

**{ Rozprawy**



## { Ernst Wolfgang Orth { **Kształtowanie się człowieka jako kryzys\***

**Słowa kluczowe:** kształtowanie, kryzys, świat codziennego życia, redukcja, osoba, kultura, samorozumienie, intencjonalność

**Key words:** Bildung, crisis, Lebenswelt, reduction, person, culture, self-understanding, intentionality

Husserl, w trakcie tworzenia rozprawy na temat kryzysu w filozoficznym rozwoju, wykonał interesujący krok w kierunku oceny tego, co dziś określamy mianem nauk humanistycznych. Odnosiło się to w szczególności do trzech dyscyplin nauki: psychologii, antropologii i nauk o kulturze. Wszystkie one zajmują się podmiotowością, jednak zbyt często ujmują ją nieadekwatnie, czasami nawet – całkowicie błędnie. Husserl był, jak wiadomo, od dawna przeciwnikiem psychologizmu. Można to w tym kontekście uzupełnić o antropologizm oraz o kulturalizm (należałoby tu także dodać socjologizm). Godne podkreślenia jest to, że krytyce podlegałyby w oczach Husserla nie tylko naturalistycznie zorientowani przedstawiciele nauk humanistycznych, ale także ci, którzy uprawiają je jako nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*). To nastawienie Husserla jest widoczne jeszcze w 1931 roku, w jego wykładzie pod tytułem *Fenomenologia i antropologia*<sup>1</sup>. Konkluzje wypływające z tego wykładu można podsumować w postaci dewizy: jeśli już antropologia, to antropologia transcendentálna, a nie po prostu empiryczna. Jednakże już w latach 20. Husserl zaczyna ostrzegać innych przed błędnymi, bo „paraliżującymi”, obawami przed psychologizmem (czyni tak np. w *Logice formalnej i transcendentálnej*)<sup>2</sup>.

Wolno w tym kontekście postawić pytanie: dlaczego w ogóle to, co Husserl w wyróżnionym i odróżniającym sensie nazywa „fenomenologią”, może

---

\* Poniższy tekst jest tłumaczeniem wykładu E.W. Ortha, którym w dniu 26.11.2010 r. otworzył X konferencję PTFen. (przyp. tłum.).

<sup>1</sup> Por. Hua XXVII, s. 164-181.

<sup>2</sup> Zob. Hua XVII, s. 182.

również zostać określone jako (opisowa) psychologia? W wykładach na temat fenomenologii i teorii poznania, wygłaszanych w semestrze zimowym roku akademickiego 1904-1905 – wydanych obecnie pod tytułem *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* [Postrzeżenie i uwaga] wraz z innymi tekstami jako Hua XXXVIII – określa „proste, leżące na samym dnie akty intelektualne”, od których należałoby wychodzić jako od pewnej bazy (*Grundbefund*), jako „owe fenomeny, które są ogólnie znane, a przecież naukowo niemal nieprzebadane, określone takimi terminami, jak spostrzeżenie, doznanie, przedstawienie fantazyjne, przedstawienie obrazowe, przypomnienie. Praca na tych zagadnieniach jest kwestią o fundamentalnym znaczeniu dla «krytyki poznania z jednej strony» oraz dla psychologii z drugiej strony”<sup>3</sup>. W gruncie rzeczy Husserl wskazuje tu – w kontekście elementarnego życia intencjonalnego – na problemy, które zajmować go będą jeszcze w czasie pisania *Kryzysu*. Chodzi o relację fenomenologii (rozumianej tu jako krytyka poznania) do psychologii (zajmującej się zdarzeniami psychicznymi), jak też o stopniowo wyłaniający się problem genezy świadomości intencjonalnej czy też: życia świadomości.

Bo oto zaraz po przytoczonych wyżej słowach Husserl stwierdza, iż „cała sfera przypomnienia” a wraz z nią – ogół problemów „fenomenologii źródłowego oglądu czasu” (*Phänomenologie der originären Zeitanschauung*) został w *Badaniach logicznych* – że tak powiem – dokumentnie przemilczany<sup>4</sup>. Wraz z kwestią czasu poruszony jednak zostaje także problem historyczności życia świadomości, a przez to – główny problem *Kryzysu*, bowiem w pracy tej chodzi przecież o włączenie interaktywnej intersubiektywności w historyczność świata ludzkiego jako relacji intencjonalnej.

Problematyka ta pojawia się również w słynnym *Postwowie do Idei*, które ukazało się w 1930 roku<sup>5</sup>. Gdy Husserl określa tu „najbardziej źródłową ideę filozofii” jako „nauki ścisłej w radykalnym sensie” oraz jako „«uprawomocnienia» na podstawie «ostatecznej odpowiedzialności przed sobą»”, to zaleca zarazem „metodę pytania zwrotnego” (*Methode der Rückfrage*). To „pytanie zwrotne”, określane przez niego także jako „radykalny namysł”, przeciwstawiane przezeń „sceptycyzmowi”, następuje w dwóch krokach: „Najpierw” prowadzi ono ku uniwersalnemu podmiotowemu byciu

<sup>3</sup> Hua XXXVIII, s. 3

<sup>4</sup> Hua XXXVIII, s. 4; por. też Hua III, s. 197.

<sup>5</sup> Por. Hua V, s. 138n.

i życiu, zakładanemu już przednaukowo we wszelkim teoretyzowaniu”<sup>6</sup>. Zdaje się tu chodzić o to, co określa on w innych miejscach jako świat życia/przeżywany (*Lebenswelt*), i wszystko, co z tym związane. W gruncie rzeczy owo „uniwersalne bycie i życie” to to, czym już zawsze jesteśmy, proces psychiczny (wraz z impliwnymi mu przekonaniem na temat rzeczywistości), do którego odnosi i z którego się bierze także wszelkie „zwrotne zapytywanie”. Bowiern „dokładnie stamtąd” (!) zwrotne zapytywanie prowadzi nas – i jest to krok rozstrzygający – ku „transcendentalnej subiektywności” (słowo jest stare, ale towarzyszy mu już nowe znaczenie) jako „prasziedzi” wszelkiego nadawania i przechowywania sensu<sup>7</sup>.

Niezależnie od tego, o co tu dokładnie chodzi, mamy do czynienia z wymiarem, który musi się pojawić w trakcie refleksji przy okazji ujmowania normalnego „podmiotowego bycia i życia”. I w rzeczy samej Husserl mówi tu o nastawieniach. To znaczy: konstataje osobliwą wszechobecną paralelę zachodzącą między „porządnie zrealizowaną psychologią i transcendentalną fenomenologią”<sup>8</sup>. Tym, co wprowadza nas każdorazowo w pewien nowy wymiar, jest „sama zmiana nastawienia”. Chodzi o niuans, który jednak może stać się czymś ewidentnym jedynie poprzez „radykalne samorozumienie się kogoś filozofującego”<sup>9</sup>. Tematem rozprawy o kryzysie, która próbuje ująć łącznie konkretne bycie człowieka w świecie oraz transcendentalną subiektywność, jest właśnie to, o co w tym niuansie chodzi – w osobliwym zharmonizowaniu i rozchodzeniu się wymiarów<sup>10</sup>. *Postowie do Idei* nazywa już oba wchodzące tu w grę obszary – a mianowicie „ową własną subiektywność”, która wyprzedza już „wszelkie naturalne samopoznanie” oraz owego „«Ja-ten-oto-człowiek», doświadczający, myślący i działający w świecie”<sup>11</sup>, który ze swej strony musi zostać uczyniony czymś przejrzystym, aby w ogóle mogła mieć miejsce autorefleksja nad czystą jaźniowością. Husserl pragnie również w ten sposób przechować „ideę filozofii” jako nauki ścisłej w radykalnym sensie. Jednakże – „Jest to, co podkreślam, pewna idea, która – co pokazuje dalsza zreflektowana wykładnia – da się urzeczywistnić wyłącznie na styku relatywnych, czasowych zobowiązań i w

<sup>6</sup> Hua V, s. 139.

<sup>7</sup> Hua V, s. 139.

<sup>8</sup> Hua V, s. 146.

<sup>9</sup> Hua V, s. 147.

<sup>10</sup> Por. Hua VI, s. 189n.

<sup>11</sup> Hua V, s. 147

pewnym nieskończonym procesie historycznym – ale wtedy naprawdę się urzeczywistnia”<sup>12</sup>. Należy to rozumieć właśnie w duchu późniejszej rozprawy o kryzysie.

Kwestię psychologii, a mówiąc konkretnie: psychologii fenomenologicznej, Husserl rozpatrzył bardzo obszernie w swych wykładach w semestrze letnim 1925 roku (opublikowanych w Hua, t. IX). Szczególną relację między fenomenologiczną psychologią i transcendentálną fenomenologią rozważał w tekstach z końca lat 20.: w artykule dla *Encyclopaedia Britannica* (z przełomu 1927 i 1928 roku) oraz w wykładach amsterdamskich dotyczących „psychologii i fenomenologii”, z kwietnia 1928 roku<sup>13</sup>. W obu tych tekstach Husserl odsłania odkrycie podwójnej subiektywności (chodzi o to, co w *Kryzysie* określa jako paradoks subiektywności). Mówi o „transcendentálnym pozorze podwojenia”<sup>14</sup>, który wynika z różnorodnych nastawień. Chodzi bowiem właśnie o owe nastawienia. To one są decydującym ustaleniem psychologicznym i fenomenologicznym. W sposób eksplicytny opracowane zostaną w ramach redukcji transcendentálnej. I właśnie dlatego redukcja ma w sobie, wedle Husserla, coś „wychowawczego”, co podkreśla już w *Ideach II*, ponieważ „czyni nas ona w ogóle wrażliwymi na uchwytywanie zmian nastawienia”<sup>15</sup>. Obecnie, tzn. na przełomie 1927/1928 roku, mówi o „prope-deutycznej pożyteczności”, którą „czysta psychologia” mogłaby mieć dla transcendentálnej fenomenologii<sup>16</sup>.

Z tej perspektywy staje się zrozumiałe, dlaczego tytuł rozprawy o kryzysie miał pierwotnie brzmieć następująco: *Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej. Kryzys nauk europejskich i psychologia*<sup>17</sup>. Tytuł zachowanych wykładów praskich z listopada 1935 brzmiał zaś *Psychologia wobec kryzysu nauk europejskich*<sup>18</sup>. Arthur Liebert na stronie 16 czasopisma „Philosophia” wykazuje rozprawę o kryzysie, wydrukowaną tam od strony 76, jeszcze pod tytułem *Kryzys nauk europejskich i psychologia*<sup>19</sup>. Innym znanym tekstem

<sup>12</sup> Hua V, s. 139. Por. też pracę Cassirera o Einsteinie.

<sup>13</sup> Obie te rzeczy są w *Husserlianach* (Hua, IX); Husserl przebywał w Holandii od 22 kwietnia do 7 maja 1928 roku.

<sup>14</sup> Hua IX, s. 292.

<sup>15</sup> Hua IV, s. 179. Na s. 180 H pisze: „i tak oto ślizgamy się ciągle bez wysiłku od jednego nastawienia do drugiego”.

<sup>16</sup> Hua IX, s. 295.

<sup>17</sup> Por. Hua XXIX, s. XXV.

<sup>18</sup> *Die Psychologie in der Krise der europäischen Wissenschaft* (Hua XXIX, s. 103-139).

<sup>19</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die Psychologie* (por. Hua XXIX, s. XXXI, przyp. 1).

poprzedzającym tę rozprawę jest wykład Husserla w Wiedniu z maja 1935 roku. Jego tytuł brzmiał: *Kryzys człowieczeństwa europejskiego a filozofia*<sup>20</sup>. W odniesieniu do tego można by raczej zastosować predykat „antropologiczny” miast: „psychologiczny”, ale oba są określeniami dla ludzkiej podmiotowości.

Czym jest jednak owo określenie? Można by je sformułować następująco: niezależnie od faktu, że podmiotowość występuje, bo występować musi, jako konkretna ludzka rzeczywistość. Trzeba pamiętać o tym, że rzeczywistość owa jest na wskroś intencjonalna, tzn. objawia się jako nastawienie, a nawet jako pewna możliwa różnorodność nastawień, która ze swej strony może stać się zrozumiała i zostać wyjaśniona jedynie poprzez pewne szczególne, na nastawienia się nastawiające nastawienie.

Wychodząc od tej tezy, zrozumiemy także, dlaczego Husserl w swym wykładzie *Fenomenologia i antropologia* z 1931 roku jest tak osobliwie niekonciliacyjny wobec antropologii (w każdym razie dużo bardziej niż wobec psychologii), choć już w tekstach z przełomu 1930 i 1931 roku w ramach pewnej „filozoficznie pierwszej nauk zasadniczej” o nazwie „antropologia” mówi o „osobie transcendentальной” oraz o „humanizacji” świata, wskutek czego proces konstytucji odsłania się właśnie jako proces humanizacji<sup>21</sup>.

W wykładzie wygłoszonym na zaproszenie Towarzystwa Kantowskiego w 1931 roku nie odnosi się bliżej do koncepcji Diltheya, Schelera ani Heideggera. Autorów tych wymienia tylko dlatego, żeby wskazać, iż także u nich pojawia się niebezpieczeństwo urzeczowienia tego, co podmiotowe. Chodzi mu właściwie wyłącznie o transcendentálną podmiotowość i o niemożność jej pominięcia<sup>22</sup> (faworyzuje „transcendentálną samotność” względem „ludzkiej samotności”<sup>23</sup>, mówiąc: „«Epoché» wytwarza niepowtarzalną filozoficzną samotność”). Raczej unika interesującego w tym kontekście pytania filozoficznego o to, jak owa transcendentálna podmiotowość manifestuje się jako człowiek. Jednocześnie ponownie wskazuje, i to w sensie pozytywnym, na paralelizm „psychologii intencjonalności i transcendentálnej fenomenologii”<sup>24</sup>. Jego metodyczna koncepcja badań korelacyjnych – tzn. równoległego badania sensu przedmiotowego i dokonania podmioto-

<sup>20</sup> *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (por. Hua VI, s. 314-348).

<sup>21</sup> Hua XXXIV, s. 198 i 255).

<sup>22</sup> Hua XXVII, s. 174n.

<sup>23</sup> Hua XXVII, s. 171; por. też Hua VI, s. 187n.

<sup>24</sup> Hua XXVII, s. 181.

wego (tzw. „panowania”) – prowadzi go jednak do osobliwej tezy, a mianowicie: „Autentyczna analiza świadomości jest, że tak powiem, hermeneutyką życia świadomości jako czegoś, co domniemywa byt jako coś z sobą tożsamego, czegoś, co byt [...] konstytuuje<sup>25</sup>. Pojawiającej się tu w istocie możliwości powiązania tej tezy z dociekaniem zarówno Diltheya, jak i Heideggera Husserl w tym wykładzie nie bierze pod uwagę.

To, co pojawiło się tutaj przed oczyma Husserla, nabiera pełniejszego znaczenia dopiero w rozprawie o kryzysie. Chodzi o wgląd, iż podmiotowe rozumienie świata, tzn. ukonstytuowanie świata – jak by nie było, główny temat jego filozofii transcendentalnej! – łączy się w sposób konieczny z tym, że podmiot staje się sobą, tj. z samoukonstytuowaniem się, i że musi to ponadto dokonać się w sposób intersubiektywny i dziejowy. Jest więc nie tylko tak, że ktoś, kto chce zrozumieć podmiotowość, musi ją tematyzować wraz z myślانymi przez nią treściami świata (nawet jeśli treści te trzeba ująć w nawias, traktując je jako fenomeny); także sama podmiotowość musi zostać ujęta jako rzeczywistość (swoistego rodzaju), która siebie samą urzeczywistnia w swych dokonaniach („zarządzeniach”), tzn. jako osoba. W *Ideach II* Husserl powiada, że „aby wiedzieć, czym jest człowiek albo czym jestem ja sam jako ludzka osoba (*Persönlichkeit*)”, muszę „wkroczyć w nieskończoność doświadczenia”, tzn. nie wolno mi pozostać wyłącznie przy biegunie transcendentalnego Ja<sup>26</sup>. Pogląd ten nigdzie nie wychodzi na jaw tak wyraźnie, jak tam, gdzie Husserl ponownie podejmuje zagadnienie (*Theorem*) podwójnej podmiotowości (wynikłej z paralelizmu psychologii i fenomenologii), ujętej jako „paradoks ludzkiej podmiotowości”, rozważany w *Kryzysie*. Decydujące miejsce uzyskuje tu następujące brzmienie:

Tylko na tej drodze, w zgodnym z istotą postępowaniu, można dojść do ostatecznego zrozumienia, że każde Ja transcendentalne intersubiektywności (jako współkonstytuujące świat w przedstawionej kolejności) z konieczności musi być ukonstytuowane jako człowiek w świecie i że zatem każdy człowiek „nosi w sobie Ja transcendentalne” nie jako realną część czy warstwę swojej duszy (co byłoby nonsensem), lecz jako dającą się wykazać przez fenomenologiczny namysł samoobiektywizację danego Ja transcendentalnego<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Hua XXVII, s. 177.

<sup>26</sup> Hua IV, s. 104; por. ogólnie: §§21 i n.

<sup>27</sup> Hua VI, s. 189 i n. Cytuję w przekładzie S. Walczewskiej, zawartym w monografii (z wyborem tekstów Husserla) K. Świącickiej pt. *Husserl*, Warszawa 1993, s. 192.



Rozprawa na temat kryzysu chce nas skonfrontować z dwoma twierdzeniami na temat podmiotowości:

1. Podmiotowość jest transcendentálna „o tyle, o ile” człowiek praktykuje „namysł” (*Besinnung*). Namysł jest w swej istocie autorefleksją, namysłem nad samym sobą (*Selbst-Besinnung*), w sposób żywy spełniającym cały proces konstytucji intencjonalnej i przez to będący „samo-objektywizacją”. Autorefleksja jest takim nastawieniem, które jest w stanie, potencjalnie, przyjąć wszelkie możliwe nastawienia, przez co przywodzi do żywej obecności źródła i miarodajne wymiary wszelkiej konstytucji, a mianowicie intencjonalne panowanie (*Walten*). Każda możliwa teleologia, którą próbujemy ustalić w postaci tej czy innej logiki lub gramatyki, wypływa z tego panowania oraz z jego uznania (*Würdigung*) w każdorazowej autorefleksji. Jest ewidentne, że intencjonalne panowanie stwarza sobie dzięki namysłowi (refleksji) pewną metodę swej logizacji<sup>28</sup>.

2. Podmiot (jako) transcendentálny jest zarazem, i to w sposób konieczny, konkretnym człowiekiem, który dopiero się intencjonalno-historycznie nastawił (zorientował), i to jako taki właśnie, tzn. jako osoba, może w sposób eksplicytny praktykować namysł. Wskutek tego świat człowieka, a więc kultura, staje się decydującą – i w tym przypadku wcale nie urzeczowioną – bazą refleksji transcendentálnej. Jako konkretny człowiek, podmiot jest z konieczności zlokalizowany cielesnie, znajduje się zatem intencjonalnie w pewnej możliwości odniesienia się do innych podmiotów. Ową inność napotyka zrazu we własnej cielesności. W związku z powyższym podmiotowość musi być rozumiana jako intersubiektywność, bowiem manifestuje się ona w osobie jako paradygmacie możliwej, intersubiektywnej roli.

I jeśli pierwsza teza zwalnia nas z bezsensownego zadania zapytywania o ontologiczny status „podmiotu-jako-rzeczy” czy też „podmiotu-jako-coś-trwale-istniejącego” (a zarazem transcendentálnego), to teza druga przydziela nam całkiem pozytywne zadanie polegające na wykazaniu, jak fenomenologicznie wyglądają (i jak należy je oceniać) rozmaite postaci i formy podmiotowości, które, z jednej strony, są wytwarzane przez owo „intencjonalne panowanie”, z drugiej jednak są zarazem sprawcami (*Vollstrecker*) – albo przynajmniej miejscami realizowania się – takiego panowania. Wspólnym dla obu tez jest jednak to, że wypowiedają one coś na temat kształtowania człowieka. Człowiek kształtuje się „w” i – że tak powiem – „poprzez”

---

<sup>28</sup> Por. E. Husserl, *Logika formalna transcendentálna*, wyd. cyt.

intencjonalne panowanie. On właśnie – jako konkretny wytwór w świecie – jest wykonawcą i miejscem realizacji intencjonalnego panowania. Wyrasta więc przed nim zadanie chronienia tego panowania swą autorefleksją, baczenia na nie. Namysł jest przy tym zrazu zaopatrywaniem w sens, nadawaniem sensu; jako namysł w znaczeniu autorefleksji jest ponownym przemyśliwaniem sensu, celem adjustacji go, jeśli to możliwe, do pewnej ogólnej postaci (zreflektowanej) intencji. Namysł-nad-sobą to także wypracowywanie sensu samego siebie. W autorefleksji panowanie – panując – wyposaża siebie samo w sens. Panowanie jako intencjonalne konstituowanie ogranicza się (*terminiert*) zrazu do człowieka i świata, które korelatywnie do siebie przynależą, bo nie może być podmiotowości bez świata ani świata bez podmiotowości. Ta korelacja człowiek-swiat jest paradygmatycznym elementem kultury. W człowieku owo panowanie może zafunkcjonować jako namysł i przez to prowadzić do szacunku do kultury i do jej ochrony.

Można powiedzieć, że Husserl podejmuje tę problematykę w rozprawie o kryzysie z dwóch stron. Po pierwsze, tematyzuje najprostszą z dających się pomyśleć form faktycznie przejawiającego się intencjonalnego panowania, najbardziej elementarną, jeśli można tak powiedzieć, relację podmiot-swiat, tzn. świat człowieka pojęty jako świat naszego codziennego życia (*Lebenswelt*). Według niego w intencjonalnym dzianiu się należy badać jego fundujący charakter. Po drugie, omawia intencjonalne określenie świata i jaźni, wbudowujące się i rozwijające na podstawie tego świata przeżywanego, sprowadzające się właściwie do postrzegania siebie samego<sup>29</sup>, tj. do autorefleksji. Najlepszym organem tej ostatniej są w naszej kulturze nauki (które powinny jednak, w sensie idealnym, zostać zebrane w ramach filozofii).

Z uwagi na to, że (przed-teoretyczne) panowanie w obszarze świata życia porusza się jeszcze po tej stronie alternatywy prawda-błąd, pojawia się możliwość popełnienia błędu, tj. intencjonalnego błędnego samorozumienia, właśnie w trakcie naukowego rozpatrywania siebie i świata (naturalnie już także w innych, bardzo kompleksowych konfiguracjach intencjonalnych). Błądzenie to ostatecznie chybiona samoocena intencjonalności, dokonana przez nią samą. Intencjonalne panowanie zapoznaje siebie w toku swego własnego, bliższego dookreślania. Kryzys tkwi w intencjonalności jako takiej. Najprostszą (i pierwszą) formą tego „zapoznawania-siebie” jest urzeczowienie. Husserl określa to niekiedy (już w latach 1906-1907) jako

---

<sup>29</sup> Por. Hua VI, s. 11.

„preokupację transcendencji”<sup>30</sup>. Kryzys, tzn. takie rozróżnienie, które może prowadzić do zafałszowanej oceny, obciążonej koniecznością późniejszej rewizji, jest obecny w każdej intencji, o ile jest ona zarówno żywym aktem, jak i ustalającą identyfikacją. Akty te (tzn. owa ocena) mają u Husserla miejsce uprzywilejowane – wobec identyfikacji – w charakterystyce tego, co intencjonalne.

Urzeczowienie (pojęte jako obiektywizowanie, jako naturalizm) figuruje tu w roli negatywnej. W interesie autentycznego zrozumienia tego aktu Husserl domaga się zarazem identyfikującego spojrzenia na „co” tego, co zostaje tym aktem objęte. W owym „co” należy z kolei rozróżnić elementy materialno-treściowe od strukturalno-egzistencjalnych. Tym ostatnim Husserl przydziela funkcję integrującą Ja oraz proces intencjonalny. Ogólnie wolno stwierdzić, że rozwój fenomenologii Husserla cechuje się rosnącą dynamizacją pojęcia istoty.

Ale to właśnie spojrzenie na manifestację tego aktu (dokładniej mówiąc: na manifestację spełniającego ów akt, a nie tego, co w nim spełnione), tj. na możliwe rozmaite, konkretne postaci podmiotowości, jest tym, co forsuje Husserl w swej późnej filozofii: poczynając od organizmów zwierzęcych, a kończąc na rozmaitych postaciach człowieczeństwa<sup>31</sup>. Czysta transcendentalna żywotność (transcendentalna Sobość) uczestniczy wprawdzie we wszystkich postaciach podmiotowości, nie wolno jej jednak izolować ani hipostazować. To znaczy: jeśli chcemy zrozumieć intencjonalną konstytucję świata, to nie wolno odwracać spojrzenia od samokonstituowania się postaci podmiotu biegnących równoległe do tej konstytucji. Po uwzględnieniu tego samokonstituowania się cały ten proces konstytucji okazuje się być prawdziwym procesem kształtowania. Kiedy w sposób subiektywny konstytuuje się świat oraz to, co światowe, wytwarza się równocześnie subiektywno-obiektywna ludzka podmiotowość, tj. pojawia się człowiek.

Tu odsłania się dalszy (drugi) element kryzysu. W procesie konstytucji różnicują się bowiem obiektywnie ukonstituowany świat, z jego światowymi treściami, oraz subiektywnie się samo-obiektywizująca podmiotowość, np. ludzie. To, co w takim kryzysie wyzywające, usytuowane strukturalnie w procesie konstytucji, dostrzega Husserl w tym, by wytworzyć teleologiczną równowagę między światem i podmiotem (człowiekiem). Jest to jak-

<sup>30</sup> Hua XXIV, s. 369.

<sup>31</sup> Por. Hua XIII–XV; Hua XXIX, Hua XXXIX.

by celem kształtowania. To, czy cel ten da się w sposób spójny określić i czy faktycznie jest on osiągalny, pozostawmy tu poza dyskusją (w każdym razie nie jest nim świat przeżywany).

Trzeba jeszcze zauważyć jedną ważną rzecz, która prowadzi nas ku dalszemu (trzeciemu) elementowi w ustalaniu źródeł kryzysu. Wszystko, co dotąd tu powiedziano o procesie intencjonalnym, zachodzącym między Ja a światem, jak też o korelacji między konstytucją świata a konstytucją podmiotowości, ma głównie znaczenie epistemologiczno-fenomenologiczne. W rozprawie o kryzysie możemy jednak zaobserwować, jak to nastawienie teoriopoznawcze nabiera dodatkowo pewnego charakteru etycznego<sup>32</sup>. Nie chodzi już tylko o określenie czysto obiektywnej prawdy naukowej. Idzie raczej o prawdomówność, o czynienie siebie samego prawdziwym. *Veritas* wydaje się być czymś zanurzonym w *veracitas*. W pracy na temat kryzysu (oraz w zapiskach z tego okresu) Husserl odnosi się coraz bardziej do „wiary” w jeden – zrazu jeszcze bliżej nieokreślony – rozum, który trzeba chronić. I dlatego z perspektywy nastawienia filozoficznie – jak uważa – odpowiedzialnego wstawia się za tą wiarą, która okazuje się jedynie innym określeniem owego nastawienia (a mianowicie nastawieniem się na bycie nastawionym i nastawialnym na nastawienia). Husserl nie rozstaje się przez to wcale z prawdą naukową, domaga się jednak, by nauki uświadamiały sobie swe odniesienie do intencjonalnej żywotności oraz do nieodzowności auto-refleksji, tzn. odniesienie do konkretnego, ukształtowanego człowieka jako zwornika (*Umschlagplatz*) wszelkiej intencjonalności. To odróżnianie się i jednocześnie powiązanie nauki i *réalité humaine* ma jednak charakter permanentnego kryzysu; sygnalizuje zarazem zadania związane z kształceniem, które ludzie muszą wykonać w ramach swej kultury.

Zbierzmy jeszcze raz to, co już zostało powiedziane: „kryzys” to ruch wewnętrzny (*intrinsisch*), dokonujący się w procesie intencjonalnym i poprzez sam ten proces, mogący proces ów określić w kierunku przeradzenia się w proces kształcenia. Ów motyw kryzysu udało się nam odsłonić w trzech aspektach:

- 1) w odniesieniu do pojedynczych intencji (między żywym aktem a ustalającą coś identyfikacją);
- 2) w odniesieniu do intencjonalnego procesu konstytucji (między ukonstytuowaniem-siebie i konstytucją świata);

---

<sup>32</sup> Por. *Erste Philosophie* [w:] Hua VIII, s. 212n. oraz 219n.

3) w odniesieniu do pojęcia prawdy (między autorefleksją a określeniem naukowym).

Wszystkie te trzy elementy kryzysu są zarazem czymś konstytutywnym dla kultury (jako intencjonalnego panowania, ze wszystkimi związanymi z nim treściami znaczącymi).

Paradygmatem wszelkiego kształcenia jest – zgodnie z tymi rozważaniami – ludzka podmiotowość, tzn. taka podmiotowość, która zawsze już manifestuje się i manifestowała w światowym zorganizowaniu (które trzeba jednak zawsze interpretować intencjonalnie). Taka manifestacja powinna poprzez autorefleksję upewnić się, jako osoba, co do intencjonalnej historii swego ukonstytuowania, aby uchwycić i przechować, a może dopiero ukształtować, logos, który „pracuje” w owym intencjonalnym panowaniu.

Podsumowując te wywody, wskazać trzeba na dwa ważne ustalenia. Pierwszym jest to, że opracowanie kwestii świata codziennego życia nie jest ostatecznym celem rozprawy o kryzysie. Dzięki badaniom tego dotyczącym uchwytne staje się potrzeba adjustacji, pojawiająca się we wszelkim procesie intencjonalnym. Tu dodać trzeba, że zagadnienie świata życia/przeżywanego jest obecne w rozprawie o kryzysie w dwojakiej postaci: (1) jako problem wiążący się z teorią nauki oraz (2) jako kwestia związana z krytyką poznania. W trzeciej, zrazu niepublikowanej, części *Kryzysu* Husserl odnosi się do – jak on to nazywa – funkcjonującego w podwójnej roli „rozumu” Kantowskiego, określanego przezeń także jako „rozum panujący w sposób ukryty”<sup>33</sup>.

Wskutek powyższego świat życia może stać się pierwszym paradygmatem kultury, nie wypełniając przy tym w pełni pojęcia kultury. *Lebenswelt* uruchamia wszystkie podstawowe i niezbędne strukturalne określenia kultury, nie obejmuje jednak wszystkich jej możliwości. To zaś prowadzi nas do drugiego punktu. Proces intencjonalny w sposób źródłowy generuje normy swej własnej oceny, jednak z ewidentnym ryzykiem oceny błędnej. Dlatego „panująca” podmiotowość musi co rusz na nowo spoglądać wstecz na ów proces, adjustując go. Stanowisko, z którego spogląda się wstecz na ów proces, nie jest stanowiskiem panującego Ja jako takiego, lecz stanowisko panującego Ja o ile jest ono ukonstytuowane jako osoba, tzn. manifestuje się w swej konkretności, wie o sobie jako takim właśnie ukonstytuowaniu osobowo-historycznym i dalej je rozwija. W tej wiedzy widzi Husserl ewidentnie także przyszłość podmiotowości i wszelkich jej kulturowych możliwości.

---

<sup>33</sup> Tzn. aby uzyskać jedność transcendentalnej apercpcji, trzeba zawsze uwzględnić zmysłowość.

W kulturze szuka Husserl pewnego rodzaju dynamiczno-teleologicznej równowagi w różnicy (*krisis!*) zachodzącej między żywotnością i utrwalającą coś identyfikacją, rządzącą tym, co intencjonalne. Świat życia nie jest zatem właściwym celem kształtowania, jest jednak pierwszym paradygmatem spełniającym warunek równowagi, równowagi, która nie może być symulowana, musi bowiem być faktycznie przeżywana.

W trakcie rozwijania filozofii intencjonalnej Husserl rozpoznał konstytutywny dylemat kształtowania się człowieka. Jest nim określenie osoby jako czegoś intencjonalnie żywego w sensie swobodnego namysłu owego „o ile” z jednej strony, oraz jako jawnie ukonstytuowaną postać intencjonalności z drugiej strony, z której jednak dopiero owo „o ile” może w sensie operatywnym stać się czymś efektywnym. Praca nad i w obrębie tego dylematu jest z niczym nieporównywalnym zadaniem ludzkiego kształtowania.

*Z języka niemieckiego przełożył Andrzej Przyłębski<sup>34</sup>*

## **Die Bildung des Menschen als Krisis**

Zusammenfassung

die deutsche Fassung des Textes wurde im Band ebenfalls gedruckt

---

<sup>34</sup> Ponieważ tłumaczenie zostało dokonane przy założeniach filozofii hermeneutycznej („sens na sens przekładaj, a nie słowo na słowo”), zgodnie z którymi tłumaczenie jest tylko – zawsze niedoskonałym – przybliżeniem do oryginału, zrezygnowano z metody tworzenia słownika terminologicznego, którego zastosowanie czyni przekłady prac filozoficznych tak drewnianymi i w gruncie rzeczy niezrozumiałymi. Celem tłumaczenia jest możliwie maksymalna zrozumiałość tekstu, w związku z powyższym ten sam termin tłumaczono niekiedy na dwa różne sposoby, zależnie od kontekstu, kwestii stylistycznych itp. rzeczy. Dotyczy to np. takich terminów, jak *Subjektivität* („podmiotowość”, ale i „subiektywność”), *Selbstbesinnung* („autorefleksja”, ale i „namysł-nad-sobą”), *Lebenswelt* („świat życia”, także: „codziennego”, ale i „świat przeżywany”). Dlatego też – nie bez znaczenia była tu również waga tez stawianych przez autora wykładu o wnikliwości i poziomie merytorycznym u nas rzadko spotykanym – redakcja zdecydowała się zamieścić w tym numerze także oryginał tego tekstu. (przyj. tłum.).