

# Stanisław Judycki

---

## Głębia i kontyngencja fenomenu : fenomenologia i filozofia XX wieku

---

*Studia Philosophiae Christianae* 39/2, 187-203

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW JUDYCKI

*Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii KUL*

## **GŁĘBIA I KONTYNGENCJA FENOMENU. FENOMENOLOGIA I FILOZOFIA XX WIEKU\***

1. Uwagi historyczne. 2. A-teoretyczność fenomenu. 3. Sensoryczność i ponad-sensoryczność fenomenu. 4. Fenomen a doświadczenie potoczne. 5. Ponad-historyczność fenomenu. 6. Nieredukowalność fenomenu. 7. Głębia fenomenu. 8. Kontyngencja fenomenu. 9. Fenomenologia i filozofia XX w.

### **1. UWAGI HISTORYCZNE**

Jak wiadomo, słowo „fenomenologia” funkcjonuje powszechnie jako nazwa dla jednego z kilku najważniejszych kierunków filozofii XX w. Jednocześnie ciągle w tle pojawia się inne znaczenie „fenomenologii”, a mianowicie „fenomenologia” ma wskazywać nie na szkołę lub kierunek filozoficzny, lecz na metodę, która mogłaby być stosowana w różnych dziedzinach wiedzy – a w tym też i w filozofii. Obecna jest więc ciągle pewnego rodzaju opozycja pomiędzy fenomenologią jako kierunkiem filozoficznym a fenomenologią jako dającą się uniwersalnie stosować metodą naukową. W ramach pierwszej interpretacji „fenomenologia” odnosi się do bardzo licznej grupy pisarzy filozoficznych mniej lub bardziej związanych z poglądami głównego twórcy fenomenologii E. Husserla (1859-1938). Oprócz samego Husserla jako fenomenologów „pierwszej generacji” wymienia się A. Pfändera (1870-1941), M. Schelera (1874-1928), M. Geigera

---

\* Artykuł poniższy jest kontynuacją moich dotychczasowych prób określenia, czym jest fenomenologia, por. *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, Zeszyty Naukowe KUL 31 (1988) 3, 11-17; *Fenomen i analiza*, w: *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, 213-234; *Co to jest fenomenologia?*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 1(1993), 25-38; *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, Kwartalnik Filozoficzny 21(1993)4, 15-41.

(1880-1937), A. Reinacha (1883-1917). Do uczniów Husserla w Getyndze należeli m.in.: Th. Conrad (1881-1969), W. Schapp (1884-1965), H. Conrad-Martius (1888-1966), A. Koyré (1892-1964), J. Heering, (1890-1966), H. Lipps (1889-1941), E. Stein (1891-1942), R. Ingarden (1893-1970), F. Kaufmann (1891-1951). Tzw. grupę monachijską tworzyli m.in.: J. Daubert (1877-1947), D. von Hildebrand (1899-1977), A. Fischer (1880-1937), G. Walther (1897-1977), H. Spiegelberg (1904). Trzeba też wymienić nazwiska O. Beckera (1889-1964), A. Gurwitscha (1901-1973) oraz współpracowników Husserla: L. Landgrebego (1902) i E. Finka (1905-1975), a także Amerykanów: M. Farbera (1901-1980), A. Schutza (1899-1959), D. Cairnsa (1901-1973) i Czecha Jana Patočki (1907-1977). To są główne nazwiska. Osobną grupę stanowili myśliciele, na których Husserl wpłynął swoimi koncepcjami, lecz których nie nazywa się fenomenologami. Są to: N. Hartmann (1882-1950), M. Heidegger (1889-1976), J. P. Sartre, (1905-1980), M. Merleau-Ponty (1908-1950), E. Levinas (1906-1995), P. Ricoeur (1913). Pominięte zostały oczywiście całe już pokolenia komentatorów fenomenologii oraz całkiem współczesne kontynuacje fenomenologii w różnych krajach świata.

Wiek XX nie tak dawno przeminął. Jest to okazja do zastanowienia się nad źródłami fenomenologii oraz nad wkładem, jaki ona wniosła do filozofii XX w. Aby ominąć trudności decyzji, czy fenomenologia to raczej pewna doktryna filozoficzna czy też raczej metoda, która da się wielorako stosować w różnych dziedzinach myślenia teoretycznego, skoncentruję się na samym pojęciu fenomenu obecnym w fenomenologii. Będę poszukiwał tego, co wspólne wielu fenomenologom i myślicielom związanym z fenomenologią w interpretacji „fenomenu”. Jednocześnie będę starał się wskazać na to, co nowego wniosła fenomenologia do filozofii XX w. W ten sposób będzie można uniknąć banalnej odpowiedzi na to ostatnie pytanie, a mianowicie że wniosła tyle nowego, ile nowych, oryginalnych pomysłów znajduje się w pismach wymienionych powyżej i innych myślicieli<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Na temat określenia, czym jest fenomenologia, por. E. Husserl. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag 1968, 277-295 (*Husserliana*, t. 9); R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 269-379; H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, The Hague 1981; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 3rd revised and enlarged edition with the collaboration of Karl Schuhmann*, The Hague-Boston-London 1982, 677-719; K. Schuhmann; *Phänomeno-*

Jeżeli nie przyjmujemy nic nie mówiącej hipotezy, że pomysł „fenomenologii” nagle i przypadkowo powstał w głowie Husserla, to należy poszukiwać przyczyn pojawienia się idei fenomenologicznych na początku XX w. Wydaje się, że wśród tych przyczyn można wymienić następujące. Po pierwsze, ludzie żyjący na przełomie XIX i XX w. uświadomili sobie istnienie ogromnego przyrostu informacji, do którego doszło w wyniku rozwoju nauk. Dotyczyło to zarówno rozwijających się wtedy dynamicznie nauk przyrodniczych, jak też dyscyplin odnoszących się do dziejów kultury i człowieka. Reakcją na ten „zalew” nowych danych mógł być albo radykalny relatywizm i poczucie schyłkowości – czego sami doświadczamy na przełomie XX i XXI w. w postaci tzw. postmodernizmu – albo tą reakcją mogło być poszukiwanie tego, co podstawowe i pierwotne. Fenomenologia była właśnie takim (kartezjańskim) poszukiwaniem podstaw w obliczu wielości nowych danych i nowych form życia. Drugą przyczynę pojawienia się idei fenomenologicznych widziałbym w narastających tendencjach scjentyistycznych i redukcjonistycznych w nauce i w filozofii. Tendencje tego rodzaju trzeba uznać za naturalne, bowiem rozwój wiedzy przyrodniczej niejako spontanicznie nasuwał myśl, że wszystkie inne fakty dadzą się wyjaśnić za pomocą faktów opisujących fizyczną strukturę świata. Strategia redukcjonistyczna w dziedzinie przyrodniczej okazała się przecież – przynajmniej częściowo – skuteczna. Jednak w dziedzinie tego, co specyficznie ludzkie, wzbudzała naturalną reakcję sprzeciwu. Wyrazem sprzeciwu wobec scjentyzmu i redukcjonizmu była fenomenologia. Przecież to właśnie, według Husserla, kryzys nauk europejskich i kryzys ludzkości miałby polegać na zapomnieniu, że nie wszystko da się zredukować do tego, co fizyczne i naturalne. Trzecim powodem powstania idei fenomenologicznych było poczucie rozczarowania dotychczasową filozofią. W Niemczech w tym okresie był nią głównie kantyzm (neokantyzm), który choć nie był filozofią redukcjonistyczną, to jednak był filozofią traktującą nauki przyrodnicze jako wzorzec wiedzy. Była

---

logie: *eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, Husserl Studies 1(1984), 31-68; S. Seppo, M. Kamppinen, *A Historical Introduction to Phenomenology*, London–New York–Sydney 1987; L. Lnadgrebe, P. Janssen, *Phänomenologie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, kol. 490-505; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Evanston 1993.

to filozofia spekulatywna, w ramach której na dalszy plan schodziła wrażliwość na to, co swoiście ludzkie, to, co unikalne, to, co trudne do pojęciowego wyrażenia. Fenomenologia była reakcją na formalizm i spekulatywność kantyzmu – co nie znaczy, że Husserl i inni fenomenologowie zrezygnowali ze spekulatywnego myślenia filozoficznego. Raczej sądzili, że spekulacja filozoficzna może być czymś uzasadnionym i czymś robionym odpowiedzialnie dopiero wtedy, gdy filozof dysponuje odpowiednio szeroką bazą danych, a danych tych miał dostarczyć tzw. opis fenomenologiczny. Czwarty powód jest bardziej trudny do wyrażenia. Można go nazwać ogólnym wzrostem wrażliwości na przełomie XIX i XX w. na to, co ludzkie. Kształtowanie się psychologii w tym okresie, rozwój dyscyplin humanistycznych, wielki przyrost wiedzy historycznej na temat dziejów ludzkości – wszystko to nasuwało myśl, że trzeba jakoś być w stanie oddać sprawiedliwość temu, co unikalnie ludzkie, że filozofia powinna dysponować metodą – formalnie bliską poetyckiej czy malarskiej metodzie koncentracji widzenia i poszukiwania tego, co zakryte – metodą, która pozwoli możliwie obiektywnie opisać i usystematyzować najbardziej pierwotne formy doświadczenia świata. Metoda fenomenologiczna miała być więc narzędziem niejako „przedarcia” się przez wielość faktów pochodzących z dyscyplin humanistycznych, „przedarcia” się w kierunku tego, co podstawowe, pierwotne i esencjalne.

Wszystkie te motywy odzwierciedlają się w pojęciu „fenomenu”, którym operowała XX-wieczna fenomenologia. Nie chcę twierdzić, że wszyscy lub też, że większość myślicieli spod znaku fenomenologii podpisałyby się pod charakterystykami „fenomenu”, które zamierzam przedstawić, lecz myślę, że przynajmniej część z tych charakterystyk została by przez nich zaakceptowana. Podstawowy i paradoksalny podział wśród fenomenologów w XX w. polegał na tym, że większość z nich odrzucała transcendentualno-idealistyczną koncepcję fenomenologii głoszoną przez Husserla. Dla wcześniejszych fenomenologów charakterystycznymi cechami fenomenologii była tzw. metoda bezpośredniego poznania – tu należy sławne, kojarzone często z fenomenologią hasło „powrotu do rzeczy samych” – oraz metoda apriorycznego poznania struktur tego, co dane bezpośrednio; natomiast późniejsze pokolenia filozofów inspirowanych fenomenologią na pierwszy plan wysuwały pojęcie przednaukowego „świata życia” (*Lebenswelt*), horyzontalność, sytuacyjność

i cielesność człowieka. W dalszych rozważaniach pomijam kwestię tego podziału na zwolenników i przeciwników transcendentalnego i idealistycznego rozumienia fenomenologii jak też kwestię, w jakich kierunkach rozwijała się fenomenologia<sup>2</sup>.

## 2. A-TEORETYCZNOŚĆ FENOMENU

Dążenia fenomenologów w XX w. można scharakteryzować jako poszukiwanie pierwotnych danych. Jednym z sensów pierwotności jest to, że dane pierwotne są danymi, które znajdują się – lub powinny się znajdować – u podstaw wszelkich teorii. Zanim zaczniemy teoretyzować na jakiś temat, musimy dysponować możliwie szeroką bazą danych, które potem będziemy tak lub inaczej porządkować, klasyfikować, ujmować w prawa, wyjaśniać itp. Teoria, która nie bierze pod uwagę możliwie szerokiej bazy danych, nie może być uznana za teorię eksplanacyjnie adekwatną. Postulat dysponowania możliwie szeroką bazą opisową, rejestrującą jak najwięcej danych bezpośredniego doświadczenia, jest niemalże czymś zdroworoządkowym, a jednak w rękach XX-wiecznych fenomenologów przybrał postać mocniejszą niż tylko ogólnikowego postulatu metodologicznego. Supozycja była taka, że nauki przyrodnicze i właściwe im metody zasłaniają wiele istotnych zjawisk, szczególnie z dziedziny antropologicznej, że pomijają wiele ważnych danych i że kierując się często celami pragmatycznymi, fałszują wiele fenomenów. Fenomenologowie chcieli naprawić ten stan rzeczy. W każdej dziedzinie – czy to w dziedzinie świata pozaludzkiego, czy w obszarze działalności człowieka, a więc czy to w teorii percepcji świata fizycznego, czy w teorii pamięci, w teorii wyobraźni, w dziedzinie aksjologicznej – możliwie a-teoretyczny opis miał powstawać w wyniku szczególnej koncentracji uwagi, w efekcie dążenia do starannego oddzielania tego, co jest niejako zamazywane przez słowa języka potocznego po to, aby jak najbardziej wysubtelnić samo widzenie i pojęciowe dystynkcje mające źródło w tym widzeniu.

---

<sup>2</sup> R. Inagarden, w cytowanym wyżej artykule *Dążenia fenomenologów*, napisanym w latach 1919-1920, zajmuje się trzema, jego zdaniem najważniejszymi, cechami fenomenologii: zasadą bezpośredniego doświadczenia, bezpośrednim poznaniem apriorycznym oraz tzw. poznaniem immanentnym. Ta ostatnia kwestia najbliższa jest problematyce transcendentalnego idealizmu Husserla.

Czy możliwy jest dostęp do a-teoretycznych, pierwotnych danych, czy nie jest tak, że dane pochodzące z teorii naukowych są naturalnie asymilowane w procesie przekazywania tradycji i w procesie edukacji i nie da się ich wyeliminować. Wraz z dziedziczną tradycją i wykształceniem przechodzą do naszego myślenia i do naszego języka elementy z różnych teorii. Nasi przodkowie bezpośrednio widziane fenomeny nazywali działaniami Zeusa, my zaś mówimy o błyskawicach jako o wyładowaniach elektrycznych. Gdyby tak było, to trzeba byłoby uznać, że pierwotność poszukiwana przez fenomenologię jest mitem, jakimś nie dającym się osiągnąć a-histerycznym doświadczeniem świata. Myślę jednak, że nie jest to właściwa interpretacja dążeń filozofów określanych mianem fenomenologów. Jest to interpretacja tych dążeń w kategoriach wszystko albo nic: albo czysty fenomen, niejako „odarty” z tradycji pojęciowej i naukowej, albo tylko różne dostarczane przez kulturę i naukę sensory (znaczenia, interpretacje). Trzeba to raczej rozumieć jako postulat możliwie a-teoretycznego opisu. Wiemy, że do pewnego stopnia taki postulat da się zrealizować. Świadczą o tym pozostawione przez fenomenologów analizy. W ramach objętości przewidzianych na ten artykuł można tylko globalnie zapewnić, że w wielu dziedzinach metoda fenomenologiczna ujawniała bardzo wiele nowych, dotąd w filozofii nie znanych „rzeczy”: w teorii percepcji zmysłowej, w teorii świadomości i jej czasowości, w teorii pamięci, wyobraźni, w filozofii logiki i matematyki, w antropologii filozoficznej itd. Fenomenologia nie wytworzyła natomiast takiej filozofii nauki, która mogłaby konkurować z filozofią nauki obecną w neokantyzmie i neopozytywizmie.

Druga kwestia dotyczy a-teoretyczności fenomenu w aspekcie jego lingwistyczności. Filozofia XX w. dysponuje hasłem „mitu danych”, inspirowanym pracami W. Sellarsa, hasłem skierowanym przeciwko fenomenologicznej idei bezpośredniego, a-teoretycznego doświadczenia<sup>3</sup>. Dane bezpośrednio są mitem, ponieważ niemożliwe jest istnienie doświadczenia, które byłoby pozbawione elementów konceptualnych. Elementy konceptualne są niezbędne, aby mogło zaistnieć jakiegokolwiek doświadczenie czegoś. Zwolennik

---

<sup>3</sup> Por. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London 1963 (tłum.: *Empiryzm i filozofia umysłu*, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa 1991, 173-257).

idei bezpośredniego, a-teoretycznego doświadczenia musi więc stać przed takim oto dylematem: albo bezpośrednio doświadczenie, o które mu chodzi, jest czymś w rodzaju pozbawionego składników pojęciowych „surowego czucia” świata, ale wtedy nie może pełnić żadnej roli epistemicznej, albo zawiera elementy konceptualne i wtedy może pełnić rolę epistemiczną, lecz jest wystawione na ciągłą możliwość rewizji aparatury pojęciowej, innej jej interpretacji, na możliwość błędu powstającego w wyniku zastosowania nieodpowiednich pojęć. Pojęcia używane do jakiegokolwiek opisu zawsze tworzą strukturę teoretycznej sieci i nigdzie w tej sieci nie ma takiego punktu, w którym można by doświadczać pierwotnych fenomenów. Jednak i tu należy być ostrożnym. Wydaje się bowiem, że fenomenologowie nie poszukiwali fenomenowi w sensie czegoś całkowicie a-semantycznego, jak to sugeruje dylemat „mitu danych”. Nie chodziło im o całkowite wyzwolenie się ze znaczeń lub sensów, lecz o wysiłek przedarcia się poza te znaczenia (sensy), które automatycznie nasuwa język potoczny i język zastanych teorii naukowych. To nie jest mityczne dążenie. Można widzieć więcej, niż da się to wyrazić za pomocą aktualnie posiadanych pojęć języka potocznego i naukowego. Dla tych danych potrzebne są nowe słowa i nowe pojęcia. Wiemy wszyscy, że można coś widzieć, lecz nie umieć tego nazwać. Wiemy na przykład, że jesteśmy w stanie odróżnić ogromnie więcej odcieni danego koloru, niż posiadamy w języku słów odpowiednich do nazwania ich. Fenomenologia miała być odkrywaniem nowych „jakości” i relacji pomiędzy nimi, a nie tylko analizowaniem tego, co jest zastane w języku. Ten aspekt pojęcia fenomenowi okazał się wyjątkowo płodny i wzbogacił samoświadomość filozofii XX w.

### 3. SENSORYCZNOŚĆ I PONAD-SENSORYCZNOŚĆ FENOMENU

Ważnym wkładem ze strony fenomenologów do filozofii XX w. było metodyczne uświadomienie i uzasadnienie tezy, że pojęcie fenomenowi nie musi dotyczyć tylko tego, co dane zmysłowo, lecz że o fenomenach można też mówić w dziedzinach przedmiotowych, które znajdują się poza możliwością zmysłowej prezentacji. W efekcie rozpowszechnienia się tej koncepcji dzisiaj jako naturalne traktujemy takie wyrażenia, jak: „fenomeny życia moralnego”, „fenomeny estetyczne”, „fenomeny życia społecznego”, „fenomeny matematyczne” itd. Fenomenologia lansowała tzw. szeroką kon-



cepcję doświadczenia, według której doświadczać można czegoś nie tylko zmysłowo, lecz doświadczone mogą być także i inne przedmioty niż przedmioty zmysłowe i fizyczne. W ten sposób fenomenologia ustawiła się w radykalnej opozycji do drugiego wielkiego nurtu filozofii XX w. tzn. do neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego i powstałej pod jego wpływem tzw. filozofii analitycznej. Fenomen jako to, co pierwotne i a-teoretyczne, może być też czymś ponad-sensorycznym, a teza ta była przeciwna sensualizmowi i weryfikacjonizmowi głoszonemu przez przedstawicieli Koła Wiedeńskiego.

Przeciwnicy takiego szerokiego traktowania doświadczenia, a więc przeciwnicy ponad-sensorycznego rozumienia słowa „fenomen”, argumentują, że w wypadku doświadczenia zmysłowego mamy do czynienia z pewnymi formalnymi momentami, które są nieobecne w doświadczeniu w sensie szerokim. Spostrzegając coś wzrokowo, jesteśmy przekonani, że kontaktujemy się ze stanem rzeczy, który jest od nas niezależny, a więc niezależny od naszych przekonań, naszych życzeń, upodobań, od naszego wykształcenia itp. Jesteśmy również przekonani, że ten stan rzeczy jest intersubiektywnie komunikowalny i intersubiektywnie sprawdzalny. Przeciwnicy rozszerzania pojęcia doświadczenia sądzą, że tych właśnie charakterystyk brakuje fenomenom w znaczeniu ponad-sensorycznym. A więc, jeżeli ktoś twierdzi, że oprócz zmysłowego widzenia pewnej sekwencji zdarzeń fizycznych – np. sekwencji zdarzeń, którą stanowi udzielanie pomocy rannemu w wypadku – jednocześnie nie-zmysłowo doświadcza moralnego dobra tego czynu, to według przeciwnika rozszerzania doświadczenia nie jest to doświadczenie w rzetelnym sensie tego słowa. Podobnie, gdy w oparciu o zmysłowe widzenie pewnej konfiguracji plam barwnych, ktoś twierdzi, że nie-zmysłowo doświadcza estetycznej jakości piękna pewnego dzieła sztuki malarskiej, to też nie jest to doświadczenie w takim znaczeniu, jakie przypisujemy widzeniu czerwieni czy słyszeniu jakiegoś dźwięku. Zwolennicy fenomenologicznego rozumienia fenomenu będą jednak argumentowali, że nie ma powodu, aby negować istnienie doświadczenia moralnego lub estetycznego tylko dlatego, że dane pochodzące z tych rodzajów doświadczeń nie są dostępne wszystkim podmiotom. Powiedzą, że w każdej dziedzinie potrzebne jest przecież pewne wykształcenie, przygotowanie i trening poznawczy. Po drugie, bardzo wielu ludzi może się porozu-

mieć co do danych pochodzących z doświadczenia moralnego czy estetycznego. Nie ma więc powodów, aby arbitralnie zawężać pojęcie doświadczenia wyłącznie do doświadczenia zmysłowego. Motywem szerokiego traktowania doświadczenia, szczególnie w dziedzinie moralnej, jest chęć pokazania, iż mamy tu do czynienia nie z czymś „wyrozmowanym”, z czymś pochodzącym z wychowania, lecz z czymś spontanicznym i powszechnym. Dyskusja staje się trudniejsza, gdy przechodzimy do bardziej unikalnych rodzajów doświadczenia, jakim jest tzw. doświadczenie mistyczne w sensie doświadczenia Boga i jego atrybutów. Wydaje się, że każde rozszerzanie doświadczenia poza doświadczenie zmysłowe wymaga osobnej dyskusji w określonej dziedzinie i że tylko konkretne argumenty w tej dziedzinie mogą rozstrzygnąć na rzecz istnienia lub przeciw istnieniu specyficznego dla niej doświadczenia<sup>4</sup>. Całkowite zliberalizowanie pojęcia doświadczenia może prowadzić do sytuacji, w której każdy, dla podparcia nawet najdziwniejszych głoszonych przez siebie twierdzeń, będzie się mógł się powoływać na specjalnego rodzaju „tajemnicze” doświadczenia, którymi tylko on dysponuje. Inaczej mówiąc, nie będzie istniała taka rzecz, o której ktoś nie będzie mógł powiedzieć, że jej nie doświadczył.

#### 4. FENOMEN A DOŚWIADCZENIE POTOCZNE

Fenomen w rozumieniu XX-wiecznej fenomenologii nie tylko miał być czymś, co znajduje przed wszelkimi teoriami, ale też miał przekraczać dane charakterystyczne dla doświadczenia potocznego. Osiągnięcie pierwotności fenomenowi zakładało „wyłączenie” – „redukcję”, „wzięcie w nawias” – mniemań sugerowanych przez życie codzienne. Gdy pominiemy skomplikowaną teorię różnych redukcji fenomenologicznych w wydaniu Husserla, to tym, co pozostaje, jest postulat niejako wyzwolenia się z tego, co codzienne, z tego, co zdroworozsądkowe, jak można by powiedzieć językiem platońskim, z tego, co „doksalne”. Filozofia uprawiana w duchu fenomenologicznym, jak głosił sławny tytuł sławnej rozprawy Husserla, miała być nauką ścisłą<sup>5</sup>. Ścisłość ta nie powstawała z idealizacji i formalizacji

---

<sup>4</sup> Przykładem takiej wnikliwej dyskusji na temat doświadczenia religijnego, chociaż nie pochodzącym od autora uważającego się za fenomenologa, może być książka W. P. Allstona, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

<sup>5</sup> Por. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos I(1910), 289-314.

zacji, charakterystycznych dla nauk formalnych, lecz oznaczała, że tezy filozofii powinny pochodzić z bezpośredniego doświadczenia w sensie szerokim, z doświadczenia, które, jak sugerował Husserl, można doprowadzić do posiadania modalnego statusu oczywistości apodyktycznej. Filozofia fenomenologiczna miała systemem też ściśle uzasadnionych, tzn. uzasadnionych w doświadczeniu posiadającym charakter oczywistości apodyktycznej. Aby zrealizować taki ideał, należało oczyścić widzenie z zawężeń, które niesie ze sobą życie codzienne i związane z nim przekonania. Chyba najbardziej determinujące zawężenie pochodzi z konieczności praktycznego działania w świecie. Widzimy tylko tyle, ile potrzeba nam do przeżycia na co dzień, dostrzegamy tylko tyle, ile od nas wymagają konieczności życiowe. W tym aspekcie fenomenologiczne pojęcie fenomenu było zgodne z krytyką intelektu obecną w pismach H. Bergsona. Jak wiadomo, według Bergsona, intelekt jest głównie napędzany motywami pragmatycznymi, dopiero poza-intelektualna intuicja może niejako sprostać wieloaspektowości świata. Intuicja bergsonowska, wyzwolona z wymogów pragmatycznych, jest niejako możliwie najszerszą i pragmatycznie nieuprzedzoną kontemplacją różnorodności danych. Fenomenologowie w XX w. nie podzielali jednak przekonania Bergsona o konieczności radykalnego przeciwstawienia intuicji intelektowi. Intuicja, doświadczenie w szerokim sensie, poznanie fenomenów w znaczeniu sensorycznym i ponad-sensorycznym miały być podporządkowane wymogom racjonalności, miały pochodzić – przeciw Bergsonowi – z doświadczenia intelektualnego, doświadczenia, które da się wyrazić pojęciowo. W tym m.in. wyrażał się racjonalizm fenomenologii. „Fenomen” w interpretacji fenomenologicznej zakładał postawę uważnej, skoncentrowanej, poszukującej nowych aspektów i wyzwolonej z motywów pragmatycznych kontemplacji.

##### 5. PONAD-HISTORYCZNOŚĆ FENOMENU

Pierwotność, a-teoretyczność, translingwistyczność, chociaż nie transsemantyczność, oraz ponad-sensoryczność – wszystkie te dotychczas ujawnione cechy fenomenologicznego rozumienia fenomenu kulminowały w tezie o jego ponad-historyczności. Kwestia ta dotyczy głoszonej przez fenomenologów możliwości osiągnięcia przez człowieka wiedzy koniecznej, nazywanej wiedzą ejdetyczną lub wiedzą syntetyczną *a priori*. Wiedza syntetyczna *a priori*, o któ-

rą chodziło fenomenologom, była *a priori* morfologicznym, nazywanym też, dla odróżnienia od aprioryzmu Kanta, *a priori* materialnym. Poznawanie koniecznych związków nie miało być poszukiwaniem „ukrytych” istot przedmiotów, tak jak np. biologia poszukuje zakrytej przed bezpośrednim doświadczeniem istoty życia. Fenomenologowie nie chcieli konkurować z naukami szczegółowymi, chodziło im natomiast o ujawnianie koniecznych (apriorycznych) powiązań pomiędzy bezpośrednio danymi „jakościami”, przy czym oczywiście ciągle narzędziem poznania było doświadczenie w szerokim sensie. Ta koncepcja musiała zostać skonfrontowana z faktem dziejowości kultury, nauki, dziejowości różnych systemów przekonań moralnych, religijnych itd. Z jednej strony wielość doświadczeń, z drugiej poszukiwanie tego, co stałe, inwariantne. Jeżeli pominiemy tezy radykalnego wariabilizmu i radykalnego relatywizmu, pominiemy dlatego, że skąd można wiedzieć, iż wszystko jest zmienne i wszystko jest względne – to fenomenologia w XX w. trwała w przekonaniu, że przynajmniej należy poszukiwać tego, co niezmienne i konieczne. Wiadomo, że najbardziej gorącą kwestią są tu zawsze zagadnienia antropologiczne i aksjologiczne. Różni myśliciele z kręgu fenomenologii poszukiwali w tej dziedzinie fenomenów niezmiennych, stałych powiązań pomiędzy nimi, poszukiwali materialnego *a priori*, a w szczególności *a priori* emocjonalnego. Te koncepcje istotnie wzbogaciły filozofię XX w.

## 6. NIEREDUKOWALNOŚĆ FENOMENU

Czy pierwotne fenomeny, pochodzące z różnych poziomów doświadczenia świata, dadzą się sprowadzić do czegoś innego, czy w szczególności fenomeny zmysłowe dadzą się zredukować do tego, co poza-fenomenalne. Specjalnie używam tu słowa poza-fenomenalne, a nie słowa „fizyczne”, aby podkreślić, że nie chodzi tylko o ewentualną redukowalność tego, co bezpośrednio dane, do tego, co fizyczne, ale też o redukowalność tego, co bezpośrednio dane, do tego, co biologiczne, społeczne, do tego, co pochodzi z takiego lub innego wychowania lub wykształcenia. Trzeba powiedzieć, że wiele „rzeczy” z zakresu percepcji, z zakresu życia aksjologicznego i innych dziedzin da się w ten sposób zredukować. Czy jednak coś pozostanie, czy istnieją jakieś dane pierwotne, tzn. takie, jakie nie dadzą się sprowadzić do czegokolwiek innego. W końcu przecież można powiedzieć, że jeżeli woda okazała się być niczym innym niż

H<sub>2</sub>O, to być może przyszłości okaże się, że cała fenomenologia życia emocjonalnego i aksjologicznego człowieka, w której tak wiele osiągnęli M. Scheler i N. Hartmann, jest tylko efektem przyczynowych interakcji biologiczno-popędowych w ciele ludzkim. Filozofia ostatnich dziesięcioleci pełna jest rozważań na temat redukcji tego, co mentalne i świadome, do tego, co fizyczne i nieświadome. Wypracowano różne koncepcje tzw. redukcji interteoretycznej. A przecież fenomenologowie pracowali w obszarze tego, co świadome, tego, co bezpośrednio dane, czy więc fenomeny fenomenologii nie mogą wraz z postępem naukowym okazać się kiedyś zwykłymi iluzjami, którym wszyscy podlegamy. Nie fenomenologia byłaby przyszłością filozofii, lecz neuronauka. Sam Husserl nie był daleki od takiego stanowiska w tym sensie, że przecież głoszonej przez siebie teorii konstytuowania się świata w świadomości nie interpretował jako konstytuowania się na poziomie świadomym, lecz konstytucja była dla niego nieświadomie odbywającym się procesem, któremu „automatycznie” podlegają wszystkie nasze empiryczne świadomości.

Przeciwko idei redukcji, a także przeciwko idei nieświadomej i redukcyjnie pojętej koncepcji konstytucji można by wysunąć następujący kontrargument. Każda redukcja może być co najwyżej korelacją, w najlepszym zaś wypadku korelacją o charakterze nomologicznym. Autentyczna redukcja, nie będąca tylko korelacją, musiałaby polegać na jakiejś formie bezpośredniego widzenia, a więc na jakiejś formie fenomenalnego doświadczenia ukazującego, w jaki sposób H<sub>2</sub>O staje się dla nas ludzi jakościowym doświadczeniem płynnej, bezbarwnej substancji lub w jaki sposób stany fizyczne mózgu stają się ludzkim, jakościowym doświadczeniem świata. Gdybyśmy mogli zobaczyć, jak stany mózgu generują stany mentalne, to uwierzylibyśmy, że te drugie nie są niczym innym niż pierwsze. Jednak istnienie takiego fenomenalnego doświadczenia transformacji wymagałoby z kolei jakiejś redukcji, a jej wiarygodność znowu domagałaby się bezpośrednio doświadczanych fenomenów itd. Stąd można wysnuć wniosek, że widzenie, bezpośrednio doświadczanie jest pra-modusem wszelkiego poznania, co zgadza się z głoszoną przez Husserla tzw. zasadą wszelkich zasad, a mianowicie, jak pisał Husserl: „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania (...) – i dalej dodawał – Musimy jasno zrozumieć, że każda teoria mogłaby sama czerpać swą prawdziwość znów jedynie ze źródłowych

danych”<sup>6</sup>. Co więcej, wydaje się, że można stąd też wnioskować, iż pierwotne fenomeny są nieredukowalne, że są pra-fenomenami (*Urphänomen*) w sensie J. W. Goethego. Są tym, co można porównać do efektu, który powstaje, kiedy pryzmat trzymany na granicy światła i ciemności ujawnia kolory. Nawet husserlowska konstytucja świata w świadomości nie mogła ukazać „jak” transformacji jednych warstw świata w inne, musiała poprzestać na ukazywaniu korelacji jednych pra-fenomenów z innymi.

### 7. GŁĘBIA FENOMENU

Wyrażenie „głębia fenomenu” nie jest najszcześniejszym sformułowaniem, gdyż może sugerować jakąś quasi-poetycką lub quasi-mistyczną fascynację danymi, zjawiskami itp. Tymczasem chodzi o rzecz całkiem trzeźwą i możliwą do obiektywnego przekazania. Fenomeny posiadają głębię, po pierwsze, dlatego, że ostateczne z nich są pra-fenomenami, czyli czymś niesprowadzalnym do czegośkolwiek innego, czymś niewyjaśnialnym ani kauzalnie, ani teleologicznie, ani nie dającym się wyjaśnić w ramach teorii konstytucji świata w świadomości. Opisując podstawowe fenomeny, znajdujemy się jakby na granicy pomiędzy światłem i ciemnością, obcujemy z czymś, co powstało w wyniku rozszczepienia jakiegoś światła, ale nie możemy już zobaczyć, nie jesteśmy w stanie ująć fenomenalnie, jak powstało to rozszczepienie i czym jest to światło. Po drugie, fenomeny podstawowe (pra-fenomeny), posiadają głębię również dlatego, że jedne wskazują na drugie, jedne stanowią warunki dla innych i w tym wskazywaniu i warunkowaniu tworzy się ich semantyczne bogactwo. Mówienie o pra-fenomenach lub fenomenach podstawowych nie ma oznaczać, że fenomenologia jest przedsięwzięciem badawczym, które kiedyś się zakończy, tzn. zakończy się wtedy, gdy niejako zostaną zinwentaryzowane wszystkie fenomeny podstawowe. Życie świata, życie dziejów i życie kultury ciągle dostarczają nowych danych, powstają nowe zjawiska, które wymagają śledzenia i „odczędzania” tego, co stałe i niezmienne, od tego, co powierzchowne i dające się sprowadzić do czegoś innego. Życie świata ujawnia dotąd nie znane fenomeny podstawowe, a zadaniem filozofii (fenomenologii) jest wskazywanie na te swoiste odkrycia.

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1975, 73.

### 8. KONTYNGENCJA FENOMENU

Fenomenologia jako opis fenomenów w powyżej przedstawionym znaczeniu posiada jednak istotne ograniczenia. Istnieje nawet pewien ideologicznie antyfilozoficzny element w samej koncepcji fenomenologii. Wyrazić go można w następujący sposób: „ja uprawiam tylko fenomenologię danej dziedziny – na przykład fenomenologię moralności lub fenomenologię religii – i nie interesuję mnie dalsze spekulacje filozoficzne na ten temat; ja tylko neutralnie opisuję, a wy, filozofowie, możecie rozstrzygać, jak się rzeczy mają ostatecznie; przedstawiam wam różnorodność fenomenów, lecz wstrzymuję się od metafizycznej ewaluacji tego, co dane”. W tym sensie fenomenologia może stać się przedsięwzięciem antyfilozoficznym (w szczególności zaś antymetafizycznym). Wiemy jednak, że w rzeczywistości metafizycznych rozstrzygnięć nie da się uniknąć i że nie unikał ich żaden „rasowy fenomenolog”. Każdy prędzej czy później tworzył jakąś metafizykę do swojej fenomenologii.

Niemożliwość uniknięcia metafizycznych rozstrzygnięć wynika, jak sądzę, z kontyngencji fenomenu. Fenomeny, nawet jeśli są prafenomenami, są czymś kontyngentnym w aspekcie swoich przyczyn jak i ze względu naszą ludzką konstytucję psychofizyczną. Fenomeny, czy to w sensie sensorycznym, czy ponad-sensorycznym, muszą mieć jakieś przyczyny. Pojęcie fenomenu w fenomenologii XX w. było programowo antykantowskie, tzn. twierdzono, że fenomeny nie są zjawiskami (*Erscheinung*), tzn. przejawami jakiegóż innej rzeczywistości, że fenomenów nie należy przeciwstawiać tajemniczemu kantowskiemu „rzeczom samym w sobie”. Mimo tych deklaracji, nie da się uniknąć pomyślenia, że fenomeny muszą mieć przyczyny. Gdy tymczasowo ograniczymy się do fenomenu w znaczeniu sensorycznym i staniemy na stanowisku realistycznym w odniesieniu do przyczyn tych fenomenów, tzn. uznamy, że przyczynami świata jakościowego są przedmioty, o których mówi fizyka, to widać, że te same przyczyny mógłby generować całkowicie inny świat fenomenalny i jego struktury. Nie widać żadnej konieczności, aby te a te długości fal elektromagnetycznych generowały w nas doświadczenie czerwieni, a inne długości fal doświadczenie zieleni: możliwe byłoby istnienie tzw. odwróconego spektrum. Fenomen sensoryczny jest więc kontyngentny w stosunku do swoich przyczyn. Gdybyśmy natomiast zajęli stanowisko berkeleyjskie w odniesieniu

do przyczyn fenomenologii świata zmysłowego, tzn. uznali, że ostateczną przyczyną świata zjawiskowego jest Bóg, to wtedy także otrzymamy kontyngencję świata jakościowego: fenomenologia świata nie jest czymś koniecznym, gdyż Bóg jako przyczyna fenomenów mógłby postanowić, że byłyby one inne, niż faktycznie są. Nawet wtedy pozostaną one czymś kontyngentnym, gdy podejźmy do nich od strony idealizmu Husserla. Według Husserla przyrodoznawstwo rozpoczyna stawianie swoich hipotez od świata jakościowego, gdyby zaś świat jakościowy był całkiem inny, niż jest, to i nasza fizyka byłby inna niż ta, którą faktycznie posiadamy. Nawet więc wtedy, gdy w duchu idealizmu Husserla uznamy przedmioty fizyczne – przedmioty, o których mówi fizyka – za pewne hipotetyczne konstrukcje, to i tak pozostaniemy z kontyngencją samych fenomenów. Konstytucja świata w świadomości, czymkolwiek byłaby, jest tylko czymś faktycznym i jako taka domaga się metafizyki. W tzw. *Wykładach Paryskich*, które Husserl wygłosił w 1929 r. w Sorbonie, pisał: „Na zakończenie chciałbym, aby uniknąć nieporozumienia, wskazać na to, że fenomenologia wyklucza tylko naiwną metafizykę, operującą bezsensownym pojęciem rzeczy samych w sobie, lecz nie metafizykę w ogóle”<sup>7</sup>.

Pod drugie, fenomeny są kontyngentne ze względu na naszą ludzką konstytucję psycho-fizyczną. Wiemy, że inne istoty świadome (zwierzęta) mogą odbierać świat w innych jakościach niż my ludzie, a jednocześnie nie wiemy, czy we wszechświecie nie istnieją świadome byty, których świat fenomenalny i semantyczny bardzo daleko odbiegają od naszego świata. Być może słowo „fenomen” w jego podstawowym, tzn. sensorycznym znaczeniu, należy potraktować tylko jako sygnał dla ogromnego repertuaru innych możliwości fenomenalizacji świata, w stosunku do którego nasze ludzkie fenomeny stanowią tylko mały wycinek.

Jak jednak przedstawia się teza o kontyngencji fenomenu w wypadku fenomenu w znaczeniu ponad-sensorycznym? Czy i tu należy uznać, że podstawowe fenomeny są czymś niekoniecznym, czymś co mogłoby być istotnie inne? Czy w wypadku innych istot niż my ludzie, istot o innej konstytucji psychofizycznej niż nasza, nie ob-

---

<sup>7</sup> E. Husserl. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1973<sup>2</sup> (*Husserliana* t. 1), 38.



wiązywałyby konieczności (prawa aprioryczne), które w dziedzinie aksjologicznej starali się odkrywać fenomenologowie. Gdyby tak było, teza o kontyngencji fenomenu w znaczeniu ponad-sensorycznym prowadziłaby do radykalnego relatywizmu intergatunkowego. Nie zamierzam tej trudnej metafizycznie kwestii rozwiązywać. Można tu tylko sugerować, że kontyngencję danych ponad-sensorycznych i osiągniętych na ich bazie wglądów apriorycznych, da się zinterpretować jako aspektywność lub wycinkowość. Będąc istotami takimi, jakimi faktycznie jesteśmy, nie możemy twierdzić, czy na podstawie naszych danych wiemy wszystko na temat sfery aksjologicznej, czy nie są tu możliwe dalsze odkrycia, czy inne istoty świadome i rozumne nie mają szerszego dostępu do dziedziny tego, co wartościowe, a także szerszego dostępu do konieczności z zakresu wiedzy formalnej (matematycznej), czy nie mogą widzieć konieczności dla nas niedostępnych. Co więcej, nawet w ramach naszego gatunku w dziedzinie aksjologicznej nowe czasy ujawniają nowe wglądy, nowe, dotąd nie znane wartości i nowe aprioryczne powiązania pomiędzy nimi. W obszarze tego, co formalne (matematyczne), tego rodzaju odkrywanie uznajemy przecież za coś oczywistego.

### 9. FENOMENOLOGIA I FILOZOFIA XX W.

Myślę, że należy powiedzieć, iż fenomenologia nie tyle stanowiła pewien wkład do filozofii XX w., lecz że nadała filozofii w tym okresie jej najbardziej charakterystyczny profil. Nie umniejszając znaczenia innych szkół czy kierunków, spróbujmy sobie wyobrazić filozofię XX w. bez fenomenologii. Jeżeli jeszcze weźmiemy pod uwagę istotny wpływ fenomenologii i metody fenomenologicznej na całą filozofię egzystencjalną w tym okresie, na różne odmiany personalizmu, hermeneutykę i inne kierunki, to okaże się, że bez fenomenologii doszłoby niejako do utraty tożsamości filozofii w XX w. Oczywiście, taki eksperyment myślowy posiada istotne ograniczenie w tym, że z perspektywy czasu to, co faktyczne, zaczyna się pojawiać się niemalże jako to, co konieczne. Tak samo można byłoby powiedzieć, że filozofia XX w. straciłaby swoją identyczność, gdyby wykreślić z niej Koło Wiedeńskie, powstała z jego inspiracji filozofia analityczną, tzw. zwrot lingwistyczny itp. Tym bardziej, że filozofia analityczna i fenomenologia stanowiły dwa bieguny filozofii w XX w., bez których mówienie o identyczności ideowej filozofii w tym okresie nie miałoby żadnego już sensu.

Czy żyjąc w XXI w., mamy dalej pracować jako fenomenologiczni filozofowie? Jako bardzo ogólne wezwanie do poszukiwania tego, co pierwotne i tego, co konieczne, jest to postulat naturalny w odniesieniu do filozofii po prostu, a nie tylko w odniesieniu do jakiejś filozofii fenomenologicznej. W tym znaczeniu każde filozofowanie powinno być fenomenologiczne. Z drugiej jednak strony, autentycznym pokarmem filozofii nie są ogólne postulaty co do metody, lecz raczej nowe koncepcje, nowe idee, doktryny, systemy, a fenomenologia w znaczeniu właśnie przedstawionym nie była ani osobną doktryną, ani systemem. Wiek XX skończył się pewną formą sceptycyzmu i relatywizmu nazywaną postmodernizmem. Zgodnie z dotychczas napotkaną logiką dziejów ludzkiego myślenia po tym czasie destrukcji powinniśmy teraz oczekiwać nowych konstrukcji filozoficznych, mieć nadzieję na pojawienie się nowych koncepcji. Powinniśmy oczekiwać ukazania się filozofii poszukującej nowych podstaw, poszukującej jakiejś pierwotności, powinniśmy zatem oczekiwać jakiejś „nowej fenomenologii”. Czy w tej „nowej fenomenologii” zostaną zachowane idee „starej”, XX-wiecznej fenomenologii – tego nie wiemy.

#### **THE DEPTH AND CONTINGENCY OF THE PHENOMENON. PHENOMENOLOGY AND THE PHILOSOPHY OF THE 20TH CENTURY**

##### Summary

The article is an attempt to show the contribution of phenomenology to the 20th-century philosophy. The theoretical merit of phenomenology is made conspicuous by exposing the characteristics of the notion of phenomenon as this notion is used in phenomenology. The author starts from discussing reasons and motives that stood behind the phenomenological ideas at the beginning of the 20th century. As the most characteristic of the phenomenological notion of phenomenon, the author takes the following: (1) non-theoretical character; (2) trans-linguistic character; (3) supersensory character; (4) stepping beyond the content of everyday experience; (5) superhistorical character; (6) non-reducibility to extraphenomenal structures.

In the following discussion the author's focus is on the notions of depth and contingency as applicable both to the sensory and to the supersensory phenomena. The phenomena are contingent because of the underlying natural causes and because of human psychophysical constitution. The article concludes with pondering over the question whether the philosophy of the 21st century should be done in the phenomenological manner.