

Stanisław Judycki

Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna¹

1. Ewolucja ruchu fenomenologicznego

Wydaje się, że powoli uzyskujemy ten dystans czasowy, który umożliwia spojrzenie „chłodnym okiem” na wydarzenia minionego wieku, a w tym i na to, co działo się w filozofii tamtych czasów. „Fenomenologia” już od dawna jest umieszczana w podręcznikach i wprowadzeniach omawiających filozofię XX w., jednak dopiero teraz możemy postarać się o ocenę tego, co ona wniosła, jak się to mówi przy takich okazjach, do dorobku filozofii jako całości. Jako narzędzia klasyfikujące mamy do dyspozycji takie pojęcia, jak nurt, kierunek, szkoła, ruch, doktryna, koncepcja, stanowisko. Jeżeli za wzorcowe przykłady „nurtu” w filozofii Zachodu uznamy platonizm lub arystotelizm, to fenomenologia, zapoczątkowana przez Edmunda Husserla, nie jest na pewno nurtem, gdyż oddziałuje zbyt krótko, a przed wszystkim jest zbyt partykularna. Fenomenologia nie jest też doktryną, jak na przykład tomizm czy kantyzm, gdyż jest zbyt różnorodna, jeśli chodzi o tezy

¹ Por. też S. Judycki, „Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla”, *Zeszyty Naukowe KUL*, 31 (1988), nr 3, ss. 11-17; idem, *Inter-subiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990; idem, „Fenomen i analiza”, w: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin: TN KUL 1993, ss. 213-234; idem, „Co to jest fenomenologia?”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 1 (1993), ss. 25-38; idem, „Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?”, *Kwartalnik Filozoficzny*, 21 (1993), z. 4, ss. 15-41; idem, „Fenomenologia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim”, w: *Zeszyty Naukowe KUL*, 45 (2002), z. 3-4, ss. 116-122; idem, „Głębia i kontyngencja fenomenu. Fenomenologia i filozofia XX wieku”, *Studia Philosophiae Christianae*, 39 (2003), 2, ss. 187-203.

filozoficzne głoszone przez jej głównych reprezentantów. Bardziej pasuje określenie „szkoła filozoficzna” lub „**ruch filozoficzny**” i właśnie jako „ruch filozoficzny” fenomenologia została sklasyfikowana przez Herberta Spiegelberga w jego monografii *The Phenomenological Movement*, monografii, która istotnie przyczynia się do podtrzymania pamięci historycznej dotyczącej fenomenologii.²

„Ruch”, a w tym wypadku „ruch fenomenologiczny” – wyrażenia te wskazują na istnienie inicjatora lub inicjatorów, którzy formułują tezy oraz na istnienie kontynuatorów, samodzielnie wykorzystujących pomysły inicjatorów ruchu. Wydaje się, że w wypadku fenomenologii tezy inspirujące powstanie „ruchu fenomenologicznego” miały charakter raczej metafizyczny niż przedmiotowo-filozoficzny, choć oczywiście w filozofii wszystko, co jest metafizyczne, jest też i filozoficzne, podczas gdy sytuacja tego rodzaju nie ma miejsca w innych dziedzinach wiedzy, gdyż na przykład metateoria fizyki sama nie jest fizyką. Akceptując podstawowe tezy metafizyczne Husserla i inspirując się nimi, żaden z przedstawicieli „ruchu fenomenologicznego” nie musiał, ze względów instytucjonalnych czy innych, uznawać jakiegось zbioru przedmiotowych tez filozoficznych, przyjmowanych przez głównego inspiratora ruchu fenomenologicznego.

„Fenomenologia” to zatem *zbiór tez metafizycznych*, przyjmowanych przez grupę filozofów w XX w., zainspirowanych głównie piśmami Husserla. O treści tez metafizyki fenomenologicznej będzie mowa dalej. Teraz można zauważyć, że chociaż większość tych tez była znana przed Husserlem, a ich siła inspirująca wynikała z kontekstu historycznego, w którym zostały ogłoszone, to jednak u Husserla pojawiły się też pewne oryginalne koncepcje i one również wpłynęły na powstanie ruchu fenomenologicznego, oddziaływały także na inne kierunki filozofii XX w. Chciałbym twierdzić, że to *metafizyczne oddziaływanie fenomenologii odnosiło się głównie do jej wymiaru kategoryjnego*, nie zaś do jej wymiaru transcendentnego, a przecież, co należy przypomnieć, Husserl, jak wspomina Roman Ingarden, uważał, że ten, kto nie dokonał zmiany nastawienia z tzw. „nastawienia światowego” (*munadne Einstellung*) na nastawienie transcendentne, a więc ten, kto nie dokonał redukcji transcendentnej, ten też nie

² Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers 1982.

może rozumieć filozofii w ogóle i Husserl obrażał się personalnie na przeciwników takiego zwrotu w filozofii.³

Echa tego rozłamu odzywają się do dziś w różnych kręgach filozoficznych i często słyzy się takie oto *dictum*: „wczesny Husserl – tak, późny, a to znaczy Husserl idealistyczny – nie”. Na tej opozycji niektórzy zrobili w pewnym sensie karierę, lansując filozofię wczesnego Husserla, to znaczy Husserla z okresu *Badań logicznych*⁴ jako tę filozofię, która da się porównywać z trzeźwą filozofią analityczną, podczas gdy, jak się niekiedy słyzy, późnym Husserlem nie warto się zajmować, bo to idealizm, spekulacja, a nawet po prostu dziwactwa. Jednak podział „wczesny – późny Husserl” w aspekcie idealizmu i redukcji nie jest adekwatny, jeśli chodzi o daty życia, bo wydając w 1913 r. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl miał 54 lata, i licząc od tego okresu pracował filozoficznie jeszcze 25 lat, a w *Ideach* znajdujemy przecież jego idealizm już w pełnej postaci. Nawet ulubiony uczeń Husserla, Roman Ingarden, nie chciał się pogodzić z transcendentalnym i idealistycznym wymiarem fenomenologii i napisał *Spór o istnienie świata* po to, aby wykazać, że Husserl nie miał racji, jeśli chodzi o transcendentalny idealizm, bo świadomość ludzka według Ingardena jest tak istotnie związana ciałem, że nie można jej przypisywać zdolności do idealistycznie rozumianego konstytuowania świata.⁵

³ Por. R. Ingarden, „Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu”, przeł. S. Judycki i Z. Mazurczak, *Studia Filozoficzne*, 29 (1981), ss. 3-24 („Meine Erinnerungen an Edmund Husserl”, w: Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hrsg. von Roman Ingarden, Den Haag 1968, ss. 106-135).

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. d. S.: Max Niemeyer 1900; *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a. d. S.: Max Niemeyer 1901.

⁵ „Nawiązuję tutaj specjalnie do pewnych twierdzeń i ustaleń, jakie w tej dziedzinie podjął Edmund Husserl, dlatego że – jak sądzę – transcendentalny idealizm Husserlowski stanowi we współczesnej filozofii jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem a realizmem” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa: PWN 1987, wyd. III zmienione, s. 19). Na końcu drugiego tomu *Sporu* Ingarden pisze o podmiocie (wzgl. osobie, duszy), że: „Liczyć się musimy bowiem z możliwością, że dusze są związane w istotny sposób z ciałami, które, jak się wydaje, wchodzą w skład świata, o którego istnienie toczy się spór, że są – być może – od nich bytowo zależne, a nawet – bytowo pochodne. Gdyby tak istotnie było [...] to wówczas żadne z dotychczas rozważanych rozwiązań sporu nie byłoby ontologicznie możliwe, wszystkie bowiem okazałyby się

Należy jednak wziąć pod uwagę, że idealizm transcendentálny Husserla nie był głównie tezą, jeśli był nią w ogóle, idealizmu epistemologicznego, to znaczy, ogólnie to formułując, twierdzeniem, że świadomość nie może wejść w kontakt poznawczy z tym, co pozaświadomościowe lub też, że poznajemy wyłącznie zawartość własnego strumienia świadomości, lecz był tezą idealizmu metafizycznego, a więc tezą *spirytualistyczną*, której dobitny wyraz znajdujemy w sławnej formule ze wspomnianych już *Ideji czystej fenomenologii*, a mianowicie, że świadomość jest tym bytem, który *nulla 're' idiget ad existendum* i że świat rzeczy transcendentnych jest całkowicie zdany na świadomość.⁶ W późnym okresie filozoficznego rozwoju Husserla, który, jak sądzę, był rozwojem, a nie procesem dziwaczenia, efektem idealizmu „środka życia” stała się monadologia, różna wprawdzie w punkcie wyjścia od monadologii Leibniza, lecz nie tak odmienna od niej w punkcie dojścia.

Patrząc z tego punktu widzenia, można, jak sądzę, twierdzić, że dzieje fenomenologii w XX w. polegają na próbach odejścia od transcendentalnego idealizmu i spirytualizmu Husserla, są to *dzieje kategoryalizacji fenomenologii*, kategoryalizacji, która przybierała różne postacie. Późniejsze pokolenia filozofów inspirowanych fenomenologią na pierwszy plan zaczęły wysuwać pojęcie przednaukowego „świata życia” (*Lebenswelt*), horyzontalność, sytuacyjność i cielesność człowieka. Sławny *Dasein* Martina Heideggera,⁷ to zagubiony w świecie i trwożący się

z jakichś powodów wewnętrznie sprzeczne. Przypominam przy tym, że byłoby tak tylko wówczas, gdyby należało w dalszym ciągu podtrzymać zasadniczy punkt wyjścia całej problematyki, mianowicie ten, że ‘czysta świadomość’, która ma stanowić bezwzględnie pewny punkt wyjścia całego zagadnienia istnienia świata, jest właśnie świadomością, do której docieramy przeprowadzając różne redukcje fenomenologiczne i dokonując aktu immanentnego spostrzeżenia, czyli gdyby utrzymać transcendentalistyczne sformułowanie całego zagadnienia” (R. Ingarden, *ibid.*, t. 2, Warszawa: PWN 1987, wyd. III zmienione, s. 259 n).

⁶ „Był immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla 're' idiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych ‘res’ jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną świadomość, lecz na świadomość aktualną” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 92; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (1913), K. Schuhmann (hrsg.), Den Haag 1976).

⁷ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, („Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 8 (1927), ss. 1-438).

człowiek i wystarczy tu dodać uwikłanego w świat i w innych ludzi człowieka u Jean-Paula Sartre'a⁸ oraz cielesność i całkowite zatopienie w świat podmiotu w interpretacji Maurice Merleau-Ponty'ego,⁹ aby przekonać się, w jakim kierunku ruch fenomenologiczny odszedł od wizji filozoficznych jego twórcy. Być może paradoksalnym wyjątkiem jest tu filozofia Emmanuela Levinasa, który programowo negował idealizm i transcendentalizm Husserla, lecz ostatecznie jego koncepcja doświadczenia nieskończoności w doświadczeniu drugiej osoby ludzkiej jest ponownym wejściem w ponadkategoriałny, w języku Levinasa ponadtotalny, a więc transcendentalny wymiar filozofowania.¹⁰

Husserl łączony jest często z hasłem filozofii jako nauki ścisłej, a to w związku z tytułem rozprawy, którą opublikował w 1910 r.¹¹. Cała aparatura jego filozofii pełna jest terminów technicznych, neologizmów, żargonu dotyczącego transcendentalizmu i redukcji (to samo dotyczy zresztą innych fenomenologów), lecz trzeba podkreślić, że w tym wszystkim w końcu chodziło nie tylko o zdyscyplinowaną argumentacyjnie filozofię, o analizę, o uważne patrzenie na świat itd., lecz stawką były tu przede wszystkim kwestie egzystencjalne. Chodziło przecież o pytanie i o próby znalezienia odpowiedzi na to pytanie, kim my, ludzie jesteśmy, jaki jest sens tego, co nas otacza. Odpowiedzią Husserla, odpowiedzią, by tak rzec, fenomenologiczno-transcendentalną, była spirytualistyczna monadologia.

2. *Fenomenologia jako protonauka*

Czym jest fenomenologia? Gdy tę nieco tajemniczo brzmiącą nazwę przełożymy na inne terminy, to trzeba powiedzieć, że fenomenologia, zgodnie z etymologią słowa „fenomen”, to po prostu „nauka o zjawiskach” lub „teoria zjawisk”. Nie brzmi to ani zachęcająco, ani też nie jest samozrozumiałe. Jeśli fenomenologia to nauka o zjawiskach, to dłaczego, jak można zapytać, tylko o zjawiskach, a nie o przyczynach

⁸ Por. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard 1943.

⁹ Por. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945.

¹⁰ Por. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague: Martinus Nijhoff 1961.

¹¹ Por. E. Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, I (1910), ss. 289-314.

tych zjawisk, o bycie pozazjawiskowym czy o „rzeczach samych w sobie”. Do tego może dołączyć się pytanie, czym może być jakaś filozoficzna nauka o zjawiskach? Chyba, że fenomenologia, jak często suponują początkujący studenci filozofii, to kolejna wersja fenomenalizmu typu Berkeleya i trzeba się sporo natrudzić, aby wykazać, że *fenomenologia to nie to samo, co fenomenalizm*, lecz tym wysiłkom towarzyszy nieco nieczyste sumienie, bo istnieją takie interpretacje transcendentnej fenomenologii Husserla, według których nie tak bardzo różni się ona od fenomenalizmu Berkeleya.¹²

Niektórzy uważają, że w wyniku rozgałęzionej i niejednorodnej historii terminy „fenomenologia” i „fenomenologiczny” straciły dzisiaj specyficzne znaczenie i że są używane na określenie pozbawionego przesądów patrzenia i opisu.¹³ Sam tytuł programowego dzieła Husserla, a mianowicie *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, wskazuje, że chciał on widzieć w fenomenologii coś w rodzaju nauki wstępnej i podstawowej (protonauki), która miałaby poprzedzać wszelką systematycznie konstruowaną filozofię. Zasadniczą intencją tego odróżnienia można przedstawić następująco: aby rzetelnie uprawiać jakikolwiek dyskurs filozoficzny, należy najpierw oddać sprawiedliwość zróżnicowaniu i bogactwie dziedzin przedmiotowych, którymi przyszła filozofia miałaby się zajmować, należy dobrze poznać te dziedziny. Aby to osiągnąć, należy starać się zrealizować *postulat niezangażowanego teoretycznie opisu*. Koncepcja takiego opisu zawiera następujące, bardziej szczegółowe postulaty.

Po pierwsze, należy zająć *postawę obiektywistyczną*, to znaczy koncentrować się wyłącznie na badanym przedmiocie. Po drugie, należy starać się uwolnić – przez „wzięcie w nawias”, przez „redukcję” czy „zawieszenie” – od wszelkiej wiedzy pochodzącej z zastanych teorii naukowych i filozoficznych. Po trzecie, należy „wziąć w nawias” wszelkie przekonania pochodzące z tradycji kulturowej, do której się należy.¹⁴ Ulubionym przykładem procedury epistemicznej, mającej znajdować się

¹² Por. H. Philipse, „Transcendental Idealism”, w: B. Smith, D.W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge UP 1995, ss. 239-322.

¹³ Por. P. Janssen, „Phänomenologie”, w: J. Ritter (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1989, t. 7, kol. 503; Por. też K. Schuhmann, „Phänomenologie: eine begriffsgeschichtliche Reflexion”, *Husserl Studies*, 1 (1984), ss. 31-68.

¹⁴ Na temat składników metody fenomenologicznej por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań: W drodze 1992, ss. 26-40.

w opozycji do tak rozumianego opisu, była dla zwolenników fenomenologii procedura wyjaśniania nomologicznego, konstruowanego w terminach nauk przyrodniczych. I tak, aby podać przykład, przed jakimikolwiek próbami przyrodniczego lub filozoficznego wyjaśniania życia emocjonalno-aksjologicznego człowieka należy dysponować dokładnym opisem podstawowych jego fenomenów. Ten postulat przeciwstawia się nie tylko próbom przyrodniczego i scjentyistycznego zafałszowywania „głębi” fenomenów z dziedziny życia emocjonalno-aksjologicznego, próbom ich naturalizacji, lecz także próbom, jak można byłoby powiedzieć, hermeneutykacji fenomenologicznej pierwotności. W zamyśle Husserla fenomenologia, jako protonauka w powyższym sensie, nie była czymś bliskim hermeneutyce, jako sztuce interpretacji opartej na znajomości dziejów różnych kultur ludzkich. To dopiero M. Heidegger i jego zwolennicy „zhermeneutykowali” fenomenologię. Podstawowe fenomeny z dziedziny życia emocjonalno-aksjologicznego nie tylko nie są redukwalne do sfery fizyczno-fizjologicznej, lecz także są czymś, co opiera się relatywizacji w wyniku interpretacji odnoszącej je do różnych kultur i czasów. Fenomeny takie, jak wstyd czy poczucie winy, w ich różnych odmianach i bogactwie, zostają zafałszowane nie tylko wtedy, gdy od razu widzimy w nich wyłącznie narzędzia biologiczno-ewolucyjnego przystosowania się lub gdy interpretujemy je jako efekt transformacji popędów seksualnych, lecz także wtedy, gdy ich fundamentalne „materie” poddajemy hermeneutykacji i historycznej relatywizacji.

Z tego, co zostało dotąd powiedziane, widać, jak sądzę, że pojęcie fenomenu w dwudziestowiecznej fenomenologii zostało zaprojektowane przez Husserla jako pojęcie neutralne wobec opozycji zjawisko – rzeczywistość. *Fenomen to, co bezpośrednio dane*, dane dla kogoś, kto spełni lub będzie starał się spełnić postulat niezaangażowanego teoretycznie opisu. Fenomenologia, jako filozoficzna, czy też może raczej jako protofilozoficzna, nauka o zjawiskach nie wydaje się w tym świetle dziwnym przedsięwzięciem. To jednak nie jest wszystko, co na temat pojęcia fenomenu mieli do powiedzenia przedstawiciele ruchu fenomenologicznego.

3. Pojęcie fenomenu

Według fenomenologów pojęcie fenomenu, jako pojęcie tego, co bezpośrednio dane w powyżej zaprezentowanym sensie, nie musi dotyczyć tylko tego, co dane zmysłowo, lecz o fenomenach można też mówić

w dziedzinach przedmiotowych, które znajdują się poza możliwością zmysłowej prezentacji. W efekcie rozpowszechnienia się tej koncepcji dzisiaj jako naturalne traktujemy takie wyrażenia, jak: „fenomeny życia moralnego”, „fenomeny estetyczne”, „fenomeny życia społecznego”, „fenomeny matematyczne” itd. *Fenomenologowie reprezentowali więc szeroką koncepcję doświadczenia*, według której doświadczać czegoś można nie tylko zmysłowo, doświadczone mogą być bowiem także i inne przedmioty niż tylko przedmioty zmysłowe i fizyczne. W ten sposób fenomenologia ustawiła się w radykalnej opozycji do wszelkiego rodzaju filozofii empirystycznych i pozytywistycznych. Pojęcie fenomenu, jako tego, co ateoretyczne i pierwotne, odnosiło się też sfery poza-zmysłowej.

Jak twierdzi wielu zwolenników różnych odmian współczesnych stanowisk holistycznych, koherencjonistycznych czy radykalnie hermeneutycznych *fenomeny, ateoretyczne dane bezpośrednio są mitem*, ponieważ niemożliwe jest doświadczenie, które byłoby pozbawione elementów konceptualnych. Powiązane w sieć wzajemnych zależności elementy konceptualne są niezbędne, aby mogło zaistnieć jakiegokolwiek doświadczenie czegoś. Zwolennik fenomenologicznej koncepcji fenomenu, fenomenowi jako czegoś możliwego do doświadczenia także w sferach poza doświadczeniem zmysłowym, musi więc stanąć przed takim oto dylematem: albo bezpośrednio doświadczenie, o które mu chodzi, jest czymś w rodzaju pozbawionego składników pojęciowych „*surowego czucia*”, ale wtedy nie może pełnić żadnej roli epistemicznej, albo bezpośrednio doświadczenie zawiera elementy konceptualne i wtedy może pełnić rolę epistemiczną, lecz jest wystawione na ciągłą możliwość rewizji aparatury pojęciowej, innej jej interpretacji, na możliwość błędu powstającego w wyniku zastosowania nieodpowiednich pojęć. Hermeneuci i holiści twierdzą, że pojęcia używane do jakiegokolwiek opisu zawsze tworzą strukturę teoretycznej sieci i nigdzie w tej sieci nie ma takiego punktu, w którym można by doświadczać pierwotnych fenomenów.

Wydaje się jednak, że fenomenologowie nie poszukiwali fenomenu w sensie czegoś całkowicie asemantycznego, jak to sugeruje powyższy dylemat. Nie chodziło im o całkowite wyzwolenie się ze znaczeń lub sensów, lecz o wysiłek „przedarcia” się poza te znaczenia (sensy), które automatycznie nasuwa język potoczny i język zastanych teorii naukowych. Fenomenologowie byli przekonani, że *można widzieć więcej*

niż da się to wyrazić za pomocą aktualnie posiadanych pojęć języka potocznego i naukowego. Dla tych nowych danych potrzebne są nowe słowa i nowe pojęcia. Wiemy, że można coś widzieć, lecz nie umieć tego nazwać. Wiemy na przykład, że jesteśmy w stanie odróżnić o wiele więcej odcieni danego koloru niż posiadamy w języku słów odpowiednich do nazwania ich. Fenomenologia miała być odkrywaniem nowych „jakości” i relacji pomiędzy nimi, a nie tylko analizowaniem tego, co jest zastane w języku.

4. *Racjonalizm fenomenologiczny*

Zbierając to, co zostało dotąd powiedziane i patrząc czysto klasyfikacyjnie, można powiedzieć, że fenomenologia to określonego rodzaju metafizyka oparta na odróżnieniu pomiędzy fenomenologią jako protodyscypliną filozoficzną a samą filozofią. Metafizyka fenomenologiczna jest *antyscjentystyczna*, to znaczy zadaniem filozofii nie jest wyłącznie komentarz do nauk przyrodniczych lub formalnych, analiza ich podstaw lub synteza najważniejszych rezultatów w nich uzyskanych. Metafizyka fenomenologiczna była też *antyspekulatywna* w tym znaczeniu, że początkiem filozofowania powinno być staranne patrzeć i analiza, nie zaś „erupcje” pochopnych uogólnień, które jako punkt wyjścia biorą teoretycznie obciążone dane z różnych dziedzin. Metafizyka fenomenologiczna była też w pewnym sensie *antysystemowa*, choć oczywiście nie głoszono antysystematyczności filozofowania: zadaniem fenomenologii powinien być drobiazgowy opis i analiza poszczególnych dziedzin przedmiotowych, nie zaś próba konstrukcji systemu filozoficznego, obejmującego za pomocą jakichś podstawowych zasad całość bytu czy całość świata ludzkiego i pozaludzkiego.

Antyspekulatywność i antysystemowość w powyższych znaczeniach zbliżyły fenomenologię do dwudziestowiecznej filozofii analitycznej, chociaż oczywiście różniły się te dwie filozofie koncepcjami doświadczenia, pierwsza była szeroka, druga zaś wąska, empirystyczna, jak też różniły się tym, że filozofia analityczna – podobnie jak dwudziestowieczny neokantyzm – była zawsze bliższa nauk formalnych i przyrodniczych. Duch metafizyki fenomenologicznej był też *antyrelatywistyczny*, uznawano bowiem nieredukowalność pierwotnych fenomenów, należących do sfery ludzkiego doświadczenia, nieredukowalność do tego, co przyrodnicze i podkreślano także transkulturową

i transhistoryczną pierwotność tego, co bezpośrednio dane. Gdyby tego nie uznawano, to żadna fenomenologia, jako protodyscyplina filozoficzna, nie miałyby sensu, gdyż albo tak zwane fenomeny trzeba byłoby uznać za coś redukowalnego i za coś wyjaśnialnego przez przyrodnictwo, albo należałoby twierdzić, że nie można dotrzeć do żadnych pierwotnych danych, gdyż istnieją tylko interpretacje, zmieniające się dziejach kultur.

Metafilozoficzny program Husserla cechował zatem *optymizm poznawczy* nasze, ludzkie możliwości poznawcze nie są zacieśnione do tego, co zmysłowo dane, do tego, co da się odkryć metodami nauk przyrodniczych, ani też nie są do końca uwikłane w konteksty kulturowe, historyczne czy językowe. Można tu jeszcze dodać, że fenomenologia, jako protodyscyplina, a więc jako sztuka patrzenia i sztuka odkrywania tego, co nowe – lub też raczej tego, co stare i pierwotne, lecz zakryte pod schematami narzucanymi przez praktykę życia codziennego, przez nauki, przez różne systemy filozoficzne – że tak rozumiana fenomenologia to nie tylko kwestia treningu, to nie wyłącznie sprawa wykształcenia w dziedzinie filozofii i analizy, lecz jest to także sprawa talentu.

Już nie sama tylko fenomenologia, lecz także filozofia uprawiana w duchu fenomenologicznym, jak głosił sławny tytuł sławnej rozprawy Husserla, miała być nauką ścisłą. To wskazuje na jeszcze na jedną doniosłą cechę metafilozofii fenomenologicznej, a mianowicie na jej *racjonalizm*. Metafilozofia fenomenologiczna włącza się w nurt koncepcji platońsko-arystotelesowskich, które uważają, że oprócz wiedzy analitycznej i wiedzy hipotetycznej człowiekowi dostępna jest wiedza konieczna, bezpośrednio wiedza konieczna na temat idei, a pośrednio także wiedza konieczna dotycząca tego, co istnieje realnie. Racjonalizm metafilozoficzny fenomenologii wyrażał się w koncepcji tzw. poznania ejdetycznego. Ta cecha różni zasadniczo metafilozofię fenomenologii od poglądów metafilozoficznych filozofii empirystycznych, pozytywistycznych, od koncepcji leżących u podstaw tzw. filozofii analitycznej, a mianowicie od jej programowego antyesencjalizmu, od stanowisk hermeneutykujących, od tzw. filozofii życia, postmodernizmu itp.

W fenomenologii, w tej swoistej protodyscyplinie filozoficznej, nie mogło oczywiście chodzić o opis jako o prostą rejestrację partykularnych fenomenów, lecz chodziło o tzw. opis uniwersalizujący, to znaczy opis zmierzający do tego, co istotne, do tego, co inwariantne w określo-

nej dziedzinie przedmiotowej, do tego, co konieczne i ściśle ogólne. Na tym zasadzała się koncepcja filozofii jako nauki ścisłej i nie było to coś całkowicie nowego, bo tak właśnie rozumiała filozofię *tradycja platońsko-arystotelesowska*. W tym wypadku specyfiką koncepcji głoszonych przez Husserla i przedstawicieli ruchu fenomenologicznego było podkreślanie, że jest to *wiedza konieczna w sensie morfologicznym*, dla odróżnienia od formalnego aprioryzmu Kanta nazywana też *a priori* materialnym. Poznawanie koniecznych związków pomiędzy różnymi typami fenomenów nie miało być poszukiwaniem „ukrytych” istot przedmiotów, tak jak na przykład biologia poszukuje zakrytej przed bezpośrednim doświadczeniem istoty życia. Fenomenologowie nie chcieli konkurować z naukami szczegółowymi, chodziło im natomiast o ujawnianie koniecznych (apriorycznych) powiązań pomiędzy bezpośrednio danymi „jakościami”, przy czym oczywiście narzędziem poznania było doświadczenie w szerokim sensie. Ścisłość, o którą chodziło w koncepcji filozofii jako nauki ścisłej, nie miała powstawać w wyniku idealizacji i formalizacji, a więc w efekcie zabiegów charakterystycznych dla nauk formalnych, lecz oznaczała, że tezy filozofii powinny pochodzić z bezpośredniego doświadczenia w sensie szerokim, z doświadczenia, które, jak sugerował Husserl, można doprowadzić do posiadania modalnego statusu oczywistości apodyktycznej.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że tego rodzaju tradycyjna koncepcja filozofii jest często krytykowana w związku z tym, że Husserl łączył z nią bardziej szczegółowe przekonania filozoficzne, dotyczące natury poznania ejdetycznego. Po pierwsze, platońskie przekonanie, że istnieje odrębna od realnej sfery istnienia, *idealna sfera istnienia*, do której należą istoty lub idee badanych fenomenów. Po drugie, przekonanie, że poznanie ejdetyczne charakteryzuje się specyficznego rodzaju naocznością, tzw. naocznością kategoriałną, różną od naoczności zmysłowej i wyobrażeniowej i, po trzecie, przekonanie, że poznanie ejdetyczne jest poznaniem nie tylko apodyktycznym, lecz także, iż jest ono poznaniem adekwatnym, a więc wyczerpującym wszystkie własności ujmowanej istoty lub idei. Wydaje się jednak, że jakkolwiek wypadłaby obrona powyższych tez, to od powodzenia tej obrony nie zależy los koncepcji filozofii, według której jesteśmy zdolni dysponować wiedzą konieczną na temat świata.

Racjonalizm fenomenologiczny nie był też jakąś z postaci „panlogizmu”, to znaczy właściwie uzurpacją, że jesteśmy w stanie poznać

w aspekcie ejdetycznym wszystkie dostępne nam dziedziny przedmiotowe i rozwiązać wszystkie problemy i że wiemy, iż istnieje *całkowita* odpowiedniość pomiędzy kategoriami myślenia z jednej strony i kategoriami bytu z drugiej.

5. Fenomenologia kategorialna i transcendentalna

Powyższe przedstawienie metafizologii fenomenologicznej, najeżone terminami technicznymi, może wywołać taką oto prostą reakcję: i co dalej, jaki jest cel tego wszystkiego? Sadzę, że odpowiedź powinna brzmieć tak oto: celem tym jest filozoficzne, poprzedzone odpowiednią analizą fenomenologiczną, poznanie prawdy o świecie i o miejscu człowieka w świecie. Jeżeli tak, to, jak ktoś może pytać dalej, jaka była odpowiedź na to pytanie ze strony filozofii fenomenologicznej? Tutaj sprawa się jednak komplikuje, ponieważ, o czym wspominałem już na początku, wśród tych, których zalicza się do ruchu fenomenologicznego, stanowiska metafizyczne i antropologiczne były różne, co więcej zaś doszło w tym ruchu filozoficznym do rozłamu ze względu na idealizm Husserla.

Problem, jaki się w ten sposób ujawnia, można naświetlić w następujący sposób: wyobraźmy sobie, że *dyśponujemy pełną fenomenologią* różnych dziedzin przedmiotowych, a więc, powiedzmy, że dysponujemy „pełną” fenomenologią percepcji, fenomenologią doświadczenia wewnętrznego, fenomenologią pamięci, wyobraźni, żywego ciała ludzkiego, fenomenologią czasu, przestrzeni, fenomenologią życia społecznego itd. – i to fenomenologią lub fenomenologiami w duchu rygorystycznego programu Husserla, a więc przyjmijmy fikcyjnie, że dysponujemy elegancko opisanymi i ejdetycznie poklasyfikowanymi danymi ze wszystkich nam znanych dziedzin i poddziedzin przedmiotowych. Gdybyśmy dysponowali taką pan-fenomenologią – to co dalej? Przecież fenomenologia miała być tylko protodyscypliną, a więc tylko wstępem do właściwej filozofii, a więc do próby odpowiedzi na pytanie o prawdę o świecie i o nasze w nim miejsce.

Można w tym miejscu zwrócić uwagę i na to, że idea fenomenologii ma nawet pewien ukryty w sobie, paradoksalny *sens antyfilozoficzny*, a mianowicie, że fenomenologia może stać się niejako „kryjówką” przed właściwą filozofią, można bowiem powiedzieć tak: „ja zajmuję się wyłącznie opisywaniem wielobarwnej różnorodności zjawisk, natomiast nie interesują mnie wnioski, jakie z tego opisu można wyciągnąć”. Może

też być tak, że fenomenologia prowadzi do postawy relatywizmu deskrypcyjnego, mówi się wtedy mniej więcej coś takiego: „popatrzcie, jak życie i świat są bogate, różnorodne, czy nie widzicie, że żadna diagnoza filozoficzna tej różnorodności nie może być diagnozą jedyną i adekwatną”. Husserl jednak przeszedł od (czystej) fenomenologii do filozofii, a zwrot ten był zwrotem transcendentalnym.

Jak wiadomo, pojęcie filozofii transcendentalnej zmieniało się w dziejach filozofii, a zasadniczą cezurę pomiędzy rozumieniem transcendentalności filozofii przez myślicieli średniowiecznych (Albert Wielki, Henryk z Gandawy, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot i inni), a jej interpretacją przez romantycznych idealistów, kantystów, neokantystów, fenomenologów oraz współczesnych filozofów analitycznych, stanowił Kant, który w *Krytyce czystego rozumu* pisał na ten temat następująco:

W transcendentalnej filozofii starożytnych (*Transzendentalphilosophie der Alten*) znajduje się jednak jeszcze jeden dział zawierający czyste pojęcia intelektu, które choć nie zaliczają się do kategorii, mają przecież zdaniem starożytnych uchodzić za aprioryczne pojęcia przedmiotów; ale w takim razie pomnożyłyby one ilość kategorii, co być nie może. Na pojęcia te wskazuje głośne wśród scholastyków zdanie: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Jakkolwiek użycie tej zasady do wyprowadzenia z niej następstw wypadło bardzo mizernie (dały one wyłącznie zdania tautologiczne), tak, iż w czasach nowożytnych prawie tylko dla szacownej tradycji wygłasza się je w metafizyce, to jednak myśl, która się tak długo utrzymywała, nawet gdy wydaje się tak pusta, zasługuje przecież na zbadanie swego pochodzenia i uprawnia nas do przypuszczenia, że ma w jakimś prawie intelektu swą podstawę.¹⁵

Nawet już z tego krótkiego cytatu przebija wahanie Kanta. Z jednej strony wydaje mu się bowiem, że dawna filozofia transcendentalna była tautologiczna, z drugiej jednak widzi, że utrzymywała się tak długo, a więc, jak domniemuje, „coś w tym musi być”. Kant, jak wiadomo, zerwał jednak z dawną filozofią transcendentalną i wprowadził swoją interpretację filozofii transcendentalnej, pisząc we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, lecz naszym sposobem poznawania tych przedmiotów, o ile ten sposób ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofia transcendentalną.¹⁶

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, B 113.

¹⁶ Ibid., B 25.

Już ponad dwa wieki trawa „zmaganie” się metafizycznej czy ontologicznej koncepcji transcendentności filozofii z koncepcją Kantowską i jej pochodnymi. Oprócz pojawiających się projektów detranscendentalizacji filozofii w ogóle (m.in. Peter F. Strawson¹⁷, Donald Davidson¹⁸), mieliśmy też koncepcje dążące do pogodzenia podmiotowego i apriorycznego rozumienia transcendentności filozofii z metafizycznym, jak to było na przykład w przypadku Josepha Maréchala¹⁹ czy Karla Rahnera.²⁰ Mamy więc do czynienia z zawitymi filozoficznie, a także uwikłanymi teologicznie i światopoglądowo dziejami interpretacji słowa „transcendentalny”. Subiektywistyczny i apriorystyczny transcendentalizm Kanta uważany był – i jest – za destrukcję scholastycznej metafizyki i przekształcenie jej w analitykę czystego intelektu oraz za destrukcję teologii naturalnej i zastąpienie jej metafizyką wolności. Jeżeli ktoś chce się uważać w jakimś znaczeniu za kontynuatora fenomenologii Husserla, to wydaje się, że nie może uniknąć odpowiedzi na pytanie, jak na tym tyle wygląda fenomenologiczna filozofia transcendentna?

Wydaje się, że z fenomenologią kategorialną, to znaczy z fenomenologią zajmującą się, w języku Husserla, uniwersalizującym opisem poszczególnych „regionów bytowych” nie ma kłopotu, bo to właśnie koncepcja ejdetycznej analizy fenomenologicznej zachwyliła wielu filozofów z kręgu Husserla, okazało się jednak, że Husserl szybko dokonał zwrotu transcendentnego, a zwrot ten wywołał rozczarowanie

¹⁷ Wczesne publikacje Strawsona spowodowały rozwinięcie się w ramach filozofii analitycznej dyskusji, nawiązującej do Kanta, na temat tzw. argumentacji transcendentnej (*Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen 1959. Przekład polski: *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1980; *The Bounds of Sense* London: Methuen 1966). Argumentacja tego rodzaju miała być skierowana głównie przeciwko sceptykowi jako komuś, kto projektuje odmienny „schemat konceptualny” (*conceptual scheme*) niż ten, za pomocą którego opisujemy świat w życiu codziennym. Później jednak Strawson odrzucił możliwość filozoficznego wykazania, że istnieje wyłącznie jeden taki schemat, por. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, London: Methuen 1985.

¹⁸ Por. D. Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974), w: D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press 1984, ss. 183-198.

¹⁹ Por. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Paris: Alcan 1922-1926.

²⁰ Por. K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1939), München: Küsel-Velag 1957.

wśród większości tych, którzy go otaczali. Chciałbym tu przywołać reakcję nie-filozofa na pojawienie się fenomenologii, norweskiego poety Emila Boysona (1897-1979), który zaprzyjaźnił się z Romanem Ingardenem w czasie jego dwukrotnego pobytu w Oslo w latach 1967 i 1970. Boysona zafascynowała realistyczna tendencja w fenomenologii. Nie był zawodowym filozofem, mógł więc uniknąć rozczarowania związanego z okryciem, że wedle, słów Ingardena „*pracowaliśmy nad nowym idealizmem*”. Boyson twierdził, że:

Lektura *Logische Untersuchungen* i kilku artykułów z *Jahrbucha* potwierdziły we mnie quasi-naturalne przekonanie, że to drzewo w ogrodzie jest rzeczą realną, a nie ideą płynącą z wrażeń lub skojarzeń innych idei. Jest coś w ogrodzie, coś niewyczerpalnego, co wywołuje wrażenia. Poznanie to mogłoby się rozłożyć na elementy wrażeniowe tylko przez akt gwałtu, tylko przez zaślepienie woli-tywne i teoretyczne.²¹

Mimo że dla Husserla – poza Kartezjuszem – Kant i neokantyzm stanowiły najważniejsze punkty orientacji filozoficznej, to jednak jego rozumienie transcendentalności filozofii było istotnie odmienne od dziedzictwa Kanta w tym względzie. Fenomenologia stawiała się filozofią „transcendentalną” nie przez to, że przybierała postać klasyfikującej fenomeny ejdetyki, lecz przez to, że miała być radykalnym namysłem poznającego podmiotu nad jego aktywnościami epistemicznymi. Jako filozofia transcendentalna fenomenologia była poszukiwaniem „źródła” fenomenów poznawczych i pozapoznawczych. „*Zwrot transcendentalny*” oznaczał przejście od „naiwnego” nastawienia na świat, to znaczy od nastawienia wyłącznie na to, co jest bezpośrednio dane, do refleksji nad tym nastawieniem. Pytanie o źródło (*Ursprung*) twórców poznawczych było wspólnym elementem formalnym, łączącym kantowską i fenomenologiczną ideę transcendentalności. Wszystkie inne aspekty rozumienia transcendentalności różniły istotnie Husserla od Kanta i od neokantyzmu.²²

²¹ A. Aarnes, „Życie i dzieło poety w perspektywie fenomenologii”, przeł. S. Judycki, *Czas Kultury*, 18/19 (1990), s. 17.

²² „Das Wort ‘Transzendentalphilosophie’ ist seit Kant gebräuchlich geworden, und dies auch als allgemeiner Titel für universale Philosophien, deren Begriffe man dann am Typus Kantischen orientiert. Ich selbst gebrauche das Wort ‘transzendental’ in einem weitesten Sinne für das [...] originale Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien sinngebende ist [...]. Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben.” (E. Hus-

Po pierwsze, odmiennie niż u Kanta, Husserlowska fenomenologia transcendentálna nigdy nie podpisywała się pod metafizycznym agnostycyzmem oraz nie była polemiką z możliwością metafizyki, nigdy nie było w niej emfaticznego dualizmu pomiędzy tym, co zmysłowe a tym, co intelektualne, oraz pomiędzy tym, co intelektualne (rozumowe) i tym, co noumenalne. Nie było w niej też żadnej filozoficznej negacji możliwości wiedzy na temat istnienia Boga, duszy czy wolności. Husserl wprawdzie nie zajmował się tymi zagadnieniami w sensie rozważań nad możliwością dowodów na istnienie tego, co noumenalne, lecz z drugiej strony to, co transcendentálne, było dla niego czymś ontologicznie dającym się determinować, o czym świadczy tzw. droga przez ontologie do transcendentálnej świadomości i wynikający stąd projekt transcendentálno-fenomenologicznej interpretacji ontologii.²³

Po drugie, ani zwrot transcendentálny, ani też korelacyjna koncepcja poszukiwania źródeł fenomenów nie łączyły się u Husserla, tak jak to było wypadku Kanta, z przekonaniem, że podmiot jest niejako jakimś zamkniętym w sobie siedliskiem form naoczności i kategorii i że w efekcie – kausalnie zinterpretowanego – oddziaływania ze strony „rzeczy samych w sobie” powstaje sfera zjawisk (fenomenów). Analizy dotyczące natury podmiotu, podmiotu jako bytu różnego od strumienia przeżyć świadomych, doprowadziły Husserla do wniosku, że ten identyczny biegun wszystkich przeżyć, który *nulla 're' idiget ad existendum*, jest wprawdzie czymś trwającym w czasie, lecz jednocześnie jest ontycznie kruchą strukturą, jest ciągle odnawiającą się terażniejszością, czymś, co ciągle „rozpadając” się na fazy przeszłości i otwierając się na przyszłość, ciągle też się w tym „rozpadaniu” odnawia. To taki podmiot, a nie Kantowska autarktyczna „świadomość w ogóle” (*Bewusstsein überhaupt*), świadomość wyposażona w formy naoczności i kategorii, stoi naprzeciw ogromnej masy fenomenów, którą nazywamy światem.

Po trzecie, Husserl wielokrotnie i nieustrudzenie mówił, że świat konstytuuje się w świadomości, lecz gdy bliżej spojrzymy na ten wręcz slogan Husserlowski z jednej strony, z drugiej zaś, gdy weźmiemy pod uwagę

serl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, W. Biemel (hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1962, s. 100.

²³ Na temat różnych „dróg” do transcendentálnej subiektywności – droga kartezjańska, droga przez psychologię, droga przez ontologie – por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, s. 27-37.

prawie że niezliczoną ilość konkretnych analiz, dotyczących różnych zagadnień, które pozostawił po sobie, to widać, że o żadnej konstytucji w sensie wytwarzania świata przez świadomość nie może być tu mowy: kruchy ontycznie, ciągle się odnawiający w swoim trwaniu podmiot nie może wytwarzać świata i świat nie może być od niego zależny.

Fundamentalnie patrząc, *paradoks Husserłowskiej koncepcji konstytucji* świata w świadomości polega, jak sądzę, na takiej oto alternatywie: albo trzeba byłoby przyjąć, że wszystkie „schematy” konstytuowania się świata są jakoś zawarte w podmiocie, że więc tkwi w nim niejako „program” konstytucji świata i to, do najdrobniejszych szczegółów, co wydaje się nie tylko absurdalne, lecz także całkowicie niezgodne z naturą kruchego ontycznie podmiotu, albo slogan „świat konstytuuje się w świadomości” oznacza tylko to, że świadomy siebie podmiot jest miejscem, w którym ujawnia się ogromna masa fenomenów. „Konstytucja” świata oznaczałaby więc korelację pomiędzy różnymi rodzajami fenomenów a różnymi sposobami ich doświadczania – tylko tyle i nic więcej!

Inaczej to komentując, wiemy, co w filozofii da się zrobić, jeśli chodzi o idealizm: kto kiedykolwiek „wyprowadził” świat z podmiotu poza deklaracjami, przy czym trzeba pominąć idealizm w znaczeniu Kanta, to znaczy idealizm jako tezę agnostyczną, co do możliwości poznania prawdziwej natury świata. Jak zatem należy wytłumaczyć te ciągle idealistyczne deklaracje Husserla, czy było to jakieś, jak chciał Boyson, szaleństwo teoretyczne i wolitywne? Otóż wydaje mi się, że rozwiązanie znajduje się w tej formule z *Idei I*, a mianowicie, że świadomość, czy też raczej świadomy podmiot *nulla 're' idiget ad existendum*, idealizm więc oznaczał dla Husserla nie konstytucję świata w świadomości jako jego wytwarzanie przez świadomość, ani nie oznaczał agnostycyzmu, lecz jego idealizm był tezą spirytualistyczną. Fenomenologia jako filozofia transcendentálna była spirytualizmem.

Powróćmy jeszcze raz do Boysona, który dla określenia kontaktu ze światem realnym używał słowa „spotkanie”. To spotkanie realności nie oznacza ani idealistycznego ogarnięcia świata, ani bycia ogarniętym przez coś już ukonstytuowanego. Wyjaśniał to w następujący sposób:

Istnieje wiele rodzajów transcendencji: formy, aspekty, kolory i dźwięki prezentują się w obfitości przekraczającej moje zdolności percepcji, w procesie afirmacji i rozczarowania. Doświadczam jakiejś pełni, której nie jestem w stanie

ani zapamiętać, ani wyrazić, gdyż moje miejsce jest pośród tych transcendencji²⁴.

Boyson był przekonany, że to, co realne, że świat fenomenów, nie jest czymś danym raz na zawsze, ale za pomocą terminologii przypominającej Henri Bergsona i Gabriela Marcela wolał mówić nie o danym, lecz o dającym (*non datum sed dans*).

Wiele zmieszania w kwestii transcendentalnego wymiaru fenomenologii powstało w wyniku mówienia – robił tak do pewnego stopnia sam Husserl – że w pojęciu konstytucji nie chodzi o konstytucję świata, lecz o *konstytucję sensu* różnych danych, fenomenów itp. Husserl jednak nie odkrył – i nie mógł tego zrobić ani on, ani żaden inny człowiek – jak konstytuują się poszczególne sensory różnych fenomenów, ani tym bardziej, jak konstytuuje się świat czy byt po prostu. Jak takie odkrycie miałyby wyglądać? Czy miałyby być to odkrycie zza biurka filozofa, to znaczy odsłonięcie jakichś ukrytych przed naukowcami schematów konstytucji i ujawnienie, jak te schematy niejako „warzą” się w tyglu podmiotu, jak w tym tyglu „warzy” się zatem sam świat (lub nawet tylko sens świata), aby potem wytrysnąć z podmiotu i pojawić się dla jego (empirycznej) świadomości. Konstytucja transcendentalna mogła oznaczać wyłącznie fakt, że człowiek jest istotą otwartą na świat, a jego świadomość ma aspekt transcendentalny nie w sensie tygla dla schematów konstytucji, lecz w tym znaczeniu, że jest ona miejscem, w którym ujawnia się, niesprowadzalna ani do świadomości ani do podmiotu, ogromna masa fenomenów.

Na zakończenie weźmy pod uwagę takie oto słowa Husserla z jego rękopisów pochodzących z 1922 r.:

A więc czas immanentny, jako czas wypełniony, musi w nieskończoność rozwijać się bez przerw w kierunku przyszłości. Nie mogę przestać żyć (mój strumień świadomości nie może zostać przerwany, tego rodzaju przerwa nie ma żadnego sensu dla absolutnej świadomości). Mogę być „martwym”, nieobudzonym (całkowicie bez snów śniącym) ja, takim, którego strumień świadomości nie posiada żadnego zróżnicowania, gdzie nie pojawia się nic, co spełnia warunki afekcji i tym samym warunki działania. Ja nie funkcjonuje. Ale z tego powodu nie jest niczym i jest nierozdzielalne od swojego strumienia, chociaż nie funkcjonuje. Ja, ten „biegun” nie może ani powstawać, ani przemijać, może być tylko obudzony.²⁵

²⁴ Ibid., s. 17.

²⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, s. 156.

Ani transcendentalizm ani idealizm, co naleŹy tu czytać, spirytu-
alizm, nie wykluczały, jak widać, metafizyki, choć oczywiście Husserl
nie zamierzał iść – przynajmniej z tego, co wiemy – w kierunku schola-
stycznej *scientia transcendens* w duchu Jana Dunsza Szkota. To, co go
łączyło z filozofią transcendentalną w sensie scholastycznym, to było
przekonanie o niekonieczności wszystkich światowych zjawisk, jak
również o niekonieczności podmiotu, jako czegoś kruchego ontycznie,
czegoś, co wprawdzie nie potrzebuje Źadnej rzeczy do istnienia, lecz
nie posiada podstawy w samym sobie.

Husserl tak pisze o relacji pomiędzy rezultatami swojej fenomenolo-
gii transcendentalnej a metafizyką:

KaŹda komunikatywna wspólnota absolutnych ja, absolutnych subiektywności
– w pełnej konkretności, do której naleŹy konstytucja świata – posiada pasywną
i aktywną historię i istnieje tylko w tej historii. Historia jest wielkim faktem
transcendentalnego bytu i ostateczne pytania, ostateczne metafizycznie i tele-
ologicznie, są równoznaczne z absolutnym sensem historii.²⁶

Ostatecznym celem, ciągle się konkretyzującej i ciągle się potencja-
lizującej, konstytucji jest według Husserla Bóg jako wszystko prze-
wyższający cel światowych i transcendentalnych dziejów. Bóg jest ideą,
która porusza całą rozwijającą się dziejowość transcendentalnej inter-
subiektywności, jest ideą leŹącą w nieskończoności, ideą prawdziwej
wspólnoty „wszechludzkości” (*Allmenschheit*), ideą Źycia według norm
absolutnej racjonalności, a tym samym w absolutnej prawdzie. Jest to
jednak tylko jeden aspekt pojęcia Boga u Husserla. Bóg jest tu rozu-
miany w pewnym sensie po Arystotelesowsku, to znaczy jako pierw-
szy poruszyciel procesu konstytucji i jako jego cel. JeŹeli jednak we-
źmiemy pod uwagę to, Źe ani jakiegokolwiek dane czy fenomeny nie były
dla Husserla wyprowadalne z podmiotu, jak teŹ i to, Źe „być” dla fe-
nomenów nie równało się według niego „być spostrzeganym”, jak rów-
nieŹ gdy uwzględnimy, Źe podmiot transcendentalny nie posiadał pod-
stawy swojego istnienia w sobie samym – to moŹna zrozumieć, dlaczego
proces konstytucji świata jawił się twórcy fenomenologii jako cud i ja-
ko łaska. Stąd teŹ Bóg w fenomenologii transcendentalnej nie był tyl-
ko ideą teleologiczną, to znaczy wyłącznie ideą Źycia wspólnoty pod-
miotów według norm największej moŹliwej racjonalności, lecz Bóg był

²⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie 1923/24. Zweiter Teil: Theorie der phänomeno-
logischen Reduktion*, R. Boehm (hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1959, s. 506.

także stwórcą pra-faktów, a więc wspólnoty transcendentálnych podmiotów i stwórcą nieprzebranego bogactwa fenomenów, które ciągle ujawniają się w dziejach ludzkości.²⁷

Stanisław Judycki

²⁷ Por. S. Strasser, „Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 67 (1959), ss. 130-142.