

Krzysztof Środa

Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji

Pozycja, jaką Eugen Fink zajmuje w historii ruchu fenomenologicznego, jest pod wieloma względami wyjątkowa. Studiował zarówno u Husserla, jak i Heideggera. W pierwszym okresie swojego filozoficznego rozwoju znajdował się niewątpliwie pod wpływem Husserla, z którym, jako osobisty asystent, współpracował aż do jego śmierci. Pełniąc tę funkcję osiągnął coś, co nie udało się żadnemu z jego poprzedników: jego własna wykładnia transcendentalnej fenomenologii przedstawiona w artykule z „Kant-Studien”¹ spotkała się z całkowitą aprobatą Husserla. W latach trzydziestych Husserl i Fink pracowali nad tekstami pomyślanymi jako wspólne, natomiast sam Fink napisał *VI Medytację* zamierzoną jako kontynuacja Husserlowskich *Medytacji kartezjańskich*². Jednak już wtedy Fink ulegał w coraz większym stopniu wpływom Heideggera i – jak sądzi autor jego bibliografii – usiłował pośredniczyć między swoimi nauczycielami³. W latach czterdziestych odchodzi od fenomenologii i zaczyna uprawiać filozofię inną – i to tak dalece inną, że wydaje się ona nie mieć nic wspólnego z poglądami głoszonymi w okresie współpracy z Husserlem. Teraz dopiero pisze swoje główne, samodzielne dzieła.

¹ *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik*. Artykuł ten, opublikowany pierwotnie w „Kant-Studien” w roku 1933, został następnie wydany wraz z trzema innymi tekstami Finka w tomie *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* (The Hague 1966). Wszystkie dalsze odwołania do tego artykułu będą się odnosić do tego wydania.

² F. W. von Herrmann: *Bibliographie Eugen Fink*. Den Haag 1970, s. 4. Z wydanym w 1988 r. tekstem *VI Medytacji* udało nam się zapoznać dopiero po napisaniu tego artykułu. Jak stwierdziliśmy, rozwija on większość tez zawartych w rozprawie z „Kant-Studien”. Zob.: E. Fink: *VI Cartesianische Meditation*. Dordrecht, Boston, London 1988.

³ F. W. von Herrmann: *Bibliographie...*, wyd. cyt., s. 5.

Paradoksalnie jednak, pozostaje znany przede wszystkim jako autor jednego tekstu – wspomnianego artykułu o fenomenologii.

Również w tym tekście Fink pojawia się jako interpretator Husserlowskiej koncepcji redukcji fenomenologicznej. Oceniając tę interpretację trzeba mieć na uwadze wszystkie wspomniane fakty. Trzeba więc uznać przede wszystkim, że Fink – jako osoba mająca bezpośredni dostęp do bieżących manuskryptów Husserla oraz obdarzona przez niego wyjątkowym zaufaniem – jest wiarygodnym świadkiem w sprawach tego, co Husserl w tym czasie myślał i co zamierzał⁴. Z drugiej zaś strony, nie można zapominać o wpływie Heideggera oraz o tym, że Fink – w latach trzydziestych entuzjastyczny zwolennik fenomenologicznej redukcji – ostatecznie poddał ją zdecydowanej krytyce i odrzucił jako metodę filozoficzną.

Artykuł z „Kant-Studien” opatrzony został krótkim wstępem samego Husserla. Czytamy w nim: „Na życzenie szanownej Redakcji »Kant-Studien« dokładnie przejrzałem tę rozprawę i cieszę się mogąc teraz powiedzieć, że nie ma w niej żadnego zdania, którego nie mógłbym uznać w całości za własne, i którego nie mógłbym jasno rozpoznać jako moje własne przeświadczenie”⁵. Gdyby jednak rzeczywiście tak było, gdyby Fink napisał tylko to, co można znaleźć u samego Husserla, jego tekst nie budziłby tak dużego zainteresowania badaczy. Otóż wydaje się, że można w nim natrafić na twierdzenia, których Husserl w opublikowanych przez siebie pracach nie wypowiada, a w każdym razie nie tak otwarcie i nie z taką mocą. Nie chodzi tu jedynie o odmiennosć stylu. Przy czytaniu tego tekstu (a także innych pochodzących z tego samego okresu) nasuwa się przypuszczenie, że Fink, zafascynowany radykalizmem i głębią transcendentalnej redukcji, wydobywa te jej aspekty, których sam Husserl bądź wyrażnie nie dostrzegał, bądź akceptował niechętnie. Można więc chyba uznać, że zaproponowana przez niego interpretacja fenomenologicznej redukcji, mimo że w rozłożeniu akcentów i w niektórych sformułowaniach odmienna od wykładni Husserla, jest interpretacją prawomocną. Jest ona prawomocna w tym sensie, że nie wprowadza do oryginalnej koncepcji elementów obcych, a jedynie ujawnia jej niedostrzegane zazwyczaj konsekwencje. Osobną sprawą jest natomiast wpływ, jaki przyjęcie jej może mieć na rozumienie i ocenę projektu transcendentalnej fenomenologii.

Klasyczny już w tej chwili artykuł *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik* opublikowany został w roku 1933. Pomysłany był jako odpowiedź na zarzuty kierowane pod adresem Husserlowskiej fenomenologii przez neokantystów. Husserl rzadko odpowiadał wprost na zarzuty krytyków. Uważał, że ich argumenty wypływają z braku zrozumienia fenomenologii i w związku z tym nie są warte tego, by poświęcać czas na ich odpieranie. Punkt wyjścia Finkowskiej obrony Husserla jest podobny – stwierdza on już na sa-

⁴ Dorion Cairns, który spisał swoje rozmowy z Finkiem i Husserlem, zanotował: „Ostatecznego sformułowania spraw takich jak głęboka natura fenomenologicznej redukcji nie ma nigdzie w manuskryptach Husserla. Większości tego, co dotyczy późniejszych stadiów rozwoju [tej koncepcji] Fink dowiedział się jedynie z rozmów”. D. Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague 1976.

⁵ E. Fink: *Studien zur Phänomenologie*, wyd. cyt., s. VIII.

mym wstępie⁶, że autorzy tych zarzutów nie spełniają podstawowego warunku filozoficznej krytyki, jakim jest zrozumienie filozofii będącej jej przedmiotem. Stwierdzenie to nie jest jednak – jak zwykle bywa w podobnych przypadkach – ani złośliwością, ani zarzutem. Fenomenologia jest bowiem z natury swojej trudna do zrozumienia. Trudność ta nie polega na stopniu złożoności czy abstrakcyjności fenomenologicznych analiz, ale na tym, że sama fenomenologiczna problematyka jest ukryta (*verdeckt*): „Jej [fenomenologii] fundamentalny problem jest ukryty w tym sensie, że na samym początku, przed powstaniem fenomenologicznej teorii, nie jest on w żaden sposób obecny jako problem, który niepokoi [...] ale powstaje po raz pierwszy jako problem wraz z redukcją fenomenologiczną, która stanowi już pierwszy krok na drodze do uporania się z nim”⁷. Przyjmując taką perspektywę Fink czuje się w znacznej mierze zwolniony z obowiązku szczegółowego rozważania argumentów krytyki. Jego obrona fenomenologii polega nie tyle na odpieraniu kolejnych zarzutów, co na uwypuklaniu bariery oddzielającej fenomenologię od wszystkich innych sposobów myślenia i na wyjaśnianiu, dlaczego wywodzący się z tradycji Kantowskiej krytycy nie są w stanie tej bariery przebyć.

Podstawowym błędem, jaki filozofowie „krytyczni” popełniają w swoich próbach zrozumienia i oceny fenomenologii, jest opisywanie jej teoretycznej zawartości w kategoriach neokantowskich. Niewątpliwie obie filozofie – neokantyzm i fenomenologia – są do siebie w jakiś sposób podobne. Jednak podobieństwo to jest złudne. Jedna i druga filozofia określają siebie same jako transcendentalne, można by więc sądzić, że łatwo będzie im znaleźć jakiś wspólny język. Nic bardziej mylnego – to terminologiczne podobieństwo skrywa jedynie najbardziej istotną różnicę.

Głównym zainteresowaniem transcendentalizmu typu Kantowskiego jest poszukiwanie apriorycznych warunków doświadczenia świata. Ponieważ jednak filozofia ta nie dochodzi do postawienia problemu świata jako takiego, to odkrywane przez nią *a priori*, samo jest czymś należącym do świata. „Jej interpretacja problemu świata pozostaje wewnątrzświatowa” – pisze Fink⁸. Inaczej jest w fenomenologii, gdzie jeszcze przed podjęciem problematyki epistemologicznej przeprowadza się jedyną w swoim rodzaju procedurę wyprowadzającą badacza poza tę wewnątrzświatową perspektywę poznawczą. Jest nią fenomenologiczna lub – co w tym przypadku znaczy to samo – transcendentalna redukcja.

Żeby uchwycić specyfikę fenomenologii, trzeba najpierw zrozumieć i zrealizować transcendentalną redukcję. Ona otwiera dostęp do problematyki, która dla zwykłego człowieka jest „ukryta”, ona też wyprowadza go poza dotychczasową wewnątrzświatową perspektywę. Jednak wskazanie na redukcję jako rodzaj „klucza” do fenomenologii nie rozwiązuje wcale problemu, ponieważ to właśnie redukcja jest źródłem trudności napotykanych przez każdego, kto próbuje ze zrozumieniem czytać prace Husserla.

⁶ Tamże, s. VII.

⁷ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie...* wyd. cyt., s. 107.

⁸ Tamże, s. 101.

Spełnienie fenomenologicznej redukcji oznacza koniec trwania w nastawieniu naturalnym. Tymczasem dla każdego, kto trwa w tym nastawieniu, porzucenie go jest niemożliwe do pomyślenia. Przyczyną tej niemożliwości jest pewne zasadnicze ograniczenie właściwe myśleniu naturalnemu. Wynika ono stąd, że samo pojęcie nastawienia naturalnego – jako pojęcie transcendentalne, czyli nie-naturalne – nie może zostać w pełni uświadomione w ramach tego myślenia⁹. Tak więc sama myśl o zniesieniu tego nastawienia, samo uświadomienie sobie jego istnienia należą już do innego porządku refleksji. Fink pisze, że redukcja jest „nieumotywowana”¹⁰. Znaczy to, że żaden z problemów pojawiających się w obrębie myślenia naturalnego nie może odegrać roli motywu skłaniającego do wprowadzenia w życie redukcji. „Dopóki istniejemy w nastawieniu naturalnym, dopóty problem filozofii nie tylko jest nam »nieznany« jako problem, który nie jest nam faktycznie dany, ale jest dla nas niedostępny: do istoty nastawienia naturalnego należy zamykanie na wymiar transcendentalny i uwięzienie w świecie”¹¹. Tymczasem żaden inny punkt wyjścia poza naturalnym nie jest możliwy – nastawienie naturalne jest zawsze pierwotne i wcześniejsze od nastawienia fenomenologicznego. Nie istnieje żadna metoda, która by niezawodnie przeprowadzała z jednego nastawienia w drugie. Każde wprowadzenie do fenomenologii obciążone jest więc zawsze pewną nieadekwatnością i – jak pisze Fink – zawiera fałsz zagrażający właściwemu zrozumieniu problematyki, w którą ma wprowadzać. Dotyczy to również tego, co napisał sam Husserl. Fink powtarza kilkakrotnie, że opis fenomenologicznej redukcji zawarty w *Ideach I* jest w tym właśnie sensie fałszywy¹². Rzecz jasna, nie chodzi tu o niepoprawność czy brak jasności spowodowany zaniedbaniem autora, ale o niemożliwą do usunięcia nieadekwatność i prowizoryczność pojęć oraz argumentów, którymi dysponuje on w punkcie wyjścia. Część z nich zostanie w momencie redukcji odrzucona, pozostałe zaś dopiero wtedy staną się zrozumiałe.

Redukcja fenomenologiczna została przedstawiona w *Ideach I* jako modyfikacja tezy generalnej nastawienia naturalnego. A przecież – wynika to już choćby z tego, co zostało powiedziane przed chwilą – zamieszczony tam opis tego nastawienia nie może być pełny, a w każdym razie nie może być w pełni zrozumiały dla czytelnika, dla którego jest przeznaczony. „Opis naturalnego nastawienia przeprowadzony przed redukcją dokonuje się sam na jego gruncie, a jego sens polega jedynie na wstępnym wyznaczeniu fenomenologicznej perspektywy badawczej (*phänomenologische Problemstellung*)”¹³. Przedstawienie tezy generalnej nastawienia naturalnego jako wiary w świat, jako pewnego tetycznego momentu przenikającego życie świadome ludzkiego podmiotu (bo przecież w tym momencie nie jeszcze nie wiadomo o transcendentalnym *ego*), mimo że zasadniczo słuszne, również prowadzi do nieporozumień. Po pierwsze, określenia te (w szczególności termin „wiera”) dopuszczają psychologiczne rozumienie nastawienia naturalnego ja-

⁹ Tamże, s. 113.

¹⁰ Tamże, s. 110.

¹¹ Tamże, s. 111.

¹² Tamże, s. 112.

¹³ Tamże, s. 113.

ko jakiegoś zwykłego stanu psychicznego zdarzającego się człowiekowi tak, jak wszystkie inne stany psychiczne, po drugie zaś sugerują, że zawieszenie tego nastawienia polega na zwyczajnej refleksji nad własnym życiem poznawczym lub na przeniesieniu uwagi na jego aprioryczne warunki (w sensie Kantowskim). Tymczasem tak nie jest: „Każde, choćby nawet szkicowe omówienie fenomenologicznej redukcji natrafia na nieprzekraczalną niemal trudność polegającą na tym, że trzeba o niej mówić jako o działaniu poznawczym, które jest w każdej chwili możliwe i które już na samym początku mieści się w horyzoncie naszych ludzkich możliwości. Tymczasem tak naprawdę nie jest ona w żaden sposób możliwością naszego ludzkiego bytu (*Dasein*)”¹⁴.

W ten sposób ujawnia się druga zasadnicza trudność – trudność natury ontologicznej: podmiotem fenomenologicznej redukcji nie może być człowiek, czyli psychofizyczny byt nakierowany w swoim życiu poznawczym i praktycznym na naturalny świat i stanowiący zarazem fragment tego świata. Podmiotem redukcji jest transcendentálny obserwator, który dzięki niej odkrywa sam siebie jako transcendentálne *ego*. Sytuacja przypomina poprzednią: redukcja pozwala człowiekowi odkryć transcendentálny wymiar jego własnego „ja” i wykroczyć poza naturalne istnienie w świecie, z drugiej zaś strony, po to, żeby stać się zdolnym do fenomenologicznej *epoche* trzeba już, przynajmniej częściowo, przemianę tę zrealizować. Warunkiem redukcji jest więc umiejętność zakwestionowania swojego własnego istnienia w świecie jako człowieka, ponieważ „być wierząc w świat i być wierząc w siebie jako człowieka, to rzeczy nie dające się od siebie oddzielić”¹⁵.

Celem Finka nie jest oczywiście wykazanie niemożliwości fenomenologicznej redukcji – w tym okresie był jej entuzjastycznym zwolennikiem. Położenie naciśku na paradoksalność sytuacji „początkującego w filozofii” jest elementem obrony fenomenologii. Postępując w ten sposób Fink pokazuje, że brak zrozumienia, z jakim spotkała się fenomenologia, nie jest winą autora ani nie jest spowodowany błędnością jej założeń, ale że wynika z samej natury zagadnień, z którymi ma się tu do czynienia.

Redukcja fenomenologiczna jest przecież możliwa, nawet jeśli możliwość ta jest trudna do wyjaśnienia, szansa wydobycia się z nastawienia naturalnego związana jest z tym samym paradoksem, który sprawia, że przedstawienie adekwatnego wprowadzenia w problematykę fenomenologiczną jest tak trudne. Paradoks ten wyraża się między innymi tym, że nie jest możliwe pełne uświadomienie sobie istoty i zasięgu nastawienia naturalnego tak długo, jak długo się w nim pozostaje. Z drugiej jednak strony jest pewne, że bardzo ogólne i niejasne pojęcie tego nastawienia może pojawić się wcześniej. „Gdy pierwsze i z konieczności tymczasowe określenie istoty nastawienia naturalnego jako wiary w świat, jako strumienia uniwersalnej apercpcji świata dochodzi do skutku wewnątrz niego samego, to znaczy na gruncie tej wiary, decydujące znaczenie ma wtedy obudzenie bezgranicznego zdziwienia (*Verwunderung*) zagadkowością tego stanu rzeczy. Przyjęcie go jako

¹⁴ Tamże, s. 110.

¹⁵ Tamże, s. 115.

czegoś oczywistego oznacza pozostanie ślepy m na pierwszą ze wszystkich zagadek, na byt samego świata jako świata otrzymującego sens i ważność bytową przede wszystkim ze strumienia apercpejji świata...¹⁶. Ta właśnie zagadka – zagadka świata, który swój sens otrzymuje od człowieka, jednocześnie zawierając w sobie człowieka jako swoją część – obudzić ma w początkującym filozofie zdziwienie naruszające spoiłość dotychczasowego nastawienia i prowadzące go ostatecznie do jego porzucenia. Fink nie rozwija dalej tej kwestii, w rezultacie robi ona wrażenie przypadkowej i przez swoją niejasność, niedokończzonej. A przecież jest to jedyne miejsce, w którym mowa jest o tym, jak to się dzieje, że filozof porzuca naturalność i przechodzi przez nieuchwytną granicę dwóch nastawień. Pojawiające się w powyższym fragmencie słowo „zdziwienie” (jako jeden z niewielu używanych przez Finka terminów nie należy ono do terminologii stworzonej przez Husserla) nie jest przypadkowe. W nieco późniejszym tekście¹⁷ Fink powraca do tej kategorii. „Źródłem problemów filozoficznych jest z d z i w i e n i e” – pisze powołując się na Platona i Arystotelesa¹⁸. „Sprawia ono [zdumienie (*Staunen*)], że to, co oczywiste, staje się niezrozumiałe, to co zwyczajne, niezwykle, przy czym nie jest tak tylko, że przechodzi ono po prostu w znaną postać niezrozumiałości, że zmienia się jedynie w swoje przeciwieństwo. W zdumieniu jest raczej tak, że to, co znane, staje się nieznanie w nieznanym dotąd sensie, to co swojskie staje się nieznajome w sensie dotąd niespotykanym, to co ważne, pewne, istniejące staje się w obcy i zbijający z tropu sposób nieważne, chwiejne i niebyłe. To, co dotąd uważane było za istniejące spada do rangi samego tylko pozoru. Ze zdziwienia wyrasta »odwrócony świat« filozofii”¹⁹. W opisie tym odnajdujemy wszystkie w zasadzie elementy fenomenologicznej *epoche*. Jednocześnie widać tu, że owa *epoche* jest czymś innym niż Kartezjuszowskie wątplenie będące spokojnym, systematycznym wywoodem kwestionującym wyniki naturalnego poznania przy pomocy całego szeregu logicznych argumentów. Oczywiście, również fenomenolog posługuje się logicznymi argumentami. Husserlowski eksperyment „unicestwienia świata” z *Ideí I*²⁰ jest przecież logiczną spekulacją. A jednak spekulacja ta jest jedynie środkiem pomocniczym – odtworzenie samej argumentacji oraz przyjęcie wniosków, do jakich ona prowadzi, nie gwarantuje osiągnięcia celu. Fenomenologiczną redukcję trzeba przeprowadzić na własną rękę, to znaczy doświadczyć samemu tego jedyne go w swoim rodzaju zdziwienia uchylającego ważność naturalnej apercpejji świata.

Takie ujęcie redukcji rozwiązuje rzeczywiście jedną trudność: jeżeli początkiem redukcji jest zdziwienie, to traci sens pytanie o jej motyw. Motywy i racje zostają zastąpione przez głęboko osobiste doświadczenie, którego nie da się sprowadzić do żadnych logicznych argumentów. Problem redukcji polegał na tym, że

¹⁶ Tamże, s. 115–116.

¹⁷ Chodzi o opublikowany w 1939 r. artykuł *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl*. Tekst cytujemy na podstawie wydania z 1966 r. we wspomnianym tomie *Studien zur Phänomenologie*.

¹⁸ Tamże, s. 182.

¹⁹ Tamże, s. 182.

²⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa 1967, s. 156–161.

w toku medytacji przeprowadzających filozofa do nastawienia transcendentnego pojawiła się nieciągłość sprawiająca wrażenie niemożliwej do przebycia bariery. I faktycznie, nie istnieje rozumowanie, które w łagodny sposób wyprowadzałoby poza myślenie naturalne. Rolę tę spełnia właśnie zdumienie: „Istotowa struktura zdumienia wskazywana jest przez greckie słowo *ekpllexis*. Zdumienie jest wytrąceniem; wytrąca ono człowieka z tego fundamentalnego sposobu spędzania życia charakteryzującego się gnuśnością i metafizycznym lenistwem, kiedy to przestaje on pytać o byt jako byt”²¹.

Fenomenologiczna redukcja ma swój początek w zdziwieniu. Motywy w postaci racji i argumentów nie są niezbędne. Wprawdzie oparte na logice myślenie (np. rozważanie aporii naturalnego punktu widzenia) może przyczynić się do wywołania zdziwienia, to jednak nie ma żadnych gwarancji, że tak się stanie, samo natomiast zdziwienie może przydarzyć się niezależnie od niego. Pojawiają się za to inne pytania: w jaki sposób możliwe jest oparcie filozofii rozumianej jako nauka ścisła na bardzo osobistym i w gruncie rzeczy tajemniczym przeżyciu, jakim jest zdziwienie? Jak to się dzieje, że jedni go doświadczają, inni zaś nie, a spośród tych, którym się ono przydarzyło, jedni przechodzą do filozoficznego sposobu istnienia, podczas gdy drudzy powracają do „metafizycznego lenistwa”?

„»Ekplektyczna« prerażająca (*ent-setzende*) struktura zdumienia wskazuje na jego bliskość i pokrewieństwo z nastrojami i doświadczeniami wprowadzającymi człowieka w głębie jego istoty: ze strachem, trwogą, lękiem oraz przerażeniem, ale także z tym wielkim samoporuszeniem człowieka, któremu Nietzsche nadał miano »wielkiej tęsknoty«”²². Naruszenie fundamentów poznawczych ludzkiego życia jest, jak widzimy, niezwykle gwałtowne i dramatyczne. Podobny charakter ma zapoczątkowana przez to zdziwienie fenomenologiczna redukcja, która jest świadomym wysiłkiem uwalniania się od pozostałości dawnej perspektywy poznawczej. „Fenomenologiczna *epoche* nie jest w żadnym wypadku niezobowiązującym, »czysto« teoretycznym intelektualnym działaniem, ale jest obejmującym całego człowieka duchowym poruszeniem samego siebie i – jako zamach na nasz najgłębszy »bezruch« – cierpieniem sięgającym samych korzeni przełomu”²³. Towarzyszący redukcji niepokój bierze się stąd, że zniesienie nastawienia naturalnego oznacza nieodwracalne naruszenie bytowej ważności świata, który do tej pory był wyłącznym obszarem poznawczej i praktycznej działalności człowieka, więcej nawet, zakwestionowany zostaje byt samego człowieka – o tyle, o ile żyje on w tym świecie i do niego należy²⁴. Tymczasem może się zdarzyć tak, że wykonanie tej negatywnej części zadania nie prowadzi od razu do odkrycia pozytywnej perspektywy, która ma tu zostać odsłonięta. Wtedy „...ta z takim trudem zdobyta

²¹ E. Fink: *Das Problem ...*, wyd. cyt., s. 183–184.

²² Tamże, s. 183.

²³ E. Fink: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? W: Studien zur Phänomenologie*, wyd. cyt., s. 160–161.

²⁴ Cairns zanotował następującą wypowiedź Finka: „Nie należy traktować redukcji jako po prostu wydarzenia w historii świata, jest to w istocie wydarzenie katastrofalne, *Weltvernichtung* (unicestwienie świata)”. D. Cairns: *Conversations...*, wyd. cyt., s. 47.

wolność wydaje się pozbawiona sensu: uwolniliśmy się od świata po to, aby stanąć w obliczu nicości, wyłączyliśmy wewnątrzświatową naukę po to, aby teraz nie mieć niczego, co moglibyśmy poznać²⁵.

W interpretacji Finka redukcja nie jest więc logiczną operacją wyłączania kolejnych obszarów poznania zagrożonych krytyczną docieklivością sceptyka, ale gwałtowną i głęboko sięgającą przemianą duchową wywołaną dojmującym poczuciem zdziwienia wobec zagadkowości świata. Język używany przez Finka oraz ton, w jakim utrzymane są niektóre opisy²⁶, wyraźnie świadczą o narastającym wpływie Heideggera. Fenomenologiczna *epoche* przypomina tu bardziej „sytuację graniczną” Jaspersa czy „trwogę” Heideggera niż epistemologiczny zabieg w chłodny sposób opisany np. w *Ideach I*. Czy oznacza to, że zaproponowana przez Finka interpretacja redukcji jest nieprawomocna, że zafałszuje ona oryginalną koncepcję, zniekształcając ją i wtłaczając w obcy Husserlowi język oraz styl myślenia? Chyba nie. Taką egzystencjalną interpretację redukcji da się bowiem choć z nieco większym trudem – wywieść z klasycznych prac samego Husserla. Jeśli bowiem naczelną zasadą fenomenologii jest od samego początku naoczny kontakt z opisywaną rzeczywistością, to również zawieszenie generalnej tezy naturalnego nastawienia nie może być jedynie myślowym eksperymentem typu „załóżmy, że nie ma obiektywnego świata”, ale musi prowadzić do naocznego przekonania się, że byt świata ma wyłącznie źródła subiektywne. Kiedy człowiek widzi, że tak właśnie jest, kiedy dostrzega, że jego poznawcze (a przecież tak naprawdę nie tylko poznawcze) zaangażowanie w świat „powołuje” dopiero ten świat do istnienia, nie jest możliwe, żeby nie wywołało to w nim wstrząsu sięgającego swoimi konsekwencjami wszystkich warstw jego egzystencji. Jeśli sam Husserl pisał na ten temat niewiele, to być może dlatego, że sprawy te nie interesowały go w takim stopniu co kwestie epistemologiczne, bądź też dlatego, że właściwa mu sumienność i skrupulatność nie pozwalały mu na podejmowanie zagadnień nie całkiem jeszcze dla niego samego jasnych i nie w pełni opracowanych. Egzystencjalna interpretacja redukcji znajduje zresztą bardziej bezpośrednie potwierdzenie w jego późniejszych tekstach, gdzie sytuacja „początkującego w filozofii” opisywana jest jako sytuacja wyboru sposobu życia²⁷, sama zaś redukcja jako przemiana duchowa porównywalna do religijnego nawrócenia²⁸. Również współcześni badacze fenomenologii próbują wykryć w Husserlowskiej koncepcji redukcji treści wykraczające poza jej pierwotny, teoriopoznawczy sens. Tak robi na przykład Antonio Aguirre, który nazywa fenomenologiczną *epoche* wglądem w ludzką wolność²⁹, natomiast francuski fenomenolog Gaston Berger (powołując się częściowo na Finka) pisze o moralnych warunkach transcendentnej redukcji³⁰. Wśród autorów pol-

²⁵ E. Fink: *Was will...*, wyd. cyt., s. 161.

²⁶ Dotyczy to zwłaszcza najpóźniejszego z tych tekstów. Zob. *Das Problem...*, wyd. cyt.

²⁷ E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923–24). Cz. II: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag 1959, s. 12, 22.

²⁸ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1954, s. 140.

²⁹ A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, s. 192–193.

³⁰ G. Berger: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris 1941, s. 55. Z cytowanej już książki

skich, podobny sposób myślenia prezentuje Piotr Graff, który opisuje fenomenologię jako rodzaj filozoficzno-etycznej inicjacji³¹.

Przyjęcie wyłaniającego się tu obrazu redukcji ma jedną istotną konsekwencję: jeśli jest ona rzeczywiście przemianą tak głęboką i wymagającą tak dalece idącego zaangażowania, to trudno się spodziewać, że każdy zainteresowany fenomenologią badacz będzie chciał i potrafił ją zrealizować. Ciekawe jest, że Fink wcale nie cofa się przed tą konsekwencją. Píše wprost: „Po tym wszystkim byłoby czymś opaczynym traktować redukcję, o którą tu pytamy, jako powszechnie zrozumiałą, dającą się opisać technikę duchową o możliwym do ustalenia trybie realizacji – technikę o naturalno-psychicznym przebiegu, którą każdy człowiek nauki (*wissenschaftlich Gebildete*) mógłby wprowadzić w życie bezpośrednio po otrzymaniu odpowiednich wskazówek”³². Można zatem powiedzieć, że w dalszym ciągu niezrozumiałe jest – a w każdym razie nie do końca zrozumiałe – jak można stać się fenomenologiem. To, co pisze Fink, wyjaśnia jedynie naturę tej niezrozumiałości oraz jej nieuchronność. Ale niezrozumiałe okazuje się również to, jak można być fenomenologiem, to znaczy jak można żyć wśród ludzi i rozmawiać z nimi o tym, co się poznało, po zrealizowaniu redukcji. Z jednej strony, obcość i nienaturalność nastawienia transcendentalnego sprawiają, że nie jest ono trwale i fenomenologowi grozi nieustanne „ześlizgiwanie się” z powrotem w naturalność. Utrzymanie nowego nastawienia wymaga więc ciągłego wysiłku i uwagi. Redukcja pozostaje zatem „stałym tematem fenomenologicznej filozofii”³³. Z drugiej zaś strony, przemiana spowodowana przez redukcję jest nieodwracalna – gdy raz ujrzało się nową perspektywę, nie sposób już o niej całkowicie zapomnieć i powrócić do dawnego życia w naiwności.

Usiłując oddać paradoksalność sytuacji fenomenologa, Fink sięga do platońskiej alegorii jaskini. Jaskinia i padające na ścianę cienie to oczywiście świat naturalny – jedyny świat uwięziony wewnątrz ludzi. Moment opuszczenia jaskini przez filozofa to fenomenologiczna redukcja³⁴. Problem pojawia się – podobnie jak u Platona – gdy filozof powraca do jaskini, żeby podzielić się z innymi nowo zdobytą wiedzą o prawdziwym świecie (transcendentalnej subiektywności). Każda taka próba skazana jest na niepowodzenie, ponieważ filozof nie może zostać zrozumiany przez ludzi, którzy nigdy nie opuścili podziemnego świata: „Wszystkie ich nawyki myślowe, sposoby rozumienia, pojęcia i słowa tkwią przecież właśnie w tym fundamentalnym nastawieniu poznawczym, które jako zasadnicze zaangażowanie (*Befangenheit*) – jako stan uwięzienia w »jaskini« – zostaje przezwyciężone i przekroczone przez fenomenologiczną inicjację, odkrywa drugą stro-

Caimsa dowiadujemy się, że kwestia ta była przedmiotem kontrowersji pomiędzy Finkiem a Husserlem: „Osobistą opinią Finka jest, że wraz z transcendentalną redukcją następuje uwolnienie od naporu zagadnień etycznych. Husserl z pewnością wierzy w prawomocność idei transcendentalnej etyki. Fink w to wątpi”. Zob.: D. Cairns: *Conversations...*, wyd. cyt., s. 57.

³¹ Por. P. Graff: *Fenomenologia jako inicjacja*. „Humanitas” 1980, nr 3.

³² E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie...*, wyd. cyt. s. 119.

³³ Tamże, s. 135.

³⁴ E. Fink: *Was will...*, wyd. cyt., s. 159–161.

nę problemu redukcji. Bariera pomiędzy nastawieniem naturalnym a nastawieniem fenomenologicznym, choć raz już przekroczona, okazuje się znów niemożliwa do przebycia.

Fink pisze: fenomenologia nosi w sobie „transcendentalny pozór” (*transzendentaler Schein*)³⁵. Ujawnia się on w potrójnym paradoksie związanym z sytuacją fenomenologa. Sytuacja ta nie ma w sobie nic niepokojącego, dopóki fenomenolog – a ściślej mówiąc żyjący w transcendentalnym wymiarze niezaangażowany obserwator – nie usiłuje komunikować się z innymi ludźmi. Z chwilą, gdy zaczyna to robić, transcendentalne poznanie musi znaleźć dla siebie wewnątrzświatowe środki wyrazu, musi „objawić się” w świecie. Z perspektywy transcendentalnej sytuacja człowieka żyjącego w nastawieniu naturalnym jest przejrzysta – nie jest więc konieczne, żeby fenomenolog powracał do przedfilozoficznej naiwności. Ale dla „dogmatyka” (sformułowanie Finka) nie jest przejrzysta ani sytuacja fenomenologa, ani jego własna. Nie ma tu żadnej gwarancji, że zwracając się do siebie będą oni mówili o tych samych rzeczach. Paradoks ten jest właśnie źródłem fałszywności i nieadekwatności wszelkich wprowadzeń do fenomenologii. Drugi paradoks, ściśle zresztą związany z pierwszym, to „paradoks sądu fenomenologicznego”³⁶. Fenomenolog, chcąc wypowiedzieć treści transcendentne, ma do dyspozycji jedynie słowa języka naturalnego, które umieszczone w fenomenologicznym opisie nabrają nowego sensu. Tymczasem całkowite wyeliminowanie ich dotychczasowego znaczenia nie jest możliwe – ani dla fenomenologa, ani dla „dogmatyka”. Jedynym wyjściem byłoby stworzenie dla potrzeb fenomenologii nowego, całkowicie sztucznego języka. Jednak uzyskana w ten sposób adekwatność musiałaby zostać okupiona całkowitą niezrozumiałością. Język taki byłby niezrozumiały dla ludzi nie będących jeszcze fenomenologami: nie jest jednak wcale pewne, że byłby zrozumiały dla samych fenomenologów³⁷. Paradoks trzeci to „paradoks określeń transcendentalnych”³⁸. Odnosi się on do logicznych aporii pojawiających się wewnątrz fenomenologii. Aporie te są niemożliwe do usunięcia nie tyle dlatego, że fenomenologia jest programowo alogiczna, ile dlatego, że sama logika posiada swoje źródła również w transcendentalnej subiektywności i w związku z tym nie zawsze jest najlepszym narzędziem do badania tego obszaru.

Poznanie fenomenologiczne jest poznaniem intuicyjnym. Możemy jednak powiedzieć tak tylko wtedy – mówi Fink – gdy „rozumiemy przez to rzeczywistą samoprezentację, a nie »ogład« jako ludzką władzę poznawczą przeciwstawioną myśleniu dyskursywnemu”³⁹. Uściślenie to jest faktycznie niezbędne, jeżeli

³⁵ Tamże, s. 161.

³⁶ E Fink: *Die phänomenologische Philosophie...*, s. 153.

³⁷ Tamże, s. 154.

³⁸ W latach siedemdziesiątych filozofowie anglosascy wprowadzili do dyskusji nad fenomenologią pojęcie „języka prywatnego”. Jak widać, tę samą problematykę podjął wcześniej Fink: prawdopodobnie nie zdawał sobie sprawy, że przygotowuje argumenty dla przyszłych krytyków Husserla. Por. np. S. Cunningham: *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. The Hague 1976.

³⁹ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie...*, wyd. cyt., s. 155.

chce się utrzymać wizerunek fenomenologii jako *strenge Wissenschaft*. Czy jednak wizerunek ten da się utrzymać wobec tego, co mówi o niej sam Fink?

Przypomnijmy: jest rzeczą niezrozumiałą, jak można stać się fenomenologiem – fenomenologicznej redukcji brak motywacji, jest ona czymś nieznanym i niepoznawalnym przed jej spełnieniem. Zdziwienie otwierające dostęp do *epoche* dane jest nielicznym, a i oni nie zawsze potrafią zrealizować niezbędną przemianę. Jest również rzeczą niezrozumiałą, jak można być fenomenologiem, to znaczy kimś, kto spełnił redukcję i komunikuje się z tymi, którzy tego jeszcze nie zrobili. Redukcja staje się czymś tajemniczym.

„Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają. Nie jest prawdopodobne, by wszyscy popełniali co do tego błąd, świadczy to raczej o tym, że zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem, jest jednakowa u wszystkich ludzi; tak więc różnorodność naszych mniemań nie pochodzi stąd, że jedni są rozumniejsi od innych, a stąd tylko, że prowadzimy nasze myśli rozmaitymi drogami, a także, że nie bierzemy pod rozwagę tych samych przedmiotów. Albowiem nie dość jest mieć umysł zdatny, najważniejszym jest to, aby używać go właściwie”⁴⁰. W ten sposób rozpoczyna się *Rozprawa o metodzie* Kartezjusza. Trudno sobie wyobrazić to dzieło bez owych kilku zdań wyrażających przeświadczenie o zasadniczej równości, jaka panuje między ludźmi pod względem zdolności poznawczych. Dopiero w tym kontekście nabiera sensu sama idea metody – metody, która pozwoli każdemu właściwie wykorzystać to, czym dysponuje jako podmiot poznania, i w rezultacie położyć kres istniejącym wśród ludzi rozbieżnościom opinii. Każdy, kto zastosuje tę metodę, dojdzie do tych samych wyników – bowiem „zawsze tylko jeden pogląd może być prawdziwy”⁴¹.

Jeżeli nawet myśli tej nie udało się urzeczywistnić na terenie filozofii, to przecież wydaje się, że wyraża ona w dalszym ciągu naszą najogólniejszą intuicję metody naukowej, czyli takiej metody, która będzie mogła być zastosowana przez każdego badacza, i która – jeśli zostanie zastosowana prawidłowo – doprowadzi do tych samych, dających się sprawdzić wyników. Można przypuszczać, że myśl ta była bliska również Husserlowi – przynajmniej wtedy, gdy występował z programem fenomenologii jako „ściślej nauki”. Także transcendentna redukcja – o tyle, o ile stanowiła podstawę filozoficznej metody – służyć miała wprowadzeniu w życie tego ideału. Tymczasem z tego, co zostało tu powiedziane, wynika, że radykalnie sformułowana koncepcja fenomenologicznej *epoche* zaczyna się w pewnym momencie obracać przeciwko takiemu kartezjańskiemu rozumieniu metody. Nie jest wykluczone, że ta właśnie ewolucja fenomenologii doprowadziła

⁴⁰ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Warszawa 1981, s. 3.

⁴¹ Tamże, s. 134

do filozoficznego osamotnienia, w jakim Husserl znalazł się w ostatnim okresie swojego życia, kiedy okazało się, że prawie żaden z jego dawnych uczniów i współpracowników nie utożsamia się już z jego stanowiskiem.

Na czym polegała filozoficzna atrakcyjność fenomenologii? Niewątpliwie, na początku wieku fenomenologia była atrakcyjna jako kontrpropozycja dla wszelkich odmian naturalizmu i scjentyzmu. Fenomenologia miała dwie wielkie zalety. Po pierwsze, dzięki zupełnie nowemu rozumieniu doświadczenia udostępniała filozoficznemu badaniu te wszystkie obszary, które dla scjentyistycznie nastawionej filozofii naturalistycznej były zamknięte: świat tworów idealnych, świat wartości i całą sferę przeżyć subiektywnych. Jednocześnie zaś – i była to jej druga zaleta – odrzucając scjentyzm, fenomenologa nie odrzucała idei filozofii jako nauki, a scjentyistyczny program filozofii opartej na naukach szczegółowych zastępowała projektem filozofii, która była nauką w sensie bardziej istotnym i bardziej pierwotnym niż wszystkie inne dyscypliny. Fenomenologia miała być ścisłą nauką, uprawianą przez wspólnotę współpracujących ze sobą badaczy i ustalającą absolutne i uniwersalnie ważne prawdy tworzące przekazywany kolejnym pokoleniom wspólny dorobek.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ludzie, którzy zaangażowali się w taki program, musieli poczuć się rozczarowani widząc, jak fenomenologia ewoluuje w zupełnie innym kierunku. Ewolucja dokonywała się niewątpliwie wbrew samemu Husserlowi. Była ona jednak niemożliwa do opanowania przede wszystkim dlatego, że jej źródła tkwiły bardzo głęboko w samej fenomenologii, a ona sama polegała na dowolnym odślanianiu się konsekwencji przyjętych na samym początku zasad i założeń. Wydaje się, że pierwszoplanową rolę odegrał tu rozumiany bardzo dosłownie i bezkompromisowo ideał absolutnie ugruntowanego poznania, skojarzony z radykalnie sformułowaną zasadą naoczności. Poszukiwanie sposobów realizacji tych postulatów doprowadziło Husserla do nałożenia na podmiot filozoficznego poznania warunków tak surowych, że niemal niewykonalnych. Fenomenologia okazała się wiedzą w znacznej mierze hermetyczną. W przedstawionej przez Finka interpretacji, transcendentna redukcja wydaje się raczej zamykać dostęp do nowej dziedziny poznania niż go otwierać. Jeżeli spojrzeć na historię ruchu fenomenologicznego okaże się, że istotnie tak było: wielu czytelników Husserla nie potrafiło bądź wręcz nie chciało przekroczyć tej bariery (najbardziej znamienity pod tym względem jest przypadek Romana Ingardena). Bardzo możliwe, że przeczuwali oni zagrożenia, jakie dla wizji fenomenologii jako „ścisłej nauki” niesła transcendentna redukcja. Jeżeli Finkowska koncepcja „poзору transcendentnego” jest słuszna, trzeba uznać, że mieli oni rację; jeśli metoda gwarantująca czystość fenomenologicznego poznania uniemożliwia jednocześnie komunikowanie i sprawdzanie jej wyników, to tym samym przestaje ona być metodą, a staje się wtajemniczeniem.

Czy znaczy to, że fenomenologiczna redukcja jest niemożliwa, a cała Husserlowska fenomenologia niedorzeczna? Niekoniecznie. Fenomenologia wykracza wprawdzie poza paradygmat wyznaczony całej prawie filozofii nowożytnej przez Kartezjusza, ale jednocześnie zaczyna sytuować się w innym paradygmacie, rów-

niez mającym w historii filozofii godną szacunku, choć w znacznej mierze zapomnianą tradycję. Jest to sięgająca swoimi korzeniami starożytnej Grecji tradycja indywidualnej mądrości wymagającej nie tylko kompetencji intelektualnych, ale także głębokiego zaangażowania całej osobowości. Mądrości takiej nie zdobywa się łatwo, ani nie przekazuje się łatwo innym – osiąga się ją przez wtajemniczenie, które nie wszystkim może być dane.