

Dariusz Łukasiewicz

## O pojęciu *Lebensweltu* w fenomenologii Edmunda Husserla

### Trochę historii

Według dość rozpowszechnionego poglądu wraz z pojawieniem się pojęcia *Lebensweltu* w filozofii Husserla nastąpiła gwałtowna zmiana. Miała się ona głównie pojawić w późnym okresie jego twórczości filozoficznej znaczonej przede wszystkim *Kryzysem nauk europejskich i fenomenologią transcendentną* oraz rozprawą *O pochodzeniu geometrii* (1936).

Dążąc do wyjaśnienia tego przełomu *lebensweltowego*, interpretatorzy myśli Husserla formułują różne hipotezy historyczne. Zmiana ta, jak niektórzy przypuszczają, mogła być spowodowana tym, że Husserl postanowił w pewnym momencie wyjść naprzeciw oczekiwaniom filozoficznej publiczności tamtego czasu nieco już znużonej abstrakcyjną, scholastyczną, gdy chodzi o styl refleksji, fenomenologią transcendentną. Inni natomiast uważają, że wśród motywów kierujących Husserlem w jego zainteresowaniu *Lebensweltem* było pragnienie, aby udzielić swego rodzaju filozoficznej odpowiedzi na słynne już wtedy dzieło Martina Heideggera *Bycie i czas*. W pracy tej, jak wiadomo, Heidegger wprowadził w ramach swojej analityki jestestwa kategorię *Dasein* – „bycia w świecie”, zrywając tym samym z Husserlowską koncepcją bezświatowej czy ponadświatowej świadomości transcendentnej.

Jednakże, wbrew tym hipotezom i interpretacjom, można pokazać, że Husserl interesował się zagadnieniem *Lebensweltu* dużo wcześniej i było to w miarę ciągle zainteresowanie, publikacja *Kryzysu* miała tylko być zwieńczeniem trwającej przez lata refleksji.

Pojawienie się koncepcji *Lebensweltu* i jej sens jest tu dla nas interesujący także dlatego, że, jak się sądzi, prowadzi to do pewnych niekonsekwencji w fenomenologii Husserla: w *Badaniach logicznych* Husserl bronił absolutyzmu w teo-

rii prawdy, teoria *Lebensweltu* miała natomiast konsekwencje relatywistyczne<sup>1</sup>. Przyjrzyjmy się nieco dokładniej najpierw początkom refleksji *lebensweltowej* u Husserla, a potem rozważmy te wspomniane konsekwencje.

Przede wszystkim trzeba pamiętać, że Husserl używał w swoich rozważaniach nad problematyką *lebensweltową* rozmaitych terminów i zwykle nie podawał ich wyraźnego znaczenia. Być może właśnie ta różnorodność terminologiczna, przy systematycznej awersji Husserla do podawania precyzyjnych definicji, jest źródłem rozbieżności interpretacyjnych, o których mowa była powyżej.

Po raz pierwszy i udokumentowany termin „*Lebenswelt*” pojawia się w dodatku XIII do *Ideii II* datowanym na rok 1917<sup>2</sup>. Poza tym terminem Husserl posługiwał się także takimi wyrażeniami jak „*Umwelt*”, „*natürliche Welt*”, „*natürlicher Weltbegriff*” (zaczepnięte od Avenariususa), „*Erfahrungswelt*”, „*Alltagswelt*”, a także „*Lebensumwelt*”, żeby wymienić tylko niektóre z używanych przez niego wyrażań. Już w *Ideach I* Husserl pod nazwą „*natürliche Welt*” rozumie to, co później przez termin „*Lebenswelt*”. „*Natürliche Welt*” oznacza tu dla Husserla świat naturalnego nastawienia, świat, w którym się znajdujemy przed dokonaniem redukcji transcendentalnej. Wzmianki w *Ideach I* są jednakże dość lapidarne; Husserl nie jest tu po prostu zbyt zainteresowany bliższą analizą tego pojęcia. Jednakże, zbierając rozproszone po całej książce wzmianki czy uwagi, można określić nieco bliżej, czym ów – desygnowany przez nazwę „*Natürliche Welt*” – świat się charakteryzuje<sup>3</sup>.

Jest on mianowicie:

- (i) światem czasowo-przestrzennym;
- (ii) takim, że tylko jego część jest dana naocznie, to, co pozostałe, jest domniemane w różnego rodzaju intencjach;
- (iii) światem obiektów kultury, osób, a nie zbiorem czystych *sensibiliów*;
- (iv) światem intersubiektywnym, to znaczy: przedmioty w nim się znajdujące jawią się nam jako przedmioty dla innych, więc jest to świat z wyraźnym odniesieniem do pewnej grupy osób, a nie po prostu świat sam w sobie.

<sup>1</sup> Na temat Husserlowskiej krytyki relatywizmu w *Badaniach logicznych* i jego koncepcji prawdy pisałem w: D. Łukasiewicz, *Relatywistyczne i absolutne pojęcie prawdy* w „*Prolegomenach do czystej logiki Edmunda Husserla*”, w: *Forum Philosophicum*, t.1, Kraków 1996, s. 201–220.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, (red.) M. Biemel, *Husserliana*, t. IV, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1952, s. 375. Istnieje polski przekład Księgi drugiej *Idei* Husserla dokonany przez Danutę Gierulanek: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, PWN, Warszawa 1974. Przekład ten jednakże nie obejmuje całej zawartości czwartego tomu *Husserlianów*, w szczególności pominięte przez tłumaczkę ze względów redakcyjnych zostały *Dodatki* (*Beilagen*); w tym także *Dodatek XIII*.

<sup>3</sup> Obszerniej omawia tę problematykę Gail Soffer w: G. Soffer, *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer Academic Publishers, 1991, s. 146 i n.

Jako odrębny temat rozważań pojawia się zagadnienie *Lebensweltu* w *Ideach II* w kontekście Husserlowskiego dążenia do uprawomocnienia na gruncie fenomenologii różnicy pomiędzy *Naturwissenschaften* a *Geistwissenschaften*. Już Dilthey pokazał, że dziedziny badania obu tych rodzajów nauk nie mogą być wyznaczone po prostu przez wskazanie na różnego typu przedmioty badań, ponieważ obiekty badania nauk humanistycznych takie jak np. ludzie i ich wytwory mogą być również badane w naukach przyrodniczych. Dlatego Dilthey akcentował, że różnicy między obu rodzajami nauk należy się doszukiwać raczej w sposobie ujęcia przedmiotu niż w samych odmiennościach przedmiotów dociekań. Argumentował on, że np. człowiek z punktu widzenia fizjologii jest systemem komórek i organów, a z punktu widzenia historii jest uczestnikiem i sprawcą różnego rodzaju wydarzeń<sup>4</sup>. Husserl nawiązał dość wyraźnie do koncepcji Diltheya, wzbogacając ją we własne pomysły. Otóż z jego punktu widzenia wobec każdego przedmiotu można zająć różnego typu postawy albo – jak też mówił – „nastawienia”. Nastawienie typowe dla uprawiających nauki matematyczno-przyrodnicze, zwane przez Husserla „przyrodniczym”, cechuje się pojmowaniem świata jako zasadniczo poddającego się opisowi matematycznemu, jako powiązanego relacjami przyczynowo-skutkowymi, jako bezosobowego. Natomiast nastawienie typowe dla badań humanistycznych to nastawienie „personalistyczne” lub „naturalne”, inaczej mówiąc, postawa dnia codziennego; w postawie tej ujawniają się nam obiekty, których doświadczamy na co dzień, żyjąc w nastawieniu naturalnym, przed redukcją transcendentálną<sup>5</sup>. Słowem: obiekty dane w nastawieniu personalistycznym stanowią przedmiot badania nauk humanistycznych, obiekty te tworzą właśnie nasz *Lebenswelt*. W swoich analizach zawartych w *Ideach II* Husserl wyraźnie przesądza, że przez obiekty doświadczane przez nas w nastawieniu personalistycznym rozumie osoby, dzieła sztuki, stoły, krzesła, drzewa i krzewy, a nie po prostu właśnie czyste *sensibilia*, czyli przedmioty charakteryzowane za pomocą wyłącznie jakości naturalnych, tj. barw, zapachów i kształtów<sup>6</sup>. *Umwelt* jest naszym *Umweltem*:

---

<sup>4</sup> Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner, Stuttgart 1958, s. 81–84. Zob. też Soffer 1991, s. 147.

<sup>5</sup> Husserl tak je opisuje: „Całkiem inne jest nastawienie personalistyczne, w którym jesteśmy zawsze wtedy, gdy współżyjemy ze sobą, mówimy do siebie nawzajem, podajemy sobie ręce witając się, odnosimy się do siebie wzajem w miłości i niechęci, w przekonaniu i czynie, w zagadywaniu i odpowiedzi; w nim jesteśmy również, gdy otaczające nas rzeczy uważamy właśnie za nasze otoczenie”.

<sup>6</sup> W *Ideach I* stwierdza on m.in., że „ów świat nie istnieje dla mnie jedynie jako świat rzeczy, lecz z tą samą bezpośredniością jako świat wartości, świat dóbr, świat życia praktycznego. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 89. W Księdze drugiej *Idei* pisze natomiast: „Ten świat otaczający obejmuje nie rzeczy jedynie, lecz przedmioty użytkowe (ubrania, przedmioty domowego użytku, broń, narzędzia), dzieła sztuki, utwory literackie, utensylia liturgiczne, prawne (pieczęcie, łańcuchy symbolizujące urząd, insygnia koronacyjne, symbole kościelne itd.); obejmuje on nie tylko pojedyn-

światem, w którym żyję wraz z innymi osobami, które rozpoznaję jako inne osoby i które rozpoznaję mnie jako osobę; z osobami tymi mogę się komunikować, zgadzać albo nie zgadzać co do różnych kwestii. Wyłaniają się z tego opisu zatem jakby dwa światy: świat nauk matematyczno-przyrodniczych (w terminologii Husserla: przyroda) oraz świat życia codziennego (w terminologii Husserla, którą posługiwał się on najczęściej w *Ideach II*: duch). Świat ten możemy także nazywać po prostu światem kultury.

Faktem o znaczeniu podstawowym dla naszej problematyki jest zaznaczające się już w tych wcześniejszych pismach Husserla jego silne przekonanie, że świat życia (*personale Umwelt*) jest pierwotny wobec świata zmatematyzowanego nauk przyrodniczych. *Lebenswelt* jest mianowicie pierwotny wobec świata nauk przyrodniczych w porządku fenomenologicznego *Seinsgeltung*, to znaczy: doświadczenie obiektów świata życia jest warunkiem koniecznym doświadczenia obiektów świata natury, nie jest jednak warunkiem wystarczającym; gdyby zawartość doświadczenia *lebensweltowego* była inna, to także treść doświadczenia prezentującego obiekty świata nauk matematyczno-przyrodniczych byłaby inna. Nazwijmy tę tezę *tezą o ufundowaniu*<sup>7</sup>. Warunek wystarczający tworzą takie czynności poznawcze jak np. abstrakcja, idealizacja i matematyzacja przeprowadzone na danych doświadczenia *lebensweltowego*.

Z kolejnych pism Husserla, głównie zaś manuskryptów, dowiadujemy się, że owych światów kulturowych jest wiele. Niewykluczone, że do stwierdzenia przez Husserla wielości czy pluralizmu światów życia przyczyniły się odnotowywane przez niego informacje dostarczane przez antropologię kulturową oraz etnografię<sup>8</sup>. Na podstawie tych danych Husserl zapewne skonstatował, że istnieje świat

cze osoby: te osoby są raczej członkami społeczności, jedności osobowych wyższego urzędu". E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 258.

<sup>7</sup> Husserl już w *Ideach II* (Druga księga Idei) podkreśla, że: „Przy dokładniejszym przyjrzeniu się okaże się nawet, że nie mamy tu dwóch równouprawnionych i równorzędnych nastawień, *resp.* dwóch całkiem równouprawnionych i zarazem przenikających się apercpcji, lecz że nastawienie przyrodnicze przyporządkowuje się personalistycznemu, a pewną samodzielność zyskuje dzięki abstrakcji albo raczej pewnego rodzaju zapomnieniu o sobie samym osobowego Ja, absolutyzując przez to zarazem w sposób nieuprawniony swój świat, przyrodę". Tamże, s. 260. Zob. też E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987, s. 45–50.

<sup>8</sup> Husserl w manuskryptach z 1927 r. pisał m.in.: „Tak więc dla Zulusa przedmioty, które my znamy i doświadczamy, takie jak: nauka, dzieła naukowe i dzieła literatury, nie istnieją po prostu jako książki, czasopisma etc., aczkolwiek książki istnieją dla Zulusa jako rzeczy i to rzeczy posiadające taką lub inną magiczną własność, tzn. są to rzeczy, z którymi wiąże on takie interpretacje, jakie z kolei nie są do przyjęcia dla nas. Jeśli weźmiemy to, co się prezentuje jednoznacznie w doświadczeniu jednostkowym, narodowym czy społecznym w społeczności historycznej; jeśli weźmiemy to jako należące do konkretnego świata doświadczenia tej społeczności, to musimy stwierdzić, że każda taka społeczność ma inny konkretny świat". Manuskrypt A V 9. pt. „Grund-

życia współczesnych Europejczyków, ale też świat życia plemienia Bwende, Zulusów itd. Tę ostatnią konstatację Husserla nazwijmy tezą pluralizmu *lebensweltowego*.

Równolegle z zarysowującą się coraz wyraźniej koncepcją świata kultury Husserl począł głosić od pewnego momentu (1929) pogląd o wieloznaczności terminu „prawda”. Wieloznaczność ta polegała na tym, że „prawda” oznacza nie tylko sąd prawdziwy zawsze, wszędzie i dla każdego, lecz także oznacza sąd prawdziwy względnie: w niektórych okolicznościach i warunkach. Wyraźnie wyłania się to jego przekonanie o względności prawdy w *Formalnej i transcendentalnej logice*<sup>9</sup>.

Sens owej prawdy względnej lub – jak Husserl się także wyrażał – „sytuacyjnej” (*Situationswahrheit*) można nieco dokładniej sprecyzować w sposób następujący: sąd prawdziwy w *Lebenswelcie L1* nie jest prawdziwy ani fałszywy w *Lebenswelcie L2*.

Innymi słowy absolutyzm głosił, że nie jest możliwe, że jeden i ten sam identyczny sąd jest raz prawdziwy, a raz fałszywy. A sytuacjonizm *lebensweltowy* głosił, że sąd prawdziwy w *L1* nie jest prawdziwy, ale też nie jest fałszywy w *Lebenswelcie L2*. W ramach sytuacjonizmu *lebensweltowego* Husserla obowiązywałoby też twierdzenie, że sąd prawdziwy sytuacyjnie w *L1* jest zawsze prawdziwy w *L1*.

Prawda w znaczeniu sytuacyjnym była pojęciem relatywnym, ponieważ zachodziło odniesienie do określonego *Lebensweltu*.

Należy dodać, że – zdaniem Husserla – prawda w znaczeniu absolutnym jest orzekana o sądach uznawanych w nauce, prawdziwość w znaczeniu sytuacyjnym jest orzekana o sądach formułowanych w ramach *Lebensweltu*.

## Problem *Lebensweltu* w fenomenologii Husserla

Otóż biorąc łącznie tezę o ufundowaniu, tezę pluralizmu światów życia oraz twierdzenie o wieloznaczności prawdy, dochodzimy z łatwością do sformułowa-

---

legende Untersuchungen zur Klärung der Idee Umwelt und 'wahre' Welt und von da aus zur Klärung der personalistischen Einstellung”. Cytuję za G. Soffer 1991, s. 194. Gdy więc Husserl w 1936 roku pisał, że „każdy naród czy plemię ma swój świat, w którym w jego oczach wszystko się ze sobą zgadza – czy to w kategoriach mityczno-magicznych, czy też europejsko-racjonalnych – i wszystko zdaje się całkowicie wyjaśnić. Każdy lud ma swoją 'logikę', a zatem – gdyby ta logika była wyeksplikowana w twierdzeniach – również 'swoje' *a priori*” (E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Zdzisław Krasnodębski, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, (red.) J. Rolewski, S. Czerniak, PAN, Warszawa 1991, s. 31) – te jego słowa miały już swoje ugruntowanie w stwierdzeniach wypowiedzianych dziesięć lat wcześniej, zanim ukazał się *Kryzys nauk europejskich* i rozprawa *O pochodzeniu geometrii*.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Formale und transendentale Logik, Husserliana*, t. XVII. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1974, § 105.

nia następującego problemu: skoro jest wiele światów życia, a świat badany przez nauki jest ugruntowany w pewnym określonym świecie życia, to twierdzenia nauk nie są prawdziwe absolutnie, lecz sytuacyjnie; są prawdziwe w tym świecie życia, w którym owo ugruntowanie zachodzi<sup>10</sup>.

Źródłem podanego wyżej problemu jest sposób, w jaki Husserl rozumie naturę pojęć. Otóż pojęcia *Lebensweltu* mają charakter sytuacyjny, okazjonalny – nie są z reguły ściśle, ostre, niezmiennie, przeciwnie niż jest to w naukach stosujących absolutne pojęcie prawdy. Ponieważ pojęcia te są niejako „ucierane” czy urabiane dla potrzeb życia w konkretnych niepowtarzalnych warunkach naszej codzienności, naszego świata życia, różnią się treścią od pojęć, jakie „urabiają” dla swoich potrzeb, określonych warunkami ich codzienności, członkowie czy mieszkańcy innych światów życia. Dlatego, posługując się pojęciami mojego świata życia, mogę porozumiewać się z innymi jego mieszkańcami, bo razem z nimi te pojęcia utarliśmy czy urobiliśmy. Jednak już do porozumienia się z mieszkańcami innych światów życia te moje pojęcia się nie nadają. Dlatego ja mam swoje prawdy, którymi są sądy z takich pojęć złożone, a np. członkowie plemienia Bwende, żyjący na północnym brzegu Konga, mają swoje prawdy. I te moje prawdy i prawdy tamtych do siebie zupełnie nie pasują – są niewspółmierne. Ja nie umiem wyrazić swoich sądów w systemie pojęciowym Bwende, a oni w moim. I to jest relatywizm teorii *Lebensweltu* Husserla. Sąd prawdziwy dla mieszkańca świata życia, jakim jest nowoczesna cywilizacja informatyczna, np. że „jakiś haker wprowadził wirus do mojego komputera”, będzie niezrozumiały, lecz ani prawdziwy, ani fałszywy dla członka plemion z amazońskiej dżungli. (Relatywizm ten nie jest relatywizmem zwalczanym przez Husserla w okresie *Badań logicznych*, tamten bowiem głosił, że sąd raz prawdziwy dziś, jutro okaże się dla mnie lub dla kogoś innego fałszywy). Krótko mówiąc, pojęcia, jakimi posługują się mieszkańcy światów życia, są pojęciami przez nich utworzonymi, dla nich są one zrozumiałe i nie roszczą pretensji do uniwersalnej ważności.

Otóż Husserl zdawał sobie sprawę z trudności, jakie niesie dla jego fenomenologii podany wyżej, będący przecież konsekwencją akceptowanych przez niego samego twierdzeń, problem. Nie mógł on i nie chciał zaakceptować tego, że prawdy nauk, i jego fenomenologii także, mają być relatywne do naszego świata życia, a nie być ważne uniwersalnie.

Jako sposób obrony absolutyzmu prawd matematyki, fizyki, logiki i fenomenologii obrał, jak wiadomo, następującą drogę: wprowadzie jest wiele różnych światów życia, ich mieszkańcy posługują się różnymi niewspółmiernymi pojęciami, to jednak wszystkie te światy mają pewne uniwersalne składniki w swojej struk-

---

<sup>10</sup> O możliwościach pojmowania relatywizmu *lebensweltowego* i jego przewyżczania pisałem w artykule *Husserlowska koncepcja świata życia*, w: D. Łukasiewicz, *Stany rzeczy i prawda. Szkice filozoficzne*, Akademia Bydgoska, 2002, s. 175–185.

turze<sup>11</sup>. Tymi składnikami są np. sposób doświadczania przez mieszkańców rozmaitych światów życia: czasu, przestrzeni, rzeczy, osób<sup>12</sup>. Dlatego, by zilustrować intuicje Husserla za pomocą prostego eksperymentu myślowego, gdyby w dżungli amazońskiej mieszkające tam plemiona zaczęły, znalazłszy się w nagłej potrzebie rozwiązania pewnego problemu, uprawiać intensywnie matematykę czy fizykę, doszłyby w końcu niechybnie do tych samych twierdzeń, do których doszła współczesna i znana w naszej kulturze nauka. Byłoby tak, bo pojęcia, jakie tworzyliby członkowie tych plemion, powstawałyby jako wynik abstrakcji na tych właśnie składnikach doświadczenia *lebensweltowego*, które we wszystkich światach życia są identyczne.

Przekonanie Husserla o istnieniu idealnej (tj. niezmiennej i uniwersalnej) struktury doświadczenia *lebensweltowego* spotkało się jednak z krytyką ze strony przedstawicieli różnych nauk, zwłaszcza zaś współczesnej antropologii. Zwrócono uwagę, że świadectwa antropologii pouczają, że są ludzie, którzy mają zupełnie inne doświadczenia czasu, przestrzeni, że dystynkcja pomiędzy kategoriami osób i rzeczy nie ma charakteru uniwersalnego; w wielu kulturach animistycznych czy totemistycznych ich przedstawiciele nie doświadczają rzeczy jako bytów wyłącznie fizycznych pozbawionych wymiaru duchowego (David Carr)<sup>13</sup>. Husserl obrał więc – twierdzą jego krytycy – fałszywą drogę obrony absolutyzmu. Ale tu sprawa nie jest oczywista. Czym są bowiem antropologia, psychologia i inne nauki? Są naukami, które powstają jako wynik abstrakcji i innych operacji intelektualnych w ramach doświadczenia konkretnego świata życia, w jakim są uprawiane. Twierdzenia antropologii są więc – można by odpowiedzieć zwolennikom tej koncepcji, stojąc na pozycjach metodologicznych przez nich samych zajmowanych – względne tak jak wszystkie pozostałe twierdzenia formułowane w danym świecie życia, są prawdziwe dla antropologów, ale nie muszą być prawdziwe dla nieantropologów w innym świecie życia, gdzie antropologii się nie uprawia. Jeżeli więc

---

<sup>11</sup> Przekonanie Husserla o istnieniu takiej struktury poświadcza np. następująca jego konstatacja: „Jest teraz rzeczą jasną, że chociaż tak mało wiemy o historycznym, otaczającym pierwszego geometrę świecie, to jako istotnościowy niezmiennik jest pewne, iż był to świat ‘rzeczy’ (wraz z ludźmi jako podmiotami tego świata), że wszystkie rzeczy z konieczności musiały być materialno-cielne, jakkolwiek nie wszystkie mogły być wyłącznie ciałami materialnymi, gdyż współistniejących koniecznie ludzi nie da się traktować wyłącznie jako ciał i nie spełniają się oni całkowicie w swym materialno-cielnym bycie – tak samo jak związane z nimi obiekty kultury. Jest także jasne, przynajmniej co do istotnościowego rdzenia – i możemy się o tym upewnić przez pieczołowitą aprioryczną eksplikację – iż te czyste ciała miały czasowoprzestrzenne kształty, związane z nimi ‘materialne’ jakości (kolory, ciepłotę, ciężar, twardość itd.)”. E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, (red.) J. Rolewski, S. Czerniak, PAN, Warszawa 1991, s. 33.

<sup>12</sup> Koncepcję *lebensweltowego a priori* omawia obszernie np. J. Rolewski, w: J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.

<sup>13</sup> David Carr, *Interpreting Husserl*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1987, s. 243.

antropologia uczy, że nie ma żadnych elementów identycznych we wszystkich światach życia, to wypowiada zdanie tylko względnie prawdziwe – wcale nie musi tak być zawsze i wszędzie<sup>14</sup>.

### Argumenty empiryczne

Podobnie jak w dziedzinie antropologii – zwolennicy relatywistycznej koncepcji fenomenologii, tacy jak Carr czy Waldenfels, mogliby (do pewnego momentu) szukać potwierdzenia słuszności swoich tez w lingwistyce, a dokładniej w językoznawstwie porównawczym<sup>15</sup>.

Przez większą część wieku dwudziestego dominował strukturalistyczny model języka jako autonomicznego systemu opracowany jeszcze w pracach de Saussure'a. Zgodnie z tym modelem zasoby pojęciowe języka są określone tylko przez relacje między elementami systemu pojęciowego, ten zaś ukształtowany jest niezależnie od struktury i jakościowego uposażenia świata obiektywnego. Świat rozumie się w tych koncepcjach jako rozległe *continuum*, a pojęciowy model tego *continuum* ma swoje źródło w różnego typu konwencjach, to znaczy w procesie uczenia się (przyswajania konwencji)<sup>16</sup>.

Leach i inni zwolennicy tezy o autonomii języka głoszą przeto pogląd, że kategorie przedmiotów postrzeganych przez nas w świecie nie istnieją obiektywnie, lecz zostały nam narzucone przez kategorie zakodowane w języku, w którym nas wychowywano.

---

<sup>14</sup> Można by argumentować przeciwko koncepcjom Carra i jego zwolenników, że stanowisko, jakie proponuje, jest nie do utrzymania, jak nie do utrzymania jest wszelki relatywizm, który jest poglądem logicznie błędnym, gdyż niespójnym wewnątrznie. Taką antyrelatywistyczną argumentację prezentuje Harvey Siegel w: *Relativism Refuted*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987. W niniejszym artykule zajmuję słabsze stanowisko niż to, jakie wyłania się z antyrelatywizmu Siegela, zakładam bowiem relatywizację przekonań do zastanego stanu wiedzy, a nie pewnej niezmienniej idealnej klasy twierdzeń opisujących niezawodnie rzeczywistość.

<sup>15</sup> Zob. Bernhard Waldenfels, *Die Abgründigkeit des Sinnes*, w: *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

<sup>16</sup> Edmund Leach, zwolennik takiej teorii, pisze: „Zakładam, że fizyczne i społeczne środowisko małego dziecka postrzegane jest jako *continuum*. Nie zawiera żadnych »rzeczy«, które same przez się byłyby odrębne. Dziecko we właściwym czasie uczy się nakładania na to środowisko czegoś w rodzaju siatki różnicującej, służącej do rozpoznawania świata jako złożonego z dużej liczby odrębnych elementów, z których każdy opatrzony jest nazwą. To właśnie ten świat reprezentuje nasze kategorie językowe, a nie na odwrót. Ponieważ moim językiem ojczystym jest język angielski, wydaje mi się oczywiste, że *bushes* »krzewy« i *trees* »drzewa« to różne rodzaje rzeczy. Wcale bym tak nie myślał, gdyby mnie tego nie nauczono”. E. Leach, *Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse*, w: H. Lennenberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, s. 23–63. Cambridge, Mass.: MIT Press. Cyt. za John R. Taylor, *Kategoryzacja w języku*, tłum. A. Skucińska, Universitas, Kraków 2001, s. 21.

Istnieje dziedzina doświadczenia, która, jak sądzono przez pewien czas, potwierdza hipotezę świata jako *continuum*. Jest to dziedzina barw. Obliczono, że ludzkie oko jest w stanie rozróżniać siedem i pół miliona trudno zauważalnych odmian barw<sup>17</sup>. Ta liczna gama dostrzegalnych kolorów stanowi trójwymiarowe *continuum*, które wyznaczają parametry tonu (długości fali odbijanego światła), czystości (ilości odbijanego światła) oraz nasycenia (stopnia zbliżenia do bieli). Ponieważ każdy z tych wymiarów jest płynnym *continuum*, nie ma podstaw fizycznych do wydzielenia odrębnych kategorii barw. Ludzie potrafią jednakże rozpoznawać odrębne kategorie. Wynika stąd, zdaniem niektórych, że kategorie te są wytworem procesu uczenia się, a dokładniej – są wytworem języka. Dodatkowym argumentem wspierającym strukturalistyczną koncepcję języka jest zachodzenie dużych różnic pomiędzy językami, zarówno jeżeli chodzi o liczbę występujących w nich terminów określających barwy, jak i o zakres znaczeniowy tych terminów. Innymi słowy – według strukturalizmu obserwuje się w języku zjawisko „arbitralności” znaków językowych, symptomem arbitralności w zbiorze nazw kolorów są następujące fakty: wszystkie nazwy barw występujące w systemie są równorzędne oraz wszystkie desygnaty danej nazwy są równorzędne.

Jednakże ten strukturalistyczny model języka i postrzegania barw został podważony przez badania zapoczątkowane w latach sześćdziesiątych XX w. przez Berlina i Kaya (*Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press, 1969), a kontynuowane przez Eleanor Rosch<sup>18</sup>. Ustalono, że pomiędzy różnymi językami zachodzą poważne różnice, jeśli chodzi o zasób podstawowych nazw oznaczających kolory. Konieczne jest tutaj sprecyzowanie, które nazwy barw można uznać za podstawowe. Według autorów *Basic Color Terms* nazwy podstawowe, po pierwsze, mają prostą jednoczłonową budowę, np. nazwy *żółtozielony* lub *niebieskawy* nie spełniają tego wymagania, następnie, mają szeroki zakres zastosowania, np. nazwa *blond* jako odnosząca się jedynie do koloru włosów nie jest nazwą podstawową – i po trzecie, co najważniejsze, nie podlegają innym nazwom, np. *szkarłatny* jest rodzajem (podlega) czerwieni, zatem nie jest to nazwa podstawowa, natomiast *czerwony* jest nazwą podstawową. Tak zatem w języku dani na Nowej Gwinei występują tylko nazwy dwóch kolorów podstawowych, są to nazwy *mola* określająca biel i kolory ciepłe (czerwień, żółty, pomarańcz, róż) oraz *mili* (czerni, niebieski, zielony). W języku garo (grupa tybetańsko-birmańska, płn.-wsch. Indie) użytkownicy tego języka mają do dyspozycji cztery nazwy kolorów podstawowych: czarny, biały, czerwony i żółty, kolorem czarnym określając wszystko to, co my nazywamy czarnym, zielonym bądź niebieskim. W języku angielskim występuje natomiast już jedenaście nazw

<sup>17</sup> Por. R. Brown and E.H. Lennenberg, *A Study in Language and Cognition*, w: „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1954, nr 49, s. 452–462.

<sup>18</sup> Koncepcje Rosch omawia Taylor w cytowanej wyżej pracy.

kolorów uznawanych za podstawowe: czarny, biały, czerwony, żółty, zielony, niebieski, brązowy, szary, pomarańczowy, fioletowy, różowy. Wynika stąd, że nazwa *czerwony* obejmuje w języku angielskim inny zakres barw niż w wielu językach z mniejszą liczbą nazw podstawowych, gdzie jednym terminem określa się coś, co z punktu widzenia Brytyjczyka jest odpowiednio czerwone, brązowe lub pomarańczowe. Pomimo jednak zasadniczych różnic w aparaturach pojęciowych kilkudziesięciu badanych języków ich użytkownicy poproszeni o wskazanie najlepszych przykładów kolorów podstawowych, np. próbki barwy, która odpowiadałaby „prawdziwej” czerwieni, są wyjątkowo zgodni co do tego, jaki zakres widma jest najlepszym przykładem koloru czerwonego, tak samo zielonego czy żółtego. Wniosek z tego jest taki, że postrzeganie barw podstawowych jest niezależne od różnic w systemach językowych podmiotów postrzegających. Pewna dająca się tu wskazać uniwersalność, w ograniczonym wprowadzie zakresie, ma swoją podstawę, jak się dziś sądzi, w strukturze samego doświadczenia barw oraz w budowie aparatu percepcyjnego.

Bardzo interesujących argumentów przemawiających za tezą o pewnych uniwersalnych strukturach wspólnych różnym światom życia może dostarczyć koncepcja modularności umysłu i języka Chomsky’ego. Według tej koncepcji strukturę poszczególnych języków naturalnych, np. angielskiego, chińskiego czy nawaho, ograniczają genetycznie przekazywane modułarne zasady i parametry gramatyki uniwersalnej. Chomsky broni koncepcji „anamnezy genetycznej”, to znaczy poglądu, że istnieje genetyczna transmisja różnego rodzaju umiejętności i wiedzy u różnych gatunków biologicznych. W zakres tych umiejętności w wypadku gatunku ludzkiego wchodziłaby także wiedza specyficzna dla przyswajania sobie kompetencji językowej. Jego zdaniem gramatyka uniwersalna jest ściśle zdeterminowana przez genetycznie przekazywaną zdolność językową, która odgrywa istotną rolę jako tzw. *the language-acquisition device* w przyswajaniu sobie przez dzieci ich języka ojczystego. Koncepcje anamnetyzacji genetycznej i gramatyki uniwersalnej nie mają wprowadzie statusu niezachwianych teorii naukowych, ale funkcjonują w lingwistyce jako rzetelne hipotezy i mają swoich zwolenników<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> O poglądach Chomsky’ego i ich recepcji pisze np. John Lyons w *Chomsky* (1991), wydanie polskie: *Chomsky* tłum. B. Stanosz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998. Sam Chomsky w jednej z najnowszych swoich książek pisze na ten temat tak: „The Minimalist Program shares several underlying factual assumptions with its predecessors back to the early 1950s, though these have taken somewhat different forms as inquiry has proceeded. One is that there is a component of the human mind/brain dedicated to language – the language faculty – interacting with other systems. Though not obviously correct, this assumption seems reasonably well-established, and I will continue to take it for granted here, along with the further empirical thesis that the language faculty has at least two components: a cognitive system that stores information, and performance systems that access that information and use it in various ways. It is the cognitive system that primarily concerns us here”. Noam Chomsky, *The Minimalist Program*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 1996, s. 2.

Można by więc argumentować przeciwko fenomenologom relatywistom, mówiąc, że pomimo istnienia różnic w schematach pojęciowych różnych kultur istnieje zasób wspólnych doświadczeń dla przedstawicieli owych kultur – i to przez odwołanie się do zasobu tych doświadczeń można dokonać uzasadnienia możliwości istnienia uniwersalnie ważnych prawd, np. prawd dotyczących kolorów i ich postrzegania.

Jednak i temu argumentowi można zarzucić to samo, co poprzednio argumentowi przeciwnemu. Wyniki uzyskane przez lingwistykę i psychologię kognitywną, mające potwierdzić istnienie uniwersalnych składników w strukturze wszystkich światów życia, same są relatywne do świata życia, w którym lingwistyka jest uprawiana jako nauka, mają zatem charakter relatywny, a nie absolutny. Trudno więc o konkluzywne rozstrzygnięcie kwestii Husserla metodami empirycznymi<sup>20</sup>. Można jedynie wyrazić przypuszczenie, że jeśli więcej świadectw będzie przemawiać na korzyść któregoś z poglądów przeciwnych tu zarysowanych, tym bardziej będzie on prawdopodobny w tym świecie życia, w którym uprawiana jest metodyczna refleksja nad tymi zagadnieniami. Niczego więcej zrobić się tu nie da.

### Argumenty transcendentálne

Sam Husserl jednakże próbował bronić swojej nierelatywistycznej koncepcji prawdy i fenomenologii, nie odwołując się do metod empirycznych stosowanych w naukach szczegółowych, lecz stosując metody fenomenologii: transcendentalną analizę ejdetyczną istoty świata życia oraz analizę (korelacji noetyczno-noematycznych) porządku intencjonalnej konstytucji fenomenu świata życia<sup>21</sup>.

Analiza ejdetyczna ma pokazać, że do istoty świata życia należą elementy, które muszą być zawarte w każdym świecie życia – i to one są podstawą uniwersalnej ważności pewnego zbioru prawd. Do elementów tych Husserl, jak wspomniano już wcześniej, zaliczał czas, przestrzeń, rzeczy i osoby. Innymi słowy analiza ejdetyczna (upraszczając) ma prowadzić do konkluzji: dla każdego *x*, jeżeli *x* posiada określoną strukturę czasową i przestrzenną oraz zawiera osoby i rzeczy, to *x* jest światem życia.

---

<sup>20</sup> Andrzej P. Kowalski słusznie, jak sądzę, podkreśla, że w Husserlowskim projekcie fenomenologii transcendentalnej argumenty empiryczne nie mają zastosowania, należą one bowiem do procedur badawczych stosowanych w nastawieniu naturalnym, a więc przedtranscendentalnym. I same te metody badawcze nauk szczegółowych mogą uzyskać uprawomocnienie w ramach transcendentalnej fenomenologii. Andrzej P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2001. Z mojej perspektywy jednakże same metody transcendentalne, o czym poniżej, wbrew retoryce i deklaracjom Husserla, nie gwarantują wystarczająco uzasadnienia dla jego tezy o uniwersalnym charakterze pewnego typu składników naszego doświadczenia.

<sup>21</sup> Szczegółowo streszczaną przeze mnie argumentację Husserla analizuje Gail Soffer w: Soffer 1991, s. 180–190.

Można jednak podważać prawomocność wyników analizy ejdetycznej: istota świata życia jest *mój* istotą świata życia, jeśli to ja dokonałem analizy ejdetycznej, lecz nie jest istotą dla każdego innego podmiotu. Do uniwersalnej ważności wyników analizy ejdetycznej trzeba, żeby *mój* świat życia, w którym dokonałem swojej analizy ejdetycznej, posiadał identyczną strukturę jak wszystkie inne światy życia, lecz to, że on taką strukturę posiada, miałoby być pokazane w ramach analizy ejdetycznej. Naprzód więc należy pokazać, że taka struktura istnieje, potem zaś dopiero powoływać się można na wyniki analizy ejdetycznej. W ten sposób odwołanie się do wyników analizy ejdetycznej okazuje się nieprzydatne dla wykazania uniwersalności prawd fenomenologii. Można jednakże uchylić właśnie sformułowany zarzut kolistości w procedurze uzasadniania ważności prawd fenomenologii, odwołując się do wyników fenomenologii transcendentalnej Husserla. Otóż Husserl w ramach fenomenologii transcendentalnej zaleca wykonywanie analizy ejdetycznej po tym dopiero, jak zostanie przeprowadzona redukcja transcendentalna. *Ja* transcendentalne, jakie odsłania się jako rezultat przeprowadzenia redukcji, nie jest *ja* naturalnym (empirycznym); jest ono wyłączone również ze świata życia, do którego należało *ja* empiryczne przed redukcją transcendentalną. Skoro więc *ja* transcendentalne nie jest częścią żadnego świata życia (co najwyżej świat życia należy do zbioru fenomenów prezentujących się *ja* transcendentalnemu), to struktura czy zawartość danego świata życia nie mają udziału w konstytuowaniu wyników poznawczych osiąganych przez *ja* transcendentalne. Sukces na tej drodze zależy jednakże wciąż od tego, na ile skuteczna jest propagowana przez Husserla metoda „czyszczenia” *ja* empirycznego z jego przygodnej światowej treści.

Można by też jeszcze oponować przeciwko Husserlowi i podnosić kwestię, że chociaż transcendentalne *ego* nie jest częścią świata, to jednak posiada przygodny świat życia. Światem tym jest świat, do którego należy *ja* empiryczne, czyli *ja* przed redukcją transcendentalną. *Ego* transcendentalne nie *jest* częścią świata życia, lecz *było* jego częścią *ja* empiryczne. Z tego powodu wyniki analizy ejdetycznej uzyskanej przez *ja* transcendentalne co najmniej *mogą* być (jeśli faktycznie nie są) zdeterminowane przez strukturę i zawartość świata życia, do którego należało *ja* empiryczne przed redukcją. Wyniki te są ważne dla *ego* transcendentalnego, którego *ja* empiryczne należy do specyficznego świata życia, i zachowują ważność w tym właśnie świecie i co najwyżej w tym.

Z pozycji Husserlowskich wszelako można odpowiedzieć na ostatnią obiekcję następująco: transcendentalne *ego* posiada swój przygodny świat życia, lecz posiadanie tego, a nie innego świata życia samo jest dla *ego* transcendentalnego również pewnym faktem przygodnym. Tożsamość *ja* transcendentalnego i jego odrębność od pozostałych obiektów, w tym innych *ego* transcendentalnych, ma swoją podstawę w bezpośrednim (uprzywilejowanym) dostępie do doświadczalnych fenomenów, a nie w zawartości tych fenomenów. Jeżeli doszłoby do zmiany

świata życia, z którego wywodzi się *ja* transcendentalne, nie naruszyłoby to w niczym tożsamości tego *ja*. Tożsamość *ego* transcendentalnego nie zależy zatem od żadnego świata życia.

Stale jednakże należy pamiętać, że nawet tak określone wyniki poznawcze analizy ejdetycznej legitymują się tylko „pewnością fenomenologiczną”, to znaczy: może być tak, że na danym etapie dociekań nie ma świadectw płynących z doświadczenia, aby sądzić, że jest inaczej; możliwe wprawdzie jest, że jest inaczej, ale jest to możliwość pusta. Można więc budować konstrukcje możliwych światów życia pozbawionych struktury czasowo-przestrzennej bądź światów o radykalnie odmiennej strukturze, lecz z fenomenologicznego punktu widzenia konstrukcje takie miałyby charakter spekulacji nieopartych świadectwami<sup>22</sup>.

Druga droga argumentacji w obronie uniwersalnej ważności prawd fenomenologii odwołuje się do porządku intencjonalnej konstytucji fenomenu (noematu) świata życia. Aby, mianowicie, można było ukonstytuować sens (noemat) „świata dla innych”, trzeba rozpoznać w odpowiedniej zawartości doświadczenia składniki wspólne naszemu światu oraz temu drugiemu, który rozpoznajemy także jako świat – tyle że nie nasz. Husserl stwierdza, że zawsze rozpoczynamy od naturalnego (naiwnego) doświadczenia, że świat, w którym żyjemy, jest światem *tout court*, a nie światem dla tej czy innej klasy ludzi. Dopiero gdy nasze doświadczenie wzbogaca się przez kontakty z innymi kulturami o przekonanie, że są (byli) inni ludzie, którzy żyją (żyli) zupełnie inaczej niż my, tworzymy pojęcie (noemat) „naszego świata” lub „świata domowego”. Aby móc utworzyć pojęcie „świata dla nas” i przeciwstawić je „innemu światu”, pewna zawartość obu pojęć musi być ukonstytuowana jako im wspólna. Istnienie wspólnej (identycznej) treści obu pojęć można wyjaśnić tak: istnieją różne światy życia, które doświadczane są jako różne ujęcia (formy) jednego świata. Zawartość tego jednego świata zmienia się historycznie i geograficznie, ale te zmiany historyczne i geograficzne (kulturowe) to modyfikacje jednego i tego samego świata. Owe modyfikacje można potraktować właśnie jako poszczególne światy życia.

Powyższej argumentacji Husserlowskiej można wytknąć następujący mankament: analiza porządku intencjonalnej konstytucji pokazuje, że aby móc utworzyć pojęcia „świata dla nas” i „świata dla innych” (świata Zulusów, świata Bwende, świata Hopi itd.), musi istnieć zawartość wspólna obu pojęciom. Jednakże nie wystarcza to do stwierdzenia, że owa wspólna treść jest zawsze identyczna we wszystkich przypadkach (światach życia) ani że koniecznie istnieją elementy wspólne wszystkim światom życia. Co najwyżej możemy uznać, posiłkując się analizą po-

---

<sup>22</sup> Statusowi epistemicznemu wyników uzyskanych w ramach fenomenologii transcendentalnej Husserla poświęcony jest mój artykuł: D. Łukasiewicz, *Adekwatna i apodyktyczna intuicja w kontekście transcendentalnej fenomenologii Edmunda Husserla*, w: (red.) S. Sarnowski, G.A. Dominiak *Od Platona do współczesności*, WSP, Bydgoszcz 1999, s. 183–198.

rządki intencjonalnej konstytucji, że faktycznie pewien świat prezentuje się w naszym doświadczeniu jako świat jedyny lub świat po prostu, a w dalszym przebiegu doświadczenia formujemy pojęcia „świata dla nas” i „świata dla innych”, opierając się na pewnej wspólnej treści doświadczenia, lecz to stanowczo zbyt mało, abyśmy mieli podstawy do uznania za prawdę twierdzenia, że w każdym świecie życia istnieje owa niezmienna, uniwersalna struktura doświadczenia (*lebensweltowe a priori*)<sup>23</sup>.

Widzimy zatem, że ani w drodze badań empirycznych, ani za pomocą metod transcendentálnych nie daje się uprawomocnić jako prawdy absolutnej twierdzenia o istnieniu idealnej struktury *Lebensweltu*. Zarazem jednak obydwie te metody: empiryczna i transcendentálna – dostarczają do pewnego stopnia argumentów za twierdzeniem słabszym, głoszącym, że możliwe jest, iż taka idealna struktura istnieje. A możliwość ta nie jest wyłącznie formą spekulacji; wspierają ją (w ograniczonym zakresie) pewne świadectwa empiryczne i argumenty transcendentálne.

### The Concept of *Lebenswelt* in Husserl's Phenomenology

The world of everyday life is a central concept in Husserl's philosophy. Its origins are not clear, however. It is often claimed that Husserl proposed the concept of *Lebenswelt* rather unexpectedly (in 1936) and at the cost of destroying the continuity of his thought as a reaction to the growing popularity of the concept of *Dasein* that had been introduced by Heidegger in the *Being and Time* (in 1927). The author finds this interpretation too simple and superficial. In his opinion problems subsumed under the notion of *Lebenswelt* had been present in Husserl's writings at least twenty years before the name was first used. Husserl's unpublished manuscripts, books and lectures often referred to problems that directly or indirectly hinged on the idea of *Lebenswelt*. Taking all of this into account plus the fact that *Lebenswelt* is a private and individual experience for every human being, it is clear that we should accept as a logical possibility that different experiences of the world can be incommensurable, and their truth, though it appears unshaken to those who experience it directly, may in fact be no more than a sum of highly relativised visions of the world. But the author does not find this difficulty insurmountable.

---

<sup>23</sup> Na pewne dość zasadnicze trudności związane ze stosowaniem transcendentálnych technik osiągania wyników poznawczych, zwłaszcza zaś wariacji imaginatywnej, zwraca uwagę Wolfgang Künne w swojej monografii *Abstrakte Gegenstände: Semantik und Ontologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, s. 149–165.