

refleksji nad pytaniami egzystencjalnymi, dotyczącymi podstaw ludzkiej (moralnej, duchowej) kondycji, a monografia Dancáka zdaje kompetentnie sprawę z tego, jak przebiega i co osiąga personalistyczna refleksja w zakresie doniosłych egzystencjalnych pytań. Również z tej przyczyny jego książka może wzbudzić czytelnicze zainteresowanie i dyskusję nad podjętymi w niej kwestiami.

W analizach, które przeprowadził Pavol Dancák, zarysowują się kierunki dalszych badań, które powinny być prowadzone:

(1) nad związkiem personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby z koncepcją życia społecznego;

(2) nad związkiem personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby z koncepcją życia religijnego;

(3) nad związkiem personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby z koncepcją wychowania;

(4) nad recepcją i rozwojem refleksji personalistycznej na Słowacji.

Te cztery kierunki badań są już wyraźnie zaznaczone w obecnej monografii.

Na koniec trzeba wyrazić postulat i życzenie, aby Pavol Dancák – dysponując warsztatem badawczym, który zaprezentował w książce *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia* i dochodząc do własnego ujęcia personalizmu – podjął się napisania kolejnych monografii, dotyczących personalistycznej koncepcji życia społecznego, personalistycznej koncepcji życia religijnego (można podążyć tu tropem idei zawartych w pracach: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985 i A. Scola,

Osoba ludzka. Antropologia teologiczna, tłum. L. Balter, Poznań 2005) i personalistycznej koncepcji wychowania. Pożądane jest także historycznofilozoficzne studium recepcji i rozwoju refleksji personalistycznej na Słowacji. Czekamy teraz na te kolejne monografie.

MAREK REMBIERZ

Dan Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. Marek Świąch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 206.

Nowe spojrzenie na fenomenologię Husserla¹

„Ocalić podmiot znaczyłoby ocalić
poszukiwanie prawdy”.

(Chantal Delsol)

Zacznijmy od przytoczenia fragmentu konkluzji autora: „Husserl jest centralną postacią w dwudziestowiecznej filozofii [...] Dobrze wiadomo, że był twórcą fenomenologii, że stworzył pewną teorię intencjonalności oraz koncepcję świata i życia i, wreszcie, że był nauczycielem Heideggera. Przez długi czas powszechnie sądzono jednak, że pomimo swoich najlepszych zamiarów, nie potrafił wyswobodzić się ze schematu myślowego klasycznej metafizyki obecności, że nigdy nie porzucił przekonania, iż rzeczywistość i Inny ukonstytuowani są przez czysty (odcieleśniony i bezświatowy) podmiot transcendentálny. W konsekwencji uważano, że jego myśl była fundacjonali-

¹ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. Marek Świąch, Kraków 2012.

styczna, idealistyczna i solipsystyczna. Pomimo że jako inicjatorowi ruchu fenomenologicznego wciąż należy mu się szacunek, to jego stanowisko bezpowrotnie miało zostać przewyżczone przez Heideggera i późniejszych fenomenologów, przedstawicieli hermeneutyki, dekonstruktywizmu, a filozofowie języka mieli dobre powody, aby się od niego dystansować” (s. 184).

Edmund Husserl, pomimo że w filozofii dwudziestowiecznej jest postacią centralną, to jednak od początku był – i jest nadal – błędnie odczytywany i często spychany na margines. Świadczy o tym nie tylko wielość, ale i diametralna rozbieżność interpretacji podstawowych tematów jego fenomenologii, i to nie tylko tych interpretacji, które pojawiły się już za życia samego myślicie-la i po jego śmierci, ale i tych, które sformułowano dopiero w drugiej połowie XX wieku i które tworzone są obecnie. Powody tych rozbieżności są różne. Już za życia Husserla niektóre jego poglądy budziły sprzeciw bezpośrednich uczniów (m.in. Romana Ingardena, Edyty Stein, Hedwigi Conrad-Martius) czy zwolenników jego filozofów ze szkoły monachijskiej. W latach dwudziestych XX wieku na odczytywaniu myśli Husserla zaciążył przede wszystkim Martin Heidegger, postrzegany przez wielu badaczy jako największy filozof. Z kolei część spośród tych, którzy nawiązywali do Husserla, traktowała go jako zwolennika idealizmu, inni starali się go rozumieć realistycznie, uznając, że jego błędy mają źródło w kartezjańskim punkcie wyjścia czy w stosowaniu redukcji transcendentnej. Ci, którzy pozostawali pod przemożnym wpływem Heidegge-

ra, interpretowali Husserla poprzez pryzmat jego intuicji bycia *Dasein* w świecie pierwotnych starań i trosk. W zakończeniu autor pisze: „Nie bez przyczyny filozofowie tacy jak Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Schütz, Ricoeur, Henry czy Derrida (by wspomnieć tylko kilku) wiele zawdzięczali Husserlowi. Pomimo że wśród jego filozoficznych następców istnieje skłonność do krytykowania go – dla podkreślenia swoich własnych zalet – obecnie obserwujemy wzrastającą świadomość wyjątkowości fenomenologii Husserla, którego nie uważa się już za zwykłego poprzednika Heideggera, Merleau-Ponty’ego czy Lévinasa; nie uważa się go już za przekroczony etap w historii fenomenologii” (s. 187). Husserl jako twórca fenomenologicznego myślenia w filozofii ciągle rozwijał swoje poglądy, zachowując jednak ciągłość i jedność całego przedsięwzięcia intelektualnego.

Dlaczego Husserl w filozofii dwudziestowiecznej jest tak ważną postacią? Przede wszystkim dlatego, że w „marnych dla filozofii czasach” – kiedy to filozofia jako „myślenie miłujące mądrość” błądziła po różnych bezdrożach naturalizmów i materializmów rozmaitych odmian i odcieni; kiedy wikała się w subiektywne czy obiektywne idealizmy, kiedy brnęła w psychologizm, w światopoglądowym nadawaniu sensu światu; kiedy wreszcie pozwoliła się przepędzić z terenów racjonalnego myślenia przez zwolenników filozofii naukowej – właśnie Husserl miał odwagę – przez lata jako samotny myśliciel – skupiać się na podmiocie i jego subiektywnym życiu i stawiać podstawowe pytania o prawa i rolę

podmiotowej subiektywności w nauce, co więcej – w całej kulturze. Po doświadczeniach z logicznymi poszukiwaniami stwierdził – i to właśnie w imię rozumu i „powrotu do samych rzeczy” – że wszystko, co wiemy o świecie i o sobie samych, co więcej, że wszystko, co nazywamy obiektywną nauką, ma swoje pierwotne źródło prawnomocności w subiektywnych aktach podmiotu; w aktach noczy i uświadamiania sobie, że coś tak a tak się prezentuje, że coś tak a tak wygląda, że jest takie a takie. Wprawdzie te subiektywne akty ujmowania czegoś, przedstawiania i sądzenia zachodzą w psychice, ale już to, co akty te ujmują i co przedstawiają i stwierdzają jako określony sens i znaczenie, nie ma charakteru psychicznego ani tym bardziej nie jest skutkiem oddziaływania rzeczy fizycznych na psychikę, lecz jest odrębną sferą bytu – sferą intencjonalną bądź idealną. Te stwierdzenia Husserla musiały się wydawać swego rodzaju błędem wszystkim, którzy myśleli „racjonalnie” i „realnie”, zwłaszcza uczonym i filozofom, którzy byli przeświadczeni, że poznanie i wiedza jest odbiciem czy odzwierciedleniem realnego świata w ludzkiej psychice, że wszystko, co nie jest fizyczne, jest psychiczne; albo że wszystko ma charakter jakiejś fikcji *als ob*.

Husserl, po latach swego rodzaju zastoju i milczenia, zdecydowanie i odważnie w dalszych pracach – ciągle wracając do r z e c z y s a m y c h – opisywał, analizował i ukazywał, że „subiektywne przeżycia” podmiotu mają charakter intencjonalny, tzn. kierują się ku czemuś, co inne od nich. Dzięki temu ich charakterowi podmiot

w przeżywanych aktach noczy widzi, ujmuje i określa postrzegane przedmioty. Co więcej, podmiot postrzega i ujmuje całe dziedziny przedmiotów świata realnego i nauki – rzeczy materialne, przedmioty logiki, matematyki, idee. W swych analizach Husserl wykazywał, że zachodzące w psychice akty świadomości – jako intencjonalne – są skierowane ku różnym przedmiotom jako odrębnym sferom bytu. Przedmioty logiki i matematyki są niezmiennie, idealne, zachodzą między nimi związki motywacyjne. Natomiast przedmioty materialne są czasowe, zmienne, zachodzą między nimi związki przyczynowe. O tym wszystkim, co zachodzi w świecie realnym, o istnieniu całego świata – wiemy jednak dzięki subiektywnym aktom świadomości. Husserl próbował więc odpowiedzieć na niezwykle ważne pytanie: czym zatem jest sama świadomość jako transcendentalna, subiektywna, podmiotowa sfera. Skoncentrował się więc na badaniu świadomości transcendentalnej i całe swoje filozoficzne życie poświęcił poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens i *ejdos* podmiotowości – jako „miejsca” doświadczania świata pozaświadomościowego.

W swoim zwrocie ku podmiotowości Husserl nieraz – jak mówi autor – postąpił nieroztropnie, bo źle się wyraził. Tak było m.in., gdy swoją fenomenologię nazwał psychologią opisową. Ale gdy to sobie uświadomił, że była to pomyłka, było już za późno; błędnie go zinterpretowano i posądzono o głoszenie nowej wersji psychologizmu. Tymczasem „celem jego poszukiwań nie była ani analiza psychofizycznej budowy człowieka, ani badanie swia-

domości empirycznej, lecz zrozumienie tego, co wewnątrznie i istotowo charakteryzuje spostrzeżenia, sądy, uczucia itd.” (s. 20). I dalej u Husserla: „powrót do podmiotowości nie oznacza jednak popadnięcia na nowo w psychologizm. [...] Husserl chce zrozumieć i opisać aprioryczną strukturę tych aktów [subiektywnych]. Nie interesuje go naturalistyczne wyjaśnienie, w którym usiłuje się wykazać ich biologiczną genezę czy też ich neurologiczne podstawy” (tamże).

Przyglądając się całej sferze subiektywnej, Husserl dostrzegł w niej najpierw istotny rys – „intencjonalność”; następnie „czyste ja” – świadomość transcendentálną, owo pierwotne źródło przeżyć aktowych oraz „pole czy miejsce” konstytuowania się sensów i znaczeń, odnoszących się do różnych kategorii przedmiotów, a więc rzeczy materialnych, własnego ciała, samego siebie – w ogóle pozasubiektywnego świata. Tu ważne okazały się dwa tematy: wgląd w istotę rzeczy (*Wesensschau*) oraz czysta świadomość bądź czyste ja – „podmiot transcendentálny, czyli podmiotowość, która stanowi warunek możliwości zjawiania się jako takiego. Ta podmiotowość pozostaje w ukryciu tak długo, jak długo tkwimy w przedfilozoficznym naturalnym nastawieniu, gdzie żyjemy w samozapomnieniu wśród przedmiotów. Ale redukcja zdolna jest ją odsłonić” (s. 71).

Dla Husserla podmiot transcendentálny – podmiot, którego świadomość „rozciągnięta” jest na świat poza sobą – nie był czymś sztucznym, czymś abstrakcyjnym, idealnym, ogólnym i ponadosobowym. Wedle Husserla jest to „moja” subiektywność, moja konkretna

indywidualna podmiotowość (zob. s. 68). Pełna podmiotowość oznacza życie „doświadczające-świat”. Jaką drogą Husserl do niej doszedł? Przede wszystkim drogą analizy szeroko rozumianego doświadczenia. Fenomenologiczne analizy Husserla nie były oderwanymi czynnościami, filozofowaniem „z głową w chmurach”. Husserl zawsze akcentował doświadczenie jako punkt wyjścia, doświadczenie jednak rozumiał inaczej, bo szerzej. „Husserlowskie pojęcie doświadczenia pozostaje dalece bardziej pojemne niż to pozostawione w spadku po empiryzmie. Nie tylko doświadczamy konkretnych i indywidualnych przedmiotów, ale również tych ogólnych i abstrakcyjnych. [...] jednym z badań fenomenologów jest właśnie przewyciężenie wąskiego empirystycznego pojęcia doświadczenia, zastąpienie go rozszerzonym oraz ujaśnienie wszystkich różnorodnych form tego doświadczenia [...], jakimi są na przykład naoczna prezentacja struktur istotnościowych, oczywistości apodyktycznej itd.” (s. 51-52).

W odczytywaniu danych szerzej rozumianego doświadczenia – wszystkich konstytuujących się w świadomości sensów czy „noematów” – ważną rolę odgrywało pojęcie oczywistości, czyli sposobów optymalnego i źródłowego prezentowania się dla świadomości różnych przedmiotów (sensów czy znaczeń): rzeczy materialnych, przedmiotów logiki formalnej i przedmiotów idealnych, ale także przeżyć świadomych; te odznaczają się tym, że bezpośrednio prezentują się same dla świadomości; są „samowiedne” (s. 44-49).

Podstawowym pojęciem – które jest swego rodzaju kluczem do zrozumienia

głównych problemów fenomenologii Husserla i ducha całej fenomenologii – jest pojęcie redukcji lub inaczej *epoché*, czyli „wzięcie w nawias” tego wszystkiego, co prezentuje się świadomości jako obce lub jako inne. Jednak właśnie to pojęcie stało się powodem najbardziej spornych interpretacji fenomenologii Husserla, a przede wszystkim oskarżeń o oderwanie się od realnego świata, o idealizm, a nawet o solipsyzm.

Czym była i czym miała być w zamierzeniu Husserla redukcja? Redukcja to nie zamykanie się podmiotowości w sobie samej, we własnym *ego cogito cogitationes meae* (ku temu Husserl nieostrożnie dał powody pewnymi sformułowaniami). Redukcja to również nie wątplenie w istnienie świata czy radykalne odcięcie się od całej rzeczywistości jako rzeczywistości. Redukcja to refleksyjny akt podmiotu, to właśnie świadome „wzięcie w nawias” wszystkiego, co się jawi podmiotowi jako obce, wszystkiego, co ma charakter pozapodmiotowy, wszystkiego, co określamy jako rzeczywistość, jako świat. Sama podmiotowość jest jednak warunkiem przejawiania się i manifestacji świata; ona odsłania i określa. Bez wzięcia wszystkiego w nawias nie ma świata; świat jest „światem jedynie dla podmiotu czy dla świadomości”. Ale czy wzięty w nawias świat już nie istnieje poza świadomością? Tak można by pomyśleć, idąc za naturalnymi nastawieniami, można by powiedzieć, że wzięty w nawias świat istnieje jedynie jako to, co jawi się podmiotowi.

Redukcja jest potrzebna jako „uwagi zwrot” ku podmiotowości, która doświadcza przedmiotów, która jest

owym „miejszem”, gdzie rzeczy ukazują się takimi, jakimi są. Jeśli chcemy zrozumieć rzeczywistość – świat poza świadomością – musimy w drodze redukcji powrócić do aktów świadomości. Redukcja potrzebna jest zatem jedynie jako „zwrot” ku samej podmiotowości i jako „refleksyjne skupienie” się na niej, aby zobaczyć istotę samej podmiotowości, czyli jej „właściwy wygląd” jako źródła wiedzy o świecie, jako źródła sądów i twierdzeń. Jednak czy Husserl tym samym zakładał, że istnieje tylko świadomość, lub że podmiotowość jako pierwsza kreuje świat sensu? Tak, świadomość kreuje w aktach noemy sens noematyczny – czy raczej konstytuuje – sens różnych przedmiotów, ale czy kreuje świat?

Husserlowski powrót do podmiotowości – i wgląd w to wszystko, co dzieje się w świadomości (w moich myślach), oznaczał u tego myśliciela powrót do „źródeł wiedzy” o świecie i o świecie samym. Husserl mógłby powiedzieć, że w pełni rozwinięta fenomenologia transcendentálna daje wgląd w naturę tego wszystkiego, co jawi się świadomości, co „stanowi *eo ipso* prawdziwą i rzeczywistą ontologię [...], gdzie wszystkie pojęcia i kategorie ontologiczne zostają wyjaśnione w ich korelacji z konstytuującą podmiotowością. Podobnie może on odrzucić każdą antymetafizyczną interpretację fenomenologii, [która – tu autor cytuje tekst z rękopisów Husserla]: «wyklucza każdą naiwną metafizykę, operującą nonsensownymi rzeczami samymi w sobie, lecz nie wyklucza metafizyki jako takiej. [...] Z natury rzeczy pierwszym bytem, który poprzedza i utrzymuje każdą należą-

cą do świata przedmiotowość, jest transcendentalna subiektywność: uniwersum monad, która doprowadza do różnorodnych form swojej wspólnotowości» (s. 84).

Redukcja transcendentalna pozwoliła Husserlowi – jak pisze autor – „pojąć i uczynić jasnym realizm, który jest nieodłączny od naturalnego nastawienia”. W rękopisach Husserla znajdujemy słowa: „Świat transcendentny; istoty ludzkie; ich kontakty między sobą oraz ze mną jako istotą ludzką; ich wzajemne przeżywanie, myślenie, robienie i tworzenie tego wszystkiego, moja fenomenologiczna refleksja nie unieważnia ani nie dewaluuje, nie zmienia, a jedynie czyni zrozumiałym”. W innym miejscu tych rękopisów czytamy z kolei: „Nie może być mocniejszego realizmu niż ten, gdy przez słowo to nic więcej nie ma się na myśli niż: jestem pewien mojego bytu jako istoty ludzkiej, która żyje w tym świecie itd., i bynajmniej nie wątpi w to. Jednak wielkim problemem pozostaje właśnie zrozumienie tego, co tutaj jest takie «oczywiste»” (s. 96). I chyba to jest najbardziej cenne – i zarazem ciągle inspirujące – w filozoficznych dociekaniach Husserla: cierpliwe dochodzenie do zrozumienia pierwotnego sensu i źródeł rozumności tego, co w życiu potocznym i w naturalnych nastawieniach „uchodzi za oczywiste”. Co uchodzi, ale co wcale oczywiste nie jest! Poddawał więc krytyce roszczenia nauki, jej zbyt wygórowane pojęcie, jakie ma o sobie samej. Kwestionował scjentyistyczne założenia, że nauka definiuje rzeczywistość, że rzeczywistość jest identyczna z tym, co fizyka może uchwycić i opisać, podczas gdy nasze

zdroworozsądkowe przekonania co do istnienia codziennych przedmiotów, jak stoły czy krzesła, książki czy narody, to tylko czysta iluzja, jakiej ulegamy. Podawał w wątpliwość „przezroczysty” obiektywizm naukowy – próbę zdefiniowania rzeczywistości w kategoriach tego, co pozostaje absolutnie niezależne od podmiotowości, od jakiegokolwiek interpretacji oraz od historycznej wspólnoty. Uznawał ważność teorii naukowych i to, że nauki osiągają obiektywność wyższą niż nasze codzienne obserwacje, ale zarazem uważał, iż doszlibyśmy do błędnego wniosku, gdybyśmy uważali, że wyjaśnienia naukowe pozwalają uchwycić prawdziwą rzeczywistość; że są w stanie dotrzeć do czegoś, co w całkowicie radykalnym sensie pozostaje niezależne od doświadczenia i pojęciowej perspektywy naukowej. „Pogląd, że nauka potrafi dać a b s o l u t n y opis rzeczywistości, tzn. opis oparty «na widoku znikąd», wynika z błędnego myślenia. Musimy odrzucić założenie, że jedynym sędzią decydującym o tym, co istnieje, jest fizyka, jak również założenie, że wszystkie pojęcia, o ile chce się je traktować poważnie, powinny zostać zredukowane do języka nauk ścisłych oraz do ich aparatury pojęciowej” (s. 169). Ta krytyka modelu racjonalności właściwej nauce motywowana była dążeniem od odsłonięcia źródła wszelkiej racjonalności myślenia i sądzenia, zarówno o świecie, jak i o podmiotowości.

Warto w tym miejscu podkreślić, że wnioski Zahaviego są zbieżne z wnioskami, do jakich, doszedł w Polsce Józef Czarkowski, autor książki *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenolo-*

gii transcendentalnej Edmunda Husserla (Toruń 1994). Czarkowski korzystał z tych samych źródeł, co Zahavi, tzn. z tekstów publikowanych za życia Husserla i z rękopisów. Tak m.in. interpretuje redukcję transcendentalną: Husserl, zwracając się w akcie redukcji ku transcendentalnej świadomości, stawia sobie jako zadanie „rozjaśnienie podstawowego sensu owego radykalnego przewrotu naturalnego sposobu myślenia, przewrotu, wraz z którym ma się otwierać całkowicie przedtem nieznanie «królestwo ‘czystej’ subiektywności i nieskończoność pola problemowego. [...] Autentyczna filozofia transcendentalna nie jest ani żadnym sceptycznym podważaniem poznania świata i istnienia świata... Jest jak najdalej od tego, aby być jakimś roztopianiem świata w czysto subiektywnych przejawach... [Albowiem]: Nie gdzie indziej jak w naszym poznaniu, czyli w świadomości, w subiektywnym przeżyciu, kształtuje się wszelki sens, w tym sens prawdziwego bytu, świata w sobie” (s. 70 i 71). Dodać trzeba: sens świata „odkrywany” w subiektywnych aktach i „kształtowany” w pojęcia i sądy, a nie dowolnie kreowany.

Przeciwko próbom przypisania Husserlowi skłonności do zamykania się w subiektywności świadczy jego podjęcie tematu świata życia codziennego i intersubiektywności. Podejmując ten temat: „Husserl usiłuje wykazać – pisze Zahavi – że tak jak świat życia, tak i nauka [jej wszelkie pojęcia i teorie – A.S.] ukonstytuowane są przez transcendentalną Inter-subiektywność, a więc że trzeba odrzucić zarówno obiektywizm, jak i scjentyzm. Jakikolwiek twierdzenie w tym sensie, że Husser-

lowskie analizy świata życia świadczą o porzuceniu przez niego transcendentalnego projektu, byłoby zatem błędem. Świat życia konstytuuje się dzięki perspektywom subiektywnym i jest skorelowany z transcendentalną (inter)subiektywnością, czy – by użyć nazwy pochodzącej z ostatnich lat życia Husserla – z intersubiektywnym życiem świadomości świata.

Podstawowy argument przeciwko naukowemu obiektywizmowi jest więc w swej istocie argumentem transcendentalnym. Odpowiednikami intencjonalnymi są nie tylko dane w spostrzeżeniu przedmioty, ale także idealne przedmioty teoretyczne. Te ostatnie są również ukonstytuowanymi obiektami, które stają się w pełni zrozumiałe wtedy tylko, gdy bada się je w korelacji z transcendentalną inter-subiektywnością” (s. 174).

Według Zahaviego „pogląd mówiący, że dorobek Husserla charakteryzuje szereg decydujących przełomów, stanowi relikwiarz czasów, kiedy posiadano dostęp wyłącznie do jego publikowanych dzieł. Gdy czyta się wykłady i rękopisy naukowe, ciągłość myśli Husserla staje się czymś oczywistym. Fakt, że występuje rozwój i widać znaczącą różnicę między wcześniejszymi i późniejszymi jego pracami, nie ulega wątpliwości. Ale też zmiany, do jakich dochodziło, były, po pierwsze, antycypowane już we wcześniejszych pismach, po drugie, nie były nigdy aż tak radykalne, by można o nich mówić jako o prawdziwych przełomach. [...] Owa zmiana przedmiotu zainteresowań przynosząca nowy rodzaj interpretacji, nie tylko podkreśliła wymiar faktyczności, pasywności, inności i etyki

w myśli Husserla, ale pozwoliła również na reinterpretację klasycznych tomów, a zatem ujawniła jedność i spójność w rozwoju jego filozofii, które w przeciwnym razie pozostałyby niewidoczne” (s. 186).

Fenomenologia Husserla, dziś odczytywana w świetle podstawowych jego tekstów wydanych jeszcze za życia i późniejszych rękopisów, wygląda inaczej niż w oczach jego wcześniejszych interpretatorów. Husserl nie był ani idealistą solipsystycznym, ani subiektywistą; nie zamykał oczu na świat. Jeśli zaś krytykował niektóre utarte „dogmaty” nauki czy pseudooczywistości naturalnych nastawień, to krytyka ta była wymierzona w „ów fanatyzm nauki, który w naszych czasach jest stanowczo za bardzo rozpowszechniony i który wszystko, czego nie da się dowieść «metodą nauk ścisłych», deprecjonuje jako «nienaukowe»” (tekst Husserla w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1983, s. 198).

Husserl w tekście *Antropologia i fenomenologia* (pisanym ok. roku 1931) tak syntetycznie podsumował swoje dociekania. Pisał m.in.: „Należy stale pamiętać, że fenomenologia transcendentna nie czyni nic innego, jak tylko stawia pytania światu, który zawsze jest dla nas światem rzeczywistym (nam się objawiającym, dla nas mającym ważność, dla nas jedynie mającym sens). Fenomenologia jedynie pyta intencjonalnie o źródła sensu i ważności, w których zawarte jest jego prawdziwe istnienie” (polski przekład w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XXXII [1987], s. 346).

PS. Tak się złożyło, że podczas czy-

tania książki Zavahego i redagowania niniejszego tekstu nie miałem pod ręką tomu pism Romana Ingardena *Wstęp do fenomenologii Husserla* (wydane po polsku w 1974). Tom ten zawiera wykłady Ingardena wygłoszone w języku niemieckim w Oslo w 1967 roku (w języku norweskim opublikowane w 1970 roku jako książka). Uderzyło mnie – już podczas przeglądania bibliografii – że Zavahi nie tylko nigdy nie odwołuje się do Ingardena, ale można odnieść wrażenie, że w ogóle nie wie, iż istniał ktoś taki jak Roman Ingarden, jeden z wybitnych uczniów Husserla polemizujący z nim w sprawie idealizmu-realizmu. Gdy wypożyczona książka Ingardena wróciła do mnie, ogarnęło mnie jeszcze większe zdumienie. Zacząłem odczytywać zakreślone miejsca – w książce czytanej przeszło 35 lat temu! – o redukcji transcendentnej i czystej świadomości, o spostrzeżeniu immanentnym i transcendentnym, o domniemanym idealizmie Husserla i o sensie uprawiania fenomenologii wraz z Husserlem i zarazem o jego znaczeniu w filozofii dwudziestowiecznej. Przytoczę – bez komentarza – tylko dwa cytaty:

„Fenomenologia ma przecież być «ściłą» nauką. Jeżeli zaś zapytamy, czego potrzebuje nauka ścisła, to trzeba natychmiast odpowiedzieć, że naturalnie potrzebne jest do tego prawidłowo przeprowadzone doświadczenie, interpretacja doświadczenia – dalej zaś rozmaite operacje myślowe, operacje logiczne, jak wnioskowanie, porównywanie itd.” (s. 203).

„Sądzę, że jeśli staramy się przeprowadzić takie analizy i w rezultacie dochodzimy do wniosku, że Husserl wła-

śnie nie miał racji i że nasze wyniki są lepsze – to wówczas nie występujemy, w myśl jego własnej postawy, przeciw niemu, lecz idziemy wraz z nim, rozwijając lepiej jego teorię. Potem zaś przyjdą inni, którzy znowu poprawią to, co zrobiliśmy my i co jest w tym ewentualnie błędne. To jest bowiem właśnie prawdziwe uzasadnianie, wyjaśnianie, pogłębianie teorii. Jeśli zaś dochodzi przy tym do konfliktów z twierdzeniami Husserla, to jest to czymś zupełnie naturalnym. Nie można wiedzieć wszystkiego od razu, lecz trzeba powoli posuwać naprzód analizy i ewentualnie siebie samego wielokrotnie poprawiać itd. «Poznanie ejdetyczne» i «a priori» itd. – to piękny ideał, do którego dochodzimy, którego jednak nie osiągamy natychmiast, tam również można popełniać błędy, poprzez te błędy zaś dochodzi się do czegoś lepszego.

Takie perspektywy otwierają się zatem, gdy – z jednej strony – nauczyliśmy się i otrzymaliśmy wiele od Husserla, i z drugiej zaś strony, gdy uświadomimy sobie, że nie możemy podpisać się pod wszystkim, co on twierdził; jeśli zdecydujemy się walczyć w obronie Husserla przeciw jego własnym twierdzeniom” (s. 237).

Sądzę, że gdyby Zahavi wiedział, kim jest – wśród uczniów Husserla i wśród fenomenologów – Roman Ingarden i gdyby znał jego *Wstęp do fenomenologii Husserla*, inaczej napisałby całe swoje studium o fenomenologii Husserla.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Maria Dzielska, *Hypatia*, Universitas, Kraków 2010, ss. 242.

Książka Marii Dzielskiej *Hypatia* zasługuje na szczególną uwagę. Myślę, że jej krótkie omówienie zainteresuje nie tylko historyków starożytnej filozofii, ale także szerokie grono humanistów. Jest to bowiem rzetelne, oparte na solidnym materiale źródłowym studium, w którym autorka prezentuje – tak jak zdołała ją zrekonstruować – piękną starożytną postać kobiety-filozofa, żyjącej w Aleksandrii na przełomie IV i V wieku. Hypatia, kobieta legendarna nauczycielka filozofii neoplatońskiej, zamordowana została przez tłuszcę aleksandryjską, wśród której sporą część stanowili prymitywni mnisi chrześcijańscy. Jest to najważniejszy powód, dla którego w wieku XVIII Hypatia wzbudziła żywe zainteresowanie ludzi krytycznie oceniających chrześcijaństwo.

„Po raz pierwszy – pisze autorka – pojawiła się Hypatia na europejskiej scenie literackiej w XVIII wieku. W wieku sceptycyzmu, zwanym w dziejach «Wiekami światła», znaleźli się autorzy, którzy dostrzegli, że można tę postać wykorzystać jako instrument w walce idei religijnych i filozoficznych” (s. 30). Ten sposób pisania o Hypatii i interpretacji jej życia, a zwłaszcza śmierci, pierwszy zaprezentował John Tolant, w młodości żarliwy protestant, a później równie żarliwy libertyn. W eseju opublikowanym w 1720 roku stworzył legendę o Hypatii, „funkcjonującą później w mieszających fałsz z prawdą, różnorodnych tropach literackich. Bohaterka legendy będzie już od tej chwili zawsze wyrażać poglądy