

M a r e k B ł a s z c z y k

Fenomenologia egzystencji

Słowa kluczowe: *człowiek, doświadczenie, egzystencja, egzystencjalizm*

Celem artykułu jest opis fenomenologiczny doświadczenia egzystencjalnego, jednego z fundamentalnych zagadnień współczesnej filozofii egzystencji. Warto zrazu podkreślić, że ukazanie specyfiki owego doświadczenia zdaje się zadaniem dość karkołomnym, a nawet niemożliwym – zarówno z uwagi na jego jednostkowy, subiektywny i niewyraźalny charakter, jak i jego nieustanne wymykanie się akademickiej, schematyzującej refleksji naukowej. Problematyka doświadczenia egzystencjalnego jest jednak na tyle interesująca i filozoficznie doniosła, że – pomimo wskazanych ograniczeń – warto się jej przyjrzeć. Pozwoli to uczynić krok w stronę jej systematyzacji.

W artykule przedstawimy fenomen ludzkiej egzystencji w kontekście jej wewnątrzświatowego usytuowania, akcentując jej niepowtarzalność i ontyczną wyjątkowość. Dokonamy analizy historycznych osiągnięć w dziedzinie opisu fenomenologicznego, zwłaszcza w nawiązaniu do filozofii Martina Heideggera, Jeana-Paula Sartre’a, Gabriela Marcela, Emmanuela Lévinasa i Edmunda Husserla. Wszyscy oni próbowali zrozumieć czy rozjaśnić ludzkie doświadczenie egzystencjalne, posługując się w różnym stopniu metodą opisu fenomenologicznego. Mając na uwadze wszelkie słabości i ograniczenia tej metody, należy przyznać, że wydaje się ona najbardziej adekwatnym narzędziem do badania ludzkiej egzystencji. Nie wyklucza to, rzecz jasna, możliwości zastosowania innych metod czy przyjęcia odmiennych strategii interpretacyjnych. Wybór metody opisu fenomenologicznego motywuje się tutaj nie tylko tym, że stosowali ją wspomniani wyżej filozofowie (choć nie zawsze tak samo ją

rozumiejąc), ale i tym, że pozwala ona wykroczyć poza akademicką „filozofię pojęć” (filozofię naukową), umożliwiając szersze spojrzenie na specyfikę jednostkowej, silnie zindywidualizowanej egzystencji.

Wywód podzielony będzie na trzy części. W pierwszej nakreślimy specyfikę ludzkiej egzystencji, podkreślając jej nienaukowy, antysystemowy i autotranscendentny charakter. W drugiej scharakteryzujemy fenomen egzystencjalnego doświadczenia; w trzeciej natomiast – fenomen „świata życia” (niem. *Lebenswelt*). Wydaje się, że lepiej uchwycimy swoistość jednostkowej egzystencji, gdy ukażemy jej wewnątrzświatowe uwikłanie, w tym nierozwalne powiązanie z doświadczeniem życia codziennego. Druga i trzecia część artykułu stanowi więc swego rodzaju uzupełnienie, rozwinięcie, a zarazem uszczegółowienie rozważań poczynionych w części pierwszej. Mówiąc o egzystencji, należy bowiem pamiętać, że przejawia się ona zawsze w konkretnym doświadczeniu, w „świecie życia” każdego poszczególnego człowieka. W ostatniej części zostaną przedstawione wnioski.

1. Egzystencja

Zacznijmy od przypomnienia, że „egzystencji” nie można zdefiniować w sposób w pełni satysfakcjonujący, wolny od pewnego marginesu niedookreślenia. Można nawet bardziej radykalnie powiedzieć, że w ogóle wymyka się ona wszelkim operacjom intelektualnym, w tym wszelkim próbom konceptualizacji. Roboczo wypada jedynie przyjąć, że jest ona właściwym człowiekowi sposobem życia, lub inaczej – całokształtem uwarunkowań życia każdej konkretnej, poszczególniej jednostki. Filozofowie podkreślają, że „jedynie człowiek egzystuje” (Heidegger 1999, s. 320), że „sposób bycia bytu, którym sami jesteśmy, [czyli] jestestwa, nazywamy egzystencją” (Heidegger 2009, s. 180). Oznacza to, że mówiąc o egzystencji, najczęściej abstrahuje się od wszelkich pozajednostkowych (społecznych, politycznych, kulturowych) cech człowieka. Filozoficznie ujmowana „egzystencja” jest więc czymś więcej niż tylko potocznie rozumianym „istnieniem”. Stąd też jej nieudzielalność, nieprzekazywalność, niekomunikowalność. Odnotujmy, że pojęcie „istnienia” (łac. *existentia*), stosowane w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, stanowiło ontycznie niesamodzielny – skorelowany z pojęciem „istoty” (*essentia*) – składnik bytu (por. Gilson 1963, s. 18). Pojęcie „egzystencji”, mające znaczny wpływ na rozumienie egzystencjalnego doświadczenia, stanowi natomiast podstawę osobowego bytu człowieka. W tym sensie, jak nietrudno zauważyć, egzystencja „odnosi się do człowieka i wyraża swoisty sposób jego istnienia jako jednostki niepowtarzalnej, która w swej wolności urzeczywistnia autentyczne życie” (Piecuch 1998, s. 16). Człowiek zatem nie tylko „jest” (istnieje),

lecz także więcej niż „jest” – „egzystuje”, czyli jako jedyny byt w przyrodzie istnieje na sposób egzystencji.

Warto zaznaczyć, że swoistą cechą egzystencji jest jej autotranscendencja (wychodzenie poza samego siebie). Egzystencja ma bowiem charakter projektujący, co oznacza, że nieustannie przekracza ona swój dotychczasowy kształt; jest skierowana ku temu, co przyszłe. Można nawet powiedzieć, że dialektyka egzystencji i transcendencji konstituuje ludzki sposób „bycia-w-świecie”. Okazuje się bowiem, że tym, co pierwotnie (źródłowo) transcendentne, są nie tyle „byty pozaświatowe” (to wszystko, co przekracza sferę podmiotową), jak twierdzi się na gruncie nowożytnej epistemologii, co sama ludzka egzystencja w swej istocie. Jak podkreśla Martin Heidegger, „we właściwy sposób transcendentne jest jestestwo” (Heidegger 2009, s. 323), „tym, co transcendentne w ścisłym sensie, jest samo jestestwo” (Heidegger 2009, s. 175), „byt, którym zawsze jesteśmy my sami, jestestwo, jest tym, co transcendentne” (Heidegger 2009, s. 321). W innym zaś miejscu dodaje: „j jestestwo jest tym, co transcendentne. Przedmioty ani rzeczy nie są transcendentne. W podstawowym ukonstytuowaniu bycia-w-świecie anonsuje się pierwotna istota transcendencji” (Heidegger 2009, s. 324). Transcendentne, mówiąc jeszcze inaczej, nie tyle jest więc to, ku czemu człowiek wykracza i co pragnie poznać, ile raczej „to, co przekracza jako takie” (Heidegger 2009, s. 323); ów byt, który – pragnąc poznać i zrozumieć otaczającą rzeczywistość – ku czemuś dąży: „transcendencja stanowi podstawową własność ontologicznej struktury jestestwa” (Heidegger 2009, s. 175), należąc do „egzystencjalności egzystencji” (Heidegger 2009, s. 175). Mając to na uwadze, trzeba stwierdzić, że transcendencja zdaje się być wpisana w egzystencję – jest jej nieusuwalnym predykatem, charakterystyczną cechą jej ontologicznej struktury.

Na autotranscendentny charakter ludzkiej egzystencji wskazuje Jean-Paul Sartre, czołowy egzystencjalista francuski (por. Błaszczuk 2019). Zaznacza on, że „egzystencja poprzedza esencję” (Sartre 1998, s. 23), a człowiek – rozumiany jako „byt-dla-siebie” – „nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest” (Sartre 2007, s. 122). Transcendencja umożliwia mu zatem projektowanie siebie: „człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni” lub też „jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie” (Sartre 1998, s. 27). Na tym polega „bycie w drodze” (Marcel 1984), nieustanne „wybieganie” ku swym możliwościom (Heidegger 2010). Egzystencja, wedle tego ujęcia, jawi się tym samym jako „egzystencja możliwa” (Jaspers 2020). Podobne konstatacje, zapiszmy w trybie uzupełnienia, znajdziemy także w filozofii Fryderyka Nietzschego, Sørensa Kierkegaarda, Georga Simmla czy Karla Jaspersa. Nietzsche pojmuje człowieka jako istotę ekstatyczną (por. Nietzsche 2006), Kierkegaard – jako syntezę paradoksalną (Kierkegaard 1982), dla Jaspersa „nie ma egzystencji bez transcendencji” (Jaspers 1978, s. 274), a Simmel zaznacza wprost, że „życie jest sobą i zarazem więcej niż sobą” (Simmel 2007, s. 31).

Transcendencja, zdaniem tego ostatniego myśliciela, autora *Filozofii życia* (*Lebensanschauung*), jest istotową, immanentną własnością ludzkiej egzystencji (życia). Możemy więc powiedzieć, że egzystencja i transcendencja stanowią awers i rewers jednego i tego samego fenomenu, jakim jest indywidualne ludzkie istnienie.

Należy jednak pamiętać, że pojęcie „transcendencji” rozumieć można dwojako. Może ona bowiem oznaczać projektowanie swej egzystencji, wybieganie jednostki ku temu, co – na mocy jej wolnego wyboru – zaistnieje lub może zaistnieć w przyszłości, co może objawić się w horyzoncie ludzkiej skończoności (transcendencja „pozioma”, „immanentna”). Owo ujęcie, dla przykładu, swoiste jest dla filozofii Jaspersa, Heideggera, Sartre’a czy Alberta Camusa. Transcendencję można także rozumieć jako wybieganie ku „zaświatom”, akcentując ludzkie pragnienie celowości świata (teleologii dziejów) oraz wiarę w wyższy (nadmaturalny, ponadjednostkowy, absolutny) porządek istnienia; słowem: jako dążenie do Absolutu lub Boga (transcendencja „pionowa”, „zaświatowa”, lub po prostu – Transcendencja pisana wielką literą). Takie ujęcie transcendencji typowe jest dla egzystencjalnej filozofii myślicieli religijnych, takich jak św. Augustyn, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Lew Szestow, Mikołaj Bierdiajew czy Gabriel Marcel.

Dla Marcela zresztą, dodajmy na marginesie, odniesienie transcendencji do człowieka (ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego) oznacza w pewnym sensie zanegowanie jej specyfiki, sprowadzenie jej do immanencji: „*transcendentny* nie tylko nie może oznaczać *transcendentny wobec doświadczenia*, ale przeciwnie – powinno móc zaistnieć doświadczenie czegoś transcendentnego jako takiego, bo tylko pod takim warunkiem to słowo ma sens” (Marcel 1995, s. 70). Autor *Tajemnicy bytu*, według którego znaczenie terminu „transcendencja” uległo współcześnie rozszerzeniu, przekonuje, że transcendowanie nie oznacza po prostu przekraczania, ponieważ „mogą istnieć takie sposoby przekraczania, do których słowo *transcendencja* w ogóle nie pasuje” (Marcel 1995, s. 63)¹. Francuski filozof, polemizując z Sartre’owską koncepcją egzystencji, opowiada się zatem za tradycyjnym przeciwstawieniem „transcendencji” i „immanencji”, przekraczania „pionowego” i „poziomego”.

Powyższe rozpoznania ilustrują dialektyczny związek transcendencji z egzystencją – z konkretnym, indywidualnym ludzkim życiem. Mówiąc o (auto)transcendencji jako właściwej cesze egzystencji, wypada jeszcze wspomnieć o konstatacji Emmanuela Lévinasa, że egzystująca w świecie jednostka odczuwa silne pragnienie ucieczki od własnej „sobości”, chce „wyjścia” poza własne istnienie. Lévinas mówi tu o potrzebie „ekscendencji” (fr. *excendance*), opuszczenia „więzienia” własnego bycia: „uciekanie jest potrzebą wyjścia z samego

¹ W innym miejscu (w swej recenzji *Człowieka zbuntowanego* Camusa) Marcel zaznacza, że jedynie transcendencja wertrykalna jest autentyczną transcendencją (Marcel 1984, s. 286).

siebie, tj. zerwania najbardziej radykalnych, nieusuwalnych kajdan – faktu, że „Ja jest sobą samym” (Lévinas 2007, s. 13). Uciekanie zdaje się więc być próbą zanegowania najbardziej intymnego związku człowieka z samym sobą, zerwania „owego łańcucha przykuwającego Ja do siebie” (Lévinas 2007, s. 14). Można przypuszczać, że dostrzeżona przez Lévinasa potrzeba „wyjścia” z własnego bycia nie tylko świadczy o autotranscendentnym charakterze ludzkiej egzystencji, ale i nie wyklucza Marcelowskiego „wymogu transcendencji”.

2. Doświadczenie

„Doświadczenie”, podobnie jak „egzystencja”, również nie poddaje się łatwo konceptualizacji. Jak zauważa Hans-Georg Gadamer, jest ono „jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy” (Gadamer 1993, s. 324)². Cóż bowiem znaczy „doświadczać”, „być doświadczonym”, czym jest „doświadczenie” jako takie? W pojęciu tym, jak się zdaje, zawiera się źródłowo intencjonalność aktu. Trafnie oddaje to niemieckie *Erfahrung*, oznaczające „ruch co do miejsca” – jakbyśmy „doświadczać”, byli w podróży (*Fahrt*), w drodze, w przemierzanej bez końca przestrzeni. „Doświadczenie”, ściśle związane z „pamięcią”³, nasuwa też po niemiecku skojarzenie z „niebezpieczeństwem” (*Gefahr*) (por. Bollnow 1970, s. 129). Podobnie rzecz ma się z francuskim *expérience* oraz włoskim *esperienza* – „doświadczenie” oznacza tu nie tylko „przeżywanie”, „doznawanie”, lecz także „naukę”, „wiedzę”, „eksperyment naukowy”. Termin angielski (*experience*), pochodzący od łacińskiego słowa *experientia*, oznacza zaś przede wszystkim „próbę”, „doświadczenie”, „dowód”.

W języku niemieckim rozróżnia się natomiast *Erfahrung* i *Erlebnis*, które najczęściej tłumaczy się jako „przeżycie”, ale również jako „doświadczenie”. Warto jednak odnotować, że niektórzy myśliciele, jak np. Wilhelm Dilthey czy Martin Buber, dostrzegają tu ważne niuanse. Podczas gdy *Erfahrung* – ich zdaniem – ma charakter publiczny (społeczny, ogólny, zbiorowy), *Erlebnis* jest raczej osobistym (konkretnym), bezpośrednim i przedrefleksyjnym typem doświadczenia. Jest tym samym doświadczeniem silnie subiektywnym, jednostkowym i istotowo niewyraźnym, niekomunikowalnym (por. Jay 2008, s. 27–28). *Erlebnis* oznacza więc pewien swoisty dla każdego egzystującego podmiotu typ „głębokiego przeżycia”; bezpośredniego i tak nam bliskiego, jak

² Podobnie zdaje się także twierdzić angielski filozof Michael Oakeshott (por. Oakeshott 1933, s. 9).

³ „Z pamięci tworzy się u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia” (Arystoteles 1983, s. 3–4).

najintymniejsze, nieobiektywizowalne sfery naszego istnienia (bycia-w-świecie). Owo doświadczenie jest niedostępne dla poznania przedmiotowego (naukowego), bowiem „jest ono tym, co pewne i zrozumiałe samo przez się, tak dalece, jak jesteśmy z tym tożsami” (Otto 1996, s. 266; cyt. za: Jay 2008, s. 167). W doświadczeniu tym uświadamiamy sobie siebie „w sposób niezapośredniczony, od pierwszego momentu, w największej możliwej bliskości” (Jay 2008, s. 167). Z takim właśnie rodzajem doświadczenia (przeżycia) mamy do czynienia, gdy mówimy o doświadczeniu egzystencjalnym.

Na rangę doświadczenia życiowego (doświadczenia egzystencjalnego) zwraca uwagę wielu, zwłaszcza XX-wiecznych, myślicieli. Martin Heidegger, dla przykładu, konstatuje bowiem, że brak wyselekcjonowanej, ścisłej metody badania owego doświadczenia nie jest tu bynajmniej wadą, lecz nawet ogromną zaletą, ponieważ metodyczny jego ogląd najczęściej je dewaluuje, zatracając jego indywidualną, wykraczającą poza naukowe ramy specyfikę. „Co jest *bardziej pewne*: bezpośredni, naiwny opis czy ścisły eksperyment? Ten pierwszy, ponieważ zakłada *mniej* teorii!” (Heidegger 1996, s. 159). Heidegger zaznacza, że „bezpśredni, naiwny opis” zdaje się być najbliższy egzystencjalnemu doświadczeniu, które jako takie zawsze jest subiektywne, jednostkowe, a tym samym w pełni niekomunikowalne: „to, co ontycznie najbliższe i znane, jest ontologicznie najdalsze, niepoznane i w swym ontologicznym znaczeniu ciągle przeoczane” (Heidegger 2010, s. 69). Autor *Bycia i czasu* powie nawet, że owo doświadczenie w tym sensie jest „ontycznie najbliższe”, że my sami nim „jesteśmy”: „ontycznie rzecz biorąc, jestestwo nie jest nam tylko bliskie czy nawet najbliższe – to wręcz my sami zawsze nim *jesteśmy*” (Heidegger 2010, s. 30). Nietrudno więc zauważyć, że tak rozumiane doświadczenie egzystencjalne wymyka się próbom naukowej konceptualizacji.

3. Świat życia

Pojęcie egzystencjalnego doświadczenia koresponduje z pojęciem „świata przeżywanego” (niem. *Lebenswelt*), które łączone jest przede wszystkim z filozofią „późnego” Edmunda Husserla (por. Husserl 1999; Husserl 1993, s. 15). Warto jednak pamiętać, że problematyka „świata życia codziennego” („świata otaczającego”), stanowiąc nowe ujęcie problemu świata, pojawia się już w Husserlowskich *Ideach* (Husserl 1975, s. 80–83). Niemiecki filozof zdaje się więc dostrzegać potrzebę otwarcia się fenomenologii na antropologię filozoficzną. Konstatuje nawet, że „prawdziwy fundament filozofii winien znajdować się jedynie w człowieku” (Husserl 1990, s. 123). I nieco dalej: „fenomenologiczna filozofia może znaleźć swoją metodyczną podstawę dzięki *filozoficznej* antropologii” (Husserl 1990, s. 124).

Choć niewątpliwie to właśnie autor *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej* istotnie przyczynił się do popularyzacji terminu *Lebenswelt*, nie on bynajmniej jest jego twórcą. Jak przekonuje Ferdinand Fellmann, termin ten pojawia się już bowiem w pracy Ernsta Troeltscha z 1898 roku (por. Fellmann 1993, s. 48–102; Przyłębski 2016, s. 199–202). Husserlowskie pojęcie „świata przeżywanego”, podkreśla Fellmann, wywodzi się z protestanckiej filozofii kultury: „Husserlowski świat przeżywany opiera się na idealnym pojęciu świata, wywodzącym się z późnoidealistycznej protestanckiej filozofii kultury” (Fellmann 1993, s. 59). „Świat przeżywany”, będący „opozycją świata nauki i techniki”, cechuje się nieufnością wobec abstrakcji, refleksji spekulatywnej oraz wszelkich form zapośredniczeń i wtórności. A także, co znamienne, tęsknotą za „tym, co pierwotne”, co daje człowiekowi „grunt pod nogami” (por. Fellmann 1993, s. 49). *Lebenswelt* wyznacza tym samym „uniwersalny horyzont doświadczenia” (Fellmann 1993, s. 52)⁴, niepodobna bowiem – tak w sensie epistemicznym, jak i (onto)egzystencjalnym – wyjść poza jego obręb. Oznacza to, że wszelkie poznanie świata, wszelkie rozumiejące (czy rozumiejąco-interpretujące) odniesienie się do niego zawsze już zapośredniczone jest przez pierwotne jego „doświadczenie” (Heideggerowskie „bycie-w-świecie”).

Pojęcie „świata przeżywanego” słusznie więc znać można za jedną z centralnych kategorii myśli fenomenologicznej. Do rozpoznań Husserla, właśnie w zakresie eksplikacji owego pojęcia, nawiążą bowiem choćby tacy filozofowie jak Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty czy Bernhard Waldenfels. Patočka opisuje *Lebenswelt* jako świat „konkretnej ludzkiej egzystencji” (Patočka 1993, s. 25–47; Patočka 1998, s. 9), Merleau-Ponty czyni z niego świat „przeżywany przez ciało”, świat „struktur cielesności” (Merleau-Ponty 1993, s. 62–110), z kolei dla Waldenfelsa jest to „świat porozumienia”, sfera codziennej ludzkiej komunikacji (Waldenfels 1993, s. 103–129; Waldenfels 1985).

Co godne odnotowania, Husserl, mówiąc o *Lebenswelt*, korzysta z języka filozofii życia (zwłaszcza Wilhelma Diltheya i Georga Simmla). Jeszcze przed zastosowaniem pojęcia „świata przeżywanego” pisał on o „świecie otaczającym” (*Umwelt*), „naturalnym świecie otaczającym” (*natürliche Umwelt*) czy „otaczającym świecie przeżywanym” (*Lebensumwelt*) (por. Waldenfels 1992, s. 36; Derrida 1997, s. 18–19)⁵. Husserl, akcentując istotowy związek „życia” i „świata” (ich niepodzielną jedność), używa też pojęcia „życie-w-świecie” (*Weltleben*)

⁴ Jak zauważa Zdzisław Krasnodębski, „powrót do *Lebensweltu* to zarazem sięgnięcie do najgłębszej, najbardziej fundamentalnej warstwy zastanego świata, powrót do historycznego źródła, wreszcie – odsłonięcie twórczej subiektywności, która nadaje sens światu” (Krasnodębski 1986, s. 175; por. Wesołowska 2016, s. 79–84).

⁵ Emmanuel Lévinas interpretuje natomiast fenomenologię Husserla w kontekście filozofii egzystencjalnej. Husserl, mówiąc najprościej, interesuje bowiem Lévinasa nie tyle jako epistemolog (filozof świadomości), ile właśnie jako myśliciel egzystencjalny, odkrywca ludzkiej (cząstkowej i zmysłowej) subiektywności (por. Lévinas 2008, s. 5–55).

na określenie zaangażowania się podmiotu w świat. Nie chodzi tu bynajmniej o relację przestrzenną, która sytuuje „życie” w jakimś „miejscu” świata, lecz raczej o wyłuszczenie nieuchylalnego powiązania między „życiem” a „światem”, o „zaznaczenie wzajemnej relacji i przenikania tych dwóch różnych realności” (Rolewski 1999, s. 94). Podobnie zdaje się również czynić Heidegger, który przez pewien czas pozostawał pod silnym wpływem filozofii życia, rozważając stosowanie terminu „życie” – zamiast słynnego *Dasein* („istnienia” w sensie „egzystencji”) – jako podstawowego pojęcia swej ontologii fundamentalnej, starannie wypracowywanej w *Byciu i czasie* (Heidegger 2010).

4. Doświadczenie egzystencjalne a świat życia

Przejdźmy do podsumowania tego krótkiego przeglądu. W kontekście poczynionych wyżej refleksji szczególnie interesujące jest to, że pomiędzy pojęciem „doświadczenia egzystencjalnego” a pojęciem „świata przeżywanego” (czy też „świata życia codziennego”⁶, jak niekiedy tłumaczy się termin *Lebenswelt*) zachodzą ważne analogie. Doświadczenie egzystencjalne możliwe jest bowiem jedynie „w” świecie przeżywanym i „poprzez” ten świat, w którym jednostka egzystuje i do którego – od chwili „wrzucenia” weń – afektywnie i rozumiejąco się odnosi. To właśnie na gruncie świata przeżywanego – subiektywno-relatywnego, dziejowego i społeczno-językowego, będącego swoistym miejscem ludzkiego działania (wszelkich ludzkich aktywności) – człowiek może projektować siebie, kreować wewnątrzświatowe wartości oraz sens swojego istnienia (por. Michalski 1988, s. 213–214; Moryń 1998; Rolewski 1999, s. 75)⁷. Podobnie jak doświadczenie egzystencjalne, świat przeżywany jawi się więc jako założenie, a nawet fundament „wszelkiej pracy teoretycznej i badawczej” (Świącicka 2005, s. 151)⁸. W konsekwencji – wszystkie doniosłe

⁶ Roman Ingarden powie, że *Lebenswelt* to świat nam najbliższy, „świat, w którym się obracamy, żyjemy i umieramy” (Ingarden 1970, s. 3; cyt. za: Markiewicz 1981, s. 19).

⁷ Rolewski podkreśla, że zgodność myśli Husserla z tradycją filozofii życia jest jedynie „wierzchnią” warstwą sensu pojęcia „świata przeżywanego”. Głęboką bowiem jego warstwę Husserl określa jako „*a priori Lebenswelt*”. Jak przekonuje toruński badacz: „właśnie ta idea – istotowej, stałej, ahistorycznej i typowej struktury wewnętrznej świata przeżywanego wykracza poza tradycyjny paradygmat filozofii życia i stanowi o swoistości i oryginalności koncepcji Husserla na tle innych ujęć tej problematyki, stwarzając możliwość uniknięcia relatywizmu, sceptycyzmu i socjologizmu” (Rolewski 1999, s. 75; zob. także: Rolewski 2017, s. 181–186; Rolewski 2005, s. 163–174; Furman 2012, s. 26–34).

⁸ „Nauka, podobnie jak wszelkie inne ludzkie przedsięwzięcia, rodzaje działalności i zainteresowania, jest elementem świata, w którym żyjemy, i zakłada go jako swoją podstawę”, „każde poznanie zakłada już *Lebenswelt* i przynależy do niego jako uniwersalnego horyzontu” (Krasnodębski 1986, s. 171). Wątek świata przeżywanego jako fundament wiedzy naukowej

zagadnienia filozoficzne, w tym kwestia obiektywności nauki, zdają się być wtórne wobec problemu egzystencji, jednostkowego bycia-w-świecie (życia-w-świecie). Więcej nawet: okazuje się, że samych korzeni nauki poszukiwać należy w przeżyciach, doświadczeniach egzystującego podmiotu.

Świat przeżywany jest dla egzystencjalistów miejscem „wydarzania się” jednostkowej egzystencji. Reflektują oni bowiem nie tyle nad „światem potocznego doświadczenia” („światem codziennego życia”), ile nad „człowiekiem i jego egzystencją, sposobami jego egzystowania w świecie przeżywanym” (Gurwitsch 1989, s. 154). Postrzegają tym samym człowieka jako zawsze już „wrzuconego” (wpisanego) w *Lebenswelt*, który stanowi „scenę” wszelkiej ludzkiej aktywności.

Doświadczenie bezpośrednie (wewnętrzne), ujmowane w kontekście rozumienia lub z nim utożsamiane, stanowi nie tylko centralną kategorię myśli egzystencjalnej, lecz także fundament nauk humanistycznych (niem. *Geisteswissenschaften*, „nauki o duchu”). Podmiot, dodajmy na marginesie, nie tylko biernie poznaje, percypuje świat, lecz również go zmienia, modyfikuje, wartościuje. Jest on bowiem tak jego odbiorcą, jak i twórcą, kreatorem wewnątrzświatowych zjawisk, do których ma stosunek zarówno poznawczy, jak i uczuciowo-egzystencjalny (por. Buksiński 2001a, s. 90).

Doświadczenie egzystencjalne jest więc takim doświadczeniem, o którym „świadczy” sama egzystencja, które ją żywo porusza, w którym najbardziej dochodzi do głosu ludzkie istnienie (Skarga 2005, s. 120; por. Buksiński 2001b, s. 7; Piecuch 1998, s. 17). Wiąże się ono z poczuciem samotności, niepewności i zwątpienia – „rozbitcia” (Jaspers), „tragizmu” (Szetow), „absurdu” (Camus), „trwogi” (Heidegger), „nihilizmu” (Nietzsche), „cierpienia” (Frankl), „bojaźni i drżenia” (Kierkegaard). Można przy tym odnieść wrażenie, że najpełniej urzeczywistnia się ono wskutek konfrontacji człowieka – pragnącego sensu, szczęścia, spełnienia i „jasności widzenia” (Camus 1971, s. 193) – ze światem odkrywanym wokół siebie: „nieprzejrzystym”, „masywnym”, fragmentarycznym i niedoskonałym.

Bibliografia

- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Błaszczak M. (2019), *Człowiek według Jeana-Paula Sartre'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2, s. 39–52.

podjął także Waldenfels, polemizując z Husserlem (Waldenfels 2002, s. 54–67; por. Husserl 2013, s. 40).

- Bollnow O.F. (1970), *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Brach-Czaina J. (1999), *Szczeliny istnienia*, Kraków: eFKa.
- Buksiński T. (2001a), *Doświadczenie w naukach społecznych*, w: tenże (red.), *Doświadczenie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, s. 63–97.
- Buksiński T. (2001b), *Przemiany doświadczenia*, w: tenże (red.), *Doświadczenie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, s. 7–14.
- Camus A. (1971), *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Derrida J. (1997), *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Fellmann F. (1993), *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 48–102.
- Furman M. (2012), *Hermeneutyczna charakterystyka pojęcia „Lebenswelt” w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Hybris” 18, s. 26–34.
- Gadamer H.-G. (1993), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- Gilson E. (1963), *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Gurwitsch A. (1989), *Problemy świata przeżywanego*, przeł. D. Lachowska, w: Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 151–185.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński.
- Heidegger M. (1999), *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa: Spacja, s. 313–327.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1987), *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 32, s. 333–346.
- Husserl E. (1990), *Fenomenologia i antropologia*, przeł. J. Machnac, w: J. Machnac (red.), *Fenomenologia*, Kraków: Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego, s. 123–139.
- Husserl E. (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Rolewski.
- Husserl E. (2013), *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ingarden R. (1970), *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, „Studia Filozoficzne” 4–5, s. 3–14.

- Jaspers K. (1978), *Co to jest egzystencjalizm?*, przeł. A. Staniewska, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 269–274.
- Jaspers K. (2020), *Filozofia*, t. 2: *Rozjaśnianie egzystencji*, przeł. M. Żelazny, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Jay M. (2008), *Pieśni doświadczenia*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków: Universitas.
- Kierkegaard S. (1982), *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krasnodębski Z. (1986), *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévinas E. (2007), *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Lévinas E. (2008), *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marcel G. (1984), *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Marcel G. (1995), *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Markiewicz B. (1981), *Filozofia i świat życia codziennego*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Merleau-Ponty M. (1993), *Fenomenologia percepcji: fragmenty*, przeł. J. Migasiński, P. Stefańczyk, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Michalski K. (1988), *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Moryń M. (1998), *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Nietzsche F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań: Vesper.
- Oakeshott M. (1933), *Experience and Its Modes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto R. (1996), *Autobiographical and Social Essays*, Berlin – New York: De Gruyter.
- Patočka J. (1993), *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*, przeł. J. Zychowicz, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 25–47.
- Patočka J. (1998), *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Piecuch C. (1998), *Doświadczenie egzystencjalne w perspektywie metafizycznej*, Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie.
- Przyłębski A. (2016), *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków: Universitas.
- Rolewski J. (1999), *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Rolewski J. (2005), *Husserlowski „Lebenswelt” jako struktura aprioryczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2, s. 163–174.
- Rolewski J. (2017), *Husserlowskie pojęcie świata przeżywanego („Lebenswelt”)*, „Ruch Filozoficzny” 3, s. 181–186.

- Sartre J.-P. (1998), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Sartre J.-P. (2007), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków: Zielona Sowa.
- Simmel G. (2007), *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Skarga B. (2005), *Kwintet metafizyczny*, Kraków: Universitas.
- Święcicka K. (2005), *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Waldenfels B. (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels B. (1992), *Einführung in die Phänomenologie*, München: Fink.
- Waldenfels B. (1993), *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przeł. D. Lachowska, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 103–129.
- Waldenfels B. (2002), *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wesołowska A. (2016), *Fenomenologiczne ujęcie podmiotowości a kryzys człowieczeństwa*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (7), s. 73–87.

M a r e k B ł a s z c z y k

The phenomenology of existence

Keywords: *existence, existentialism, experience, human being*

The article presents a phenomenological description of existential experience, one of the fundamental issues in the philosophy of existence. At the outset, it is worth emphasizing that showing the specifics of this experience seems to be a difficult, or even an impossible task – due to its individual, subjective and inexpressible nature, and, as a consequence, its elimination from the academic, schematic, scientific reflection. The problem of existential experience is so interesting, however, and philosophically so important that – despite those disheartening limitations – it seems worthwhile to take a closer look at it. The article shows the phenomenon of human existence in the context of its intra-world situation, exposing its ontic uniqueness.