

Jan Hartman

Fenomenologia i kryzys

Wiedza teoretyczna jest w gruncie rzeczy identyczna z tym, co się przez nią wie. Trzeba tylko rozpatrzyć przyczynę, dla której rozum nie zawsze myśli.

Arystoteles, *O duszy*, 430 a

Na przykład patrzę na tekturowe pudełko, w którym jest kałamarz z atramentem. Trzeba by spróbować określić, jak widziałem je *przedtem* i jak... je obecnie. Jest to więc prostopadłościan rysujący się na tle – to głupie, nie ma o czym mówić.

J.-P. Sartre, *Mdłości*

Zdaniem Husserla, filozofia znalazła się w stanie kryzysu i wymaga radykalnej reformy, sanacji, a właściwie zbudowania od nowa. Dzieło budowy filozofii powierzone być musi fenomenologicznej świadomości, przeprowadzającej fundamentalne i drobiazgowo analizy, których jedynym arbitrem z istoty rzeczy jest owa tajemnicza instancja (nie da się ukryć, że, tymczasem przynajmniej, spersonifikowana w osobie Husserla).

Czym więcej w działalności Husserla dochodziła do głosu niecierpliwa apodyktyczność, tym więcej mu ją wytykano i tym więcej było powodów, by wciąż na nowo ją przejawiać. W końcu doszło do tego, że dzieje fenomenologii potoczyły się torem krytyki ze strony „towarzyszy podróży”, przyznających się połowicznie do dziedzictwa Husserla, ale głównie po to, by dokonywać wnikliwego dowodzenia niemożliwości tego projektu, w jego oryginalnej postaci. Nie mogło stać się inaczej. Fenomenologia jest wybitnie „ipsacystycznym” filozofowaniem, zapatrzonym w jaźń filozofującą i wieszczącym nieomylnie przesądzenia, pod pozorem ogólnej ważności dokonywanych przez nią „wglądów istotnościowych”. Skoro jednak filozofów jest więcej niż jeden (jak-

że uprościłoby to sprawę!) i każdy chciałby być głosem wyroczni, podpisującym jednakowoż swe dzieła *własnym* nazwiskiem, to konflikt staje się nieunikniony. Czyste i przeźrocyste wysłowienia absolutnych intuicji błyszczą swym nieskalanym blaskiem dla głoszącego je medium – dla konkurencji już niekoniecznie. Dlatego też historia szkoły fenomenologicznej to historia animozji i wiecznie przeżywanego kryzysu samego projektu fenomenologii. Zamiast w zwartym kolektywie rekonstruować całość doświadczenia i uwierzytelniać po kolei wszystkie nauki i dziedziny życia, wypadało z jednej strony wciąż na nowo tłumaczyć profanom, na czym polega zadanie fenomenologii, a z drugiej (bezsukcesyjnie) utwierdzać się wzajemnie w wierności jej programowi i walczyć o czystość (różnie rozumianą) doktryny we własnym gronie. Chyba żadna inna filozofia niż fenomenologia nie wyczerpuje się tak dalece w rozważaniach nad swą własną istotą i swą wyższością (*a priori* i z istoty rzeczy) nad barbarzyńską resztą świata filozoficznego, jednocześnie obiecując tak solennie, że po metodologicznym wstępie przejdzie do konstruktywnej i kolektywnej pracy na nieskończenie szerokich polach badawczych. Wprawdzie mamy dziesiątki dzieł fenomenologicznych, które mówią o takich czy innych sferach doświadczenia (zwłaszcza o emocjach i wartościach – to charakterystyczne i godne uwagi), ale i one zwykle w równym stopniu są też świadectwami kryzysu programu fenomenologii, odchodząc mniej czy bardziej od samego Husserla. O tym zaś, by dokonana została uznana w świecie naukowym fenomenologiczna rekonstrukcja (badanie konstytucyjne) przedmiotów nauk przyrodniczych, a więc faktyczne (znane i uznawane przez uczonych) *fenomenologiczne ugruntowanie* fizyki etc. w ogóle nie ma mowy. Nie sądzę nawet, by jakaś zauważalna liczba fizyków miała pojęcie o powstaniu przed stu laty takiego zamiaru. To zaś było ostateczną ambicją Husserla, podobnie jak wcześniej Descartes’a, który pragnął zająć pozycję fundatora wszech nauk, raz na zawsze.

To wszystko nie jest winą Husserla. Z wyjątkiem Arystotelesa, taki sam los spotyka wszystkie projekty filozoficzne. Wszystkie pozostały tylko projektami, wszelako na ogół nawiązywali do nich jacyś następcy, zalecający się ze swoimi systemami. Zdecydowana większość wybitnych filozofów czasów nowożytnych była też zarażona zarozumiałstwem i nie znosiła krytyki, ich uczniowie zaś i kontynuatorzy (jeśli w ogóle ich mieli!) byli albo nudnymi epigonami, albo „zdrajcami” i „ojcobójcami”. Niemal każdy z nowożytnych „klasyków filozofii” wierzył,

że mówi albo ostatnie słowo w filozofii, albo pierwsze (i decydujące) słowo jej nowego otwarcia. Każdy miał też w pewnym okresie grono wyznawców, wytwarzających niezdrowy, ezoteryczny kult mistrza. Ogólny kształt tych stosunków jest irytujący, podobnie jak to, że uważa się dziś (w Niemczech, w Polsce i w paru innych krajach) mesjańską postawę wybitnych filozofów za oczywistą i godnie potwierdzającą wielkość danego myśliciela, w odwrotnej proporcji do standardów stosowanych w odniesieniu do kolegów-współczesnych, którzy niewiele doprawdy mają tu prawo powiedzieć na własną rękę, nie budząc niesmaku i zażenowania. Dawniej jednak przynajmniej pod tym względem było inaczej – krytyka była otwarta, często bezpardonowa, a gotowość do głoszenia własnych sądów znacznie większa niż dziś. Korzystał z tych dobrych obyczajów również Husserl (choć z trudem znosił to u swoich kolegów i uczniów).

Pragnę zebrać w tym artykule rozmaite zarzuty wobec fenomenologii, zwłaszcza wobec jej oryginalnej wersji husserlowskiej, podkreślając przede wszystkim trudności związane z fenomenologiczną koncepcją wiedzy. Zarzuty, które tu sformułuję, są natury ogólnej i mają charakter zasadniczy. Nie odwołuję się do żadnych szczegółów teorii Husserla, stanowiąc krytykę jak najbardziej *zewnątrzną* (że Husserl stanowczo odmawia nam prawa do takiej krytyki – krytyki zewnętrznej, prowadzonej z pozycji innej niż fenomenologiczna – to już samo w sobie stanowi powód do poważnego zażalenia). Zakładam przy tym, że czytelnik zna husserlianizm, jego główne tezy i argumenty, wobec czego powstrzymam się od referowania i cytowania Husserla. Swą krytykę zaś odnoszę właśnie wyłącznie do tych dobrze znanych rudymentów. Dlatego będzie to krytyka poniekąd powierzchowna. Ale w tym właśnie tkwi jej siła. Nie odnoszę się bowiem ani do niuansów, ani do takiej czy innej interpretacji Husserla – zatrzymam się przy sprawach sztandarowych i nie budzących wątpliwości co do tego, jakie jest stanowisko Husserla. Tym trudniej będzie ją obalić. Jednak krytyka Husserla nie jest tu celem ostatecznym. Śpieszę wyznać, że uważam Husserla za bardzo wybitnego i wzorowego filozofa, mającego zasługi nie do przecenienia. Dał nam ów nowy język filozoficzny, który wciąż bardzo się przydaje (jeśli nie używamy go tylko do kultuwowania ortodoksji husserlowskiej; będę go zresztą stosował tutaj w minimalnym stopniu, by nie dać się przez niego uwieść ani usidlić), a przede wszystkim zainicjował pewną epopeję rozumu, a właściwie tragedię w kilku aktach (Heidegger – egzystencja-

lizm – hermeneutyka – strukturalizm), dzięki której wiemy już, czym naprawdę jest klęska radykalnej filozofii, a więc i filozofii jako takiej. A klęska ta jest klęską całej myślącej ludzkości i dziejowym (a może nawet gatunkowym?) doświadczeniem, którego przeżycie czyni nas jeśli nie mądrzejszymi, to w każdym razie właśnie... umysłowo bardziej doświadczonymi. Nędza filozofii, o której mawiał Husserl (typowy zwrot w ustach „filozofów z odzysku”, którzy studiowali coś innego, zanim poczuli filozoficzną Bożą wolę), była niczym przed Husserlem, jeśli porównać ją z nędzą odczuwaną przez nas, którzy (dzięki Heideggerowi, Sartre’owi, Merleau-Ponty’emu i innym nieortodoksyjnym fenomenologom) wiemy już, dlaczego fenomenologicznego zbawienia ani żadnego innego filozoficznego zbawienia nie będzie.

Chwaleni, zwykle chwaleni są również za skromność. Za dowód skromności Husserla uchodzi słynne „epitafium”, jakie napisał dla siebie Husserl w *Kryzysie...*, gdzie zaznacza, że nigdy nie chciał nikogo pouczać, a za to pragnął być kimś, kto „całkowity los filozoficznego istnienia przeżył w całej jego powadze”. Dzięki Husserlowi i temu wszystkiemu, co się z fenomenologią stało po nim, wiemy, że patos taki jest zupełnie nie na miejscu, a przeżycie całkowitego losu filozoficznego istnienia w całej jego *niepowadze* może być znacznie trudniejsze. W każdym razie zaś nie grozi szerokim uznaniem dla swego niepoważnego podmiotu.

Wciąż jeszcze odnoszę wrażenie, że nie zostało mi przyznane przez czytelnika prawo do surowo krytycznego wyrażania się o Husserlu i fenomenologii. Może więc zacytuję dwie uwagi krytyczne, które przytoczył sam Husserl w *Ideach...*, następnie je komentując. Nie ma tu mowy o kurtuazji. Ton ten sam, co w polemikach z Kantem i Kanta ze swymi adwersarzami. Nie o styl chodzi mi jednak przede wszystkim. Istotniejsze jest to, że jeszcze przed ukazaniem się *Idei...* pojawiły się wątki krytyczne, które nigdy już z krytyki fenomenologii nie znikły, oraz to, że inkryminowany odnowiciel filozofii odpowiedział na cytowane przez siebie polemiki w sposób zupełnie rozmijający się z ich treścią. Zaczniemy więc od tego incydentu, by następnie przejść już do przeglądu rozmaitych trudności fenomenologii, których część uważam zresztą za trudności wychodzące daleko poza sam kontekst historycznie rozumianej fenomenologii, bo rozciągające się na całą filozofię i dalej – na wielkie połacie kultury humanistycznej i politycznej.

Typową odpowiedzią, jakiej filozofowie udzielają swoim recenzentom i krytykom, jest powiedzenie, że adwersarz nie zrozumiał dzieła. Kartezjusz i Kant, bohaterowie Husserla, są pod tym względem niezawodni. A czyja to wina, że nie rozumiał? – można wtenczas zapytać. Piszcie tak, byśmy was rozumieli! W fenomenologii figura podkopywania podstaw dyskusji poprzez dyskredytowanie rozmówcy (jego zdolności zrozumienia i dostrzeżenia czegoś) ma szczególne znaczenie, gdyż zasadą tej filozofii jest ostensywność i opisywanie, a obowiązek dostrzeżenia tego, co pokazywane, siłą rzeczy przerzucany jest na adresata wypowiedzi filozoficznej. Jeśli nie dowodzimy, lecz pokazujemy, to nasz partner musi (tylko) obrócić wzrok we właściwym kierunku; jest wszelako wolny, więc nie ponosimy odpowiedzialności za to, że nie ujrzy tego, co mu pokazujemy. „Nie rozumiesz, nie widzisz tego – trudno; cóż my na to możemy poradzić?”. Tak się kończy rozmowa, w której jedna strona uważa drugą za ślepą lub zaślepioną naiwnymi wyobrażeniami i dogmatami, a ta druga tę pierwszą za nawiedzoną i przemądrzałą. Będziemy musieli się tym zająć – teoretyczna podstawa tej porażki retorycznej i komunikacyjnej jest czymś nietrywialnym i być może stanowi główny błąd Husserla; chodzi mianowicie o fałszywą koncepcję *wiedzy*. Tego też dotyczą w istocie owe dwie uwagi krytyczne, które cytuje Husserl w *Ideach I*. Oto H. J. Watt postawił pewne zarzuty Th. Lippowi, które oczywiście *pars pro toto* odnoszą się do *Badań logicznych* Husserla. Husserl cytuje jego słowa, określając je jako „zdania osobliwe”:

Wszak zaledwie można snuć przypuszczenia co do tego, jak dochodzi do poznania bezpośredniego przeżywania. Gdyż ono nie jest ani wiedzą, ani przedmiotem wiedzy, lecz czymś innym. Nie da się pojąć, jak można przenieść ma papier sprawozdanie z przeżywania, jeśli nawet coś takiego istnieje [...] Wszakże to właśnie stanowi ciągle ostateczne pytanie w podstawowym zagadnieniu samoobserwacji. [...] Dzisiaj określa się ów absolutny opis jako fenomenologię. [...] rzeczywistość przedmiotów samoobserwacji, „o której mamy wiedzę”, przeciwstawia się rzeczywistości obecnego Ja i obecnych przeżyć świadomości. Ta ostatnia rzeczywistość jest przeżywana (i to jedynie przeżywana, nie „wiedziana”, tj. refleksyjnie uchwycona). [...] Otóż można mieć bardzo różne zdanie co do tego [...] cóż można począć z tą absolutną rzeczywistością [...] Chodzi przy tym zapewne także o wyniki samoobserwacji. Otóż, jeżeli owo stale spoglądające wstecz przyglądanie się zawsze jest wiedzą o właśnie posiadanych przeżyciach, jako o przedmiotach, to jak należy ustalać stany, o których nie można mieć żadnej wiedzy, stany które są tylko świadome? Właśnie tego dotyczy znaczenie całej tej dyskusji, mianowicie pochodzenia pojęcia bezpośredniego przeżywania, które nie jest jeszcze wiedzą. Obserwować trzeba moc. Przeżywać – to ostatecznie

czyni każdy. Tylko że nie wie o tym. A jeżeli by nawet wiedział, to w jaki sposób mógłby wiedzieć, że jego przeżywanie rzeczywiście jest absolutnie takie, jak on o nim myśli? Z czyjej głowy ma wyskoczyć fenomenologia gotowa do życia? Czy możliwa jest fenomenologia i w jakim sensie? Wszystkie te pytania cisną się na usta. Może przedyskutowanie zagadnienia samoobserwacji z punktu widzenia psychologii eksperymentalnej rzuci nowe światło na tę dziedzinę. Gdyż zagadnienie fenomenologii jest zagadnieniem, które z koniecznością powstaje także dla psychologii eksperymentalnej. Może też jej odpowiedź będzie ostrożniejsza, gdyż jej nie ponosi zapał odkrywcy fenomenologii. W każdym razie sama z siebie jest ona bardziej zdana na jakąś metodę indukcyjną.¹

Husserl odpowiada na te godne Bergsona uwagi, nie bez ironii, że fenomenolog nie „obserwuje” przeżyć i nie musi zajmować się ich istnieniem, by uchwycić ich ogólną istotę w aktach ideacji. Twierdzi ponadto, że Watt mówiąc o tym, że nie posiadamy wiedzy o aktualnie zachodzącym przeżyciu, używa argumentu sceptycznego, który jest sprzeczny wewnętrznie, gdyż każda wypowiedź o przeżyciu, a w tym wypowiedź o skali i sposobie jego zmodyfikowania w refleksji (również wypowiedź sceptyczna, deklarująca *niewiedzę*) zakłada, że wiadomo, o czym się mówi, a więc zakłada możliwość wiedzy, i to wiedzy pochodzącej z refleksji. Sceptycyzm w końcu sam jest refleksją. Odpowiedź Husserla jest wszelako właściwie nie na temat. Watt nie deklaruje sceptycyzmu (*notabene* sceptyk nie musi bać się sprzeczności, bo nie zaleca się nikomu konsekwencją, tylko odmawia *wiary* tam, gdzie jego zdaniem, jakaś wiara jest od niego wymagana), a jedynie zwraca uwagę na kwestę przejścia od pierwszoosobowego przeżywania, poprzez refleksję nad tym przeżyciem (będącą kolejnym przeżyciem), aż do publicznie przekazywalnej (wyrażonej w piśmie) *wiedzy*. Zwraca uwagę na niezatartą różnicę między przeżyciem a wiedzą i na to, że fenomenolog może mylić przeżycie ze świadomością przeżywania, świadomością przeżywania z wiedzą własną o danym przeżyciu (jego poznawaniem), a tę konkretną wiedzę własną z ogólnymi sędziami o przeżyciach określonego rodzaju i ich korelatach. Chodzi więc zasadniczo właśnie o fenomenologiczną koncepcję wiedzy i wyjaśnienie sensu *publicznego charakteru* wiedzy.

Dodajmy, że adeptowi husserlianizmu zdaje się, jakoby wiedza, ugruntowana w bezpośrednim doświadczeniu, w źródłowej intuicji i towarzyszącej jej oczywistości, na poziomie publicznie deklarowanego sądu stawała się ekspresją indywidualnego przeżycia, powiązaną z za-

¹ Cytat z Watta w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, s. 254 n.

pewnieniem, że przeżycie miało miejsce i zachęta, by interlokutor sam je w sobie odtworzył. Wadę tej „ekspresjonistycznej” koncepcji wiedzy stanowi okoliczność, że ostateczna instancja i trybunał wiedzy jest jednoosobowy i zamknięty w swej immanencji. Do definicji przeżycia należy wszakże to, że jest niedostępne innemu podmiotowi niż przeżywające *ja*, a poniekąd niedostępne jest i jemu samemu, przynajmniej gdy chodzi o przeżycia, których częścią nie jest refleksja (zresztą dlaczego te miałyby być tak bardzo wyróżnione jako źródło wiedzy o świecie?). To Husserl wytwarza w swej teorii barierę między immanencją a sferą publiczną (światem duchowym, jak to tradycyjnie nazywa), do której należy wiedza, wierząc jednocześnie, że redukcja transcendentna niesie (przynajmniej potencjalnie – jako zawsze otwarta możliwość) tę barierę i włączy wszystkich uczonych w podmiotową jedność transcendentną. Zauważmy wszelako, że akcesja do tej ujednoczonej sfery doświadczeń jest jednak dobrowolna, a nie obowiązkowa, podobnie jak dobrowolny jest udział we wszelkich procedurach uzgadniania doświadczeń, na przykład poprzez pokazywanie. Nie można nikogo zmusić do oglądania niczego ze swego punktu widzenia i nie można nikogo zmusić do dokonywania redukcji fenomenologicznej. Akt takiego przymuszenia jest czysto retoryczny i nie ma żadnego znaczenia jako argument dla kogoś, kto się mu jeszcze nie podporządkował. Gdy zaś poniechał redukcji, nie może to być używane jako zarzut przeciwko niemu, podobnie jak nie można na podstawie cytatów z Biblii odwołać kogoś od ateizmu lub innej niż biblijna wiary ani wypominać mu jego grzechów. Do Husserlowskiej koncepcji wiedzy (konkurencyjnej w stosunku do neokantowskiej) i związanej z nią koncepcji prawdy będziemy jeszcze musieli powrócić. Jeśli zaś chodzi o nadzieje Watta dotyczące postępów „psychologii eksperymentalnej”, to rosnący z czasem sceptycyzm Husserla wobec tej dyscypliny oraz jej rzekomych fundamentalnych aspiracji poznawczych okazał się błędem, a historia przyznała rację Wattowi. Jest rzeczą zdumiewającą, jak współczesna psychologia kognitywna, razem z *brain science*, precyzyjnie rekonstruuje czynności psychiczne i motoryczne, nieświadome lub uświadamiane w różnym stopniu, a w tym spostrzeżenia i rozmaite relacje intencjonalne, wychodząc od danych empirycznych na temat działania różnych fragmentów mózgu. Nie posługuje się w tym w żadnej mierze krytycznymi rozeznaniem epistemologicznych podstaw prawomocności swej wiedzy, nie pretenduje do żadnej absolutystycznie rozumianej

ważności i apodyktyczności swych twierdzeń, nie wykazuje nawet śladów refleksji transcendentnej ani zainteresowania nią. Dorobek analiz Husserla nie ma przy tym dla niej żadnego znaczenia (choć wiem, że są filozofowie, którzy chcieliby go kognitywistom i neuropsychologom zarekomendować) – po prostu dlatego, że Husserl nie miał wiedzy o mózgu i dlatego, że jego pragnienie absolutnej, w transcendentnej samorefleksji metodologicznej ugruntowanej pewności poznania *nie jest* aspiracją uczonych. Wiedza współczesna o przebiegu procesów spostrzegania i czynnościach umysłu, resp. mózgu, takich jak tworzenie i używanie pojęć czy też komunikowanie się werbalne oraz poza-werbalne, zwłaszcza zaś o procesach przedświadomych i nieświadomych, jest bogatsza niż wszystko, co w refleksji udostępnia się fenomenologowi i może zostać przez niego ogłoszone. O tym zresztą, co odkrywa fenomenolog, z natury rzeczy może przekonać się każdy, a gdy się już przekona, wtedy uważa to za oczywiste, a więc i mało interesujące (a już na pewno nie za odkrywcze). Zupełnie inaczej jest jednak z rezultatami badań nam mózgiem... I jeśli jest z punktu widzenia fenomenologii skandalem, że nadal nauka ta opiera się na prymitywnej metodologii indukcyjnej i kanonach Milla, że nietknięta jest filozoficzną świadomością krytyczną ani wcale się nie interesuje jej pouczającymi i „przygotowawczymi” wywodami, to w równej mierze skandal ten jest klęską samego programu fenomenologii. Jest klęską „empiryczną”, czyli faktyczną: psychologia nie tylko nie poznała „swojego miejsca” i nie ukorzyła się przed fenomenologią, ale całkowicie ją zignorowała i wcale na tym źle nie wyszła. Jednocześnie, choć nie przejawia obsesji absolutnego uprawomocnienia refleksyjnego (transcendentalnego) swych rezultatów, to w swych rozróżnieniach i wrażliwości na niuanse zaszła dziś dalej niż Husserl. W dodatku wcale nie przeszkadza jej w tym swobodne używanie naiwnej metaforyki przestrzennej i metaforyki obrazowania, z którą Husserl walczył tak zaciekle (choć mało skutecznie, bo kto mieczem wojuje...). Historycznie sprawa jest oczywiście bardziej skomplikowana – wielu psychologów z pewnością jakoś otarło się o Husserla i skorzystało z jego inspiracji, ale co do generalistów i ostatecznego rezultatu, rzeczywistość jest dla fenomenologii brutalna. Kto studiuje dziś *cognitive science*, ten Husserla czytać nie musi (Swoją drogą okazuje się, że coraz bardziej interesująco brzmią za to wypowiedzi Arystotelesa z traktatu *O duszy*; mamy dziś renesans tej książki.)

Tymczasem przyjrzyjmy się jeszcze jednemu przywołanemu przez Husserla w *Ideach* argumentowi krytycznemu. Na stronie 263, w przypisie cytuje się mianowicie Th. Ziehena, który mówiąc o Husserlu nie przebierał w słowach:

[...] podejrzana intuicja albo oczywistość [...] ma dwie główne własności; po pierwsze zmienia się od filozofa do filozofa, *resp.* od jednej szkoły filozoficznej do innej, a po drugie, chętnie się zjawia zwłaszcza wtedy, gdy autor przedkłada właśnie jakiś bardzo wątpliwy punkt swej nauki; wtedy jakiś bluff ma nas zabezpieczyć od wątpliwości. [...] [w kwestii poznania ogólnych istot:] Aby odróżnić te ponadempiryczne pojęcia od pospolitej tłuszczy zwykłych pojęć, przypisywano im wtedy często jeszcze pewną szczególną ogólność, absolutną ścisłość itd. Uważam to wszystko za ludzkie uroszczenia. [...] Mógłbym sobie pomyśleć tylko jeden sposób uwierzytelniania takiej pierwotnej intuicji, mianowicie zgodność wszystkich odczuwających i myślących indywidualów w stwierdzeniu takiej intuicji.

Odpowiedź Husserla jest prosta: aby wykazać, która intuicja jest rozstrzygająca, trzeba posłużyć się *rzeczywistą* intuicją – bo jakże by inaczej? Trudności w uzgadnianiu poznań, zauważa Husserl, nie są tu innego rodzaju niż w przypadku poznania empirycznego, z którego niepodobna zrezygnować tylko dlatego, że jest błędne. Zadziwiająca. Oddanie się intuicji czy wglądom w ogólne istoty jest przecież w fenomenologii między innymi ucieczką od dyskomfortu poznania empirycznego, które nigdy nie jest niezawodne i które wobec tego nie ma rozstrzygającej wartości filozoficznej. Gdyby wszelako wyniki wglądów ejdetycznych, deklarowane przez różne podmioty zapewniające o swej prawidłowej postawie poznawczej (zapewniające, że są kompetentnymi fenomenologami, dokonały redukcji etc.) miały być różne, to przynajmniej na poziomie publicznym fenomenologia poniosłaby klęskę – każdy szedłby do domu z przekonaniem, że to właśnie on jest prawdziwym fenomenologiem i nie byłoby żadnego arbitra, który wchodząc do głów wszystkich kandydatów po kolei rozstrzygnąłby, kto ma rację, a kto jest w błędzie lub kłamie. Problem subiektywizmu (i publicznego arbitrażu wartości sądów) jest w odniesieniu do wszystkich intuicjonistów niezwykle poważny i nie da się go zbyć deklaracją, że gdy w grę wchodzi subiektywność *transcendentalna*, to obiektywność i intersubiektywność zrekompensowana zostaje z nawiązką; nie ma bowiem, powtórzmy, publicznego kryterium rozstrzygającego, czy dana osoba przyjęła postawę fenomenologiczną („nieuprzedzoną”, jak mówi Husserl). Ma rację Ziehen: odwołanie się do indywidualnego bezpośredniego doświadczenia jako ostatecznej instancji wartości poznania

ma w sferze publicznej swój odpowiednik właśnie w *consensus omnium*; jest to bowiem jedyna sytuacja, w której nie ma sporu, która więc zewnętrznie przypomina udaną debatę publiczną, prowadzącą do tego, że wszyscy zgodzili się na jakąś tezę. O to właśnie chodzi Ziehenowi: że fenomenologia nie dostarcza podstaw dla publicznego charakteru i publicznej wartości produkowanej przez siebie wiedzy. Dodajmy: nie w tym rzecz, że fenomenologia nie jest w stanie wytłumaczyć fenomenu publicznego porozumiewania się (bo może jest w stanie); nie w tym rzecz, że fenomenolog nie potrafi przekroczyć progę własnej immanencji, a solipsyzm jest upiorem, który straszy go od pierwszego do ostatniego dnia; rzecz w tym, że fenomenologia nie wykazuje się *dobrą wiarą* w sferze publicznego uprawiania nauki i filozofii, że jest retorycznie i heurystycznie niewydolna – niezdolna uwierzytelnić swej gotowości do podjęcia jakiegokolwiek realnej dyskusji. Pragnienie absolutnej pewności, apodyktyczności i niepowątpiewalności głoszonych sądów, pragnienie tak obce zwykłym uczestnikom życia naukowego, wyklucza się z autentycznym pragnieniem porozumiewania się i rozmowy. Fenomenologia łamie więc podstawowy ideał życia filozoficznego, jakim jest przyjaźń intelektualna. Zostaje ona zamieniona w indywidualne posłannictwo, misję wielkiego reformatora. Czy Platon, tak głęboko wierzący w uniwersalnie ważne wglądy ejdetyczne, wyobrażał sobie, że można dojść do nich inaczej niż na drodze dialektyki, a więc rozmowy? Czy wyobrażał sobie, że przyszłe dzieje filozofii będą jedynie ciągiem przypisów do Platona? Może Husserl widział to jakoś tak, że kolektywnie i wytrwale prowadzone badania fenomenologiczne sprawią, że kiedyś w przyszłości dane przez niego samego podwaliny staną się zabytkiem, bardzo niedoskonałym w zestawieniu z precyzją i rozległością nowoczesnych wyników – lecz jeśli naprawdę tak myślał, to za odzyskaną skromność zapłacił cenę naiwności. A naiwność jest bodaj naczelną antywartością fenomenologii. Tak, wydaje się, że współczesny filozof musi stawiać sobie pytanie o to, co realnie może dać innym, czego można się spodziewać po jego dziełach, jaki może być ich los. Mając przed sobą taką wizję, wizję realistyczną, a nie utopijną, powinien kształtować swe dzieło jako *wkład* do filozoficznej inteligencji młodszych pokoleń, a nie jako pomnik ze spiżu.

Główne wątki mojej krytyki husserlianizmu już się zawiązały. W istocie jest to krytyka heurystyczna, odnosząca się do samej koncepcji wiedzy, prawdy i roli filozofa. Na te aspekty kładę szczególny nacisk, bo mają one znaczenie moralne i kulturowe – odzwierciedlając z jednej strony sytuację mentalną epoki, a z drugiej – zapowiadając dalsze pogłębianie się kryzysu duchowego, który doprawdy zupełnie innej był natury niż się Husserlowi, jako autorowi *Kryzysu...*, zdawało. Chciałbym jednakże umieścić ów najważniejszy punkt swych rozważań w centralnym miejscu szerszego pola. W granicach zakreślonych dla artykułu nie można dostatecznie szeroko omówić wszystkich trudności fenomenologii. Ograniczę się więc do ich zaznaczenia i pokazania ich współzależności, by następnie powrócić do sprawy najważniejszej: do heurezy husserlianizmu.

Znaczna część pism Husserla poświęcona jest wizjom metafizycznym, a raczej jakimś przed-wizjom, przygotowawczym studiom-wglądom i notorycznie „przedwczesnym” wypadom w dziedzinę metafizyki. Czasem mówi się o ontologii – czasem, gdy przychodzi do spraw ostatecznych, właśnie o metafizyce. Ta maniera przyjmie się potem w ruchu fenomenologicznym, z takim skutkiem, że czytając dzieła tych filozofów, czasami nie wie się, czy autor właśnie omawia swoje poglądy, czy też rozważa pewne możliwości albo niezobowiązujące wizje. Na ogół twierdzi jednak, że niczego ostatecznie nie twierdzi, choć czytelnik odnosi wrażenie, że to tylko mydlenie oczu, bo w istocie twierdzi, i to bardzo wiele, i to bardzo apodyktycznie. Właśnie taka „co złego, to nie ja” lub „przecież ja nic nie mówiłem” metafizyka nazywana bywa *ontologią*. Kończy się ona zwykle na tysięcznej stronie kolejnym „ale to wymaga jeszcze wielu szczegółowych badań, podczas gdy na obecnym etapie rozstrzygnięcia byłyby przedwczesne”. (Dalsze badania, jak doniosą historycy, przerwała, niestety, śmierć autora.) Ale dość tych złośliwości. W przypadku Husserla stanowisko metafizyczne rysuje się wyraźnie. Jego fenomenologia jest monizmem emanacyjnym, jakkolwiek referowanym „od dołu”, czyli z punktu widzenia ucieleśnionej monady, wznosząc się następnie do świata duchowego, po szczeblach wyznaczonych przez kolejne wtajemniczenia w transcendentalną funkcjonalność czystej jaźni. Nad całym tym procesem góruje hipotetyczny, niedostępny wiedzy, irrealny Bóg. Mamy w tej fenomenologii ponadto typowe dla neoplatonizmu opisy wyłaniania się rzeczywistości jako

bytowości sprzęgniętej z własną zjawiskowością i zakorzenionej w irrealności tego, co absolutne (jaźni transcendentalnej i „być może” w Bogu). Nie ma tu miejsca, by to referować, choć porównywanie pism Husserla z *Enneadami* z pewnością jest interesującym zajęciem. Metafizyka Husserla nie jest oryginalna, jakkolwiek zapewne wymyślił ją sam. Nie zamierzam czynić mu zarzutu z tego, że jest fałszywa. Trudno mi myśleć o metafizyce w takich kategoriach, gdyż nazbyt dominuje we mnie (niestety) świadomość historyczna, gdy przychodzi do metafizyki. Powiedzenie, że „Plotyn się mylił” nie przeszłoby mi przez gardło. Wierzę zresztą, że każda wielka metafizyka jest w jakiś sposób prawdziwa. Mniejsza o to. Zarzucam Husserlowi to, że nie zdołał wyraźnie dostrzec swej własnej metafizyki, zmierzyć się z nią i uczciwie jej wysłowić: oto takie są moje metafizyczne poglądy. A Bergson mógł...

W istocie stosunek Husserla do metafizyki był raczej zafałszowany niż nieprzemyślany (przemyślane Husserl miał bodaj wszystko). Zauważmy najpierw, że idea filozofii jako nauki ściślej, zjednoczonej metodą i kolektywną pracą uczonych jest najwyraźniej ambiwalentna. Zakłada segment podstawowy – ową filozofię pierwszą (i ojca-założyciela), która siłą rzeczy jest opowieścią metafizyczną, przynajmniej w tym sensie, że byłaby to właśnie opowieść o *tym, co podstawowe*. A jednak ta metafizyka byłaby jednocześnie nie-metafizyką, bo tylko nieodpartym ustaleniem „tego, co się prezentuje”. Nareszcie to, co aprioryczne, wyzwolone zostałoby ze swej jałowości („analityczności”) i nasyciło się pozytywnym sensem „empirycznym”, stałoby się *syntetyczną wiedzą a priori*. Pozytywność, przygodność i niepewność wiedzy empirycznej, niemota i obojętność „faktów” zostałyby przewyżnione w boskim iście poznaniu, któremu wszystko jest bezpośrednio i naocznie dane, a jednocześnie w wolny i apodyktyczny sposób ustanowione przez nie jako konieczne: tak jest – tak być musi – tak chcę, by było. Mistycy wszystkich czasów pragnęli zatracić się w takiej afirmatywnej i samoafirmatywnej nadświadomości, odkrywając jednocześnie wciąż na nowo, że absolut jest czymś jeszcze ponad nią, że jest nie-wiedzą i nie-bytem. Na swój sposób odkrywa to również Husserl. O ile jednak tradycyjni metafizycy i mistycy uważali swe wysiłki za *praktyczne*, podporządkowane celowi religijnemu, fenomenolog pragnie przemówić *głosem* czystej świadomości, zmaterializować w słowach sam *logos*, bez żadnego transcendentnego celu. Nawet Spinoza wierzył, że słowo filozofa sławi Nieskończone, którego jest częścią.

Fenomenologia zaś pozostaje tu dwuznaczna, agnostyczna, stając się strażniczką *logosu* dla niego samego; to ludzkość jest dla niej celem, to ludzkości ogłasza ona *słowo*, by ta mogła poczuć się pewnie w obliczu Niewidomego, w zaćmieniu Boga. Fenomenologia jest humanizmem i oświeceniem i bierze na siebie odpowiedzialność za to oslepiające światło wiedzy i samowiedzy, które nie pozwala nam dzisiaj nie-widzieć, nie pozwala nam doświadczać zatrważającej *niewidoczności* wyższego świata. Tego nie wolno robić ludziom. Przez stulecia metafizyka wyprowadzała nas na próg naszego domostwa, byśmy mogli w milczeniu spojrzeć w czarne niebo. Fenomenologia zaś bez przerwy gada, bo chce opowiedzieć o wszystkim, pragnie nawet *milczenie* sprofanować swą opowieścią o „doświadczeniu transcendencji”. Ciszej nad tą trumną!

„Powiedzieć wszystko” to jedna z obsesji oświecenia. Mówić same oczywistości, ale za to mieć rację i niczego nie pominąć. Bo czyż „oczywistość” i „pewność” nie jest okupiona banalnością? Więc po co w ogóle mówić te banały... Chyba po to, by być przy głosie, by jeszcze się jakoś liczyć i mieć poczucie, że coś się robi. Do dziś cała kultura cierpi na odarcie z milczenia. „Let’s talk” to uniwersalna obietnica naprawy wszystkich zakłóconych więzi, a „internet” to obietnica, że na każde pytanie będzie za chwilę odpowiedź. Socjolog, psycholog, krytyk, politolog a tak samo fenomenolog i hermeneuta – to eksperci mający zawsze do powiedzenia coś koncyliacyjnego i uspokajającego. W dodatku dość prostego, zrozumiałego i do przyjęcia dla wszystkich. Wyalienowany społecznie intelektualista zachowuje tu jakiś okrucz dawnego autorytetu, gdy przemawia głosem „wielkich myślicieli przeszłości” lub „najnowszych badań”. Fenomenologia jest najtańszą z tych strategii samoobrony warstwy akademickiej – nie wymaga bowiem żadnych narzędzi i nakładów. Nie trzeba nawet kupować i czytać książek, by być fenomenologiem! Jej przesłanie adresowane jest wszelako nie do szerokiej publiczności, ale do pozostałych członków elity umysłowej, gdyż tym, czym ona jest na tle ogółu nowoczesnego społeczeństwa – on, filozof, jest na jej tle: ostatnim, zapomnianym, nierozumianym, walczącym o przetrwanie i własną godność reliktem świata przeddemokratycznego. Pouczanie humanistów i przyrodników przez filozofów nie mogło jednak doprowadzić do niczego dobrego. Dziś słowa „philosophy” i „phenomenology” zostały w przodującym intelektualnie kosmosie Ameryki zdegradowane do takich konotacji jak „pomysł”,

„wizja”, „swobodna wymiana opinii”, „ogląd spraw z osobistej perspektywy”. Żadnych skojarzeń z nauką, ścisłością, pewnością, żadnego poważania. W naszych czasach „phenomenology” to swobodna rozmowa kilkunastu osób w koszulkach polo, z papierowymi kubkami kawy w rękach, w skromnej salce na granicy kampusu, gdzieś w interiorze. Nie tak miało być, ale tak stać się musiało.

Fenomenolog wieszczy, lecz nie tajemniczo. Jego głos nie wymaga interpretacji – doskonale jasno wyraża to, co ma wyrazić. Właściwie „nic dodać, nic ująć”, wobec czego zgromadzenie filozofów może się rozejść do domu. Dziwne jest to marzenie, by ominąć czy przechytryć „aporetyczność”, „dowolność” i „poetyckość” metafizycznego rozważania. Przecież aż nazbyt jawnym założeniem figury wieszcza czy raczej herolda *logosu*, ogłaszającego niezmordowanie rudymenty samej fenomenologii oraz szczegóły jakiejś „ontologii fundamentalnej”, są instancje metafizyczne o bardzo tradycyjnych konotacjach, choć współczesnych nazwach: czyste ja, Ja transcendentalne, dusza, monada, nie mówiąc już o całym zestawie kategorii. Dlaczego to wszystko nie może zostać „aporetyczne” lub „tajemnicze”, jak zawsze bywało w porządnej filozofii, tylko koniecznie trzeba mówić, że ewentualnie coś jeszcze „wymaga dalszych szczegółowych badań”? Skąd ten scjentyistyczny strach przed *niewiedzą*? Przecież filozofia żyje z niewiedzy, jest jej strażniczką i egzegetką! Co by było, gdyby nasza ożywcza, autentyczna *niewiedza* zamieniła się pewnego dnia w doktrynę? Oczywiście to nam nie grozi w porządku faktów. Ale czy fenomenologia jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to jest ze względów zasadniczych i istotnych niemożliwe i niepożądane? Pytanie na miejscu tym bardziej, że wszystko, co czyni, zdaje się być produkowaniem i archiwizowaniem *wiedzy* i to bodaj doskonale ujętej w słowa.

Zatrzymajmy się jeszcze przy fenomenologicznym „dawaniu głosu”. Czy byłoby czymś niestosownym, gdyby ktoś, zapomniawszy o całym świecie, a znalazłszy się w roli wykładowcy-fenomenologa jął przemawiać do studentów pogrążony w pół-świadomym transie, za to niebywale sugestywnie relacjonując oglądane przez się fenomeny? „Oto staję przed Wami, lecz właściwie wszystkim co mi się prezentuje, są konturowe *wyglądy*, których cała struktura ześrodkowuje się w *znaczącej jasności* zwanej twarzą, a dalej, w kontrastującym z nią centrum tego centrum, które nazywam oczami, i które przedstawia sobą osobliwą *parzystą jedność*”. I tak dalej. Można tak godzinami, i to myśląc

jednocześnie o obiedzie. Ale, załóżmy, studenci nic o tym nie wiedzą i sądzą, że mówi się do nich w transie i również ich w taki fenomenologiczny trans się wprowadza. Wykład jest dosłownie porywający i słuchacze chętnie dają się uwieść jego tokowi, zapominając o Bożym świecie. Czyż dla istoty takiego komunikowania się nie jest obojętne, a nawet: czyż nie jest korzystne, aby obecnych łączyło nie trzeźwe i świadome uczestnictwo w pewnej prezentacji ciągów myślowych i związanych z nimi mniej lub bardziej trafnych określeń, lecz komunია intymnego, lecz w tej intymności *wspólnego* przeżywania pewnych określonych stanów samoświadomości? Bodajże tak. I może nie byłoby w tym nic nagannego (w końcu, każdemu wolno), lecz przecież nie jest to wzór *filozoficznego* współbytu inteligentnych osób, lecz raczej „transmonadyczne” wydarzenie psychiczne, czyli właśnie przeżycie w typie zbiorowego transu. Zważywszy aspiracje fenomenologii do źródłowego ujmowania tego, co się prezentuje i jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje, powinno być obojętne samemu fenomenologowi i jego słuchaczom, czy jest on na jawie, czy też śni, na przykład śni, że wyklada. Redukcja fenomenologiczna przenosi nas bowiem w taki obszar kognicji i ekspresji, w którym liczy się wyłącznie sam strumień przeżyć. Warto zauważyć, że taką obojętnością na wszystko, co nie jest aktualnym przeżywaniem, wykazujemy się bodaj właśnie we śnie, który wydaje się przeto pewną naturalną formą redukcji transcendentalnej. Bergson dodałby może, że nawet lepiej byłoby fenomenologowi się zdrzemnąć, bo wtedy pamięć udostępnia nam wszystkie swoje zasoby. Ale czy „filozofia oniryczna” jest jeszcze aby na pewno teorią?

Fenomenologia pragnie być „zjawiskiem” (głosem) logosu, świadkiem narodzin sensu i jego heroldem. Fenomenologia pragnie być *słowem* transcendentalnego Ja jako nieświadomej odchłani, z której wynurza się sens. Sensorodna intencjonalność, podwójny ruch prezentowania się czegoś i konstytuowania sensu tego czegoś (Husserl mówi przy takich okazjach o pewnym „x”) jako działająca w nas i przez nas *obecność* przeświewa i pogrąża w niewidoczności (jak dzień pogrąża w niewidoczności kosmos) to, co najbardziej własne w bycie – nieświadomość. Podczas gdy pokolenia filozofów od Hartmanna po Freuda, Bergsona, Heideggera i Sartre’a fascynowały się nieświadomym i paradoksalnym zadaniem filozoficznego nie-uświadomienia nieświadomego bytu, a więc zadaniem „nierefleksyjnego” o-mówienia bytu, Husserl upierał się przy kartezjańskiej jasności, nie pomny, że snop światła rzucony w mrok

nieświadomości pozwala ujrzeć wyłącznie sam siebie – jałowe i redundantne samouświadomianie sobie własnego pustego (lub wypełnionego przypadkowymi treściami) oglądania. Być może największym osiągnięciem filozofii XX w. było wytyczenie drogi wyjścia z nieograniczonego, jasnego pola nawarstwionej refleksji i wszechwładnej dialektyki. Udało się to w dużej mierze dzięki krytycznemu odniesieniu się do Husserla przez Heideggera, Sartre'a i innych, prowadząc ostatecznie do zupełnie nowej perspektywy myślowej, jaką wypracował strukturalizm. W tej niezwyklej historii uwalniania się z pęt heglizmu i filozofii refleksji Husserl (ignorujący Hegla – wielkiego fenomenologa!) odegrał rolę konserwatysty, obrońcy starego XIX-wiecznego etosu intelektualnego, choć jednocześnie to właśnie on dostarczył narzędzi, które posłużyły egzystencjalistom, hermeneutom i strukturalistom do dekompozycji *cogito* – tego neurotycznego *superego* nowożytnej filozofii. Dlatego był wielki.

Husserl w swym heroicznym marzeniu o przeniesieniu pewności *bezpośredniego ujmowania* z właściwego mu obszaru przeżycia do dziedziny teorii filozoficznej, dzięki fenomenologicznemu *ja*, zdolnemu do refleksyjnego przyświadczenia rodzącemu się sensowi świata, pragnie pokonać metafizyczną przepaść, jaka oddziela *świadome* od *nieświadomego*, przytomność sensu bytu, zachodzącą w bezpośrednim ujmowaniu, od pre-sensownego bezpośredniego bytowania bytu. By to osiągnąć, dążąc do *teorii*, która przejmie na siebie wszelkie walory naoczności, gotów jest zapomnieć o tym, że zasadniczo *ogłądanie nie jest świadomością*, że świadomość jest nie-ogłędem i samo-nie-ogłędem, wewnętrznym samotranscendowaniem w nicłość. Oczywiście nie twierdzą, że Husserl tych trudności w ogóle nie zauważał, że nie zauważył tego, co stało się u jego następców podstawowym wątkiem analiz świadomości, obok jej stosunku do cielesności i czasu; wręcz przeciwnie – dał początek i takim analizom. Twierdzą jedynie, że konserwatyzm u niego zwyciężył, że Husserl nie przyjął do wiadomości heurystycznych konsekwencji, jakie wynikają dla projektu fenomenologii z fiaska intencjonalno-refleksyjnej koncepcji świadomości jako oglądania-i-samo-ogłądania w prześwicie bezdennej transcendentalności. Stało się tak wskutek obsesyjnego wręcz stosunku Husserla do zagadnienia absolutnego uprawomocnienia poznania, przykuwającego go z jednej strony do heurystycznej figury hiperrefleksyjności, a z drugiej do figury uprzywilejowanego (absolutnego) stanowiska poznawczego

(„punktu wyjścia”, „postawy”, „filozofii pierwszej”, „źródłowego prezentowania” itp.).

* * *

Fenomenologia zawiera tyleż naoczności, samoobecności przedmiotu (Husserl mówi w *Ideji fenomenologii* o „cudownej korelacji między fenomenem poznania a obiektem poznania”), ile refleksji, zdolnej trzymać nas na szlaku pomiędzy Scyllą naturalnej przedteoretyczności a Harybdą fałszywej i naiwnej teoretyczności „obiektywistycznej” nauki, czyli utrzymywać w nas świadomość istoty przedsięwzięcia fenomenologii transcendentalnej w ogóle. Fenomenologicznie zdyscyplinowany rozum ma bez przeszkód przenosić pewność właściwą stwierdzanej zawartości własnych przeżyć na pewność jakichś ogólnych twierdzeń ejdetycznych, wypowiedzianych przez teoretyczną i refleksyjną, choć jednocześnie „czystą” i „fenomenologiczną” jaźń. Jest to wszelako niemożliwe, i to nie tylko ze względów, o których była mowa wyżej. Niemożliwa jest bowiem harmonia i ciągłość, a tym bardziej współdoświadczenie wszystkich warstw podmiotu, które odkrywa i konstytuuje dla siebie refleksyjna samowiedza: począwszy od wcielonej jaźni psychologicznej, poprzez duszę, oczyszczony podmiot fenomenologiczny, aż po „id” świadomości transcendentalnej. Piszący książkę filozoficzną podmiot „Edmund Husserl” i czytający ją „Jan Hartman” nie mogą być naraz tym wszystkim, wiedzieć o tym i jeszcze dostroić wzajemnie swe samowiedze (pod względem stopnia ich refleksyjnego natężenia), by móc się naprawdę porozumieć. Tym bardziej, że słowa, których używamy, nie objawiają przecież stanów świadomości i nie dają poznać, czy wypowiedzający je (resp. piszący lub czytający) przeprowadził czy nie stosowne redukcje, ideacje, wariacje i inne zabiegi. Ponadto refleksja, z natury rzeczy, nie ma swego „stanowiska” i nie da się podać jej systematyki i typologii, jak to w wielu miejscach próbuje robić Husserl. Refleksja, żeby zastosować jedno z ulubionych słówek Husserla, *opalizuje*, uchylając się sama przed sobą i dochodząc do negacji swego podmiotu. Co więcej, jej silne natężenie przestaje umacniać podmiot w świadomości siebie, a zaczyna podważać jego *poczucie* (a więc bezrefleksyjny stosunek) tożsamości, rozpuszczać ją w podmiotowości ogólniejszej, bardziej fundamentalnej, a jednocześnie nie-świadomej, w podmiotowości transcendentalnej. Ten

oczywisty ruch samowiedzy śledzi dialektyczna analiza filozoficzna, znajdując w tym doświadczeniu intelektualnym wystarczający powód, by wycofać się z łatwego transcendentalizmu, dającego filozofowi pewność niewzruszoną, acz jałową, że co być musi – to jest. Tak postąpił Hegel.

Uparto domaganie się absolutnego uprawomocnienia i samouprawnocnienia samo w sobie nie jest ani prawomocne, ani racjonalne. Jeśli ostateczne uprawomocnienie miałyby znaczyć coś określonego, a nie tylko formalną „niewywrotność” teorii, to musielibyśmy za punkt wyjścia przyjąć heurystyczną, społeczną i psychiczną *sytuację* filozofującej osoby, rozważanie jej aspiracji, szans, samego sensu jej pracy. Musielibyśmy rozpocząć od fenomenologicznej analizy zadania, jakim jest napisanie książki filozoficznej. Określić istotę i warunki komunikowania się w ten sposób z otoczeniem, możliwości i ograniczenia społecznego życia intelektualnego, uwarunkowania filozoficznego pisarstwa i czytelnictwa etc. Musielibyśmy, jednym słowem, dać podstawy fenomenologicznej heurystyki, by dzięki temu uświadomić sobie możliwy „pożytek”, moralny i duchowy sens rozważania zagadnień metafizycznych w formie akademickiej. Następnie należałoby ustalić, jakie zobowiązania i zalecenia wynikają dla nas z takiej heurystycznie pobudzonej świadomości. Jakie pojęcia i strategie myślenia i pisarstwa najbardziej odpowiadają faktycznym możliwościom filozofowania i komunikowania się inteligentnych i filozoficznie obytych osób? W jakiej formie pomieści się najwięcej z prawdy, istotnych intuicji, przejawów dobrej woli, rzeczywistego porozumienia? Husserl tych pytań nie stawia. Oczekuje, że społeczne zjawiska, a życie teoretyczne zwłaszcza, objawią swój sens na końcu wielkiej pracy badania konstytucyjnego wszelakich obiektów i związków sensu w świecie. Tymczasem to właśnie pewność tego, co właściwie czynię pisząc filozoficzną książkę, jest pewnością *istotną*, a bynajmniej nie jest nią pewność, że taki czy inny sąd musi być uznany, pod groźbą pogwałcenia warunków możliwości samego podania go wątpliwość, czyli popadnięcia w absurd. Ciekawe, że Kartezjusz był bliski podjęcia tych introspekcyjnych i heurystycznych wątków, choć ostatecznie dał się porwać łatwiznie analizy czystego *cogito* i banalnej wizji niewzruszonego gmachu wiedzy pewnej. W jego dziełach przejawia się pewna osobliwa entuzjastyczna niedojrzałość, którą spotykamy później u wielu znanych filozofów nowożytnych. Dzisiaj teksty, którym brakuje emocjonalnej powagi i równowagi,

których pasja nie zważa na innych i na tragizm świata, uważane są za miałkie. Współczesne ucho jest tu bardzo wyczulone. Być może sama mądrość przybrała dziś kształt wrażliwości i empatii, połączonej ze znajomością całej wielości ludzkiej spraw, kłopotów i motywów, skróś czasów i miejsc. W tym znaczeniu cała współczesna filozofia jest „społeczna” czy „polityczna”. Jeśli tak jest, to z pewnością fakt ten wyznacza jasny punkt krajobrazu intelektualnego. Powiniennem więc sobie zarzucić w tym kontekście brak należytego szacunku i wyrozumiałości dla Husserla. Odparłbym sobie, że to pozór. Z Husserlem wiąże mnie współczucie, żal po świecie, który reprezentował i którego nie umiał uchronić przed zagładą. Boli mnie, że ówczesny świat nie mógł polegać na swoich filozofach, którzy bujali w obłokach i wierzyli w *kulturę*. Cóż, świat zawiódł się na sobie, a w tym i na swoich filozofach. A my jesteśmy sierotami po tym świecie, który eksplodował (eksplozja świata to jedna z obsesji Husserla...). Czy to dziwne, że mamy żal do naszych ojców?

Wróćmy jednak do kwestii formalizmu ostatecznego uprawomocnienia wiedzy. W filozofii kierować się musimy względem na możliwość uzyskania absolutnej pewności – to reguła, która w ogóle czyni zrozumiałą husserlowską „zasadę wszelkich zasad”, która sama w sobie jest redundantna. Napomnienie, że podstawą wiarygodności poznania jest źródłowo prezentująca naoczność, nie znaczy bowiem nic więcej niż powiedzenie, że poznanie ma być poznaniem – więzią jak najściślejszą ducha ze światem i poprzez świat na powrót z samym sobą. A trzymając się bardziej jego własnego idiomu, można ująć to tak, że Husserl powiada przez swą „zasadę wszelkich zasad” jedynie tyle: pozwólmy poznaniu być tym, za co się podaje i czym jest naprawdę: źródłowym zjawianiem się sensu przedmiotowego w aktach bezpośredniego ujmowania. Niechaj poznanie będzie poznaniem, niechaj będzie źródłowe i wierne temu, co dane. Niech będzie zdyscyplinowanie w tym, aby dawało się prowadzić własnemu biegowi dokonujących się aktów konstytucji sensu i tokowi samorzutnego zjawiania się tego i tylko tego, co się zjawia. Cóż – trochę to jakby tautologiczne i redundantne, a co więcej (i co gorzej) nawet największe głupstwa, skoro w ogóle istnieją, to spełniają wszelkie warunki prawidłowego zjawiania się rezultatów aktów świadomościowych i wyraża się w nich jakaś źródłowo prezentująca naoczność (mianowicie bezpośrednie rozumienie czegoś błędnego). Nie twierdzą oczywiście, że Husserl nie ma nic konklu-

zywnego do powiedzenia w kwestii błędów poznawczych, a jedynie, że „metoda fenomenologiczna” nie jest już żadną metodą, tylko zupełnym i programowym zdaniem się na własny przebieg poznania, doprowadzeniem do ostatecznych konsekwencji znanej już Arystotelesowi prawdy, że metoda nie jest niczym zewnętrznym w stosunku do praktyki poznawczej.

Formalizm Husserla, w warstwie „teorii fenomenologii” ma być zrekompenzowany treściwością samej praktyki uprawiania fenomenologii, która ma sięgać jak najgłębiej do niewyczerpanego źródła bezpośredniego doświadczenia. Jednak wiedza (a fenomenologia pragnie być wiedzą) to coś innego niż przetworzone doświadczenie. Wiedza nie jest przeżyciem ani publicznym komunikatem przeżycia. Nie jest jakimś uwarstwieniem sensu, nadbudowanym na pierwotnych aktach indywidualnych. Jej istota (*sic!*) od początku jest publiczna i nie pozwala zredukować jej do sumy przeżyć pewnej grupy osób, nawet jeśli osoby te zjednoczą się ze sobą unią transcendentalnej redukcji. Żeby bowiem takie zjednoczenie nastąpiło, musiałyby się one najpierw tak umówić, wyjaśniewszy sobie publicznie, co rozumieją przez redukcję. Gdyby zaś dotrzymano tego warunku, to i tak nikt nie byłby w stanie sprawdzić, czy dotrzymano samej umowy. Odpowiednio do tego, jak wiedza nie jest przekształconym przeżyciem, również prawda nie da się określić jako właściwość pewnego typu przeżyć lub własność zdań przeżycia takie prawidłowo komunikujących. Nie mogę tu rozwijać tego tematu. Powiem tylko tyle, że oczywistość nie potrzebuje niczego poza sobą, skłaniając nas wyłącznie do stwierdzenia *tego, co oczywiste*. Dla tego zdanie „to jest prawdziwe, bo jest oczywiste” nie ma sensu. Tymczasem Husserl posługuje się dwoistą koncepcją prawdy, splatającą prawdę z oczywistością. Z jednej strony prawda określa się *przeżywanio*, jako doskonałe wypełnienie intencji aktu, a z drugiej *transcendentalnie* – jako apodyktyczną konstytutywność sensotwórczych aktów, gwarantującą, że „oczywistość” jest czymś więcej niż przeżyciem psychicznym. Można tę teorię prawdy określić mianem *demiurgicznej*, bo łączy w sobie element ideacyjny i konstytucyjny. Ja transcendentalne jest twórcą i szafarzem wszelkiego sensu i prawdy, filozof zaś aoidem opiewającym czyny tego Demiurga. Koncepcja ta rodzi najrozmaitsze trudności, które wielokrotnie już zauważano. Powiedzmy tu przynajmniej tyle, że *istotne* są właśnie te prawdy, które ani nie są oczywiste, ani nie mogą się takowymi stać. Wie to każdy metafizyk.

Husserl nieustannie mówi o „metodzie fenomenologicznej”, popadając wciąż w jałowy formalizm i redundancję, gdy przypomina swoje zalecenia. W istocie, husserlowskie „prawidła kierowania rozumem” nie stają się bowiem żadną metodą, lecz rozszerzoną definicją naukowych aspiracji poznawczych w ogóle, sformułowaną w postaci pewnej liczby dość banalnych w gruncie rzeczy i bynajmniej nie opatentowanych przez Husserla dyrektyw heurystycznych: najpierw postaraj się możliwie bezstronnie opisać to, co zamierzasz naukowo poznać; pamiętaj, że to, co ci się prezentuje, jest w jakimś stopniu rezultatem sposobu, w jaki to ujmujesz poznawczo; pamiętaj, że nawet najbardziej oderwane pojęcia i zaawansowane naukowe twierdzenia mają swą ostateczną podstawę w bezpośrednim ujmowaniu czegoś; miej na uwadze, że doświadczanie świata obejmuje znacznie szerszy zakres czynności podmiotu niż widzenie, słyszenie i inne akty i procesy poznania zmysłowego; zauważ, że apodyktyczność, z jaką narzucają się umysłowi twierdzenia matematyki i logiki, jest innej natury, niż pewność tego, co powtarzalnie i trwale prezentuje się zmysłom. W rezultacie monumentalnego, transcendentnego opracowania tych spostrzeżeń i postulatów filozofia (fenomenologia) znalazła się w pułapce metodologicznej „nadrefleksyjności”, ulegając dramatycznemu rozwarstwieniu na rozmaite „opisy tego, co dane, tak jak jest dane”, przypominające wnikliwe opisy przyrody i stanów ducha w literaturze modernistycznej (a więc z epoki), oraz namolne w swym deklaratywie i patosie agitacje teoretyczne, wysławiające raz po raz ideę transcendentalnej fenomenologii i jej zbawienny wpływ na przyszłość wszech nauk.

Redundancja, deklaratywnizm i formalizm fenomenologii, podobnie jak względna obojętność faktu, że uzyskujemy dobre opisy różnych doświadczeń i dziedzin (zawsze lepiej zobaczyć samemu niż czytać opisy), to co najwyżej grzech wybujałości, przesady. Gorzej, że ceną za wiedzę fenomenologiczną jest heurystyczny kształt fenomenologii jako doktryny *niewzruszonej* – wymóg wszelako absolutnie (tak – absolutnie i z zasadniczych względów) *nieakceptowalny*. Wiedza ma umocowanie w *racjach*, a nie w aktach, nawet jeśli są to nieodparte wglądy ejdetyczne w bezwzględnie ogólne istoty i związki sensu. Racje bowiem są czymś językowym, publicznym, retorycznie otwartym, czyli uwikłanym w dyskurs, dynamicznym. Filozofia, która może liczyć na *ciąg dalszy*, czyli kontynuację, a nie tylko „przetrawienie” przez krytycznych następców, składa się z argumentów i racji, a także z *określeń*,

czyli pojęciowo-językowych ujęć, które ontycznie są czymś zupełnie niepodobnym do przeżyć świadomościowych. Dla fenomenologii rozumowanie i dyskurs jest zaś zaledwie uzupełnieniem w stosunku do czynności właściwych, jakąś metodologiczną otoczką *wyjaśnień* i *naprowadzeń* na właściwą postawę, a nie substancją myślenia. Intuicje „związków motywacyjnych” i „związków sensu” liczą się tu bardziej niż struktury logiczne, które zdają się w porównaniu z owymi ejdetycznymi ujęciami *relacji* grubym lepszczem abstrakcji. W końcu to przecież sama logika wymaga transcendentnego ugruntowania! W pewnym sensie więc fenomenologia *unikania myślenia*, zadowolając się samym oglądaniem i głębokim poczuciem słuszności, towarzyszącym zagłębianiu się refleksją we własne przeżycia.

Lecz pewność fenomenologiczna jest w gruncie rzeczy przywiązaniem do własnego widzi mi się. Wszystkie możliwe odróżnienia w zakresie odczuć, pojęć i wyobrażeń są tu uwierzytelniane przez samo ich wysłowienie i systematyzację. Dlatego ulubioną formą wiedzy staje się dla fenomenologów taki mniej więcej zestaw: ontologia fundamentalna plus ontologie regionalne, wraz z uzupełniającymi studiami – przygotowawczymi czy uszczegółowiającymi. Ontologie takie przybierają formę obrazów słownych lub opisów obrazów – mnożą wszelkie wyobrażalne odróżnienia, *modi* i niuanse, a sam fakt ich „intuicyjności”, „nieodpartości”, żeby nie powiedzieć *banalności*, staje się wystarczającym powodem, by je przyjąć. Czy nie jest to niefrasobliwe? Ile warta jest teoria ontologiczna, która zaleca się swą „intuicyjnością”? Czy rozdzielanie „sfer”, „regionów”, „sposobów istnienia” nie jest jałowym *quasiempiryzmem*, empiryzmem bez laboratoriów, kryptopozytywizmem, tyle że oddanym opisywaniu czegoś, czego nie widać, choć łatwo się może „wydać”? W owej fenomenologiczno-ontologicznej twórczości zakłęty wydaje się być duch scjentyzmu – opisującej badawczości, zdyscyplinowanej systematyczności, „zarządzania różnicami”. Jaki jednak może być dla mądrości pożytek ze spierania się, czy pomiędzy „tym, co psychiczne” a „tym, co duchowe” należy wyróżnić jeszcze jakiś region bytu albo czy wartości dzielą się na trzy czy na pięć rodzajów? Czy nie jest to infantylne w gruncie rzeczy naśladowanie czynności przyrodników? Czy słyszał, kto kiedy, by dobrowolnie a na poważnie uczono się treści tego rodzaju teorii, przyswajano ich elementy na pamięć, jak to powszechnie bywa z teoriami przyrodniczymi?

* * *

Charakterystyczną dla Husserla doktryną jest nauka o „naturalnym nastawieniu” i redukcji, która prowadzi do jego modyfikacji. Podobno mamy jakieś „naturalne nastawienie”, w którym żywimy spontaniczne przekonanie, że istnieje świat etc. Jest to teza, którą głosi Husserl bodaj właśnie w owym naturalnym nastawieniu, zanim zaproponuje nam redukcję, a więc teza empiryczna, psychologiczna. Podobno, gdy zwracamy się refleksją ku własnym aktom spostrzegania, dane jest nam bezpośrednio to wszystko, co zawiera się w postawie naturalnej: że uważamy, iż spostrzegane przez nas przedmioty nie są częściami nas samych, że są przez nas napotkane w świecie, który rozpościera się na zewnątrz nas itd. Mówię podobno, gdyż o ile bez trudności przeprowadzam zalecane przez Husserla redukcje, o tyle nigdy nie zdarzyło mi się wyraźnie zaobserwować u siebie owej „naturalnej” postawy. Trudno mi więc myśleć o niej inaczej, niż jako pewnym micie, który zresztą znany był na długo przed Husserlem i stanowi składnik niejednego systemu filozoficznego.

Wydaje mi się, że wiara w istnienie naturalnego nastawienia, a raczej pożądanie jego istnienia i jego przekraczania ma sens neurotyczny i archaiczne korzenie psychiczne. Jest godne ubolewania, że Husserl i Freud nie połączyli swych wysiłków (oba by na tym skorzystali, a my wraz z nimi), ale nie chciałbym czynić tego za nich i poniżać Husserla dokonywaniem psychoanalizy kategorii „naturalnego nastawienia”. Ograniczę się do uwagi, że „naturalne nastawienie” to instancja wyobrazeniowa naznaczona ambiwalencją: z jednej strony reprezentuje utracony raj dziecinnej naiwności i bezpośredniości, pierwotny infantylny autorytet tego, co dla mej osobistej historii archetypiczne, określające – powszechne i własne zarazem, a z drugiej – zagrożenie utratą tożsamości, spopolitowaniem, rozpuszczeniem w złą, zaprzeczającą mej indywidualnej osobowości ogólności, w jakimś „wszyscy tak myślą”. Naturalne nastawienie jest dobre i złe jednocześnie; musimy się z nim pogodzić, bo od niego nie uciekniemy, ale bywają chwile, kiedy trzeba się z niego wyzwolić i nad nim zatriumfować. Jest to schemat neurotyczny.

Mimo podjętych przez Husserla kilku prób wyjaśnienia, czym jest „naturalne nastawienie”, a mianowicie jakie sądy się na nie składają, jasne jest, a może tym bardziej jasne jest, że niczego takiego nie ma.

Nie tylko ja, ale zgoła nikt nie „chodzi z tezą”, że istnieje świat na zewnątrz niego (niezależnie od tego, czy miałby to być świadomie żywny sąd, czy tylko milczące domniemanie), że jest pewnym przedmiotem pośród innych przedmiotów etc. Takie tezy nie padają nawet w teorii (w postaci złej i naiwnej metafizyki). Takich tez w ogóle *nie ma* poza kontekstem *wyobrażania* sobie, czym jest „naturalne nastawienie”. Analogicznie sprawa ma się z *Lebenswelt*.

Dlaczego tak uparcie powracają w filozofii rojenia o „zdrowym rozsądku”, „pospolitym rozumie”, „potocznych wyobrażeniach” i „naturalnym nastawieniu”? Czyż trzeba wielkiej kultury naukowej, by domyślić się, że takie sprawy podlegają badaniu empirycznemu, w typie będącym we właściwości psychologii i socjologii? I że będą tu wielkie różnicowania i labilność? Zostawiwszy na boku psychoanalizę, możemy stwierdzić, że powód, dla którego mitologia ta wciąż powraca, jest prosty. Chodzi o argument mający za jednym zamachem wywyższyć filozofa ponad cały zastęp innych (naiwnych, dogmatycznych etc.) filozofów, wywyższyć go również ponad lud (człowieka pospolitego, użytkownika języka potocznego itp., zależnie od epoki i stadium świadomości politycznej), a jednocześnie z ludem tym sprzymierzyć, co pozwala filozofowi czerpać ostateczną i nieodwołalną prawomocność swych tez z jego źródłowego autorytetu. Aż nadto przypomina ta konstrukcja figurę *władzy suwerennej* i jest zresztą jej rówieśnicą. Od Kartezjusza, przez Berkeleya, Kanta, aż po Husserla i Wittgensteina wciąż ta sama retoryka: oto robimy pewien wypad teoretyczny poza naturalne widzenie świata i zwyczajny sposób mówienia o nim, by osiągnąć stanowisko, z którego widać nadużycia „filozofów”, a następnie, zrozumiałszy istotę i konieczność tego „zwyczajnego sposobu mówienia” (resp. naturalnego nastawienia), również sobie samym przywracamy prawo włączenia się na powrót w tę nieświadomą całość tej naszej teoretycznej wycieczki wspólnotę. Berkeley będzie nam zwracał prawo do mówienia o rzeczach materialnych, Kant – prawo do realizmu, Husserl – prawo do mówienia o obiektywnie istniejącym świecie zewnętrznym. Znamienne dla tego chwytu jest to, że filozof powołuje się na wyobrażone zaledwie „naturalne nastawienie”, zakładając, że „siedzi ludziom w głowach”, że nie dokonują oni żadnych filozoficznych refleksji, pozostając w płaszczyźnie swego trywialnego, choć pocziwego oglądu (który trzeba dla nich i za nich uprawomocnić). Znamienne jest także to, że nikt o uprawomocnienie takie (a chodzi zwykle również o upra-

womocnienie, „naiwnych” przecież, czynności nauk empirycznych) nie prosił. Znamienne jest wreszcie i to, że argument zwykle robi wrazenie wyłącznie na wypowiadającym go filozofie, którego ogarnia wtenczas jakaś błoga transcendentna pewność siebie, natomiast na innych filozofów działa jak tupanie nogami i złośczenie się dziecka, czyli wcale. Co myśli Husserl, gdy każe nam dokonać redukcji transcendentnej? Że zaraz rzucimy wszystko i zatańczymy tak, jak on nam zagra? Czy jakieś tradycje naukowe, obyczaje bądź argumenty mogłyby nas do tego skłonić? Jeśli się zgodzimy, to tylko z dobrej woli, a ta w dyskusji filozofów jest luksusem, którego nie można od nikogo wymagać. A co następnie myśli Husserl, gdy zwraca nam prawo do naszego „naturalnego nastawienia”? Że robi nam łaskę? Że my w to uwierzmy? Że damy sobie wmówić, iż jesteśmy krowami pochylonymi nad trawą, a dopiero on kazał nam podnieść głowy i to dzięki niemu ujrzeliśmy niebo, przez co jedząc znowu trawę nigdy już nie będziemy *tacy sami*? Takie rzeczy, takie chwytły to w religii, lecz nie w filozofii!

W istocie, fenomenologia wiele obiecuje komuś, kto już nie wierzy, lecz jeszcze odczuwa tęsknotę za wiarą przodków. Fenomenologia jest przecież humanizmem, a nawet pewną antropologiczną eschatologią. Głosi przesłanie o sobie samej, choć przesłanie to jest negatywne: wyzwólcie się od naiwności, naturalizmu, sceptycyzmu i oczyszczeni powróćcie do nauki i życia. Jest to przesłanie mesjańskie. Opiera się ono na bojaźni i braku zaufania do grubiańskiego świata współczesnej nauki, w którym rządzi pyszałkowata naiwność i obiektywizm, w którym filozofowi wszyscy urągają i w którym jest mu źle. Tęsknota za prawdą i pewnością została przez pozytywizm strywializowana i zamieniona w pozbawiony subtelności scjentyzm, oddający cześć bożkowi techniki i prostacko rozumianego postępu. Lecz prawda i pewność zostaną nam zwrócone, jeśli tylko przygotujemy się na ich nadejście. Husserl pragnie nas przygotować. Czy nie wiedział, że napisano, iż zanim wsiądziemy na świetlisty obłok, wydarzyć się musi katastrofa?

Eschatologia wpisana w projekt fenomenologii jest dwuznaczna. Fenomenologią, która pragnie być wyłącznie opisywaniem tego, co się prezentuje, rządzi przecież *pragnienie niewidoczności*, wiara w to, że można być *neutralnym*, bezstronnym i nikomu nie rzucać się w oczy. Fenomenolog stwierdza przecież tylko to, co oczywiste. Niczego nie można mu zarzucić, na niczym przyłapać. Dlatego fenomenologia jest oportunistyczną drogą *asymilacji*. W idei tej wyczuwalna jest jednak

dalsza ambiwalencja. Neutralność jest bowiem nie tylko mimikrą, ale jako postawa zaplanowana (choć przepojona wiarą w możliwość odzyskania spontaniczności) jest również negatywnym wyrazem pragnienia jakiegoś intelektualnego „panowania nad sytuacją”, panowania bez ryzyka konfliktu, a więc i bez zaangażowania, bez strat. To neutralne panowanie uczonego zasymilowanego – zasymilowanego do prawdy – przypomina rozkazywanie słońcu, by wstawało rano. Jednakże neutralne i prawdziwe *opisywanie* nie może być celem filozofii. Jest bowiem jałowe, bo w ostatecznym rozrachunku jest przecież obojętne, co stwierdzamy w neutralnym, niezaangażowanym obserwowaniu. Fenomenologia to błąd surogat scjencyznego obiektywizmu, jakkolwiek ten ostatni obiecuje przynajmniej oprócz opisanie świata – postęp. Nietzsche zaliczyłby zapewne Husserla do plemienia nihilistów, a kto wie, czy zważywszy przewrotne współlistnienie w jego filozofii absolutystycznych ambicji reformatorskich, nieledwie *kulturowej eschatologii*, oraz oportunistycznego „neutralizmu” nie uznałby go za prawdziwego „ostatniego człowieka”. W rzeczy samej, z nietzscheańskiego punktu widzenia mariaż ateistycznego scjentyzmu z metafizyką, jaki przedstawia sobą fenomenologia, jest chorobliwym, ba, przedśmiertnym stanem kultury. Nietzsche wprawdzie przesadzał, a przesada jest brzydkim narowem – nie możemy jednakże zaprzeczyć, że umarliśmy.

* * *

Zostawmy jednak sprawy święte i powróćmy do filozofii. Sam Husserl przecież jako dobry chrześcijanin miał powiedzieć na kilka tygodni przed śmiercią, że wprawdzie on już odchodzi, lecz Ja transcendentalne będzie żyło nadal. Czy chodziło mu o to, że po jego śmierci znajdzie sobie ono nowego filozofa, który przemówi jego głosem?

To co jest przyjęte wśród proroków i mistrzów religijnych, nie może być akceptowane w środowisku filozofów. Właśnie *w środowisku*. Filozofia jest bowiem pewną formą życia literackiego i towarzyskiego, filozof zaś musi przestrzegać jego prawideł, szukając takich słów dla prawdy, które mogłyby skupić na sobie uwagę innych filozofów, strzegących swego prawa do autonomicznego osądu spraw, a nie antagonizować ich. Możemy to nazwać uczciwością heurystyczną. I jej to właśnie brakuje fenomenologii. Powołuje się ona na doświadczenie i nakłania innych do przeżycia *analogicznych* doświadczeń, zamiast

szukać podstawy intesubiektywności w rzetelnej rozmowie; odwołuje się do instancji świadomości rzekomo wspólnej, której wszelako tylko ona jest kapłanką i rzeczniczką. Proponuje, byśmy myśleli o sobie jako otworach, które gdy odetkamy je dzięki oczyszczającej redukcji, wpuszczą do naszych umysłów światło transcendentalnej, sensotwórczej subiektywności. Ale przestrzeń publiczna nie jest durszlakiem, którego otwory – jednostkowe świadomości – prowadzą do powszechnego i aktywnego prabytu transcendentalnej podmiotowości. Raczej już ciemnym labiryntem, w którym błądzimy i przypadkowo wpadamy na siebie, czerpiąc z tego pociechę i nadzieję. Współczesna filozofia, przetrącona i spokorniała po traumie, której Husserl umknął, stała się bardziej osobista i zaśluchana w odgłosy rzeczy minionych i rzeczy dalekich. Fenomenologia przygotowała nas do tego *stuchania*, ale sama jest do niego niezdolna. Nazbyt jest staroświecka, arystokratyczna. Husserl był jeszcze jednym z tych dobrodusznym konserwatystów, wierzących, że uczeni powołani są do tego, by poprowadzić społeczeństwo bezpiecznie ku demokracji, tak aby samo sobie nie uczyniło krzywdy. Rozwój wypadków pokazał, że tak się nie da. Kiedyś konserwatyzm mógł wydawać się racjonalną nadzieją. Dziś jest już formą świadomości wyobcowanej, świadomości nieszczęśliwej, a czasem nawet wyrazem oportunistycznego i niestosownego sentymentalizmu. Bo to właśnie ten stary dobry świat, świat, w którym żyli filozofowie, przestał być czymś *nowym* i pełnym nadziei, choć wciąż jeszcze istnieje. Próżno już więc nadziei w nim szukać; kultura jest, by tak rzec, nieodmładzalna. Dziś trzeba nauczyć się tej prawdy, że klęska jest istotną kondycją ducha, a znoszenie jej – wykładnikiem jego dojrzałości. Nie wolno stawać na krawędzi otchłani i tak po prostu odwracać wzroku albo umierać. Trzeba żyć w stanie klęski i cieszyć się każdym dniem.

Oczywiście to wszystko jest niesprawiedliwe. Każda krytyka jest fundamentalnie niesprawiedliwa, bo przecież tak naprawdę nic o sobie nie wiemy. Jestem pewien, że Edmund Husserl musiał być tym, kim się stał i że szaleństwo jego filozofii nie jest wynikiem błędu, lecz prawdziwego posłannictwa, którego autentyczność uwierzył w swą gigantyczną pracę. Z pewnością Edmund Husserl był *człowiekiem postanym*. Istoty wyznaczonego sobie zadania mógł nawet nie przeczuwać. Był głęboko przekonany, że przywraca godność filozofii, a tym samym całej kulturze, pozwalając człowiekowi na nowo podnieść gło-

wę i oderwać się od miałkich zagadnień praktycznych i empirycznych – na nowo spojrzeć w czyste niebo idei, ideałów i wartości. Oto wreszcie uzyskaliśmy naukowe usprawiedliwienie dla zajmowania się metafizyką, sprawami ostatecznymi. Samoograniczenie aspiracji rozumu przez pozytywizm, ascetyczny i pyszny jednocześnie, okazało się pozornym tylko wypełnieniem postulatu naukowej powściągliwości, a w istocie było tchórzliwym wyparciem się prawdziwego powołania rozumu. Tak, z pewnością Husserl uważał się za optymistę, a z jego pism przemawia ten sam patos, który naznaczał wypowiedzi neokantowskiej i scjentystycznej konkurencji. Lecz czy można odbudować pełno-krwistą filozofię, nie wstydzącą się już więcej samej siebie, samemu wstydliwie wyrzekając się własnej osobowości i skrywając się za superego jakiegoś „czystego ja”, które rzekomo jest żywiołem wieczystej i apodyktycznie obowiązującej ogólności? Czy aby uzyskać prawo do myślenia metafizycznego trzeba wyjść z siebie i udawać „kogoś innego” (czystą świadomość, a nawet Ja transcendentalne)? Husserl chciał być metafizykiem, lecz uważał, że jest to coś krępującego, z powodu czego należy się usprawiedliwiać. Cała jego fenomenologia jest takim zbędnym usprawiedliwieniem. Nie jest nawet argumentem na rzecz określonej metafizyki, bo stanowisk metafizycznych się nie uzasadnia, lecz je *rozpościiera*, by mogły przekonać do siebie po prostu przez to, czym są. Gdy zaś zaczynamy niepotrzebnie krygować się, to ściągamy na siebie kłopoty. Te kłopoty nadeszły dla Husserla – ze strony Heideggera i innych. Przykro mi, że przyłączam się do obozu wroga, zwłaszcza że karawana dawno poszła dalej, zresztą zupełnie nie tam, gdzie chciał Husserl i nie tam, gdzie chciał Heidegger. Kiedyś jednak musiałem to powiedzieć. Oddałem bardzo dużo czasu i związałem bardzo duże nadzieje z fenomenologią. Jestem jednym z jej krnąbrnych odszczepieńców, którzy tak licznie rozeszli się po świecie nie wypełniając testamentu Edmunda Husserla. Synowie marnotrawni nie powrócą, ale mimo wszystko nadal są synami i mają prawo głosu w sprawach rodzinnych. A również ojcowie nigdy nie tracą swych praw. Ani w chorobie, ani nawet po śmierci.

Jan Hartman