

Czarkowski, Józef

Absolut epistemologiczny a historyczność poznania w fenomenologii Husserla

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 5 (121), 3-23

1981

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.

I

ROZPRAWY NAUKOWE

Zakład Filozofii INS

Józef Czarkowski

ABSOLUT EPISTEMOLOGICZNY A HISTORYCZNOŚĆ POZNANIA
W FENOMENOLOGII HUSSERLA

Zarys treści. Poglądy Husserla stanowią i zapewne długo jeszcze będą stanowić żywe źródło inspiracji, dyskusji i sporów filozoficznych. Do istotnych problemów, wokół których koncentrują się polemiki, należą pytania: czy idealizm transcendentally fenomenologii Husserla stanowi rzeczywiste przezwyciężenie perspektywy metafizycznych w ogóle, a sporu realizmu z idealizmem w szczególności, czy filozofia ta wykracza istotnie poza perspektywę kartezjańskie, czy jej wewnętrzny rozwój nie prowadzi w pewien sposób do rezygnacji z pierwotnego absolutyzmu poznawczego i do uznania własnego historycznego statusu, w jakiej mierze i w jakim sensie jest ona filozofią współczesną. Pytania te są również przedmiotem tego artykułu, którego główną tezą jest przekonanie, że pojawiające się u Husserla pod koniec życia rozważania nad historią ujawniają wbrew intencjom filozofa zasadniczą niemożliwość realizacji kartezjańskiego ideału filozofii uniwersalnej, radykalnie i ostatecznie ugruntowanej w absolutnej subiektywności czystego transcendentally ja i jego życia.

1. IDEA FILOZOFII JAKO NAUKI ŚCISLEJ

Ideałem filozofii jest dla Husserla nauka w radykalnym sensie ścisła, tzn. uniwersalna (obejmująca wszystkie zagadnienia mające jakiś możliwy sens), w absolutny sposób uzasadniona (opierająca się na ostatecznych, niepowątpiewalnych podstawach), bezałożeniowa (krytycznie ujawniająca wszelkie możliwe do pomyślenia założenia poznawcze) i autonomiczna (jedyna nauka absolutnie samodzielna)¹.

¹ E. Husserl, *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 50.

Uniwersalność filozofii rozumie Husserl podobnie jak Kartezjusz: wszystkie inne nauki mają mieć w filozofii swe ostateczne ugruntowanie, stanowiąc jej rozgałęzienia. Wypracowane przez filozofię poznanie aprioryczne, czyli tzw. nauki ejdetyczne (ontologia formalna i ontologie materialne), mają wyprzedzać empiryczne nauki o faktach, mają stanowić dla nich normę². Autonomia poznawcza nauk szczegółowych jest, zdaniem Husserla, złudzeniem myśli pozytywistycznej. Każda nauka ma u swych podstaw pewnego rodzaju a priori: pierwotne założenia, pojęcia, intuicje co do swego przedmiotu, wstępne rozumienie określające dziedzinę czy obszar badawczy. Te pierwotne a priori nauki wyznaczające jej metody, przedmiot, zakres i ważność twierdzeń, nie są w niej wyjaśniane ani zazwyczaj nawet uświadamiane, nie są przez badaczy tematyzowane jako rzekomo oczywiste. Przykładem może być choćby przeświadczenie o jedności logicznej świata.

Kryzys w rozwoju nauki polega, według Husserla, na takim zapomnieniu przez naukę o swych podstawach, że dochodzi do niezgodności między nimi a świadomie stosowanymi procedurami badawczymi. Przewyciężyć kryzys może jedynie filozofia pojmowana jako całkowicie autonomiczna nauka, która dokona krytycznej analizy podstaw prawomocności wszelkiego poznania, a zwłaszcza poznania naukowego. Filozofia nie może stosować metod przejętych z nauk szczegółowych, bo znaczyłoby to, że z góry uznaje ich sprawność. Traciłaby w ten sposób charakter nauki filozoficznej, stając się dalszym ciągiem nauk szczegółowych. Musi ona zacząć od początku. Jeśli ma być podstawą innych nauk, wyjaśniać ich założenia, sens ich konstrukcji, sama musi być bezzalożeniowa, musi opierać się wyłącznie na apodyktycznych oczywistościach rozumu.

Fundamentalną zasadą prawomocności poznania, zasadą wszystkich zasad jest intuicja intelektualna lub inaczej tzw. źródłowo prezentująca naoczność, tzn. zdolność świadomości od bezpośredniego oglądania sensu rzeczy („rzeczy samych we własnej osobie”)³. Wszelka wiedza wartościowa musi się zaczynać od tego co dane i ujmować to w tych granicach, w jakich jest dane. Bezpośrednie poznanie w każdej sferze bytu (ogląd bezpośredni, widzenie przedmiotu) jest rzeczą najważniejszą i pierwszą. Ważność form myślenia pośredniego (dowodu, wnioskowania) musi być

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 15—60. W *Medytacjach kartezjańskich* zadanie fenomenologii transcendentnej jest określone jako „systematyczne rozwijanie uniwersalnego a priori wrodzonego transcendentnej subiektywności, a zatem także intersubiektywności; albo inaczej mówiąc, uniwersalnego logosu wszystkich dających się pomyśleć bytów” (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Husserliana, t. 1, Haga. 1950, s. 181).

³ E. Husserl, *Idee...*, s. 79.

ugruntowana w myśleniu bezpośrednim. Stąd płynie uznanie przez Husserla wyższości tzw. świata życia codziennego (*Lebenswelt*'u) jako uniwersum zasadniczej naoczności nad „obiektywno-prawdziwym” światem nauk przyrodniczych jako zasadniczo nienaoczną „logiczną substrukcją”⁴.

Odkrywanie, pokazywanie, unaocznianie, ogląd i opis — stanowią specyfikę deskryptywnej metody fenomenologicznej. Zadaniem fenomenologii nie jest, według Husserla, konstruowanie jeszcze jednej teorii, lecz jedynie wyjaśnienie i uwyrażnienie sensu, jaki ten świat ma dla nas wszystkich wcześniej od wszelkiej filozofii, sensu, jaki nadaje mu nasze doświadczenie. Sens ten ma być jakoby jedynie wydobywany przez fenomenologię, a nigdy nie modyfikowany czy wytwarzany przez nią. Fenomenologiczne wyjaśnienie nie chce być czymś na kształt „konstrukcji metafizycznej”, lecz chce jedynie wykorzystywać dane czystej intuicji w sposób źródłowy. Doświadczenie fenomenologiczne obejmuje poza oglądem zmysłowym również ogląd niezmysłowy, tzw. intuicję ejdetyczną czy też wgląd w istotę rzeczy (*Wesenschau*). Ta receptywna koncepcja poznania jako „patrzenia na coś”, „ogładania czegoś”, poddawana jest często krytyce jako jedno ze szczególnie wątpliwych założeń czy też złudzeń tej filozofii „bez założeń”⁵.

Pierwszą zasadą metodyczną fenomenologii związaną z traktowaniem poznania jako oglądu danych jest zasada oczywistości. Postuluje ona, żeby nie uznawać za prawomocny żadnego sądu, jeśli go nie zacerpnieliśmy w oczywistości, tzn. w doświadczeniu, w którym rzeczy i ich istoty prezentują się niejako osobiście, „we własnej osobie”. Oczywistość jest istotnym momentem poznania towarzyszącym wszelkim aktom świado-

⁴ Husserl krytykuje postawę badacza naturalisty, dla którego świat codzienny (*Lebenswelt*) jest tylko względny i powinien być przekroczony na korzyść świata obiektywnego traktowanego jako substrat logiczno-matematycznej „prawdy w sobie”. „Ale podczas gdy uczony naturalista interesuje się w ten sposób bytem obiektywnym i działa w tej płaszczyźnie, to z drugiej strony jednak byt subiektywny i względny funkcjonuje dla niego nie jako rodzaj tranzytu bez znaczenia, lecz [...] jako źródło oczywistości, źródło weryfikacji. Skale miar, znaki orientacyjne etc., jakie się widzi, są traktowane jako rzeczywiście istniejące, a nie jako złudzenia; a więc to, co istnieje rzeczywiście na sposób świata codziennego, jako istniejące prawomocnie jest przesłanką” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Husserliana, t. 6, Haga 1954, s. 199). Badacz naturalista przeocza, zdaniem Husserla, że świat codzienny jest warunkiem jego działalności naukowej nie tylko w sensie środowiska życiowego, lecz również dlatego, że badanie naukowe opiera się w sposób nieunikniony na oczywistościach świata codziennego, uznając ich prawomocność.

⁵ Np. M. Hempoliński, O fenomenologicznej i tzw. psychofizjologicznej koncepcji teorii poznania, *Studia Filozoficzne*, 1976, nr 6, s. 23—24; J. Łoziński, *Kilka uwag na marginesie artykułu D. M. Rasmusena „The marxist critique of phenomenology”*, *Studia Filozoficzne*, 1976, nr 1, s. 72.

mości, ponieważ wszelka świadomość jest świadomością poznającą. W każdej *cogitatio* dany jest przedmiot i oczywistość to nic innego jak szczególny sposób świadomościowego dania⁶. Problem początku w filozofii polega na uzyskaniu oczywistości mających w sobie cechę priorytetu, tzn. oczywistości poznawalnych jako uprzednie w stosunku do wszelkich innych dających się pomyśleć oczywistości. Nadto oczywistość samego tego priorytetu powinna cechować się również doskonałością, pewnością absolutną. Oczywistości niedoskonałe są jednostronne, względnie ciemne, niewyraźne co do sposobu, w jaki rzeczy lub fakty są w nich dane same. Doświadczenie jest wypaczone przez elementy intencji znaczącej nie wypełnionej jeszcze przez odpowiadającą intuicję. Udoskonalenie oczywistości dokonuje się w syntetycznym postępie zgodnych doświadczeń, w których te intencje są potwierdzane i wypełniane. Można odróżnić stopnie oczywistości przedmiotu jako stosunek zakresu jego bezpośrednio danego bytu do całego domniemanego zakresu jego bytu. Stopień oczywistości dwu doświadczeń tego samego przedmiotu różni się nie przez to, że oczywistość jednego byłaby ewidentniejsza, lecz przez to, że może być zakresowo różna, szersza lub węższa. Adekwatnymi oczywistościami nazywa Husserl te, w których cały byt danego przedmiotu jest dany bezpośrednio świadomości, w których nie ma pustych, niewypełnionych jeszcze intencji, niczego domniemanego. Adekwatne oczywistości nie mogą być modyfikowane w dalszych doświadczeniach tego samego przedmiotu. Oczywistości takie przysługują, zdaniem Husserla, wglądowi w istotę, *ejdos* rzeczy. Natomiast oczywistość rzeczy danych w doświadczeniu zmysłowym jest nieadekwatna, gdyż każde takie doświadczenie jest powiązane z niewypełnionymi współdomniemaniami; dalsze doświadczenia tej samej rzeczy mogą odsłonić nowe właściwości i aspekty, potwierdzające domniemanie lub wykazujące jego zwodniczość.

Oczywistość adekwatna jest oczywistością doskonałą, jakiej Husserl wymaga od filozofii. Żadna inna nauka, jego zdaniem, zarówno empiryczna jak i aprioryczna, w odróżnieniu od filozofii nie spełnia i nie jest w stanie spełnić tego wymogu pełnej oczywistości swych zasad. Na przykład aksjomaty i definicje matematyki nie są w pełni oczywiste, ponieważ warunkiem ich ważności jest struktura konstytuującej je świadomości, a ujawnienie tego warunku przekracza zakres kompetencji matematyki.

Podczas gdy w *Ideach I* Husserl skłonny jest utożsamiać oczywistość adekwatną z oczywistością apodyktyczną, to później, np. w *Medytacjach kartezjańskich* odróżnia je od siebie jako dwa odmienne typy doskonałości oczywistości, przypisując „wyższą godność” oczywistości apodyktycz-

⁶ Por. F. Kutschera, *Über das Problem des Anfangs der Philosophie im Spätwerk Edmund Husserls*, Monachium 1960, s. 27.

nej i z nią wiążąc specyfikę filozofii wyodrębniającą ją spośród innych nauk. Ową „wyższą godność” oczywistości apodyktycznej wyjaśnia Husserl następująco: w każdej oczywistości dany przedmiot jest ujmowany przez umysł jako „rzecz sama” z absolutną pewnością wykluczającą wszelką możliwość wątpliwości w trakcie tego ujmowania, lecz nie wyklucza to możliwości, że w przyszłości stanie się on przedmiotem wątpliwości. Jego byt może się okazać zwykłym pozorem. Oczywistość apodyktyczna natomiast objawia się refleksji krytycznej jako absolutna niemożliwość pojęcia nieistnienia danych przedmiotów i wyklucza z góry wszelką dającą się pomyśleć wątpliwość jako pozbawioną sensu. Nadto oczywistość samej tej refleksji krytycznej jest również oczywistością apodyktyczną⁷.

Zdaniem Husserla możliwe jest odkrycie oczywistości apodyktycznych wyprzedzających jako „pierwsze w sobie” wszystkie inne możliwe do pojęcia oczywistości i nadto można je same postrzegać jako apodyktyczne. Polem oczywistości apodyktycznych jest otrzymywane przez redukcję fenomenologiczną czyste transcendentale ja i jego życie. Ta transcendentálna subiektywność jest dana w oczywistości apodyktycznej, choć nieadekwatnej. Jest ona nieadekwatna, gdyż jej pełna treść — jak mówi Husserl — może być odkryta jedynie w nieskończonym postępie doświadczeń⁸. Ego transcendentálne jest otoczone nieokreślonym horyzontem, otwartą i nieskończoną całością nieokreślonych możliwości, które nie uczestniczą w apodyktyczności. Apodyktyczna pewność transcendentálnego doświadczenia obejmuje tylko aprioryczny schemat czy też strukturę transcendentálnego świadomości (np. intencjonalność, czasową formę prądu świadomości), której opis jest podstawowym zadaniem fenomenologii.

Husserl przykłada wielką wagę do redukcji transcendentálnego. Wielokrotnie powtarza, iż dopiero ona daje dostęp do rzetelnej filozofii jako nauki w radykalnym sensie ścisłej. Aby zbadać zarówno podstawy nauk jak i świat życia codziennego, niezbędny jest pewien szczególny dystans wobec wszelkich przeświadczeń zawartych w naturalnym światowym nastawieniu. Husserl idzie tu (krytycznie — jak sam mówi) śladem Kartezjusza, który jest dlań wzorem filozoficznego radykalizmu w poszukiwaniu początku i niepowątpiewalnych podstaw, fundamentów poznania. Dopóki nie dokonamy redukcji transcendentálnego, nie wiemy, co możemy dzięki niej uzyskać. Z punktu widzenia postawy naturalnej, wewnątrzświatowej nie sposób ocenić wagi postawy transcendentálnego. Po dokonaniu redukcji natomiast postrzegamy, że w połączeniu z metodą opisową pozwala ona pozytywnie rozwiązać problem początku w filozofii, a tym samym i we wszelkim poznaniu. Pozwala ona ujawnić i ocenić wartość wszelkich utajonych dogmatów, nieuświadomionych, milcząco przyjmo-

⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen...*, s. 56 i n.

⁸ *Ibid.*, s. 62.

wanych założeń nauk szczegółowych, metafizycznych tez i problemów przejętych z tradycji filozoficznej, przeświadczeń potocznego rozsądku itp. Pozwala ona uzyskać najwyższy, nieprzekraczalny poziom refleksji, w którym całość obiektywizacji światowych okazuje się fenomenem konstytuowanym zgodnie z apriorycznymi strukturami świadomości transcendentalnej. Opis owego a priori świadomości transcendentalnej odsłania ostateczny sens wszelkiego bytu, wyczerpuje wszystko, co może być opisane. Nie istnieje żadne „poza”. Każda forma transcendencji ma immanentny charakter bytu jako sensu bytowego konstytuującego się w świadomości transcendentalnej⁹. Podmiot transcendentalny jest miarą tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, tego, co realne, i tego, co idealne. Nie można poza niego wykroczyć. Wszelkie poznanie czerpie ostatecznie swą prawomocność z jego intencjonalnych aktów.

2. MIĘDZY REALIZMEM A IDEALIZMEM

Gdyby wziąć pod uwagę nasykicowany powyżej ideał filozofii, a z drugiej strony uznać za jeden z ważnych wyznaczników współczesności filozofii rezygnację z fundamentalizmu i uświadomienie sobie przez nią swego historycznego uwikłania i ograniczenia, to nie można by uznać fenomenologii transcendentalnej Husserla za filozofię współczesną czy choćby tylko przygotowującą dla niej grunt. Mieściłaby się ona w tradycji przewycięzanej właśnie, jak się wydaje, przez dzisiejszą myśl filozoficzną. Celem Husserla jest bowiem dotarcie do absolutnego układu odniesienia eliminującego wszelką możliwą ograniczoność i uwarunkowanie perspektywy poznawczej, jakiegokolwiek usytuowanie historyczne zacieśniające myślowe horyzonty. Wierzy on w możliwość uzyskania całkowicie bezstronnej niezaangażowanej postawy widza, obserwatora usytuowanego ponad rzeczywistością i dającego definitywny, ostateczny opis jej podstawowych struktur, które są niczym innym jak apriorycznymi strukturami świadomości transcendentalnej konstytuującej wszelkie możliwe byty i sensy.

O współczesności myśli Husserla decyduje nie sukces w realizacji programu fenomenologii transcendentalnej jako filozofii absolutnego początku, lecz właśnie porażka; ujawniająca się w wielu punktach niemożliwość osiągnięcia epistemologicznego absolutu.

Charakterystyczną cechą twórczości Husserla jest nieustanne krytyczne poszukiwanie i ujawnianie ukrytych przesłanek własnych myśli, czego wynikiem jest ciągła ewolucja, zmienność tej filozofii trwająca do końca jego życia. Wyostrzony krytycyzm uniemożliwia mu zatrzymanie się w którymś punkcie rozważań w przekonaniu, że osiągnął zamierzony cel.

⁹ Ibid., s. 117.

Wciąż niezadowolony z uzyskanych rezultatów podejmuje nowe próby znalezienia ostatecznych niepowątpiewalnych rozstrzygnięć i droga ta wydaje się nie mieć końca, albo raczej coraz wyraźniej ujawnia się wbrew zamierzeniom samego filozofa, że uniwersalna i absolutnie ugruntowana filozofia „jest możliwa do urzeczywistnienia tylko w postaci pewnych względnych prawd tymczasowych w nie kończącym się procesie historycznym”¹⁰.

Redukcja fenomenologiczna musi być radykalna, aby odsłaniała wszystkie konstytuowane sensory. W związku z tym pojawia się trudność poddania redukcji tych przekonań, których sobie jako takich nie uświadamiamy albo dlatego, że są nazbyt niewyraźne, albo dlatego, że są tak oczywiste, iż wręcz niedostrzegalne. Husserl jednak zakłada, jak się wydaje, absolutną przenikliwość rozumu dla samego siebie i uważa, iż można poddać redukcji całą treść świadomości i że nie wymkną się jej żadne przeświadczenia. Kolejne redukcje przeprowadzane przez niego świadczą jednak o tym, że nie jest on zadowolony z ich efektów, z ich radykalności. Wciąż okazuje się, że mamy do czynienia z pewnym szczególnym punktem widzenia nie osiągniętym poziomu uniwersalności i ostatecznego ufundowania, zawierającym pewne niewykryte, a więc i niezredukowane założenia. Podobnie ma się rzecz z niekończącymi się próbami wykazania zasadniczej jakoby różnicy między apodyktycznymi doskonałymi oczywistościami fenomenologii transcendentalnej, jakich nie uzyskuje żadna inna nauka z logiką włącznie, a oczywistościami osiąganymi w postawie wewnątrzświatowej. Ostatecznie cała argumentacja w tej sprawie kończy się przyznaniem, że niepodobna tego uzasadnić, można to jedynie pokazać. Inaczej mówiąc, można to dostrzec po dokonaniu transcendentalnej redukcji, a nie w nastawieniu naturalno-światowym.

Rozwijając problematykę konstytutywną, Husserl odkrywa tzw. genezę pasywną, czyli przedorzekaniową sferę świadomości. Prowadzi do niej analiza relacji między afekcją i intencją. Zawsze jest tak, że wcześniej ukonstytuowany przedmiot pobudza intencję do zajęcia się nim i tworzenia nowej warstwy sensu. Ale proces ten nie może mieć nieskończonego charakteru (zwłaszcza jeśli filozofia ma sięgać absolutnego początku), zatem pierwszy bodziec pobudzający świadomość musi być nieukonstytuowany. I tak też jest, zdaniem Husserla. Poprzez kolejne warstwy ukonstytuowanych i konstytuujących się sensów przedmiotowych i aktów świadomości, podzielonych na jednostki o pewnej stabilności i względnie wyraźnie od siebie odróżnionych w fazach czasowych, docieramy do tego, co kryje się głębiej pod tymi uporządkowanymi strefami świadomości, do płynącej (czy też płynnej) świadomości, w której przeży-

¹⁰ E. Husserl, *Postowie do moich „Idei...”*, s. 50.

cia nie odcinają się od siebie, lecz zlewają w ciągłym stawaniu się i przepływie, a właściwie nawet jeszcze nie istnieją, w której tym samym nie ma jeszcze ukonstytuowanych żadnych przedmiotów, lecz jedynie płynne dane wrażeniowe. Pod całym szeregiem warstw konstytucyjnych, nadbudowujących się jedna nad drugą, istnieje pierwotny strumień świadomości, w którym nie ma jeszcze aktów świadomości i odpowiadających im przedmiotów. Jest to coś absolutnie przedracjonalnego, nieokreślonego, co wyprzedza wszelki logos, dyskurs racjonalny czy dialektykę myśli. Pod postacią tej płynności przedorzekaniowej Husserl wydaje się wprowadzać transcendencję „czegoś w sobie”, o czym nie można powiedzieć poza tym, że jest to coś nieukonstytuowanego.

A więc świadomość okazuje się jakoś pierwotnie konstytuowana, a nie konstytuująca. Pierwotnie nie jestem wcale aktywny, nie dokonuję żadnych aktów świadomych i operacji poznawczych, płynę zupełnie biernie i coś (mi) się wtedy syntetyzuje. Nie można więc uznać, że ta synteza jest zależna ode mnie; jest to raczej infrastruktura myśli. Merleau-Ponty nazywa ją istnieniem, światem pierwotnym, realnością, która nie jest ani obiektywna, ani subiektywna, lecz neutralna, jeszcze dwuznaczna. Mark-sista Tran-Duc-Thao twierdzi, że dochodzi tu do nieredukowalnej sprzeczności dwu tez, ponieważ ten świat przedorzekaniowy ma sens czegoś realnego, niezależnego od świadomości, a więc może to być tylko sama przyroda albo raczej materia w jej dialektycznym ruchu stawania się, ale zarazem dla fenomenologii Husserla jest to przecież coś, co ujawnia się w ramach redukcji transcendentalnej, w ramach czystej świadomości¹¹.

Być może właśnie analiza genezy pasywnej przyczyniła się też do tego, że z biegiem czasu mamy u Husserla do czynienia z pewnym trudno uchwytnym przesunięciem akcentów w przedstawianiu relacji między przedmiotem i aktem intencjonalnym. Początkowo prowadzi on rozważania konstytucyjne tak, że przedmiot intencjonalny jest w pewien sposób wtórny wobec aktu intencjonalnego, później skłania się raczej do silniejszego akcentowania obiektywności przedmiotu. Jakkolwiek świadomość dokonuje aktów obiektywizacji, identyfikuje, wiąże w całość, konstytuuje przedmiot, to jednak jest odeń zależna. Akt intencjonalny jest jakoś wtórny, a przedmiot intencjonalny pierwotny. Dzięki stałości przedmiotu różne wyglądy mogą być określane jako wyglądy tego samego przedmiotu.

Wśród badaczy filozofii Husserla częste jest przekonanie, że stanowi ona przewyżczenie tradycyjnego sporu idealizmu z realizmem jako stanowisk metafizycznych poszukujących odpowiedzi na pytania dotyczące bytu w postawie naturalnej, światowej, obiektywistycznej. Twierdzi się, że jeśli sam Husserl nazywa swą filozofię idealizmem transcendentalnym,

¹¹ Por. J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paryż 1961, s. 111.

to terminu „idealizm” używa w nowym znaczeniu całkowicie różnym od tradycyjnego¹². Ma to polegać przede wszystkim na tym, że badania fenomenologiczne Husserla są określone nie przez pytania o byt czy istotę, lecz przez pytania o sens. Jak sam Husserl powiada: metafizyczne filozofie nie dostrzegały, że świat i byt są „obowiązującym sensem (*geltender Sinn*) i niczym więcej”¹³. Jakaś absolutna „rzecz w sobie”, nie będąca korelatem podmiotu (źródła wszelkiego sensu) jest bezsensowna. Jednocześnie byt świata nie stracił jakoby w takim ujęciu nic ze swej realności, gdyż jedynie jego sens jest konstytuowany. Konstytucja świata nie oznacza jego subiektywizacji w tym znaczeniu, że stawałby się on czyjąś konstrukcją, wytworem, którym można by swobodnie manipulować. Ważność sensu bytu (*Seinsingeltung*) jest wytworem subiektywności transcendentalnej, a nie byt w takim znaczeniu, w jakim jest pojmowany w naturalnym, światowym nastawieniu. Przypisywanie więc transcendentalnej jaźni Husserla takich właściwości, jak wytwarzanie, panowanie, przewaga bytowa w stosunku do świata ma być jedynie wynikiem dezinterpretacji metafizycznej niektórych niedostatecznie wyważonych i ostrożnych sformułowań Husserla¹⁴.

Krytyka idealizmu husserlowskiego nie polega jednak chyba na samych nieporozumieniach i nie jest jedynie wynikiem przyjmowania w sposób spekulatywny czy intuicyjny metafizycznych założeń, które Husserl właśnie „przezwyńczył”. Ma ona bardziej rzetelne podstawy niż sugerują to przytoczone wyżej opinie, które same są obarczone niejasnościami i oparte na przeciwstawnych sobie przesłankach. Jedne sugerują, że Husserl odróżnia byt i sens bytu, przy czym konstytucja dotyczy tylko sensu bytu. W ten sposób uwalnia się jego filozofię od zarzutu przypisyującego jaźni transcendentalnej moc twórczą. Obok tego jednak głosi się tezę przeciwną, według której w idealizmie transcendentalnym zostało zniesione odróżnienie bytu i sensu bytu i na tym właśnie polega uwolnienie się od metafizycznego sposobu myślenia.

Niewątpliwie u samego Husserla istnieje w tym względzie pewna chwiejność i niejasność oraz zmiana stanowiska. Jego idealizm transcendentalny ulega na przestrzeni lat dzielących *Idee I* od *Medytacji kartezjańskich* radykalizacji, co między innymi wyraża się w tendencji do utożsamiania przedmiotu i sensu przedmiotowego. W *Ideach* zachowane jest jeszcze odróżnienie: konstytuowany jest przez świadomość jedynie

¹² Por. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Fryburg-Monachium 1962, s. 28; J. Ożarowski, *Kontynuacja „strony czynnej” w idealizmie niemieckim*, Warszawa 1970, s. 20 i n.

¹³ E. Husserl, *Probleme der Weltanschauung* (praca nie opublikowana), cyt. za: H. Hohl, op. cit., s. 43.

¹⁴ J. Ożarowski, op. cit., s. 24.

sens przedmiotowy, a nie sam przedmiot. Zawarte to jest implicite w przekonaniu, że istnienie przedmiotu realnego jest niekonieczne i powątpiewalne. W *Medytacjach kartezjańskich* natomiast, uważając wszelkie przedmioty transcendentne za wytwór aktów czystej świadomości, mówi Husserl, że istnieją one z całą pewnością i koniecznością, ale oczywiście jako konieczny intencjonalny wytwór tej świadomości. Zmiana ta jest związana, jak się wydaje, z pewnym przesunięciem akcentu z aspektu epistemologicznego na ontologiczny w rozważaniach Husserla dotyczących różnicy między absolutnym charakterem czystej świadomości i relatywnym charakterem świata realnego¹⁵. W *Ideach I* akcentowana jest raczej myśl, iż jest to różnica co do sposobu dania, w *Medytacjach kartezjańskich* natomiast nacisk przemieszcza się na różnicę w sposobie istnienia.

Likwidacja różnicy między przedmiotem i sensem przedmiotowym nie jest tożsama ze zniesieniem różnicy między bytem i sensem bytu. Byłoby tak tylko wówczas, gdyby przedmioty stanowiły uniwersum wszystkich bytów. Ale u Husserla tak nie jest, gdyż istnieje przecież transcendentalne ja, któremu przysługuje byt absolutny. W *Medytacjach kartezjańskich* różnica między bytem i sensem bytu znika tylko w odniesieniu do relatywnego przedmiotu, pozostaje natomiast w przypadku transcendentalnego podmiotu. Wszystko ma jakiś sens, który jest tym, co konstytuowane w aktach transcendentalnej świadomości. Same te akty również są wynikiem uprzednich procesów konstytucji. Ale jest jednak coś, co nie jest konstytuowane: transcendentalne ego (albo też owa pierwotna płynna „świadomość”, przedorzekaniowa „realność”, jaką ukazuje analiza procesu biernej genezy). Absolutny charakter bytu transcendentalnej jaźni oznacza właśnie, że różni się on od jakiegokolwiek sensu bytowego, wykracza poza sens bytu, jest po prostu bytem w znaczeniu podobnym do tego, w jakim świadomość naturalna myśli o świecie i jaki został ujęty w nawias przez redukcję transcendentalną. To, co ostatecznie konstytuujące, nie daje się sprowadzić do sensu, który jest jedynie konstytuowany. Płynnie stąd wniosek, że idealizm transcendentalny Husserla (przynajmniej z okresu *Logiki formalnej i transcendentalnej* i *Medytacji kartezjańskich*) przyznaje jednak świadomości transcendentalnej zasadniczą przewagę bytową nad światem realnym. Tylko ta świadomość jest autentycznym bytem, natomiast wszystko inne ma tylko relatywny konstytuowany sens bytu.

Fenomenologia transcendentalna musi, jak stwierdza Husserl, rozpoczynać swe badania jako czysta egologia. Sens redukcji transcendentalnej jest bowiem taki, że nie można postawić na początku żadnego innego bytu niż „ja” i to, co od niego nieoddzielne. Początkowo nie widać wcale,

¹⁵ Por. R. Toulemon t, *L'essence de la société selon Husserl*, Paryż 1962, s. 300.

jak w postawie redukcji inne „ja” mogłyby być przyjęte nie jako zwykłe fenomeny świata, lecz jako inne „ja” transcendentalne. Powstaje zatem wątpliwość, czy filozofia ta poszukująca ostatecznych podstaw prawomocności wiedzy w świadomości transcendentalnej nie uniemożliwia sobie tym samym zasadnego ukazania intersubiektywności. Czy nie jest skazana na jakiś rodzaj solipsyzmu?

Egologiczny czy też monadyczny charakter ja transcendentalnego powoduje, że komunikacja z innymi stanowi dla Husserla problem, wymaga dowodu. Obszerne wywody na ten temat znajdują się w *Medytacjach kartezjańskich*. Dla uniknięcia solipsyzmu, przekreślającego możliwość obiektywnego ugruntowania poznania, niezbędne jest ukazanie, że istnieją inne „ja” równie absolutne jak podmiot filozofujący, że istnieje wspólnota i porozumienie między nimi, jeden wspólny wszystkim świat intersubiektywnie ukonstytuowany i nadbudowane nad nim inne również intersubiektywnie ukonstytuowane światy: świat fizyczny, świat kultury, wartości itd.

Aby zrozumieć, jak dokonuje się konstytucja alter ego, niezbędne jest nowe epoke, redukcja dokonywana wewnątrz sfery transcendentalnej, tzw. redukcja do sfery przynależności. Jest to zawieszenie wszystkiego tego, co w polu transcendentalnej świadomości odsyła przez swój sens do „innych” jako podmiotów. W wyniku uzyskujemy „naturę należącą do mnie”, tę najbardziej pierwotną sferę absolutnego ja, w której konstytuuje się „inny”, alter ego. Jest to — mówi Husserl — konstytucja zasadniczo różna od konstytucji rzeczy, jako że prowadzi do uznania absolutnie rzeczywistego istnienia innych „ja”. Husserl przedstawia tu dwa kolejne akty (kompleksy aktów), w których ta konstytucja się dokonuje: Paarung (ujęcie w parze z moim ciałem innego analogicznego ciała) oraz Einfühlung (wzucia, przypisania drugiemu ciału świadomości na zasadzie w-prezentacji).

Husserl uważa, iż groźba solipsyzmu została w ten sposób uchylona, ponieważ inne „ja” są mi dane w doświadczeniu źródłowym jako istnienia absolutne dla siebie, tak jak ja jestem absolutnie istniejącym. Czy istotnie tak jest, opinie badaczy są podzielone. Niektórzy sądzą, że solipsyzm nie może być uznany za trudność nie do przewyciężenia dla tej filozofii, choć być może nie zostało to dotąd zasadnie wykazane (w tym i przez samego Husserla). Ożarowski taką możliwość widzi np. w tym, że „redukcja transcendentalna doprowadza nas do jaźni czystej, która mimo że odkryta w jaźni określonego indywiduum empirycznego, sama stoi ponad rozróżnieniem na ja moje i cudze. Te rozróżnienia wywodzą się dopiero z funkcjonowania czystej jaźni”¹⁶.

¹⁶ J. Ożarowski, op. cit., s. 33.

Wielu fenomenologów i krytyków uważa jednak, że husserlowska koncepcja konstytucji alter ego jest nieprzekonywająca, a nadto że stanowi wręcz nierozwiązalny problem przy takim punkcie wyjścia¹⁷. Jak bowiem alter ego może być zarazem przedmiotem konstytuowanym przez ego i posiadać byt absolutny, a nie ukonstytuowany? Merleau-Ponty twierdzi, że jeśli stosunek z innym ujmujemy na poziomie świadomości transcendentualnej (a tak to czyni Husserl), to jasne jest, że między świadomościami konstytuującymi ustala się jedynie stosunek wzajemnej degradacji. Przykładem może być Sartre'owska analiza, którą Merleau-Ponty nazywa „śmiesznością wielu solipsyzmów”. Jeśli więc nawet jakaś konstytucja innego w płaszczyźnie świadomości transcendentualnej jest możliwa, to nie prowadzi ona do rzetelnej wspólnoty. Aby odkryć pierwotny stosunek porozumienia i wspólnoty, trzeba zejść poniżej myśli, trzeba dotrzeć do wcześniejszego od oddzielenia świata intersubiektywnego. Tak zwane pierwotne uspołecznienie stanowi grunt, z którego wyrastają poszczególne ja i który pozostaje w nich, jako podstawa wzajemnego rozumienia. Pierwotne uspołecznienie jest wymiarem egzystencjalnym bardziej fundamentalnym niż indywidualna świadomość nawet transcendentualna.

3. TRANSCENDENTALNE JA WOBEC HISTORII

W końcowym okresie życia Husserl wprowadza do swej filozofii nową problematykę: filozofię dziejów. Pojęcie historii zostaje po raz pierwszy bliżej przez niego określone, a nie tylko wymienione, w pracy *Möglichkeit einer intentionalen Psychologie* z roku 1926/1927 i w latach następnych zyskuje coraz bardziej na znaczeniu¹⁸. Do zajęcia się tą problematyką niewątpliwie przyczyniło się narastanie w Niemczech w latach dwudziestych fali historyzmu, wzrost zainteresowania filozofią dziejów. Husserl czuł się zobowiązany do ustosunkowania się, zwłaszcza że jego fenomenologia była krytykowana przez diltheystę Georga Mischę, następcę Husserla w Getyndze¹⁹. Główną przyczyną zajęcia się filozofią dziejów była zapewne jednak świadomość tego, co nazywa on kryzysem nauki (w szerokim rozumieniu obejmującym i filozofię) i kryzysem życia europejskiego człowieka²⁰.

¹⁷ Por. J.-F. Lyotard, op. cit., s. 33, 80 i n.; R. Ingarden, *O formalnej i transcendentualnej logice*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 497—500; K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 123 i n.

¹⁸ H. HohI, op. cit., s. 63.

¹⁹ R. Ingarden, *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, *Studia Filozoficzne*, 1970, nr 4—5, s. 7.

²⁰ Por. K. Martel, op. cit., s. 17—27.

O błędach, kryzysach i paradoksach w filozofii i naukach mówił Husserl również dawniej, począwszy od *Badań logicznych*, krytykując naturalizm, empiryzm, psychologizm i inne błędne w jego przekonaniu koncepcje. W pismach z ostatniego okresu pojęcie kryzysu nabiera jednak nowej wagi, stając się wyrazem i źródłem totalnego kryzysu europejskiego życia, a nawet w ogóle człowieczeństwa. W 1935 r. na wykładzie w Wiedniu Husserl mówi: „Kryzys europejskiego bytu ma tylko dwa możliwe rozwiązania: upadek Europy w wyobcowanie wbrew swemu własnemu racjonalnemu sensowi życia, popadnięcie w nienawiść wobec ducha i barbarzyństwo, albo odrodzenie się Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przezwyciężającego ostatecznie naturalizm”²¹.

Kryzys nauki polega na utracie przez nią swego własnego prawdziwego zadania i życiowej doniosłości, co jest konsekwencją usunięcia podmiotowości i odwrócenia się od zagadnień „rozstrzygających dla prawdziwego człowieczeństwa”. Te zagadnienia, zdaniem Husserla, to pytania o rozum i brak rozumu człowieka, o sens istnienia, o człowieka jako podmiot wolności, o możliwość rozumnego kształtowania siebie i otoczenia. Te właśnie egzystencjalno-aksjologiczne pytania o sens lub bezsens naszego istnienia są szczególnie palące dla ludzi żyjących w okresie wojen, przewrotów i wstrząsów społecznych. Filozofii z kolei zagraża poważnie sceptycyzm, irracjonalizm, mistycyzm i inne postacie antyfilozofii rezygnujących z wiary w ideał uniwersalnej filozofii, z walki „o doprowadzenie utajonego rozumu do uświadomienia sobie swych własnych możliwości”²².

Za kryzys nauki, a pośrednio i człowieczeństwa, odpowiedzialny jest przede wszystkim tzw. naturalistyczny obiektywizm, a także zapomnienie przez naukę o swych związkach ze światem życia codziennego. Obiektywizmem nazywa Husserl traktowanie świata rzeczy jako uniwersum wszystkich bytów i zapomnienie o subiektywności tworzącej naukę. Autentyczna subiektywność jest niedostrzegana, ponieważ ją samą traktuje się jako jeden z przedmiotów świata, który może być z powodzeniem badany i opisywany za pomocą takich samych metod jak inne przedmioty. W ten sposób staje się obiektywizm szczególnie alienujący i dehumanizujący, gdy przedmiotowy sposób myślenia przenosi się z przyrodoznawstwa, w którym się narodził, na humanistykę. Zdaniem Husserla, pretensja nowożytnego matematycznego przyrodoznawstwa do wyłączności w prawomocnym ukazywaniu całej rzeczywistości jest niezasadna nawet w odniesieniu do przyrody, a wręcz niedorzeczna w odniesieniu do subiektywności. Absurdem jest dualistyczne pojmowanie świata, w którym przyroda i duch są traktowane jako takie same realności. „Duch —

²¹ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Musserliana, t. 6, Haga 1954, s. 347—348.

²² Tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 14.

pisze — i tylko duch istnieje w sobie i dla siebie, jest niezależny (*eigenständig*) i może być w tej niezależności i tylko w niej potraktowany prawdziwie racjonalnie, prawdziwie i z gruntu naukowo. A co do przyrody w jej przyrodoznawczej prawdzie, to jest ona tylko pozornie samodzielna i tylko pozornie doprowadzona do racjonalnego poznania w naukach przyrodniczych, gdyż prawdziwa przyroda w swym przyrodoznawczym sensie jest wytworem (*Erzeugnis*) badającego ducha, zakłada więc z góry naukę o duchu”²³.

Przyrodoznawstwo, zdaniem Husserla, nie ujmuje całej rzeczywistości, lecz tylko jedną, powierzchowną jej stronę, liczbowy aspekt i to w granicznych idealizacjach, pomijając całą jej głębię i różnorodność jakościową. Dlatego właśnie może ono być dokładne i precyzyjne, czego jednak nie należy utożsamiać z autentyczną ścisłością możliwą do osiągnięcia jedynie w fenomenologii transcendentnej. Pewności nauk matematyczno-przyrodniczych łącznie z logiką opierają się na oczywistościach świata życia codziennego, a przedmioty, o których mówią, nie są żadną rzeczą w sobie, lecz ukonstytuowaną na bazie świata codziennego, nadbudowaną nad nim warstwą sensu.

Dla zrozumienia, czym jest filozofia i czym nauki, dla wyjaśnienia w ogóle współczesnego stanu kultury niezbędna jest refleksja historyczna, dzieje są bowiem nie tylko faktyczną, zamkniętą przeszłością, lecz przede wszystkim rzeczywistością przeszłości obecną w teraźniejszości i oddziałującą na przyszłość. „Dzieje nie są niczym innym jak żywym ruchem łączącym współwystępowanie i wewnętrzne przenikanie się pierwotnego tworzenia sensu i sedymentacji sensu” (*die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung*)²⁴. Ta osadowa pojęciowość stanowi podstawę wszelkiego myślenia. Celem historycznego namysłu jest reaktywowanie całego łańcucha kolejnych warstw sensu aż do sfery najbardziej pierwotnych praoczywistości, aby tym samym wyjaśnić założenia naszego współczesnego myślenia²⁵. Osadowy sens może być również rozumiany pasywno-receptywnie bez reaktywowania ewidencji jego wewnętrznej historycznie ukształtowanej struktury; ale jest to rozumienie płytkie, prowadzące do tworzenia nowych znaczeń, których późniejsze doświadczenie nie potwierdza. Nieunikniona sedymentacja duchowych wytworów w formie trwałych językowych nabytków, które mogą być przez innych ludzi pasywnie rozumiane, zawiera właśnie stałe ryzyko ugrzęźnięcia nauki w fałszu.

²³ Tenże, *Die Krisis des europäischen Menschentums...*, s. 345.

²⁴ Tenże, *Vom Ursprung der Geometrie*, tekst z 1936 r. opublikowany przez E. Finka, [w:] *Revue Internationale de Philosophie*, Bruksela 1939, nr 2, cyt. za: *Husserliana*, t. 6, Haga 1954, s. 380.

²⁵ *Ibid.*, s. 381.

Obiektywistyczny naturalizm ma być przykładem takiego pasywnego, czysto, asocjacyjnego przejmowania sensu utrwalonego w języku i budowania nowych warstw sensu niezgodnie z zapomnianymi praoczywistościami. Praoczywistości to dla Husserla oczywistości pierwotnego, przednaukowego ludzkiego życia, które „było oglądowe (*anschauliches Leben*), wytwarzało swe oczywiste twory aktywnie na podstawie zmysłowego doświadczenia”²⁶. Formalnologiczna oczywistość operująca gotowymi pojęciami i twierdzeniami daleka jest od rzeczywiście źródłowej oczywistości, gdyż nie odsłania całego procesu historycznego tworzenia się i nawarstwiania sensu. Dlatego logiczna metoda nauk obok praktycznej ich użyteczności „oddala coraz bardziej naukę od praźródeł, czyniąc ją niewrażliwą na problem początku i tym samym właściwy sens bytu i prawdy”²⁷.

Husserl przeciwstawia się uprawianiu historii jako wiedzy o przyczynowym procesie powodującym kolejne następowanie po sobie historycznych form czy faktów. Historia taka popełnia bowiem błąd obiektywizmu. Rozumiejąca historia polega na reaktywowaniu zróżnicowanych oczywistości zawartych implicite we współczesnej kulturze i w efekcie, jeśli dokonuje tego w sposób pełny i metodyczny, odsłania nam „uniwersalne a priori dziejów”²⁸.

Dziejowość dotyczy wszelkich faktów kultury od najniższych potrzeb do najwyższych wytworów duchowych (nauki, państwa, organizacji ekonomicznej). Podstawową historię stanowią jednak przemiany świadomości (poznania, nauki, filozofii) dokonujące się w sposób konieczny zgodnie ze swym wewnętrznym a priori. Historia świadomości nabiera u Husserla tego znaczenia, ponieważ jako świadomość transcendentálna konstytuuje ona wszelkie możliwe sensory, a więc określa również całość przednaukowego i pozanaukowego życia człowieka²⁹.

Husserlowskie ujęcie historii zawiera, mimo wszelkich różnic, pewne ogólne podobieństwa do ujęć wielkich idealistów klasycznej filozofii niemieckiej, a zwłaszcza do schematu heglowskiego³⁰. Można wskazać następujące zbieżności.

— Husserl, podobnie jak Hegel, nazywa dzieje „wielkim faktem absolutnego bytu” i uważa, iż „ostateczne pytania metafizyczne i teleologiczne są tożsame z pytaniami o absolutny sens dziejów”³¹. Fenomenologia

²⁶ Ibid., s. 372.

²⁷ Ibid., s. 376.

²⁸ Ibid., s. 380.

²⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 127.

³⁰ Zwracają na to uwagę np.: E. Fink, *Welt und Geschichte*, Haga 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*, Haga 1972, s. 173—203.

³¹ E. Husserl, *Erste Philosophie*, cz. 2, Haga 1959, s. 506 (Beilagen).

upodabnia się w tym miejscu do eschatologii. Aczkolwiek bowiem Husserl stwierdza, że historia świata nie jest skończona i z istoty swej nie może być nigdy skończona, to jednak zarazem wyraża przekonanie, że odsłonił jej istotny sens i konieczny tok jej przeobrażeń. Mimo że pozostają jeszcze pewne szczegółowe problemy do rozwiązania i mogą się wyłonić jeszcze jakieś nowe formy myślenia, to jednak fundamenty bytu ludzkiego są już ustanowione; to, co istotne, jest już powiedziane.

— Istotny sens i cel dziejów wyraża się w tym, iż duch się wyobcowuje w swych twórcach i zapomina o sobie, a następnie powraca do siebie. Dzieje świadomości (ducha) osiągają punkt szczytowy w przemianie ideału obiektywistycznego i naturalistycznego poznania w samorozumienie transcendentальной subiektywności.

— Husserl, tak jak Hegel, wyróżnia trzy zasadnicze fazy dziejów świata (epokę mitologii, epokę kosmologii i nauki oraz epokę swojej transcendentальной filozofii) i odpowiednio do tego trzy stopnie historyczności, czyli sposobu uświadamiania sobie przez człowieka swego bytowania, swej sytuacji w świecie (historyczność naturalną, filozoficzno-naukową i absolutną)³².

Pierwszy stopień historyczności stanowi świadomość naiwna otaczającego świata i tradycji charakterystyczna dla epoki przednaukowego, naturalnego życia, w którym tradycja jest przejmowana bezkrytycznie, bez refleksyjnego badania. Ludzkość w tym stadium, opanowana i przenikana przez mityczne pozaludzkie moce, które bezpośrednio interweniują w jej życie, żyje w stałym napięciu między strachem i nadzieją.

Drugi stopień stanowi krytyczna, refleksyjna postawa teoretyczna, poddająca badaniu i wyjaśnianiu świat i tradycję. Mitologia zostaje zastąpiona filozofią (kosmologią) i nauką, przekształcającą subiektywno-relatywny świat otaczający w obiektywny „świat w sobie”.

Trzecim stopniem jest fenomenologiczne odkrycie dziejowości. Świat i dzieje okazują się procesem konstytuowania się i sedymentacji sensów. Na tym poziomie dochodzi do ostatecznego zrozumienia sensu historii. Transcendentální subiektywność funkcjonowała w sposób ukryty i w nastawieniu naturalnym, i w nastawieniu naukowo-teoretycznym, ale uświadamia to sobie dopiero teraz. Z perspektywy fenomenologii transcendentальной widać, iż wszystkie trzy stopnie historyczności i odpowiednio fazy dziejów są momentami rozwoju transcendentальной subiektywności. W ten sposób Husserl wyznacza swej fenomenologii doniosłą pozycję dziejową jako filozofii, w której wyraża się wyjście transcendentальной subiektywności z samoukrycia, z alienującej samoobiektywizacji i powrót do samej

³² Tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 502—503 (Beilagen); 1); por. też: H. Hohl, op. cit., s. 70 i n.

siebie. Fenomenologia zostaje włączona w dzieje filozofii i życia, okazuje się koniecznym i najwyższym etapem rozwoju historycznego.

Czy pojawienie się refleksji historycznej, jak również problematyki świata życia codziennego, wprowadza jakieś istotne, ważne zmiany w całej filozofii Husserla? Zdania badaczy są tu podzielone, jak w ogóle poglądy na całość filozofii Husserla. Jedni akcentują ciągłość w jego filozofii, próbując wykazać, że jej specyficzny transcendentalizm zawiera się już w zarodku w *Philosophie der Arithmetik* i pozostaje takim do końca, a wszelkie zmiany czy nowe wątki są tylko nowym wyrazem tych samych podstawowych idei i pomysłów, inni natomiast wskazują znowu na wielkie przełomy w dziele Husserla³³.

Roman Ingarden pisze, że *Kryzys...* nie stanowi żadnego przełomu w filozofii Husserla, nie oznacza zmiany zasadniczego stanowiska wyrażonego w *Ideach* i dobitniej w *Medytacjach kartezjańskich* oraz w *Logice formalnej i transcendentalnej*³⁴. *Kryzys...* ma być tylko jeszcze jedną próbą bardziej zadowalającego wyeksplikowania i uzasadnienia przez Husserla swego stanowiska, dla przełamania dającego dotąd o sobie znać oporu czytelników. Ocena ta wydaje się nadmiernie uproszczona i trafna tylko z pewnego punktu widzenia. Zawarta w *Kryzysie...* historiozoficzna refleksja nad dziejami nauki, filozofii i dziejami powszechnymi w ogóle daje nam w efekcie to samo, co epoke zastosowane do nauk obiektywnych, mianowicie odsłania aprioryczne struktury przednaukowego świata życia codziennego, a nadto ukazuje a priori dziejów jako procesu koniecznego nawarstwiania się kolejnych pokładów sensu i prowadzi nas wreszcie „do najwyższego pytania o uniwersalną teleologię rozumu”³⁵, co z kolei od biedy można odczytywać jako odpowiednik fenomenologicznego epoke odsłaniającego transcendentalną świadomość. W ten sposób ujawnianie sensu dziejów byłoby tylko inną drogą prowadzącą do fenomenologii transcendentalnej, jak zresztą pisze sam Husserl we wstępie do belgradzkiego wydania *Kryzysu...* Jednym słowem, husserlowska koncepcja dziejów „nie jest skierowana przeciw transcendentalnemu idealizmowi, a raczej jest pewnym jego uzupełnieniem i rozszerzeniem”³⁶.

Rzecz jednak nie tylko w tym, czy ta koncepcja jest, czy też nie jest zgodna z idealizmem transcendentalnym. Idealizm transcendentalny może bowiem ulegać wewnętrznym zmianom nie przestając być idealizmem transcendentalnym, tzn. nie przekształcając się w realizm. A jak się wy-

³³ Por. F. Kutschera, *Über das Problem des Anfangs der Philosophie im Spätwerk Edmund Husserls*, Monachium 1960, s. 14.

³⁴ R. Ingarden, *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, s. 3—14.

³⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 386 (Beilagen).

³⁶ R. Ingarden, *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, s. 7.

daje, tylko taką zmianę w filozofii Husserla R. Ingarden był skłonny uważać za istotny przełom.

W *Kryzysie...* i innych pismach z ostatniego okresu poglądy Husserla ulegają jednak dość znacznym zmianom, które pozwalają zasadnie mówić o nowej fazie w jego twórczości, aczkolwiek nowe ujęcia są ledwo naszkicowane, często ukryte w formie nieujawnionych przesłanek i Husserl próbuje je łączyć z dawnymi.

— Transcendentalne ego monadyczne jest zastępowane w rozważaniach historiozoficznych przez coś jeszcze bardziej pierwotnego, będącego podmiotem dziejów, a rozmaicie przez Husserla w różnych kontekstach nazywanego: wspólnotą osób, transcendentalną wszechsubiektywnością, tworzącą osobową ludzkością, objawiającym się w całej dziejowości tym samym rozumem³⁷. Ta wspólnota ma konstytuować swój własny świat, np. świat grecki, świat średniowieczny etc. Ale jeśli wspólnota jest pierwotnie konstytuująca, to jednostkowy podmiot transcendentalny przestaje być podmiotem absolutnym, gdyż jest zakorzeniony w konstytuującej go kulturze, w świecie ducha. Rzecz przedstawiana jest więc tu inaczej niż w *Medytacjach kartezjańskich*, w których, gdy docieraliśmy do apodyktycznie wymaganego jedyne „ja”, osiągalni byliśmy taką sferę poznawczą, iż nonsensem było pytanie o jej prawomocność czy podstawy.

— Mimo iż uprzednio Husserl zarzucał historyzmowi, że niszczy on filozofię jako naukę ścisłą, sam teraz uznaje historyczną zmienność świadomości transcendentalnej. Okazuje się, że fenomenologia nigdy nie może być ukończona, lecz zawsze pozostanie otwartym zadaniem, ciągłym procesem korygowania kolejnych oczywistości. Nieosiągalna jest prawda ponadczasowa i mamy do czynienia jedynie ze stawaniem się prawdy w dziejach. „W końcu obiektywne, absolutnie stałe poznanie prawdy jest nieskończoną ideą”³⁸ — pisze Husserl. „Znajdujemy się w historycznym horyzoncie, w którym wszystko jest historyczne”³⁹. Jest to pośrednie, ukryte przyznanie, że i fenomenologia ze swym roszczeniem do osiągnięcia absolutnego poznania jest zjawiskiem historycznie ograniczonym. Na historyczny charakter fenomenologicznego podmiotu transcendentalnego jako świadomości rozwijającej się wraz ze stawaniem się indywidualnym i zbiorowym człowieka zwraca uwagę wielu komentatorów i krytyków filozofii Husserla⁴⁰. Jeśli ego transcendentalne jest bytem konkretnym,

³⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 381, 385—386 (Beilagen).

³⁸ Tenże, *Vom Ursprung der Geometrie...*, s. 373.

³⁹ *Ibid.*, s. 377.

⁴⁰ Por. Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paryż 1951, s. 217; W. Biemel, *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl*, [w:] Husserl: Cahiers de Royaumont, Paris 1959, s. 59; R. Toulemon, op. cit., s. 305.

to jest świadomością ewoluującą, zmieniającą się: inaczej funkcjonuje ono u dziecka, inaczej u człowieka dojrzałego; inaczej w świadomości prymitywnej, a inaczej w świadomości filozofa, choćby podmioty transcendentalne miały identyczne aspekty. Świadomość dokonująca redukcji transcendentalnej, jasna świadomość fenomenologa może funkcjonować w ten sposób tylko po ogromnym przygotowaniu filozoficznym, a zatem społecznym i historycznym. Pewien historyzm pojawiający się w końcowym okresie twórczości Husserla dostrzega też Ingarden, choć nie przywiązuje do tego wagi. Pisze on, że w *Kryzysie...* zostaje zarysowana „pewna dziejowość samej czystej konstytuującej świadomości, jakby pewne stawanie się w toku dziejów samego czystego podmiotu świadomego, w szczególności pewne dojrzewanie odpowiedzialnego człowieka i człowieczeństwa, a z drugiej strony i pewna dziejowość świata konstytuującego się w procesie dziejowym”⁴¹.

— W konsekwencji Husserl przyjmuje, że dla zrozumienia współczesności niezbędna jest refleksja historyczna i zdecydowanie sprzeciwia się oddzielaniu teoriopoznawczych i historycznych wyjaśnień. Skoro cały świat kultury jest we wszystkich swych postaciach wytworem ludzkiej aktywności i przekazem tradycji, to jedynie historyczne rozważania prowadzą do poznania naszej współczesnej sytuacji filozoficznej, do zrozumienia sensu, metody i początku w filozofii. W równej mierze dotyczy to nauki i innych wytworów kultury. Jak należy rozumieć ten zwrot do historii dla wyjaśnienia współczesnego stanu rzeczy pokazuje Husserl na przykładach geometrii, matematycznego przyrodoznawstwa i filozofii.

Jednak mimo że punkt widzenia filozofii kultury i filozofii historii, wyraźnie widoczny w ostatnich pismach (*Kryzys...; Vom Ursprung der Geometrie*), wprowadza — jak sam Husserl przyznaje — coś na kształt relatywizmu historycznego, to jednocześnie nadal zostaje utrzymana w mocy radykalna absolutność monadycznego ja transcendentalnego, taka jaka została przedstawiona w *Medytacjach kartezjańskich*. W *Kryzysie...* np. pod adresem transcendentalizmu kartezjańskiego kieruje Husserl znaną uwagę: Descartes nie odkrył, że wszelkie odróżnienia typu ja i ty, wewnątrz i zewnątrz, konstytuują się tylko w absolutnym ego. Nawet w tytułach niektórych paragrafów wyrażone jest to indywidualistyczne i absolutystyczne przekonanie⁴². Powstaje więc pytanie, czy w końcowym okresie twórczości Husserla indywidualne ego jest wytworem historii, czy

⁴¹ R. Ingarden: *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, s. 7.

⁴² „§ 54. b) Ja jako pra-ja (Ur-ich) konstytuują swój horyzont innych transcendentalnych (ja) jako współpodmiotów transcendentalnej subiektywności konstruującej świat. § 55. Zasadnicza korektura naszego pierwszego projektu epoki przez redukcję do absolutnie jedyne go ostatecznie funkcjonującego ego” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 187, 190).

też przeciwnie, historia i osobowa wspólnota jako jej podmiot są jedynie syntezą egologicznych przeżyć. Co tu jest układem nadrzędnym dla wytłumaczenia członu drugiego? Husserl nie wyjaśnia tej sprawy do końca.

4. PODSUMOWANIE

Wniosek końcowy byłby taki: jeśli nawet rozmaite trudności oraz historiozoficzna refleksja Husserla nie doprowadzają go do rezygnacji z kartezjańskiego ideału filozofii jako nauki uniwersalnej wznoszącej się na absolutnym fundamencie, to przynajmniej budzą wątpliwość co do konkretnej możliwości realizacji tego ideału, a nawet po części i co do jego wartości. Świadczyć o tym może choćby taki oto fragment tekstu z 1936 r., w którym problem ten jest bezpośrednio poruszony: „Geometria i inne spokrewnione z nią nauki, w końcu wszystkie rzeczywiście istniejące i te, które należy utworzyć, są rozgałęzieniami jednej filozofii, która powinna być wytworem teoretycznego, filozofującego człowieczeństwa zmierzającego do prawdy — nie tej codziennej, której ograniczoność, skończoność, relatywność na tym polega, że jest historyczna, ale nie uświadamia sobie historycznego horyzontu. Powinna to być bezwarunkowa absolutna prawda obejmująca świat, w tym żyjących w nim ludzi z ich praktycznymi zainteresowaniami, ich względnymi poznaniem i opartymi na nich planami i wartościowaniem, a także obejmująca filozofującego człowieka i tworzoną przezeń jego filozoficzną prawdę. Czyż nie taki jest przewodni ideał wszelkiej nauki, jakkolwiek różny byłby jej charakter, a tym samym wszelkiej prawdy naukowej? Ale czy sama taka nauka nie jest wytworem idealizacji usytuowanej w historycznej przestrzeni? Czy nie zakłada ona z góry aprioryczności dziejów, która sama z kolei jest wytworem idealizacji?”⁴³

Pytania te pozostają zasadniczo bez odpowiedzi. Dla pełnego zrozumienia historii niezbędne byłoby wyjście poza historię, ale jest to niemożliwe, jako że okazuje się, iż transcendentna świadomość ma charakter istotnie dziejowy. „Kropkę nad i” postawią jednak dopiero niektórzy kontynuatorzy fenomenologii Husserla, głosząc pożegnanie filozofii z kartezjanizmem, stwierdzając nieautentyczny i spekulatywny charakter samego roszczenia do poznania absolutnego.

⁴³ Ibid., s. 363 (Beilagen).

Józef Czarkowski

THE EPISTEMOLOGICAL ABSOLUTE AND THE HISTORICAL NATURE
OF COGNITION IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

Summary

The article substantiates the thesis that the present nature of Husserl's philosophy is an effect of the distinct revealing that it is impossible to realize the Cartesian ideal of universal philosophy absolutely well-grounded which took place partly contrary to the intentions of the philosopher himself who up to the end of his life believed that it was possible to achieve ultimate, incontrovertible results in philosophy. The article is composed of three parts. The first part outlines the Husserlian ideal of philosophy as a science strict in a radical sense. The second part presents the basic difficulties which Husserl runs into in the realization of this ideal, and in consequence also certain internal contradictions of his philosophy. The third part shows the historiophilosophical trend which emerges in the final period of Husserl's creative work and which introduces weighty modification into the problem of the beginning in philosophy, outlining the need to renounce transcendental individualism and absolutism in favour of the historic nature of cognition.