

Jacek Sójka

Heglizm w filozofii Husserla

Nowa Krytyka 3, 39-56

1992

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.

Jacek Sójka

Heglizm w filozofii Husserla

Zdaję sobie sprawę z tego, iż tytuł artykułu może brzmieć prowokująco. Zazwyczaj kontynuację pewnych myśli Hegla odnajduje się w pismach Heideggera i Gadamera. Husserla natomiast łączy się z tradycją kartezjańską i kantowską. Upierałbym się jednak przy takim właśnie określeniu pewnego istotnego aspektu fenomenologii. Wskazanie na podobieństwo stylu myślenia lub na fakt, że obie koncepcje mogą współbrzmieć w ramach jednego podejścia do problemów współczesnej kultury, nie oznacza ignorowania zasadniczych różnic między nimi. Każda z nich dysponuje niejako swoją "wewnętrzna prawdą" i trudno, na przykład, na siłę uwspółcześniać Hegla. Jednakże kwestia - skrótowo to ujmując - "różnic i podobieństw" kryje za sobą fundamentalny dylemat historii filozofii, jak i wszelkiej nauki historycznej dotyczącej świata idei.

Dociekając tzw. prawdy epoki lub tzw. prawdy zawartej w dziele konkretnego autora, myślimy o czymś od nas niezależnym i należą-cym wyłącznie do tamtej epoki lub tamtego człowieka. Gdyby tej odmienności nie było, nie istniałoby poznawanie przeszłości, gdyż wciąż żylibyśmy w ramach "wiecznej teraźniejszości". Zarazem jednak to, czego nie znamy, nie może nas wprost motywować; funkcję tę pełnią nasze bieżące zainteresowania. Paradoks polega na tym, że chcemy być obiektywni (tzn. nie związani w żaden sposób z przedmiotem badań) - ale też jesteśmy przekonani, iż to, co odkryjemy, będzie miało dla nas znaczenie, będzie dla nas ważne, będzie wyrazem pewnej jedności dziejów i kumulatywności ich sensu.

Sądzę, że w grę wchodzi tu odmiana sokratejskiego dylematu, który pozwolę sobie zaprezentować w wersji zaproponowanej przez Kierkegaarda tropiącego - jak wiadomo - irracjonalne aspekty racjonalnego poznania: "niemożliwe jest, aby człowiek mógł poszukiwać tego, co wie, i [...] na równi z tym nie może poszukiwać tego, czego nie wie, ponieważ tego, co wie, nie może poszukiwać, albowiem już to wie, a tego, czego nie wie, nie może poszukiwać, ponieważ nawet nie wie, czego powinien szukać"¹.

Otóż nie jest prawdą, że człowiek "nie wie", co chce poznać, ani też że "poznaje" tylko to, co już zna, czyli - w uproszczeniu - adaptacyjnie odczytuje klasyków. Przeszłość nie jest czymś bezpowrotnie minionym, od czego bylibyśmy zupełnie odcięci. Złudzenie takie stwarza właśnie obiektywizujący przeszłość historyzm, który każde zdarzenie chciałby zamknąć w jemu tylko przyporządkowanym przedziale czasowym. Jak przekonuje nas hermeneutyka, zrozumieć prawdę minionej epoki można tylko przez dostrzeżenie własnego z nią związku, prawdę dzieła - dzięki fuzji horyzontów interpretacyjnych². Chcąc nie chcąc tworzymy kolejny krąg recepcji np. dzieł Hegla, ostatnie ogniwo łańcucha, który łączy z nim dzisiejszego czytelnika, tak że tzw. wewnętrzna prawda tego filozofa nigdy nie ukaże się jako coś absolutnie niepojętego, obcego, niczym minerał z Marsa. I tak dzieło Hegla nie istnieje niezależnie od kręgu odbiorców, kręgu recepcji. Jest pod tym względem podobne do dzieła literackiego: nie istnieje samo dla siebie, "każdemu obserwatorowi i w każdym momencie prezentując taki sam wygląd"³.

Tak więc jesteśmy już w posiadaniu pewnego sensu tego dzieła, podobnie jak Husserl swego czasu, i dlatego jest ono dla nas ważne, chociaż "poznawać" znaczy dla nas poznawać coś, czego się nie zna. Nigdy jednak nie spodziewalibyśmy się czegokolwiek po lekturze klasyków, gdyby nie zakładana *implicite* jedność dziejów wynikała z naszej w nich obecności.

Co więcej, dociekanie tej wewnętrznej prawdy filozofów uwikłane jest w szczególnego typu dialektykę. Im bardziej staramy się ją zrozumieć, im poważniej ją traktujemy, tym mniej zadowala nas sposób, w jaki prawdę tę wystawił sam filozof. Dotrzeć do prawdy

¹ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne. Chwila*. Przekład K. Toeplitz. Warszawa 1988, s. 8-9.

² H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960, s. 289 i inne.

³ H.R. Jauss: *Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury*. Przekład R. Handke, [w:] R. Markiewicz (red.): *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. III. Kraków 1976, s. 109.

to - w pewnym sensie - przywłaszczyć ją. Powołanie historyka filozofii nie zwalnia od obowiązku myślenia. Prawdziwa rekonstrukcja nie prezentuje nam dziejów pociętych na plasterki czy też szeregu osobliwych postaci, z których każda dysponuje absolutnie własną prawdą. Gdyby nie szansa przywłaszczenia, uspołecznienia tej prawdy, nie istniałaby racja bytu historii filozofii.

Przykładem może tu być *epoché* Husserla. W istocie stanowi ona najbardziej charakterystyczny element myślenia tego filozofa. Uosabia ona samą istotę fenomenologii. Tymczasem została nieomal powszechnie odrzucona. Pojawia się więc pytanie: czy zostawiając *epoché* "w spokoju", nie dyskutując z nią w imię szacunku dla wewnętrznej prawdy mistrza, traktujemy filozofa poważnie? Nie dyskutować o sensowności zabiegu zwanego *epoché*, to potraktować filozofa niczym nieszkodliwego marzyciela, żeby nie rzec: dziwaka. Jeśli bowiem fenomenologia jest dla nas czymś prawdziwym i ważnym, to *epoché* nie może się ostać. Pokazują to dzieje samej fenomenologii. Trudno także zarzucać np. Schelerowi czy Schützowi niezajomość wewnętrznej prawdy autora "Idei".

Odrzuca się w ten sposób to, co niemożliwe do zrealizowania i co - w pewnym sensie - nieprawdziwe według własnych kryteriów realizowalności i prawdziwości. Odrzuca się więc "magiczną laskę redukcji", *epoché* jako cudowną pigułkę o natychmiastowym działaniu. Nie byłoby to możliwe bez zrozumienia o co naprawdę chodzi w fenomenologii.

Powyższe odnosi się także do sytuacji, gdy w polu widzenia historyka znajduje się dwóch filozofów i pojawi kwestia wzajemnego oświetlania się ich koncepcji, wpływu, czy wreszcie wkładu w rozwiązywanie jakiegoś problemu, który może być sformułowany całym współcześnie. Problemy te nie mogą być ograniczane do sytuacji świadomego nawiązywania przez filozofa do myśli jego poprzednika. Nie jest sprawą nieznaną utajone funkcjonowanie heglizmu na początku wieku. Neokantyzm korygując Kanta powtarzał właściwie krytykę Hegla⁴. W rezultacie i Hegel, i neokantyci mogą być widziani jako współdziałający w rozstrzygnięciu pewnego problemu. Szczególnie widoczne było to u Cassirera, który w sferze deklaracji odnosił się do Hegla z dużą rezerwą, lecz w swej filozofii form symbolicznych traktował kulturę jako rozwój ducha powodowany

⁴ H.G. Gadamer: *Idea logiki Hegla*. Przekład W. Galewicz. "Res Facta" 1982, nr 9, s. 160.

immanentną potrzebą ujawniania się sobie samemu⁵. Także w przypadku Husserla nie będzie nadużyciem doszukiwanie się elementów heglowskiego sposobu myślenia, wątków heglowskich przewijających się przez fenomenologię. "Wątków heglowskich" pisanych przez małe "h". Chodzi bowiem o pewien sposób myślenia dosyć powszechnie uznawany za wywodzący się od Hegla, lecz przywiązany przez różnych filozofów.

Bardzo dobitnym tego przykładem może być heglowska krytyka tzw. pewności zmysłowej, powtórzona, na przykład, w ramach pragmatyzmu Peirce'a⁶. Odnaleźć ją można także w fenomenologii, która uwalniając się od tradycyjnych podmiotowo-przedmiotowych przeciwstawień oraz od naiwnego pojmowania idealizmu opartego na tych opozycjach (idealizm kładący nacisk na stronę podmiotową - realizm na stronę przedmiotową), opozycję zasadniczą widzi pomiędzy refleksją, filozofowaniem, mówieniem o rzeczywistości, a bezrefleksyjnym jej przeżywaniem. Innymi słowy: między transcendentalizmem a naturalną postawą. Podobna opozycja między potocznością i refleksją sformułowana została już w "Fenomenologii ducha". Potoczność opisuje Hegel zupełnie tak, jakby chciał zdefiniować naturalną postawę i to dokładnie tak, jak rozumiana była ona przez Husserla i Schütza⁷. Z kolei problem subiektywnego, indywidualnego i refleksyjnego początku wszelkiego filozofowania łączy się u Hegla z krytyką Kartezjusza (podobnie w "Kryzysie" Husserla): nie wystarczy odrzucić autorytety - trzeba również zważyć w tę potoczność, jaka jest obecna w samej świadomości filozofa⁸. Oczywiście są różnice między Heglem i Husserlem: pierwszy istotę zmysłowej pewności widział w jej całości i to całości będącej w ruchu, towarzyszącej rozwojowi indywidualnej świadomości⁹, drugi szukał

⁵ Por. J. Sójka: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*. Warszawa 1988, s. 35-37.

⁶ Por. J. Habermas: *Analityczna teoria nauki i dialektyka*. (Na marginesie kontrowersji między Popperem i Adorno). Przekład A. Załuska, [w:] E. Mokrzycki (red.): *Kryzys i schizma. Antysycjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. II. Warszawa 1984, s. 71.

⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. II. Przekład A. Landman. Warszawa 1963, s. 62-63.

⁸ Ibidem, s. 100.

⁹ Ibidem, s. 122, 125-126.

absolutnych, statycznych podstaw, fundamentalnych "oczywistości". Niemniej jednak mówienie o różnicach w podejściu obu filozofów ma sens tylko wtedy, gdy zakładamy istnienie szerszej, wspólnej płaszczyzny, jaką stwarza transcendentalizm. Zresztą "późny" Husserl w mniejszym stopniu jest "fundacjonalistą", niż był nim na początku, co znowu problem różnic stawia w innym świetle¹⁰.

*

* *

Porównywanie filozofii Hegla i Husserla ma już dosyć długą tradycję. Przybierać też może różne formy. Eugen Fink oraz Herbert Spiegelberg¹¹ podchodzą do problemu związków Husserla z Heglem w sposób, który cechuje się wąskim rozumieniem historyzmu. Uważają oni, iż mówić o takich związkach byłoby można tylko wówczas, gdyby udało się odnaleźć ślady świadomego wykorzystywania przez Husserla dzieła Hegla. Skoro jednak Husserl tego nie czyni, istnienie historycznych związków jest wątpliwe.

Spiegelberg stwierdza, iż istnieją pewne, dające się ustalić w sposób ahistoryczny, podobieństwa, takie jak priorytet subiektywności oraz traktowanie filozofii jako nauki. Tracą one jednak na znaczeniu w porównaniu z różnicami. Po pierwsze, fenomenologia ducha, nauka o doświadczeniach świadomości, nie była oparta na jakiejś szczególnej metodzie. Nie istniała tam - zdaniem historyka - kwestia zawieszania obowiązywania własnych przekonań filozofa, nie znajdziemy niczego podobnego do *epoché*.

Po drugie, Hegel nie odwołuje się do świadectw naocznego oglądu, a raczej stara się przeciwstawić romantycznej intuicji siłę pojęcia. Po trzecie wreszcie, brak u Hegla odpowiednika fenomenologicznego wglądu w istotę¹².

Widzimy jednak, że Spiegelberg w dosyć powierzchowny sposób odczytuje Hegla, co uniemożliwia mu porównanie go z Husserlem

¹⁰ O dyskusjach na ten temat w ramach filozofii amerykańskiej pisze B. Baran: *Fenomenologia amerykańska*. Inter Esse. Kraków 1989, s. 109-110.

¹¹ E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*. Martinus Nijhoff. The Hague 1958, s. 47; H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, t. I. Martinus Nijhoff, t. 1. The Hague 1960, s. 12-15.

¹² H. Spiegelberg: *op.cit.*, s. 14.

pod jakimkolwiek względem. W kwestii powyższych trzech "zasadniczych" różnic można przecież argumentować przeciwnie.

Hegel nie pisał nic o jakiejś szczególnej metodzie zawieszania własnych przekonań, tym niemniej uprawiał filozofię, która w sposób radykalny brała w nawias potoczne sposoby myślenia¹³. Choćby sama idea logiki służącej filozofii transcendentalnej o tym nas przekonuje. Zwolennik absolutnej wierności wewnętrznej prawdzie filozofa nic nie poradzi na to, że prawda ta inaczej prezentuje się "przed Heideggerem" i "przed Gadamerem", a inaczej "po nich". Odczytanie Spiegelberga trzyma się owej prawdy przedheideggerowskiej i przedgadamerowskiej, jeśli wolno się tak wyrazić¹⁴. Co się dotyczy owego prymatu pojęciowości u Hegla, wiadomo przecież, iż odrzucał on nie tylko intuicję romantyków, nie tylko ideał pozaracjonalnego wglądu w naturę świata, lecz również sprzeciwiał się racjonalizmowi Oświecenia, tj. koncepcji możliwej do osiągnięcia, zupełnej przejrzystości świata. Takie schematyczne rozumienie Hegla, jakie prezentuje Spiegelberg, nie pozwala rzeczywiście porównywać z nim Husserla. I wreszcie problem wglądu w istotę: znowu można twierdzić coś przeciwnego. Hegel właśnie poszukiwał wewnętrznej konieczności rzeczy¹⁵ i chociaż nie można jej nazwać istotą w sensie fenomenologii Husserla, to nie stanowi to silnego argumentu na rzecz zupełnego braku płaszczyzny porównania obu stylów myślenia. Ponadto Spiegelberg nie zauważa jakby, że partie "Kryzysu" Husserla dotyczące transcendentalizmu są w gruncie rzeczy krytycznym podjęciem wątków klasycznej filozofii niemieckiej.

Odmiennego niż Spiegelberg zdania byli filozofowie francuscy, tacy jak Merleau-Ponty czy Lyotard, którzy pod wpływem wykładów Kojeve'a uznali Hegla za prekursora fenomenologii. Nawet jeśli uznać tę tezę za przesadną, z pewnością można przyznać racje tym historykom filozofii, którzy, tak jak Thomas Langan, akceptują ciągłość pewnych założeń filozofii transcendentalnej i na tej płaszczyźnie widzą możliwości porównania Hegla, Husserla, a nawet Heideggera, Sartre'a i Merleau-Ponty'ego¹⁶. Można jedynie obawiać

13 Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*. Przekład B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 652 (część autorstwa Thomasa Langana).

14 Por. H.G. Gadamer: *op.cit.*

15 "Naukowe poznanie wymaga [...] by oddać się całkowicie życiu przedmiotu, albo - co na jedno wychodzi - wymaga tego, by mieć przed oczyma jego wewnętrzną konieczność i konieczność tę wyrazić." G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. I. Przekład A. Landman. Warszawa 1963, s. 69.

16 E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *op. cit.*, s. 652.

się, czy nie jest tu Hegel widziany zbyttnio na sposób fenomenologiczny i czy ten właśnie fakt nie stwarza tak szerokiej płaszczyzny porównań.

Langan tak objaśnia dialektykę Hegla funkcjonującą w oparciu o transcendentálny punkt widzenia. "Trzeba najpierw uświadomić sobie, że Hegel od pierwszej przerośni w ›Fenomenologii‹ do ostatniego opisu w ›Encyklopedii‹ zajmuje się intencjami, to znaczy zjawiskami. [...] Przedmiot może być jedynie przedmiotem dla podmiotu, tak jak, na odwrót, podmiot nie może istnieć bez przedmiotu. Ruch powrotny do następnego wyższego bieguną ›obiektywnego‹ zagwarantowany jest przez tę fundamentalną zasadę ›intencjonalności‹, jak to nazwie Husserl. [...] klucza do zrozumienia sensu dialektyki oraz wyjaśnienia wbudowanego w nią, progresywnego, oscylującego zamiennie między biegunami dążenia, należy szukać w k a ż d y m p r z y p a d k u w biegunowości n o e z y - n o e m a t u zawartej w intencjonalnej oraz w rosnącej refleksyjnej świadomości, że cena zjawiska leży w jego ›intencjonalnej konstytucji przez ego transcendentálne‹ jak to powie Husserl - lub, w języku Hegla, że ›substancja jest podmiotem‹"¹⁷.

Faktem jest jednak i to, że ten w języku fenomenologii sformułowany wywód prowadzi także do krytyki Husserla z pozycji heglowskich. "Transcendentálne istnienie intencjonalne człowieka jest zawsze dla Hegla najpierw i przede wszystkim układem splecionych z sobą stosunków praktycznych, z którego wyrasta filozoficzna medytacja danej epoki nad tym, co w nich zawarte. ›Sceptycyzm‹ nigdy więc nie jest czymś więcej niż momentem, jakkolwiek momentem powracającym w jakiejś postaci zawsze wtedy, gdy trzeba zwalczać błędne wycofywanie się z rzeczywistości. Ale, jak sam Husserl wiedział, przynajmniej na starość, metodyczne wątpienie nigdy nie pozostaje w takim stopniu pod kontrolą zawodowego filozofa, że wystarcza skinać magiczną laską ›redukcji‹, by osiągnąć absolutny punkt widzenia, wolny od wszelkich uwikłań praktycznych i umożliwiający kontemplację t e g o , c o j e s t. Hegel nigdy nie wpadł w pułapkę ›bezzałożeniowej filozofii‹"¹⁸.

Hegel jawi się tu jako pragmatysta nieomal, który stwierdza w stylu Peirce'a, iż nie ma wątpienia na próbę. Zawsze jest ono sytuacyjne i zawsze jest działaniem w sensie przekształcania włas-

¹⁷ Ibidem, s. 38, 42.

¹⁸ Ibidem, s. 651.

nego obiektu. Hegel nie mógł wręcz - jak twierdzi Hyppolite - uczynić uniwersalnego wątplenia zasadą swej filozofii, gdyż za punkt wyjścia obrał świadomość potoczną i starał się dociec, jak ona sama wątpi w to, co uznała wcześniej za pewne¹⁹.



Chciałbym teraz wskazać na wątek heglowski, który uważam za najistotniejszy spośród tych wszystkich, które umożliwiają porównywanie "obu" fenomenologii. Wybór tego wątku nie tylko pozwala nie zamykać się w wąskim historyzmie, lecz także umożliwia uniknięcie pewnych dwuznaczności związanych np. z fenomenologicznym odczytaniem Hegla. Kryje się za tym oczywiście określona interpretacja Hegla traktująca ducha jako sferę sensu nieodłącznego ludzkim działaniom, aczkolwiek nie w pełni dla nich przejrzystego, innymi słowy, jako sferę kultury, "tego sztucznego środowiska pojęć, form i prawideł, wytwarzanego przez racjonalizującą działalność człowieka w historii"²⁰. Myślę jednak, iż jest to dosyć powszechny i uzasadniony sposób wykładania filozofii Hegla.

Chodzi mi zatem o tę figurę myślenia filozoficznego, która czyni z filozofa i jego dzieła "miejsce" i zarazem niezbędne ogniwo kulturotwórczej, sensotwórczej pracy społecznej. Takim właśnie dziełem miała być "Fenomenologia ducha": jej zadaniem było umożliwić jednostce rozpoznanie w sobie działania ducha, i to ducha, który powrócił do siebie stając się absolutem. "Fenomenologia ducha" miała stać się narzędziem tej pracy i zarazem indywidualnym osiągnięciem, wypracowaniem niezbędnego, ostatniego jej etapu. Dokonawszy tego, filozof może już wykazać niezbędnosć wszystkich momentów rozwoju ducha, odnaleźć rozum w dziejach. "Fenomenologia ducha" jest dziełem propedeutycznym - jak pisze Langan²¹, czy też rodzajem *Bildungsroman* - jak uważa Hyppolite²². Aby osiągnąć swój cel musi ona wychować czytelnika, przekonać go i wykazać mu obecność prawdy, jak również fakt, iż on sam już jest z tą prawdą spowinowacony.

¹⁹ J. Hyppolite: *Genese et structure de la "Phenomenologie de l'esprit" de Hegel*, t. I. Aubier. Paris 1946, s. 17-18.

²⁰ M.J. Siemek: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, s. 41.

²¹ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *op.cit.*, s. 40.

²² J. Hyppolite: *op.cit.*, s. 17.

Ta figura myślowa zakłada specyficzne utożsamienie poznania z działaniem, zarówno na poziomie postrzegania zmysłowego, jak i na poziomie bardziej złożonych aktów. Zdobywanie świadomości czegoś nie jest zwykłym zdobywaniem wiedzy, lecz jednocześnie przekształcaniem jej obiektu. Wiedza już przez swoje zaistnienie zmienia - by tak rzec - układ sił w ramach rzeczywistości poznawanej. Zasada ta dotyczy i aktywności jednostki, i całych zbiorowości.

Nie ma więc nic dziwnego w tym, że poznanie, jakie umożliwia nam "Fenomenologia ducha", ma być momentem stawania się dziejów. Nie tylko poznaniem, lecz także ich ogniwem. To, co wyraża filozof, jest już przygotowane, dokonane niejako przez ducha. Stąd zdolność ludzi do rozpoznania w dziele filozofa własnej prawdy. Jednakże to, co filozof osiąga, nie jest czymś drugorzędnym lecz znowu niezbędnym momentem i - w przypadku "Fenomenologii ducha" - autentycznym zwycięstwem ducha, ostatnim aktem w całym dziejowym szeregu poszczególnych aktów *prise de conscience*. Jest też czymś nieprzemijalnym ze względu na osiągnięty "pułap" wiedzy absolutnej.

Tę figurę - moim zdaniem - odnajdujemy w filozofii Husserla, szczególnie w "Kryzysie", gdzie jawi się nam ona w swej niemal czystej formie. Aczkolwiek i w tej kwestii podnosi się liczne zastrzeżenia. Wciąż ponawia się pytanie Ricoeura: "w jaki sposób filozofia *cogito*, filozofia radykalnego powrotu do *ego* jako fundatora wszelkiego bytu, może się stać filozofią historii?"²³. Uważa się więc, iż fenomenologia reprezentuje w sposób typowy paradygmat filozofii świadomości. Punktem wyjścia jest tu samoświadoma jaźń, treści której dane są jej w sposób niepowątpiewalny, absolutnie bezpośredni i pierwotny. Uznaje się także, iż Hegel reprezentuje odmienny typ filozofowania. Samoświadomość, samopoznanie i tożsamość jaźni przesądzają istnienie świata społecznego. Subiektywność jest tu rezultatem, nie zaś czymś pierwotnym, samowiedza oparta jest zawsze na interakcji²⁴. W sumie pierwotny jest tu duch, nie zaś wątpliwe ja ludzkie.

²³ P. Ricoeur: *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston 1967, s. 145.

²⁴ Por. R. Scruton: *A Short History of Modern Philosophy. From Descartes to Wittgenstein*. ARK, London 1985, s. 177; J. Habermas uważa nawet, iż G.H. Mead powtórzył pogląd Hegla "że tożsamość Ja może się ukonstytuować dopiero przez wdrożenie się w społeczne role, mianowicie w komplementarne oczekiwania zachowań na podstawie wzajemnego uznania". Przekład M. Łukasiewicz, *Teoria i praktyka*. Wybór pism. Warszawa 1983.

Niemniej jednak, nawet jeśli odrzucamy hierarchię bytów sugerowaną przez tzw. filozofię świadomości, sama czynność filozofowania zawsze coś z tego paradygmatu musi zachować: refleksyjność. I to łączy Hegla i Husserla: praca filozofa jest formą samoświadomości. Oczywiście pogląd taki zakłada określoną płaszczyznę interpretacyjną dzieła Hegla, lecz sądzę, iż jest ona dobrze ugruntowana i na niej właśnie dokonuje się współczesna recepcja Hegla. Jak pisze historyk filozofii: "Jest więc koniecznością teraz czytać Hegla skupiając się bardziej na detalu, zaś z mniejszym - niż by on sam sobie tego życzył - respektem dla całości systemu. [...] Jego filozofia ›bytu‹, w zmienionej formie, przetrwała w pismach Heideggera, a jego teoria samowiedzy jest obecna, w tej lub innej wersji, w większości głównych dzieł fenomenologii, jak również w teorii sztuki"²⁵.

Z drugiej strony, Husserl w "Kryzysie" nie czyni już punktem wyjścia samoświadomego *cogito*, lecz filozofujący podmiot zatopiony w dziejach filozofii i kultury. Co zaś się tyczy wcześniejszego jego twórczości, będę starał się pokazać pewne dwuznaczności łączące się z uczynieniem kartezjańskiego *cogito* początkiem filozoficznej refleksji.

Problem wyjściowy swojej filozofii z połowy lat trzydziestych sformułował Husserl następująco: "Duchowa postać Europy - co to jest? Należy wykazać filozoficzną ideę immanentnie zawartą w historii Europy (duchowej Europy), albo - co jest tym samym - jej immanentną teleologię, która z punktu widzenia całej ludzkości (*der universalen Menschheit überhaupt*) uwidacznia się jako wyłonienie się i początek rozwoju nowej epoki ludzkości, epoki takiej ludzkości, która chce i potrafi żyć jedynie w swobodnym kształtowaniu swego bytu (*Daseins*), swego historycznego życia w oparciu (*aus*) o idee rozumu, o nieskończone zadania"²⁶.

Husserl mówi tu o duchowym, kulturowym celu Europy, ku któremu zmierza jej rozwój. Warunkiem tego rozwoju jest jednak samo-

²⁵ R. Scruton: *op.cit.*, s. 166.

²⁶ E. Husserl: *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*. Przekład J. Sidorek. "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 29. Wrocław 1983, s. 322. Jest to tzw. wykład wiedeński z roku 1935. Gdy używam w tekście tytułu "Kryzys", myślę oczywiście o książce *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*. Praca ta jednak zwyczajowo już uzupełniona jest przez wydawców o szereg tekstów Husserla z lat trzydziestych, m.in. o *Kryzys kultury europejskiej...* W niektórych z nich interesujące nas wątki heglowskie są wyraźniejsze niż w tekście zasadniczym. Dotyczy to także par. 73 pod tytułem *Schlusswort* (w wydaniu Biemela z 1954 r.), który jednak stanowi względnie samodzielną całość i w wydaniu amerykańskim umieszczony został jako tekst dodatkowy i opatrzony tytułem: *Filozofia jako samorefleksja ludzkości*.

świadomość ducha, która przybiera postać filozofii. Pojęcie kultury nie oznacza tu jednak antropologicznego jej typu, porównywalnego z pojęciem kultury Indii czy kultury Chin. Chodzi bowiem o uniwersalny sposób bycia człowiekiem, który za sprawą kultury Europy ma się zrealizować. Leżący u podstaw takiego rozumowania ideał człowieka tak opisuje Husserl: "Być człowiekiem, w jakimkolwiek sensie, to z istoty istnieć w społecznie i co do zdolności rozwijania się zjednoczonej cywilizacji. Jeśli człowiek jest istotą racjonalną (*animal rationale*), to tylko w tym stopniu, w jakim jego cała cywilizacja jest racjonalna, tj. w sposób ukryty ukierunkowana przez rozum lub w sposób otwarty realizującą entelechię, która powróciła do samej siebie, stała się dla siebie widoczna i która teraz z konieczności wyznacza ludzkie dzieje"²⁷. A zatem zadaniem filozofii współczesnej jest także zdecydować, czy narodziny filozofii greckiej to początek jednej z wielu możliwych cywilizacji, w sumie: przypadek czy też narodziny czegoś, co zawiera w sobie istotę ludzkości, entelechię wszelkiej możliwej ludzkości. Filozof staje się w ten sposób tzw. funkcjonariuszem ludzkości, tzn. uniwersalnej wspólnoty, której idea powstała wraz z Europą. Nie chodzi tu Husserlowi - jak mi nie mam - o uzurpowanie sobie prawa do reprezentowania wszystkich ludzi, mówienia w ich imieniu i za nich. Daje on wyraz własnej wierze w szansę istnienia takiej uniwersalnej zjednoczonej ludzkości, szansę, którą on tylko widzi. Jest więc reprezentantem tego, co jest jeszcze nieświadome siebie, czego jeszcze - w pewnym sensie - nie ma²⁸.

²⁷ E. Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Przekład D. Carr. Northwestern University Press, Evanston 1970, s. 15.

²⁸ Na pierwszy rzut oka idea taka (uniwersalnej na sposób europejski ludzkości) grzeszy naiwnym europocentryzmem, który z łatwością może być "rozbrojony" przez fachowego, relatywistycznie nastawionego antropologa. Warto jednakże zastanowić się nad kilkoma faktami. Antropologia kulturowa sama jest dzieckiem zachodniej cywilizacji. W przeciwieństwie do tubylców pogrążonych w etnocentryzmie, badając inne ludy traktuje ich przedstawicieli jako "ludzi kultury" i włącza ich tym samym do jednej, wielkiej wspólnoty ludzkiej. Jest to postępowanie, które nie ma nic wspólnego z zachowaniem ornitologa, który swój przedmiot badań uśmierca i wypycha wata, ani tym bardziej z praktykami dawnych kolonizatorów, którzy np. Indian traktowali jako dzikie bestie pozbawione duszy, do których można strzelać tak, jak do zwierząt. Widzimy więc, iż rozumowanie Husserla, jego humanizm, jest wciąż częścią naszej własnej kultury, w tym i metodologicznej samoświadomości humanistyki.

Na czym polega tytułowy kryzys? Zadać tu można jeszcze inne pytanie, szczególnie ważne w kontekście porównań Husserla z Heglem. Amerykański tłumacz Husserla zastanawia się, czy w ogóle można pogodzić myślenie w kategoriach kryzysu z heglowskim pojmowaniem dziejów. "Sama idea rzeczywistego kryzysu człowieka, zakładająca, iż los ducha ludzkiego balansując w zawieszeniu pozostaje nierozstrzygnięty, jest nie do pomyślenia w kontekście Hegłowskiej ›teodycei‹. Klęska filozofii w wypełnianiu swych zobowiązań względem ludzkości w danym momencie historycznym musi być widziana jako pozorna klęska, a kryzys jako tylko pozorny kryzys, którego celem jest przygotowanie mającego nadejść koniecznego spełnienia. Obstając przy naturze kryzysu jako punktu zwrotnego dla człowieka, Husserl pozostaje w zgodzie z indeterminizmem, który gdzie indziej przypisał świadomości w jej relacji do świata i jego własnego rozumu"²⁹.

Rozstrzyga te wątpliwości wypowiedź samego Husserla, który naturę kryzysu ujmował właśnie w kategoriach heglowskich (i to heglowskich w rozumieniu cytowanego wyżej badacza). "By pojąć całe zwyrodnienie obecnego kryzysu, trzeba było wypracować pojęcie ›Europa‹ jako historyczną teleologię nieskończonych celów rozumu, trzeba było pokazać, jak europejski ›świat‹ narodził się z idei rozumu, tzn. z ducha filozofii. Można było wtedy zobaczyć wyraźnie ›kryzys‹ jako pozorne fiasko racjonalizmu. Podstawy tego niepowodzenia racjonalnej kultury nie leżą jednak - jak powiedziano - w istocie samego racjonalizmu, lecz tylko w jego uzewnętrznieniu, w uwikłaniu się w ›naturalizm‹ i ›obiektywizm‹"³⁰.

Kryzys nauk oraz kryzys europejskiego sposobu bycia człowiekiem, co u Husserla oznacza także kulturę, jest tu momentem negatywnym w dochodzeniu ducha do samego siebie. Ostateczny powrót ducha do siebie stanie się możliwy dzięki fenomenologii. Europa osiągnie własną samoświadomość i wkroczy w jakościowo nowy i nieodwracalny etap rozwoju kultury. (Analogicznie do wiedzy absolutnej osiągniętej dzięki "Fenomenologii ducha", która nie pod-

²⁹ D. Carr: *Translator's Introduction*, [w:] E. Husserl: *The Crisis of European Sciences...*, s. xxxv.

³⁰ E. Husserl: *Kryzys kultury europejskiej...*, s. 347; mimo wątpliwości sygnalizowanych przez tłumacza, do czego odnosi się zaimek dzierżawczy *sein* (czyje jest to uzewnętrznienie - istoty racjonalizmu, racjonalizmu samego, a może kultury?), myśl wydaje mi się zrozumiała. Kultura europejska (odpowiednio: jej racjonalizm) stała się czymś wobec siebie zewnętrznym, innobytem, które to rozdwojenie za sprawą fenomenologii będzie zniesione.

daje się zniesieniu). "Duch będzie mógł uczynić sobie zadość dopiero wtedy, gdy przestanie naiwnie zwracać się na zewnątrz, powróci do siebie samego i tylko przy sobie samym pozostanie"³¹.

To posłannictwo filozofa rozumiane na sposób heglowski nie pojawia się - moim zdaniem - dopiero w "Kryzysie", lecz jest obecne już wcześniej, choć w formie ukrytej. Otóż metoda fenomenologiczna oparta była na *epoché*, czyli zawieszeniu tezy naturalnego nastawienia oraz na redukcji ejdetycznej, tj. skupieniu się na tym, co istotowe. W rezultacie filozof w stanie absolutnej "ascezy poznawczej", wyzbywszy się wszelkich uprzedzeń (w znaczeniu: sądów powziętych z góry) może już mówić o rzeczach samych. W tym miejscu musi pojawić się pytanie, jak pogodzić samotność fenomenologa przy pracy z postulowaną uniwersalną ważnością jego opisów. Wiadomo, że Husserl nie mógł odwoływać się do przekonań typu: "każdy przecież widziałby tę kwitnącą wiśnię tak samo jak ja, gdyby był na moim miejscu, bowiem wszyscy jesteśmy wyposażeni w te same narządy wzroku... itd." - gdyż właśnie owe przekonania potoczne oraz ich naukowe odpowiedniki mają być wzięte w nawias. Musiała więc kryć się za tym wiara Husserla w to, iż kierując się rozumem i powracając do pierwotnej oczywistości percepcji i ukonstytuowanych tu sensów wszyscy będziemy zmierzać w tym kierunku. Już wówczas, w okresie pisania "Idei" oraz "Medytacji kartezjańskich" ów samotny filozof, przez wielu skazywany na solipsyzm, był reprezentantem wyższej instancji, którą możemy nazwać rozumem, duchem czy też uniwersalną ludzkością. Ta, zakładana *implicite*, umiejętność uosobiania uniwersalnie rozumnej ludzkości wskazuje na obecność wątku heglowskiego w tym okresie twórczości Husserla.

Za sprawą tego wątku - uważam - zupełnie zbędna była piąta medytacja w ramach "Medytacji kartezjańskich", przy pomocy której Husserl starał się odeprzeć zarzut solipsyzmu. Otóż z pierwszych czterech medytacji, jak i wcześniejszych prac - zgodnie z przyjętą tu interpretacją - solipsyzm wcale nie musiał wynikać. Filozof reprezentujący ponadjednostkową rozumność w pułapkę taką nie wpadł, natomiast wszelkie zabiegi mające na celu osiągnięcie statusu niezaangażowanego obserwatora były w tej sytuacji koniecznym sposobem realizacji rozumu samego, jak również własnego powołania. Mimo że ideał absolutnego niezaangażowania nie może być nigdy osiągnięty, potraktowanie serio tego ideału jest warunkiem "pracy" filozofa.

³¹ Ibidem, s. 345.

Wynika to także z samej poetyki medytacji jako gatunku literackiego. Narracja "Medytacji" Kartezjusza, klasycznej pozycji w tym względzie, jest tylko pozornie pierwszoosobowa. Dla przykładu: narrator mówi nam na początku drugiej medytacji: "Medytację, w jakich pograżyłem się wczoraj napełniły moją duszę takim ogromem wątpliwości, iż odtąd nie jest już w mojej mocy o nich zapomnieć. Wszelako nie wiem w jaki sposób mógłbym je rozstrzygnąć..."³². Nie jest jednak możliwe, aby rozważania zawarte w pierwszej medytacji pochodziły istotnie z dnia poprzedniego, aby były napisane "wczoraj". "Ja" "Medytacji" to raczej "ja" czytelnika, który o własnych siłach zdąży wytyczonym przez Kartezjusza szlakiem, przestrzegając tempa i kolejności lektury. "Ja" "Medytacji" wręcz także zapomnieć o obecności narratora. Przypomina to perswazję matki, która mówi do dziecka: "Teraz umyję rączki, a potem zjem kaszkę". Kartezjusz przekonany był bowiem, iż "z dobrze przeprowadzonej argumentacji [...] wszystko powinno wynikać w sposób konieczny i ponieważ nic nie zdoła zmącić kryształu rozumu, skoro już został znaleziony i oczyszczony [...]"³³.

Dlatego też "ja" "Medytacji" automatycznie staje się "ja" czytelnika, zaś tzw. relacje osobowe narracji i sama osoba narratora mogą pozostać zamaskowane. "Jeśli zaś od narracji Descartes'a przejść do jej podjęcia u Husserla - pisze Michel Butor, któremu te analizy zaimków osobowych zawdzięczamy - takie zamaskowanie będzie miało poważne konsekwencje i doprowadzi Husserla do ograniczenia świadomości jednostki do niej samej, zaś w jego piątej *Medytacji* do trudności nierozwiązalnych, gdy zechce opisać pojawienie się ›innego‹, stwarzając model owych fałszywych problemów, przed którymi gdzie indziej tak doskonale nauczył nas mieć się na baczności"³⁴.

Twierdzą jednak, iż to "ograniczenie świadomości jednostki do niej samej" odgrywało u Husserla podobną, co u Kartezjusza rolę, a zatem nie było zwykłą pomyłką. Uważał bowiem Husserl już w pierwszym tomie "Idei", iż świadomość kryje w sobie źródło wszelkiego rozumu³⁵. Zatem docieranie w drodze szeregu redukcji

³² R. Descartes: *Discours de la methode suivi des Meditations*. Union Generale d'Editions "10.18". Paris 1962, s. 101.

³³ M. Butor: *Użycie zaimków osobowych w powieści*, [w:] *Powieść jako poszukiwania. Wybór esejów*. Przekład J. Guze. Warszawa 1971, s. 75.

³⁴ Ibidem, s. 76.

³⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przekład D. Giełulanka. Warszawa 1967, s. 292.

do czystego "ja" jest docieraniem do źródeł rozumu. A to właśnie wyklucza solipsyzm. Tak jak istota czystej świadomości implikuje jej nieredukowalność i absolutną początkowość, tak istota rozumu nakłada zdążanie do consensusu, wymiennosc perspektyw. Zresztą już na wstępie "Idei" zdradza autor, iż chodzi mu raczej o "my", chociaż używa formy "ja"³⁶. W ten sposób rozwiązuje się niektóre przynajmniej sprzeczności dostrzegane w filozofii Husserla przez jego krytyków. Oczywiście "sposób" ten oznacza taki typ interpretacji, którego głównym założeniem jest, by pod tym, co wydaje się być "po prostu" błędem filozofa, szukać głębszych racji i mniej bezpośrednio sensu. I tak, zarówno samotność dokonującego *epoché* filozofa, jak i koncepcja funkcjonariusza ludzkości (w zasadzie: funkcjonariusza kultury) mogą być widziane nie jako aberracja myślowa, lecz jako próba uzyskania szczególnej uprzywilejowanej, gdyż bardziej samoświadomej, pozycji w ramach kultury. To ostatnie pojęcie może być jednak rozumiane dwójako: antropologicznie i filozoficznie, co - ogólnie tylko - chciałbym tu objaśnić.

Antropologiczny typ rozumienia kultury (obejmujący rzecz jasna szereg różnych definicji, formułowanych w ramach różnych teorii) traktuje ją jako zjawisko funkcjonalnie niezbędne dla przetrwania grupy, jako organ przystosowania się grupy do warunków naturalnych, jako formę organizacji społecznej, jako podsystem systemu społecznego itp. Ten typ definiowania kultury nie pozwoli nam zrozumieć postawy Husserla, któremu o inną intuicję kultury chodziło. Reprezentował on stanowisko, które zalecało traktowanie kultury - niezależnie od ewentualnego wyjściowego jej opisu w kategoriach struktury czy funkcji społecznej - jako coś będącego wartością autoteliczną, czego rozwój łączy się z przyrostem pewnych jakości (idea postępu), a co badacz bada zawsze od wewnątrz, tj. uosabiając jej ideały. Było to stanowisko niemieckiej filozofii kultury z początku wieku. Charakteryzowało ono nie tylko tych twórców, którzy sami nazwaliby siebie filozofami kultury, lecz także Husserla czy Maxa Webera. Humanista, czyli badacz kultury, nie tylko nie odpowiada na konkretne pytania zadane w ramach uprawianej przezeń dziedziny, lecz także - zgodnie z tym stanowiskiem - jest "w" kulturze. Gdyby czasowniki można było stopniować, należałoby powiedzieć, że "jest" nieco bardziej niż człowiek żyjący dniem codziennym. Zasługuje na miano intelektualisty w sensie weberowskim.

"Intelektualista stara się na drodze pełnej, nieskończonej kazuistyki nadać przenikający wszystko »sens« swemu sposobowi życia,

³⁶ Ibidem, s. 86.

a więc uzyskać »jedność« z samym sobą, z innymi ludźmi, z kosmo-
sem. On jest tym, dla którego koncepcja świata staje się problemem
jego »sensu«. Im bardziej intelektualizm wypiera wiarę w magię -
dzięki czemu procesy świata ulegają »odczarowaniu«, tracą swą ma-
giczną treść sensowną, już tylko »są« i »przebiegają«, ale nic nie »zna-
czą« - tym bardziej rośnie potrzeba, aby świat i »sposób życia« jako
całości można było uporządkować w sposób znaczący i »sensow-
ny«³⁷.

"Bycie w kulturze" intelektualisty tę jej część, którą można na-
zwać sferą "nieskończonych zadań", współtworzy pozwalając jej za-
istnieć. Komplementarne - jak starałem się wykazać - koncepcje filo-
zofa dokonującego *epoché* oraz "funkcjonariusza ludzkości" mogą być
w taki socjologizujący sposób objaśnione. Pozwoli to także bronić
Husserla przeciwko jego krytykom, którzy generalnie zrzucają mu
nieuwzględnienie faktu, iż świadomość nigdy nie jest do końca
przejrzysta dla jednostki, iż analizując własną świadomość, a tym
bardziej komunikując rezultaty tej analizy, nie można obejść się bez
pośrednictwa języka, iż wreszcie, co do treści odnajdywanych
w świadomości, nie sposób wyizolować się ze społeczeństwa i kul-
tury. Oczywiście nie chodzi tu tylko o to, by bronić Husserla, lecz
przede wszystkim, by go lepiej rozumieć.

Mówi się, iż Husserl był filozofem poszukującym absolutnej
pewności³⁸. Jednakże nie chodziło mu o pewność w sensie pozy-
tywistycznym, nie opowiadał się za metafizyką pewności zmysłowej
oraz metodologiczną waloryzacją indukcji. Starał się zgłębić podsta-
wy "pewności egologicznej" będącej korelatem racjonalnego podej-
ścia do rzeczywistości. W procesie oddzielenia prawdy od fałszu
ostatecznym decydującym czynnikiem jest wewnętrzna pewność, że
oto stoi się po stronie prawdy. Ktoś może powiedzieć, że tym osta-
tecznym czynnikiem jest zgoda grupy badaczy, consensus w ramach
komunikującej się wspólnoty, a nawet - w przypadku przyrodo-
znawstwa - możliwość technologicznych zastosowań. Istotnie spora
część rozważań metodologicznych nie odwołuje się do racjonalisty-
cznej tradycji (tak jak pojmował ją Husserl) i posługuje się pojęciem
racjonalności funkcjonalnej, niezależnej od wewnętrznego przekona-
nia jednostek. To między innymi było w oczach Husserla znakiem
"kryzysu nauk". Trudno jednak posługiwać się tym rozumowaniem

³⁷ M. Weber: *Szkice z socjologii religii*. Przekład J. Prokopiuk, H. Wandowski. Warsza-
wa 1984, s. 195 (fragment z *Wirtschaft und Gesellschaft*).

³⁸ L. Kotakowski: *Husserl and the Search for Certitudo*. Yale University Press. New
Haven 1975.

odnośnie do humanistyki i filozofii. Tam, gdzie niemożliwy jest samoregulujący się mechanizm produkujący użyteczne technologiczne twierdzenia, tam "pewność" jest podstawą wszelkiej dyskusji ("moja pewność może mnie zwieść, lecz "twoja" może akurat prowadzić do prawdy i na niej oprze się consensus grupy).

"Związek pewności i subiektywności jest tu sednem sprawy. Stanowisko Husserla może być określone następująco: pewność jest zakorzeniona w subiektywności, zaś subiektywność jest domeną wiedzy absolutnej. Konkretna osoba dążąca do pewności musi skorzystać z fenomenologii we właściwy jej samej - można powiedzieć: egzystencjalny - sposób. Jednakże w ramach redukcji odnajdzie ona dostęp do sfery międzyjednostkowej"³⁹.

Husserl nie rozumuje tu na sposób dogmatyczny, lecz istotowy lub, przy pewnej ostrożności tak to można określić, analityczny. "O ile mamy mówić o pewności, to jest ona właśnie taka. A powinniśmy do tego pojęcia wrócić, aby na nowo przemysleć tradycję racjonalistyczną". W ten sposób wewnętrzna pewność, ten absolut ulokowany w *Ego*, jest warunkiem rozumności i podstawą intersubiektywnej zgody. Każdy dysponuje własną, indywidualną *epoché*; nawet filozof dokonujący "zwrotu lingwistycznego" musi w pewnym momencie oprzeć się na absolutnie prywatnym wewnętrznym przekonaniu, iż "tędy droga". Istnieje bowiem pewien element w paradygmacie filozofii świadomości, który zbyt łatwo jest odrzucany przez jej krytyków: niezbędny moment refleksyjności wszelkiej analizy filozoficznej, moment subiektywnej pewności, którego nie przekreśli fakt, iż człowieka warunkuje podświadomość, język i społeczeństwo. Można więc przyjąć, iż element ten jest niezbędnym ogniwem argumentacji, gry językowej prowadzącej do consensusu w kwestii interpretacji znaków - tak jak widzi to jeden ze współczesnych filozofów, starający się filozofii transcendentalnej nadać bardziej semiotyczne oblicze⁴⁰.

Warto zauważyć, że *epoché* - gwarantująca ów radykalny początek i stwarzająca intelektualistę - jest charakterystyczna w "Kryzysie" w pewien nowy dla Husserla sposób. W obrębie "świata życia" ludzie pełnią szereg ról społecznych: obywatela, ojca rodziny, naukow-

³⁹ M. Natanson: *Edmund Husserl. Philosopher of Infinite Tasks*. Northwestern University Press. Evanston 1973, s. 161; Prezentowanej tutaj egzystencjalistycznej interpretacji *epoché* moje rozważania sporo zawdzięczają.

⁴⁰ K.O. Apel: *Le problème de l'evidence phénoménologique a la lumière d'une sémiotique transcendente*. "Critique" Janvier-Fevrier 1986 (464-465), s. 111 i inne.

ca. Każdej z tych ról przysługuje jej właściwy czas (*Berufszeit*). *Epoché* także implikuje pełnienie roli społecznej we właściwym czasie, czasie przeznaczonym dla życia zgodnie z powołaniem filozofa, niemniej jednak jest to rola specyficzna. Posiada ona szczególne konsekwencje egzystencjalne i z czasem powoduje przemianę człowieka, którą Husserl porównuje do religijnej konwersji⁴¹. W grę wchodzi bowiem szczególnego typu opcja rozumu.

Tradycyjne już myślenie filozoficzne opiera się na dualizmie wartości i faktów. Pierwsze należą do sfery decyzji i działań; "potrafią" zjednywać sobie ludzi, lecz nie mogą same siebie uzasadnić, wykazywać własnej wyższości nad wartościami innymi. Z kolei rozum wskazuje nam na fakty, pozwala zobaczyć prawdę, lecz nie potrafi skłonić do respektowania prawdy jako wartości, nie potrafi wykazać, iż należy stanąć po stronie prawdy. Istnieją jednak specyficzne akty woli, dzięki którym możliwe staje się zniesienie tego dualizmu. Aktem tego typu miała być *epoché* będąca skorzystaniem z prawa do duchowej autonomii, a zarazem wzięciem na siebie odpowiedzialności. Oto fenomenologiczny "odpowiednik" weberowskiej definicji intelektualisty.

"Przebieg życia człowieka jako osoby składa się z etapów samorefleksji i brania za siebie odpowiedzialności, prowadzi od izolowanych aktów tego typu do etapu uniwersalnej samorefleksji i wzięcia za siebie odpowiedzialności, aż do momentu uchwycenia przez świadomość idei autonomii. Urzeczywistnia się wówczas wola kształtowania własnego osobowego życia w syntetyczną jedność życia opartego na uniwersalnej samoodpowiedzialności i, odpowiednio, ukształtowania siebie w prawdziwe ›Ja‹, wolne, autonomiczne ›Ja‹, które stara się zrealizować wrodzony sobie rozum [...]"⁴²

Nie jest to akt wiary, lecz woli i to spełniany nie w izolacji. Dokonuje się tu wybór niemityczny (władza mitu wyklucza wolność wyboru) i niearbitralny, gdyż postanowienie to jest wypowiedziane i osadzone w historii. Specyfika tej opcji rozumu polega na tym, iż stwarza ona intelektualistę i zarazem realizuje duchowe zadania kultury. A to implikuje omawiany już wątek heglowski: pojmowanie myślenia jako działania. *Prise de conscience*, jaką zakłada *epoché*, jest twórcza, by nie rzec "rzeczywistościotwórcza".

⁴¹ E. Husserl: *The Crisis of European Sciences...*, s. 137.

⁴² E. Husserl: *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Realization of Reason*, [w:] *The Crisis of European Sciences...*, s. 338.