

J a r o s ł a w R o l e w s k i

Husserlowski *Lebenswelt* jako struktura aprioryczna

Husserlowska aprioryczna struktura świata-w-przeżywaniu (*Lebenswelt*) i życia-w-świecie (*Weltleben*) pełni – jak wiadomo – istotną funkcję konstytutywną w poznaniu, określając zarazem kształt relacji poznawczej podmiot–przedmiot. To, że poznający podmiot w swym poznawczym odniesieniu do przedmiotowości może w ogóle się z nią „spotkać” (czy ją „napotkać”), zakłada przecież jakieś „miejsce” (oczywiście nie przestrzennie pojęte) takiego „spotkania”; coś, co umożliwia adekwację jednej i drugiej strony, czyli w ostatecznym rozrachunku – *prawdę*. Takim apriorycznym i istotowym warunkiem możliwości prawdy jako zgodności podmiotowej formy życia-w-świecie z jego korelatem przedmiotowym, światem-w-przeżywaniu, jest *a priori Lebensweltu* wspólne przecież obydwu „zgadzającym się” ze sobą stronom. To właśnie poprzez tę aprioryczną strukturę może dojść do „spotkania” subiektywnego życia z przeżywanym w nim i pojętym jako jego „biegun przedmiotowy” światem i odwrotnie: spotkanie świata, który tylko przez przeżywanie staje się światem-dla-nas, z przeżywającą go subiektywnością.

Jednakże w takim ujęciu ta istotowa forma i świata, i życia, owo pierwotne *ratio* samo nie jest już ani podmiotowe, ani przedmiotowe; nie należy właściwie do życia ani do świata. Mimo że stanowi ich najgłębszą wewnętrzną strukturę i wyznacza ich istotę, samo sytuuje się jak gdyby ponad życiem i ponad światem, określając na równi obydwie strony, jak i ich korelację. Świadczy to o tym, że *a priori Lebensweltu* ma *de facto* charakter pierwotnej relacji: to nie ono uczestniczy w życiu i w świecie, lecz jest raczej odwrotnie – to życie i świat przez udział w tej strukturze relacyjnej i właśnie od niej uzyskują właściwy sobie charakter, tożsamość, a także istotę. To raczej Husserlowskie *a priori* świata przeżywanego „ma” świat i życie, aniżeli one je „posiadają” w sobie.

Ratio zatem nie jest ani obiektywne, ani subiektywne, ani transcendentne, ani immanentne, takie podziały i określenia w ogóle do niego nie pasują. To właśnie ono raczej określa postać „subiektywności” i „obiektywności”, a także immanen-

cji i transcendencji. Do tego dochodzi jeszcze jeden ważny moment: *dziejowość*¹. *A priori* jest bowiem – jak wykazywał Husserl na przykładzie nauki europejskiej – całkowicie dziejowe, ale jednocześnie jest także całkowicie ahistoryczne. Jak to jest możliwe? Otóż, jak można wykazać, *a priori* świata-w-przeżywaniu jest także dla Husserla pewnym *a priori* historycznym, czyli pewną strukturą głęboką – stałą, niezmienną i zawsze identyczną – wszelkiego czasu historycznego, niezmienną podstawą dla wszelkiej zmiennej historii faktycznej.

Dziejowe przeżywanie świata i historyczny świat przeżywany są zatem co do ogólnej i typowej formy zawsze takie same². Struktura aprioryczna świata i życia określa także w ostatniej instancji kształt ich dziejowości, a dokładniej mówiąc – wyznacza ich historyczny niezmiennik, nierelatywną podstawę, na której mogą się dopiero nawarstwiać zmienne „osady” dziejów³.

Sprawia to, że zmienny historycznie świat przeżywany w swej najistotniejszej formie jest przeżywany zawsze tak samo, bez względu na okoliczności faktyczne; że przeżywanie świata także jest w swej istocie niezmiennie, bez względu na to, czy przeżywająca świat subiektywność żyła w starożytnej Grecji z jej zaczątkową postacią nauki, czy też w czasach współczesnych z ich rozwiniętą i dojrzałą naukowością.

Można zatem stwierdzić, że *Lebenswelt* jako „*a priori* historyczne” uczestniczy w historii realnej⁴, w faktycznie dziejących się wydarzeniach jako ich stały i absolutny fundament, jako ich aprioryczna forma wyznaczająca w ogóle kształt dziejowości jako takiej i stanowiąca jej istotę, a jednocześnie i właśnie dlatego jako struktura ahistoryczna, wyłączona w pewnym sensie z owej „Herakliteskiej rzeki” (por. § 44 *Kryzysu*) ciągłych zmian, relatywnej faktyczności i wszelkich okoliczności aktualnych, usadawiających się warstwowo wokół takiego „twardego” rdzenia historii. Z kolei tylko przez takie „zanurzenie” w realnej dziejowości owo *a priori* może uzyskać swój sens i pełnić swoją funkcję podstawy, *racji* dla wszelkiej dziejącej się i zmiennej historii, tak jak – z drugiej strony – to, co się dzieje i wydarza, pewna „materia” historii może stać się dziejami tylko i wyłącznie przez ufundowanie i uformowanie przez *a priori* historyczne – nie istnieje jedno bez drugiego, każdy z tych elementów w oderwaniu i abstrakcji od drugiego traci swój własny sens.

Uniwersalne *ratio* w postaci *a priori* historycznego zarazem „jest” i „nie jest” w dziejach, wykracza bowiem poza bezpośrednią faktyczność i aktualność wyda-

¹ Por. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, München 1961, § 24 *Die transzendente Geschichtlichkeit und ihre Enthüllung in der Phänomenologie*.

² Por. uwagi J.N. Mohanty'ego, *Transcendental Phenomenology*, Oxford 1989, 3. 2. *History, Time, and Anti-foundationalism*.

³ Por. E. Ströker, *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, w: tejże, *Lebenswelt und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1970, s. 107–123.

⁴ W tej sprawie patrz: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, § 11 c.

rzeń, ale swój sens uzyskuje tylko w związku z nimi i przez nie, analogicznie jak fakty historyczne stają się właśnie pewnymi faktami *dziejów* dopiero przez odniesienie do stałej, uniwersalnej i koniecznej formy historyczności (*resp.* dziejowości) w ogóle i tylko w niej⁵. Przypomina to do pewnego stopnia Hegłowską formułę historiozoficzną, w której istotą dziejów także był pewien czynnik ahistoryczny, nierozzerwalnie jednak związany z realnością dziejową.

A priori Lebensweltu, pierwotne *ratio* jako struktura wykraczająca właściwie poza i ponad świat-w-przeżywaniu oraz poza i ponad życie-w-świecie, a także – w charakterze *a priori* dziejowości – poza i ponad dziejowość, uzyskuje w istocie status pewnej *konstrukcji metafizycznej*, w tym znaczeniu, w jakim pojęcie „metafizyka” funkcjonuje u Husserla: jako „filozofia uniwersalna” dotycząca pierwszych zasad i „totalności bytu (*Totalität des Seienden*)” i o tyle, o ile zagadnienia te są jednocześnie „zagadnieniami rozumu”. Dla Husserla bowiem wszystko to, co dotyczy rozumu jako rozumu, staje się pewną metafizyką. Píše Husserl:

Współczesne pozytywistyczne pojęcie nauki jest zatem, ujmując rzecz historycznie, *pojęciem szczątkowym*. Porzuca ono wszystkie te pytania, które zaliczane były raz do węższego, raz do szerszego pojęcia metafizyki, wśród nich owe nazwane niejasno „pytaniami najwyższymi i ostatecznymi”. Gdy je dokładnie rozpatrzyć, okazuje się, że tak jak wszystkie wyłączone pytania, posiadają one swą nierozzerwalną jedność w tym, że zawierają one w sobie (wprost lub w sposób implikowany przez swój sens) *zagadnienia rozumu*, rozumu w jego wszystkich szczegółowych postaciach. W sposób wyraźny są one tematem w dyscyplinach dotyczących poznania (*sc.* poznania prawdziwego i rzetelnego, poznania rozumowego), prawdziwego i rzetelnego wartościowania (autentyczne wartości jako wartości rozumu), etycznego działania (prawdziwie dobre działanie, działanie na podstawie praktycznego rozumu); rozum przy tym jest podstawą dla „absolutnych”, „wiecznych”, „ponadczasowych”, „koniecznie” ważnych idei i ideałów. Jeżeli człowiek staje się zagadnieniem „metafizycznym”, zagadnieniem specyficznie filozoficznym, wówczas ulega problematyzacji on jako istota rozumna oraz jego historia, wówczas chodzi o „sens”, o rozum w historii⁶.

Teza Husserla o tym, że wszystko to, co rozumowe, jest przedmiotem metafizyki – uniwersalnej filozofii o „totalności bytu” – znajduje swe uzasadnienie w tym, że to właśnie pierwotne, fundamentalne *ratio* (*a priori* świata przeżywanego) wyznacza i konstytuuje cały obszar bytowości, jaki jedynie jest nam dostępny, a który Husserl określa jako „życie-w-świecie” i „świat przeżywany”⁷.

⁵ Por. E. Ströker, *Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie*, w: tejsze *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, s. 139–159 oraz tejsze, *Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage*, w: tamże, s. 187–215.

⁶ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski 1999 s. 10, 11.

⁷ Por. W. Biemel, *Die Wahrheit der Metaphysik – die Wahrheit der Kunst*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996. (Tłumaczenie tego tekstu w *Studiach z filozofii niemieckiej*, t. III, pod red. nauk. S. Czerniaka i J. Rolewskiego).

Mamy tu do czynienia z próbą – by użyć Husserlowskiego określenia – „reaktywacji” metafizyki w jej źródłowym, greckim sensie, w którym „metafizyka” jest tożsama z „filozofią” jako nauką o rozumie⁸. Zdaniem Husserla „nauka uniwersalna”, czyli filozofia lub – w czasach nowożytnych – „metafizyka” – już dla Greków była *p. ex.* wiedzą o tym, co *racjonalne*, o rozumie jako podstawie i zasadzie bytu.

Jednakże ten grecki źródłowy sens filozofii przekształcił się w czasach nowożytnych w projekt metafizyki, która od XVII wieku zaczyna oznaczać wynaturzoną galilejską metafizykę obiektywistyczną, „ścinającą głowę filozofii”. W *Kryzysie* natomiast podejmuje Husserl ten pierwotny, grecki projekt filozofii: przez ujawnienie utajonego rozumu ma się dokonać „urzeczywistnienie metafizyki” jako odpowiadającej starożytnej idei „uniwersalnej racjonalnej nauki o totalności bytu”:

Doprowadzenie utajonego rozumu do zrozumienia przez niego swych możliwości i przez to uczynienie uchwytalną we wglądzie możliwość metafizyki prawdziwą możliwością – jest to jedyna droga doprowadzenia w toku intensywnej pracy do urzeczywistnienia metafizyki względnie uniwersalnej filozofii⁹.

Metafizyki (*scil.* filozofii), która przecież „nie jest niczym innym jak tylko na wskroś »racjonalizmem«”¹⁰, jest bowiem nauką o rozumie jako takim.

Jeżeli zatem najpierwotniejszą i fundamentalną dla wszelkiego bytu strukturą racjonalną (choć ukrytą w *doxa*) okazało się *a priori Lebensweltu*, to właśnie ono powinno się stać właściwym przedmiotem i podstawą „reaktywowanej” w duchu greckim metafizyki Husserla. Dlaczego? Otóż tym, co jedynie istnieje (na poziomie naturalnym i tylko na nim), są przeżywające świat podmioty (ich wspólnota) oraz to, co przez nie przeżywane: świat przeżywany (*Lebenswelt*). Z kolei podstawę tożsamości, adekwacji i *bytowości* tych dwu sfer stanowi wspólna dla nich struktura aprioryczna, niezmienna, stała i w pewnym sensie absolutna. To ona bowiem sprawia, że ogół wrażeń, dat zmysłowych, ich zbiory, relacje itp., to, co dane i przeżywane, od razu i z góry staje się dla przeżywającej subiektywności (*resp.* wspólnoty) *światem*; to *a priori* świata przeżywanego jeszcze przed wszelkim konkretnym przeżyciem czegoś, czyli „z góry” właśnie określa i determinuje postać świadomości, ogólną formę świata jako całościowego „zbioru czasoprzestrzennych *onta*” poddanego relacjom czasoprzestrzennym, przyczynowym *etc.*

Z drugiej strony, to także *a priori* z góry i (logicznie) przed wszelkim faktycznym podmiotowym przeżywaniem określa najbardziej ogólną postać wszelkiego możliwego przeżywania („życia”); wszystkie możliwe sposoby przeżywania świata są u podstaw i z góry (*a priori*) wyznaczone przez swą ogólną, typową

⁸ Por. w tej sprawie S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992.

⁹ Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, wyd. cyt., s. 17.

¹⁰ Tenże, *Kryzys nauki*, tłum. J. Szewczyk, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9, s. 119.

formę. Tylko to zatem może stać się przeżyciem świata, co spełnia warunki i pojawia się w granicach uniwersalnej struktury apriorycznej życia-w-świecie. Jednakże sama ta struktura, mimo iż uczestniczy i w świecie, i w życiu, nie jest w nich bezpośrednio dana – sytuuje się ona na wyższym metapoziomie, „u góry”, i z tego poziomu, czyli z góry właśnie (*a priori*) określa i konstytuuje cały obszar tego, co „na dole”, tzn. i przeżywanie świata, i świat przeżywany w ich wzajemnej relacji i korelacji. Wynika stąd jednak, że owa pierwotna i bazowa struktura świata i życia, racjonalna i zarazem metafizyczna – metafizyczna, bo jakkolwiek uczestnicząca w tym, co „fizyczne” (świat i życie), to jednak usytuowana ponad fizycznością, czyli na „meta” poziomie – nie jest „przypisana” ani podmiotowi przeżywającemu świat, ani światu danemu w przeżyciu, nie jest ani subiektywna, ani obiektywna. Nie jest też, w ścisłym sensie, intersubiektywna – to raczej ona dopiero umożliwia powstanie *wspólnoty* przeżywających podmiotów, to ona bowiem, wyznaczając konieczną dla każdego zaangażowanego w przeżywanie podmiotu formę możliwego przeżywania w ogóle i – równocześnie – ogólną postać tego, co możliwe-do-przeżywania, wytwarza warunki komunikacji między uczestniczącymi w życiu i w świecie podmiotami, przeżywającymi tak samo i to samo (także dziejowo) co najmniej co do najogólniejszej typowości.

Każdy jednostkowy przeżywający podmiot tylko przez zapośredniczenie w owej racjonalnej strukturze metafizycznej i metajednostkowej może dopiero włączyć się i w świat, i w życie, ale także w historyczną intersubiektywność przeżywających świat podmiotów komunikujących się jedynie przez tę uniwersalną formę *ratio*.

Można zatem stwierdzić, że każde przeżywające świat *subiectum*, każdy uczestniczący w świecie podmiot jest od razu i z góry włączony – poprzez aprioryczną strukturę głęboką życia i świata – w intersubiektywną *wspólnotę* tak samo żyjących-w-świecie oraz, po drugie, w uwspólnotowiony i jednakowy dla wszystkich (typowy) dziejowy świat-w-przeżywaniu. Przeżywając, jesteśmy zarazem w świecie; będąc-w-świecie, jesteśmy od razu członkami przeżywającej historycznej wspólnoty; uczestnicząc w intersubiektywności, jesteśmy równocześnie uhistorycznieni, zanurzeni w świecie i zdolni do jego przeżywania.

A priori Lebensweltu nie daje się ponadto określić przez pojęcia „immanentni” i „transcendencji”, jest tyleż immanentne światu i życiu, co wobec nich – jako coś metażyciowego i metaświatowego – transcendentne.

Jeżeli przyjmiemy zarysowaną opcję interpretacyjną i ograniczymy się do nstawienia naturalnego, wówczas można stwierdzić, że ta aprioryczna struktura metafizyczna nie jest także czymś właściwym dla świadomości, choćby i transcendentalnej. Czy można jednak wtedy jeszcze w ogóle mówić o transcendentalizmie Husserlowskiej filozofii?

Sądzę, że tak, tyle tylko że byłby to raczej transcendentalizm typu Kantowskiego, w którym to, co transcendentalne i co w ogóle stanowi o istocie transcen-

dentalności: „pojęcia intelektualne (*Verstandsbegriffen*)”, tzn. kategorie, intelektualne zasady oraz analogie doświadczenia czy „pojęcia rozumu (*Vernunftbegriffen*)” składają się na treść nowej Kantowskiej metafizyki doświadczenia i jako coś meta(ponad)fizycznego i coś tyleż temu, co fizyczne (*resp.* doświadczeniowe) immanentne, co wobec niego transcendentne – uzyskują swój sens.

Kantowskie struktury metafizyczne i transcendentalne są także (jak u Husserla) strukturami *ratio*: albo jako pojęcia „niższej władzy rozumowej”, czyli „intelektu” (*Verstand*) – kategorie, albo jako pojęcia „czystego rozumu” (*reinen Vernunft*) jako takiego, czyli „idee”.

Przedstawię teraz pokrótce główne wątki nowej i „rewolucyjnej metafizyki Kanta”¹¹ po to, by móc wskazać historyczny punkt odniesienia i teoretyczny model metafizyki, do którego – w moim przekonaniu – nawiązuje i który po części realizuje także Husserl w swej „późnej” wersji fenomenologii.

U Kanta pojęcia metafizyczne (tzn. kategorie pierwszej części metafizyki) oznaczają przedmiot transcendentalny, co jednakże nie znaczy, że one go opisują. Przedmiot transcendentalny, mimo iż tkwi w naszym doświadczeniu u podstaw przedmiotu empirycznego, jest jednak według Kanta sam w sobie niepoznawalny: nie jest nam nigdy dany „we własnej osobie”, a wyłącznie przejawia się poprzez ufundowane na nim zjawisko. Kategorie denotują przedmiot transcendentalny i on jest ich znaczeniem, ale one do niego się nie stosują, gdyż kategorie „mają tylko transcendentalne znaczenie, ale nie mają zastosowania transcendentalnego”¹². Skoro zmienia się znaczenie pojęć metafizycznych z transcendentalnego bytu w sobie na transcendentalny przedmiot-dla-nas, to zmienia się i ich „użytek”: nie mogą się już więcej odnosić do noumenalnych i niezależnych od nas obiektów, a muszą stosować się do tego, co nam dostępne i dane.

Metafizyka przestaje przeto u Kanta być „o” tym, co ponadfizyczne, inteligibilne oraz transcendentne, i uzyskuje status czegoś „o” tym, co dane, immanentne i doświadczone. Pojęcia intelektu (kategorie) mają transcendentalne znaczenie (oznaczają przedmiot transcendentalny), ale też właśnie dlatego – empiryczne zastosowanie:

To więc, że intelekt ze wszystkich swych zasad *a priori*, a nawet ze wszystkich swych pojęć nie może czynić innego użytku niż empiryczny, ale nigdy użytku transcendentalnego, stanowi twierdzenie, które [...] otwiera perspektywy na ważne następstwa¹³.

Dlaczego? Otóż znaczenie pojęć metafizycznych musi być transcendentalne, bo nie może być ani transcendentne, ani empiryczne: kategorie muszą oznaczać

¹¹ Tę Kantowską „rewolucję w metafizyce” omawiam w pracy *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 434.

¹³ Tamże, s. 423.

przedmiot transcendentálny, gdyż nie mogą denotować ani rzeczy samej w sobie ani przedmiotu empirycznego. Z kolei stosować się do tego, co one oznaczają, nie mogą – nie mogą mieć transcendentálnego użytku, gdyż to oznaczałoby, iż jest im dany i przedstawiony przedmiot transcendentálny jako taki, co jest oczywiście niemożliwe.

Kategorie muszą mieć użytek empiryczny, tj. stosować się do tego, co jest pomiędzy przedmiotem transcendentálnym a transcendentálnym Ja, czyli do doświadczenia. Skoro

[...] czyste pojęcia intelektu nie mogą nigdy mieć zastosowania transcendentálnego, lecz zawsze tylko empiryczne¹⁴, [zatem] zasady czystego intelektu można odnosić [...] tylko do przedmiotów zmysłów, nigdy zaś do rzeczy w ogóle (bez uwzględnienia sposobu, w jaki możemy je oglądać)¹⁵.

Znaczeniem pojęć metafizycznych jest przeto w filozofii Kanta coś pozafizycznego w doświadczeniu i dlatego mają one zarazem: transcendentálny sens – dzięki temu, że denotują to, co transcendentálne (pozadoświadczałne), i empiryczny użytek – dzięki temu, że oznaczają transcendentálny przedmiot, ale w zjawisku, i że poprzez niego kierują się na to, co zmysłowe. Pojęcia metafizyczne łączą zatem, spajają ze sobą to, co transcendentálne i metafizyczne, z tym, co immanentne i „fizyczne” – są zarazem metafizyczne i doświadczeniowe i dzięki temu nadają ufundowanej na przedmiocie transcendentálnym zmysłowości walor realności i obiektywności, tj. konstytuują doświadczenie jako takie. „Empiryczny” – czyli tworzący doświadczenie – użytek kategorii nie byłby możliwy, gdyby nie miały one sensu transcendentálnego, gdyby nie odnosiły się do stałego, pozafizycznego i absolutnego przedmiotu transcendentálnego, obdarzającego ufundowaną na nim zmysłowość obiektywnością i przedmiotowością. Zatem to właśnie transcendentálność znaczenia kategorii umożliwia ich empiryczną stosowalność, a jednocześnie aprioryczność i wiedzotwórczość.

Jednakże czyste pojęcia intelektu nie są jedynymi pojęciami metafizycznymi. Poza kategoriami Kant do metafizyki zalicza jeszcze „idee czystego rozumu”. W starej, przedkantowskiej metafizyce obydwa te rodzaje pojęć – tak przecież różnych co do pochodzenia, stosowania, znaczenia – były przemieszane ze sobą, co czyniło jej usiłowania „bezludną partacką próbą sklecenia domku z kart bez znajomości materiałów, z którymi ma się do czynienia¹⁶, [przeto] odróżnienie idei, tj. czystych pojęć rozumowych, i kategorii, czyli czystych pojęć intelektu [...] stanowi tak ważny czynnik przy zakładaniu podwalin pod naukę, [...] bez takiego odróżnienia metafizyka jest bezwzględnie niemożliwa¹⁷. Toteż Kant starannie od-

¹⁴ Tamże, s. 431.

¹⁵ Tamże, s. 431, 432.

¹⁶ I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 120.

¹⁷ Tamże.

różnia metafizyczne pojęcia intelektu „znajdujące zastosowanie w doświadczeniu” od „idei czystego rozumu”, które stanowią pewne sposoby pojmowania i aprioryczne projekty totalności realności empirycznej.

Nowa Kantowska metafizyka zawierająca te właśnie pojęcia intelektu (kategorie) i rozumu (idee) odtwarza zatem dwie części klasycznej metafizyki: *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis* i nadaje im nowy sens. Tak więc tradycyjna „filozofia pierwsza” – ontologia – opisująca „byt w ogóle i jako taki” ulega w filozofii Kanta przekształceniu i przeistacza się w pewną „metafizykę doświadczenia” konstituującą za pomocą swych syntetycznych pojęć przedmiotowość empiryczną.

Metaphysica specialis – „wyższa” część metafizyki dogmatycznej mająca za cel poznanie poszczególnych i wyróżnionych regionów bytowych: Boga, świata i duszy, przemienia się w systemie Kanta w pewną „metafizykę rozumienia” wytwarzającą rozumowe projekty totalności doświadczenia i umożliwiającą wiedzę i świat. Metafizyka przestaje odtąd dla Kanta być czymś oderwanym i niezależnym od empirii, a staje się jej najistotniejszym, konstytutywnym warunkiem możliwości, uzyskującym od niej swój sens i przedmiotową ważność. Doświadczenie natomiast przestaje być czymś oddzielnym i przeciwstawionym metafizyce jako realność genetycznie i logicznie wobec niej pierwotna, a staje się czymś „umetafizycznym” i – bez metafizyki pojętej po Kantowsku – niemożliwym.

W tym Kantowskim modelu metafizyki następuje trwałe i istotowe zespolenie tego, co rozumowe i metafizyczne (pojęcia i zasady intelektu, idee rozumu), z tym, co „fizyczne”, czyli z doświadczeniem, oznaczającym u Kanta przede wszystkim doświadczenie naukowe, tj. przyrodoznawcze¹⁸ (u Husserla zaś chodzi o doświadczenie świata przeżywanego).

I właśnie z tym samym, jak sądzę, paradygmatem filozoficznym mamy także do czynienia u „późnego” Husserla w części fenomenologii dotyczącej nastawienia naturalnego. Także u niego struktura metafizyki i zarazem struktura rozumu samego zostaje niejako „umieszczona” ponad – w porządku teoretycznym – i pod – w porządku konstytucji opisywanym przezeń obszarem życia i świata, jako coś od nich niezależnego, a odwrotnie: konstituującego je właśnie w ich tożsamości, odrębności, ale także i korelacji.

Jednakże u Kanta te metafizyczne konstrukcje zostają przypisane rozumowi ludzkiemu, a dokładniej mówiąc: rozumowi skończonemu, którego najbardziej fundamentalną właściwością jest „dyskursywność”¹⁹, czyli „skazanie na myślenie” przeciwstawione „intuytywności” nieskończonego rozumu Boga. U Husserla natomiast najbardziej pierwotne i fundamentalne *ratio*, z którego wywodzą się wszel-

¹⁸ Por. I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag 1964.

¹⁹ Por. J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, rozdz. 1, 5; także: M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993.

kie inne formy racjonalności, także naukowej, nie jest żadną własnością czy cechą podmiotową (*resp.* świadomościową), ale jest czymś ponadpodmiotowym i ponadprzedmiotowym, ponad światem i ponad życiem; jest po prostu zawsze współ-dane razem z życiem-w-świecie i światem-w-przeżywaniu jako ich uniwersalna, konieczna i aprioryczna forma, nie do końca wszakże w nich uczestnicząca i nie w pełni z nimi utożsamiona.

Dochodzą do tego jeszcze u Husserla dwa inne elementy strukturalne, które nie pojawiają się w Kantowskiej metafizyce doświadczenia, a mianowicie dziejowości²⁰ i intersubiektywność. Otóż ujawniona przez Husserla ukryta struktura metafizyczna życia i świata okazała się także pewnym *a priori* wspólnoty (intersubiektywności) oraz dziejowości, co pozwala mu wykroczyć poza, zarezerwowane ściśle dotąd dla rozważań metafizycznych, obszary bytowości i uzupełnić refleksję filozoficzną o te dwa niesłyszane ważne i istotne wymiary, stawiające skądinąd, zresztą nie tylko Husserla, przed wieloma nowymi i trudnymi problemami.

Można zatem stwierdzić, że odkryta przez Husserla metafizyczna struktura *ratio* jest rzeczywiście uniwersalna: obejmuje bowiem i konstytuuje równocześnie całkowicie heterogeniczne regiony bytowości: „życie”, „świat”, „dziejowość” i „intersubiektywność”. *A priori Lebensweltu* jest także w ostatniej instancji czynnikiem spajającym i łączącym te różne wymiary bytu; tylko poprzez tę najbardziej pierwotną formę rozumu możliwe jest „spotkanie” świata i dziejowości, podmiotu i wspólnoty, życia i świata *etc.*

Okazuje się zatem, że przez odniesienie i ufundowanie na tej najbardziej fundamentalnej metafizycznej postaci *ratio* świat dany w przeżywaniu od razu i *a priori* jest też światem historycznym; że wszelkie życie-w-świecie jest z góry określone jako intersubiektywne i dziejowe; że intersubiektywność *a priori* jest już wspólnotą w życiu, w świecie i w dziejowości; że historyczność jest w istocie historycznością wspólnoty życiowo-światowej lub też – co oznacza *de facto* to samo – dziejowością uwspólnotowionego życia-w-świecie i świata-w-przeżywaniu²¹. W tym ujęciu *a priori* świata przeżywanego jawi się jako najistotniejszy zwornik czy punkt przecięcia się tych różnych wymiarów bytowości, powodujący ich wzajemne przenikanie się, wzajemne zapośredniczenie i przekładalność. Warunkiem możliwości tej mediatyzującej i „przekładowej” działalności owej ogólnej i uniwersalnej struktury – pierwotnego *ratio* ukrytego w *doxa* – jest właśnie jego metafizyczność, tzn. jego usytuowanie (w porządku dyskursu) ponad, na metapoziomie teoretycznym w stosunku do opisywanych regionów bytowych, z którego to metapoziomu dopiero owe regiony „widać” jako regiony, w ich wzajem-

²⁰ Zdaniem A. Pażanina (patrz: A. Pażanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phd-nomenologie Edmund Husserl*, Den Haag 1972) kategoria „dziejowości” pojawia się dopiero w *Kryzysie*. Polemizuje z tą tezą Jan Szewczyk, twierdząc, że „dziejowość” występuje już w *Filozofii jako nauce ścisłej*. Por. J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Warszawa 1987, s. 87, przypis.

²¹ Por. K. Michalski, *Logika a czas*, Warszawa 1988, s. 213, 214.

nych relacjach i korelacjach, lub (w porządku konstytucji) pod powierzchnią, w głębi tychże realności bytowych jako ich struktura głęboka, „racjonalne jądro” wyznaczające ich istotową i konieczną formę, i „z głębi”, czyli z ukrycia właśnie określające i warunkujące wszystko to, co „na powierzchni”.

W tym kontekście należy stwierdzić, że niemal wszystkie interpretacje Husserlowskiego *Kryzysu* usiłujące przez totalne „użyciowanie” jego filozofii sprowadzić rozum do poziomu *doxa*, nadać mu rangę czegoś tylko życiowego, czyli, używając słów samego Husserla, nadające „stałe nadmiernie wysoką rangę faktycznie przeżywanemu światu, światu rzeczywistego doświadczenia, jak gdyby nie można było w nim znaleźć niczego, co pochodzi z rozumu i z jego idei”²², są nietrafne i zapoznają właściwie ten „głęboki wymiar” *ratio*, jaki stanowi metafizyczna i uniwersalna struktura – *a priori* świata przeżywanego. Można tu wskazać na prace Merleau-Ponty’ego, Schütza, Gurwitscha, Waldenfelsa czy – po części – Habermasa, w tym zakresie, w jakim odwołuje się on w swej „teorii działania komunikacyjnego” do Husserla, a także na różne pisma postmodernistyczne.

Generalnie można stwierdzić, że odczytanie Husserlowskiego *Kryzysu* poszło w złym kierunku: „zanurzenia” tego, co rozumowe, w życiu, totalnego uhistorycznienia i użyciowania podstawowych struktur świata przeżywanego. Wyniknęły z tego w następstwie różne prądy subiektywizujące, relatywizujące czy „socjologizujące”²³ kategorię *Lebensweltu* – aż do skrajnie relatywistycznych koncepcji postmodernistycznych²⁴. Bierze się to, jak można przypuszczać, z niedostrzegania w takich interpretacjach i niedoceniań roli, jaką w świecie przeżywanym pełni jego *a priori* – racjonalna, stała, ahistoryczna i metafizyczna podstawa *Lebenswelt*. Jeśli bowiem struktur racjonalnych, *ratio*, szuka się w samym życiu, czy w samym świecie, to w rezultacie muszą one okazać się całkowicie relatywne i całkowicie zależne od konkretnych i faktycznych okoliczności „życiowych”, czyli historycznych, językowych, społecznych *etc.*, jako że ta „powierzchniowa” warstwa świata przeżywanego – bez odniesienia do jego warstwy głębokiej – jawi się właśnie jako coś absolutnie niestałego i płynnego, tak że właściwie należałoby mówić nie o jednym świecie przeżywanym, ale o wielu różnych „światach przeżywanych”. Tyle tylko, że wtedy mamy właściwie do czynienia ze sceptycyzmem, bo to właśnie:

Sceptycyzm podaje nieustannie ów faktycznie przeżywany świat, świat rzeczywistego doświadczenia, za taki, w którym nie można znaleźć nic z rozumu ani z jego idei²⁵.

²² E. Husserl, *Kryzys nauki*, wyd. cyt., s. 15, 16.

²³ Por. P.L. Berger, T. Luckman, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983, także: *Fenomenologia i socjologia*, (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.

²⁴ Por. *Postmodernizm a filozofia*, (red.) S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.

²⁵ E. Husserl, *Kryzys nauki*, wyd. cyt., s. 100.

Tego typu interpretacje Husserlowskiej późnej filozofii są po części „zawinionie” przez samego Husserla. Otóż jeżeli nie chce się konsekwentnie i ortodoksyjnie iść tropem myśli autora *Kryzysu i uprawiać fenomenologii* w jej starym paradygmacie (z okresu *Idei i Medytacji kartezjańskich*) z jego redukcjami i *ego* transcendentnym jako absolutną podstawą, czyli ostatecznie jako egologii – a taką nieortodoksyjną postawę przyjmują przywołani wyżej autorzy – uznając ten rodzaj fenomenologii za anachroniczny, arbitralny i jałowy poznawczo, wówczas można przyjąć drugą opcję: ograniczyć się do samego Husserlowskiego świata przeżywanego jako tego pojęcia, które stwarza nowe możliwości teoretyczne.

Tyle tylko, że ci właśnie interpretatorzy rezygnują przy tym zupełnie z Husserlowskiego postulatu filozofii jako *episteme*, jako wiedzy o tym, co stałe, nierelatable, czasowo, uniwersalne i racjonalne, zastępując go wizją filozofii jako badającej uwarunkowania społeczne, kulturowe, dziejowe i językowe intersubiektywnej przeżywającej wspólnoty czy nauki lub też teorii mającej np. wytropić społeczne warunki możliwości „działania komunikacyjnego” (Habermas) itp.

Natomiast prezentowana w tej pracy interpretacja pragnie jednak zachować zasadniczą, jak sądzę, intencję Husserla, związaną z filozofią jako metafizyką, co dla niego znaczy: jako uniwersalną nauką o *ratio*, o racjonalnych zasadach, podstawie i totalności bytu.

W założonym ograniczeniu się do nastawienia naturalnego rolę owej metafizycznej racji wszelkiej możliwej – tzn. „naturalnej” – bytowości może pełnić pierwotna i racjonalna struktura aprioryczna świata, życia, dziejowości i intersubiektywności, czyli *a priori Lebensweltu*. Pozwala to z jednej strony na porzucenie *pra-Ja* jako „punktu zerowego” wszelkiego sensu i absolutnego źródła ważności egzystencjalnej, z drugiej znajduje jednak pewien nierelatywny i nieredukowalny do niczego fundament bytowości, stałości, sensu, porządku i typowości i to tam właśnie, gdzie (jak można było przypuszczać) najmniej można było się go spodziewać: w samym świecie przeżywanym i skorelowanym z nim życiowym-swiecie, bez konieczności odwoływania się do spekulatywnych konstrukcji egologicznych czy monadologicznych. Podstawa owego sensu, porządku bytowego i typowości, mimo iż „zanurzona” w świecie przeżywanym i istotowo z nim związana, wykracza jednak poza jego powierzchniową warstwę – jedynie widoczną dla orientacji „życiowej” – kryjąc się w jego głębi, której orientacja ta już nie dostrzega.

Myślę, że taka próba interpretacyjna jest znacznie bliższa zasadniczej intencji Husserla, dla którego nie było większego zagrożenia jak relatywizm i w konsekwencji sceptycyzm, będący „zaprzeczeniem filozofii”, który „zatrzymał tylko jej nazwę” i z którym walka toczona przez „rzeczywistą filozofię” jest dla tejże filozofii walką na śmierć i życie, „walką o byt”:

Historia filozofii widziana od wewnątrz nabiera coraz bardziej charakteru walki o byt, mianowicie walki filozofii wyżywającej się wprost w realizowaniu swego zadania, filo-

zofii naiwnie wierzącej w rozum – ze sceptycyzmem, który ją neguje albo empirystycznie odwartościowuje²⁶.

Husserłowska filozofia pragnie natomiast uniknąć naiwności właściwej obiektywistycznemu racjonalizmowi typu Galilejskiego, zwalczając jednocześnie sceptycyzm przez zaprojektowanie nowej, już nie „naiwnej”, metafizyki, odkrywającej mocne i stałe fundamenty wszelkiej bytowości i wiedzy w uniwersalnych i metafizycznych strukturach rozumu ukrytych w powszedniej, zwyczajnej i codziennościowej *doxa*.

Husserlian *Lebenswelt* as a Metaphysical Structure

In his *Crisis of European Sciences* Husserl reports that he has made a discovery of the “deep structure” of the experienced world (a priori *Lebenswelt*) which plays a fundamental role in cognition. It is the most essential condition of knowing the truth about the world and it is a metaphysical structure that determines the world’s mode of existence. Husserl defined this structure as the “primary ratio” that underlies all forms of rationality, including also scientific rationality.

²⁶ Tamże, s. 100.