



Jarosław Rolewski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0003-3389-5966>

Problem „świata fenomenologicznego” w filozofii Husserla

The Problem of the ‘Phenomenological World’ in Husserl’s Philosophy

Abstract: This paper discusses the notion of the ‘phenomenological world’ and the problems it generates in the ‘hard’ paradigm of Husserl’s phenomenology, such as the lack of universality and intersubjectivity of this world, its closure and privacy, and its being only the personal world of a subject. Also, an attempt was made to show some of the sources of this problematic situation and the impossibility of solving it in a fundamentalist paradigm. It is only in the last period of the development of Husserl’s phenomenology (the so-called period of the *Crisis*) that these problems find their satisfactory solution.

Keywords: Husserl, phenomenological world, phenomenology

Wstęp

Zacznijmy od tytułu artykułu. Otóż „świat fenomenologiczny”, czyli nie świat naturalny, dany w „nastawieniu naturalnym” przyjmującym bezkrytycznie obiektywne, niezależne i transcendentne wobec podmiotu istnienie owego świata i przedmiotów w nim się znajdujących, lecz ten sam świat, ale po pewnym zawieszeniu jego ważności (w zabiegu metodycznym *epoché*), a zatem w perspektywie fenomenologicznej, i uzyskujący już inny (właśnie

fenomenologiczny) sens, jest konstrukcją filozoficzną prowadzącą do wielu nierozwiązanych w „twardym” paradygmacie fenomenologii Husserla problemów. I właśnie tym zagadnieniom chciałbym się przyjrzeć w tym tekście.

Oczywistość istnienia świata

Punktem wyjścia fenomenologii Husserla w jej najbardziej fundamentalistycznym i twardym paradygmacie (tej z okresu *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*¹ czy *Medytacji kartezyjskich*²) nie może być żadne założenie (zgodnie z zasadą tzw. bezzałożeniowości), lecz pewna „pierwsza w sobie” oczywistość. I Husserl wskazuje taką oczywistość: „Rozstrzygnięcie pytania o pierwsze w sobie oczywistości nie wydaje się nastroczać wielkich kłopotów. Czy jako taka oczywistość nie narzuca nam się natychmiast oczywistość istnienia świata? [...] Istnienie świata tak dalece wyprzedza w swej samozrozumiałości wszystko inne, że nikomu nawet na myśl nie przychodzi wypowiedzieć tego *explicite* w formie twierdzenia”³.

Jednakże nie jest to „oczywistość apodyktyczna”, tj. taka, która uznaje niemożliwość pomyślenia nieistnienia tego, co apodyktycznie oczywiste, i tym samym wyklucza wszelkie możliwe wątplenie. Istnienie świata jest oczywistością nieapodyktyczną – i jako takie podlega możliwości wątplenia i zawieszenia ważności jego obowiązywania⁴. Dokonuje się tego w teorii Husserla w zabiegu metodycznym nazywanym *epoché*, który „polega na tym, aby przenikając za jednym zamachem całokształt naturalnego życia w świecie (*Weltlebens*) i całkowitą (jawną czy ukrytą) różnorodność wszystkiego, co uchodzi za istniejące, wyłączyć z akcji wszelkie żywienie [przeświadczeń o istnieniu] [...]. Jest to postawa stawiająca się ponad zastanością ważności egzystencjalnej (*Geltungsvorgegebenheit*) świata [...], ponad uniwersalne życie świadomości (monosubiektywne i intersubiektywne), w którym naiwnie

¹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. I. Przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka. Tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden. Wyd. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

² E. Husserl: *Medytacje kartezyjskie*. Z dodaniem uwag krytycznych R. Ingardena. Przeł. i przypisami opatrzył A. Wąjs. Przekł. przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

³ Ibidem, s. 23, 24.

⁴ Ibidem, s. 23–25.

przeżywającemu świat jest »dany« jako niewątpliwie dostępny, jako uniwersum tego, co dostępne [...]. Wszystkie one są z góry wyłączone z akcji przez *epoché*, a tym samym naturalne przeżywanie, skierowane na realia tego świata, wystawione jest poza nawias”⁵.

Oczywiście, w *epoché* nie dochodzi do zanegowania świata ani jego unicestwienia, lecz do jego „wzięcia w nawias”: „Uchylamy działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia, ujmujemy w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale »jest nam obecny«, »istnieje« i nadal pozostanie obecny jako świadomościowa »rzeczywistość«, nawet choć nam się spodoba ująć go w nawias”⁶.

W rezultacie *epoché* i następującej po niej „redukcji transcendentalnej” dochodzi do rozdzielenia świata naturalnego i empirycznej świadomości danego Ja od czystej i transcendentalnej świadomości tego Ja. „Epoché jest [...] radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony”⁷.

Świat fenomenologiczny Zmiana statusu świata naturalnego poprzez *epoché*

To właśnie poprzez metodę *epoché* świat zmienia swój status: z naturalnego staje się teraz światem fenomenologicznym, tzn. światem skorelowanym z *ego* transcendentalnym i w całości przez owo Ja ukonstytuowanym. W rezultacie fenomenologicznej *epoché* zostaje odkryta nasza czysta świadomość (*ego* transcendentalne) i jej – całkowicie dotąd zakryty – świat fenomenologiczny. Dotyczy to również ontycznego statusu świata fenomenologicznego, którego podstawą bytową jest właśnie podmiot transcendentalny (Ja transcendentalne).

Po dokonaniu *epoché* świat staje się już pewnym sensem odsyłającym do świadomości transcendentalnej jako źródła tego sensu i czynnika

⁵ E. Husserl: *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. J. Szewczyk. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9, s. 112.

⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 92.

⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 29.

ustanawiającego jego ważność bytową. *Epoché* ujawnia to, czym świat jest naprawdę: odsłania jego relatywność, niesamoistność i pochodzenie jego sensu z *ego* transcendentalnego, do którego sens ten jest w całości redukowalny w „redukcji transcendentalnej”. Oznacza to, że świat fenomenologiczny nie jest czymś samoistnym, niezależnym bytowo od podmiotu transcendentalnego, lecz cały sens bycia światem, jego bytowa ważność i realność pochodzą ze świadomości transcendentalnej. Świat istnieje tylko w relacji do podmiotu transcendentalnego i ze względu na ten podmiot, a sens tego świata jest w istocie sensem samego *ego* transcendentalnego. A zatem świat staje się już teraz pewnym fenomenem i korelatem świadomości transcendentalnej. „Na drodze fenomenologicznej *epoché* redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne – obszar mojego psychologicznego samodoświadczenia – do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia. Świat, obiektywny świat, który dla mnie istnieje, który zawsze dla mnie istniał i istnieć będzie, jedyny świat, który kiedykolwiek mógł dla mnie istnieć, istnieć ze wszystkimi swymi obiektami, ów świat czerpie [...] cały swój sens i bytową ważność [...] ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się dopiero wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją”⁸. Taka charakterystyka świata fenomenologicznego powoduje ważne konsekwencje teoretyczne dla całej Husserlowskiej fenomenologii i prowadzi do nierozwiązanych wewnątrz twardego paradygmatu problemów.

Od tej pory nasz świat (jedyny, jaki jest nam dany) nie jest już uniwersalny, powszechny i intersubiektywny; to świat fenomenologiczny okazuje się w rzeczywistości światem prywatnym, a nawet osobistym tego danego podmiotu, który ukonstytuował jego sens, czyli *de facto* tym, co w języku niemieckim określa się nazwą *die Umwelt*: światem otaczającym podmiot (od przyimka *um* – dookoła). Co prawda samo Ja transcendentalne nie ma charakteru prywatnego, lecz – według deklaracji Husserla – ogólny (jest „świadomością w ogóle”), ale nie ma żadnej gwarancji, że w rzeczywistości ma ono taki właśnie charakter, skoro ta ogólność zostaje przypisana *ego* transcendentalnemu konkretnemu empirycznemu podmiotowi. Nie ma też żadnej możliwości zweryfikowania tej ogólności i absolutności świadomości transcendentalnej, skoro zasięg badań fenomenologicznych ogranicza się do jednego danego podmiotu, a droga do Ja transcendentalnego wiedzie zawsze przez świadomość empiryczną, konkretną i prywatną.

⁸ Ibidem, s. 37.

Problemy związane ze światem fenomenologicznym

Takie właśnie określenie natury świata fenomenologicznego generuje cały szereg problemów dotyczących między innymi sposobu istnienia tego świata, braku intersubiektywności, braku uniwersalności i jego bycie *Umwelt*.

Jak doszło do takiego ujęcia zagadnienia świata i jakie założenia przyjmuje tu (wbrew deklaracji tzw. bezzałożeniowości – *Vorurteilslosigkeit*) Husserl? Jednym z pierwszych i fundamentalnych założeń Husserlowskiej teorii świata jest przyjęcie pierwotnej opozycji: Ja – świat; założenie to jest już przecież w sposób niejawnie wbudowane w metodę *epoché*. Aby bowiem można było zawiesić wszystkie sądy dotyczące świata, trzeba już przyjąć wcześniejszy podział na świat (który ma być zawieszony) i na Ja, które dokonuje owego wzięcia w nawias i redukcji świata. Oznacza to, że *a priori* wiadomo, czym jest świat, jakie są jego granice itd., czyli trzeba już z góry wiedzieć, które sądy dotyczą świata, są sędziami o świecie, a które nie. I Husserl odwołuje się do takiej wiedzy – okazuje się nią „naturalne nastawienie”, naiwne założenie, że świat jest obiektywny, niezależny bytowo i transcendentny, a ja (podmiot) istnieję w tym świecie. Dlatego już tu – w nastawieniu naturalnym – zawarta jest pewna przedwiedza o tym, co jest „moje” (Ja) i co jest na zewnątrz mnie (świat). To, czy sam Husserl przejął to założenie od Kartezjusza czy od doświadczenia potocznego, w tym miejscu ma znaczenie drugorzędne.

Z kolei w *epoché* fenomenologicznej Husserl, idąc śladem Kartezjusza, dokonuje odwrócenia opozycji Ja – świat w ten sposób, że naiwna teza naturalnego nastawienia o pierwotności, obiektywności, samoistności bytowej i transcencji świata zostaje przekształcona w tezę o pierwotności, samoistności bytowej i nadrzędności podmiotu. Świat natomiast okazuje się w tej perspektywie – po *epoché* – czymś wtórnym, rodzajem fenomenu, pewnym „transcendensem w immanencji” i korelatem świadomości transcendentalnej, która konstituuje sens tego świata i nadaje mu ważność bytową.

Świat fenomenologiczny jako nieuniwersalny, wtórny i niesamoistny bytowo

Okazuje się zatem, że świat (fenomenologiczny) jako kategoria fenomenologiczna ma między innymi pewne, raczej niepożądane filozoficznie, cechy, takie jak: wtórność, całkowita niesamodzielnosc bytowa, bycie fenomenem i korelatem danego podmiotu, bycie tylko pewnym zrelatywizowanym do podmiotu jego „światem otaczającym”, a nie uniwersalnym światem wszystkich rzeczy i wszystkich podmiotów, a zatem brak intersubiektywności i „prywatność”. Takie pojęcie świata nie może na przykład być odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy naukowej, której ufundowanie jest jednym z głównych zadań fenomenologii.

Pojęcie takiego właśnie nieuniwersalnego, prywatnego, nieintersubiektywnego i niesamodzielnego bytowo świata może prowadzić między innymi do zarzutu solipsyzmu czy – słabiej – możliwości solipsyzmu w fenomenologii. I zarzuty takie rzeczywiście powszechnie wobec teorii Husserla sformułowane. Sam Husserl, mając świadomość tego zagrożenia, już w ramach „twardego” paradygmatu fenomenologii – w *Medytacjach kartezjańskich* – podjął zresztą próbę uporania się z taką możliwością solipsyzmu, ale próbę tę trzeba chyba uznać za nieudaną⁹. Dopiero w ostatnim okresie twórczości autora *Logiki formalnej i transcendentalnej* – w tzw. okresie *Kryzysu...* – problem ten został, jak sądzę, zadowolająco rozwiązany, ale nie jest to tematem tego krótkiego artykułu.

Jednym z ważniejszych mankamentów Husserlowskiej fenomenologii jest również niemożliwość wykazania prawomocności dotyczących świata ustaleń, wniosków i tez, do jakich filozof dochodzi. To bowiem, co zostało wykazane na podstawie badań fenomenologicznych świata jednego danego podmiotu, nie musi mieć wcale mocy obowiązującej w stosunku do wszystkich podmiotów, szczególnie jeżeli nie ma możliwości zestawienia i porównania świata fenomenologa ze światami innych *ego*.

Ja transcendentalne ma być, co prawda, jako „świadomość w ogóle” i świadomość uniwersalna gwarantem prawdziwości i prawomocności badań fenomenologicznych, ale nie występuje nigdy samodzielnie, zawsze jest sprzęgnięte z podmiotem empirycznym; stanowi zawsze transcendentalny korelat konkretnego, osobowego i empirycznego Ja (a nawet w niektórych

⁹ Zob. J. Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.

rodzajach fenomenologii, na przykład Maurice’a Merleau-Ponty’ego¹⁰, jest przede wszystkim świadomością ucieleśnioną¹¹ lub – jak u Ingardena – osobową i realną¹²); i to właśnie określona treść przeżyciowa tego Ja staje się tworzywem świata fenomenologicznego, czyli tego świata, w który przekształca się treść przeżyciowa w wyniku *epoché* i redukcji transcendentalnej i który jest teraz „oglądany” przez *ego* transcendentalne.

Zatem świat fenomenologiczny to pod względem zawartości treściowej ten sam świat, który został dany pomiotowi empirycznemu, zmieniony jest natomiast radykalnie status ontyczny tego świata (przestaje on być obiektywny, transcendentny i samoistny), jego sens (po redukcji okazuje się, że sens świata fenomenologicznego jest niesamodzielny, w całości konstytuowany przez *ego* transcendentalne i doń redukowalny), a struktury, prawa i zasady obowiązujące w tym świecie są w całości ustanowione przez świadomość transcendentalną i są *de facto* jej prawami.

Ego transcendentalne, chcąc dotrzeć do właściwego sensu świata fenomenologicznego, dokonuje redukcji świata wraz z jego treścią, ale zawsze jest to świat dany konkretnemu podmiotowi psychologicznemu. Ja transcendentalne może „oglądać” tylko to, co jest światem (tzn. *die Umwelt*) jego Ja empirycznego, i dlatego jest całkowicie zdane na jego treść przeżyciową. Świadomość transcendentalna jest zawsze, i musi być, związana ze świadomością empiryczną i całkowicie zależy treściowo od zawartości jej przeżyć. A Ja psychologiczne doświadczą zawsze skończonej i ograniczonej liczby rzeczy, jego świat nie jest nigdy uniwersalny, lecz stanowi rodzaj wąskiego osobistego świata otaczającego, co sprawia, że ustalenia fenomenologiczne mają ważność tylko dla tego bardzo niewielkiego, wycinkowego fragmentu rzeczywistości w ogóle, doświadczanego przez określone Ja empiryczne, natomiast cała reszta tej rzeczywistości pozostaje poza zasięgiem badań fenomenologicznych. Można, jak to robi Husserl, próbować zuniwersalizować rezultaty badań fenomenologicznych dokonanych przez konkretnego fenomenologa (Husserla) i przenieść je na rzeczywistość w ogóle oraz na inne podmioty, ale poza przekonaniem, że tak być musi, nie ma ku temu żadnych podstaw ani też możliwości zweryfikowania tego zabiegu.

Zatem struktury, prawa, typy ejdetyczne itd. świata fenomenologicznego (odkryte na drodze *epoché* i redukcji), mające, zdaniem Husserla, charakter uniwersalny i absolutny jako ukonstytuowane przez ogólną i absolutną świadomość transcendentalną, w rzeczywistości są ważne tylko tam, gdzie

¹⁰ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Aletheia, Warszawa 2001.

¹¹ Por. M. Maciejczak: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*. Wyd. 2. uzup. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.

¹² R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

zostały wykryte: w ramach świata fenomenologicznego, powstałego na bazie konkretnego, skończonego, nieuniwersalnego i nieintersubiektywnego (subiektywnego i osobistego) świata otaczającego dany podmiot, i nie ma żadnych mocnych argumentów przemawiających za tym, że owe prawa mogłyby być ważne także, po pierwsze, dla innych podmiotów, a po drugie, dla ich światów fenomenologicznych.

Nawet podjęta przez Husserla próba „uwspólnocenia” (*Vergemeinschaftung*) monad, czyli poszczególnych *ego* transcendentálnych (*alter ego*) podjęta w *Medytacjach kartezjańskich*¹³ nie jest w stanie wykazać intersubiektywności świata, skoro inne Ja, Inny (monada) jest zawsze moim Innym, moim *alter ego* i to ja w ramach mojego świata konstytuuję mój własny sens jego bycia Innym, bycia moim *alter ego* i *ego* transcendentálnym. Zatem Drugi, inna monada nie jest gwarantem intersubiektywności świata, jeżeli owa monada nie istnieje samoistnie, lecz jest całkowicie zależna bytowo ode mnie (mojego *ego* transcendentálnego), nie jest oryginałem, lecz kopią i nawet jej sens bycia *ego* transcendentálnym konstytuuję we mnie ja sam (moja świadomość transcendentálna). „We mnie doświadczam, poznaję Innego, we mnie on się konstytuuje – konstytuuje się jako coś współ-prezentatywnie odzwierciedlanego, a więc nie jako oryginał. O tyle właśnie można całkiem słusznie, choć w pewnym szerszym znaczeniu, powiedzieć, że *ego*, że ja, wzięty jako podmiot eksplikujących medytacji, osiągam każdy transcendens poprzez operację samowydobywania (*Selbstaufhebung*), mianowicie wydobywania tego, co znajduję w sobie samym, otrzymuję go jako obiekt transcendentálnie ukonstytuowany...”¹⁴. Skoro tak, to oczywiście zagrożenie solipsyzmem jest jak najbardziej realne, a ponadto dochodzi tu kolejna wątpliwość, dotycząca braku uniwersalności oraz fragmentaryczności świata, bo przecież w fenomenologii Husserla jest to zawsze tylko świat otaczający dany podmiot, a nie uniwersalny świat wszystkich rzeczy w ogóle.

Jak już wspominałem, takiej uniwersalności i ogólności nie może gwarantować *ego* transcendentálne, skoro świat widziany z poziomu transcendentálnego (po redukcji) to jest ten sam świat, który jest światem empirycznym jakiegoś podmiotu, tyle że przekształconym w sens (fenomen) i relatywnym wobec *ego* transcendentálnego. Ta partykularność świata empirycznego danego podmiotu przechodzi również na poziom transcendentálny i powoduje, że świat po redukcji także jest nieuniwersalny i jednostkowy. W redukcji transcendentálnej dochodzi przecież do zredukowania do *ego* transcendentálnego (lub odwrotnie: do wyprowadzenia z *ego*) tylko tego świata, który jest dany, i to dany konkretnemu, empirycznemu podmiotowi.

¹³ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 179–196.

¹⁴ *Ibidem*, s. 224.

Nieprzydatność pojęcia „świat fenomenologiczny” dla nauki

Ten brak uniwersalności i intersubiektywności świata fenomenologicznego sprawia, że to pojęcie „świat fenomenologiczny” jest całkowicie nieprzydatne w nauce i nie może być odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy naukowej jako wiedzy o charakterze ogólnym, uniwersalnym i wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej. Nie może przecież istnieć żadna „prywatna” nauka, ważna tylko w granicach mojego osobistego świata otaczającego; nauka ma mieć zasięg powszechny i być uniwersalna.

A przecież jednym z ważniejszych celów fenomenologii jako nowej „filozofii pierwszej” miało być zbadanie uwarunkowań wiedzy naukowej i jej solidne ufundowanie w badaniach fenomenologicznych. „Pozostając nadal w charakterze medytującego ego, kierując się ideą filozofii jako absolutnie ściśle ugruntowanej uniwersalnej nauki, której możliwość przyjąłem na próbę za podstawę, zyskuję po przeprowadzeniu ostatnich rozważań oczywistą pewność, że w pierwszym rzędzie, muszę zrealizować czysto ejdetyczną fenomenologię i że w niej wyłącznie dokonuje się i dokonywać może pierwsze urzeczywistnienie nauki filozoficznej – urzeczywistnienie »filozofii pierwszej«”¹⁵.

Niemożliwość fenomenologii bycia „filozofią pierwszą”

Fenomenologia ma się stać ponadto fundamentem metafizyki i pochodnych rodzajów filozofii: „rzetelna filozofia, której ideą jest urzeczywistnienie idei absolutnego poznania, tkwi korzeniami w czystej fenomenologii, i to w sensie tak poważnym, że systematyczne i ściśle uzasadnienie i zbudowanie tej pierwszej ze wszystkich filozofii jest niedającym się ominąć warunkiem wszelkiej metafizyki i wszelkiej innej filozofii – która będzie mogła wystąpić jako nauka”¹⁶.

Fenomenologia (z okresu *Idei... i Medytacji kartezjańskich*) dochodząca do pojęcia świata fenomenologicznego, czyli partykularnego i nieuniwersalnego

¹⁵ Ibidem, s. 104.

¹⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 10.

świata otaczającego konkretny podmiot, nie może jednakże stać się ani fundamentem filozoficznym nauki, ani „filozofią pierwszą” warunkującą inne, pochodne działy filozofii, skoro odpowiadający jej świat fenomenologiczny obejmuje tylko indywidualny, osobisty, wycinkowy świat określonego *ego*, a nie uniwersalny i intersubiektywny świat, o którym traktuje wiedza naukowa i który rozważa filozofia.

Zakończenie

W podsumowaniu dotychczasowych ustaleń można stwierdzić, że jedno z najważniejszych pojęć fenomenologii Husserla w jej wczesnym okresie rozwoju, mianowicie „świat fenomenologiczny”, stało się jednocześnie źródłem wielu problemów i trudności tej filozofii, związanych z zagrożeniem solipsyzmem, brakiem uniwersalności i intersubiektywności oraz z prywatnością tego świata.

Rzecz jasna, Husserl miał świadomość tych problemów i chciał znaleźć na nie antidotum, natomiast kłopot w tym, że próbował to robić, ale wewnątrz twardego, fundamentalistycznego paradygmatu fenomenologii z jej wczesnego okresu i przy jego założeniach. Chodzi tu przede wszystkim o ideę „monadologii transcendentальной”, zaprezentowanej w *Medytacjach kartezjańskich*. Ponieważ jednak fundamentem tej koncepcji nadal (jak w *Ideach...*) jest absolutnie definiowane *ego* transcendentálne, ale konkretnego podmiotu, to także ta próba nie mogła być udana. Zresztą z historii fenomenologii i z wielu opracowań krytycznych na temat filozofii Husserla, w tym tych napisanych przez jego uczniów (na przykład Romana Ingardena¹⁷), wynika, że na gruncie tego właśnie paradygmatu jest to niemożliwe.

Konieczne stało się zatem wyjście poza klasyczny, fundamentalistyczny paradygmat fenomenologii Husserlowskiej i rozpoczęcie już nie od jego pierwotnej opozycji: Ja – świat, lecz od zupełnie innej, nowej (przynajmniej dla Husserla) kategorii – „świat przeżywany” (*die Lebenswelt*), więc intersubiektywny, uniwersalny, powszechny, a jednocześnie świat dziejowy, przeżywany przez wspólnotę podmiotów. Teoria świata przeżywanego zostaje wypracowana przez Husserla w pracy z roku 1936 zatytułowanej *Kryzys*

¹⁷ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1–2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna (tzw. mały *Kryzys...*)¹⁸ oraz w różnych dodatkach i pismach o tej tematyce, które łącznie z „małym” *Kryzysem...* opublikował pod tym samym tytułem asystent Husserla Walter Biemel¹⁹ – i to ta koncepcja pozwala rozwikłać problemy związane z wcześniejszym pojęciem „świat fenomenologiczny”, o których była dotąd mowa.

Dopiero też w *Kryzysie...*, jak sądzę, wyłania się możliwość wypracowania „filozofii pierwszej” i ufundowania nauki w fenomenologii poprzez teorię „*a priori Lebenswelt*”²⁰, ale nie jest to już oczywiście fenomenologiczny paradygmat fundamentalistyczny, lecz nowy, ugruntowany w pojęciu świata przeżywanego i jego *a priori*. Temat ten oczywiście wykracza już poza ramy niniejszego artykułu.

Bibliografia

- Bęben D.: *Fenomenologia transcendentalna Husserla a problem realności*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben, A. Noras. [Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego. Nr 2909]. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 53–64.
- Biemel W.: *Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen*. Martinus Nijhof, Den Haag 1973.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. I. Przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka. Tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden. Wyd. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Husserl E.: *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*. Hrsg. W. Biemel. [Husserliana. Bd. 6]. Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- Husserl E.: *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. J. Szewczyk. „*Studia Filozoficzne*” 1976, nr 9, s. 93–121.
- Husserl E.: *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

¹⁸ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

¹⁹ E. Husserl: *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*. Hrsg. W. Biemel. [Husserliana. Bd. 6]. Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.

²⁰ Zob. J. Rolewski: *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*. Wydawnictwo Tako, Toruń 2013.

- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie*. Z dodaniem uwag krytycznych R. Ingardena. Przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs. Przekł. przejrzał i wstępem poprzedził A. Póttawski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Ingarden R.: *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1–2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Judycki S.: *Czas a intersubiektywność. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
- Kern I.: *Husserl und Kant*. Martinus Nijhoff, The Haag 1964.
- Łaciak P.: *Redukcja jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia*. „Folia Philosophica” 2010, vol. 28, s. 83–100.
- Maciejczak M.: *Świadomość i sens*. Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2007.
- Maciejczak M.: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*. Wyd. 2. uzup. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Aletheia, Warszawa 2001.
- Patočka J.: *Świat naturalny i fenomenologia*. Przeł. J. Zychowicz. PAT, Kraków 1986.
- Póttawski A.: *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy*. Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001.
- Póttawski A.: *Świat. Spostrzeżenie. Świadomość*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Rolewski J.: *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*. Wydawnictwo Tako, Toruń 2013.
- Rolewski J.: *Rozum, nauka, świat przeżywany*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.
- Tugendhat E.: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Przeł. J. Sidorek. Terminus, Warszawa 1999.
- Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. De Gruyter, Berlin 1967.

Jarosław Rolewski – profesor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; zajmuje się filozofią niemiecką, przede wszystkim teorią Kanta i Husserla, fenomenologią, historią filozofii nowożytnej i hermeneutyką współczesną. Najważniejsze prace: *Kant a metafizyka* (1991), *Rozum, nauka, świat przeżywany* (1999), *Nowa metafizyka Kanta* (2002), *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla* (2013).