

Stanisław Judycki

Co to jest fenomenologia?

Wielokrotnie podejmowano próby możliwie precyzyjnego określenia zawartości treściowej terminu „fenomenologia”¹. Starał się to zrobić sam Husserl w programowym artykule z *Encyclopedia Britannica*². Ingarden wskazywał na poglądy inicjatorów „ruchu fenomenologicznego”, za których uważał Husserla, Pfändera i Schelera³. Znamca dziejów fenomenologii, H. Spiegelberg, upatrywał specyfikę fenomenologii w przyjmowanej wspólnie przez fenomenologów charakterystyce metody filozoficznej, nie zaś we wspólnej im doktrynie czy rezultatach badawczych⁴. Ostatnio K. Schuhmann (w bogatym erudycyjnie przeglądzie przedhusserlowskich znaczeń tego terminu i ich późniejszej obecności w fenomenologii Husserla i jego uczniów) skłania się do poglądu o nie dającej się usunąć wieloznaczności „fenomenologii”⁵.

Pamiętając o tych próbach i funkcjonujących potocznie bardzo różnych znaczeniach wiązanych z tym terminem, a jednocześnie wiedząc o istniejących w podręcznikach historii filozofii działach zatytułowanych „fenomenologia”, chciałbym bronić tezy, że pojęcie „fenomenologii” nie nadaje się do specyfikującego wyodrębnienia, różnego od innych, nurtu filozoficznego. J. M. Bocheński w swoim przeglądzie współczesnych metod myślenia umieszcza metodę fenomenologiczną obok metod funkcjonujących w naukach niefilo-

¹ Por. K. Schuhmann: *Phänomenologie: eine begriffsgeschichtliche Reflexion*. „Husserl Studies” 1984, t. 1, s. 31–68.

² E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag 1968, s. 277–295. (*Husserliana IX*).

³ R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa 1974, s. 7.

⁴ H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague 1982, s. 677–719.

⁵ K. Schuhmann: „*Phänomenologie*”..., wyd. cyt., s. 42–43; P. Janssen pisze, że w wyniku rozgałęzionej i niejednorodnej historii terminy „fenomenologia” i „fenomenologiczny” straciły dzisiaj specyficzne znaczenie i są używane dla określenia pozbawionego przesądów patrzenia i opisu, por. hasło „*Phänomenologie*” w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. T. VII. Basel 1989, 503.

zoficznych⁶; nasuwa się więc pytanie, jakie relacje zachodzą między fenomenologią a różnymi filozofiami, czy też między fenomenologią a filozofią w ogóle. Czy fenomenologia jest już jakąś określoną filozofią, czy też może tylko stanowić jej fazę wstępną? Czy można o kimś mówić, że jest fenomenologiem, tak jak mówi się o kimś, że jest tomistą lub kantystą? Czy też może jest tak, że użycie terminu „fenomenologia” dla określenia odrębnej od innych metody filozoficznej albo odrębnego nurtu filozoficznego powstało przypadkowo i po bliższej analizie okaże się, iż termin ten nie zawiera nic specyficznego dla żadnej filozofii?

1. Fenomenologia jako nauka wstępna

Już sam tytuł programowego dzieła Husserla *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*⁷ wskazuje, że zmierzał on do odróżnienia fenomenologii od zbudowanej na jej bazie filozofii. Podstawową intencję tego odróżnienia można chyba streścić następująco: aby rzetelnie uprawiać jakąkolwiek filozofię, należy najpierw dokładnie poznać dziedzinę (czy dziedziny) przedmiotów, którymi ta filozofia ma się zajmować. Według Husserla dokładność tę można osiągnąć realizując postulat tzw. teoretycznie niezaangażowanego opisu. Warunkiem wstępnym takiego opisu jest staranne przyjrzenie się brany pod uwagę przedmiotom. Idea niezaangażowanego teoretycznie opisu zawiera przynajmniej trzy zasadnicze elementy: (1) zajęcie postawy obiektywistycznej, tzn. koncentrującej się wyłącznie na badanym przedmiocie; (2) uwolnienie się (przez włączenie, wzięcie w nawias, redukcję czy też *epoché*) od wszelkiej wiedzy pochodzącej z zastanych teorii naukowych i filozoficznych; (3) wyłączenie przekonań pochodzących z odziedziczonej tradycji. Rezultaty tego rodzaju badań opisowych miałyby tworzyć zawartość fenomenologii jako nauki wstępnej, tzn. poprzedzającej wszelkie dalsze myślenie. Dodatkowo Husserl i inni filozofowie z jego kręgu przeciwstawiali tak rozumiany opis wyjaśnianiu, jako procedurze funkcjonującej w naukach przyrodniczych. Opis fenomenologiczny miał być też opisem morfologicznym, tzn. powinien językowo reprezentować jakościową wieloaspektowość świata⁸. Nie powinien natomiast zawierać elementów pochodzących z tzw. zabiegów idealizacyjnych, tzn. sposobów postępowania charakterystycznych, według Husserla, dla nauk formalnych.

⁶ Por. J. M. Bocheński: *Współczesne metody myślenia*. Przekład S. Judycki. Poznań 1992, s. 26–40.

⁷ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przekład D. Gierulanka. Warszawa 1975.

⁸ Por. F. Kaulbach: *Philosophie der Beschreibung*. Köln–Graz 1968; F. Kaulbach: *Einführung in die Metaphysik*. Darmstadt 1972.

Wydaje się jednak, że nie można charakteryzować fenomenologii jako odrębnego nurtu filozoficznego przez powiedzenie, że jej składnikiem ma być opis w powyższym sensie. Każdy bowiem rodzaj badań wstępnych, czy to w filozofii, czy poza nią, np. w naukach przyrodniczych, powinien zawierać przynajmniej próbę teoretycznie niezaangażowanego opisu. Każdy z wielkich filozofów na przestrzeni dziejów, jeżeli nie w sposób samoświadomy metodologicznie, to przynajmniej faktycznie zakładał dla swoich tez taką bazę opisową. To, że nie realizował jej konsekwentnie, wynikało raczej z przyczyn drugorzędnych, nie zaś z przeczenia potrzebie dysponowania dokładną wiedzą opisową na początku badań. Można zwrócić tu uwagę, że nawet „spekulatywna” *Fenomenologia ducha* Hegla w swojej podstawowej warstwie zawierała fenomenologię w sensie uniwersalizującego opisu⁹.

Przedmiotowym odpowiednikiem badań opisowych był u Husserla tzw. świat naturalnego nastawienia lub też, w późniejszej fazie jego poglądów, „świat życia” (*Lebenswelt*)¹⁰. Tym, co opisujemy, dokonawszy „wzięcia w nawias” nauk i zajmwszy postawę obiektywistyczną, nie jest obraz świata płynący z tych nauk lecz świat, w którym żyjemy na co dzień. Jest to świat naszych działań, zachowań praktycznych, wolicjonalnych, naszej różnej od matematycznej czy fizycznej przestrzeni, świat kręgów kulturowych, doświadczanego bezpośrednio czasu historyczno-intersubiektywnego. Wydaje się jednak, że w pojęciu „świata życia” kryje się podstawowa trudność, która uniemożliwia realizację idei niezaangażowanego teoretycznie opisu, a tym samym „rekonstrukcję” wolnego od nauki obrazu „świata życia”. W procesie historycznego dziania się świata, jego doświadczana przez nas bezpośrednio zawartość treściowa modyfikuje się, a pośród wielu czynników modyfikujących jednym z istotnych jest nauka. Obraz świata z niej płynący i jej aparatura pojęciowa przenikają do „świata życia” i tworzą asymilowany przez ludzi, a potem traktowany jako naturalny sposób jego doświadczania. Ideał teoretycznie niezaangażowanego opisu, rozumiany maksymalistycznie, należy więc uznać za nierealizowalny, gdyż zakładałby on próbę rekonstrukcji absolutnie pierwotnych, przedhistorycznych odniesień poznawczych podmiotu pojętego jako ponadhistoryczny czynnik poznający i działający¹¹. Sytuacja ta nie musi oznaczać akceptacji uniwersalnego relatywizmu historyczno-kulturowego, lecz tylko wskazuje na konieczność wzięcia pod uwagę w opisie fenomenologicznym i historii, i obrazu świata pochodzącego z nauk.

Jeżeli więc posługiwanie się opisem fenomenologicznym jest niespecyficzne dla filozofii w ogóle (czy jakiegoś określonego jej nurtu), to można byłoby

⁹ Por. K. Schuhmann: *Phänomenologie...*, wyd. cyt., s. 38–39.

¹⁰ Por. R. Welter: *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*. München 1986.

¹¹ E. Ströker: *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*. W: E. Ströker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987, s. 91–93.

przynajmniej twierdzić, że opis fenomenologiczny może być potencjalnie doniosły filozoficznie. Trzeba tu uzupełnić, że Husserl i inni filozofowie pozostający pod jego wpływem opis rozumieli jako opis koniecznych składników danych bezpośrednio struktur przedmiotowych i jako opis uniwersalizujący (ejdetyczny), a nie jako prostą tylko rejestrację poszczególnych faktów. Nawet jednak opis uniwersalizujący nie może specyfikować fenomenologii jako odrębnego od innych nurtu filozoficznego. Dojrzenie bowiem, które z opisywanych aspektów świata są doniosłe filozoficznie, a które nie, nie jest sprawą samego opisu, lecz dodatkowego, bardziej ogólnego, można powiedzieć, ponadkategorialnego „wglądu”. Sam uniwersalizujący opis nie daje jeszcze możliwości oddzielenia tego, co jest filozoficznie doniosłe w badanych przedmiotach, od tego, co pozostaje w kompetencji innych niż filozofia dziedzin wiedzy.

Nie da się więc charakteryzować fenomenologii jako różnego od innych nurtu filozoficznego przez podanie jako jej składnika opisu fenomenologicznego.

2. Fenomenologia jako nauka o istotach

W potocznym przekonaniu ludzi wykształconych w jakiejś mierze filozoficznie termin „fenomenologia” – w opozycji do nurtów minimalistycznych – rozumiany jest w ten sposób, że jest to filozofia uważająca za możliwe poznanie istotnych (koniecznych) struktur świata. Co to jednak znaczy, gdy się mówi, że fenomenologia to nauka o istotach?

Interpretacją polegającą, jak sądzę, na nieporozumieniu jest ujęcie, według którego fenomenologia zajmuje się istotami, nie zaś istnieniem (przy tradycyjnym rozumieniu opozycji *essentia* – *existentia*). Ktoś używający narzędzia uniwersalizującego opisu i dążący do możliwej ateoretyczności tego opisu, może wykorzystać go do wyróżniania koniecznych, a nie tylko przypadkowych, rysów różnych sposobów istnienia, czy też do ejdetyczno-opisowej analizy pojęcia istnienia w ogóle. Jeżeli jednak miałoby tu chodzić o to, że Husserłowska *epoché* zabrania ferowania tez na temat, czy poddawane badaniu przedmioty rzeczywiście istnieją, to zarzut taki miesza dotychczasowo zreferowane, wąskie (opisowo-universalizujące) pojęcie fenomenologii z jej – głoszoną głównie przez Husserla – mocną, transcendentálną wersją. Podobnie jest z próbą interpretacji uniwersalizującego opisu w duchu ontologii Ingardena: chodzić by więc w nim miało o rozważanie różnych ejdetycznych możliwości, a nie o faktycznie istniejące istoty przedmiotów czy stanów rzeczy. I tutaj mamy do czynienia ze szczególną interpretacją opisu, interpretacją w sensie kombinatoryjnej, przeciwstawionej metafizyce ontologii Ingardena.

Można byłoby przypuścić, że fenomenologia jest w tym sensie nauką o istotach, że uznaje swoje tezy za coś, co obowiązuje koniecznie i ogólnie. Taka

jednak charakterystyka jest niewystarczająca, gdyż zarówno Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kant, Hegel, jak i Wittgenstein przyjmowali, że przynajmniej podstawowe tezy ich filozofii nie wypływają tylko z indukcyjnego uogólnienia i stąd też, że nie są tylko prawdopodobne, lecz konieczne i ogólnie (w ramach określonej dziedziny) ważne. Wszyscy, jeżeli tylko zaczynają filozofować, dążą do tez o takiej charakterystyce, gdyż nawet czysto hipotetyczno-indukcyjna filozofia zmierza do esencjalnych konstatacji na temat świata. Jeżeli nie robi się tego przedmiotowo, to widać to w tezach metaprzmiotowych: odrzucenie metafizyki przez neopozytywizm było przecież tezą syntetyczną *a priori* (tezą esencjalną).

Pozostają jednak jeszcze trzy możliwości wyodrębnienia fenomenologii jako nurtu filozoficznego związane z poznaniem istotowym. Fenomenologię charakteryzowałoby: (1) twierdzenie, że istnieje odrębna od realnej dziedzina bytu autonomicznego, dziedzina bytu idealnego, odkrywana w poznaniu ejdetycznym; (2) twierdzenie, że poznanie ejdetyczne może mieć specyficzną naoczność, różną od naoczności zmysłowej, bądź wyobrażeniowej; (3) twierdzenie, że poznanie ejdetyczne jest poznaniem adekwatnym.

Pierwsza możliwość nie nadaje się do wyodrębnienia fenomenologii z dwóch powodów. Nie wszyscy filozofowie przyznający się do fenomenologii reprezentowali jakąś wersję realizmu platońskiego w kwestii istnienia ogółu. Pasowałoby tu raczej określenie „platonizm”. Trzeba byłoby wtedy powiedzieć, że fenomenologia i platonizm w kwestii istnienia ogółu to to samo. Wtedy jednak niepotrzebnie mnożylibyśmy terminy. Po drugie, trudno jest dystynktywnie scharakteryzować jakąś koncepcję filozofii, jej nurt, czy tym bardziej różną od innych metodę, głosząc tego typu partykularną tezę. Jak wiadomo, istnienie przedmiotów idealnych było akceptowane przez filozofów o bardzo różnych stanowiskach filozoficznych. Podobnie ma się rzecz z drugą możliwością. W sposób wyraźny, naocznościowego poznania ogółu starał się bronić Husserl i – o ile mi wiadomo – nikt z ważniejszych filozofów zainspirowanych przez niego nie przywiązywał większej wagi do tej wielce trudnej do zrozumienia tezy.

Inaczej nieco rzecz przedstawia się z trzecią możliwością, tzn. tezą o adekwatności poznania ejdetycznego. Potocznie łączy się fenomenologię z takim właśnie rozumieniem poznania istotowego i za jego pomocą usiłuje się podać specyfikę fenomenologii wyodrębniającą ją z innych nurtów filozoficznych. Jest prawdą, że Husserl twierdził, iż dzięki tzw. operacji uzmienniania wziętego jako „nić przewodnia” (*Leitfaden*) przedmiotu i nadbudowanym na tym uzmiennianiu wglądzie w to, co stałe w tych odmianach, człowiek jest w stanie dojść do wyczerpującego poznania istoty danego typu przedmiotu. Tak rozumiana ejdetyka potrzebuje dwóch ograniczeń. Chodzi w niej nie o „ukryte” i bardzo złożone istoty takich przedmiotów, jak np. życie, lecz o istoty jako jakościowo-strukturalne związki na poziomie bezpośredniego doświadczenia. Drugie ograniczenie dotyczy adekwatności ejdetyki opartej

o bezpośrednie doświadczenie. Można chyba sądzić, że przekonanie o adekwatności powstało u Husserla w wyniku niedokładnego uwzględnienia innych jego własnych przekonań. Operacja uzmienniania to fantazyjne wytwarzanie możliwych odmian jakiegoś przedmiotu i poszukiwanie w tych odmianach tego, co stałe, identyczne. Owo identyczne „co” przedmiotu miałoby być jego istotą (i istotą przedmiotów tej samej kategorii). Ważne jest przy tym, że sam Husserl kładł nacisk na moment „otwartej nieskończoności” możliwych fantazyjnych odmian danego przedmiotu. Należy więc przypuszczać, że gdyby lepiej uwzględnił to twierdzenie, to zrezygnowałby z tezy o adekwatności poznania ejdetycznego. Nie ma bowiem żadnej gwarancji, że uwzględnione z praktycznie nieskończonej liczby możliwości odmiany przedmiotu stanowią taką pełnię, iż odkryte na ich podstawie identyczne „co” jest jego rzeczywistością, tzn. adekwatną, istotą¹².

Patrząc od strony ingardenowskiej idei ontologii, szczególnie zaś ontologii materialnej, adekwatność poznania ejdetycznego staje się jeszcze bardziej problematyczna. To, że Ingarden właściwie nie zrealizował programu ontologii materialnej, mogło być właśnie spowodowane niemożliwością ejdetycznego przeanalizowania treściowo bogatych zagadnień dotyczących natury przedmiotów, procesów, zdarzeń, zjawisk w świecie. Ilość materiału empirycznego ciągle narasta i nie widać możliwości, jak można byłoby z niego wydobyć (materialną) istotę np. życia. Przejrzenie tego materiału przekracza możliwości filozofa; a nawet gdyby się to udało, to i tak „otwarta nieskończoność” możliwego materiału wypływająca z postępu naukowego wydaje się wykluczać adekwatność poznania ejdetycznego. Nie znaczy to jednak, że niemożliwe muszą być konieczne i ściśle ogólne wglądy dotyczące bardzo podstawowych struktur świata, danych w doświadczeniu bezpośrednim.

Fenomenologia nie może być więc scharakteryzowana ani przez podanie tezy o istnieniu przedmiotów idealnych, ani tezy o naoczności poznania istotowego, ani też tezy o adekwatności ejdetyki. Faktem jest też, że do drugiej i trzeciej tezy przyznawał się głównie Husserl.

3. Zasada oczywistości i naoczności

Husserl poświęcił wiele uwagi zagadnieniu oczywistości. Fenomenologia jako „filozofia pierwsza” miała charakteryzować się niepowątpiewalną oczywistością przynajmniej podstawowych swoich tez. Husserl wyróżniał rozmaite typy oczywistości, np. oczywistość adekwatną i apodyktyczną. W opozycji do filozofii empirystyczno-pozytywistycznych, zawężających pojęcie doświad-

¹² Por. E. Ströker: *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*. W: E. Ströker: *Phänomenologische Studien*, wyd. cyt., s. 24–25.

czenia do doświadczenia zmysłowego, dążył też do wykazania, że istnieją różne typy naoczności, a tym samym różne typy prawomocnie informującego doświadczenia.

Nie będzie nas tutaj interesować problem, czy możliwe są ostateczne, dalej nie kwestionowalne oczywistości¹³, ani też to, jak daleko można iść w rozszerzaniu pojęcia naoczności poza typ naoczności zmysłowo-wyobrażeniowej. Ważniejsza jest zasadnicza intencja kryjąca się za tymi pojęciami. Husserlowi chodziło o to, że u podstaw każdej wiedzy leżą oczywistości wypływające z bezpośredniego i naocznego (źródłowego) oglądania pewnych „bazowych” stanów rzeczy. Każdy rodzaj wiedzy pośredniej oparty na wnioskowaniu jest zawsze wnioskowaniem z czegoś na podstawie czegoś, a więc owo coś, na czym oparte jest wnioskowanie, musi być w końcu dostrzeżone – z większą lub mniejszą oczywistością – w jakimś typie naoczności. Ostatecznym źródłem prawomocności każdego rodzaju wiedzy byłoby odwołanie się do danych naocznie i z oczywistością pewnych stanów rzeczy. Nie należy tego rozumieć w sensie niezawodnego kryterium, od którego moglibyśmy domagać się odpowiedzi na pytanie, czy nasze właśnie dokonane doświadczenia są prawdziwe czy nie. Mylimy się i będziemy popełniać błędy, ale zasada naoczności i oczywistości pozostanie zawsze, według Husserla, ostatecznym źródłem prawomocności i racjonalności naszej wiedzy.

Czy jednak dla fenomenologii jako filozofii zasada oczywistości i naoczności może służyć jako cecha odróżniająca ją od innych filozofii? Uniwersalizujący opis, realizowany na poziomie podstawowym, czyli w punkcie wyjścia badań filozoficznych, musi być i faktycznie jest dokonywany w obliczu różnego typu przedmiotów. Pojawiają się one, zależnie od ich rodzaju, z jakąś oczywistością i w jakimś typie naoczności. Tę sferę trzeba jednak natychmiast opuścić, jeżeli chce się wyjść poza sam uniwersalizujący opis. Jaką oczywistość i jaki typ naoczności może mieć np. naczelna teza idealizmu Husserla, że świadomość jest takim bytem, który do swego istnienia nie potrzebuje żadnej innej rzeczy, lub teza, że po zniszczeniu świata przebiegi tzw. świadomości transcendentalnej zostałyby tylko zmodyfikowane, a nie unicestwione? Jaką oczywistość i jaki typ naoczności należałoby przypisać kombinatoryjnym rozważaniom Ingardena na temat sposobów istnienia, czy też twierdzeniu Merleau-Ponty’ego, że cielesność jest transcendentalnym warunkiem bycia w świecie.

Wydaje się więc, że jeżeli chce się uprawiać filozofię, a nie tylko opis fenomenologiczny, to trzeba zrezygnować z oczywistości i naoczności i to w odniesieniu do najbardziej podstawowych tez. Nie wolno też twierdzić, że oczywistość może się pojawić jako rezultat procesu dyskursywnego, czyli że można, mając przed oczyma drogę dojścia, osiągnąć oczywistość nawet w odniesieniu do najbardziej ogólnych, filozoficznych twierdzeń. Jest to bowiem

¹³ Na temat niepowątpiewalnych oczywistości i sceptycyzmu por. W. Stegmüller: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlin 1969.

argument, w wyniku którego pojęcie oczywistości (nie mówiąc już o pojęciu naoczności) zostałyby rozszerzone ponad miarę i każdy, nawet w odniesieniu do „najdzikszych” spekulacji, mógłby rościć sobie pretensje do oczywistości i naoczności w jakimś typie. Nie należy stąd wnosić, że filozof może porzucić zasadę oczywistości w ogóle. Jako antyspekulatywny ideał trzeźwości w punkcie wyjścia, w stadium zbierania materiału doświadczalnego, zasada ta musi obowiązywać. Dalszych odpowiedzi na pytanie o sposób uzasadnienia tez filozoficznych może udzielić tylko odpowiednio rozwinięta metodologia filozofii.

Nie da się zatem twierdzić, że fenomenologia to taki nurt filozoficzny, który dla uzasadnienia wszystkich (czy większości) swoich tez posługuje się kryterium oczywistości i naoczności. Jest to rzeczowo niemożliwe w odniesieniu do filozofii w ogóle i faktycznie nie miało miejsca u żadnego z filozofów zaliczanych do fenomenologii.

4. Fenomenologia jako nauka o fenomenach

Istnieje potoczno-filozoficzna opinia, że fenomenologia to nurt filozoficzny, którego przedmiotem zainteresowania są fenomeny lub też wyłącznie fenomeny. W myśl tej opinii fenomenolog bada fenomeny, metafizyk – byt, analityk – język itd. Nieporozumienie obecne w takim ujęciu dotyczy pojęcia fenomenu.

Pozostawiając na uboczu przedhusserlowskie interpretacje terminu „fenomen” można twierdzić, że w kontekście fenomenologii Husserla nadawane mu były dwa podstawowe znaczenia. Przy realistycznym ujęciu fenomen to tyle, co strona (aspekt) jakiegoś przedmiotu lub sytuacji przedmiotowej; ta strona (czy ten aspekt), która jest dana w jakimś typie naoczności efektywnie (tzn. w jakościach wypełnionych). Można byłoby tu ewentualnie zaliczyć także horyzont tego, co współdane czy tylko zasugerowane. W tej realistycznej interpretacji – faktycznie głoszonej przez Husserla – współzawarty jest postulat omówiony wyżej w punkcie pierwszym. Jest to postulat starannego, możliwie ateoretycznego patrzenia i opisywania sposobów pojawiania się różnego typu przedmiotów. Ta interpretacja nie pociąga jeszcze za sobą fenomenalistycznego oddzielenia fenomenu jako zjawiska dla nas, od „rzeczy samej w sobie”. W tym sensie fenomenami zajmuje się zarówno metafizyk, jak i analityk¹⁴ – o ile nie chcą tylko spekulować w oparciu o własne teoretyczne czy pozateoretyczne presupozycje. Jeżeli więc zinterpretuje się fenomen realistycznie, to pozostaje w mocy przedstawiona poprzednio argumentacja: fenomenologia

¹⁴ Na temat relacji między fenomenologią a filozofią analityczną por. A. Durfee (red.): *Analytic Philosophy and Phenomenology*. The Hague 1976; H. Spiegelberg: *Linguistic Phenomenology: John L. Austin and Alexander Pfänder*. W: H. Spiegelberg: *The Context of the Phenomenological Movement*. The Hague 1981, s. 83–90; R. Cobb-Stevens: *Husserl and Analytical Philosophy*. Dordrecht–Boston–London 1990.

to wspólna naukom filozoficznym i niefilozoficznym metoda teoretycznie niezaangażowanego opisu (czy też rezultaty uzyskane w oparciu o nią).

Husserl posługiwał się jednak również i innym rozumieniem fenomenu. Można je określić mianem korelatywistycznego¹⁵. W myśl tego rozumienia każda rzecz, każdy przedmiot dowolnej kategorii, cały byt dadzą się potraktować jako tylko fakty dla świadomości, jako pewne dane. Implikowana jest w ten sposób postawa refleksyjnego dystansu, z punktu widzenia której każda transcendencja, każde przekonanie, że jakiś przedmiot istnieje realnie, absolutnie czy intencjonalnie, zostają zawieszone, „wzięte w nawias”.

Ta korelatywistyczna interpretacja „fenomenu” zawiera jeden z odbłasków, którymi opalizuje Husserlowska redukcja transcendentalna. Należy jednak zauważyć, że postawa korelatywistyczna wyczerpuje tylko jeden aspekt tego, co Husserl faktycznie głosił na temat redukcji. Postawa ta jest bardziej uniwersalna, gdyż zajęcie jej nie jest jeszcze równoznaczne ze stwierdzeniem, że świat istnieje tylko fenomenalnie; nie jest ona równoznaczna ze stanowiskiem idealistycznym. Aby móc głosić tezę idealistyczną, potrzebne są jeszcze dodatkowe argumenty, i faktycznie, gdy Husserl chciał pokazać czytelnikowi swoich pism, czym jest redukcja transcendentalna i do czego prowadzi, to powoływał się nie tylko na leżącą w ramach naszej wolności możliwość zajęcia postawy korelatywistycznej, lecz przede wszystkim używał argumentów epistemologicznych (a także metafizycznych). Racja epistemologiczna pociąga za sobą, według Husserla, stwierdzenie metafizyczne, tzn. świadomość, która jest dana absolutnie niepowątpiewalnie, należy również uznać za absolut metafizyczny w tym sensie, że byłaby ona konstruktorem tylko fenomenalnego bytu świata.

Wobec powyższego, można stwierdzić, że nie tylko mająca swoje podstawy w naszej wolności korelatywistyczna fenomenalizacja bytu, lecz przede wszystkim metafizyczna teza o tylko fenomenalnym sposobie istnienia świata, są nieusprawiedliwialne fenomenologicznie. Fenomenologicznie nieusprawiedliwialne znaczy tu, że w warstwie czystego opisu nie istnieją takie dane, które by przesądzały o konieczności zajęcia stanowiska fenomenalistyczno-idealistycznego. Husserl argumentował na rzecz konieczności przeprowadzenia redukcji i na rzecz idealizmu, wykorzystując swoje analizy spostrzegania zmysłowego i spostrzegania wewnętrznego. Argumentacja ta nie była jednak prostym zebraniem danych opisowych, lecz zawierała (osiągnięte na ich bazie) – zdaniem Husserla prawomocne – twierdzenia na temat sposobu istnienia świadomości i świata.

Ktoś mógłby jednak argumentować, że specyfika fenomenologii jako nurtu filozoficznego dochodzi właśnie do głosu w Husserlowskim programie redukcji transcendentalnej i związanej z nią fenomenalizacją bytu. Wydaje się to jednak niesłuszne i rzeczowo, i historycznie. Filozofia transcendentalna (w sensie

¹⁵ W ten sposób nazywał to rozumienie fenomenu Hartmann; por. N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1935, s. 16–19 i 84–85.

nowożytnym tego pojęcia) nie musi się łączyć ani z fenomenalizmem, ani z idealizmem. Rzeczowo nie zachodzi taka konieczność, aby filozof poszukujący najogólniejszych (transcendentalnych) i leżących po stronie podmiotu warunków możliwości wiedzy, musiał kończyć tezę fenomenalistyczną lub idealistyczną. Historycznym natomiast kontrprzykładem mogą tu być tzw. transcendentalizujący neoscholastycy¹⁶. Mogą istnieć i istnieją filozofie transcendentalistyczne, idealistyczne czy fenomenalistyczne wykorzystujące różne argumenty na rzecz swoich tez. Jeżeli więc ktoś posługuje się taką zbitką pojęć: fenomenologia = fenomenalizm = transcendentalizm = idealizm, to wynika to z przypadkowego połączenia transcendentalnego idealizmu Husserla ze stosowaną również przez niego metodą opisu fenomenologicznego w realistycznym sensie.

5. Fenomenologia jako transcendentalna teoria konstytucji świata

W trakcie rozwoju swoich badań filozoficznych Husserl coraz częściej używał terminu „konstytucja” twierdząc, że cała specyfika fenomenologii zawiera się w idei konstytucji. Sens tego pojęcia dyskutowano wielokrotnie i jest ono chyba najmniej jasne z całego husserlowskiego instrumentarium pojęciowego¹⁷. Wydaje się, że Husserl używał go w dwóch podstawowych znaczeniach: (1) konstytucja to tyle, co „badanie konstytutywne”, czyli analiza (nazywana przez Husserla analizą intencjonalną) zmierzająca do odsłonięcia syntetycznego działania umysłu, które doprowadza do powstania fenomenu „świat”; (2) konstytucja to – dla idealisty Husserla – realizujący się dziejowo proces konstytuowania się świata, którego zbiorowym podłożem miałyby być wspólnota podmiotów transcendentalnych.

Jeżeli chodzi o pierwsze rozumienie konstytucji, czyli o konstytucję jako analizę intencjonalną, to i w tym wypadku funkcjonuje opinia, że fenomenologia to taki kierunek filozoficzny, którego przedstawiciele zajmują się analizą świadomości lub świadomościowych sposobów prezentowania się różnego typu przedmiotów. Rzeczywiście, analiza intencjonalna to u Husserla analiza sposobów dania czegoś, to próba odkrycia, czy „całe” („gotowe”) już przedmioty, ukazujące się na poziomie codziennego doświadczenia, nie zakładają bardziej podstawowych elementów syntetyzowanych przez umysł. Domyślana do końca idea tego typu analizy prowadzi nieuchronnie do pytania, czym są te podstawowe, ostateczne elementy, nie podlegające już dalszej syntezie.

¹⁶ Por. O. Muck: *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck 1964; L. B. Puntel: *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*. Freiburg 1969.

¹⁷ Por. R. Sokolowski: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague 1970; H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*, wyd. cyt.

Wydaje się, że analiza intencjonalna, rozumiana jako skierowanie uwagi na świadomościowe sposoby prezentacji przedmiotów, także nie może wyróżniać fenomenologii spośród innych kierunków filozoficznych. Po pierwsze, już u samego Husserla badania nad sposobami przejawiania się czegoś w świadomości (czyli tzw. badania noetyczne) były ciągle skorelowane z badaniami dotyczącymi tego, co się przez te przejawy prezentuje (czyli z tzw. badaniami noematycznymi). Nie tylko więc świadomość, lecz także i obiekty świadomości były przedmiotami analizy intencjonalnej. Nie mogło być inaczej, gdyż analiza samych sposobów prezentacji czegoś byłaby jałowa, gdyby nie brała pod uwagę tego, co się prezentuje. U innych fenomenologów, np. u Schelera czy Ingardena, w sposób wyraźny i programowy przedmiotem analiz miały być zarówno świadomość, jak i jej obiekty. Po drugie, jeżeli ktoś by argumentował, że specyfika analizy intencjonalnej dochodzi tylko do głosu w powiązaniu z fenomenalizującą byt redukcją transcendentálną (co nie ma miejsca u realistycznie nastawionych Schelera i Ingardena), to należy powrócić do zagadnienia omówionego poprzednio, tzn. do zagadnienia związku między fenomenologią jako metodą teoretycznie niezaangażowanego opisu (w tym, oczywiście, opisu świadomościowych sposobów prezentowania się czegoś) z korelatywistyczną fenomenalizacją bytu i redukcją.

Powstaje jednak pytanie, czym analiza intencjonalna w sensie Husserla różni się od badań nad świadomością dokonywanych w ramach psychologii empirycznej. Różnica ta polegać może na tym, że celem kogoś posługującego się narzędziem analizy intencjonalnej byłoby rozważanie zagadnień uznawanych za zagadnienia klasycznie filozoficznie (epistemologiczne); byłby to np. problem transcendencji przedmiotów wobec świadomości, sposobu istnienia podmiotu poznania, problem istnienia niepowątpiewalnych danych, problem intencjonalności itd. Analiza intencjonalna nie może być więc rozumiana jako sam opis fenomenologiczny w przedstawionym powyżej znaczeniu. Zakłada ona bowiem nie tylko dostrzeżenie różnicy między zagadnieniami filozoficznymi związanymi ze świadomością, a zagadnieniami psychologicznymi, ale też wymaga wzięcia pod uwagę szerszego kontekstu problemów epistemologicznych w ogóle. Rozumiana neutralnie analiza intencjonalna, tzn. jako badania filozoficzne dotyczące świadomości, jest składnikiem epistemologii filozoficznej w ogóle. Tylko wtedy zainteresowanie się świadomością byłoby specyficzne dla fenomenologii jako odrębnego nurtu filozoficznego, gdyby – tak, jak u Husserla – łączyło się z fenomenalizacją bytu i tezą, że odkrywane w analizie intencjonalnej syntetyczne funkcje świadomości są odpowiedzialne za powstawanie fenomenu „świat”. Teza idealistyczna nie jest jednak – jak to zostało okazane poprzednio – fenomenologiczna w tym sensie, że nie istnieją takie dane opisowe, które by ją koniecznie implikowały. Rzeczowo patrząc, nie da się więc wyodrębnić fenomenologii przez podanie, iż jest to taki nurt filozoficzny, który posługuje się analizą świadomości w sensie

analizy intencjonalnej; historycznie zaś analizę intencjonalną w ten właśnie sposób rozumiał głównie Husserl, podczas gdy inni „fenomenologowie” interpretowali ją bardziej neutralnie, tzn. jako składnik epistemologii filozoficznej.

Konstytucja to u Husserla nie tylko analiza intencjonalna, lecz także sam dziejowo rozgrywający się proces powstawania fenomenu „świat” w oparciu o wspólnotę podmiotów transcendentálnych¹⁸. Jako odmiana idealizmu transcendentálnego była to właściwie pewna teoria broniona wyłącznie przez Husserla. Może ona służyć jako przykład pewnego typu filozofii transcendentálnej, idealistycznej i monadologicznej. Nie może zaś być podawana jako cecha dystynktywna nurtu filozoficznego i być nazywana fenomenologią.

Należy jeszcze wziąć pod uwagę możliwość, że ktoś mógłby się dopatrywać specyfiki fenomenologii w dokonany przez Husserla połączeniu idei filozofii transcendentálnej z opisem fenomenologicznym zmierzającym do odkrycia tzw. *a priori* materialnego, tzn. koniecznych i materialnie określonych warunków możliwości wiedzy (podczas gdy u Kanta filozofia transcendentálna wyczerpywałaby się w poszukiwaniu koniecznych i formalnych warunków możliwości wiedzy). Rezultatem tego połączenia była koncepcja transcendentálnej fenomenologii genetycznej. Trudno jednak dociec, jaki rodzaj genezy przyświecał w tym wypadku Husserlowi. Nie miała to być oczywiście ani filogeneza, ani ontogeneza świadomości, ani opis faktyczno-dziejowego rozwoju świata, ani też opis rozwoju pojęcia świata u różnych grup i wspólnot ludzkich. Filogenezą ani ontogenezą genetyczna analiza transcendentálna nie mogła być ze względu na restrykcję, że warunki możliwości przez nią ustalone miały być warunkami koniecznymi, a nie tylko faktycznymi. Z tego samego powodu nie mogła też być materialną historią rozwoju ludzkości, czy historią rozwoju pojęcia świata. Przy transcendentálnym podejściu wydaje się też mało prawdopodobna możliwość uprawiania filozoficznej teorii dziejów w ogóle, gdyż poszukiwanie koniecznych (nawet „materialnych”) warunków możliwości wyklucza uwzględnienie konsytytywnego dla dziejów elementu, jakim jest doniosłość czegoś czy wartościowość czegoś. Większość analiz, które Husserl opatrzył tytułem „transcendentálna fenomenologia genetyczna”, polegała na psychogenetycznych rozważaniach na temat rozwoju świadomości różnego typu przedmiotów (przykładem mogą tu być analizy dotyczące powstawania świadomości „inne ja” w toku rozwoju dziecka)¹⁹.

Nie wydaje się więc możliwa transcendentálna filozofia genezy świata i świadomości zbudowana na bazie aprioryczno-fenomenologicznej. Gdyby jednak ktoś chciał zatrzymać z husserlowskiej idei fenomenologii transcendentálno-genetycznej tylko pojęcia transcendentálności i materialnego *a priori* i bronić możliwości ich połączenia, to autor tych rozważań widzi jedyne możliwe,

¹⁸ Na temat monadologicznego idealizmu Husserla por. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990.

¹⁹ Por. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas*, wyd. cyt., s. 135–148.

wyodrębniające ją z innych nurtów filozoficznych, określenie fenomenologii jako filozofii transcendentalnej, poszukującej apriorycznych warunków możliwości wiedzy w oparciu o opis fenomenologiczny. Można jednak wątpić, czy większość tych, których w podręcznikach określa się mianem „fenomenologów”, zgodziłaby się, aby ich filozofię zaliczyć do kierunku o takiej charakterystyce i czy faktycznie one ją spełniają.

6. Co znaczy być fenomenologiem?

Wnioski są następujące. Pojęcie fenomenologii, jako pojęcie mające określać historycznie zastany nurt czy kierunek filozoficzny, jest pojęciem rodzinnym w tym sensie, że składniki tego pojęcia zawierają na tyle różne treści, iż jako syntetyczna całość nie mogą służyć do wyodrębnienia fenomenologii jako osobnego kierunku w filozofii. Termin „fenomenologia” może być używany tylko jako sygnał czy hasło dla wywołania poglądów Husserla, Schelera, Ingardena, Merleau-Ponty’ego i innych. Nie wystarcza on do wyróżnienia ani specyficznej metody filozoficznej – podkreślam filozoficznej, gdyż fenomenologia rozumiana jako metoda maksymalnie ateoretycznego opisu jest składnikiem postępowania również w naukach pozafilozoficznych – ani do wyróżnienia systemu czy doktryny. Tych, których hasłowo określa się mianem fenomenologów, łączył jedynie pewien wspólny duch filozofowania czy też pewna, bardzo ogólna, postawa filozoficzna. Ten duch wpłynął z pewnością na treść ich filozofii, lecz nie mógł do tego stopnia wyspecyfikować tej treści, aby te filozofie można było nazwać fenomenologicznymi czy fenomenologiami. Oczywiście, mogą istnieć i faktycznie istnieją fenomenologie różnych dziedzin, obszarów, zjawisk, np. fenomenologia języka czy zachowań moralnych, fenomenologia wstydu czy wstrętu, ale tylko w takim sensie, że istnieje dokładny, kierujący się na ich istotne struktury, możliwie ateoretyczny opis tych zjawisk. Czym innym są natomiast filozofie lub tezy filozoficzne oparte na tych fenomenologiach. O ile, przynajmniej co do istotnych swoich rysów, fenomenologie powinny zgadzać się ze sobą, a różnić się tylko bogactwem wziętych pod uwagę i opisanych aspektów, o tyle filozofie na nich oparte mogą różnić się zasadniczo.

Mogłoby powstać teraz syntetyczne wrażenie, że bronioną tutaj tezę jest to, że „fenomenologii” nie ma. Tak jednak nie jest. O fenomenologii, nie jako o hasle wywoławczym dla pewnych filozofii, lecz w sensie bardziej ścisłym można mówić, gdy uwzględni się ducha, którego Husserl i myśliciele z jego kręgu wnieśli do filozofii XX wieku. Można go scharakteryzować wymieniając następujące elementy.

(1) Było to uświadomienie ogółowi filozofów – i nie tylko filozofów – konieczności ćwiczenia umiejętności widzenia bogactwa aspektów, jakie niosą ze sobą przedmioty różnych kategorii oraz uświadomienie doniosłej roli opisu tej różnorodności. Maksymalnie ateoretyczny opis, opis jako faza wstępna filozofii

i każdego badania naukowego – to był i jest nadal postulat, o którym można mówić jako o postulatcie fenomenologicznym. Był on współbieżny z duchem nowoczesnej nauki.

(2) Atmosfera fenomenologiczna w filozofii XX wieku to także uświadomienie sobie przez filozofów konieczności starannego opisu i analizy świadomości ludzkiej i świadomościowych sposobów prezentowania się świata. Zrozumienie i zaakceptowanie doniosłości badań nad świadomością przyczyniło się do postępu w wielu naukach, głównie w naukach humanistycznych (psychologia, socjologia), lecz przede wszystkim odkryło przed filozofami nowe dziedziny analiz i nowe dziedziny problemów (wystarczy tu wymienić oparte o opis fenomenologiczny różne odmiany personalizmów, egzystencjalizm, hermenutykę, filozofię religii). W efekcie duch fenomenologiczny wzbogacił filozofię jako taką.

(3) Ważnym i trwałym pożytkiem dla współczesnej filozofii była programowo głoszona przez Husserla i innych teza o istnieniu wielości typów prawomocnie prezentujących doświadczeń i skorelowana z nią teza o różnorodności typów przedmiotów uobecniających się dzięki tym doświadczeniom. Nawet jeżeli wielu nie chce się zgodzić z twierdzeniem, że istnieje specyficzne doświadczenie moralne, estetyczne czy doświadczenie przedstawiające tzw. przedmioty idealne, to niewątpliwą zdobyczą fenomenologiczną współczesnej filozofii było formułowanie takiej koncepcji i umożliwienie wykorzystania jej w analizach.

(4) Obecna w pismach Husserla i innych filozofów będących pod jego wpływem programowa opozycja przeciwko scjentystycznemu i minimalistycznemu pojmowaniu filozofii, opozycja wyrażająca się w tezie o możliwości odkrycia koniecznych struktur świata, przyczyniła się do wydobycia specyfiki filozofii jako wiedzy. Filozofia, aby zachować swoją odrębność, skazana jest na próby sformułowania esencjonalnych twierdzeń o świecie.

Były to zasługi wniesione do współczesnej filozofii przez myślicieli, których zwykło się określać mianem fenomenologów albo przedstawicieli ruchu fenomenologicznego, czy szkoły fenomenologicznej. Żadna z tych zasług nie wystarcza, aby wyodrębnić fenomenologię jako określoną doktrynę czy metodę filozoficzną. Być fenomenologiem dzisiaj, to być świadomym tych zasług fenomenologii dla filozofii w ogóle i, ewentualnie, wykorzystywać je dla własnego myślenia. W tym sensie każdy filozof powinien być fenomenologiem.