

Edmund Husserl

A r k a d i u s z C h r u d z i m s k i

Być albo nie być w świecie. Husserl i Heidegger o świecie życia codziennego

Słowa kluczowe: *F. Brentano, bycie w świecie, M. Heidegger, E. Husserl, I. Kant, świat życia codziennego, transcendentalizm*

Książka *Kryzys nauk europejskich a transcendentálna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii* (Husserl 1937/2024) jest ostatnią większą pracą Edmunda Husserla. Podkreśla on w niej w sposób szczególnie znaczenie pewnej wyróżnionej warstwy konstytutywnej. W języku Husserla nazywa się ona *Lebenswelt*, co można przetłumaczyć jako *świat życia codziennego*. Wszelka teoria, tak naukowa jak filozoficzna, zaczynać musi od tej warstwy. Każdemu z nas dana jest ona zawsze z góry, jako nieusuwalny fundament całego naszego teoretycznego i praktycznego życia.

Koncept ten zestawiany bywa często z Heideggerowską ideą *bycia w świecie*, a porównania te sugerowane są dodatkowo przez fakt, że język późnego Husserla, za pomocą którego stara się on opisać struktury działania transcendentálnej świadomości w ramach świata życia codziennego, zbliża się miejscami mocno do sformułowań Heideggera.

W artykule tym pokażę jednak, że analogie te są dość powierzchowne. Gdy przyjrzymy się bliżej Husserlowskiemu i Heideggerowskiemu byciu w świecie, okaże się, że są to zupełnie inne struktury, podporządkowane różnym sposobom filozoficznego wyjaśniania.

1. Kryzys Husserla¹

Tekst *Kryzysu*, który w całości opublikowany został dopiero w roku 1954 jako tom VI *Husserlianów*, pochodzi z lat 1935–1936. Bezpośrednim impulsem do jego powstania było zaproszenie Husserla przez Wiedeńskie Towarzystwo Kultury (*Wiener Kulturbund*) do wygłoszenia wykładu na temat wielowymiarowego kryzysu kultury europejskiej, który był wówczas dotkliwie odczuwany przez wielką część wykształconych warstw społeczeństwa. Chodziło przy tym zarówno o gwałtowne przemiany ówczesnej fizyki, związane z powstaniem teorii względności oraz fizyki kwantowej, o próby rozwiązywania paradoksów trapiących logikę i teorię mnogości, jak i wreszcie o widoczną dla wszystkich niestabilność rzeczywistości społecznej. To, na czym skupia się Husserl, to jednak przede wszystkim pewna szczególna przemiana myślenia filozoficznego, którą on sam interpretował jako jego degenerację.

Wykład Husserla miał miejsce 7 maja 1935 roku i powtórzony został trzy dni później. Tytuł jego brzmiał *Filozofia w dobie kryzysu europejskiego człowieczeństwa*². Tematyka okazała się na tyle interesująca, że w listopadzie tego samego roku Husserl został zaproszony do Pragi do wygłoszenia całego cyklu podobnych wykładów. Materiał ten rozwinięty został następnie w pierwszą i drugą część *Kryzysu*, które jako *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* ukazały się w pierwszym tomie wydawanego w Belgradzie czasopisma „*Philosophia*”³. Trzecia część *Kryzysu*, najważniejsza i dwukrotnie dłuższa niż opublikowane dwie pierwsze części, miała się również ukazać, Husserl wstrzymał jednak jej publikację ze względu na planowane przeróbki. Pracował nad tekstem aż do sierpnia 1937 roku, kiedy to poważnie się rozchorował. Niecały rok później już nie żył. Manuskrypt *Kryzysu* pozostał w związku z tym niedokończony. Jego redakcję przygotował ówczesny asystent Husserla, Eugen Fink, który przepisał tekst Husserla ze stenogramu, przy czym sam stenogram się nie zachował⁴. Cały tekst ukazał się ostatecznie w 1954 roku, w VI tomie *Husserlianów* pod redakcją Waltera Biemela.

Kryzys jest dziełem ważnym z kilku powodów. Po pierwsze, jako ostatnia większa praca Husserla może on być traktowany jako rodzaj „ostatniego sło-

¹ Większa część tego rozdziału pochodzi ze wstępu tłumacza w: Husserl 1937/2024 (Chrudzimski 2024a).

² Tekst tego wykładu ukazał się w VI tomie *Husserlianów* jako *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (s. 314–348). Polski przekład pt. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, w: Husserl 1993, s. 11–51.

³ Por. Husserl 1936. Polski przekład autorstwa Sławomiry Walczewskiej: Husserl 1936/1987.

⁴ Informacje zawarte w tym akapicie pochodzą z *Wprowadzenia* wydawcy do VI tomu *Husserlianów*, autorstwa Waltera Biemela (Biemel 1954).

wa” filozofa, który wywarł przemożny wpływ na dużą część filozofii XX wieku. Po drugie, sposób, w jaki Husserl prezentuje tu swoje filozoficzne podejście, w pewnych ważnych punktach odbiega od tego, co możemy znaleźć w jego opublikowanych za życia pracach. Po trzecie wreszcie, ten zmodyfikowany sposób spojrzenia, a może szczególnie nowa „poetyka przekazu”, miały wielki wpływ na kształt fenomenologii po drugiej wojnie światowej.

Jeśli chodzi o filozoficzną zawartość książki, to da się ona zasadniczo podzielić na trzy kręgi tematyczne. Są to: (1) fenomenologiczne wyjaśnienie genezy naukowego obrazu świata, charakterystycznego dla „nowoczesnego europejskiego człowieczeństwa”, (2) koncepcja świata życia codziennego (*Lebenswelt*), który Husserl rozumie jako z wielu względów centralną warstwę w konstytutywnej strukturze, oraz (3) próby wyjaśnienia genezy i wewnętrznej logiki zwrotu transcendentального, w szczególności zaś właściwego charakteru i roli redukcji fenomenologicznej.

2. Naukowy obraz świata

W tym artykule skupię się na drugim z wymienionych aspektów, czyli na Husserlowskiej koncepcji świata życia codziennego. Dla jego zrozumienia będę musiał jednak dotknąć obu pozostałych punktów.

Kryzys zaczyna się od analizy koncepcji naukowości charakterystycznej dla ducha kultury europejskiej lat 30. XX wieku, rozumianej tak, jak widział ją Husserl. Zgodnie z jego ujęciem, które w tej akurat kwestii wydaje się dość niekontrowersyjne, współcześnie obowiązujący ideał naukowości wymodelowany został na podstawie nauk ścisłych, których przykładem sztandarowym jest naturalnie fizyka. Mitu założycielskiego tej koncepcji upatruje Husserl w fizyce Galileusza (Husserl 1937/2024, § 9), jego korzenie sięgają jednak aż do starożytnej geometrii, w której obserwujemy zastosowanie nauk formalnych do opisu zmysłowo percypowalnej rzeczywistości.

Zdaniem Husserla proces konstytutywny, który ma miejsce przy przejściu od potocznego obrazu świata do jego obrazu naukowego, ma dość złożony, a w ostatecznym rachunku paradoksalny charakter. (1) Pierwszy istotny krok polega na tym, że w zmysłowo nam dostępnej rzeczywistości wyróżniamy pewne jej aspekty, które nazwać możemy aspektami kształtu. Oprócz barw, zapachów, dźwięków czy też jakości dotykowych, otaczające nas rzeczy mają także przestrzenne kształty i na nich właśnie skupiamy teraz naszą uwagę. (2) Gdy już wyróżnimy ten aspekt otaczającego nas świata, zauważamy, że daje się on opisać za pomocą nauki charakteryzującej się imponującym stopniem ścisłości i możliwej do ujęcia w sposób aksjomatyczny. Chodzi oczywiście o geometrię i jej aksjomatyzację, którą znaleźć możemy w *Elementach* Euklidesa. (3) Gdy

zaszliśmy tak daleko, jasne staje się, że i sam świat zmysłowy opisywalny jest w ten właśnie, szczególnie rygorystyczny sposób, jeśli nie w całości, to przynajmniej w swych przestrzennych aspektach. (4) Ostatnia faza tej podróży, która należy już do Galileusza, polega zaś na tym, że tylko te aspekty rzeczywistości, które podatne są na taki rygorystyczny opis, uznajemy za jej „prawdziwą naturę”, pozostałe zaś zdeprecjonowane zostają jako „subiektywne zjawiska” czy też „jakości wtórne”.

Proces ten jest o tyle paradoksalny, że prowadzi do koncepcji, wedle której pewien aspekt dostępnej nam w punkcie wyjścia całości, dla którego wyizolowania potrzebowaliśmy zrazu dość wymyślnej abstrakcji, uznany zostaje za fundament, a w ostatecznym rachunku za jedyną „prawdziwą” warstwę owej wyjściowej całości. Powody tej stypulacji wydają się zaś mieć charakter epistemiczny. Warstwę przestrzennych kształtów uznajemy za jedyną prawdziwą rzeczywistość z tego powodu, że daje się ona opisać za pomocą procedur naukowych, które spełniają nasze wyśrubowane standardy ścisłości – że więc daje się ona opisać *more geometrico*.

Te standardy nowoczesnych nauk przyrodniczych rzutowane są zresztą zarówno na pozostałe nauki, w szczególności na nauki humanistyczne oraz psychologię, jak i na filozofię. Efektem tego ma być, zdaniem Husserla, zarówno powstanie kartezjańskich koncepcji dualistycznych (Husserl 1937/2024, § 10) – zgodnie z którymi obszar rzeczy rozciągłych ma być zamkniętą dziedziną, rządzącą się prawami mechaniki, zaś dla obszaru rzeczy myślących stworzyć by należało psychologię podążającą za tymi samymi *quasi*-geometrycznymi standardami – jak i rozwój podejść pozytywistycznych i neopozytywistycznych, w myśl których dla filozofii pozostaje już tylko zadanie porządkowania wyników nauk szczegółowych oraz analizy ich języków i procedur uzasadniania. Nie trzeba pewnie dodawać, że dla Husserla taki obraz filozofii jest jednoznaczny z jej abdykacją i że abdykacji takiej nie uważał bynajmniej za konieczność oświeconego rozumu, lecz wręcz przeciwnie, za najgłębszą z możliwych jego autodezinterpretacji.

3. Koncepcja świata życia codziennego (*Lebenswelt*)

Wspomniałem już, że zastąpienie potocznego obrazu świata jego obrazem naukowym ma w sobie posmak paradoksu, polegającego na tym, że oto pewien, w zasadzie dość niewielki, aspekt rzeczywistości, którego szczególność polega w gruncie rzeczy jedynie na tym, że w odróżnieniu od innych pozwala się on wtłoczyć w ramy rygorystycznego opisu *more geometrico*, uznaje się ostatecznie za prawdziwą jej naturę, zaś pozostałe jej aspekty zdyskredytowane zostają jako „czysto subiektywne zjawiska”, „jakości wtórne” itp. Zadaniem

filozofa, który rozumie swe powołanie, jest według Husserla właśnie analiza owej wyjściowej rzeczywistości, którą nazywa *Lebenswelt*, co można przetłumaczyć jako *świat życia codziennego*.

Ów świat życia codziennego to to, w czym znajdujemy się „w punkcie wyjścia” wszelkiej naszej, czy to teoretycznej, czy praktycznej, działalności, coś, co jako przytomne podmioty ludzkie zawsze już mamy „dane z góry”. Dotychczas wskazywałem na to, że w ramach obróbki charakterystycznej dla nauk przyrodniczych ze świata tego usunięte zostają przeróżne jakości, które nie poddają się obróbce matematycznej, warto jednak zwrócić uwagę, że jest to jedynie niewielka, i być może też najmniej ważna, część z tego, co zostaje tu pominięte. W otaczającym nas świecie mamy bowiem nie tylko pachnące i dźwięczące rzeczy materialne. Oprócz tego otaczają nas na przykład przyjaciele i wrogowie, którzy stawiają sobie godziwe bądź niegodziwe cele i w związku z tym traktują nas stosownie bądź niestosownie z etycznego punktu widzenia. Bywa, że używają oni przedmiotów dźwięczących do wykonywania muzyki, która dla naszych uszu brzmi przyjemnie bądź nieprzyjemnie, a być może bywa również piękna bądź szpetna w jakimś obiektywnym, niezależnym od naszych przyjemności *sensie*. Muzyka wykonywana jest w instytucjach takich jak filharmonie, a czyny naszych bliźnich osądzone są w instytucjach takich jak sądy.

Otoczający nas świat życia codziennego jest zatem nie tylko jakościowo bogatszy od świata nowoczesnej fizyki. Oprócz tego zawiera on również aspekty, dla których uchwycenia potrzebujemy dyskursu wartościującego, który, jak wiemy co najmniej od czasów Davida Hume’a, jest nieredukowalny do języka opisowego, charakterystycznego dla nauk pozytywnych (Hume 1963, s. 259–260). Jeśli zaś mówimy o instytucjach, takich jak filharmonie, sądy, kościoły czy państwa, to najprawdopodobniej nie obejdzie się bez uwzględnienia tego, co nazywa się dzisiaj *performatywną funkcją języka*⁵.

Istotną warstwą świata życia codziennego jest zatem rzeczywistość specyficznie ludzka, którą zajmują się takie dyscypliny jak etyka, estetyka czy politologia, a która wydaje się zasadniczo niedostępna dla nauk przyrodniczych podążających za ideałem współczesnej fizyki. Nie trzeba zapewne podkreślać, że z diagnozą taką nie zgodziliby się zwolennicy programów globalnej naturalizacji, których zdaniem w naukach przyrodniczych tkwi klucz do wyjaśnienia wszystkiego, co w ogóle jest do wyjaśnienia. Sam Husserl był jednak jak

⁵ Teorię instytucji opierającą się właśnie na koncepcji performatywnej funkcji mowy rozwinął fenomenolog Adolf Reinach. Idee jego opublikowane zostały w roku 1913 jako *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego* (Reinach 1913/2009). Warto wspomnieć, że w wymienionej książce Reinach rozwinął teorię aktów mowy, która w najistotniejszych aspektach w zasadzie nie różni się od znacznie późniejszej teorii głoszonej przez Johna L. Austina. Podobieństwa są tak duże, że bardzo trudno jest uwierzyć, żeby Austin nie znał pracy Reinacha. Por. na ten temat: Chrudzimski 2015.

najdalszy od akceptacji takiego programu i to z dużo bardziej fundamentalnych powodów. To bowiem, czego wyjaśnienie zasadniczo opiera się narzędziom nauk przyrodniczych, to jego zdaniem nie tylko ludzkie preferencje, wartościowania i instytucje. Oprócz tego istnieje cały obszar zagadnień, które dostępne są jedynie filozofowi, pod warunkiem wszakże, że zastosuje on specyficznie filozoficzną metodę. Nie zaskoczy nas to, że odkrycie owej metody Husserl przypisywał sobie.

4. Konstytuująca transcendentalna subiektywność

Ten specyficzny dla filozofii obszar zagadnień to struktury transcendentalnej subiektywności, która zdaniem Husserla konstytuuje wszystko, co w ogóle pojawia się w otaczającym nas świecie. Nieważne, czy chodzi o zawartość „danego z góry” świata życia codziennego, czy też o przedmioty najwyższych abstrakcji naukowych, w myśl doktryny Husserla zawsze będą one korelatami odpowiednich procedur świadomościowych. Jakościowo ukwalifikowane rzeczy świata codziennego to korelaty rudymen tarnej percepcji zmysłowej; moralnie naganne czyny naszych bliźnich to korelaty naszych procedur oceniania; cząstki elementarne i ich wzajemne oddziaływania to korelaty skomplikowanego abstrahowania i teoretyzowania dokonywanego przez naukowców.

Teza ścisłej korelacji zachodzącej pomiędzy jawiącym się nam przedmiotem (*noematem*) a strukturami świadomościowymi, za pomocą których się on przejawia (*noezą*), nazywana bywa często tezą (bądź dogmatem) równoległości noetyczno-noematycznej. Warto podkreślić, że teza ta jest charakterystyczna dopiero dla tak zwanego „dojrzałego” Husserla, który stoi już na stanowisku idealizmu transcendentalnego, nie była zaś obecna ani w *Badaniach logicznych* (Husserl 1900/2006, 1901/2000), ani też w jeszcze wcześniejszej *Filozofii arytmetyki* (Husserl 1891/1970)⁶.

Zauważenie tej korelacji jest zdaniem Husserla równoznaczne z przeprowadzeniem operacji *redukcji transcendentalnej*. Zagadnienia związane z tą metodą (bądź domniemaną metodą, jak chcą ci, którzy podważają jej wykonalność i potrzebę) są złożone i w tym artykule nie zamierzam głębiej w nie

⁶ W *Badaniach logicznych* Husserl jest realistą i przyjmuje teorię intencjonalności, która może być interpretowana jako wersja teorii przysłówkowej (por. Chrudzimski 2005b). Zgodnie z tą teorią przy wszelkich pomyłkach czy też snuciu świadomych fantazji naszym strukturom świadomościowym nie towarzyszą żadne korelaty transcendentne (por. Chrudzimski 2002). W okresie *Filozofii arytmetyki* Husserl stoi zaś na pozycjach brentanowskich, w myśl których wiele filozoficznie ważnych procedur świadomościowych, takich jak orzekanie prawdziwości czy fałszywości bądź też procedury wartościujące, nie posiada żadnych odpowiedników w zewnętrznej rzeczywistości (por. Chrudzimski 2009).

wchodzić. Wystarczy nam to, że zdaniem Husserla fenomenolog powinien „wziąć w nawias” czy też „wyłączyć z gry” założenia dotyczące istnienia przedmiotów, a zamiast tego skupić się na korelatywnych strukturach owych obiektów i odpowiadających im procesów świadomościowych, w których to procesach konstituować się ma zarówno uposażenie przedmiotów, jak i sposób ich istnienia. W ten sposób fenomenolog ma szansę zrozumieć, co naprawdę znaczy, że przedmioty są takie a takie i że istnieją tak a tak.

Warto podkreślić, że to podejście Husserla zakłada w sposób istotny *epistemiczne rozumienie pojęcia prawdy*, zgodnie z którym bycie prawdziwym zdania, sądu czy też jakiegokolwiek innego „nośnika prawdziwości” wyjaśnia się nie poprzez odwołanie do zgodności z niezależnie istniejącą rzeczywistością, lecz poprzez odniesienie do pewnych procedur uzasadniania. Mówiąc w skrócie, bycie prawdziwym jest, zgodnie z tą teorią, równoznaczne byciu uzasadnialnym w odpowiednio wysokim stopniu⁷.

To, że Husserl tak właśnie rozumie pojęcie prawdy, nie ulega żadnej wątpliwości. W *Ideach* czytamy, że „zwroty «być prawdziwym» albo «być rzeczywistym» i «być rozumnie wykazywalnym» zasadniczo odpowiadają sobie” (Husserl 1913/1967, s. oryg. 282). Husserl łączy tę interpretację pojęcia prawdy z kwestią tego, co to znaczy, że dany przedmiot jest „naprawdę istniejący”. Nieco dalej czytamy bowiem, że „«naprawdę istniejący przedmiot» i «taki, który winien być rozumnie uznany» są wzajemnie równoważnymi odpowiednikami” (Husserl 1913/1967, s. oryg. 296) oraz że „*eidos* istnieć naprawdę jest jako odpowiednik równoważne z *eidos* być danym w sposób adekwatny i uznawalny w bycie w sposób oczywisty” (Husserl 1913/1967, s. oryg. 298). W związku z tym w pismach Husserla faktycznie istniejące przedmioty nagminnie nazywane bywają „jednostkami obowiązywania” (*Geltungen*). To, co naprawdę istnieje, to bowiem nic innego, jak to, czego istnienie jesteśmy zobowiązani uznać zgodnie z oczywistymi dla każdego rozumnego podmiotu procedurami epistemicznymi.

Kryzys pochodzi już z tego okresu, w którym Husserl dokładnie zdawał sobie sprawę ze związków swej filozofii z całą tradycją niemieckiego transcendentalizmu. Używając jej terminologii, można powiedzieć, że korelatywne procesy świadomościowe są *warunkami transcendentalnymi* pojawienia się przedmiotów. Stanowisko transcendentalne polega, mówiąc z grubsza, na postulowaniu pewnej płaszczyzny specyficznie filozoficznych rozważań, która

⁷ Wielu filozofów jest zwolnikami takiej epistemizacji pojęcia prawdy. Por. chociażby sformułowanie Hilary’ego Putnama: „prawda jest *idealizacją* racjonalnej akceptowalności. Wyrażamy się w taki sposób, jakby istniało coś takiego, jak epistemicznie idealne warunki, i nazywamy stwierdzenie «prawdziwym» wtedy, gdy byłoby w takich warunkach uzasadnione” (Putnam 1981, s. 55). Spośród myślicieli szczególnie istotnych dla rozwoju filozofii Husserla wymienić trzeba Franza Brentana, który głosił taką koncepcję przez całe swoje życie (por. Chrudzimski 1999b).

sytuuje się – zależnie od przyjętej metaforyki – głębiej bądź też powyżej badań, które prowadzić możemy, jak by to ujął Husserl, w „nastawieniu naturalnym”⁸. Pozostając w takim naturalnym nastawieniu możemy na przykład uprawiać epistemologię. Rozprawiamy wówczas o podmiocie i przedmiocie poznania, rozważamy pojęcie prawdy i usiłujemy sprecyzować kryteria uzasadnienia. Wydawać by się mogło, że o podobnych kwestiach traktują zwykle filozofowie transcendentalni, jest to jednak złudzenie. W szczególności jeśli filozof transcendentalny używa słowa „podmiot”, to ma on na myśli coś istotnie różnego od podmiotu w sensie charakterystycznym dla nastawienia naturalnego. Ten ostatni jest bowiem z perspektywy transcendentalnej również pewnym *przedmiotem*, który swe transcendentalne warunki możliwości posiada nie w czym innym, jak w *podmiocie transcendentalnym*. To, że dla opisu sfery transcendentalnej używamy wyrażen dyskursu należącego do płaszczyzny nastawienia naturalnego, jest smutną koniecznością. Nie dysponujemy bowiem żadnym innym językiem niż ten, jaki wypracowaliśmy sobie w interakcji z innymi ludźmi. Język ten (w swej warstwie opisowej) służy zaś z istoty swej do opisu ukonstytuowanych przedmiotów, jeśli więc usiłujemy użyć tego samego języka do analizy płaszczyzny transcendentalnej, musimy mieć świadomość, że wszystkie jego wyrażenia doznają pewnego (mamy nadzieję, że systematycznego) przesunięcia sensu. Natykamy się tu na filozoficzny kłopot niewyraźności transcendentalizmu, którego najdobitniejszy przejaw znajdujemy prawdopodobnie w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina (1922/1970).

Autentyczny początek drogi do transcendentalizmu widzi Husserl u Kartezjusza (Husserl 1937/2024, § 17), do którego odwołuje się zresztą wielokrotnie⁹ w swoich kolejnych „wprowadzeniach do fenomenologii”¹⁰. Jako filozofa, który posiadał podobną wrażliwość, ale myślenia swojego nie doprowadził do prawdziwie konsekwentnej postaci, wskazuje też Hume’a (Husserl 1937/2024, § 24). Prawdziwy przełom nastąpić miał jednak wraz z filozofią Kanta (Husserl 1937/2024, § 25–27). Był on pierwszym myślicielem, który wyraźnie uchwycił ideę odrębnej sfery badań transcendentalnych i próbował systematycznie ją opracować.

Deficyty podejścia Kantowskiego i zarazem wyższość swojej transcendentalnej fenomenologii widzi Husserl w swej fenomenologicznej metodzie, polegającej na tym, że fenomeny, do których dostęp zdobyliśmy dzięki operacji redukcji, staramy się wiernie opisać, a następnie wydobyć ich istotę. Kant dyskredytował tego typu podejście, uważając je za rodzaj psychologii. Zamiast

⁸ W polskiej literaturze najlepszą eksplikację tak rozumianej idei transcendentalizmu znaleźć można u Marka Siemka. Por. przede wszystkim: Siemek 1977.

⁹ Najwyraźniej oczywiście w *Medytacjach kartezjańskich* (Husserl 1931/1982).

¹⁰ Wszystkie swoje książki opublikowane samodzielnie po *Badaniach logicznych* traktował Husserl jako takie „wprowadzenia”.

tego zaproponował procedurę dedukowania warunków możliwości pewnych fenomenów, które zakładał jako niekwestionowalne fakty. Chodzi tu naturalnie o istnienie nauk formalnych, zmatematyzowanej fizyki czy też naszych zobowiązań moralnych. Wszystko to zostało przez Kanta założone jako uprawnione i obowiązujące, zaś jego analiza transcendentalsa była w istocie wyjaśnieniem tego, jak owo uprawnienie jest możliwe. Zdystansowanie się Kanta od wszelkich opisów, które mogły mieć dla niego posmak psychologii, skutkuje tym, że jego język staje się bardzo hermetyczny, a same analizy sprawiają wrażenie arbitralnych konstrukcji (Husserl 1937/2024, § 30). We wzmocnionej postaci występuje to naturalnie u kontynuatorów jego myśli, takich jak Fichte, a przede wszystkim Hegel. Filozofowie ci usiłują dedukować swe systemy z fundamentalnych zasad, które wydają się nie mieć żadnego związku z jakimkolwiek opisem fenomenów, a ich język staje się ostatecznie zrozumiały tylko dla garstki wtajemniczonych.

5. Analogie z Heideggerem

Wróćmy jednak do naszego głównego tematu, czyli do świata życia codziennego. Jak powiedziano, tworzy on bogatą strukturę, którą każdy z nas ma przed oczyma w punkcie wyjścia każdej swej teoretycznej czy praktycznej działalności. Jest to coś „danego z góry”, co stanowi fundament dla wszelkiego, czy to naukowego, czy filozoficznego teoretyzowania. Jeśli w ramach takiego teoretyzowania wykazujemy istnienie tych lub innych przedmiotów, to uznajemy, że stanowią one elementy owego świata, sam ten świat nie funkcjonuje jednak jako jakiś wielki przedmiot, którego istnienie dałoby się wykazać w tym samym sensie, lecz raczej jako założenie możliwości takiego wykazywania (por. Husserl 1937/2024, § 28, s. 127).

Tego typu sformułowania, które znaleźć możemy w *Kryzysie*, nasuwać mogą skojarzenia z filozofią Martina Heideggera, a konkretnie z jego kluczową strukturą *bycia w świecie*. Heideggerowskie bycie w świecie jest bowiem również opisywane jako fenomen pierwotny, stanowiący niejako założenie wszystkiego innego, co może zostać zidentyfikowane czy wyanalizowane dzięki takiej czy innej, teoretycznej bądź praktycznej procedurze. Analogie te sprawiają, że wielu interpretatorów widzi w tym punkcie zasadniczą zbieżność późnej filozofii Husserla i wczesnej myśli Heideggera. Wrażenie to jest dodatkowo wzmacniane przez fakt, że w *Kryzysie* Husserl od czasu do czasu używa języka przypominającego nieco styl Heideggera, a incydentalnie stosuje nawet charakterystyczne dla niego gry słowne.

Czy jest więc rzeczywiście tak, że gdy Husserl wskazuje na *świat życia codziennego*, w którym zatopieni jesteśmy w punkcie wyjścia, to ma w istocie

na myśli to samo, co Heidegger, gdy pisze o *byciu w świecie*? Okazuje się, że sytuacja jest tu nieco bardziej skomplikowana. Gdy uwzględnimy to, w jaki sposób koncepty te funkcjonują w ramach systemów wymienionych filozofów, dostrzeżemy, że są to zupełnie inne struktury, podporządkowane różnym sposobom filozoficznego wyjaśniania.

6. Świat życia codziennego jako produkt konstytucji

Jak powiedziano, jednym z kluczowych aspektów podejścia Husserla jest nacisk na wierny opis prezentujących się nam fenomenów. Jego fenomenologia wyewoluowała w zasadzie z Brentanowskiej psychologii opisowej. Jak wiadomo, Husserl posiadał wykształcenie matematyczne i gdy – trochę z ciekawości – wybrał się na wykłady Franza Brentana, nie był bynajmniej przekonany do filozofii. Przesiąknięty matematycznymi standardami, oczekiwał od działalności intelektualnej pojęciowej precyzji, której filozofia, jak sądził, dać nie mogła. To, co usłyszał, sprawiło jednak, że porzucił matematykę i został jednym z najbardziej wpływowych filozofów XX wieku. Husserla przekonała właśnie idea psychologii opisowej, którą realizował Brentano. Warto dodać, że Brentano sformułował ją dopiero dziesięć lat po opublikowaniu *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* (Brentano 1874/1999). W jednym ze swych artykułów Wilhelm Baumgartner cytuje list Brentana do Antona Marty'ego z 24 marca 1885 roku, gdzie koncepcja psychologii opisowej jest już wyraźnie wykrystalizowana. Brentano pisze tam o dyscyplinie, która miałaby być rodzajem „mikroskopowej analizy rzeczywistości psychicznej” i która „odkrywa nam ostateczne elementy, z których zjawiska psychiczne się składają” (Baumgartner 1996, s. 26). Wyraźnie pojawia się ona w wydanych jako *Deskriptive Psychologie* wykładach z roku 1891, gdzie psychologia opisowa nazywana jest *psychognozą* (Brentano 1891/1982, s. 1–6). Nazwa *psychologia opisowa* pojawia się zresztą równolegle, chociażby we wcześniejszej wersji wykładów z roku 1888/89 (Brentano 1891/1982, s. 229). Ta psychologia opisowa stała się pierwszym modelem dla Husserlowskiej *fenomenologii*. Warto zresztą pamiętać, że wykłady Brentana z roku 1888/89 zatytułowane były *Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie* (Brentano 1891/1982, s. 229). Nie jest zatem wykluczone, że i sama nazwa Husserlowskiego programu miała w istocie Brentanowskie źródło¹¹.

U Brentana ta mikroskopowa analiza rzeczywistości psychicznej miała jeszcze stosunkowo prostą formę, która zresztą jest jedną z podstawowych zalet jego filozofii. Zgodnie z jego koncepcją podstawowym stanem psychicz-

¹¹ Większa część tego akapitu pochodzi z artykułu: Chrudzimski 2009b.

nym jest przedstawienie, które posiada przedmiot o formie nominalnej. Wszelkie bardziej złożone struktury psychiczne polegają zaś na dokładaniu pewnych psychicznych *modi*, kierujących się jednak na ten sam, przedstawiony przedmiot. W filozofii Brentana nie ma zatem innych przedmiotów niż nominalne obiekty przedstawień¹². Jego następcy, w szczególności Alexius Meinong¹³ czy właśnie Edmund Husserl, dostrzegli jednak konieczność wprowadzenia przedmiotów wyższego rzędu, takich jak kompleksy czy stany rzeczy, które funkcjonować miały jako odniesienia dla bardziej skomplikowanych operacji mentalnych. W ramach transcendentalnej filozofii Husserla w związku ze wspomnianą tezą równoległości noetyczno-noematycznej przybrało to najbardziej radykalną postać, zgodnie z którą wszelkie modyfikacje po stronie aktowej automatycznie generują odpowiednie modyfikacje struktur noematycznych.

U dojrzałego Husserla mikroskopowa analiza rzeczywistości psychicznej przyjmuje zatem postać teorii konstytucji, drobiazgowego opisu procesów, w których otaczający nas świat konstituowany ma być w subiektywnych operacjach transcendentalnej świadomości. Z fragmentem procesu konstytucji mieliśmy już zresztą do czynienia, gdy szkicowo omawiałem Husserlowską analizę procesu konstruowania obrazu świata nauk przyrodniczych, polegającego na wyabstrahowaniu ze świata życia codziennego jego aspektów czasoprzestrzennych, skonstruowania ich ścisłej teorii, a następnie podstawienia jej jako opisu prawdziwej istoty owego świata.

Widzimy, że ta część procesu konstytucji dokonuje się na fundamencie świata życia codziennego, który – powtórzmy to raz jeszcze – dla każdego zwyczajnego podmiotu stanowi konieczny punkt wyjścia, traktowany jako coś „zastanego” czy też „danego z góry”. Podkreślić jednak należy, że również sam ten świat życia codziennego stanowi produkt konstytucji. Konstytucja ta dokonuje się w sposób niezauważalny dla podmiotu tak długo, jak długo pozostaje on w *modus* nastawienia naturalnego, jednak gdy tylko dokonamy redukcji transcendentalnej, dostrzegamy, że również przedmioty życia codziennego mają swoją transcendentalną genezę. Opis tej genezy stanowi główny przedmiot takich dzieł Husserla jak *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (Husserl 1913/1967), *Medytacje kartezjańskie* (Husserl 1931/1982) czy wreszcie *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (Husserl 1928/1989).

Prześledzenie tych warstw konstytucji, które warunkują pojawienie się przed naszymi oczyma przedmiotów świata życia codziennego, wymaga więc

¹² Dotyczy to oficjalnej nauki Brentana, zawartej w pismach opublikowanych za jego życia. W swych niepublikowanych wykładach proponował on nieraz bardzo liberalną ontologię. Na temat filozofii Brentana: por. Chrudzimski 2001; Chrudzimski 2004.

¹³ Na temat filozofii Meinonga: por. Chrudzimski 2007.

swego rodzaju pracy archeologicznej, odwrócenia się od pozornych oczywistości życia codziennego i skupienia na tym, jak owe przedmioty prezentują się nam w mnogościach przeżyć świadomościowych. To, na co najłatwiej jest zwrócić uwagę, to fakt, że przedmiot percepcji zmysłowej widziany jest zawsze z pewnej perspektywy. Tylko jedna jego strona dana jest nam, jak się wyraża Husserl, w jakościach wypełnionych. Jednak to, co widzimy, gdy percepcyjnie kierujemy się na stojącą naprzeciw nas sarnę, to nie tylko jej przednia, widzialna dla nas strona. Oprócz tego, co dane w jakościach wypełnionych, w percepcji obecne są również aspekty „pusto domniemane”. Takim aspektem jest chociażby tylna, aktualnie niewidzialna dla nas strona zwierzęcia, a także to, że nie jest ono pustą powłoką, lecz posiada jednolicie wypełnione wnętrze. To, że te wszystkie aspekty (*wyglądy*) składane są w jedną całość i traktowane jako przynależne do jednego przedmiotu, jest dziełem pewnej operacji świadomościowej. Operacje takie nazywa Husserl *syntezami*.

Sprawa nie kończy się zresztą bynajmniej na syntezie wyglądów w jeden, całościowy przedmiot. Gdy schodzimy dalej w głąb, zauważamy, że również widok przedniej strony przedmiotu zawiera wiele elementów, które, aby być traktowane jako całość, muszą zostać scalone przez syntezę jeszcze niższego poziomu. Husserl wierzył, że na drodze analizy uzyskać można pewne elementy ostateczne, którym w warstwie przeżyć świadomościowych odpowiadają niesławne *dane wrażeniowe*¹⁴.

Oprócz syntez scalających elementy w sposób synchroniczny, mamy jednak również jedności diachroniczne. Materialne przedmioty otaczającego nas świata traktujemy jako całości trwające w czasie. Gdy obserwujemy sarnę spacerującą po łące, mamy świadomość tego, że jesteśmy skierowani na jeden i ten sam przedmiot, a nie na serię momentalnych przedmiotów. Analizie spostrzegania przedmiotów czasowo rozciągniętych poświęcił Husserl wiele swych analiz. Część z nich została wydana jeszcze za jego życia jako *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (Husserl 1928/1989).

Poziom, na którym pojawia się świadomość czasu, a zatem, zgodnie z idealistyczną doktryną, na którym konstytuują się również przedmioty czasowo rozciągnięte, to w ujęciu Husserla najniższe piętro konstytucji, będące niejako warunkiem wstępnym konstytucji czegokolwiek innego. Husserl omawia naturę świadomości czasu odwołując się głównie do konstytucji obiektów *immanentnych*, a zatem takich jak wspomniane *dane wrażeniowe*, które, wedle doktryny klasycznej fenomenologii, znaleźć można na przykład w warstwie noetycznej spostrzeżenia zewnętrznego lub podobnych aktów.

Zdaniem Husserla początek procesu konstytucji wygląda tak, że oto w wewnętrznym strumieniu płynących treści świadomości pojawia się wraże-

¹⁴ Fragment doktryny Husserla mówiący o danych wrażeniowych należy do najbardziej kontrowersyjnych jej części.

nie znajdujące się w aktualnym punkcie „teraz”. Jednak w odróżnieniu od tradycji sięgającej od Augustyna po Brentana, Husserl twierdzi, że taki momentalny, bezwymiarowy punkt czasowy, który sobie w tej chwili wyobrażamy, *de facto* nie może pojawić się w świadomości. Zdaniem Husserla do istoty danych wrażeniowych należy to, że stale podlegają czasowej modyfikacji. Do każdego „teraz”, wypełnionego określoną treścią wrażeniową, dołącza się modyfikacja czasowa. Husserl pisze, że „do istoty przeżyć należy to, że muszą się one w ten sposób rozpościerać, że faza punktualna nigdy nie może istnieć sama dla siebie” (Husserl 1928/1989, s. oryg. 406)¹⁵.

Husserl podkreśla, że najbardziej fundamentalna warstwa konstytutywna musi być zarazem samokonstituująca się. Gdyby bowiem tak nie było, to zgodnie z logiką wyjaśnienia idealistycznego należałoby postulować kolejną warstwę przeżyć, w których by się konstituowała. Dla tej właśnie zapostulowanej warstwy problem powtarzałby się. Albo uznajemy, że konstituuje ona już samą siebie, albo zmuszeni jesteśmy do wprowadzenia kolejnej warstwy, która stanowić będzie źródło jej bytu, co jest oczywiście początkiem nieskończonego regresu. W konsekwencji Husserl uznaje, że najgłębsza warstwa wewnętrznej świadomości czasu ma formę autoreferencyjną, samouchwytyjącą i samokonstituującą¹⁶.

U Husserla mikroskopowa analiza rzeczywistości psychicznej doprowadza nas zatem koniec końców do ostatecznych elementów zawartych w samokonstituującym się pierwotnym strumieniu wewnętrznej świadomości czasu. Świat życia codziennego jest więc czymś, co jest wprawdzie punktem wyjścia dla świadomości naturalnego nastawienia, daleko mu jednak do bycia ostatecznym fundamentem identyfikowalnym z perspektywy poważnego filozofa.

Ten szkicowy opis procesu konstytucji świata życia codziennego musi jednak zostać uzupełniony o pewien ważny aspekt. Wszystkie produkty konstytucji, o których dotychczas mówiłem, konstituują się mianowicie w proce-

¹⁵ Dwa ostatnie akapity pochodzą w większej części z artykułu: Chrudzimski 2024b.

¹⁶ Por. „Zgodnie z tym, w jednym jedynym przepływie świadomości splecione są ze sobą dwie intencjonalności, stanowiące nierozzerwalną jedność i wzajemnie domagające się siebie, tak jak dwie strony jednej i tej samej rzeczy. Dzięki jednej konstituuje się immanentny czas, czas obiektywny, rzetelny, w którym jest (*es gibt*) trwanie i zmiana tego, co trwa; w drugiej – *quasi*-czasowe uporządkowanie faz przepływu, mające zawsze i z konieczności płynący punkt «teraz», fazę aktualności, oraz serię faz przedaktualnych i poaktualnych (jeszcze nie aktualnych), ta czasowość prefenomenalna, preimmanentna konstituuje się intencjonalnie jako forma świadomości konstituującej czas i w niej samej. Przepływ immanentnej świadomości konstituującej czas nie tylko *jest*, lecz nadto jest ukształtowany w sposób tak osobliwy, a przecież zrozumiały, że koniecznie musi w nim zachodzić samoprzejawianie się przepływu, stąd zaś przepływ sam koniecznie musi dawać się uchwycić w [swym] płynięciu. Samoprzejawianie się przepływu nie wymaga jakiegoś drugiego przepływu, lecz konstituuje się jako fenomen w sobie samym. To, co konstituujące, i to, co konstituowane, pokrywają się, choć naturalnie nie mogą się pokrywać pod każdym względem” (Husserl 1928/1989, s. oryg. 436–437).

sach należących do *jednej* transcendentalnej świadomości. W tym sensie są one przedmiotami „prywatnymi”. Świat życia codziennego jest jednak światem wspólnym, dostępnym dla wszystkich zamieszkujących go podmiotów. Palącym zagadnieniem staje się więc odpowiedź na pytanie, jak w ramach ujęcia Husserla możliwe jest pojawienie się wspólnoty komunikujących się podmiotów, które mają naprzeciw siebie wspólny im wszystkim świat jako produkt zbiorowej konstytucji.

Rozwiązanie tego zagadnienia, nazywanego zwykle problemem konstytucji intersubiektywności, uważał Husserl za kluczowe dla obrony przed zarzutem „transcendentalnego solipsyzmu” (Husserl 1931/1982, § 42). Poświęca mu też wiele miejsca w swych manuskryptach¹⁷, a jeśli chodzi o prace opublikowane przez samego Husserla, to niezwykle jasny referat znajdujemy w piątej rozprawie *Medytacji kartezjańskich*¹⁸.

Aby zrozumieć mechanizm konstytucji intersubiektywności, fenomenolog musi, zdaniem Husserla, dokonać pewnego rodzaju *tematycznej epoché*, musi abstrahować od wszelkich produktów konstytucji, które zawierają dokonania innych podmiotów. Badacz musi się zatem ograniczyć do świata prywatnego, którego konstytucję opisałem szkicowo powyżej. Taką warstwę konstytutywną, będącą wytworem wyłącznie mojego własnego ego, nazywa Husserl *primordiale* (lub *primordiale*) *Welt*, co na język polski przełożone zostało jako „świat pierwotnego pochodzenia” (Husserl 1931/1982, § 44). Transcendentalne ego wzięte wraz ze swym światem pierwotnego pochodzenia nazywa zaś *monadą*. To właśnie stanowić ma fundament, na podstawie którego pojawić się mają inne podmioty.

Odbywa się to, zdaniem Husserla, w kilku krokach. (1) Po pierwsze w naszym świecie pierwotnego pochodzenia obecne są naturalnie ciała innych podmiotów, ukonstytuowane po prostu jako przedmioty materialne. Mając je przed oczyma, (2) dostrzegamy istotne podobieństwo pomiędzy własnym ciałem a owymi otaczającymi nas ciałami. Warto dodać, że moje własne ciało ukonstytuowane zostaje nie jako po prostu obiekt fizyczny, ale jako wyróżniony wehikuł działania transcendentalnej subiektywności. Podstawowym warunkiem takiej konstytucji są tak zwane *wrażenia kinestetyczne*, które informują nas o ruchach naszego ciała. To właśnie dzięki nim możemy wiedzieć, że to my obchodzimy dany przedmiot dookoła, a nie kręci się on wokół swej osi

¹⁷ Por. przede wszystkim trzy tomy Husserlianów wydane w roku 1973 przez Iso Kerna (Husserl 1973a, 1973b, 1973c).

¹⁸ Historia publikacji *Medytacji kartezjańskich* jest nieco złożona. Punktem wyjścia dla tej książki były dwa wykłady wygłoszone przez Husserla na Sorbonie w 1929 roku. Za życia Husserla ukazał się jedynie przekład francuski: *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Husserl 1931). Niemiecka wersja ukazała się dopiero po wojnie, w 1950 roku, jako pierwszy tom Husserlianów. Większa część tego przypisu pochodzi ze wstępu tłumacza w: Husserl 1937/2024 (Chrudzimski 2024a).

(Husserl 1937/2024, § 28, s. 128–129). Istotne jest też to, że aby dokonała się nawet tak podstawowa synteza, jak zebranie w jedną całość różnych wyglądów danej rzeczy, którą opisałem powyżej, konieczne jest, aby podmiot był w stanie w sposób świadomy kierować swoją percepcją, chociażby w ten sposób, że poruszając się, zmienia perspektywę, dotyka przedmiotu itp. Widzimy więc, że takie, jak to Husserl nazywa, *władanie własnym ciałem* (Husserl 1937/2024, § 28, s. 129) stanowi niezbywalny warunek nawet najbardziej rudymen tarnej konstytucji przedmiotów materialnych. Maurice Merleau-Ponty ujmuje ten fakt, pisząc, że ciało jest podstawowym wehikułem naszego bycia w świecie (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 100).

(3) Gdy zauważamy istotne podobieństwa pomiędzy naszym własnym cielesnym wehikułem a pewnymi innymi ciałami, na które natykamy się w otaczającym nas świecie, również i te ciała zaczynamy traktować nie jako proste fizyczne obiekty, lecz jako struktury ożywione warstwą stanów świadomych podobnych do naszych własnych. Dokonujemy więc, jak to mówi Husserl, *analogizującego ujęcia*, wczuwając w ciała innych podmiotów nasze własne stany świadomościowe (Husserl 1931/1982, § 50–52). Nie ma być to jednak, jak podkreśla Husserl, prosta reduplikacja mojego własnego podmiotu, a to z tego powodu, że innym podmiotom, jako przestrzennie zlokalizowanym w innych miejscach, przypisać musimy inne perspektywy, a tym samym inne przebiegi świadomościowe.

W ten sposób inne podmioty pojawiają się w naszym świecie, a gdy się to już dokona, wówczas (4) droga do „uwspólnocenia” monad i ukonstituowania świata intersubiektywnego, świata obowiązującego dla nas wszystkich, stoi otworem. Jak powiedziano, inne podmioty oglądają przedmioty z innych perspektyw. Nie ma powodów, abym w swej aktywności konstytutywnej nie uwzględnił tych perspektyw i tak, jak syntetycznie scalał różne wyglądy jednego przedmiotu, których sam doświadczam, tak w ramach szerszej syntezy dołączył do nich również wyglądy, które dostępne być mogą innym podmiotom (Husserl 1931/1982, § 55). Nie potrzeba dodawać, że w momencie gdy podmioty wypracują wspólny język, otwierają się dużo szersze perspektywy uzgadniania wspólnego obrazu świata, który, zgodnie z idealistyczną doktryną, nie będzie jedynie obrazem, ale po prostu światem.

To, czy Husserlowi rzeczywiście udało się odeprzeć zarzut transcendentalnego subiektywizmu, jest sprawą kontrowersyjną. Niewątpliwym faktem jest, że w ostatecznym rachunku wszystko, co zawiera się w otaczającym świecie, nie wyłączając innych podmiotów, konstituowane jest siłami owej wyjściowej transcendentalnej podmiotowości, a w szczególności, że pojęcie innego podmiotu uformowane być musi na podstawie mnie samego¹⁹. Zredukowanie

¹⁹ Por. chociażby następujący cytat z manuskryptów Husserla na temat intersubiektywności: „Monada oraz jej poznające ja może poznawać wszystko, co poznaje, jedynie poprzez samą

ontologicznej „inności” innych podmiotów do różnic przestrzennego usytuowania wydaje się mocno niewystarczające. W artykule tym nie będę jednak głębiej wchodził w trudności Husserlowskiej teorii intersubiektywności²⁰. Ważne jest jedynie to, by zrozumieć, że świat życia codziennego jest produktem skomplikowanego procesu konstytutywnego, mającego jako swój fundament strumień wewnętrznej świadomości czasu i zawierającego, jako swą nieredukowalną fazę, warstwę konstytucji innych podmiotów, a następnie intersubiektywnego świata.

7. Rola *bycia w świecie* u Heideggera²¹

Przejdźmy teraz do Martina Heideggera i jego struktury *bycia w świecie*. Skupię się tu na wczesnym okresie jego filozofii, czyli okolicach publikacji *Bycia i czasu* (1927). Heidegger deklaruje się wtedy jako filozof stosujący metodę fenomenologiczną (por. Heidegger 1927/1994, s. oryg. 27 i n.). Jednak pomimo tych deklaracji sposób podejścia, jaki faktycznie stosuje w swoich badaniach, różni się dość zasadniczo od tego, co robił Husserl. Jak widzieliśmy wcześniej, fenomenologię Husserla możemy zasadniczo traktować jako odmianę psychologii opisowej, która różni się od podejścia Brentanowskiego właściwie głównie tym, że swe analizy interpretuje jako dotyczące nie rzeczywistości psychicznej realnego podmiotu, lecz procesów konstytucji rozgrywających się w obrębie czystej świadomości. Z filozoficznego punktu widzenia nie jest to wprowadzić różnica banalna, jeśli jednak spojrzelibyśmy na samą treść analiz, to mogłoby się okazać, że filozof uprawiający fenomenologiczną psychologię ostatecznie powie nam dokładnie to samo, co jego kolega pochłonięty transcendentalną analizą konstytutywną.

Gdy jednak chodzi o Heideggera, to mimo swych deklaracji o byciu fenomenologiem zmienia on perspektywę badawczą na taką, która w istotnych aspektach przypomina raczej sposób filozofowania Kanta. Sam Heidegger dość wyczerpująco przyznaje się zresztą do tego pokrewieństwa w wydanej dwa lata po *Byciu i czasie* książce *Kant a problem metafizyki* (Heidegger 1929/1989).

siebie. Swe prapojęcie musi [zatem] czerpać źródłowo z samej siebie. [Również] wszelkie pojęcie, jakie tworzy sobie o innych monadach, są tworam i pochodzącymi ze źródłowego materiału jej własnych zasobów” (Husserl 1973b, s. 295).

²⁰ Husserl deklaruje, że jego teoria intersubiektywności nie jest wersją doktryny, która poznawanie stanów psychicznych innych ludzi interpretuje jako rodzaj „dowodu przez analogię”, charakterystyczną chociażby dla Johna Stuarta Milla (por. Mill 1865/1979, s. 190–191). W jednym z moich artykułów (Chrudzimski 1999a) argumentuję, że Husserl nie ma tu racji. Jego koncepcja *jest* wersją „dowodu przez analogię” i w ostatecznym rachunku nie jest w stanie obronić go przed zarzutem transcendentalnego solipsizmu.

²¹ Większa część tego rozdziału pochodzi z artykułu: Chrudzimski 2024b.

Na czym polega ta zmiana perspektywy? Otóż Heidegger twierdził, że Husserl w swych analizach systematycznie przeocza pewien bardzo fundamentalny poziom filozoficznych pytań. Jak powiedziałem, fenomenologia Husserla jest – strukturalnie rzecz ujmując – rodzajem psychologii opisowej, rozkładającej rzeczywistość psychiczną (bądź obszar transcendentalnej podmiotowości) na najbardziej podstawowe elementy i pokazującej, jak elementy te współpracują ze sobą przy generowaniu bardziej skomplikowanych struktur. I tak dowiadujemy się, że to, co nazywamy rzeczami świata zewnętrznego, jest produktem syntezy składającej w jedną całość dane nam wyglądy tych rzeczy, że same te wyglądy powstają dzięki ujęciom kompleksów danych zmysłowych, a dane zmysłowe jako obiekty rozciągle czasowo konstytuują się w mrocznych głębiach wewnętrznej świadomości czasu. Obserwacja Heideggera jest taka, że w ramach Husserlowskiej fenomenologii o wszystkich tych elementach zakłada się, że *są* one w ten czy inny sposób. To, co interesuje fenomenologa, to ich natura oraz sposoby kombinacji, sama kwestia *bycia* pozostaje zaś poza polem widzenia. Heidegger postanowił położyć kres temu zaniedbaniu i przesunąć pytanie o *bycie* do centrum rozważań.

Heidegger nawiązuje tu do szacownej tradycji, w pierwszym rzędzie oczywiście do Arystotelesa i jego słynnego *dictum*, że byt orzekany jest wielorako (*Metafizyka*, 1028a 10–13), a jako bezpośrednie źródło swych inspiracji arystotelesowskich wymienia często dysertację Brentana *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (por. Volpi 1978, s. 254). Trzeba jednak powiedzieć, że sposób, w jaki usiłuje on ostatecznie rozplątać kwestię bycia, jest dość mało arystotelesowski. Otóż zamiast skupić się na analizie przedmiotów, które *są* na te różnorakie sposoby, proponuje zająć się analizą miejsca, w którym owo bycie jest rozumiane, tym miejscem ma być zaś szczególnego rodzaju byt, który ma to do siebie, że właśnie owo bycie rozumie. Takie wstępne rozumienie jest, zdaniem Heideggera, niezbędne, aby otworzyć przestrzeń, w której dopiero mogą pojawić się przedmioty, którym owo bycie będzie mogło być w tym czy innym znaczeniu przypisane. Byt ten nazywa *Dasein*, co zostało przełożone na język polski jako *jestestwo*. Sytuacja jest zresztą o tyle dogodna, że jestestwa owego nie musimy w żaden szczególny sposób poszukiwać, gdyż daje się ono znaleźć wszędzie tam, gdzie jesteśmy. Szczęśliwie dla Heideggera i jego kontynuatorów: „Bytem, którego analiza stanowi tu nasze zadanie, jesteśmy zawsze my sami” (Heidegger 1927/1994, s. oryg. 42).

Wydaje się zatem, że mamy tu coś w rodzaju perspektywy kantowskiej. Aby rozumieć najbardziej fundamentalne rysy otaczających nas przedmiotów – aby uchwycić to, na czym polega ich bycie – przeanalizować musimy to, w jaki sposób podmiot otwiera przestrzeń możliwego pojawiania się takich przedmiotów. Kantysta nazwałby to eksplikowaniem transcendentalnych warunków możliwości pojawienia się przedmiotów, będących zarazem transcendentalny-

mi warunkami przedmiotów samych. W takim ujęciu filozofia Heideggera z okresu *Bycia i czasu* byłaby odmianą filozofii transcendentalnej w sensie kantowskim, filozofią postulującą istnienie wyższego poziomu analizy niż ten, na którym porusza się tradycyjnie rozumiana metafizyka i epistemologia, a także – jak sądził Heidegger – niż ten, na którym operuje husserlowska fenomenologia. Na tym wyższym poziomie odbywa się identyfikacja transcendentalnych warunków pojawienia się przedmiotu (co dopiero konstytuuje obszar badania metafizyki), a następnie przeciwstawienie tak wyodrębnionego przedmiotu podmiotowi (co umożliwia pracę epistemologa). Pamiętać zatem należy, że gdy przy omawianiu tak rozumianego stanowiska transcendentalnego wspomina się o „podmiocie transcendentalnym”, wówczas nie może chodzić o podmiot w „normalnym” tego słowa znaczeniu, w jakim przeciwstawia się on przedmiotowi. Podmiot transcendentalny to takie miejsce, w którym przeciwstawienie podmiot-przedmiot dopiero się formuje²².

W pismach Heideggera widzimy to bardzo wyraźnie, gdy przy różnych okazjach czytamy, że *Dasein* nie jest bynajmniej podmiotem, który ma na przeciwko siebie świat przedmiotów. *Dasein* jest strukturą obejmującą, w sposób na razie niewyartykułowany, oba człony tego przeciwstawienia – jest, jak to ujmuje Heidegger, *byciem w świecie*.

Jest to punkt szczególnie ważny dla tematu tego artykułu. O ile u Husserla *świat życia codziennego* jest wprawdzie czymś „danym z góry” z perspektywy naturalnego nastawienia, ale jednak w nastawieniu fenomenologicznym objawia się nam jako produkt skomplikowanej konstytucji, w której zidentyfikować możemy ostateczne, najbardziej fundamentalne elementy samokonstytuujące się w najgłębszych pokładach strumienia wewnętrznej świadomości czasu, o tyle u Heideggera *bycie w świecie* jest założone jako pierwotna struktura, która nie odsyła już do czegoś bardziej fundamentalnego. To, co znajdujemy w książkach Heideggera z tego okresu, to nie próby sprowadzenia tej struktury do elementów prostszych, lecz raczej różne sposoby jej opisu, które interpretować należy jako kolejne sposoby przybliżenia jej sobie za pomocą coraz to nowych metafor.

Heidegger pisze, że sposób artykulacji dychotomii podmiot-przedmiot – a zatem ostatecznie to, jaki rodzaj bycia zostanie owym przedmiotom przyporządkowany – zależy od sposobów, na jakie owo *bycie w świecie* się realizuje. Jeśli będzie to życie praktyczne, polegające na manipulacji narzędziami i zapewnianiu sobie możliwie najdogodniejszego miejsca w społeczeństwie, wów-

²² Uważny czytelnik spostrzeże z pewnością, że nie jest bynajmniej jasne, czy analizy Husserla z jego okresu idealistycznego nie poruszają się, wbrew temu, co suponuje Heidegger, właśnie na tego rodzaju transcendentalnym poziomie. Jeśli miałbym wyrazić własne zdanie, to powiedziałbym, że jest tak w istocie, zaś zarzuty Heideggera co do niedostatecznej głębi analiz Husserla są w ostatecznym rachunku chybione.

czas przedmioty nabywają charakteru „poręczności”; jeśli jest to życie teoretyczne naukowca bądź filozofa, jawić się one będą jako „obecne” i gotowe, aby stać się obiektem badań dla „mędrca szkiełka i oka”. W tym sensie powiedzieć można, że transcendentalizm Heideggera, ma – w odróżnieniu od klasycznego stanowiska Kanta – charakter „pragmatystyczny”. Kantowska forma przedmiotu, czy też sposób jego bycia, jak by to nazwał Heidegger, kształtuje się w zależności od sposobu działania, jakie podejmuje *Dasein*. Pamiętać tylko musimy, że mówienie o „działaniu” ma tu charakter wysoce metaforyczny, co zresztą jest losem, który dzieli ono z wszystkimi wyrażeniami, jakie zechcielibyśmy zastosować do opisu poziomu transcendentalnego. Jak powiedziano wyżej, nasz język powstał bowiem do opisu gotowych przedmiotów i zastosowanie go do eksplikacji transcendentalnych warunków ich możliwości z istoty swej nie może być proste i bezbolesne.

Jak wspomniano, Heidegger opisuje proces otwierania przestrzeni spotkania z przedmiotem poprzez różnego rodzaju metafory. Jedną z nich jest mówienie o nastroju (*Befindlichkeit*), który występuje tu w roli wstępnego rozumienia bycia, oraz o jego eksplikacji, która dokonuje się dzięki rozumieniu (*Verstehen*) (por. Heidegger 1927/1994, § 29, s. 31). Te metafory mają charakter dość statyczny, ale napotykaemy też inne. Czytamy na przykład, że sposób istnienia *Dasein* tym się różni od sposobu istnienia „gotowych” przedmiotów, z jakimi mamy na przykład do czynienia w obiektywizującym nastawieniu naukowym, że nie polega na posiadaniu istoty, lecz na rozwijaniu możliwości, projektowaniu siebie, co ostatecznie sprowadza się do realizowania tego bądź owego sposobu bycia w świecie. W myśl tej metafory otwieranie przestrzeni możliwego pojawiania się jest kojarzone z obrazem realizacji projektu, a takie urzeczywistnienie wymaga niezagospodarowanego jeszcze obszaru, perspektywy, w jakiej projekt będzie wykonany, która jest tu perspektywą *czasową*, a mówiąc jeszcze dokładniej, perspektywą *przyszłości*.

Heideggerowskie wykraczanie w przyszłość, otwierające przestrzeń pojawiania się możliwego bytu, nie może być przy tym wykraczaniem ku jakimkolwiek przedmiotom, gdyż jest przecież właśnie warunkiem transcendentalnym możliwości pojawienia się ich. Jest zatem literalnie wykraczaniem ku *nicości*. Fundamentalny sposób bycia *Dasein* może być zatem opisany jako *bycie ku śmierci* – Heideggerowska metafora, która zrobiła chyba największą karierę.

8. Podsumowanie

Widzimy, że bliższe przyjrzenie się teoretycznym kontekstom, jakimi obudowane jest pojęcie Husserlowskiego *świata życia codziennego* z jednej strony oraz pojęcie *bycia w świecie* u Heideggera z drugiej, pokazuje, że – wbrew

powierzchnowym analogiom – mamy tu do czynienia z dwoma zupełnie różnymi strukturami podporządkowanymi różnym sposobom filozoficznego wyjaśniania.

U Husserla świat życia codziennego jest ukonstytuowaną strukturą, która znajduje swe wyjaśnienie w ramach, jak to ujmował Brentano, „mikroskopowej analizy rzeczywistości psychicznej”, która „odkrywa nam ostateczne elementy, z których zjawiska psychiczne się składają”. Jakkolwiek zatem naiwnej świadomości świat ten oraz bycie w nim jawi się jako coś „danego z góry” i w tym sensie fundamentalnego, o tyle dla oświeconego fenomenologa niczym fundamentalnym nie jest. Prawdziwie źródłowe fenomeny kryją się w mrokach najgłębszych warstw wewnętrznej świadomości czasu.

U Heideggera nie znajdujemy zaś żadnej tego typu mikroskopowej analizy rzeczywistości psychicznej, żadnego rozkładania na ostateczne elementy. Jest tu raczej kantowskie w swym duchu założenie fundamentalnego faktu bycia w świecie oraz poszukiwanie warunków jego możliwości, które przybiera swoistą formę kolejnych metaforycznych opisów, w sposób kołowy odsyłających wzajemnie do siebie.

Bibliografia

- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baumgartner W. (1996), *On the Origins of Phenomenology. Franz Brentano*, w: E. Baumgartner, W. Baumgartner i in. (red.), *Phenomenology and Cognitive Science: Handbook*, Dettelbach: Verlag Josef H. Röhl, s. 25–35.
- Biemel W. (1954), *Einleitung des Herausgebers*, w: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Brentano F. (1862/2014), *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, t. IV: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, red. T. Binder, A. Chrudzimski, Berlin – Boston: De Gruyter.
- Brentano F. (1874/1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano F. (1891/1982), *Deskriptive Psychologie*, red. R.M. Chisholm, W. Baumgartner, Hamburg: Meiner.
- Chrudzimski A. (1999a), *Die Stellung der Theorie der Intersubjektivität im System der Husserlschen transzendentalen Phänomenologie*, „Conceptus” 32 (80), s. 99–138; przedruk w: tenże, *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität. Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*, Frankfurt am Main: De Gruyter.
- Chrudzimski A. (1999b), *Brentano i Meinong. Między obiektywistyczną a epistemiczną teorią prawdy*, „Principia” 24/25, s. 223–248.

- Chrudzimski A. (2001), *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Chrudzimski A. (2002), *Von Brentano zu Ingarden. Die phänomenologische Bedeutungslehre*, „Husserl Studies” 18 (3), s. 185–208.
- Chrudzimski A. (2004), *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Chrudzimski A. (2005a), *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität. Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*, Frankfurt am Main: De Gruyter.
- Chrudzimski A. (2005b), *Teoria przedmiotów intencjonalnych kontra teoria przyśłówkowa*, „Egzystencja i Analiza” 1, s. 117–130.
- Chrudzimski A. (2007), *Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong*, Dordrecht: Springer.
- Chrudzimski A. (2009a), *Catégories formelles, nombres et conceptualisme. La première philosophie de l'arithmétique de Husserl*, „Philosophiques” 36 (2), s. 427–445.
- Chrudzimski A. (2009b), *Husserl i Brentano*, „Przegląd Filozoficzny” 18 (4), s. 99–114.
- Chrudzimski A. (2015), *Reinach's Theory of Social Acts*, „Studia Phaenomenologica” 15, s. 281–302.
- Chrudzimski A. (2024a), *Wstęp*, w: E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*, przeł. A. Chrudzimski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chrudzimski A. (2024b), *W poszukiwaniu straconego czasu: Brentano, Husserl i Heidegger*, w: M. Karas, J. Skibowski (red.), *Wokół filozofii kultury*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 75–99.
- Heidegger M. (1927/1994), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [cytowane według paginacji pierwszego wydania z 1927 roku].
- Heidegger M. (1929/1989), *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1891/1970), *Philosophie der Arithmetik*, red. L. Eley, Husserliana XII, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1900/2006), *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1901/2000), *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, t. II, cz. I–II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1913/1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [cytowane według paginacji pierwszego wydania z 1913 roku].
- Husserl E. (1928/1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, red. A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [cytowane według paginacji pierwszego wydania z 1928 roku].
- Husserl E. (1931), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, przeł. G. Peiffer, E. Lévinas, Paris: A. Colin.

- Husserl E. (1931/1982), *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, red. A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, „Philosophia” I, Belgrad.
- Husserl E. (1936/1987), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
- Husserl E. (1937/2024), *Kryzys nauk europejskich a transcendentalna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*, przeł. A. Chrudzimski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Teil 1: 1905–1920*, red. I. Kern, Husserliana XIII, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Teil 2: 1921–1928*, red. I. Kern, Husserliana XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Teil 3: 1929–1935*, red. I. Kern, Husserliana XV, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty M. (1945/2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mill J.S. (1865/1979), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t. 9, Toronto – Buffalo: Toronto University Press.
- Putnam H. (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinach A. (1913/2009), *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, przeł. T. Bekrycht, Kraków: Aureus.
- Siemek M. (1977), *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Volpi F. (1978), *Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 32 (2), s. 254–265.
- Wittgenstein L. (1922/1970), *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Arkadiusz Chrudzinski

To Be or Not To Be in the World: Husserl and Heidegger on the Life World

Keywords: *being in the world, F. Brentano, M. Heidegger, E. Husserl, I. Kant, lifeworld, transcendentalism*

In his last work *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* Edmund Husserl stresses the significance of a certain constitutional layer. In Husserl's language it is called *Lebenswelt*, which can be translated as the *lifeworld*. Every theory, no matter whether scientific or philosophical, is bound to start at this level. It is pre-given to each of us as an indispensable foundation for our entire theoretical and practical life. This conception is often compared to the Heideggerian idea of *being in the world*, and the affinities are strengthened by the fact that the language used by the late Husserl in order to describe the acting of transcendental consciousness within the lifeworld sometimes resembles Heidegger's formulations. However in this paper I show that these analogies are rather superficial. When we take a closer look on the Husserlian and Heideggerian being in the world, we realize that we have here quite different theoretical structures integrated into different patterns of philosophical explanation.