

IGNACY S. FIUT

## CZY HUSSERL BYŁ MATERIALISTĄ TRANSCENDENTALNYM?

J. Szewczyk: *O fenomenologii Edmunda Husserla*. Warszawa, Kolegium Otryckie, 1987, 168 s.

W czasie swego życia Jan Szewczyk wydał trzy książki: *Filozofia pracy* (Kraków, WL, 1971), *Eros i rewolucja* oraz *Dialektyka uprawiania marksizmu* (Warszawa, KiW, 1974). Po jego tragicznej śmierci w 1975 roku, ukazały się jeszcze dwie jego prace: *Teoria przyczynowości Dawida Hume'a* (Kraków, WL, 1980), a także niedokończona za życia rozprawa, poświęcona stosunkowi pomiędzy fenomenologią Husserla i Ingardena oraz marksizmem pt. *O fenomenologii Edmunda Husserla*. Ta ostatnia będzie przedmiotem niniejszej prezentacji i refleksji, gdyż przedstawione tu poglądy na fenomenologię mogą budzić rozliczne kontrowersje.

Głównym problemem prezentowanej pracy Szewczyka jest pytanie o to, czy fenomenologia Husserla jest idealizmem metafizycznym? W Polsce bowiem utarło się określać filozofię autora *Ideii czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* jako formę idealizmu metafizycznego. Ta popularna ocena stała się przedmiotem zainteresowania Szewczyka, gdyż jego zdaniem, *Wysilek filozoficzny rozpoczyna się (... ) od kwestionowania oczywistości* (s. 7). Źródłem tej nieadekwatnej, bezkrytycznej i niesprawiedliwej oceny były niewątpliwie spory pomiędzy Husserlem i Ingardenem oraz prace Ingardena, w których przedstawił on myśl fryburskiego fenomenologa jako idealizm metafizyczny właśnie. Oceny te zostały zaprezentowane w takich pracach polskiego myśliciela jak: *Z badań nad filozofią współczesną* oraz *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Celem pracy Szewczyka jest próba zakwestionowania tej panującej w gronie uczniów Ingardena opinii oraz lepsze zrozumienie fenomenologii i *wgląd w ogólne tajniki filozofii*. Drugim celem tej książki jest rekonstrukcja poglądów Husserla i ich konfrontacja z realizmem Ingardena i materializmem Marksa dokonywana po to, by jaśniej sprecyzować różnice i ewentualne podobieństwa pomiędzy nimi i pokazać ich genezę oraz na czym one polegają. Za pracą Husserla — jak zauważył to, nie tylko zresztą

Szewczyk — stał pewien *ideał filozofii i określone pojęcie filozofii*, będące celem jego roboty filozoficznej. Miała być to nauka *ściśła* i uniwersalna, samoodpowiedzialna i samouzasadniająca się, której tradycję europejską zapoczątkował jeszcze Platon. Wywodzić się ona miała z *pierwszych źródeł i podstaw wszelkiej wiedzy*. Celem tak pomyślanej filozofii miało być wykrywanie *faktów pierwotnie oczywistych* w przeciwieństwie do pełnego, niesprowadzalnego do założeń myślenia, biorącego za *swoje przesłanki świat i naukę* oraz różne nawyki i standardy myślowe. Husserl — co podkreśla Szewczyk — nawiązuje do pierwotnej autentyczności filozofii u jej podstawy, przyjmuje *założenie wszystkich założeń* — które jest ostatecznym źródłem wszelkiej oczywistości; jest nim jako początek *pierwszy i najważniejszy, wrosnięty we własny grunt* — zupełna bezzałożeniowość. To, co tak się ukazuje, staje się tu rzeczywistym przedmiotem filozofii, w przeciwieństwie do określonego przez nauki ich przedmiotu badania, gdyż *Nie nauki bowiem dostarczać mogą* — pisze Szewczyk — *i powinny podstaw filozofii, lecz odwrotnie* (s. 19—20). Niezrozumienie tego prowadzi do, jak to nazywa sam Husserl, *błędu naturalizmu*; redukcjowania wszelkiej naukowości do różnych postaci przyrodoznawstwa. Krytykując Dieltheya, Husserl odrzuca jego propozycję redukcjonistyczną i nazywa ją *błędem historyzmu*. Naturalizm i historyzm odbierają przeto filozofii rangę nauki ścisłej, rangę poznania opartego na samodzielnie prowadzonych badaniach, sprowadzając ją do sfery wierzeń, przekonań i przeświadczeń. Ze względu na doczesne i wieczne cele życia, cele nauki należą do rzędu wartości absolutnych, pozaczasowych, toteż filozofia jako nauka winna sobie takie właśnie cele stawiać — podkreśla za Husserlem Szewczyk.

Celem filozofii jako *nauki pierwszej* jest dla niemieckiego fenomenologa, odkryty przez niego obszar, zamiennie nazywany: *polem czystej świadomości, transcendentalną podmiotowością, czystą podmiotowością, uniwersalnym subiektywnym bytem i życiem, transcendentalnym Ja, transcendentalną* albo *czystą intersubiektywnością* oraz *gruntem czystego doświadczenia* albo wreszcie *świadomością jako zamkniętą sferą intencjonalności*. Do tego celu dochodzi się na *drodze* formalnej i empirycznej. Takie rozstrzygnięcie o przedmiocie badań filozofii Husserl a, które za przedmiot uznało świadomość, stwierdza Szewczyk, określa filozofię jako metodę zdobywania samowiedzy, czyli samopoznawanie się człowieka, co skutecznie odgradza ją od wpływu szeregu nauk, zwłaszcza psychologii, a jej scholastyczne pojęcie intencjonalności stało się centralnym pojęciem fenomenologii, dzięki któremu to stała się ona możliwa.

Rozważania wokół intencjonalności świadomości, jako *świadomości nakierowanej na coś*, uważa Szewczyk — powołując się na H. S p i e - gelberga — za centralny problem fenomenologii fryburskiego feno-

menologa. Opierając się na pracach D. Gierulanki, sugeruje, że istotą owej intencjonalności jest, iż *świadomość w jakiś sposób się wyciąga do świata, w jakiś sposób może nawet dosięga czegoś realnego* (s. 31—32). Innym sposobem przewyciężenia zamkniętości spostrzeżeń jest *unaocznienie w polu postrzeżeniowym otaczającego nas świata, który nie jest bezpośrednio dany w aktach poznania*. Ogólnie, świadomość, według H u s s e r l a, co podkreśla autor *Filozofii pracy*, jest *pewną w sobie zamkniętą całością bytu*, stanowi byt absolutny o charakterze pozaczasowym i poza-przestrzennym. Szewczyk twierdzi, że głębsza analiza pozwala ujawnić stosunek dialektyczny, zachodzący pomiędzy tym, co realne a tym, co subiektywne. Bliższa analiza intencjonalności przeciwstawianej ekstencjonalności Kartezjusza, pozwala zauważyć, że autor *Medytacji Kartezjańskich* odkrył specyficzną, *niecielesną przestrzenność i czasowość świadomości*, co umożliwia np. rzecz odległą przestrzennie usamoobecnić cieleśnie, jako korelat *trafiającego ją aktu świadomości*. Wynika z tego zatem teza aktywistycznej teorii poznania, przeciwstawiająca się pozytywistycznej koncepcji podmiotu poznającego fakty. *Cały problem — objaśnia Szewczyk — można tedy spróbować przedstawić w ten sposób: jeżeli do istoty materii ma należeć ekstencjonalność, to z kolei do istoty świadomości należałoby jej intencjonalność, że jeżeli materia się roz-przestrzenia, to świadomość już tylko w jej roz-przestrzenioną przestrzeń się w-przestrzenia. Świadomość nie wypełnia przestrzeni materialnej, ani też sobą nie konstytuuje, ona tylko przestrzeń — ukonstytuowaną przez materię, przez przedmioty materialne — przenika lub od wewnątrz, wtórnie ją przesyca, bez ingerowania w zastaną strukturę materii, bez dokonywania w niej zmian jakościowych, bez wchodzenia z nią w związki przyczynowe (co skądinąd musiałaby robić, gdyby była rozciągnęła cieleśnie)* (s. 40). Toteż owa *niecielesną i w-przestrzeniającą się świadomość* byłaby tą intencjonalnością świadomości — oryginalnie wyjaśnia uczeń Ingardena. Wedle niego, świadomość tak pomyślana przez Husserla nie miałaby punktowego charakteru, jak tego np. chciał K a r t e z j u s z, ale poprzez intencjonalność H u s s e r l a przywrócił jej linearność, czyli funkcję *w-przestrzenia* się w rozprzestrzeniającą się materię i konstytutowały w ten sposób świat. Na taką interpretację, według Szewczyka, zezwala fakt, iż pojęcie intencjonalności Husserla jest związane z kategorią *inegzystencji* używaną przez nauczyciela autora *Idei* — Brentanę.

Przy okazji omawiania zagadnienia intencjonalności, Szewczyk poddał na gruncie fenomenologii Husserla analizie stosunek *czasu kosmicznego do czasu subiektywnego*. Odwołując się do teorii względności Einsteina, zauważa on — choć sam H u s s e r l a tego w całości nie wyeksponował — że *przypisywanie czemuś „immanentnej” czasowo-*

ści implikuje równocześnie przypisywanie mu także, immanentnej przestrzenności". Chodzi tu o świadomość i jej temporalizację zapośredniczającą i transcendującą względem siebie obie powyższe formy czasu, umożliwiającą zarazem uniwersalną syntezę konstytutywną, w której ukazują się wszystkie rzeczy i możliwe dla transcendentalnego ego przedmiotowości. Świadczy to o tym, że w praktyce Husserl posługiwał się — w gruncie rzeczy — rozpiętościowym czy też quasi-przestrzennym pojęciem świadomości i że owa quasi-przestrzenność zawierała się u niego właśnie — wnioskuje Szewczyk — w omawianym tu pojęciu „intencjonalności” (s. 47). Jest to niewątpliwie ważna interpretacja konsekwencji fenomenologii Husserla, która generalnie wpływa na zmianę takich pojęć jak: człowiek, osobowość, świadomość i samoświadomość oraz świat, pogłębiając wiedzę o podmiotowości człowieka w świecie. Interpretacja ta podważyła koncepcję wpływów kartezjańskiego pojmowania poglądów na świadomość Husserla, a nawiązała do Hegłowskiego jej rozumienia, przedstawionego np. w *Fenomenologii ducha*.

Tak zinterpretowana świadomość jako metoda — sugeruje Szewczyk — została nazwana przez Husserla *metodą transcendentalną*. Owa transcendentalność ma swoją podmiotową i przedmiotową stronę. Tak pojęta, jest ona jakby próbą wzajemnego przewycięzania transcendentności przedmiotu i podmiotu, i *vice versa*. Podobnie jak u Kartausza następuje tu jakby podważanie obiektywności nauki i świata i podmiotowości na rzecz *czegoś istniejącego*, co się nie pojawia immanentnie w podmiocie jako fenomen. Owo odpodmiotowienie i odprzedmiotowienie w transcendentalności wyraża się w rozwoju samopoznawczości i samokrytyczności podmiotu poznającego, który już na wiarę niczego jako fakt nie przyjmuje. To zaś prowadzi do odkrycia *czystych przeżyć* i *czystej świadomości*, a w rezultacie *podmiotowości transcendentalnej*. Dalsze wycofywanie się z układu przedmiot-podmiot, ku podstawie, prowadzi następnie do odkrycia jedności świata, której podmiot i przedmiot są jakby stronami. Czysta świadomość jawi się tu jako *ostatni podmiot* (warstwa podmiotowości), w której *roztacza się nasz świat, albo my się w nim roztaczamy* (s. 58). Przeto intencjonalność i transcendentalność świadomości są sobie warunkami komplementarnymi, a ich w pełni ukonstytuowany przedmiot to Kosmos — w ujęciu świadomości rozciągającej się jako *Lebenswelt*. Jedność obiektywna świata ujawnia się tu w jego jedności subiektywnej. Świadomość, by poznać świat, musi siebie *uprzestrzenić* — wyjaśnia intencje Husserla Szewczyk — i *uczuciować*, a więc świat musi obiektywnie mieć czasowy i przestrzenny charakter. Transcendentalność ta ma jeszcze inny aspekt i wiąże się z transcendowaniem granicy ciała, czyli jest to transindywidualizacja jednostki we wspólnocie, kategorii *my*. W ten sposób rozumiały stają się powinno-

wactwa Heideggera i Schelera z fenomenologią Husserla. Wedle Szewczyka, tak pojęta transcendentność, oparta na intencjonalności może mieć charakter świadomości uspołeczniającej się w obszarze kultury ludzkiej. W konkluzji tych rozważań, Szewczyk dochodzi do wniosku, iż świat i świadomość tworzą koncentryczną całość, gdzie świadomość pozostaje w relacji zawierania się w świecie, a badacz-fenomenolog próbuje przemawiać z centrum obu tych koncentrycznych sfer świadomości i świata. Tyle jest zatem światów subiektywnych, ile indywiduów, które określają to, co intersubiektywne — przyrodę, konstytuując ją zarazem.

Kolejny problem; który stawia w swej pracy Szewczyk to zagadnienie redukcji, którą określa on jako źródło transcendentalizacji, w wyniku której unaoczniamy sobie transcendentálny charakter naszej podmiotowości i możliwość jej filozoficznej analizy. Redukcja — tu odwołuje się S z e w c z y k do swojego nauczyciela — jest przechodzeniem od naturalnego nastawienia *do' podstawy transcendentalnej*, od *generalnej tezy* o obiektywności świata zewnętrznego do tezy transcendentalnej — *zasady wszystkich zasad*, w wyniku przyjęcia której *wyłączamy z akcji* tezę związaną z *generalną tezą* i odkrywamy *czystą świadomość* w jej absolutnym *własnym bycie* — *fenomenologiczne residuum*, gdzie *doświadczenie zmysłowe okazuje się tylko jedną z możliwych form naoczności*, a *prezentujące się rzeczy są poznawcze wraz z polem ich świadomości* (s. 73—74). W wyniku tej operacji otrzymuje się myśl poznawczą wolną od przyzwyczajień i nawyków, barier będących jej horyzontem. Owa operacja fenomenologicznej *epoche* udostępnia nam *czystą świadomość* i całą fenomenologiczną dziedzinę badań naukowych, powoduje — jak pisze Szewczyk — *ujednienie* transcendentalne świata i świadomości, które były w *Generalnej tezie* i *naturalnym nastawieniu* przeciwstawiane. Fenomen zatem u Hesserla to nie tylko *przejaw*, *wygląd*, ale *subiektywny wymiar* rzeczywistości. *Epoche* jest więc tutaj rewolucją, polegającą na odwróceniu naukowego obiektywizmu w *transcendentálny subiektywizm*. Szewczyk opowiada się zatem za fenomenologią Husserla, przeciw fenomenologii Ingardena, w kwestii redukcji i uważa, że *przewrót Husserla* jest bardziej radykalny, niż *przewrót kopernikański Kanta*, gdyż pozwala faktycznie *samopoznającemu się człowiekowi „porwócić” do „rzeczy”*.

Dyskutując stosunek Ingardena do Husserla, Szewczyk stara się wyeksponować ewolucję Husserla w kierunku *świadomości historycznego charakteru bytu ludzkiego*, co rzecz jasna nie mogło podobać się Ingardenowi, który krytykował jedną z ostatnich prac Husserla pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, optując za Kartezjańskim pojęciem świadomości i określając swego

nauczyciela jako metafizycznego idealistę. Taka ocena jest Szewczykowi obca i twierdzi on, że Husserl nigdy nie negował autonomiczności świata naturalnego w stosunku do świadomości, co zresztą próbowaliśmy powyżej w interpretacji Husserla przez Szewczyka pokazać. Separacja *ciało* — *dusza*, którą chce Husserl przezwyciężyć poprzez intencjonalność duszy, jest — w opinii ucznia Ingardena — wynikiem rozwoju w Europie filozofii klas antagonistycznych, co w praktyce dało przeciwstawienie nauki filozofii jako samowiedzy i odwiodło ją od ideału nauki ścisłej. To zaś pozbawiło filozofię aspektu ludzkiego, a ludzi nastawiło wyłącznie na badanie faktów z dziedziny rzeczy, powodując też rozwój różnorodnych technik materialnych, które zatraciły człowieka w świecie rzeczy, prowadząc do jego reifikacji. Przejawem tego jest matematyzacja, formalizacja i obiektywizacja nauki. *U Husserla znajdujemy* — pisze Szewczyk — *prawozór krytyki człowieka jednowymiarowego Herberta Marcuse: człowieka pojmującego siebie jako rzecz* (s. 93, 94). W tak pomyślanej wizji fenomenologii widzi Szewczyk naukę integrującą strony bytu i poznania i dającą możliwość społecznienia człowieka w społeczeństwie poprzez *Ja transcendentalne* w obiektywnym świecie, w którym może on autonomicznie nadawać mu sens, wydobywając go z *niebytu świadomości* aktywnie konstytuując otaczający sens świata.

W tak odczytanej koncepcji twórcy fenomenologii, dopatruje się Szewczyk możliwości sformułowania tezy, iż *stanowisko Husserla mogłoby być również dobrze nazwane transcendentalnym materializmem (na tyle, na ile czyni świadomość czymś zasadniczo poznawalnym, a nawet i zasadniczo substancjonalnym* — s. 100). Uważa on, że *ostateczny sens odkrycia Husserla polega na tym, że świadomość, kiedy ją rozpatruję, nie istnieje dla mnie obok świata, na zewnątrz świata, ale wewnątrz, i od wewnątrz go przeświebla i przenika. Świat wydobywany jest własnym wysiłkiem, intensywną pracą świadomości. Świadomość tedy, gdy ku niej, a nie ku światu się zwracam, wyprzedza dla mnie, tak czasowo, jak i przestrzennie, mój świat (a innego zaiste nie znam, co najwyżej mogę go domniemywać), odślania mi go z niebytu, ujawnia bezpośrednio czy pośrednio udostępnia, zawsze jednak tylko przez siebie. Przede wszystkim zaś moja świadomość (co mi jest bezpośrednio dane) — roztaczając się dokoła mnie jako pole mojej świadomości świata — świat ten mi od jego wnętrza wypełnia, ustanawia moją łączność ze światem i to łączność bardzo szczególnego rodzaju (nie przyczynową)* (s. 101—102). W pewnym sensie — dodaje Szewczyk — *Husserl w epistemologii zrobił to, co Einstein w fizyce: stworzył nową, epistemologiczną teorię względności i odpowiadającą jej teorię świata czterowymiarowego, czleko-swiata, jak to kiedyś próbowałem nazwać, albo świata będącego nieograniczonym*

*ciałem człowieka, jak to kiedyś przedstawiał Marks* (s. 104). Tego kroku, dodaje Szewczyk, nigdy nie zrobił Ingarden i dlatego do końca życia pozostał *teoretycznym przyrodnawcą lub badaczem obiektywistycznie pojmowanej kultury*.

Dużo uwagi poświęca autor *Erosa i rewolucji* stosunkom pomiędzy Husserlem i Ingardenem. Omawia Ingardenowską krytykę *domnianego idealizmu* Husserla jako idealizmu metafizycznego typu np. Berkeleya. Pokazuje on ową głęboką różnicę pomiędzy filozofami austriackiego i polskiego fenomenologa. Filozofia Husserla jest, według Szewczyka, filozofią samopoznania, natomiast filozofia Ingardena to filozofia realizmu i naturalistycznego obiektywizmu, który utrzymuje uparcie wzajemną transcendentność przedmiotu i podmiotu, które to Husserl ciągle chciał przezwyciężyć. Źródło niezrozumienia Husserla przez Ingardena, wyjaśnia Szewczyk, tkwi w tym, że Ingarden nigdy nie doświadczył transcendentalnej podmiotowości, prawdziwej intencjonalności i nigdy nie dokonał w pełni Husserlowskiej redukcji transcendentalnej i dlatego — jak twierdził Husserl — został tylko ontologiem, tym samym odszedł od pełnej metody fenomenologicznej oraz pojmowania filozofii jako nauki pierwszej (*mathesis universalis*), uprawiając ją tylko jako *przybudówkę nauki*.

Główna jednak kontrowersja między Ingardenem a Husserlem zachodzi w pojmowaniu *czystej świadomości*. Podobieństwo ma tu charakter czysto nominalny. *Czysta świadomość* Husserla była transcendentalna, natomiast Ingarden posługiwał się jej immanentnym pojęciem, nawiązującym do Kartezjańskiej *res cogitans*. Szewczyk opowiada się ostatecznie za Husserlem przeciw fenomenologii Ingardena, a szczególnie przeciw idealistycznej interpretacji myśli twórcy fenomenologii.

Na zakończenie swej pracy podnosi Szewczyk zagadnienie stosunku pomiędzy marksizmem i fenomenologią w przeciwstawieniu tych kierunków kartezjanizmowi, ujmującemu człowieka tylko jako istotę myślącą. Dla rozwoju marksizmu badania i studia nad fenomenologią są bardzo wskazane, gdyż posiada ona *wysoko rozwiniętą świadomość metody*, co może być źródłem rewolucyjnej teorii na miarę czasów i potrzeb. Odwołując się do poglądów S. Brzozowskiego dotyczących pracy oraz do Łukaśa kategorii *praxis*, Szewczyk próbuje zarysować wizję *dialektycznej filozofii pracy* w dziejach. Wspólnota teoretyczna między filozofią Marksa i Husserla zawiera się, według niego, w uprawianiu na gruncie marksizmu *transcendentalnej fenomenologii pracy*, to jest fenomenologii, jej samowyzwalania się, w której powstaje nowa samowiedza filozoficzna, wypierająca starą wyalienowaną świadomość, a więc świadomość podobną do religii ukształtowaną przez wcześniejsze

systemy filozoficzne. Celem tej *nowej filozofii*, wychodzącej od intencjonalności, poprzez redukcję i transcendentalność do monizmu materialistycznego, byłoby zniesienie różnicy pomiędzy materialistycznym i idealistycznym rozumieniem świata; pomiędzy materializmem i idealizmem.

Niewątpliwie w pracy Szewczyka znajduje się kilka interesujących i frapujących propozycji interpretacji fenomenologii Husserla, takich jak zagadnienie *w-czasowania się* i *w-przestrzeganiania się* świadomości w czaso-przestrzennie istniejący świat, co dzisiaj zyskuje urzeczywistnienie np. w filozofii hermeneutycznej albo w koncepcji noosfery P. Teilharda de Chardina, gdzie transcendującą świadomość rozumie się podobnie; jednak jego oceny poglądów Ingardena wydają się momentami zbyt stronnicze, a możliwość powiązania fenomenologii z marksizmem wielce złożona i w praktyce — odległa. Nie znaczy to, że tak być musi i wydaje się, że przypomnienie poglądów Szewczyka w tej kwestii powinno przyczynić się do powrotu zapomnianej problematyki badawczej do rozważania ważnych zagadnień filozoficznych, aktualnie nurtujących świat człowieka.