– autor *Idei* zrywając z ograniczeniami tradycyjnej naukowej racjonalności dostrzega, że „jak nic nie gwarantuje racjonalności świata, tak nic nie gwarantuje racjonalności ludzkiej wspólnoty. [...] Rozum i porozumienie tworzą się w doświadczeniu i są równie kruche jak ono samo. Z drugiej strony jednak „Mimo to, w obliczu niespójności i różnic, Husserl wierzy w totalność rozumu jako pewną »ideę«, jako teleologię rozumu, która jest zarazem teleologią rozumu społecznego. [...] Także i dla niej świat przeżywany stanowi zarazem pierwotną daną i ostateczną regułę" (s. 126). Słowem, krytyka obowiązującej do tej pory w nauce idei racjonalności ma doprowadzić – poprzez wgląd w struktury „świata przeżywanego" – do wykształcenia się racjonalności całkiem innego rodzaju, przezwyciężającej ograniczenia dotychczasowej.

Właśnie to szczególne napięcie między tkwiącą u podstaw nowożytnej nauki kartezjańską ideą racjonalności, a podjętą przez Husserla w ostatnich latach życia próbą wykazania zakorzenienia tej idei w bardziej od niej źródłowej, przed-naukowej realności doświadczeniowej, pozwalającej na wyprowadzenie z siebie całkiem nowego, „szerszego" modelu racjonalności, zadecydowało o tak niezwykłej karierze „przeżywanego świata życia", będącego w oczach autora *Kryzysu* samą kwintesencją owej realności. To, co na pierwszy rzut oka zdawało się być jedynie wypowiedzianym w innym języku „powtórzeniem" wcześniejszego ontologicznego rozstrzygnięcia Heideggera w *Byciu i czasie*, w istocie zaowocowało całkiem odmiennymi konsekwencjami – i to zarówno w filozofii samego Husserla, jak i w późniejszej, nawiązującej do niego, tradycji myśli fenomenologicznej i socjologicznej. Podstawowy „klucz" dla zrozumienia tej odmienności tkwi – jak sądzę – w całkiem odmiennym samookreśleniu się tych dwóch myślicieli na tle tradycji kartezjańskiej w filozofii i nauce i w konsekwencji w odmiennym ujęciu przez nich relacji między podstawami tego, co naukowe, i tym, co obydwaj próbowali rozjaśnić jako źródłowy, światowy horyzont owych podstaw.

Maciej Potępa

## Spory wokół pojęcia „świat życia": Husserl a Blumenberg

Swoją uwagę chciałbym jeszcze raz skupić nad pojęciem „Lebenswelt" w filozofii Husserla w kontekście modyfikacji, jaką przeszło to pojęcie w filozofii Hansa Blumenberga – jednego z najwybitniejszych niemieckich filozofów współczesnych. Husserl określa w *Krisis* świat życia w swojej konkretnej uniwersalności (*konkrete Universalität*) jako świat naturalnego nastawienia człowieka. Niektórzy interpretatorzy filozofii Husserla przeciwstawiają, niesłusznie zresztą, pojęcie „świata życia" światu nauki. Nie biorą oni pod uwagę, że świat naturalnego nastawienia nie jest tylko światem naoczności (*Auschauungswelt*) przeciwstawianym nienaocznościowemu światu nauki. Albowiem w istocie zarówno uniwersalna induktywność naukowej praktyki transcendującej naoczność, jak i techniczna praktyka oparta o idealizację, przechodzą – zdaniem Husserla – w horyzonty naocznościowe pozanaukowej praktyki. Właśnie ten nietematycznie pojawiający się w tych horyzontach świat jest „światem życia". Świat życia jest więc uniwersalnym horyzontem. Dlatego też „świat życia" nie przeciwstawia się światu nauki.

Gdy filozofia i nauka tematyzują świat jako świat, przypisują mu charakter nienaoczności (*Unanschaulichkeit*). Natomiast przedfilozoficzne i przednaukowe doświadczenie spotyka swoje przedmioty w uniwersalnym horyzoncie świata życia zasadniczo w formie naoczności. Jeśli „świat życia" zostaje przez Husserla ujęty jako świat naoczności, to oznaczenie naoczności nie jest skierowane na określoną dziedzinę przedmiotów, lecz na podmiotowo-relatywny sposób zjawiania się przedmiotów w ogóle. Świat życia ujęty jako horyzont uniwersalny zostaje wytworzony poprzez odbywającą się w dziejach praktykę. Przy czym dwa momenty są tu istotne: pierwszy oznacza pojęcie sedymentacji (*Sedimentierung*), drugi – pojęcie „przepływu" (*Einströmen*). Zwłaszcza proces, który Husserl określa jako „przepływ", pokazuje, że metodyczna praktyka nauki jest ściśle spleciona z pozanaukową praktyką. Gdyby tak nie było rezultaty nauki i techniki nie mogłyby pojawiać się w horyzoncie „świata życia" w formie nietematycznego oswojenia się z nimi. Do Husserlowskiego „świata życia" należą więc „wyłącznik światła" i „aparat telewizyjny". Zapalając światło czy włączając telewizor korzystamy z tych możliwości bez konieczności tematyzowania tego, czym te przedmioty są właściwie, tj. pod względem naukowo-technicznym. Każda praktyka interesująca się jakimikolwiek przedmiotami ma „świat życia" jako swój uniwersalny horyzont i porusza się rozumiana jako „lebensweltliche Praxis", zawsze w napięciu między dwiema stronami. Jedną z nich jest rozporządzanie nietematycznie danym horyzontem tego, co oswojone (*Vertrautheit*), który pozwala zjawiać się przedmiotom jako bezpośrednio danym w naoczności. Tę stronę konkretnego, dziejowo określonego pojęcia świata życia można ująć jako „świat życia" w węższym znaczeniu, tj jako podstawę naoczności. Drugą stronę „lebensweltliche Praxis" tworzy antycypująco-induktywne – pozbawione perspektywizmu przekraczanie świata życia w węższym sensie.

Ponieważ okazuje się, że każde przekraczanie „świata życia" powraca w końcu do niego, to sam on jako podstawa naoczności zachowuje swój niezmienny charakter. I tak do świata życia można w różnym stopniu odnieść następujące określenia, które na pierwszy rzut oka wydają się być ze sobą sprzeczne. 1. Jest on światem naoczności. 2. Jest on horyzontem każdej praktyki, także tej transcendującej naoczność. 3. Jest czymś zmieniającym się historycznie (o ile tworzy on dla każdego procesu idealizacji w dziejowo określonej praktyce nietematycznie dany horyzont naoczności). 4. Jest on czymś pradziejowo zastygniętym (o ile mianowicie to, co dane tematycznie w doświadczeniu nauki, na powrót powraca w nietematyczność świata naoczności). Największe trudności w interpretacji Husserlowskiego rozumienia „świata życia" z czego *nota bene* dobrze zdaje sprawę książka, wokół której zorganizowane są nasze wywody – powstały w związku z określeniem świata życia jako świata naoczności. Nie ulega wątpliwości, że w przedfilozoficznym i przednaukowym doświadczeniu spotykamy przedmioty w formie naoczności. Ale w naoczności dane są tylko przedmioty, a nie sam świat. Byłoby wielkim nieporozumieniem twierdzić, że świat, a więc to, co nienaoczne, po prostu możemy spotkać w naoczności. Świat nie oznacza dla Husserla zbioru wszystkich przedmiotów, lecz subiektywno-relatywne „jak" (*Wie*) zjawiających się przedmiotów, czyli: uniwersalny horyzont.

Drugie nieporozumienie związane z wykładaniem sensu „świata życia" polega na tym, że utożsamiając „świat życia" z „światem naoczności" jednocześnie „identyfikuje się" ten ostatni świat ze światem rzeczy postrzegalnych za pomocą zmysłów. Aby rozproszyć to często spotykane nieporozumienie wystarczy zwrócić uwagę, że „naocz-

ność" nie jest tożsama u Husserla ze zmysłowym spostrzeganiem, a „świat życia" nie leży w obszarze przedmiotów spostrzeganych na drodze zmysłowej.

Do pojęcia „świat życia" nawiązuje w oryginalny sposób w swojej filozofii H. Blumenberg. W dziele *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) polemizuje on z Husserlem. Hans Blumenberg upatruje podstawowy charakter świata życia w tym, co samo przez się zrozumiałe (*selbstverständlich*). Odnosząc się do Husserla definiuje Blumenberg w artykule „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie" (w: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981) „*Lebenswelt*... jako uniwersum uprzednio dane tego, co samozrozumiałe" (W, 23). Odpowiednio do tego mówi Blumenberg w *Lebenszeit*... o świecie życia jako tym, co rozumie się samo z siebie (LZ 22)*. Husserl w przeciwieństwie do Blumenberga nie przypisuje temu, co samozrozumiałe, żadnej pozytywnej jakości; przeciwnie: jego wysiłek zmierza do przemiany tego, co samo z siebie zrozumiałe w to, co daje się zrozumieć na drodze refleksyjnej. Obaj autorzy rozumieją pod pojęciem „świat życia" dwie różne możliwości. Husserl rozróżnia miedzy „konkretnym światem życia" (*konkrete Lebenswelt*)[1] a „pierwotnym światem życia". (*ursprüngliche Lebenswelt*)[2]. „Konkretny świat życia" identyfikuje Husserl faktyczne z tym, co w świecie codziennym przeżywanego życia jest samozrozumiałe, i co dane jest – o tym należy szczególnie pamiętać – w każdorazowo kulturowo określonym otoczeniu. Jednakże akcent pada u niego na pojęcie „pierwotny świat życia". A ten ma u niego znaczenie świata naoczności naturalno-materialnych rzeczy konstytuowanego w transcendentalnej podmiotowości, posiadającego niezmienną strukturę przestrzenno-czasowego związku kauzalnego. Kiedy Blumenberg mówi o świecie życia to treść tego pojęcia nie pokrywa się z tym, co Husserl miał na myśli. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, należy zwrócić uwagę, że Husserl w przeciwieństwie do Blumenberga nie przypisuje pojęciu tego, co samozrozumiałe ani pozytywnej wartości, ani w ogóle nie używa tego określenia w odniesieniu do świata życia.

Blumenberga zrozumienie pojęcia życia zgadza się przede wszystkim z pojęciem Schütza[3], który wprawdzie przyznawał się do Husserlowej wykładni pojęcia „Lebenswelt", ale faktycznie dokonał jego daleko idącej treściowej modyfikacji, czyniąc je w końcu, z powodzeniem zresztą, podstawą socjologii rozumiejącej. Od tej pory cieszy się to pojęcie w naukach społecznych i filozofii wielkim wzięciem. Aż po dzień dzisiejszy posiada ono aktualność – czy to u Habermasa[4], czy u Lübbego[5], Schütz używa określenia „świat życia" w odróżnieniu od Husserla w sensie świata życia codziennego. U Husserla odpowiada mu pojęcie: konkretny świat życia. Do „świata życia" w sensie Schütza należą typowe wzorce zachowań, wzorce interpretacyjne, dające w świecie orientację, rutynę, znajomość rzeczy itd. Schütz podkreśla stale, iż świat życia posiada

---

* Skrót *LZ* oznacza dzieło H. Blumberga: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M. 1986

[1] E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*. Hamburg 1977, s. 136.

[2] E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg 1985, s. 49.

[3] A. Schütz, Th. Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. T. 1-2. Frankfurt/M. 1979.

[4] J. Habermas: *Theorie des kommunitativen Handeks*. T. 2. Frankfurt/M. 1981.

[5] Por. H. Lüble: *Der Lebensinn der Industriegeselschaft*. Berlin 1990.

„kontury tego, co samozrozumiałe[6]. Odnosi się on do tego, co „w aktualnej sytuacji jest doświadczane w oparciu o rutynę jako samozrozumiałe". Hans Blumenberg używa, podobnie do Schütza, pojęcia tego, co samozrozumiałe, a więc nie dopuszczające żadnego krytycznego namysłu w odniesieniu do świata życia. Przy czym samozrozumiałość jako charakter świata życia jest dlań wyrazem „bezpiecznego osadzenia istnienia w tym, co pewne i nie podlegające wątpieniu" (W, 23). To, co gwarantuje poczucie bezpieczeństwa, nie podlega wątpieniu, posiada charakter zamkniętego obszaru, o dającej się uchwycić wielkości. Świat życia jest przeto w naszym codziennym życiu czymś znanym i budzącym zaufanie, krótko ujmując: jest bliskim nam światem. Bowiem najwyższy stopień „swojskości" i największe zaufanie budzi świat najbliżej nas leżący. Obok swojskości, budzenia zaufania, przejrzystości, to że się nam nie narzuca (*Unaufföllígkeit*) i, że nie wywołuje pytań (*Fraglosigkeit*). Stanowi o związku własności, w jakich przejawia się nam świat życia. Jego istotnie ważną jakością jest to, że „nie znajduje się w dyspozycji żadnej myśli i żadnego działania" (LZ, 14). Egzystowanie w takim świecie polega na tym, że obywamy się w nim, bez teorii świata życia, a nawet nie jesteśmy tego świadomi, że się w nim w ogóle znajdujemy. Teorie świata życia, tak jak zostały one rozwinięte przez Schütza i Habermasa zawierają „deskrypcje życia codziennego" (LZ, 63), które są „interesujące, ale w sensie teoretycznym nie pełnią żadnej funkcji" (LZ 63), ponieważ do świata życia należy „konstytutywny brak predykatywności" (LZ, 67). Kto porusza się w świecie życia, nie wie o nim jako takim. Najczęściej składa się on z sieci typowych i budzących zaufanie sytuacji, jak i nie wywołujących pytań uregulowań i orientacji, które w normalnym przypadku nie potrzebują żadnej uprzedmiotowiającej refleksji i żadnej dalszej organizacji. Przebywać w świecie życia oznacza odwoływać się do zespołu naturalnych przyzwyczajeń, które gwarantują oparcie i jednocześnie odciążenie (*Entlastung*). Swojskość, budzenie zaufania, nienarzucanie się i przejrzystość, niebudzenie wątpliwości, czynią ze świata życia miejsce bezpieczne, a więc takie, które budzi zadowolenie i posiada kontury sensownej konstrukcji. Wprawdzie przebywając w świecie życia nie możemy wiedzieć tego, czym jest sens, ale możemy powiedzieć, dlaczego pytanie o sens nie może w nim zostać postawione. „Sens pojawia się w świecie życia nie narzucając się jako *constans* w każdym jego opisie" (LZ, 86). W świecie życia nie pytamy się o sens. Pytanie o sens jest już oznaką braku sensu, którego różne terapie nigdy nie są w stanie wytworzyć na powrót stanu pierwotnego" (LZ, 85).

Z tego, co już wiemy o świecie życia, wynika, że nigdy nie daje się go zdefiniować przez rzeczy, które się w nim znajdują, a raczej przez sposób, w jaki się one w nim pojawiają, mianowicie jako przejrzyste, nie narzucające się, nie budzące pytań, krótko mówiąc: jako samozrozumiałe, a więc właśnie niejako obce, nieznane, nieprzejrzyste, budzące wątpliwości, nieme i bezwzględne. „Jest prawie czymś obojętnym, jakie rzeczy zachodzą w świecie życia, ponieważ chodzi wyłącznie o to, w jakiej modalności one to robią" (LZ, 65). Wedle Blumenberga świat życia ujęty jako zamknięte w sobie sensowne otoczenie (*Sinngehäuse*), graniczy z nieokreśloną obcością, pozbawioną sensu obojętnością, otwartą sferą, która wskazuje na absolutyzm rzeczywistości (*Absolutismus der Wirklichkeit*). Dlatego też można codzienny świat życia z jego budzącymi zaufanie przyzwyczajeniami i nie budzącymi wątpliwości orientacjami uważać za dokonanie zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości, który symbolizowany jest w naszym życiu przez niezmienny, głuchy, obojętny wszechświat, do którego świat życia tworzy świat

[6] A. Schütz, Th. Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. T. 1. Frankfurt/M. 1979, s. 219.

przeciwstawny. Kto znajduje się w świecie życia nie tylko nie wie nic o nim, lecz zazwyczaj nie jest także świadomy nieskończonego i bezwzględnego charakteru wszechświata. Zdystansowanie się od pozbawionego sensu wszechświata jest jedną z konstytutywnych własności świata życia, jakością o pozytywnej wartości, ponieważ przyczynia się do zabezpieczenia istnienia człowieka i wypełnienia jej sensem. Fenomenologia Husserla abstrahuje – zdaniem Blumenberga – chociaż nie w ten sam sposób, ale w równym stopniu co nastawienie świata życia, od absolutyzmu rzeczywistości. Charakterystyczna jest przecież dlań procedura wzięcia w nawias, którą Husserl nazwał fenomenologiczną redukcją. Husserl rozróżniał redukcję fenomenologiczną od redukcji eidetycznej. Nas interesuje w tym kontekście przede wszystkim redukcja eidetyczna, ponieważ przekreśla ona egzystencję realnego świata na rzecz spojrzenia na to, co ogólne. Fenomenologiczne nastawienie nie bierze pod uwagę egzystencji świata, koncentrując swoją uwagę na esencji świata; fenomenologicznie to ujmując: poświęcenie egzystencji oznacza uwolnienie esencji. W ujęciu Blumenberga fenomenologiczne pierwotne nastawienie należy do dziedzictwa platońskiej metafizyki; jest ono właściwie swoistym platonizmem. Tradycyjna metafizyka rozróżnia w rozważaniach nad tym, co istnieje, między tym, czym ono jest (*eidos, ousia, guid sit, essentia*), i tym, że ono jest (*hoti esti, guod sit, existentia*). Tym, co się narzuca w tradycji antyczno-greckiej, to zaniedbanie istnienia bytu. Pojęcie istoty ma bezwzględne pierwszeństwo względem pojęcia egzystencji. Myśl tę sformułował Blumenberg już w swojej dysertacji *Ursprunglichkeit der mittelalterlich – Scholastischen Ontologie* (1947). Filozofię Husserla można wpisać wedle Blumenberga, w tę tradycję. Bowiem także on przenosi ciężar filozoficznego pytania z pełnej konkretności tego, co w świecie egzystuje, na ogólne struktury naocznościowego świata. W pełni sformułował tę tezę Blumenberg w swojej habilitacji *Die ontologische Distanz.* (1950), w której twierdzi, że fenomenologia przechodzi do porządku dziennego nad tym, co faktyczne. Fenomenologiczna redukcja narzuca sobie reguły, wedle których należy traktować świat, jakby go w ogóle nie było. Blumenberg nie poprzestaje na tym i przechodzi dalej do konstatacji, że odrzucenie problemu egzystencji leży już w pierwotnym zamyśle fenomenologii. Fenomenologiczne nastawienie pierwotne, które pozwala nie brać pod uwagę egzystencji świata, ażeby w ten sposób dojść do jego esencji, jest próbą przeciwstawienia się absolutyzmowi rzeczywistości. Fenomenologii udaje się to, kiedy utrwala jedynie istoty otaczających nas przedmiotów, wiążąc je w sensowną strukturę. I tak fenomenologiczne wyrzeczenie się świata jest poprzez „redukcję ich egzystencji" (LZ, 308) „polemiką z obojętnością świata" (LZ, 29), „operacją wyrzeczenia się naturalizmu (LZ, 29) i także odrzuceniem „przypadkowości świata" (LZ, 29). Blumenberg próbuje wyprowadzić podstawowe nastawienie fenomenologii z dążenia do zdystansowania się od absolutyzmu rzeczywistości. Fenomenologia jest filozofią na przekór absolutyzmowi rzeczywistości. Teza ta wychodzi od założenia indyferentności sensu konkretnego istnienia rzeczy i sensownego istnienia ich esencji. Przyjmuje ona, że istnienie świata nie zdystansowane fenomenologicznie, tak naprawdę nie posiada sensu i jest bez racji, wartości, celu i rozumu. Blumenberg pyta krytycznie, w przeciwieństwie do Husserla, o możliwości wzięcia w nawias istnienia świata. Utrzymuje on, że istnienie świata jest odporne na redukcję. „Fenomenologiczna redukcja jest aktem przemocy, której zdaje się przeciwstawiać cały ciężar istniejącego świata" (LZ, 357). Przypuszczenie fenomenologicznej redukcji, że świat nie istnieje, jest czymś niesłychanym do tego stopnia, iż nie jesteśmy tego w ogóle w sposób przekonujący sobie wyobrazić.