

Numer 7/2009 rok VII

fenomenologia

J.-L. Marion Granice fenomenalności

I. Lorenc Obraz w ujęciu fenomenologicznym
i antropologicznym

A. Zalewski Świadomość intencjonalna modelowana
w tekście filozoficznym

P. Łaciak Status podmiotowości w fenomenologii Husserla

M.M. Baranowska Człowiek jako osoba duchowa
w ujęciu Schelera

W. Płotka Geneza rozumu: nowy wymiar racjonalizmu
w fenomenologii Husserla

A. Węgrzecki Perspektywy fenomenologicznej antropologii
filozoficznej

{ Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 7 / 2009



POZNAŃ 2009

Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 7/2009

Redaktor prowadzący

Andrzej Przyłębski

Redakcja

Anna Grzegorzczak, Mariusz Moryń, Jan Krokos, Jacek Kołtan i Michał Klemens (sekretarze redakcji)

Rada programowa

A. Bielik-Robson (Warszawa), A. Bronk (Lublin), P. Dybel (Warszawa), F. Fellmann (Münster), T. Gadacz (Warszawa), Cz. Głombik (Katowice), A. Gniazdowski (Warszawa), S. Judycki (Lublin), J. Hartman (Kraków), A. Klawiter (Poznań), Z. Krasnodębski (Brema), A. Leder (Warszawa), I. Lorenc (Warszawa), P. Łaciak (Katowice), M. Maciejczak (Warszawa), J. Migasiński (Warszawa), P. Orlik (Poznań), R. Piłat (Warszawa), Th. Rolf (Chemnitz), A. Póltawski (Kraków), J. Sidorek (Warszawa), M.J. Siemek (Warszawa), W. Stróżewski (Kraków), B. Waldenfels (Bochum), A. Węgrzecki (Kraków), R. Wiehl (Heidelberg).

Redakcja „Fenomenologii”, przygotowując pismo, korzysta z opinii ww. osób.


© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009

Projekt okładki: Teresa Oleszczuk
Redaktor: Elżbieta Piechorowska
Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska

ISBN 978-83-232-2078-7

ISSN 1731-7541

Wydawcy

 Polskie
Towarzystwo
Fenomenologiczne

Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne

ul. Nowy Świat 72, PL-00-330 Warszawa
pok. 227, tel.: +48 – 22 657 27 60
www.ifispan.waw.pl/towarzystwo_/_
fenomenologiczne.html

oraz

IFiS PAN, IF UAM i IF UKSW

Spis treści

Wprowadzenie

Szanowni Czytelnicy! 7

Rozprawy

JEAN-LUC MARION:

Granice fenomenalności 11

IWONA LORENC:

Obraz w ujęciu fenomenologicznym i antropologicznym (Merleau-Ponty, Belting) 29

ANDRZEJ ZALEWSKI:

Świadomość intencjonalna modelowana w tekście filozoficznym 39

PIOTR ŁACIAK:

Status podmiotowości w fenomenologii Husserla 61

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA:

Człowiek jako osoba duchowa w ujęciu Maxa Schelera 79

WITOLD PŁOTKA:

Geneza rozumu: nowy wymiar racjonalizmu w fenomenologii Husserla 89

ADAM WĘGRZECKI:

Perspektywy fenomenologicznej antropologii filozoficznej 105

Recenzje i omówienia

DARIUSZ BĘBEN:

Fink i jego dzieło 121

KS. GRZEGORZ MALINOWSKI:

Husserliana XXXIX: Die Lebenswelt 124

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Barbara Merker. Rozumienie wedle Heideggera i wedle Brandoma 129

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Donatella Di Cesare. Gadamera portret filozoficzny 133

Kronika

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Fenomenologia i antropologia filozoficzna 137

MARCELA KOŚCIAŃCZUK:

Fenomen słowa 138

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Hermeneutyka wobec wyzwań etycznych 139

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

150. rocznica urodzin Edmunda Husserla 140

ANDRZEJ LEDER, ROBERT PIŁAT:

Konferencja „Husserl Circle” w Paryżu 142

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Filosofia come scienza rigorosa 152

SVEN SELLMER:

Fenomenologia jako podstawa krytyki kultury – symposium w Rostocku 153

{ Wprowadzenie

Szanowni Czytelnicy!

Pogłoski o zapaści polskiej fenomenologii okazały się mocno przesadzone. Nie tylko dział rozpraw, ale także kronika pokazuje rosnącą aktywność naszego odradzającego się środowiska fenomenologicznego. Zredagowany zbiorowym wysiłkiem numer „Przeglądu Filozoficznego” (piszemy o nim w kronice), przygotowany z okazji 150. rocznicy urodzin Edmunda Husserla, dowodzi jego postępującej integracji. Polscy badacze są coraz częściej zapraszani na prestiżowe zagraniczne konferencje fenomenologiczne. Sami także zapraszają swych zachodnich kolegów, czego wyrazem jest w tym numerze „Fenomenologii” przekład wykładu prof. Jeana-Luca Marion, wygłoszonego w ubiegłym roku w Warszawie.

Zmieniają się stopniowo proporcje tekstów zamawianych do tekstów nadesłanych, na korzyść tych ostatnich. W obecnym numerze jest ich niemal 100%. Z dumą informuję też, że poziom naukowy pisma znalazł uznanie w oczach ministerialnych opiniodawców – od pewnego czasu „Fenomenologia” jest pismem czteropunktowym. Pismo wchodzi w ósmy rok swego istnienia. Oznacza to także, zasugerowaną nam przez prorektora UAM, konieczność zaistnienia w sieci jego elektronicznej wersji, która nie będzie jednak kopią wersji drukowanej. Będzie zawierała abstrakty rozpraw oraz działy: kronika i recenzje w całości. Przyszłych autorów pragnę poinformować, iż teksty można zgłaszać do druku również drogą elektroniczną, kierując je na adres: andrzej@przylebski.com.

Andrzej Przylebski
redaktor naczelny

{ Rozprawy

{ Jean-Luc Marion { Granice fenomenalności

Słowa kluczowe: fenomenalność, granica, skończoność, nieskończoność, istota poznania filozoficznego, hermeneutyka.

I. Granice a skończoność

1. Istotną własnością wyróżniającą filozofię względem innych nauk i stanowiącą właściwe jej wyzwanie jest nieposiadanie żadnych określonych granic. I faktycznie, jak mogłoby być inaczej, skoro to ona zajmuje się ustalaniem granic dla innych nauk? Ona sama bowiem na rzecz innych bierze na siebie to co uniwersalne i nieuwarunkowane, ponieważ dyskurs musi ostatecznie podjąć się dla dobra innych nauk, ryzykownego i niebezpiecznego i bez wątpienia niewykonalnego zadania wyznaczenia granic, nakreślenia jakiejś architektoniki wiedzy. Jednak dokładnie z tego powodu, filozofia, gdy podejmuje zadanie ustalenia własnych granic, pozostaje sama i ogołocona.

2. Filozofia decyduje zatem w każdej epoce o tym, co może leżeć w przedmiocie jej usiłowań poznawczych, niezależnie od tego czy to rzeczywiście poznaje, czy nie. Prowadzi to również do decyzji dotyczącej tego, co naprawdę oznacza *poznawanie*. W historii filozofii formułowano takie określenia w różny sposób: jako granicę pomiędzy tym, co nieruchome a ruchem (Platon, Arystoteles, Plotyn), pomiędzy tym, co wieczne i czasowe (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), pomiędzy tym, co nieskończone i skończone (począwszy od Dunsza Szkota po Leibniza), pomiędzy tym, co niemożliwe i możliwe (począwszy od *ontologii*, Clauberga, Wolffa i Kanta aż po Schellinga), by wreszcie ująć ją jako granicę pomiędzy tym, co doświadczalne i niedoświadczalne (współczesne pozytywizmy, również Nietzsche, Husserl, następnie cała fenomenologia). Zawsze jednak pod różnymi nazwami („filozofia pierwsza”, „metoda”, „metafizyka”, „krytyka”, „teoria wiedzy”, „system”, „ściśła nauka”) kryło się zachowywanie pewnej postawy transcendentnej. Inaczej mówiąc, zgodnie z definicją Kanta, filozofia usiłowała ustalić warunki możliwości przedmiotów doświadczenia przed i w celu poznania tychże przedmiotów: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie,

które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile *naszym sposobem poznawania* przedmiotów, o ile ma być ono *a priori* możliwe”¹.

3. Co oznaczałaby możliwość przedmiotów doświadczenia, gdyby przez to nie rozumiano ostatecznie ich zgodności z samymi warunkami doświadczenia, skoro, wciąż według Kanta, „warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”? A jednak to co istotne kryje się gdzie indziej: co bowiem powinno się rozumieć przez „warunki możliwego doświadczenia” – dla kogo i w stosunku do czego warunkują one doświadczenie? W tymże zdaniu Kant kontynuuje i precyzuje, że chodzi o „warunki myślenia w jego możliwym doświadczeniu”². Lecz znowu, o jakie myślenie chodzi? O myślenie, które jest potrzebne, by przedmiot był mu dany, by go w jakiś sposób pobudził w obrębie przestrzenno-czasowej naoczności zmysłowej; określa on bowiem możliwość doświadczenia jako będącą „przynajmniej dla nas ludzi”³. Warunki przedmiotów doświadczenia nie spadają z nieba ani nie są wyryte na marmurze wieczności: zostają one zatem ustanowione przez wymiary i skończoność naszego umysłu. Descartes nie głosił niczego innego, gdy postawił tezę, że prawdy wieczne (logiczne i matematyczne) są równie stworzone co nasz własny umysł i że odpowiadają mu dokładnie tylko dlatego, że podzielają tę samą skończoność. Ustanowienie granic filozofii, a zatem granic doświadczenia, a następnie innych nauk zbiega się z uznaniem i określeniem skończoności człowieka. Dzieje się tak dlatego, że to owa skończoność warunkuje z góry wszelkie doświadczenie, z czego możemy wysnuć przynajmniej tę negatywną, choć dosłownie transcendentalną korzyść: apriorycznego przewidzenia, że coś *nigdy nie będzie mogło* stać się przedmiotem naszej wiedzy, ponieważ przekracza granice możliwości naszego przyjmowania czy wytrzymania. Postawa transcendentalna ustala bowiem warunki możliwości tylko wtedy, gdy uprzednio zakłada poza sobą ontyczny warunek swej epistemologicznej możliwości: skończoność jawi się tym samym jako możliwość ufundowania warunków możliwości w ogóle doświadczenia, a zatem przedmiotów. Znaczące, że *fundacja* i *warunek* tworzą tu pleonazm, co jasno potwierdza spotęgowanie samej możliwości transcendentalnej możliwością skończoności, lub raczej samą skończonością jako *możliwością*.

4. Staje się zatem decydujące rozważenie statusu skończoności. Można uznać historię filozofii za proces pogłębiania i uniwersalizacji pojęcia skończoności. Poczynając od czysto negatywnego użycia greckiego, staje się ono następnie własnością człowieka jako stworzenia skonfrontowanego z pozytywną nieskończonością Boga. Następnie, na bazie owej skończoności, De-

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 25, przeł. R. Ingarden, s. 86.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 158/B 197, przeł. R. Ingarden, s. 312.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 33, przeł. R. Ingarden, s. 94.

scartes mógł ustanowić *ego cogito* jako stały i niepodważalny grunt, ustanawiając pierwszą sytuację transcendentalną. Kant mógł następnie radykalizować (ściśle kontynuując „stworzenie prawd wiecznych” Descartes’a) skończoność transcendentalnego *ja*, ujmując ją jako skończoność rozumu wyznaczoną ostatecznie skończonością naoczności zmysłowej. Dla osiągnięcia celu pomyślenia fenomenu jako zwykłego przedmiotu, Kant nadał całej filozofii charakter transcendentalny, zastępując metodę krytyką. Z kolei Heidegger zdołał (wiernie kontynuując skończoną fenomenalność Kanta) opisać nie tylko skończoną analitykę *Dasein*, ale doszedł do ujawnienia skończoności *samego bycia*. Odtąd nie da się pominąć kwestii zapytującej: dokąd sięga radykalizacja pojęcia skończoności? Bowiem faktycznie, w radykalizowaniu się skończoności nie można jej określić ani wskazać jej granic: co oznaczałaby określona skończoność jeśli nie wewnętrzną sprzeczność? Z definicji, skończoność nie może się skończyć. Jako czynnik nadający filozofii granice, wciąż przysługiwać jej będzie istotne nieograniczenie.

II. Co daje się poznać jako przedmiot

1. Rozważmy zatem skończoność, która daje nam dostęp do przedmiotów nauk, zgodnie z obiegowym podziałem, tzw. nauk ścisłych i nie-ścisłych. Nauki ścisłe („twarde”) dochodzą do twierdzeń podważalnych, ale i sprawdzalnych dzięki osiągnięciu oczywistości: jako rezultatu formalnej dedukcji lub poprzez powtarzalne tworzenie uregulowanego w empirii procesu. (Krytyka pojęcia oczywistości nie ma sensu, gdyż taką krytykę można jedynie uprawiać w ten sposób, że zastępuje się jedno pojęcie innym.) Z drugiej strony, nauki zwane dawniej „humanistycznymi”, a dziś „społecznymi”, nawet jeśli pretendują do rangi nauk „kognitywnych”, i jeśli także opierają się na obfitym materiale danych empirycznych, poddającym się nawet kwantyfikacji, to nigdy nie osiągną tych samych wyników, co pierwsze. Z tego względu, że w istocie nie dotyczą one przedmiotów identycznie powtarzalnych, będących do pełnej dyspozycji, a zatem quasi-permanentnych, lecz dotyczą przygodnych stanów rzeczy, niestabilnych, tymczasowych i wciąż tworzących się zespołów danych. Rozróżnienie pomiędzy dwoma typami nauk (o ile utrzymamy dyskusyjną jednoznaczność tego terminu) nie jest zależne od dokładności procedur, od metod dowodzenia, lecz w sposób bardziej radykalny od istotnej różnicy temporalności: nauki „twarde” mogą osłabić przygodność swych przedmiotów, tworząc je powtarzalnie (przynajmniej asymptotycznie), podczas gdy inne nauki muszą pracować z nigdy nie tożsamymi pomiędzy sobą i ze sobą przedmiotami: występują one nie tylko w liczbach niewymiernych, ale przede wszystkim w zmiennych okolicznościach, w których tylko tymczasowo można przyjąć tożsamość

przedmiotu. Temporalność quasi-historyczna wciąż działa, uniemożliwiając obiektywację.

2. Odnajdujemy tu pozostałość trudności właściwej dla nauk dotyczących bytów przygodnych (*physis*), które zostały opisane przez Arystotelesa i którym odmówiono miana filozofii pierwszej: byt *physis* zawsze pozostaje w ruchu, nie przestaje być pod nieokreślonym wpływem *hyle*, która odgrywa rolę „przyczyny potrzebnej do tego, by akcydens zachował się inaczej niż najczęściej”⁴. Byt *physei*, nierówny sobie, nieustannie zmienny, nie osiąga nigdy trwałości przedmiotu wiedzy pewnej. Ta trudność powstrzymała w ciągu wieków wszelką próbę matematycznej interpretacji ruchów miejscowych (ruchów ciał fizycznych), uniemożliwiając kwantyfikację natury materialnej w ogóle, ponieważ przywilej matematyki polegający na poznaniu stałych i powtarzalnych idealności ma zawsze swoją cenę w ich irrealności fizycznej, a jej zastosowanie do zmiennych bytów *physis* stałby ściśle w sprzeczności z ich charakterem *fizycznym* i nieokreślonym związanym z *hyle*. Trzeba było, jak wiadomo, pewnego obejścia poprzez teologię chrześcijańską stworzenia, by obrócić, czy nawet znieść ową zasadniczą trudność, potrzeba było zamachu dokonanego przez Keplera i Galileusza, polegającego na przypisaniu geometryzacji świata fizycznego samemu Bogu, stwórcy-geometrze, *ho theos aei geometrei*, inaczej mówiąc zgodnie z Leibnizem: *Cum Deus calculat et cognitionem exercet, fit mundus*⁵. W trosce o bardziej ekonomiczne i eleganckie rozwiązanie, Descartes najpierw podważył to pomieszanie porządków, zaprzeczając, by prawdy matematyczne określały tym samym myślenie Boga, *zezwalając* tym bardziej na to, aby ludzka myśl stała się upoważniona do geometryzacji fizyki i samej *hyle*. Pozwoliło mu to na dokonanie w miejsce zamachu teologicznego, przewrotu epistemologicznego uznającego, że poznanie oznacza poznanie pewne, a zatem zgodne z matematycznym paradygmatem do tego stopnia, że w jakiegokolwiek dziedzinie bytu usiłowano by coś poznać, to trzeba by postępować zgodnie z owym paradygmatem, który nie zakłada w swych przedmiotach niczego, co doświadczenie uczyniłoby niepewnym (*...objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant quod experientia reddiderit incertum*)⁶. Inaczej mówiąc, chodzi zawsze o zniesienie w dziedzinie fizycznej nieokreśloności *hyle*, wypracowując modus poznania, który abstrahowałby od samej

⁴ Arystoteles, *Metafizyka* E, 2, 1027 a 13-14.

⁵ Odrębny przypis do: G.W. Leibniz, *Dialogus de connexione Inter res et verba et veritatis realitate*, w: *Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, t. 7, s. 199.

⁶ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, II, AT X, 365. W przekładzie polskim zdanie brzmi: „dlaczego arytmetyka i geometria są znacznie pewniejsze niż inne nauki: ponieważ one jedynie zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie uczyniło niepewnym”; R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 19.

materii, a zatem przekraczałby nieokreśloność przez nią wywołaną. Matematyzowanie, lub dokładniej matematyczna interpretacja bytu fizycznego, sprowadza się zatem do *zdematerializowania* rzeczy przechodzącej tym samym w przedmiot, którego pewność będzie odwrotnie proporcjonalna względem obecności w nim materii. W przeciwieństwie do obiegowych opinii, Descartes'owi nie chodzi zatem o promowanie matematyzacji natury, lecz o jej obiektywację: od tego momentu będzie chodzić jedynie o poznanie *przedmiotów*, a by do niego doszło, najpierw o ich wytworzenie.

3. Ta operacja polega ściśle na konstytuowaniu przedmiotów, na wzięciu w nawias rzeczy celem wyeliminowania z niej *hyle*, i zachowania z jej doświadczenia jedynie tych elementów, które spełnią jedyny warunek pewności. W terminologii kartezjańskiej dwa kryteria decydują o tym, co należy zachować z rzeczy celem ukonstytuowania przedmiotu: *ordo* i *mensura*. Przez *mensura* nie należy rozumieć tylko tego, co realnie daje się zmierzyć (co wpisuje się samo z siebie w trzy wymiary przestrzeni euklidesowej), lecz wszystko, co się da zredukować do miary przez analogię, transpozycję, wyobrażenie lub wszelką inną transkrypcję; przykładowo: czas, prędkość, która wiąże ów czas z przestrzenią, przyspieszenie, które wiąże po raz drugi prędkość z czasem, ciężar, masę, lecz również wszystkie inne kwantyfikowalne jakości. W obręb owych *dimensiones* (niebezpośrednio przestrzennych) nauczyliśmy się włączać wszystkie możliwe do pomyślenia *parametry*, wraz i przede wszystkim z takimi, które mierzą czynniki *niematerialne* (jak to się odbywa w psychologii, socjologii, ekonomii, *ekonometrii*, naukach o handlu i finansach itd.). Przez *ordo* nie należy rozumieć porządku naturalnego rzeczy samych (lub uznawanego za taki), lecz *uporządkowanie* (*mise en ordre*) parametrów i elementów jakiegoś przedmiotu w taki sposób, że zostają one zorganizowane z najwyższą oczywistością dla nas, konstytuując się tym samym zgodnie z logiką nadania im oczywistości (*mise en évidence*): chodzi zatem o coś, co nazywamy dziś *modelem* jakiegoś przedmiotu (lub „konceptem” jakiegoś technologicznego i handlowego produktu). Można zasugerować, że Kant podejmie ów schemat, ograniczając się do jego przekształcenia: parametry (*mensura, dimensiones* Descartes'a) odsyłają do przestrzeni (a zatem do czasu, zmysłu wewnętrznego) i uruchamiają kategorie jakości, a ponadto ilości i relacji; podczas gdy model (*ordo*) zakłada przede wszystkim czas (i metodę schematu) celem zorganizowania konstytucji parametrów w jakiejś całości; uruchamia zatem przede wszystkim kategorie modalności odnoszące przedmiot do umysłu, który je konstytuuje. Czyż należy to podkreślać, że poprzez Kanta, podjęta przez Kartezjusza decyzja dotycząca warunków obiektywacji rozciąga się na całą myśl współczesną: na fenomenologię transcendentálną, pozytywizm (logiczny lub nie), metafizykę analityczną itd.? We wszystkich przypadkach, model wraz z parametrami uprzednio i *a priori* definiują to, co w doświadczeniu rzeczy

w niej samej (rzeczy w sobie), zdoła zaspokoić wymogi pewności i co zakończy się ukonstytuowaniem przedmiotu. Przedmiot fundamentalnie odróżnia się od rzeczy nie tylko dlatego, że *redukuje* z niej doświadczenie na miarę tego, na ile pewność na to pozwala w materii przygodności, lecz przede wszystkim dlatego, że *zastępuje* rzecz tym, co parametry i porządek pozwalają z niej ponownie ukonstytuować. Przedmiot nie dostarcza zatem wersji pewnej rzeczy jedynie „dostosowanej do wymogów rozumu”⁷, lecz zastępuje ją ponownym ustanowieniem, ustanowionym na podstawie narzuconej przez kryteria pewności redukcji doświadczenia. Pewności, którą należy zawsze rozumieć jako pewność *dla naszego umysłu* i jego władz poznawczych. Śledząc w istocie „rewolucję kopernikańską” Kanta, poznajemy przedmiot w sposób pewny o tyle o ile, dosłownie w tej *mierze*, w jakiej „przedmiot jako obiekt zmysłów stosuje się do konstytucji *naszej* władzy oglądania”⁸. Bardziej istotna dla przedmiotu niż rzeczy okazuje się w nim, a dokładniej *poza nim*, konstytuująca go jako coś poznawalnego władza poznawcza – władza transcendentalnego *Ja*, już jako *ego cogito* ustanawiająca nas ludzi „panami i posiadaczami przyrody”⁹. Tylko wyobcowanie rzeczy względem sprawującego poznanie pewne pozwala na konstytucję przedmiotu. W istocie, mówienie o rzeczy-w-sobie sprowadza się do wyrażenia pleonastycznego: z definicji rzecz jest w sobie, podczas gdy przedmiot jest przez innego faktycznie wyobcowując się względem innego – operującego pewnością. Rozróżnienie pomiędzy przedmiotem a rzeczą, czymś wyobcowanym a czymś *w-sobie* rozpoczyna się, gdy poznanie narzuca inny względem istnienia porządek: „inaczej należy rozważać każdą rzecz poszczególną w stosunku do naszego poznania, aniżeli kiedy o niej rozprawiamy jako o rzeczywiście istniejącej”¹⁰. Przedmiot nie dopasowuje się do prawdy istnienia, lecz do uporządkowania pod względem oczywistości.

4. Jedynie owo przejście rzeczy w przedmiot pozwala na rozwój nauk zwanych słusznie ścisłymi, ponieważ tylko zastąpienie rzeczy w sobie wyobcowanym przedmiotem pozwala na spełnienie wymogów pewności. Owo przejście, które pozwala historycznie każdej wiedzy ścisłej na ustanowienie się, musi zostać przez filozofię pomyślane i uprawomocnione. Faktem jest, że nauki ścisłe nie zapominają, że filozofia mogłaby jeszcze rościć pretensje względem nich, bronią zatem czujnie (a czasem wręcz nerwowo) swej autonomii, sprzeciwiając się powrotowi takiego rodzaju panowania. To jednak sama filozofia zapomina się, nie pamiętając, że warunki możliwości nauk ścisłych nie zależą od jakiejś, najbardziej ścisłej nauki, lecz od filozofii w swej metafizycznej postaci – niezależnie czy tego nauki chcą, czy nie, czy

⁷ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie* AT VI, 14, przeł. W. Wojciechowska, s. 16.

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XVII, przeł. R. Ingarden, s. 31.

⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie* AT VI, 62, przeł. W. Wojciechowska, s. 72.

¹⁰ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, AT X, 418, przeł. L. Chmaj, dz. cyt., s. 49.

filozofia współczesna jest w stanie to pomyśleć. Pojęcie przedmiotu i reguły obiektywacji pochodzą z filozofii, a to, że naukowa praktyka często nie dostrzega, że zawdzięcza swą racjonalność pewnemu ustanowieniu (*instauratio magna*) o wewnątrznie filozoficznej naturze niczego nie zmienia. A skądinąd nie chodzi o to, by to pomyślały, bowiem „nauki nie myślą”, lecz posługują się rachunkiem i dokonują obiektywacji. (Trzeba przypomnieć, że słowa te nie mają w sobie nic obraźliwego, ani irracjonalnego, lecz opisują i powtarzają to, czego nauki zawsze się domagały (i słusznie) jako swego przywileju).

5. Trzeba jednak zauważyć, że gdy sama filozofia zapomina o filozoficznej decyzji, która przewodzi praktykowanej przez nauki ścisłe obiektywacji, to popełnia co najmniej podwójny błąd. Po pierwsze, przyczynia się do swej marginalizacji, czyniąc z siebie zawsze opóźnionego (ptak Minerwy wstaje jeszcze później niż gdzie indziej w dziedzinie filozofii nauk), a często powierzchownego lub anegdotycznego komentatora naukowej praktyki samych nauk ścisłych. Zaniepokojona zebranymi poniewczasie rezultatami, które trudno jej zrozumieć (tym bardziej że często ci, którzy je tworzą, sami ledwie je rozumieją), zdając sobie sprawę z niemożliwości ich syntezy, filozofia zostaje doprowadzona do ukrycia się: nie posiada już własnej dziedziny stawianych kwestii czy prowadzonych badań, a w dziedzinie, która nie jest jej właściwa (i nigdy nią nie była) traci we własnych oczach wszelki autorytet, choćby autorytet hermeneutyczny. Filozofia spada do roli słabo ugruntowanego komentatora, który mówi coś nieznaczącego, czego nikt nie potrzebuje czytać. Powtarzane próby wyniesienia filozofii do poziomu „ścisłej nauki”, czy nawet tylko do „teorii wiedzy”, systematycznie nie udawały się. Istnieją z pewnością tego powody, filozofia umożliwia nauki ścisłe, ale pod warunkiem, że nie będzie usiłowała stać się jedną z nich. Ten pierwszy błąd filozofii dotyczy jednak jedynie jej samej. Ma miejsce jednak błąd znacznie poważniejszy, ponieważ dotyczący zrozumienia i organizacji samych nauk. W istocie, filozofia od Descartes’a, a być może od Platona (obchodząc arystotelesowską odmowę nadania matematyce rangi pierwszej nauki) aż po Husserla i Carnapa, nie przestawała opierać się na przywileju matematyki – na dematerializacji – celem ustanowienia swego paradygmatu dla nauki pierwszej. W tym sensie, że skoro ona sama zatwierdziła redukcję wiedzy do nauk obiektywnych, filozofia powinna zatem wziąć na siebie szczególną odpowiedzialność pomyślenia jej statusu, a zwłaszcza płynących z niej konsekwencji. Inaczej mówiąc, jeśli status paradygmatu został przyznany przez filozofię naukom dokonującym największej obiektywacji, jeśli ów paradygmat dotyka wszystkich, nawet niekoniecznie „ścisłych”, nauk, a zwłaszcza w związku z tym, że ów paradygmat ograniczenia wiedzy do wyobcowanego przedmiotu sięga dzisiaj swych granic, filozofia powinna mieć pierwszeństwo wyjaśnienia tego i wytłumaczenia się z tego.

Chodziłoby zatem o zapytanie o modus skończoności, który podtrzymuje projekt i prymat przedmiotu.

III. Co nie daje się poznać jako przedmiot

1. Nauki ściśle poznają z pewnością to, z czego na podstawie doświadczenia mogą ukonstytuować przedmiot wedle *ordo et mensura* (modelu i parametru), które każda z nich realizuje zgodnie ze swą metodą i na własnym polu. Jedno pytanie nie może się jednak nie pojawić: co z tym, co nie może zostać ukonstytuowane jako przedmiot, co opiera się obiektywacji?

2. Nie da się uniknąć tej kwestii po prostu ją przekreślając, a w szczególności argumentując, że wcale nie poznajemy tego czego nie możemy przedmiotowo ukonstytuować w obrębie jakiejś nauki ściślej, a zatem nie mamy z czego zdawać sprawy, bowiem trudność jest bezprzedmiotowa, nie dotyczy ściśle biorąc niczego. Po pierwsze, filozofia długi czas prowadziła swoją myśl, nie dopasowując się do wymogów obiektywności i nie można stwierdzić, że ona w ogóle nie myślała. Po drugie i przede wszystkim, nie przestajemy stale i w obfitości doświadczać nawet tego, co nie daje się ukonstytuować jako przedmiot. Doświadczamy tego o tyle lepiej, o ile to coś niezobiektywizowanego wyłoni się jako pewna zawartość nieredukowalna do zdematerializowanej postaci, w nadmiarze względem obiektywacji, na marginesie wszelkiego poznanego przedmiotu. Bowiem w tej *ściślej* mierze, w jakiej *physei on* daje się zastąpić i ukonstytuować jako przedmiot, wyłania się początkowo w niejasnej postaci i najczęściej w postaci jakiejś aporii, coś czego nie można ukonstytuować jako przedmiotu, sobość rzeczy samej, *sobość* rzeczy w sobie. Nie chodzi tu o tymczasowe zjawiska, które powinniśmy próbować jeszcze raz sprowadzić do obiektywności, ani o przedmioty z zasady nie dające się zobiektywizować, lecz o efekt nie dającego się opłonić oporu w-sobie rzeczy. Przykładów nie trzeba daleko szukać, ponieważ najlepsze pochodzą z tego, co metafizyka pod nazwą *metaphysica specialis* próbowała ukonstytuować jako swe trzy uprzywilejowane *przedmioty* (nigdy jednak nie osiągając tego w pełni).

3. Świat rzeczy i świat otaczający powinny dla nas wyczerpać się w (nawet niepełnej) całości przedmiotów, które nauki ściśle mogą ukonstytuować, czyli przedmiotów możliwych do tworzenia i wytwarzania przez technologiczne środki przemysłowe. Ów świat przedmiotów powinien sam w sobie wypełnić się w przedmiocie globalnym, bez reszty. Otóż świat, którego doświadczamy w rzeczywistości przekracza taką obiektywację, jak o tym świadczy wzorcowo zagrożenie ekologiczne: świat przedmiotów nie jest dokładnie zamienny ze światem rzeczy, lecz go przekracza lub wywiera nań wpływ przez strumień przemysłowych odpadów, tak że rzeczy nie mogą go

zlikwidować, zasymilować i *znaturalizować*. Akumulacja niedających się odzyskać i nieodwracalnych odpadów poświadcza, że obiektywacja jako produkcja nie bierze pod uwagę rzeczy tego świata, lecz je podwaja, niszczy i im przeczy. Owej akumulacji odpowiada z pełną zgodnością strata; wyczerpanie się zasobów naturalnych potwierdza w istocie, że przygodność pozostaje nieredukowalna do tego stopnia, że narzuca jakąś historyczność czy nawet pewną wydarzeniowość historyczności uniemożliwiająca wieczny niekończący się wzrost produkcji przedmiotów technicznych. To podwójne zagrożenie ekologiczne poświadcza paradoksalnie, że rzeczy tego świata, albo lepiej, świat w sobie rzeczy stawia opór pokryciu go przedmiotami.

4. Metafizyka również rozmyślnie pracowała nad przedmiotem boskim, jakimś Bogiem sprowadzonym do jego pojęcia pod następującymi po sobie i zgodnymi ze sobą mianami: *causa sui*, *ens summe perfectum*, „bóg moralny”. Rezultatem tego wysiłku, ściśle z tego względu, że sprowadzał on Boga do jednoznacznej racjonalności pojęcia, był idol rozpoznany jako taki przez Nietzschego: „śmierć Boga” bowiem nie wypowiada Bogu żadnej wojny ani nie zwalnia nas z jego poszukiwań; przeciwnie, *stwierdza*, że idol, czyli przedmiot ukonstytuowany przez metafizykę pod nazwą Boga, nie może, we wszystkich przypadkach, nie może już nieść ciężaru i chwały tego co boskie, co jednak nie przestaje nas nawiedzać pod postaciami, nad którymi mniej można zapanować w ich anonimowości. Okres „śmierci Boga” w filozofii (odpowiadający ogłoszonym przez Nietzschego dwóm wiekom nihilizmu)¹¹ zbiega się bowiem na naszych oczach, nierzadko opuszczonych, z powrotem nie dającego się opłonić płomienia boskiej rzeczy w sobie (*la chose en soi de Dieu*), wyznawanej z przestachem przez metafizyczną laickość pod nazwą „faktu religijnego”, stanowiącego idola minimalnego. Takie wypłynięcie nie dającego się wyprzeć boskiego elementu poświadcza, że coś, czego nie możemy pomyśleć jako przedmiotu i co umarło jako takie, nie przestaje nam narzucać swego doświadczenia.

5. Wreszcie sobość człowieka została sama ukonstytuowana w przedmiocie przez *metaphysica specialis*. Zauważmy jednak, że taka obiektywacja nie dotyczy jedynie, ani przede wszystkim, empirycznego *ja*, naturalnie dysponowanego do bycia przedmiotem dla fizyki, fizjologii, psychologii, nauk kognitywnych itd. Dotyczy ona w sposób bardziej istotny tego, co uczyniło pojęcie *ja* empirycznego możliwym: samego rozróżnienia pomiędzy *Ja* myślącym a *mną* pomyślanym; takie rozróżnienie w istocie nie rozumie się samo przez się i nie daje się pojąć, o ile nie zobaczy się, że wynika ono z narzucenia *samemu człowiekowi* warunków obiektywacji. To, czego nie przestaje się powierzchownie (a skądinąd bezskutecznie) odrzucać pod

¹¹ Por. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 11 [411], ed. G. Colli & M. Montinari, *Nietzsche Werke*, Bd. VIII,1, Berlin 1970, s. 431.

nazwą dualizmu między duchem i materią, zależy faktycznie od bardziej istotnego dualizmu pomiędzy nauką domagającą się pewności nawet co do *sobości* poznania a ową *sobością* samą, zatem myśl myśląca w akcie opiera się swej obiektywacji jako myśl pomyślana. Ten opór wynika z mocniejszej od przedmiotowej oczywistości: to, że nie jestem (pod jakąkolwiek nazwą) zdwojeniem tego co obiektywizuje i co zostaje zobiektywizowane, tego doświadczam, doznając mojej cielesności (*Leib, living body* itd.); moja cielesność bowiem sprawia nie tylko odczuwanie tego, co nie jest mną, lecz również odczuwanie, że czuję, a zatem odczuwanie samego mojego źródłowego czucia i dzięki niemu dostęp do mojej autoafekcji. Krótko mówiąc, moja cielesność (*chair*) poświadcza mi mnie samego jako nieredukowalną do żadnego przedmiotu (włącznie z przedmiotem wytworzonym przeze mnie) *sobość*.

6. W ten sposób kwestia ekologiczna, „fakt religijny” i własna cielesność doprowadzają do kryzysu trzy obiektywacje *metaphysica specialis*. Jest jednak coś więcej: chodzi nie tylko o kryzys *pewnych* przedmiotów poznania, lecz o kryzys *samego* poznania w jego całości jako poznania przedmiotowego; odporność na obiektywację rozciąga się na wszystko co *metaphysica generalis* sprowadza do obiektywności – na wszystkie rzeczy. To co stematyzowano jako „koniec metafizyki” nie polega na *klęsce* jej przedsięwzięcia – obiektywacji, przekształcenia bytów w przedmioty – lecz na tak pełnym sukcesie jej technologii, że wywołuje ona w odpowiedzi opór rzeczy samych względem obiektywacji. „Powrót do rzeczy samych” mógłby w istocie oznaczać ową odporność *sobości* rzeczy na ich wyobcowanie w przedmiocie. „Poza-światy”, jakie są przedmiotem krytyki Nietzschego, nie dotyczą jedynie moralnych imperatywów, lecz wartości w ogóle, a zatem najpierw pojęć metafizyki i jej kategorii (gdy bowiem chodzi o idole, faktycznie chodzi o podmiot, przyczynowość, wolną wolę w *Die Götzendämmerung*). A *Lebenswelt* późnego Husserla wyraża sprzeciw wobec świata nauki tylko o tyle, o ile ten zajmuje się konstytucją przedmiotów, sam ostatecznie ustanawiając się przedmiotem. Nihilizm, przynajmniej ujęty w jego poważnym znaczeniu, ogranicza się do stwierdzenia, że najwyższe wartości, a zatem najbardziej radykalne pojęcia metafizyki, czyli obiektywacji bytu, utraciły swą pozycję – inaczej mówiąc, nie sprawują już ani nie umożliwiają racjonalności. Nihilizm ogranicza się do faktu, że obiektywacja nie uruchamia racjonalności, lecz wprowadza ją w stan kryzysu.

7. Znajdujemy się zatem u kresu sytuacji transcendentalnej: w konkluzji *Analityki transcendentalnej* Kant ustanowił jako najwyższe rozróżnienie przedmiotów – fenomenów i noumenów – wszystko co daje się pomyśleć, jest pomyślane w horyzoncie obiektywacji, lecz dają się pomyśleć jedynie przedmioty, które zostają wypełnione, utrzymane i wystawione przez naoczność zmysłową; ta dystynkcja będzie narzucać się tak mocno, że uprości

się wkrótce do postaci ogólnego przeciwieństwa przedmiotów, czyli jedy-nych fenomenów obdarzonych naocznością zmysłową i nie-przedmiotów, czyli noumenów pozbawionych zmysłowej naoczności, a zatem również rzeczy, których ich *sobość* czyni ściśle niesprowadzalnymi do doświadczenia, skoro rozumie się je w tym sensie, w jakim obiektywacja od niego abstrahuje – w znaczeniu *ordo et mensura*, modelu i parametrów. Wydawałoby się, że poza umiejscowieniem się w nihilizmie i potwierdzaniem aporii obiektywacji, należałoby rozważyć inną fundamentalną dystynkcję – już nie tę zachodzącą pomiędzy fenomenami a noumenami, lecz dotyczącą wszystkich fenomenów, pomiędzy przedmiotami a *nie-przedmiotami*. Innymi słowy, należałoby dokonać rozszerzenia rozumu poza granice obiektywacji: rozszerzenia (*élargir*) w podwójnym sensie rozciągnięcia (*étendre*), ale także uwolnienia (*libérer*). Czyniąc to, bez wątpienia zdajemy sobie nic nie robić z podniosłego ostrzeżenia Kanta głoszącego, że „zasady przy pomocy których rozum spekulatywny odważa się wyjść poza swe granice, naprawdę muszą nieuchronnie pociągać za sobą nie rozszerzenie, lecz – gdy się to bliżej rozważy – zacieśnienie naszego używania rozumu”¹². By jednak dać odpór temu autorytetowi, znajdują się inne. W jednej ze swych ostatnich prac Husserl rozpatruje właśnie hipotezę głoszącą, że „dziedzina logiki jest znacznie większa od tej, którą tradycyjna logika zajmowała się aż dotąd”. Ów „szeroki i ogarniający sens”, owo „ogarniające pojęcie logiki i logosu”¹³ stanowi echo, pamiętając o wszelkich różnicach, Nietzscheańskiego żądania rozszerzenia rozumu: „Mówisz »Ja« i jesteś dumny z tego słowa. Lecz przewyższa je coś w co nie chcesz wierzyć – twoja cielesność i jej wielki rozum (*dein Leib und Seine grosse Vernunft*)”¹⁴.

IV. Filozofia jako „wielka racja”

1. Stan kwestii prowadzi zatem do podważenia istotnej decyzji powziętej przez Kanta. Stwierdza on w istocie, że, jeśli w metafizyce klasycznej od Szkota do Wolffa, to co możliwe (w parze z tym, co niemożliwe) stanowi *der Höchste Begriff*, to faktycznie w filozofii transcendentalnej należy dodać „jeszcze wyższe pojęcie (*noch ein höherer*) przedmiotu”¹⁵. Czy dysponujemy odpowiednimi racjami, by przełamać prymat samego przedmiotu? Czy nie należałoby odwrócić ich stosunku i rozumiejąc to co możliwe w sensie radykalnym i niemetafizycznym, ustanowić z kolei pojęcie wyższe od przedmiotu i jego wyobcowanej rzeczywistości – zgodnie z dość enigmatyczną uwagą

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XXIV, przeł. R. Ingarden, s. 38.

¹³ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, 1

¹⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, I, 4.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 290, przeł. R. Ingarden, s. 481.

Heideggera: *Höher als die Wirklichkeit, steht die Möglichkeit*¹⁶? Otóż nie tylko nie brakuje nam powodów, by tego usiłować, lecz rozpoczęliśmy już to robić na wiele sposobów.

2. Rozszerzenie racjonalności pochodzi najpierw z *horyzontu*, jaki przypisujemy fenomenalności (lub ona sama go sobie przypisuje). Otóż to, co faktycznie jawi się w horyzoncie, nie zawsze jest wynikiem jego przedmiotowej konstytucji transcendentnej: może również pojawić się jako byt, który się ukazuje jako taki i począwszy od niego samego. Fenomen oznacza wtedy, przynajmniej wedle Heideggera, *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*¹⁷. W ten sposób mogą się jedynie manifestować byty nie podlegające obiektywacji: przede wszystkim *Dasein*, dokładnie na przekór metafizycznej interpretacji *ens* jako *cogitabile*, jako przedmiot dla *ego cogito*. Jednak owo samo rozszerzenie zakłada, że to, co się ukazuje, ukazuje się, wychodząc od siebie zamiast wyobcowywania się związanego z podleganiem nadeszłej skądinąd, bo z *ego*, konstytucji. W jaki jednak sposób fenomen mógłby dysponować sobą, gdyby nie dysponował w obrębie siebie samego żadną *sobością*? Jak pojąć *sobość* jakiegoś fenomenu, która nie będzie już pewnym *ego*? Na to pytanie można jedynie odpowiedzieć, opuszczając nie tylko horyzont przedmiotu, lecz również horyzont bycia, a przechodząc do horyzontu donacji: w istocie, fenomen może jawić się w sobie (jako rzecz), o ile wkracza w widzialność pochodząc od siebie (jako wydarzenie); a przychodzi ze swej *sobości*, o ile najpierw się daje. Wszystko co się ukazuje (w ścisłym sensie ukazywania się siebie na podstawie siebie) musi najpierw dać się z samego *siebie*. Jedynie to, co dane (*le donné*) dysponuje sobą i pewną *sobością*. Sam Heidegger świadczy o owym przekroczeniu horyzontu bycia wtedy gdy podkreśla, że ani czas, ani bycie nie *są* (bowiem jedynie byty *są*), a zatem, że należy powiedzieć o nich „daje – *es gibt*”, czyli że zdarzają się one dając się (teza, która nie zostaje postawiona jedynie w 1962 roku w *Zeit und Sein*, lecz począwszy od 1927, w *Sein und Zeit*, § 43-44). Bez wątplenia, to faktycznie Husserl na swój sposób postawił już krok w stronę donacji, bezpośrednio poczynając od przedmiotowości przedmiotu *i*, by się tak wyrazić, nie przechodząc przez bycie, wtedy gdy sformułował „zasadę wszystkich zasad”: „wszystko co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) prezentuje, należy po prostu przyjąć jako to co się daje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się daje”¹⁸. Wszystkie fenomeny bez wyjątku, zanim poddane zostaną obiektywacji

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, s. 38; „Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*”, (wyd. pol. *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, s. 54).

¹⁷ Tamże, s. 28; „to, *co-się-samo-w-sobie-ukazuje*, to, co widoczne”, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, s. 40.

¹⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, I, § 24, przeł. D. Gierulanka, s. 78-79.

cji dokonanej przez *Ja*, zanim staną się bytami wobec nicości, wydarzają się z samych siebie jako dające się, jako wydarzenia dokonujące się na podstawie ich *sobości*. Tym samym, chodzi w nich ściśle o wydarzenie (zbiorowe, historyczne, lecz również indywidualne), o idola, o moją cielesność i o twarz Innego. Wszystkie te fenomeny jawią się z własnej, a nigdy z mojej, inicjatywy, wymykając się w ten sposób obiektywacji; również nie *są* przynajmniej w znaczeniu trwałej obecności, ani nawet bytu użytkowego, skoro nie mogę zawsze, a faktycznie prawie nigdy, ich zobaczyć jako bytów nieruchomych, trwałych, neutralnych i publicznych. Takie określenie fenomenów jako danych może się wydawać na tyle źródłowe, że nawet ściśle przedmioty mogłyby w ostatecznej analizie także dać się sprowadzić do czegoś danego dającego się. W istocie, modele i parametry, nawet powielane w swej identyczności, nie mogą zostać całkowicie oderwane od ich nieodwołalnie jedyne, a zatem przygodnego i niepowtarzalnego, wpisania w przestrzeń i czas: koniec końców, pozostają one jeszcze wciąż wydarzeniami, z których każde przypisane jest do pewnego *tu i teraz*, w których muszą one *się dawać*. W tym momencie możliwa staje się hermeneutyka zmierzająca do ponownego przekształcenia wszystkich fenomenów początkowo uznanych za przedmioty (lub byty) w źródłowo dane, ponieważ *dające się w sobie*, fenomeny. Ta hermeneutyka horyzontów dokonuje pierwszego rozszerzenia fenomenalności.

3. Gdy tylko horyzont donacji został rozpoznany, możemy zrobić drugi krok w stronę rozszerzenia fenomenalności. Jeśli każdy fenomen się ukazuje i jeśli – by się ukazać – musi on najpierw dać się, to operatorem donacji pozostaje wciąż przede wszystkim naoczność. Opis przesycenia (*saturation*) nadmiarem naoczności dokonuje drugiego rozszerzenia fenomenalności. W istocie, wszystko co się daje, daje się w obrębie i poprzez naoczność w ten sposób, że wszelki fenomen zakłada wypełnienie, przynajmniej częściowe, swego pojęcia (lub swej sygnifikacji) przez dającą naoczność. Naoczność bowiem nie jest rezultatem samej tylko donacji (...*Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann*)¹⁹, lecz sprawuje ową donację, nie tyle jest ona dana, co przede wszystkim dająca: „...bez zmysłowości żaden przedmiot nie będzie dany (*kein Gegenstand gegeben wurde*), a bez pojęcia żaden nie zostanie pomyślany”. Lub: „Przez pierwsze [odbiorczość zmysłowości, naoczność] przedmiot jest nam dany, przez drugie [samorzutność pojęć] jest on pomyślany”²⁰. Te dwa terminy pozwalają między innymi Kantowi i Husserlowi na utrzymanie klasycznej definicji prawdy jako *adaequatio*, już nie rzeczy i umysłu, lecz naoczności i pojęcia. Gdy w przypadkach skądinąd wyjątkowych naoczność wypełnia bez reszty pojęcie, powiemy

¹⁹ „Przedstawienie, które może być dane przed wszelkim myśleniem”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B132, przeł. R. Ingarden, s. 239.

²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A50/B74, przeł. R. Ingarden, s. 138.

o oczywistości, o pełnym subiektywnym doświadczeniu prawdy; w większości innych przypadków, uznamy, że tylko częściowe wypełnienie pojęcia przez naoczność wystarcza do uprawomocnienia poznania wedle trybu powszechnego fenomenalności. Lecz tyleż Kant co Husserl zdają się pomijać trzecią postać stosunku zachodzącego pomiędzy naocznością a pojęciem: przypadek poza wszystkim równie możliwy i dający się pomyśleć, w którym naoczność wykraczałaby poza eksplikatywną zdolność pojęcia, zamiast pozostać w stosunku do niego równa lub względem niego niższa. W tym przypadku nie należałoby raczej mówić o jakimś fenomenie formalnym ani o fenomenie ubogim w naoczność (o przedmiocie *zdematerializowanym*, pozbawionym *hyle*), ani o fenomenie powszechnym (częściowo uprawomocnionym przez niedobór naoczności), lecz o fenomenie *przesyconym* naocznością. Otóż takie fenomeny, nawet jeśli ich fenomenalność charakteryzuje się wyjątkowym nadmiarem (naoczność w nim przekracza granice pojęcia), nie mają w sobie nic banalnego czy częstego w obrębie naszego doświadczenia. Można wyróżnić przynajmniej ich cztery typy. Po pierwsze, wydarzenie dokonujące się w bardzo obfitej naoczności historii, którego żadne pojęcie nie przewidzi możliwości pomyślenia do tego stopnia, że długo po swym rzeczywistym nadejściu może ono pozostawać niezrozumiałe, nie dające się pomyśleć i – w ściśle metafizycznym sensie tego słowa – niemożliwe (domagając się nieskończonej hermeneutyki historyków i pisarzy). Po drugie, idol lub nadmiar jakości zmysłowej, który przekracza to co organy percepcji mogą odebrać czy przetworzyć, wywołując wizualne czy dźwiękowe, czy związane z jakimkolwiek z pięciu zmysłów, olśnienie (malarstwo i muzyka są tu rozważane w pierwszym rzędzie). Po trzecie, cielesność lub dokładniej *moja* cielesność o tyle, o ile w niej doświadczam czującego siebie odczuwania, czyli chodzi już nie o fizyczne ciało (które odczuwam, a przy tym ono mnie nie odczuwa, a zatem pozostaje wobec mnie zewnętrzne), lecz o autoafekcję (w której odczuwam, że siebie czuję, a nawet że siebie odczuwam jako odczuwającego), która wywołuje doznanie siebie, doświadczenie *sobości*. Moja cielesność nie uznaje już żadnego pojęcia ani nie wchodzi w żadną relację poza sobą samą, ponieważ utożsamia się ona ze sobą przez siebie samą (tu rozgrywają się fenomeny, które ją zbliżają do „życia”, a zatem do śmierci i cierpienia, do indywidualności, a zatem do nieświadomości siebie). Wreszcie, po czwarte, twarz Innego (albo ikona), która wymyka się bezwładnej widzialności subsystującego w świecie przedmiotu, czy nawet użytkowalnej obecności bytu poręcznego dla moich celów, a zatem taka, która staje się niewidzialna (nie daje nic do oglądania mojemu intencjonalnemu spojrzeniu), lecz z kolei do mnie mówi, skoro mnie wywołuje i wzywa poprzez intencjonalność odwróconą, która odtąd zmierza od niego ku mnie. Ikona otwiera w ten sposób przestrzeń etyki, a także bez wątpienia inne miejsca – wszystkie, których pojęciami nie dysponuję dla

ogarnięcia fenomenu, lecz w najlepszym wypadku odbieram go jako imperatyw.

4. To rozszerzenie nie polega tu już tylko na jakiejś hermeneutyce fenomenów już widzialnych i odebranych (na przekształceniu poziomu obiektywności w wydarzeniowy), lecz na *odkryciu* fenomenów przesycanych, aż dotąd ignorowanych z powodu nadmiaru ich oczywistości. Co dziwne, to, co czyni fenomeny przesycane niełatwymi do uznania, nie wypływa z trudności ich doświadczenia (któż bowiem nie doświadczył wydarzenia, własnej cielesności, idoli, czy mówiącej twarzy Innego?), lecz przeciwnie – z nadmiaru naoczności, która sprawia, że pojęcie staje się w obrębie naoczności nieskuteczne, podkreślając swe ograniczenie i skończoną racjonalność. Takie fenomeny ukrywają się w olśnieniu, które wywołuje ich nadmiar naoczności. Przez olśnienie (*éblouissement*) będziemy rozumieć tu nie tylko ból oczu, które nie mogą już patrzeć na nadmiar światła, lecz również doznanie niemocy przypisania jakiegoś pojęcia, czy nawet identyfikacji dającej naoczności, która faktycznie daje już tylko siebie samą (jak w obrazie Turnera, gdzie światło rozmywa zarys rzeczy i pochłania wszystkie formy w swym wszechogarniającym nieodróżnicowaniu), bez pozostawiania czegokolwiek poza sobą – w momencie ostatecznego usunięcia się – żadnej określonej figury, czymkolwiek by ona nie *była*. W ten sposób, że fenomen przesycany nie daje się w żadnym bezpośrednim doświadczeniu, ponieważ nie dostarcza żadnego *przedmiotu* doświadczenia (jak w przypadku ikony czy twarzy), ani nawet często nie dostarcza żadnego obecnego trwale *bytu* (w szczególności w przypadku wydarzenia lub mojej cielesności): w najlepszym razie pozwala na kontr-doświadczenie. Kontr-doświadczenie oznacza doświadczenie, choć niebezpośrednie: doświadczenie odpływu naoczności we mnie, ukrywając w samym tym odpływie tożsamość i kształt czegoś, co się usuwa i daje się poznać jedynie poprzez opór, jaki mi narzuca, mi i mojemu intencjonalnemu spojrzeniu, odtąd pozbawionemu jakiegokolwiek intencjonalnego przedmiotu, jakiegokolwiek nakierowanego znaczenia. O tyle bardziej kontr-doświadczenie poświadcza rzeczywistą obecność fenomenowi przesycanego, o ile czyni jego pojęcie niedostępnym: nigdy nie jest możliwe wątplenie o fakcie fenomenowi przesycanego ściśle z tego względu, że nigdy nie jest możliwe wątplenie o jego sygnifikacji. Takich paradoksów doświadcza się z jeszcze większą siłą, gdy powiąże się cztery typy fenomenów przesycanych celem przybliżenia fenomenalności fenomenów objawienia (i tym samym podejmując z nowymi, już niemetafizycznymi, lecz *fenomenologicznymi* siłami, w nowym znaczeniu, kwestię manifestacji tego co boskie, czy nawet Boga).

5. Poza hermeneutyką i odkryciem przesycenia można jeszcze rozpatrzyć trzecie rozszerzenie fenomenalności w dziedzinie *pewności negatywnych*. W istocie, fundamentalny motyw ograniczenia poznania do pola

przedmiotów polega, jak widzieliśmy, na przywileju nadanym pewności. Ów przywilej jednak nie nakładałby żadnego ograniczenia poznawczemu polu, gdyby w sposób bardziej pierwotny nie chodziło o nasze poznanie skończoności. Nasze poznanie, ze względu na swą skończoność, osiąga pewność jedynie pod warunkiem możliwości tworzenia przedmiotów w miejsce rzeczy; otóż skoro takie tworzenie nie daje się wszędzie i we wszystkich przypadkach zrealizować, a w szczególności gdy od-rzeczowienie (dematerializacja) wydaje się nie do przeprowadzenia (przykładowo w przypadkach nadmiaru naoczności, fenomenów przesyconych), to pole poznawcze okazuje się również ograniczone. Skończoność poznania, a dokładniej skończoność poznającego, prowadzi do ograniczenia pewności. Albo raczej, jakakolwiek pozytywna lub negatywna pewność, rozległa lub ograniczona, uwarunkowana jest samą skończonością. W tej sytuacji można postawić dwa pytania. Można najpierw spytać czy rozumie się samo przez się, żeby ambicją wszelkiego poznania było osiągnięcie *pewności* i czy, przeciwnie, wiele z poznań nie tylko nie może jej osiągnąć, lecz wcale nie *musi* się o nią starać, skoro taka pewność przeczyłaby temu, o co chodzi w poznaniu. Tak się dzieje za każdym razem, gdy chodzi o poznanie tego, co jako takie implikuje istotną nieokreśloność. Na przykład poznanie Innego nie powinno koniec końców nigdy pretendować do osiągnięcia pewności, skoro Inny implikuje nieokreśloność swej wolności, bez czego nie mógłby właściwie pełnić roli mego *innego* Innego (*mon autre Autrui*) (z tego względu stale, choć niesłusznie mówi się o aporii intersubiektywności, podczas gdy chodzi tu, przeciwnie, o uprzywilejowaną drogę wszelkiego dostępu do [czegoś, kogoś] innego ode mnie). Podobnie ma się zresztą sprawa poznania siebie (człowiek wymyka się z definicji wszelkiej definicji...) czy nawet poznania Boga (które z definicji wypływa z niepojmowalności doprowadzonej do tego stopnia, że dający się pojąć Bóg natychmiast spadłby do rangi oczywistego idola). Takie poznanie można opisać jako nie-pewne (*non-certaines*), lecz nie dają się one uznać jako nie-określone (*in-certaines*), ponieważ nieokreśloność odgrywa tu rolę pozytywnej kwalifikacji czegoś, o co chodzi by je poznać, nie popadając w odrzucenie jego sposobu poznania. Krótko mówiąc, pewność stanowi czasem *przeszkodę* dla prawdziwego poznania pewnych fenomenów.

6. Zakładając nawet, że od wymogu pewności nie ma żadnego wyjątku, ani że nie można go podważyć, drugie pytanie niemniej mocno zostaje postawione: czy dla osiągnięcia poznania pewnego trzeba zawsze wypowiedzieć sąd twierdzący? Czy nie można by również znaleźć pewności w poznaniach negatywnych? W istocie znajdujemy świetny powód dla wprowadzenia do filozofii pojęcia *pewności negatywnej* – transcendentalny status samego poznania. Jeśli bowiem poznanie skończone równocześnie definiuje warunki skończone możliwości (a zatem i niemożliwości) przedmiotów poznania, staje się nie tylko możliwe do pomyślenia, lecz również nieuniknione

do określenia *a priori* tego, co daje się poznać i tego, co nie daje się poznać, a także pytań, na które można lub nie można *a priori* nigdy udzielić odpowiedzi. Kwestie z *konieczności* pozostające bez odpowiedzi nie muszą (i zresztą nie mogą) być zawsze przekreślone jako źle postawione; zdarza się przeciwnie, że da się je poprawnie postawić i w ten sposób sprawiają one pojawienie się zasadniczej niemożliwości jakiegokolwiek twierdzącej odpowiedzi; uznanie za pozbawione sensu pytań, na które nie znajdujemy żadnej odpowiedzi świadczy często nie tylko o czystej postaci złej wiary, lecz stanowi również zanegowanie skończoności, które przeczy pozornemu domaganiu się skromności i sceptycyzmu. Przeciwnie, jeśli to nie z powodu „winy umysłu, ale ponieważ na przeszkodzie stoi natura samej trudności lub kondycja ludzka (*non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio*)”, że wiemy „*certo*, w sposób pewny”, że nie można odpowiedzieć na pytanie, wtedy „poznanie to jest nie mniejszą wiedzą niż to, które odsłania istotę samej rzeczy (*non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet*)”²¹. Wszelka zasadnicza niemożliwość odpowiedzi na dobrze ujęte pytanie świadczy rozumowi skończonemu o jakiejś pewności negatywnej. A ponieważ sama ta negacja zależy od pewności *a priori*, to stanowi ona *negatywne i rzeczywiste* rozszerzenie granic poznania. Zestawienie i analiza pewności negatywnych pozostaje w istocie do zrobienia, lecz nie ma wątpliwości, że jest ich wiele.

W ten sposób, ściśle na mocy nieograniczonych rozszerzeń racjonalności, skończoność sama potwierdza się jako nieograniczona, albo dokładniej – pozytywnie nieskończona. Ujawnienie takiej *skończonej nieskończoności* stanowi uprzywilejowane zadanie filozofii, jeśli chce ona przezwyciężyć obecny w niej nihilizm.

Przełożył Wojciech Starzyński

The Boundaries of Phenomenality

Summary

An important characteristic which distinguishes philosophy from other sciences is that it has non-definite bounds. Thus, philosophy decides in every epoch about what may be within the subject of its cognitive endeavours. It also leads to a decision concerning that which *cognition* really means. However, the conditions of the subjects of experience do not fall from the sky: they are established by the dimensions and finiteness of our mind. Establishing the bounds of philosophy, i.e. limits of experience and then of other sciences converges with the

²¹ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, VIII, AT X, 393, przeł. L. Chmaj (przekład zmodyfikowany), s. 36.

recognition and definition of man's finiteness. It happens because just this finiteness determines beforehand all experience and we can derive from it this negative, although literally transcendental advantage of a priori prediction that something *will never be able to occur* a subject of our knowledge since it transgresses possibilities of receiving or endurance.

While philosophy itself forgets about the philosophical decision which guides objectivisation as practised by exact sciences, then it commits a double mistake. First, it contributes to its marginalisation, making of itself an always retarded, and often superficial or anecdotal commentator of scientific practice of exact science.

Anxious about results which have been collected too late, which it has a difficulty to understand, being aware of the impossibility of its synthesis, philosophy is resolved to concealment: it does not have its own domain of posed questions or studies conducted, and in a field which is not its own, it loses in its own eyes all its authority, even if only an hermeneutic authority. A way out of this trap may be taken in four steps: 1. Borders and finiteness; 2. Which is possible to recognise as an object; 3. Which is not possible to recognise as an object; 4. Philosophy as a "great reason".

Key words: phenomenality, border/bounds, finiteness, infinity/infiniteness, the essence of philosophical condition, hermeneutics

Iwona Lorenc
**Obraz w ujęciu fenomenologicznym
 i antropologicznym
 (Merleau-Ponty, Belting)**

Słowa kluczowe: fenomenologia, antropologia, hermeneutyka, obraz, tranzytywność obrazu, intercielesność, transmisja obecności.

Wzajemne uzupełnianie się i kooperacja perspektyw fenomenologicznej i antropologicznej widoczne są w polu nie tyle filozoficznych założeń, co w konkretnej praktyce badawczej. Pokazuję tę kooperację w odniesieniu do badań nad obrazem na dwóch reprezentatywnych przykładach ujęć: Merleau-Ponty'ego i Hansa Beltinga.

W prezentowanej optyce obraz jest zapisem (odtworzeniem) dynamiki stawania się widzialnym świata, a zarazem jest traktowany jako jeden ze sposobów, w jaki urzeczywistnia się przestrzenny charakter bycia w świecie człowieka. Człowieka pojmowanego – zgodnie z duchem Plessnerowskiej antropologii – jako byt ekstatyczny.

Zamiar filozoficznego ujęcia obrazu jako śladu/zapisu fenomenu świata u jego genezy stawia zarazem przed fenomenologią i antropologią określone wyzwania natury metodologicznej i pokazuje ich własne granice. Sądzę, że w tym miejscu zadania fenomenologii współpracującej z antropologią spotykają się z zadaniami hermeneutyki.

1. Przestrzenność ludzkiego bycia w świecie

Martin Heidegger, opisując w 23. paragrafie *Bycia i czasu* przestrzenność bycia-w-świecie jestestwa, za kluczowy dla tego opisu uznaje termin „oddalenie”. Nasze bycie pośród rzeczy, bycie „w” świecie, nasze ustosunkowanie się do niego jest możliwe tylko w oddaleniu. Istotny sens owego oddalenia się od bytu (znakomicie oddaje go polski termin pisany jako od-dalić) to unicestwienie dali, a więc – paradoksalnie – przybliżenie. Jestem rozumiejąc „w” świecie (przybliżam się do niego) tylko wówczas, gdy odkrywam „oddaloność” (*Entferntheit*) bytu. Tak rozumiane oddalenie Heidegger

uznaje za egzystencjał, dzięki któremu możliwe staje się praktyczne, teoretyczne czy artystyczne urzeczywistnienie relacji między mną i rzeczami tego świata.

W niniejszym szkicu wskażę na te cechy obrazu (rozumianego w znaczeniu przedstawienia medialnego obdarzonego intencjonalnością), które właśnie poprzez tak rozumiane oddalenie przybliżają nam świat i nas samych; pozwalają nam ujrzeć i zrozumieć (również w znaczeniu rozumiejącego przeżycia) nasze relacje z nim i z nami samymi tylko w oddaleniu od świata i od nas samych, tylko na sposób naszego przestrzennego (w sensie Heideggera) bycia w świecie. Należą do nich: cielesność obrazu (tj. jego medium, jego „ciało”, które jest tym, co w obrazie obecne, ale z tego względu nie jest „byciem obecnym”, iż jest „oddelegowaną” w medium obecnością zarówno ciała człowieka, jak i świata, w którym jest on umieszczony) oraz – tranzytywność obrazu (tj. jego zdolność cyrkulacji między tym, co widzialne i niewidzialne). Słowem – obraz jest tym, co poprzez medialne i zastępcze od-dalenie przybliży nam nasze własne doświadczenie przestrzennego bycia-w-świecie.

Ujęcie takie znakomicie wpisuje się w ramy po-Plessnerowskiej antropologii (mimo całego dystansu Plessnera do Heideggera i dzielących ich różnic) oraz – z drugiej strony – w niektóre wersje współczesnej fenomenologii, z Merleau-Pontym na czele. Stanowi jeden z możliwych obszarów współpracy wspomnianych perspektyw. Jest ona w moim przekonaniu możliwa i konieczna. Mowa oczywiście o tej wersji antropologii, która – jak w przypadku Plessnerowskiej koncepcji pozycjonalności odśrodkowej – podkreśla ekscentryczne aspekty człowieka, ujmuje go jako istotę „wychodzącą poza samą siebie”, rezygnuje z ujęć człowieka przez pryzmat jego świadomości, podkreśla antropologiczne znaczenie kategorii kontyngencji i nietożsamości. Związek tak rozumianej antropologii z fenomenologią jest możliwy tylko pod warunkiem rezygnacji przez tę ostatnią ze świadomościowej formuły „ja” na rzecz formuły podmiotu jako bytu cielesnego o otwartej tożsamości, wечно przekraczającej własne granice. Chodziłoby tu również o fenomenologię świadomie przekraczającą formułę indywidualistycznej egologii na rzecz podmiotu jako bytu kulturowego, intersubiektywnego; ograniczającej zasięg redukcji fenomenologicznej na rzecz koncepcji bycia w świecie podmiotu poznającego. Wreszcie – fenomenologię oczyszczoną z tych elementów obiektywizmu poznawczego, które wpisywałyby ją w mocną ontologię, na rzecz koncepcji doświadczenia kontyngencji, nietożsamości i różnicy.

Rozwinę pewne motywy powyższego rozumienia obrazu, odwołując się do poglądów antropologa – Hansa Beltinga i fenomenologa – Maurice'a

Merleau-Ponty'ego, wskazując na zbieżność ich założeń oraz – komplementarność rozwiązań. Na koniec dotknę granicy obu perspektyw: jest ona miejscem, w którym pojawia się potrzeba ich otwarcia na hermeneutykę.

2. Obraz jako cielesny sposób ludzkiego odnoszenia się do świata

Rozumienie obrazu określane jest w proponowanej optyce przez potrzebę rozumienia człowieka i jego otoczenia. Obraz jest wynikiem procesów symbolizacji „życiowych odniesień” człowieka, w tym – jego doświadczeń czasu, przestrzeni, śmierci. Tak jak Merleau-Ponty, do którego nawiążę niebawem w niniejszym szkicu, Belting podkreśla znaczenie cielesnego wymiaru zarówno obrazowanych doświadczeń człowieka, jak i cielesnego wymiaru samego obrazu jako „ciała symbolicznego”. Powrót do doświadczenia cielesnego, wbrew i ponad semiotyką, pozwala zrozumieć percypowany i produkowany obraz jako cielesny sposób ludzkiego odnoszenia się do świata i podstawowych problemów ludzkiej egzystencji. Tak rozumiany obraz jest kategorią przekraczającą ramy dyskursu o sztuce. Takie fenomeny, jak figury woskowe, maski zmarłych, figury wotywnie nie będące rzeźbami odwołują nas – ponad głowami historyków sztuki i estetyków – ku źródłowemu związkowi reprezentacji obrazowej ze wspomnianymi doświadczeniami człowieka.

Belting – daleki od ujęć instrumentalizujących medium obrazowania na rzecz obrazowanego sensu – przyjmuje, że historia obrazów (jakie by one nie były: materialne czy mentalno-wyobrażeniowe) jest zawsze historią wzajemnego oddziaływania między obrazami zobaczonymi („zewnątrznymi”) i „wewnętrznyimi”. Oddziaływanie pomiędzy fizycznymi właściwościami obrazów zobaczonych (zawsze stopionych z formami percepcji typowymi dla epoki) i tym, co pochodzi z osobistego uposażenia percepcji jednostkowej, jest – zdaniem niemieckiego badacza – dwustronne: nasza percepcja obrazu jest zawsze „uposażona medialnie” i tym samym jest ona ściśle związana ze swoją „historyczną formą czasową”. Ani pojęcia medium nie można zatem sprowadzać do czysto technicznej strony obrazowego przedstawienia, ani znaczenia obrazu dającego się przełożyć na terminy „wewnętrznej reprezentacji” nie da się oddzielić od materialnego nośnika tego znaczenia (choćby w sensie neurobiologicznym).

Między obrazami zobaczonymi i wewnętrznymi zachodzi proces wymiany i wzajemnej zależności. Można tu mówić – wychodząc poza Beltinga i wyprzedzając pewne możliwości interpretacji tego wątku w kategoriach, jakie podsuwa Merleau-Ponty – o związkach intercielesności jako o wymianie zachodzącej między „ciałem obrazu” i „naszym ciałem tworzącym ze

swej strony naturalne medium”¹, wymianie intercielesnej między człowiekiem i światem odbywającej się za pośrednictwem „ciała obrazu”. Warto zaznaczyć, iż jest to również wymiana między tym, co dane do widzenia i niewidzialne. Obraz staje się w tej optyce, generowanej przez założenia Beltingowskiej antropologii obrazu, określonym, właściwym ludzkiemu byciu w świecie, sposobem transmitowania obecności.

Ujęcie to jest szczególnie, moim zdaniem, nośne w zestawieniu z koncepcją intercielesności późnego Merleau-Ponty’ego, gdzie łączą się i zakładają dwie perspektywy: swoiście zmodyfikowana w stosunku do wcześniejszych założeń francuskiego filozofa fenomenologia percepcji oraz swoiście rozumiana przez niego hermeneutyka kultury. Dlatego potrzebne i uzasadnione może się okazać odniesienie – za Merleau-Pontym – zarysowanej problematyki do ustaleń ogólniejszej natury (wykraczającej poza problematykę obrazu, ale w pewien sposób ontologicznie ją określającej).

3. Doświadczenie cielesne jako od-dalenie

Widzialnym i niewidzialnym Merleau-Ponty percepcyjne doświadczenie cielesne charakteryzuje w terminach „ekscesu”, samoprzekroczenia w stronę sensu. Doświadczenie to, jako otwartość na transcendencję bytu, zaprzecza Parmenidesowej zasadzie tożsamości. Jest bowiem doświadczeniem zarazem identyczności i nieidentyczności swego przedmiotu. Stawanie się jest u późnego Merleau-Ponty’ego sposobem bycia bytu. Byt jest swym własnym urzeczywistnianiem, nieustannym doprowadzaniem siebie do widzialności, zaś to, co niewidzialne nie jest rzeczą pozostającą poza obrębem widzialności, lecz składnikiem widzialnego rozumianego jako możliwość, momentem jego ruchu aktualizacji. Ten ruch jest stawaniem się fenomenowi, jest eksplozją tego, co widzialne.

Doświadczenie bytu jest nieodłączne od doświadczenia nietożsamości i różnicy: pełni tego, co „własne” postrzeganego bytu wymaga udziału negatywności w tym postrzeżeniu; to, co widzialne zawiera w sobie wymiar tego, co niewidzialne. Byt ma nieredukowalną głębię, stąd zapytywanie o byt jest zgodą na jego nieprzezroczystość, na nasze w nim zanurzenie, które powoduje, że jest on tym, co nas wiecznie przekracza. Uczestniczące zapytywanie o byt jest w ten sposób odkrywaniem jego transcendencji.

Byt fenomenalny jest czymś, czego nie da się w doświadczeniu wyczerpać, jego obecność nie daje się w pełni uobecnić, jest obecnością tego, co ją nieskończenie przerasta. Każda dana w postrzeżeniu strona rzeczy jest w ten sposób tylko pozornie „całą rzeczą”, bowiem aktualny szkic zostaje

¹ H. Belting, *Obraz i jego media. Próba antropologiczna*, przeł. M. Bryl, „Artium Quaestiones” 11, s. 305.

w doświadczeniu percepcyjnym transcendowany ku stającemu się światu (ku jego przeszłości i przyszłości), którego jest on uobecnieniem.

Zarówno zapytywanie o byt, jak i postrzeganie go dokonuje się wewnątrz świata: tym, co widzi jest moje ciało; widzący jest zarazem widzialny, wpisany jest on w świat, który staje się widzialny właśnie na mocy owego wpisania i właśnie dlatego nie jest on identycznością z sobą samym, nie jest bytem w sobie, lecz zawiera swoją własną negację. Jako, że *percipi* stanowi jego nieodłączny moment, niemożliwa jest jego pełna totalizacja, uzyskanie jego pełnego znaczenia.

Merleau-Ponty kategorię sensu odnosi zatem do doświadczenia nieprzejrzystości, cząstkowości doświadczanego świata i decyduje o tym właśnie cielesny charakter tego doświadczenia. Sens bycia w świecie, urzeczywistniany w doświadczeniu żywej cielesności, stanowi nierozdzielalną tkankę, splot momentów, których nie da się już spolaryzować w opozycję: „w sobie” – „dla siebie”. Dlatego dla Merleau-Ponty’ego ciało nie jest ucieleśnioną świadomością (subiektywnością). Będąc w świecie, świadomość wymyka się bowiem samej sobie; jeśli siebie samej dotyka, to cząstkowo, peryferycznie. Intencjonalność ciała jest jego motorycznością – ekstazą, zewnętrżnością wobec siebie samej, wkroczeniem w świat, a nie czystą immanencją.

Ciało własne objawia sens tego, co Merleau-Ponty określa mianem żywej tkanki bytu [*chair*] – wzajemnej zależności, w obrębie której to, co widzialne – z jednej strony – pojawia się wraz z widzącym ciałem, a z drugiej strony – zdolność ciała do widzenia podporządkowana jest rodzącej się widzialności świata². Tym samym Merleau-Ponty dostrzega zasadniczą ontologiczną kontynuację pomiędzy ciałem i światem. Jest ona źródłem swobodnego paradoksu: oto **kontakt ciała z samym sobą jest możliwy tylko jako odstęp od siebie**, tylko jako nieobecność siebie i obecność świata. Funkcję owego odstępu (warunku samoodniesienia ciała, który spełnia się zawsze jako warunek intercielesnego bycia-w-swiecie) pełni między innymi sztuka, w tym – szczególnie uprzywilejowany w dyskursie francuskiego fenomenologa – obraz malarski.

Mamy tu do czynienia ze świadomie rysowaną opozycją wobec filozofii przedstawienia wywodzącej się z platońskiego mimetyzmu. O ile klasyczna filozofia (oraz klasyczna sztuka) dążyła do spełnienia idei absolutnej bliskości pierwowzoru i przedstawienia, Merleau-Ponty’emu chodzi o pokazanie, że przedstawienie jest tworzeniem różnicy, dystansu, sposobem zabudowania i eksponowania przestrzeni „pomiedzy”.

W duchu zrekonstruowanych wyżej założeń późnego Merleau-Ponty’ego, idąc tropem wyznaczonym przez Beltinga, można uznać feno-

² Por. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1998, s. 134.

men intercielesności za istotny wymiar naszego bycia w świecie, za tkankę ludzkich doświadczeń egzystencjalnych. Wytwarzanie obrazów i przyswajanie ich to ważny sposób radzenia sobie z problemami związanymi z przestrzennym charakterem naszego bycia w świecie (w znaczeniu przestrzenności, o jakim była mowa w nawiązaniu do Heideggera), z doświadczaniem jego czasowo umykającej obecności, jak również z określaniem naszej własnej pozycji wśród „rzeczy tego świata”.

4. Tranzytywność obrazu

Ciało i obraz to konieczny temat antropologii – podkreśla Belting. Jesteśmy w świecie cielesnie również poprzez wytwarzanie i przyswajanie obrazów – zawsze nieodłącznych od ich mediów i w związku z tym zawsze poddanych regułom swoistej gry jawności i skrytości. Medium obrazu – zauważa niemiecki badacz – istnieje tylko jako gra, „ambivalencja ujawniania i skrywania siebie”. Przez tę grę (widzialnego i niewidzialnego – powiedziałyby Merleau-Ponty) człowiek partycypuje w historycznie zmiennych sposobach cielesnego doświadczania świata. Przez medium, dające się zlokalizować w dziejach kultury i rozwoju technik medialnych, „nasze ciała komunikują się z obrazami”³ odnajdując – na poziomie obrazowej reprezentacji – podstawowe zarysy relacji, jakie zawiązujemy z rzeczami. Przez grę oddalenia i przyswojenia czerpiemy przyjemność doświadczania siebie za pośrednictwem obrazu.

Obraz stanowi projekcję naszego ciała, jest **oddaleniem i powrotem** (za pośrednictwem przez odbicie w „lustrze” przedstawienia) do naszej własnej cielesności. Mówiąc inaczej – obraz to sposób bycia naszej cielesności za pośrednictwem w „innym”, tj. w medium obrazu, poprzez które przediera się spojrzenie w akcie samorozpoznania. Ta Beltingowska „przyjemność lustra” nabiera w ten sposób Lacanowskiego znaczenia (Belting powołuje się zresztą przy tej okazji na Lacana). Płynie ona z uzyskania – kluczowego dla naszych wywodów – dystansu, oddalenia, tj. z oddzielenia od naszego ciała jego projekcji. Uzyskujemy poprzez to nie tylko możliwość spojrzenia na siebie z dystansu, ale i przestrzennego usytuowania się wobec rzeczy z naszego otoczenia i innych ludzi; możliwość obiektywizacji naszej własnej, również kulturowej pozycji w świecie. Doświadczenie lustra stanowi – zdaniem Beltinga – najgłębszy wyraz doświadczenia Ja jako Innego. Mówiąc inaczej: przyjemność lustra płynie z gry (opisywanej przez Freuda na modelu dziecięcej zabawy w wyrzucanie i odzyskiwanie szpulki) polegającej na oddzielaniu i odzyskiwaniu naszego ciała poprzez włączanie jego projekcji w logos znaczeń społecznych (moment opisywany przez Lacana w katego-

³ H. Belting, dz. cyt., s. 307.

riach narodzin „ja”). Zarazem – co jest cennym wkładem Beltinga w podtrzymanie heurystycznej mocy starej metafory lustra – powyższe nadawanie miejsca naszemu ciału w logosie za pośrednictwem obrazu można rozpatrywać w kategoriach aktu magiczno-mitycznego⁴.

Magia obrazu to osobny, istotny motyw Beltingowskiej antropologii, w ramach której wraca on do poprzedzających wynalazek obrazu sposobów doświadczania śmierci przez człowieka. „Zmarły – pisze niemiecki badacz – wymieniał swoje ciało na obraz, by za jego pomocą pozostać wśród żywych. Z kolei obraz, żeby zrealizować tę wymianę, potrzebował sztucznego ciała. W swoim medium związany był zarówno ciałem, które reprezentował jako sobowtór, jak też z żywymi ciałami, które sam postrzegał. Obraz był medium między życiem i śmiercią. Jego rola realizowała się w większym stopniu w zastępowaniu, aniżeli w podobieństwie”⁵.

Belting wraca do owej pierwotnej magii obrazu. Jego analiza genetyczna ma wypracować ogólny model: obraz w pewnym wymiarze swego istnienia, zawsze konkretyzowanym historycznie, przechowuje tę magiczną funkcję zastępczej obecności.

Uwzględnienie tego aspektu funkcjonowania obrazu w dzisiejszej kulturze jest, zdaniem niemieckiego badacza, nieodzowne; zwłaszcza tam, gdzie dzięki nowym technikom wirtualnym, które nie tyle reprodukują, ile konstruują, obraz należy traktować nie jako podobieństwo, lecz jako „transmisję oryginału”, **transmisję obecności**. Krążenie między ciałem własnym i ciałem obrazu, ów – mówiąc językiem Merleau-Ponty’ego – ruch intercielesności, jest odnajdywaniem siebie w innym poprzez udział w porządku narracyjnym (w sensie Ricoeura): obraz jest swoistą wersją wiecznie powtarzanej opowieści o ludzkiej nieśmiertelności lub taką narrację otwiera.

Rozpoznanie tych funkcji obrazu wymaga więc współpracy ujęć: znakomicie uzupełniają się w tym względzie Beltingowski projekt antropologiczny i ujęcie fenomenologiczne Merleau-Ponty’ego.

Rasumując, podkreślmy raz jeszcze: dla obu perspektyw przedstawienie obrazowe jest sposobem bycia świata i sposobem bycia człowieka w świecie. Tym sposobem bycia jest bowiem ukazywanie się, ek-staza doświadczania siebie i świata poprzez oddalenie i ujmowanie w formę tego, co jest samą „ukazywalnością”. W zmodyfikowanej wersji fenomenologii Merleau-Ponty’ego, w efekcie rezygnacji z założeń fenomenologicznej redukcji – bycie w świecie „żywego ciała” jest doświadczeniem skierowanym ku temu, co przerasta samo to doświadczenie; jak można by za Plessnerem skomentować: doświadczenie tego, co wewnętrzne jest możliwe tylko w splocie

⁴ Por. też H. Belting, *Bild-Anthropologie*, rozdział 7, München 2001.

⁵ Tenże, *Obraz i jego media*, dz. cyt., s. 309. Antropomorfizację obrazu wynikającą z cytowanych sformułowań proponuję rozumieć wyłącznie na poziomie skrótu językowego.

z zewnętrznym. Wiedzę o sobie samym zauważa on w *Conditio humana* – człowiek zdobywa tylko poprzez wyzbycie się siebie, poprzez uzewnętrznienie siebie w wytworze. Tym jest obraz. „Bez owego *vis a vis* – dodaje – ludzkie zachowanie nie daje sobie rady ze swoim ambiwalentnym stosunkiem do swego fragmentarycznego świata”⁶.

U Merleau-Ponty’ego, za Heideggerem, sens bycia świata jest sensem jego ukazywania się, fenomen przedstawienia i przedstawienie fenomenowi nie jest już niczym wobec świata „naddanym”, nie jest jego wtórnym suplementem. Dzięki obrazowi – z jednej strony – świat nie jest już umieszczony na zewnątrz podmiotu (jak np. rozciągnięta przyroda na zewnątrz kartezjańskiego *cogito*), lecz „w” podmiocie, który uzyskuje tożsamość z samym sobą w przedstawieniowym akcie konstytuującej podmiot nietożsamości.

Z drugiej jednak strony, dzięki przedstawieniu podmiot odnajduje siebie w świecie. *Dasein* jest także *In-der-Welt-Sein* w sensie Heideggera, ale i w znaczeniu Merleau-Ponty’ego. Tak rozumiana przestrzeń przedstawienia, umożliwiająca bycie „wobec”, miejsce spotkania i otwarcia „ja” na „nie-ja”, rozumiana może być nie tylko egzystencjalnie, lecz również topologicznie – jako przestrzeń przysługująca fenomenowi świata.

5. Potrzeba otwarcia badań na metodę hermeneutyczną

U Merleau-Ponty’ego obraz jest nie tyle przedstawieniem fenomenowi, ile żywym zapisem genezy fenomenowi. Ujęciem dynamiki stawania się widzialnym świata, którego integralną częścią jest percypujący podmiot. Ujęcie takie stawia określone zadania przed filozoficzną interpretacją obrazu. Interpretacja obrazu powinna być odtworzeniem tego ruchu uczestnictwa, będąc zarazem tego uczestnictwa modalnością: obraz jest wszak jednym ze sposobów urzeczywistniania się przestrzenności naszego bycia w świecie.

Zrozumieć obraz oznacza spotkać się z przestrzennością świata, któremu pozwala się on na naszych oczach narodzić, stopić horyzont naszego doświadczenia tak rozumianej przestrzenności z zaproponowanym przez obraz systemem organizacji i dynamiką wyłaniania się widzialności świata. Oznacza to z jednej strony, że trzeba „być w obrazie”, aby go zrozumieć, z drugiej zaś, że interpretacja obrazu jest poszerzeniem horyzontu naszego własnego doświadczenia o zaproponowany nam świat.

Czy w rekonstruowanych poglądach znajdujemy możliwość takiego uczestniczącego doświadczenia interpretacji obrazu? W tym względzie zarysowana tu perspektywa fenomenologiczno-antropologiczna nie spełnia oczekiwań. Ani opis Merleau-Ponty’ego, ani badania Beltinga nie zdają wystarczająco sprawy z własnych założeń, noszą cechy opisu obiektywistycz-

⁶ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1988, s. 101.

nego, czynionego z pozycji zewnętrznego obserwatora. Spotkanie fenomenologii z antropologią nie przełamuje pewnego impasu metodologicznego; intencje i rezultaty badawcze nie przekładają się tu w wystarczającym stopniu na metodę.

Przyświecający Merleau-Ponty’emu zamiar filozoficznego ujęcia genezy fenomenowi, ruchu stawania się fenomenem widzianym u jego źródeł, w splocie rzeczy i jej percepcji, wymaga zmiany postawy badawczej i modyfikacji języka. Nie wystarczają tu już narzędzia tradycyjnego opisu fenomenologicznego, nawet wzbogaconego o dyskurs antropologiczny. Prawda obrazu, o której mówi Merleau-Ponty, nie wymaga ani nawet nie toleruje zewnętrznego obserwatora, który opisywałby jakiś stan rzeczy, ale współuczestnictwa w swym wydarzeniu się. Jak mówi Vattimo: musi określać się jako dialog. Sądzę, że w tym miejscu zadania postfenomenologii i antropologii spotykają się z zadaniami hermeneutyki. Chodziłoby o ten model hermeneutyki, który ujmuje prawdę *in statu nascendi* i – jak u Gadamera (mówiąc słowami Vattimo) zdaje sprawę z tego, że „grający są zawsze także granymi (są przedmiotem gry), zaś świadomość jako historycznie zdeterminowana, nigdy nie może osiągnąć doskonałej przezroczystości (pełnej samoświadomości)”⁷.

Podmiot, określając własne, historyczne uwarunkowania, nie może już zmierzać do odkrycia prawdy ostatecznej⁸. Prawda, w której przyszło nam uczestniczyć, nie wydarza się jako prawda czysta i istotowa, lecz jest to prawda w metafizycznym uwikłaniu w przedsady, wpisana w historię ludzkiego jej doświadczenia, prawda w zjawisku, fenomen. W pewnym sensie antropologicznie poszerzona (oraz wzbogacona o rezultaty badawcze nauk szczegółowych) fenomenologia prowadzi do hermeneutyki.

Picture/Image in Phenomenological and Anthropological Interpretation (Merleau-Ponty, Belting)

Summary

The article is an attempt at outlining an anthropological and phenomenological conception of a picture/image in reference to two examples: that of Hans Belting and that of M. Merleau-Ponty. The text indicates the necessity of supplementing them with the hermeneutic perspective.

Key words: phenomenology, anthropology, hermeneutics, picture/image, transitivity of the picture/image, intercorporeality, transmission of presence

⁷ G. Vattimo, *Hermeneutika – nowa koine*, „Teksty II”, 1996, nr 1, s. 125.

⁸ Por. jw., s. 130.

{ Andrzej Zalewski
**Świadomość intencjonalna
modelowana w tekście filozoficznym**

Słowa kluczowe: fenomenologia, ciało, intencjonalność, tekst filozoficzny, instrukcje modelujące.

Świadomość a przytomność: „poza mną”, „we mnie”

Najistotniejszą rolę w koncepcji, jaką mam zamiar zaprezentować, pełni przeformułowane i sformułowane na nowo pojęcie intencjonalności. Wymaga to jednak koniecznego przeorientowania trzonu ustaleń, jakie na temat świadomości poczyniła Husserlowska fenomenologia. W łonie świadomości można co prawda mówić o rozmaitych odmianach, trybach, modyfikacjach itp. pod warunkiem wszakże, że nie zaciera to fundamentalnej różnicy między typami aktywności, którym chcemy dać tu wyraz. Nazwijmy je najprościej, jak tylko można, praktyczną i teoretyczną aktywnością. Granica między nimi rozcina całkowite pole naszego przytomnego, czuwającego funkcjonowania na świat i sens – dychotomię, która ma dla nas znaczenie kluczowe.

W wypadku praktycznej aktywności jest coś, co sprawia, że mówienie o świadomości nie jest może jakimś rzucającym się od razu w oczy błędem, ale jest jakby „na wyrost”, zwłaszcza jeśli mówi się o tejże świadomości w terminach aktów i intencji. Przy całej paradoksalności, a nawet zewnętrznej absurdalności poniższego stwierdzenia: nasze życie toczy się, jak gdyby czegoś takiego jak świadomość wcale nie było. Zamiast tego panuje doskonała przyległość, lepka afiliacja rzeczy względem umysłu, która sprawia, że jestem „pełen” rzeczy i ich światowego otoczenia, albo też że one są „pełne” mnie. Te dwa stany wyglądające na przeciwstawne są jednakowoż pod względem merytorycznym doskonale równoważne. „Pełne”, tzn. w pierwszym rzędzie napełniające i wypełniające wrażliwą chłonność mojego ciała. Lecz nic więcej właściwie nie trzeba: ciało, które przeobraża się w ciało-umysł, które jest rozproszonym w sobie i w swych odbiorczych sensoriach umysłem wystarcza, by mówić o napełnionym substancją rzeczy mnie a nie tylko o pełnym, czującym się tak od wewnątrz ciele, wobec którego „ja” miałoby się jakoś separować.

Tę pełnię świata koekstensywną z czuwającym życiem należy rozszerzyć na wszystkie sytuacje, w których światowych rzeczy właśnie nie ma wokół mnie bądź są dane tylko połowicznie. Nie ma żadnego znaczenia fakt, iż rzeczy postrzegam „w profilach”, jedynie „aspektowo”, zawsze tylko „pewną stroną”, podczas gdy inne pozostają niewidoczne. Dla pełni świata, którą sam jestem, nie odgrywa roli ów oscylacyjny ruch wyłaniania się i znikania rzeczy – tak czy tak są one we mnie, obracają się swą przednią bądź tylną stroną i ani na moment w czasowym zawieszeniu niektórych z nich nie tracę z nimi kontaktu. Tą konkluzją wypada objąć nie tylko sytuacje podpadające pod schemat „niewidocznej jednej strony”, lecz również „niewidocznej całej rzeczy”, o której praktycznie myślę – jak np. o znajomym, który nie przyszedł na spotkanie, pociągu, który mi uciekł, pieniądzech, które mi ukradziono itd. Negatywna obecność jest nadal obecnością, a co więcej, *qua* przepełniająca obecność nie różni się od pozytywnej obecności rzeczy, które mam „przy sobie”. Jak głosi fenomenologiczna maksyma powtarzana aż do bólu trywializacji: dla negatywnej obecności istnieją aprioryczne reguły przechodzenia w szeregu kroków od niej do obecności pozytywnej itd.

Układ przeobraża się zupełnie, gdy wewnątrz pełni świata we mnie wydrąży się rodzaj pustki, która „wypycha” rzeczy na estezjologiczne „zewnątrz” i każe je „domniemywać” w napiętym czuwaniu. Aktywność tej pustki nazywamy myśleniem, czy też świadomością właściwą. Odpowiedni dla świadomości sposób prezentowania się rzeczy polega na ich daniu estezjologicznie „poza nią”, lub dokładniej: na krańcu przytomnej nici (intencji), którą świadomość wypreparowuje z siebie i kieruje na rzecz. Lecz „poza” nie oznacza w tym wypadku rozłącznej relacji między bytem a świadomością, tylko ich realizującą się w ten sposób przynależność. Rzeczy, o ile mają być czymś dla myślenia, muszą być niejako „wystawione” ze mnie i uwidoczniane w stałym dystansie. Są to dokładnie te same rzeczy (ogólniej: te same zjawiska, te same zjawiskowe byty), tylko poddane przeobrażającej je do gruntu modyfikacji intencjonalnego myślenia na dystans: róża np. staje się „różą”, człowiek „człowiekiem”, śmierć „śmiercią” itd. Jak daleko można ten paralelizm posuwać i czy wszystkie cudzysłowowo zaakcentowane, intencjonalne byty mają swoje dokładnie takie same bezcudzysłowowe odpowiedniki po stronie codziennego życia, nie jest w tym momencie przedmiotem dyskusji.

Aby przy obrazowaniu nie naginać języka do granic wydolności jego logiki i nie narażać się na obciążenie niedorzecznie brzmiącą tezę, że uświadamianie sobie czegoś zachodzi poza świadomością, możemy równie dobrze powiedzieć: uświadamianie (przy tym znaczeniu świadomości, jakie jest wypracowywane) zachodzi „na krańcu” mojej przytomnej czujności, tak iż jego przedmiot nie może się we mnie „rozpuścić”, nie może zostać wprowadzony w trawienny system mojego życia, tak jak ono toczy się, angażując

mnie-cielesny umysł, z dnia na dzień. Przedmiot świadomości ze mnie „wystaje”, „wystercza” do tego stopnia, że zawsze muszę po niego „sięgnąć” (sięgnąć tym, co się nazywa intencją świadomości), a nigdy nie mogę mieć go blisko, na podorędziu, umieć go zawłaszczyć „całym sobą” i rozproszkować na zubożający układ obecnościowych profili, których się nawet nie zauważa. Uświadamiać sobie „na krańcu” świadomości można coś jedynie wtedy, gdy się rozumie, że ów kraniec, to, by się tak wyrazić, jedyne miejsce, jakie świadomość w ogóle ma, będąc sama pewną krańcowością referencji. Nie istnieje zatem w tym znaczeniu możliwość przejścia od „krańca” do „środku”, uświadczenia pełnego i względem świadomości inkluzywnego. Tzn. istnieje taka możliwość, gdy rozpatrywać wewnętrzne *modi* świadomości, którym zresztą nie przeczymy: mamy świadomość mętną, potem coraz jaśniejszą itd. Ale przy takich lub innych *modi* świadomość jest zawsze świadomością, wyobcowującym dystansem, który nie pozwala sobie na intymność dania – jest **intencjonalnością**.

Wytyczenie dalszego kierunku rozważań

„Wyobcowujący dystans”, „wypychanie rzeczy poza ciało”, są to najbardziej rdzenne właściwości intencjonalnego odniesienia do przedmiotu lub – co na jedno wychodzi – działania świadomości jako takiej. „Świadomość” i „intencjonalność” są synonimami, uświadamiać coś sobie „na krańcu świadomości”, „w dali”, oraz odnosić się do tego intencjonalnie, znaczy tyle samo. Dalsza konkluzja, jaka płynie z tego ustalenia, jest taka: intencjonalność nie jest wcale cechą naszej orientacji w świecie codziennego życia (wraz ze wszelkimi możliwymi odmianami tej orientacji), bo dla nich właściwa jest raczej przytomność. Intencjonalność, przynajmniej w swym kształcie dojrzałym, pojawia się dopiero w dziedzinach będących *summa summarum* wynikiem intelektualnego utrudzenia i namysłu, z filozofią i filozoficznością na czele.

Skoro jednak z wyrażaniem aktów filozoficznego myślenia wiążemy najczęściej istnienie tekstu pisanego (wszystko jedno czy na mocy jedynie empirycznej, czy też apriorycznej zależności, czyniącej z mówionego uprawiania filozofii wariant jedynie propedeutyczny), wobec tego pozostała część niniejszej rozprawki dotyczyć będzie, wbrew pozorom, nie owej ekskluzji przedmiotu intencjonalnego poza ciało, która mimo to środkami cielesnymi dokonywać się musi, lecz sposobami, w jakie tekst – i to tekst filozoficzny – przenosi intencjonalność właściwą filozoficznemu podejściu. Interesować nas więc będą formalne metody, przy użyciu których tekst filozofii zawiera w sobie, a z drugiej strony stymuluje myślenie w dali, myślenie na dystans – a więc te przymioty, które przed chwilą uznaliśmy za inherentnie konstytutywne dla intencjonalności w ogóle. Metody owe nazwijmy **instrukcjami modelującymi** świadomość intencjonalną.

Modelujące instrukcje zawężania

Przejdziemy do przypadków, w których tekst stymuluje świadomość do osiągnięcia przez nią poziomu intencjonalności w aspekcie wyżej opisanym. Można by zaoponować, mówiąc: rola tekstu w ogóle polega na stymulowaniu takiej świadomości. Jeśli tak, to należy uzupełnić, iż nie chodzi o samą obecność tekstu, który naturalną drogą przenosi aktywność świadomości, lecz o zaczątki swego rodzaju tekstualnych „programów” modelujących świadomość, zawierających instrukcje jej autopostaciowania zgodnie z duchem aktywności intencjonalnej. Co świadomość rozpoczęła, tekst kontynuuje. Odróżniamy zatem modelowanie **tekstem** od modelowania **w tekście**, przez zawarte w nim „programy” (instrukcje), które wprowadzają bardziej specjalistyczny modelunek **drugiego stopnia**. Ponieważ nie chcemy na początku spowalniać tempa analiz refleksją nad statusem samych instrukcji, odkładamy ją metodycznie na później, z nadzieją, że rozpracowywanie analitycznych przykładów przyczyni się także do rozjaśnienia tamtych spraw.

Wspomniane instrukcje, z grubsza, podzielmy na **dyrektywne i tematyczne**, przy czym sama zasada tego podziału wyjaśni się niebawem. Po pierwsze, dyrektywy typu: „należy to bliżej rozważyć”, „należy głębiej się nad tym zastanowić”, „przemyśmy to” (lub pozornie opisowe stwierdzenia, a faktycznie dyrektywne ponaglenia, jak „nie dość głęboko wniknęliśmy w...” itd.) przepisują zdecydowanie tryb świadomości myślowej, która winna odciąć się od przytomności jedynie przebiegającego życia i wejść w nastawienie zwrócone intencją ku obiektowi. Niezależnie od stopnia określoności tego, co się w tekście zapowiada, świadomość „czeka” na to „w pogotowiu” jako świadomość koniecznie samopojmująca się w swym wywikłaniu z więzów ciała – takie jej wyprofilowanie zostało zapostulowane przez dyrektywę „zastanowienia się nad”. Ponieważ jednak, generalnie, świadomość intencjonalna jest świadomością „zastanawiającą się nad”, przeto tego typu instrukcje nie wnoszą żadnej jej nowej modyfikacji, w swym modelowaniu stanowią jedynie, by tak rzec, modelunek modelunku, przepisują wymodelowanie czegoś, co już na niższym pięttrze zostało tak samo wymodelowane.

Modelujące instrukcje zacieśnienia z „trafianiem”

Popularnym wskazaniem służącym przejściu od przytomności jedynie do idiomatyki myśli intencjonalnej jest **wskazanie rozszczeplenia**: należy to podzielić, należy wydzielić różne możliwości znaczeniowe bądź rzeczowe, rozważane pojęcie (przedmiot) jest zbyt ogólne, należy więc je doprecyzować przez wyodrębnienie różnych odniesień itd. Wspólne dla postępowania według powyższego schematu jest presuponowane wyjście od świadomości,

która nosi na sobie indeks przytomności światowej, tak więc „luźno przebiegającej” i w takim przebieganiu samowystarczalnej. Ewokacja tego rodzaju świadomości następuje przez użycie słowa, które „wszyscy doskonale rozumiemy”, rozumiejąc je nieprzedmiotowo, w pełnej mgławicy potencjalnie zróżnicowanych referencji. Mogą to być słowa takie, jak „autor”, „piękno”, „przedmiot”, „przyczyna” – próba jakiegokolwiek kompletnej wyliczanki jest o tyle chybiona, że nie jest to sprawa określonej liczby problemów ani słów przyjmowanych gwoili ich nazywania, które byłyby „mgliście pojęte” i zasługujące na dokładniejsze opracowanie, lecz sposobu mówienia w codzienności, który generalnie polega na „luźnym przebieganiu”. Mówiąc o autorze pewnego dzieła, przyczynie jakiegoś zjawiska „wiemy o co chodzi” na tej zasadzie, że znaczenia każdego z tych terminów są obojętnymi jednościami, zaś z punktu widzenia późniejszych zróżnicowań każde z nich jest amalgamującym stopem. I, co nawet ważniejsze, wszystkie te słowa są stosowne do tego, by unosić się z prądem mowy w swobodnej przytomności życia, by można je było rozumieć i dzięki nim rozumieć się nawzajem bez jakichś szczególnych starań o dokładne wyjaśnienia czy zabiegów precyzujących podstawę porozumiewania się. „Wiemy, w czym rzecz” i jest to podstawowy, wyjściowy fakt wobec wszystkich ewentualnych późniejszych komplikacji.

Gdy jednak pojawia się instrukcja typu „należy rozróżnić”, to po pierwsze przepisuje ona świadomości autotransformację w świadomość będącą synonimem „myśli”, w wywikłaną z ciała nic pojęciową „odnoszącą się” do przedmiotu (w aspekcie: „wyrzucającą” niejako przedmiot przed siebie i odnoszącą się doń w tym wyrzuceniu), stąd też mającą przedmiot „na krańcu” owego odniesienia, stale „przed sobą”. Każda tego typu instrukcja przepisuje samoobjawienie się świadomości już nie, jak dotychczas, ekspandującej do granic ciała, lecz w pewien sposób obcej mu, uświadamiającej swój przedmiot niejako jedną krawędzią, bez względu na to, czy przy bliższej specyfikacji różnica, która jest do rozróżnienia, nosi charakter myślny czy rzeczowy. Niemal zbyteczne jest dodawać, że powyższa zmiana nie ma być jakimś beztróskim przeskokiem z jednego miejsca na drugie, lecz **zmianą typu świadomości** i to też nie polegającą na przeskoku, lecz na ciągłej autotransformacji i stopniowym samoodślanianiu się sobie już nie w roli świadomości intracieleśnej, lecz całkowicie zjawiskowo eks-cieleśnej. Tę ciągłość samoprzekształcania już po obiektywizacji na terenie ukonstytuowanego sensu nazywamy „wnikaniem”, „wnikającą myślą”, i to ona w całkowitości swej przemiany ma na nowo wystawić sobie przedmiot, nie zaś jedna i ta sama co do typu świadomość uświadomić sobie jakiś przedmiot nowy.

Po drugie jednak instrukcja „należy rozróżnić” nie jest zwykłą instrukcją zawężenia „kanału transmisji”. Przepisuje ona, jak sama jej treść wska-

zuje, zwężenie poprzez rozdzielanie jednego pasma świadomości na dwa (lub więcej), z których każde wystawia własną intencję przedmiotową, ale rozdzielanie z zachowaniem kontynuacji wobec punktu wyjścia, w ramach którego wszystkie dystynkcje trzymane były razem „w niewyraźności”. Chodzi zatem nie o prostą syntezę jedności w przechodzeniu od czegoś do zmutowanej formy tego, lecz równocześnie o inną syntezę, która zachodzi „w poprzek” tamtej i łączy dwa (lub więcej) biegnące równolegle pasma jako wyłonione w wychodzeniu ze wspólnego źródła przytomności intracielnej. Dzięki temu każde z pasm może się autoprezentować jako zawężone w zasięgu swej pracy wobec tego, co przedstawiała sobą świadomość punktu wyjścia.

Do tego dochodzi jeszcze jeden ważny czynnik. O ile synteza jedności w rozszczepieniu ma się powieść, wyodrębnione pasma muszą się prezentować nie tylko jako „zwężone”, ale także przyoblec się niejako w intencje przedmiotowe „trafiające” w punkty, które dałoby się określić jako wystarczająco bliskie dla uzasadnienia wyjściowej jedności. „Zwężenie” płynie nie tylko z bezpośrednio modelującej instrukcji, lecz także z rozszczepienia dokonywanego w ten sposób, iż każda intencja w coś „trafia”, a wszystkie razem obejmują to samo pole, jakie ogarniała świadomość wyjściowa. Nie chodzi przy tym o to, by różnica stanowiąca podstawę rozszczepienia była jakakolwiek, lecz najlepiej by była ona „cienka jak włos”, tak by świadomość z niejakim trudem wpasowała intencję w ten zespół określeń, jaki ma do dyspozycji, ale też, by nie szepiła się przy tym z drugą intencją, która również ma określić przedmiot w wyróżnieniu i łączności z pierwszą. Dystynkcje polegające na mikrochirurgicznym rozcinaniu cienkim jak włos lancetem delikatnej tkanki znaczenia „polowego” – jak np. między czynnością a przedmiotowym stanem rzeczy, który się w wyniku jej zachodzenia buduje, między kopulatywnym a egzystencjalnym użyciem „jest”, między bytem a istnieniem – należą nie tylko do filozofii, ale w sposób wzorcowy wypełniają schemat tekstualny, na bazie którego pracuje wszelki sens teoretyczny.

Instrukcja rozszczepienia skłaniająca świadomość do wydzielenia wielu intencji z czegoś, co pierwotnie było ogarniająco-przebiegającą jednością – takiego wydzielenia, iż każda z intencji musi odnaleźć swój przedmiot w przydanych jej słowach i nie wejść zarazem w kolizję z domniemywaniami sąsiedniej – stanowi jeden z najpopularniejszych formalnych schematów tekstu „wyprowadzających” z ciała myśl o zawężonym zasięgu działania. Można tytułem streszczenia rzec, iż jest to schemat modelujący zawężanie przez rozdzielanie połączone z trafianiem „każdy (każda intencja) w swój przedmiot”.

Instrukcje modelujące z użyciem negacji: „nie to, a tamto”, „nie tylko, lecz także”

Jesteśmy nadal przy tekstowych instrukcjach modelujących. Szczególnie ciekawa ich odmiana powstaje wtedy, gdy przez negację mamy „odciąć się” od znaczeń w jakiś sposób oswojonych już i narzucających się rozumieniu na rzecz takich, z którymi łatwo tamte pomylić, a które są jednak od nich różne. Mamy tu więc znów przypadek rozróżnienia, lecz w bardziej szczegółowym wariacie **odróżnienia**, którym zresztą mimowiednie operowaliśmy już w poprzednich punktach. W kontraście do analizowanych uprzednio typowych rozróżnień przez rozszczepienie, gdzie rozróżnione znaczenia w zasadzie były względem siebie symetryczne, tu dysponujemy przypadkiem zdecydowanej asymetrii: jedno ze znaczeń jest tym, na którym nie wolno w danej chwili polegać, bo właśnie, w ramach rozszczepionej jedności pojęcia, obowiązuje inne. Można zatem wyróżnić dwie odmiany różnicowania: po pierwsze, gdy zachodzi ono **w ciągłości** swego wywikływania się z podstawowego znaczenia codziennego, ciągłości rozbijania go na wielość znaczeń subtelnych; oraz, po drugie, gdy rozszczepiamy w **odsunięciu na bok** jednego ze znaczeń (jako tego, o które w danej chwili nie chodzi) i przyjęciu drugiego. Wyróżnione znaczenia będą się wówczas sytuowały „po dwóch stronach barykady”: jedno z nich jest wybrane, drugie zaś w swym doraźnym użytku zanegowane. Ponieważ jednak cała ważność przynależy właśnie temu wybranemu znaczeniu, można odnieść wrażenie, że operacja wiodąca do jego wyłonienia jest nań i tylko nań skierowana; sama czynność odróżniania przez negację ginie tutaj w polu działań służących wypracowywaniu pewnego znaczenia pozytywnego.

Filozofia zwłaszcza negatywnymi odróżnieniami posługuje się nagminnie: „nie podmiot empiryczny, lecz transcendentalny”, „wolność nie jedynie od czegoś, ale także ku czemuś”, „nie dosłowne tworzenie świata, ale jego konstytucja” – przykładów tych użyliśmy dlatego tylko, że w danej chwili właśnie one się nasunęły, nie zaś z tego względu, że w bezmiarze dających się wyszukać miałyby być to przykłady szczególnie jakoś istotne. Najczęściej tak się równocześnie składa, że ów pierwszy człon podlegający odsunięciu („nie ten”) zawiera znaczenie pojmowalne na gruncie świata codziennego, tak więc „łatwe”, w każdym razie „łatwiejsze” od tego, które postuluje się jako obowiązujące. Nie człowiek żyjący po prostu w świecie, ale jego głębszy, trudno uchwytny wymiar; nie zwykła fantazja, lecz modyfikacja neutralnościowa; nie wolność jako brak przymusu, lecz jako zobowiązanie się do czegoś. Nie zawsze zresztą negowany człon musi bazować na znaczeniu codziennej samooczywistości. Niekiedy w to miejsce wejść może pojęcie uzyskane w pracy sensu, ale takie, które już uległo asymilacji i stało się, choćby w bardzo krótkiej perspektywie, czymś „oczywistym”. Widoczna tak

czy inaczej nierównowaga stopnia trudności między członami przeciwstawienia pociąga za sobą także ważniejszą nierównowagę: zasadniczą nierównowagę **dwóch podstawowych rodzajów świadomości**. Odsunięcie w owym „nie to”, „nie całkiem to” czegoś, co jawi się jako naturalne, tak więc pojmowalne bez wysiłku, sugeruje potrzebę świadomości intendującej swój przedmiot w utrudzeniu i w zerwaniu ze świadomością naturalnego świata. Jest to nie tylko lingwistyczna sugestia płynąca z użycia wyrażen przeciwstawiających, ale świadomościowy nacisk: presja, by świadomość wymodelowała się jako ta oto świadomość myśląca subtelnie.

Rzeczą bodaj najważniejszą, jaka pozostaje do rozpatrzenia w związku z tekstowymi schematami przeciwstawień na usługach świadomości intencjonalnej, jest ogarnięcie różnych możliwości „trafiania w cel”. Także i tu bowiem mamy do czynienia z trafiającą świadomością, i to w sposób jeszcze wyraźniejszy, niż miało to miejsce w przypadku rozszczepień. Trzeba sobie zdać sprawę z roli negacji w odnośnych schematach, z tego, że *gros* ich modelującej pracy od niej właśnie zależy, bo nie sposób tutaj poprzestać jedynie na określeniach pozytywnych. Co więcej, jeśliby świadomość sensu mogła się ukonstytuować na podstawie owych pozytywnych określeń, żadne przeciwstawienia nie byłyby potrzebne. W wielu przypadkach to, co znajduje się na drugim miejscu schematu przeciwstawiającego jako jego pozytywny rezultat wynika ze zwykłego, choć kamuflowanego przekształcenia negacji zdaniowej w nazwówą: przykładowo, powiedzieć: „nie podmiot empiryczny (w rozumieniu: zwykły człowiek, jeden z wielu »takich jak my«, bytujących w świecie), lecz transcendentálny”, nawet ze wszelkimi dodatkowymi charakterystykami, to nie tyle wystarczająco pozytywnie scharakteryzować ów drugi podmiot, co nadal trwać w przeciwstawianiu go podmiotowi wcześniej wymienionemu: nie podmiot empiryczny, lecz nieempiryczny. Nie sposób abstrahować od owego „nie to”, „nie całkiem to”, „nie tylko”, ponieważ one właśnie konstytuują istotę całego schematu i zaświadczenia o skuteczności modelunku – pozytywne określenia podawane na drugim miejscu noszą na sobie poblask negacji.

Jeśli teraz pytamy, jaką konkretnie pracę świadomości przepisuje omawiany schemat, to odpowiedź brzmi: jest to praca eliminatywnego dochodzenia do tego obiektu, o który chodzi, ale który nie zostaje wyczerpująco opisany. Zostaje tylko „podpowiedziany” przez odkreślenie go od możliwości przedmiotowych, wśród których nie należy go szukać: „**nie** podmiot empiryczny”. Tym jednak, co pozostaje w wyniku odkreślenia nie jest przedmiot mogący podlegać zupełnie jednoznaczemu domniemywaniu, ale w pierwszym rzędzie pole przedmiotowe skorelowane bezpośrednio z wyjściową negacją – w nim świadomość musi szukać „na własną rękę”. Można powiedzieć tak: schemat uruchamia procedurę eliminacji, zatrzymując się, w aspekcie ekstensywnych formuł słownych, na pewnym jej poziomie: dalej

już świadomość musi radzić sobie sama. Słowa są tu zaledwie **wskazówkami**, podpowiedziami, nie zaś nośnikami partykularyzującego znaczenia.

Ale świadomość nie poprzestaje, ani nie może poprzestawać w tym wypadku na ogólnym ujęciu pola przedmiotowego określonego przez negację: nie to, lecz coś innego, co samo w sobie nie jest dokładnie określone. Ostatecznie wyformowuje się świadomość pozytywna, która domniemywa obiekt wskazany słowami, ale z „domniemywaniem” należy tu łączyć pewien naddatek w stosunku do zwyczajowego „odnoszenia się do”. Ponieważ obiekt nie zostaje uprzywilejowany nazwą, wyznaczony w tzw. intencjach słownych, świadomość musi domniemywać go „poza słowami”, jako coś jawiącego się „w oddali”. Ta dal nie jest żadną niezależną daną jakiejś imaginatywnej topografii, lecz bierze się właśnie stąd, że słowa nie pokrywają definitywnie przedmiotu, który wypowiedają, a tylko go „sugerują”. Przedmiot nie wypełniony materią znaczeń słownych jawi się, rzecz można, w ich dalekim tle, choć **to właśnie o niego chodzi**. Tworzy się więc w ten sposób najwyrazistszy chyba ze znanych przypadek tego, co fenomenologowie nazywają „intencją świadomości” – świadomość traci słowny „grunt pod nogami” i „idzie dalej”, tak jak wcześniej już „poszła dalej, niż ciało”, w rezultacie utrzymując się ze swym przedmiotem w eterycznej przestrzeni samego tylko „pomyślenia”. Nie ma już nic „do przebiegania” (w sensie dającego oparcie ciągu słownego, wzdłuż którego można przesuwać się uwagą), a wszystko jest „do myślenia”, do utrzymywania w myśli.

Zapętlanie się języka

Charakterystycznym, zwłaszcza dla filozoficznych i parafilozoficznych tekstów, chwytem mającym wypromować trudną, wąskopasmową świadomość intencyjnie domniemyjącą przedmiot, są pętłe językowe. Pętłe, składające się z szeregu wariacji gramatycznych i frazeologicznych jednego lub kilku wyrażen, tworzą dramat zakleszczenia w języku, pułapki, z której trzeba się wydostać. Należy zatem uporządkować, posegregować poziomy logiczne płaszczyzn treści składających się na pętlę i przez to ją **rozpętlić**. By to jednak móc zrobić, nie wolno biernie poddawać się zapętłającemu, bezsensownemu ruchowi języka, ulegać perwersyjnej urodzie pętli jako pętli, lecz w pierwszym impulsie zmagania z nią kierować świadomość w punkt leżący **z dala od niej**, w którym kryje się zrozumienie tego, o czym pętla mówi. Dlatego w wypadku uwikłania się w pętlę, czymś wysoce niestosownym jest kurczowe podążanie za dosłownym znaczeniem wyrażen, ponieważ prowadzi ono tylko do naśladowania ruchu samej pętli. Trzeba, przeciwnie, **sięgnąć poza** wszystko, co się na nią składa i w ten sposób ukonstytuować nic przewodnią wyprowadzającą z niej. Ale sięgnięcie poza pętlę jest z kolei

niczym innym, jak świadomością intencjonalną, którą słowa prawidłowo napędziły na domniemujące coś oswobodzenie się od nich.

Przypuszczalnie za prawzór pętli może być uznane rozumowanie tworzące tzw. paradoks kłamcy, bez względu na stylizację i na język etniczny, w jakim jest formułowane. Należy jednak ściśle odróżniać od siebie pętlę oraz koło w rozumowaniu; pierwsza ma charakter **językowy**, podczas gdy drugie – **logiczny**. Dla różnorodnych celów pętla może odzwierciedlać rozumowania kolistę, może też jednak pozostawać bez związku z nimi. Weźmy jako przykład argumentację Hume'a z trzeciej książki *Traktatu* dotyczącą pochodzenia i uzasadniania cnoty moralnej: „[...] wnioskuję, że pierwszym motywem cnotliwym, który daje działaniu wartość, nie może być nigdy wzgląd na cnotliwość danego działania, lecz musi to być jakiś inny motyw czy też czynnik naturalny. Przyjając, że sam wzgląd na cnotliwość działania może być pierwszym motywem, który powoduje działanie i który mu daje cechę cnotliwości, jest to rozumować w błędnym kole. Nim możemy mieć wzgląd na cnotliwość działania, działanie musi pierwiej być rzeczywiście cnotliwe; tę cechę zaś musi posiadać ze względu na jakiś motyw cnotliwy; a zatem motyw cnotliwy musi być czymś różnym od cnotliwości działania. Motyw cnotliwy jest niezbędnym, by uczynić działanie cnotliwym. Działanie musi być cnotliwe, nim możemy mieć wzgląd na jego cnotliwość” (cyt. wg polskiego wydania *Traktatu o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 556). Można przyjąć, że w tym fragmencie krążenie po kole gramatycznych wariacji na temat „cnoty”, „cnotliwości”, „działania” i „cnotliwego działania” odwzorowuje kolisty i nonsensowny sposób stoickiego uzasadniania cnoty przez wzgląd na samą cnotę – służy więc odrzuceniu tego ostatniego.

Ale już na przykład w przełomowym dla filozofii nowożytnej rozumowaniu Kartezjusza z drugiej *Medytacji*, również zawierającym pętlę, pojawia się inne aksjologiczne nacechowanie kolistości: „Zakładam więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, nie posiadam wcale zmysłów. Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami. Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego. Lecz skądże wiem, że poza tym, co już wymieniłem, nie ma nic innego, o czym wątpić najmniejszej doprawdy nie ma przyczyny? Czyż może istnieje jakiś Bóg czy jakiegokolwiek mam nadać miano temu, kto te właśnie myśli we mnie wzbudza? Lecz dlaczego mam to przypuszczać, jeśli może sam jestem ich sprawcą? Czyż więc przynajmniej ja sam czymś jestem? Zaprzeczyłem już jednak, jakobym posiadał w ogóle jakieś zmysły i jakieś ciało. Tu jednak zatrzymuję się. Bo coż stąd wynika? Czyż jestem tak ściśle związany z ciałem i zmysłami, że bez nich nie mógłbym istnieć? Lecz już przyjąłem, że nic w świecie nie istnieje: ani niebo, ani ziemia, ani umysły, ani ciała, czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie ist-

nieję? Ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem. Lecz istnieje zwódziciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, kto zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem. To więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy koniec stwierdzić, że to powiedzenie: *Ja jestem, ja istnieję*, musi być prawdą. „Ile razy je wypowiadam lub pojmuję umysłem” (cyt. wg polskiego wydania *Medytacji o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie [i in.], Katowice 2001, s. 48-49).

Najpierw dość przewrotnie namawia się tutaj czytelnika do zautomatyzowania procedury wątpienia: przyjmijmy, że nic nie istnieje, a wszystko jest fałszem, fałszem jest więc ciało, kształt, rozciągłość, ruch – ta machina prostego nawyku nabiera rozpędu, zagarniając po drodze wszystko, co się da, a Kartezjusz swoją wyliczanką pozorów jeszcze przyspiesza jej ruch. Nic więc dziwnego, że taśma nawyku podprowadza pod gilotynę wątpienia samego siebie – tym bardziej że mam przecież ciało, a ciało na zasadzie mechanicznego odruchu zasysania już przez wątpiącą czeluść zostało wchłonięte. Ale w tym miejscu zaczyna się ruch odwrotny, a zaczyna się od paradoksalnych pętli słownych, wariacyjnych kompozycji złożonych z odbijających się od siebie przeciwieństw, misternych splotów łączonych w jedno opozycyjne „nie przyjąłem, że nie istnieję? – ja istniałem, skoro przyjąłem”, „istnieję, zwodziciel, który mnie łudzi – ja istnieję, skoro mnie łudzi”, „nie dokażę, abym był niczym – dopóki myślę, że sam jestem czymś”. W przeciwieństwie do Hume'a cyrkularność obrazowana przez pętlę – w tym jednym wypadku dotyczącym „ja” – pełni funkcję naprawczą w stosunku do fałszywego i niekolistego rozumowania obejmującego jaźń, na równi ze wszystkim innymi sentencją wątpienia. Ponieważ jaźń ma charakter samozwrotny, przecież można, a nawet trzeba gwoli wyjaśnienia spraw podstawowych przyjąć ją do ruchu po kole, którego specyfika polega w dodatku na możliwości przechodzenia przez i spinania kolejnych przeciwieństw: nie istnieję – istniałem, myśląc, że nie istnieję; przyjąłem, że jestem niczym – myślę, że sam jestem czymś, przyjmując to.

O ile pętla ma kojarzyć się z kołem, to – wszystko jedno czy chodzi o koło rozumowania, czy o kolistość biegu spraw, wszystko jedno czy miałyby one być wytknięte jako logicznie błędne, czy też uznane za naturalną kolistą rzeczy – nie chodzi przecież tylko o to, by o kole przedmiotowo mówić, lecz by **świadomość dostała się w koło**. To zaś może być dokonane jedynie drogą stymulacji środkami językowymi przejawiającymi się jako pętla. Weźmy sławne zdanie Hegla z *Fenomenologii ducha*: „To, co prawdziwe, jest stawianiem się samego siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako własny cel i ma go za punkt początkowy” (cyt. wg polskiego w-

dania *Fenomenologii ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 23). W tym konkretnie brzmieniu, jakie to zdanie przyjmuje w powyższym polskim przekładzie, nie chodzi przecież – powtórzmy – tylko o przedmiotowe stwierdzenie, że prawda jest kołem. Musimy koniecznie wziąć pod uwagę sam **poziom wypowiedzenia**, tj. sposób, w jaki układ wyrażen **naśladuje** kolisty bieg spraw. Mamy zatem alternującą oboczność wyrażen „punkt końcowy/punkt początkowy” z „punktem” jako inwariantem ogniskującym wokół siebie permutacje, oraz frazę „punkt końcowy”, która w konkretnym rozwijaniu się tego zdania poprzedza „punkt początkowy”, tak więc, przesuwając koniec przed początek, uruchamia koło, o którym coś przedmiotowo orzeka. Wypowiedzenie to **jest kołem**, a nie tylko o nim **mówi** – i jako takie jest **pętlą** osaczającą myśl, która z nią obcuje.

Ponieważ jednak pętla tylko warunkowo wiąże się z kołem, czy to przedmiotowym, czy myślowym, musimy przyjąć istnienie pętliczych wypowiedzeń, którym nie odpowiada żaden kolisty, przynajmniej *explicite* kolisty, przedmiot. Równie dobrze pętla może się lokować w prostych nominalnych konceptach, jak „istoczenie się istoty”, „czasowanie czasu”, „człowiek, który nie jest tym, czym jest i jest tym, czym nie jest”, gdzie zapętlenie myśli cyrkulacją formuł słownych obywa się bez koniecznego związku ze zjawiskiem, o które akurat chodzi. Niezależnie bowiem od tej lub innej funkcji pełnionej na poziomie filozoficznego dyskursu, zasadniczą funkcją pętli na poziomie, do którego docieramy teraz, jest akcelerowanie jałowego kołobiegów wokół wariacyjnie ukształtowanych wyrażen nagromadzonych w takiej liczbie, że trzeba się od nich odbijać jak od ślepych ścian – wszystko po to, by impet zawrotnego i bezwyjściowego krążenia przełożył się na siłę, z jaką ewokowana jest intencja szukająca wyjścia na zewnątrz koła. Estezjologiczna dana **osaczenia**, jaką wytwarza echolalia permutujących wyrażen słoczonych w ciasnej przestrzeni jednej frazy czy jednego rozumowania, ma nas pouczyć, że wyjście jest nie **tu**, ale **tam**. Z tego powodu pętla dla świadomości w nią uwikłanej motywuje w sposób samorzutny ukonstytuowanie się intencjonalności sięgającej „poza” i „w głąb” jako swoją przeciwwagę, zupełnie tak samo, jak poczucie ścieśnienia jest motywacją dla pragnienia, by wydostać się poza ścisk.

Świadomość intencjonalna w tym wypadku zupełnie nie zależy od skuteczności, z jaką udało nam się pętlę zrozumieć w sposób rozpętlający ją poprzez jakieś ekstensywne wyjaśnienia. Tego rodzaju rozpętlenie może nie nadejść nigdy lub też nadejść bardzo późno, ale, nim się ono ewentualnie pojawi, intencjonalność jest już czynna po prostu przez to, że kręcenie się w osaczającej wirówce słów wyrzuca naszą przytomność poza nią – i to wyrzuca od razu w formie myśli domniemującej to, co jest poza słowami, w ich, chciałoby się powiedzieć, tajemniczym punkcie przeznaczenia. W pierwszym etapie intencja może być jeszcze czystym sięgnięciem poza

kołobieg i nie domniemywać niczego konkretnie, w następnym przedmiocie jej domniemania może być po prostu inwariant podsunęty przez wariacje wyrażen: przykładowo „cnota” lub „ja, który w coś zwątpiłem/ja, który coś przyjąłem”.

Istotny suplement do tego, co już udało się nam powiedzieć, polega na zastrzeżeniu, by tezy „pętla stymuluje świadomość intencjonalną” nie rozumieć w porządku następstwa: **najpierw** świadomość zostaje uwikłana w pętlę, a dopiero **potem** wystawia intencję ją przecinającą. Zapętlenie jest **już** przez samo swe zajście intencjonalnością, bowiem pętla stanowi blokadę rozwijającego się ruchu lektury i ruchu tekstu, który przez fakt blokady wyrzuca intencję jako czyste „sięgnięcie poza”. I to, powtórzmy, niezależnie od tego, że obiekt owego „poza” wyrzutu pozostaje w czystym wysięgnięciu zupełną nieokreślonością.

Trzeba jednak uważać, by nie popaść w niedorzeczną skrajność prowadzącą do wniosku: wystarczy dowolny bełkot językowy, dowolne nagromadzenie nonsensów, by pobudzić myśl intencjonalną wykraczającą poza to. Pętla w takim rozumieniu nie jest niczym dowolnym; nie wyprowadza ona poza siebie przez samo sprowokowanie odruchu „dość tego”, lecz wyprowadza **prawidłowo**, najpierw niejako przez zamianę ruchu obrotowego na wysięgający ruch intencji, a następnie choćby przez podsuniecie inwariantu permutacji, który znajduje się w ich hipotetycznym przedłużeniu i do którego one jak gdyby się odnoszą, stymulując odnoszącą się myśl. Zapętlenie przez to także jest już intencjonalnością.

Odsunięcie przez negację

Poprzednie uwagi, przypomnijmy, zostały poczynione między innymi na marginesie (bardzo, skądinąd, szerokim i ważnym marginesie) problemu negatywnego określania przedmiotu w tekście sensu. Sam fakt, iż dzięki takim figuracjom, jak „nie tak, a całkiem inaczej” przedmiot może zyskiwać przewagę cech negatywnych, kieruje uwagę nie tylko na niego, lecz przede wszystkim na typ świadomości odpowiedzialny za jego wytwarzanie. Jest to świadomość intencjonalna, która – skoro przedmiot nie jest niczym bliskim, rozpoznawalnym jako mający pełnię określeń pozytywnych i możliwy do wchłonięcia przez światową przytomność życia – musi go „wyrzucać” poza siebie i utrzymywać w estezjologicznie wyczuwalnej dali. Tym bardziej że zastosowanie negacji po stronie świadomości daje niejako „odskok” od życia, od życiowego fenomenu, który – umieszczony w figuracji na pierwszym miejscu – daje się łatwo uprzytomniać, włączać w krąg życiowego doświadczenia, w każdym razie łatwiej niż to, co umieszczone po owych przyzwalających „lecz”, „także” itp. Wobec takich fenomenów negacja daje

mocne, wyrzucające nas poza ich obręb „nie”. Raz jeszcze należy zdecydowanie zaakcentować najistotniejszą w tym wszystkim sprawę, iż „dal”, o której teraz mówimy, nie jest żadnym fenomenem tymczasowym, dającym się zredukować w wyniku zabiegów coraz bliższego przypatrywania się. Nawet przy „obyciu”, „życiu się”, bliskim wejrzeniu – na tyle, na ile jest to tutaj w ogóle możliwe – dal jako estezjologiczna dana pozostaje.

Rola negatywnych figur, przez które wyznacza się coś w dyskursie intelektu, daje się porównać do roli cienia w malarstwie lub fotografii. Dzięki wyrafinowanym efektom światłocieniowym przestrzeń zamieszkiwana przez przedmioty ulega pogłębieniu, a nasze ich postrzeganie staje się silnie perspektywiczne. Przenosząc rzecz na grunt sensotwórczej świadomości, można mówić, podsumowując również to, co już powiedziane zostało, o trojakim przynajmniej „efekcie cienia” wytwarzanym przez negację. Tzn., tłumiąc nieco te metafory, można mówić o trojakim na tej drodze dochodzeniu do intencjonalizacji świadomości dającej – przez zaprzeczenie do „płaskiego”, światowożyciowego widzenia przedmiotów – ich widzenie głębokie i perspektywiczne. Tak zatem:

1. Przedmiot scharakteryzowany w wyniku zastosowania negacji jest w mniejszym czy większym stopniu – tak to nazwijmy – wydany na pastwę nieokreśloności, a przez to „niknie nam w dali”. Nie mamy bowiem zazwyczaj do czynienia ze skończonym zbiorem wielkości, które można by jednoznacznie wskazywać drogą eliminowania pozostałych. Negacja – o ile już została użyta – „ciąży” nad pozycją, nawet jeśli przedmiot wydaje się mieć zawartość przypisaną mu w trybie pozytywnych atrybucji. Efekt ów staje się tym głębszy, im bardziej pozytywne określenia są tylko mirażem, refleksem wniesionych określeń negatywnych.

2. Sama negacja „rzuca cień”. Wydłuża bowiem naszą drogę do przedmiotu o dystans zaprzeczania temu, co nim nie jest, niweczy zatem jego bliskie, natychmiastowe widzenie. W wyniku tego jawi się on „na krańcu widzenia”, które – aby doń dotrzeć – musi przeniknąć intencją przez warstwy blokujące nam dostęp do niego.

3. Wreszcie, w następstwie przemyślnych zabiegów negacji, sama zawartość przedmiotowa również w tym, co jest w niej pozytywnego, może rzucać swój własny cień, wytwarzać własną intencjonalną perspektywizację.

Rozważania poprzedniego paragrafu skupiły się głównie na pierwszej możliwości. Dla poszerzenia ich spektrum rozważmy teraz drugą, biorąc za punkt wyjścia sławną Wittgensteinowską „przypowieść” o żuku w pudełku z *Dociekań filozoficznych*: „Przypuśćmy, że każdy miałby pudełko zawierające coś, co nazywamy »żukiem«. Nikt nigdy nie może zajrzeć do cudzego pudełka; i każdy mówi, że tylko z widoku *swego* żuka wie, co to jest żuk. – Mogłoby się zdarzyć, że każdy miałby w swym pudełku co innego. Można by sobie nawet wyobrazić, że rzecz ta stale by się zmieniała. – Gdyby jednak

mimo to słowo »żuk« miało dla tych ludzi jakieś zastosowanie? – Wtedy byłoby ono zastosowaniem nazwy pewnej rzeczy. Rzecz w pudełku nie należy w ogóle do gry językowej; nawet nie jako *coś*, gdyż pudełko mogłoby być też puste. – Nie, przez ową rzecz w pudełku można „upraszczać”; ona się znosi, czymkolwiek by nie była” (cyt. wg polskiego wydania *Dociekań filozoficznych*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 144-145).

W cytowanym fragmencie negacja czynna jest najpierw jako negacja metaforycznego obrazu żuka, czy też całej opisywanej sytuacji jako metafory. W dyskursie filozoficznym, inaczej niż w tekście literackim, nie możemy przecież „zanurzyć się” w obrazie, delektować ani kontentować się nim na poziomie warstwy wyrazowej. Nie chodzi przecież o „żuka” ani o żadną „rzecz w pudełku”! Aby odebrać ów fragment właściwie, musimy czym prędzej **wycofać się poza dosłowne znaczenia słów i poza całą sytuację przedstawioną**, musimy przejść od metaforycznego szyfru do deszyfratu. Już przez użycie metafory, która w języku filozoficznym znosi się sama, proklamując swą nieważność, komunikując niejako: „to nie o to chodzi”, „nie o to, co dosłownie powiedziane”, właściwy przedmiot wypowiedzi zostaje wyznaczony przez intencję sięgającą dalej, a do pewnego stopnia nawet gdzie indziej, niż słowa.

Po drugie, jeśli już schodzimy na poziom zdeszyfrowanej wiadomości, treści jej nie sposób sprowadzić do banalnej konstatacji, iż ludzie porozumiewają się, przypisując to samo znaczenie tak samo brzmiącym słowom. Nawet gdyby konstatacja taka była jakąś częścią owej treści, ciąży nad nią i tak, by się w ten sposób wyrazić, duch zanegowania kluczowej roli doznań prywatnych (owego metaforycznego „żuka w pudełku”). Jeśliby zredukować konkluzję Wittgensteina tylko do jej pozytywnej strony, dałaby się ona sprowadzić do stwierdzenia, o którym „i tak wszyscy wiemy, nie zastanawiając się nad tym”: że w procesie komunikacji ludzie zadzierzgują więzi, dysponując tym samym językiem, którego wyrażeniom przyznają to samo znaczenie itp. Lecz Wittgenstein, oczywiście, nie mówi **tylko** tego, mówi bowiem coś znacznie więcej, choć to „więcej” nie jest *stricte* pozytywnym składnikiem jego nauki: ludzie potrafią się komunikować, nie polegając na zastrzeżonej tylko dla nich wiedzy o tajnikach ich własnej jaźni, bowiem od razu przerzucają je jakoś na zewnątrz. A nawet owe „tajniki” są czymś bez mała pozornym, bo praktyka życia z gruntu każe je włączać w wymiar publiczny.

Dość zwyczajny stan rzeczy, któremu nikt by się pewnie nie dziwił, ten mianowicie, że aktorzy sceny społecznej mogą się ze sobą kontaktować, bo mają wspólny język spleciony jakoś ze wspólnotą warunków życia, staje się **nadzwyczajny** właśnie dlatego, iż do jego ujmowania niezbędna była *via negativa*, owo zaprzeczenie wyróżnionej w tym wszystkim roli doznań prywatnych. Wspólnoty warunków komunikacji, tak jak się ona jawi w przyto-

czonym wyimku *Dociekań*, nie odbieramy nieproblematicznie i lekko jako czegoś oczywistego, lecz ją **rozumiemy, dochodzimy do niej** przez przeciężenie perspektywy, która w uświadamianiu jej sobie okazuje się nieprzydatna. Stan rzeczy polegający na zaplataniu więzów komunikacyjnych w oparciu o wspólnotę języka staje się teraz *terminus ad quem*, który – w języku estezjologii świadomości – świadomość ma „przed sobą”, nie zaś „przy sobie”, czy „w sobie” – do którego wznosi się ona jako myśl. Użycie negacji, którą musimy uwzględnić, sprawia, że obiekt pozycji niejako „wyprzedza” budującą go treść aktową, staje się „idea”, co znaczy tutaj – celem domiemywanym przez mierzącą intencję, czymś, co w smudze cienia wypuszczonej przez owo „nie jest przecież tak, że...” stale tylko migocze nam przed oczami. Jawi się jakby nieco odsunięty w dal, niczym wylot tunelu perspektywicznie dojrzany z jego wnętrza. I to, powtórzmy, jawi się tak również w najdoskonalszym zrozumieniu, jakie dla tego typu przypadków jest możliwe, w rozumiejącym unaocznieniu. Gdy już w pełni pojmujemy, że porozumiewanie się nie może polegać na wglądzie w treści doznań prywatnych, obiekt takiej pojmovalności musi być dostępny nie inaczej, jak tylko przez myślową intencję.

Być może zresztą zawrotna filozoficzna kariera pojęcia „świata życia”, „świata życia codziennego” itp., owego makropojęcia stanowiącego region dla tego wszystkiego, co należy do naszej praktyki życia dzień w dzień, także wzięła się z negacji i przemianowania na tej drodze okalającego kręgu w obiekt „daleki”. Choć równocześnie pamiętać należy, że, jeśli tak, to negacja jest tu wpisana w makroschemat pojęciowy sterujący naszym globalnym myśleniem o pewnym regionie doświadczenia, który to schemat nie musi mieć żadnego odbicia w językowych formach wyrazu. Filozofując o świecie życia, nie myślimy o nim przecież wcale tak, jak, być może, zdarza się nam o nim pomyśleć z perspektywy uczestnika turystycznej wycieczki dookoła świata lub z perspektywy zapóźnionego obserwatora zszokowanego tempem jego przemian cywilizacyjnych, postępu technologicznego itd. Świat codzienności w perspektywie kilku ostatnich dziesięcioleci jest **odkryciem** właśnie dlatego, że myślimy go np. negując formalizm nauk matematyczno-przyrodniczych, które zagubiły świadomość genezy swoich ustaleń – myślimy w świetle takiej negacji jako coś, co wymaga dotarcia doń na drodze pokonania owego formalizmu. Lub też myślimy poprzez represjonującą go po platońsku filozofię dawnych epok, dla których był on zbyt pospolitym obszarem doświadczeń doksycznych, by z nim wiązać nadzieje na jakiegokolwiek ważne rozpoznanie. Tak czy inaczej, przez to wytrącenie nas z bliskości przebywania w jej kręgu, przez przeniesienie punktu ciężkości w regiony względem niej konkurencyjne, codzienności jako obiektowi została przydana intencja, która jej **dotyczy**.

Wracając do Wittgensteina: nie bez znaczenia – aczkolwiek wykraczamy tu poza szeroko nawet rozumiany schemat negatywny – dla intencjonalizacji obiektu pozostają zabiegi na poziomie samej konstrukcji tekstu. Generalnie, tekst pierwszej części *Dociekań* składa się, jak wiadomo, z szeregu dość krótkich (krótszych i dłuższych) numerowanych punktów, w obrębie których myśl biegnie, ale się nie zamyka. Niektóre z nich kończą się znakami zapytania, ale, nawet niezależnie od tego, mają one tę właściwość, że „przeprychają” temat z punktu do punktu. Rozwijanie tematu urywa się wraz z końcem punktu, po czym zostaje „przepchnięte” do punktu następnego, gdzie wątek znów jest podejmowany. Mocna cezura granicy punktu (pojedynczej całości objętej tym samym numerem porządkowym) ma jednak rolę decydującą. Temat podjęty w kolejnej całości nie jest już „tym samym” tematem, właśnie dlatego, że „przeskoczył” granicę dzielącą jeden człon od drugiego. Poszczególnych punktów nie da się porównywać np. do akapitów wewnątrz zwanego tekstu; są one mikrodyskursami zrywającymi ciągłość i ustalającymi ją na nowo w nieco innym miejscu. Linia myślowa przenoszona z punktu do punktu nie daje efektu ciągłości „pozszywanej” z wielu odcinków – zachowując tożsamość tematu i podstawowych co do niego rozstrzygnięć jest ona nieustannie przesuwana.

„Przepchnięcie” obiektu-tematu wraz z podstawowymi rozwiązaniami z jednej fazy tekstu do drugiej, o ile dokonuje się wielokrotnie, konstytuuje ostatecznie jego „wypchnięcie” poza tekst. Przez zabieg nieustannego zrywania/podejmowania, zrywania/podejmowania wywodu jego obiekt konstytuuje się jako coś do samego wywodu nie należącego, coś, co wymaga osobnego jakby ugodzenia weń myślą; staje się czymś zawieszonym na świadomościowej intencji sięgającej daleko poza słowa. Taką konkluzję możemy sformułować nawet bez wnikania w myślowe zawiłości uwag Wittgensteina – wystarczy sam konstrukcyjny manewr podziału na numerowane minisekcje.

Jednak zabieg „wypchnięcia” drogą szczególnych manewrów tekstowych możemy obserwować również **wewnątrz** pojedynczego punktu, a nie tylko między nimi. Partykuła przecząca, która rozpoczyna ostatnie zacytowane zdanie, jest kolokwialnym „nie”, wytwarzającym efekt przynależności do innego porządku, niż porządek rozwijającej się liniowo (w ramach tego punktu) myśli. Gdyby owo „nie” związać z ostatnim zdaniem cząstkowym („pudełko mogłoby być też puste”) i potraktować jako jego negację, otrzymalibyśmy sprzeczność w stosunku do głównej tezy całego wywodu. To „nie” nie należy bowiem do treści żadnego zdania przeczącego, jest performatywnym „nie” z wyższego piętra, wzmocnieniem i potwierdzeniem zdania przeczącego użytego poprzednio („rzecz w pudełku nie należy do gry językowej”). Ale właśnie fakt, że „nie” zostało wprowadzone, jest czymś symptomatycznym, konstytuuje ono bowiem wyczuwalną różnicę między

porządkami myśli i słów. Skoro negację zdaniową potwierdzić trzeba wzmocniającym „nie”, to znaczy, że same słowa nie do końca wystarczają, że do gry wejść musi odrębny od nich, wypowiadający je podmiot, który swoim tokiem myślenia biegnącym osobną ścieżką (i zasugerowanym przez wprowadzenie izolowanego „nie” czystej amplifikacji) nadaje im gwarancję wiarygodności pochodzącą od niego, a nie od nich. Brzmi to tak, jak gdyby poza słowami rozległ się nagle głos należący do kogoś innego, kto własną mocą je poświadcza, wyposażając je dopiero przez ten akt w ostateczną prawomocność.

Zauważmy do tego, że konstrukcja zdania sprzed „nie” „zagalopowała się” aż do wyłonienia z siebie podrzędnego zdania twierdzącego (przytoczone już „pudełko mogłoby być też puste”). Sięgnięcie w tym miejscu do fundamentalnej negacji musi więc łączyć się z wycofaniem, wrzuceniem niejako biegu wstecznego. Ale z wycofaniem czego? Przecież nie słów, bo te potoczyły się swoim torem, zacytowane zdanie twierdzące zostało już sformułowane i nic się tu nie da odwrócić. Stąd owa chwilowa dwuznaczność, gdy następujące „nie” instynktownie wiążemy z bezpośrednio poprzednim zdaniem (tj. tym twierdzącym zdaniem o ewentualności pustego pudełka), co daje sprzeczność w wywodzie. Można by tezę, iż „rzecz w pudełku nie należy do gry językowej” po prostu powtórzyć. Wittgenstein obiera jednak inną drogę i restytuuje już raz wypowiedzianą negację nie przez jej ponowne wyrażenie, lecz przez sięgnięcie do jej przedmiotu poza rozwijającymi go słowami, właśnie przez partykularne „nie” na początku kolejnego zdania. Jest to „nie”, które tylko **przywołuje** wcześniejszy przedmiot (przedmiot sądu, że ukryte „coś” nie jest elementem gry językowej), nie zaś ów przedmiot ustanawia ponownie w słowach. W taki sposób przedmiot ukonstituowany za pomocą słów staje się „czymś ponadto”, przedmiotem, który wywołuje się „z daleka”, który „już tam był”, zanim został wywołany i który „ma się na myśli” przebijającej się przez warstwę językowych znaków i finalizującej się niejako po ich drugiej stronie.

Gra światła i cienia na powierzchni przedmiotu

Przyszedł wreszcie czas na rozpatrzenie jeszcze jednej możliwości konstituowania się przedmiotu intencjonalnego, wyzyskującej metodę instrukcji negatywnej. Tym razem chodzi o to, że sam przedmiot mimo swej pozytywności jawi się „w cieniu” osadzającej się niejako na nim negacji. Najklasyczniejszego przykładu dostarcza tu znana uwaga Husserla z jego getyngeskich wykładów o czasie, dotycząca pierwotnej warstwy czasowego strumienia przeżyć: „Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstituowane*, ale nie jest niczym czasowo »obiektywnym«. Jest *absolutną*

subiektywnością i posiada absolutne własności czegoś, co *obrazowo* da się określić jako »przepływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prąźródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt prąźródła i kontinuum momentów pogłosowych. **Dla tego wszystkiego brak nam słów**” (podkr. A.Z., cyt. wg polskiego wydania *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 111).

Zapewne jakaś część spośród tego, co zostało w ten sposób powiedziane o pierwotnym strumieniu, daje się znów podciągnąć pod schemat powiadomienia przez negację: pierwotna czasowość nie jest tak naprawdę przepływem i nie jest niczym obiektywnym, nazywamy ją tak tylko wedle tego, co ukonstituowane. Nie można jednak nie odnieść wrażenia, iż mimo asekuracyjnego trybu „nazwania według ukonstituowanego” sporo na temat subiektywności fundującej czas zostało tu stwierdzone. Punkt aktualności będący najwyższym źródłem wyłaniania się danych strumienia, oraz czynne w przeżywaniu momenty pogłosowe zwane „retencjami”, wyznaczające rosnący dystans względem punktu aktualności – to składniki, które powtarzają się we wszystkich właściwie przywołaniach koncepcji Husserlowskiej świadomości czasu z okresu getyngeskiego w formie mniej lub bardziej rozwiniętej. Moglibyśmy bez przeszkód nawet tak krótki opis fenomenu uznać za istotny, gdyby nie owa wieńcząca cały paragraf konkluzja: „Dla tego wszystkiego brak nam słów”. Ten zadeklarowany „brak słów” nie jest wcale wyrazem bezsilności, świadectwem załamania się filozoficznego opisu – przeciwnie, dzięki niemu coś istotnego zostaje **dokonane**. Zostaje, mianowicie, ukonstituowany przedmiot sensu jako przedmiot dla świadomości wpatrującej się weń **poza słowami**. Dotychczasowy opis, niezależnie od stopnia swojego rozrostu, staje się dzięki tym słowom **szkicem opisu**, a przedmiot (pierwotna świadomość czasu), znów niezależnie od tego, czy jej dotychczasową charakterystykę uznalibyśmy za wystarczającą, staje się **szkicem przedmiotu**, którego pełnia aktualnie jest nieosiągalna i rysuje się znikliwie w perspektywicznej dali.

Do tego, po słowach o braku słów następuje koniec paragrafu, akcent, który tamtą przerwę w ich dopływie czyni nieusuwalną, jakby ktoś przez postawienie znaku końca w tym miejscu próbował powiedzieć: „Żadne słowa bezpośrednio kontynuujące ten ciąg już nie padną, musicie odtąd radzić sobie sami”. Tak oto świadomość zostaje **sama**, sam na sam z przedmiotem, który – wobec zadeklarowanego umyku słów – musi utrzymywać samym pomyśleniem, „siłą woli” jako coś „dotyczonego”. Przedmiot, któremu odmawia się inkarnacji w ciele słów, musi stać się obiektem wyosobnionym, niesionym jak gdyby na krańcu jasności uświadamiania go sobie.

W zacytowanym fragmencie *Wykładów o czasie* nałożyły się więc na siebie dwa rodzaje negacji. Po pierwsze, negacja w formie negatywnego sche-

matu odcięcia się od czegoś, co przywołane zostało w charakterze tła kontrastowego: to jeszcze nie jest to, o co chodzi; nazywamy to w ten sposób tylko „z braku laku”, „według tego, co ukonstytuowane”. Po drugie, w swych pozytywnych momentach obiekt zasugerowany został zaledwie paroma kreskami i w ten sposób odsunięty w głąb, silnie sperspektywizowany. Nie możemy się na jego temat dowiedzieć niczego więcej, będzie nam odtąd jedynie „majaczył” w umyśle, albowiem „dla tego wszystkiego brak nam słów”.

Skoro wcześniej posłużyliśmy się metaforą cienia, to rozwijając ją, możemy jeszcze dopowiedzieć i to: pierwsza negacja tworzy niejako cień **przydany**, sama jest przez swe ogólne „nie to, lecz tamto” potężnym źródłem cienia. Natomiast negacja druga odpowiada za cień **własny** obiektu, który przez brak słów niezbędnych do jego pełnego wyrażenia chowa się przed nami głęboko i skrycie ku nam przeziera. Ale przecież wyraża w ten sposób i to wyraża dobitnie inną sprawę: istotę przedmiotu sensowej świadomości polegającą na rzutowaniu czegoś w estezjologiczną dal myślowej przestrzeni, w tym na intendowaniu poza słowa – gdzie miarą bliskości, która pozwala mówić o rzutowaniu w dal, jest zażyłość z przedmiotami codziennego otoczenia.

Jak widać, ostatnie zdanie wypowiedzi Husserla pełni funkcję dwojaką: dokonawczą, bo stymuluje przesunięcie obiektu „w głąb” (czy też „w dal”) i jego intencjonalizację dla świadomości. Treść tego zdania jest jednak również emblematem świadomości intencjonalnej, o której z pewnym uproszczeniem możemy powiedzieć, że, wytwarzając tekst, wytwarza go tak, by ukonstytuował się on jako swój własny brak, jako „brak słów” dla wyrażenia czegoś, co i tak zostaje intendowane „poza słowami”.

Odnośnienie się do siebie samych

Czemu to wszystko jest takie niejasne? Czy nie należałoby wyrazić tego lepiej i jaśniej, postarać się o jaśniejszy styl?

Zadziwiająco, że silnie normodawczej funkcji jasnego stylu na terenie filozofii, licznym apelowo o pisanie na tyle jasne, by można je było „zrozumieć”, towarzyszy wątpliwość konstytutywnych wyjaśnień w kwestii samego zjawiska zrozumiałości *resp.* niezrozumiałości, a wręcz niezdolność do tego, by zjawisko owo uczynić problemem, zamiast tylko przedmiotem estetycznych potępień lub pochwał. Dlaczego w domenie intelektu (bo nie tylko w dziedzinie filozofii, choć tu szczególnie mocno) dojście do „zrozumienia” nastęrcza tyle kłopotów praktycznych, często nie dających się pokonać? Czy sama konieczność przyjęcia osobliwej postawy „rozumienia” (w najbardziej niewymyślnym znaczeniu tego słowa) w stosunku do tekstu sensu, postawy

polegającej na wyjściu poza inercyjny stan spoufalenia ze słowami, tak wiec zbędnej w praktycznym komunikowaniu się – nie zakłada już sama przez siebie możliwości porażki? Czemu, mimo agresywnych często kampanii przeciwko wszelkim formom zamącania myśli, mimo obecności wzorcowych przykładów osób wyrażających się „pięknie i jasno” nawet w filozofii, albo uściślając, potoczny sposób mówienia przez matematyczno-logiczny formalizm symboli, ogólny bilans jest i tak korzystny dla niejasności? Zawsze przecież i tak czegoś nie wiemy, i tak coś „w zasadzie” jasno podane nie zostało wyłożone „dostatecznie jasno”, i tak, nawet u autorów tworzących klasyki przejrzystego przekazu, mamy punkty, miejsca, kwestie budzące wątpliwość z racji słabego doprecyzowania, splątania czegoś z czymś, braku rozgraniczenia tego, co powinno zostać rozgraniczone itp. Z reguły też, ulegając w pierwszej chwili wrażeniu jasności, w dłuższej perspektywie czasowej i lekturowej nie umiemy oprzeć się przygnębiającemu poczuciu, iż ta niedogdyjsza jasność niewiele tak naprawdę rozjaśniła.

Zamiast kultury mitu jasności, trzeba same starania o nią uczynić problemem, problematyzując także fakt, że w szerszej skali są to starania raczej bezowocne. Dziedzina, którą projektujemy, stawia ów problem i w największym skrócie odpowiada nań następująco: to nie jasność lub jej brak jest problemem źródłowym, lecz specyficzny sposób dania obiektu „w oddali” biorący się z jego wy-intendowania przez świadomość intencjonalną. Świadomość sensu w ten sposób uchwytuje swój przedmiot, że, można powiedzieć, aktywnie wysuwa go poza zasięg bezpośredniej absorpcji przez świat życia, przez podmiot, który jest światowożyciowym podmiotem. Wszelkie powikłania na tle jasności *resp.* zrozumiałości są pochodną tego fundamentalnego faktu, lecz z drugiej strony, skoro już o nich wiemy i skoro wiemy, że intencyjność działa nie tylko „w myśli”, ale i w tekście, nie sposób nie wykorzystać tego stymulująco dla uwidocznienia samego mechanizmu działania tekstu. Należy w tym miejscu powiedzieć rzecz z punktu widzenia fanatyków jasności obrazoburczą: przyjęcie stylu nazbyt jasnego nazbyt bezpośrednio konfrontującego nas z przedmiotem, może przynieść więcej szkody niż pożytku i przyczynić się do tym większego zaciemnienia kwestii zasadniczych, im usilniej o ich rozjaśnienie się staramy.

Wszystko to razem zmierza do zupełnie oczywistego wniosku, że odnośnienie się do siebie samych, a nawet musimy odnosić do siebie i do własnych wypowiedzi prawidłowo, które odnajdujemy u innych – odnosimy i wyostrzamy przez świadomość ich stosowania. Uchylenie się przed tym zadaniem byłoby ewidentną niekonsekwencją.

Efekt refleksywny z definicji wręcz nie może polegać na zewnętrznym, jedynie, metafizycznym rozprawianiu o jakimś zagadnieniu filozofii bez świadomości, że dotyczy ono także nas samych. Przeciwnie, chodzi o to, by poznać cechy, które w językowym kształtowaniu sensu teoretycznego

wydają się istotne, podnieść na poziom autoświadomości własnego aktu pisania, by własne pisanie doścignąć i przepoić świadomością tego, co w pisaniu się wykrywa i w ten sposób, kojarząc w samoświadomości piszące z pisaniem, łącząc się przez to, co pisane i analizowane z własną wypowiedzią, wpisać w nią jej przedmiot i zamknąć jej obwód. Wszelki inny tryb postępowania byłby nie dość świadomy i krytyczny; zajmując się przedmiotowo filozofią, nawet w szczerzej krytycznej intencji, ale odmawiając sprojekowania jej cech zobaczonych w perspektywie krytycznej na materiał własnej wypowiedzi, ryzykowalibyśmy ostatecznie zwykle metafizyczne badanie i pozostawienie filozofii w stanie nieświadomości co do jej rzeczywistych podstaw.

Wiedząc o tym, że językowy tekst sensu uprzystępnia przedmiot w modusie „poza”, „w odległym dystansie”, a więc faktycznie w modusie nieprzystępności, wypychamy go jeszcze bardziej ku przodowi, „poza” owo zwyczajowe „poza”, tak jednak, by żadną miarą nie stracić z nim kontaktu i by mógł wciąż migotać „na krańcu intencji”.

Intentional Cues in the Philosophical Text

Summary

First of all, the main thesis of this text states that the proper domain of the intentional consciousness, counter to what Husserl maintained in his phenomenology, is not the world of everyday life. In the author's view, the proper domain of phenomenological intentionality is, in general, theoretical discourse and theoretical (i. a. philosophical) text. Such intentionality consists in, metaphorically speaking, the ability to look thoughtfully into the distance while all capacities of the body attuned to practical life have been suspended. It is just this intentionality that expresses itself in the text. And conversely, there are some textual cues called “instructions” here that induce consciousness of this type. Several of these cues are being analyzed in the article, including the loops performed in the substance of language, or the messages with negative statements.

Key words: phenomenology, body, intentionality, philosophical text, modeling instruction

Piotr Łaciak Status podmiotowości w fenomenologii Husserla

Słowa kluczowe: transcendentna subiektywność, redukcja fenomenologiczna, generalna teza nastawienia naturalnego, faktyczność, ego faktualne i indywidualne, fakt absolutny, transcendentne i faktualne ustanowienie w bycie, dualność ego, refleksja.

Husserlowska fenomenologia wymaga przeciwnego naturze ukierunkowania, a takie ukierunkowanie dokonuje się dzięki transcendentnej refleksji. O ile w nastawieniu naturalnym, które przyjmujemy jako ludzkie pozostający na gruncie zastanego świata, żyjemy naiwnie w przeżyciach uznających w różnych modusach bycia transcendentne wobec świadomości przedmioty, o tyle nastawienie fenomenologiczne oznacza skierowanie badań na sferę samych tych przeżyć z tylko im właściwą zawartością. „Zamiast wdawać się w spełnianie rozmaicie nadbudowanych nad sobą aktów, a tym samym, by się tak wyrazić, naiwnie uznawać za istniejące przedmioty domniemane w ich sensie, określać je, uznawać hipotetycznie, wyciągać stąd wnioski itd., powinniśmy raczej dokonać »refleksji«, tzn. przedmiotami uczynić same te akty wraz z ich immanentną zawartością sensu”¹.

Refleksja, o której mowa, ma charakter transcendentny, a nie naturalny. W naturalnym nastawieniu bowiem można również spełniać akty refleksji, ale refleksja naturalna realizuje się na terenie zastanego w swym istnieniu świata i stanowi akt skierowany transcendentnie: same przeżycia, czyli to, co jest poddawane refleksji, są apercypowane jako stany istot żywych należących do naturalnie uznanej w bycie przyrody. Refleksja naturalna, jak wszelka refleksja, zakłada rozdzielenie Ja (*Ichspaltung*), nie naruszając jednak jego identyczności: Ja jako podmiot refleksji (Ja reflektujące) i Ja jako przedmiot refleksji (Ja reflektowane), przy czym w naturalnym nastawieniu refleksyjnym Ja reflektujące, czyniąc przedmiotem swoje własne akty, czyli akty samego siebie jako reflektowanego Ja, przejmując odnośne naturalne uznania w bycie (*Setzungen*) spełniane w tych aktach, i jako

¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 13–14.

takie jest przeniknięte horyzontem obowiązywania świata, apercytuje siebie jako człowieka istniejącego w świecie². „W naturalnej refleksji życia dnia codziennego, ale również w refleksji nauk psychologicznych (a więc w refleksji realizowanej w psychologicznym doświadczeniu własnych przeżyć psychicznych) stoimy na gruncie zastanego już w swym istnieniu świata; tak jak wtedy, gdy żyjąc dniem powszednim stwierdzamy: »Widzę tam dom« albo »Przypominam sobie, że słyszałem tę melodię« itd.»³

W fenomenologicznej refleksji dochodzi również do swoistego rozdwojenia Ja: „[...] ponad Ja pochłoniętym światem osadza się (*etabliert*) Ja fenomenologiczne jako *nieuprzedzony obserwator (uninteressierter Zuschauer)*”⁴. Przedmiotem fenomenologicznej refleksji, tzn. Ja reflektowanym, jest *zainteresowane* światem Ja, a podmiotem, tzn. Ja reflektującym – *niezaangażowane* Ja, które przyglądając się własnym przeżyciom, wznosi się ponad nie, powstrzymując od zajmowania stanowiska w kwestii bytu tego, co doświadczane⁵. W tym kontekście Husserl pisze wprost: „Realizowane przez żyjące w fenomenologicznym nastawieniu Ja *uchylenie*, powstrzymanie się [od tezy], jest je go rzeczą, nie zaś refleksyjnie przez nie uchwytywanego spostrzegania, *resp.* tego Ja, które spełnia w naturalny sposób akt spostrzeżeniowy”⁶. Ja fenomenologiczne, jako podmiot spełniający akty refleksji, nie podziela już zatem uznać w bycie zawartych w refleksyjnie uchwytywanych przeżyciach, lecz je uchyla. W ten sposób dokonując refleksji na swoje własne przeżycia, ujmuje je jako to, czym są, z wyłączeniem wszystkiego, co nie należy do ich zawartości, jako dane w sobie i dla siebie – wolne od wszelkich obcych im odniesień, tzn. od wszelkiego uwikłania w czasoprzestrzenny świat realności, od wszelkich transcendujących ich przebieg ujęć. Do każdego przeżycia należy możliwość dokonania fenomenologicznej refleksji na nie samo, refleksji, w której jest ono dane w sobie i dla siebie, przy czym realizację tej możliwości stanowi tzw. spostrzeżenie immanentne. Już w *Badaniach logicznych* Husserl spostrzeżenie immanentne określa jako takie, które „nie winterpretowuje w swe przedmioty niczego, co w samym przeżyciu spostrzeżenia nie byłoby przedstawione naocznie i efektywnie obecne; i odwrotnie, które przedstawia je naocznie i uznaje dokładnie tak,

² Zob. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. 8, Den Haag 1959, s. 418; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag 1970, s. 14–15.

³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajś, Warszawa 1982, s. 48.

⁴ Tamże, s. 50.

⁵ Zob. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 92; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*..., s. 15.

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*..., s. 50.

jak faktycznie są one w spostrzeżeniu i wraz z nim przeżyte”⁷. Z kolei w *Ideach I* czytamy, że w wypadku spostrzeżenia immanentnego nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co samo to spostrzeżenie, wobec czego „spostrzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej cogitatio”⁸. W spostrzeżeniu immanentnym przedmiot zostaje zatem doskonale uchwycony jako to, czym jest, tzn. jest w nim efektywnie samoobecny w całej swej zawartości. Dlatego spostrzeżenie immanentne stanowi spostrzeżenie adekwatne, i jako takie poręcza swe przedmioty co do istnienia i treściowej zawartości: to, co jest w nim dane, jest dane absolutnie i niewątpliwie, na wzór niewątpliwości kartezjańskiego *cogito*⁹. Przedmiotem spostrzeżenia immanentnego nie są więc przeżycia jako stany istot żywych należących do przyrody, lecz przeżycia jako fenomeny samoprezentujące się, nie będące objawem czegoś pozaświadomościowego.

W transcendentalnej refleksji wykluczone zostają zatem wszelkie naturalistyczne apercepcje przeżyć, wszelkie uznania ich za rzeczywiste (światowe) zdarzenia, a sam podmiot refleksji staje się niezaangażowanym obserwatorem. Dlatego dana w aktach refleksji świadomość jest świadomością czystą, tzn. nigdy nie może być uznana za fakt istniejący w świecie, za wewnątrzświatowe, rzeczywiste zdarzenie czy proces. „Zajęcie takiej postawy – pisze Stanisław Judycki – w której świadomość dana w aktach refleksji nie jawi się jako składnik realnego, uwikłanego w związki przyczynowo-światowe bytu, ale jako właśnie czysta transcendentalna świadomość, równoważne jest dokonaniu redukcji transcendentalnej”¹⁰, redukcji, która polega na wzięciu w nawias (*epoché*) tzw. „generalnej tezy naturalnego nastawienia”, tzn. przekonania o realności świata, w którym żyjemy i działamy, przekonania spełnianego nietematycznie, bez udziału orzekania logicznego, a właściwie współspełnianego w każdym akcie transcendentnego poznania (poznania, w którym jawią się obce świadomości przedmioty). Stanisław Judycki zauważa, że redukcję transcendentalną można zinterpretować jako „przejście z naturalnego nastawienia – rozgrywającego się wprost, bezrefleksyjnie bądź refleksyjnie, ale wtedy w postaci tzw. refleksji psychologicz-

⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*..., t. 2, cz. 1, s. 444.

⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 111.

⁹ Tamże, s. 136-140. Zob. H.U. Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln 1957 (Kantstudien. Ergänzungshefte 73), s. 16.

¹⁰ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 181.

nej – do nastawienia transcendentnego jako nastawienia refleksyjno-transcendentnego¹¹. Nieprzypadkowo Husserl mówi o realizującej się w transcendentalnej refleksji *epoché* wobec wszelkich tez uznających transcendentny wobec świadomości byt, tez spełnianych na terenie naturalnego nastawienia: „W refleksji transcendentalno-fenomenologicznej porzucamy ten teren poprzez zastosowanie powszechnej *epoché* względem zagadnienia istnienia lub nieistnienia świata. Zmodyfikowane w ten sposób, transcendentalne doświadczenie polega tedy, można powiedzieć, na tym, że [pozostając w jego obrębie] przypatrujemy się danemu transcendentnie zredukowanemu *cogito* i opisujemy je, nie dokonując przy tym jednak, jako spełniające akt refleksji podmioty, naturalnego uznania w bycie (*Seinssetzung*), które zawarte jest w realizującym się pierwotnie wprost spostrzeżeniu lub innym *cogito*, uznania w bycie, które zanurzające się wprost w ten świat. Ja rzeczywiście [przedtem] dokonało¹²”.

Ulrich Claesges zauważa, że generalna teza naturalnego nastawienia powinna być rozumiana w związku z intencjonalnością, która stanowi istotową własność wszelkiej świadomości zarówno naturalnej, jak i transcendentalnej, ponieważ teza ta jest przewodnim określeniem intencjonalności naturalnej świadomości¹³. Intencjonalność świadomości oznacza, że świadomość jest zawsze świadomością wykraczającą poza siebie, świadomością świata, przy czym w naturalnym nastawieniu świadomość świata jest przeniknięta spełnianą *bezrefleksyjnie* tezą uznającą świat za rzeczywistość istniejącą. Taki sposób spełniania tezy sprawia, że świat odsłania się naturalnej świadomości w ten sposób, że świadomość ta zakrywa to, co stanowi jej istotowy rys, tzn. samą intencjonalność, na mocy której naturalny świat jest światem *dla niej* istniejącym, w konsekwencji naturalna świadomość uznaje w bycie intencjonalnie domniemane przedmioty jako niezależne od wszelkiego domniemania, uznaje *anonimowo*, tzn. nie poddając refleksji samego uznania. Dlatego w naturalnym nastawieniu świat zastajemy jako już istniejący, jako wstępnie dany subiektywności, niezależnie od mniemających go aktów. „Gdy świadomość jako naturalna świadomość – pisze Claesges – nie poznaje tego swego spełniania uznania w bycie, to, co uznane, jest dla niej tym, co wstępnie dane (*Vorgegebenes*). Ponieważ istota świadomości naturalnej polega na tym, że odnosi się ona do wstępnie danego świata, świadomość, jeśli ujmuje to, co wstępnie dane, jako rezultat uznania w bycie, nie jest już sama świadomością naturalną, lecz *transcendentalną*”¹⁴. W ten sposób „światowa świadomość jako uznająca w bycie dopiero

¹¹ Tamże.

¹² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 48–49.

¹³ U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964, s. 19–22.

¹⁴ Tamże, s. 20.

w transcendentalnej refleksji dochodzi do prezentacji, podczas gdy w naiwnej oczywistości światowej świadomości o uznaniu w bycie nie może być mowy¹⁵.

Zamiast naiwnie spełniać uznania w bycie, możemy zatem na nie skierować refleksję i dokonać *epoché*. „W nastawieniu fenomenologicznym – pisze Husserl – z a t a m o w u j e m y w zasadniczej ogólności s p e ł n i a n i e wszelkich tez należących do aktowych przeżyć (*kogitative Thesen*), tzn. spełnione »ujmujemy w nawias«, dla nowych badań nie solidaryzujemy się z tymi tezami, zamiast w nich żyć, spełniać je, spełniamy akty r e f l e k s j i zwrócone na nie i uchwytyjemy je same jako a b s o l u t n y byt, jakim są. Żyjemy teraz całkowicie w takich aktach drugiego stopnia, dla których tym, co dane jest nieskończone pole absolutnych przeżyć – p o d s t a w o w e pole [badań] f e n o m e n o l o g i i”¹⁶. Wydaje się, że *epoché* względem tezy naturalnego nastawienia nie można oddzielić od refleksji na tę tezę. Aby móc powstrzymać się od tezy, musimy *odstąpić* ją, rozpoznać jako tezę, jako przeżycie świadomości, od którego zależy ważność naszego ujęcia naturalnego świata¹⁷. Jest to możliwe tylko dzięki transcendentalnej refleksji, która – jak zauważa Ludwig Landgrebe – „niczego nie konstruuje, lecz tylko podnosi do świadomości tematycznej to, co zawsze już funkcjonowało jako nietematyczne i bezproblemacyjne”¹⁸. W nastawieniu naturalnym bowiem teza pozostaje zakryta, jest spełniana nietematycznie, bezproblemicznie, bez udziału refleksji, *anonimowo*. Odsłaniając tezę w kierującym się wstecz refleksyjnym spojrzeniu, problematyzujemy ważność naszego naiwnego uznawania świata, i tym samym opuszczamy teren naturalnego nastawienia. Uświadamiamy sobie wtedy, że zastajemy istniejącą rzeczywistość tylko dlatego, że *uznajemy* ją za istniejącą, uznajemy na mocy tezy naturalnego nastawienia, że samą rzeczywistość musimy ujmować jako w tezie współznaną, jako korelat tezy, ostatecznie: korelat subiektywności, która funkcjonuje jako spełniająca tezę. Dlatego Husserl w *Kryzysie nauk europejskich* twierdzi, że opuszczając naturalne nastawienie, czynimy je zarazem przedmiotem badań fenomenologicznych, jako że w samym naturalnym nastawieniu nie daje się tematyzować świadomość dokonująca ważności świata tego nastawienia¹⁹. Innymi słowy, opuszczamy naturalne na-

¹⁵ Tamże, s. 140.

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 1, s. 152–153.

¹⁷ Zob. J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń 1994, s. 36.

¹⁸ L. Landgrebe, *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*, w: tenże, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, s. 123.

¹⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalne Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. 6, Den Haag 1962, s. 151.

stawienie, gdy poddajemy je refleksji, odstawiając jego *ukryty*, prawdziwy sens. „Nie »zmieniono sensu« realnej rzeczywistości – pisze Husserl w *Ideach I* na temat redukcji – ani nie zaprzeczono jej w ogóle, lecz usunięto niedorzeczną jej interpretację, taką, która jest sprzeczna z jej w ł a s n y m, w naocznie zrozumiałym sposobie wyjaśnionym sensem. Ta interpretacja pochodzi z f i l o z o f i c z n e g o zabsolutyzowania świata, które jest całkowicie obce naturalnemu jego traktowaniu. To traktowanie jest właśnie naturalne, żyje naiwnie w spełnianiu opisanej przez nas generalnej tezy, nie może zatem nigdy stać się niedorzeczne. Niedorzeczność rodzi się dopiero wtedy, gdy się filozofuje i szukając ostatecznej wiedzy o sensie świata nie zauważa się wcale, że świat sam cały swój byt posiada jako »sens«, który zakłada absolutną świadomość jako pole [operacji] nadawania sensu [...]»²⁰. Z tego punktu widzenia wyłączenie tezy naturalnego nastawienia można zinterpretować – jak to czyni Landgrebe – jako jej refleksyjne *odstąpienie*²¹, dodajmy, uwolnienie od anonimowości, tzn. powstrzymanie się od jej naiwnego, bezrefleksyjnego spełniania, nie zaś zanegowanie, porzucenie czy jakiegokolwiek konstruujące przekształcenie.

Przeprowadzana w nastawieniu refleksyjnym redukcja nie jest zatem zabiegiem negatywnym, lecz na wskroś pozytywnym: polega bowiem na odstąpieniu tego, co w świadomości jest spełniane nietematycznie, anonimowo, tzn. generalnej tezy naturalnego nastawienia wraz ze współluzną w tej tezie rzeczywistością (tzn. rzeczywistością domniemaną jako korelat intencjonalnych dokonań świadomości), ostatecznie – odstąpieniu źródła uznań w bycie, jakim jest świadomość transcendentalna, Husserl powiedziałby: odstąpieniu intencjonalnej korelacji świadomość – byt²². Jeżeli uwzględnimy tę korelację, dojdziemy do szerokiego pojęcia subiektywności, jakim jest tematyzowana w refleksji transcendentalnej zależność korelacyjna ego-cogito-cogitatum²³, bądź – jak twierdzi Landgrebe – nierozdzielna jedność doświadczenia świata i samego świata doświadczanego jako korelatu tego doświadczenia, jedność, „w której dopiero rozróżnienie w tradycyjnym sensie »tego, co subiektywne« i »tego, co obiektywne«, »tego, co wewnętrzne« i »tego, co zewnętrzne« ma podstawę swej możliwości»²⁴.

W *Ideach I* Husserl dla opisu zawartości czystej świadomości posługuje się parą pojęć „noeza-noemat”, a ściślej mówiąc pojęciem „korelacji noetyczno-noematycznej”²⁵. To, co stanowi konstytuującą stronę przeżycia

²⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 1, s. 171.

²¹ L. Landgrebe, *Faktizität als Grenze der Reflexion...*, s. 123, 132.

²² Zob. tamże, s. 132.

²³ Zob. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution...*, s. 137–138.

²⁴ L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, w: tenże, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1963, s. 190.

²⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 1, s. 280-316.

(efektywną zawartość świadomości), jest nazwane noezą, a to, co przysługuje ukonstytuowanemu zasobom przedmiotu (nieefektywnej zawartości świadomości) – noematem, przy tym noemat jako korelat noezy, tzn. jako czysty odpowiednik świadomości, nie utożsamia się z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak jest uświadamiany w danym przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego uznania rzeczywistego istnienia. Zadanie fenomenologii polega zatem na ujawnieniu paralelności dociekań przedmiotowych i podmiotowych, a jej celem jest wykazanie, że transcendentna przedmiotowość ma swój korelat w dokonaniach świadomości, tzn. nie może być już rozpatrywana w sobie, lecz tak, jak nam się jawi, jako jednostka sensu. W fenomenologii przedmiot jest źródłowo, Husserl powiedziałby: *we własnej osobie, prezentowany w świadomości*, a akt prezentowania przedmiotu jest zarazem aktem konstytuowania jego sensu. Husserlowska nauka o konstytucji wyrasta z namysłu nad sposobami samoprezentacji przedmiotowości i jest wyrazem korelacji między przedmiotem i podmiotem, bytem i poznaniem. Fenomenologia nie jest tym samym zorientowana ani na podmiot jako zamkniętą w sobie świadomość, ani na przedmiot jako realistyczną rzecz.

Fundamentalny problem fenomenologii stanowi tym samym problem usensownienia świata. Kluczem do rozwiązania tego problemu nie jest, jak u Kanta, badanie warunków *a priori* wszelkiego poznania teoretycznego, jako że same te warunki są światowe, lecz odstąpienie *nowej* dziedziny *poza* światem, dziedziny czystej czy transcendentalnej świadomości. Zapoznajemy jednak istotę świadomości, gdy traktujemy ją jako dziedzinę pośród innych dziedzin. Dziedzina transcendentalnej świadomości stanowi przeddziedzinę – absolutny i źródłowy fundament sensu wszystkich innych dziedzin bytowych. Dziedzina ta nie jest przy tym dziedziną formalną, tj. pustą formą dziedziny w ogóle, lecz stanowi szczegółową dziedzinę bytu, dziedzinę bytu indywidualnego. Absolutna subiektywność bowiem nie jest świadomością w ogóle, ale m o j ą subiektywnością, i jako taka stanowi sferę transcendentalnej faktyczności, sferę mojego „Ja jestem” jako „absolutnie indywidualnej jedyności”²⁶.

²⁶ Zob. L. Landgrebe, *Faktizität als Grenze der Reflexion...*, s. 133. W tym kontekście Landgrebe pisze: „Apodyktycznie pewna sfera doświadczenia jest tylko sferą mojego jako *solus ipse* pomyślanego »ja jestem«” (L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 177). Komentator ten twierdzi, że taki pogląd nie prowadzi do solipsyzmu: Inni są już implikowani w samym sercu mojego „Ja jestem”, przynależą do doświadczanej rzeczywistości jako współluznani w tezie naturalnego doświadczenia, i to przynależą do tej rzeczywistości w sposób wyróżniony, współkonstytuując ją na mocy intencjonalnych funkcji, które muszą mieć wspólne ze mną, dlatego też bez Innych rzeczywistość „nie byłaby dla mnie tą rzeczywistością, którą już jest”. (L. Landgrebe, *Faktizität als Grenze der Reflexion...*, s. 132–133). W niniejszym artykule zagadnienie intersubiektywności

Jeżeli absolutna subiektywność jest rozumiana jako moja subiektywność, to – jak zauważa Landgrebe – wykluczona jest jej interpretacja w duchu absolutnego idealizmu: transcendentalna subiektywność jako pierwotnie moje Ja nie jest subiektywnością należącą do wszystkich myślących podmiotów, a faktyczność absolutnego Ja poprzedza wszelkie ejdetyczne możliwości, które dopiero w nim się konstytuują i służą jego rozjaśnieniu²⁷. W tym kontekście Husserl w 34. paragrafie *Medytacji kartezjańskich* stwierdza, że fenomenologiczne nastawienie dopuszcza zróżnicowanie na transcendentalno-faktyczne oraz transcendentalno-ejdetyczne, i jako takie jest odróżnione od nastawienia naturalnego²⁸. Od nastawienia naturalnego przechodzimy do nastawienia transcendentalno-faktycznego za pomocą redukcji transcendentalnej (*epoché*), natomiast redukcja ejdetyczna prowadzi od nastawienia transcendentalno-faktycznego do nastawienia transcendentalno-ejdetycznego. Innymi słowy, odsłonięta za pomocą fenomenologicznej *epoché* świadomość jest sferą transcendentalno-faktyczną, którą można *następnie* poddać redukcji ejdetycznej, a ta ostatnia dopiero ugruntowuje fenomenologię jako naukę. Dlatego nastawienie transcendentalno-faktyczne jest pierwotne wobec nastawienia transcendentalno-ejdetycznego.

Residuum wyłączenia fenomenologicznego jest zatem moja czysta świadomość, tzn. faktyczna indywidualna świadomość transcendentalna. Jak jednak jest możliwa świadomość jako transcendentalna faktyczność? Co stanowi zasadę jednostkowania? Czy zasadą tą nie jest ciało? W ramach redukcji Husserl jednak wyłącza wszelkie odniesienie przeżyć do realnych psychofizycznych bytów, zwierząt czy ludzi, a więc tym, co podlega wyłączeniu jest również ciało. Zdaniem Hermanna U. Asemisena, w tym właśnie miejscu Husserlowska koncepcja podmiotowości napotyka nieprzezwyciężalną trudności. Komentator ten twierdzi, że respektowanie przez Husserla indywidualności Ja jest znaczeniowo puste²⁹. Jeżeli bowiem redukcji podlega empiryczne Ja, w szczególności jego cielesność, pierwotne światowe interesy, personalistyczne określenia, to *residuum* tak rozumianej redukcji może być jedynie podmiot formalny, a nie konkretna indywidualna świadomość³⁰.

Trudność ta generuje następującą aporię. To, co podlega redukcji, w tym również ciało, zostaje następnie potraktowane jako korelat świadomości, nie jest ujmowane w sobie, lecz tak, jak nam się jawi, konstytuuje się

pozostawiamy jednak poza zakresem naszych rozważań, ograniczając się do egologicznego punktu widzenia.

²⁷ L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 177, 196.

²⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 99-105.

²⁹ H.U. Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung...*, s. 51.

³⁰ Tamże, s. 50.

jako noemat. Newralgicznym punktem Husserlowskiej teorii konstytucji jest właśnie konstytucja ciała jako bytu przestrzennego, ponieważ z jednej strony konstytucja ta dokonuje się na podstawie uprzednio danych wrażeń, a z drugiej – same wrażenia zakładają ciało jako pole ich lokalizacji. Konstytucja rzeczy przestrzennych bowiem dokonuje się w spostrzeżeniach zewnętrznych i wymaga wrażeń jako treści przedstawiających tych spostrzeżeń. W związku z tą trudnością Asemissen argumentuje, że wyłączając na mocy *epoché* ciało, Husserl powinien wyłączyć również wrażenia, jako że wrażenia bez ciała są niczym „Jak czyste Ja nie ma ciała, tak nie ma również wrażeń i nie może mieć” – pisze Asemissen³¹. Twórca fenomenologii, pomimo wykluczenia ciała, pozostawił jednak wrażenia jako efektywną treść czystej świadomości. Trudność Husserlowskiej koncepcji ciała tkwi właśnie w tym – zauważa Asemissen – że „ciało jak wszystko, co noematyczne, konstytuuje się dopiero jako korelat ożywiającego ujęcia wrażeń, podczas gdy fenomenalnie [...] wręcz przeciwnie ciało okazuje się konstytutywnym warunkiem wrażeń”³². Czy wrażenia jako przeżycia cielesne, tzn. czucia, nie przynależą do noematycznie ukonstytuowanego ciała? Czy ta trudność nie oznacza, że fenomenologia nie wyzwoliła się z antropologizmu, który poddaje krytyce? Na pytanie te odpowiada twierdząco Asemissen. Co więcej, twierdzi on, że Husserlowska fenomenologia spostrzeżenia jest „resortem filozoficznej antropologii”, a tym samym transcendentalna fenomenologia ulega destrukcji w antropologię, która ma charakter pozytywnej nauki, jako że „spostreżenie nie jest [...] idealnym tworem, który daje się analizować w swej strukturze *more geometrico*”, ale wymaga odniesienia do spostrzegającego faktyczno-empirycznego Ja, ostatecznie do zachowań faktycznych ludzi³³.

Zarzut sformułowany przez Asemisena opiera się na przekonaniu, że w fenomenologii mamy do czynienia z teorią dwóch światów, świata naturalnego i transcendentalnego, przy czym dualizm ten skutkowałby ontologicznym podwojeniem Ja, a oznaczałoby to, że obok człowieka jako psychofizycznej jedności złączonej z naturą, istnieje czyste Ja, które nie ma ciała ani wrażeń. Husserlowi nie można jednak przypisać teorii dwóch światów. Twórca fenomenologii twierdzi bowiem, że świat, „o którym mówimy i kiedykolwiek możemy mówić, o którym wiemy i kiedykolwiek możemy wiedzieć nie jest [...] innym światem niż właśnie ten, który konstytuujemy w immanencji naszego własnego, jednostkowego i uwspólnoconego życia świadomości [...]”³⁴. Pogląd ten znakomicie komentuje Antonio Aguirre:

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tamże, s. 34 (przypis).

³³ Tamże, s. 97.

³⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. 7, Den Haag 1956, s. 277.

„Transcendentalny namysł nie rozdwaja świata na empiryczno-naturalny i transcendentalny-genetyczny, lecz czyni świat empiryczny t r a n s c e n d e n t a l n i e z r o z u m i a l y m”³⁵. Identyfikacja świata naturalnego i transcendentalnego oznacza, że fenomenologiczne podwojenie Ja nie implikuje dwoistości ontologicznej: „Z całą oczywistością można powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentalnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”³⁶. Świadomość empiryczna ma już charakter transcendentalny, ale w naturalnym nastawieniu ten wymiar transcendentalny pozostaje jeszcze anonimowy, ponieważ jest nieuświadomiony, nie poddany refleksji. Dlatego w *Kryzysie nauk europejskich* Husserl mógł powiedzieć, że żyjący w naturalnym nastawieniu człowiek jest Ja transcendentalnym, ale nie będąc tego świadom, pozostaje zamknięty w jednostronności tego nastawienia, oddaje się całkowicie światu, jest nim wyłącznie zainteresowany. Dopiero zmiana nastawienia na fenomenologiczne pozwala znieść anonimowość transcendentalnej subiektywności i zrozumieć „jednostronnie zamknięte naturalne nastawienie jako szczególne nastawienie transcendentalne, jako nastawienie pewnej habitualnej jednostronności całego życia zainteresowań”³⁷. Z tej racji właściwa nastawieniu fenomenologicznemu *epoché* prowadzi do „całkowitej osobowej przemiany” człowieka, przyrównywalnej do religijnego nawrócenia³⁸.

Antonio Aguirre zauważa, że jeżeli człowiek jest Ja transcendentalnym, to z tego można wnosić, iż „wszystkie psychofizyczne procesy: bodźce, afekcje, kinestezy, wrażenia, spostrzeżenia, akty woli, myślenia itd. są t r a n s c e n d e n t a l n y m i f u n k c j a m i, dzięki którym osiągamy naturalny, istniejący świat albo udostępniamy go sobie”³⁹. W związku z tą problematyką Landgrebe pisze: „Funkcje cielesności przynależą [...] do »transcendentalnej subiektywności«; zatem ciało jest nie tylko ukonstituowane, ale również konstytuujące”⁴⁰. W dalszych rozważaniach spróbujemy objaśnić transcendentalne funkcje cielesności.

Na temat ciała Husserl w sposób systematyczny wypowiada się w *Ideach II*. Twórca fenomenologii twierdzi, że ciało może być rozpatrywane w nastawieniu zewnętrznym i wewnętrznym, przy czym to zróżnicowanie jest jeszcze przeprowadzone na gruncie naturalnym. W nastawieniu zewnętrznym ciało jest ujęte jako przestrzenny byt w sensie *res extensa*, fizyczna rzecz

³⁵ A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 168–169.

³⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 53.

³⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 209.

³⁸ Tamże, s. 140.

³⁹ A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 169.

⁴⁰ L. Landgrebe, *Das Problem der passiven Konstitution*, w: tenże, *Faktizität und Individuation...*, s. 78.

uwikłana w związki przyczynowe z innymi realnościami. Natomiast w nastawieniu wewnętrznym ciało okazuje się nosicielem wrażeń, narządem spostrzeżeniowym, samorzutnie poruszającym dzięki woli mojego Ja. Dlatego ciało konstytuuje się w dwojaki sposób: z jednej strony jako rzecz fizyczna, posiadająca rozciągłość, wypełnioną jakościami zmysłowymi, a z drugiej – jako pole doznawanych wrażeń⁴¹. Zdaniem Husserla, „ciało jest nie tylko ciałem doznającym, ale również narządem ruchu”⁴². Materialne rzeczy poruszają się tylko mechanicznie, natomiast ruchy mojego ciała są samorzutne, spontaniczne, zależne od woli Ja. Spontaniczność nie jest już zatem zastrzeżona dla samego tylko intelektu, oddzielona od zmysłowej receptywności, i następuje tym samym przewyższenie pojęcia zmysłowości jako biernego doznawania. W pierwotnym doświadczeniu ciało okazuje się „p u n k t e m z e r o w y m wszystkich [...] zorientowań”, centralnym „tu”, w stosunku do którego wszystko inne jest „tam”, tzn. w stosunku do którego doświadczamy otaczające rzeczy, jako blisko, daleko, na prawo, na lewo itd.⁴³ Ciało jest przy tym pierwotnie doświadczane w świadomości *kinestetycznej*, tzn. postrzeganiu własnego samoporuszania, jako że pojęcie kinestezy zawiera dwa momenty: ruchu (*kinesis*) i wrażenia (*aisthesis*)⁴⁴. Prowadzi to do wyróżnienia wrażeń kinestetycznych i przypisania im szczególnie konstytutywnej roli. Wrażenia kinestetyczne mają udział w konstytucji rzeczy przestrzennych, w ramach której koniecznie splatają się z wrażeniami występującymi w funkcji przedstawiającej, nazwanymi wrażeniami cech, stanowiąc zarazem warunek możliwości ich dania⁴⁵. Przykładowo, daty wzrokowe są dane w przyglądaniu, tzn. dzięki kinestezie, skierowaniu głowy. Ten związek jest określony mianem „motywacji”: swobodne przebiegi wrażeń kinestetycznych, które nie doznają ujęć przedmiotowych, w sferze wzrokowej ruchu oka, swobodne ruchy głowy itp., motywują stosowne wrażenia cech występujące w funkcji przedstawiającej, a efektem tych motywacyjnych odniesień jest spostrzeżenie przestrzennych rzeczy⁴⁶. W ten sposób „ciało dzięki konstytutywnej roli wrażeń u z y s k u j e z n a c z e n i e d l a b u d o w a n i a p r z e s t r z e n n e g o ś w i a t a”⁴⁷.

⁴¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 205.

⁴² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. 5, Den Haag 1971, s. 120.

⁴³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 2, s. 224.

⁴⁴ Zob. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution...*, s. 64.

⁴⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 2, s. 82–83.

⁴⁶ Tamże, s. 83.

⁴⁷ Tamże, s. 82.

To, że nastawienie wewnętrzne, w którym jest rozpatrywane ciało, jest jeszcze nastawieniem naturalnym, nie oznacza, że Husserlowskie analizy tego nastawienia są w nim zamknięte, ponieważ w trakcie przeprowadzania tych analiz Husserl opuszcza obszar naturalnego nastawienia, mając świadomość tego, że jego rozważania zawierają to, co późniejsze badania wykażą jako przynależne do istoty fenomenologicznego Ja; powiedzielibyśmy, że analizy te czynią zachodzące w naturze procesy transcendentallynie zrozumiałymi⁴⁸. Pojęcie ciała jako zerowego punktu zorientowań, ostatecznego i centralnego „tu” (*da*) jest w istocie pojęciem transcendentallynym. Stąd wniosek, że cielesność jest nieodłączna od świadomości. W tym kontekście Landgrebe zaznacza, że moja świadomość jako transcendentallyna faktyczność jest istniejącym-tu podmiotem (*Da-sein*), a samo wyrażenie „Ja jestem” stanowi filozoficzną abstrakcję i w istocie ma zawsze znaczenie „Ja jestem tu”⁴⁹. „Tu” jest przy tym określeniem transcendentallynym tylko wówczas, gdy wskazuje na zerowy punkt ciała, z którego podmiot doświadcza rzeczy, nie zaś na jakieś zlokalizowane w przestrzeni oraz czasie tutaj i teraz. W tym sensie owo „tu”, rozumiane jako granica możliwego poznania, jest określeniem absolutnym⁵⁰.

Mówiąc „Ja jestem tu”, wskazujemy tym samym na faktyczność transcendentallynej świadomości. Faktyczność ta nie ma przy tym charakteru przypadkowego faktu, faktu rozumianego jako przypadkowa realizacja jednej z możliwości dopuszczonej przez istotę. Świadomość transcendentallyna jest bowiem *absolutną faktycznością*, tzn. taką faktycznością, której nie można rozumieć w ramach opozycji fakt – istota⁵¹. W tym kontekście już w *Ideach I* Husserl zaznacza, że istnienie jednostkowego czystego przeżycia odznacza się wprawdzie koniecznością, ale jest to konieczność pewnego faktu, na której dopiero opiera się konieczność istotnościowa właściwa poznaniu ejdetycznemu: „Naturalnie konieczność istnienia dowolnego aktualnego przeżycia nie jest [...] czystą koniecznością, istotnościową, tzn. nie jest czysto ejdetycznym uszczegółowieniem prawa istotnościowego; jest to konieczność pewnego faktu, która tak się nazywa, gdyż prawo istotnościowe

⁴⁸ Tamże, s. 202. Zob. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972, s. 100.

⁴⁹ L. Landgrebe, *Faktizität als Grenze der Reflexion...*, s. 129.

⁵⁰ Tamże. Zob. tenże, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 96–99, 103–104.

⁵¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, Teil 3: 1929–1935, hrsg. von I. Kern, w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. 15, Den Haag 1973, s. 385–386, 403. Zob. K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, s. 146–150.

bierze udział w fakcie, a mianowicie tutaj w jego istnieniu jako takim”⁵². Ten motyw faktyczności rozwija Husserl w późniejszym okresie swej twórczości, gdy pisze: „Był *eidos*, był ejdetycznych możliwości i uniwersum tych możliwości jest wolny od bytu bądź niebytu jakiegokolwiek urzeczywistnienia takich możliwości, jest niezależny bytowo od wszelkiej rzeczywistości [...]. *Eidos* transcendentallynego Ja nie można jednak pomyśleć bez transcendentallynego Ja jako Ja faktycznego”⁵³. Mój faktyczny byt jest zatem absolutny i nie daje się charakteryzować za pomocą przeciwieństwa przypadkowe – konieczne w tradycyjnym sensie: „Absolut ma w sobie samym swoją podstawę [...]. Jego konieczność nie jest koniecznością istotową, która pozostawia miejsce dla tego, co przypadkowe. Wszelkie istotowe konieczności są momentami jego faktyczności, są sposobami jego funkcjonowania w odniesieniu do samego siebie – sposobami, w jakich rozumie on samego siebie lub może rozumieć”⁵⁴.

W ten sposób pojęcie ciała jako zerowego punktu wszelkich zorientowań, centralnego i ostatecznego „tu” pozostaje w nierozzerwalnym związku ze sferą transcendentallynej faktyczności „Ja jestem”. Mając to na uwadze, Landgrebe wprowadza pojęcie ciała konstytuującego: „Jeżeli pomyślimy [...] o tym, że każde pobudzenie jest pierwotnie pobudzeniem narządów zmysłowych jako narządów mojego ciała, i że wszystkie kinestetyczne poruszenia są warunkami, pod którymi jest możliwe pobudzenie narządów zmysłowych, to z tego wynika, że *ciało* musi być rozumiane *nie jako jedynie ukonstytuowane, lecz jako konstytuujące*. Jest ono systemem możliwości, któremu są przyporządkowane każdorazowe pola zmysłowe i jako takie należy do transcendentallynej subiektywności”⁵⁵. Pojęcie ciała konstytuującego jako kinestetycznego systemu możliwości niezwykle trafnie objaśnia Claesges. Zwraca on uwagę na to, że kinestetyczne możliwości są możliwościami w sensie „Ja mogę” i mają charakter podmiotowy, ponieważ Ja może nimi rozporządzać, a zarazem idealny, ponieważ kinestetyczny system możliwości – w myśl poglądów Husserla – oznacza *idealny (niezmysłowy) system miejsca*, który nie ma przedmiotowego znaczenia⁵⁶ i jest „warunkiem możliwości na to, aby świadomości w ogóle mogły być dane daty wrażeniowe”⁵⁷. Ulrich Claesges zauważa, że taki sposób rozpatrywania jest ściśle transcendentallyny i zakłada tylko możliwości z Ja wypływające. Ja może przy tym

⁵² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 1, s. 139.

⁵³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...*, s. 385.

⁵⁴ Tamże, s. 386.

⁵⁵ L. Landgrebe, *Das Problem der passiven Konstitution...*, s. 82.

⁵⁶ U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution...*, s. 73–79. Husserl określa system kinestetyczny jako niezmysłowy (idealny) system miejsca (*unsinnliches Ortssystem*) w rękopisie D 13 I (1921). Zob. tamże, s. 73–74.

⁵⁷ Tamże, s. 74.

w ramach tego systemu aktualizować określone możliwości i wówczas ciało jest mu dane przedmiotowo na sposób smoa-percepcji jako ciało ukonstytuowane⁵⁸. W ten sposób ciało okazuje się zarazem transcendentalnie-konstituujące i noematycznie-ukonstytuowane.

Transcendentalna subiektywność jako sfera mojego „Ja jestem tu” jest wprawdzie nieodłączna od cielesności, ale to nie oznacza, że subiektywność jest indywidualizowana przez ciało, przeciwnie: ciało jest dla konkretnego podmiotu zawsze już jego ciałem. To nie ciało czyni świadomość moją, lecz świadomość sprawia, że ciało jest moje. Świadomość jako absolutny fakt „musi już nosić w sobie zasadę jednostkowania”⁵⁹. „Od organizacji ciała – pisze Landgrebe – nie prowadzi żadna droga do indywidualności; ciało jest bowiem dla każdego jego ciałem. Doświadczenie jakiegoś organizmu jako mojego ciała oraz jako jego ciała, ciała innego człowieka, a także wiedza o tym, że może on w swych poruszeniach nim rozporządzać, jest już uwarunkowane przez tę **Jaźń** (*Selbst*), przez to »pierwotne **Ja**« jako **Ja** indywidualizujące. Naturalnie *realiter* nie istnieją bezcielesne monady. Gdy więc mówimy, że »monady« warunkują to, że istnieją ciała, to tym samym jedynie wskazujemy na to, że **świadomość** jest **faktem sui generis**, którego nigdy nie da się wyprowadzić z nieświadomości”⁶⁰. Świadomości transcendentalnej nie można zatem wyprowadzić z tego, co nieświadome, ponieważ jest absolutnym faktem. Jako taka okazuje się ona – na co z kolei zwraca uwagę Aguirre – ostatecznie *niezróżnicowana* i musi być określona jako absolutny początek, tzn. początek, który nie ma charakteru czasowego zdarzenia, ponieważ czas w nim się konstituuje⁶¹. Absolutna subiektywność bowiem stanowi przepływ konstituujący czas, przepływ, który „wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prądródlę, »teraz«”⁶² i dlatego można ją ostatecznie rozumieć – zauważa Klaus Held – jako „stojąco-płynącą obecność Ja, które funkcjonuje we wszystkich noetyczno-noematycznych dokonaniach”⁶³.

Nie prowadzi to do żadnego subiektywnego idealizmu, lecz raczej ukazuje jednostronność wszelkiego idealizmu i jego przeciwieństwa, jakim jest

⁵⁸ Tamże, s. 106–108.

⁵⁹ L. Landgrebe, *Das Problem der passiven Konstitution...*, s. 85.

⁶⁰ L. Landgrebe, *Medytacja na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, przeł. A. Węgrzecki, w: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, t. 3, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1999, s. 13.

⁶¹ A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 162–163.

⁶² E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 111.

⁶³ K. Held, *Lebendige Gegenwart...*, s. 67.

realizm. Fenomenologia, kwestionując koncepcje ontologicznego podwojenia Ja (teorię dwóch światów), sytuuje się ponad idealizmem i realizmem. Świadomość jako absolutny początek (fakt), jako ostatecznie niezróżnicowana „jest – komentuje Landgrebe – poza tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, poza tym, co subiektywno-objektywne, tym, co duchowe i tym, co materialne, poza formą i materiałem”⁶⁴. Wszak rozróżnienia te – objaśnia Landgrebe – są określeniami refleksyjnymi, jak to pokazał Kant w rozdziale *Krytyki czystego rozumu: O dwuznaczności pojęć refleksyjnych*, a świadomość jako absolutny fakt nie poddaje się refleksji, pozostaje anonimowa⁶⁵. Anonimowość występuje bowiem nie tylko w nastawieniu naturalnym, gdzie oznacza ślepotę na transcendentalny wymiar problemu, ślepotę wynikającą z nieuświadomienia tego wymiaru⁶⁶. Przypomnijmy, człowiek jest Ja transcendentalnym, ale w nastawieniu naturalnym o tym nie wie, dlatego transcendentalny charakter jego człowieczeństwa pozostaje dlań zakryty, anonimowy. Tę anonimowość można znieść, przeprowadzając redukcję transcendentalną. Redukcja polega bowiem na uwolnieniu Ja transcendentalnego od jego *naturalnej* anonimowości, odsłonięciu transcendentalnego wymiaru problemu, a dokonuje się to dzięki refleksyjnemu skierowaniu spojrzenia na owo Ja i całe jego życie. Jeżeli zaś chodzi o anonimowość, która występuje w nastawieniu transcendentalnym, to wynika ona z samej natury wszelkiej refleksji, i jako taka nie może nigdy zostać zniesiona⁶⁷.

Wszelka refleksja jest *spozrzeganiem po* (*Nachgewahren*), tzn. jest późniejsza w stosunku do aktu, który czyni przedmiotem, następuje *po* jego spełnieniu⁶⁸. Ja reflektujące, tzn. Ja spełniające akty refleksji, w spełnianiu swych aktów pozostaje w ukryciu, jest anonimowe, jako że spełniając jakiś akt, nie może *jednocześnie* uczynić go przedmiotem refleksji, tak że akt ten jest ujmowalny jedynie *po* tym, jak zostanie spełniony. Dlatego nie jest możliwe refleksyjne ujęcie spełniającego akty Ja – owo Ja samo jest ujmującym spojrzeniem i wymyka się refleksji, Ja nie może być *jednocześnie* podmiotem i przedmiotem refleksyjnego ujęcia. Refleksja implikuje tym samym nierównoczesność ujmującego spojrzenia i ujmowanego przedmiotu, dystans czasowy między Ja reflektującym i Ja reflektowanym, rozdwojenie Ja:

⁶⁴ L. Landgrebe, *Das Problem der passiven Konstitution...*, s. 85.

⁶⁵ Tamże, s. 85; tenże, *Fenomenologia a marksizm...*, s. 103–105.

⁶⁶ Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 209.

⁶⁷ Na te dwa typy anonimowości wskazują Gerd Brand i Klaus Held: G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955, s. 24, 62 (przypis), 64 (przypis); K. Held, *Lebendige Gegenwart...*, s. 120.

⁶⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 89; tenże, *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 262–263.

Ja reflektujące pozostaje ukryte, anonimowe, Ja reflektowane zostaje odsłonięte. Ja reflektujące jest świadomością uprzedmiotowiającą, ponieważ spełniając akt, czyni *dopiero co* ukryte Ja intencjonalnym przedmiotem, kierujące się na jego *już* spełnione akty⁶⁹. W ten sposób samo Ja reflektujące, dokonujące aktu może *po* jego spełnieniu zostać odsłonięte na wyższym stopniu refleksji, doznając przemiany w Ja reflektowane, ale wówczas staje się przedmiotem nowego ukrytego, anonimowego Ja reflektującego, a w konsekwencji na żadnym poziomie refleksji nie można znieść anonimowości Ja spełniającego akty refleksji. Stąd wniosek, że „Ja-spełniacz w spełnianiu swoich aktów pozostaje zawsze ukrytym Ja”⁷⁰. Chodzi przy tym o jedno i to samo Ja, które odnosi się do samego siebie i jest świadome swej identyczności w różnych modusach, dzięki czemu unikamy nieskończonego regresu refleksji: to samo Ja rozdwaja się, rozdwojenie Ja nie prowadzi zatem do nowego Ja, lecz do tego samego identycznego ze sobą⁷¹.

Fenomenologia unika nieskończonego regresu refleksji również dlatego, że granicą wszelkiej refleksji jest świadomość transcendentálna jako absolutna faktyczność⁷². To, co Husserl określa mianem *Nachgewahren*, dotyczy, jak wspomnieliśmy, wszelkiej refleksji. Refleksja jako *Nachgewahren* zakłada rozdwojenie, które można wprawdzie spełniać ciągle od nowa (dlatego mówimy o różnych stopniach refleksji), ale nie można spełniać bez końca. Jeżeli opuścimy obszar nastawienia naturalnego i wkroczymy na teren refleksji transcendentálnej, to natrafiamy na granicę refleksji: jest nią anonimowość Ja reflektującego jako absolutnego faktycznego Ja transcendentálnego, *ostateczna* anonimowość wyrażająca niemożliwość odsłonięcia Ja reflektującego na wyższym stopniu refleksji, niemożliwość uczynienia go Ja reflektowanym (przedmiotem) dla jakiegoś wyższego Ja reflektującego. Transcendentálna Ja bowiem jest faktycznością *absolutną* nie tylko dlatego, że nie stanowi przygodnej realizacji prawa istotnościowego, ale również dlatego, że jest *ostatecznie* anonimowe, nieuprzedmiotowialne, nieodslaniałne: jako Ja reflektujące, stanowiące źródło refleksji, nie może doznać przemiany w Ja reflektowane. Faktyczne Ja transcendentálna jest absolutne, ponieważ musi być rozumiane jako *ostateczny* spełniacz aktów, czyli – żeby odwołać się do Helda – takie Ja, poza którym spojrzenie refleksyjnie nie może odnaleźć konstytutywnie bardziej pierwotnego Ja⁷³. Zdaniem

⁶⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 90.

⁷⁰ L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 193.

⁷¹ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 90–91. Zob. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 193–194.

⁷² Zob. L. Landgrebe, *Faktizität als Grenze der Reflexion...*, s. 117–136.

⁷³ K. Held, *Lebendige Gegenwart...*, s. 149.

Helda, Husserl określił je ściśle w *Ideach II*: „[...] jest ono tym, czym jest, nie dla Ja, lecz samo jest Ja”⁷⁴.

Absolutna subiektywność transcendentálna jako ostateczny spełniacz aktów może być refleksyjnie doświadczana tylko w skutkach swych konstytucyjnych dokonań, nie zaś w samych tych dokonaniach, jako że refleksja kieruje się na to, co się już spełniło, a nie na samo spełnianie, a w samym spełnianiu przeżyć wyraża się identyczność ostatecznego spełniacza aktów⁷⁵. Ta identyczność samego spełniania przeżyć nie ma charakteru czegoś trwającego w czasie, nie znajdujemy w niej nic przedmiotowego, i również dlatego jest nieopisywalna i nieosiągalna przez refleksję. Aby bowiem coś powiedzieć o absolutnej subiektywności, muszę ją zobiektywizować, muszę dokonać na nią refleksji. Wszelka refleksja jako *Nachgewahren* jest aktem obiektywizującym: czyniąc absolutny przepływ tematem refleksji, nie przeżywam go już, lecz uprzedmiotowiam, zakrywając go w jego rdzeniu, a oznacza to, że sam przepływ wymyka się refleksji, zawsze ją wyprzedza, stanowi podstawę wszelkiej uprzedmiotowiającej aktywności jako pierwotna pasywność⁷⁶. Absolutna subiektywność może być przeżywana w spełnianiu swych konstytujących dokonań tylko w świadomości *przedrefleksyjnej*. Husserl przyznaje bowiem, że subiektywność transcendentálna jest świadoma spełniana swych aktów, przeżywając je, ale ta świadomość nie ma charakteru refleksyjnego i poprzedza wszelką refleksję⁷⁷. Świadomość jako ostateczny spełniacz aktów wymyka się tym samym wszelkim określeniom refleksyjnym, jak: obiektywne – subiektywne, zewnętrzne – wewnętrzne, forma – materiał, i jako taka jest przedrefleksyjna, przedczasowa, prapasywna⁷⁸. Mając na uwadze anonimowość świadomości transcendentálnej jako absolutnego faktu, Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* pisze: „Nie możemy powiedzieć nic ponad to: Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstytuowane* [...]. Jest *absolutną subiektywnością* i posiada absolutne własności czegoś, co *obrazowo* da się określić jako »przepływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prąźródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt prąźródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów”⁷⁹.

⁷⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 2, s. 354.

⁷⁵ Zob. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus...*, s. 201.

⁷⁶ Zob. A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 180; 184–187; K. Held, *Lebendige Gegenwart...*, s. 97–104, 118–122, 131–133.

⁷⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, ks. 1, s. 134, 240.

⁷⁸ Na temat przedrefleksyjności, przedczasowości i prapasywności absolutnej świadomości zob. K. Held, *Lebendige Gegenwart...*, s. 94–122.

⁷⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 111.

The Status of Subjectivity in Husserl's Phenomenology

Summary

The aim of this article is explication of the factual and reflective character of transcendental subjectivity. According to Husserl, man is a transcendental ego, but the transcendental dimension of subjectivity remains hidden in the natural setting. The discovery of this dimension is made possible by phenomenological reduction thanks to which we can exclude the so called general thesis of the natural setting. That which Husserl leaves as a *residuum* of reduction is the factual individual *ego*. The factual transcendental consciousness is neither necessary nor casual in the traditional sense since it is interpreted as an absolute fact. The author shows that the phenomenological setting is a transcendental-reflective one, and the notion of reflection defined as *Nachgewahren* implies the split of the ego. Connection of reflectivity and facticity of transcendental subjectivity opens new interpretational possibilities perspectives and allows to comprehend phenomenology as such a philosophy which avoids an infinite regress of reflection.

Key words: transcendental subjectivity, phenomenological reduction, general thesis of the natural setting, facticity, factual and individual *ego*, absolute fact, transcendental and factual setting, duality of the *ego*, reflection

{ Maria Małgorzata Baranowska **Człowiek jako osoba duchowa w ujęciu Maxa Schelera**

Słowa kluczowe: duch, życie, osoba, akt intencjonalny, teomorfizm, boskość, miłość duchowa, miłość witalna.

Człowiek Schelerowski jest istotą psychofizyczną. Jedność tego, co cielesne i co psychiczne jest wyraźnie, przeciw Kartezjuszowi, przez Schelera podkreślana. Żywe ciało i psychika to dwie strony: zewnętrzna i wewnętrzna tej samej rzeczy. Tak ujmowany człowiek należy do królestwa zwierząt, jest częścią natury, która stanowi jego otoczenie. Ale o swoistości człowieka stanowi, według Schelera, coś całkiem innego. Człowiek jest miejscem wyłaniania się porządku zupełnie innego niż przyroda, jest to porządek istotnościowy, porządek ducha¹ – ducha, „który się w człowieku jedynie przejawia” i którego „istotową konstytucję” wyrażają „idee oraz prawa sensu i nonsensu, prawdy i fałszu, dobra i zła”². Duch jest czymś innym niż życie, jest odrębną, równie pierwotną zasadą. Osoba ludzka jako indywidualna, niepowtarzalna samokoncentracja ducha³ nie jest uwikłana w naturalne otoczenie, nie jest częścią świata, ale „ma świat, jest otwarta wobec świata”⁴. Polega to przede wszystkim na ujmowaniu rzeczy (włącznie z własnym ciałem i duszą) jako przedmiotów, uchwytowaniu ich uposażenia jakościowego (*Sosein*) oraz byciu określanym przez uposażenie jakościowe (Scheler nazywa to rzeczowością, *Sachlichkeit*⁵). Duch, duchowa istota, żyje w świecie treści, sensów, istot i idei, w ich stronę się kieruje, je poznaje i przez nie jest motywowana.

Z tym łączy się powstanie mowy, pojawienie się słowa i narzędzia. Słowo – stwierdza Scheler⁶ – wskazuje na przedmiot w świecie, domniemuje coś, oznacza, „prezentuje się nam jako spełnienie jakiegoś domagania się ze

¹ Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 35.

² Tamże, s. 29.

³ Por. M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenie*, przeł. S. Czerniak, w: tegoż, *Pisma...*, s. 358.

⁴ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Pisma...*, s. 83.

⁵ Tamże, s. 83.

⁶ M. Scheler, *O idei...*, s. 12-13.

strony przedmiotu. Poszukujemy właściwego słowa, które do niego pasuje⁷. (W tych sformułowaniach zawiera się już skorelowanie dwu odrębnych sfer: aktu nazywania i jego przedmiotu.) Słowo i narzędzie, rozumiane jako przede wszystkim twory sensowne (dopiero wtórnie jako pełniące funkcje praktyczne) i dlatego zupełnie różne od wyrazu, znaku czy też jedynie środka do celu, są u podstaw i początków duchowej, bezinteresownej kultury, która pojawia się w dziejach kosmosu jako zupełnie nowa dziedzina wraz z pojawieniem się jej twórców, istot żywych i duchowych.

Schelerowi zależy na podkreślaniu pierwotności i niezależności ducha od natury. Sfera ducha nie rozwija się, według niego, i nie wyłania, ale pojawia się nagle. Scheler używa określenia „wtargnięcie Boga w życie”⁸, mówi też o łasce, o pomyśle (*Einfall*, to samo słowo tłumaczone jest też jako „wtargnięcie”). Słowo, jednostka sensu, prafenomen, który jest na początku języka, „konstytuuje wszelką »historię«”, ale „samo nie ma »historii«”⁹, podobnie dziedzina osób nie „rozwinęła się”, lecz „otwiera się w określonych miejscach świata ożywionego”¹⁰.

Duch jest czystą aktowością; centrum ducha – osoba – to nie przedmiot ani rzecz; „osoba istnieje tylko w swoich aktach i poprzez nie”, jest „jedynie stale samoistnie dokonującym się (istotowo określonym) uporządkowanym zespoleniem aktów”¹¹. Zdolna do uprzedmiotowienia wszystkiego – poza sobą samą – osoba jest „konkretną, [...] istotową jednością bytową aktów różnorodnej istoty”¹². Osoba łączy w sobie akty różnych rodzajów, duch nie jest tylko rozumem, myśleniem, naocznością, ale obejmuje też akty emocjonalne i wolitywne. Sam rozum nie byłby indywidualny. Osoba duchowa, ze swoją strukturą aktów, z ich swoistym porządkiem, jest indywidualna i konkretna i nie potrzebuje do tego ciała¹³.

⁷ Tamże, s. 15.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰ Tamże, s. 34.

¹¹ M. Scheler, *Stanowisko...*, s. 94.

¹² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, Band II, Bern 1954, s. 393.

¹³ Duchowe akty intencjonalne są czymś innym niż funkcje. Te ostatnie (takie jak: widzenie, słyszenie, smakowanie, zauważanie, spostrzeganie, obserwowanie, witalne czucie) nie należą do sfery osobowej, są psychiczne, są funkcjami „ja”, dokonują się, spełniają się, zakładają ciało i otoczenie. Akty, przeciwnie, nie są psychiczne, są spełniane, dokonywane, nie zakładają ciała, odpowiada im świat, lecz nie otoczenie. W aktach jest coś domniemywane. Funkcje mogą być przedmiotami aktów, a także są czymś, przez co akt kieruje się do przedmiotu („wohindurch ein Akt sich auf ein Gegenständliches richtet”, *Formalismus...*, s. 398). Czyli częściowo pokrywają się, ale nie do końca, bo: może być jeden akt dotyczący jednego stanu rzeczy, a różne funkcje, np. widzę i słyszę, ale sądzę; i odwrotnie. Można chyba powiedzieć, że akt posługuje się funkcją.

Schelerowskie określenie osoby jako „bezpośrednio współprzeżywaną jedność prze-żywania”¹⁴, jako kogoś, kto przeżywa siebie jako spełniającego akty¹⁵, to opis sposobu, w jaki osoba doświadcza samej siebie, jak jest siebie świadoma. Osoba nie jawi się sobie w wewnętrznym spostrzeżeniu, i w tym sensie nazywa ją Scheler ponadświadomą (*überbewusst*)¹⁶. Osoba nie jest dla siebie przedmiotem i poznać może siebie tylko samą siebie przeżywając. Osiąga się tu jakąś granicę poznania i samopoznania.

Jako byt aktowy osoba nie jest tylko związkiem aktów, nie stoi też ponad czy poza nimi, pisze Scheler w *Formalismusie*, lecz tkwi cała w każdym akcie i odmienia się [*variiert*] w i przez każdy akt, nie tak jednak, żeby jej byt rozpląwał się (*aufginge*) w jakimkolwiek jej akcie lub żeby się jak rzecz w czasie zmieniała¹⁷. Odmienianie się (*Variation*) wyjaśnia Scheler jako czyste stawanie się innym (*Anderswerden*), które nie potrzebuje jeszcze czasu, następstwa czasowych faz, w których dokonywałaby się zmiana własności rzeczy¹⁸. Rozumieć to chyba należy w ten sposób, że osoba jest czymś niepodzielnym, nie składa się z części, nie składa się też z czasowych faz. Nie jest procesem, ani nie zachowuje się jak przedmiot trwający w czasie, nie żyje wewnątrz czasu fenomenalnego, ale, jak mówi Scheler, żyje w czasie, rozwija swoje akty w czas¹⁹.

Tożsamość osoby nie domaga się bytu trwającego w czasie, „tożsamość leży tu jedynie w jakościowym kierunku czystego stawania się innym”²⁰. Osoba to nie jedynie związek aktów, akty to nie suma czy struktura abstrakcyjnych istot, „raczej jest to osoba sama, która w każdym akcie żyjąc, także każdy w pełni przenika swoją swoistością”²¹. Dzieje się tak dlatego, że duch jest poza czasem i przestrzenią, może w nie wchodzić, jak chce, ale zawsze pozostaje czymś innym, niż życie i świat, to samo dotyczy osoby, która transcenduje siebie, swoje życie i wszelkie życie. Rdzeniem (*wesen Kern*) osoby jest ruch samotranscendencji²² i nie jest ona częścią świata, lecz jego korelatem²³. Stąd zdolność ducha, duchowej osoby do swoistego przekraczania granic innych bytów: do udziału w ich istotach bez naruszania od-

¹⁴ M. Scheler, *Formalismus...*, s. 387.

¹⁵ Tamże, s. 395.

¹⁶ Tamże, s. 402/3.

¹⁷ Tamże, s. 395/6.

¹⁸ Tamże, s. 396.

¹⁹ „Die Person lehnt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht anderswerdend ihre Akte in die Zeit hinein”, *Formalismus...*, s. 396; por. też: „Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein”, tamże, s. 398.

²⁰ Tamże, s. 396.

²¹ Tamże, s. 397.

²² Tamże, s. 303.

²³ Tamże, s. 403.

rębności tych bytów i bez zmieniania ich (na tym udziale polega poznawanie), do współspełniania aktów innych osób (na tym polega poznanie i rozumienie innego, miłość i jedność osób), wreszcie do kochania, poznawania i chcenia w Bogu (czyli do współspełniania Boskich aktów – święty, który osiąga taką jedność z Bogiem kocha to, co Bóg i chce tego, co Bóg, nie tracając przy tym swego odrębnego istnienia, swej odrębności). Transcendowanie siebie, swojego życia to ruch w stronę nieskończoności. Wymiar nieskończonego odkrywa Scheler wewnątrz miłości, ruchu, który nie zadowala się niczym, co skończone, szukając nieustannie jeszcze czegoś więcej. Dotyczy to tak samo miłości duchowej, jak i erotycznej, z tym tylko, że w każdej z nich inaczej się to przejawia²⁴. Scheler uznał miłość za „korzeń ducha”, akt miłości (a także wiary) stanowi fundament pozostałych aktów duchowych: naoczności, myślenia, chcenia, czucia. Jeśli transcendowanie dokonuje się w i poprzez akt miłości, to także w ruchu transcendencji zawiera się ten sam sens, co w akcie miłości, która jest z istoty szukaniem pełni doskonałości, zrealizowanej doskonałości.

Nieskończoność, ku której transcenduje siebie samą osoba ludzka nie okazuje się pustką (nicością lub czystą formą), lecz pełnią: pełnią możliwości lub nawet abolutnie istniejącą doskonałością. Nieskończoność jawi się tu jako atrybut Boskiej Osoby, abolutnej i świętej.

Odkrycie, czym jest człowiek, na czym polega jego swoistość, dostrzeżenie jego duchowej osobowości wymaga, zdaniem Schelera, spojrzenia na człowieka z perspektywy nie tego, skąd wychodzi, lecz tego, ku czemu się kieruje, z perspektywy nieskończonego, czyli od strony Boga, „W świetle idei Boga” człowiek jest ruchem, tendencją, „przejściem” do Boga²⁵, „jest modlitwą życia wychodząca poza nie samo”²⁶, „jakimś ‘między’, jakąś ‘granicą’, jakimś ‘przejściem’, jakimś ‘przejawianiem się Boga’ w nurcie życia i wiecznym wychodzeniem życia poza nie samo”²⁷. Dlatego patrzeć na człowieka należy „z punktu widzenia jego *terminus ad quem*”²⁸.

²⁴ „Miłość kocha i spogląda w miłowaniu zawsze nieco dalej niż na to tylko, co ma w rękach i posiada. [...] Owo *sursum corda*, które jest jej istotą, może w różnych co do wysokości sferach wartości przybierać różne formy”. (M. Scheler, *Ordo amoris w znaczeniu opisowym i normatywnym*, przeł. W. Czapliński, „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XXVI, z. 4, 1998, s. 137), „Niezaspokojenie popędów wykazuje stałą nadwyżkę nad ich zaspokojeniem”, oczekiwania zawsze większe, niż spełnienie (*Stanowisko...*, s. 91-92), dlatego człowiek odczuwa pustkę w sercu, którą zresztą rozumie jako „nieskończoną pustkę przestrzeni i czasu” (tamże, s. 92).

²⁵ M. Scheler, *Formalismus...*, s. 302-303.

²⁶ M. Scheler, *O idei...*, s. 25.

²⁷ Tamże, s. 26.

²⁸ Tamże, s. 32.

Jakość boskości, jakość świętości w nieskończonej bytowej pełni, pisze Scheler²⁹, musi być założona. Żeby tak interpretować dostrzegany w ludzkim duchu ruch transcendencji, trzeba boskość założyć czy też jakoś już ją mieć, by zobaczyć człowieka jako skierowanego do Boga. W ten oto sposób przejawia się Schelerowski teomorfizm, czyli przekonanie, że osobą we właściwym sensie jest Bóg, a człowiek w tym tylko sensie, że jest obrazem Boga, że do Boga dąży i odnajduje Jego ślad we własnym duchu. Bardzo konsekwentnie w późnej myśli Schelera pogląd ten przybiera postać stwierdzenia, że człowiek jest miejscem realizacji wiecznej *deitas* (boskości), że jest współuczestnikiem stawania się Boga.

Wejście w duchową przestrzeń: dotarcie do świata istot i uzyskanie obiektywnej wiedzy o nim, poszukiwanie uczestnictwa w najwyższej istocie, wymaga uniezależnienia się od życia, od dziedziny realności. Żyjąc w naturalnej, praktycznej postawie wobec świata, człowiek ulega różnego typu złudzeniom. Dotarcie do tego, co istotowe wymaga uwolnienia ducha od zahamowań i barier, od więzów, które łączą go z przypadkowym istnieniem jego naturalnego otoczenia i z jego własną psychofizyczną organizacją. Potrzebny jest wzlot całej osobowości, moralny wzlot motywowany przez miłość do tego, co istotowe. W *O istocie filozofii*³⁰ Scheler rysuje jeszcze dalej sięgającą perspektywę: moralny wzlot aktowego centrum ducha umożliwia mu uczestnictwo w samym bycie świata i kieruje w stronę bytu abolutnego; staje się to dzięki miłości do abolutnego bytu i wartości, samoupokorzeniu naturalnego ja i samoopanowaniu impulsów popędowych, czyli pewnego rodzaju ascezie. Późny Scheler podtrzymuje przekonanie o potrzebie zastosowania techniki prowadzącej do zniknięcia momentu realności, uchylenia rzeczywistego charakteru świata, po to, by dotrzeć do idealnego świata istot, do logosu³¹.

O relacji tego, co duchowe i popędowe pisze Scheler w *Istocie i formach sympatii*: „autentyczna miłość otwiera oczy duszy [...] lecz nie oślepia [...] nigdy nie ‘oślepia’ miłość, lecz stale jej towarzyszące popędy zmysłowe, które faktycznie ją hamują i ograniczają”³². Podobnie w *Resentymencie a moralności*: „sympatia czysto zmysłowa”, zakorzeniona w popędzie, nie jest

²⁹ M. Scheler, *Formalismus...*, s. 305.

³⁰ M. Scheler, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, przeł. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Pisma...*, s. 285 i n.

³¹ Por. M. Scheler, *Idealismus-Realismus, Späte Schriften, Gesammelte Werke*, Band IX, Bern 1976, s. 207-208 oraz *Stanowisko człowieka w kosmosie*, s. 99 i n.

³² M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 245.

„źródłem miłości, lecz częściowym jej zahamowaniem”³³. Mówi tu Scheler to samo, co obszerniej rozwija w rozdz. V i VI części B w *Istocie i formach sympatii*, gdzie polemizuje z Freudowską koncepcją sublimacji popędu. Miłość duchowa nie wywodzi się ze sfery popędowej, ani do niej nie sprowadza. Są dwie odrębne, równie pierwotne zasady: duch i życie, życiowy pęd. Miłość duchowa i miłość witalna (eros) mają oddzielne, niezależne źródła. Ich relacje wyglądają tak, że „sympatia czysto zmysłowa” jest siłą, „która miłość ogranicza i przydziela, posługując się nią dla celów życia”³⁴; stosunek popędu do miłości jest „stosunkiem ograniczania i selekcji”³⁵.

Akt miłości, mówi jednak w innym miejscu Scheler, zaistnieje tylko wtedy, gdy istnieje również pobudzenie popędowe. Z dziedziny wartości „wykrawane są” dla realnej istoty te wartości, których realni nosiciele pobudzają system popędowy. Popęd decyduje „o realnym sposobie wywołania aktu miłości” i „o wyborze i porządku wyboru wartości”, ale nie „o akcie miłości i jego treści (jakościach wartości) oraz wysokości wartości [...]”³⁶.

Jak rozumieć te, nie do końca jasne, sformułowania Schelera z *Istoty i form sympatii*? Wydaje się, że istnieje z jednej strony miłość duchowa jako pewna zdolność czy możliwość oraz ogromnie bogata sfera wartości, a z drugiej strony pojawia się realne zaistnienie takiej, a nie innej miłości do tak, a nie inaczej ukwalifikowanego przedmiotu miłości. Popęd odpowiada za to, że wydarza się to akurat tak i akurat wtedy, tzn. odpowiada za konkretną realizację, ale ta rzeczywistość nie obchodzi się bez duchowych możliwości i duchowych treści, które są całkowicie od niej niezależne.

Sfera ducha byłaby więc ogromna, a to, co się zrealizuje (przez to, że popęd „wykrawa”, „ogranicza”, „selekcjonuje”), jest zawsze cząstkowe. Podobne myśli dają się wyczytać w *Ordo amoris*: powiedziane jest tu, że granica naszej zdolności kochania leży nie w istocie aktu miłości, ani nie w skończoności przedmiotu miłości, ale „w naszej organizacji i jej uwarunkowaniach potrzebnych do zaistnienia i wywołania aktu miłości. To bowiem wzbudzenie jest zależne od naszego cielesnego życia popędowego oraz jego zaabsorbowania przez powabny obiekt. Nie jest wszakże z tym związane to, co w nim ujmujemy jako warte miłości ani też forma i struktura tej dziedziny”³⁷ (dziedziny tego, co warte miłości).

Czyli z jednej strony są konkretne akty miłości zależne od popędu i jego pobudzenia przez „powabny obiekt”, a drugiej – nie jest od popędu zależne

³³ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 93-94.

³⁴ Tamże, s. 94.

³⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 285.

³⁶ Tamże, s. 284-285.

³⁷ M. Scheler, *Ordo amoris...*, s. 136.

to, co „ujmujemy jako warte miłości”. Znaczy to chyba znów, że istotowe treści są rzeczą ducha i nie popęd je tworzy, ale w realizację konkretnych zachowań w stosunku do konkretnych obiektów musi być popęd zaangażowany. Dwie strony biorą więc udział w stawianiu się miłości: ta odpowiedzialna za to, co osobowe i duchowe, i ta odpowiedzialna za rzeczywistość.

W *Stanowisku człowieka w kosmosie*³⁸ Scheler podkreśla potrzebę hamowania popędów dla uzyskania mocy przez bezsilnego ducha, niezdolnego do samodzielnego urzeczywistniania swoich idei i wartości. Postępowanie to przybiera postać ascezy: mówienia „nie” rzeczywistości, tłumienia impulsów popędowych, pozbawiania mocy pędu życiowego. Scheler nazywa to po freudowsku sublimacją, podkreślając tylko różnicę: duch nie powstaje dzięki sublimacji, zyskuje tylko dzięki niej moc.

O współdziałaniu dwu zasad (które są atrybutami jednej wiecznej substancji) pisze Scheler w późnym, za życia nieopublikowanym tekście pt. *Zur Lehre vom Grunde aller Dinge*³⁹. Duch jest pasywną zdolnością wytwarzania idei, prafenomenów, wartości, celów, pęd – aktywną zdolnością realizacji. Do aktywizacji ducha dochodzi dzięki impulsowi popędowemu, popęd działa, gdy zezwala na to duch i odhamowuje pęd (duch może tylko pęd hamować lub odhamowywać). Duch tworzy istoty, idee, wartości, projekty, które przedstawia pędowi życiowemu i tak nim kieruje, ale tworzy je motywowany przez pęd. Idee powstają wraz ze stawianiem się rzeczywistości, nie są ani przed rzeczami, ani po rzeczach, pisze Scheler. Obie zasady, duch i pęd, mogą funkcjonować tylko razem: *Die Realitat selbst ist beides: Kraft und Ideal*⁴⁰. Jest tu rodzaj koła, jedno aktywizuje drugie, drugie wyzwala aktywność pierwszego, i nie widać wyraźnie, co byłoby punktem wyjścia. Zapewne nie ma tu czegoś takiego. Schelerowi chodzi o pokazanie jednocześnie dwu równie istotnych rzeczy – pierwotności i odrębności obu zasad i ich, można powiedzieć: odwiecznego współdziałania, wzajemnego zdania na siebie.

Idea – pisze Scheler – „jest tylko granicą, miarą, negacją, wykluczeniem pewnych możliwości”⁴¹, duch zezwala na aktualizację tych fantazji pędu, które są możliwe i sensowne. Brzmiały te stwierdzenia jak zaprzeczenie tego, co pisał wcześniej. A może jest to raczej przesunięcie akcentów wynikające z próby doprecyzowania koncepcji? W myśli późnego Schelera podkreślana jest nieczynność ducha, niezdolność do działania (innego rodzaju niż tylko tworzenie idealnych możliwości), niezdolność do realizacji swoich projektów. Z kolei pęd życiowy przejawia nie tyle „ślepą” dynamikę, ile raczej pragnienie rzeczywistości, jest erosem tworzącym obrazy i fantazje. Ducha

³⁸ M. Scheler, *Stanowisko...*, s. 99-113.

³⁹ M. Scheler, *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Ding, Schriften aus dem Nachlass II, Gesammelte Werke*, Band XI, Bern 1979, s. 189-193.

⁴⁰ „Rzeczywistość sama to dwoje: moc i ideał”, tamże, s. 190.

⁴¹ Tamże, s. 190.

także pobudza miłość. Duch jako boska prazasada kocha ideę samej siebie: ideę wiecznej boskości i pragnie jej urzeczywistnienia (idea boskości współokreśla tworzenie pozostałych idei). Jest to też miłość dobra, która afirmuje maksimum rzeczywistości. Afirmacja pełni rzeczywistości jako dobra oraz związane z tym uznanie miłości za fundament ducha (i w ogóle istnienia) ma wyraźnie anty-Schopenhaurowski wydźwięk. Dostrzeganie istotnej roli miłości i erosa w prazasadach nadaje światu późnego Schelera rys antropomorficzny i sprawia, że jego metafizyka staje się metaantropologią.

Obie prazasady mają charakter bezosobowy (*unpersönlich*⁴²), ale pełnię istnienia uzyskują w człowieku. Formą istnienia ducha jest osoba, formą istnienia pędu – ciało. W procesie ich stawiania się duch nabiera mocy, a życie zostaje przeduchowione. Osoba, mówi późny Scheler⁴³, jest z istoty związana z ciałem. Dlatego proces stawiania się człowieka, świata i Boga jest jednym procesem. Świat staje się ciałem Boga, duch Boski przejawia się w osobach.

Idealem człowieka staje się w myśli późnego Schelera człowiek uniwersalny⁴⁴. Jest to pełnia ludzkich możliwości w postaci rozwiniętej. Ideał ten jest, oczywiście, ciągle niezrealizowany. Każda epoka ma ideał na swoją miarę: człowieka względnie uniwersalnego, obejmującego maksimum możliwości dostępnych w danej epoce. Jest to projekt dla epoki wielkiego zróżnicowania i zarazem, jak mówi Scheler, epoki „zacierania się przeciwieństw”, czyli sytuacji, kiedy dawne podziały i przeciwieństwa tracą znaczenie. Człowiek uniwersalny nie jest konkretnym wzorcem osobowym, ma być elastyczny, więcej: jest ruchem, rozwojem („kierunkiem ruchu samego uniwersum, wręcz samej jego zasady”⁴⁵). Głównym jego zadaniem jest połączenie w sobie najwyższej duchowości i zanurzenia w życiu. Ma zachować napięcie między tymi zasadami i jednocześnie stworzyć ich harmonię. Jest to więc ideał integralności, harmonii i pełni człowieka. Taki człowiek nazwany być może mikrokosmosem i mikroteosem. Staje się on miejscem, gdzie zasada świata „bezpośrednio uchwytuje się i urzeczywistnia”⁴⁶, miejscem stawiania się Boga „jako potęgującego się przenikania ducha i pędu”⁴⁷. Jest to już „nie sługa, dziecko, lecz przyjaciel i współurzeczywistniacz” Boga⁴⁸. W toku rozwoju myśli Schelera człowiek zbliżał się więc do Boga tak bardzo, że niemal się z nim utożsamiał.

⁴² Tamże, s. 210.

⁴³ Tamże, s. 208.

⁴⁴ M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, przeł. S. Czerniak, w: tegoż, *Pisma...*, s. 202 i n.

⁴⁵ Tamże, s. 202.

⁴⁶ M. Scheler, *Stanowisko...*, s. 147.

⁴⁷ Tamże, s. 147.

⁴⁸ M. Scheler, *Zur Lehre...*, s. 220.

Human Being as a Spiritual Person in the Interpretation of Max Scheler

Summary

The specificity of man consists, according to M. Scheller, in that that human being is not only a psychophysical being but a spiritual being as well, i.e. an ordered unity of various intentional acts. A person performing spiritual acts, interprets the sense of objects and names them, is freed from the limitation by reality and is directed towards the world of ideas and beings, goes beyond himself/herself and turns to God and infinity. The movement which tends towards infinity is love, a fundamental spiritual act, but also eros, i.e. the dynamics of the life impetus. Spirit and life (life impetus) are separate principles, however, they need one another, they stimulate one another and codetermine through becoming and uniting of man and God.

Key words: spirit, life, person, intentional act, teomorphism, godliness, spiritual love

Witold Płotka
**Geneza rozumu: nowy wymiar
racjonalizmu w fenomenologii Husserla**

Słowa kluczowe: racjonalizm, rozum, rodzaje rozumności, analiza statyczna, analiza genetyczna, duch wspólny, czasowość.

W *Przedmowie* do pierwszego tomu serii *Husserliana*, Herman Leo Van Breda zauważa, że Edmund Husserl pozostawił po sobie blisko czterdzieści pięć tysięcy manuskryptów badawczych¹. Wielkość tej spuścizny oraz drobiazgowość przedstawionych w niej analiz mogą stawić pod znakiem zapytania zasadność całościowego ujęcia tematyki racjonalizmu na gruncie filozofii fenomenologicznej. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że przy szerokim rozumieniu racjonalizmu, mianowicie jako namysłu nad rozumem, uprawnione jest twierdzenie o racjonalistycznym charakterze fenomenologii. Jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz, od *Badań logicznych* zadaniem, przed którym stał Husserl „[...] była analiza racjonalności w jej poczynaniach”². Należałoby przy tym dodać, że wraz z rozwojem fenomenologii autor *Badań* przedstawiał różne propozycje ujęcia rozumności.

Będąc w Getyndze, jak zobaczymy, niemiecki filozof utożsamiał rozum z poznaniem oglądowym. Po objęciu stanowiska profesora na uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim, Husserl rezygnuje z tego utożsamienia, wprowadzając nowy wymiar do fenomenologii rozumu. Zasygnalizowana zmiana zdaje się konsekwencją krytycznego opracowania tak zwanej analizy genetycznej. Dodajmy, że w perspektywie omawianej problematyki ważne wydają się teksty fryburskiego myśliciela z okresu od 1916 do 1923 roku. Zaznaczmy także, że wypracowanie nowej metody i w konsekwencji nowej koncepcji racjonalności pozwoliło Husserlowi na stworzenie krytyki rozumu, która za punkt wyjścia miałaby obszar codziennej praktyki ludzkiej. Przed wypracowaniem tej nowej metody twórca fenomenologii w rozważa-

¹ H.L. Van Breda, *Préface*, w: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, red. i wstęp S. Strasser, Nijhoff, Haag 1950.

² H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 48.

niach nad rozumnością kierował się metodą analizy statycznej, charakterystyczną dla okresu twórczości w Getyndze. Konieczne wydaje się zatem zrekonstruowanie w pierwszej kolejności tej getyńskiej koncepcji rozumu.

Postulat wykorzystania metody fenomenologicznej do badań nad rozumem Husserl wyraźnie sformułował w połowie pierwszej dekady dwudziestego wieku. W swych notatkach wymienia „[...] ogólne zadanie, które dla siebie samego muszę rozwiązać, jeśli ma mi być wolno określać się mianem filozofa”, po czym tłumaczy: „Na myśli mam krytykę rozumu. Krytykę rozumu logicznego i praktycznego, w ogóle rozumu wartościującego”³. Krytyka rozumu, która ma zakończyć „[...] męki niejasności i rozchybotanego powątpiewania”⁴, ponadto ma stanowić wstęp do filozofii, ponieważ bez krytyki rozumu w ogóle nie można mówić, według Husserla, o filozofii. Uprawione byłoby zatem twierdzenie, że krytyka rozumu jest istotą filozofii. W związku z tym twierdzeniem nie jest zaskakujące to, że w pięciu wykładach o idei fenomenologii z 1907 roku, co celnie zauważa Antonio Aguirre, tematyka rozumu zostaje usytuowana w centrum dociekań⁵. Husserl w wykładach z 1907 roku przedstawia ideę krytyki rozumu, która miałaby charakter krytyczny. Krytyczny charakter krytyki rozumu zawiera w sobie dwa momenty. Pierwszy z nich, który można nazwać momentem negatywnym, polega na ukazaniu niedorzeczności, które są konsekwencją refleksji dokonanej w sposób naturalny. Drugi moment, pozytywny, opiera się na przebadaniu istoty poznania⁶. W konsekwencji uprawiania w ten sposób krytyki rozumu, Husserl przedstawił w pięciu wykładach taką koncepcję rozumu, która wydaje się charakteryzować cały okres twórczości autora *Idei fenomenologii* w Getyndze, czyli do 1916 roku.

Zwróćmy uwagę na decydujący fragment wykładu czwartego, w którym czytamy: „Poznanie oglądowe jest rozumem (*Vernunft*), które stawia sobie za cel doprowadzenie intelektu (*Verstand*) właśnie do rozumu (*Vernunft*)”⁷. W świetle słów Husserla nie można zaprzeczyć te-

³ Cyt. za: W. Biemel, *Wprowadzenie wydawcy*, w: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 4.

⁴ Tamże.

⁵ Por. A. Aguirre, *Transzendentalphänomenologischer Rationalismus*, w: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, wyd. U. Claesges, K. Held, Nijhoff, Den Haag 1972, s. 102. Gerhard Funke podkreśla, że wykłady z 1908 roku zakreślają ramy dla krytyki rozumu, z którą ma się do czynienia w późniejszej filozofii Husserla (por. G. Funke, *Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen*, „Phänomenologische Forschungen” 9 (1980), s. 33).

⁶ Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, dz. cyt., s. 32.

⁷ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, red. i wstęp W. Biemel, Nijhoff, Haag 1950, s. 62. W przekładzie Janusza Sidorka przytoczony fragment brzmi następująco: „Po-

mu, że w fenomenologii rozum jest utożsamiony z „poznaniem oglądowym”. Gdy dodatkowo będziemy mieli na uwadze zasadę, głoszącą: „[...] możliwie mało intelektu (*Verstand*), ale możliwie czystej intuicji (*intuitio sine comprehensione*)”⁸, możemy twierdzić, że rozum w *Idei fenomenologii* nazywa intuicję. Używane przez Husserla zwroty o „poznaniu oglądowym”, „jedynie przyglądaniu się”, podobnie jak metafora „ogłędającego oka”⁹, byłyby zatem ujęciem kategorii „intuicji”. W *Idei fenomenologii* kategoria „intuicji” nie zostaje zdefiniowana. Można przypuszczać, że wprowadzając szereg metafor Husserl próbuje powiązać rozumność z tym, co jest oczywiste, co uchwytuje się właśnie intuicyjnie i co jest zrozumiałe samo przez się; dlatego to, co rozumowe nie wymagałoby dalszych wyjaśnień.

Zgodnie z powyższym, rozumność jest zrównana z tym, co „widoczne”, a zatem także obecne dla podmiotu. Racjonalne jest więc to, co podmiot może objąć, z kolei to, co pozostaje dla niego nieobecne, czyli nie objęte w intuicji, pozostaje irracjonalne i jako takie nie zostaje włączone w obręb namysłu. W ramach tej ogólnej koncepcji rozumu Husserl stara się rozjaśnić strukturę tego, co racjonalne. W wykładzie pt. *Logika jako filozoficzna nauka o poznaniu* z semestru zimowego 1910/1911 roku, niemiecki filozof podkreślał, iż bez rozważenia tematyki rozumu człowiek w ogóle nie może zrozumieć świata¹⁰. Zwrócenie się ku władzy, dzięki której człowiek odnosi się do świata, a więc badania na gruncie krytyki rozumu, otwierają, zdaniem Husserla, możliwość poznania świata. W notatce na marginesie tekstu do tego wykładu twórca fenomenologii konstatuje, że „Wiedza, która jest tutaj zawarta i powstaje wraz ze wszelkimi naukowymi analizami rozumu, jest jednak bardzo nieuporządkowana i surowa”¹¹.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w przypadku wydanych w 1913 roku *Idei* ma się do czynienia z próbą uporządkowania „surowej” wiedzy o rozumie. Husserl w swym dziele prezentuje pogląd, zgodnie z którym „[...] systematyczne przeprowadzenie wszystkich opisów świadomości” byłoby równoznaczne z „[...] pełną fenomenologią rozumu”, a „[...] tak zupełna feno-

znanie oglądowe jest rozumieniem (*Vernunft*), które stawia sobie za cel doprowadzenie rozumowania (*Verstand*) właśnie do rozumienia” (E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, dz. cyt., s. 76).

⁸ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie...*, dz. cyt., s. 62. W przekładzie Janusza Sidorka przytoczony fragment brzmi następująco: „Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*)” (E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, dz. cyt., s. 76).

⁹ Por. tamże.

¹⁰ „Pokaże się jednak, że nie jest oczekiwane ostateczne zrozumienie świata, tak długo jak nie wniesie się do obszaru problemowego analiz intelektu i rozumu oraz nie zajmie się w stosunku do nich jakiejś postawy” (E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, red. U. Panzer, Nijhoff, Dordrecht, Boston, London 1996, s. 335).

¹¹ Tamże, s. 530.

menologia rozumu pokrywałaby się z fenomenologią w ogóle¹². Fenomenologia w propozycji autora *Idei I* ma być zatem przede wszystkim fenomenologią rozumu, która w sposób systematyczny przeprowadzałaby opisy świadomości. Trudno w tym miejscu nie zgodzić się z twierdzeniem Ernsta Wolfganga Ortha, że „Dla samego Husserla fenomenologia była nazwą dla problemu rozumu w ogóle – dla rozumności tego, co rzeczywiste, co ukazuje się człowiekowi, i dla rozumności samego człowieka. W ramach tego zakresu zagadnień nie ma dla Husserla żadnego problemu, którego nie nazwałby fenomenologicznym; i nikt w tak zwanym ruchu fenomenologicznym – jak daleko chciałoby się go też pojmować – nie używa tego określenia tak często jak sam Husserl¹³. Niemniej jednak, o ile rozważania nad tak szeroko pojętą rozumnością w *Ideach I* przybierają postać namysłu nad „[...] wielkimi zagadnieniami rozumu¹⁴, o tyle bogactwo analiz zostaje ostatecznie zredukowane do opisu struktur w kategoriach noemy i noematu, które jawią się „ogłądającemu oku” rozumu jako oczywiste.

W perspektywie dalszego rozwoju filozofii fenomenologicznej zasygnalizowane ujęcie racjonalności i fenomenologii nie było dla Husserla wypełnieniem postulatu analityki rozumu. Należy przy tym zauważyć, że w okresie fryburskim swojej twórczości, a więc po 1916 roku¹⁵, niemiecki filozof krytycznie odnosił się do programu fenomenologii przedstawionego w *Ideach I*. W liście do Romana Ingardena z końca 1925 roku twórca fenomenologii w następujących słowach pisze o swojej postawie wobec *Idei I*: „Naturalnie teoria poznania należy jako teoria rozumu w całości do filozofii transcendentalnej. Jednak tak jak ta jest potraktowana w *Ideach*, pozostaje ona na poziomie »wyższej« naiwności: oczywistość ego cogito i przy tym oczywistość podstaw egologicznych, czystych możliwości jest oczywistością naiwną, która wymaga krytyki¹⁶. Uznając tę deklarację za reprezentatywną dla rozważań Husserla we fryburskim okresie jego działalności, można wysunąć wniosek, że postuluje on zradykalizowanie namysłu nad rozumem. W tym też sensie za Herbertem Spiegelbergiem można twierdzić, że przejście Husserla do Fryburga „[...] znaczyło więcej niż zmiana lokalizacji geo-

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 509.

¹³ E.W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Inter-subjektivität*, „Phänomenologische Forschungen” 22 (1989), s. 64.

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza...*, dz. cyt., s. 422.

¹⁵ Por. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, s. 199.

¹⁶ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, red. R. Ingarden, Nijhoff, Den Haag 1968, s. 35.

graficznej¹⁷. Filozof z Fryburga podkreśla potrzebę przeprowadzenia krytyki oczywistości, która, w jego opinii, w postaci zaprezentowanej w *Ideach I* jest „wyższą” naiwnością. Przywołując rozważania z pracy: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, można zauważyć, że w okresie fryburskim: „Rozum sam i jego »przedmiot« (ihr »Seiendes«) staje się coraz bardziej zagadkowy czy inaczej: rozum jako z siebie samego nadający sens istniejącemu światu, a z drugiej strony świat jako istniejący na mocy rozumu, stał się problemem świata, problemem istotowego powiązania rozumu i tego, co w ogóle istnieje, problemem, który się wreszcie w sposób świadomy ujawnił. Ta zagadka wszystkich zagadek musiała stać się wreszcie właściwym tematem badań¹⁸. Rozum zostaje ujęty przez autora *Kryzysu* jako „zagadka wszystkich zagadek”. Wyrażenie to wydaje się podkreślać wagę problemu rozumności oraz pierwszeństwo wśród innych tematów badań. Wyróżnienie tematyki rozumności spośród innych tematów dociekań skłania do zaklasyfikowania filozofii fenomenologicznej jako racjonalizmu.

Niemniej jednak Husserlowski racjonalizm należałoby odróżnić od racjonalizmu XVII i XVIII wieku, który, podobnie jak później filozofia fenomenologiczna, zgłaszał aspiracje do stania się nauką. Jeszcze za życia fryburskiego filozofa wysuwano zarzuty o „racjonalizm” fenomenologii¹⁹. Należy jednak zauważyć, że według twórcy fenomenologii nowożytny obraz racjonalności jest jednoznacznie „[...] fałszywym ideałem racjonalności ludzkości²⁰, który to ideał na swe korzenie w „zbląkanym racjonalizmie²¹. Warto w tym miejscu nadmienić, że dla Husserla diagnoza racjonalności jako naiwnej i fałszywej jest punktem wyjścia do rozważań nad „autentycznym racjonalizmem²². Zdaniem fryburskiego myśliciela „[...] nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła albo też, że w całości egzystencji

¹⁷ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, we współpracy z K. Schuhmann, Kluwer Academic Publ., Dordrecht, Boston, London 1994, s. 134.

¹⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 11.

¹⁹ O zarzutach o „racjonalizm” wobec fenomenologii wspomina sam Husserl w *Postowiu*, które pod koniec lat dwudziestych napisał specjalnie do angielskiego wydania jego *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (por. E. Husserl, *Postowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, tłum. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 49).

²⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, red. R.N. Smid, Kluwer Academic Publ., Dordrecht, Boston, London 1993, s. 225.

²¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 38.

²² Por. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, red. S. Luft, Kluwer Academic Publ., Dordrecht, Boston, London 2002, s. 258.

ludzkiej ma ona znaczenie jedynie podrzędne²³. Trudno nie zgodzić się zatem z Marią Tito, która twierdzi, że dla Husserla: „Celem jest osiągnięcie nowej racjonalności, nie tylko powtórzenie tradycji racjonalistycznej²⁴. Ta nowa racjonalność, w przeciwieństwie do naiwnej racjonalności nowożytnej, nazywana jest przez twórcę fenomenologii „dojrzałą racjonalnością²⁵”.

Podstawą nowego opracowania racjonalizmu zdaje się metoda badań genetycznych, którą Husserl krytycznie opracowywał w okresie po przejściu do Fryburga. W celu rekonstrukcji analizy genetycznej można sięgnąć do tekstu z 1921 roku zatytułowanego *Stacyczna a genetyczna metoda fenomenologiczna*²⁶, który, jak celnie zauważa Donn Welton, „[...] jest jednym z tych szczególnych fragmentów, gdzie Husserl próbował zdefiniować swe własne pojęcia operacyjne w czasie, gdy na nowo opracowywał systematyczne ujęcie jego metody fenomenologicznej²⁷. W tytule tekstu twórca fenomenologii wyróżnia dwa sposoby ujmowania rozumności. Z jednej strony jest to analiza statyczna, z drugiej zaś – analiza genetyczna. Obie metody pozostają raczej w stosunku komplementarności niż wykluczenia. Analiza statyczna, nazywana przez niemieckiego myśliciela także fenomenologią „opisową”, skupia się na możliwych, lecz „[...] zawsze istotowych postaciach w czystej świadomości i na ich teleologicznym porządku w królestwie możliwego rozumu pod tytułami »przedmiot« i »sens«²⁸. Na poziomie analizy statycznej ma się do czynienia jedynie z opisem tego, co jest dane, jed-

²³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, dz. cyt., s. 38. Moment, że w fenomenologii Husserla nie mamy do czynienia z kryzysem samego racjonalizmu, a jedynie ze wskazaniem kryzysu racjonalizmu zorientowanego obiektywistycznie, podkreśla także Jarosław Rolewski: „[...] kryzys cywilizacji europejskiej – a pośrednio i całej ludzkości – oznacza *de facto* kryzys rozumu, polegający na jego fałszywej interpretacji, nie oznacza natomiast kryzysu samego ratio, kryzysu racjonalizmu jako takiego, lecz tylko jego obiektywistycznych i naturalistycznych »wynaturzeń«” (J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 137).

²⁴ J.M. Tito, *Logic in the Husserlian Context*, Northwestern Univ. Press, Evanston 1990, s. xlv.

²⁵ „Racjonalność w owym szczytnym i rzetelnym sensie, o jakim tu wyłącznie mówimy, w sensie pierwotnie greckim, który w klasycznym okresie greckiej filozofii stał się ideałem [...], jest jednak powołana do przewodzenia rozwojowi w sposób dojrzały” (E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, dz. cyt., s. 38).

²⁶ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, red. M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, s. 336-345. Tekst należy do grupy manuskryptów z lat 1921-1923, które w Archiwum Husserla w Lowanium są opatrzone wspólną sygnaturą B III 10 i tytułem: *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetisch phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinster*. Do tej pory nie opublikowano całości tych manuskryptów.

²⁷ D. Welton, *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method*, w: *The New Husserl. A Critical Reader*, red. D. Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, s. 261.

²⁸ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 340.

nak opis ten nie ma dotyczyć pojedynczych przypadków, lecz powinien się kierować ku postaciom istotowym. Kilka lat później, w *Medytacjach kartezjańskich*, Husserl w następujący sposób będzie charakteryzował analizę statyczną: „Wykształcona na początku fenomenologia jest jedynie fenomenologią *stacyczną*, jej opisy stanowią analogię dla opisów uprawianych w ramach historii naturalnej, opisów, które śledzą pojedyncze typy i co najwyżej tylko porządkują je w pewnych systematyzacjach²⁹. Opisy fenomenologii statycznej ograniczają się zatem do pojedynczych typów oraz ich systematyzacji. Innymi słowy, analiza statyczna nie pyta o podstawy dokonywanych w jej ramach systematyzacji.

Stacyczny sposób opisu struktur świadomości jest charakterystyczny dla *Badań logicznych* oraz *Idei I*. Podstawowym celem tej analizy jest opisanie relacji pomiędzy aktem i jego obiektem. „Zazwyczaj ma ona swój punkt wyjścia”, jak zauważa Dan Zahavi, „w pewnych regionach przedmiotów [...] i następnie docieka intencjonalnych aktów, które są korelatywne do tych przedmiotów i przez nie ukonstytuowane³⁰. Analiza statyczna, w świetle powyższych ustaleń, skupia się na typach przedmiotów, które dane są badającemu. W analizie statycznej zakłada się, że przedmioty te dane są jako już ukonstytuowane i dlatego za każdym razem można w analizie wrócić do idealnie tego samego przedmiotu dociekań. Jej celem jest systematyzacja typów przedmiotów oraz aktów konstytuujących przedmioty. Jako taka analiza statyczna stanowi stopień przygotowawczy dalszych dociekań.

Komplementarną wobec analizy statycznej jest metoda genetyczna. Metoda ta, nazywana przez Husserla metodą „wyjaśniającą”, pyta o podstawy dania przedmiotów. W perspektywie genetycznej nie traktuje się zatem przedmiotów jako „gotowych”, lecz ujmuje się je jako mające swą własną „historię”. Użycie terminu „historia” w kontekście metody genetycznej wymaga doprecyzowania. Przede wszystkim „historia” nie jest rozumiana jako ciąg zdarzeń, czyli za Jacques'em Derridą można zaznaczyć, że analiza genetyczna nie polega na przytoczeniu ciągu przyczynowego, który doprowadziłby do powstania danego dokonania; metoda ta nie jest ujmowana przez analogię do postępowania nauk naturalnych³¹. Niemniej jednak, „historia” w rozumieniu metody genetycznej wiąże się z tematyką czasu. Nie ulega wątpliwości, że „tą strukturą, której nie obejmuje analiza statyczna jest struktura czasowa³². Analiza genetyczna w uzupełnieniu tego aspektu ana-

²⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, PWN, Warszawa 1982, s. 111.

³⁰ D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 94.

³¹ Por. J. Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, przeł. M. Hobson, London 2003, s. 163.

³² D. Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, Boston, Lancaster 1983, s. 172. Twierdzenie Weltona pozwala

lize statycznej obejmie strukturę czasu, która w perspektywie fenomenologicznej uzyskuje specjalne rozumienie.

W wykładach o wewnętrznej świadomości czasu z 1905 roku Husserl zaproponował koncepcję czasu nie jako liniowego kontinuum, lecz raczej jako „przepływu”, który „[...] wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prądrodłem, »teraz«”³³. Czas miałby znajdować się w ciągłym przepływie w tym sensie, że punkt „teraz” byłby „prądrodłem” zarówno dla tego, co nastąpi za chwilę, jak też dla tego, co jeszcze przebrzmiewa. W okresie fryburskim swojej twórczości Husserl często powracał do tematyki czasu. W przypadku zagadnienia metody genetycznej istotnym wydaje się manuskrypt o czasie, który powstał w latach 1917/1918 w Bernau. Do manuskryptu tego, na co wskazują listy do Ingardena, twórcza fenomenologii powracał jeszcze w latach 30.³⁴, twierdząc, że opracowanie tematyki czasu ma fundamentalne znaczenie dla innych rozwiązań fenomenologicznych. Koncepcja czasu przedstawiona w manuskryptach z Bernau w istotny sposób łączy się z opracowywaną wówczas metodą genetyczną i koncepcją rozumności.

O ile w wykładach z 1905 roku wyróżnioną pozycję w konstytuowaniu się wewnętrznej świadomości czasu miał „prądrodłowy” punkt „teraz”, o tyle w manuskryptach z Bernau ma się do czynienia z ostatecznym uznaniem punktu „teraz” za fikcję³⁵. Punkt „teraz” mianowicie jest nieodróżnialny od każdego innego punktu „teraz”³⁶, w tym też sensie wyodrębnienie punktu „teraz” jest fikcją. Niemniej, Husserl zachowuje model świadomości jako będącej w ciągłym przepływie. Wyróżniona zostaje faza protencji, a więc faza „wychylenia” świadomości ku temu, co nadchodzi; innymi słowy w manuskryptach z lat 1917/1918 świadomość zostaje ujęta jako nieskończony proces następowania po sobie intencji i ich wypełnień³⁷. W perspektywie zaproponowanej w manuskryptach z Bernau czas jawi się jako „wydarzanie się” nieprzerwanego trwania³⁸.

wytłumaczyć uwagę Buczyńskiej-Garewicz mówiącą o tym, że w *Badaniach logicznych* nie zostaje uwzględniony wymiar czasu (H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice...*, dz. cyt., s. 56). Właśnie ze względu na to, że w *Badaniach* zostaje wykorzystana metoda analizy statycznej nie uwzględnia się w tych analizach tematyki czasu.

³³ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrział i wstępem poprzedził A. Półtawski, PWN, Warszawa 1989, s. 111.

³⁴ Por. E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden...*, dz. cyt., s. 84.

³⁵ Por. L. Rodemeyer, *Developments in the Theory of Time-Consciousness*, w: *The New Husserl...*, dz. cyt., s. 128.

³⁶ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, red. R. Bernet i D. Lohmar, Nijhoff, Dordrecht, Boston, London 2001, s. 127.

³⁷ Tamże, s. 31.

³⁸ Tamże, s. 182.

Rezygnacja z trwałości punktu „teraz” oraz zaakcentowanie przez Husserla przepływu faz czasowych, w konsekwencji prowadzi do uznania pierwszeństwa tego, co w pierwszej chwili wydaje się nieobecne w procesie konstytucji obecności. Stąd zasadniczą zmianą, którą twórca fenomenologii wprowadza w latach 1917/1918 do teorii czasu zaprezentowanej w 1905 roku jest teza o tym, że „to, co niejasne jest medium przedstawienia”³⁹. W tezie tej dostrzega się rozszerzenie pojęcia rozumności także na to, co pozostaje niejasne, a więc na to, co można w sposób uprawniony ująć jako to, co irracjonalne. Racjonalność konstytuowałaby się zatem we wzajemnej relacji z tym, co irracjonalne, co wymyka się określeniu i jako takie pozostaje nieobecne.

W świetle wspomnianego połączenia teorii czasu z manuskryptów z Bernau z teorią rozumności rozumiała staję się rola metody genetycznej w budowaniu pojęcia rozumu. Zadaniem metody genetycznej jest mianowicie odsłanianie tego, co w pierwszym momencie nie jest obecne, a co konstytuuje to, co jest dane. „Genetycznym zadaniem”, jak zauważa Husserl w manuskryptach z Bernau, „byłoby zatem uczynienie zrozumiałym tego, jak może i jak w ogóle musi się wypełniać tworzenie konstytuującego procesu”⁴⁰. Metoda genetyczna, zgodnie z uwagami twórcy fenomenologii, ma na celu uczynienie zrozumiałym procesu, który doprowadza do ukonstytuowania się pewnego danego przedmiotu. W pierwszym momencie proces ten pozostaje ukryty, lecz w sposób pasywny wciąż towarzyszy konstytuowaniu obecności przedmiotu. Odsłonięcie tego procesu jest podstawowym zadaniem metody genetycznej. Innymi słowy, metoda genetyczna wychodzi na przeciw istotowej korelacji rozumności i irracjonalności, co w tekście Husserla odpowiada wzajemnej relacji aktywności i pasywności.

W okresie po przejściu do Fryburga twórca fenomenologii dostrzega w rozumie aspekt tego, co niejako poprzedza racjonalną aktywność. Krótko mówiąc, w „życiu logosu” niemiecki filozof podkreśla obecność tego, co pasywne: „Ważne jest to”, podkreślał Husserl w tekstach o pasywnych syntezach, „żeby mieć przed oczami, a nie w pustej ogólności, że życie poznawcze, życie logosu, jak też życie w ogóle przebiega w fundamentalnym rozwarstwieniu: 1) Pasywność i receptywność. Do tego pierwszego poziomu możemy zaliczyć receptywność, mianowicie jako tę prafunkcję aktywnego Ja, która po prostu polega na czynieniu potrzebnym przyjrzenie się czemuś, czy uważnemu uchwyceniu tego, co samo konstytuuje się w pasywności jak twór jej własnej pasywności. 2) Tę spontaniczną aktywność Ja (tę *intellectus agens*), tę, która ma miejsce przy decydowaniu się w sądach i bierze pod

³⁹ Tamże, s. 50.

⁴⁰ Tamże, s. 13.

uwagę swoiste dokonania Ja⁴¹. W świetle przytoczonych słów staje się oczywiste, że z perspektywy fenomenologii można mówić o istotowym rozwarstwieniu tego, co rozumowe. Z jednej strony mielibyśmy to, co funduje aktywne funkcje Ja, a co zarazem pozostaje receptywne, czyli wymyka się uchwyceniu. Z drugiej zaś należałoby umieścić aktywne zajmowanie postaw Ja, czyli to, co jest obecne dla Ja i jako takie także racjonalne.

W perspektywie fenomenologii racjonalność jest zatem otoczona „sferami irracjonalności”⁴² w tym sensie, że aktywności wciąż na nowo zatapiają się w pasywności. Tym samym „Pasywność jest tym, co w sobie pierwsze, ponieważ aktywność w sposób istotowy zakłada podstawę pasywności i w niej już wprzód ukonstytuowaną przedmiotowość”, zauważa Husserl w tekście do wykładu o logice transcendentnej z lat 1920/1921, po czym dodaje: „To obowiązuje też dla spontanicznych dokonań właściwego Logosu”⁴³. Wydaje się, że wykorzystanie metody genetycznej implikuje szerokie pojęcie rozumu. W tym szerokim pojęciu zawierałyby się zarówno obszary tego, co racjonalne, ale także tego, co irracjonalne.

Analiza problematyki rozumu zorientowana genetycznie wprowadza do filozofii fenomenologicznej nowe, w stosunku do getyńskich rozważań Husserla, aspekty racjonalizmu. Owymi nowymi aspektami byłyby te, które z perspektywy poznania oglądowego należało zredukować w dociekaniach jako irracjonalne. I tak, wraz z analizą genetyczną, filozofia fenomenologiczna otwiera się na intersubiektywny i kulturowy aspekt rozumności. W wykładach zatytułowanych *Wstęp do filozofii* z 1922 i 1923 roku, nauka jest ujmowana przez Husserla jako twór wspólnotowych czynności kulturowych; czynności te mogą następnie fundować odniesienie do rozumowej prawdy i nieprawdy⁴⁴. Co więcej, każdy rozumowy akt wydaje się zakładać pasywność wspólnoty. Twórca fenomenologii w wykładach zatytułowanych *Natur und Geist* z 1919 roku ujmował pojedyncze akty rozumu jako istoto-

⁴¹ Tamże, s. 64. Podział na aktywności i pasywności Ja oraz postulat koniecznego wykształcenia dwóch komplementarnych metod dociekań ze względu na dwa aspekty rozumności, odnajdujemy w późniejszych *Medytacjach kartezjańskich*. Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, dz. cyt., s. 112-116.

⁴² W pracy *O współczesnych zadaniach filozofii* fryburski filozof kreśli obraz rozumu otoczonego „sferami irracjonalności”: „Całość rozumu można konstatować jako otoczoną sferami irracjonalności”, zaraz jednak dodaje, że „tak przecież domniemana irracjonalność jest racjonalnym tematem i ma swój udział w racjonalności” (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, z tekstami uzupełniającymi red. T. Nenon, H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht, Boston, London 1989, s. 206).

⁴³ E. Husserl, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung „Transzendente Logik” 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis”*, red. R. Breuer, Nijhoff, Dordrecht, Boston, London 2000, s. 3.

⁴⁴ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, red. B. Goossens, Nijhoff, Dordrecht, Boston, London 2003, s. 41-42.

wo łączące się w związku podmiotów, w którym akty mają charakter wspólnotowy; Husserl kreśli tu analogię pomiędzy aktami pojedynczego podmiotu i aktami związku podmiotów⁴⁵. Intersubiektywny charakter rozumu wyraża się także w koncepcji „wspólnego ducha” (*Gemeingeist*), którą fryburski filozof stworzył w interesującym nas okresie.

Już w 1916 lub 1917 roku Husserl sporządził manuskrypt zatytułowany *Gemeingeist II*; manuskrypt ten w postaci tekstu napisanego na maszynie do pisania miał zostać dołączony jako dodatek do ostatecznie nie wydanych *Ideii II*⁴⁶. Z kolei w 1921 roku twórca fenomenologii napisał manuskrypt o tytule *Gemeingeist I. Soziale Akte. Ethik und Sozialität*⁴⁷. René Toulemont, który jako jeden z pierwszych badaczy zaproponował interpretację wspomnianych tekstów, widział w tekstach o *Geimeingeist* głównie teksty o konstytucji społeczeństwa⁴⁸. Tę interpretację można uzupełnić, zauważając, że konstytuowanie przedmiotów kulturowych jest w istocie konstytuowaniem przedmiotów rozumu. W tym też sensie na początku *Gemeingeist II* przedmioty „duchowe” (przedmioty kultury) Husserl ujmuje jako rzeczywistość rozumową (*Vernunftwirklichkeit*)⁴⁹, natomiast w *Gemeingeist I* „przedmiotami rozumu” zostają nazwane przedmioty codziennego użytku, „[...] mianowicie przedmioty techniczne, narzędzia, »wymyślne« »metody«, które służą osiągnięciu przyjemności, lub ominięciu niebezpieczeństwa (wyływającego od rzeczy)”⁵⁰. Powyższe uwagi skłaniają do wniosku, że aktywność rozumnego podmiotu dokonuje się w medium pasywności zakładanej przez tę aktywność. Według Husserla, aby akt rozumu posiadał sens, musi być genetycznie poprzedzony pasywnie przejętym sensem, który byłby już intersubiektywnie wytworzony. Dlatego rozum, w perspektywie genetycznej, zostaje ustanowiony przez wspólnotę, która zarazem staje się podmiotem rozumu, lecz nie jako podmiot „[...] wyizolowany, lecz jako takie podmioty, które się nawzajem ustanawiają w uniwersalnej woli, które są dążącymi i rozumnymi podmiotami”⁵¹. Rozum jest zatem określony dzięki metodzie genetycznej

⁴⁵ E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, red. M. Weiler, Kluwer Academic Publ., Dordrecht, Boston, London 2002, s. 133-134.

⁴⁶ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik...*, dz. cyt., s. 203.

⁴⁷ Tamże, s. 247.

⁴⁸ Zob. R. Toulemont, *Spoleczeństwo ludzkie, w: Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, wybór, red. nauk. i wprowadzenie Z. Krasnodębski, PWN, Warszawa 1989, s. 75-106. Francuski filozof ujmuje tekst jako mówiący o intersubiektywności z poziomu transcendentnego: „[...] intersubiektywność nie jest faktycznym zjednoczeniem świadomości, jest ona tylko warunkiem jego możliwości” (tamże, s.78).

⁴⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, red. I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, s. 192.

⁵⁰ Tamże, s. 165.

⁵¹ Tamże, s. 204.

jako wspólnotowa władza, która racjonalne akty otacza „sferami irracjonalności”, mianowicie sferami pasywnie ukonstytuowanego sensu.

Pojęcia „wspólny duch” Husserl użył także w jednym z artykułów przeznaczonych do publikacji w japońskim czasopiśmie „Kaizo”⁵². Artykuły te, pochodzące z lat 1923/1924, traktowały o „odnowie” (*Erneuerung*). Niektóre z nich zostały pierwotnie wydane jedynie w japońskim tłumaczeniu, a ich niemieckojęzyczne wersje językowe udostępniono dopiero w 1989 roku⁵³, co w kontekście recepcji myśli fenomenologicznej przez jednego z interpretatorów zostało nazwane „znaczącym dobrodziejstwem”⁵⁴. W literaturze przedmiotu podkreśla się nowatorstwo, w kontekście rozwoju fenomenologii, tematyki i metodologii omawianych artykułów⁵⁵; Welton widzi w artykułach dla „Kaizo” mechanizmy i tematy, które fryburski myśliciel następnie podejmie w *Kryzysie*⁵⁶. Tą nową tematyką, na którą zwraca uwagę Welton, jest szerokie ujęcie rozumu, a więc ujęcie obejmujące także aspekty intersubiektywny i kulturowy rozumu; Husserl do rozważań nad tą tematyką wykorzystuje metodę genetyczną.

Szerokie pojęcie rozumu, do ukonstytuowania którego prowadzi wykorzystanie metody genetycznej, znajduje wyraz w pytaniu o możliwość ukształtowania indywidualnego życia do postaci życia kierowanego rozumem⁵⁷. Husserl w kontekście tego pytania sięgał do klasycznego podziału rozumu na logiczny, wartościujący i praktyczny; zaraz jednak dostrzegał to, co w pierwszym momencie było zakryte, a jednocześnie konstituowało wszelkie działania rozumu. Tym aspektem ma być wymiar praktyki, ponieważ, jak zauważa twórca fenomenologii, „Rozum sądzący następuje jednak *in praxi*, lub może następować w wymiarze wolności, rozpoznając pewną normę i w działającym w sposób wolny na podstawie tego [rozpoznania –

⁵² E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*..., dz. cyt., s. 48.

⁵³ Tamże, s. 3-43.

⁵⁴ R.P. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publ., Den Haag 1992, s. 69.

⁵⁵ Na gruncie polskiej recepcji fenomenologii artykuły dla „Kaizo” klasyfikuje się jako prace z filozofii kultury (K. Świącicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 24) i widzi się w nich kontynuację etyki Kanta (M. Moryń, *Czyste Ja a etyka transcendentalna. O Husserlowskim i Kantowskim pojmowaniu imperatywu kategorycznego*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. nauk. R. Kozłowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000, s. 175-184). Z kolei Andrzej Gniazdowski rozpatruje omawiane artykuły w kontekście zagadnienia państwa twierdząc, że w tych artykułach Husserl dał „Najpełniejszy wyraz otwartej wrogości fenomenologii wobec państwa oraz wszelkich, przedstawiających się jako »filozoficzne« strategii jego legitymizacji” (A. Gniazdowski, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 185).

⁵⁶ D. Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2000, s. 306.

⁵⁷ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*..., dz. cyt., s., s. 4.

W.P.] podmiocie”⁵⁸. Aktywne czynności władzy rozumu dokonują się zatem w pasywności sfery praktyczności. Praktyka zdaje się być tutaj medium czynności rozumu.

Odsłonięcie wymiaru praktyki łączy się z intersubiektywnym aspektem rozumności. Działania praktyczne, mianowicie, jako czynności rozumowe opierają się na uwzględnieniu aspektu wspólnotowego. Uwzględnienie tego aspektu wiąże się z problematyką odpowiedzialności. Tym samym geneza rozumu wskazuje na odpowiedzialność jako ostateczną instancję działań, które można nazwać działaniami racjonalnymi. Odpowiedzialność w wymiarze wspólnotowym nie polega na przyjęciu punktu widzenia wspólnoty, co raczej sprowadza się do fundowania wspólnoty w poszczególnych dziełach jednostek jako wspólne dokonania⁵⁹. Innymi słowy, geneza odsłania istotową współzależność czynu nazywanego racjonalnym, wspólnoty podmiotów, odpowiedzialności za ten czyn i wolności jednostki. Wolność realizowałaby się poprzez rozum; w kontekście powiązania w fenomenologii rozumności z wolnością za Ulrichem Melle można twierdzić, że „Wolność jest wolnością rozumu; autonomia jest autonomią rozumu”⁶⁰. Wymiar wolności, autonomii i istotowo powiązanej z nimi odpowiedzialności nie realizuje się w sferze czystych idei rozumu, ponieważ dla ich wyodrębnienia musi być założona pewna pasywność praktyki. Dlatego geneza rozumu ostatecznie restytuuje codzienne działania człowieka. Husserl wyraźnie podkreśla, że człowiek „[...] stoi więc w codziennej walce, podejmuje wciąż nowe decyzje i zachowuje się w nich w sposób odpowiedzialny”⁶¹. Zaznaczmy, że odsłonięcie „codziennej walki” jako medium działań racjonalnych zaowocuje w latach 30. sformułowaniem przez Husserla postulat badania świata życia, który byłby pojmovany jako horyzont codziennej praktyki⁶².

W wykładach o pierwszej filozofii z lat 1923/1924 Husserl zwracał uwagę słuchaczy na postać Sokratesa. Według twórcy fenomenologii ten „etyczny praktyk”, opierając się na etyczno-praktycznych pobudkach „[...] jako pierwszy rozpoznał konieczność uniwersalnej metody rozumu i rozpoznał podstawowy sens tej metody, wyrażając się w sposób nowoczesny, jako intuicywnej i apriorycznej krytyki rozumu”⁶³. Wydaje się, że sens tej metody uchwycił i następnie opracował także Husserl, rozbudowując od wydania *Badań logicznych* filozofię fenomenologiczną. Dopiero jednak w okresie od

⁵⁸ Tamże, s. 9.

⁵⁹ Tamże, s. 48.

⁶⁰ U. Melle, *Husserl's Personalist Ethics*, „Husserl Studies” 23 (2007), s. 7.

⁶¹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*..., dz. cyt., s. 45.

⁶² E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, red. R. Sowa, Springer, Dordrecht 2008, s. 325-334.

⁶³ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, wyd. R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956, s. 11.

1916 do 1923 roku zauważyć można zbliżenie się fenomenologicznej krytyki rozumu do przytoczonego powyżej stanowiska Sokratesa. Dzięki wypracowaniu wówczas przez Husserla metody genetycznej i jej zastosowaniu w rozważaniach nad rozumem, odsłonięte zostają sfery tego, co początkowo wydawało się wymykać racjonalnemu ujęciu, czyli sfery praktyki. Konsekwencją dla poczynionych odkryć jest w fenomenologii teza przecząca możliwości wyodrębnienia poszczególnych części rozumu. Na gruncie fenomenologii jako krytyki rozumu podkreśla, że: „Wszelki rozum jest zarazem rozumem praktycznym, jak też rozumem logicznym”⁶⁴. Fenomenologia nie rozdziela więc rodzajów rozumu⁶⁵. Ten aspekt, wraz z tematyką odpowiedzialności, intersubiektywności, wolności oraz kultury należy do nowych aspektów, które po przejściu Husserla do Fryburga zostają wprowadzone do gmachu filozofii fenomenologicznej.

The Genesis of Reason: A New Dimension of Rationalism in the Phenomenology of Husserl

Summary

When rationalism is comprehensively understood as a reflection on reason, a statement about the rationalistic character of phenomenology is valid. Along with the development of phenomenology, Husserl presented various proposals of interpretation of reasonableness. Working in Göttingen he identified reason with intuitive cognition. After he became head of a chair at Fribourg he gave up this identification, introducing a new dimension to the phenomenology of reason. The change signalled here seems to be the consequence of a critical study of the so called genetic analysis. Developing of a new method, and in consequence, of a new conception of rationality allowed Husserl to create a critique of reason, which as its starting point would have the area of everyday human practice.

The critique of reason is the essence of philosophy. In this connection, in the five lectures on the idea of phenomenology of 1907 the subject matter of reason was situated in the centre of his investigations. The conception of reason presented in them characterises the whole period of his work in Göttingen, i.e. until 1916. In the Fribourg period of his activity, however, he postulated radicalisation of the reflection on reason. Genetically oriented

⁶⁴ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 62. Identyczną opinię odnajdujemy w pracy wydanej przez Ludwika Landgrebego po śmierci Husserla pt. *Erfahrung und Urteil* (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, red. i wyd. L. Landgrebe, Meiner Verl., Hamburg 1999, s. 373). Z kolei w *Medytacjach kartezjańskich* znajdujemy twierdzenie, że „[...] praktyczny jest również rozum logiczny” (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, dz. cyt., s. 112).

⁶⁵ Por. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, z tekstami uzupełniającymi red. T. Nenon, H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht, Boston, Lancaster 1987, s. 197.

analysis of the problems of reason introduces new aspects to his philosophy, which from the perspective of intuitive cognition should be reduced in the research as irrational. Along with the genetic analysis phenomenology opens onto intersubjective and cultural aspects of reasonableness. One of the consequences is a thesis denying the possibility of separating particular parts of reason.

Key words: rationalism, reason, types of rationality, static analysis, genetic analysis, common spirit, temporality

{ Adam Węgrzecki
**Perspektywy fenomenologicznej
antropologii filozoficznej**

Słowa kluczowe: idea człowieka, bezzałożeniowość, doświadczenie fenomenologiczne, fakty fenomenologiczne, fakty naukowe, redukcja transcendentna.

Podjęcie refleksji nad perspektywami fenomenologicznie budowanej antropologii filozoficznej można by rozumieć w ten sposób, że po prostu chodzi o przystąpienie do budowania takiej antropologii, a więc o rozważenie możliwości jej powstania. Trudno jednak kwestionować istnienie tej antropologii, może nie w postaci zwartej koncepcji, przynoszącej odpowiedzi na rozmaite zagadnienia antropologiczne, ale choćby w postaci zbioru rozważań różnych autorów opowiadających się za podejściem fenomenologicznym. Można by zatem skupić się na dotychczasowych osiągnięciach fenomenologów w dziedzinie antropologii filozoficznej. Osiągnięcia te są niemałe i z pewnością warto pokusić się o systematyczne ich zestawienie, chociaż nie mogłoby mu towarzyszyć przekonanie, że w ponad stuletniej historii fenomenologii dominowały w niej właśnie poszukiwania antropologiczne. Nie dałoby się nawet utrzymać tezy, że dominują one w filozofii Maxa Schelera, który wielokrotnie i sugestywnie dawał wyraz przekonaniu o potrzebie budowania antropologii filozoficznej. Takie zestawienie nie obyłoby się jednak bez uprzedniego rozważenia co najmniej dwóch kwestii. Należałoby bowiem sprecyzować, czym jest antropologia filozoficzna i na czym polega jej filozoficzny charakter, pozwalający ją odróżnić od innych antropologii. Wyjaśnienia wymagałaby także fenomenologiczność antropologii jako dziedziny filozofii. Toteż właśnie tym kwestiom trzeba teraz poświęcić więcej uwagi.

**Podstawy swoistości rozważań filozoficzno-
-antropologicznych**

Pierwsza sprawa zrazu wydaje się dość prosta. Skoro antropologia filozoficzna zajmuje się człowiekiem, to wskazanie takiego przedmiotu rozważań na pozór nie przedstawia żadnych trudności. Przecież dobrze wiadomo,

o kogo chodzi, gdy pada słowo „człowiek”, choć bardzo różnie się go używa, choćby – jak zauważa Gerd Haeffner – „jako tytułu do jego godności, a jednocześnie jako usprawiedliwienia jego nędzy”¹. Mimo to trudno w tym wypadku o pomyłkę, gdyż każdy natychmiast identyfikuje przynajmniej siebie jako człowieka. Jednak jest to tylko wstępna identyfikacja, zupełnie niewystarczająca, by zdać sobie sprawę, czym jest bądź ma być antropologia filozoficzna. Nie trzeba nawet być jej znawcą, aby stwierdzić, że w niej nie chodzi ani o siebie samego, ani o kogokolwiek innego, że nie zajmuje się ona pojedynczym człowiekiem, ujmowanym w jego indywidualności, ale człowiekiem ujętym na pewnym poziomie ogólności, który wprawdzie odbiega od jego jednostkowości i związanej z nią konkretności, lecz nie na tyle, by okazał się poziomem tak ogólnym, iż ma się już do czynienia jedynie z jakąś abstrakcyjną formułą człowieczeństwa, która wydobywa głębszy sens bycia człowiekiem, a zarazem wskazuje na pewien, choćby nader istotny, wyróżniony aspekt jego bytu. Przykładowo biorąc, określenie *animal rationale* pretendowało właśnie do tego, aby być taką uniwersalną formułą. Gdyby nawet taka lub inna formuła okazała się trafna, ponieważ w gruncie rzeczy nie rozmijałaby się z istotą człowieka, bezwzględnie wymagałaby zejścia na taki poziom, na którym jawi się on w pełni swego bytu. Umożliwiłoby to bowiem pełniejsze problemowe rozwinięcie refleksji nad nim. Nawiązując do formuły *animal rationale*, trudno oczekiwać, że wystarczyłoby skupić się na „animalności” („zwierzęcości”) i „racjonalności” człowieka. Innymi słowy, trzeba by wyjść poza taką formułę i dostrzec szerszą problematykę antropologiczną. Byłby to właśnie poziom rozważań, jakiego należy oczekiwać w antropologii filozoficznej. Problemowo musi ona zarazem znaleźć się na pewnym poziomie ogólności oraz zająć swoistą płaszczyznę rozważań, gwarantującą ich filozoficzność. W przekonaniu Gerda Haeffnera zajęcie tej płaszczyzny, a więc przejście do antropologii filozoficznej, następuje wówczas, gdy zostanie przekroczona płaszczyzna rozważań, właściwa dla rozmaitych antropologii budowanych na gruncie poszczególnych nauk szczegółowych. Zupełnie przeciwstawne stanowisko zajmuje Gernot Böhme, które Stanisław Czerniak tak charakteryzuje: „uprawnione są z jego [tj. filozofa] strony co najwyżej syntezy cząstkowe bazujące na ustaleniach nauki”². Zapewne również w takich antropologiach można znaleźć jakąś odpowiedź na fundamentalne pytanie „kim jest człowiek?”, tyle że dyktowaną właśnie przez orientację teoretyczną oraz badania prowadzone w danej dziedzinie naukowej. Wydaje się, że antropologiom wyrastającym z nauk

¹ G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, wyd. 4, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 9.

² S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem*, w: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. XX.

szczełowych niejednokrotnie trudno odmówić wydzwiku filozoficznego, że zawierają one twierdzenia o charakterze filozoficznym, ale przez to jeszcze nie stają się antropologią filozoficzną w pełnym tego słowa znaczeniu. W takiej bowiem antropologii ograniczająca perspektywa poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytanie antropologiczne zostaje radykalnie przewyciężona. Nie chodzi już o człowieka w świetle takiej lub innej nauki szczegółowej, ale po prostu o człowieka jako człowieka. Samo pytanie o niego, o to, co można powiedzieć o człowieku nie z takiego lub innego punktu widzenia, ale jako człowieku, nabiera w pełni filozoficznego sensu. Co zaś wyznacza ową swoistą płaszczyznę rozważań filozoficzno-antropologicznych? Odpowiedzi na to pytanie mogą być różne. Gerd Haeffner uważa, że płaszczyznę tę wskazuje ich własna zasada, którą ma być „wiedza głębi”. Jest nią „samoświadomość transcendentalna”, poprzedzająca wszelkie badanie. „Wiedza ta bowiem nie jest przede wszystkim czymś uświadomionym, lecz jest tym, co – jako aktualność ducha – żyje w pytaniu, badaniu, sądzeniu i umiejscawianiu, dopiero w ten sposób umożliwiając powstawanie wszelkich hipotez, modeli i syntez”³.

Intencję Haeffnera można odczytać w ten sposób, że o filozoficzności antropologii decyduje pewna zasada filozoficzna, która jest obecna w refleksji nad człowiekiem. Czy jednak „wiedza”, o jakiej mówi Haeffner, rzeczywiście wystarcza, by rozważania antropologiczne nabrały filozoficznego charakteru? Czy więc wpływ przyjętej zasady nie powinien być szerszy, aniżeli zmiana „stylu” rozważań z niefilozoficznego na filozoficzny? Ich filozoficzność zależy też w znacznej mierze od tego, wokół czego się toczą, jakim zagadnieniom są poświęcone. Chodziłoby o taką zasadę, która gruntownie zmienia, również pod tym względem, sytuację problemową. Dzięki odpowiedniej zasadzie refleksja nad człowiekiem koncentruje się wokół zagadnień filozoficznych. Zasada może niekiedy odegrać jakąś rolę w doborze zagadnień, a nawet w narzucaniu rozważaniom pewnego sposobu ich prowadzenia, właściwego określonej orientacji filozoficznej. Wówczas jej wpływ staje się zbyt duży i zaczyna ona ciążyć na rozważaniach antropologicznych. Wydaje się, że nie każda zasada musi zarazem przesądzać o czymś więcej, aniżeli o filozoficzności refleksji antropologicznej, musi powodować jej włączanie w ramy wyznaczone przez jakąś określoną orientację filozoficzną.

Tak znacznego wpływu na rozważania antropologiczne raczej nie wywierałaby zasada ujmowania człowieka jako człowieka – naturalnie przy pewnym jej rozumieniu. Przyjęcie tej zasady oznacza przede wszystkim odejście od partykularnych punktów widzenia, od ujęć cząstkowych, akcentujących w człowieku pewną stronę czy pewien aspekt jego bytu. Oznacza

³ G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 40.

ona również zaniechanie rozpatrywania poszczególnych aspektów czy stron bytu ludzkiego w oderwaniu od innych. Wzięcie pod uwagę jakiegokolwiek aspektu, jakiegokolwiek strony winno uwzględniać także inne aspekty (strony), winno doprowadzić do ukazania „miejsca” danego aspektu w szerszej całości, a nie tylko tego, czym on jest sam dla siebie. Określenie „jako człowieka” można właśnie interpretować jako wskazanie owej szerszej całości. Jeśli ustawicznie jest ono obecne w rozważaniach antropologicznych, jeśli całości tej nie pomija się w rozpatrywaniu nawet bardzo szczegółowej kwestii antropologicznej, uzyskują one charakter filozoficzny. Określenie to wcale nie przesądza, jaką całością jest człowiek, co ją tworzy oraz jak jest ona „skonstruowana”. Jej postać może się wyłonić dopiero w trakcie rozważań filozoficzno-antropologicznych. Nie wydaje się, aby przyjęcie takiego określenia było równoznaczne z wprowadzeniem w nie jakiejś materialnej idei bytu ludzkiego, od razu sugerującej, że jego natura czy struktura odznacza się takim a nie innym rysem. Mówiąc o nim jako „całości”, nie rozstrzyga się też – przynajmniej wówczas, gdy przystępuje się do rozważań filozoficzno-antropologicznych – jak należałoby pojmować „całość”: czy rozumieć ją w ten sposób, że to, co jest całością, odznacza się zwartością stanowiących ją momentów, czy po prostu mieć na uwadze jedynie wielość momentów ją stanowiących, bez rozstrzygnięcia tego, jak mają się one do siebie, jakiego rodzaju całość tworzą.

Fenomenologiczna antropologia filozoficzna jako dyscyplina empiryczna

Czy mimo sprowadzenia zasady ujmowania człowieka „jako człowieka” do takiej postaci, przy której niemal niczego nie przesądza się o nim samym, a rozważaniom nad nim zapewnia się filozoficzność, należałoby uznać, że jednak przystępuje się do nich z jakąś ideą człowieka? Czy mimo zastrzeżeń już teraz nie przesądza się czegoś, nie sugeruje choćby tego, że człowiek jest bytem wieloaspektowym lub wielostronnym? Za postawieniem tego pytania przemawiają różne względy, ale zwłaszcza to, że przecież chodzi o fenomenologiczną antropologię. Wobec tego trudno pominąć postulat bezzałożeniowości, z takim naciskiem głoszony przez Husserla. Otóż można przyjąć, że jest to jakaś idea bytu ludzkiego o bardzo ubogiej treści, wskazującej na wielość aspektów, stron, momentów, w każdym razie na jakieś – jeszcze nie wiadomo, jak daleko posunięte i jaką postać przyjmujące – zróżnicowanie w nim samym, ale nie mówiącej niczego o naturze tego zróżnicowania. Być może jest ona błędym, zredukowanym echem codziennego doświadczenia oraz rozmaitych koncepcji filozoficznych, naukowych i religijnych. Gdyby zrezygnować nawet z takiej idei, która wyprowadza poza fragmentaryczne

i zawężające, specjalistyczne ujęcia człowieka, trzeba by szukać innej drogi, na której osiąga się filozoficzny poziom rozważań antropologicznych. Niejedną z takich dróg mogłaby się wydać jeszcze bardziej ryzykowna w świetle fenomenologicznego postulatu bezzałożeniowości.

Bezzałożeniowość jest tylko jednym z rysów fenomenologicznego postępowania badawczego. Jest ona zapewne integralnym elementem jego programu, bez którego stałby się on nie w pełni fenomenologiczny. Jednak bezzałożeniowość trudno byłoby uznać za sedno badań prowadzonych w duchu fenomenologicznym. Pomijając już to, czy całkowite jej osiągnięcie jest w ogóle możliwe, jej realizacja ma doprowadzić jedynie do oczyszczenia pola dociekań, do uwolnienia go od nakładających się na nie założeń i przesądzeń, które mogą rzutować na dalszy przebieg dociekań. Właściwie więc bezzałożeniowość oznacza zabieg przygotowawczy, niezmiernie ważny, bo niestaranne, nieudolne jego przeprowadzenie negatywnie wpłynie na przebieg badań, zaciąży na ich rezultatach, w jakiejś mierze przesądzi o nich. Niemniej od bezzałożeniowości niczego więcej nie można oczekiwać, zwłaszcza czegoś tak istotnego, jak przedmiotowe wypełnienie pola dociekań. Dokonuje się ono dzięki fenomenologicznemu doświadczeniu, którego korelatami są rozmaite fenomeny. Jemu zatem przypada podstawowa rola w fenomenologicznym programie badań.

Fenomenologicznie budowana antropologia filozoficzna czerpie swoje treści, swoje ustalenia z doświadczenia fenomenologicznego. Jego zasięg jest bardzo duży, o ile tylko zostanie ono uaktywnione w możliwie najszerszym zakresie, o ile podmiot dokona aktowych odniesień rozmaitego rodzaju i wydobędzie z fenomenów istotne momenty, nie ulegając przy tym poglądom o rzekomej akognitywności pewnych aktów. Bezzałożeniowość powinna objąć również takie poglądy, doprowadzając do zdjęcia ograniczeń nakładanych na samo doświadczenie. Można by już w tym momencie zauważyć, że podejście fenomenologiczne w szczególny sposób kształtuje filozoficzną refleksję nad człowiekiem. Nadaje jej bowiem zdecydowanie empiryczny charakter. Fenomenologiczna antropologia filozoficzna jest w pełnym, a zarazem swoistym tego słowa znaczeniu dyscypliną empiryczną. Jako empiryczna, bliska jest – jak mogłoby się wydawać – antropologiom niefenomenologicznym odwołującym się przede wszystkim do empirii. Zasadniczo różni się już od nich z uwagi na fenomenologiczne pojmowanie samej empirii w jej wymiarze czynnościowym, jako pewnych czynności poznawczych.

Nie jest to jednak różnica jedyna. Inne różnice uwidaczniają się również przy rozpatrywaniu empirii w jej wymiarze przedmiotowym, gdy spojrzysz na „fakty”, z jakimi ma się do czynienia w antropologiach obu rodzajów. „Empiryczność” faktów przedstawia się zupełnie inaczej, w zależności od

tę, jaką antropologię weźmie się pod uwagę. W antropologii fenomenologicznej fakty wyłaniają się w oglądzie fenomenów, jako jego rezultaty. Są to fakty fenomenologiczne, które uzyskuje się dzięki odpowiednio spełnionym aktom, dzięki samemu doświadczeniu. W tym też sensie są one faktami czysto empirycznymi. Tę zaś nie można stwierdzić o wielu faktach, na jakie powołują się empiryczne antropologie niefenomenologiczne, a więc o faktach przyjmowanych w naukach szczegółowych i z tego powodu określanych jako „fakty naukowe”. Do ich wyłonienia się nie wystarcza samo doświadczenie. Współkonstruuje je zwłaszcza rozmaite założenia teoretyczne, niezbędne przy projektowaniu i przeprowadzaniu eksperymentów oraz dokonywaniu obserwacji, zwłaszcza wymagającej posłużenia się aparaturą naukową.

Fakty fenomenologiczne i fakty naukowe konstytuowane przy udziale założeń teoretycznych są dwoma odmiennymi rodzajami faktów. Fenomenologiczna antropologia filozoficzna nie może się odwoływać do tego rodzaju faktów naukowych w tej postaci, jaką uzyskują w naukach szczegółowych. Można by te fakty brać pod uwagę, gdyby udało się je sprowadzić do postaci zredukowanej, obejmującej wyłącznie ich zawartość empiryczną, gdyby możliwe było jej „wypreparowanie”, oddzielenie od teoretycznego ujęcia, które do nich niejako przynależy i pozwala im się ukonstytuować jako fakty. Czy taka operacja jest jednak możliwa? W niektórych przypadkach może da się ją przeprowadzić, ale często okazuje się ona trudno wykonalna. Wymagałaby zresztą dodatkowych, i to znacznych kompetencji fenomenologa, który chciałby wejść w sferę faktów naukowych i trafnie wydobyć z nich empiryczną zawartość. W każdym razie dopiero taka operacja przybliżałaby wyniki nauk szczegółowych zajmujących się człowiekiem do refleksji nad człowiekiem, prowadzonej w fenomenologicznej antropologii filozoficznej.

Trudności, jakie następcza dotarcie do empirycznej zawartości faktów naukowych, zmniejszają możliwość poszerzania materiału empirycznego, który mógłby być wykorzystany w budowaniu fenomenologicznej antropologii filozoficznej. Jest to jedynie ograniczenie, ale nie przekreślenie możliwości „otwarcia się” na fakty naukowe w takiej antropologii. Niekiedy bowiem udaje się na tyle wydobyć ich empiryczną zawartość, że wystarczająco już się zarysowuje pewien fenomen, który wstępnie może być poddany fenomenologicznemu oglądowi. Ponadto istnieją fakty naukowe, stwierdzane i przyjmowane w danej nauce szczegółowej, w których udział teorii jest znikomy. Oddają one zjawiska w ich naturalnej postaci, bez nałożenia na nie jakiegokolwiek ujęcia teoretycznego. Tę rodzaju fakty naukowe bliskie są faktom fenomenologicznym. Takich faktów naukowych nie należy interpretować w ten sposób, że ostatecznie właśnie one ugruntowują czy uzasadniają ważność jakiegokolwiek filozoficznej tezy antropologicznej uzyskanej w fenome-

logicznym postępowaniu badawczym. Uzasadnia ją bowiem samo to postępowanie, o ile zostało należycie przeprowadzone, a fakty naukowe mogłyby ją ewentualnie potwierdzać. Tak w każdym razie spoglądałby na to badacz o orientacji fenomenologicznej, natomiast dla badacza o innej orientacji dopiero fakty naukowe stanowią miarodajną podstawę empiryczną jakiegokolwiek twierdzenia.

Dzięki wielu postaciom doświadczenia fenomenologicznego, znacznemu rozszerzeniu ulega jego zakres przedmiotowy. Tym, co dane, fenomenem, może stać się wszystko, co – jak zauważa Husserl – daje się „doprowadzić do prezentacji”⁴. Z filozoficzno-antropologicznego punktu widzenia byłoby przy tym wręcz konieczne, aby analiza skupiała się na zawartości fenomenów, nie zaś na stronie aktowej. Zwraca na to uwagę Scheler, gdyż jego zdaniem Husserl przyznaje „fenomenologii aktów w ogóle [...] pewną wyższość nad fenomenologią strony rzeczowej (*Sachphänomenologie*)”⁵. Gdyby zatem przyjąć, że w antropologii filozoficznej uprawianej fenomenologicznie chodzi o „fenomenologię aktów”, mogłoby to doprowadzić do znacznego ograniczenia zakresu problematyki antropologicznej i skoncentrowania się na pewnym jej fragmencie. Taka antropologia zajmowałaby się bowiem w głównej mierze, a może nawet wyłącznie, zagadnieniem świadomości.

Filozoficzno-antropologiczne analizy Schelera w świetle założeń fenomenologii

W zasięgu doświadczenia fenomenologicznego mogą znaleźć się bardzo różne fenomeny, w których odsłaniają się rozmaite aspekty i strony bytu ludzkiego. Potwierdzają to najrozmaitsze, mniej lub bardziej szczegółowe analizy fenomenologiczne. Takich analiz jest tak wiele, iż mogłoby nasunąć się przypuszczenie, że wypełniają one nawet najbardziej szczegółowy program fenomenologicznej antropologii filozoficznej. Może co najwyżej pozostawałoby jakieś uzupełnianie i ewentualnie korygowanie tego, co zostało zrealizowane? Może zatem niemal gotowa jest taka antropologia filozoficzna? Mimo wielości fenomenologicznych analiz antropologicznych wydaje się, że raczej istnieją fragmenty fenomenologicznej antropologii, które można by uznać za mniej lub bardziej znaczące przyczynki do możliwie pełnej, zwartej fenomenologicznej koncepcji człowieka. Nie wszystkie zresztą analizy, uchodzące za fenomenologiczne, wolne są od wątpliwości. Nie-

⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 24.

⁵ M. Scheler, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, BKF, PWN, Warszawa 1987, s. 261.

które są co najwyżej wstępnym przybliżeniem, wymagającym rozwinięcia i pogłębienia. Inne powinny lepiej, bardziej precyzyjnie oddawać to, co opisują. Jeszcze inne, może bliskie całościowemu ujęciu bytu ludzkiego, budzą rozmaite zastrzeżenia, wśród których szczególnie niepokojące dotyczy tego, czy można w nich upatrywać analiz w pełni fenomenologicznych.

Dość wspomnieć choćby o antropologicznych zapatrywaniach Maxa Schelera, w filozofii współczesnej czołowego propagatora budowania antropologii filozoficznej, wyraźnie identyfikującego się, zwłaszcza w pewnym okresie swej twórczości, z wieloma założeniami fenomenologii, a nawet w późnym okresie przyznającego się do inspiracji z jej strony. W jednej z późnych prac, *Człowiek i historia*, rozpoczyna swą charakterystykę antropologii filozoficznej od stwierdzenia, że jest ona „podstawową nauką o istocie i istotowej budowie człowieka”⁶, a w innej późnej pracy, *Światopogląd filozoficzny*, mówi o „istotowym obrazie człowieka, który bada antropologia filozoficzna”⁷. Istotę zaś zdaje się pojmować fenomenologicznie, jako to, co zostaje wydobyte z zawartości fenomenów w szczególnym postępowaniu badawczym, zgodnym z procedurą fenomenologiczną, swoiście przez niego interpretowaną. Scheler nie akceptował przy tym wszystkich jej elementów, zalecanych przez Husserla.

Akceptacja pewnych założeń fenomenologii nie przeszkadzała jednak Schelerowi, aby w antropologii filozoficznej upatrywać drogi do metafizyki, a samą metafizykę traktować jako „metaantropologię”. Nie przeszkadzała mu – na co zwraca uwagę m.in. Arnold Gehlen⁸ – także w tym, by budować metafizykę, w której widoczne są wpływy Spinozy, Schellinga i Schopenhauera. W człowieku można studiować przejawy „samokreującego się bytu”. Człowiek jest mikrokosmosem czy też bytem „kosmomorficznym”, w którym „spotykają się i przecinają wszystkie istotowe stopnie bytu”⁹. Gdyby antropologiczna droga do metafizyki została wytyczona fenomenologicznie, gdyby wyznaczyły ją lub – ujmując nieco słabiej – dopuściły rezultaty fenomenologicznych dociekań antropologicznych, trudno byłoby z tego powodu czynić Schelerowi zarzut. Otwarta w ten sposób perspektywa metafizyki mogłaby dawać do myślenia każdemu nieuprzedzonemu umysłowi. Tymczasem Scheler nie tyle „otworzył” antropologię filozoficzną na metafizykę, co raczej wprowadził metafizykę do filozoficznej refleksji nad człowiekiem. „Kosmomorficzność” bytu ludzkiego, przekonanie, że człowiek

jest „najwyższą i najczystsza ziemską (*endliche*) prezentacją obu atrybutów”¹⁰, tj. ducha i pędu, bynajmniej nie wyłania się z analiz fenomenologicznych. Na ich podstawie można by co najwyżej stwierdzić, że faktycznie w człowieku dochodzą do głosu różne postacie aktywności, takiej, którą nazywa się aktywnością „duchową”, oraz takiej, którą nazywa się aktywnością „popędową”. To zaś, że miałyby być one przejawami czegoś, co wykracza poza człowieka, atrybutów jakiejś ostatecznej zasady ontycznej, nie znajduje potwierdzenia, ugruntowania w zawartości fenomenów.

Wobec Schelerowskiej antropologii filozoficznej niejednokrotnie wysuwano również zarzuty, że pojawiają się w niej odwołania do nauk szczegółowych zajmujących się człowiekiem. Naturalnie takie zarzuty wskazywały na odejście od założeń fenomenologii. W swym wspomnieniowym artykule o Schelerze Roman Ingarden zwracał uwagę, że po prostu przejmując on różne twierdzenia nauk szczegółowych¹¹. Natomiast Stephan Strasser zauważał, że argumenty za aprioryczno-materialnymi twierdzeniami Schelera czerpie z indukcyjnych nauk doświadczalnych¹².

W świetle tych zarzutów trudno utrzymywać, że antropologiczne rozważania Schelera całkowicie mieszczą się w ramach fenomenologicznej antropologii filozoficznej. Nie można ich jednak z niej usuwać, gdyż właśnie do niej należą odkrywcze analizy rozmaitych fenomenów (np. sympatii, miłości, resentmentu, życia moralnego), jakie Scheler przeprowadził zwłaszcza w „fazie teistycznej”, odsłaniając istotne rysy natury, struktury i funkcjonowania bytu ludzkiego. Toteż jego wkład w fenomenologiczną antropologię filozoficzną jest niewątpliwy. Jej ramy przekraczają natomiast twierdzenia nie mające fenomenologicznego rodowodu, które często przykuwały uwagę komentatorów jego myśli.

Fenomenologiczna antropologia filozoficzna a redukcja transcendentna

Wydawałoby się, że antropologia filozoficzna uzyskuje już w pełni lub w przeważającej mierze fenomenologiczny charakter, jeśli jest budowana zgodnie z postulatem bezzałożeniowości, jeśli źródłem jej treści jest wyłącznie doświadczenie fenomenologiczne oraz jeśli w analizie zawartości fenomenów dominuje nastawienie eidetyczne, a więc przede wszystkim chodzi o wykrycie istoty czegoś. Warunki te są na tyle istotne, że w razie ich niespełnienia wszelkie rozważania filozoficzne nie osiągają poziomu rozważań fenomenologicznych. Czy jednak są to warunki wystarczające?

¹⁰ Tamże, s. 427.

¹¹ R. Ingarden, *Max Scheler*, „Przegląd Filozoficzny”, R. XXXI, 1928.

¹² Por. S. Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Berlin 1964, s. 224.

⁶ M. Scheler, *Człowiek i historia*, tłum. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 150.

⁷ M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, tłum. S. Czerniak, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 425.

⁸ Por. A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, w: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, Bern-München 1975.

⁹ M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, dz. cyt., s. 426-427.

Można by uznać, że rozważania antropologiczne nabierają fenomenologicznego charakteru zwłaszcza wtedy, gdy miarodajnym źródłem wiedzy filozoficznej o człowieku faktycznie staje się czyste doświadczenie fenomenologiczne, gdy jakakolwiek treść, która pretenduje do tej wiedzy, wywodzi się właśnie z takiego źródła. Czystość tego doświadczenia oznacza, że w jego przebieg nie ingerują rozmaite przeświadczenia, że wtedy, gdy ono dochodzi do głosu, „przemawia” wyłącznie ono, zaś one przestają „przemawiać”. Wprawdzie istnieją nadal i można z nich zdać sobie sprawę, ale już efektywnie nie uczestniczą w poznawaniu. Jeśli natomiast ożywiają, wywierają na nie wpływ, wówczas zamacają doświadczenie, rzutują zarówno na jego przebieg, jak i na wyniki. Zapewne osiągnięcie pełnej czystości doświadczenia jest zadaniem tak trudnym, iż wydać się może nieosiągalnym i chyba rzadko osiąganym od razu, w jednym momencie. Możliwe jest jednak żmudne przybliżanie się do tej czystości, stopniowe neutralizowanie tego, co przeszkadza w jej osiągnięciu. Doświadczenie w swej fenomenologicznej postaci zaznacza się już w szukaniu i wynajdywaniu odpowiednich fenomenów, które zostaną poddane istotowemu oglądowi. Chociaż może nie zawsze okazuje się ono trafne w tej funkcji, niemniej rozstrzygnąć o tym może wgląd w istotę. Skupienie się zaś na fenomenie i rozpoznanie jego zawartości pozwala wydobyć z niej momenty istotne, wypełnić treścią pojęcie istotowe i ustalić, co da się o nim sensownie orzec. Doświadczenie doprowadza do powstania pojęcia i do zakreslenia granic jego stosowalności. Ostatecznie przesądza także o tym, jaki sens zostaje nadany naszym wypowiedziom, w których przecież mogą się pojawić terminy używane w najrozmaitszych znaczeniach, historycznie się nawarstwiających, jak np. termin „dusza” czy „osoba”. Ostatecznie najważniejsze jest nie to, czy się używa danego terminu, ale jakie nadaje mu się znaczenie. Może jednak to nie wystarcza, aby rozważaniom antropologicznym zapewnić fenomenologiczny charakter? Może został pominięty jakiś inny warunek istotny?

Skoro czystość doświadczenia jest tak ważna, skoro również od niej w istotny sposób zależą rezultaty poznawcze, to czy nie byłoby wręcz konieczne osiągnięcie poziomu transcendentalnego, na którym funkcjonuje już „czyste Ja”, „Ja transcendentalne”? Czy właśnie wówczas uzyskane rezultaty nie stałyby się jeszcze bardziej – a może dopiero wtedy – pewne? Wyłania się więc kwestia redukcji transcendentalnej. Wiadomo, jaką wagę przykładał do niej Husserl. Wiadomo też, że w konieczność jej przeprowadzenia powątpiewali inni fenomenologowie. Oczywiście nie chodzi o to, aby szerzej zająć się tą kwestią, a jedynie o to, jak się ona przedstawia w kontekście rozważań nad człowiekiem. Zachęcają do spojrzenia na nią zastrzeżenia i wątpliwości, jakie u niektórych fenomenologów budzi stanowisko Husserla. Jest ono bowiem nieprzekonywające, pomijając już osiągalność postulowanego przez Husserla stanu podmiotu.

Redukcja transcendentalna czy też fenomenologiczna ma doprowadzić do zawieszenia, wyłączenia oddziaływania tezy naturalnego nastawienia, dotyczącej świata realnego. Redukcji poddany jest ten świat wraz z realnym człowiekiem i i jego realnymi przeżyciami. Jak zaznacza Roman Ingarden, trzeba „odróżnić ów charakter rzeczywistości i charakter przynależności do konkretnego świata, w którym się znajduję, charakter wplecenia we wszystkie możliwe, różne związki przyczynowe, w których akurat pozostaję, wreszcie zaś piętno przynależności do ‘człowieka’ moich przeżyć, od ‘świadomościowości’ owych przeżyć – to wszystko trzeba odróżnić, aby świadomość mogła zostać ‘wyłuskana’, ‘oczyszczona’ ze wszystkich tych charakterów”¹³. Dokonanie takiego rozróżnienia pojęciowego jest możliwe, ale czy faktyczne „oczyszczenie” da się osiągnąć? W postępowaniu redukcyjnym trzeba by bowiem przejść od konkretnego Ja osobowego do Ja czystego, do czystego podmiotu, który miałby być, zgodnie z ujęciem Husserla w *Ideach I*, „pozbawiony wszelkich jakościowych określeń, które w jakikolwiek sposób wychodziłyby poza to, co znajduje się w samej sferze immanentnej”¹⁴. Z uwagi jednak na silne powiązanie, wręcz stopienie czystego podmiotu z duszą, nie da się go – w przekonaniu Ingardena – „realiter (efektywnie) wydzielić z konkretnego miąższu istoty duszy (osoby) człowieka”¹⁵. Można by zatem obawiać się, że Ja czyste byłoby pewnym abstraktem lub nawet konstruktem. Ingarden zresztą nie sądzi, że wszelkie rozważania filozoficzne wymagają przeprowadzenia tej redukcji, gdyż mogą się bez niej obyć rozmaite ontologie¹⁶.

Rodzi się też wątpliwość, czy taki konstrukt, jakim właściwie jest Ja transcendentalne, mógłby dobrze spełniać swą funkcję aktową, a nawet spełniać ją lepiej od indywidualnie uformowanego i indywidualnie się formującego Ja osobowego. Transcendentalność wcale mu tego nie gwarantuje. Zakładając, że jest ona osiągalna, można się obawiać, czy rzeczywiście gruntowne „uwolnienie” podmiotu we wspomnianym zakresie potęgowałoby jego poznawczą sprawność, skoro zostaje on „ogłocony” z żywotnych właściwości, także stanowiących o jego podmiotowości. Naturalnie oddziaływanie nastawień, emocji, pragnień powinno zostać zneutralizowane w czystym doświadczeniu fenomenologicznym. Jednak znalezienie się na

¹³ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, PWN, Warszawa 1974, s. 193.

¹⁴ R. Ingarden, *Główne fazy rozwoju filozofii Edmunda Husserla*, w: tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 444.

¹⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. 3, t. II, cz. 2, PWN, Warszawa 1987, s. 190. Ingardenowską koncepcją podmiotu zajmowałem się szerzej w artykule *Natura podmiotu w świetle rozważań Romana Ingardena* („Studia z filozofii niemieckiej”, t. 3, Toruń 1999).

¹⁶ Por. R. Ingarden, *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, w: tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 590.

poziomie transcendentnym oznaczałoby w ogóle wyłączenie podmiotu z żywego nurtu życia osobowego. Czy nie osłabiałoby to samego doświadczenia? Czy doświadczenie podmiotu transcendentnego byłoby nadal dostatecznie żywe i sprawne w odsłanianiu istoty? Czy nie traciłoby ono naturalnych pobudzeń, płynących właśnie z konkretnego życia osobowego? Czy akty redukcyjne „wypreparowane” okazywałyby się równie skuteczne w samym uchwytowaniu fenomenów i wnikaniu w ich zawartość?

Przedmiotowy i problemowy zakres fenomenologicznej antropologii filozoficznej

Konsekwentnie budowana fenomenologiczna antropologia filozoficzna opiera się na doświadczeniu fenomenologicznym, które ostatecznie rozstrzyga o prawomocności jej twierdzeń. Czy jednak dostarcza ono materiału niezbędnego do rozpatrywania wszelkich zagadnień antropologicznych? Czy cała problematyka antropologiczna znajduje pokrycie w faktach czerpanych z doświadczenia fenomenologicznego? Czy umożliwia ono poznawczy dostęp do wszystkich stron i przejawów bytu ludzkiego? Doświadczenie fenomenologiczne jest bardzo obiecującym i – by tak rzec – „zasobnym” źródłem poznania również w przypadku człowieka. Nie wydaje się, że doświadczenie to zostało dotychczas całkowicie wykorzystane, niejako „wyeksploatowane”. Może ono nadal dostarczać treści mających istotne znaczenie w filozoficznej refleksji antropologicznej. Niemniej nie wydaje się też, aby doświadczenie fenomenologiczne zapewniało poznawczy wgląd we wszystko, co powinno znaleźć się w jej zasięgu. Istnieją pewne zagadnienia, w przypadku których trudno utrzymywać, że odpowiedniego materiału poznawczego dostarczy doświadczenie fenomenologiczne. Takim zagadnieniem jest kwestia genezy człowieka. Można spierać się o to czy w ogóle jest to kwestia filozoficzna, czy da się ją postawić również na płaszczyźnie filozoficznej, czy raczej współcześnie należy ona do wielu kwestii całkowicie „przejętych” przez nauki szczegółowe. Uznając, że ma ona także pewien sens filozoficzny, nie pozostaje nic innego, jak sięgać do faktów naukowych i próbować wydobyć ich zawartość empiryczną, gdyż w tym wypadku na fakty fenomenologiczne nie ma co liczyć. Podobnie przedstawia się sytuacja w związku z zagadnieniem, a właściwie problematyką cielesności człowieka. Jest ona powszechnie podejmowana we współczesnej myśli antropologicznej przez takich jej przedstawicieli, jak M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, M. Merleau-Ponty, H. Schmitz. Antropologia filozoficzna XX wieku opiera się bowiem – jak to ujmuje Stanisław Czerniak – na założeniu, że „istnieje

suwerenny obszar cielesności”, oraz na przekonaniu, że „cielesność zakorzenienia człowieka w porządku biologicznym, w uniwersum istot żywych”, toteż „wszelkie próby określenia tożsamości antropologicznej muszą zawierać również namysł nad naturą jego cielesności”¹⁷. Wprawdzie dostęp do ludzkiej cielesności umożliwia w znacznym zakresie doświadczenie fenomenologiczne, ale gdyby pełniej zająć się ściśle z nią związaną problematyką ciała, organizmu ludzkiego, trzeba by znowu zwrócić się ku faktom naukowym. Co takie „zwrócenie się” oznaczałoby dla fenomenologicznej antropologii filozoficznej? Czy nie groziłoby przynajmniej częściową utratą jej fenomenologicznego charakteru?

Obawiając się zagubienia fenomenologicznej tożsamości antropologii filozoficznej, można opowiedzieć się za stanowiskiem skrajnym, opartym na rygorystycznie przestrzegającym założeniu, zgodnie z którym zasięg problemowy i przedmiotowy takiej antropologii wyznacza doświadczenie fenomenologiczne. Antropologia filozoficzna, która przestrzegałaby tego założenia, zachowywałaby swój jednolity charakter antropologii fenomenologicznej, ale nie wyczerpywałaby całej problematyki filozoficzno-antropologicznej, miałaby mniejszy zakres przedmiotowy i problemowy. Może jednak dałoby się nie zawęzić tego zakresu, zarazem w niczym nie pomniejszając fenomenologicznego charakteru antropologii filozoficznej?

Taka możliwość się zarysowuje, ale jej realizacja wymagałaby przede wszystkim rezygnacji z prostego przenoszenia treści empirycznych, zaczerpniętych z nauk szczegółowych zajmujących się człowiekiem, do fenomenologicznych rozważań antropologicznych i potraktowania ich jako treści o statusie równorzędnym statusowi treści uzyskanych w doświadczeniu fenomenologicznym. Treści przejęte z nauk szczegółowych tym bardziej nie mogłyby stać się treściami szczególnego znaczenia, wręcz nadającymi kierunek refleksji nad człowiekiem. Nie mogłyby więc przesądzać o takim lub innym rozstrzygnięciu danej kwestii antropologicznej. W razie niezgodności z rezultatem jakiegoś wglądu istotowego nie mogłyby też decydować o jego zakwestionowaniu lub nawet odrzuceniu. Bynajmniej nie oznacza to, że właściwie nie byłyby brane pod uwagę. Taka niezgodność sugerowałaby, że pewien fenomen trzeba sobie ponownie unaocznic i uchwycić momenty istotowe, bądź nawet rozszerzyć doświadczenie fenomenologiczne o jeszcze inne fenomeny. Gdyby wówczas niezgodność okazała się pozorna, to przesądziłyby o tym właśnie wyniki analiz fenomenologicznych. One też przesą-

¹⁷ S. Czerniak, R. Michalski, *Cielesność – Kompensacja – Mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 14-15. Problematykę ciała i cielesności podejmuje M. Drwięga w pracy *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, wyd. 2, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.

dzałyby o ewentualnym utrzymaniu rozbieżności. W każdym razie byłaby zachowana niepodzielność fenomenologicznego stylu filozofowania. Należałoby ją utrzymać także w tych przypadkach, w których doświadczenie fenomenologiczne nie jest w stanie dostarczyć żadnych treści filozoficznym rozważaniom antropologicznym. Tak budowana antropologia filozoficzna stale potwierdzałaby swój fenomenologiczny charakter.

Perspectives of Phenomenological Philosophical Anthropology

Summary

The philosophicity of anthropology is decided by an appropriate level of generality and the philosophical principle shaping the problem situation. The principle of interpreting human being as human being means departure from particular points of view and does not prejudge what a whole man is. This principle almost does not shake the phenomenological postulate of assumptionlessness. The phenomenological philosophical anthropology takes its content first of all from the phenomenological experience, but it can be open onto scientific facts if it refers exclusively to their empirical content. There are many fragments of phenomenological anthropology, developed by many phenomenologists, but it does not seem that there also exists a full and consistent phenomenological conception of human being.

Key words: the idea of man/human being, assumptionlessness, phenomenological experience, phenomenological facts, scientific facts, transcendental reduction

 **Recenzje i omówienia**

Fink i jego dzieło

W związku z planem wydania dzieł wszystkich Eugena Finka

W liście do Ingardena z 1930 roku Husserl przedstawia plan swego najnowszego, kilkutomowego „systematycznego dzieła”, pisząc tak: „mój niezwykle uzdolniony Fink pomaga mi dzielnie; bez niego byłbym stracony”¹. Mnóstwo podobnych wyznań znajdziemy w licznej korespondencji Husserla z lat 1928-1938, co niewątpliwie świadczy o niezwyklej roli Eugena Finka w kształtowaniu filozofii Husserla.

Eugen Fink urodził się 11.12.1905 roku w Konstancji. Tam ukończył gimnazjum humanistyczne, do którego wcześniej uczęszczał Martin Heidegger. Studia rozpoczął w 1925 roku, najpierw w Münster, potem we Fryburgu Bryzgowijskim oraz Berlinie. We Fryburgu słuchał wykładów Husserla (*Grundprobleme der Logik*). W 1927 roku, zachęcony konkursem na pracę fenomenologiczną, powrócił na Uniwersytet Alberta-Ludwiga. Praca konkursowa zyskała najwyższe uznanie, czego rychłym skutkiem był zarówno doktorat *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit* (1929), jak i asystentura u Husserla. W międzyczasie słuchał wykładów następcy Husserla na katedrze filozofii – Martina Heideggera (były to m.in. wykłady dotyczące Heglowskiej *Fenomenologii ducha*; autor *Bycia i czasu* był także recenzentem dysertacji Finka). W 1933 roku opublikował w „Kant Studien” słynny artykuł „Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, gdzie – w cieniu polemiki z neokantyzmem – zapowiada główne idee swej *VI Medytacji*. Husserl w *Przedmowie* do artykułu napisał: „nie ma tu zdania, którego nie mógłbym przyjąć w całości jako własne lub uznać jako moje własne przekonanie”². W trudnych czasach nazizmu nie opuścił swego Mistrza, pozostając przy nim aż do końca. Po śmierci Husserla pomagał w przewiezieniu jego manuskryptów do Leuven (gdzie pracował w latach 1939-1940). W 1940 roku, po zajęciu Belgii, został aresztowany. Po przymusowym powrocie do Niemiec został wcielony do wojska. Po wojnie mógł wreszcie habilitować się na podstawie *VI Medytacji kartezyjskich* (promotorem pracy był R. Heiss), co otworzyło mu drogę do kariery naukowej. Profesorem filozofii i pedagogii został w 1948 roku. Czynn timer uczestniczył w życiu ruchu fenomenologicznego, m.in. zakładając Archiwum Husserla we Fryburgu. W semestrze zimowym 1966/1967 odbyło

¹ E. Husserl, *Briefwechsel*. Bd. III. *Die Göttinger Schule*, Hrsg. K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1994, s. 270.

² E. Husserl, *Vorwort*, In: E. Fink, *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. VIII.

się słynne, wspólne seminarium Finka i Heideggera dotyczące filozofii Heraklita. Umiera 25.07.1975 roku³.

Jakie były zadania Finka jako asystenta? Przede wszystkim porządkowanie, opracowywanie i transkrybowanie manuskryptów. Ale Fink – inaczej niż Edith Stein – miał także ogromny wpływ na filozofowanie samego Husserla. Był dla niego partnerem do dyskusji, było to współfilozofowanie. Niemal w codziennych rozmowach, stopniowo krystalizowała się ponadto oryginalna koncepcja fenomenologii Finka. W tym czasie pracował Husserl (wraz z Finkiem) między innymi nad manuskryptami o czasie (zarówno tymi z Bernau, jak i tzw. manuskryptami C), wykładami paryskimi (francuskim i niemieckim wydaniem), czy tekstami, które potem znalazły się w VI oraz XV tomie *Husserlianów*. W zasadzie wszystko, nad czym pracował Husserl w latach trzydziestych, przeszło przez ręce Finka. Asystentura u Husserla nie ograniczała się tylko do pracy nad manuskryptami, lecz także do naukowej opieki nad młodymi adeptami fenomenologii, którzy z całego świata zjeżdżali na Uniwersytet we Fryburgu. Tak zrodziło się słynne seminarium japońskie, znajomość Finka z J. Ortegą y Gassetem, Francuzem G. Bergerem, a także przyjaźń z czeskim fenomenologiem Janem Patočką⁴.

Fink dążył do nowego, metodologicznego namysłu nad fenomenologią. Fenomenologizowanie nie jest żadną możliwością człowieka, lecz właśnie *odczłowieczeniem człowieka* (za pomocą redukcji), które oznacza przejście ludzkiej egzystencji (uwięzionej w świecie) w podmiot transcendentálny – Fink mówi o rozpadzie ja na *ego* oraz *obserwatora* (*Zuschauer*) transcendentálnego. Poza analizą intencjonalną samych przeżyć, należy przede wszystkim opracować problem konstytucji światowego charakteru transcendentálnego subiektywności. Ontologiczna nieosiągalność transcendentálnego subiektywności staje się centralnym problemem fenomenologii Finka. To w absolicie, w stawianiu, łączy się konstytuowanie świata i konstytuowanie życia. Absolutność transcendentálnego świadomości jest *absolutum ab esse*. Fenomenologia staje się zatem samo-zrozumieniem absolutu, gdzie analizy intencjonalne muszą być uzupełnione o spekulacje. Nie można mówić tutaj o ontologicznym sposobie filozofowania (Heidegger) ani o filozofii refleksji (Husserl), lecz o perspektywie kosmologicznej – świat jest łączącą wszystko *czystą zawartością*. Kluczowym pojęciem w jego późniejszej filozofii jest pojęcia „gry“ (*Spiel*), która staje się metafizycznym symbolem świata. Gra jest spekulatywnym pojęciem określającym naturę człowieka, w całości świata odbywa się gra, której jedną z części jest właśnie człowiek.

Pomysł wydania dzieł zbiorowych zainicjowała w 2004 roku rodzina Finka oraz jego asystenta, a także redaktor dzieł Finka – Franz Anton Schwarz. Motywów było wiele, warto wymienić przynajmniej dwa: pierwszy to zbliżająca się wówczas okrążyła rocznica urodzin Finka, która skłaniała do tak wielkich przedsięwzięć; drugi

³ Por. S. Fink, F. Graf, *Eugen Fink. Vita und Bibliographie*, Eugen Fink Archiv an Pädagogische Hochschule, Freiburg 1994.

⁴ Na temat tej niezwyklej przyjaźni por. *Eugen Fink und Jan Patočka. Briefe und Dokumente 1933-1977*, Hrsg. M. Heitz und B. Nessler, Oikoyomenh und Verlag Karl Alber, Freiburg/München/Praga 1999.

związany był z faktem, że skądinąd liczne dzieła Finka rozproszone są w różnych wydawnictwach i wiele z nich jest prawie nieosiągalnych. Trzeba dodać jeszcze, że w Archiwum Finka, które mieści się w Wyższej Szkole Pedagogicznej we Fryburgu, znajduje się jeszcze spora część niepublikowanych manuskryptów zarówno z okresu współpracy Husserla, jak i powojennej, obszernej działalności Finka. Projekt *Eugen Fink Gesamtausgabe* realizowany jest przez wydawnictwo Karla Albera we Fryburgu. Plan obejmuje 20 tomów, które podzielone są na cztery główne części. Redakcją zajmują się Cathrin Nielsen oraz Hans Reiner Sepp, we współpracy z F.A. Schwarzem. Jest to rzecz jasna krytyczna edycja tekstów. A tak przedstawia się plan:

I. Phänomenologie und Philosophie

1. *Nähe und Distanz*⁵.
2. *Studien zur Phänomenologie*.
3. *Textentwürfe zur Phänomenologie*.
4. *Phänomenologische Werkstatt. Eugen Finks Mitarbeit bei Edmund Husserl* (1-4 części).
5. *Vom Wesen der Philosophie*.

II. Ontologie – Kosmologie – Anthropologie

6. *Sein und Endlichkeit* (2 części).
7. *Sein – Wahrheit – Welt*.
8. *Spiel als Weltsymbol*.
9. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*.
10. *Mode. Ein verführerisches Spiel*.
11. *Epiloge zur Dichtung*.

III. Philosophische Ideengeschichte

12. *Grundfragen der antiken Philosophie*.
13. *Descartes – Leibniz – Kant*.
14. *Kant: Kritik der reinen Vernunft* (3 części).
15. *Hegel*.
16. *Nietzsche*.

IV. Sozialphilosophie und Pädagogik

17. *Existenz und Co-Existenz*.
18. *Gesellschaft – Staat – Erziehung* (2 części).
19. *Philosophie der Erziehung* (3 części).
20. *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*.
21. *Geschichte der Pädagogik der Neuzeit* (2 części).

⁵ Kursywą zaznaczyłem książki, które opublikowano przed projektem *Gesamtausgabe*.

Wybrane monografie dotyczące Eugena Finka

- Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976.
- Eugen-Fink-Symposium 1985*, Hrsg. Ferdinand Graf, Schriftenreihe der Pädagogische Hochschule Freiburg, Freiburg 1987.
- Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, ed. M. Richir, N. Depraz, Rodopi, Amsterdam 1997.
- Katharina Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- Fenomén jako filosofický problém. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*, red. I. Chvatik, P. Kouba. Oikoymenth, Praha 2000.
- Sebastian Luft, „Phänomenologie der Phänomenologie”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002.
- Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*, Hrsg. H. Vetter, Lang Frankfurt am Main 2003.
- Guy van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink die sechste cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, New Haven and London 2004.
- Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Hrsg. A. Böhmer, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

Dariusz Bęben

{ Husserliana XXXIX: Die Lebenswelt

Wydany w zeszłym roku XXXIX tom serii *Husserliana*, zatytułowany *Die Lebenswelt*⁶ stanowi zwieńczenie pracy edytorskiej dotyczącej badań Husserla na temat wstępnie danego (*vorgegebenen*) świata i jego konstytucji. Wydanie to zawiera zbiór tekstów Husserla dotyczących *Lebenswelt*, które nie zostały wcześniej opublikowane (tzw. *Nachlasstexte*).

Termin *Lebenswelt* pojawił się w twórczości Husserla po raz pierwszy podczas jego wykładów w Getyndze w 1907 roku. Od początku lat dwudziestych do połowy lat trzydziestych pojęcie *Lebenswelt* i zagadnienie jego konstytucji przesunęło się stopniowo do centrum badań Husserla, aż wreszcie od 1936 r., kiedy w czasopiśmie „Philosophie” ukazały się dwie pierwsze części jego dzieła *Kryzys nauk europejskich i filozofia transcendentna*, stało się ono głównym tematem jego późnej filozofii, wypierając stopniowo pojęcie „świat naturalny”. W dziele tym, wydanym w całości

⁶ *Husserliana XXXIX, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht 2008, ss. 957.

dopiero po wojnie w tomie *Husserliana VI*, autor definiuje *Lebenswelt* jako czasowo-przestrzenny świat rzeczy, „jakich w naszym przednaukowym i pozanaukowym życiu doświadczamy oraz takich, o jakich wiemy, że wykraczają poza te, których doświadczamy, ale które mogą być dane w doświadczeniu. Posiadamy horyzont świata, jako horyzont możliwego doświadczenia rzeczy”⁷.

Husserlowski projekt nauki opartej na *Lebenswelt* zawierał jedno z centralnych założeń jego filozofii rozumianej jako nauka ścisła. Chodziło w nim o to, aby w obrębie nauki dokonać rehabilitacji subiektywno-relatywnego naoczno-świata, co miało stanowić opozycję wobec obowiązującego wówczas obiektywnego modelu nauk przyrodniczych i naturalistycznie pojmowanej filozofii. Wszystko to bowiem, co nazywa się logicznym i obiektywnym, wypływa ze sfery przedlogicznej i przedpredykatywnej, która posiada właściwą sobie prawdę. Rewaloryzując świat percy-powanego i codziennej praktyki życiowej połączył Husserl z ideą radykalnego ugruntowania nauki. W idei tej *Lebenswelt* jest w sposób konieczny pierwszym światem, danym nauce jako jej pewny naoczny substrat oraz jako intersubiektywny świat zawierający praktykę i komunikację przedzałożeń wszystkich nauk. Na początku swojego *Kryzysu (Husserliana VI)* autor poprzez ukazanie współzależności „*Lebenswelt* – nauki idealne” wyjaśnia, dlaczego doszło do kryzysu myśli europejskiej. Stało się tak dlatego, że ograniczyła się ona jedynie do nauki obiektywnej (w sensie pozytywistycznym) bez uwzględnienia faktu, że sama opiera się na doświadczeniach świata życia codziennego.

Wyboru niepublikowanych dotychczas jeszcze manuskryptów Husserla na temat *Lebenswelt*, które pochodzą z lat 1916-1937, dokonał Rochus Sowa. Zebrane teksty opatrzył on pięćdziesięciosiedmiostronicowym wprowadzeniem. Według niego Husserl w badanych manuskryptach podchodzi do problemu *Lebenswelt* w dwóch aspektach. Pierwszy to aspekt niezmienności, który akcentuje podejście ejdetyczne, co w efekcie ukazuje nam *Lebenswelt* i jego konstytucję jako *a priori* pewnego otoczenia. Owa aprioryczność łączy się zaś z aspektem całości. To właśnie on zajmuje, według Sowy, pierwszorzędną pozycję w zebranych manuskryptach. Aspekt ten podkreśla, że *Lebenswelt* jest przeżyta i obowiązującą całością, która jest konkretną i korelatywną konstytucją pewnej struktury.

Redaktor, ze względu na wielowymiarowość sensów i aspektów pojęcia *Lebenswelt*, podzielił zebrany materiał na 10 tematycznych grup tekstowych, które w omawianym tomie odpowiadają dziesięciu rozdziałom. Pierwsza grupa tekstów, pochodząca w większości z lat dwudziestych, tematyzuje całościowy aspekt uprzedniego dania *Lebenswelt*. Chodzi tu o sposób, w jaki wszystkie każdorazowe dane poszczególnych rzeczywistości są już nietematycznie wpółświadomione jako uniwersum tego, co jest dla nas habitualnie w ważności bycia i zarazem jest postrzegane jako istniejące. W tekstach tych Husserl dokonuje badań genetycznych nad konstytucją uprzedniego dania świata w świecie świadomości. Cechą charakterystyczną tego rozdziału są często występujące pojęcia fenomenologii genetycznej, tj.: prastanowienie, dalsze obowiązywanie, nabycie.

⁷ E. Husserl, *Hua VI*, 141: „[...] so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen“.

Drugi rozdział zawiera teksty Husserla powiązane z tematyką całości wstępnie danego świata wraz z horyzontalnością *Lebenswelt*. Obejmuje on wyłącznie teksty powstałe w pierwszej połowie lat trzydziestych, kiedy to Husserl pracował intensywnie nad faktycznością świata danego w horyzontach, zgodnie z przedstawionym programem: „Wyłożyć systematycznie konstytucję wstępnie danego świata – to znaczy tym samym wyłożyć systematycznie jego horyzontalną strukturę”⁸.

Trzeci rozdział prezentuje teksty filozofa ukazujące podwójną perspektywę *Lebenswelt*. Pierwsza z nich to perspektywa monosubiektywna, w której podmiot percypuje świat w sposób niezapośredniczony z zerowego punktu przestrzennej orientacji poprzez swoje ciało, dzięki któremu świat w percepcji oraz poprzez ruch ciała jest przestrzenny, dostępny i zmienny poprzez wielość form i praktyki. Druga perspektywa wyraża intersubiektywne spojrzenie na świat. *Lebenswelt* jest w niej dany jako intersubiektywny system możliwych czasoprzestrzennych orientacji, którego horyzont świadomych założeń intersubiektywnej praktyki znajduje się w świecie. Świat, który odkrywa Husserl poprzez swoje badania, to *Lebenswelt* rozumiany jako zawsze już społecznie zorientowany świat, określony jako taki przez pewną strukturę intersubiektywną (np. rodzina, plemię, naród) rozumianą jako „świat rodzinny” (*Heimwelt*) pewnej społeczności, jako sfera znanego, zaufanego i rozumianego bez dalszych wyjaśnień. Tekst nr 17 w tej części tomu ukazuje problematykę wielości „światów rodzinnych” (*Heimwelten*), rozumienia światów innych podmiotów oraz konstytucji świata wspólnego i niezmiennego dla wszystkich.

Kolejny rozdział składa się z tekstów badawczych, które Husserl tworzył do ostatniego roku swego życia. Analizują one sposób bycia *Lebenswelt* jako całości w jego stosunku do sposobów bycia wewnątrzświatowych właściwości, doświadczającej świata subiektywności i w szczególności intersubiektywności. Świat i istniejące poszczególne byty w pewności doświadczenia są niepowątpiewalne. Niepowątpiewalność świata jest apodyktyczna i to na niej opiera Husserl swoje badania dotyczące świata. Jest on ideą korelatywną idei jednorodnego doświadczenia. W dodatku XVII niniejszego tomu zagadnienie to zostaje jeszcze bardziej sprofilowane, gdyż Husserl dostrzega wewnątrz podmiotu dwa czasowo zmienne jednorodne systemy i włącza je w intersubiektywny świat doświadczenia. Uwagę przykuwają jego rozważania na temat możliwości zmiany faktycznego doświadczania świata do jego stałej zmiany światowego poczucia doznań zmysłowych i jednorodnego strumienia doświadczania świata. Przy tej okazji porusza on problem konstytucji świata w przypadku szaleństwa, snu, śmierci, narodzin. We wszystkich swoich badaniach Husserl pokazuje związek łączący doświadczenie ciała i doświadczenie świata, który jest kluczem do właściwego obowiązującego sensu świata. W porównaniu z pojedynczym doświadczeniem rzeczywistości, doświadczenie świata nie podlega anulowaniu i obowiązuje w sposób apodyktyczny. Doświadczenie zaś ciała jest konstytutywne dla doświadczenia świata i stanowi dla niego moment apodyktyczny. Istniejące ciało i istniejący świat są korelatami i należą do struktury bytu osobowego „Ja”.

Rozdział piąty dotyczy działania naturalnej rdzeniowej warstwy *Lebenswelt*, dzięki której świat jest światem rzeczywistym, jest czasoprzestrzenną indywidualną rzeczywistością. Teksty te pochodzą z lat dwudziestych, kiedy to Husserl pracował nad koncepcją nauki opartej na *Lebenswelt*. Ukazuje to tekst nr 26, w którym Husserl prezentuje ideę wypracowania apriorycznej struktury przedteoretycznego doświadczenia, które jest ułożone praktycznie, wielowarstwowo oszacowane i ma związek ze światem otoczenia (*Umwelt*), a mianowicie jest w korelacji do apriorycznej struktury *Umwelt* nieodłącznej od subiektywności lub intersubiektywności. W tekście nr 29 Husserl twierdzi, że świat rzeczywisty, jako intersubiektywny świat kultury, zawiera z kolei dwie konstytutywne warstwy. Pierwsza z nich to naturalna warstwa formy rdzenia koniecznego obiektywnego predykatu, to znaczy każdego określenia, które umożliwia intersubiektywne doświadczenie i identyfikację światowości. Druga warstwa to formy, które wprawdzie należą do intersubiektywnych doświadczalnych rzeczywistości, ale nie dla wszystkich mają tę samą treść. Są one odniesione do poszczególnych społeczności i właściwych im sposobów pojmowania świata. Na bazie tych rozróżnień jawi się również różnica pomiędzy „wolnymi idealnościami”, jak np. zdania matematyki, a „związanymi idealnościami”, których przykładem może być *Faust* Goethego. W tym drugim przypadku, w przeciwieństwie do „wolnych idealności”, sens bycia należy do nakierowania na realności światowe i na naturę jako na najniższą indywidualizującą warstwę świata bytów rzeczywistych (*Realitätenwelt*).

Następny, szósty rozdział, zawiera najliczniejsze teksty dotyczące *Lebenswelt*, które powstały w pierwszej połowie lat trzydziestych, kiedy to problematyka ta stała się dla Husserla uniwersalnym problemem filozoficznym. *Lebenswelt* został stematyzowany jako osobowy świat praktyki i przez nią określonych, skończonych zainteresowań poznawczych. W tekście nr 31 możemy m.in. znaleźć kolejną definicję *Lebenswelt*, w której opisuje się go jako określony przez cele i zainteresowania skończony świat otoczenia (*Umwelt*), do którego należą poszczególne praktyczne zamierzenia konkretnych horyzontów wspólnoty intersubiektywnej. Na uwagę zasługuje to, że *Lebenswelt*, jako świat określony poprzez tak rozumianą praktykę, ma już zawsze jakiś poziom lub oblicze wartości. Jest on uprzednio dany jako świat, który zawiera różnorakie wartości i antywartości. Każde zaś doświadczenie *Lebenswelt* jako rzeczywistości kulturowej zakłada apercypcję przez osobowe podmioty i podmiotową wspólnotę i dlatego też jest ono doświadczeniem konkretnego „horyzontu współczesności” (*Horizont der Mitmenschlichkeit*).

Na rozdział siódmy składają się teksty filozofa dotyczące całościowego aspektu bycia *Lebenswelt*. Analizuje on w nich etapy nadawania sensu *Lebenswelt*, z których wynika budowa sensu, która jako całość ma ogólny charakter apercypowanych „nabytków” (*Erwerbs*). Tekst nr 45 zawiera wykład Husserla na temat naoczności świata. Doświadczanymi w sposób prosty określa on wszystkie napotkane wprost w *Lebenswelt* rzeczywistości i ich apercypowany sens. Z tak rozumianego doświadczenia, dla którego konstytutywne jest również pojęcie apercypcji, określa się naoczność konkretnego *Lebenswelt*, który z całą swoją nadbudową sensu jest bezpośrednio napotykanym i jako taki „wprost naoczny” (*schlicht anschaulich*). Takie z kolei rozumienie pojęcia doświadczenia kontrastuje z pojęciem czystego doświadczenia,

⁸ *Hua* XXXIX, s. 125: „Die Konstitution der vorgegeben Welt systematisch auslegen – das ist systematisch die Horizontstruktur derselben auslegen”.

które oznacza rdzeń „natury świata życia” (*lebensweltliche Natur*), będący podstawą nowożytnej koncepcji natury. „Natura świata życia” stanowi moment istotowy dwuwarstwowego samego konkretnego *Lebenswelt* jako czegoś doświadczanego i przede wszystkim naocznego. W ostatnich tekstach tego rozdziału Husserl podkreśla znaczenie historyczności, tradycji i generatywności uniwersalnego aspektu *Lebenswelt*, który dzieli się na generatywne „światy rodzinne” (*Heimwelten*) ze względnie zamkniętymi generatywnymi poszczególnymi społecznościami (*Sondermenschheiten*) i ich szczególnymi tradycjami (*Sondertraditionen*). *Lebenswelt* konstrytuuje się w systematycznym rozwoju napotkanych tworców sensu i obowiązywania w obrębie tradycji. Dużą rolę pełni w tej konstytucji wiedza historyczna, która przekształca świat przedhistoryczny w świat wyższego sensu.

W ósmym rozdziale znajdują się badania Husserla dotyczące czasowego aspektu *Lebenswelt*. W tekście nr 51 Husserl ukazuje *Lebenswelt* jako speriodyzowany świat. Na potrzeby czasowości człowiek wykształca horyzont różnych czasookresów, które są momentem jego praktycznych, życiowych horyzontów czasowych. Człowiek bowiem spogląda na czasowość i działa w horyzoncie swoich ogólnych potrzeb i ich zaspokojen. W ich obrębie, jako istotne dla konstytucji obiektywnego świata, wyróżniają się okresy czuwania i snu (tekst nr 52). Życie-w-świecie, to życie w takiej czasowości, która łączy fazy snu i wiąże ze sobą fazy czuwania, i w ten sposób konstrytuuje dla wszystkich trwający dalej, istniejący świat.

Tematem przewodnim dziewiątej grupy zebranych tekstów jest cielesność. Ciało nie tylko jest centralnym organem, poprzez który doświadczamy świata, ale za każdym razem jest ono, jako istniejące w świecie, również współdoświadczającym. W doświadczaniu świata z perspektywy własnego ciała, ciała innych ugruntowują intersubiektywny sens istnienia rzeczywistych ciał (*Körper*), który wchodzi z kolei do sensu bycia świata obiektywnego. Ten ostatni stanowi zaś korelat jednorodnego strumienia normalnego intersubiektywnego doświadczenia i jako taki zakłada normalnie funkcjonującą cielesność. Jednak normalna cielesność jest niewystarczająca do konstytucji obiektywnego świata, gdyż jest ona jedynie czymś, co zostaje określone przez normalne doświadczenie i normalną wspólnotę (tekst nr 55). W tekście nr 57 autor analizuje wzajemne powiązanie monosubiektywnie i intersubiektywnie doświadczanego *Lebenswelt*. Na koniec zaś stwierdza, że bez wzajemnej komunikacji normalnych cielesnych podmiotów nie do pomyślenia byłby świat w sensie obiektywnym. Dlatego też nauki przyrodnicze, które zwrócone są na jedno z naturalnych doświadczeń wstępnego danego świata, są zwrócone na świat, który zależny jest od uwspółnoconej cielesności.

Ostatni rozdział zawiera teksty dotyczące problemu dania *Lebenswelt* poszczególnym podmiotom lub całej społeczności funkcjonującego świata otoczenia (*Lebensumwelt*) w postaci czegoś konkretnego. Jeden świat, który doświadczamy na sposób środowiskowy (*umweltlich*), w którym działamy i który poznajemy nie jest bowiem światem „obiektywnym” w sensie naukowym, wypracowanym metodycznie. Świat naszego otoczenia jest subiektywno-relatywnym *Lebenswelt*, który Husserl przyrównuje do heraklitejskiej rzeki: „Moja żywa terażniejszość, która w tym życiu jest sama świadomą terażniejszością, jest płynącą rzeką i z nią płynie świat sam, ten

który jest moim życiem, który jest dla mnie ważny, który jest trwale określający mnie w uczuciach i działaniu”⁹.

Niniejszy obszerny zbiór tekstów Husserla jest wyczerpującym rozszerzeniem problematyki podjętej w *Kryzysie*. Na uznanie zasługuje praca redakcyjna, która poprzez odpowiednie pogrupowanie tekstów nadaje badaniom Husserla oczekiwaną przejrzystość. Obszerność zebranych materiałów jest na pierwszy rzut oka przyniatająca, dlatego też niniejsza prezentacja zawdzięcza swoją treść w dużej części precyzyjnemu wprowadzeniu Rochusa Sowy, od lektury którego należałoby zacząć pracę nad przyswajaniem sobie tej niezwyklej i fascynującej filozofów już XXI w. twórczości Edmunda Husserla.

ks. Grzegorz Malinowski

Barbara Merker. Rozumienie wedle Heideggera i wedle Brandoma

Podczas gdy u nas znaczenie prac zbiorowych systematycznie spada – za co odpowiedzialne jest głównie Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego swymi decyzjami dotyczącymi punktacji takich publikacji – centrum światowej filozofii, jakim bez wątpienia są Niemcy, swą siłę opiera m.in. na takich wydawnictwach. Doskonałym tego przykładem jest wydana właśnie przez renomowane wydawnictwo Felixa Meinera z Hamburga (w serii „Badania fenomenologiczne”) książka pt. *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, przygotowana do druku przez Barbarę Merker¹⁰.

Praca zawiera 13 artykułów i jest owocem niemiecko-węgierskiej konferencji zorganizowanej na Uniwersytecie w Miskolcu. Uwagę zwraca brak tzw. wielkich nazwisk oraz bardzo wysoki poziom większości tekstów. Orientację w całości ułatwia *Wprowadzenie* napisane przez redaktora tomu, dające m.in. przegląd zawartości (oraz też) poszczególnych rozdziałów. Ponieważ ich wnikliwsze przedstawienie przekroczyłoby ramy dopuszczalne w tym numerze, ograniczę się – na zasadzie *pars pro toto* – do skrótowej prezentacji treści kilku wybranych tekstów.

Na początek wskażmy jednak na główny problem całego tomu. Jeden z czołowych polskich filozofów nurtu analitycznego wygłosił ongiś, w mej obecności, pogląd, iż filozofia europejska była w całym swym przebiegu czy też rozwoju analityczna – z wyjątkiem okresu od Hegla do Heideggera. To jak błędne, bo upraszczające, jest takie podejście pokazuje znakomicie tom o rozumieniu zredagowany przez B. Merker. Bo oto ujęcie rozumienia, z jakim mamy do czynienia u Roberta

⁹ *Hua* XXIX, s. 690 n: „Meine Lebensgegenwart, die in diesem Leben selbst bewusste Gegenwart, ist in kontinuierlichem Fluss, und mit ihm fließt die Welt selbst, die die meines Lebens ist, die mir geltende, mich in Affektion und Aktion beständig bestimmende”.

¹⁰ B. Merker (red., we współpracy z E. Gedo i T. Schwendtnern), *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, ss. 274.

Brandoma, obecnie bez wątpienia czołowego przedstawiciela filozofii analitycznej, zostaje produktywnie skonfrontowane z tym jego ujęciem, jakie zawdzięczamy Martinowi Heideggerowi, myślicielowi ponoć całkowicie „nieanalitycznemu”. Jak się okazuje – nie dla Brandoma, który kilkakrotnie wziął na warsztat mętne jakoby wywody autora *Sein und Zeit*, by na ich podłożu, przyjmując pewną ich wykładnię, wypracować własne stanowisko odnośnie do fenomenu rozumienia. I te właśnie teksty Brandoma dały grupce filozofów z Niemiec i Węgier asumpt do namysłu nad kwestią rozumienia w ogóle oraz rozumienia w ujęciu Heideggera i Brandoma w szczególności.

Teksty składające się na omawianą tu książkę są bardzo różnorodne. Kilka z nich w sposób wnikliwy i hermeneutycznie kompetentny analizuje trudniejsze elementy myśli samego Heideggera (Jasper Liptow pisze o roli języka w *Byciu i czasie*, Csaba Olay o Heideggerowskim ujęciu rozumienia i interpretacji, Gerson Reuter o ujęciu tego, co społeczne). Kilku innych dokonuje egzegezy stanowiska Brandoma (Sebastian Knell, Gabor Forrai, Bernd Prien). Następne teksty konfrontują poglądy obu filozofów (Christoph Demmerling pisze o relacji tego, co implicytne do tego, co eksplicytne, Eva Gedö i Tibor Schwendtner o wymiarach rozumienia, Barbara Merker o związku rozumienia z klasyfikowaniem, a Karl Mertens o kontekstualności rozumienia w świetle inferencjalistycznej wykładni *Sein und Zeit* u Brandoma. Tom uzupełniają teksty Wolfa-Jürgena Cramma o relacji symbolicznych i pozasymbolicznych form rozumienia, Gergely Ambrusa na temat inferencjalizmu i treści percepcji oraz Tamasa Demetera o „umiejscowieniu” racjonalności.

Pragmatystycznie zorientowanych filozofów analitycznych fascynuje w *Byciu i czasie* szczególnie wątek narzędziowości i poręczności. Są one najbliższe ich własnemu myśleniu. Przed Brandomem wątek ten włączył do swych dociekań Richard Dreyfus, zauważając prymat tego, co narzędziowo poręczne wobec tego, co obecne na sposób przedmiotowy. Heidegger stworzył bardzo pojemne pojęcie rozumienia, zgodnie z którym jest ono podstawowym egzystencjałem, równopierwotnym z położeniem oraz mową (*Rede*). Ta ostatnia jest przy tym pierwotniejsza niż język i powiązana u Heideggera z pojęciem wykładni (*Auslegung*). Odwołując się do tej struktury Dreyfus stworzył model interpretacyjny, który Brandom określa mianem *layer cake model* (wielowarstwowego ciastka). Zgodnie z nim możliwe jest rozumienie eksplicytne, którego artykulację stanowi mowa, nie będące zarazem wyartykułowanym w języku w postaci wypowiedzi propozycjonalnych. Brandom ujęcie Dreyfusa odrzuca, proponując na jego miejsce pewną wersję pragmatyzmu o zabarwieniu normatywnym. Twierdzi ona m.in., iż istnieje immanentny i nierozzerwalny związek między rozumieniem i językiem, co oznacza, że każde rozumienie jest warunkowane przez język, przez gry językowe sankcjonowane społecznie (co uzasadnia wprowadzenie obcego Heideggerowi pojęcia normy). Swe wywody, dające nową wykładnię społeczno-normatywnego charakteru analiz zawartych w *Byciu i czasie*, Brandom przedstawił w dwóch pracach: *Tales of the Mighty Dead* (zawierającej artykuły z lat 1983-1999), wydana w roku 2002 oraz w *Making it Explicit* z 1994 roku. Niemieccy i węgierscy autorzy odnoszą się do tych właśnie tekstów.

I tak: Jürgen Liptow, młody badacz o znakomitym już dorobku, dochodzi do konkluzji, iż interpretacja Brandoma nie jest zgodna ze stanowiskiem samego Hei-

deggera, choć się na nie powołuje. Wywody na temat języka zawarte w *Sein und Zeit* – stwierdza nie bez racji niemiecki filozof – należą do najbardziej niejasnych w całym dziele. W nowszych badaniach tej kwestii konkurują ze sobą dwie interpretacje: pragmatyczna (jedną z jej egzemplifikacji jest ujęcie Brandoma) oraz transcendentna, prowadząca prostą drogą do lingwistycznego idealizmu. Liptow atakuje słabości każdej z nich i wysuwa koncepcję trzecią, alternatywną. Przypisywanie Heideggerowi użytkowej teorii języka jest nieporozumieniem. Założeniem tego jest bowiem przypisanie mu tezy, zgodnie z którą język to system znaków (stanowiących pewien rodzaj pośród tego, co poręczne). Dla takiej tezy brak jednak potwierdzenia w *Sein und Zeit*. Interpretacja pragmatystyczna pomija też, niezwykle u Heideggera istotną, egzystencjalną rolę języka (językowość należy do istoty egzystowania). Ale także ujęcie transcendentalne, w ramach którego język staje się warunkiem możliwości naszego (ludzkiego) bycia-w-świecie, zawiera błąd wynikający z pominięcia tego, że rozmaitym praktykom obchodzenia się z tym, co poręczne przypada w odniesieniu do ludzkiej językowości moc konstytutywna: to one są źródłem kreacji (nowych form) języka, a nie język ich źródłem (i zarazem ograniczeniem).

Ujęcie alternatywne proponowane przez Liptowa (z którym jestem w tej kwestii w stanie się zgodzić) zasadza się na: (1) przyjęciu do wiadomości wszechogarniającego charakteru rozumienia; (2) przyjęciu tezy, że wykładnia stanowi przedjęzykową artykulację tegoż rozumienia, oraz (3) uznaniu immanentnego związku mowy i języka. Z tego, że – jak stwierdza Heidegger – „mowa (*Rede*) jest egzystencjalnie językiem (*Sprache*)” wynika, że *Dasein* może być *redendes* tylko jako *sprechendes*. Heidegger nie jest zatem – jak chcieliby niektórzy badacze – lingwistycznym idealistą (na zasadzie: *nihil est in sensu quod prius non fuerit in lingua*), lecz reprezentuje raczej „bezpośredni realizm”. „Mowa/*Rede*” jako uczłonowanie poręcznego zrozumienia może być niema, niewyartykułowana językowo; musi jednak zostać wysłowiona, jeśli chce spełniać funkcję strukturyzacji (uczłonowania) społecznego wymiaru świata. Bycie-w-takim-to-a-takim-świecie, na które wskazuje mowa, jest współ-byciem, to zaś prowadzi od *Mitsein* poprzez *Mitteilung* i *Aussage* do *Sprache*, tj. do języka. Według lingwistycznego idealisty, stwierdza Liptow, nie mamy dostępu do przedmiotów bez uprzedniego zrozumienia ich bycia, a to jest nam dyktowane przez język. Przypisywanie Heideggerowi tego poglądu zapomina o „rzeczowości” mowy (*Worum der Rede, Sachlichkeit der Rede*), którą Heidegger tu i ówdzie podkreśla. Oznacza to, że nie wolno utożsamiać z sobą hermeneutycznej prestruktury rozumienia i transcendentalnej konstytucji przedmiotów doświadczenia. Widać to wyraźnie, gdy zważy się podkreślaną przez Heideggera różnicę między interpretacją polegającą na wciskaniu rozumianego w gorset apriorycznie przyjętych pojęć (*Volksbegriffe*, jak to ujmuję) i interpretacją oddającą rzeczom sprawiedliwość, uwzględniającą ich bytową specyfikę.

Z kolei Ewa Gedö (w tekście napisanym wspólnie z T. Schwendtnerem) zauważa, że u Heideggera występują trzy obszary znaczeniowe, w których funkcjonuje pojęcie rozumienia oraz że obszary te nie tylko nie dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika, ale że występują między nimi sprzeczności i napięcia. Mowa o pragmatycznym, egzystencjalnym i transcendentalno-ontologicznym funkcyjno-

waniu pojęcia rozumienia. Różnice między nimi, powiada węgierska filozofka, dobrze uwydatnia ich odmienny stosunek do normatywności: podczas gdy rozumienie w sensie pragmatycznym (*know-how*, rozumienie się na czymś) dokonuje się w zgodzie ze społecznymi normami regulującymi użycie narzędzi oraz relacje międzyludzkie, to rozumienie egzystencjalne (zmierzające do egzystowania autentycznego/właściwego, tj. zgodnego z Samym-Sobą) normy społeczne (wyrażone poprzez słynne „Się”) kwestionuje jako niweczące istotową wolność *Dasein*. Rozumienie bycia (*Seinsverstehen*, rozumienie w sensie transcendentally-ontologicznym, rozwinięte w filozofii Heideggera po tzw. zwrocie) transcenduje konkretną normatywność, jest bowiem dopiero otwarciem przestrzeni doświadczenia, w której dwie uprzednio wymienione formy rozumienia mogą się pojawić. Odróżnianie tych trzech postaci rozumienia rzuca nowe światło na prawomocność normatywno-pragmatycznej wykładni *Sein und Zeit*, którą proponuje Brandom.

Bardzo interesujący wkład do omawianego tomu wniósł Wolf-Jürgen Cramm. Analiza Brandomowskiej interpretacji *Sein und Zeit* prowadzi go do sformułowania własnych propozycji odnośnie do istnienia rozmaitych postaci rozumienia, dla których ważną cezurę stanowi odniesienie do twórców symbolicznych lub obejście się bez tego odniesienia. Cramm pokazuje kłopoty teoretyczne, do których prowadzą rozwiązania sugerowane przez Brandoma, nakazującego wyjaśnianie tego, co powiedziane w terminach tego, co zrobione, co oznacza: tego, co prawdziwe w terminach tego, co słuszne/poprawne. Wskazuje na niejasność pojęcia interpretacji, którym Brandom się posługuje oraz na problemy związane z koniecznością formułowania uzasadnień (inferentyzm). Znakomicie wychwytuje rewolucyjny charakter filozofii hermeneutycznej (nazywanej przezeń Fundamentalną Hermeneutyką), jej – jak powiada – antyracjonalistyczną puente polegającą na odrzuceniu twierdzenia, że „możemy rozumieć bo potrafimy tworzyć” na rzecz twierdzenia, że „możemy interpretować, bo rozumiemy”. W końcowej części swego tekstu Cramm przedstawia cenną (choć prowizoryczną) typologię rozumienia zawierającą pięć jego różnych postaci, nadbudowujących się niejako nad sobą. Stwarza to znakomity punkt wyjścia do uchwycenia specyfiki rozmaitych postaci rozumienia, które wypracował człowiek oraz odniesienia ich do tych prymitywnych jeszcze form rozumienia, które występują u wyższych zwierząt, zwłaszcza u ssaków.

Podsumowując należy stwierdzić, iż młodzi (w większości) badacze stworzyli wspólnie bardzo ciekawą i potrzebną książkę, której nikt z nich samodzielnie nie byłby w stanie napisać. Dla zainteresowanych pogłębionym ujęciem zagadnienia rozumienia jest to lektura obowiązkowa. Także dla tych, którzy pragną uprzytomnić sobie, że filozofia transcendentally oraz jej hermeneutyczne konsekwencje (w rodzaju Heideggerowskiej „hermeneutyki faktyczności”) nie są „metafizycznymi syntezami” bez pokrycia (w analizie fenomenalnej i racjonalnej argumentacji), lecz że dadzą się przedstawić w sposób jasny i zrozumiały (naturalnie niekoniecznie dla filozofów „zdroworozsądkowych” lub ograniczających się do tzw. myślenia rachującego), a następnie wprowadzić w produktywny dialog ze współczesną myślą analityczną. Gdy czyta się (lub słucha) Rorty’ego rozprawiającego z najwyższym uznaniem o Heideggerze, Putnama chwającego wnikliwość rozważań Diltheya oraz Brandoma, z zachwytem pochylającego się nad Hegłowską fenomenologią ducha,

to zakwestionowaniu ulegają wszelkie „przed-sądy” (w Gadamerowskim tego słowa znaczeniu) o wielkiej przepaści oddzielającej myślicieli kontynentalnych od filozofów analitycznych. Jest to – jak sądzę – ważny, choć uboczny, wniosek płynący z lektury tej interesującej książki.

Andrzej Przyłębski

{ Donatella Di Cesare. Gadamera portret filozoficzny¹¹

Donatella Di Cesare należała do grona najbliższych uczniów Hansa-Georga Gadamera w ostatnich latach jego życia. Zafascynowana jego myślą odwiedziła go po raz pierwszy w 1993 roku i została aż do śmierci w 2002 roku, pełniąc rolę ucznia, sekretarza i towarzysza filozoficznych dysput. Dostrzegła w nim swego mistrza, którego odtąd niemal nie odstępowała, zamieszkując na stałe w Heidelbergu, gdzie z myślą o niej utworzono ośrodek badań nad filozofią włoską. Dopiero powołanie jej na katedrę filozofii słynnej La Sapienzy zmniejszyło nieco intensywność ich duchowej wymiany.

W siedem lat po śmierci twórcy *Prawdy i metody* Di Cesare obdarowuje nas ciekawą książką, stanowiącą podsumowanie jej badań i przemyśleń dotyczących teorii hermeneutycznej Gadamera. Jest to zresztą koncepcja, której reprezentantką czuje się także sama rzymska filozofka. Podobną książkę napisał kilka lat temu kanadyjski uczeń Gadamera, Jean Grondin. Obie wydane zostały zresztą przez to samo wydawnictwo, Mohr Siebeck Verlag, które opublikowało również *Dziela wszystkie* Gadamera. Porównanie zawartości obu książek nasuwa się więc jakby samo przez się. Praca Grondina (którą *nota bene* przełożyła niedawno na język polski zasłużona wrocławska tłumaczka Jadwiga Wilk) była pomyślana jako filozoficzna biografia. Autorowi udało się w bardzo plastyczny i zarazem filozoficznie głęboki sposób przedstawić rodzenie się samodzielnych poglądów filozoficznych Gadamera oraz ich stopniową ewolucję, warunkowaną w pewnej mierze także przez zewnętrzne wobec niego wydarzenia historyczne (narodowy socjalizm, II wojnę światową, powstanie demokratycznej Republiki Federalnej) oraz intelektualne (odrodzenie się Szkoły Frankfurckiej, zwrot w filozofii Heideggera, powstanie postmodernizmu i dekonstrukcjonizmu).

Książka Di Cesare takich zadań sobie nie stawia, choć i ona rozpoczyna się od rekonstrukcji biografii Gadamera (rozd. 1). Następne rozdziały – a jest ich w sumie 10 – mają już jednak charakter systematyczny. Autorka tematyzuje w nich takie kwestie – znane z badań Gadamera – jak wydarzenie prawdy, istotę sztuki, koncepcję rozumienia oraz związanej z nią hermeneutyki filozoficznej. Jeden z rozdziałów

¹¹ D. Di Cesare, *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, ss. 324.

dotyczy odnowienia przez Gadamera dziedzictwa Sokratesa i Platona, inny – jego rozważań na temat etyki filozoficznej. Ich swoistym dopełnieniem jest rozdział poświęcony znaczeniu rozmowy w życiu duchowym i w filozofii. Dialog, który głosił w teorii i realizował w praktyce H.-G. Gadamer, stanowi dla Di Cesare doskonały zwornik do podsumowania jego filozofii hermeneutycznej jako toczącego się nadal, także po jego śmierci, dialogu prowadzonego przez jego zwolenników z przedstawicielami krytyki ideologii, neopragmatystami i dekonstrukcjonistami. Rzymska autorka przedstawia ciekawe argumenty na rzecz tezy, którą wysunął ongiś jej turyński kolega, Gianni Vattimo, jeden z pierwszych włoskich uczniów Gadamera, tezy mówiącej, że filozofia hermeneutyczna stanowi nowe *koiné* zrazu europejskiej, a potem światowej filozofii.

Nie sposób w tym krótkim omówieniu wskazać na wszystkie zalety książki Di Cesare, na wszystkie postawione tezy oraz argumenty, które przedstawiła na ich poparcie. Poziom filozoficzny autorki oraz lata życia, które spędziła w najbliższym otoczeniu swego mistrza, będąc świadkiem podsumowań i syntez, które pod koniec życia coraz chętniej podejmował, stanowią gwarancje tego, iż praca ta jest ważną rozprawą nie tylko w badaniu twórczości Gadamera, ale także w odniesieniu do filozofii hermeneutycznej w ogóle. Dlatego nie ulega wątpliwości, że stanowi lekturę obowiązkową dla tych wszystkich, którzy zwracają w tym kierunku swe zainteresowania badawcze.

Andrzej Przyłębski

{ Fenomenologia i antropologia filozoficzna

Taki właśnie temat wiodący miała doroczna, siódma już z kolei, konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, która odbyła się w Warszawie w dniu 24 listopada 2008 roku. Zgłoszono 11 wystąpień, z których odbyło się 10. Konferencję rozpoczęły wykłady dwóch nestorów polskiej fenomenologii: prof. Andrzej Póltawski mówił o fenomenologii jako fundamentalnej filozofii etycznej, zaś prof. Adam Węgrzecki o wypracowanych przez fenomenologię podstawach antropologii filozoficznej (rozszerzona i zmieniona nieco wersja tego wystąpienia zamieszczona jest w tym numerze naszego pisma). Z kolei dwaj czołowi przedstawiciele młodszej generacji badaczy fenomenologii, Piotr Łaciak i Robert Poczobut, poświęcili swą uwagę kwestii świadomości oraz podmiotowości. Tytuł wykładu prof. Łaciaka zabrzmiał: „Status podmiotowości w fenomenologii Husserla”, zaś dr Poczobut, analizując Ingardenowską ontologię umysłu, mówił na temat świadomości jako systemu względnie izolowanego. Część przedobiednią zakończyło wystąpienie dr Małgosi rzaty Baranowskiej z Krakowa na temat „Człowiek jako istota duchowa w ujęciu Maxa Schelera” (także to wystąpienie, naturalnie w wersji poprawionej, znajduje się w nr 7 „Fenomenologii”).

Po krótkim zebraniu PTFen, podczas którego (1) zarząd złożył sprawozdanie ze swej działalności, (2) niżej podpisany zaprezentował najnowszy, szósty już numer pisma „Fenomenologia” oraz (3) omówiono sprawy bieżące oraz plany Towarzystwa na przyszłość, rozpoczęła się druga, popołudniowa część konferencji.

Otworzyło ją wystąpienie dr Jagny Brudzińskiej, uczennicy wybitnego znawcy Husserla, prof. Hermanna Drüe z Kolonii, która mówiła na temat: „Fenomenologia jako antropologia doświadczenia i nowoczesna filozofia człowieka”. Po niej głos zabrała prof. Iwona Lorenc z UW. Jej wykład poświęcony był obrazowi w ujęciu fenomenologicznym i antropologicznym. Z ostateczną jego wersją można się zapoznać w tym numerze naszego pisma. Konferencję zakończyły dwa wystąpienia reprezentantów najmłodszego pokolenia polskich fenomenologów. I tak: dr Dariusz Bęben z Katowic poruszył kwestię relacji fenomenologii i antropologii w naświetleniu, które zawdzięczamy koncepcji antropologii systematycznej stworzonej przez Josefa Sturmana, zaś mgr Monika Murawska, nawiązując do ujęcia fenomenu kultury przez Michela Henry’ego, poświęciła swe wystąpienie konfrontacji antropologii i tzw. filozofii źródłowej. Konferencja z pewnością spełniła swą rolę: pozwoliła nie tylko przybliżyć wkład badań i teorii fenomenologicznych do podstawowej dyscypliny filozoficznej, jaką powoli staje się antropologia, lecz także zaprezentować polskim fenomenologom wszystkich generacji swe najnowsze badania i przemyślenia.

Andrzej Przyłębski

{ Fenomen słowa

Poznańscy miłośnicy myśli fenomenologicznej znów mieli okazję wysłuchać wielu niezwykle interesujących referatów, bowiem sukces ubiegłorocznej konferencji „Fenomen uniwersytetu” zachęcił jej pomysłodawców do kolejnej inicjatywy. Tym razem dwudniowa konferencja pod hasłem „Fenomen słowa” (20-21 listopada 2008 roku) stała się okazją do intelektualnej uczyty w piątą rocznicę założenia Centrum Badań im. Edyty Stein. Współorganizatorami przedsięwzięcia były Kolegium Języków Obcych oraz Wydział Oświaty. Zróżnicowany tematycznie program konferencji wywołał żywe zainteresowanie przedstawicieli wielu dyscyplin: kulturoznawców, filologów, teologów i filozofów. W Auli im. Lubrańskiego Collegium Minus zebrało się grono profesorów, adiunktów i młodych adeptów nauki z całej Polski. Konferencję otworzył JM Rektor UAM prof. dr hab. Bronisław Marciniak.

Referenci oraz słuchacze mogli odpocząć i zebrać siły do nowych długich debat, słuchając aktorskiej recytacji fragmentów *Rzeczy o wolności Słowa* Cypriana Kamila Norwida, *Kore* oraz *Katharsis* Andrzeja Szczeklika. Teresa Budzisz-Krzyżanowska oraz związany od lat z Centrum Badań im. Edyty Stein Aleksander Machalica dostarczyli zebranych niezapomnianych wrażeń estetycznych i pozwolili zamyślić się nad obecnością słowa w literaturze, etyce i w medycynie. Słowo będące rdzeniem kultury objawiło swoją moc skłaniając do refleksji, ale także wzruszając. Arystotelesowska zasada *movere docere delectare* przyświecała wszystkim przedsięwzięciom konferencyjnym.

Wśród wielu profesorów, którzy zaszczylili swą obecnością konferencję, zabrakło zapowiadanego prof. Władysława Stróżewskiego. Uczestnicy mieli jednak okazję wsłuchać się w myśl mistrza polskiej fenomenologii, bowiem referat profesora został odczytany przez Dyrektora Centrum Badań im. Edyty Stein – prof. Annę Grzegorzczak. Autor referatu skłonił słuchaczy do rozmyślań na temat Logosu, komentując ratybońskie przemówienie Benedykta XVI. W ten sposób wszyscy referenci zostali skonfrontowani z uniwersalną problematyką trudności w komunikowaniu podstawowych przekonań światopoglądowych. Analizując papieskie wystąpienie, prof. Stróżewski nawiązywał do problematyki dialogu kultur, kwestii granic tolerancji oraz możliwości odnalezienia wspólnej przestrzeni dla słowa poddawane bardzo odmiennym interpretacjom.

Pierwszego dnia konferencji refleksja filologiczna przeplatała się z myślą duchową. Prelegenci porozumiewali się jednak poza podziałami dyscyplinarnymi. Biskup Marek Jędraszewski przedstawiał rolę słowa w twórczości Jana Pawła II, natomiast dr Patrycja Tomczak poruszyła wszystkich swoim odczytaniem ostatnich słów wypowiedzianych przez męczenników z Tibhirine. Brat Krzysztof – główny bohater tego eseju – u skraju swojego życia, w dramatycznych okolicznościach wciąż walczył z niemocą słów. Ta walka ze słowem ostatecznym, tym, które pragnie porozumienia, ale doświadcza niemocy, sprowadziła wszystkich prelegentów na ziemię. Z abstrakcyjnych krain słów naukowców przenieśliśmy się do rzeczywistości

życia każdego z nas. Przypomnienie postaci słabego Europejczyka, z zasobem bezbronnych słów, sprawiło, że każdy z prelegentów zaczął przeczuwać wysoką stawkę refleksji nad rolą słowa.

Literaturoznawcze, językoznawcze i antropologiczne konteksty można było odnaleźć w referatach prof. Jadwigi Puzyniny, prof. Ewy Kosowskiej, prof. Anny Legeżyńskiej oraz dr Izoldy Topp. Czy słowo i wyraz są tym samym? Na to i podobne pytania próbowała odpowiadać prof. Puzynina, wskazując etymologiczne, frazeologiczne i składniowe ślady językoznawczej obecności słowa. Profesor Kosowska przeniosła rozważania do perspektywy kulturowej, okazując się zwolenniczką związku pomiędzy literaturoznawstwem, językoznawstwem i baśniami kulturowymi czy antropologią kulturową. W inny kontekst rozważań wprowadziła słuchaczy prof. Anna Legeżyńska; „Misja i nuda” – ten enigmatyczny tytuł referatu został rozszerzony o wiele mówiącą frazę – „Dwie rewizje nieco awangardowej mitologii słowa poetyckiego”. Wychodząc z horyzontu poezji romantycznej, autorka referatu zobrazowała kondycję współczesnej literatury.

W piątkowy poranek Sala Lubrańskiego wypełniła się głosami filozofów, mówiących o Lyotardzie i Merleau-Pontym (prof. Iwona Lorenc), Bachtinie (dr Miwiałek) oraz Januszkiewicz) oraz Benjaminie (dr Rafał Koschany). W poetyckich, eschastycznych referatach autorzy dotykali materii związków literatury i refleksji nad codzienną i odświętną komunikacją, nad żywiołem codzienności, porozumienia czy pierwszego wysłownienia. Kolejne referaty pozwoliły obecnym zapoznać się z syntetyczną myślą Wschodu i Zachodu (dr Krzysztof Pawłowski oraz dr Agnieszka Krzemińska), zaprezentowały ascetów słowa (dr Nelly Przybylska), a także pozwoliły spotkać się z językową samotnością emigranta (dr Dagmara Drewniak).

Fascynującą wizję słowa kobiet w Biblii przedstawiła z kolei dr Elżbieta Adamiak. Dr Małgorzata Grzywacz w swoim wystąpieniu pozwoliła zebranych zrozumieć losy nazistowskich manipulacji słowem biblijnym. Profesor Mirosław Loba, wieńcząc konferencję referatem o kresach słowa, nie porzucił mowy dla zbawienia ciszy, ale stał się raczej ostatnim piewą słowa, które ucichło w oczekiwaniu na nową konferencję zorganizowaną przez Centrum Badań im. Edyty Stein¹.

Marcela Kościańczuk

{ Hermeneutyka wobec wyzwań etycznych

Międzynarodowa konferencja pod tym właśnie tytułem odbyła się w dniach od 2 do 4 października 2008 roku w Poznaniu. Organizatorem była Pracownia Badań nad Współczesną Filozofią Niemiecką, a patronem – dziekan WNS prof. Zbigniew Drozdowicz, który konferencję otworzył. Głównym tematem obrad była relacja

¹ Tekst jest rozszerzoną wersją sprawozdania umieszczonego w „Życiu Uniwersyteckim” 2008 nr 12.

etyki i hermeneutyki, w różnych jej możliwych aspektach i ujęciach. Wśród uczestników przeważali renomowani znawcy hermeneutyki z Polski (P. Dybel, Z. Krasnodębski, W. Lorenc, J. Brejda, L. Kleszcz, A. Wiercinski) i Niemiec (G. Abel, F. Fellmann, M. Wischke, W. Kogge), nie zabrakło jednak także debiutantów (J. Kołtan) czy badaczy wobec hermeneutyki sceptycznych (np. R. Adolphi z Berlina). Obecni byli także: Riccardo Dottori, uczeń i przyjaciel Gadamera, tłumacz na włoski wielu jego dzieł, oraz szwajcar Hans Ineichen, autor akademickiego podręcznika do hermeneutyki. Z powodu nagłej choroby nie dojechał następca Gadamera na katedrze w Heidelbergu, prof. Rainer Wiehl.

Ideą spotkania była nie tylko wymiana poglądów na miejsce etyki w filozofii hermeneutycznej (oraz interpretacjonistycznej w ogóle), ale także wspólne stworzenie dzieła, które by tę relację kompetentnie tematyzowało, opracowania, którego brak w literaturze przedmiotu jest odczuwalny. I dzieło takie powstało, zostanie opublikowane w Niemczech przez zasłużone dla fenomenologii wüzburgskie wydawnictwo Königshausen&Neumann. Znajdzie się w nim 15 tekstów, będących z reguły rozszerzonymi i poprawionymi, także w wyniku ostrych dyskusji po wygłoszonych referatach, wersjami konferencyjnych wystąpień.

Gwoli kronikarskiej rzetelności podajmy krótko tematykę podejmowaną przez poszczególnych referentów. I tak: Riccardo Dottori (Uniw. Roma Tor Vergata) mówił o etycznym znaczeniu Gadamerowskiego określenia hermeneutyki jako „wiedzy praktycznej”, Günter Abel (TU Berlin) o etyce interpretacji, Paweł Dybel o relacji etyki hermeneutycznej do etyki odpowiedzialności. Włodzimierz Lorenc podjął – na bazie hermeneutyki Gadamera – próbę powiązania etyki troski o samego siebie z etyką otwartości na Innego, Mirko Mischke (obecnie: Uniw. w Kijowie) przedstawił etyczny wymiar Gadamerowskiego zawierzenia słowu, Hans Ineichen (Erlangen) dokonał porównania hermeneutyki i interesencjalizmu w kontekście etycznym, Jacek Kołtan (ECS Gdańsk) podjął kwestię etyki solidarności jako polityki codzienności. Werner Kogge (HU Berlin), autor dwóch znakomitych książek o hermeneutyce, mówił – wychodząc od Heideggera i Dreyfusa – o etyce techniki, Ferdinand Fellmann (TU Chemnitz) – o etycznym wymiarze hermeneutyki mediów, Rainer Adolphi (TU Berlin) o utopijności hermeneutycznej bezpośredniości, zaś Zdzisław Krasnodębski o zaletach i wadach hermeneutycznego podejścia do kwestii przebaczenia i pojednania. Tom zostanie uzupełniony o niewyłoszony, lecz przygotowany do wygłoszenia wykład prof. Wiehla (Heidelberg) zatytułowany „Miejsce dobra w hermeneutyce”.

Andrzej Przyłębski

{ 150. rocznica urodzin Edmunda Husserla

Redakcja „Przeglądu Filozoficznego”, z inicjatywy swego naczelnego, prof. Jacka Hołówki, postanowiła – wykorzystując fakt okrągłej rocznicy urodzin Husserla – uczcić wkład twórcy fenomenologii do filozofii światowej. A uczyniła to poprzez

oddanie całego numeru zarządowi PTFen. W związku z powyższym Robert Piłat, przewodniczący Towarzystwa, zorganizował w dniach 15-16.05.2009 roku konferencję pod tytułem „Edmund Husserl. W poszukiwaniu istoty rzeczy”, podczas której starannie wybrani współautorzy numeru mieli okazję zaprezentować przygotowane przez siebie teksty szerszej publiczności, celem wystawienia ich na potencjalną krytykę. Były to zatem swego rodzaju warsztaty fenomenologiczne.

Zaproszenia do wzięcia udziału w tym przedsięwzięciu otrzymali czołowi polscy znawcy określonych problemów oraz koncepcji. To zaś skutkowało tym, że poziom wystąpień okazał się niesłychanie wysoki (co podkreślali znani badacze uczestniczący w konferencji, ale nie w tworzeniu numeru). Wydaje się, że po ukazaniu się fenomenologicznego numeru „Przeglądu Filozoficznego” jego lektura będzie obowiązkiem każdego polskiego badacza, od profesora po studenta, który chce się uważać za znawcę fenomenologii.

Gwoli kronikarskiej rzetelności dodajmy, iż konferencja miała miejsce w stolicy, w dniach 15-16.5.2009, w budynku Instytutu Socjologii UW przy ul. Karowej, oraz że uczestniczyło w niej ok. 30 osób, w przeważającej mierze badaczy fenomenologii z dużym stażem i stosownym do niego dorobkiem filozoficznym. Otwarcia konferencji w imieniu dyrekcji IF UW dokonał dyrektor Instytutu, prof. Aleksander Ochocki, po nim zaś głos zabrał inicjator przedsięwzięcia, prof. Jacek Hołówka. Obrady konferencyjne poprowadził prof. Robert Piłat, redaktor tomu i przewodniczący PTFen. A oto lista referentów oraz tytuły wygłoszonych wykładów:

1. **Tadeusz Gadacz:** Fenomenologia Husserla na tle historii filozofii XX wieku.
2. **Arkadiusz Chrudzinski:** Wczesna filozofia matematyki Husserla.
3. **Wojciech Hanuszkiewicz:** Husserl i neokantyzm.
4. **Arkadiusz Gut:** Husserl i Frege.
5. **Robert Poczobut:** Fenomenologia i naturalizm.
6. **Andrzej Przyłębski:** Znaczenie fenomenologii Husserla dla hermeneutyki.
7. **Iwona Lorenc:** Husserl i estetyka współczesna.
8. **Marek Maciejczak:** Husserl i Merleau-Ponty.
9. **Andrzej Póltawski:** Realizm a idealizm: Ingarden – Husserl.
10. **Janusz Sidorek:** Analiza świadomości czasu.
11. **Maria Gołębowska:** Husserl i Heidegger.
12. **Piotr Łaciak:** Faktyczność transcendentnej subiektywności a poznanie a priori.
13. **Krystyna Świącicka:** Fenomenologia a umysł medytujący.
14. **Małgorzata Kowalska:** Egzystencjalny i etyczny zwrot w fenomenologii na przykładach myśli Sartre’a i Levinasa.
15. **Jagna Brudzińska:** O fenomenologii instynktów i polach doświadczenia.
16. **Andrzej Gniazdowski:** Fenomenologia a problem historii.
17. **Andrzej Leder:** Husserlowskie uprzestrzennienie czasu jako model przestrzennej formy teorii.
18. **Wojciech Starzyński:** Problem kartezjanizmu Husserla.
19. **Dariusz Bęben:** Eugena Finka rozumienie fenomenologii.
20. **Dariusz Lipka:** Husserl i Derrida.

Polecając fenomenologiczny tom „Przeglądu Filozoficznego” uwadze PT Czytelników uzupełniająco dodam, iż poza tekstami wyżej wymienionych znajdują się w nim tłumaczenia wybranych artykułów autorów zagranicznych. Celem tego uzupełnienia jest możliwie pełne zaprezentowanie wielowątkowych dokonań autora *Medytacji kartezjańskich*.

Andrzej Przyłębski

{ Konferencja „Husserl Circle” w Paryżu

Paryską konferencję poświęconą przede wszystkim interpretacjom i zastosowaniom fenomenologii Edmunda Husserla zorganizowała w Stacji Naukowej PAN w Paryżu założona w USA organizacja Husserl Circle skupiająca filozofów wyraźnie nawiązujących do Husserlowskiej fenomenologii; są to znane postacie współczesnego ruchu fenomenologicznego – wydawcy rękopisów twórcy fenomenologii, redaktorzy czasopism poświęconych badaniom fenomenologicznym. Wszystkie konferencje Husserl Circle są oparte na starannej selekcji referatów. Odbywały się dotąd głównie na terenie Stanów Zjednoczonych, jedna miała miejsce w Pradze, zaś tegoroczna odbyła się w Paryżu w dniach 22-25 czerwca 2009 roku. Husserl Circle przygotował ją razem z Instytutem Historii Nauki należącym do Université Paris 1, CNRS oraz, co warto podkreślić, stacją naukową Polskiej Akademii Nauk w Paryżu. W czasie konferencji osobną sesję poświęcono fenomenologii polskiej. Zaprezentowane zostały referaty niżej podpisanych Andrzeja Ledera i Roberta Piłata oraz referat o fenomenologii w szkole lwowsko-warszawskiej wygłoszony przez prof. Wioletę Miśkiewicz z Instytutu Historii Nauki. Inną sesję specjalną poświęcono fenomenologii w krajach skandynawskich – ciekawe referaty zaprezentowali filozofowie ze Szwecji i Finlandii. Dorobek czterodniowych obrad jest bardzo znaczny, teksty referatów zostały przygotowane przed konferencją i w dniu rozpoczęcia pełne teksty były już wydrukowane i rozdane uczestnikom, co ułatwiało koncentrowanie się na dyskusji. Oto zwięzły przegląd treści referatów.

W referacie *Personal Genesis and the Genesis of the Person* autorka **Ulrika Björk** (Uppsala University) pokazuje związek pomiędzy czasową dynamiką genezy a konstytuowaniem się takich warstw w strukturze podmiotu, jak monada, osoba, intersubiektywna wspólnota. Na podstawie analizy *Medytacji Kartezjańskich*, *Idei II* i *Kryzysu* autorka pokazuje, że istnieje naturalne przejście od teoretycznych analiz Husserla dotyczących struktury osoby do postulatów filozofa dotyczących europejskiego ideału człowieczeństwa.

W referacie *Husserl's 'naturalism' and Genetic Phenomenology* **Ronald Bruzina** (University of Kentucky) opisuje dynamikę dociekań Husserla na temat konstytucji przyrody i bytów duchowych. Wprawdzie Husserl zaczyna od stanowczego rozdzielania tych dwóch konstytucji i wyklucza perspektywę przyrodniczą z analiz świadomości, lecz dystynkcje te mają charakter prowizoryczny (pomimo ich radykalności).

Dalsze analizy Husserla prowadzą, zdaniem autora, do uznania pewnej wspólnej części obu konstytucji. Autor odróżnia horyzontalny i wertykalny porządek konstytucji u Husserla. W tym pierwszym wychodzi się od ukonstytuowanej już całości, w tym drugim rozważa się uruchamianie pewnych procesów konstytucyjnych, tworzenie nowych fenomenów. Wprawdzie analizy horyzontalne dominują u Husserla, lecz nie brakuje i tych drugich – one to stanowią dla autora obszar poszukiwań wzajemnej interakcji konstytucji przedmiotów przyrodniczych i duchowych. Zwraca uwagę na łączące obie dziedziny pojęcie świata. Analizując w szczególności *Manuskrypt C* zwraca uwagę na to, że Husserl spozstrzegwał zarówno konstytucję tego, co duchowe jak i tego, co przyrodnicze w relacji do pewnej wspólnej podstawy, mianowicie transcendentnego faktu. W szczegółowych analizach Bruzina wykazuje, że faktem tym jest sam przepływ czasowy, który nie przepływa już przez coś (czy to stany świadomości, czy to czasowe procesy fizyczne), lecz po prostu jest – stanowi najpierwotniejszy z faktów. Wszelkie analizy konstytucyjne powinny przybiegać w odwołaniu do tego pierwotnego faktu.

Jean-François Courtine w referacie *Reduction, Construction, Destruction of a Three-Way Dialogue: Natorp, Husserl, and Heidegger* analizuje problemy powstające na gruncie fenomenologii Husserla z pojęciem danej. Autor omawia krytykę Husserlowskiego pojęcia danej przez Natorpa, który zarzucał twórcy fenomenologii, że ten stosuje do tego, co dane nomenklaturę używaną do opisu aktów świadomości, w których to coś jest dane. Zdaniem Natorpa, Husserl zamieniał w ten sposób to, co subiektywne w to, co obiektywne. Tak jak obiektywność prezentowała się w świetle subiektywności, tak też subiektywność stawała się nowym obiektywnym przedmiotem do badania. Zdaniem Natorpa czysta subiektywność nie podlega obiektywnej analizie – można ją poznawać tylko nie wprost, nie zaś przez wgląd. Autor referatu zwraca uwagę na aprobujące nawiązania Heideggera do stanowiska Natorpa i na wyłaniającą się z nich ideę horyzontalności wszelkiego dania.

W referacie *Husserl's Subjectivism. The „ganz einzigen 'Formen'” of Consciousness and the Philosophy of Mind* **Steven Crowell** zastanawia się nad wkładem, jaki Husserlowska fenomenologia może wnieść do dzisiejszej filozofii umysłu. Analizuje argumenty Husserla za radykalnym rozdzieleniem badań przyrodniczych od transcendentno-fenomenologicznych, a tym samym dziedziny przyrody od dziedziny świadomości. Autor wyraża sceptycyzm co do argumentu głoszącego, że dziedzina świadomości odróżnia się od przyrody tym, że jest normatywna, a także co do argumentu opartego na kontyngencji przyrody *versus* konieczność (niektórych przynajmniej) związków sensu. Centralnym miejscem referatu jest argumentacja przeciwko tezie Husserla o tym, że wszelka ukonstytuowana treść musi zostać ukazana jako pewna struktura wewnątrz doświadczenia (świadomości), stąd Ja, które jest biegunem doświadczenia musi pozostać czyste – pozbawione treści. Trudność pojawia się przy interpretacji roli ciała w funkcjonowaniu umysłu. Zgodnie z interpretacją Husserla ciało ma być ukonstytuowanym przedmiotem – nie może być częścią podmiotu, który doświadcza. Przeczy to jednak naszej wiedzy o roli ciała w tworzeniu się doświadczenia. Za stanowiskiem Husserla stoi obawa, że dopuszczając ciało po stronie konstytuującego podmiotu (ucieleśnione Ja), otwiera się drogę do odrzuconego wcześniej przez Husserla naturalizmu w teorii poznania. Autor referatu

broni tezy, że umieszczenie ciała po stronie konstytuującego podmiotu nie oznacza naturalistycznej redukcji całej sfery umysłu.

W referacie *Mediating the Debate Between Zahavi and Brough-Sokolowski on the Levels of Consciousness in Husserl* Neal DeRoo (Boston College/Brock University) próbuje wypracować pośrednie stanowisko w sporze pomiędzy Zahavim z jednej strony oraz Brough i Sokolowskim z drugiej w kwestii liczby poziomów świadomości w fenomenologii Husserla oraz w kwestii relacji pomiędzy tymi poziomami. Wprawdzie w rozważaniach o wewnętrznej konstytucji czasu Husserl wymienia *explicite* trzy odmiany czy poziomy świadomości, lecz Zahavi twierdzi, że można je zredukować do dwóch, mianowicie do treści samoprezentujących się i treści prezentujących się za pośrednictwem innych treści. Ta dychotomia jest równoległa w stosunku do podziału na pasywny i aktywny poziom funkcjonowania świadomości. Autor nie zgadza się z Zahavim, ponieważ twierdzi, że również na poziomie pasywnej świadomości pojawiają się przedmioty i quasi-przedmioty, co wprowadza na tym poziomie podział na pasywne procesy konstytuujące i pasywnie ukonstytuowane przedmioty. Zatem świadomość pasywna prezentuje się zarówno sama, jak i za pośrednictwem ukonstytuowanych przedmiotów. Autor argumentuje, że w tej sytuacji zasadne jest utrzymanie poziomu czystej świadomości czasowej jako poziomu odrębnego zarówno od świadomości aktywnej, jak i pasywnej. Podział Zahaviego zaciemnia to rozróżnienie.

John Drummond (Fordham University) przedstawił referat *An Axiological Approach to Virtue Ethics*; podejmuje w nim dyskusję z argumentami Elisabeth Anscombe przeciwko deontyzmowi w etyce. Próba uzasadniania moralnego obowiązku odwołuje się, zdaniem brytyjskiej filozofki, do innych obowiązków, a w końcu musi prowadzić do paradoksalnego pojęcia auto-legislacji (samozobowiązania do innych obowiązków, a w końcu musi prowadzić do paradoksalnego pojęcia auto-legislacji (samozobowiązania do innych obowiązków, a w końcu musi prowadzić do paradoksalnego pojęcia auto-legislacji (samozobowiązania do innych obowiązków)). W celu uniknięcia tej trudności autor proponuje neo-arystotelesowską koncepcję metaetyczną. Nawiązuje przy tym do Husserla, który poszukiwał pośredniego stanowiska pomiędzy intelektualnym i emotywnym uzasadnieniem obowiązków moralnych. Twórca fenomenologii twierdził, że do przypisania przedmiotowi wartości potrzebna jest pewna relacja emocjonalna, lecz relacja ta pojawia się na bazie prezentacji przedmiotu w określony sposób. Pojęcie cnoty pojawia się w referacie w analizie sytuacji, kiedy ktoś wybiera bardziej wartościowy cel z dwóch konkurujących celów – człowiek taki ocenia cel jako wartościowy, wybiera ten cel i działa jak człowiek cnotliwy, lecz nie działa na mocy cnoty tylko na mocy własnej oceny dwóch konkurencyjnych dóbr. Autor przedstawia detaliczną analizę tego, co znaczy działać na mocy cnoty moralnej, która ma charakter dyspozycyjny i wiąże się z dobrami drugiego rzędu, tzn. z dobrami działającego wynikającymi z dóbr realizowanych przezeń w działaniu.

Mirja Hartimo (Tampere University) przedstawiła referat *Holism, Contextuality and Compositionality: Lotze's Influence on Husserl*. Autorka omawia mało znane szczegóły relacji pomiędzy Lotzem i Husserlem, w szczególności jego wpływ na ukształtowanie się Husserlowskiej nauki o mnogości (*Mannigfaltigkeitslehre*). Detaliczną analizę Husserlowskiego rozwiązania autorka poprzedza przypomnieniem relacji osobistych i naukowych pomiędzy Husserlem i Lotzem, w szczególności miejsca, jakie przypadało *Logice* Lotzego w wykładach Husserla (szczególnie Lot-

zego interpretacja Platona). Zdaniem autorki Husserl przejął od Lotzego jego semantyczny holizm. Wpływ Lotzego na Husserla był zarówno bezpośredni, jak pośredni, poprzez Fregego. Zasada kontekstu (prowadząca do holizmu) i zasada kompozycyjności były przedmiotem rozważań Husserla w *Badaniach logicznych*. Twórca fenomenologii poszukiwał sposobu usunięcia napięcia pomiędzy tymi zasadami. Zdaniem autorki Husserl przedstawił skuteczne rozwiązanie tego napięcia w swojej teorii całości i części – rozróżniając części samodzielne i niesamodzielne, stworzył podstawę do niesprzecznego utrzymania obu zasad. Prawdopodobnie jednak odrzuciłby trzecią zasadę Lotzego (i Fregego), mianowicie pierwszeństwa sądów przed pojęciami.

George Heffernan (Augustinian College) przedstawił referat *The Phronimos, the phainomena, and the pragmata: Are We Responsible for the Things that Appear to Us to be Good for Us? An Axiological Exercise in Aristotelian Phenomenology*. Autor przedstawia fenomenologiczną interpretację Arystotelesowskich uwag z *Etyki nikomachejskiej* o postrzeganiu dobra i odczuwaniu szczęścia. Analizy Husserla dotyczącej zwłaszcza różnic pomiędzy życzeniem sobie i chceniem oraz pomiędzy postrzeganiem prawdziwych i pozornych dóbr rzucają światło na sformułowane przez Arystotelesa problemy. Referat ten jest do pewnego stopnia programem badawczym badania istoty i podstaw szczęścia. Chodzi w szczególności o zbadanie na gruncie Husserlowskiej fenomenologii następujących kwestii: (1) czy konieczne jest poznanie dobra, aby móc je realizować w działaniu; (2) jak ocenić modny prąd 'pozytywnej psychologii' z punktu widzenia krytycznej fenomenologicznie pogłębionej teorii szczęścia? Referat zawiera dokładne wskazówki bibliograficzne potrzebne do podjęcia odpowiednich studiów.

W referacie *Nonconceptual Content: A Phenomenological Account* Walter Hopp (Boston University) podejmuje temat popularny w filozofii analitycznej, mianowicie, czy istnieją takie treści przeżyć, które z zasady nie posiadają żadnej interpretacji pojęciowej (*non-conceptual contents*). Jako przykłady takich treści podaje się zwykle style spostrzegania przedmiotów, a także nietematyczne oceny pewnych cech otoczenia, jak np. przy manipulowaniu przedmiotem w celu umieszczenia go w ciasnym pomieszczeniu, dostrzeganie drobnych odcieni kolorów bez możliwości pojęciowego ich rozdzielenia. Autor zwraca uwagę na to, że aby mówić o niepojęciowej treści, musi ona posiadać pewną autonomię w stosunku do przedmiotu doświadczenia. W dokładnej analizie Hopp pokazuje wszystkie zalety takiego stanowiska. Treść niepojęciowa jest w tym ujęciu intencjonalna, w przeciwieństwie na przykład do danych hyletycznych. Istotne jest rozróżnienie pomiędzy widzeniem, że coś jest tak a tak, a myśleniem o tym. W pierwszym przypadku pojawia się wiele treści niepojęciowych. Autor twierdzi, że na gruncie fenomenologii można pokazać, że treści niepojęciowe mają właściwą sobie intencjonalność. W ten sposób wbrew stanowisku conceptualistów (głoszących, że pojęcia są niezbędne w doświadczeniu), np. Davidsona, można bronić realności treści niepojęciowych.

Michel Kelly (Boston College) zaprezentował referat *A Husserlian Framework for a Phenomenology of Envy*. Autor przedstawia w nawiązaniu do Husserla pewną propozycję wyjaśnienia intencjonalności emocji na przykładzie uczucia zawiści. Najtrudniejszym do wyjaśnienia problemem jest to, w jaki sposób potrafimy odróż-

niać od siebie zbliżone do siebie uczucia, np. zawiści, zazdrości i resentymetu. Kelly zestawia analizę analitycznego filozofa Davida Farrela z analizami Husserla, formułując następujące wnioski: rozróżniamy emocje, odwołując się do ich treści intencjonalnej. Intencjonalna struktura zawiści jest skierowana na przedmiot na dwa sposoby; po pierwsze – zawiść kieruje się na osobę, w stosunku do której czuje się zawiść – osoba ta jest jej centralnym przedmiotem; po drugie – czujący zawiść kieruje się na siebie samego jako na przedmiot marginalny, który porównuje z innym. Kelly zauważa, że we współczesnych analitycznych wykładniach uczucia zawiści nie jest doceniona ta druga – subiektywna strona, wyrażająca się w nastawieniu na wewnętrzny przedmiot.

Jean-François Lavinge (Université de Nice) przedstawił referat *From 'Natural Attitude' to Transcendental Idealism: continuousness, or logical conflict?*, w którym spostrzega sprzeczność pomiędzy Husserlowskim postulatem, by usunąć z analiz fenomenologicznych wszelkie ślady nastawienia naturalnego, a stałym metodologicznym nawiązywaniu do treści danych w nastawieniu naturalnym – te bowiem mają być w nowy sposób pokazane w nastawieniu transcendentnym. Autor zajmując się motywacją leżącą u podłoża ontologicznego odcięcia świata naturalnego nastawienia, a także logiczną strukturą przejścia od nastawienia naturalnego do transcendentnego. Stawia tezę, że transcendentna redukcja pozostaje logicznie zależna od nastawienia naturalnego, więc proces jego odrzucenia nie może być nigdy kompletny.

Andrzej Leder z IFiS PAN w Warszawie, przedstawiciel PTFen, bronił tezy, że po przedarciu się przez gąszcz różnic terminologicznych, związanych z zupełnie różną genezą i teoretycznym zapleczem tych nurtów myślowych, w Lacanowskiej psychoanalizie i fenomenologii Husserla możemy znaleźć zaskakująco podobne konstrukcje opisujące najgłębszą strukturę doświadczenia. Podstawowa różnica między nimi wynika więc nie tyle z aktu poznania tego co doświadczane, ale z postawy zajmowanej wobec samego doświadczenia. Husserl wierzy w adekwatność aktu i przedmiotu aktu, którą zawiera w pojęciu intencji. Lacan sądzi, że pomiędzy polem intencji (pragnieniem) podmiotu a wyobrażeniem zacierającym wszelką adekwatność. Według Ledera, ta różnica ma charakter raczej etyczny niż epistemologiczny. Zgodnie z tą tezą, podstawowa różnica między psychoanalizą, co najmniej Lacanowską, a fenomenologią miałaby więc charakter moralny, w takim sensie, jaki nadają temu pojęciu Francuzi, a więc charakter pewnego ogólnego nastawienia, wyboru pierwszej pozycji określającej wszystko, co następuje potem.

Carlos Lobo z uniwersytetu w Caen podejmuje w swoim wystąpieniu, zatytułowanym *The Modal Composition of Eidos*, kwestię tego, co w podtytule nazwał „Husserla reformą logiki”. Twierdzi, że w badaniach logicznych, szczególnie w prolegomenach, Husserlowi przyświecał platoński, statyczny sposób rozumienia *eidos*, jako całości tego co jest, jednak bez zadawania pytań o to, jak jest. Konsekwencją tego dla logiki stało się odrzucenie różnych modalności prezentacji sensu, takich jak możliwość, konieczność, prawdopodobieństwo itd., w sferę „jakości”, nie stanowiących o istotowym sensie przedmiotu.

Na podstawie drobiazgowej analizy zawartych w *Ideach* rozważań Husserla Carlos Lobo dowodzi, że w samym „jądrze” noematu tkwi to, co w *Badaniach lo-*

gicznych określane było jako „jakości aktowe”, w *Ideach* – „charaktery tetyczne”, a co ostatecznie odpowiada momentowi modalnemu w uchwyceniu przedmiotu. Ten moment należy więc do obiektywnej, prawdziwościowej warstwy przedmiotu intencjonalnego. Z tego zaś wynika, że dopiero teoria oczywistości, zbudowana na bazie tak rozumianej prawdy przedmiotu, może stanowić punkt wyjścia dla szerzej niż dotychczas rozumianej logiki.

Podstawowe pytanie, które stawia **James Mensch** z Saint Francis Xavier University, dotyczy tego, jak refleksja fenomenologiczna może dać opis ego. Swoją odpowiedź opiera na analizie myśli Husserla, zaczynając od *Idei I*, a kończąc na *Manuskryptach C*. W tych pierwszych znajduje konstatację niemożliwości: oto ego nie może być w żaden sposób ujęte jako realny moment doświadczenia. Już jednak w *Ideach II* Mensch znajduje „pewien postęp” w obrazie sprawy – ego pozostaje w relacji ze strumieniem świadomości jako „stacjonarne i pozostające”.

Ta relacja staje się, jak pisze Mensch, kluczowo ważna w *Manuskryptach z Bernau*. Pojawia się tam bowiem i stale wraca pytanie: jak takie nieporuszone ego może odnosić się do czasu? Zmaganie z tym pytaniem jawi się ostatecznie w postaci paradoksów; po pierwsze: jak to, co jednostkowe i indywidualne może jednocześnie wymknąć się „ujednostkowieniu” dokonującemu się przez czas, po drugie – i z tego wynikające – jaki jest status ontologiczny ‘supra-temporalnego’ ego, biorąc pod uwagę to, że wszelki byt jest w czasie. Wreszcie, jak coś, co nie ma charakteru obiektu, może być obiektywizowane. Zmaga się tu więc autor referatu z problemami, często wracającymi w dyskusji Husserlowskiej fenomenologii.

Swoje odpowiedzi znajduje James Mensch w *Manuskryptach C*. Najprościej rzecz ujmując, ego ma tam stać się pustą, pozbawioną zawartości formą, która jednak zachowuje swoją strukturę. W bardzo ciekawej analizie, rekonstruującej Husserlowskie intuicje dotyczące tej struktury, zagłębia się Mensch w rozważania geometryczne i topologiczne, pokazujące, jak przestrzenna struktura jawienia się promieni i retencji umiejscawia ego w punkcie 0, warunkując jednocześnie świadomość przepływającego przez ten punkt czasu. Stałość tej struktury gwarantuje stałość doświadczenia „teraz” w zmiennym przepływie zjawisk. W tym referacie odpowiedź na pytanie o ego w fenomenologii brzmi więc w gruncie rzeczy: ego to stałość doświadczenia „teraz”. Takie jest, według Jamesa Menscha, Husserlowskie rozumienie „ja myślę” Kanta.

Wioletta Miśkiewicz podjęła się zadania przedstawienia nieznanego większości uczestników konferencji, a nam bliskiego, nurtu, który nazwała lwowską fenomenologią analityczną. Wychodząc od Kazimierza Twardowskiego i jego związków z Franzem Brentano, opowiedziała o Leopoldzie Blausteinie, a także o Eugenii Ginsberg, Walterze Auerbachu i Salomonie Igelu. Podkreśliła nowatorstwo i specyfikę rozwijanego przez nich podejścia, związanego z eksperymentalną psychologią, lecz nie psychologizacyjną. Mocno wybrzmiało też podsumowanie ich losów wojennych i powojennych, w większości tragicznych.

Wychodząc od pytania o to, jak możliwe jest ukonstytuowanie jednolitej przestrzeni w oparciu o całkowicie różne doznania dotyku i wzroku – które to pytanie uważa za równie ważne dla George’a Berkeleya co dla Edmunda Husserla – **Der-mot Moran** z University College Dublin zagłębia się w analizę *New Theory of Vision*

biskupa z Zielonej Wypsy, skonfrontowanej z przemyśleniami Husserla, przede wszystkim tymi z pracy *Ding und Raum*.

Podkreśla więc nowatorstwo i szczegółowość analiz Husserla, które wchodzą w obszary, badane później przez bardzo wielu psychologów i fenomenologów. Zauważa, że dla Husserla dotyk i wzrok współtworzą jednolite pole percepcji. Pole kinestetyczne pierwotnie kształtowane jest przez dotyk, z czego można by wnioskować o jego pierwszeństwie. Jednak te właśnie obszary badań wymagają, według Dermota Morana, dopracowania i uaktualnienia.

Nie budzi w nim natomiast wątpliwości to, że poprzez prace swoich kontynuatorów, przede wszystkim *World of Touch* Davida Katza i *Fenomenologię percepcji* Maurice'a Merleau-Ponty'ego, fenomenologiczne badania Husserla istotnie wpłynęły na XX-wieczną psychologię zajmującą się zmysłem dotyku i wzroku.

Przejdźcie od problematyki epistemologicznej do etycznej określiło referat **Thane'a Naberhausa** z Mount St. Mary's University. Wychodząc od dyskusji o źródłach myśli filozoficznej w sporze Sokratesa ze sceptycyzmem sofistów, wiąże on pytanie o możliwość wiedzy z pytaniem o możliwość dobrego życia. Uznaje więc, że epistemologiczna orientacja filozofii nowożytnej nie jest zmianą, lecz kontynuacją tego, co określiło filozofię u jej zarania. Tak interpretuje też Naberhaus Husserlowskie rozumienie Kartezjańskiej metody. Jeżeli bowiem, argumentuje autor referatu, to epistemologiczny radykalizm Descartes'a wywołuje podziw twórcy fenomenologii, to co właściwie znaczy tu połączenie epistemologii i radykalizmu? Odpowiedź Thane'a Naberhausa odwołuje się do nacisku, jaki Husserl, szczególnie w *Medytacjach Kartezjańskich*, kładł na *osobiste* zaangażowanie w poszukiwanie prawdy, które musi charakteryzować drogę każdego filozofa. W tym świetle interpretuje kategorię *Selbstbesinnung*, która ma oznaczać ostateczne krytyczne badanie własnego zestawu przekonań i sądów. Właśnie taki jest najważniejszy, etyczny sens Kartezjańskiego metodycznego wątplenia, które tak ważne okazuje się dla Husserla. Zaś jedynym „kamieniem probierczym” będzie tu, jak wykazuje Naberhaus, uchwycona w naoczności *Evidenz*. Rozważaniom, na ile owa naoczność, we wszystkich swoich subtelnych odcieniach, które odnajdujemy u Husserla, może stać się ostatecznym argumentem w dyskusji ze sceptycyzmem, poświęcona jest ostatnia część referatu.

W bardzo emocjonalnym wystąpieniu **Marilyn Nissim-Sabat** podjęła trudne zadanie przerwienia pomostu pomiędzy stosunkiem do języka w fenomenologii i psychoanalizie. Kluczowa jest dla niej kategoria „tego-co-idealne”. Nissim-Sabat, filozofka, a jednocześnie praktykująca psychoanalitik, za punkt wyjścia przyjęła współczesną reinterpretację psychoanalizy Lacanowskiej, przedstawioną przez Johna P. Mullera w książce *Beyond the Psychoanalytic Dyad: Developmental Semiotics in Freud, Pierce and Lacan*. Czerpie z niej szczególną wersję znanego zdania Lacana „nieświadomość ma strukturę języka”, która to wersja utożsamia nieświadomość nie tyle z językiem, jako sumą jawnie generowanych wypowiedzi, co z bytem ujmowanym w późnym pojęciu Lacana: *Lalangue*. Pojęcie to znaczyć ma coś, co w istocie jest przed-językowe i warunkujące językową kompetencję.

Autorka referatu, posługując się pracami innej przedstawicielki współczesnej psychoanalizy i filozofii, Jessiki Benjamin, sugeruje, iż tylko wprowadzenie feno-

menologicznej u swego źródła koncepcji idealności języka i znaczenia pozwala w sposób głęboki wykorzystać Lacanowską intuicję semiotycznej, choć pre-lingwistycznej interakcji rodzącego się człowieka z jego opiekunami, intuicję, która w pracy Johna P. Mullera ujęta jest dzięki kategoriom Pierce'a, pozwalającym wyjść z perspektywy „diady” ku, jak to nazywa Nissim-Sabat, „triadzie”.

Przeżycia chwili obecnej można rozumieć jako zdarzenia psychiczne, twierdzi **Robert Piłat** z IFiS PAN w Warszawie, drugi z przedstawicieli PTFen obecnych na konferencji. Do identyfikacji zdarzeń psychicznych mogą służyć zarówno kryteria fizyczne, jak i fenomenalne. Własności wyższego rzędu, odnoszące się do przeżycia chwili obecnej, zakładane przez niektóre teorie kognitywistyczne zdradzają silne pokrewieństwo z własnościami przeżyć ujawnianymi przez fenomenologiczne badania konstytucyjne. Jeśli chodzi o perspektywę kognitywistyczną, Piłat zwrócił szczególnie uwagę na powtórzenie zdarzenia fizycznego jako podstawę zdarzenia psychicznego oraz na mechanizmy selekcji, symulacji i synchronizacji, stanowiące podstawę przeżyć świadomych. Zestawił je z wynikami analiz Husserla zaczerpniętymi z *Wykładów o wewnętrznej świadomości czasu* i rękopisu C6 *Zeitigung*, a konkretnie z koncepcją retencji i protencji oraz z koncepcją immanentnej dekonstrukcji przeżycia, ujawniającej poziom czystego ruchu wrażeń i korelatywną w stosunku do nich strukturę podmiotową – czyste Ja.

Piłat zasugerował, że kognitywistyczne i fenomenologiczne ujęcie przeżycia chwili obecnej są wprawdzie wzajemnie nieprzekładalne, lecz pomimo to kompatybilne. Analiza konstytucyjna (transcendentalna) opisuje struktury możliwego przeżycia chwili obecnej, zaś teoria kognitywistyczna podaje warunki realizacji tych struktur w organizmie człowieka. Jednak pełna analiza przeżycia chwili obecnej odsyła nas nieuchronnie do transcendentalnych warunków, dla których nie dysponujemy żadną empiryczną teorią realizacji. Być może zresztą – sugeruje autor – zrozumienie takich immanentnych struktur przeżywania, jak odbiorczość, ruch wrażeń zmysłowych, czyste Ja, marginalizacja przeżycia, nie znajdują nigdy wyjaśnienia (wyliczenia warunków realizacji) w ramach empirycznych nauk o procesach poznawczych.

Wystąpienie **Dominique'a Pradelle'a** z Uniwersytetu Paris IV dotyczyło pozornie szczegółowego zagadnienia metody redukcijnej (*reduktive Ueberlegung*), tak jak ją przedstawił Husserl w paragrafie 82 i następnych *Logiki formalnej i transcendentalnej*, metody nie mającej, jak od razu zaznaczył autor referatu, nic wspólnego z redukcją fenomenologiczną. Metoda redukcyjna oznacza bowiem redukcję prawd wyższego rzędu do tych niższego rzędu i dalej, odniesienie wszelkich prawd do świata indywiduów.

W niezwykle precyzyjnej analizie autor referatu prowadzi nas poprzez rozróżnienia różnych poziomów logiki, diskutowanych przez Husserla: logiki form syntaktycznych i logiki prawdziwości, a następnie odsłania sens zastosowania metody redukcyjnej w odniesieniu do poszczególnych poziomów. W czystej logice form syntaktycznych metoda ta odpowiada więc na pytanie o źródło elementarnych kategorii syntaktycznych. Jednak nerw rozumowania Pradelle'a to badanie logiki prawdziwości. Mimo że pozornie w zastosowaniu metody redukcyjnej Husserl odwołuje się ostatecznie do odniesienia przedmiotowego, to – według Dominique'a

Pradelle'a – chodzi mu raczej o wyznaczenie granic zastępowalności jednych obiektów przez inne w formach syntaktycznych. Wyznaczenie takich granic oznacza zaś zajęcie mocnego stanowiska w sporze z konwencjonalizmem, takim jak ten Rudolfa Carnapa.

Robin D. Rollinger z Uniwersytetu w Salzburgu przedstawił pracę historyczno-filozoficzną, skupioną na kwestii najwcześniejszego występowania w pismach Husserla pojęcia *Sachverhalt*, i jego związku z podobnymi pojęciami pojawiającymi się u Franza Brentano i Carla Stumpfa. W logicznym nauczaniu Stumpfa i Brentano Rollinger identyfikuje dwa pojęcia odpowiadające Husserlowskiemu *Sachverhalt*, odróżnia je, używając określeń „immanentny” i „realny”. Twierdzi, że w pismach Husserla sprzed *Badań logicznych* termin *Sachverhalt* używany jest w sensie „immanentny”, „obiektywny” i „realny”. Odkrywamy więc dwa albo trzy znaczenia tego terminu. Problem wydaje się autorowi referatu o tyle istotny, że dotyczy dyskutowanego od czasów Kanta problemu zawartości takich sądów, jak „nie sądzę ani że Bóg istnieje, ani że nie istnieje”; tego czy i w jaki sposób miałyby one mieć, według Husserla, *Sachverhalt*. Nie wydaje mu się, że późniejsze rozróżnienie *Sachverhalt* i *Sachlage*, pierwsze bliższe immanentnemu a drugie – realnemu odcieniowi znaczeniowemu, rozwiązuje sprawę. Konkluduje więc: „pojęcie *Sachverhalt* nadal pozostaje zagadką”.

Kwestia ostatecznej legitymizacji metody fenomenologicznej była osią rozważań **Aleksandra Schnell**a z Université Paris IV. Swój wywód oparł on na rozróżnieniu dwóch etapów każdego fenomenologicznego postępowania. W pierwszym dokonuje się opisowa fenomenologiczna analiza doświadczenia, charakteryzująca się jeszcze pewną „naiwnością”, w drugim – jego „transcendentalna krytyka”. Właśnie poszukiwanie sensu owej transcendentalnej krytyki, rozumianej w Kantowskim sensie, jest zadaniem, które sobie stawia autor artykułu.

Aleksander Schnell opiera swoją pracę przede wszystkim na materiałach zawartych w VIII tomie *Husserliana*. Kluczem do rozwiązania okazuje się ważne pojęcie „fenomenologicznej konstrukcji”, która ma być koniecznym uzupełnieniem czysto opisowego, pierwszego etapu fenomenologicznego badania. Etap ten zawsze ograniczony jest przez „sumę wszystkich ślepych plam samej analizy opisowej”. Postulowana przez autora artykułu „konstrukcja” jest w gruncie rzeczy rekonstrukcją, re-konstrukcją genezy faktualności w analizie samej własnej genetycznej aktywności fenomenologa, która doprowadziła do tego a nie innego rezultatu, uzyskanego w oczywistości opisu. Dzięki temu zakorzenieniu w samym procesie genezy aktualności, koniecznemu „oscylowaniu” pomiędzy ostatecznym rezultatem analizy a samym jej przebiegiem, fenomenolog unika podwójnego niebezpieczeństwa, z jednej strony pozostania w sferze bezkrytycznej naiwności, z drugiej – zapuszczenia się w odmętę całkowicie oderwanej od transcendentalnego doświadczenia spekulacji.

Michael J. Sigrist ze Stony Brook University przedstawił analizę tego, jak Husserl rozumiał pojęcia „egzystencja” i „realność”. Ważniejsze być może było jednak to, że pokazał, jak rozumienie tych pojęć określa pozycję Husserla wobec kluczowego według niego sporu nowożytnej filozofii, sporu pomiędzy sceptycyzmem, twierdzącym że całkowicie niezależna od naszych władz poznawczych rzeczywistość

jest dla nas niepoznawalna, a subiektywnym idealizmem, twierdzącym, że poznać możemy tylko konstytuowane przez nas same zjawiska.

Interesujące w wywodzie Sigrista jest to, że przypomina, jak stosunek do Boga określał stanowiska wczesnych nowożytnych racjonalistów. Dla Descartes'a, Leibniza czy Spinozy gwarantem adekwatnego odniesienia poznania i jego obiektu mógł być tylko Bóg pozwalający na założenie nie tylko możliwości, ale też koniecznego charakteru owej adekwatności.

Racjonalizm Husserla idzie inną drogą. Ujawnić to można poprzez analizę jego krytycznych uwag wobec Anzelma ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Jak pokazuje Michael J. Sigrist, już w *Badaniach logicznych* Husserl zwrócił uwagę na to, że ów dowód oparty jest na błędnym rozumieniu tego, na czym polega różnica pomiędzy istnieniem obiektów immanentnych i transcendentnych.

Nowożytna krytyka dowodu Anzelma opiera się przede wszystkim na rozumowaniu Kanta, powtórzonym przez Fregego, wskazującym na to, że istnienie nie jest predykatem odnoszącym się do pojęcia, lecz samym odniesieniem pojęcia do transcendentnego przedmiotu. Jak łatwo się domyślić, Husserl nie powtarza tego argumentu, korzysta raczej z konstrukcji przedstawionej przez Brentano. Ten ostatni wskazuje na to, że sądy egzystencjalne mają raczej negatywny, wykluczający, a nie pozytywny, stwierdzający charakter. Sigrist podsumowuje to w zdaniu: wiemy, że „albo Bóg jest niemożliwy, albo w sposób konieczny egzystujący”. Husserl rozwija to rozumowanie, wskazując na to, że przejście od pojęcia do obiektu oznacza przejście od niebezpośredniej do bezpośredniej prezentacji. Ta bezpośrednia prezentacja czyni obiekt niezależnym od jakichkolwiek subiektywnych stanów i punktów widzenia i to właśnie czyni go obiektywnie albo transcendentnie istniejącym.

Referat **Jeremy'ego H. Smitha** z Otterbein College od zupełnie innej strony porusza podobne zagadnienia. Rozważa on kwestię wskazanego przez Michela Henry'ego napięcia w nauce Husserla, napięcia pomiędzy zasadą „powrotu do rzeczy samych”, samoprezentacji fenomenów, a poszukiwaniem w redukcji ejdetycznej ich istot. Jeremy H. Smith mocno interpretuje krytykę Henry'ego: „ścieżka ejdetycznej konstytucji odwodzi od samoprezentacji, a porzucenie tej ostatniej oznacza porzucenie realności istoty”.

Analiza autora referatu zmierza do oceny prawomocności tego zarzutu. We wniosku twierdzi, że „naoczność istoty”, będąca ostatecznym rezultatem redukcji ejdetycznej, nie ma czysto pojęciowego charakteru. Uzasadnia to tym, że Husserlowskie rozumienie związku pomiędzy postrzeżeniem a sądem raczej jako wypełnienia niż zgodności (korespondencji), wskazuje poza jego wyrażoną *explicite* doktrynę. Oznacza uznanie roli afektywności w tym, czym jest świadomość ejdetyczna. Rola afektywności jest podstawowa dla tego przekształcenia percepcji, które tworzy i jednocześnie wypełnia „pustkę pojęć”.

Szwed **Nicholas Smith** z Södertörn University był jednym z tych, którzy w swoim referacie podjęli problem związku pomiędzy psychoanalizą a fenomenologią. Wychodzi on od stwierdzenia, że sam Husserl w *Ideach II* zakorzenił możliwość poznania naukowego w „życiu osobowym”, zaś w wykładach z 1927 roku, zawartych w tomie *Natura i duch*, twierdził, że fenomenologia transcendentalna jest „samowykładaniem się” konkretnego życia.

Nicholas Smith stawia tezę, że właśnie wypełnieniem tych postulatów jest technika psychoanalizy. Badania subiektywności, przedstawione przez Freuda, winny być czytane jako rozjaśnienie tego, co Husserl nazywał „światem życia codziennego”. Co więcej, nieświadomość, tak jak jest rozumiana w psychoanalizie, nie ma charakteru metafizycznego konstruktów, lecz – zawsze zakorzeniona w opisie tego, co samoprezentujące się w świadomości – bliższa jest pewnym warunkom możliwości konstytucji zjawisk, odkrywanych przez transcendentalną fenomenologię.

Bardzo interesującą stroną ostatniego referatu – **Pola Vandavelde** z Marquette University – było to, że choć opierał się na technicznej i skupionej na kwestiach poznawczych problematyce, a mianowicie: jak pojęcie intencjonalności zmienia rozumienie przyczynowości w modelach percepcji Husserla i Searle’a, to ostatecznie dochodził do fundamentalnych kwestii etycznych. Dokonał tego, opierając się na drobiazgowej, a jednocześnie błyskotliwej analizie rzadko komentowanego dzieła Husserla *Transzendentaler idealismus*, wydanego w XXXVI tomie *Husserliana* i pracy *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* Johna Searle’a.

Percepcja jest rozumieniem percepcji innego, tak można podsumować analizę Pola Vandavelde, który zamyka swoje badanie pytaniem o konsekwencje poznawcze i etyczne utraty tej perspektywy. Pytanie to zmienia się więc w końcowych fragmentach wypowiedzi Pola Vandavelde w zobowiązanie do podtrzymywania związku pomiędzy światem naszej świadomości a światami Innych, co oznaczałoby wczucie i współodczuwanie, które to kategorie wykraczałyby poza proste nastawienia poznawcze, a wymagałyby współczucia i miłości.

Istotne jest to, że owe – można by powiedzieć – Schelleriańskie wątki wprowadzone zostały w toku zdyscyplinowanej i technicznie znakomicie przygotowanej analizy myśli Husserla.

Andrzej Leder i Robert Piłat

{ **Filosofia come scienza rigorosa**

Także filozofia włoska postanowiła uświetnić okrągłą rocznicę urodzin Husserla międzynarodową konferencją, której zorganizowania podjął się rzymski Istituto Italiano di Studi Germanici, we współpracy z włoską Narodową Radą ds. Badań (CNR) oraz Niemieckim Towarzystwem Badań Fenomenologicznych. Konferencja, którą zatytułowano „Filozofia jako nauka ścisła” odbyła się w dniach 5-6.10.2009 roku.

Spotkanie składało się z trzech części. W części pierwszej, po krótkich adresach ogłoszonych przez Michaela Steinera, ambasadora Niemiec we Włoszech oraz Roberta de Matei, wiceprezydenta CNR, wykład na temat „Husserl i Europa” przedstawił prof. Vincenzo Capelletti (prezydent Istituto Italiano di Studi Germanici), po którym głos zabrał znany niemiecki fenomenolog, prof. Karl-Heinz

Lehmbeck (Würzburg), rekonstruując wkład Husserla do filozofii współczesnej. Pierwszą część obrad zakończyły wystąpienia prof. prof. Alfonso Garcii Marquesa z Uniwersytetu w Murcii (wykład dotyczył historyczności prawdy w ujęciu Husserla i Vico) oraz Dietmara Lohmara (Uniwersytet w Kolonii), który mówił o relacji fenomenologii do nauk empirycznych.

Część druga i trzecia odbyły się 6 października. Jako pierwszy głos zabrał prof. Renato Cristin (Uniwersytet w Trieste, były dyrektor Instytutu Kultury Włoskiej w Berlinie), którego wystąpienie nosiło tytuł: „Husserl a rewolucja kartezjańska”. Następnie prof. Roberto J. Walton z Uniwersytetu w Buenos Aires przedstawił wykład pod tytułem „Fenomenologia świadomości a czasowość: progresywne włączanie do gry horyzontów czasowych”. Po nim wystąpili prof. prof.: Georgio Israel z rzymskiej La Sapienzy („Natura obiektów matematycznych w świetle myśli Husserla”), Virgilio Melchiorre z Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie („Od refleksji transcendentalnej do teologicznego a priori”) oraz Tadashi Ogawa z Uniwersytetu w Tokio („O możliwości fenomenologii politycznej”).

W części trzeciej, ostatniej, głos zabrali: prof. Giacomo Marramo z Uniwersytetu Roma III, który mówił o Husserlu w świetle centralnej pozycji pojęcia kryzysu, prof. Hans Rainer Sepp z Uniwersytetu w Pradze, którego wystąpienie nosiło tytuł „Etos i ciało. Fundamentalne pytanie *oikologii* fenomenologicznej”. Po nim głos zabrał niżej podpisany, przedstawiając wykład na temat znaczenia fenomenologii Husserla dla powstania i rozwoju filozofii hermeneutycznej (na przykładzie koncepcji Gadamera i Ricoeura). Konferencję zakończyło wystąpienie prof. Stefano Zecchi z Uniwersytetu w Mediolanie, poświęcone kwestii rozproszenia podmiotowości we współczesnej sztuce.

Wystąpienia konferencyjne, wygłaszane w językach: włoskim, niemieckim i angielskim, stały na bardzo wysokim poziomie. Były tłumaczone symultanicznie, więc z uwagą śledziło je spore audytorium. Interesujące i wnikliwie były także dyskusje po ich zakończeniu. Organizatorzy zamierzają wydać drukiem materiały pokonferencyjne.

Andrzej Przyłębski

{ **Fenomenologia jako podstawa krytyki kultury – sympozjum w Rostocku**

W dniach 15-17 maja 2009 roku odbyło się w Rostocku XVII doroczne sympozjum Towarzystwa Neofenomenologicznego (Gesellschaft für Neue Phänomenologie = GNP). GNP zostało założone w 1992 r. w celu wspierania badań zainspirowanych koncepcjami i metodami Nowej Fenomenologii, kierunku filozoficznego zapoczątkowanego przez emerytowanego profesora Uniwersytetu w Kilonii, Hermanna Schmitza (ur. 1927).

Symposium było poświęcone tematowi „Grenzen des konstruierenden Denkens. Phänomenologie als Grundlage einer Kulturkritik” [Granice myślenia konstruującego. Fenomenologia jako podstawa krytyki kultury]. W poprzedzającej obrady dyskusji panelowej na temat „Der Mensch in der vernetzten Welt” [Człowiek w świecie-sieci], którą moderował Michael Großheim (profesura im. Heinebrecht, socjolog z Koblencki oraz Heiner Hastedt, profesor filozofii na Uniwersytecie w Rostocku. Uczestnicy byli zgodni co do tego, że zmieniająca się struktura informacji oraz decyzyjna, związana z takimi zjawiskami jak internet, stanowi wielkie wyzwanie dla człowieka XXI w., chociaż różnili się w swoich ocenach i poglądach. Najbardziej sceptyczny był Schmitz, który co prawda nie kwestionował użyteczności nowych technologii informacyjnych, ale podkreślał, iż tylko człowiek o wyraźnych celach i poglądach potrafi sensownie z nich korzystać. Takich ludzi jednak, wskutek erozji tradycyjnych systemów odniesień, jest obecnie coraz mniej. Według Schmitza zadanie polega więc na tym, żeby zasadniczo rewidować tradycyjne ideały i wytworzyć od podstaw nowe, stabilne „wspólne sytuacje”, których uczestników powinny cechować zarówno wrażliwość odbiorcza (*Empfänglichkeit*) jak i moc twórcza (*Gestaltungskraft*). Albrecht i Hastedt natomiast wskazywali na powstawanie dużej liczby młodzieżowych subkultur, które w kreatywny sposób wykorzystują możliwości tworzone przez internet; można zatem mieć nadzieję, iż obecna kultura zachodnia ma w sobie jeszcze tyle twórczego potencjału, że radykalnie nowy początek jest niepotrzebny.

Po powitaniu przez prezydenta GNP, Hansa Jürgena Wendela, i krótkim wprowadzeniu przez wiceprezydenta, Hansa Werhahna, drugi dzień zaczął się od zasadniczego referatu Schmitza pt. „Von der Verhüllung zur Verstrickung. Der Mensch zwischen Situationen und Konstellationen” [Od ukrycia do uwikłania. Człowiek pośród sytuacji i konstelacji]. Schmitz przedstawił swoją koncepcję sytuacji i konstelacji: sytuacje to całości stanów rzeczy, programów i problemów, w których nie wszystkie elementy istnieją jako pojedyncze; metodą eksplikacji można z nich uzyskiwać konstelacje pojedynczych stanów rzeczy itd., które są jednak zawsze mniej bogate od pierwotnych sytuacji. Poczynając od Demokryta i Platona w tradycji zachodniej istnieje coraz silniejsza tendencja do preferowania konstelacji („konstelacjonizm”). Umiejętność obchodzenia się z całościowymi sytuacjami utrzymuje się tylko na obszarach, które są wykluczone z naukowego dyskursu, głównie w poezji i sztuce. Ponieważ jednak zakorzenienie w bogatych wspólnych sytuacjach jest warunkiem zdrowego rozwoju człowieka, niszczenie tych sytuacji bez budowania nowych prowadzi do braku orientacji życiowej i moralnej.

Przyjmując taką diagnozę za punkt wyjścia, w odczycie pt. „Der Situationsbegriff als Grundlage einer Kritik der Gegenwartskultur” [Pojęcie sytuacji jako podstawa krytyki kultury współczesnej] Großheim zilustrował różnicę między działaniem opartym na sytuacjach oraz na konstelacjach, m.in. posługując się postaciami słynnych detektywów: Maigretta jako mistrza sytuacji oraz Sherlocka Holmesa jako typowego konstelacjonisty. Roli fenomenologii w tym kontekście upatruje w dostarczaniu pojęć, które umożliwiają krytyczną analizę konstelacjonizmu i jego skutków.

Socjolog pracy Fritz Böhle z Uniwersytetu w Augsburgu zajął się tematyką „Verdrängung und (Wieder-) Entdeckung des Informellen und Impliziten in der Arbeitswelt – Grenzen der Objektivierung und Formalisierung” [Wyparcie i (ponowne) odkrycie tego, co nieformalne i obecne *implicit* w świecie pracy – granice obiektywizacji i formalizacji]. Na różnych przykładach pokazał, że nawet pracując z najnowszymi maszynami dobry specjalista nie działa jedynie „mechanicznie”, według gotowych reguł na bazie pojedynczych danych, lecz raczej całościowo, kierując się doświadczeniem (np. przy interpretacji dźwięków silnika) i podejmując swoisty dialog z maszyną.

Gernot Böhme, emerytowany profesor na Uniwersytecie Technicznym w Darmstadzie, należy do najbardziej znanych filozofów sympatyzujących z Nową Fenomenologią. W swoim wystąpieniu pt. „Das Gegebene und das Gemachte” [To, co dane *versus* to, co zrobione] referent rozwinął dychotomię między tym, co jest nam dane (przez niego nazywane „naturą”), a tym, co sami wytwarzamy. Nauki przyrodnicze i technika coraz bardziej dążą do tego, żeby naturę nie tylko analizować, lecz również rekonstruować (np. za pomocą genetyki). Jest to proces problematyczny, ponieważ bez zjawisk przytrafiających się nam same z siebie tracimy niezbędne źródło, z którego czerpiemy treści naszego życia.

Wspomniany już uczestnik dyskusji panelowej Clemens Albrecht analizował w swoim odczycie pt. „Taylorismus 2.0. Die Wissensproduktion in Netzwerken und ihre Abhängigkeit von Meta-Erzählungen” [Tyloryzm 2.0. Produkcja wiedzy w sieciach i jej zależność od metanarracji], w jaki sposób nauka, zmuszona przez polityczne dyrektywy dążące do racjonalizacji badań naukowych, konkuruje o fundusze przez tworzenie rozległych sieci kontaktów i uruchamianie wielkich projektów. Jednak często przymusowy charakter takiej współpracy powoduje, iż rezultaty są niezadowolające. Różnica między ideałem a rzeczywistością jest z reguły większa w wypadku podejścia quasi-taylorowskiego niż w wypadku modelu humboldtowskiego, gdzie sposób uprawiania nauki i nawiązywania kontaktów leżą całkowicie w gestii naukowca.

Główną tezę Ludgera Heidbrinka (Uniwersytet w Essen) zawiera tytuł jego wystąpienia: „Kritik der Bürgerlichkeit. Kulturkritik als Selbstreflexion des Liberalismus” [Krytyka mieszczaństwa. Krytyka kultury jako autoreflexja liberalizmu]. Analizując różne typy krytyki kultury z lat 1910-1930, interpretował je jako przejawy autokrytyki mieszczaństwa liberalnego, która często zawiera załączki autodestrukcyjne, ale przeważnie nie pokazuje nowych wzorców. Wyjątkiem pod tym względem jest Tomasz Mann, który proponuje swoistą syntezę mieszczańską i artysty.

W referacie pt. „Vom Nutzen intentional-werthafter Welterklärungen: Kulturkritik, ein Reflexionsmodus der Moderne” [O korzyści ze sposobów wyjaśniania świata w oparciu o intencje i wartości: krytyka kultury jako modus refleksji nad nowoczesnością] w nieco podobny sposób Georg Bollenbeck przedstawił swoją koncepcję krytyki kultury jako specyficzny modus refleksji nad nowoczesnością – jako „oświecenie oświecenia” (Aufklärung über die Aufklärung), któremu przypisuje ważną funkcję.

Jürgen Hasse (Uniwersytet we Frankfurcie nad Menem) zajmował się tematem „Zuschreibung von Identität – ein Thema der Kulturkritik” [Przypisywanie tożsa-

mości tematem krytyki kultury]. Ważną rolę krytyki kultury widzi w analizie zjawiska przypisywania tożsamości przez zewnętrzne, anonimowe czynniki. Przy tym zadaniu pomocna okazuje się Nowa Fenomenologia, która w tym kontekście ma punkty wspólne z badaniami późnego Foucaulta.

Konferencję zamknął referat Steffena Klucka z Rostocku pt. „Zeitgeistanalyse und Kulturkritik” [Analiza ducha czasu a krytyka kultury], w którym młody uczony interpretował krytykę kultury jako analizę „ducha czasu” (*Zeitgeist*). To ostatnie, dzisiaj mało używane pojęcie rozumie w ciekawy sposób jako sytuację w ujęciu Schmitza.

Dyskusje okazały się ożywione i cała konferencja bardzo owocna, ponieważ organizatorom udało się zaprosić zarówno krytyków obecnej kultury, reprezentujących różne dyscypliny naukowe, jak i wiodących badaczy, którzy zajmują się zjawiskiem krytyki kultury z perspektywy teoretycznej. Potwierdziła się również nośność niektórych koncepcji Schmitza, szczególnie pojęcia sytuacji.

Sven Sellmer

feno-**menologia**

polskie
towarzystwo
fenomenologiczne



9 788323 122078 7

ISBN 978-83-232-20

ISSN 1731-7541