

Czarkowski, Józef

Filozofia i praktyka w ujęciu fenomenologii transcendentnej Edmunda Husserla

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 12 (228), 83-98

1991

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii

Józef Czarkowski

FILOZOFIA I PRAKTYKA W UJĘCIU FENOMENOLOGII TRANSCENDENTALNEJ EDMUNDA HUSSERLA

Zarys treści. Dwie interpretacje filozofii Husserla: metafizyczna i epistemologiczna. Zasadnicze znaczenie filozofii dla całej praktyki życiowej — motyw stale obecny w filozofii Husserla. Trzy rodzaje stosunku teorii i praktyki odpowiednio do trzech faz rozwoju historycznego ludzkości. Konkretyzacja praktycznych ideałów fenomenologii.

Realistyczna krytyka pod adresem fenomenologii transcendentalnej Husserla, to znaczy krytyka dokonywana z pozycji epistemologicznego realizmu, kieruje się przede wszystkim przeciw jej idealizmowi i subiektywizmowi, stwierdzając w konsekwencji radykalne odseparowanie się tej filozofii od rzeczywistości i praktyki. Jednym z pierwszych i najbardziej konsekwentnych krytyków tak interpretujących filozofię Husserla był Roman Ingarden¹. Jego zdaniem Husserl, stosując dla realizacji swej idei filozofii jako nauki ścisłej specjalny zespół operacji zwany redukcją transcendentalno-fenomenologiczną, zamknął się w kręgu subiektywnej immanencji, uniemożliwiając sobie dotarcie do prawdziwego bytu, do tego, co jest poza świadomością. Ponadto, wychodząc od idei filozofii jako nauki ścisłej i krytyki relatywizmu poznawczego we wszelkich jego formach, doszedł w sposób paradoksalny w wyniku zastosowania fenomenologicznej *epoche* do pewnego rodzaju relatywizmu w postaci swoistej spirytualistycznej monadologii, która sprowadza wszelkie przedmioty łącznie z tworamii logicznymi do subiektywnych operacji transcendentalnego *ja*. Transcendentalne *ego* pełni tu rolę pierwszej zasady, która nie zależy od niczego i od której wszystko inne zależy. Do-

¹ Por. np. R. Ingarden, *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 421—450; idem, *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, [w:] *Z badań...*, s. 550—622; idem, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974 (zwłaszcza wykłady 8—10).

chodzi w ten sposób do przekształcenia poznania na proces wytwarzania przezeń swego przedmiotu, czego wyrazem jest koncepcja transcendenttalnej konstytucji obejmującej w latach dwudziestych (w okresie powstawania *Medytacji kartezjańskich* oraz *Logiki formalnej i transcendenttalnej*) całość możliwego sensu przedmiotowego.

Podobnie H. Plessner mówi o zwrocie idealistycznym, jaki dokonał się u Husserla w okresie getyngenskim. Fenomenologia Husserla stała się po tym zwrocie „tradycyjną immanentną teorią świadomości, którą w młodości zwalczał Husserl z zapalem”². Z twórcy programu oparcia filozofii na gruncie całego nieokrojonego doświadczenia, programu zaufania do naturalnego spojrzenia na świat, w którym uznaje się każdą intencję świadomości, Husserl zmienił się w tym czasie w filozofa świadomości i idealistę³. W rezultacie „pytanie o zasady moralne, estetyczne, czy religijne, a więc pozanaukowe i leżące przed wszelką teorią, było dla niego niedostępne”⁴.

Janusz Kuczyński pisze, iż „grzech pierworodny transcendenttalnej redukcji zamknął tu drogę do realnego działania...”⁵ Przez redukcję Husserl odciął się nie tylko od naturalnego nastawienia, jak utrzymuje w *Ideach I*, lecz w konsekwencji od realnego świata w ogóle, bo jest on wytwarzany przez „absolutną świadomość”. Wbrew swemu hasłu fenomenologia stała się u Husserla ruchem „od rzeczy samej”, odejściem od realnego, historycznego konkretnego⁶. Polemizując z P. Ricoeurem, J. Kuczyński stwierdza, że fenomenologicznej *epoche* nie można uznać za pewien rodzaj walki z alienacją rozumu zagubionego w tzw. naturalnym nastawieniu, ponieważ „z redukcji transcendenttalnej nie wynika żadna reguła dla praktycznego działania poza anatemą i wycofaniem się”⁷.

Podobnie problemy te widzą badacze radzieccy. Motroszłowa utrzymuje, że filozofia transcendenttalna Husserla jest próbą wypracowania postawy poznawczej całkowicie „czystej”, tj. nie związanej z przyrodą i społeczeństwem, historią i realnym życiem jednostki, co jest procedurą już w założeniu nierealną, jako że niemożliwe jest zerwanie rzeczywistego związku podmiotu ze światem⁸. Dołgow pisze, że Husserl poddał subiektywno-idealistycznej obróbce kantowski podmiot transcendenttalny

² H. Plessner, *Husserl w Getyndze*, *Studia Filozoficzne* 1987, nr 1, s. 16.

³ Por. *ibid.*, s. 11—12.

⁴ *Ibid.*, s. 16.

⁵ J. Kuczyński, *Dobro — imperatyw i korelat wspólnoty*, *Studia Filozoficzne* 1978, nr 6, s. 6.

⁶ Por. *idem*, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1976, s. 296.

⁷ *Ibid.*, s. 297.

⁸ Por. N. M. Motroszłowa, *Problem podmiotu poznania u E. Husserla i R. Ingardena*, *Studia Filozoficzne* 1976, nr 1, s. 7—8.

oraz kartezjańską zasadę oczywistości, „odrzucając wszelką myśl o rzeczywistości realnej, bycie jako takim”⁹.

Charakterystyczną cechą wszystkich tych interpretacji filozofii Husserla jest przyjmowanie, że idealizm transcendentálny jest pewnym stanowiskiem metafizycznym w sporze realizmu z idealizmem. Stanowisko to jest określane wprost jako „idealizm metafizyczny”, ponieważ nie tylko sens, ale i byt w całości jest u Husserla konstytuowany (w znaczeniu: wytwarzany) przez transcendentálną subiektywność¹⁰. W konsekwencji z punktu widzenia realistycznej metafizyki oznacza to zarazem, że poznanie u Husserla zostaje oderwane od pozapoznawczych składników ludzkiej działalności, od praktyki — w tym sensie, iż nie jest określane przez całość społecznego bytu, lecz odwrotnie: podstawą życia społecznego staje się tu sfera świadomości czy też ducha¹¹.

Ostatnie dzieło Husserla *Kryzys...* jest pojmowane przez realistyczną krytykę jako punkt zwrotny, oznaczający załamywanie jego idealistycznej metafizyki, choć nie do końca i nie w sposób konsekwentny¹². Ma to polegać na widocznej w tym dziele rezygnacji z ideału filozofii jako nauki ścisłej, rehabilitacji naturalnego poglądu na świat w postaci koncepcji „świata życia codziennego” (*Lebenswelt*), przewyciężeniu abstrakcyjnego pojęcia wyizolowanej monady, jaką jest zredukowany przez fenomenologię podmiot, na rzecz kulturowego społecznie i historycznie kształtowanego *a priori*.

Druga zasadnicza tendencja w interpretacji filozofii Husserla opiera

⁹ K. M. Dołgow, *Kant i Husserl. Paradoks rozwoju myśli racjonalistycznej*, Studia Filozoficzne 1978, nr 7, s. 37—38.

¹⁰ Por. J. Kuczyński, *Homo creator...*, s. 307.

¹¹ Ową metafizycznie rozumianą przewagę subiektywności nad obiektywnością w filozofii Husserla stwierdza (i najczęściej krytykuje) wielu autorów, np. R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, München 1932, s. 127 i n.; Th. W. Adorno, *Husserl and the problem of idealism*, *The Journal of Philosophy* 1940, nr 37, s. 5—18; H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, [w:] *Edmund Husserl 1859—1959*, Haag 1959, s. 175—184; R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962, s. 330; E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, Haag 1966, s. 143; K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 200 i n.; A. Póitawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, Warszawa 1973.

¹² Por. H. Plessner, op. cit., s. 17; J. Kuczyński, *Homo creator...*, s. 289; N. W. Motrosziłowa, op. cit., s. 8. Do wyjątków w obrębie tej grupy interpretacji należy stanowisko Ingardena, który w *Kryzysie* nie dostrzega żadnego przełomu czy też zmiany zasadniczego idealistycznego stanowiska wyrażonego w *Ideach* i dobitniej w *Medytacjach kartezjańskich* oraz *Logice formalnej i transcendentálnej*, bowiem tzw. świat życia codziennego (*Lebenswelt*) wymaga dla wyjaśnienia również odwołania się do konstytuującej go absolutnej subiektywności. R. Ingarden, *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, *Studia Filozoficzne* 1970, nr 4—5, s. 3—14.

się na tezie (zgodnej zresztą z przekonaniem samego twórcy), że jest to filozofia transcendentálna i jako taka zawiera perspektywy istotnie nowe, wykraczające poza tradycyjne podziały i spory filozoficzne, takie jak spór idealizmu z realizmem czy obiektywizmu z subiektywizmem. W myśl tej interpretacji realistyczna krytyka pod adresem transcendentálnej fenomenologii próbująca podporządkować ją tym metafizycznym podziałom świadczy o jej niezrozumieniu i stanowi jej dezinterpretację¹³. Redukcja transcendentálna jest kopaniem sztucznej przepaści między świadomością a realnym bytem tylko z perspektywy metafizycznej. W perspektywie niemetafizycznej natomiast transcendentálna filozofia Husserla wcale nie oznacza zamknięcia się w obrębie rzeczywistości subiektywnej. Stosunku świadomości i przedmiotu nie można tu pojmować jako relacji zachodzącej między dwiema sferami dającymi się odizolować. Istotą świadomości jest intencjonalność; jeśli stwierdzenie to traktujemy poważnie, to musimy uznać, że jest ona niczym, jeśli nie jest stosunkiem do świata, i odwrotnie, przedmiot w ogóle jest niczym, jeśli nie jest przedmiotem dla świadomości. W płaszczyźnie transcendentálnej zawsze mamy do czynienia z korelacją ja i przedmiotu, analiza jednego odsyła do analizy drugiego. To tylko w psychologizacyjnej teorii świadomości zawarte jest metafizyczne przeświadczenie, że byt i świadomość odnoszą się do siebie czysto zewnątrznie. Zdaniem Husserla ujęcie takie jest niedorzeczne; w istocie byt i świadomość należą do siebie, są „jednością w jednym i absolutnym konkretnie transcendentálnej subiektywności”¹⁴.

W fenomenologii Husserla zawarty jest niewątpliwie pewien zwrot od obiektywności do subiektywności, ale nie można pojmować transcendentálnizmu jako zwykłego przeciwieństwa obiektywizmu, tj. jako filozofii usytuowanej na tym samym metafizycznym poziomie. Jest to raczej odkrywanie sfery będącej źródłem samego tego podziału: na subiektywność i obiektywność. Ujawnienie subiektywnej strony poznania nie jest równoważne z zaprzeczeniem jego strony obiektywnej, przeciwnie, stanowi wyjaśnienie i ugruntowanie właściwego sensu obiektywności. Redukcja transcendentálna nie narusza w niczym obiektywności świata nauki czy świata życia codziennego; w ich sferze, na ich poziomie pozostają one nadal ważne i obowiązujące. Pozwala ona jedynie uzyskać inny, wyższy poziom refleksji, z punktu widzenia którego

¹³ Por. np. J. M. Broekman, *Phänomenologie und Egoologie*, Haag 1963; J. Ożarowski, *Kontynuacja „strony czynnej” w idealizmie niemieckim*, Warszawa 1978; S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982.

¹⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris 1931, s. 71. Por. J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris 1961, s. 8, 17, 32; S. Sarnowski, op. cit., s. 192.

całość obiektywizacji światowych jest układem sensów konstytuowanych w sferze transcendentальной.

Sens bytu jest wytworem transcendentальной subiektywności, a nie byt jako taki, jaki jest pojmowany w naturalno-naiwnym nastawieniu¹⁵. „Byt nie stracił tu nic ze swej realności [...], jedynie jego sens jest konstytuowany” — pisze J. Ożarowski¹⁶. Jego zdaniem, Husserl zrywa właśnie ostatecznie z idealizmem „wytwarzającym” przedmiot, wyklucza metafizyczną wykładnię owego „wytwarzania”, ponieważ rozwija konkretne badania własnej, indywidualnej subiektywności, a nie subiektywności w ogóle. Takie transcendentálne ja nie może mieć siły, która by cokolwiek wytwarzała. Zresztą i we wcześniejszych idealizmach (Fichtego czy neokantystów) owo „wytwarzanie” było również rozumiane w specyficznym sensie nie mającym nic wspólnego ze zwykłym sprawstwem, produkcją czy twórczością we właściwym sensie tego słowa¹⁷.

Powszechne jest przekonanie, że tradycyjny spór idealizmu z realizmem jest w transcendentальной filozofii Husserla przewyciężony — pisze z przesadą H. Hohl¹⁸. Nie jest to ogólnie przyjmowane stanowisko. Husserl nie dokonuje żadnego wyboru metafizycznego, stanowisko transcendentальной fenomenologii „jest indyferentne zarówno w stosunku do rozstrzygnięcia idealistycznego, jak realistycznego” — stwierdza J. Tischner¹⁹. Fenomenologia Husserla nie jest opowiedzeniem się za żadną ze stron w sporze realizmu z idealizmem — utrzymuje S. Sarnowski²⁰, powołując się na *Idee I*, w których Husserl podkreśla właśnie metafizyczną neutralność *epoche*: nie oznacza ona ani negacji tego świata, ani wątplenia w jego istnienie, lecz zabrania po prostu wydawania sądów metafizycznych²¹. Nie istnieje coś takiego jak „transcendentálny sposób rozważania zagadnienia istnienia świata realnego”, który to sposób według R. Ingardena sprowadzałby się do rozwiązywania kwestii istnienia świata „drogą okrężną” poprzez wyjaśnienie odpowiednich przeżyć świadomości.

¹⁵ Akcentują to zwłaszcza zwolennicy tezy, iż transcendentalizm jest jakościowo nowym zjawiskiem w filozofii, niesprowadzalnym do tradycyjnej metafizyki i jej problemów. Por. np. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg-München 1962, s. 35; J. Ożarowski, op. cit., s. 20 i n.; S. Sarnowski, op. cit., s. 193.

¹⁶ J. Ożarowski, op. cit., s. 20.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 23—24.

¹⁸ Por. H. Hohl, op. cit., s. 28.

¹⁹ J. Tischner, *Ingarden — Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena* (Wyd. specjalne „Studiów Filozoficznych”), Warszawa 1972, s. 141.

²⁰ Por. S. Sarnowski, op. cit., rozdz. V i VI.

²¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii t. 1*, Warszawa 1967, s. 100.

mości. W tak zwanej realistycznej krytyce (w tym i krytyce R. Ingardena) skierowanej pod adresem idealizmu Husserla widzi S. Sarnowski próbę podporządkowania fenomenologii projektowi filozofii metafizycznej i zniesienia tego, co w niej najwartościowsze, tzn. filozofii niemetafizycznej²².

Bardzo niewątpliwie ważne pytanie, która z tych naszkicowanych powyżej z grubsza wykładni idealizmu transcendentального Husserla jest bardziej zasadna, musi pozostać tu bez odpowiedzi. Trzeba jednak stwierdzić, że tylko w ramach drugiego kierunku interpretacji, tego, który widzi w fenomenologii transcendentальной filozofię niemetafizyczną, krytyczną czy epistemologiczną (różne określenia są tu stosowane), problem powiązań między teorią a praktyką jako całością ludzkiej aktywności jest w ramach tej filozofii dobrze osadzony. Według interpretacji metafizycznej idealizm transcendentálny jest zasadniczo spekulacją oderwaną od praktycznego życia. Jeśli pojawiają się u Husserla jakieś rozważania dotyczące praktyki, to trzeba je uznać za niekonsekwencje lub wynik odwrotu od idealizmu transcendentálního w końcowym okresie twórczości. Interpretacja niemetafizyczna pozwala natomiast uwypuklić tzw. „stronę czynną” idealizmu transcendentálního, to, że

„był to idealizm twórczy, aktywny, dynamiczny, który został oparty na praktyce poznawczej świadomości. Pojmowanie praktyki nie uwolniło się jeszcze od swej abstrakcyjności, ale droga ku coraz większej konkretności stanęła otworem²³.

W pojawieniu się problematyki społeczno-historycznej w ostatnim dziele Husserla *Kryzys...* widzi się logiczną konsekwencję rozwoju idealizmu transcendentálního, jako że problematyka ta jest uznawana za naturalny produkt filozofii niemetafizycznej²⁴. Kto uważa filozofię Husserla za abstrakcyjną spekulację oderwaną od rzeczywistości i praktyki, może się powoływać na liczne wypowiedzi filozofa, w których stwierdza on *explicite*, że jego teoria jest czymś całkowicie niepraktycznym.

Filozofia transcendentálna, zbędna sztuka, jest nieprzydatna panom i władcom tego świata, politykom, inżynierom, przemysłowcom²⁵.

Teoretyczne nastawienie jest całkowicie niepraktyczne. Polega ono na swobodnej *epoche* od wszelkiej naturalnej praktyki...²⁶.

Co może mieć wspólnego z praktyką teoria filozoficzna, którą Husserl pojmuje jako czysty ogląd (*Schau*) dokonywany z pozycji absolutnie

²² Por. S. Sarnowski, op. cit., s. 177, 190, 203 i n.

²³ J. Ożarowski, op. cit., s. 23.

²⁴ Por. S. Sarnowski, op. cit., s. 217.

²⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie*, cz. 1, Haag 1956, s. 283.

²⁶ Idem, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag 1954, s. 328.

nie zaangażowanego obserwatora, jako poznanie bezinteresowne i bezzałożeniowe, dążenie do wiedzy bez względu na zastosowanie i praktyczny pożytek?

Znajdziemy jednak w dziełach Husserla równie częste oświadczenia, że filozofia może zmieniać całą praktykę ludzkiego życia, kształtuje ona bowiem „ludzką postawę, która wkrótce wkracza w całe pozostałe praktyczne życie ze wszystkimi jego wymogami i celami”²⁷. Nie znaczy to oczywiście, że filozofia ma być w praktyce użyteczna na podobieństwo jakiegś nauki mającej bezpośrednio lub pośrednio techniczne zastosowanie. Analizując trudności stojące na drodze rozwoju idei filozofii transcendentnej, Husserl wskazuje m.in. na to, że w jej przypadku brak właśnie „propagandowej siły technicznych sukcesów”²⁸. Praktyczne znaczenie filozofii polega, jego zdaniem, na ujawnianiu rozumu zawartego w całym obszarze życia ludzkiego, ukazywaniu „najwyższych i ostatecznych interesów ludzkości”²⁹, dostarczaniu człowiekowi samopoznania i samorozumienia, wiedzy o sobie samym. Teoria jest powołana do tego, aby w nowy sposób służyć ludzkości, a to przez poszukiwanie i odsłanianie transcendentnych podstaw poznania, które są zarazem transcendentnymi podstawami bytu, wartości i norm działania etycznego. Husserl używa terminu „transcendentalny” w najszerszym sensie, jako nazwy dla

...motywu zapytywania o ostateczne źródło wszelkich tworów poznawczych, namysłu poznającego podmiotu nad sobą samym i swym poznającym życiem [...]. Owo źródło to ja — sam z całym moim rzeczywistym i bogatym życiem poznawczym, w końcu z moim konkretnym życiem w ogóle³⁰.

Znaczy to, że właściwym celem fenomenologii transcendentnej jest nie tyle poznanie jako cel sam dla siebie, ile raczej samopoznanie. Zdaniem Husserla „cała filozofia wypływa z owego poznaj samego siebie!”, a zadanie jej „rozciąga się na całe, także estetyczne i jakkolwiek inaczej wartościujące oraz praktyczne życie”³¹. Owo dokonujące namysłu ja jest nie tylko podmiotem poznania, lecz także podmiotem wszystkich pozostałych aktów człowieka: wartościowania, chcenia, działania. Transcendentalny obserwator przygląda się sobie samemu w całym obszarze swego intencjonalnego życia aktowego, bowiem do istoty aktów nieuprzedmiotowiających, np. chcenia, radości, upodobania należy to, że

²⁷ Ibid., s. 334, także s. 6, 503; idem, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, Haag 1950, s. 46; idem, *Erste Philosophie...*, cz. 1, s. 11 i n.

²⁸ Idem, *Erste Philosophie...*, cz. 1, s. 283.

²⁹ Ibid.; por. też idem, *Die Krisis...*, s. 329.

³⁰ Idem, *Die Krisis...*, s. 100.

³¹ Idem, *Erste Philosophie*, cz. 2, Haag 1959, s. 121; por. też A. Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim a. Glan 1956, s. 391; H. Hohl, op. cit., s. 81.

przez szczególną zmianę nastawienia można je przekształcić w akty uprzedmiotowiające, czyli teoretyczne. Można więc powiedzieć, że transcendentálny widz przygląda się własnej praktyce, bo całość wszystkich ludzkich aktów to nic innego jak ludzka praktyka w najszerszym znaczeniu tego słowa³².

W przypisywaniu filozofii zasadniczego znaczenia dla praktyki życiowej Husserl uważa siebie za kontynuatora myśli swych wielkich poprzedników Sokratesa i Platona, którzy dali „początek prawdziwej i radykalnej filozofii”, stawiając w centrum swej uwagi ideę „autonomicznego rozwoju człowieczeństwa, rozumnego człowieczeństwa”³³. Za prawdziwie zadowalające życie Sokrates uważał życie wypływające z czystego rozumu i dlatego stawiał dążenie do poznania w centrum etycznej praktyki. Również Platon nie chciał być tylko reformatorem nauki, lecz co do swego ostatecznego celu pozostał sokratykiem, tzn. „w najbardziej uniwersalnym sensie etycznym praktykiem”³⁴. Obaj rozumieeli, że podniesienie ludzkości na wyżyny autentycznego człowieczeństwa, racjonalne uporządkowanie życia jednostki i wspólnoty, ugruntowanie jakiegokolwiek ludzkiej rozumnej działalności dokonuje się ostatecznie za pośrednictwem filozofii³⁵. Myśl ta powraca w Odrodzeniu, w którym „w ślad za teoretyczną autonomią następuje praktyczna”³⁶. Husserl widzi w tym przede wszystkim oddziaływanie odnowionego platonizmu, dla którego

...ważne jest, aby na nowo ukształtować w oparciu o swobodny rozum i wglądy uniwersalnej filozofii nie tylko etycznie siebie samego, ale i cały ludzki świat otaczający, polityczne i społeczne bytowanie ludzkości³⁷.

Gdy Husserl mówi o współczesnym kryzysie, to ma na myśli nie tylko „kryzys nauk europejskich”, ich wewnętrzne teoretyczne trudności i sprzeczności, ale i kryzys całego człowieczeństwa polegający na braku samorozumienia i praktyczno-etycznej orientacji w tej kryzysowej sytuacji. Motyw związku teorii z życiem praktycznym jest więc, jak widać, stale obecny w filozofii Husserla, a w ostatnim jego dziele uzyskuje tylko dobitniejsze sformułowanie, być może pod wpływem presji wydarzeń tego okresu (opанowanie Niemiec przez narodowy socjalizm, rasistowskie ustawy i terror polityczny skierowany przeciw wszystkim

³² Por. U. Petersen, *Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Heidelberg 1964, s. 5—6, 38—39.

³³ E. Husserl, *Erste Philosophie...*, cz. 1, s. 9.

³⁴ *Ibid.*, s. 14.

³⁵ Por. *ibid.*

³⁶ *Idem*, *Die Krisis...*, s. 6.

³⁷ *Ibid.*; por. też *idem*, *Cartesianische Meditationen...*, s. 46; *idem*, *Erste Philosophie...*, cz. 2, s. 230.

inaczej myślącym)³⁸. Roth wykazał na podstawie rękopisów z wykładów Husserla z lat 1889—1924, że równoległe do problemów logicznych zajmował się on również problemami etycznymi i aksjologicznymi, traktując je w sposób analogiczny³⁹. Stwierdza to również sam Husserl w *Ideach I*, mówiąc, że już przed dziesięciu laty próbował „zrealizować ideę formalnej aksjologii i praktyki jako analogony logiki formalnej”⁴⁰. W wykładach z początku lat dwudziestych, opublikowanych jako *Erste Philosophie*, pisze, iż istnieje „logika etycznego człowieczeństwa”, „logika rozwoju w kierunku prawdziwego człowieczeństwa”, „a priori jednozgodnego wartościowania i działania” analogicznie do „a priori jednozgodnego doświadczenia i doświadczanego bytu”⁴¹.

Biorąc to wszystko pod uwagę można zasadnie powiedzieć, że ostatecznym celem filozofii transcendentальной nie jest w ujęciu Husserla teoria sama dla siebie, lecz przekształcenie całego praktycznego życia człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym, ukształtowanie go według norm rozumu, który jest uniwersalnym tytułem dopuszczającym tylko względne „rozdzielenie na »teoretyczny«, »praktyczny«, »estetyczny« i jakikolwiek inny”⁴².

Tylko z punktu widzenia naturalnego nastawienia filozofia transcendentální Husserla może być postrzegana i oceniana jako pozbawiona praktycznego znaczenia, bezużyteczna sztuka dla sztuki. Przy tej interpretacji odwołującej się jednostronnie do wypowiedzi Husserla na temat prawdziwej, autentycznej teorii jako bezinteresownego, całkowicie niepraktycznego oglądu (*Schau*), pozostaje kwestią niejasną, jak w innych miejscach może on stwierdzać coś odwrotnego, że filozofia powołana jest do przeobrażenia i udoskonalenia życia ludzkiego w całości, a więc także jego strony praktycznej. Oświadczenia te trzeba by wtedy traktować jako puste proklamacje, nie dające się uzgodnić z podstawowymi motywami jego filozofowania. Tak jednak nie jest. Wprawdzie teoria transcendentální ma być oglądem wyłączającym wszelką praktykę i zainteresowania życiowe, ale może to znaczyć tylko tyle, iż nie zadowalała się ona ograniczonymi naturalnymi celami, lecz jest namysłem nad ogólnymi i ostatecznymi sensami i wartościami, których poznanie ma następnie wzbogacić i przeobrazić praktykę całego życia.

Nie ma żadnej sprzeczności między tezą, że teoria wymaga zawieszenia wszelkich praktycznych interesów, a przekonaniem, że ostatecznym

³⁸ Por. U. Petersen, op. cit., s. 4, 23, 76 i n.

³⁹ A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Haag 1960.

⁴⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cz. 1, Haag 1950, s. 297; por. też s. 343.

⁴¹ Idem, *Erste Philosophie...*, cz. 2, s. 257.

⁴² Idem, *Die Krisis...*, s. 275.

celem teorii pozostaje praktyka. Może o tym świadczyć, jak pisze U. Petersen, cały rozwój nauki europejskiej, w której właściwe postępy są często dokonywane dopiero wtedy, gdy naturalne interesy są całkowicie porzucone i dąży się do poznania dla niego samego (jak w badaniach podstawowych). Poznanie takie staje się potem nierzadko punktem wyjścia rewolucyjnego rozszerzenia praktyki; i to im radykalniej poprzednia praktyka pozbawiona zostaje mocy obowiązującej, tym owocniejsze są często wyniki badań⁴³.

Jak jednak wytłumaczyć fakt, że badania Husserla (zwłaszcza zawarte w pracach opublikowanych za życia, a więc uznanych przez twórcę za odpowiednio dopracowane i dojrzałe) dotyczą niemal wyłącznie aktów teoretycznych, problemów myślenia i poznania? Mielibyśmy raczej prawo oczekiwać, że analizy aktów pozateoretycznych (uczucia, chcenia, wartościowania, działania) będą potraktowane równie obszernie jak analizy aktów teoretycznych, skoro prawdą jest, że Husserlowi chodzi o całe ludzkie życie, a nie tylko o poznanie jako cel sam w sobie. Pewne wytłumaczenie tej sytuacji może stanowić fakt, iż Husserl przypisuje aktom teoretycznym centralne znaczenie w splocie ludzkich aktów, jako że wszelkie normy czy ideały pozostałego życia aktowego mogą być pokazane i uprawomocnione tylko dzięki teorii.

Uniwersalna filozofia [pisze on] wraz ze wszystkimi naukami szczegółowymi stanowi wprawdzie część europejskiej kultury, ale sens wszystkich moich wywodów jest taki, iż ta część jest, że tak powiem, funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależy prawdziwa, zdrowa europejska duchowość. Ludzkość na najwyższym poziomie człowieczeństwa czy rozumu wymaga więc autentycznej filozofii⁴⁴.

W filozofii Husserla da się wyróżnić trzy zasadniczo odmienne rodzaje stosunku zachodzącego między teorią i praktyką w zależności od tego, jaki charakter ma teoria⁴⁵. Odpowiadają one trzem fazom rozwoju historycznego ludzkości, „co daje asumpt do dialektycznej interpretacji jego historiozofii i dostrzegania (mimo wszelkich różnic) jej podobieństw do heglowskiego schematu historii⁴⁶. Mamy więc epokę mitologii, epokę kosmologii i nauki oraz epokę filozofii transcendentnej, która pełną dojrzałość osiąga w fenomenologii transcendentnej. Dla wyróżnienia

⁴³ U. Petersen, op. cit., s. 88—89.

⁴⁴ E. Husserl, *Die Krisis...*, s. 503.

⁴⁵ Por. U. Petersen, op. cit., s. 32.

⁴⁶ Zwracają na to uwagę m.in. E. Fink, *Welt und Geschichte*, [w:] *Husserl et la pensée moderne*, Haag 1959, s. 152—153; R. Toulemont, op. cit., s. 321—322; A. Pażanin, *Das Problem der Geschichte bei Husserl, Hegel und Marx*, [w:] *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Haag 1972, s. 173—203

tych epok decydujący jest, jak się wydaje, charakter teorii i jej stosunku do całego praktycznego życia człowieka.

W epoce mitologii mamy do czynienia z jednością teorii i praktyki, w epoce kosmologii i nauki dokonuje się wyodrębnienie i usamodzielnienie obiektywistycznej teorii, która z biegiem czasu zaczyna oddziaływać coraz bardziej alienująco na całość życia, aż wreszcie w epoce filozofii transcendentnej następuje zniesienie tego obiektywizmu, dzięki czemu otwiera się możliwość ukształtowania życia ludzkiego według norm rozumu.

W epoce przednaukowej w działaniach człowieka muszą z koniecznością występować również akty teoretyczne, ale splecione z pozostałymi aktami nieuprzedmiotowiającymi pełnią tu one wyłącznie służebną rolę w naturalnej praktyce życiowej. Dokonywane przez nie uprzedmiotowienia nie są celem dla siebie, lecz służą wytwarzaniu dóbr, zaspokajaniu potrzeb, kształtowaniu międzyludzkich stosunków. Pozostają one zawsze w służbie określonych interesów życiowych; ich sens i znaczenie sięgają tylko tak daleko, jak daleko sięgają i dopóki trwają praktyczne interesy, którym służą. Wytworem ich są prawdy sytuacyjne, które po spełnieniu swej roli mogą znowu pogrążyć się w zapomnieniu⁴⁷. Nie zmienia nic w tym fakt, że niektóre z tych obiektywizacji mogą trwać dłuższy czas lub w ogóle przez całe życie, a nawet życie wielu pokoleń, np. pojęcie narzędzia, rodziny czy plemienia. Rozstrzygające znaczenie ma tu fakt ścisłego powiązania wszelkiego teoretyzowania z subiektywnością. „Świat przednaukowy w codziennym zmysłowym doświadczeniu jest dany subiektywno-relatywnie”⁴⁸; znaczy to, że dokonywanym obiektywizacjom nie nadaje się tu znaczenia transcendentnego bytu w sobie.

W naturalnej przednaukowej praktyce życiowej obok prawd sytuacyjnych występują również zawsze z koniecznością spekulacje religijno-mityczne⁴⁹. Ich funkcja polega na naocznym przedstawianiu ludzkiego świata i życia jako całości. Spekulacje te określa Husserl mianem „praktyczno-uniwersalnego nastawienia” i widzi w nim poprzednika europejskiego ideału nauki. Stwierdza, że nie jest to tylko „znany fakt, ale także dająca się istotowo rozpoznać konieczność, iż do każdej naturalnie żyjącej ludzkości [...] należą zarazem religijno-mityczne motywy i religijno-mityczna praktyka”⁵⁰. Wymaga tego jedność całego ludzkiego życia aktowego.

⁴⁷ Por. E. Husserl, *Erste Philosophie...*, cz. 1, s. 294; cz. 2, s. 244; idem, *Die Krisis...*, s. 20.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Por. *ibid.*, s. 329—330.

⁵⁰ Ibid.

Sytuacja zmienia się wraz z powstaniem europejskiego ideału nauki, z dążeniem do czystego poznania. Teoria wyodrębnia się, usamodzielnia i staje celem dla siebie; „powołaniem naukowca staje się wytwarzanie »wiecznych« prawd, które powinny wytrzymać próbę wszelkiej możliwej krytyki przyszłych pokoleń”⁵¹. Naukowa teoria formułuje postulat oczyszczenia wiedzy od wszystkiego, co subiektywne, zapominając całkowicie o związku teoretyzowania z subiektywnością. Wytwarzana przez nią wyidealizowana rzeczywistość zostaje uznana za transcendentny byt w sobie kryjący się za naocznym subiektywno-relatywnym bytem aktualnej praktyki życiowej i określający go. Sama subiektywność zostaje potraktowana jako jeden z przedmiotów świata, i uważa się, że może ona być z powodzeniem analizowana i opisywana za pomocą takich samych metod jak inne przedmioty. Husserl określa to rozszczenie obiektywistycznie pojmowanej nauki do ukazywania całej rzeczywistości mianem przyrodoznawczego światopoglądu. Stwierdza, że wyrażany w nim obiektywizm ma rację bytu tylko w określonych granicach, poza którymi prowadzi myśl ludzką na manowce, zwłaszcza w przypadku stosowania metod przyrodoznawstwa w psychologii lub w naukach humanistycznych.

Nauki nowożytne mimo swej technicznej przydatności oddziałują wskutek swego obiektywizmu destrukcyjnie na całe życie człowieka, prowadząc do zastępowania stosunków osobowych rzeczowymi. Podczas gdy ideałem rozumu jest prawdziwie zadowalające ludzkie życie, to w obiektywistycznie nastawionej nauce ideał ten wydaje się przekształcać w swe przeciwieństwo:

Zamiast otwierać człowiekowi szeroko bramy autentycznej wolności i dostarczać jej środków mocy [*Machtmittel*], wydaje się ona przekształcać jego samego w bezwolny zespół faktów i włączać do pozbawionej maszynierii świata w charakterze jej części⁵².

Doprowadza to w końcu do zrazu ukrytego, a z biegiem czasu coraz bardziej wychodzącego na jaw kryzysu nie tylko samych nauk, ale i europejskiego człowieczeństwa w całym obszarze jego kulturalnego życia, w samej jego „egzystencji”. Dalsza kontynuacja obiektywizmu nauk o człowieku prowadziłyby, zdaniem Husserla, „do barbarzyństwa i nienawiści duchowej”. Nie precyzuje on bliżej, co przez to sformułowanie rozumie, ale biorąc pod uwagę fakt, że pisze on te słowa w latach trzydziestych, można przyjąć, iż skrajne barbarzyństwo widzi w rasizmie panującym w narodowosocjalistycznych Niemczech. U podstaw tego zjawiska tkwi urzeczowione ujmowanie człowieka, gdy człowiek przestaje

⁵¹ Ibid., *Erste Philosophie...*, cz. 2, s. 204.

⁵² Ibid., s. 230.

być podmiotem, a staje się przedmiotem, który można poddawać sortowaniu i klasyfikacji, aby usunąć gorsze egzemplarze.

Husserl stwierdza, iż kryzys nauk i całej kultury jest dostrzegany przez wielu od końca XIX w., lecz dotąd jego źródła radykalnie nie rozpoznano i dlatego nauki humanistyczne dokonują bezskutecznie wysiłków dla jego przezwyciężenia, próbując wyjaśnić swe podstawowe pojęcia i metody. Zasadniczą przeszkodę stanowi tu obiektywizm nauki stale przez nią w sposób nieświadomy zakładany oraz zapominanie przez naukę o jej związku z bezpośrednim doświadczeniem, ze światem życia codziennego. Jedynie fenomenologia transcendentálna jest w stanie odkryć obiektywistyczną deformację myśli naukowej, a tym samym stworzyć możliwość przezwyciężenia kryzysu kultury i cywilizacji europejskiej.

Specyfikę prawdziwie filozoficznego nastawienia stanowi odwrócenie spojrzenia od przedmiotu i skierowanie go na to, co nieprzedmiotowo subiektywne. Przedmiot przestaje być wtedy po prostu czymś bezproblemowo i naiwnie uznawanym w bycie, zostają natomiast rozpoznane i poddane analizie same akty owego uznawania. Ujawnia się wówczas, że najbardziej pierwotną warstwę doświadczenia stanowi tzw. świat życia codziennego (*Lebenswelt*), natomiast obiektywna przyroda jako przedmiot przyrodoznawstwa okazuje się tylko pewną formą obiektywizacji, tj. wyższą, nadbudowaną nad prawdami *Lebenswelt* warstwą sensu. Pretensja nowożytnego przyrodoznawstwa do jedynie prawdziwego i obiektywnego ukazywania całej rzeczywistości okazuje się zatem nieuzasadnionym przesądem obiektywistycznym nawet w odniesieniu do przyrody, a czymś wręcz niedorzecznym w odniesieniu do subiektywności. Przyrodoznawstwo ujmuje tylko ilościowy aspekt rzeczywistości przedmiotowej i to w granicznych idealizacjach, pomijając całą jej różnorodność jakościową; wobec subiektywności wykazuje całkowitą bezsilność, ignorancję i ślepotę poznawczą. Pojęcie *Lebenswelt* oznacza u Husserla odkrywanie całości działającego życia, które jest bogatsze i wcześniejsze od teorii i teoriopoznawczego stawiania problemu; z niego mają się dopiero wywodzić teoriopoznawczy podmiot i jego przedmioty w postaci zmatematyzowanej przyrody⁵³.

W ten sposób fenomenologia transcendentálna, zrywając przez radykalną refleksję z naiwnym realizmem naturalnego myślenia, ma realizować funkcję emancypacyjną, ma prowadzić do wyzwolenia człowieka spod panowania jego własnych wytworów. Kultura europejska uformowała się w taki sposób, że spowodowało to zagubienie się człowieka w ślepej uliczce naturalistycznej świadomości, której wszystko jest da-

⁵³ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 134.

ne przedmiotowo wraz z nią samą. Odkrycie owej deformacji świadomości ma, zdaniem Husserla, historyczne znaczenie, ponieważ tylko ono otwiera przed człowiekiem szansę przewycięzenia kryzysu i realizacji odwiecznego, sformułowanego jeszcze przez Platona, ideału europejskiej nauki, jakim jest ukształtowanie całego ludzkiego życia w wolności i według norm rozumu.

W tym miejscu nasuwa się szereg pytań: jak konkretnie ma wyglądać postulowane przez transcendentalną teorię przeobrażenie praktycznego życia? Jakie są te normy rozumu? Jak wyobraża sobie Husserl przejście od teorii do praktyki? Co zmienia się w życiu wskutek transcendentalnego uświadomienia? Niestety na temat tych i innych nasuwających się tu problemów nie znajdujemy u Husserla niemal żadnych rozważań konkretyzujących jego ogólne idee i postulaty. Z pojedynczych i rozproszonych uwag Husserla wynika, że pojmuje on etyczny rozwój człowieka jako nieskończony proces postępu w kierunku doskonałej

...wspólnoty stale uniwersalnie i absolutnie rozumnie działającej⁵⁴. [Jest to idea] ...życia absolutnie doskonałego, w którym nie ma już miejsca dla błędu, grzechu itp., w którym wola nie idzie za żadnym innym celem jak tylko za rozpoznaniem z absolutną oczywistością jako dobry i w którym to zrozumienie jest spełniane w odniesieniu do każdego możliwego celu⁵⁵.

Idei tej nie można oczywiście pojmować jako dającej się kiedykolwiek w pełni zrealizować. Pozostaje ona zawsze osiągalna tylko w pewnym stopniu, który jednak może być niższy lub wyższy.

W sposób istotny zawsze pozostają obszary niepoznane, nieokreśloności, niebezpieczeństwa, błędu, grzechu itd. Nieskończony postęp poznania jest postępowaniem zacieśniania granic i niebezpieczeństw, ale jest to nieskończony postęp i w nieskończoność pozostaje niebezpieczeństwo, grzech itd.⁵⁶

Prawdziwa teoria w sensie fenomenologii transcendentalnej ma w sposób istotny przyczyniać się do realizacji tej idei w coraz wyższym stopniu. Transcendentalny ogląd idei i norm ma powodować, że zgodność aktów z normami stale rośnie w sensie nieskończonego procesu przybliżania się. Konkretnie trzeba to chyba rozumieć tak, że indywidualne, lokalne, grupowe, narodowe więzi międzyludzkie są dzięki teorii stopniowo odsuwane na dalszy plan na rzecz coraz szerszych jednostki aż do poziomu ogólnego człowieczeństwa. Dzięki filozofii człowiek w coraz większym stopniu wkracza poza rozumienie siebie tylko jako członka ograniczonej całości (rodziny, plemienia, narodu), widząc siebie również

⁵⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie...*, cz. 2, s. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 201.

⁵⁶ *Ibid.*

jako członka ponadnarodowej czy nawet ogólnoludzkiej wspólnoty, obywatela świata, człowieka po prostu. Tak oto

...od kilku greckich dziwaków zaczęło się przeobrażanie ludzkiego bytu i całego życia kulturalnego, [...] zrazu w ich własnym narodzie i narodach sąsiednich. [Zapoczątkowało to powstanie] ...ponadnarodowej jedności całkiem nowego rodzaju, [...] duchowej postaci Europy. [...] Nowy pochodzący z filozofii i wyodrębnionych z niej nauk duch swobodnej krytyki i normowania nieskończonych zadań opanowuje ludzką, stwarza nowe, nieskończone ideały! Są one takimi dla poszczególnych ludzi w ich narodach i dla narodów samych. Ale w końcu są także nieskończonymi ideałami dla rozprzestrzeniającej się syntezy narodów, w której każdy z tych narodów wnosi do zespolonej całości to, co ma najlepsze, właśnie przez to, że dąży do realizacji swych własnych idealnych zadań w duchu nieskończoności⁵⁷.

Stwierdzenia te są na tyle ogólne i niedookreślone, że mogą podlegać różnym interpretacjom. Można by w tym widzieć pewne społeczne i polityczne ideały naszych czasów: idee zjednoczonej Europy, praw człowieka, Narodów Zjednoczonych, a sięgając dalej, oświeceniowe ideały wolności, równości, braterstwa i stałego postępu ludzkości⁵⁸. Konkretnie mogłoby to znaczyć, że człowiek w wyniku uświadomienia filozoficznego zaczyna widzieć swoje interesy (które ma przecież nadal mimo epokę) jako członka określonego narodu czy grupy społecznej z punktu widzenia szerszej całości i w razie potrzeby gotów byłby je poświęcić na rzecz innych narodów czy grup. A może chodzi tu wyłącznie o kwestie etyczne, tj. o kształtowanie się poczucia, iż bycie człowiekiem jest moralnie bardziej zobowiązujące niż bycie Grekiem, proletariuszem czy ojcem rodziny.

Aby teoria mogła normować praktyczne życie, musi ona w jakiś sposób przeniknąć do świadomości zbiorowej. Husserl wyobraża sobie to po prostu tak, iż jednostki dokonawszy filozoficznego namysłu zachęcają do innych i rozpowszechniają jego wyniki. W rozwoju wspólnoty wyróżnia on pod tym względem szereg faz, nie rozpatrując ich jednak szczegółowo⁵⁹. Mówi o pojawieniu się wzorowych osobowości, o ich naśladowaniu, dalej o poznawczym ujęciu tego, co w nich ogólne, i powstaniu norm, reguł i w końcu o odrywaniu się tych norm od historycznie danych faktów i podnoszeniu ich do poziomu ogólności. Normy te stają się z biegiem czasu oczywistą podstawą wychowania dzieci, a z drugiej strony przenikają granice, wytwarzając między oddzielonymi i po części nieprzyjaznymi sobie narodami pewien rodzaj duchowej wspólnoty, która z czasem coraz bardziej przełamuje także zewnętrzne bariery.

⁵⁷ Idem, *Die Krisis...*, s. 336.

⁵⁸ Por. U. Petersen, op. cit., s. 101 i 107.

⁵⁹ Por. E. Husserl, *Erste Philosophie...*, cz. 2, s. 199.

Jak widać, pozytywne propozycje przeobrażenia życia ludzkiego według norm rozumu są u Husserla jedynie w sposób ogólnikowy zasygnalizowane, trudno się więc do nich jednoznacznie ustosunkować. Mimo to można powiedzieć, że cechuje je pewna naiwność i utopijność, co jest, jak się wydaje, związane z faktem niedoceniań (a nawet wręcz niedostrzegania) przezeń innych źródeł zła poza obiektywistycznym wypaczeniem teorii i niemożliwością osiągnięcia przez człowieka absolutnie pełnego samorozumienia w skończonej perspektywie czasu. Jeśli wziąć pod uwagę przeświadczenie Husserla, że jego fenomenologia „obejmuje [...] rzeczywiście wszystkie zagadnienia, które należy postawić ze stanowiska konkretnego człowieka...”⁶⁰, to musi budzić zdumienie fakt, iż sfera polityki i ekonomii są w refleksji fenomenologicznej nad życiem praktycznym ludzi całkowicie nieobecne. Pomijanie ich oznacza niedostrzeganie zasadniczych źródeł konfliktów międzyludzkich i to również w płaszczyźnie ideałów, norm i wartości moralnych. Stąd rodzi się nieuzasadniony optymizm Husserla co do rozstrzygającej roli fenomenologii transcendentalnej w przewycięzaniu kryzysu i torowaniu drogi ku pełni człowieczeństwa.

⁶⁰ Idem, *Postowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 52.