

Andrzej Zalewski

Kilka uwag o fenomenologii

I. Gdy przyglądamy się codziennym refleksjom na temat świata, życia i człowieka, których liczba jest wcale niemała, a które swe zwieńczenie mają w rozwiniętej (w szczególności akademickiej) filozofii, nietrudno dojść do wniosku, że większość z nich (o ile nie wszystkie) składa się z poznań *skredytowanych*. Kredytowanymi możemy na doraźny użytek nazwać te akty poznawcze, które, choć zawierają „głębsze prawdy”, sprowadzalne są do formuł wypowiedzianych „bez zastanowienia”, bez „wnikania” w nie, na zasadzie ślepej ufności wobec niosącego nas prądu słów. Głoszeniu fraz takich, jak: „Za każdym człowiekiem idzie jego przeznaczenie”, „Oprócz wartości materialnych istnieją też wartości duchowe”, „Człowiek posiada rozum, podczas gdy zwierzęta kierują się jedynie instynktem” – a są to tylko nieliczne spośród możliwych przykładów – towarzyszy niejako odruch włączenia automatycznego pilota, tj. przekonanie, że drogi znaczonej przez sens tych fraz nie musimy kontrolować samodzielnie, ponieważ wystarczy zdać się tutaj na mechanizm samoczynnego usensowniania. Zdania te „myślą za nas”. Sytuacja nie zmieni się, gdy weźmiemy pod uwagę pozornie eksplikatywne i przybliżające sprawę definicje, w rodzaju „Wolność polega na robieniu tego, co się chce”. Także i tu, przyłączając część definiującą do definiowanej, wdramy tylko doskonale wyregulowany mechanizm sensownych powiązań między słowami, który odciąża nas od refleksji nad znaczeniem całego zdania.

Co więcej, takie dawanie wiary „awansem” w pewne przebiegi słowne bez zastanawiania się nad tym, co one znaczą, nie wymaga do swej realizacji podkładu w postaci gotowych zdań. Czasami pojedyncze słowa-hasła już wystarczają. „Wiemy” na przykład, o co „chodzi” w związku z trójjednią „prawdy”, „dobra” i „piękna” bez konieczności odwoływania się do jakichś ekstensywnych formuł słownych; tak samo „wiemy”, co na przykład znaczy „potęga ducha” w odróżnieniu od oka-

zywanej „słabości ciała” i potrafimy tą kwestią operować w odniesieniu do jakiegoś indywidualnego przypadku, nawet jeśli nie mamy na podorzędziu stosownej, zawierającej tę „potęgę ducha” myśli ogólnej.

Z naszego punktu widzenia nie jest zbyt ważne, ani nie wymaga dokładnych rozstrzygnięć, jaką pozycję w układzie stosunków fundowania miałyby owa codzienna refleksyjność zajmować wobec filozofii dojrzałej. Możemy w tym względzie przyjąć co najmniej dwa możliwe stanowiska. Możemy uważać, że zacytowane na początku zdania są *proto-filozofią*, która podlega niezbędnemu oszlifowaniu i rozwinięciu w ramach filozofii właściwej. Możemy też, przeciwnie, sądzić, że mamy do czynienia z *post-filozofią*, to znaczy zmutowaną na użytek codzienności, czasem wręcz zdegenerowaną odmianą filozoficznej mowy, wypracowaną wcześniej we właściwych kręgach filozofów, a potem rozwodnioną w następstwie przeniknięcia jej do obiegu mowy potocznej. Nie ma to jednak, powtórzmy, dla naszych uwag wielkiego znaczenia. W pierwszym wypadku, wypowiadając pewne słowa „bezmyślnie”, zawieramy po prostu gwarancji ich producentów, którzy wcześniej zadbali o właściwą im prawomocność i zwolnili przeciętnych, nie znających się na rzeczy użytkowników z obowiązku ustalania tej prawomocności na własną rękę. W przypadku drugim, wypowiadając te same słowa, jesteśmy dopiero na początku drogi i musimy posługiwać się ich sensem pustym i mglistym, ledwie przeczuwanym, przekazując jego dalsze opracowywanie filozoficznym majstrom, którzy w puste skorupy wleją treść „dokładnego zrozumienia”. Z punktu widzenia potocznych użytkowników takie scedowanie pewnych czynności na środowiska wyspecjalizowane oznacza zarazem pozbycie się kłopotu i możliwość „nie wracania więcej” do kłopotliwych formuł. Bez względu jednak na to rozróżnienie faktem jest, że pewne ważne dla filozofii (i dla naszej samoorientacji w świecie) pojęcia i przekonania, wszystko jedno, czy werbalizowane w postaci zdań i słownych haseł, czy nie, przyjmowane są bezrefleksyjnie, a nawet więcej – ich automatyzm bywa znacznie sprawniejszym narzędziem porozumienia, niż bezustanne ich analizowanie.

II. Istnieje jednak, wbrew mechanice odruchowego kolportażu idei, także potrzeba dokładniejszego rozumienia i przyglądania się znaczeniu rozmaitych kwestii uprzednio traktowanych jako zrozumiałe same przez się. Owa potrzeba przerasta niekiedy w instytucjonalny wymóg takiego sterowania procesem absorpcji informacji, by doprowadzać do

ich „rozumienia”. Widoczne staje się to szczególnie w praktyce edukacyjnej – w tej sferze zarzut, iż jakieś treści zostały wyuczone lub wypowiedziane „bez zrozumienia” należy do cięższych i może być narzędziem pedagogicznego sceptycyzmu wobec pracowitych skądinąd i sumiennych uczniów. Nie byłoby jednak tego zjawiska w dość szczególnie zorganizowanym obszarze międzyludzkich kontaktów, gdyby nie znacznie głębiej leżąca potrzeba przechodzenia od poznania „skredytowanego” do „uiszczonego”. Potrzeba ta nie jest niczym sobie narzucanym – jest, rzecz można, samą teleologią rozumności objawiającą się w pragnieniu głębokiej interioryzacji przyswajanych treści, by wiedzieć, o co „tak naprawdę” w nich „chodzi”.

Dość zróżnicowany szereg doświadczeń kryje się za pragnieniem tego rodzaju. Punktem wyjścia może być zatem zupełne niezrozumienie sensu jakiejś tajemnej *cudzej* mowy destylujące się w wysiłek elementarnego choćby pojęcia, o czym się w niej mówi. Ale też, i na tym koncentrują się nasze uwagi, punkt startu polegać może na chęci przełamania inercyjności *własnych* poznań, obcowania ze sprawami tak dalece wiadomymi, że już opatrzonymi, przypominającymi puste skorupy naczyń, z którego wyciekła treść. W życiu wielu ludzi zdarzają się takie cenne i zarazem rzadkie chwile, gdy szlachetne frazesy odklepywane przy różnych okazjach z lepiej lub gorzej udawanym przekonaniem stają się nagle pełne treści, jakby ożywiać je zaczął jakiś nowy duch. W takich wypadkach moment zawartościowy polegający na wypukleniu kompleksu szczegółów przeżywanych dotąd blokowo łączy się z momentem egzystencjalnego ugruntowania; to znaczy, poczucie, że „na tym to polega”, „o to w tym wszystkim chodzi” stapia się w jedno z poczuciem, iż „tak rzeczywiście jest” dla sądów dotąd jedynie kredytowanych, albo „to naprawdę istnieje” dla zjawisk odpowiadających bezrefleksyjnie dotąd uznawanym pojęciom. Niezależnie jednak od tego, czy występuje wariant zaczątkowego rozumienia sensu słów ciemnych, czy też głębokiego przeżywania sensu słów powierzchownych, mamy do czynienia nie tyle z aktywnością nakierowaną na uzyskiwanie nowych poznań, ile z *saturacją* tych już istniejących.

III. Jeśli po tych uwagach wstępnych pytamy o elementarny pra-impuls konstytuujący fenomenologię w pierwszych objawach jej życia, zanim jeszcze okrzepnie ona w zespole przysługujących jej jako doktrynie filozoficznej tez, to odpowiedź nasuwa się taka: fenomenologia

jest ujawnieniem poznawczego ruchu wzmiarkowanej saturacji, przejściem od pustki do pełni sensu – będąc zaś ujawnieniem ruchu i samym tym ruchem, jest *operacyjnością przybliżania*. Ponieważ przybliżanie ostatecznie wiąże się z zamianą pojęciowych spekulacji na widzenie (przybliżając obiekt, coraz wydatniej „mamy go przed oczami”), więc fenomenologia jako operacyjność przybliżania jest realizacją widzenia w tworzywie myśli.

Oczywiście, operacyjność tego typu zakładana jest w bardzo wielu dyscyplinach wiedzy i czynnościach poznawczych, tam jednak ginie ona poniekąd, a w każdym razie jest spychana na plan dalszy, przez osiągnięte rezultaty poznania. Natomiast fenomenologia jest podjęciem i wzięciem się w ruch przybliżania w jego czystości – czymś takim, jak zwolnienie ciężkiemu łuku. Jako taka w punkcie wyjścia funkcjonować może bez przyjmowania określonych założeń czy przesłanek treściowych i wynikać jedynie z potrzeby *posiadania w naocznym zrozumieniu*. Jedyną konkretną dyrektywa gwoli aktywizacji fenomenologicznego dążenia do bliskości, to dyrektywa analizy – ale ona logicznie zawiera się już w postulatcie, by przyglądać się czemuś blisko. Być blisko, znaczy analitycznie przenikać i wyosobniać jeden po drugim szczegóły przykryte dotąd ogólniejszym, całościującym sensem, tak więc wytwarzać efekt „ziarnistości” przedmiotu współgrający z jego „gładkością” wobec bardziej oddalonego spojrzenia. Tak zwana analiza fenomenologiczna, zanim jeszcze zacznie przynosić konkretne rezultaty, jest czymś najbardziej rdzennie związanym z myślą Husserla. Sam jej ruch bowiem przemaga już nawykowy dla zbyt długiego pozostawania w codzienności niedosyt poczucia rozumienia. By go zlikwidować, nie trzeba sięgać do szczegółowych, tych a nie innych twierdzeń jakiejś dziedziny wiedzy. Wystarczające jest tu samo odwrócenie kierunku aktywności: zwrot od zamaszystych, domykających ujęć generalnych do ich członowania, nie po to, by je dezorganizować, lecz przeciwnie, by ukazać niewidoczne dotychczas reguły ich organizacji.

IV. Ostatni passus wymaga jednak przynajmniej skrótowego komentarza. Oczywiście, fenomenologia wzięta w rozwiniętej postaci jest doktryną filozoficzną przepisującą bardzo nieraz skomplikowane procedury dla uskutecznienia jej standardów. W swym centralnym rdzeniu jest nauką o świadomości postulującą skrupulatny i wierny opis tego, jak rzeczy prezentują się w przeżyciach świadomych, najpierw w

aktach świadomości naturalnej, a później w przeżyciach „czystej” świadomości transcendentalnej, obejmującej również złoża pierwotnej świadomości czasu. Modelem świadomości naturalnej jest percepcja zmysłowa rzeczy codziennego otoczenia otwierająca sobie, dzięki puryfikacji, drogę do transcendentalnego wymiaru. Jeżeli jednak próbujemy odkryć idealny początek fenomenologii, embrionalne oznaki jej życia, to polegają one właśnie i jedynie na „wychyleniu ku-”, by być „coraz bliżej”. Logicznie poprzedza ono doktrynalnie ustabilizowaną postać tej bliskości i daje się urzeczywistniać w bardzo różnych kontekstach problemowych.

Dlatego też, choć analizy świadomości zarówno od strony jej komponentów przeżyciowych, jak i zawartości treściowej, jak wreszcie przedmiotowych korelatów, pozostają najliczniejszą ilościowo częścią piśmiennictwa fenomenologicznego, to jednak i inne modele przybliżania rzeczy przez wypełnianie ich sensem bywają na terenie fenomenologii praktykowane. Klarowny alternatywny model fenomenologii ukazują na przykład ontologiczne rozważania Romana Ingardena. W najważniejszych pismach polskiego filozofa fenomenologia materializuje się jako analiza zawartości idei, jako analiza ich subiektywnego pojęciowego korelatu, jako analiza znaczeń popularnych i wieloznacznych terminów używanych w dyskusjach filozoficznych (z modelowym przykładem „wartości”). Także analizy we wczesnej „realistycznej” fenomenologii getyngieńskiej, kładące akcent na ukazywanie się przedmiotu, ustanawiają neutralność względem, mówiąc językiem Husserla, noetyczno-noematycznego podziału, to znaczy pozostawiają w swoistym zawieszeniu aktywizację możliwych szczegółowych profili fenomenologii, takich jak „analiza świadomości”, czy „analiza idei”, na rzecz detalicznej po prostu inspekcji fenomenu, który się zjawia. Z tego punktu widzenia wielki nurt dwudziestowiecznej filozofii, jakim jest klasyczna brytyjska myśl analityczna, uchodzący często, przynajmniej w zakresie analizy języka potocznego, za paralelny wobec fenomenologii, jest być może paralelny w aspekcie doktrynalnego rozwinięcia, ale jest też zarazem jedną z możliwych konkretyzacji impetu bliskiego widzenia i rozumienia roznieconego w fenomenologii.

Możliwe konkretyzacje fenomenologii wydają się zależeć nie tylko od modeli przybliżeń, ale i od stopnia dokładności tych ostatnich. Ponieważ przybliżenia nie muszą mieć końca, ponieważ ich uzyskiwanie może przybierać nieskończony obrót, możemy też wyznaczyć sobie

arbitralną granicę, do jakiej chcemy się o nie starać. Nieskończony postęp przybliżeń nie jest żadnym cudownym faktem. Poruszamy się po prostu w obszarze, w którym nie ma żadnych wyskalowanych wielkości i w którym nigdy nie możemy wymiennie orzec, jak blisko przedmiotu naszego widzenia jesteśmy. Zawsze więc jest możliwe, że „blisko” oznacza „jeszcze nie dość blisko”, że więc „blisko” zmienia się przy całej bliskości na „jednak ogólnie”, które mogłoby być „jeszcze bliżej”.

Po przekroczeniu zaś pewnej granicy drobiazgowości fenomenologia staje się zupełnie inną nauką, niż ta z początków jej uprawiania. Należałoby się w związku z tym zastanowić, czy fundamentalny podział na fenomenologię naturalnego nastawienia i fenomenologię transcendentálną nie odzwierciedla – a jeżeli tak, to w jakiej mierze – różnic w zakresie stopnia szczegółowości opisu. Najpopularniejsza interpretacja głosząca, iż wspomniany podział zależy od zgody lub niezgody na tzw. redukcję transcendentálną, o tyle nie musi być wiążąca, że istnieją przesłanki, by sądzić, iż sam problem redukcji został w tradycji fenomenologii zanadto zmistyfikowany (o czym nieco niżej).

V. Jeśli przystaniemy na myśl, że fenomenologia bierze się ze źródłowego pragnienia, by być blisko rzeczy i przez to przełamywać ich inercyjne, niewiedne rozumienie, to kolejnym krokiem musi być odróżnienie tego istotowego początku od początku, który wynika z konkretnego układu tez merytorycznych osiąganých dzięki analizie. Istnieje dość rozpowszechniony pogląd, że tak jak paradygmatem świadomości dla Husserla stała się świadomość percepcyjna naznaczona przekonaniem o istnieniu świata, tak też zarodkiem rozwojowym fenomenologicznego nurtu jest analiza tejże świadomości. Określenie flagowym fenomenologii, jej najbardziej uchwytnym znakiem rozpoznawczym nie tylko dla samych fenomenologów, ale i dla szerszej publiczności filozoficznej, mają być podstawowe twierdzenia dotyczące nieuchronnej jednostronności i fragmentaryczności percepcji, przeżyciowych wyglądów i aspektów, przez które dopiero uświadamiamy sobie przedmiot jako taki, wreszcie twierdzenia o dopełnianiu perceptywnych jednostronności całościowym sensem umożliwiającym obiektywizację. Husserl różnie podchodził do zagadnień percepcji zmysłowej (w tym na pierwszym miejscu wzrokowej) w różnych fazach swej twórczości; od dualistycznej koncepcji sensu i treści wrażeniowej

przechodził w późniejszym okresie do bardziej jednorodnego ujęcia transcendentalnie konstytuującego strumienia danych. Nieustannie poddawał akty spostrzeżeniowe cierpliwej egzegezie i zmieniał jej szczegółowe konkluzje, ale temu, że spostrzeżenie zmysłowe w ogóle jest jedną z najważniejszych osi jego rozważań i że szczegółowe ustalenia na ten temat stawały się punktem startowym poszukiwań głębinowych znalezisk w sferze znajdującej się „poniżej” jaźni empirycznej, trudno zaprzeczyć.

Tak jest jednak, gdy rozpatrujemy ugruntowany w pozostawionych przez filozofa pismach system teorii fenomenologicznej i szukamy organizującej je i wytyczającej dalszy kierunek osi. Gdy jednak patrzymy na fenomenologię od strony pierwszego pchnięcia pobudzającego jej organizm do życia, to sytuacja przedstawia się tak, iż rozbudowane opisy postrzeżeń zmysłowych, ich skrytych miejsc „pustych” i zmierzania do naoczności są jednym z możliwych *przykładowych efektów* operacyjności przybliżającej. Ale są też czymś o wiele więcej; są jej *emblematem*, rzutowaniem jej niejako na płaszczyznę określonej problematyki i stąd *konkretną widocznością* bardziej ogólnej i bezcelowej tęsknoty, by wszystko, co się liczy i co jest duchowo ważne uprzyścić sobie w przenikającym bezpośrednim zrozumieniu, tak dalece, jak to jest tylko możliwe. Inaczej mówiąc: ujmowanie świadomości percepcyjnej jako nieuchronnie i bezwiednie całościującej, oraz, poniekąd, walka z tym całościowaniem przez parcjalizującą analizę, jest w fenomenologii *szczególnym przypadkiem* ogólniejszej tendencji, by wszelkie możliwe tematy i przedmioty naszej refleksji poddawać możliwie bliskiemu, unaoczniającemu widzeniu.

VI. Padające tu i ówdzie sugestie, że istnieje pewna operacyjność fenomenologiczna, która napędza cały nurt a wymyka się doktrynie, należy wreszcie wypowiedzieć otwarcie. Dla myśli Husserla charakterystyczne jest napięcie między jej stroną *operacyjną* i *substancjalną*, *praktyczną* i *teoretyczną*, między ruchem przybliżania i analizy, który jest czystą energią myślącego widzenia a doktrynalnym skrzepem (lub właściwie „skrzepami”) – napięcie między *metodą* a *filozofią*. Przez „metodę” rozumiemy przy tym – co jest zastrzeżeniem niezwykle istotnym w fenomenologii – nie ustaloną wcześniej zasadę, wedle której rozważania nad pewnymi sprawami powinny być prowadzone, lecz wdrożony już bieg rozważań, który w dojrzewaniu do coraz większego

zniuansowania objawia się zarazem jako własna „metoda”. Operacyjność przybliżania pozostawia fenomenologię w stanie bezkształtu, umożliwia jedynie wyzwolenie filozoficznego namysłu nad rzeczami przez przyglądanie się im uważnie; jednak ów bezkształt zmierza następnie do tego, by móc okrzepnąć w określonej konfiguracji pojęć i twierdzeń.

Doraźnie terminalne postacie substancjalizacji ruchu zbliżania muszą być oczywiście wyznaczone w różnych bocznych odnogach fenomenologii przez refleksje nad szczegółowymi fenomenami, o ile te refleksje doprowadzane bywają do jakiegos prowizorycznego „zamknięcia”. Cała sprawa komplikuje się jednak nieco, gdy bierzemy pod uwagę nie terminale szczegółowych analiz pozostawionych przez uczniów i następców Husserla, lecz uwikłania fenomenologii w fundujących ją pismach autora *Badań logicznych*. Wygląda na to, że sam Husserl, który po raz pierwszy wyzwolił przybliżającą operacyjność w formie tak czystej, jak nigdy dotąd, nie był, a przynajmniej nie był do końca świadomy napięcia między operacyjnym impetem, jaki nadał myśleniu a stabilizującym go działaniem doktryny. Wiele w jego myśli wskazuje, iż parcjalizację globalnych sensów, którą zapoczątkował, pragnął również *zakończyć*, że widział ją osadzoną i ustabilizowaną w układzie sądów dalej już nierozkładalnych, w układzie zamkniętej filozofii po prostu. Napięcie między operacyjnością a substancjalnością nie tyle rozwiązywał on w pełnej samowiedzy, ile przesuwiał je w stronę rozwiązań coraz bardziej szczegółowych, które wyłaniały się spoza tych bardziej ogólnych, tak jak dalszy ciąg drogi wyłania się spoza przesłaniających go zakrętów. Uczciwość Husserla nie pozwalała mu ignorować wciąż pojawiających się na dowolnym etapie analizy wypustek dalszych uszczegółowień (i nawet nadała im miano „intencjonalnych implikacji”), ale też nie dostrzegła w nich szansy na uwolnienie fenomenologii spod rygoru konstruowania teorii fenomenologicznej o ustalonym kształcie doktrynalnym. Stąd status fenomenologii, tak jak się ona wyłania z pism jej fundatora, jest w istocie dwuznaczny: nie jest ona ani do końca operacyjna, ani doktrynalna. Jest czymś „pomiędzy” – filozofią, która niezamierzenie „puchnie” i „wylewa się” poza przewidziane ramy pod naporem niekończących się analiz, nie mogąc dojść do jakże oczekiwanego i projektowanego finału. Możemy zatem mówić i cały czas mówimy o „idealnym” początku fenomenologii, jej pierwszym i czystym wytryśnięciu odkopanym spod zwałów doktryny

i oczyszczonym z uwikłań teorii filozoficznej obecnych w pismach samego jej założyciela.

VII. Niektóre punkty Husserlowskiej myśli zyskują ciekawe oświetlenie, jeśli traktować je nie jako rzeczowe ustalenia, lecz jako zasady operacyjne pochodne w stosunku do podstawowej operacyjności przybliżeń. Na przykład „intencjonalność” – jedno z podstawowych pojęć fenomenologii – przetłumaczone na język operacyjności, staje się już nie pojęciem, lecz *regułą postępowania*. Z chwilą werbalizacji brzmiałaby ona mniej więcej: każde uzyskane przybliżenie sensu należy traktować jako całość podatną na jeszcze dokładniejsze przybliżenia, tak więc w procesie dochodzenia do naoczności sensu każda jego szczegółowość musi po pewnym czasie stać się pojęciem „pusto domniemywanym”.

Wyjątkowo interesująco od tej strony przedstawia się problem tak zwanej redukcji fenomenologicznej. Jak wiadomo z licznych opracowań, redukcja ma być piętą achillesową fenomenologii zaświadczającą o jej podstawowej słabości i uniemożliwiającej jej najbardziej radykalne posunięcia. Dotyczy to zwłaszcza „redukcji transcendentalnej” warunkującej przejście od naturalnego do transcendentalnego nastawienia, w którym to nastawieniu wszelkie istności jawiące się nam dotąd jako „obiektywne” muszą odsłonić swą ukonstytuowaną w niższych warstwach jaźni naturę. Należy jednak zauważyć, że w konkretnych analizach fenomenologicznych (o ile, naturalnie, nie skupiają się one osobno na temacie redukcji) redukcja w ogóle nie występuje jako problem teoretyczny, którego uprzednie rozstrzygnięcie warunkowałoby możliwość analizy. Podejmowane w ramach fenomenologii analizy toczą się bez tematycznego zważania na kwestię redukcji, a przeszkoda, która przed wędrowcami miała wyrastać na podobieństwo ściany niemożliwej do obejścia, w toku wędrówki rozplywa się, jakby jej nigdy nie było.

Nie znaczy to, że analitycy tak postępujący deklarują się jako „fenomenologowie naturalnego nastawienia” nie uznający redukcji w wersji transcendentalnej i prowadzący swoje rozważania bez zawieszania tezy istnienia. W istocie, tego typu deklaracje nie są wcale częste, zaś jeżeli już się trafiają, w niewielkim tylko stopniu decydują o biegu analiz. Nie znaczy to też, że indyferencja co do redukcji oznacza jakąś zasadniczą ułomność analiz, które, kapitulując jakby zawczasu wobec nieprzewycięzalnej zapory, skazują się tym samym na kaleki żywot

bytów odstających od właściwej im normy. Nikt naprawdę nie wie, jak wyglądałyby analizy rygorystycznie trzymające się litery Husserlowskiej redukcji transcendentnej, toteż naoczna recepcja istniejących analiz jakoznaczonych z powodu odstępstwa od niej jakimś zasadniczym brakiem jest niemożliwością. Zapewne, analizy fenomenologiczne bywają lepsze lub gorsze, ale ich jakość zupełnie nie zależy od tego, czy postawiły one oraz czy udało im się rozwiązać redukcyjną aporię. Wreszcie, milczenie na temat redukcji w analitycznej praktyce nie znaczy, że jest to problem wymyślony, zupełnie nieistniejący, który niepotrzebnie tylko zaprzęta uwagę badaczy. Przeciwnie, jest to poniekąd problem centralny dla fenomenologii, tyle tylko, że jego usytuowanie zdaje się zupełnie inne, niż chciałaby większość interpretatorów. „Redukcja” nie stanowi bowiem problemu w porządku doktryny, któremu należałoby poświęcać osobną teoretyczną uwagę, lecz pozostaje prostą konsekwencją operacyjności przybliżeń, która „i tak” się spełnia, gdy operacyjność ta biegnie już swoim torem.

Zasada redukcji wyraża właściwie to samo od strony negatywnej, co zasada intencjonalności powiedziała od strony pozytywnej. Jej komunikat po wysłowieniu brzmiałby: na żadnym etapie osiągania coraz bardziej szczegółowych przybliżeń sensu nie wolno dać się opanować przez te „puste” jego formy z poprzedniego etapu, które właśnie miały zostać uszczegółowione. Innymi słowy, nie może być powrotu do pustki doświadczenia; każda parcjalizacja musi być dokonana w rzetelnym rozumieniu odejmującym cześć wcześniejszemu zaledwie „przerzucaniu się” danym pojęciem. Inhibicja powrotu do wcześniejszego etapu, na którym doskwierał nam swego rodzaju deficyt rozumienia, musi się jednak dokonywać z jednym zasadniczym zastrzeżeniem, które mimochodem zostało wzmiankowane. Rozczłonkowywanie sensu nie może być jego dowolnym „proszkowaniem” tracącym wszelką łączność z punktem, od którego w doświadczeniu wyszliśmy. Analiza fenomenologiczna nie tylko „rozkłada” fenomenalną całość, która przed nią wydawała się „skawalona”, lecz w tym samym ruchu, w jakim ją „rozkłada”, zarazem ją też „składa” w pierwotną jedność, jest więc dwukierunkowym ruchem analizy – syntezy (greckie *analýein* znaczy „rozkładać na nowo coś, co już zostało złożone”). Oczywiście, uzyskiwanie pierwotnej jedności nie może znów polegać na pustce sensu, która stała się siłą napędową analizy – jeśli jest to ta sama jedność, to tym razem dana w naocznym rozumieniu. Tym niemniej, zjawisko doświadczane w drążącej

próżni swego sensu wraca do nas w jego obfitości, toteż przez cały bieg analiz należy je mieć na uwadze; stanowi ono niejako biegun magnetyczny powstrzymujący mnogie wątki rozważań przed rozproszeniem (u Husserla nazywa się to „nicią przewodnią”).

Jeśli wraz z przedzieraniem się przez kolejne warstwy rozczłonkowań uda się nam uzgodnić „posiadanie na względzie” wyjściowego fenomenu z zapobieżeniem jego pustce, problem redukcji jest tym samym rozwiązany. W rzeczywistości, o ile brać pod uwagę jego faktyczny, nie zaś zdemonizowany status, nie jest on problemem-barierą, który fenomenologiczne usiłowania skazywać miały na połowiczność i skutek tego wyodrębniać się jako temat. Redukcja działa w miarę, jak analiza postępuje w kierunku coraz większej szczegółowości gwoili spełnienia swej funkcji narzędzia przybliżającego. W trakcie tego dochodzi do rozcięcia fenomenologii na tę spod znaku naturalnego nastawienia oraz tę o orientacji transcendentnej, ale ów zgrubny podział można uważać za *wynik* dążenia do coraz większego analitycznego niuansowania (o tej możliwości wspomnieliśmy już), nie zaś za efekt jakiejś niezależnej od tego iluminacji z „redukcją” na czele. Tym samym, nie istnieje redukcja jako *jedna* zasadnicza nastawieniowa konwersja, której przeprowadzenie warunkowałoby dopiero poprawny tok badań. Redukcja jest operacjonalizowana wraz z każdym krokiem przybliżającego myślenia, „rozprowadzana” niejako w jego analitycznym przewodzie.

Naturalną kolejną rzeczą metafora rozprowadzania dopuszcza możliwość lepszej lub gorszej realizacji. Może się więc zdarzyć, że „grudki” sensu, resztki całościowych generalizujących ujęć, które na danym etapie powinny już zostać „rozprowadzone”, nadal „zalegają” w analitycznych ciągach, powodując ich „niedrożność”. Bywa też, że analiza jakby w ogóle nie może się rozpocząć, ponieważ mimo swego ilościowego rozrostu nadal obraca się wokół pustych pojęć, które zapoczątkowały jej bieg. Są to wówczas przykłady złej lub nie do końca spełnionej redukcji. Tam jednak, gdzie analiza fenomenologiczna skutecznie przechodzi przez pokłady zbryleń sensu rozbijając je, redukcja działa „w tle”. Gdy pewna faza analizy – przynajmniej czasowo – jest za nami, za nami jest też odpowiadający jej krok redukcyjny.

VIII. Jeśli śledzimy dzieje fenomenologii, a przede wszystkim historię jej wpływu na myśl dwudziestego stulecia, natrafiamy na zjawisko o niezwyklej sile oddziaływania. Najświetniejsze umysły minione-

go wieku karmiące się polemiką z Husserlem duchowo po nim dziedziczą i mają wobec niego dług intelektualny nie do przecenienia. Bez fenomenologii nie byłoby kierunków swoiście wobec niej schizmatycznych, takich jak filozofia hermeneutyczna, tzw. filozofia egzystencji czy wczesny derridiański dekonstrukcjonizm. Także klasyczna brytyjska szkoła analizy językowej – nawet jeśli nie przyjąć sugerowanej tu tezy, że jest jedną z możliwych konkretyzacji fenomenologicznego podmuchu – w najważniejszych swych odmianach jest co najmniej paralelna wobec projektu Husserla.

Do tego dochodzi jeszcze jedno osobliwe zjawisko: cały szereg dyscyplin szczegółowych zyskał dzięki odniesieniu do fenomenologii swój profil badawczy. Wyrażamy ów profil przez użycie nazwy danej dyscypliny wraz z towarzyszącym jej przymiotnikowym wskazaniem na fenomenologię: etyka fenomenologiczna, estetyka fenomenologiczna, psychologia fenomenologiczna, socjologia fenomenologiczna, religioznawstwo fenomenologiczne, inspiracje fenomenologiczne w ramach wiedzy o literaturze i filmie, oraz, zapewne, wiele jeszcze podobnych przykładów, których tylko ignorancja piszącego nie pozwala wymienić. Niekiedy fascynacja fenomenologią wśród nauk szczegółowych sięga kolejnego pokolenia tychże nauk, z których starsza potrafi być dla młodszej takim samym zapalnikiem, jakim dla niej samej była wcześniej fenomenologia „źródłowa”; ma to miejsce w przypadku związków między socjologią fenomenologiczną a tak zwaną etnometodologią oraz nurtami tej ostatniej pokrewnymi. Cała ta fenomenologiczna rodzina obejmuje potomstwo nie tylko skłócone między sobą, ale też – powtórzmy – skłócone często z Husserlem, który żyje głównie w krytykach czy nawet odruchach wrogości, jakie sam wobec siebie sprowokował.

Tak daleko posunięta transformacja sygnału wyjściowego przy zachowaniu jego ciągłości byłaby niemożliwa, gdyby fenomenologii już u źródła nie cechowała pewna beztreściwość i gdyby z tego braku substancjalnej treści nie czerpała ona całej swojej siły. Zwróćmy uwagę, że przy całej żywotności fenomenologia uniknęła losu wielu popularnych doktryn, które po długotrwałej eksploatacji osiadają na mieliźnie banalnego streszczenia oraz kilku podstawowych haseł. Taki los spotkał na przykład psychoanalizę, która – pomimo niezmiernego skomplikowania – dawała się przecież z czasem zredukować do skojarzeń niezmiernie związanych z „seksualizmem” i „nieświadomością”. Tymczasem fenomenologia nigdy tak streszczana ani banalizowana nie była, zapewne

też być nie mogła. Owszem, w jej omówieniach wysuwa się na czoło kilka popularnych haseł, wśród nich zwłaszcza hasło „intencjonalności”, ale pełni tam ono zasadniczo inną funkcję; jest narzędziem (jednym z wielu możliwych, choć najczęściej stosowanym) *inkarnacji* doktryny, zamykania jej mglistości w widzialne kształty, by w ogóle dawała się ona wpisać w ramy doktryn o wyraźnej treściowej substancji i podlegała takim samym jak tamte regułom charakteryzacji.

Widzenie operacyjności przez pryzmat stabilizującej ją, a niekiedy petryfikującej, doktryny jest niezbędne dla urealnienia tej pierwszej, ale też pociąga za sobą niebezpieczeństwa. Niebezpieczeństwo główne polega na przenoszeniu cech jednego porządku na drugi i próbach myślowego ogarnięcia samej operacyjności za pomocą możliwych do wygenerowania dzięki niej doktrynalnych „tez”. Kilkakrotnie dane mi było rozmawiać z osobami skarżącymi się, że „nie rozumieją, o co chodzi w fenomenologii”. Gdybym miał okazję wrócić do tamtych rozmów, powiedziałbym prawdopodobnie (czego nie uczyniłem wówczas), że samo nastawienie, by fenomenologię „rozumieć”, jest akurat najskuteczniejszą drogą wiodącą do jej „niezrozumienia”. W fenomenologii nie ma bowiem nic „do rozumienia”, a wszystko „do wykonania”, nie jest ona teorią, lecz mechanizmem generatywnym teorii działającym przez emisję impulsu skoncentrowanego myślenia, któremu najlepiej zadośćuczynić, przenosząc ów impuls do myślenia własnego. Oczywiście, jak cały czas staramy się mówić, fenomenologia *prowadzi* do rozumiejącego myślenia w bliskości rzeczy, które nie ma nawet swojej nazwy, bo rozwidła się dopiero na szereg odmian w różnych dyscyplinach wiedzy z filozofią na czele. Ale prowadząc do „rozumienia”, fenomenologia staje jakby ponad nim i apeluje o nie, nie w sensie biernego nawoływania, lecz już robienia tego, do czego nawołuje, czyli w sensie egzekutywności finalizowanej w materiale konkretnych analiz.

To, iż fenomenologia jest czymś więcej, niż tylko zbiorem jasno określonych sądów, czy nawet teoretycznych założeń wyjściowych, możemy również obserwować we współczesnych użyciach słowa „fenomenologia”. Niekiedy, wypowiadając je, mamy na myśli dość precyzyjnie ukształtowany korpus doktrynalnych twierdzeń Husserla (abstrahując przy tym od wcześniejszych, przedhusserlowskich rozumień „fenomenologii”), jak te o intencjonalnej świadomości percepcyjnej i stąd o intencjonalności w ogóle, o postawie naturalnej i transcendentalnej, o świecie życia, o powierzchniowej i głębokiej jaźni, oraz inne

związane z nimi sądy szczegółowe. Niekiedy jednak użycie „fenomenologii” staje się bardziej mgliste i grawituje w kierunku „opisu fenomenologicznego” będącego po prostu synonimem „drobiazgowej deskrypcji”. „Opis fenomenologiczny” zaś nie tylko fenomenologię „unieokreśla”, ale i „upraktycznia”, ponieważ w swym rdzeniu jest niczym więcej, jak tylko aktywacją, momentem czystego rozruchu idei dającym się zaszczerpać na bardzo różnym gruncie i przenosić od dziedziny do dziedziny. Można co prawda utrzymywać, że to zamazywanie się rozumienia fenomenologii stanowi pochodną jej sensu „dokładnego”, konieczny, acz drugorzędny objaw upublicznienia jej treści, do którego w związku z tym nie należy przykładzać zbyt dużej wagi. Powyższą argumentację można też jednak poprowadzić w przeciwnym kierunku: filozofia, w której dopuszczalne się staje tego rodzaju rozumie tworzącego ją sensownego rdzenia, już musi mieć w sobie coś, co je umożliwia, tak więc coś, co daje się emancypować spod władzy doktryny i pędzić żywot w ogromnym stopniu od niej niezależny.

IX. Nie będzie żadnym odkryciem stwierdzenie, że ruch dociekań fenomenologicznych ostatnimi czasy zamarł, a w każdym razie osłabł, zaś fenomenologia przeszła do rejestru zainteresowań historyków filozofii. Wiąże się to po części z krytyką samego pojęcia analizy, którą przeprowadziła następna epoka filozoficzna. Zadaniem niniejszego tekstu nie jest jednak orzekanie o zasadności bądź bezzasadności tej krytyki, jak i w ogóle zasadności bieżących krytyk fenomenologii. Należy raczej wziąć pod uwagę fakt, iż duża część współczesnych prac fenomenologicznych pod szyldem fenomenologii praktykuje przedmiotowe „zajmowanie się” nią. Owo „zajęcie się” może mieć charakter nieco bardziej historyczny, bądź nieco bardziej systematyczny, co jednak z punktu widzenia obecnych rozważań jest okolicznością najzupełniej drugorzędną. Wspomniany stan rzeczy skłania do nakreślenia szkicowej choćby formuły etosu fenomenologa, a przedtem jeszcze do wysunięcia zasadniczego pytania: co to w ogóle znaczy być fenomenologiem?

Odpowiedź na nie wymaga kontrastu z mnogością znanych doktryn filozoficznych, w odniesieniu do których podobne pytania najczęściej nie mają uchwytneho sensu. Wiele doktryn funkcjonujących w obiegu myśli europejskiej, być może nawet ich większość, jest tak skonstruowana, że nie zawiera wbudowanych w siebie przesłanek

swego „ciągu dalszego”. W związku z tym poprzestają one na stwierdzeniu i uargumentowaniu pewnych stanów rzeczy, tych mianowicie, które składają się na ich zawartość. Z racji zamkniętości doktryny te eliminują ze swej istoty moment *dalszego rozwoju*, a w każdym razie nie biorą go pod uwagę. Istotowo, kształtowanie ich struktury myślowej kończy się wraz ze śmiercią fundatorów oraz, ewentualnie, grona najbliższych uczniów i współpracowników, przy powierzeniu dalszych jej losów łasce i niełasce przygodnych okoliczności historycznych. Historia zresztą nieraz dowodziła, że nie musi być dla takich zamkniętych doktryn niełaskawa. Wielu spośród nich zapewniła niejako *drugi żywot*, „życie po życiu” wiodące w niektórych wypadkach do swoistej *rewitalizacji* doktryny i jej rekonstrukcji w zmienionym historycznym kontekście. Nie zmienia to w niczym faktu, że taka neogzystencja jest czymś „zewnętrznym”, nie sprojektowanym świadomie w ramach doktryny, lecz uzależnionym całkowicie od szczęśliwych koincydencji i błyskotliwości późniejszych interpretatorów.

Z fenomenologią rzecz ma się zgoła inaczej i wniosek ten w świetle zaprezentowanych uwag nie jest chyba zaskakujący. Powiedzieć, że fenomenologia nosi w sobie immanentny program swojego rozwoju, to byłoby jeszcze za mało; ze względu na fundujący ją moment operacyjny *jest* ona wręcz takim programem. Myśl, w którą wpisana została demonstracja metody o zastosowaniach nieskończenie bogatszych, niż wszelka konkretność wiedzy uzyskiwana dzięki tej metodzie, *musi* wyznaczać immanentną przyszłość swego rozwoju i definiować się przez odniesienie do tej przyszłości. Fenomenologia już u swych początków zdefiniowała się jako nieskończone zadanie kultury rozumiejącej analizy i ustaliła etos fenomenologa jako tego, kto uprawianiu takiej analizy się oddaje. Przypuszczenie, że filozofia, która wyzwoliła tak niewiarygodnie zaraźliwą energię analitycznego stylu myślenia, mogłaby poprzestać na samozasklepieniu się w kilku albo nawet kilkunastu twierdzeniach bazowych i następnie oddać się do wyłącznej dyspozycji historyków, wydaje się z góry absurdalne.

Charakteryzujemy tu, rzecz jasna, fenomenologię tylko w aspekcie istoty i jesteśmy jak najdalej od przekonania, że filozofia zainicjowana przez Husserla mogłaby stymulować czy wręcz wymuszać własny rozwój. Także i tu porządek istoty należy ściśle odróżniać od porządku urzeczywistnionej faktyczności. Z tego, że fenomenologia jest projektem skierowanym w przyszłość i apelem o jego nieskończone urzeczy-

wistnianie nie wynika jeszcze, że taki projekt musi się ziścić, czy też, że ma on w historycznej ruletce choćby odrobinę większe szanse wygranej. Ze strony kierunków filozofii najnowszej obserwujemy najczęściej odmowę ziszczania projektu fenomenologii jako unaoczniającej analizy. Ale też, z przeciwnego krańca patrząc, użycie nazw „fenomenologia” i „fenomenolog” w charakterze autodeklaracji własnych postaw filozoficznych (co zdarza się jednak dosyć często) wymaga przynajmniej rozpatrzenia możliwości, że sensem tych nazw jest coś całkiem innego, niż historyczna refleksja czy przedmiotowe ujęcie zwrócone ku samej fenomenologii. Z uwagi na swój niewyczerpany potencjał operacyjny fenomenologia, jak żadna inna bodaj filozofia minionego stulecia, wytyczyła ostrą granicę między „uprawianiem” jej i „zajmowaniem się” nią, oraz, przez wybór pierwszej z tych postaw, otworzyła sobie zgodną z jej istotą drogę do samoprzedłużania w przyszłości.

Nie znaczy to – podkreślmy – by należało w niedorzeczny sposób dyskredytować badania historyczne nad fenomenologią, bądź wszczynać jałowy lament z powodu jej minionej świetności. Znaczy natomiast, że wolno podać w wątpliwość ekstensję nazwy „fenomenologia” na te wszystkie formy piśmiennictwa „o fenomenologii”, które implikują, bardziej zresztą mimowiednie, niż z rozmysłem, odwrót od aktywnego jej praktykowania. Z reguły takiej rezygnacji towarzyszy założenie nadające fenomenologii status kolejnej doktryny o skończonej i wyczerpywalnej treści, która po pewnym czasie może stawać się zamkniętym obiektem badania. Badanie to – samo w sobie uprawnione jako przedsięwzięcie historyka, aczkolwiek odnoszące się już do fazy „gęstnienia” operacyjności pod postacią teorii – może budzić odruch protestu, gdy podaje się za najgłębiej fenomenologiczny tryb postępowania. Jeśli bowiem coś jest w ogóle sprzeczne z duchem fenomenologii, to właśnie roszczenie do pozyskiwania uprawnień fenomenologa przez historycznoprzedmiotową refleksję. Sytuacja, w której „badanie fenomenologiczne” jest równoznaczne z „badaniem fenomenologii”, zaś „bycie fenomenologiem” równoznaczne z „zajmowaniem się fenomenologią”, powinna skłaniać do niepokoju z racji możliwego przeinaczenia kluczowych wchodzących w grę pojęć.

Andrzej Zalewski