

BARTOSZ PIOTR BEDNARCZYK
(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

FENOMENOLOGII WYJŚCIE KU ŚWIATŁU.
ETYCZNY SENS TRANSCENDENTALNEGO PYTANIA
EDMUNDA HUSSERLA

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł stanowi analizę trzech motywów leżących u podstaw filozofii Husserla, które konstytuują etyczny sens fenomenologii transcendentalnej: wolności, prawdy i odpowiedzialności. Naszkicowany zostaje ich sens i znaczenie w myśli greckiej, której mądrość została zaprzepaszczona przez „zbląkany racjonalizm”. Fenomenologia Husserla odkrywa człowieka jako wolny podmiot transcendentalny, który jako warunek wszelkiego bycia-danym, nakierowany jest na prawdę. Tylko realizacja tego dążenia i kierowanie się oczywistością w życiu praktycznym i teoretycznym pozwala na istnienie autentyczne. Dzięki zastosowaniu redukcji transcendentalnej fenomenologia odsłania przed człowiekiem jego właściwe powołanie i ukazuje ukryty wymiar jego istnienia. Zajęcie postawy fenomenologicznej przypomina w pewnym sensie wyjście z platońskiej jaskini. Z owej jaskini nieautentycznego życia chce wyprowadzić nas Husserl. Fenomenologia jest zatem wyjściem ku światłu, wyjściem ku odkrytemu światłu zapomnianej odpowiedzialności.

SŁOWA KLUCZOWE

fenomenologia, prawda, wolność, odpowiedzialność, transcendentalizm, racjonalizm, życie autentyczne, metafora jaskini, Edmund Husserl

INFORMACJE O AUTORZE

Bartosz Piotr Bednarczyk
Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: bartek-bed@wp.pl

„La vérité luit de sa propre lumière,
et on n'éclaire pas les esprits
avec les flammes des bûchers”¹

Voltaire, *L'ingénu*, chapitre XI

WPROWADZENIE

„Nasze postępowanie – pisał Edmund Husserl w *Ideach* – jest postępowaniem podróżnika, badacza w nieznannej części świata, starannie opisującego to, co mu się ukazuje na nieprzetartych drogach, które nie zawsze będą najkrótszymi drogami”². Niewątpliwie musi być szokujące owo wkroczenie w nieznaną wymiar rzeczywistości, na nieprzetarte szlaki prawdy, które całkowicie łamią domyślną optykę patrzenia na świat dany w potocznym życiu. Wiedział o tym już Platon. Wydarcie się objęciu cieni musi być bolesne dla oczu przywykłych do mroku. Odwróciwszy się ku jaskini, którą właśnie opuściliśmy, uświadamiamy sobie tragizm naszego dotychczasowego sposobu istnienia, widzimy jego duchową nędzę. Husserl jawi się jako ten, którego fenomenologia wyprowadziła już z jaskini przesądów i otworzyła przed nim perspektywę oślepiającej oczywistości, nieznaną tym, którzy pozostali w czeleści grotty. Przeciwnie naiwnej fascynacji postępowaniem zachodniej nauki, rodzącej nadzieję na lepsze jutro w coraz doskonalszej cywilizacji, fascynacji, która zmienia się w końcu w marazm i nudę, po uświadomieniu sobie, że nauka nic nie powie o prawdziwie ludzkich dylematach, przeciwko wszystkim tkwiącym nadal w kręgu tańczących cieni Husserl stawia tezę: „duchowa nędza naszych czasów stała się faktycznie nie do zniesienia”³, „Narody europejskie są chore”⁴.

Autor *Medytacji kartezyjańskich* sądzi, że fenomenologia, w której widzi spełnienie tęsknot filozoficznych Zachodu, może ocalić ducha Europy przed fatalnym zbłądzeniem i trawiącą go chorobą. Ducha Europy, który narodził się

¹ Voltaire, *L'ingénu*, Paris 2002, s. 40. W tłumaczeniu Tadeusza Boya-Żeleńskiego: „Prawda błyszczy własnym światłem, nie oświeca się umysłom płonącym stosem” (idem, *Prostaczek*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Gdańsk 2000, s. 27).

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, t. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 334.

³ Idem, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 72.

⁴ Idem, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 12.

w Grecji, kiedy to człowiek odkrył nowy sposób bycia i możliwość organizacji swego istnienia podług wskazań rozumu, odkrył siebie jako istotę rozumną, która nie wyczerpuje się w horyzontalnym porządku codziennej krzątania. Fenomenologiczna próba ocalenia ducha Europy musi więc ocalić i wznieść na wyższy poziom szlachetne idee odkryte w tym skoku świadomości, jakiego dokonała myśl grecka w swym praustanowieniu fenomenu Europy.

Owo „ocalenie” nie jest jednakże próbą walki z czymś zewnętrznym wobec ducha europejskiego, z czymś obcym jego idei rozumności, bowiem choroba Europy nie polega na zanegowaniu odkrytego w Grecji *logosu*, ale na wypaczeniu samej idei racjonalności, na odarciu jej ze szlachetnego sensu ujawnionego wiele wieków temu. Ponieważ zaś grecki *logos* niósł ze sobą od razu znaczenie etyczne (zgodnie z antycznym paradygmatem intelektualizmu etycznego), wyznaczając ideał wolnego życia jako istnienia podług praw rozumu, to walka Husserla o ocalenie europejskiego ducha nie jest jedynie jakimś czysto intelektualnym sporem, który miałby się rozgrywać na płaszczyźnie indyferentnej aksjologicznie i etycznie. Przeciwnie – cały projekt fenomenologii i odnowione przez nią wielkie pytanie transcendentale ma sens na wskroś etyczny i zakłada odnowienie pewnych zapomnianych prawd o człowieczeństwie, które odkryte zostały przy narodzinach filozoficznego ducha. Kluczowe motywy greckiego paradygmatu skupiają się, niczym w soczewce, w bodaj najsłynniejszej metaforze filozoficznej naszej cywilizacji, platońskiej metaforze jaskini. Jak zauważa Jacek Filek⁵, owe trzy podstawowe motywy to, wolność (I), prawda (II), odpowiedzialność (III). Te trzy momenty ludzkiego bycia, zatraczone przez „zbląkany racjonalizm”, muszą zostać na nowo postawione w świetle filozoficznej refleksji, prowadzonej z radykalnej, fenomenologicznej perspektywy. Rozpatrzmy kolejno, jak owe trzy motywy realizują się w podstawach fenomenologicznego projektu Edmunda Husserla. Na zakończenie powrócimy – niejako na wyższym poziomie – do platońskiej figury wyjścia z jaskini, by odpowiedzieć na pytanie, z jakiej jaskini wyprowadza nas fenomenologiczna refleksja i ku jakiemu światłu nas wiedzie.

~ I ~

Sokrates z *Państwa* każe Glaukonowi w pewnym momencie opowieści o uwięzionych w jaskini rozpatrzyć ich „wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości”⁶. Integralnym momentem całej opowieści jest moment wyzwolenia i decyzja o opuszczeniu grotu, możliwość dokonania aktu radykalnej transgre-

⁵ J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków 2014, s. 25.

⁶ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 222.

sji poza dotychczasowy sposób przeżywania świata. W drodze ku światłu *hyperurantium* spełnia się ludzka wolność, która – po odkryciu filozoficznego *logosu* – zostaje pojęta jako życie zgodne z rozumem. Droga do Prawdy i Bytu jest więc realizacją właściwego człowiekowi sposobu istnienia. Zarazem jednak ów Byt-Prawda zostaje rozpoznany jako Dobro. Tym samym wolny podmiot, który zmierza ku prawdzie, okazuje się jednocześnie podmiotem etycznym. Ta piękna myśl zostaje zatracona w owej burzliwej drodze ludzkiego ducha, która zwie się nowożytnością.

Nowożytny „zbląkany racjonalizm” jest dla Husserla naturalizmem, który redukuje bogactwo rzeczywistości do sfery „faktów” rozumianych dogmatycznie jako zdarzenia i procesy przyrodnicze, które poddają się empirycznej weryfikacji. Co wykraczało poza ów wąski obszar pewności, musiało być przekreślane jako niegodna intelektualnego wysiłku fikcja. W zależności od tego jednak, co zostaje przez ową nowożytną *ratio* uznane za fakt *par excellence*, możemy wyróżnić dwa typy tak pojętego naturalizmu:

A. Jego „obiektywistyczna” wersja jest reprezentowana zwłaszcza przez nowożytne przyrodoznawstwo. Chcąc dojść do obiektywnej wiedzy, wiedzy nieskażonej subiektywną perspektywą, apeluje ono o badanie tego, co dane w świecie przyrody, by – wykorzystując ilościowe pomiary i matematyczną metodę, odrzucając dawną teleologiczną wizję natury – dociec niezmiennych praw rządzących sferą przyrody. Tym samym człowiek pojęty zostaje jako element maszyny przyrodniczego mechanizmu.

B. Jego „subiektywistyczna” wersja kroczy zupełnie inną drogą. Idąc za wskazaniami Kartezjusza, że jedyną pewną sferą jest immanencja podmiotu, dokonuje penetracji wnętrza *ego*. W przeciwieństwie do Descartes’a jednak nie znajduje tam żadnych idei wrodzonych, a jedynie zbiór prostych elementów zmysłowego (zazwyczaj) pochodzenia, które dopiero na skutek operacji rozumu mogą zostać poskładane w bardziej skomplikowane struktury. Nurt ten dochodzi, w osobie Hume’a, do swych radykalnych konsekwencji⁷. Pojęcie „ja”, które jeszcze u Locke’a sytuowało się w zbiorze „idei negatywnych”, zostaje tu uznane za sztuczny konstrukt. Tym samym człowiek okazuje się wiązką wrażeń uwarunkowanych określonymi zależnościami asocjacyjnymi.

Obie te drogi nie są w stanie uzasadnić same siebie i własnego roszczenia do prawdy. Pierwsza przyjmuje dogmatycznie istnienie świata i ignoruje sprawczą rolę podmiotu⁸, druga zaś sprowadza wszystko do treści empirycznie

⁷ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i filozofia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 84.

⁸ „Wszelkie nauki przyrodnicze są w swoich punktach wyjścia naiwne. Przyroda, którą chcą badać, po prostu dla nich istnieje” (E. Husserl, *Filozofia...*, op. cit., s. 20).

pojętej subiektywności, uniemożliwiając wyjaśnienie obiektywnej wiedzy (z tego nurtu wyłoni się właśnie zwalczany przez Husserla psychologizm). Transcendentalne pytanie Husserla jest postawionym na nowo pytaniem o to, jak możliwa jest wiedza, jak możliwe jest spotkanie z bytem.

Szczególnie interesuje nas fakt, że w obu tych wypaczonych drogach rozumienia ulega destrukcji pojęcie wolnego podmiotu. Tym samym poważna refleksja nad etycznym wymiarem ludzkiego bycia zostaje uniemożliwiona. Kto mógłby nim bowiem być? Element maszyny natury, włączony w system jej bezlitosnych praw (A), czy też przepływ wrażeń, za którymi nie kryje się żadne „ja” (B)?

Fenomenologii Husserla udaje się przewyciężyć oba te wypaczenia, tym samym ocalić i na nowo ugruntować pojęcie podmiotu i jego wolności, „człowieka jako decydującego w sposób wolny o swoim zachowaniu wobec otaczającego go ludzkiego i pozaludzkiego świata, jako wolnego w swych możliwościach rozumnego kształtowania siebie i swego otoczenia”⁹. To dążenie do transcendentalnego wyjaśnienia wiedzy i poznania jest zatem jednocześnie dążeniem do ocalenia wizji człowieka jako podmiotu etycznego.

Jak odnaleźć jednak taki radykalny punkt wyjścia, jak zerwać ze wszystkimi łańcuchami dogmatów, które sprowadziły na manowce obie drogi *ratio*? Jak poszukiwać zupełnie od nowa i z właściwą radykalnością odpowiedzi na owo transcendentalne pytanie? Wzorca dostarcza tu Kartezjusz, który po raz pierwszy – zgodnie z historiozoficzną narracją *Kryzysu* Husserla – wprowadził do filozofii motyw transcendentalny. Descartes, by znaleźć fundament wiedzy pewnej, drogą metodycznego wątpienia odrzuca wszystko, co do czego mógłby żywić jakąkolwiek wątpliwość. Husserl widzi w możliwości takiego zwątpienia manifestację podmiotowej wolności: „Powszechna próba wątpienia należy do dziedziny naszej całkowitej swobody”¹⁰. Husserłowska *epoché* przypomina kartezjańskie wątpienie metodyczne, jednakże owo podobieństwo jest tylko powierzchowne. Błąd autora *Discours de la méthode* polega na tym, że z dogmatycznej tezy naturalnej (tak zwanego pramniemania: „jestem pewny, że świat istnieje”) przeszedł do jego – równie dogmatycznej – zmodalizowanej wersji („wątpię, że świat istnieje”)¹¹. W fenomenologicznej *epoché* chodzi zaś jedynie o wzięcie w nawias, zneutralizowanie wszelkich aktów uznania w bycie, zawieszenie obowiązywania pramniemania potocznego nastawienia i jego wszystkich modalizacji. Ponadto, Kartezjusz traktował swoje wątpienie „metodycznie”, jako pewien etap, który zostanie zakończony po dotarciu do wrót prawdy. Fenomenologiczna *epoché* ma być zaś czymś stałym: ilekroć prowadzimy namysł w owym prawdziwie filozoficznym nastawieniu, musimy wziąć

⁹ Ibidem, s. 4.

¹⁰ Idem, *Idee...*, op. cit., s. 95.

¹¹ Zob. ibidem, s. 95–97.

w nawias wszystkie transcendensy. Tak pojęta „redukcja”¹², jak pisał Emmanuel Lévinas, „konstruuje sposób istnienia człowieka, dzięki któremu wypełnia on swoje duchowe przeznaczenie [...]. Wnosi on dyscyplinę, poprzez którą duch zyskuje świadomość siebie, podejmuje odpowiedzialność za siebie i ostatecznie rozumie swoją wolność”¹³.

Kim jest jednak to „ja”, które ostaje się spod redukcyjnych procedur fenomenologii? I czym jest „świat” po dokonaniu redukcji?

A. Naturalizm pierwszego typu zakłada bezrefleksyjne uznanie obiektów jako istniejących. Nauka nadbudowuje się na naturalnym pramniemaniu. Po redukcji fenomenologicznej świat jest rozpatrywany w nieznanym dotąd wymiarze: jako zjawisko, coś danego w prezentacji. „X przede mną istnieje” – właściwe pramniemaniu, zostaje zastąpione stwierdzeniem „X jawi mi się jako istniejący przede mną”. Zatem każdy obiekt zostaje rozpatrzony jako pewien sens: to-oto dane mi tak-oto jako tak-a-tak istniejące. Każde bycie-danym zakłada zaś aktywność konstytucji, która rozgrywa się w polu transcendentalnej podmiotowości. Tym samym fenomenologia przewyżcza uścisk „zastaności” świata i ukazuje, że wszystko, co w przeżyciu codziennym jawi się nam jako zastane i od nas niezależne, wymaga aktywności konstytutywnej podmiotu.

B. Naturalizm typu drugiego zostaje przełamany, gdyż samo *ego* empiryczne: ja o określonej strukturze psychofizycznej, które stanowiło podmiot tego typu refleksji, zostaje wyłączone jako jeden ze światowych transcendensów. Jego problematyczność ukazała już refleksja Hume’a, ale w przeciwieństwie do niej fenomenologia – poprzez redukcję – ujawnia nieznaną wymiar podmiotowości, na który ślepe były Hume’owskie rozważania. Każde bycie-danym zakłada tego, któremu rzecz się prezentuje, którego aktywność konstytutywna umożliwiła pojawienie się przedmiotu w świadomości.

Redukcja jest, jak powiedzieliśmy, manifestacją podmiotowej wolności. Na czym jednak polega owa wolność i jakie jest jej znaczenie w odkrytym przez redukcję intencjonalnym życiu? Badanie odsłoniętego obszaru podmiotowości pokazuje, że wszystko, co w życiu codziennym napotykamy jako od razu prawdziwe, słuszne i rzeczywiste (lub też odwrotnie: fałszywe, niesłuszne i nierzeczywiste), jest takie ze względu na naszą aktywność w zakrytym w codzienności wymiarze transcendentalnym. Chodzi tu o aktywność „uznawania w bycie”

¹² Husserl w swoich pismach używa czasem pojęć *epoché* i „redukcja transcendentalna” synonimicznie. Czasem jednak pojmuje *epoché* jako warunek wstępny: podstawowe wzięcie w nawias wszelkich transcendensów. Dopiero wtedy, drogą redukcji transcendentalnej, możemy uczynić tematem naszej refleksji *ego* transcendentalne.

¹³ E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 7.

poprzez orzecznictwo rozumu, czyli osądzania o danym nam stanie rzeczy, że jest prawdziwy lub fałszywy i poprzez to – rzeczywisty lub złudny: „niezneutralizowane noemy ze swej istoty podlegają orzecznictwu rozumu, natomiast dla zneutralizowanych pytanie o rozumność czy nierozumność nie ma żadnego sensu. Tak samo, odpowiednio, dla noematów”¹⁴. W owym orzecznictwie rozumu manifestuje się podmiotowa wolność, jest ona „swobodnym samorzutnym działaniem i aktywnością”¹⁵. Treść każdego przeżycia, każde ukonstytuowane bycie-danym, zawiera w sobie roszczenie do prawdy, że jawiący się w nim przedmiot (lub złożony stan rzeczy w wypadku aktów kategorialnych typu syntetycznego) jest prawdziwy, że jest właśnie tak, jak się nam coś jawi¹⁶. To oznacza, że każde takie bycie-danym „implikuje możliwość rozróżnienia między prawdą a fałszem”¹⁷. Nie chodzi tu jednak tylko o przedmioty proste (na przykład o osądzenie, czy mający nocą w oddali człowiek istnieje, czy też jest drzewem poruszonym przez wiatr). Aktywność orzecznictwa rozumu dotyczy również każdej „złożonej” sfery naszego życia, „wszelkie akty w ogóle – także akty uczucia i woli – są uprzedmiotowiające, konstytuują źródłowo przedmioty”¹⁸, więc również tego typu ufundowane akty zawierają w sobie owo roszczenie do prawdy i one również muszą zostać osądzone przez wolny podmiot. Zbliżamy się tu do problemu *par excellence* etycznego: problemu rozstrzygania w życiu i działania podług dokonanych rozstrzygnięć, kluczowego dla etyki problemu „jak rozporządzić swym życiem?”¹⁹. Rozważania Husserla ujawniają bowiem, że sama decyzja woli, samo takie rozstrzygnięcie, oparta jest na akcie wartościującym. Ten z kolei zakłada uznanie wartościowanego obiektu w bycie, tj. wartościowany X jest rzeczywiście taki, jakim go oceniamy²⁰.

¹⁴ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 372.

¹⁵ Ibidem, s. 423.

¹⁶ Zob. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 118.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 409.

¹⁹ J. Filek, *Etyka...*, op. cit., s. 9.

²⁰ Zob. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 330. By rozjaśnić przywołane tu myśli Husserla, które nieraz brzmieć mogą dość hermetycznie, możemy posłużyć się prostym przykładem: podmiot X postanawia pogardliwie zachować się wobec podmiotu Y. U podstaw decyzji o takim postępku leży fakt, że X uznaje Y za „godnego pogardy”. W nastawieniu naturalnym X stwierdziłby po prostu: „Y jest godny pogardy”, uznając ową cechę za obiektywny atrybut Y. Po dokonaniu redukcji fenomenologicznej X stwierdziłby zaś: „Y jawi mi się jako godny pogardy”. Oznacza to, że w tym wartościującym akcie konstytuuje on sens jawiącego się mu podmiotu Y jako „godnego pogardy” i tak ukonstytuowany noemat uznaje w bycie, tj. X jest przekonany, że rzeczywiście Y jest godny pogardy (pomijamy

Podmiot w fenomenologii jest zatem autonomiczny, on sam rozsądza o tym, co jest dobre, prawdziwe, warte aktywności²¹. Ale należy podkreślić, że owa wolność orzecznictwa rozumu nie jest dowolnością, a właściwy wyrok trybunału rozumu nie może być tożsamy z arbitralną decyzją kapryśnej woli. Wolny podmiot w fenomenologii spełnia siebie autentycznie – co przeczuwała myśl grecka – tylko wtedy, gdy działa wedle rozumnego umotywowania, czyli gdy dąży do prawdy. To z kolei bezpośrednio odsyła nas do kolejnego z trzech interesujących nas motywów.

~ II ~

Perspektywa refleksji, jaką daje nam fenomenologia, pozwala na nowo prze-myśleć fundamentalny dla filozofii problem prawdy i ocalić jej wypaczoną wizję przedstawianą przez oba typy „zbląkanego racjonalizmu”:

- A. Naturalizm typu A odkrywał świat fizycznych praw i matematycznych zależności wyrażonych w precyzyjnych formułach. Nasz świat potocznego doświadczenia okazywał się odarty z prawdy, „prawdziwe” znaczyło „weryfikowalne naukowo”. Cały horyzont ludzkich problemów wykraczał poza owo kryterium weryfikowalności, a świat dany w potocznym doświadczeniu był sprzeczny z wnioskami nauki. Tym sposobem nauka odarła z prawdy i doniosłości świat ludzkich trosk. „Prawda” zdawała się mieszkać w zdaniach nauki, weryfikowalnych formułach, ludzka *ratio* swe spełnienie znaleźć mogła tylko w naukowej kalkulacji, której wszelkie problemy aksjologiczne są całkowicie obce.
- B. Naturalizm „subiektywistyczny” zaprzeczał zaś w ogóle pojęciu obiektywnej i absolutnej prawdy, nawet logika okazywała się opisywać jedynie empiryczne zależności (psychologizm). Gdyby nasza psychofizyczna struktura była inna – prawdziwość byłaby również odmienna.

Oba wypaczenia pojęcia „prawda” fenomenologii udaje się przewyciężyć poprzez radykalny namysł nad tym, co odsłania zabieg redukcji. W ten sposób fenomenologia ocala i rozwija zarazem wzniosłe intuicje leżące u podstaw

w naszym przykładzie specyfikę konstytucji Innego). Ten wartościujący akt zakłada z kolei proste przedstawienie Y. Czy uznanie tezy „Y jest godny pogardy” za prawdziwą przez X jest tu słuszne? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, na ile X osiągnął kompletną prezentację Y. Może X nie wie o nim wystarczająco wiele? Może osądził go zbyt pochopnie, bazując na szczątkowej wiedzy, odległej nieskończenie od stanu oczywistości? Jeśli tak – możliwe jest ocenienie działania X jako niesłusznego, niezgodnego z rozumem. O problemie motywacji co do orzeczenia trybunału rozumu powiemy dalej.

²¹ Zob. J. J. Drummond, *Autonomy*, [w:] idem, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham 2008, s. 43.

antycznych definicji prawdy. Przyjrzyjmy się, na czym polega owo „ocalenie”, przywołując najpierw dwie antyczne definicje prawdy (obie *explicite* wyrażone przez Arystotelesa, choć antycypowane już przed nim):

1. Ontologiczna definicja prawdy głosi: „ile każda rzecz ma bytu, tyle ma prawdy”²². Stopień „bycia prawdą” jest zarazem stopniem „bycia bytem”, stopniem bytowej obecności.
2. Korespondencyjna definicja prawdy głosi zaś: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą”²³. Tu prawda zostaje ujęta jako właściwość zdania, co w burzliwej drodze zachodniej myśli zostanie z czasem zupełnie wypaczone, gdy stwierdzi się, że prawda jest j e d y n i e kwestią zdania (czy to wypowiedzianego w języku naturalnym, czy formalnym), i zapomni się o wadze doświadczenia świata, jakby człowieczeństwo wyczerpywało się w czystej kalkulacji intelektualnej. Za antyczną korespondencyjną definicją prawdy leży bowiem przekonanie o w t ó r n o ś c i prawdy zdania wobec prawdy bytu: „O tym, co jest, można powiedzieć, że jest tylko wtedy, gdy istnieje jakieś *co*, które jest oto obecne z jakąś własną tożsamością, formą czy naturą”²⁴. Prawda zdania zakłada więc byt, o którym jest orzekana, a byt ów – zgodnie z pierwszą definicją – sam jest prawdą. Obie te wizje prawdy nie są ze sobą sprzeczne, przeciwnie – uzupełniają się. Prawda zdania zakłada prawdę bytu. Prawda bytu może zaś zostać wyrażona w zdaniu i sąd taki osiąga prawdziwość, gdy odwzorowuje prawdziwość bytu. Ontologicznym *a priori* prawdy (tym, co umożliwiła istnienie prawdy) był, w myśli greckiej, „byt”²⁵.

Fenomenologia, dzięki odkryciu zupełnie nowej perspektywy, pozwala na nowo przemyśleć klasyczne problemy i intuicje filozoficzne, dokonując ich swoistego przetłumaczenia na właściwy jej język. Rdzeniem takiej fenomenologicznej translacji jest zamiana pytania o byt (którego uznanie jako istniejącego zostaje wyłączone przez *epoché*) na pytanie o jego bycie-danym²⁶. Zgodnie z tą zasadą fenomenologia dokonuje przetłumaczenia antycznych definicji prawdy:

1. Zamiast uznać byt za prawdziwy, fenomenologia wartość prawdziwości może przypisać tylko „byciu-danym”. Kiedy jednak jawiący się nam przedmiot lub stan rzeczy może zostać słusznie uznany za prawdziwy poprzez nasze „orzecznictwo rozumu”? Tylko wtedy, gdy przedmiot dany jest nam w oczywistości. Zgodnie z terminologią VI *Badania logicznego* prawda jest korela-

²² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, 993b, s. 52.

²³ Ibidem, 1011b, s. 87.

²⁴ B. Allen, *Prawda w filozofii*, oprac. S. Butryn, Warszawa 1994, s. 19.

²⁵ Ibidem, s. 44.

²⁶ Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 43.

- tem oczywistości i oznacza całkowite wypełnienie pustej intencji, czyli bycia-danym w sposób maksymalnie samoobecny, w maksymalnej jawności.
2. Korespondencyjna teoria prawdy opierała się na pojęciu zgodności między dwoma dziedzinami bytu: sądem i osądzanym przedmiotem, wyartykułowanym myśleniem i bytem. Owa „zgodność” budziła od zawsze wiele kontrowersji, które przybrały jeszcze na sile po zaostreniu dualizmu między myśleniem a bytem, którego dokonał Kartezjusz. Konieczne bywało wprowadzanie jakiegoś sztucznego „łącznika”, „mostu”, który umożliwi zachowanie łączności między myśleniem a bytem („Boga, któremu nie godzi się nas zwodzić” Kartezjusza, przedustawnej harmonii Leibniza, substancji leżącej u podstaw obu tych dziedzin bytowych u Spinozy itd.). Ponieważ w fenomenologii „byt” zostaje przetłumaczony na „bycie danym”, korespondencja będzie oznaczać korelację nie między dwoma dziedzinami bytu, ale między dwoma *modi* bycia-danym, co unieważnia problem „mostu”. Prawda wydarza się więc, gdy to, co jawi się nam w sposób pusty w *modus* języka (czyste domniemanie w akcie sygnitywnym), pokryje się z tym, co dane jest jako samoobecne²⁷.
- Tak jak grecka prawda jako korespondencja zakładała prawdę bytu, tak fenomenologiczna prawda bycia-danym w *modus* języka zakłada prawdę bycia-danym przedjęzykowego, prawda predykatywna zakłada prawdę przedpredykatywną²⁸.

²⁷ Posłużmy się przykładem. W tradycyjnej korespondencyjnej teorii prawdy zdanie „Na końcu ulicy X znajduje się biały dom” okaże się prawdziwe, gdy rzeczywiście na końcu ulicy X jest biały dom, gdy stan rzeczy w ontologicznej dziedzinie języka i myślenia będzie zgodny ze stanem rzeczy w dziedzinie bytu. W fenomenologicznej wersji zaś zdanie to oznacza, że intenduję w językowym sposobie bycia-danym pewien biały dom, który znajduje się na ulicy X. Nie widzę go przed sobą, tylko stwierdzam. Intenduję go więc w sposób pusty, jest mi on dany jako nieobecny. Mogę sobie wyobrażać ten dom, mogę go sobie przypominać (jeśli już kiedyś go widziałem), ale takie uobecnienia nie są wystarczające do uznania zdania za prawdziwe. Zdanie to może zostać uznane za prawdziwe tylko wtedy, gdy dojdzie do wypełnienia mojej intencji, gdy pójdę na ulicę X i naocznie stwierdzą obecność białego domu, gdy osiągnę oczywistość. Jeśli on się tam znajduje – wówczas dojdzie do syntezy identyfikacji: moja intencja zostanie wypełniona, intendowany sygnitywnie stan rzeczy pokryje się ze stanem rzeczy danym samoobecnie. Jeśli natomiast dom ten okaże się np. czarny, zdanie to okaże się fałszywe, bo niemożliwe jest przeprowadzenie syntezy zgodności, a bycie-danym w samoobecności ma zawsze większą wartość poznawczą niż bycie-danym sygnitywnie.

²⁸ Te dwa typy prawd oraz przekonanie Husserla o pierwszeństwie prawdy-jawności obecne jest w całym projekcie fenomenologicznym. Wprost zostaje ono sformułowane w jednym z późniejszych dzieł Husserla (zob. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, tłum. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 205). By posłużyć się przykładem, potwierdzenie przytoczonego w przyp. 28. zdania o białym domu zakłada doświadczenie przedpredykatywne (przedjęzykowe) obecności (lub też nieobecności, jeśli zdanie to będzie fałszywe) białego domu na ulicy X. Jak zauważa trafnie Sokolowski: „Prawda jako

Greckie słowo „prawda” było wyrażane pojęciem „aletheia”, oznaczającym „nieskrytość”, „niezapomnianość”, „jawność”. To wokół niego toczyć się będą hermetyczne spekulacje i etymologiczne rozważania Heideggera. Zauważa on, że pierwsi filozofowie pojmowali prawdę jako „nieskrytość”, ale skupiali się na tym, co dane w owej nieskrytości, zamiast stematyzować i rozpatrzyć samą „jawność”, samą „aletheiczność”²⁹, co prowadziło do stopniowego zapominania o samym problemie nieskrytości. We własnym przekonaniu Heidegger wyrывa z filozoficznej niepamięci owo kluczowe pojęcie i rozwija w swej ontologii fundamentalnej. On sam i jego komentatorzy zbyt często mają tendencję do niedostrzegania przełomu, który w filozofii dokonał się tak naprawdę w myśli Husserla, bez którego nowatorskiej koncepcji prawdy niemożliwe jest wyobrażenie sobie projektu Heideggera. To u Husserla bowiem prawda zostaje odkryta w swojej wydarzeniowości, w swoim dynamizmie. Przestaje ona być czymś czekającym na odkrycie, czymś niezależnym od ludzkiej aktywności, ale zarazem nie staje się ludzką projekcją, nie jest relatywnym konstruktem. Jeśli prawda oznacza wypełnienie bycia-danym w wypełnionej intencji („oczywistości”), oznacza moment spełnienia noematu danego w spełnionej noezie, to sama „prawda” zostaje uznana za moment intencjonalnego życia. Podmiot transcendentny zostaje odkryty jako warunek rozbłyśnięcia prawdy, ale przecież on sam i jego akty nie są warunkiem jedynym³⁰. Intencjonalne przeżycie zakłada wszak korelację z noematem, czymś, co nie wyczerpuje się w „subiektywnej” stronie przeżycia (jak to Husserl mawia, posługując się swym technicznym terminem, nie zawiera się efektywnie w noezie). Tym samym podmiot w fenomenologii nie jest zamkniętą „monadą”, nie jest ego mającym dostęp tylko do własnej treści. Jego akty są zawsze skorelowane z noematami, które przekraczają zawartość ego (tj. „immanencję efektywną”³¹), mimo że ukazują się mu za sprawą jego konstytutywnej działalności. Prawda, która rozbłyśnąć może w życiu intencjonalnym konkretnego podmiotu, staje się podmiotowym osiągnięciem, spełnieniem jego naturalnych dążeń: „Każda intencja jest poszukującą siebie oczywistością, światłem, które dąży do rozbłyśnięcia”³². Tym samym podmiot zostaje pojęty jako dążący do oczywistości i prawdy. Redukcja odkrywa więc nas samych jako nakierowanych ze swojej natury na doprowadzenie

jawność otacza prawdę jako zgodność. Zjawia się przed i po niej” (R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012 s. 166).

²⁹ Zob. B. Allen, op. cit., s. 100.

³⁰ Ów drugi warunek Husserl nazywa niekiedy „non-ego”. Zob. D. Zahavi, op. cit., s. 100.

³¹ O dwóch znaczeniach pojęcia „immanencja” i „transcendencja” u Husserla zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 46–47.

³² E. Lévinas, op. cit., s. 24.

do wydarzenia się prawdziwości, jako dążących do ujawnienia rzeczy i spełnienia aktów, w których są nam one dane. Podmiot jednak, jak powiedzieliśmy, pozostaje wolny i jako wolny rozsądza o prawdzie i fałszu tego, co się nam jawi, i tego, zgodnie z czym działamy. Czy odpowie na owo wezwanie intencji dążących do spełnienia, czy odpowie na dążenie przedmiotów swych intencji do bycia doprowadzonym do samoprezentacji? Tu fenomenologia odkrywa, na poziomie nieznanym dotąd głębi, problem odpowiedzialności, który okazuje się mieć kilka wymiarów.

~ III ~

O ile w przytoczonych na początku *Ideach* Husserl pojmuje redukcję jako manifestację wolności podmiotu, to w późniejszych pismach ma on tendencję do podkreślania drugiej motywacji decyzji o redukcji: dążenie do samoodpowiedzialności i usprawiedliwienia³³. Po redukcji uświadamiam sobie bowiem, że wszystko, do czego się odnoszę, stanowi pewien ukonstituowany przeze mnie sens, o którego prawdzie i fałszu rozsądzam autonomicznie. Uświadamiam sobie, że prawda nie czeka na mnie niezależnie od mojej aktywności, ale że „prawda może być aktualnie dana jedynie w pewnej aktualnej świadomości oczywistości”³⁴, czyli w świadomości mnie jako konkretnego podmiotu transcendentnego, który jest odpowiedzialny za ową prawdę. Odkrycie własnej wolności jako podmiotu autonomicznie rozstrzygającego jest jednocześnie odkryciem, że „Ja sam jestem odpowiedzialny za wszelką prawdę i za rzeczywistość, która zachowuje dla mnie ważność”³⁵. Owa odpowiedzialność jest więc samoodpowiedzialnością. Nie ma żadnej instancji transcendentnej, która osądzić by miała, jak wykonałem swoje „ziemskie posłannictwo”, która mnie nagrodzi lub ukarze. To, co zwiemy „Bogiem”, zostaje wyłączone jako jeden z transcendensów podczas redukcji³⁶. Zostają tylko ja sam jako podmiot transcendentny i to, co mi się jawi. I to ja sam wydaję rozstrzygnięcia.

Swojego wielkiego poprzednika, który jako pierwszy postawił pytanie transcendentne, widzi Husserl w Kartezjuszu, którego poszukiwania pewności uznaje za godne podziwu, autentyczne poszukiwanie odnowy w duchu filozoficznej samoodpowiedzialności³⁷. Husserl za Kartezjuszem powtarza ów

³³ Zob. A. Półtawski, *Świat. Spostrzeżenie, Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 375.

³⁴ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 483.

³⁵ Cyt. za: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2004 s. 35.

³⁶ Zob. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 188.

³⁷ Zob. idem, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 9.

spektakularny gest zerwania z wszelkimi autorytetami, zerwania z zewnętrznymi instancjami oferującymi rzekomą przystań prawdy dla naszego strudzonego ducha. Owo odrzucenie oznacza rozpoczęcie poszukiwania prawdy i warunków wszelkiej wiedzy na własną rękę, jest otwarciem przed nami horyzontu, w którym spełniać się może nasze autentyczne, rozumne życie.

Jak już wspomnieliśmy, autonomia podmiotu w aktywności orzecznictwa rozumu nie oznacza kaprysu woli. Ja sam jako rozumny podmiot jestem odpowiedzialny przed sobą i mogę realizować swoją rozumną naturę tylko wówczas, gdy wydaję rozumne rozstrzygnięcia, tylko wtedy żyję *autentycznie*³⁸. Rozumne rozstrzygnięcie oznacza zaś rozstrzygnięcie, które jest właściwie umotywowane, to znaczy gdy oparte jest na oczywistości. Oczywistość stanowi zatem jedyną słuszną rację dla rozumnego wyroku orzecznictwa rozumu. Życie autentycznie oznacza kierować się oczywistością i nieustannie dążyć do jej osiągnięcia. Tylko wówczas podmiot może „decydować w sposób prawdziwie wolny, to jest tak, że w każdej chwili może odpowiadać przed samym sobą za rację swej decyzji”³⁹.

Oczywistość i jej korelat – prawda – dotyczą nie tylko sfery teorii, ale również dziedziny sądów wartościujących, działania, woli itd.⁴⁰, nie są sprawą tylko jakiegoś obojętnego egzystencji naukowego poznania, stanowią one podstawę każdej dziedziny naszego istnienia. Każdy ukonstytuowany przedmiot: „to, co wątpliwe”, „to, co dobre”, „to, co upragnione”, wymaga bycia rozsądzonym przez trybunał rozumu. Czy podmiot w swym „orzecznictwie rozumu” rozsądzi właściwie, co jest prawdziwe i rzeczywiste, zależy od właściwego umotywowania wyroku rozumu. Tym samym fenomenologia przywraca, w radykalizowanej wersji, wizję podmiotu jako autonomicznego centrum poznawczo-etycznego, wizję, która pierwszy raz narodziła się w myśli antycznej⁴¹. Sztuczny podział na teorię i praktykę pada oto skruszony. U podstaw obu tych dziedzin leży to samo życie intencjonalne konkretnego podmiotu, który w obu – by żyć autentycznie i zgodnie ze swą rozumną naturą – musi dążyć do oczywistości i nią motywować swoje rozstrzygnięcia i działania, za które bierze odpowiedzialność.

Pojęcie odpowiedzialności nie wyczerpuje się jednak u Husserla tylko w problemie samoodpowiedzialności. Dokonanie redukcji prowadzi nas wprawdzie do solipsystycznego uznania za istniejących tylko nas samych jako podmiotów

³⁸ Zob. J. J. Drummond, *Authenticity*, [w:] idem, op. cit., s. 42–43.

³⁹ E. Husserl, *Medytacja o idei życia – indywidualnego i wspólnotowego – w absolutnej samoodpowiedzialności*, tłum. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 20.

⁴⁰ Zob. idem, *Idee...*, op. cit., s. 483.

⁴¹ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 317.

transcendentalnych, ale dalsza penetracja odkrytego obszaru i wydarzających się w nim konstytucji różnego typu sensów prowadzi do odkrycia, że ja jest od razu uspołecznione. Ostatnia z *Medytacji kartezjańskich* Husserla ujawnia podmiot transcendentalny jako apriorycznie uspołeczniony, tym samym właściwym podmiotem staje się wspólnota, transcendentalne My, które – jako autokonstituujące się podmioty empiryczne – odnajdują się w intersubiektywnym świecie. I właśnie w tym świecie, gdzie spotykam Innych, działam wedle dokonanych rozstrzygnięć, realizuję swe projekty, pytam innych i odpowiadam im. Odpowiedzialność realizuje się tym samym nie tylko przede mną jako podmiotem nakierowanym na prawdę, lecz również przed Innym.

Ja zawsze żyje w jakiejś wspólnotcie i za członków tej wspólnoty jest odpowiedzialne, w swym życiu i działalności „jeden-za-drugiego i jeden-z-drugim”⁴². Zarazem nasza odpowiedzialność za innych wykracza poza członków naszej konkretnej wspólnoty. Odnajdujemy siebie osadzonych w określonym momencie historii naszej cywilizacji i powinniśmy wziąć odpowiedzialność za jej kształt, za to, co przekażemy przyszłym pokoleniom. Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za zwycięstwo lub porażkę w walce z kryzysem europejskiego ducha, „nie mamy prawa jedni po drugich przekazywać nędzy”⁴³.

Husserlowska odpowiedzialność za innych ma jeszcze jeden wymiar, który wyraża się w powinności działania tak, by innego „nakłonić do tego i uczynić go odpowiedzialnym, by zdecydował się na takie życie i odpowiednio [do tego] żył”⁴⁴. Nakłonić kogoś do odpowiedzialnego życia to znaczy nakłonić kogoś do życia rozumnego, życia w oczywistości, istnienia autentycznego. Ten postulat pokrywa się z platońską figurą człowieka, który oswoił się z jaskini i – zamiast dumnie zapomnieć o miejscu dotychczasowego zniewolenia – wraca do innych, którzy tkwią wciąż w mroku, by uwolnić ich i wyprowadzić ku światłu. W platońskiej opowieści człowiek ten przypląca życiem urzeczywistnianie owej odpowiedzialności za drugiego, zniewoleni nie chcą opuścić ciemności. Zapytajmy więc na koniec: czym jest owo światło, które chce odsłonić przed nami Husserl? I skąd ów paraliżujący lęk przed opuszczeniem mroku?

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, Husserl na nowo, za Kartezjuszem i Kantem, stawia transcendentalne pytanie: jaki jest warunek poznania? Co umożliwia wiedzę? Jak możliwe jest spotkanie z bytem? Konsekwentne podążenie drogą znalezienia odpo-

⁴² E. Husserl, *Medytacja...*, op. cit., s. 20.

⁴³ Idem, *Filozofia...*, op. cit., s. 73.

⁴⁴ Ibidem, s. 21.

wiedzi na owo pytanie doprowadza go do odkrycia transcendentnego wymiaru podmiotowości, który stanowi warunek wszelkiego jawienia się, wszelkiego bycia-danym: zarówno przedmiotów indywidualnych, jak i ejdetycznych. Każde takie bycie-danym może zostać przeprowadzone w *modus* języka, ujęte w karby syntaksy i wyniesione na płaszczyznę intersubiektywną, może stać się cegiełką fundamentu wiedzy. Taka „cegiełka” jest prawdziwa tylko wówczas, gdy została umotywowana oczywistością. Dążenie do oczywistości i do motywowania wszelkich swych rozstrzygnięć prawdą samoprezentacji jest zadaniem wolnego podmiotu, który ponosi odpowiedzialność zarówno przed sobą, jak i przed innym. I tylko jako odpowiedzialny i rozumny może żyć autentycznie, czyli kierować się oczywistością i prawdą, której warunek wydarzenia się stanowi on sam. Owa wizja autentycznego życia, jako rozumnego i odpowiedzialnego nakierowania na prawdę, nie dotyczy jednak tylko wymiaru poznawczego. Dotyczy ono każdej dziedziny podmiotowego życia, zarówno jego aspektów, które klasycznie zostałyby zaklasyfikowane jako „teoretyczne”, jak i tych „praktycznych”. Pytanie transcendentale Husserla okazuje się więc od razu przesiąknięte etycznym sensem. Przyjrzenie się trzem wyszczególnionym na początku motywom pokazało, że nie sposób mówić o jednym z nich bez nawiązywania do dwóch pozostałych, że stanowią one trzy momenty (w sensie fenomenologicznym) wizji człowieka, jaką odkryła pierwszy raz antyczna refleksja i którą myśl Husserla podejmuje ponownie w nowej, zradykalizowanej optyce. W ten sposób fenomenologia przywraca i ożywia na nowo wielkie zapomniane idee, które zrodzone zostały przy antycznym praustanowieniu europejskiego ducha.

Platońskie wyjście z jaskini prowadzi do stanięcia w świetle oślepiającego Słońca, symbolu idei Dobra – źródła wszelkiego bytu i prawdy, tego, co wydobywa rzeczy z ich stanu skrytości i umożliwia wydarzenie się prawdy. Jak zauważa Krzysztof Michalski, w myśli Husserla rolę takiego Źródła odgrywa sam podmiot transcendentálny⁴⁵. Jeśli figura wyjścia z jaskini oznacza wyjście ku światłu, transgresję przełamującą nieautentyczne istnienie pośród cieni, to w fenomenologii taką rolę odgrywa *epoché* i transcendentálna redukcja. To poprzez owe redukcyjne procedury odsłaniamy sobie siebie samych jako nakierowanych na prawdę i warunkujących jej wydarzenie się. Tym samym, wychodząc poza mrok naiwnego życia, odkrywam siebie jako absolutnie odpowiedzialnego za każde moje wolne rozstrzygnięcie, odpowiedzialnego za kierowanie się osiąganą prawdą. U Platona wyjście z jaskini budziło lęk, bo pokazywało, że świat, w którym żyliśmy dotąd, nie był prawdziwy, był złudą. W fenomenologii sytuacja jest zupełnie inna: redukcja nie odziera ze znaczenia potocznego życia, ale pozwala na przyjrzenie się mu na nowo, dając nową opty-

⁴⁵ Zob. K. Michalski, op. cit., s. 56.

kę patrzenia na nas samych i świat, w którym siebie zastajemy. Owo nowe spojrzenie, ku któremu wyprowadza nas fenomenologia, pozwala zrozumieć, że my sami – jako podmiot transcendentálny – jesteśmy takim „światłem”. Odkrycie siebie jako tego transcendentálnego „światła” jest odkryciem siebie jako wolnych i absolutnie odpowiedzialnych za swoje rozstrzygnięcia. Światło, ku któremu wyprowadza nas fenomenologia, jest więc światłem odpowiedzialności. I tylko wychodząc wciąż ku niemu, możemy żyć autentycznie. Jak zauważa Herman van Breda: „Redukcja jest przedstawiana jako jedyny możliwy sposób porzucenia nieautentycznej egzystencji naturalnego nastawienia, odzyskania pierwotnego sposobu dania i ponownego odkrycia intencjonalnej konstytucji świata”⁴⁶. Ale owo osiągnięcie stanu autentycznej egzystencji wymaga ciągłego podejmowania trudu wychodzenia z jaskini nieautentyzmu, w której zapominamy o swej radykalnej odpowiedzialności. Przeczuwał to Husserl już na samym początku swej drogi myślowej, gdy pisał, że istnieje w człowieku pewna „nieusuwalna skłonność, by od fenomenologicznej postawy myślowej wciąż powracać do prostej postawy obiektywnej”⁴⁷. Dlatego właśnie konieczna jest owa nieustanna walka o nasze autentyczne, racjonalne i odpowiedzialne istnienie, dlatego konieczny jest wciąż na nowo podejmowany trud życia w absolutnej odpowiedzialności, człowiek bowiem „prawdziwe istnienie [...] ma i mieć może tylko w postaci zmagania o swą prawdę, o to, by siebie samego uczynić prawdziwym”⁴⁸.

Ideąłem oświecenia było, zgodnie ze słowami Kanta, wyjście człowieka ze stanu niepełnoletności, tj. osiągnięcie autonomii i podjęcie odpowiedzialności za własne decyzje. Światło prawdy nie może przyjść z zewnątrz, co wiedział już Wolter, gdy w przytoczonym na początku fragmentie powiastki pisał, że „nie oświeca się umysłów płonącym stosem”, lecz „prawda błyszczy własnym światłem”⁴⁹. Fenomenologia doprowadza o krok dalej wielki projekt oświecenia i ratuje go przed dogmatyzmem „zbląkanego racjonalizmu”, gdyż pokazuje, że światłem warunkującym samo wyjście na jaw czegokolwiek, samo wydarzenie się prawdy, jesteśmy my jako podmioty transcendentálne. Husserl wraca po nas do jaskini, wraca by oświecić nas ową oślepiającą prawdą o naszej nieskończonej odpowiedzialności. Do nas należy odpowiedź na to wezwanie podjęcia trudu opuszczenia mroków nieautentyzmu. Od odpowiedzi każdego z nas zależą zaś dalsze losy ducha Europy.

⁴⁶ Cyt. za: M. Waligóra, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2013 s. 61–62.

⁴⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I/II, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 14.

⁴⁸ Zob. idem, *Kryzys...*, op. cit., s. 10–11.

⁴⁹ Voltaire, *Prostaczek*, op. cit., s. 27.

PHENOMENOLOGY'S DEPARTURE TOWARDS THE LIGHT.
ETHICAL SENSE OF EDMUND HUSSERL'S
TRANSCENDENTAL QUESTION

The present article is the analysis of three motifs which are at the core of Husserl's philosophy and which constitute ethical sense of his transcendental phenomenology: the liberty, the truth and the responsibility. There is outlined their sense and importance in Greek thought, whose wisdom was lost by "a mistaken rationalism". Husserl's phenomenology reveals the human being as a free transcendental subject who, as a condition of every being-given, is directed to the truth. Only realisation of this endeavour and following the evidence both in the theoretical and the practical life enable to live authentically. Thanks to application of transcendental reduction, phenomenology reveals a hidden dimension of existence. Taking phenomenological attitude resembles, in one sense, departure from Platonic cave. Husserl wants us to leave that cave of inauthentic life. Then, phenomenology may be considered as a departure towards the light, departure towards revealed light of forgotten responsibility.

KEYWORDS

phenomenology, truth, liberty, responsibility, transcendentalism, rationalism, authentic life, allegory of the cave, Edmund Husserl

BIBLIOGRAFIA

1. Allen B., *Prawda w filozofii*, oprac. S. Butryn, Warszawa 1994.
2. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
3. Drummond J., *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham 2008.
4. Filek J., *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków 2014.
5. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
6. Husserl E., *Badania logiczne*, t. I/II, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
7. Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992.
8. Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
9. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
10. Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.
11. Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 1987.
12. Husserl E., *Logika formalna i logika transcendentalna*, tłum. G. Sowiński, Warszawa 2011.
13. Husserl E., *Medytacja o idei życia – indywidualnego i wspólnotowego – w absolutnej samoodpowiedzialności*, tłum. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004 [1987].
14. Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009.

15. Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008.
16. Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.
17. Póltawski A., *Świat. Spostrzeżenie, Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.
18. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993.
19. Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012.
20. Waligóra M., *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2013.
21. Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012.