

meno  
logia  
feno

Wydawnictwo IFiS PAN

*Narodziny fenomenologii  
z ducha pytania*

Johannes Daubert  
i fenomenologiczny rozruch

**Daniel Roland Sobota**



*Narodziny fenomenologii z ducha pytania.  
Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*

Rada naukowa serii  
Agata Bielik  
Czesław Głombik  
Iwona Lorenc  
Piotr Łaciak  
Marek Maciejczak  
Janusz Sidorek

 biblioteka  
polskiego  
towarzystwa  
fenomenologicznego

**Tom 10 *Narodziny fenomenologii z ducha pytania.***  
***Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch***



**Daniel Roland Sobota**

***Narodziny fenomenologii z ducha pytania.  
Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch***

Publikacja współfinansowana ze środków Miasta Bydgoszczy



Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2015/16/S/HS1/00257.

Recenzja wydawnicza  
*prof. dr hab. Marek Maciejczak*

Projekt okładki  
*Teresa Oleszczuk*

Redaktor  
*Barbara Gruszka*

Skład i łamanie  
*Sławomir Ćwikliński*

Copyright © by Author and Wydawnictwo IFiS PAN, 2017  
ISBN 978-83-7683-137-4

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydanie pierwsze  
Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 65 72 861  
e-mail: [publish@ifispan.waw.pl](mailto:publish@ifispan.waw.pl)

*Nadii i Ninie  
dzięki którym przeczuwam,  
dlaczego filozofuje się po to,  
żeby nie filozofować.*



*Wir müssen am Ende mit der Möglichkeit rechnen,  
daß der Anfang, der uns nichts mehr anzugehen scheint,  
uns im höchsten Maße aus der nächsten Nähe bedrängt;  
daß er ständig alles mit uns anfängt  
und wir ohne ihn nicht das Geringste anzufangen vermögen.  
Daß wir dieser Bedrängnis des Anfangs nichts mehr entgegenzusetzen vermögen  
als unsere unüberbietbare Ahnungslosigkeit und Harmlosigkeit,  
mit der wir in der Geschichte fortgeschwemmt werden.*

M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 35, s. 42.



## SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA ..... 17

WPROWADZENIE ..... 23

Niemiecka faza ruchu fenomenologicznego ..... 24

Nieznany fenomenolog ..... 33

WYKAZ SKRÓTÓW ..... 41

### CZĘŚĆ I

#### FENOMENOLOGIA JAKO HETEROGONIA PYTANIA

Rozdział pierwszy

FENOMENOLOGIA I JEJ RUCH ..... 49

Ruch fenomenologiczny jako temat ..... 49

Pomiędzy fenomenologią i ruchem fenomenologicznym.

Przykład Husserla ..... 55

Problemowa jedność fenomenologii i ruchu.

Idea redukcji jako redukcji redukcji ..... 68

Fenomenologia fenomenologii

jako fenomenologia pytania ..... 74

Erotyka apofatyczna ..... 75

Charakterystyka tego, co fenomenologiczne ..... 81

Fenomenologia jako pytanie .....	140
Ruch fenomenologiczny a idea kształcenia .....	145

## CZEŚĆ II

JOHANNES DAUBERT

I PODSTAWOWE PYTANIA FENOMENOLOGII

### Rozdział drugi

JOHANNES DAUBERT I JEGO CZASY .....	161
Konserwy i szparagi .....	161
Męczennik życia .....	164
Nieme istnienie .....	173
Wczuwanie się .....	179
<i>Grüß Gott München</i> .....	184
Uniwersytet i Towarzystwo .....	190
Człowiek Husserla .....	197
W nawałnicy żelaza .....	214
Pług zamiast pióra .....	224
Rękopis znaleziony w Freidlhof .....	230
System otwarty .....	234

### Rozdział trzeci

PRELUDIUM ESTETYCZNE .....	253
Pytanie i dzieło sztuki .....	253
Estetyka <i>fin de siècle'u</i> i fenomenologia .....	257
Daubert: inicjacja .....	280
Krytyka estetycznej koncepcji kojarzenia .....	281
Krytyka estetycznej koncepcji naśladownictwa .....	285
Estetyka wczucia ( <i>Einfühlung</i> ) .....	289
Ekskurs: Friedricha Theodora Vischera	
i Roberta Vischera teoria wczucia .....	291
Ekskurs: Theodora Lippsa teoria wczucia .....	298
Dauberta fenomenologia wczucia .....	312
Ekskurs: Estetyka dzieła plastycznego	
Adolfa von Hildebranda .....	320



Dauberta krytyka teorii Hildebranda .....	330
Daubert jako estetyk .....	334
Szkice do fenomenologii indywiduum i fenomenologii historii .....	340
Rozdział czwarty	
PSYCHOLOGIA PYTANIA .....	361
Co to jest fenomenologia? .....	361
Uczuciowe posiadanie siebie jako warunek poznania fenomenologicznego .....	373
Przedmiot badań psychologii .....	380
Złożoność aktu zapytywania .....	389
Fenomenologia uczucia .....	391
Pytanie a dążenie .....	398
Theodora Lippsa teoria dążenia .....	400
Krytyka teorii asocjacji .....	401
Apercepcja i uwaga .....	408
Przeżycie jedności przedmiotu .....	415
Pozostałe typy dążenia .....	418
Aleksandra Pfändera pojęcie dążenia .....	422
Pytanie a dążenie – podsumowanie .....	424
Fenomenologia chcenia .....	430
Ekskurs: Aleksandra Pfändera fenomenologia chcenia ....	431
Pytanie a chcenie .....	438
Fenomenologia wyższych aktów poznawczych .....	440
Pytanie a sądenie .....	440
Fenomenologia poznania .....	445
Psychologia pytania – podsumowanie .....	454
Rozdział piąty	
LOGIKA PYTANIA .....	457
Antypsychologizm .....	459
Sens i znaczenie .....	461
Fenomenologia sądu .....	464
Pytanie i sąd – analogie .....	471

Problem predykcji .....	475
Świadomość obowiązywania .....	482
Przynależność i kopula .....	485
Sądy impersonalne i egzystencjalne .....	489
Problem negacji i negatywnych stanów rzeczy .....	498
Tło historyczne problemu .....	498
Ekskurs: Adolfa Reinacha teoria negatywnego sądu .....	508
Dauberta teoria negacji .....	514
Podział pytań .....	529
Logika pytania – podsumowanie .....	532
Rozdział szósty	
ONTOLOGIA PYTANIA .....	535
Ku fenomenologicznej ontologii .....	536
Przedmiot .....	543
Przedmiot świadomości .....	545
Paradoks świadomości .....	556
Jedność przedmiotu .....	561
Modyfikacje sfery przedmiotowej .....	563
Stopnie przedmiotowości .....	565
Rzecz i przedmiot prosty .....	565
Przedmiot złożony i stan rzeczy .....	569
Stan poznania i stan pytania .....	573
Świadomość rzeczywistości .....	577
Theodora Lippsa teoria rzeczywistości .....	581
Dauberta krytyka teorii Lippsa .....	585
Pojęcie wymagania .....	594
Theodora Lippsa teoria wymagania .....	595
Dauberta krytyka i korekta teorii Lippsa .....	600
Teoria relacji .....	602
Ekskurs: Teoria relacji symbolicznych Aloysa Fischera ....	605
Dauberta spór o pojęcie relacji .....	610
Relacja podobieństwa .....	615
Ontologia pytania – podsumowanie .....	620

---

Rozdział siódmy	
PONAD OBŁOKAMI POZNANIA .....	623
Wprowadzenie. Fenomenologia jako nieskończone zapytywanie a problem realnego istnienia .....	623
Pytanie do rzeczywistości .....	632
Idealistyczna wykładnia <i>Ideii I</i> i <i>Logiki</i> ... Husserla .....	639
Daubertowska krytyka idealistycznych tendencji fenomenologii Husserla .....	645
Motywy Husserlowskiego idealizmu i ich krytyka – podsumowanie .....	655
Daubert i Heidegger .....	659
O niebycie świadomości .....	672
Spotkanie rzeczywistości .....	677
Od oczywistości do wrażenia rzeczywistości .....	686
Razem w istnieniu .....	699
 ZAKOŃCZENIE .....	 703
 BIBLIOGRAFIA .....	 729
Teksty Dauberta i o Daubercie .....	729
Źródłowe teksty fenomenologiczne .....	732
Opracowania dotyczące fenomenologii i ruchu .....	742
Literatura pomocnicza .....	748
 INDEKS NAZWISK .....	 755
 SUMMARY .....	 761



## PRZEDMOWA

*Nirgends ist eine Monographie weniger möglich als in der Philosophie.*  
Eugen Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, s. 240.

Często bywa, że o kolejach naszego losu decyduje przypadek. Pewnego dnia, pracując nad książką o źródłach i inspiracjach Heideggerowskiego pytania o bycie, przeszukiwałem zasoby internetowe w celu znalezienia czegoś na temat fenomenologii pytania. Filozoficznym zagadnieniem pytania interesowałem się od dawna, do dzisiaj jest ono najważniejszą ideą, która przewodzi mojemu myśleniu; fenomenologia zaś była jedną z największych inspiracji Heideggera, który właśnie temat pytania wyniósł do rangi najwyższej zasady filozoficznego myślenia. Podejmując temat źródeł i inspiracji Heideggerowskiego pytania o bycie, jednym z moich zadań było ustalenie, jak dalece i w jaki sposób poruszana w ramach fenomenologii kwestia pytania mogła mieć wpływ na wykształcenie się Heideggerowskiej *Seinsfrage*. Opracowując ten temat dostrzegłem, że to właśnie fenomenologia – abstrahując od tzw. logiki pytań – w XX w. chyba najczęściej podejmowała temat pytania. Wtedy pojawiła się niewyraźna jeszcze idea przygotowania w niedalekiej przyszłości większej rozprawy na temat fenomenologii pytania, która zaczynałaby się od przedstawienia jej dwudziestowiecznej historii.

„Szczęśliwym trafem” pojawił się artykuł Karla Schuhmanna i Barry’ego Smitha na temat fenomenologii pytania u Johannaesa

Dauberta<sup>1</sup>. Zaintrygował mnie ów esej. Znalazłem w nim wiele interesujących rozwiązań. Zamiast jednak zaspokoić moją filozoficzną ciekawość, jeszcze bardziej ją spotęgował. Czy Daubertowska fenomenologia pytania ma swój dalszy ciąg w ineditach Dauberta? Kim jest ów tajemniczy Daubert? I jak wszedł na drogę pytania, która odegrała tak ważną rolę w filozofii XX w.? Informacje uzyskane z obcojęzycznych stron internetowych, których skądinąd nie było za dużo, coraz bardziej zachęcały mnie do zajęcia się tym tematem. Zacząłem się rozglądać za jakimś wsparciem. Wysłałem list do Eberharda Avé-Lallemanta, ucznia Hedwig Conrad-Martius, który znał temat monachijskich początków ruchu fenomenologicznego jak nikt inny. Nieoczekiwanie odpowiedział na niego nie Avé-Lallemant, który – jak się okazało – już wtedy był zbyt słaby, by brać czynny udział w życiu uniwersyteckim, lecz jego pasierb, pan Dietrich Gottstein, który zachęcił mnie do podjęcia tematu. Tak oto wszedłem na drogę badań filozofii Dauberta.

Książka ta jednak nie traktuje tylko i wyłącznie o Daubercie. Jest to raczej książka o monachijskich początkach ruchu fenomenologicznego, a zatem o początkach tego ruchu w ogóle, rozpatrywanych z punktu widzenia jednego, jednakże niemal najważniejszego jej inicjatora i uczestnika. Oczywiście, historia początków nie jest tematem zupełnie nieznanym, można powiedzieć nawet, że wiemy dzisiaj o czasach powstania szkoły fenomenologów bardzo dużo. Mimo to wciąż wśród badaczy fenomenologii pojawiają się głosy, wzywające do ponownego zbadania historii ruchu. Nicolas de Warren pisze na przykład:

Historia rozwoju ruchu fenomenologicznego musi być jeszcze w pełni napisana, niezależnie od klasycznego studium Herberta Spiegelberga. Zamiast ujmować Husserla jako samotnego »mistrza«, który porwał sobą grupę uczniów, trafniejszy wydaje się raczej obraz oddziaływania jego myślenia fenomenologicznego, a stworzenie ruchu

---

<sup>1</sup> K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1987, vol. XLVII, nr 3, s. 353–384.

fenomenologicznego należy pojmować jako pierwotny »pluralizm« wielu fenomenologii. Można mówić nawet o fenomenologii jako »obiekcie rozproszonym« z różnymi tradycjami pojęć (...) i kierunkami myśli<sup>2</sup>.

Niniejsza książka jest próbą podjęcia wezwania de Warrena. Przy całej świadomości jej ograniczoności stanowi ona na pewno istotne uzupełnienie klasycznego studium Herberta Spiegelberga, który o Daubercie, z racji ówczesnego braku możliwości odczytania jego ineditów, wspomina w całej swojej książce raptem parokrotnie<sup>3</sup>. Jednak – jak się jeszcze okaże – Spiegelberg odegrał bardzo ważną rolę w ocaleniu Dauberta od całkowitego zapomnienia.

Jeżeli Edmund Husserl jest centralną postacią tego ruchu, promieniującym punktem, który oświetlał i ożywiał umysły młodych adeptów sztuki fenomenologicznego widzenia, to Dauberta można porównać do przezroczystego pryzmatu, który załamuje i rozszczepia ostre światło jednej Husserlowskiej fenomenologii, tworząc tęczyowe widmo wielu barw, malujących niezwykle obraz fenomenologicznego nurtu.

Daubert i ruch fenomenologiczny wyznaczają wszak tylko jedną perspektywę, z której pisana jest ta książka. Jest to perspektywa filozoficzno-historyczna. Równoległe do niej i w związku z nią rozwijana jest perspektywa filozoficzno-problemowa. Ramą problemową badań historycznych jest to, co można by określić mianem fenomenologii pytania. Ta ostatnia nie jest w tej książce li tylko jakąś jedną z tzw. ontologii regionalnych, ale okazuje się podstawowym zagadnieniem dla rozumienia fenomenologii jako takiej. Zwrot

---

<sup>2</sup> N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia »filozofią mniejszą«*, tłum. W. Płotka, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, t. 1, s. 74.

<sup>3</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, Dordrecht 1960, vol. I. Poza kilkoma wzmiankami na temat udziału Dauberta w kształtowaniu ruchu, Spiegelberg wspomina też o żonie Dauberta, od której otrzymał zbiór fotografii (m.in. Husserla).

„fenomenologia pytania” nie określa „o czym”, lecz „jak” fenomenologii. Filozoficzny wkład niniejszej pracy należy więc oceniać z tych dwóch punktów widzenia jednocześnie.

Historia prac nad tą książką jest trwającą kilka lat opowieścią, w której spotkałem się z życzliwością i uznaniem wielu osób oraz instytucji. Bez nich nie mógłbym jej doprowadzić do końca. Dlatego na koniec chciałbym podziękować wszystkim, zarówno konkretnym osobom, jak i instytucjom, w kraju i za granicą, dzięki którym mogłem w spokoju prowadzić badania i opublikować je pod postacią tej książki.

Po rozpoczęciu ożywionej korespondencji z Dietrichem Gottsteinem postanowiłem złożyć wnioszek o wsparcie finansowe badań. W roku 2012 otrzymałem stypendium Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, za co ślę serdeczne słowa podziękowania. Dzięki niemu mogłem w roku 2013 przeprowadzić półtoramiesięczną kwerendę w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium, gdzie obcowałem z rękopisami Dauberta. Była to niezapomniana przygoda, mająca charakter prawdziwego *odkrywania*. Dzięki pozwoleniom na korzystanie z transkrypcji jego trudno czytelnym stenogramów, które to pozwolenia otrzymałem od dr. Reinholda Smida z Kolonii oraz prof. Elizabeth Schuhmann i za które wyrażam przy tej okazji swoją wdzięczność, mogłem, mając do dyspozycji dość krótki czas, dokonać znacznego postępu w pracy. Dziękuję dr Nino Nodji za to, że mimo wielu obowiązków nie szczędziła czasu i zaangażowania w organizacji mojego pobytu w monachijskiej bibliotece. Najważniejsze podziękowania ślę Dietrichowi Gottsteinowi, sekretarzowi Forum Münchener Phänomenologie International e.V., który przez te kilka lat, od początku do końca moich badań, wspierał mnie przyjacielsko zarówno organizacyjnie, jak i merytorycznie. Po pracy w Monachium, w którym mogłem jakoś „wczuć się” w atmosferę początków ruchu fenomenologicznego, nadszedł czas gruntownych i chwilami żmudnych badań. Dzięki dofinansowaniu przyznanemu przez Narodowe Centrum Nauki w roku 2015, którego pracownikom i współpracownikom oceniającym mój projekt z tego powodu dziękuję, oraz dzięki zaangażowanym



w moją sprawę pracownikom Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk – wszystkim im również ślę z tego miejsca słowa podziękowania – mogłem w ostatnim okresie prac kontynuować swoje badania u boku i przy wsparciu grupy cenionych i doświadczonych uczonych z IFiS PAN. Dzięki dofinansowaniu NCN mogłem też bez trudu w roku 2016 kontynuować swoje prace na terenie Niemiec. Był to czas spędzony nie tylko w bibliotekach i archiwach, czas niemal klasztornego, oddanego pracy życia pod gościnnym dachem parafii katolickiej w Neufarn – za tę gościnę serdecznie dziękuję ks. prof. Januszowi Surzykiewiczowi. Dzięki pobytowi na bawarskiej wsi i podróżom „szlakami Dauberta” (m.in. do Brunszwiku i Getyngi) mogłem „wczuć się” nieco w Daubertowskie „zamieszkiwanie”. Mój pobyt w Warszawie z kolei to czas niemalże studenckiej ekscytacji i odkrywania filozofii na nowo. Jest to zasługa wielu osób, które z życzliwością i otwartością przyjęły moje pomysły i działalność. W pierwszej kolejności chciałbym podziękować ówczesnemu przewodniczącemu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, mojemu naukowemu opiekunowi, prof. Andrzejowi Gniazdowskiemu. Osobne podziękowania pragnę przekazać też prof. Jackowi Migasińskiemu, w którego przyjaznym otoczeniu mogła zakiełkować i wyrosnąć już niejedna fenomenologiczna myśl.

Chciałbym wreszcie podziękować pracownikom Biura Kultury Bydgoskiej działającym przy urzędzie mojego rodzinnego miasta Bydgoszczy, którzy docenili mój pomysł i wsparli finansowo publikację niniejszej książki.

Poza tym oficjalnym wsparciem, które przyczyniło się do powstania tej książki, za nieoceniony uważam dar, jaki stał się moim udziałem podczas spotkań i dyskusji członków Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, zarówno tych oficjalnych, organizowanych pod szyldem Seminarium, jak i tych nieoficjalnych, odbywających się najczęściej w kawiarni *Coffeetura*. To tu robiliśmy prawdziwą fenomenologię, a pomysł Husserla: „Proszę dać mi kawę, a zrobię z niej fenomenologię!” przyjął całkiem realny kształt. Jak dawniej, tak i teraz, to właśnie „bukiet win i aromat tytoniu

służył jako zasadniczy temat fenomenologicznych improwizacji i dyskusji<sup>4</sup>. Husserl zwykł nazywać uprawianą w ten sposób fenomenologię *Bilderbuchphänomenologie* (sic!). Chciałbym na koniec podziękować wszystkim uczestnikom spotkań, zwłaszcza tym, którzy stali się moimi przyjaciółmi. Pośród nich szczególnie wdzięczny jestem Robertowi Ignatowiczowi za zaangażowanie i pomoc w tłumaczeniu użytych w tej pracy niemieckich przytoczeń. Dla was wszystkich niech zabrzmia słowa tej fenomenologicznej pieśni, którą nucili podczas swoich posiedzeń członkowie najpierw getyńskiego, potem bergzabernowskiego kręgu. Znakomicie oddaje ona nie tylko esencję fenomenologicznych badań, ale także sens niniejszej pracy (zwłaszcza dwie ostatnie zwrotki!)<sup>5</sup>.

1. Wie blüht doch die Philosophie, seit sie Phänomenologie!

Man reduziert sich diese Welt

Und Existenz in Frag' man stellt.

Und hält sich an Essenzen, Essenzen, Essenzen

2. Essenz von Punsch u. von Likör Gehören freilich nicht hierher;

Die Essenz, die man brauchen kann,

Die trifft man ganz wo anders an

Da geht man zu den Müttern, den Müttern etc.

3. Die Mütter sitzen still und stumm

Wohl um ein Klärbassin herum

Drin muß man rühren früh und spat

Bis man Essenz gefunden hat

Und ziemlich rausfiltrieren etc.

<sup>4</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, Dordrecht 1960, vol. I, s. 170.

<sup>5</sup> Cyt. za: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild*, (hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988, s. 240–241.

4. Nun hat man der Essenzen Schar,  
Und alles scheint schon sonnenklar.  
Doch ist dies leider Illusion;  
Denn – sieh nur hin! – da sind ja schon  
Noch ungeklärte Schichten, ja Schichten etc.

5. Die neuen Schichten gleichen nur  
Ner wunderbaren Perlenschnur  
Die Perlen sitzen an nem Speer  
Der geht wohl mitten durch sie quer  
Und das ist die Intentio, etc.

6. Und hat man nun die Schichten all,  
So ordnet man sie Fall für Fall,  
Man legt sie, wie es evident,  
Daß man erhält ein Fundament  
Wohl für die Metaphysik, Taphysik etc.

7. Schon wächst empor das stolze Haus  
Da plötzlich stürzt es ein – o Graus! – ;  
Denn – ach! – die Schichten in der Tief',  
Sie lagen alle gänzlich schief Weil vag die Evidenzen,  
etc. [Variante: ja denzen etc.]

8. Von neuem sich die Arbeit regt, Die Schichten werden umgelegt.  
Die Reihenfolge hat kein' Sinn,  
Und alles muß woanders hin.  
Und so geht's immer weiter, ja weiter, etc.



## WPROWADZENIE

Głównym tematem książki jest życie i myśl Johanna Dauberta rozpatrywana w kontekście monachijskiej szkoły fenomenologów<sup>1</sup>. Ta ostatnia stanowi zaczyn (rozruch) ruchu fenomenologicznego – jednej z najważniejszych formacji filozoficznych XX wieku.

Dlaczego rozruch?

Po pierwsze, rozruch oznacza początek ruchu, a więc czegoś, co się staje. Niniejsza książka nie traktuje o początkach fenomenologii rozumianej jako jakaś gotowa, niezmienna teoria, lecz o początkach *ruchu* fenomenologicznego.

Po drugie, rozruch ma sens rozgrzewki i przygotowania. W zastosowaniu do ruchu fenomenologicznego ów wstępny charakter rozruchu wskazuje i podkreśla ważną cechę fenomenologii jako nauki źródłowej, radykalnej i początkowej.

Po trzecie, rozruch przywodzi na myśl pracę np. silnika, która dzieje się w mechaniczny sposób. Wprawdzie ruch fenomenologiczny został zainicjowany przez studentów Lippsa i Husserla, to jednak można w nim dopatrywać się czegoś ponadindywidualnego, co zadziało się niejako samo z siebie.

Po czwarte, słowo 'rozruch', używane w liczbie mnogiej ('rozruchy'), wskazuje na pewne spontaniczne, zbiorowe i niebezpieczne

---

<sup>1</sup> E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiador, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1975, s. 23.

wydarzenie. I rzeczywiście dla wielu rozruch fenomenologiczny był swego rodzaju skandalem i „walką z wiatrakami”.

### Niemiecka faza ruchu fenomenologicznego

Trzeba od razu zastrzec, że chociaż mówimy w liczbie pojedynczej o fenomenologii, historii fenomenologii i ruchu fenomenologicznym, to od początku do końca fenomenologia była mocno zróżnicowaną formacją, by nie powiedzieć: wewnątrznie pękniętą i rozdartą. Jak mówi Spiegelberg, „na pierwszy rzut oka dzieje niemieckiej fenomenologii przedstawiają obraz beznadziejnej schizmy”<sup>2</sup>.

Chociaż w świadomości potocznej początek fenomenologii kojarzy się słusznie z przełomowymi *Badaniami logicznymi* Edmunda Husserla, nie można zapominać, że ruch fenomenologiczny swoimi korzeniami sięga czasów i miejsc o wiele odleglejszych. Wszystko zaczęło się mniej więcej w okresie ustanowienia królestwa Austro-Węgier. To w tym czasie swoją działalność akademicką na uniwersytetach w Würzburgu i Wiedniu rozpoczyna Franz Brentano (1838–1917). Jego znakomite ponoć wykłady przyciągały wybitnych studentów, którzy później staną się nie tylko fundatorami nowych idei i szkół, tworzących bogactwo intelektualnego krajobrazu pierwszych dekad XX w., ale zasłyną również jako nauczyciele kolejnych pokoleń myślicieli. Wśród uczniów Brentana, którzy należeli do jego „szkoły”, poza np. Zygmuntem Freudem (1856–1939), znajdują się także i ci, którzy przyczynili się do ukształtowania fenomenologii. W pierwszej kolejności należy wymienić oczywiście Husserla (1859–1938). Nie należy jednak zapominać o innych, którzy – jako uczniowie Brentana – przyczynili się do ukształtowania fenomenologii. Należą do nich: Anton Marty (1847–1914), Carl Stumpf (1848–1936) oraz Kazimierz Twardowski (1866–1938).

---

<sup>2</sup> H. Spiegelberg, *Epoche und Reduktion bei Pfänder und Husserl*, w: *Pfänder-Studien*, (hrsg.) H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant, Martinus Nijhoff Verlag, The Hague–Boston–London 1982, s. 3.

W roku 1874 pojawiła się główna praca Brentana pt. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, w której wprowadził on ważne dla fenomenologii pomysły. Są to m.in. idea psychologii opisowej, metoda spostrzeżenia wewnętrznego, rozróżnienie fenomenów fizycznych i psychicznych, pojęcie intencjonalności, podział przeżyć na trzy klasy: przedstawienie, sądy oraz fenomeny miłości i nienawiści oraz idiogeniczna teoria sądu. Wszystkie te pomysły stały się punktem wyjścia prac jego znakomitych uczniów. Nie bez wpływu na drogę duchową jego uczniów pozostała także decyzja Brentana o odejściu ze stanu duchownego.

Anton Marty należy do najstarszych uczniów Brentana i na jego rozwój wpływ miały nie tylko prace psychologiczne autora *O źródle poznania moralnego*, ale także jego wcześniejsze pisma poświęcone Arystotelesowi. Doktoryzował się u Hermanna Lotzego. Swoją działalność prowadził przede wszystkim na Uniwersytecie Karola w Pradze, gdzie później utworzyła się grupa badaczy języka. Albowiem to właśnie język stał się głównym tematem jego zainteresowania. Wykorzystał on główne odkrycia Brentana (np. intencjonalność) do opisu pochodzenia, struktury i znaczeń języka. Traktował język jako celową manifestację ludzkiego wnętrza, służącą komunikacji.

Inny uczeń Brentana, Carl Stumpf, jest znany w dziejach fenomenologii m.in. jako promotor pracy habilitacyjnej Husserla, którą ten przedłożył w roku 1887 w Halle, a także jako ten, któremu Husserl dedykował swoje przełomowe *Badania logiczne*. Obok Brentana innym wielkim nauczycielem Stumpha był, podobnie jak w przypadku Marty'ego, Hermann Lotze. Stumpf zasłynął przede wszystkim ze swoich psychologiczno-opisowych badań z zakresu percepcji przestrzeni i dźwięku, a także rozwinął w strukturze intencjonalnego przeżycia psychicznego rozróżnienie aktu, materii i stanu rzeczy. Ponadto przedstawił ideę apriorycznych stosunków fundowania pomiędzy treściami przedstawień. Zarówno za sprawą swoich prac, jak i działalności dydaktycznej i organizatorskiej (powołanie do życia instytutu psychologii w Berlinie) miał wkład w powstanie tzw. psychologii postaci.

Wreszcie Kazimierz Twardowski. Jest wprawdzie znany przede wszystkim jako twórca konkurującej z fenomenologią szkoły

lwowsko-warszawskiej, niemniej ma on również swoje zasługi dla fenomenologii, a to za sprawą ważnej pracy pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894). Spreczyzował w niej niezmiernie istotne rozróżnienie aktu, treści i przedmiotu sądu.

Obok wyżej wspomnianych uczniów Brentana nie bez znaczenia dla fenomenologii jest także filozoficzna aktywność innego jego austriackiego wychowanka, mianowicie związanego z uniwersytetem w Grazu Alexiusa Meinonga (1853–1920), twórcy „teorii przedmiotu”. Także i on stanął na czele własnej „szkoły” psychologii eksperymentalnej w Graz.

Prace wspomnianych myślicieli przygotowały odpowiedni grunt do powstania fenomenologii, tj. zarysowały pola problemowe, wprowadziły odpowiednie pojęcia, wykuły wstępną terminologię, wskazały metodologiczne trudności badań itd. Wszystko to należy do dziedzictwa fenomenologii w tym kształcie, jaki nadał jej Husserl i który potem rozwinęli jego uczniowie.

Wśród tych, którzy położyli fundamenty pod fenomenologię, należy wymienić jeszcze jedną, niezmiernie istotną postać. Jest nią prawie zapomniany, traktowany niekiedy nawet wrogo w historii fenomenologii, monachijski filozof i psycholog Theodor Lipps (1851–1914). Avé-Lallemant mówił o nim, że jest on „jedną z najbardziej znaczących osobowości prehistorii fenomenologicznego ruchu”<sup>3</sup>.

To właśnie do jego prac odnosi się w głównej mierze Husserlowska krytyka psychologizmu. Obecnie, po blisko stu latach od jego śmierci, Lipps wciąż nie doczekał się należytego mu miejsca w dziejach fenomenologii. Nie tylko dlatego, że jego prace stanowiły główny przedmiot krytyki Husserla oraz był on najbardziej znanym przedstawicielem wpływowej teorii wczucia, ale przede wszystkim z racji swojej działalności organizatorskiej i dydaktycznej, a także przekraczających czysty psychologizm, interesujących prac z początku XX w. – należy mu się osobny rozdział w rozwoju

---

<sup>3</sup> E. Avé-Lallemant, *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild*, (hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988 (2), s. 68.



ruchu fenomenologicznego<sup>4</sup>. To w końcu jego najbliżsi uczniowie, wychowani przez niego do myślenia o świecie w określony sposób, stali się faktycznymi inicjatorami ruchu fenomenologicznego.

Wspomniani wyżej myśliciele, oczywiście, nie licząc Husserla, należą do prehistorii ruchu fenomenologicznego, ewentualnie – chociaż nie wydaje się to słuszne – można by ich uznać za przedstawicieli bardzo wczesnej jego fazy. Spiegelberg mówi o fazie przygotowawczej. Jeśli pozostać przy stwierdzeniu, że tworzyli oni prehistorię ruchu, to jego właściwy początek – tu nie ma wątpliwości – przypadałby na pierwszą dekadę XX w. Punktem wyjścia są Husserlowskie *Badania logiczne* (1900/1901). Dojrzały okres szkoły to dwie kolejne dekady XX w. Okres schyłkowy to lata trzydzieste. W kolejnych dekadach członkowie ruchu rozwijali, często w izolacji, własne filozofie.

Mówimy o fenomenologii niemieckiej, ale – jak widać na podstawie powyższych uwag – prehistoria ruchu fenomenologicznego toczyła się poza granicami Niemiec. Poza tym określenie wczesnej fenomenologii jako fenomenologii niemieckiej jest o tyle nieprecyzyjne, że w rzeczywistości tworzyli ją zarówno Niemcy, jak i obywatele innych krajów. O zasadności mówienia o niemieckich początkach ruchu fenomenologicznego decyduje jednak fakt, że najważniejsze ośrodki wczesnego ruchu fenomenologicznego znajdowały się w Niemczech i że to język niemiecki był w tym czasie oficjalnym językiem fenomenologii. Nadto o niemieckości wczesnej fenomenologii decyduje również filozoficzny i kulturowy kontekst, w ramach którego poruszali się twórcy fenomenologii<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> W pracy Spiegelberga nazwisko Lippsa pojawia się tylko kilkukrotnie, przy okazji omawiania biografii i poglądów jego uczniów. Podobnie Roman Ingarden, omawiając początki ruchu fenomenologicznego, tylko wzmiankuje o Lippsie. Wedle mojej wiedzy, jako pierwszy w Polsce o nim w kontekście ruchu fenomenologicznego pisał Dariusz Bęben. Por. tenże, *Theodora Lippsa związki z fenomenologią*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, PWT, Wrocław 2015, s. 55–66.

<sup>5</sup> O zasadności mówienia o fenomenologii przez pryzmat jej przynależności narodowej por. J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia »herezji«*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiązania*, wybór pod redakcją J. Migasińskiego i I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 9.

Wspomniane fazy rozwoju fenomenologii niemieckiej odpowiadają w pewnym przybliżeniu różnicom miejsc, w których ona się rozwijała. Wprawdzie Husserl, tuż po publikacji *Badan*, jako profesor nadzwyczajny obejmuje specjalnie dla niego stworzoną katedrę na Uniwersytecie w Getyndze, to jednak niemiecki ruch fenomenologiczny zaczyna się faktycznie nie tam, lecz w Monachium. Dopiero pod koniec pierwszej dekady XX w. centralnym ośrodkiem fenomenologicznym staje się wspomniana Getynga. To tu w roku 1907 Theodor Conrad i Alfred von Sybel powołują do życia Philosophische Gesellschaft Göttingen – towarzystwo naukowe, na wzór działającego w Monachium. Po zwolnieniu stanowiska profesora przez Heinricha Rickerta, który przenosi się do Heidelbergu, gdzie obejmuje katedrę po zmarłym Wilhelmie Windelbandzie, Husserl przeprowadza się w roku 1916 do Fryburga Bryzgowijskiego. Pracuje tam do przejścia na emeryturę w roku 1928. W jego miejsce powraca wówczas z Marburga Heidegger. I mogłoby się wydawać, że to właśnie Fryburg staje się w latach dwudziestych XX w. najważniejszym miejscem rozwoju fenomenologii. Z pewnością można tak powiedzieć w sensie symbolicznym. Trzeba jednak przy tym pamiętać, że w tym czasie szkoła fenomenologów stanowiła już tak liczną i prężnie działającą grupę, iż jej przedstawiciele byli aktywni w wielu różnych ośrodkach Niemiec. Po upadku neokantyzmu fenomenologia stała się wtedy najważniejszą szkołą filozoficzną Republiki Weimarskiej.

Za tymi podziałami czasowo-geograficznymi idą kolejne, związane tym razem z pewnymi filozoficznymi przeobrażeniami fenomenologii. Mówi się, że fenomenologia rozpoczyna się od fenomenologii realistycznej. Tak właśnie była ona postrzegana i rozwijana w Monachium. Tak widział ją Husserl jeszcze w *Badaniach*. Tuż po ich publikacji rozwija on jednak nową ideę fenomenologii transcendentalnej. Ukoronowaniem tych wstępnych badań jest rok 1913, w którym zostaje powołany do życia „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung”. Do zespołu redakcyjnego należą: Moritz Geiger, Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach. Redaktorem naczelnym zostaje Husserl, który w pierwszym tomie *Rocznika* publikuje swoje *Idee I*. Potem przychodzi

okres I wojny światowej i wspomniana przeprowadzka Husserla do Fryburga, gdzie dokonuje on dalszego przesunięcia fenomenologii w stronę idealizmu transcendentального.

W tym czasie pomiędzy fenomenologią Husserla a resztą ruchu fenomenologicznego, nastawionego w większości realistycznie, następuje wyraźne rozejście. Wzmacnia je i cementuje kolejna zmiana filozoficznej orientacji fenomenologii. Wśród adeptów fenomenologii wzbiera fala zainteresowania problematyką człowieka, jego istnieniem i znaczeniem. Dyskusji przewodniczą teraz etyczne i aksjologiczne prace Schelera oraz zwracająca się w stronę filozofii życia i egzystencji twórczość Heideggera. Nadają one ton fenomenologii końca lat dwudziestych, co powoduje, że ruch wchodzi w okres dominacji fenomenologii egzystencjalno-hermeneutycznej.

Wyliczenie wszystkich członków szkoły, którzy reprezentowali ją dłużej lub krócej, nie jest oczywiście możliwe. Jest to ogromna, kilkudziesięcioposobowa lista nazwisk. Poza tym istnieje całkiem niemała grupa myślicieli, którzy jedynie inspirowali się fenomenologią, nigdy nie przechodząc całkowicie na jej stronę. Należy jednak przynajmniej wymienić najważniejszych przedstawicieli niemieckiej fazy ruchu, poczynając od tych najstarszych, którzy weszli do fenomenologii, będąc do pewnego stopnia już ukształtowanymi myślicielami<sup>6</sup>.

Do najstarszych, związanych z grupą monachijską myślicieli, należą Pfänder i Scheler. Obaj charakteryzowali się dużą niezależnością wobec prac Husserla i obaj jednocześnie z Husserlem wypracowali własne podejście do fenomenologii. Ze względu na wybór tematów ich prace stanowią przeciwwagę dla teoriopoznawczo zorientowanych badań Husserla. Obraz, jaki płynie z opublikowanych prac autora *Ideii*, na długie lata utrwalił wyobrażenie fenomenologii jako logiki i teorii poznania. Tymczasem wśród grupy monachijskich fenomenologów dominowała całkowicie inna tematyka, związana z problematyką niższych władz życia duchowego (uczucia, emocje, dążenia, charakter). Koresponduje z tym ich duże zainteresowanie

---

<sup>6</sup> Niektórym z nich poświęcimy w dalszej części pracy nieco więcej miejsca, jako że mieli oni duże znaczenia dla rozważań prowadzonych przez Dauberta.

fenomenami z zakresu, np. estetyki. Można powiedzieć, że fenomenologia monachijsko-getyńska język i metodę badań fenomenologicznych zawdzięczała przede wszystkim Husserlowi, który w tej mierze doprowadził swoje badania do poziomu nieosiągalnego dla innych, natomiast dobór tematów oraz – w filozofii nie bez znaczenia – pewne wyczucie, co jest w danej chwili istotne i ważne również dla nachodzących czasów, zawdzięczała w pierwszej kolejności właśnie Pfänderowi i Schelerowi. Bez Husserla fenomenologia byłaby ślepa, bez Pfändera i Schelera pusta. Bez ambitnego, zadanego przyszłym pokoleniom projektu Husserla fenomenologii jako nauki fundamentalnej, jako nauki pierwszej, badania Pfändera i Schelera stanowiłyby „jedynie” interesującą propozycję pewnych rozstrzygnięć w ramach tzw. ontologii regionalnych. Bez prac Pfändera i Schelera fenomenologia Husserla pozostałaby wielkim teoretycznym planem filozofia-matematyka, który coraz bardziej oddalał się od konkretnej rzeczywistości. Pomędzy tymi dwoma orientacjami od początku przebiegał żywy dialog, który sprawił, że co na początku ruchu fenomenologicznego dokonywało się niejako oddzielnie, to w realizacji tego, co fenomenologiczne, musiało się w końcu połączyć. Z perspektywy dwudziestowiecznej historii fenomenologii Husserlowski projekt fenomenologii jako zorientowanej teoriopoznawczo nauki ścisłej, która tworzy fundamenty pozostałych nauk, należy jeszcze do grona tych orientacji filozoficznych, które wspólnie wydają się żywić mocno XIX-wieczne ambicje i przekonania dotyczące filozofii oraz jej roli w naukowo-technicznej kulturze. Zrealizowane w ramach późniejszej fenomenologii „zwroty” w stronę filozofii egzystencji, filozofii życia, hermeneutyki, metafizyki, etyki, estetyki, filozofii religii czy wreszcie filozofii ciała dokonają ostrej korekty celów filozofii uprawianej w duchu Husserla<sup>7</sup>. Dominujące w fenomenologii drugiej połowy XX w. zainteresowania życiem społecznym oraz ciałem mają o wiele więcej do zawdzięczenia pracom Monachijczyków niż publikacjom Husserla, którego nieznane wcześniej, a dotyczące tych spraw inedita,

---

<sup>7</sup> Czas pokaże, czy współczesne próby łączenia fenomenologii i kognitywistyki stanowią nowy rozdział w stosunkach filozofii i nauki.

jak choćby zapiski z zakresu *Phänomenologie der Intersubjektivität*, zaczęto wydawać dopiero w latach siedemdziesiątych XX w. Problem polega na tym, że w obliczu późniejszej dominacji filozofii Heideggera oraz rozproszenia członków wczesnego ruchu fenomenologicznego i ustąpienia ich wpływów, to właśnie Husserl okazał się głównym punktem odniesienia – i także pewnym symbolem – dla najbardziej znaczącej w historii fenomenologii powojennej myśli francuskiej.

Tak czy owak, można mówić o dwóch skrzydłach niemieckiej fazy ruchu fenomenologicznego. Jedno skrzydło stanowił Husserl, drugie tworzyli razem Pfänder (1870–1941) i Scheler (1874–1928). Oczywiście między tymi ostatnimi istniały ogromne różnice, które widoczne były już na poziomie usposobienia i nastawienia do życia. Jako inżynier „Pfänder orientował się zawsze ku rzeczywistości, życiu praktycznemu”. „Prawdziwy Westfalczyk, urodzony w Iserlohn, idący własną drogą, bez patrzenia na lewo i prawo, z niewiarygodną uporczywością i wytrwałością”<sup>8</sup>. Scheler, przeciwnie, „był bezradny jak dziecko”<sup>9</sup>, charakteryzowała go duża łatwość w zmienianiu poglądów – jak mówił Nicolai Hartmann – swoista „chęć wyjścia poza samego siebie”<sup>10</sup>. Scheler uchodzi za niezależnego i kongenialnego wobec Husserla twórcę fenomenologii. Do Monachium przybył z Jeny w roku 1906. Jak wspomina Edith Stein, na tle pozostałych Scheler wyróżniał się „fenomenem geniusza”<sup>11</sup>. Ingarden wspomina, że „Scheler był jedną z najbogatszych umysłowości współczesnych Niemiec, a może i Europy”<sup>12</sup>. W tym samym duchu powiada Heidegger: „Scheler był (...) najbardziej intensywną filozoficzną

---

<sup>8</sup> G. Walther, *Ku drugiemu brzegowi (fragmenty)*, tłum. J. Machnac, w: J. Machnac, *Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, PWT, Wrocław 2012, s. 222.

<sup>9</sup> Św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 333.

<sup>10</sup> R. Ingarden, *Scheler. Wspomnienie pośmiertne (28.VIII.1874 – 19.V.1928)*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 632.

<sup>11</sup> E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 332.

<sup>12</sup> R. Ingarden, *Scheler. Wspomnienie pośmiertne*, s. 639.

siłą w dzisiejszych Niemczech, ba, w dzisiejszej Europie, a nawet we współczesnej filozofii w ogóle”<sup>13</sup>. Jako „opętany przez filozofię”<sup>14</sup> pytał w sposób całkowity. Stąd jego częste wolty i wielość tematyki, którą się zajmował. Próbował łączyć wyniki badań empirycznych z fenomenologią. Nie tylko poprzez swoje pisma, ale także poprzez żywy, pełen napięć i wewnętrznych konfliktów osobisty stosunek do myśli katolickiej odegrał ważną rolę w tym wymiarze wśród młodszych adeptów fenomenologii.

Jednak to nie Scheler miał największy wpływ na karierę akademicką fenomenologów monachijskich. Ponieważ z różnych względów był on początkowo dość luźno związany z życiem uniwersyteckim, to właśnie Pfänder „wywarł największy wpływ na środowisko”<sup>15</sup>. Był najstarszym przedstawicielem fenomenologii monachijskiej i pierwszym po Husserlu fenomenologiem zatrudnionym na stanowisku profesora<sup>16</sup>. Jego wpływ na pozostałych uczniów Lippsa dotyczy w pierwszej kolejności Johanna Dauberta, z którym Pfänder utrzymywał przyjazne stosunki niemal do końca życia.

Pfänder, podobnie jak pozostali członkowie fenomenologii monachijskiej, pozostawał pod dużym wpływem Lippsa. To właśnie pod jego kierunkiem powstało najwięcej prac doktorskich wśród fenomenologów monachijskich. Poza Pfänderem do uczniów Lippsa należeli m.in. August Gallinger (1871–1959), Johannes Daubert (1877–1947), Max Ettliger (1877–1929), Fritz Weinmann (1878–1905), Wolf Dohrn (1878–1914), Moritz Geiger (1880–1937), Aloys Fischer (1880–1937), Ernst von Aster (1880–1948), Theodor Conrad (1881–1969), Alfred

---

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*: II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (hrsg.) K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 62.

<sup>14</sup> Tamże, s. 63.

<sup>15</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, PWN, Warszawa 1974, wykład 2.

<sup>16</sup> H. Spiegelberg, *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963, s. 1.

Schwenninger (1881–1975), Else Voigtländer (1882–1946), Adolf Reinach (1883–1917), Dietrich von Hildebrand (1899–1977) i inni. Część z nich studiowała także później u Husserla w Getyndze i u niego pisała swoje prace doktorskie. Wraz z „inwazją Monachijczyków” – o której jeszcze powiemy – głównym ośrodkiem fenomenologicznym staje się Uniwersytet Georga Augusta w Getyndze. To tutaj studiowali pod wodzą Husserla: Aleksander Rozenblum (1883–1950), Wilhelm Schapp (1884–1965), Dietrich Mahnke (1884–1939), Alfred von Sybel (1885–1945), Hedwig Conrad-Martius (1888–1966), Hans Lipps (1889–1941), Jean Hering (1890–1960), Edith Stein (1891–1942), Alexandre Koyré (1892–1964), Helmuth Plessner (1892–1985), Roman Ingarden (1893–1970), Heinrich Hofmann (1883–1970), Gerda Walther (1897–1977) i inni. Gdy Husserl w roku 1916 przeniósł się do Fryburga, kilku z jego starych uczniów podążyło za nim. Pojawiają się jednak i nowi. Wśród nich są: Fritz Kaufmann (1881–1958), Oscar Becker (1889–1964), Martin Heidegger (1889–1976), Wilhelm Szilasi (1889–1966), Ludwig Ferdinand Clauss (1892–1974), Arnold Metzger (1892–1974), Theodor Celms (1893–1989), Hans Reiner (1896–1991), Karl Löwith (1897–1973), Franz Josef Brecht (1899–1982), Ludwig Langrebe (1902–1991), Günther Stern (1902–1992), Eugen Fink (1905–1975), Jan Patočka (1907–1977) i inni<sup>17</sup>.

### Nieznany fenomenolog

Różny los spotkał twórczość wspomnianych filozofów. Jedni z nich, jak Heidegger, stali się powszechnie znani, bardzo wpływowi i cenieni (także poza filozofią), często komentowani i krytykowani. Inni, których jest większość, znani są jedynie w kręgach zainteresowanych fenomenologią i jej historią. Są też i tacy, których ani się nie zna, ani się ich nie wspomina, chociaż w swoim

---

<sup>17</sup> Obszerna lista członków ruchu wraz z ich biogramami znajduje się w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 423–442.



czasie wystąpili z interesującymi ideami. Niektórzy niejako sobie zawdzięczają brak rozgłosu. Należą do nich ci, którzy nigdy, jak np. Rozenblum<sup>18</sup>, niczego lub prawie niczego nie opublikowali, stąd nie wiadomo, co właściwie mieli do zaoferowania. Jest wszak pośród tej całej grupy fenomenologów jedna szczególna osobowość. Karl Schuhmann nazywa go „jednym jedynym w swoim rodzaju przypadkiem w nowszych dziejach filozofii”<sup>19</sup>. Choć nigdy niczego nie opublikował, pisze się o nim liczne artykuły i wymienia się go pośród najważniejszych postaci niemieckiej szkoły fenomenologów jako tego, od którego niemal wszystko się zaczęło. Osobą tą jest Johannes Daubert.

W jednym ze swych licznych artykułów poświęconych filozofii Dauberta, Schuhmann zebrał i wymienił gwoli wstępu niektóre przekazy, jakie dochowały się do naszych czasów na temat wielkości i oddziaływania tego monachijskiego fenomenologa. Ich treść pozostaje odwrotnie proporcjonalna do wiedzy na temat zawartości jego filozofii. Wszystko owiewa nimb tajemnicy, którą podsycają słowa Schelera o „nieznanym fenomenologu Daubercie”, a także fraza ze wspomnień Walther o „legendarnym Daubercie”. Po czym Schuhmann przytacza słowa tak znakomitych postaci, jak Pfänder czy Schapp na temat znaczenia Dauberta dla ruchu fenomenologicznego. Ten pierwszy powiada bez ogródek, że Daubert wraz z Husserlem zainicjowali ruch fenomenologiczny. W podobnym duchu wypowiada się Schapp, wymieniając Dauberta obok Pfändera i Husserla jako założyciela ruchu. Mówi, że największe zasługi w upowszechnianiu fenomenologii

---

<sup>18</sup> Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Wyd. Gnome, Katowice 1999. Istnieje zaledwie jedno opublikowane krótkie sprawozdanie z posiedzenia Warszawskiego Instytutu Filozoficznego z dnia 7 stycznia 1924 r., z którego można dowiedzieć się na temat głównych tez wystąpienia A. Rosenbluma pt. *O teorii poznania*. (por. *Biuletyn posiedzeń Warszawskiego Instytutu Filozoficznego (1923–1924)*, „Przegląd Filozoficzny”, 1924, 27 (3–4), s. 267–268).

<sup>19</sup> K. Schuhmann, *Einführung in die Ausgabe*, w: E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil X: *Einführung und Register*, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 51.



miał Daubert. I dodaje: „Byłoby wielce wartościowe napisać pracę o Daubercie”<sup>20</sup>. Znaczenie Dauberta potwierdza Herbert Spiegelberg, który uważał, iż był on najbardziej wpływowym członkiem monachijskiego kręgu fenomenologów, a jego spotkanie z Husserlem było jednym najważniejszych wydarzeń inicjujących ten ruch. Powyższe wypowiedzi należy uzupełnić chociażby o jakże istotny głos Ingardena, o którym Schuhmann zapomniał:

Johannes Daubert był osobliwą postacią. Zdaniem wszystkich moich przyjaciół monachijskich, którzy mi o nim opowiadali, był on tam najmądrzejszym filozofem. Nigdy jednak nie napisał ani słowa – i dziś nikt nie może stwierdzić, co wiedział i co zrobił w filozofii Daubert. W pewnym jednak sensie był on centralną postacią grupy monachijskiej<sup>21</sup>.

Podobnych opinii znajduje się w literaturze znacznie więcej. Eberhard Avé-Lallemant, np., który miał duży udział w porządkowaniu zapisków Dauberta, przyznaje, że ma on „istotną pozycję specjalnego rodzaju”<sup>22</sup>. Inny badacz jego spuścizny, Reinhold Smid, stwierdza: Daubert jest Sokratesem monachijskiej fenomenologii. Niczego nie opublikował, ale innych do tego inspirował<sup>23</sup>. Schuhmann, na spółkę z Barrym Smithem, piszą, iż Daubert jest jednym

---

<sup>20</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976, s. 25. Por. K. Schuhmann, *Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript*, w: *Phenomenology in Theory and in Practice*, W. Hamrick (red.), Martinus Nijhoff Verlag, The Hague 1984, s. 3–4.

<sup>21</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 33.

<sup>22</sup> Por. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologie in der Bayerischen Staatsbibliothek* (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, tomus X, pars I), Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975, s. 128.

<sup>23</sup> R.N. Smid, *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations*, „Husserl Studies”, 1985, 2, s. 288.

z najważniejszych założycieli ruchu fenomenologicznego<sup>24</sup>. Ostatecznie Hans Reiner Sepp powiada, że dał on „pierwszy impuls” do powstania tego, co się nazywa fenomenologicznym ruchem<sup>25</sup>.

Czy nie jest ironią losu, że do lat osiemdziesiątych XX w. ten, który uchodzi za inicjatora ruchu fenomenologicznego, pozostawał postacią enigmatyczną, a jego nauka należała do fenomenologicznej ezoteryki? Najważniejszym powodem jego nieobecności było to, że nigdy niczego nie opublikował. Ingarden porównywał go z Aleksandrem Rozenblumem, który także nie pozostawił po sobie żadnych prac. Szczęśliwie jednak, inaczej niż u Rozenbluma, niemalże wszystkie prywatne notatki Dauberta zachowały się do naszych czasów. Obecnie literatura źródłowa jest w związku z tym wcale niemała. Jak mówi Czesław Głombik, „trudno dziś wskazać opracowanie z zakresu historii fenomenologii – jej monachijskich i getyngieńskich początków – które nie uwzględniłoby inicjatywy Dauberta dotyczących upowszechniania Husserlowskiej krytyki psychologizmu przeprowadzonej w *Logische Untersuchungen*”<sup>26</sup>. W ten sposób – dość schematyczny i upraszczający – biorąc pod uwagę już dostępną wiedzę na jego temat – przedstawia się Dauberta od lat. Mimo to trzeba przyznać, że w wielu kręgach jest on wciąż praktycznie nieznan<sup>27</sup>. Brakuje systematycznego i monograficznego studium poświęconego jego filozofii. Niniejsza praca ma na celu uzupełnienie tego braku.

Dlaczego nie zostawić Dauberta historii i pamięci tych, którzy mieli okazję go spotkać? Na drodze osobistych kontaktów Daubert dokonał więcej niż nie jeden z wymienionych fenomenologów po-

<sup>24</sup> K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1987, vol. XLVII, nr 3, s. 357.

<sup>25</sup> *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 187.

<sup>26</sup> Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, s. 25–26.

<sup>27</sup> Na przykład, do tej pory – poza notą w encyklopedii – w języku polskim opublikowano tylko jeden artykuł poświęcony Daubertowi. Por. B. Smith, *Daubert Johannes*, w: *Porwszczerna encyklopedia filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 415–418; D.R. Sobota, *Johannes Daubert – szara eminencja ruchu fenomenologicznego*, w: *Edyta Stein. Analizy*, s. 77–98.

przez swoje publikacje. Słusznie wymienia się go jako tego, który nie tylko rozpropagował *Badania logiczne* wśród uczniów Lippsa, ale również dostarczył klucza do ich interpretacji. Nie wiadomo i również mnie nie udało się tego ustalić, jak Daubert wszedł w posiadanie *Badani*. Mówiono powszechnie, że Daubert znał tę książkę Husserla niemalże również dobrze, albo i lepiej, od jej autora. Z inicjatywy Dauberta Husserl przyjechał do Monachium na posiedzenie Towarzystwa Psychologicznego. Potem Daubert razem z innymi uczniami Lippsa pojechał do Husserla do Getyngi. I w ten sposób został zainicjowany ruch fenomenologiczny. Poza tym udział Dauberta dopełnia jeszcze kilka istotnych faktów. Są to wszak tylko nieliczne i czysto faktograficzne ślady jego ogromnego oddziaływania wewnątrz grupy fenomenologów monachijskich. W tle odbywa się jego intensywna i wpływowa działalność filozoficzna. Poprzez aktywny i inspirujący udział w cotygodniowych zajęciach uniwersyteckich, seminariach i posiedzeniach Towarzystwa oraz uczestnictwo w codziennych spotkaniach i dyskusjach organizowanych w prywatnych kręgach młodych intelektualistów, do których należeli nie tylko filozofowie, ale również artyści, prawnicy, lekarze i przyszli politycy, Daubert stał się – jak mówi cytowany już Ingar den – „centralną postacią grupy monachijskiej”. Wpływ Dauberta na Pfändera, Reinacha, Geigera, Voigtländer czy Husserla potwierdzają badacze ich twórczości. Nie chodzi oczywiście o prześciganie się w wyliczaniu, kto od kogo ile zaczerpnął. Ważne jest raczej to, że Daubert uczestniczył w kształtowaniu głównych filozoficznych zdobyczy tamtych czasów. Ponadto pozostawione przez niego zapisy ukazują jego własne podejście do problematyki fenomenologicznej, które nie daje się już wyczytać z pism jego rozmówców. Stanowi ono – o czym postaramy się przekonać w kolejnych rozdziałach tej książki – jego oryginalny wkład w rozwój fenomenologii. Wiąże się on ściśle z tym, co stanowi – w naszym przekonaniu – istotę fenomenologii jako takiej i po prostu filozofii. Jest nią idea *pytania*.

Niniejsza praca rozwija tę ideę, ukazując ją z różnych perspektyw obecnych w myśli Dauberta. Są to więc kolejno: psychologia pytania, logika pytania i ontologia pytania. Przy czym każdy z rozdziałów

podjmuje wiele najprzeróżniejszych wątków, których wartość filozoficzna jest niezależna od przyjętej tu linii interpretacyjnej. W zestawieniu z ujęciami innych fenomenologów ukazują one oryginalny wkład myśli Dauberta. Wspomniane rozdziały poprzedza przedstawienie życia i twórczości Dauberta, uwzględniając zarówno specyfikę czasów, jak i miejsca, w jakich przyszło mu działać. Krótko prezentujemy też sylwetki osób, które odegrały ważną rolę w myśli tego niemieckiego filozofa. Po omówieniu wątków biograficznych i szczegółów związanych ze spuścizną Dauberta, jako wprowadzenie do wspomnianych rozdziałów z zakresu psychologii, logiki i ontologii pytania, przedstawiamy jego poglądy estetyczne. Albowiem to właśnie estetyka stanowi punkt wyjścia jego drogi myślowej. W ostatnim rozdziale natomiast ukážemy m.in., jak z perspektywy fenomenologii pytania Daubert odniósł się do problemu rzeczywistości w ujęciu Husserla i Heideggera. Całość książki wieńczy *Zakończenie*, w którym staramy się ukazać filozofię Dauberta na tle historii fenomenologii i jej miejsca w dziejach filozofii.

Niniejsza książka nie jest pisana podług jakiejś jednej konkretnej metody. Można o niej powiedzieć, że bliska jest jej zarówno metoda „aposterioryczno-konstrukcyjna”, o której mówił Twardowski<sup>28</sup>, jak i hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera. Z jednej strony, książka ta bazuje na obszernym materiale empirycznym. Miejscami stanowi swego rodzaju dokument życia i twórczości Dauberta, który zawiera wiele – być może, zbyt wiele – historycznych detali. Chodziło jednak o to, aby w jednej książce i w jednym miejscu znalazło się maksymalnie dużo informacji o osobie Daubercie. Nie wiadomo, które z tych informacji i komu okażą się w przyszłości pomocne. Należy więc ona – jak ujął to Paul Ricoeur – do rodzaju archeologicznej fenomenologii. Z drugiej strony, książka ta jest prowadzona w duchu filozoficznej refleksji, której zadaniem jest dotarcie do prawdziwych filozoficznych problemów. Z powodów, o których jeszcze powiemy, ma ona wyraźnie konstrukcyjny – nie zaś rekon-

---

<sup>28</sup> K. Twardowski, *Franciszek Brentano a historia filozofii*, w: K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 229–242.

strukcyjny – charakter. Poza tym bliskie jest jej takie rozumienie pracy interpretatora, która polega na doszukiwaniu się pytania, na który dany tekst – czy szerzej: twórczość – odpowiada. Owo poszukiwanie „pytania” stanowi punkt styczny zarówno hermeneutycznej, jak i spekulatywnej strony przedstawionych w tej książce rozważań. Innymi słowy, książka ta nie tylko chce jak najwierniej „odtworzyć” myśl Dauberta, ale przede wszystkim chce ją ożywić i ukazać jako wartościową w kontekście tego, co się wydarzyło w fenomenologii posthusserlowskiej.

Na koniec pewna uwaga natury „technicznej”. Spiegelberg odróżnił dwa rodzaje fenomenologii: fenomenologię „z pierwszej ręki”, a więc tę właściwą, uprawianą na rzeczach samych, na podstawie wglądu w źródłowe fenomeny, oraz fenomenologię „z drugiej ręki”, która zajmuje się fenomenologicznymi tekstami i dopiero przez ich pryzmat dociera do fenomenów. W przypadku Dauberta należałoby mówić o fenomenologii „z trzeciej ręki”, jako że teksty, które są podstawą badania i interpretacji, są transkrypcją – pisanych metodą stenogramu – jego manuskryptów. Ów mało wygodny stan rzeczy wymusza pewną strategię. Ponieważ Daubert nigdy niczego nie opublikował, a po jego śmierci zostało opublikowane raptem kilka, z jego liczącej parę tysięcy, stron spuścizny i stąd czytelnik nie ma możliwości wglądu w tekst źródłowy – pozwoliłem sobie w poszczególnych rozdziałach umieszczać większe, niż to zazwyczaj ma miejsce w podobnych przypadkach, fragmenty jego wypowiedzi – w sporządzonych przeze mnie i Roberta Ignatowicza – ich polskich tłumaczeniach. W ten sposób chwilami książka przyjmuje formę komentarza do tekstów Dauberta, który może przypominać te znane ze średniowiecznej tradycji. Stąd też można by z pewną przesadą i przymrużeniem oka powiedzieć – tak jak uczynił to jeden z doktorantów Husserla w stosunku do swojej pracy i osoby mistrza – że nie wiadomo, czy autorem niniejszej książki jest Daniel Sobota czy Johannes Daubert. Poza oczywistym pogorszeniem komfortu lektury i znacznym zwiększeniem objętości książki, korzyści, jakie płyną z przyjętej tu strategii, są co najmniej dwie. Po pierwsze, dzięki licznym cytowaniom czytelnik ma szansę – oczywiście,

w ograniczonym zasięgu – zapoznać się z tą spuścizną nie tylko pośrednio, ale także niejako bezpośrednio. Po drugie, dajemy w ten sposób możliwość wypowiedzenia się Daubertowi, dla którego los do tej pory nie był przychylny. Nie mówić za wiele od siebie, w zamian dać mu dojść do głosu, pozwolić mu wyjść z cienia, zaprosić go do mówienia w pierwszej osobie – czy na poziomie intencji jest to jeszcze fenomenologia z drugiej lub trzeciej, czy też może już z pierwszej ręki?

## WYKAZ SKRÓTÓW

### A. Notatki i manuskrypty (Aufzeichnungen und Manuskripten)<sup>1</sup>

#### 1. Teczki (Sammelmappen)

##### A I 1

##### **Mappe „Phänomenologie”**

Blätter zur Phänomenologie (u.a. „Die möglichen Bestimmungen der Phänomenologie”) und ihrer Beziehung zur Psychologie und Logik, Blätter zur Phänomenologie der Erkenntnis und zum Evidenzproblem; ferner über „Ähnlichkeit”, Exzerpt Bergson. Soweit datiert: 1905–1907. (Insges. 54 Bl., fast nur Stenogr.)

##### A I 2

##### **Mappe zur Phänomenologie der „Frage”**

Studien für eine Abhandlung zur Phänomenologie der Frage für das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, I (nicht abgeschlossen). März und Juni-September 1912. (Insges. 82 Bl. Stenogr.)

---

<sup>1</sup> Jest to informacja na temat *Nachlass* Dauberta, która została sporządzona na podstawie rozdziału książki: *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Tomus X. Pars I*: E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, s. 131–138. Zapis oryginalny.

**AI 3****Mappe zur Phänomenologie der Evidenz**

Studien für eine Abhandlung „Zur Phänomenologie der Evidenz“ für die Festschrift zum 60. Geburtstag Alexander Pfänders. 1930–1931. Enthaltend in Faltblatt zusammengelegte Blätter (128 Bl. Stenogr., darunter 14 fortlaufend paginierte am Rand beschädigte) und lose Blätter (45 Bl. Stenogr.); ferner Exzerpte zu E. Husserl, A. Gurwitsch, R. Ingarden, A. Kolnai, M. Heidegger, Ph. Schwarz, Th. Celms. (Insges. 22 Bl. Stenogr.)

**AI 4****Mappe „Lipps“**

Diverse Notizen und wahrscheinlich Exzerpte zu Arbeiten von Theodor Lipps, insbesondere zur Apperzeptionslehre und zum Wirklichkeitsbewusstsein (insgesamt 53 Bl., fast ganz Stenogr.); ferner drei Abhandlungen in Langschr.: „Das Wirklichkeitbewusstsein“ (10 Bl.), „Theorie der unbewussten psychischen Vorgänge“ (3 Bl.), „Psychologie des Wollens und Strebens“ (17 Bl.). Entstanden vermutlich Anfang des Jahrhunderts, möglicherweise für geplante Dissertation. – „Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils“, Vortrag Juli 1902 im Psychologischen Verein (16 Bl., davon 14 Bl. in Langschr.).

**AI 5****Mappe „Husserl“**

Exzerpte zu Husserls *Logischen Untersuchungen* I-II (35 Bl. Langschr. mit Stenogr. wechselnd) und anderen frühen Schriften (4 Bl. Stenogr.); Aufzeichnungen zur Kritik an Husserl, darunter Doppelblatt „Zur Diskussion mit Husserl“ und Sammlung „Zur Revision der Logischen Untersuchungen“ (insgesamt 36 Bl. Stenogr.); Nachschrift Husserls Göttinger Vorlesungen Urteilstheorie 1905 (23 Bl. Stenogr.); Notizen zu Husserls Göttinger Logikvorlesung und mathematisch-philosophischen Übungen 1905 (11 Bl. Stenogr.); Notizen zu Meinong; Annahmen (8 Bl. Stenogr.); „Zur Kritik des Natorpschen Kritizismus“, 1905 (11 Bl. Stenogr.); diverse Blätter darunter „Von der Logik“ (insgesamt 9 Bl. Stenogr.); Referat, vermutlich zu A. von Hildebrand (8 Bl. Langschr.). Datierungen zwischen 1904 und 1912.



**AI 6****Mappe zum Gegenstandsbewusstsein und zur Urteilstheorie**

Blätter und Niederschriften zur Urteilstheorie, insbesondere Entwurf „Die so genannten eingliedrigen Urteile“, 1902 (20 Bl. fast ganz Stenogr.); drei Teile eine Abhandlung über Gegenstand und Geltungsbewusstsein (25 Bl. Stenogr.).

**AI 7****Mappe zum Wirklichkeitsbewusstsein**

Sammlung von Einzelblättern, Übersichten und Entwürfen um die Thematik des Wirklichkeits- und Gültigkeitsbewusstseins. Um 1903, vermutlich für geplante Dissertation. (Insgesamt 62 Bl., meist Stenogr.)

**AI 8****Mappe zur Urteilstheorie**

Sammlung stenographischer Blätter zur Urteilstheorie mit Referaten in Langschr. „Zur Einleitung einer Diskussion über das logische Urteil“ und über Cornelius' Theorie der Existentialurteile, ferner Blätter zu einer Abhandlung „Das Gültigkeitsbewusstsein“. Datierungen zwischen 1903 und 1906. (Insgesamt 119 Bl.)

**AI 9****Mappe zum Gegenstandsbewusstsein**

Sammlung meist stenographischer Blätter und Niederschriften. Enthaltend zwei Sammlungen in Faltblättern datiert 1904, darunter fortlaufend von 1 bis 9 paginierte Bogen, vermutlich zum Gegenstandsbewusstsein (mit Einzelblättern insgesamt 63 Bl.); ferner diverse Blätter und Niederschriften 1911–1913, teils zu psychologischen Themen, mit Niederschrift zu Scheler (Exzerpt Sympathiebuch?) u.a. (insgesamt 73 Bl.); Notizen zur Kunstgeschichte (6 Bl.)

**AI 10****Mappen zu logischen und erkenntnistheoretischen Themen**

Mappe und drei Materialsammlungen mit weiteren Blättern und Niederschriften, darunter: Sammlung in Faltblatt mit Vortrag „Zur Theorie der sog. eingliedrigen Urteile“ (15 Bl., fast nur Stenogr.); diverse Notizen über Gegenstand, Sachverhalt und Urteil, um 1906, teils nach Pfänder und Meinong (19 Bl.)

Langschr. und Stenogr.); zum Wirklichkeitsbewusstsein (3 Bl. meist Langschr.); diverse Referate oder Niederschriften zu Meinung (10 Bl. Langschr. Und Stenogr.), Natorp (1 Bl. Stenogr.); Schumans Psychologie der Zeitanschauung (13 Bl. Langschr.); Stenogramm über Geschichtswissenschaft und Philosophie 13.2.1907 (6 Bl.); ferner diverse Blätter (54 Bl., teils Stenogr., teils Langschr.).

#### **AI 11**

##### **Mappe „Erkenntnistheorie“**

Sammlung stenographischer Blätter, teils auch zur „Geschichtsphilosophie“ mit Dispositionsskizze (insgesamt 31 Bl.); Aufzeichnungen zu „Pfinders Übungen“ 1906 und 1906/07 (18 Bl. Stenogr.)

#### **AI 12**

##### **Mappe „Psychologie“**

Sammlung stenographischer Blätter, datiert zwischen 1906 und 1913 (83 Bl.); Notizen Juli 1905, vermutlich in Göttingen (Husserl?) (7 Bl. Langschr. und Stenogr. wechselnd); gedruckte Folge E. Axel *Graphologische Prinzipienlehre*.

#### **AI 13**

##### **Mappe „Reproduktion und Assoziation“**

Sammlung stenographischer Niederschriften, teils datiert 1911–1912. (Insgesamt 48 Bl.)

#### **AI 14**

##### **Mappe „Ethik“**

Zwei Mappen: a) „Ethik“, enthaltend Blätter und eine zusammenhängende Niederschrift zu verschiedenen ethischen Problemen, datiert zwischen 1906 u. 1913 (insges. 14 Bl. Stenogr.) b) „Ethica“, enthaltend undatierte, vermutlich frühe Notizen, u.a. zu Simmel, Brentano, Lipps und zu psychologischem Seminar über ethische Fragen 1898/99. (Insgesamt 23 Bl., fast ganz Stenogr.)

#### **AI 15**

##### **Mappe „Ästhetik“**

Blätter, datiert zwischen 1906 u. 1912, u.a. zu R. Vischer und A. v. Hildebrand (insgesamt 26 Bl. Stenogr.); Referate mit Kritik (in Langschr.) zu: H. Fleischer, *Über die Möglichkeit einer norma-*

*tiven Ästhetik*, gehalten 10.2.1898 (25 Bl.), K. Lange, *Die bewusste Selbsttäuschung als Kern jedes künstlerischen Genusses* (25 Bl.), A. v. Hildebrand, *Probleme der Form* (20 Bl.).

#### **AI 16**

##### **Mappe „Verschiedenes“**

Einzelblätter und Sammlung in Faltblatt zu verschiedenen Themen, datiert zwischen 1903 und 1905 (18 Bl. Stenogr. und 9 Bl. fremde Langschr.); Sammlung in Faltblatt Reinach, Lask, Meinong, datiert 1912–1913 (14 Bl. Stenogr.), fortlaufend stenographischer Text (10 Bl.). – Zugeordnet Rest loser Blätter (10 Bl. Stenogr.).

#### **AI 17**

##### **Mappe Sammelbögen**

Sammlung stenographischer Blätter, teils zu Gegenstandsbewusstsein und Gültigkeitsbewusstsein. Datierungen zwischen 1904 und 1906. (Insgesamt 37 Bl.)

#### **AI 18**

##### **Mappe Referate**

Sammlung stenographischer Blätter in Faltblättern; Stichwort unbekannt (4 Bl.), dgl. (16 Bl.), „Gedanke – Prädikation“ (7 Bl.), „Die Negation“ (5 Bl.), „Begriff“ (4 Bl.), „Sachverhalt“ (12 Bl.), „Aufbau der Erkenntnis“ (6 Bl.), „Urteil“ ... (10 Bl.), Stichwort unbekannt (20 Bl.), dgl. (7 Bl.), dgl. incl. Referat Natorp: „Platos Ideenlehre“ (23 Bl.); Einzelblätter (4 Bl.). Datierungen 1911–1912, 1914; Referat 1905.

#### **AI 19**

##### **Mappen mit Exzerpten**

Vier Mappen, enthaltend Exzerpte bzw. Wiedergaben von: K. G. Uphnes, *Das Bewußtsein der Transzendenz*, 1897 (8 Bl.); W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage ... Realität der Außenwelt*, 1890 (7 Bl.); J. St. Mill, *The Theory of Possibilities of Perception* (7 Bl.); G. F. Stout, *Belief* (2 Bl.); G. W. Störing, *Dissertation zu Mill*, Halle 1898 (1 Bl.); W. James, *Principles of Psychology* (2 Bl.); D. Hume, *Treatise of Human Nature* (23 Bl.); H. Gomperz, *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen*, 1897 (19 Bl.); A. Marty, *Über subjectlose Sätze ...*, 1884 (29 Bl.); E. Eberhard, *Beiträge zur Lehre vom Urteil*, 1893 (6 Bl.); Chr. Sigwart, *Die Impersonalien* (8 Bl.); Ders., *Logik*

(4 Bl.); F. Miklesich, *Subjectlose Sätze* (3 Bl.); F. Brentano, *Psychologie*, 1874 (2 Bl.) und Übersicht über die Brentano-Schule (1 Bl.). Ferner 3 Einzelblätter. Alles in Langschr. mit stenographischen Zwischenbemerkungen. (Vermutlich im Zusammenhang mit dem Dissertationsthema, vgl. besonders A I 4 u. 6 ff.)

## **A I 20**

### **Zettelkasten**

Enthaltend Stichwortzettel mit Notizen und Dispositionen für geplante eigene Arbeiten sowie zu Lipps, Husserl, Pfänder u.a. (Meist Stenogr.)

## **2. Zeszyty (Hefte)**

### **1. Zur Philosophiegeschichte**

Heftteile und Blätter zur Philosophiegeschichte, z. T. nach Hertling. (Teils Stenogr., teils Langschr.).

#### **1. Vorlesungsnachschrift G.E. Müller**

Naturphilosophie, Göttingen 1897 (Heft, Langschr.).

#### **3. Vorlesungsnachschriften Th. Lipps**

Ästhetik, München 1898/1899 (Geft, meist Langschr.); Erkenntnistheorie und Logik, 1899/1900) (Heft, Stenog.); Psychologie, allgemeiner und spezieller Teil, 1899/1900 u. 1900 (2 Hefte, teils Stenogr., teils Langschr.).

#### **4. Vorlesungsnachschrift A. Pfänder**

Logik, München 1905/1906 (2 Hefte, Stenogr.).

#### **5. Zur Kunstgeschichte und Ästhetik**

8 Hefte und Blätter mit Studien zur Kunstgeschichte (Langschrift).

#### **6. Vorlesungsnachschriften R. Vischer**

Geschichte der italienischen Architektur, Göttingen 1896/1897 (Heft, Langschr.); Italienische Plastik und Malerei, 1897 (Heft, Langschr.).

#### **7. Notizenhefte**

3 Hefte mit Notizen zu psychologischen und philosophischen Themen (vorwiegend Stenogr.).

#### **8. Zeichnungen**

4 Studien

## B. Korespondencja (Korrespondenz)

### I. von Daubert an:

Alvine Daubert 1904 (1); August Gallinger 1943 (1); Edmund Husserl 1905–1919 (6 K); E. Streeb 1914 (1); Else Voigtländer 1913–1930 (2).

### II. an Daubert von:

Ernst von Aster 1909–1914 (2); Graf von Bothmer 1906 (3); A. Brunswig 1914 bis 1917 (11); Wolf Dohrn 1903–1906 (8); Aloys Fischer 1904–1915 (11); August Gallinger 1917–1947 (7 m.B.); Moritz Geiger 1906–1911 (7); Hirsch 1906 (1); Edmund Husserl 1904–1923 (1 + 37 K); Arnold Karelitzki 1912 (7 m.B.); Oswald Külpe 1906 (1); Theodor Lipps 1906 (2); Alexander Pfänder 1914–1919 (5); Adolf Reinach 1908–1912 (6); Max Scheler o.D. (1); Rosa Schwenninger 1915 (1); E. Streeb 1914 (1); Else Voigtländer 1930 (2).

## C. Personalia

### I. Persönliches

#### 1. Bis zum Schulabschluss

Dokumente, Schulzeugnisse, Schülerverzeichnis u. dgl.

#### 2. Aus der Studienzeit

Studienbücher und Zeugnisse der Unversitäten Göttingen, Leipzig und München.

Tagesbuch 1896, 1898–1899.

#### 3. Aus dem Ersten Weltkrieg

Stammrollenauszüge, Urkunden über Auszeichnungen etc. Notizheft 1916.

#### 4. Aus der Zeit als Landwirt

Erstdruck Inhaltsverzeichnis Pfänder-Festschrift mit Erwähnung von später zurückgezogenem Beitrag. Zeitungsmeldung zum 60. Geburtstag.

#### 5. Photographien

## D. Transkrypcje (Transkriptionen)

### D I 1–2, 4–5, 11

Transkrypcje kopii zawartości teczek o sygn. A I 1–2, 4–5, 11 autorstwa Reinholda N. Smida.

### D I 3, 6–10, 12–20

Transkrypcje kopii zawartości teczek o sygn. A I 3, 6–10, 12–20 autorstwa Karla Schuhmanna (i Elisabeth Schuhmann).

## E. Raporty badawcze (Forschungsberichte)

### E I 1–2, 4–5, 11

Komentarze badawcze autorstwa R.N. Smida do każdego arkusza zawartego w teczkach A I 1–2, 4–5, 11.

W dalszej części pracy używać będę następujących skrótów. Po cytowanym fragmencie w nawiasie okrągłym najpierw podam część spuścizny (A: Aufzeichnungen und Manuskripten, B: Briefe, C: Personalien, D. Transkriptionen lub E. Forschungsberichte), następnie dział (I, II), później numerteczki (1, 2, 3...), wreszcie po ukośniku (/) podam numer arkusza (*Blatt*) (np. A I 3/Bl. 11) lub numer strony z transkrypcji (D I 3/45). Ponieważ właściwie wszystkie cytowane przeze mnie fragmenty Daubertowskich notatek przytaczam za zdigitalizowanymi transkrypcjami Schuhmanów i Smida, w związku z czym zawsze po cytowanym fragmencie wskażę najpierw na część spuścizny (D), następnie na numerteczki (np. 3) i po ukośniku numer strony (np. D I 3/45). Jeżeli z pewnych względów uznaję za ważne wskazanie numeru stron w samym manuskrypcie, cyfra zostanie poprzedzona zwrotem Bl. (*Blatt*), po której następnie w nawiasie kwadratowym może zostać, ale nie musi, podany numer stron w porządku transkrypcji (np. A I 3/ Bl. 11 [45]).

Pozostałe prace będę cytować, podając pełne dane bibliograficzne w tradycyjnym przypisie dolnym. Pełne zestawienie cytowanych w niniejszej pracy tekstów znajduje się w *Bibliografii*.

# CZEŚĆ I

## FENOMENOLOGIA JAKO HETEROGONIA PYTANIA

### Rozdział pierwszy

## FENOMENOLOGIA I JEJ RUCH

*So begreift es sich, dass die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist.*

E. Husserl, *Ideen I*, s. 118.

### Ruch fenomenologiczny jako temat

Nie ulega wątpliwości, że każde studium na temat ruchu fenomenologicznego, rozpatrywanego w całości lub w jakiejś jego części, winno w pierwszej kolejności zdać sprawę z tego, po pierwsze, czym jest właściwie fenomenologia, oraz, po drugie, czym jest ruch, który został z jej pomocą scharakteryzowany. Tym bardziej wydaje się to zasadne przy okazji publikacji pierwszej na ten temat, tak systematycznej i sumarycznej, rozprawy, jaką jest monumentalne, klasyczne już studium autorstwa Herberta Spiegelberga<sup>1</sup>. Będąc nie tylko znawcą historii ruchu fenomenologicznego, ale – jako student Aleksandra Pfändera i Edmunda Husserla – będąc jej czynnym uczestnikiem, miał on niewątpliwie tę przewagę nad późniejszym pokoleniem badaczy,

---

<sup>1</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, Dordrecht 1960, vol. I-II.

że czerpał wiedzę o ruchu fenomenologicznym bezpośrednio. Dlatego wydawać by się mogło, że odpowiedź na powyższe pytania, a więc prezentacja tego, czym jest fenomenologia i związana z nią „szkoła”, jest w jego przypadku kwestią czysto formalną. I rzeczywiście Spiegelberg nie uchyła się od wspomnianego zadania. Tyle że zamiast jasnej deklaracji, zaraz na początku, także i on wyraża swoje wątpliwości, w jaki sposób odpowiedzieć na wspomniane pytania. Skutkują one tym, że odpowiedź na pytanie o istotę fenomenologii pozostawia on do ostatniej części pracy, natomiast pytanie o ruch zostaje wprawdzie podjęte we *Wprowadzeniu*, to jednak towarzyszące mu uwagi i zastrzeżenia świadczą o tym, że udzielona odpowiedź nie jest w żadnym razie satysfakcjonująca. Podobne wątpliwości pojawiają się wśród badaczy, którzy – ze względu na dystans czasowy – osobiście nie brali udziału w formowaniu tego ruchu. Upływ czasu powoduje, że wprawdzie fenomenologia i jej historia jawią się na tle filozoficznej kultury epoki jako mniej lub bardziej zamknięta całość, jednak ciągły przyrost szczegółowej wiedzy historycznej podważa każdą uzyskaną w toku badań oczywistość.

Czy leży to w samej istocie rzeczy? Dlaczego tak jest, że kiedy idzie o prezentację fenomenologii i jej przedstawicieli, pojawia się cały szereg wątpliwości dotyczących tego, jak fenomenologię rozumieć, czym ona jest, „ile” jej jest, oraz kto naprawdę może być nazwany fenomenologiem, a kto nie – ponieważ korzystał z niej tylko sporadycznie lub się pod nią jedynie podszywał? Czy jest to związane ze swoistością tego, co nazywa się fenomenologią oraz szczególnym typem osobowości i losami życiowymi tych, którzy się nią trudnili?

Odpowiedź na powyższe pytania przynosi porównanie fenomenologii i jej historii z innymi formacjami filozoficznymi jej czasów. Okazuje się, że podobnie jak fenomenologia, także i one cierpią na nieokreśloność i niejednoznaczność. Czy będzie to neokantyzm, neopozytywizm, filozofia egzystencji czy filozofia życia – każdy z tych kierunków, rozpatrywany zarówno co do swojej rzeczowej odrębności, jak i historii, rodzi analogiczne



problemy do fenomenologii<sup>1</sup>. W tym sensie historia ruchu fenomenologicznego boryka się faktycznie z podobnymi trudnościami, jak każda inna historia określonych formacji filozoficznych (a może także religijnych, politycznych, artystycznych i społecznych).

Wychodzi więc na to, że problem fenomenologii i jej ruchu nie jest tylko jej własnym problemem. Odsyła on raczej do szerszego zagadnienia historyczno-filozoficznego, jakim jest pytanie o rodzaj i istotę „przedmiotu”, który stanowi temat historii filozofii.

Z czym bowiem mamy tutaj do czynienia? Wielość określeń oddała wszelką jednoznaczność i wprawia w zakłopotanie. Mówi się, że w przypadku fenomenologii, neokantyzmu, pragmatyzmu czy filozofii życia mamy do czynienia bądź to z systemem, doktryną lub stanowiskiem, bądź to z kierunkiem, prądem lub nurtem, bądź to z formacją, szkołą, ruchem lub kołem. Do tego można dołożyć nieco starszą nomenklaturę: ekspresja ducha, światopogląd filozoficzny, typ lub styl myślenia, wyraz życia itp. Bardzo często dochodzi do pomieszania nomenklatury metafizycznej z biologiczną. Mówi się, że to, z czym ma do czynienia historyk filozofii, to pewne postaci ducha, do których stosuje się język procesów organicznych. Jak ujmuje to Husserl za Wilhelmem Diltheyem: „W naocznym świecie zewnętrznym dokładne analogia formacji duchowych stanowią struktura i typizacja procesów organicznych”<sup>2</sup>. Dlatego też tak chętnie używa się wobec omawianych tu formacji duchowych kategorii nurtu, prądu, kierunku, ruchu, kręgu itp. Czy jednak rzeczywiście taki język jest uprawomocniony i nie wpływa na nasze rozumienie tego, z czym mamy tutaj do czynienia? Czy można zadowolić się w tym wypadku

---

<sup>1</sup> Np. uwagi wobec neokantyzmu por. A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 21 i nast. Wobec szkoły frankfurckiej: R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Teoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Dtv, München 1988, s. 11. Hermeneutyki: M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń 2004, rozdz. I.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. Wł. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 54–55.

jedynie analogiami? Husserl, chociaż mówił o pewnej analogii, odrzucał wszelką naturalizację procesów duchowych. Wyrażał to krótko, mówiąc, np., że „z istoty nie istnieje zoologia narodów”<sup>3</sup>. Metaforycznie jednak można – jak mówi Husserl w cytowanym fragmencie – użyć do charakterystyki tworów duchowych nomenklatury biologicznej. Którym jednak z wyżej wymienionych tworów jest fenomenologia? Ponadto: czy wszystkie wspomniane filozofie można określić tak samo?

Porównując fenomenologię z pozostałymi formacjami historyczno-filozoficznymi, już na podstawie różnorodności ich określeń oraz ich pochodzenia można wnioskować o ich odmiennym statusie historyczno-ontycznym. Przykładowo, nazwa neokantyzmu wywodzi się od imienia twórcy transcendentalnej filozofii krytycznej, czyli Immanuela Kanta. Jego filozofia stanowi wspólny punkt odniesienia i wzorzec dla pewnej nieformalnej grupy filozofów, próbujących w taki, a nie inny sposób ująć określone problemy filozofii. Podobnie ma się rzecz z neotomizmem. Inne pochodzenie nazwy ma filozofia życia. Brakuje tu odniesienia do jakiejś postaci historycznej. W zamian za decydujące uznaje się to, co stanowi podstawowe pole tematyczne tej filozofii, czyli życie. Nie chodzi przy tym o dowolne pojęcie życia, lecz o „życie” o określonych filozoficznie „atrybutach”. Z tego wynika następnym określony sposób podejścia. Podobnie jest z filozofią egzystencji. Jeszcze inaczej ma się sprawa np. z pragmatyzmem czy neopozytywizmem (empiriokrytycyzmem). W tych wypadkach na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie metody, sposób nastawienia. Przy czym nazwy neopozytywizmu, neoscholastyki i neokantyzmu sugerują, że mamy do czynienia z jakimś odnowieniem czegoś, co miało już miejsce.

Podobnie jak neopozytywizm czy pragmatyzm, także fenomenologia określa się przede wszystkim jako sposób podejścia. Jej nazwa wszak wprawdzie nie podkreśla żadnego *novum* w stosunku

---

<sup>3</sup> Tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 18.

do czegoś już istniejącego w tradycji, to jednak analogicznie do innych kierunków także i ona – jak skądinąd wiadomo – nie jest nazwą na nowo uktą i dedykowaną tylko i wyłącznie określonej XX-wiecznej formacji duchowej, lecz stanowi zrazu „dział” dawnej nauki tudzież metodę poznawczą, stosowaną zarówno w filozofii, jak i poza filozofią. W tym sensie używano tej nazwy w XVIII i XIX w. Dopiero w XX w. nazwa fenomenologii została zaanektowana dla określenia konkretnej formacji filozoficznej. Owo pochodzenie nazwy i jej etymologia skłaniają do tego, aby podkreślać jej uniwersalność i neutralność. Jeśli przez fenomenologię rozumieć dosłownie „naukę o zjawiskach”, to niewątpliwie słuszność mają ci, którzy uważają, iż jej obecność da się odnaleźć w różnych miejscach i okresach historii filozofii, iż jest to niezwiązana z żadną szkołą czy kierunkiem „naturalna” dla potrzeb poznania procedura. W ten sposób XX-wieczna fenomenologia jedynie odkrywa i podnosi do świadomości metodologicznej to, co prawdziwej nauce znane było już od dawna<sup>4</sup>. Oczywiście, także twórcy pozostałych formacji chcieliby widzieć w swoim ruchu najbliższy prawdzie sposób docierania do rzeczy, który praktykowany był już – *mutatis mutandis* – w innych, czasem bardzo odległych epokach (np. Platon jako filozof transcendentalny). Wydaje się także, iż wspomniana neutralność i ogólność naczelnej dyrektywy fenomenologicznej – wezwanie do tego, aby brać rzeczy takimi, jakimi się jawią – bardziej niż w przypadku innych formacji – pozwala fenomenologii identyfikować samą siebie po prostu z filozofią, z tym, co właściwe filozofii. Jak słusznie zauważa Nicolas de Warren, „pytanie »czy jest fenomenologia?« jest nierozdzielne od pytania »czy jest filozofia?«”<sup>5</sup>. To przesunięcie

<sup>4</sup> Fenomenologię przeszłości można też określić jako protofenomenologię. Por. N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, tłum. A. Czarnecka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, część III.

<sup>5</sup> N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia »filozofią mniejszą«*, tłum. W. Płotka, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014 t. 1, s. 59.

pytania, oczywiście, nie tylko nie ułatwia odpowiedzi na pytanie, czym jest fenomenologia, ale czyni je jeszcze trudniejszym.

Czy uwzględniając powyższe różnice, prawomocnym jest określanie wszystkich wspomnianych wyżej formacji mianem kierunku, nurty, systemu, szkoły itp., i co za tym idzie, przypisywanie im takiego samego sposobu istnienia w ramach pewnego porządku historycznego? Czy różnice na poziomie ideowej zawartości tych tworów są zupełnie bez znaczenia i nie mają wpływu na ich formalną charakterystykę ontologiczno-historyczną? To, jakiej siatki kategorialnej użyjemy dla opisu tych historyczno-filozoficznych tworów, zależy od tego, jak rozumiemy istnienie określonych kolektywnych bytów historycznych, a więc tego, co od czasów Hegła nazywa się formami ducha obiektywnego. Potrzeba zatem dobrze wykształconej filozofii dziejów. Jej brak nie zwalnia ze świadomości, że każde filozoficzno-historyczne studium, mające za temat jakiś kierunek filozoficzny – świadome tego czy nie – staje przed ontologicznym problemem źródeł, struktur i rodzajów takich jednostek historycznych, jak: system, szkoła, nurt, ruch czy grupa filozoficzna.

Oczywiście nie miejsce tu, by wdawać się w analizę tego rodzaju zagadnień. Trzeba mieć jednak świadomość, z jednej strony, znaczenia i powagi tych pytań dla wszelkich prac dotyczących historii określonych formacji filozoficznych, po drugie – biorąc pod uwagę ogromną liczbę publikacji z dziedziny historii filozofii – braku dostatecznego zainteresowania tymi pytaniami i zadowalających wyników, które pozwoliłyby uporać się z mnożącymi się tu wątpliwościami. Zwłaszcza wobec fenomenologii potrzeba tego rodzaju namysłu. Powyższe dywagacje nie są tylko naszymi wątpliwościami, o czym przekonują pytania innego badacza fenomenologii, Hansa Reinera Seppa:

Oto podstawowe pytania: jakimż to tworem jest ta grupa wczesnych fenomenologów – patrząc naukowo-socjologicznie – kiedy mówimy o niej jako szkole i jednocześnie naszą wypowiedź ograniczamy przez to, że słowo »szkoła« bierzemy w cudzysłów? Na ile ten na-

ukowo-socjologiczny twór, stanowiący w historii filozofii swobodnego rodzaju *novum*, wskazuje na właściwy sens samej fenomenologii, i że w jego przypadku łączy go jednolity podstawowy sens fenomenologii z możliwością jej różnorodnych ukształtowań?<sup>6</sup>

### Pomiędzy fenomenologią i ruchem fenomenologicznym. Przykład Husserla

Mimo wszystko pewne trudności nie pozwalają „pójść dalej”. Powyższe uwagi sugerują mianowicie, że fenomenologia jako temat badania historyczno-filozoficznego jest – podobnie jak neokantyzm, filozofia życia itp. – w pierwszej kolejności pewną formacją kulturową. Ale takie odczytanie zakłada już decyzję o pozostawieniu na boku fenomenologii rozumianej jako idea. Czy jest to uprawomocnione podejście? Czy wolno nam – odwracając słowa Husserla – zrezygnować z wieczności w imię czasu<sup>7</sup>? O ile wolno nam – biorąc pod uwagę temat niniejszego studium – zrezygnować z podejmowania szerokich badań nad formami ducha obiektywnego, to nie możemy – właśnie ze względu na temat – pominąć podstawowego, jak się wydaje, rozstrzygnięcia dotyczącego tego, czym właściwie jest fenomenologia i historia jej tworzenia oraz, jaki jest między nimi związek. Jest to związane z tym, że pomiędzy tymi *de facto* różnymi kwestiami – a więc pomiędzy zagadnieniem tego, czym jest fenomenologia, oraz pytaniem o to, czym jest związana z nią formacja kulturowa – zachodzi stosunek podobny do tego, jaki ma miejsce pomiędzy ważkim fenomenologicznie rozróżnieniem istoty i faktu, obiektywną ważnością (*Gültigkeit*) i zmiennym byciem uznanym (*Gelten*)<sup>8</sup>. Fenomenologia jako idea byłaby czymś istotowym, co realizuje się w rzeczywistości historycznej w określony, w dużej

<sup>6</sup> H.R. Sepp, *Fenomenologia Edmunda Husserla i jej »szkoła«*, w: *Edyta Stein. Analizy*, (red.) J. Machnac, K. Serafin, PWT, Wrocław 2015, s. 16.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 73.

<sup>8</sup> Tamże, s. 57.

mierze przypadkowy, sposób<sup>9</sup>. Jej realizacja to nic innego jak historia ruchu fenomenologicznego, na który składa się wiele zniekształconych wypełnień jednej i tej samej idei fenomenologii. Chociaż istnieje tylko jedna idea fenomenologii, której istota zawartość nie podlega zmianie – jest to mianowicie czysta możliwość fenomenologii jako takiej – to jednak istnieje wiele różnych, historycznych postaci fenomenologii, z których każda zawiera tylko większą (jak np. w myśli Husserla) lub mniejszą (jak np. w filozofii Heideggera) częśćkę owej jednej boskiej fenomenologii. Ponieważ do istoty fenomenologii należy to, że jest ona badaniem pierwszoosobowym, realizowanym w przestrzeni bądź to „samotnego życia duszy”, bądź to transcendentalnej, czystej subiektywności, natomiast ruch fenomenologiczny jest pracą zbiorową wielu różnych podmiotów, którzy w mowie komunikacyjnej wymieniają się „poglądami”, pomiędzy czystą nauką a ruchem istnieje wyraźne napięcie i problem. Witold Płotka ujmuje to zagadnienie jako problem relacji między monologizującą jednostką a wspólnotą badaczy. W świetle powyższych niejasności stawia on pytanie, które zbija z tropu każdą prezentację ruchu fenomenologicznego, mającą nadzieję na szybkie i łatwe przejście do swego tematu: „W jaki sposób, jeżeli w ogóle, możliwy jest ruch fenomenologiczny?”<sup>10</sup>.

Aby rozjaśnić wyżej wskazany problem i zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie Płotki, sięgnijmy do najbardziej „wzorcowego” przykładu tego, czym jest fenomenologia, mianowicie do prac Husserla. Jak wspomina Emmanuel Levinas, „w Husserlu spotykało się zawsze Fenomenologię”<sup>11</sup>. Wystarczy kilka raptem określeń tego, czym jest – według Husserla – fenomenologia, aby dobrze uzmysłowił sobie naturę wspomnianego problemu. W porządku

<sup>9</sup> Tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 39.

<sup>10</sup> W. Płotka, *Od monologu do wspólnoty. Rozważania metafenomenologiczne*, „Ruch Filozoficzny”, 2010, tom LXVII, nr 4, s. 712.

<sup>11</sup> E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 129.

chronologicznym dynamika ujęć idei fenomenologii w myśli Husserla przedstawia się następująco<sup>12</sup>.

W otwierających dzieje ruchu fenomenologicznego *Badaniach logicznych* (1900/1901) Husserl mówi jeszcze o fenomenologii jako o psychologii opisowej, w której na pierwszy plan wysuwa się pojęcie badania i pracy. „Czysta fenomenologia stanowi obszar neutralnych badań, w których zakorzenione są rozmaite nauki”<sup>13</sup>. „W tym miejscu należy przypomnieć, że praca jest systematycznie powiązanym szeregiem badań, lecz nie jednolitą książką czy dziełem w sensie literackim”<sup>14</sup>. Badanie tworców logicznych, które spotykane są zawsze w jakiejś szacie językowej, zaczyna Husserl od namysłu nad dostępem do sfery czystych znaczeń i stwierdza, że dzieje się to tylko podczas wewnętrznego monologu. Mowa komunikacyjna, w której tworzą się znaczenia, nie pozwala na zachowanie tego samego fenomenologicznego „komfortu” i „czystości”, co mowa samotna. A zatem badanie fenomenologiczne winno przebiegać w zamkniętej, monologizującej, pierwszoosobowej subiektywności. Jakkolwiek Husserl nie wspomina o udziale innych podmiotów filozofujących, to jednak pod nieobecność redukcji pozostawia on filozofującemu podmiotowi całkiem realny kształt i czyni z jego badania realny wysiłek, pasję, moment prawdziwego zaangażowania, element realnego życia, fragment autobiografii. Stąd też nie stroni on od informowania czytelnika o osobistych motywach *własnej* pracy. Na przykład, w *Przedmowie do drugiego wydania* (1913) wspomina on:

*Badania logiczne* były dla mnie dziełem przełomu, a więc nie końcem, lecz początkiem. Po zakończeniu druku natychmiast podjąłem dalsze studia. Próbowałem w bardziej doskonały sposób zdać sobie

---

<sup>12</sup> Pamiętajmy, że w tym momencie nie chodzi o jakąś wyczerpującą prezentację idei fenomenologii u Husserla.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006, t. II/I, s. 5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 13.

sprawę z sensu, metody i filozoficznej doniosłości fenomenologii, wszechstronnie prześledzić wytyczone kierunki problemowe, zarazem zaś podjąć równoległe problemy na wszystkich obszarach ontycznych i fenomenologicznych<sup>15</sup>.

I dlatego też, choć w ostatnich paragrafach *Prolegomenów...* Husserl wytycza ideę nauki jako system wiecznych prawd, to czyni to mając świadomość, że póki co jest to niedościgniony ideał, który da się urzeczywistnić jedynie w nieskończonym procesie gruntownej, prowadzonej wspólnie z innymi pracy badawczej. W późniejszym okresie ta idea fenomenologii jako pracy będzie zmuszona coraz mocniej walczyć z ideą fenomenologii jako czystej nauki.

Znamienne jest w tym kontekście dwoiste określenie fenomenologii, które pojawia się podczas wykładów z roku 1907 pt. *Idea fenomenologii*. Husserl pisze:

Fenomenologia: oznacza to pewną naukę, cały zespół dyscyplin naukowych, fenomenologia jednak oznacza zarazem, i przede wszystkim, pewną metodę i postawę myślową, specyficznie filozoficzną postawę myślową i specyficznie filozoficzną metodę<sup>16</sup>.

Kilka lat później, w krótkim piśmku polemicznym z roku 1911 pt. *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl wprowadzić nie podaje jednego dokładnego określenia, czym jest fenomenologia, przedstawia jednak wystarczające informacje, które pozwalają taką definicję fenomenologii stworzyć. Zgodnie z tytułem „czysta fenomenologia” jest radykalną i systematyczną „nauką ścisłą”, która powstaje na drodze badania istotowego fenomenów. Jest to na razie tylko szlachetna idea, jako że do tej pory takiej fenomenologii w rzeczywistości po prostu nie udało się zrealizować. Parafr-

<sup>15</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006, t. I, s. 9.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. 34 (23).



zując słowa Kanta, Husserl powiada, że nie można się jej póki co nauczyć, można nauczyć się jedynie fenomenologizowania. I od tego wychodząc, tj. od realizacji wewnętrznych wglądów w istotę rzeczy, można zacząć budować fenomenologię jako gmach ścisłej, uzasadnionej wiedzy. Tylko drobiazgowa, filozoficzna, wstępna praca wielu pokoleń uczonych może doprowadzić do stworzenia systemu filozofii. Wyrażna różnica, jaka się tu pojawia w porównaniu z uwagami zawartymi w *Badaniach*, to podkreślanie wspólnotowego charakteru pracy. Czuć, i wiadomo to skądinąd z biografii Husserla, że o ile prace do *Badania*, które Husserl prowadził w Halle, przebiegały w pewnej samotności, a ich motyw wspólnotowy sprowadzał się do listownej wymiany pomiędzy kilkoma uczonymi, o tyle po publikacji *Badania* i przeprowadzce do Getyngi jego praca filozoficzna – choć z założenia prowadzona w separacji od zgiełku światowego – przyjęła postać przyjaznego współfilozofowania.

Po raz pierwszy systematyczne i w pełni świadome metodologicznej odrębności określenie tego, czym jest fenomenologia, pojawia w publikacji z roku 1913. To wtedy ukazuje się pierwszy tom redagowanego przez Husserla „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung”. W *Słowie wstępnym* do tego „organu fenomenologicznego ruchu” określa on fenomenologię czy raczej służące jej nowe przedsięwzięcie zrazu negatywnie: nie jest to żaden *Schulsystem*. Po czym dodaje, że „właściwe dla fenomenologii jest bezgraniczne pole ściśle naukowego i wysoce przemiennego w skutki badania”<sup>17</sup>, które winno oddać głos problemom. Podobnie jak w *Badaniach logicznych* oraz w *Filozofii jako ścisłej nauce* pojęcie badania skorelowane jest blisko z pojęciem problemu. Praca, badanie, problem – określenia te ewidentnie sugerują, że przez fenomenologię należy rozumieć w pierwszej kolejności raczej dokonującą się wraz z innymi uczonymi pracę naukową niż zamknięty system twierdzeń. Fenomenologia jest *Arbeitsphilosophie*.

<sup>17</sup> *Vorwort*, „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung”, 1913, Bd. I, s. V-VI.

To właśnie dla tej pracy zostało powołane nowe czasopismo. W swych wspomnieniach Spiegelberg nazywa Husserla *Arbeiter an den Grundmauern*<sup>18</sup>.

W opublikowanej w tym samym pierwszym tomie „Jahrbuch”, otwierającej nowy okres w rozwoju fenomenologii, przełomowej pracy *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* Husserl stwierdza zaraz na początku:

Czysta fenomenologia, do której szukamy tutaj drogi, której jedyną w swoim rodzaju pozycję w stosunku do wszystkich innych nauk określamy i o której chcemy wykazać, że jest podstawową nauką filozofii, jest nauką istotnie nową, ze względu na swą zasadniczą swoistość obcą naturalnemu myśleniu; dlatego dopiero za naszych dni zaczyna dojrzewać<sup>19</sup>.

Paragraf 75 *Idei* ujmuje wprawdzie fenomenologię jako „opisową naukę dotyczącą istoty transcendentalnie czystych przeżyć [uprawianą] w nastawieniu fenomenologicznym”<sup>20</sup>, to wciąż jednak Husserl mówi o niej jako o czymś, czego jeszcze nie ma. W tym wypadku jednak określenie fenomenologii z pewnością nie przyznaje fenomenologicznej pracy badawczej i idei fenomenologii jako takiej tej samej rangi. Znać, że idea fenomenologii stała się po 13 latach od publikacji *Badań logicznych* na tyle konkretna i namacalna, na tyle jasna i pewna, że dystans, jaki dzieli badanie od jego idealnego celu, jest sprawą drugorzędną. Tę zmianę w podejściu do fenomenologii wyraża już Husserlowski styl, który ewidentnie różni się od tego z *Badań*. Jak mówi Ferdinand Fellmann: „Styl *Idei* jest w dużej mierze zaangażowany, apelujący, programowy. Istnieje dysproporcja pomiędzy gigantyzmem przywołanych

<sup>18</sup> H. Spiegelberg, *Erinnerungen*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 42.

<sup>19</sup> Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, ks. I, s. 3 (pierwsze niemieckie wydanie: s. 1).

<sup>20</sup> Tamże, s. 233 (139).

zadań a względną skromnością zrealizowanej treści”<sup>21</sup>. Czuć, że w obliczu konieczności nieustannej, niepewnej i mozolnej pracy badawczej wypracowana i przedstawiona właśnie idea fenomenologii napawa Husserla swego rodzaju pewnością i niezmaconym optymizmem. Nie znaczy to jednak, że od tej pory fenomenologia rozumiana jako praca badawcza schodzi na dalszy plan.

W roku 1927 Husserl zaczyna pracę nad swoim artykułem o fenomenologii do czternastej edycji *Encyclopaedia Britannica*. Współpracuje przy tym z Martinem Heideggerem, który wprowadza liczne poprawki i przesyła Husserlowi swoje krytyczne uwagi. W pierwszym projekcie artykułu Husserl ujmuje fenomenologię, uwzględniając i punktując wspomnianą wyżej dwoistość jej istnienia. Czytamy:

Pod fenomenologią rozumie się wyrosły na przełomie naszego stulecia filozoficzny ruch, którego zamiarem było radykalnie nowe ugruntowanie naukowej filozofii a przez nią wszystkich innych nauk. Fenomenologia określa również nową, służącą owym celom, fundamentalną naukę, przy czym oddziela się psychologiczną i transcendentną fenomenologię<sup>22</sup>.

O ile wstępny szkic artykułu w pierwszej kolejności definiuje fenomenologię jako formację kulturową, wspominając o jej zawartości ideowej dopiero na drugim miejscu, o tyle czwarty i ostateczny projekt tego samego artykułu definiuje fenomenologię, uwzględniając przede wszystkim jej metodyczny sens i naukowość. Z definicji znika zupełnie określenie fenomenologii jako „filozoficznego ruchu”, a o jej historyczności przypomina tylko wskazanie na czas, w jakim znalazła ta idea swoje historyczne ujście. Husserl:

---

<sup>21</sup> F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1982, s. 94.

<sup>22</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Reihe: *Husserliana*, Band. IX. (hrsg.) Walter Biemel, Verlag von Martinus Nijhoff, The Hague 1968, s. 237, przekład własny.

»Fenomenologia« oznacza wyłamującą się w filozofii przełomu stulecia nowego rodzaju opisową metodę i wychodzącą z niej aprioryczną naukę, która powołana jest do tego, aby przekazać ściślejszą naukową filozofii zasadnicze narzędzie i umożliwić w konsekwentnym oddziaływaniu metodyczną reformę wszelkich nauk<sup>23</sup>.

Transcendentalny zwrot, jakiego Husserl dokonał w *Ideach* i jaki stał się przesłanką wszystkich późniejszych jego przemyśleń, prowadzi do nowego – transcendentalnego – pojęcia fenomenologii. Wciąż jednak, tyle że właśnie na poziomie transcendentalnym, rozgrywa się ta sama dialektyczna gra pomiędzy drogą i celem.

Pod koniec lat dwudziestych Husserl pracował nad dwoma ważnymi tekstami. Pierwszy to książka pt. *Formale und transzendente Logik. Versuch Kritik der logischen Vernunft* (1929), drugi to tekst wykładów paryskich, które po gruntownej redakcji zostały opublikowane najpierw w języku francuskim (1931), następnie, już po jego śmierci, w języku niemieckim jako *Cartesiansche Meditationen* (1950). W pierwszym tekście pojawia się następujące określenie fenomenologii: „Cała fenomenologia sprowadza się do naukowego namysłu subiektywności transcendentalnej nad samą sobą”<sup>24</sup>. To ona tworzy „jedną filozofię”, „jedną rzeczywistość i autentyczną naukę”. Biorąc pod uwagę transcendentalny charakter tego namysłu, który oznacza redukcję wszelkich badań do transcendentalnej świadomości, mogłoby się wydawać, że wprawdzie wciąż mówi się o namyśle, a więc pewnym badaniu, to jednak chodzi o Naukę i System, które monadyczna świadomość konstruuje w sobie i dla samej siebie. Husserl wyjaśnia jednak, że namysł nie jest aktem egocentrycznym, lecz poznawczym udziałem w transcendentalnej intersubiektywności:

<sup>23</sup> Tamże, s. 277, przekład własny.

<sup>24</sup> Tenże, *Logika formalna i logika transcendentalna*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 265.

W moim apodyktycznie istniejącym *ego* ukonstituowana jest otwarta wielość innych *ego*, stąd ta syntetyczna jedność [aktualnej i potencjalnej intencjonalności tożsamej z obiektywnością – przyp. D.R.S.] odnosi się do wszech-wspólnoty *ego* transcendentalnych, które komunikują się ze mną i między sobą, które istnieją »jedno dla drugiego« – [jest to] więc syntetyczna jedność intencjonalności należących do tej wspólnoty ze swej własnej istoty<sup>25</sup>.

Ów absolutny namysł nad sobą samym jest więc namysłem transcendentalnej intersubiektywności nad samą sobą. Transcendentalne *ego* jest wprawdzie zamkniętą w sobie monadą, to jednak pomiędzy pierwszoosobowym *ego* a innym *ego* istnieją na poziomie transcendentalnym wzajemne oddziaływania, które prowadzą do konstytucji wspólnego, obiektywnego świata.

To samo przekonanie Husserl wyraża w napisanym w roku 1931, a opublikowanym dopiero w roku 1941, tekście pt. *Phänomenologie und Anthropologie*:

W transcendentalnym obszarze poznania *ego* pokazuje się istotowe rozdzielenie między jego, by tak powiedzieć, osobistą własnością i tym, co dla niego obce. Z siebie samego jako konstytuującego sens bytowy Ja uzyskuję transcendentalnych Innych, jako takich jak ja sam (*meinesgleichen*), i zyskuję całą, nieskończenie otwartą, transcendentalną intersubiektywność: uzyskuję ją jako to, co dopiero w ich wspólnotowym, transcendentalnym życiu konstytuuje świat jako »obiektywny«, jako świat identyczny dla każdego.

Oto droga fenomenologii transcendentalnej (...)<sup>26</sup>.

Drugim wspomnianym tekstem z końca lat dwudziestych są *Medytacje kartezjańskie*. Określają one fenomenologię wprost jako idealizm transcendentalny. Nie oznacza on dla Husserla, oczywiście,

<sup>25</sup> Tamże, s. 266.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, tłum. J. Machnac, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014, s. 161.

dokładnie tego samego, co rozumiał przezeń Kant<sup>27</sup>. Przy czym Husserl jeszcze mocniej, niż wcześniej, dba o to, by odsłonić sferę transcendentálną jako monadologiczną intersubiektywność, która nie tylko konstytuuje świat, ale również filozofię – „filozofię wspólną nam wszystkim, którzy razem medytujemy”. Łatwo się domyślić, o jakiej filozofii Husserl mówi. Nie jest to z pewnością cała filozofia, lecz właśnie wypracowywana fenomenologia transcendentálna. Czy to oznacza jednocześnie, że ponieważ fenomenologia jest idealizmem i jego „dowodem”, że wspólnoty tej, z tego współfilozofowania muszą zostać wykluczeni wszyscy ci, którzy „dezinterpretując najgłębszy sens metody intencjonalnej lub metody transcendentálnej redukcji, albo sens obydwu, mogą powziąć zamiar oddzielenia od siebie fenomenologii i idealizmu transcendentálnego”<sup>28</sup>? Być może nie taka jest intencja Husserla, chociaż wątpliwości pozostają, a nawet przybierają na sile, jeśli weźmie się pod uwagę określenie fenomenologii podane w *Zakończeniu Medytacji*...:

Ten system uniwersalnego *apriori* [którym jest *idealiter* fenomenologia – przyp. D.R.S.] można dalej określić również jako systemowe rozwinięcie uniwersalnego *apriori*, które wrodzone jest istocie transcendentálnej subiektywności, a zatem również transcendentálnej intersubiektywności, albo jako rozwinięcie uniwersalnego *logos*, które określa wszelki dający się pomyśleć byt<sup>29</sup>.

Z biegiem czasu Husserl czuł się coraz bardziej osamotniony w swoich wysiłkach budowy fenomenologii transcendentálnej. Jego uczniowie natomiast czuli się wobec tego coraz większego uwikłania Husserla w idealizm coraz bardziej „bezdadni”<sup>30</sup>. Paradoksalnie, brak zrozumienia ze strony uczniów prowadził go do zajmowania

<sup>27</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 125–126.

<sup>28</sup> Tamże, s. 126.

<sup>29</sup> Tamże, s. 233.

<sup>30</sup> H. Conrad-Martius, *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna*, tłum. J. Machnac, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, s. 87.

coraz bardziej radykalnego stanowiska, zgodnie z którym Husserl, fenomenologia i fenomenologia transcendentálna to jedno i to samo. Pod koniec życia tak mówił on do opiekującej się nim siostry zakonnej: „Napawa mnie głębokim żalem (...), że tak źle się mnie rozumie. Od chwili wielkiego przewrotu w mojej filozofii, od mojego wewnętrznego zwrotu już nikogo nie mam koło siebie”<sup>31</sup>. W liście do Spiegelberga, datowanym na 19 czerwca 1935 r., Husserl pisał, że „ani jego (Spiegelberga) prac ani pism monachijskiej szkoły – Pfändarystów – nie zalicza on do filozofii”<sup>32</sup>. Ci sami Pfänderyci nazywani byli we Fryburgu także błędnie „fenomenologami Reinachowskimi”, a więc tymi, którzy nie należeli już do ruchu<sup>33</sup>. I dokładnie w ten sam sposób, w jaki Husserl odmawiał swoim uczniom prawa określenia się fenomenologami, tak ci odrzucali w imię fenomenologii jego idealizm<sup>34</sup>. Wydaje się, że na początku lat trzydziestych nastąpiło ostateczne rozejście między fenomenologią a faktycznym ruchem fenomenologicznym. Poza względami czysto filozoficznymi ogromne znaczenie miały w tym wypadku również wydarzenia polityczne. Niewątpliwie jest to zbieg okoliczności, że wraz ze śmiercią Husserla w roku 1938 nadszedł też czas agonii niemieckiej fazy ruchu – niemniej w porządku symbolicznym wygląda to tak, jakby obie strony potwierdzały faktyczną niemożność istnienia bez siebie nawzajem. To, o czym Husserl mówił w swoich rozważaniach nad intersubiektywnością transcendentálną, która

<sup>31</sup> S. Adelgundis Jaegerschmid OSB, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, tłum. Z. Abrahamowicz, „Znak”, 1972, rok XXIV, nr 212 (2), luty, s. 165.

<sup>32</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 253.

<sup>33</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wąjs, Wydawnictwo M, Oddział Warszawski Towarzystwa im. Edyty Stein, Warszawa-Kraków 1994, s. 146. Wśród nowych uczniów Husserla we Fryburgu krążyła opinia, że Pfänder i Daubert byli uczniami Reinacha.

<sup>34</sup> Th. Celms, *Die phänomenologische Idealismus Husserls*, Acta universitatis Latviensis, Riga 1928, s. 439.

społem rozwija uniwersalny *logos*, dotyczyło co najwyżej jakiejś idealnej wspólnoty fenomenologów, nie zaś konkretnej grupy, której członkowie, każdy na własną rękę i we własnym kierunku, borykają się z problemami filozoficznymi. Znakomicie wyraził to po latach Ingarden:

[Husserl] często mówił o pokoleniu »bezinteresownych« badaczy, którzy całkowicie oddaliby się rozwiązaniu nakreślonych przez niego problemów. Była to oczywiście tylko iluzja. Rzeczywiście, gdyby mogły istnieć »bezinteresowne« badania naukowe, ci, którzy oddaliby się tej działalności, istnieliby tylko pozornie, nie będąc ludźmi z krwi i kości. Tacy nigdy nie rozwiązałyby żadnego z jego problemów. Gdyby rzeczywiście byli istotami tylko ludzkimi, to po prostu rozwiązanie tych problemów w duchu Husserla byłoby niemożliwe<sup>35</sup>.

Husserl czuł się zupełnie opuszczony, dlatego że ukonstytuowane na gruncie pierwotnej transcendentalnej subiektywności inne filozofujące podmioty odmawiały wspólnej, tj. jednomyślniej, pracy na rzecz ujawniania uniwersalnego logosu. Dlatego wbrew Płotce, który powiada, że „rozumienie metodologicznych podstaw redukcji otwiera nam głębokie zrozumienie ruchu fenomenologicznego jako takiego”, że – jeszcze mocniej – „metodologiczne rozważania Husserla (...) wskazują na teoretyczną podstawę uznania praktyki ruchu fenomenologicznego jako koniecznej konsekwencji transcendentalnego stosowania redukcji”<sup>36</sup>, trzeba zauważyć, iż, odwrotnie, praktyka ruchu fenomenologicznego – zwłaszcza jego stojące naprzeciw wszelkiej jednozgodności i jednomyślności bogactwo i różnorodność – niejako unieważnia „metodologiczne rozważania Husserla”. Jeśli argumentacja Husserla prowadzi do afirmacji ruchu fenomenologicznego, to praktyka tego ruchu prowadzi do odrzu-

<sup>35</sup> R. Ingarden, *Edith Stein o swojej działalności jako asystentka Edmunda Husserla*, w: *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, s. 284.

<sup>36</sup> W. Płotka, *Od monologu do wspólnoty*, s. 727, 729.



cenia jego argumentacji. Dlatego, biorąc pod uwagę faktyczność ruchu fenomenologicznego i przyznając jej prymat nad wszelkimi rozważaniami natury ejdetycznej, transcendentalne pytanie Płotki wymaga przeformułowania. Nie: jak możliwy jest ruch fenomenologiczny?; lecz: jak – w obliczu faktyczności ruchu fenomenologicznego – możliwa jest fenomenologia Husserla? Czy fakty nie zadają kłamu jego rozważaniom ejdetycznym? Czym jednak jest ruch fenomenologiczny bez fenomenologii?

Owszem, można rozumować w ten sposób, że istnienie ruchu fenomenologicznego wyklucza istnienie fenomenologii. Jeśli przez fenomenologię rozumieć *tout court* fenomenologię Husserla, to jedyną możliwą odpowiedzią na powyższe pytanie wydaje się odpowiedź pozytywna: fenomenologia, rozumiana jako faktyczna praca badawcza, wyklucza w pewnym sensie istnienie Fenomenologii. Jak mówi Karl Schuhmann, zestawiając wypowiedzi późnego Husserla:

Według Husserla fenomenologia monachijska nie tylko nie ma prawa nazywać siebie fenomenologią (w Husserlowskim sensie); tworzy ona raczej antypodyczne przeciwieństwo fenomenologicznej filozofii i jest, jako negacja filozofii, oddalona od niej bardziej niż jakiegokolwiek inne myślenie naukowe<sup>37</sup>.

Czy nie można jednak mimo wszystko wskazać jakiejś drogi pośredniej? Zdaniem Schuhmanna, przeciwieństwo między transcendentalną fenomenologią (Husserla) a zorientowanym w przeważającej mierze realistycznie ruchem fenomenologicznym nie ma li tylko charakteru czysto historycznego, lecz wynika z dwoistej czy dialektycznej istoty samej fenomenologii. Schuhmann:

---

<sup>37</sup> K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, s. 2; K. Schuhmann, *Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Appendix to Spiegelberg's Papers*, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, 1983, Vol. 43, nr 3, s. 303–304.

O ile więc fenomenolog jest *prawdziwym* początkującym, właśnie w fenomenologii ów dialektyczny stan rzeczy musi być wyczuwalny z całą ostrością. W wymienionym jako pierwszy względzie, fenomenologia nie wykracza poza naturalność; prezentuje ona tylko szczególną postać kulturowej działalności. W drugim względzie, przeciwnie, staje ona naprzeciw wszelkiego czysto naturalnego samoudzielania jako działanie-sobą, tzn. jako aktualizacja transcendentalnej subiektywności<sup>38</sup>.

Oznacza to, że dialektyczna istota fenomenologii dopuszcza możliwość urzeczywistnienia nawet sprzecznych ze sobą form fenomenologii. Jakkolwiek pomysł Schuhmanna pozostaje daleki od oczywistości, to jednak w sposób prowizoryczny tłumaczy istnienie – w dialektycznej jedności – fenomenologii (Husserla) i ruchu fenomenologicznego.

### Problemowa jedność fenomenologii i ruchu. Idea redukcji jako redukcji redukcji

Nie można jednak na tym poprzestać. Jedność fenomenologii i ruchu wciąż pozostaje problematyczna. Dlatego spróbujemy pogłębić powyższe uwagi Schuhmanna, odnosząc się do analiz Płotki, które ten ostatni przedstawił w dwóch artykułach poświęconych tematowi fenomenologicznej redukcji. O ile we wspomnianym wcześniej tekście Płotka szukał rozwiązania kwestii ruchu fenomenologicznego, wskazując jednym susem na drabinę rozważań transcendentalnych, i z ich poziomu starał się ukazać warunek możliwości wielości fenomenologii, o tyle Schuhmann, bez wchodzenia w szczegóły, szukał rozwiązania wspomnianego zagadnienia niejako w trakcie przejścia na poziom transcendentalny, tzn. w fenomenologicznej redukcji. Słusznie, albowiem jest rzeczą powszechnie wiadomą, że to właśnie tu tkwi źródło rozejścia pomiędzy ruchem i Husserlem. Jeśli rzeczywiście redukcja jest kością niezgody i kamieniem obrazu pomiędzy Husserlem i jego

---

<sup>38</sup> K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I*, s. 13.

„szkołą”, to próba ich pogodzenia nie może polegać ani na jej odrzuceniu, ani na jej przyjęciu. Cóż więc pozostaje?

Ani nie przyjmować, ani nie odrzucać – czy nie na tym polega właśnie zabieg redukcji? Ani nie przyjmować, ani nie odrzucać redukcji – to nic innego jak dokonać redukcji tejże redukcji. Skąd ta iteracja i co ona oznacza?

W wykładzie z roku 1907 pt. *Idea fenomenologii* Husserl wprowadza pojęcie redukcji jako zapytywania, jako zabieg opatrywania znakiem pytałości wszelkich twierdzeń, które płyną z niepewnego na mocy istoty poznania transcendentnego. Konieczność zastosowania redukcji wynika z niedoskonałości tego poznania. Pomysł redukcji bierze się z potrzeby zagwarantowania poznaniu absolutnej bezałożeniowości, wolności od przesądów. Całości rozważań Husserla przyświeca bowiem idea fenomenologii jako nauki w sensie kartezjańskim, jako *mathesis universalis*. Redukcja nie ma nieskończonego charakteru, lecz zatrzymuje się tam, gdzie pojawia się poznanie adekwatne i apodyktyczne. W *Ideach I* Husserl nazwie redukcję procedurą „brania w nawias”, „zawieszania”, neutralizacji. Także i w tej pracy redukcja jest jeszcze przede wszystkim metodą prowadzącą do poznania absolutnie pewnego, które, ujęte w system twierdzeń, stanowi zawartość ścisłej nauki. Ów wątek dogmatyczny w rozumieniu redukcji konkuruje w myśli Husserla z wątkiem krytycznym, zgodnie z którym wszelka prawda, także ta uzyskana na poziomie poznania transcendentalnego, winna być nieustannie sprawdzana w źródłach żywej naoczności. Jednak ta zasada zawiera w sobie immanentne ograniczenie. Jak powiada Ernst Tugendhat:

Chociaż Husserl uważa, że radykalna krytyka jest możliwa tylko na gruncie absolutnego dania, to owo dogmatyczne założenie prowadzi w rzeczywistości do ograniczenia krytycznej radykalności: w tej mierze, w jakiej ostatecznie wykazanie wydaje się urzeczywistnione, pytanie o dalsze wykazanie zostaje przerwane<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, s. 195.

Ostatnie wykazanie nie może być zatem nigdy ostatecznym, lecz przedostatnim wykazaniem. I faktycznie u Husserla ów wątek krytyczny przebija się zwłaszcza tam, gdzie rezygnuje on z deklaracji i głos oddaje (samo)namysłowi nad własną praktyką badawczą. Deklaracje związane z budową *mathesis universalis* poświęca na rzecz rozumienia własnej pracy, która jest *de facto* nieskończonym badaniem, szukaniem, pytaniem. Jak ujmuje to Płotka,

gdy Husserl podkreśla, iż filozofia jest drogą uwalniania się od przesądów, wskazuje on na kolistość procesu redukcji, w którym redukcje oznacza ujmowanie naiwności, czyli jej rozumienie, lecz nie proste jej zniesienie, czy też – w skrajnej interpretacji – jej zaprzeczenie. Z tego powodu, podczas gdy techniczne rozumienie redukcji kieruje się ku niezaprzeczalnej możliwości osiągnięcia sfery immanentnej jako czystej świadomości, przedefiniowanie redukcji musi podkreślać nieskończoność dokonywania redukcji<sup>40</sup>.

*Unablässige Reduktion*.<sup>41</sup> – z tego wynika, dalej, że do istoty fenomenologii należy konieczność istnienia ruchu fenomenologicznego. Jeśli bowiem redukcja jest nieustannym zapytywaniem, nieskończonym kwestionowaniem każdej oczywistości i naiwności, także w polu świadomości transcendentalnej, to „metoda wymaga ciągłego pogłębiania analiz, zaprzeczania dotychczasowym wynikom oraz ich ponownego przepracowania”<sup>42</sup>, a to z kolei – na mocy wcześniej przedstawionej argumentacji Płotki – wiąże się z istnieniem społeczności uczonych, którzy tego dokonują. Redukcja jest metodą iście heretyką, jako że nieustannie wymusza ona przechodzenie od naiwności do pytajności, tj. od starej do nowej „prawdy”, od jednej

<sup>40</sup> W. Płotka, *Ruch fenomenologiczny jako problem a zagadnienie redukcji. Studium z pogranicza fenomenologii i hermeneutyki*, „Edukacja Filozoficzna”, 2015, vol. 59, s. 45.

<sup>41</sup> E. Levinas, *Husserl – Heidegger*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 30.

<sup>42</sup> W. Płotka, *Ruch fenomenologiczny jako problem a zagadnienie redukcji*, s. 48.

fenomenologii do następnej. W ten sposób można rozumieć ruch fenomenologiczny jako dzieje nieustannej herezji (Ricoeur).

To, co jest w rozważaniach Płotki szczególnie interesujące, to podkreślenie znaczenia redukcji jako pytania. Trzeba to jednak dobrze rozumieć, albowiem nie każde pytanie wchodzi tu w grę. Płotka wyróżnia dwa modele zapytywania<sup>43</sup>. Po pierwsze, jest to model binarny, który ze swej strony nazywam pytaniem materialnym lub przedmiotowym. Zakłada on, że każde pytanie prowadzi do jakiejś – najlepiej niepodważalnej – odpowiedzi, wyrażonej w sądzie typu „S jest p”, jako swojego spełnienia. W ten sposób przebiega poznanie na poziomie naturalnego nastawienia. Jest to pytanie, którego celem jest pozyskanie informacji, wzbogacenie wiedzy, dopytanie się o coś. Uzyskana wiedza nie jest wiedzą absolutnie pewną, jako że pytanie binarne nie interesuje się i z założenia niejako nie sięga źródeł prawomocności uzyskanej wiedzy. Porusza się ono zawsze w jakimś kontekście – obojętnie, czy będzie to świat codziennej praktyki społecznej, czy zasób istniejącej wiedzy naukowej – kontekst ów nie zostaje w tym pytaniu sproblematyzowany. Raczej zostaje z góry przyjęty i uznany jako oczywisty.

Innym modelem zapytywania posługuje się redukcja. Jest to kolisty model pytania transcendentalnego, albo – jak wolałbym to ująć – jest to zapytywanie formalne. Nie pyta ono już po to, aby pozyskać nową wiedzę, lecz żąda ono rozjaśnienia źródła problemu i uzasadnienia zdobytej wiedzy na gruncie transcendentalnej subiektywności. Pytanie to *realiter* zatrzymuje się po kilku krokach transcendentalnego uzasadniania, jednak *idealiter* nie kończy się ono nigdy, przyjmując figurę kolistego pytania o pytanie, redukcji redukcji. Za Josefem Klemensem Kreibigem można by to określić mianem heterogonii zapytywania<sup>44</sup>: jedno pytanie rodzi następne itd., a każda

---

<sup>43</sup> Tenże, *Husserlian Phenomenology as Questioning: An Essay on the Transcendental Theory of the Question*, „Studia Phaenomenologica”, 2012, XII, s. 314 i nast.

<sup>44</sup> J.K. Kreibig, *Beiträge zur Psychologie und Logik der Frage*, „Archiv für die gesamte Psychologie”, 1915, Bd. XXXIII, Leipzig, s. 211.

odpowieź zawiera za każdym razem jakby więcej lub mniej wobec żądania pytania. Całość tego, co dane, *das Universum der fundierenden Selbstverständlichkeiten* staje się w ruchu nieskończonej redukcji *Universum der Fraglichkeit*<sup>45</sup>. To nieustanne zapytywanie nie unika ostatecznej odpowiedzi, lecz bada warunki, które taką odpowiedź umożliwiają. Płotka zauważa przy tym, że to nieustanne pytanie ma ostatecznie motywy etyczne. Jak Husserl wielokrotnie powtarzał, chodzi o wzięcie pełnej odpowiedzialności za wiedzę, a co za tym idzie, za ludzkość, która rozwija się w świetle tej wiedzy. I tu pojawia się – wskazane przez Płotkę na końcu jego eseju – przejście między fenomenologią rozumianą jako *offener System* (Fink) a społecznością fenomenologów. Płotka:

Przez eksplorowanie nowych fenomenologicznych pytań i – jednocześnie – rozumienie »starych« pytań w świetle nowych, historia fenomenologicznego ruchu usprawiedliwia rozumienie fenomenologii jako zapytywania<sup>46</sup>.

Przytoczone tu zdanie, które generalnie wydaje się słuszne i posłuży nam do dalszych rozważań, daje do myślenia, jako że nieoczekiwanie odwraca ono proponowany w pracy porządek uzasadnienia. Wydaje się bowiem, że to właśnie redukcja transcendentálna uzasadnia istnienie ruchu fenomenologicznego, który ze swej strony stanowi co najwyżej jego ilustrację – nie odwrotnie. Problematyczne wydaje się też powyższe twierdzenie Płotki w zestawieniu z jednym z wcześniejszych jego wniosków. Pisze on: „Niemniej wewnątrz pretranscendentálnej (naiwno-prostej) fenomenologii pytanie otrzymało zaledwie marginalne omówienie”<sup>47</sup>. Stwierdzenie, że dopiero na poziomie transcendentálnym fenomenologia czyni zapytywanie podstawową procedurą, przeczy, z jednej strony, historii ruchu fenomenologicznego,

<sup>45</sup> W. Płotka, *Husserlian Phenomenology as Questioning*, „Studia Phaenomenologica”, 2012, XII, s. 319.

<sup>46</sup> Tamże, s. 326.

<sup>47</sup> Tamże, s. 324.

w obrębie którego fenomen pytania doczekał się o wiele bardziej gruntownych analiz niż w przypadku fenomenologii Husserla (Daubert, Heidegger, Ingarden, Löw), z drugiej – sugeruje, że do ruchu fenomenologicznego, o którym mówił Płotka i którego transcendentnym warunkiem możliwości jest transcendentalna redukcja, rozumiana jako nieustanne zapytywanie, należą tylko ci filozofowie, którzy zgadzają się na idealistyczno-transcendentalny zwrot wewnątrz fenomenologii. Płotka wymienia współpracę Husserla z jego fryburskimi uczniami (Heideggerem i Finkiem), nie wspomina natomiast o tych z Monachium i Getyngi. Tymczasem – jak słusznie zauważa Płotka – redukcja nie tylko odsłania pole dokonań transcendentalnej subiektywności, ale czyni również wszelkie wcześniej uzyskane poznanie naiwnym<sup>48</sup>. Redukcja jest zawsze aktem niedokonanym, połowicznym i prowizorycznym: „trzeba rozumieć redukcję raczej jako pierwszy poziom lub pierwszy krok w kierunku fenomenologii niż ostateczne zawieszenie naiwności”<sup>49</sup>. Dlatego, ściśle rzecz biorąc, nie można tak po prostu oddzielać grubą kreską przed- i transcendentalnej fenomenologii. Płotka słusznie przytacza słowa Maurice’a Merleau-Ponty’ego, że „największa nauką, jaka płynie z redukcji, jest niemożliwość redukcji zupełnej”<sup>50</sup>. Nie dodaje już jednak tego, co Merleau-Ponty wyjaśnia kilka wersów dalej: że fenomenologia jako nauka radykalnego początku, jako nieustanne zaczynanie, i stąd zapytywanie, musi zawsze zakładać to, od czego wychodzi i do czego stale powraca: świat codziennego doświadczenia i jego naiwność. Dlatego „redukcja fenomenologiczna nie jest wcale, jak sądzono, formułą filozofii idealistycznej, lecz formułą filozofii egzystencjalnej”<sup>51</sup>. I stąd – dodaje – „fenomenologia była ruchem, zanim stała się doktryną lub systemem”<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Tamże, s. 318.

<sup>49</sup> Tamże, s. 318.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 11.

<sup>51</sup> Tamże, s. 12.

<sup>52</sup> Tamże, s. 18.

## Fenomenologia fenomenologii jako fenomenologia pytania

Z powyższych rozważań wynika, że dynamiczna jedność fenomenologii i ruchu fenomenologicznego gwarantowana jest przez redukcję fenomenologiczną, rozumianą jako zapytywanie. Stąd można też mówić o ich problemowej (pytajnej) jedności, która – dodatkowo – mimo wyżej zaprezentowanych rozważań, pozostaje wciąż problematyczna. Oznacza to jednak, że zrozumienie tego, co jednoczy i jednocześnie poróżnia między sobą ruch i fenomenologię, zależy od pogłębionych badań dotyczących pytania jako takiego. W swoich pouczających esejach Płotka pozostawia istotę pytania na boku, przez co niekiedy wręcz zdaje się zapoznawać jej charakter. W jednym z tekstów twierdzi, np., że w pre-transcendentalnej fenomenologii pytanie było rozumiane jako „subiektywne życzenie, po którym musi nastąpić obiektywna odpowiedź, tj. zdanie twierdzące”<sup>53</sup>. Jest to – jak pokażą nasze dalsze rozważania – co najwyżej półprawda. Wydaje się więc, że właśnie w dobrze uchwyconym pytaniu jako takim znajduje się nie tylko klucz do rozjaśnienia przynależności fenomenologii i ruchu, ale także – jeśli jądrem fenomenologii jest redukcja, która oznacza transcendentalne zapytywanie – muszą stąd pochodzić główne rysy charakteryzujące to, co fenomenologiczne. To one decydują m.in. o jego odrębności w kontekście pozostałych formacji filozoficznych XX w. Tym sposobem rysuje się zadanie prowizorycznego przedstawienia natury pytania, po którym mamy nadzieję, że ułatwi nam ono znalezienie odpowiedzi na niżej sprobmatyzowane kwestie:

- 1) stosunku fenomenologii i ruchu;
- 2) ich charakterystyki;
- 3) ich statusu w obrębie zainteresowań historyczno-filozoficznych.

---

<sup>53</sup> W. Płotka, *Husserlian Phenomenology as Questioning*, s. 324.



## Eroteryka apofatyczna

Obecne rozważania mają charakter li tylko przygotowawczy. Nie chodzi w tym miejscu o przedstawienie pytania ze wszystkimi jego problemami, lecz o zdanie sprawy z tego, czym jest pytanie jako takie oraz jakie są jego główne cechy. Ponieważ niniejsze studia nad pytaniem traktują pytanie nieco szerszej i w związku z tym często inaczej niż językowe i logiczne badania nad tym tematem, które znane są pod nazwą erotetyki (grec. ἐρωτησις – pytanie), dla odróżnienia od tamtych będziemy nasze własne rozważania określać mianem eroteryki. Termin ten pojawił się po raz pierwszy w pracy Theodore'a Kisiela. Neologizmem tym chciał on podkreślić, że analizy pytania winny uwzględniać – poza jego wymiarem logicznym i językowym – także pozadyskursywny, tj. uczuciowy (*eros*) kontekst pytania<sup>54</sup>. Zachowując terminologiczną propozycję Kisiela, można jego pomysł jeszcze bardziej rozszerzyć i uczynić zainteresowaniem, np., także pozapodmiotowe warunki zapytywania. W rozważaniach *eroterycznych* chodzi o uwzględnianie różnych form i sposobów zadawania pytania, różnych jego warunków i celów, środków i motywów – nie tylko tych językowych i logicznych, którymi zajmuje się erotetyka. W tym sensie erotetyka byłaby tylko jedną z dziedzin eroteryki. Ale nie chodzi tylko o granice tego, co się z fenomenem pytania wiąże, lecz w równej mierze o sposób podejścia do tego zagadnienia. Poza gramatyką, logiką, semantyką i pragmatyką pytania eroteryka winna korzystać także z ustaleń i metod hermeneutyki, fenomenologii, filozofii życia, filozofii egzystencji, filozofii dialogu, a więc z koncepcji graniczących lub wprost należących do metafizyki i teologii.

Wprawdzie literatura na ten temat jest dość pokaźna, mimo to wciąż pytanie co do swej natury wymyka się jednoznacznym ustaleniom. O ile nie można się dziwić, że ze względu na krótki okres zainteresowań problematyką pytania jeszcze na początku XX w. pytanie jako takie pozostawało wciąż tematem mało znanym, o tyle

<sup>54</sup> Por. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University California Press, 1993, s. 544.

musi dziwić fakt, że także i dzisiaj – pomimo niemal stu lat jego badań – pytanie wymyka się jednoznacznej definicji. Niech o nieuchwytności pytania poświadczy kilka następujących wypowiedzi.

Fakt, że dopiero na przełomie XIX i XX w. powstały pierwsze większe opracowania zagadnienia pytania, nie spowodował jeszcze znaczącego przyrostu wiedzy na ten temat. Dlatego w roku 1912 Daubert mógł z czystym sumieniem twierdzić, że pytanie zostało zapoznane (D I 2/1). Trzy lata później, podczas swojego wystąpienia na seminarium Heinricha Rickerta, także Heidegger potwierdził trudności związane z jednoznacznym ujęciem pytania i przyznał ze swej strony, że w całości pytanie daje się jedynie przeżyć<sup>55</sup>. Wydaje się, że ta sytuacja badawcza nie zmieniła się znacząco także w późniejszych okresie, choć zarówno w obrębie fenomenologii, jak i logiki temat pytania zyskał wielu sprawnych badaczy. Jeszcze w latach przedwojennych powstały zręby tzw. logiki erotetycznej, która, jako osobna dziedzina logiki, zaczęła się rozwijać dynamicznie od końca lat pięćdziesiątych<sup>56</sup>. Mimo to w tym samym czasie Hans-Georg Gadamer wspominał o „całkiem jeszcze zaniedbanej hermeneutyce pytania”<sup>57</sup>. Niecałe trzy dekady później, Karl Schuhmann i Barry Smith, pisząc swój artykuł o fenomenologii pytania Dauberta i zapoznając się z ówczesnym stanem badań w tej kwestii, zaczęli swoje rozważania wprowadzić od wspomnienia wielkiego przyrostu wiedzy, jaki nastąpił w ostatnich latach na ten temat, jednocześnie zauważyli, że wciąż brakuje zadowalającej odpowiedzi na pytanie o naturę pytania jako takiego<sup>58</sup>. Także ich własna próba odpowiedzi, sformułowana

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Frage und Urteil*, w: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 88.

<sup>56</sup> D. Harrah, *On the history of erotetic logic*, „Logika”, 1997, tom 17, WUW, Wrocław, s. 19–27.

<sup>57</sup> H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, tłum. K. Michalski, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 125.

<sup>58</sup> K. Schuhmann i B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, s. 353–354.

na podstawie rozważań Dauberta i podkreślająca złożoność fenomenu pytania, pozostała daleko niesatysfakcjonująca. Aby zamknąć ten krótki przegląd świadectw, przyznających się do niewiedzy na temat istoty pytania, przytoczmy fragment wypowiedzi Jacka J. Jadackiego i Aleksandry Horeckiej z roku 2004 pt. *Trudności z pytaniami. Na marginesie „Essentiale Fragen” Romana Ingardena*:

W 1964 r., na posiedzeniu Krakowskiego Oddziału PTF, Roman Ingarden wygłosił odczyt pod dramatycznym tytułem *Czego nie wiemy o wartościach?*. Podobnie dramatycznie zabrzmiałoby dziś pytanie »Czego nie wiemy o pytaniach?«, gdyby miarą dramatyzmu była lista problemów, które trzeba by wymienić w odpowiedzi. Przy bliższym wejrzeniu okazuje się bowiem, że choć erotetyka ma już sporą tradycję (...), choć dysponujemy już formalnymi ujęciami niektórych jej podstawowych intuicji, to jednak nadal nie umiemy udzielić zadowalającej odpowiedzi na takie pytania, jak: co to jest pytanie i kiedy jest ono dobrze postawione, co to jest odpowiedź na dane pytanie i kiedy jest ona zadowalająca, co wyraża i do czego odnosi się pytanie, co zakłada pytanie, jakie są rodzaje pytań itd., itp.<sup>59</sup>

Skąd to wymykanie się pytania próbującej go przeświecić refleksji? Jacques Derrida mówił o nieobecności jako istocie i duszy pytania<sup>60</sup>. Dlaczego tak jest? Można wskazać na co najmniej kilka tego powodów.

Po pierwsze, nasza wiedza o pytaniu musi być sformułowana w sądach, które – jako odpowiedź – stanowią „przeciwieństwo” pytania. Oznacza to, że istota pytania *explicite* może dojść do głosu tylko w formie odpowiedzi. Z jednej strony, jest to z pewnością do pewnego stopnia możliwe, biorąc pod uwagę, że pomiędzy pytaniem i odpowiedzią zachodzi „przyjazny” stosunek pożądania i zaspokojenia,

<sup>59</sup> J.J. Jadacki, A. Horecka, *Trudności z pytaniami. Na marginesie „Essentiale Fragen” Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2004, t. XXXII, Z. 3, s. 93.

<sup>60</sup> J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wyd. KR, Warszawa 2004, s. 117 („Jeśli nieobecność jest duszą pytania...”).

potrzeby i jej wypełnienia, brania i dawania, uzupełniania i przechodzenia jednego w drugie. To właśnie ze względu na tę bliskość wielu przedstawicieli logiki pytań próbowało uporać się z pytaniami, redukując je do jakiejś formy sądu<sup>61</sup>. Tego rodzaju próby natrafiają jednak na wyraźną trudność, podobną do tej, o której w swoim czasie mówił Henri Bergson. Chodziło mu o możliwość uchwycenia ruchu i czasu w kategoriach języka przestrzeni. W przypadku pytania chodzi o problem uchwycenia tego, co pytanie czyni pytaniem, a więc jego pytajności, za pomocą języka zbudowanego z sądów. Jak się okazuje, o tej pytajności nie przesądza ani gramatyka, ani syntaksa, ani semantyka<sup>62</sup>. Nie istnieje też tryb pytajny. Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że w relacji pomiędzy pytaniem i odpowiedzią istnieją takie nieprzystępne miejsca tego, co własne, których nie jest w stanie przekroczyć nawet najbardziej intymny kontakt pomiędzy nimi. Jeśli jednym z momentów pytania jest niewiedza, która w toku odpowiedzi winna być zastąpiona wiedzą, to znaczy to, że istota pytania dopuszcza taką więź z niewiedzą, jakiej nie jest w stanie udźwignąć żadna odpowiedź. Dotyczy to już najprostszych pytań, a co dopiero mówić o tzw. pytaniach metafizycznych.

Wychodząc od tych ostatnich, nietrudno zauważyć, że, po drugie, pomiędzy pytaniem i odpowiedzią istnieje zasadnicza nieusuwalna dysproporcja. Jak to ujął Kant w swojej pierwszej *Przedmowie do Krytyki czystego rozumu*:

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu jego własna natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> T. Kubiński, *Wstęp do logicznej teorii pytań*, PWN, Warszawa 1971.

<sup>62</sup> T.S. Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning: Gadamer on Questions and Questioning*, w: *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, (ed.) A. Wierciński, LIT Verlag, Münster 2011, s. 246–249.

<sup>63</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 7 (A VII).

W porównaniu z pewnymi pytaniami – nazywanymi pytaniami metafizycznymi – każda odpowiedź jest za krótka i za mała. Pytania te stanowią o naturze ludzkiej (*metaphysica naturalis*). Są one dla człowieka – jak mówi Kant – niczym oddech<sup>64</sup>.

Po trzecie, niemożliwość zamknięcia pytania w odpowiedzi wychodzi na jaw przy okazji porównania pytania z problemem. Najczęściej używa się tych dwóch kategorii zamiennie (co także i my czynimy). Niemniej bliższe oględziny ujawniają, że wprowadzie pytanie może wyrażać jakiś problem, to jednak istnieje pomiędzy nim a pytaniem zasadnicza różnica. Zwrócili na to wcześniej uwagę Heidegger, Marcel i Gadamer<sup>65</sup>. Nie wchodząc w szczegóły, powiedzmy tylko tyle, że problem teoretyczny wyrasta zawsze na gruncie jakiejś uprzedniej teorii i ma sens tylko i wyłącznie w ramach pewnego kontekstu teoretycznego. Rozwiązanie problemu czyni problem niebyłym, unicestwia niejako problem do tego stopnia, że rozwiązanie przestaje być rozwiązaniem problemu, a staje się w jednej chwili gotowym, niejako pozbawionym historii twierdzeniem. Mówiąc inaczej, kontekst uzasadnienia całkowicie przykrywa kontekst odkrycia. Z pytaniami jest zgoła inaczej. Wprowadzie odpowiedź może być niepomna pytania, na które jest odpowiedzią, to jednak przez to pytanie, na które dana odpowiedź może lub jest odpowiedzią, nie ulega niwelacji. Pytanie pozostaje „wiecznie żywe”, choć znaleziono na nie odpowiedź. Stąd też częste w literaturze badanie pytania *razem* z odpowiedzią nie powoduje jeszcze, że badacz odbiera sobie szansę na dotarcie do istoty pytania. Co innego, gdy bada pytanie *z perspektywy* odpowiedzi, albo, co gorsza, *jako* zbiór lub potencjalną odpowiedź.

Mimo tej niemożliwości odpowiedzi na pytanie o istotę pytania chcielibyśmy spróbować podjąć wyzwanie. Tylko w ten sposób

---

<sup>64</sup> Na temat pytania w filozofii Kanta por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 85–98.

<sup>65</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, PAX, Warszawa 1987; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, *Inter esse*, Kraków 1993, s. 349. Por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, część I.

możemy potraktować wspomniane pytanie poważnie, tzn. uszanować jego intencję, pozwolić mu być tym, czym jest. Jak odpowiedzieć na to pytanie, nie odpowiadając na nie? Istnieje rodzaj pytania, które nie pyta. Jest to tzw. pytanie retoryczne. Czy istnieje odpowiedź, która nie odpowiada? Jakaś „odpowiedź retoryczna”?

W jednym ze znanych fragmentów *Obrony Sokratesa* ów mistrz pytania opowiada, jak Chajrefont zawitał do wyroczni w Delfach i zapytał ją o to, czy istnieje ktoś mądrzejszy od jego przyjaciela Sokratesa? Na co Pytia miała mu odpowiedzieć, że nie ma nikogo mądrzejszego. Kiedy Sokrates dowiedział się o tym, zaczął się zastanawiać: „Co też to Bóg powiedział? Cóż ma znaczyć ta zagadka (αἰνίττεται)?”<sup>66</sup> I ruszył w świat szukać wyjaśnienia słów wyroczni. Pytając ludzi wokół siebie, Sokrates doszedł ostatecznie do wniosku, że „ludzka mądrość mało co jest warta albo nic”<sup>67</sup>. Jak komentuje to Gadamer, „to właśnie owa słynna sokratejska *docta ignorantia* w skrajnej negatywności aporii otwiera prawdziwą wyższość zapytywania”<sup>68</sup>.

Oto odpowiedź, której szukaliśmy. Próbując odpowiedzieć, kto jest najmądrzejszy pośród ludzi, wyrocznia bierze Sokratejską sztukę zadawania pytań za wzór i, wskazując jej naturę, odpowiada zagadką. To, czym jest przedziwna działalność Sokratesa, można ująć tylko w postaci zagadki, można – ponieważ, jak mówi Heraklit, wyrocznia „niczego nie mówi, nie skrywa, lecz daje znaki”<sup>69</sup> – jedynie ją wskazać. Odpowiedź na pytanie, jaka jest najskrytsza istota pytania, może być sformułowana tylko jako zagadka. Tylko zagadka jest w stanie ująć dwoistą naturę pytania, jego pytajność (*Fraglichkeit*), którą charakteryzuje „określona nieokreśloność”<sup>70</sup>. Albowiem – jak

<sup>66</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 558 (21 B).

<sup>67</sup> Tamże, s. 560 (23 A).

<sup>68</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 337.

<sup>69</sup> Cytat za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN i Axis, Warszawa-Poznań 1999, s. 211 (fr. 244).

<sup>70</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007, s. 156.

mówi Arystoteles – „istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości”<sup>71</sup>. I czy właśnie tu, w podjęciu zagadki, nie zaczyna się fenomenologiczne rozumienie, które – jak mawiał młody Heidegger – charakteryzuje się tym, że „potrafi zrozumieć właśnie coś niezrozumiałego, gdy radykalnie pozostawia to w jego niezrozumiałości”<sup>72</sup>?

### Charakterystyka tego, co fenomenologiczne

Wyżej przedstawione zmagania z istotą pytania nie miały na celu – i z istoty pytania nie mogły tego uczynić – stworzenia jakiejś spójnej teorii pytania. Namysł nad pytaniem został sprowokowany rozpoznaniem, po pierwsze, że związek pomiędzy fenomenologią a ruchem ukonstytuowany jest na gruncie transcendentalnej intersubiektywności, która prowadzi transcendentalny dialog, oraz, po drugie, że redukcja fenomenologiczna, która stanowi o sercu fenomenologii – o tym, co fenomenologiczne – jest nieustannym zapytywaniem. Jest ono zarazem tym, co stanowiąc istotę tego, co fenomenologiczne, jednocześnie stale mu się wymyka, jest niczym ślepa plamka w oku fenomenologa. Jak mówił Derrida, „nagie otwarcie pytania, jego nieme otwarcie wymyka się fenomenologii jako źródło i kres jej *logos*”<sup>73</sup>. I jeśli fenomenologia – jak chciał Husserl – jest próbą rozwinięcia racjonalności humanistycznej, która jako jedyna stanowi alternatywę dla zbłąkanej racjonalności nauk przy-

---

<sup>71</sup> Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001, t. 6, s. 613 (1458a). O początkach filozofii i pytania z zagadki zob. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, s. 70 i nast.; oraz D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013, s. 472 i nast.

<sup>72</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002, s. 123.

<sup>73</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. K. Matuszewski i P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1992, s. 227–228.

rodniczych i cywilizacji technicznej, to pytanie jest jej właściwą formą. Jeżeli to, co fenomenologiczne, jest spokrewnione z pytaniem, to z natury pytania winny dać się „wyprowadzić” pozostałe cechy, które zwyczajowo kojarzone są z tym, co fenomenologiczne. Nie chodzi, oczywiście, o *wnioskowanie* z natury pytania poszczególnych cech charakteryzujących to, co fenomenologiczne. Celem jest raczej porównanie obu na podstawie kierowanego istniejącymi już ustaleniami wglądu w istotę rzeczy. Spróbujemy w dalszej części zestawić najważniejsze cechy pytania jako takiego z najbardziej rozpoznawalnymi cechami tego, co fenomenologiczne. Ponieważ skorzystamy z już istniejących badań na temat pytania, które pojawiły się w sposób rozproszony w dziejach filozofii, i skonfrontujemy je z odkryciami fenomenologii, może pojawić się swego rodzaju niepokój, że, przedstawiając fenomenologię w obcym jej niekiedy kontekście, czasami, wydałoby się, nawet wrogim, odbieramy jej to, co dla niej swoiste. Uważamy zgoła przeciwnie: konfrontacja fenomenologii z historią filozoficznego namysłu nad pytaniem, które miało miejsce w różnych tradycjach, ma szansę zerwać z istniejącymi dotąd kliszami i na nowo pokazać nie tylko istotę tego, co fenomenologiczne, ale również historyczne miejsce realizującego tę istotę ruchu fenomenologicznego.

### 1. *Zurück zu den Sache selbst!*

Pytanie pyta zawsze o coś, kieruje się w stronę rzeczy. Ponieważ wyrasta ono na gruncie już pozyskanej wiedzy, która jednocześnie przybliżyła nas, ale też oddala od świata rzeczy – ponieważ, innymi słowy, zawsze już jesteśmy „dalej” niż jesteśmy – pytanie jest prawdziwym, nieskończonym powracaniem ku rzeczy. Nie przypadkiem Platon definiował zapytywanie jako *przypominanie*, a Heidegger mówił o *powtórzeniu* pytania o bycie. Pytanie jest ruchem wstecz, jest zawsze *eine Rückfrage*.

Czym są rzeczy, do których pytanie wraca? Zwracając nas w stronę rzeczy, pytanie nie ukazuje ich – jak czyni to sąd – jako mocnych, pewnych i określonych. Raczej funkcja pytania polega na



ukazywaniu rzeczy w całej ich problematyczności i nieoczywistości. Pytanie otwiera rzeczy, wydobywa je z ich zamknięcia, wysadza je z kolein, w których zawsze się poruszały, rozsadza ich wewnętrzną strukturę i osłabia ich związki z resztą świata. Pytanie przedstawia rzeczy w *modus* pytajności. A ponieważ żadna odpowiedź – jak to powiedzieliśmy wyżej – nie jest w stanie dotrzeć i przemienić najgłębszych źródeł pytajności w absolutne twierdzenie, dotknięty pytajnością albo też ujawniony w swej pytajności świat musi pozostać na zawsze pytajny.

W swoim sławnym fenomenologicznym manifeście z roku 1911 Husserl formułuje to hasło powrotu do rzeczy w sposób powszechnie znany. Mimo wszystko jednak w pracy o początkach fenomenologii nie możemy zrezygnować z przytoczenia większego jej fragmentu:

W epoce żywej reakcji przeciw scholastyce wysuwano hasło: Precz z pustymi analizami słów! Musimy wysłuchać samych rzeczy. Z powrotem do doświadczenia, do naocznego ujmowania, które jako jedyne mogą nadać naszym słowom sens i rozumne uzasadnienie. Znakomicie! Czym jednak są rzeczy i cóż to za doświadczenie (...)?<sup>74</sup>

*Nie filozofie, ale same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania.* Jednakże filozofia z istoty swojej jest nauką o prawdziwych początkach, o źródłach, o *rizomata panton*. Nauka o tym, co radykalne, musi być radykalna także w swoim postępowaniu, i to pod każdym względem. Przede wszystkim nie wolno jej spocząć, aż wypracuje sobie *swoje* absolutnie jasne początki, tzn. swoje absolutnie jasne problemy, wyznaczone przez własny sens tych problemów metody i najniższe pole pracy w postaci absolutnie jasno danych rzeczy. Tylko nigdzie nie wolno zrzekać się radykalnej wolności od przesądów i choćby z góry utożsamiać takie »rzeczy« (»*Sachen*«) z empirycznymi

---

<sup>74</sup> W oryginale: *Weg mit den hohlen Wortanalysen. Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfabrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann. Ganz trefflich! Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfabrung (...)?*

»faktami« (»*Tatsachen*«), a więc zamykać oczy na idee, które przecież w tak wielkim zakresie są absolutnie dane w bezpośredniej naoczności. (...) Do istoty filozofii właśnie, jako nauki cofającej się (*zurückgeht*) do ostatecznych źródeł, należy to, że jej praca badawcza obraca się w sferach bezpośredniej intuicji<sup>75</sup>.

W zgodzie z powyższymi słowami Husserla fenomenologia charakteryzuje się „obiektywistyczną postawą”, żądaniem skupienia się na samej rzeczy, bezinteresownego opisu – bez odwoływania się do jakichkolwiek wcześniejszych teorii<sup>76</sup>. Wilhelm Schapp mówił o oddaniu rzeczom: „Pierwszym założeniem jest bezwarunkowe oddanie się, zagłębienie się w rzeczy same; nie uprawianie refleksji nad »rzeczami«, lecz ugoszczenie »rzeczy« i rozkoszowanie się nimi; rzeczy brane tu w szerokim sensie”<sup>77</sup>. Hedwig Conrad-Martius mówiła o sobie, że jest „opętana rzeczami” (*Sachbessenen*), a Edith Stein pisała do Ingardena, że „bezpośredni kontakt z rzeczami” jest dla nich – fenomenologów – niezbędny „jak powietrze do życia”<sup>78</sup>. Dać dojść do głosu samym rzeczom – oto tęsknota każdego fenomenologa. Ale nie można tego zrobić ot tak. Husserl mówił o *powrocie* do źródeł. *Logos* fenomenologii ma postać powtórzenia, występującego w mowie, myśleniu i tym, co pomyślane<sup>79</sup>. Ów ruch powracania ujawnia się na wielu płaszczyznach pracy fenomenologicznej. Począwszy od ogólnego nastawienia, o którym mówił wyżej Husserl. Ale także redukcja ma ten powracający charakter, zwłasz-

<sup>75</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 30, 78–79.

<sup>76</sup> S. Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentna*, „Principia”, 2007, t. XLVII–XLVIII, s. 40–41. J. Machnac, *Wprowadzenie*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014, s. 16–24.

<sup>77</sup> W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976, s. 13.

<sup>78</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zablocka, A. Wajs, Wydawnictwo M, Oddział Warszawski Towarzystwa im. Edyty Stein, Warszawa-Kraków 1994, s. 144.

<sup>79</sup> E. Husserl, *Logika formalna i transcendentna*, s. 17–18.

cza że wprowadza ona fenomenologię na poziom transcendentálny. A „w nauce transcendentálnej – jak mówi Kant – nie chodzi już o to, by się posuwać naprzód, lecz o to, by iść wstecz”<sup>80</sup>. Istotą metody transcendentálnej jest wnioskowanie redukcyjne (*Rückchluß*)<sup>81</sup>. Łacińskie *reduco*, *-ere* oznacza „przyrowadzać na powrót, sprowadzać z powrotem; odprowadzać; wycofywać; ożywiać i przywracać; przywozić z powrotem; przypominać”; wreszcie „uciekać, wycofywać się”. Z czego powraca redukcja? Redukcja fenomenologiczna odsłania pole czystej świadomości jako *residuum* (pozostałość) zawieszenia tezy naturalnego nastawienia. Jest ona powrotem ze świata. Husserl mówi o konieczności nieustannego *ponawiania* redukcji. Inaczej grozi badaniom popadnięcie w naiwność – dokładniej: w naiwność transcendentálną, jako że nie jest możliwy powrót do naiwności świata życia z tej prostej choćby przyczyny, że ta naiwność istnieje tylko w porządku redukcji. Dzieje się tak, ponieważ istotę świadomości charakteryzuje intencjonalność, która niejako wypycha świadomość poza siebie, wyrzuca ją w stronę świata rzeczy. Dlatego redukcja, rozumiana jako odwrócone nastawienie wobec świata, jest powrotem w górę strumienia świadomości, wędrówką pod prąd intencjonalności – do źródeł bijących w transcendentálnym *Ego*. Ponieważ redukcja jest powracaniem, uprzywilejowuje ona „władzę”, która z istoty powtarza, chociaż jest to powtórzenie niemające charakteru czystego odtwarzania. Chodzi o reprodukcję imaginacyjną. W *Ideach I* Husserl powiada, że wytwarzanie fenomenów w fantazji jest o wiele bardziej efektywne dla celów fenomenologicznych niż np. śledzenie refleksją aktualnego uczucia. Lepiej je reprodukować. Dlatego – mówi Husserl – to właśnie „»fikcja« stanowi żywioł fenomenologii”<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, tłum. i opr. A. Banaszekiewicz, Aureus, Kraków 2003, s. 129.

<sup>81</sup> N. Hartmann, *Metoda systematyczna*, tłum. A. Mordka, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, (red.) A.J. Noras, T. Kubalica, WUŚ, Katowice 2011, s. 331.

<sup>82</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 222 (132).

Te różne sposoby reprodukcji, powracania, redukcji itd., które charakteryzują fenomenologię, nie biorą się same z siebie, lecz z rzeczy, do których fenomenologia chce powrócić. Właściwa metoda musi wyrastać z samych rzeczy i się do nich dostosować. Innymi słowy, do istoty fenomenu należy jego sposób dania. Jeśli więc fenomenologia z istoty powraca i powtarza, to czyni tak dlatego, że rzeczy wymagają tego ruchu wstecz, są źródłowym powtórzeniem, które – na określonej drodze redukcji – powtarza następnie fenomenologia. Jak mówi Heidegger, fenomenologia pokazuje to, co się pokazuje. Rzeczy dają się we własnej osobie jako już powtórzone. Husserl podkreśla to, odróżniając w cytowanym fragmencie *Sachen* od *Tatsachen*. Te ostatnie charakteryzuje właśnie nie-powtarzalność, czasowo-przestrzenna jednorazowość, którą Husserl identyfikuje z przepływem i chaosem (*apeiron*)<sup>83</sup>. Nie można o nie pytać. To, co stanowi właściwą rzecz, do której fenomenologia chce powracać, nie jest to, co dane, lecz to, co zadane. Jest to nic innego jak istotowy problem i problematyczna istota. Według Husserla istota, jej idealność polega właśnie na możliwości powtórzenia, bycia tym samym w przepływie tego, co jednostkowe<sup>84</sup>. „Poznanie tak jak sąd, coś osądzonego jako takie, nie jest żadnym realnym momentem działania poznawczego, który w powtarzaniu Tego Samego byłby ciągle ten sam, lecz czymś w ten sposób »immanentnym«, że samodanym w powtórzeniu jako to, co identyczne w powtórzeniach”<sup>85</sup>. Wgląd w istotę uzyskuje się na drodze wariacji imaginacyjnej. Rzecz, istota, problem – pojęcia te wyrażają tę samą powtarzalność tego, co źródłowe. W miarę rozwijania swojego projektu fenomenologii Husserl będzie wzmacniał ów ruch powracania i powtarzania. Uwidoczni się to na kilku płaszczyznach, ale ramą scalającą wszystkie powtórzenia jest przejście od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej, w której następuje cofnięcie się pytaniem (*Zurückfrage*)

<sup>83</sup> Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 48.

<sup>84</sup> Tenże, *Badania logiczne*, t. II/I, s. 119–129; tenże, *Logika formalna i transcendentna*, s. 18–20.

<sup>85</sup> Tenże, *Doświadczenie i sąd*, s. 33–34.

do dziejów subiektywnych dokonań transcendentальной świadomości i jej powtórzenie w sobie samym<sup>86</sup>.

## 2. Poznanie, krytyka rozumu, zasada bezzałożeniowości

Powiedzieliśmy wyżej, że zapytywanie jest powracaniem do rzeczy, zbliżaniem się do nich z pewnego oddalenia. Omówione wyżej powtarzanie jest takim otwarciem na rzeczy, które pozwala im się otworzyć i w tym otwarciu wytrwać na przekór stałemu zagrożeniu jego przysłonięcia lub nawet całkowitego zamknięcia. Nie żyjemy w otwartości. Powrót do rzeczy jest zawsze walką, konfrontacją, zawiera przeto wyraźny element negatywny i odwołuje się do rozumienia człowieka jako istoty mówiącej „nie” (*neinsagendes Wesen*). Na ten negatywny aspekt zapytywania szczególną uwagę zwracali rozmówcy Sokratesa, a potem Kierkegaard oraz Gadamer.

Pytanie jest w pierwszej kolejności aktem związanym z poznaniem. Zazwyczaj definiuje się je w odniesieniu do procesu poznania<sup>87</sup>. Pytający wyraża wolę, życzenie, pragnienie, prośbę itp. uzupełnienia lub sprawdzenia własnej wiedzy. Oczywiście, nie wszystkie pytania mają ten poznawczy charakter, niemniej większość pytań służy właśnie poznaniu. Stąd też poznanie i pytanie są blisko z sobą związane. Jak dosadnie formułuje to przekonanie Thomas Schwarz Wentzer, „z hermeneutycznego punktu widzenia epistemologia jest w rzeczywistości epistemologią pytania”<sup>88</sup>. Dzięki nieustannemu pytaniu nasza wiedza przyrasta, a błędy zostają z niej wyeliminowane.

Nie przypadkiem więc, kiedy w nowożytnej filozofii głównym tematem uczyniono wiedzę i metody dochodzenia do niej, a teoria poznania stała się dominującą dziedziną filozoficznego namysłu, zwrócono uwagę na znaczenie pytania. Nie stało się to jednak od razu. W filozofii Kartezjusza namysł nad pytaniem jako takim jeszcze się nie pojawia, chociaż tzw. metodologiczne wątplenie z pewnością

<sup>86</sup> Tamże, s. 56–57.

<sup>87</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, s. 154.

<sup>88</sup> T.S. Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning*, s. 265.

jakoś odsyła do tematu pytania. Dopiero w filozofii krytycznej Kanta pytanie jako funkcja rozumu staje się centralnym tematem analiz. Dzieje się tak, ponieważ – jak powiada Ernst Cassirer – „owa funkcja »wykraczania pytaniem poza« (*Hinausfragen*) stanowi właściwą i istotową funkcję podstawową rozumu”<sup>89</sup>. Kant nazywa swoje rozważania krytyką i filozofią transcendentalną, a jej podstawowym problemem czyni pytanie o pytanie: „skąd biorą się transcendentne *questiones*?”<sup>90</sup>. Warto przypomnieć w kontekście naszych rozważań, że swoje badania określał on na początku również mianem „fenomenologii ogólnej”<sup>91</sup>. Dlaczego to pytanie o pytanie zostaje nazwane krytyką i określone jako transcendentalne? To, że pytanie przekracza (transcenduje), leży w samej istocie pytania. Chodzi przecież o przekroczenie aktualnego stanu wiedzy. Żeby jednak uchwycić poznawczo (pytając) to transcendujące pytanie, potrzeba dokonać jego uprzedzającego przekroczenia, a więc transcendencji owej transcendencji. Chodzi o to – mówiąc słowami Heideggera – aby jeszcze „bardziej pytając pytać”. Jeśli chodzi o krytykę, to nie oznacza ona, oczywiście, negatywnej oceny istniejącego poznania, wytykania błędów itd. – chociaż trzeba zauważyć, że faktycznie Kantowska *Krytyka czystego rozumu* nie stroni od negatywnych ocen i wskazań

<sup>89</sup> E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny”, 2007, nr 1 (61), s. 322–333.

<sup>90</sup> I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, s. 117.

<sup>91</sup> W liście z dnia 2 października 1770 r. do Johanna Heinricha Lamberta, który jako pierwszy wprowadził pojęcie fenomenologii do szerokiego naukowego użytku, powiada Kant, że „metafizykę musi poprzedzać pewna całkiem szczególna, jakkolwiek negatywna nauka (*phaenomenologia generalis*)”. Określa on ją dalej jako „propedeutyczną dyscyplinę”. Także w liście do Herza datowanym na 21 lutego 1772 r. Kant wspomina o fenomenologii ogólnej. Por. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, s. 138, 142. Por. E.W. Orth, *Can »Phenomenology« in Kant and Lambert Be Connected with Husserlian Phenomenology?*, w: *Kant and Phenomenology*, (eds.) Th. Seebohm, J. Kockelmans, Washington 1983. Na temat historii pojęcia fenomenologii zob. N.W. Bokhove, *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*, Department of Philosophy – Utrecht University, 1991, rozdział III.

fundamentalnych błędów (dialektyka czystego rozumu) – lecz oznacza metodę rozróżniania, oddzielania i rozstrzygania (*krinein*), co może stać się przedmiotem poznania i w jaki sposób, a co nie. Jest ona tyle badaniem wiedzy, ile „filozofią niewiedzy”<sup>92</sup>. Nie jest ona bynajmniej teorią, lecz traktatem o metodzie. Określa ją Kant trzema eroterycznymi przymiotnikami: „badawcza, sceptyczna, problematyczna”<sup>93</sup>. Krytyka sytuuje się więc w miejscu „pomiędzy” wiedzą i niewiedzą i dąży do „rozstrzygnięcia możliwości i niemożliwości metafizyki w ogóle”<sup>94</sup>. Na tym polega rozumność – mówi Kant – że się wie, o co w ogóle można pytać<sup>95</sup>. Stąd też można powiedzieć, że krytyka czystego rozumu jest pytaniem o źródła i rodzaje pytań, jakie stawia sobie rozum. Krótko mówiąc, jest ona pytającą krytyką rozumu, który jest czystym pytaniem<sup>96</sup>.

Rozwój filozofii w drugiej połowie XIX w., która przewodnim hasłem uczyniła potrzebę „powrotu do Kanta”, potwierdza ów związek idei pytania, transcendentalizmu i krytyki rozumu. Widać to przede wszystkim w neokantyzmie badeńskim i marburskim<sup>97</sup>.

Już w punkcie wyjścia Kantowska krytyka dostrzega pewną ambivalencję zawartą w pytaniu. Z jednej strony, najgłębsze pytania rozumu przerastają – o czym już mówiliśmy – każdą odpowiedź, są przeto świadectwem tego, że człowiek nigdy nie pozna „całej prawdy”; z drugiej – stanowią skuteczne zabezpieczenie przez fałszem, którym stara się on jakoś nakarmić trawiącą go potrzebę metafizyczną. Innymi słowy, rozważania Kanta pokazują, że pytanie świadczy o ludzkiej godności w dochodzeniu do prawdy, ale też dowodzą, iż człowiek jest istotą pełną braku (*Mängelwesen*), skora do fałszu i pełną omylności. Pytanie jest wprawdzie wspaniałym narzędziem

<sup>92</sup> I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, s. 121.

<sup>93</sup> Tamże, s. 91.

<sup>94</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 11 (A XI).

<sup>95</sup> Tamże, s. 146 (A 58, B 82–83).

<sup>96</sup> Temat ten opracowałem szczegółowo w: D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, część I, rozdz. I. 2.

<sup>97</sup> Tamże, s. 111 i nast.

pomnażania poznania i stąd może być symbolem oświeceniowego optymizmu, który nakazuje wierzyć, iż pewnego dnia wszelkie mroki niewiedzy zostaną rozświetlone słońcem poznania, ale jest też zarazem najbardziej bezwzględny wyraz skończoności i dramatyzmu ludzkiego jestestwa, które, nierozeznane w swojej egzystencjalnej sytuacji i położeniu w świecie, nieustannie błądzi i działa wbrew swoim interesom.

Ta pierwsza cecha pytania związana jest z tym, o czym powiedzieliśmy już wcześniej: że pytanie jest nieustannym powracaniem. Dodajmy, że jest powracaniem podwójnym: przybywaniem podmiotu do domu swej subiektywności i jednocześnie wychodzeniem zeń w stronę rzeczywistości. W tym wprowadzaniu podmiotu z jego własnego domu pytanie różni się wyraźnie od sądu. Sąd zawiera trwałą i ustaloną treść, której można się uchwycić i traktować ją jako coś samego w sobie: gotowego, wystarczającego i wartościowego. Stąd właśnie wyrasta wszelki dogmatyzm: jest on zatrzymaniem ruchu powracania, rezygnacją z pragnienia wyjścia. Husserl mówił w tym kontekście o tym, że w praktyce poznawczej zadowolamy się najczęściej poznaniem niewłaściwymi, a więc takimi, których treść nie jest w danej chwili potwierdzana poprzez zanurzenie jej w źródłach żywej naoczności. Choć nie każde pytanie ma tego rodzaju aktualne potwierdzenie – istnieją więc też pytania niewłaściwe – to jednak pytanie charakteryzuje to, że szuka ono wyjścia ku rzeczywistości, że obce jest mu wszelkie poczucie bycia u siebie, doznanie komfortu i zadowolenia. Ta aktualność pytania – która przywołuje zarazem jego aktowość, jak i żywą obecność w teraźniejszości – wyjaśnia również to, o czym mówił Gadamer: że zrozumienie pytania oznacza jego postawienie. Inaczej niż w przypadku sądu, gdzie jego rozumienie nie wymaga spełniania aktu wiary i może poprzestać na „samym tylko” rozumieniu jego sensu – bez podnoszenia kwestii jego prawdziwości lub fałszywości – w przypadku pytania jego rozumienie jest związane z jego postawieniem<sup>98</sup>. Oznacza to, że

<sup>98</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 348; T.S. Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning*, s. 253.



zrozumienie pytania jest możliwe tylko na gruncie jego pierwszoosobowego doświadczenia. W pytaniu ważne jest jego przeżycie, strona aktowa. Dlatego też pytania można wprowadzić układać w ciągi logiczne, tworząc określony porządek dyskursu, a nawet rachunek logiczny, ale pytanie ma to do siebie, że nie da się go zamknąć w przestrzeni czystej dedukcji. Właśnie z tego względu, że odsyła ono zawsze do rzeczywistości, że rozsadza zastaną wiedzę i ją przekracza. Powoduje ono, że dyskurs ma stałe odniesienie, zaczepienie w rzeczywistości. Tę własność pytania nazywa się otwartością. Ma ona bezpośredni związek z doświadczeniem.

To, że pytanie jest w stanie rozbijać wysokie i grube mury dogmatyzmu, nie znaczy jednak, że jest w stanie całkowicie je zburzyć. Ludzka ograniczoność nie tylko wynika z tego, że nie jesteśmy w stanie sprostać wpisanemu w pytanie żądaniu. Pytanie nie jest ową ideą nieskończoności, boską cząstką w człowieku, która miałaby – na modłę Kartezjańskiego pomysłu – świadczyć o istnieniu Boga i *eo ipso* naszym niebiańskim pochodzeniu. Raczej ujawnia ono już na poziomie struktury nieusuwalną skończoność. Żadne pytanie, nawet pytanie metafizyczne, nie może objąć istnienia w całości. Pytanie ma zawsze skończony charakter, jest wyrazem skończoności, co oznacza, że kwestionując jakieś istnienie, jakieś inne zawsze pozostawia ono poza swoim zainteresowaniem. Jak mówi Fink za Heideggerem, każde pytanie skrywa w sobie uprzedni widok tego, co ma zostać postawione w pytaniu<sup>99</sup>. W każdym pytaniu istnieje zawsze „ślepa plamka”. To właśnie za jej sprawą pojawia się problem tzw. błędnego koła (*circulus vitiosus*). W dziejach filozofii ta samoograniczoność pytania miała co najmniej dwie konsekwencje. Z jednej strony, traktowano to jako dowód istnienia czegoś, czego nie da się już podważyć i zakwestionować, a zatem czegoś co stanowi ostateczne założenie wszelkiego pytania, czegoś na kształt ostatecznego pryncypium

---

<sup>99</sup> E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung”, 1930, Bd. XI, s. 241.

lub Boga<sup>100</sup>. Jak mówi Cassirer, „nie możemy otrzymać żadnej odpowiedzi na to pytanie [„dlaczego jest raczej coś niż nic?” – uzup. D.R.S.], ponieważ ogólne pojęcie bytu jest już założone w każdym pytaniu”<sup>101</sup>. Z drugiej strony, ta niemożność została zinterpretowana jako „pretekst” do poniesienia badań nad sensem istnienia<sup>102</sup>. Na gruncie transcendentalizmu zagadnienie to sprowadzało się do kwestii samoodniesienia badań transcendentalnych. Jak uczy historia filozofii XIX w., to właśnie ta kwestia – kwestia interpretacji statusu tego, co transcendentalne – stała się podstawowym przedmiotem sporu w obozie zwolenników filozofii Kanta. Stąd też wyrosła sprawa psychologizmu, którego odparcie stanie się punktem wyjścia fenomenologii. Jak ważne w tym sporze – patrząc bardziej od strony jego struktury niż historii – było zagadnienie pytania przekonują rozważania na temat dwóch dróg teorii poznania Heinricha Rickerta<sup>103</sup>.

Wracając do samego pytania: skończoność pytania objawia się wielorako. Po pierwsze, na poziomie jego intencjonalnej struktury. Zdaniem Ingardena, kiedy pytamy, znakiem niezdecydowania zostaje opatrzony jedynie materialny przedmiot pytania, natomiast istnienie przedmiotu formalnego, nazywanego przez Ingardena „zagadnieniem”, „nic nas nie obchodzi”. Ale ten brak zainteresowania, po drugie, nie sprowadza się li tylko do intencjonalnego momentu aktu zapytywania. Także istnienie po stronie „przedmiotu materialnego” nigdy nie może być w całości objęte pytaniem. Ingar-

---

<sup>100</sup> Z tej skończoności pytania wnioskuje się o fundamentalnej niemożliwości pytania o Boga (pytania teologicznego), jako że jest on odpowiedzią, którą zakłada wszelkie pytanie. Por. Mikołaj z Kuzy, *Idiota de sapientia*, Lib. II, w: *Opera omnia*, t. V, s. 26 i nast. Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, s. 257–258.

<sup>101</sup> E. Cassirer, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, tłum. A. J. Noras, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, (red.) A. J. Noras, T. Kubalica, WUŚ, Katowice 2011, s. 290.

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2003, §1.

<sup>103</sup> H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*, tłum. T. Kubalica, w: *Neokantyzm badeński i marburski*, s. 73–119. Por. D.R. Sobota, *Źródła*, t. 1, s. 131.

den wyraża to, mówiąc, że „pytanie, którego przedmiot zawierałby same niewiadome, jest również niemożliwe”<sup>104</sup>. Innymi słowy, każde pytanie zawiera – obok niewiadomej – uprzednią wiedzę, ma jakąś wstępną daną, która wchodzi do pytania niejako tylnymi drzwiami. Kazimierz Ajdukiewicz nazywa ją *datum questionis*. Jest to schemat, wedle którego tworzy się odpowiedź, gdy pod zmienną niewiadomą podstawia się określone poznanie<sup>105</sup>. Pytanie znajduje się zawsze pomiędzy wiedzą i niewiedzą. Ani nie pyta ten, kto wie wszystko, ani ten, kto nie wie kompletnie nic. Podsumowując ten wątek, można za Bernhardem Waldenfelsem powiedzieć, że każde *das Fragliche* posiada zarówno na zewnątrz siebie, jak i w sobie nieusuwalne *das Fraglose*<sup>106</sup>, które czyni pytanie aktem prawdziwie skończonym. Tylko to, co skończone, wymaga, by ponawiać go w nieskończoność.

Wszystkie wskazane powyżej – eroteryczno-teoriopoznawcze – motywy nie tylko da się bez trudu odnaleźć w fenomenologii, ale można je uznać wręcz za jej dominujący ryt. Fenomenologia zaczyna się jako teoria poznania i dla wielu badaczy to właśnie ona jest centralnym obszarem badań fenomenologicznych<sup>107</sup>. Nie można zapominać, że – jak mówi Nicolas de Warren – „środowisko akademickie Husserla ukształtowała filozofia Kanta”<sup>108</sup>. I dodaje: „problem wiedzy leży w centrum zainteresowań Husserla”<sup>109</sup>. I rzeczywiście zgadza się to z główną problematyką wszystkich opublikowanych przez niego prac. *Badania logiczne*, których drugi tom nosi podtytuł *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, poświęcone zostały analizie i opisowi wyższych aktów

<sup>104</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 331.

<sup>105</sup> K. Ajdukiewicz, *Zdania pytajne*, w: tenże, *Język i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, t. 1, s. 279.

<sup>106</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, s. 147.

<sup>107</sup> Por. W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, Wyd. UG, Gdańsk 2015, s. 10.

<sup>108</sup> N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia »filozofią mniejszą«*, tłum. W. Płotka, w: *Wprowadzenie do fenomenologii*, t. 1, s. 53.

<sup>109</sup> Tamże, s. 52.

poznawczych. We *Wprowadzeniu* do tomu pierwszego Husserl wspomina, że jego badania wyrosły ze zgłębiania i uzasadniania „problemów ogólnej logiki i teorii poznania”<sup>110</sup>. Nie inaczej przedstawia się sprawa z późniejszymi książkami, które Husserl opublikował. Jedyne teksty wykładów i inedita świadczą o tym, że interesował się również innymi zagadnieniami – wprawdzie z reguły pozostającymi w ścisłym związku z problemami teorii poznania.

Motyw podjęcia przez Husserla badań logicznych, jakim było pytanie o czystą matematykę i logikę, wiąże się z wyżej wspomnianym problemem dwuznaczności sensu Kantowskiego odkrycia sfery tego, co transcendentálne. To właśnie w sprzecznych interpretacjach transcendentalizmu znajdują się źródła sporu o psychologizm w logice, który zainicjował Husserlowską fenomenologię. W nich także bierze swój początek teoria poznania oraz nowa antyheglowska interpretacja idei bezzałożeniowości (*Voraussetzungslosigkeit*)<sup>111</sup>, która stała się także *idee fix* rozmyślań Husserla. Słowem, to jak Husserl rozumie i przedstawia motywy problemowe, które zmusiły go do zainicjowania fenomenologii, ukazują ścisły związek jego myślenia ze wzmiankowaną wyżej historią transcendentalizmu i jej problemów. Ostatecznie świadczy o tym m.in. także i to, w jaki sposób wplata on problematykę pytania w przestrzeń swoich teorio-poznawczych zmagania, które przedstawił zarówno w *Badaniach*, jak i w *Ideach I*. Gdybyśmy z tej perspektywy – z perspektywy pytania – spojrzeli na rozwój Husserlowskiej fenomenologii, na jej przecho-dzenie od psychologii opisowej do idealizmu transcendentalnego, to okaże się, że pytanie odgrywa tu kluczową, choć ambiwalentną rolę.

Punktem wyjścia drugiego tomu *Badania logicznych*, którego zadaniem jest zbadanie wyższych aktów poznania, jest przeświad-

<sup>110</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 6.

<sup>111</sup> K.K. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, por. ersten Teil.

czenie o istnieniu ścisłego, ale też niebezpiecznego związku pomiędzy myśleniem i językiem<sup>112</sup>. Jeśli treść myślenia – jak to wykazano w tomie I *Badania* – jest niezależna od tego, kto myśli, jeśli ma ona charakter obiektywny i idealny, to wymaga specjalnego typu mówienia. W związku z tym Husserl stara się dokonać pewnych podstawowych rozróżnień – m.in. wyrażenia i oznaki – które pozwolą mu zabezpieczyć myślenie przed fałszującym lub zaciemniającym działaniem niektórych form wypowiedzi oraz przed sprowadzeniem jego czystej, obiektywnej treści na powrót w obszar jednostkowej psychiki. Wśród tych wypowiedzi umieszcza Husserl m.in. pytanie. Kwestia, czy akt zapytywania ma samodzielne znaczenie, staje się głównym problemem najważniejszego w pracy *Badania VI*. Wnioski, do jakich dochodzi wobec pytania, są czysto negatywne: pytania mają wartość praktyczną i służą w mowie komunikacyjnej do przekazywania treści myśli, same w sobie jednak nie posiadają znaczenia i stąd nie mają wartości w porządku wypowiedzi czysto naukowych. Odrzucając takie formy wypowiedzi jak pytanie, Husserl chciał ochronić poznanie i jego wyniki przed zagrożeniem jego psychologizacji. Tak, jakby od tego, w jaki sposób zostanie zinterpretowane pytanie, zależał status tego, co logiczne i sens badań fenomenologicznych!

O słuszności tego twierdzenia przekonuje sytuacja, którą spotykamy w *Ideach I*. Znów pytanie staje w centrum problematyki, tym razem jednak jako pozytywny czynnik rozstrzygający o ostatecznym odrzuceniu psychologizmu i wejściu badań na poziom transcendentalny. Chodzi o metodę redukcji, nazywaną także metodą stawiania-w-pytanie. Dopiero dzięki niej – zdaniem Husserla – następuje ostateczne zerwanie fenomenologii z wszelkim psychologizmem (o który oskarżano jeszcze *Badania*). Zwrot Husserlowskiej fenomenologii w stronę transcendentalizmu dokonuje się z uwagi na zagadnienie pytania.

Husserl akcentuje przede wszystkim dwie strony aktu zapytywania: jego moment krytyczny oraz moment otwierający. Spotykają

---

<sup>112</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, s. 3–4.

się one w tym, co określa mianem bezałożeniowości. To ona nadaje radykalizmu projektowi fenomenologii jako ścisłej nauki.

Już w *Badaniach logicznych* Husserl wprowadza zasadę bezałożeniowości badań logicznych, przez którą rozumie „wykluczenie wszelkich wypowiedzi, które nie dadzą się w pełni i całkowicie zrealizować fenomenologicznie”<sup>113</sup>. Nie chodzi więc o sceptyczne wykluczenie „wszystkiego”, lecz tylko tych, zwłaszcza teoretycznych, twierdzeń, które nie mają fenomenologicznego indeksu. Husserl podkreśla, że postulat bezałożeniowości ma określoną specyfikację<sup>114</sup>. Odnosi się on do tego, co niefenomenologiczne. W ten sposób fenomenologia zostaje tu przeciwstawiona temu, co teoretyczne. Albowiem, „mówiąc właściwie”, fenomenologia nie jest jeszcze wcale teorią na podobieństwo pozostałych nauk. A to dlatego, że jej celem nie jest wyjaśnienie (*Aufklären*) czegoś poprzez odniesienie tego do ogólnego prawa, lecz rozjaśnienie (*Erklären*) sensu, namysł (*Besinnung*), zrozumienie (*Verstehen*), wgląd (*Einsicht*)<sup>115</sup>. W *Badaniach* tę zasadę ateoretyczności opisu Husserl definiuje jako *Voraussetzungslosigkeit* (dosłownie: bezałożeniowość). Trzeba ją koniecznie odróżnić od tego, o czym mówili idealiści niemieccy, dla których bezałożeniowość oznaczała proces generowania myślenia z niego samego – bez udziału jakiegokolwiek doświadczenia. Bezałożeniowość definiowali jako punkt wyjścia konstrukcji, która zaczyna od absolutnego zera: maksimum myślenia przy minimum doświadczenia. Tymczasem dla fenomenologii bezałożeniowość oznacza właśnie coś skrajnie przeciwnego: maksimum doświadczenia przy minimum „myślenia”. Przy tak zinterpretowanej idei bezałożeniowości fenomenologii nie przeszkadza pewna „przypadkowa konieczność”, która przydarza się praktyce badań fenomenologicznych – mianowicie, że trzeba mówić do innych, tj. używać języka w formie komunikacyjnej, przyznawać istnienie innymi badaczom, z którymi rozmawia się za pomocą tekstu itd.

<sup>113</sup> Tamże, s. 26.

<sup>114</sup> Tamże, s. 31.

<sup>115</sup> Tamże, s. 27, 29–30.

Nieco inaczej ujmuje Husserl tę zasadę w późniejszych pracach. Jeśli w *Badaniach* mówi on jedynie o wyłączeniu wszelkiej teorii, to już w *Ideji fenomenologii*, w których dochodzi po raz pierwszy do przedstawienia idei redukcji fenomenologicznej, mówi się o postawieniu wszelkiego poznania pod znakiem zapytania. Najważniejszym problemem fenomenologii jako krytyki poznania jest teraz „zagadka transcendencji” – pytanie, jak poznanie, rozumiane jako przeżycie psychiczne, utrafia w będący poza nim przedmiot. Jako metodę rozwiązania tego problemu postuluje Husserl wyłączenie wszelkiego wcześniejszego poznania, opatrzenie jego obowiązywania znakiem zerowości i problematyczności. W ten sposób natrafia się jednak na wspomniany już problem błędnego koła. Aby go uniknąć, Husserl odróżnia poznania immanentne od transcendentnego i postuluje absolutny zakaz mieszania obu. Nie można czerpać jakiegokolwiek wiedzy z tego, co zostało postawione pod znakiem zapytania. W odróżnieniu od poznania transcendentnego poznanie immanentne czerpie swoją treść z siebie samego, tzn. z danych z absolutną pewnością rzeczy samych. Husserl słusznie zauważa, że takie poznanie wymyka się pytaniu transcendentnemu, jest z jego perspektywy nieproblematyczne. I dlatego spełnia ono naukowy postulat bezzałożeniowości. Określa ją teraz mianem *Vorurteilslosigkeit* (nieuprzedzoność, bezprze(d)sądowość). Czy w stosunku do *Voraussetzungslosigkeit* jest to zmiana o charakterze jedynie terminologicznym? Trudno tę sprawę tutaj jednoznacznie rozstrzygnąć<sup>116</sup>. Być może jednak ma ono coś wspólnego z wyniesieniem pytania do rangi fenomenologicznej metody.

Idea *Voraussetzungslosigkeit* oznaczała w *Badaniach* wolność od wszelkiej teorii. Chodziło w nich bowiem – jak sugeruje tytuł – o badania, nie zaś o teorię. Nie oznacza to jednak, że fenomenologia nie ma nic wspólnego z teorią. Jest ona o tyle przecież teorią – w szerokim tego słowa znaczeniu, w jakim stosował to pojęcie Arystoteles – że dąży do poznania i rozszerzenia zasobu wiedzy.

<sup>116</sup> J. Dębowski, *Zasada bezzałożeniowości*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii*, t. 1, s. 20.

Husserl i inni fenomenologowie mówią o fenomenologii jako nauce, nauce ściślejszej, protonauce itp.<sup>117</sup> Tę teoretyczność i naukowość fenomenologii trzeba jednak odróżnić od teoretyczności pozostałych nauk. Teoretyczność fenomenologii wydobywa się wraz z jej praktyką i dlatego ma ona specyficzny sens, związany ze wspomnianą metodą rozjaśniania i opisu. Jej teoretyczność pochodzi od rzeczy. Dlatego też jest to teoretyczność pozbawiona uprzedzeń, teoretyczność ścisła, której idea powstaje na gruncie badania rzeczy samych. To one stanowią pierwotne dane, które fenomenologia zastaje. A więc to, co zakłada fenomenologia, to rzeczy, które są dane i otwarte na poznawcze spotkanie, mające charakter intuitywnego wglądu. Ten ostatni jest szczególną cechą fenomenologicznego poznania. Dietrich von Hildebrand ujmuje to następująco:

Pytanie rzeczywistości jest tutaj ciągle powtarzającym się intuicyjnym kontaktem z istotą przedmiotu. Ono jest przeniknięte i prowadzone przez światło zrozumiałej istoty bytującego. Wszystkie tak rozmaite przykłady służą – po pierwsze – jedynie po to, aby nas zanurzyć, zawsze na nowo w pełnię aromatu rzeczywistego przedmiotu, aby nas ustrzec przed sztucznymi konstrukcjami i wszelkiego rodzaju zamknięciem się w pojęciach, i – po drugie – aby wyłączyć wszystko, co nie należy do jestestwa i jest związane z nim tylko przypadkowo<sup>118</sup>.

Jeśli metodę fenomenologiczną rozumieć jako zapytywanie rzeczywistości, to musi ona – zgodnie z istotą pytania – mieć pewne założenia, które kierują jej pytaniami. To, w jaki sposób fenomenologia odnosi się do swoich założeń, którymi są rzeczy same, ma jednak zupełnie inny sens, niż to, w jaki sposób czynią to pozostałe nauki. Fenomenologia dociera do swych rzeczy drogą intuitywnego wglądu,

<sup>117</sup> Por. J. Krokos, *Fenomenologia w ujęciu Husserla, Pfändera, Schelera i niektórych ich uczniów*, KAW „MAG”, bez miejsca i daty wydania.

<sup>118</sup> D. von Hildebrand, *Filozofia i fenomenologia*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, s. 113.



nauki natomiast konstruują swoje przedmioty na drodze przyjęcia odgórnych wytycznych. Husserl mówi o założeniach i wynikach nauk, że są one problematyczne. Problematyczność rzeczowych założeń poczynionych w ramach nauk niefenomenologicznych oznacza, iż są one pełne uprzedzeń, że nauki nie traktują swych rzeczy z intuitywną czystością, takimi, jakimi one w sobie są. Nauki są pełne założeń, tzn. że odnoszą się one do własnych dziedzin przedmiotowych, poza tym jednak posiadają one także pewne uprzedzenia, związane z ich teoretycznym zapleczem, które powoduje zaciemnianie obrazu samych rzeczy. Dlatego też nauki nie mają do czynienia z rzeczami samymi, lecz z danymi, które uległy wcześniejszemu opracowaniu na podstawie teoretycznych wymagań. Tymczasem fenomenologia, będąc pytaniem teoretycznym, jest wprawdzie pełna założeń, nie znaczy to jednak, że jest pełna uprzedzeń. Ta pełnia założeń to rzeczywistość w całej jej różnorodności i bogactwie. To z niej pochodzą wszelkie kryteria naukowości i wiedzy. Liczy się najpierw rzeczywistość, w obliczu której – jak mówi Scheler – „pytanie o kryterium jest pytaniem wiecznie »drugiego«”<sup>119</sup>. Ów drugi to ten, który nie uczestniczy w przeżywaniu rzeczywistości, lecz stawia się ponad nią i najpierw chce wiedzieć, co jest prawdą, zanim jej doświadczy. To stąd biorą się teoretyczne uprzedzenia (*Vorurteilen*), które odróżniają nauki od fenomenologii. Uprzedzenie jest to coś, czego poznanie nie bierze z rzeczy, lecz co funkcjonuje w poznaniu jako niewymagający pytania, przyniesiony do niego z zewnątrz przesąd – jako coś, co zostało wzięte z samej teorii i nie posiada uprawomocnienia w żywym doświadczeniu. Poznanie naukowe jest poznaniem problematycznym, nigdy nie stając się przy tym prawdziwym pytaniem. To właśnie odróżnia założeniowość fenomenologii od uprzedzeniowości pozostałych poznań: że fenomenologia stawia prawdziwe pytania w stosunku do samych rzeczy, gdy tymczasem pozostałe nauki mają jedynie związane z uprzedzeniami problemy.

---

<sup>119</sup> M. Scheler, *Nastawienie fenomenologiczne*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, s. 78.

To, że Husserlowi nie udało się zrealizować postulatu fenomenologii jako nauki pozbawionej uprzedzeń, pokazuje chociażby krytyka jego fenomenologii ze strony jego uczniów m.in. Heideggera. Jego radykalne pytanie o bycie wyrasta z krytyki fenomenologii Husserla jako niespełnionego projektu<sup>120</sup>.

### 3. Metoda dystynkcji

Etymologia czasownika „pytać” daje do myślenia. Słowniki podają, że słowo to pierwotnie oznaczało „krajać i ciąć”<sup>121</sup>. Podobne związki semantyczne rysują się w innych językach. Pytanie odsyła do cięcia (*am-putare*), kruszenia (*fragil*), torturowania (*inquisitio, quaestio*). Pytanie ma nieprzyjemną moc dzielenia i generowania różnic. Dlaczego tak jest, tzn. dlaczego pytanie jest rozróżnianiem i towarzyszy temu uczucie dyskomfortu, znajduje swoje pouczające wyjaśnienie w badaniach genealogicznych Husserla. Chodzi o stan rozszczepienia Ja.

Już początkowe analizy najniższych warstw doświadczenia natrafiają na sytuację powstawania elementarnych możliwości, będących modyfikacjami praprzeświadczenia (*Urdoxa*), które stanowią zarzewie wszelkiego bardziej lub mniej rozwiniętego zapytywania. W toku jeszcze przedpredykatywnego doświadczenia postrzeganie zmysłowe prześlizguje się płynnie po rzeczach i między nimi. Typowość rzeczy, które spotykamy w doświadczeniu, i zaufanie w określony porządek świata zapewniają wewnętrzne i zewnętrzne horyzonty rzeczy. „Każde doświadczenie ma swój horyzont doświadczeniowy”. Dopuszczają one pewne typowe sposoby przejawiania się określonych rodzajów rzeczy, pewne możliwości bycia tak a tak<sup>122</sup>. Te ostatnie Husserl nazywa też „otwartymi możliwościami”<sup>123</sup>. Horyzonty są nieokreślone co do szczegółu; tylko przednia strona rzeczy jest dana

---

<sup>120</sup> D.R. Sobota, *Źródła*, t. 1, część II.

<sup>121</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, WP, Warszawa 1973, s. 450; K. Długosz-Kurczabowa, *Etymologia*, WSiP, Warszawa 1998, s. 169.

<sup>122</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, s. 41.

<sup>123</sup> Tamże, s. 99 i nast.

jako w pełni konkretna i określona. Mimo to pewne ogólne możliwości bycia rzeczy są antycypowane w doświadczeniu, które dzięki temu porusza się w znanym, choć do pewnego stopnia także nieznanym sobie, środowisku. „W ten sposób *fundamentalną strukturą świadomości świata* czy korelacyjnie świata jako horyzontu wszelkich dających się doświadczyć pojedynczych realności jest *struktura znajomości i nieznanomości*”<sup>124</sup>. Widać, że już na tym bardzo wstępnym opisie elementarnego doświadczenia dają o sobie znać pewne struktury, które potem odnajdziemy w rozwiniętym pytaniu. Najogólniejszą kategorię przedmiotu jako takiego charakteryzuje Husserl za pomocą pojęcia „pustego horyzontu znajomej nieznanomości”. Rozwijające zawarte w horyzontach możliwości doświadczenie kieruje się stale pewnym zainteresowaniem. Ma ono pewną tendencję, która szuka zaspokojenia w uchwytowaniu antycypowanych możliwości. Ta tendencja może zostać wypełniona lub zahamowana. I właśnie ta druga opcja otwiera możliwość powstania pytania. By to nastąpiło, najpierw jednak muszą wyłonić się z horyzontu rzeczy jej alternatywne możliwości wyglądu. W niektórych sytuacjach o obowiązywanie i reprezentowanie rzeczywistości walczy więcej niż jedno spostrzeżenie. Na przykład, nie jesteśmy pewni, czy widzimy człowieka czy manekina. Spostrzeżenie rozczepia się niejako na dwa spostrzeżenia, jednakże żadne z nich nie uzyskuje trwałego potwierdzenia w rzeczywistości. Zamiast być w modus istnienia, rzecz spostrzegana zostaje postawiona pod „znakiem zapytania”<sup>125</sup>. „Jednosensowna świadomość rozpada się na wielosensowną”, następuje konflikt i rozbicie świadomości. Powstaje problematyczna możliwość, której przyświeca intencja pytania. To właśnie z tej elementarnej sytuacji powstaje na wyższych piętrach doświadczenia – w obrębie doświadczenia predykatywnego – pytanie. „Zapytywanie jest dążeniem do tego, aby od modalnej modyfikacji, od rozszczepienia i zahamowania dojść do trwałego rozstrzygnięcia w sądzie”<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> Tamże, s. 46.

<sup>125</sup> Tamże, s. 97.

<sup>126</sup> Tamże, s. 292.

Okazuje się więc, że pytanie jest grą różnic i alternatywnych możliwości, które wylaniają się na skutek rozszczepienia Ja.

Przedstawiając nową „szkołę” fenomenologów i wyliczając jej najważniejsze odkrycia, Władysław Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, co – w jego przekonaniu – jest bliskie także szkole lwowsko-warszawskiej: metoda dystynkcji<sup>127</sup>. Niezbywalność tej metody w ramach fenomenologii podkreślała Conrad-Martius: „Fenomenologię można określić również jako sztukę duchowego rozdzielania”<sup>128</sup>. Husserl zaś powiada:

Zadanie fenomenologii, czy raczej pole jej zadań i badań, bynajmniej nie jest sprawą tak trywialną, iż wystarczyłoby tylko oglądać, tylko mieć otwarte oczy. (...) Procedura fenomenologiczna polega na rozjaśnianiu w oglądzie, określaniu sensu i rozróżnianiu sensu. Fenomenologia porównuje, rozróżnia, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty<sup>129</sup>.

To dzięki niej dochodzi do istotnych rozróżnień w obrębie „tych samych”, zdawałoby się, oczywistości i do usunięcia ekwiwokacji, przez co metoda ta jest doskonałym narzędziem służącym celom bezzałożeniowego opisu. Husserl wzywał do korzystania z niej podczas swoich zajęć: *Bitte wechseln Sie das in philosophisches Kleingeld* – zwykł mawiać, gdy jakiś jego student dotykał „wielkich metafizycznych idei”. Metoda ta była jednak też przedmiotem nieuprawnionej krytyki, która oskarżała ją o skłonności scholastyczne, dzielenie włosa na czworo i brak konkluzywności uzyskanych wyników. Husserl używał pojęcia analizy fenomenologicznej wraz z pojęciem opisu, chociaż mogłoby się wydawać, że jedno pozostaje z drugim w pewnej sprzeczności. Kto bowiem skupia się na czystym opisie, chce widzieć rzeczy takimi, jakimi one są, a więc przyjmuje je nie tylko w tym

<sup>127</sup> Wł. Tatarkiewicz, *Szkola fenomenologów*, w: *Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, (red.) D. Bęben, M. Ples-Bęben, WUŚ, Katowice 2013, s. 68–70.

<sup>128</sup> H. Conrad-Martius, *Przedmowa [do tekstu A. Reinacha pt. »Co to jest fenomenologia?«]*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, s. 53.

<sup>129</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 22, 70.

aspekcie, w którym jawią się one jako podzielone ostrymi i wyraźnymi różnicami, ale również w tym, w którym różnice w rzeczy uległy w sposób naturalny zatarciu, w którym spotyka się rzecz w pewnej naturalnej dla niej mglistości, „pustości i nieokreśloności dali”<sup>130</sup>. Tymczasem ten, kto analizuje, dokonuje „ingerencji” w rzecz, polegającej na rozdzielaniu tego, co złączone, na dochodzeniu do elementów prostych, które w rzeczy istnieją w sposób złożony itd. Przypomina się w tym miejscu trzecia reguła Kartezjusza: „podzielić każde z rozpatrywanych zagadnień na tyle części, na ile się da i ile będzie tego wymagać lepsze rozwiązanie”<sup>131</sup>. Do czego taka analiza może prowadzić, kiedy używa się jej w sposób daleki od naoczności, przekonuje tradycyjny problem danych zmysłowych oraz jakości pierwotnych i wtórnych. Dla fenomenologa zagadnienie to jest wynikiem konstrukcji (*Scheinproblem*), która nie znajduje uzasadnienia w źródłowej naoczności.

Jak to jest więc z fenomenologicznym odróżnianiem? We *Wprowadzeniu* do drugiego tomu *Badan logicznych*, którego pierwszy rozdział nosi znamienity tytuł *Istotne rozróżnienia*, Husserl podaje wyjaśnienie, na czym polega analiza fenomenologiczna. Jej pozytywnym wynikiem jest dostrzeganie istotnych rozróżnień, negatywnym – usuwanie ekwiwokacji, które ostatecznie prowadzą do zafałszowania uzyskanych w naoczności wyników badań<sup>132</sup>.

Pierwsze istotne rozróżnienie wyrażenia i oznaki, które tworzą podstawę dalszych analiz fenomenologicznych w *Badaniach*, prowadzi Husserla w *Ideach I* do odsłonięcia fundującej je praróżnicy: owego „najradykałniejszego ze wszystkich rozróżnień bytowych: bytu jako świadomości i bytu jako »ujawniającego się« w niej »transcendentnego« bytu; rozróżnienie, które, co oczywiste, w jego czystości można uzyskać i ocenić jedynie dzięki metodzie redukcji fenomenologicznej”<sup>133</sup>. Podstawowa różnica to różnica pomiędzy

<sup>130</sup> Tenże, *Idee I*, s. 212 (125).

<sup>131</sup> Kartezjusz, *Rozprawka o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980, s. 40.

<sup>132</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, s. 8 i nast.

<sup>133</sup> Tenże, *Idee I*, s. 237 (141).

tym, co transcendentalne i transcendentne, pomiędzy istotą i faktem. I to właśnie ona stanowi warunek możliwości każdego dalszego rozróżniania, w tym fenomenologicznej analizy i fenomenologicznego tworzenia pojęć. W sposób symboliczny widać to już choćby w sposobie prezentacji badań fenomenologicznych, które przedstawiają *Idee I*. W porządku prezentacji ujawnienie tej różnicy wyprzedza wprowadzenie redukcji fenomenologicznej. Jednocześnie Husserl twierdzi, że różnica ta ujawnia się dopiero za sprawą redukcji, która działa *implicite* już od początku prezentacji, a więc jeszcze przed swoim otwartym pojawieniem się. Tak czy owak, jak mówi Vincent Descombes, „rozróżnienie tego, co aprioryczne, i tego, co empiryczne, musi być utrzymane, gdyż stawianie pytań nie powinno się nigdy zatrzymać”<sup>134</sup>.

Wyrastające na gruncie wspomnianej praróżnicy świadomości i bytu rozróżnianie wprowadza dystynkcje w rzeczy nie poprzez ich rozmiękanie na drobne, lecz poprzez pewne przesunięcie świadomości wobec swego przedmiotu. Chodzi o zbliżanie. Na tym właśnie polega metoda powolnego, stopniowego ujaśniania, które przygotowuje grunt dla opisu. Dlaczego rozróżnianie jest zbliżaniem? Zbliżanie jest wewnętrznym ruchem świadomości. Różnice w rzeczy wychodzą na jaw najpełniej wówczas, gdy dochodzi do fenomenologicznej sytuacji „absolutnej bliskości” świadomości i jej przedmiotu, gdy – jak mówi Husserl – „przedmiot jest nie tylko w ogóle uświadomiony jako stojący nam »sam« przed oczyma i jako »dany«, lecz jako w sposób czysty dany w swej autentyczności (*rein gegebenes Selbst*) najzupełniej dokładnie tak, jak jest sam w sobie”<sup>135</sup>. Bliskość nie oznacza tożsamości. Zakłada ona raczej odrębność tego, co się zbliża. Różnica w rzeczy wychodzi więc w pełni na jaw na gruncie różnicy konstytuującej absolutną bliskość świadomości wobec swego przedmiotu. Tę różnicę Heidegger określi później mianem różnicy ontologicznej, a potem

<sup>134</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 167.

<sup>135</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 213 (126).

także wyróżni/roznośni (*Austrag*), co stanie się w dalszej kolejności inspiracją dla koncepcji różni Jacques'a Derridy. To właśnie w świetle Derridiańskiej dekonstrukcji filozofii Husserla i Heideggera ukazuje się swoistość stosunku pytania i owej absolutnej bliskości, będącej warunkiem wszelkich fenomenologicznych dystynkcji. Na pytanie, „jak rzecz ma się z ową bliskością?”, Derrida odwołuje się do pierwszych paragrafów *Sein und Zeit* i pokazuje, iż stanowiąca o fenomenologicznej bliskości „zasada wszystkich zasad” – koncept, który wpisuje fenomenologię w metafizykę obecności – rozwija się w myśli Heideggera w związku z pytającym *Dasein*<sup>136</sup>. Ta cecha pytania – utrzymywanie ścisłego związku z pytającym – należy już do innego ważnego momentu naszych obecnych rozważań.

#### 4. Pytanie o istotę

Czy to przypadek, że odkrycie świata istot dokonało się w historii filozofii jednocześnie ze zwróceniem uwagi na doniosłą rolę zapytywania w dochodzeniu do prawdy? Istota nie jest tylko jednym z „przedmiotów”, o które można pytać, tak jak pytanie esencjalne nie jest tylko jednym z wielu rodzajów pytań. Pomiedzy pytaniem i istotą istnieje związek zasadniczo inny niż między pytaniem i miejscem, czasem, ilością czy jakością rzeczy. Pytanie i istotę łączy podobny stosunek, jaki ma miejsce między czystą potencjalnością i czystym aktem.

Związek pytania i istoty ujawnił się po raz pierwszy w Platonińskich dialogach. Przynajmniej się, że filozoficzna doniosłość Sokratesa polega m.in. na odkryciu metody i filozoficznego sposobu stawiania pytań (*ti esti;*)<sup>137</sup>. Temu odkryciu odpowiada teza IV Kierkegaardowskiej pracy magisterskiej, w której starał się on przybliżyć interesujący nas tu związek pytania i istoty. Wspomniana teza brzmi:

<sup>136</sup> J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. różni, Inter esse, Kraków 1993, s. 171.

<sup>137</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 44–45 (987b 1–4).

„Forma pytająca, której używał Platon, odpowiada negatywności u Hegla”. Dlaczego? Pytanie jest przejściem z niewiedzy do wiedzy. Kiedy Augustyn w X ks. *Wyznań* stawia w sposób Sokratejski pytanie o istotę czasu i mówi, że jeśli go nikt o to nie pyta, wie, zapytany, nie wie<sup>138</sup> – to właśnie doświadacza owej siły negatywności. Przejście od wiedzy do niewiedzy, a później od niewiedzy do prawdziwej wiedzy, nie jest przejściem od czegoś do czegoś całkiem innego. Wiedza i niewiedza nie są czymś całkowicie względem siebie innym, ale – mówiąc językiem Hegla – są tym samym jako swoim własnym innym. To stawanie się własnym innym jest ruchem Absolutu, czystą negatywnością, a ta – „prawdziwą metodą nauki filozoficznej”<sup>139</sup>. W tym rozumieniu Sokratejskie zapytywanie stanowi „analogię do heglowskiej negatywności”<sup>140</sup>. Ale tylko analogię. Sposób bowiem, w jaki Sokrates stawia swoje pytania, odrzuca *de facto* możliwość jakiegokolwiek odpowiedzi, a więc – znów odwołując się do Hegla – możliwość dojścia Absolutu do samego siebie. Widzimy, jak poszczególni rozmówcy Sokratesa męczą się w zrozumieniu, o co on ich tak naprawdę pyta<sup>141</sup>. I nie jest to kwestia różnicy między tym, co ogólne, a tym co konkretne. Sokrates zdaje się sugerować, że każda podana odpowiedź nie jest odpowiedzią na *to* pytanie. To, o co Sokrates pyta, może zostać ujęte tylko negatywnie. Żadna pojęciowo uchwytana, obiektywna – tzn. pochodząca ze świata – treść nie jest w stanie ucelować w to, co nazwane w pytaniu. Niemoc odpowiedzi okazuje się ostatecznie nicością świata. Tak interpretuje to Søren Kierkegaard. To, o co pytanie pyta, jest celem nieustającego wysiłku, który podejmując po drodze poszczególne formy bytu (jako przykłady), musi na koniec je w całości odrzucić. Skoro jednak

<sup>138</sup> Augustyn Aureliusz, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1992, s. 355 (XI, 14).

<sup>139</sup> G.W. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, t. 1, s. 49–50.

<sup>140</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii w nieustającym odniesieniu do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, KR, Warszawa 1999, s. 38.

<sup>141</sup> Np. Platon, *Hippiasz większy*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 159–199.



nie można w żaden zadowalający sposób określić tego, o co się pyta, to w końcu ono samo staje się niczym – jak ten świat, który porzucano. Owo odczucie nicości świata i nieprzerwanej niedostępności tego, o co się pyta, jest właśnie ironią. Kierkegaard stwierdza: „Totalna ironia (...) spogląda na totalne nic i uświadamia sobie, że nic już nie pozostało, a raczej, że to, co pozostało, to nic”<sup>142</sup>. Ironia jest stałym twórczym nastawieniem na nicość Absolutu i jednoczesną świadomością skończoności treści tego świata.

Odrzucając związki z treścią świata, stając się wolnym i czytym sobą, absolutnemu pytaniu nie pozostaje już nic więcej jak tylko możliwość. Jak mówi Kierkegaard, nazywając swoją ironię radykalnym zapytywaniem, „rzeczywistość ironii jest zaledwie możliwością”<sup>143</sup>. Ironia jest subiektywną wolnością, „dysponującą w każdej chwili *możliwością nowego początku*”<sup>144</sup>. „Ironia jest początkiem i niczym więcej, ironia jest, a jednak jej nie ma”<sup>145</sup>. Tak samo lęk, który odsłania w ironii subiektywność, określa jako „możliwość dla możliwości”<sup>146</sup>. Wszak możliwość wolności nie jest mocą wyboru dobra i zła (...) Możliwość jest mocą (*at kunne*)”<sup>147</sup>. To powiązanie pytania z możliwością potwierdzi w XX w. Heidegger i Gadamer. Ten ostatni powie, że „istotą pytania jest otwarcie możliwości i utrzymanie ich w otwartości”<sup>148</sup>.

Wydaje się, że rysowany tu obraz ironii (Sokratejskiej) jest bez reszty negatywny. Tak go zresztą szkicuje Kierkegaard, na którego stale się w tym miejscu powołujemy. Opisując fenomen Sokratesa, umieszcza go w wymiarze rezygnacji. Negatywność ironii jest

---

<sup>142</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii w nieustającym odniesieniu do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, KR, Warszawa 1999, s. 109.

<sup>143</sup> Tamże, s. 273.

<sup>144</sup> Tamże, s. 246.

<sup>145</sup> Tamże, s. 209.

<sup>146</sup> Tenże, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, De Agostini & Altaya, Warszawa 2002, s. 58. Na temat lęku, pytania i czystej subiektywności por. punkt pt. *Czysta świadomość*.

<sup>147</sup> Tamże, s. 66.

<sup>148</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 284.

dla Duńczyka równoznaczna z destruktywnością. Wskazuje on, że poszukiwania Sokratesa kończą się na braku wniosku czy może wniosku negatywnym<sup>149</sup>. Owszem, ironia dociera do granic świata, otwierając się niemo na idealność nicości, wyznacza granicę i miarę wszelkich możliwości, ale ta negatywność wypływa, jak się zdaje, z jakiegoś pozytywnego pragnienia osiągnięcia prawdy. Ironia nie jest sceptycyzmem. Ironia jest świadomością nieusuwalnej sprzeczności świata, poczuciem, że żadna treść tego świata, na życie w którym jesteśmy skazani, nie jest w stanie objąć ani wyrazić obecności absolutu.

To, co zarówno u Sokratesa, jak i Heideggera, jest czystą negatywnością, w myśli Platona przybiera postać pozytywnej, filozoficznie usystematyzowanej procedury dochodzenia do tego, co absolutne. Sokrates zadaje pytania, Platon odpowiada – oto prawdziwa relacja mistrza do ucznia, która znajduje swój wyraz w ich filozoficznych stanowiskach<sup>150</sup>. Platon przyznaje ideom, będącym odpowiedziami na Sokratejskie pytania, status prawdziwego bytu. Pomimo Husserlowskiej rehabilitacji Platonskiej koncepcji idei, Husserl nie podzielał Platonskiego realizmu<sup>151</sup>. Z pewnością jest to słuszne stwierdzenie, jeśli przez idee rozumieć istniejące w sobie, definitywnie określone byty. Ale jeśli, przyjmując inną interpretację idei, np. tą, którą oferuje neokantyzm, „że same idee co do swego fundamentalnego znaczenia ukazują się jako wieczne *formy pytajne* poznania”<sup>152</sup>, to stanowisko Husserla niedaleko odbiega od myśli Platona. Jakkolwiek, fenomenologia zdaje się sytuować gdzieś pomiędzy stanowiskiem Sokratesa i Platona. Husserl odrzuca też Sokratejską negatywność. Fenomenologii przyświeca swego rodzaju optymizm poznawczy.

Mimo oczywistych różnic, fenomenologia, rozumiana jako zapytywanie, nie porzuca pewnych istotnych elementów, które wystąpiły w powyższej filozoficzno-historycznej charakterystyce związku

<sup>149</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, s. 56–59.

<sup>150</sup> Czy analogiczna relacja – *mutatis mutandis* – nie zachodzi pomiędzy Husserlem, Lippsem, Schelerem, Pfänderem i młodszą generacją członków ruchu fenomenologicznego?

<sup>151</sup> E. Husserl, *Idee I*, § 22.

<sup>152</sup> E. Cassirer, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, s. 295.

pytania i istoty. Ciekawe wszak byłoby porównanie ironii i fenomenologicznej redukcji. Zdaje się, że w wielu miejscach tego związku, w których wcześniej panowały metafizyczne ciemności, fenomenologia wprowadza światło poznania, tak że pewne rzeczy pozostają wprawdzie niezienne, jawią się teraz jednak poza metafizyczno-teologicznym *backgroundem*.

Szczególnie interesujące są te wyjaśnienia poznania ejdetycznego, które Husserl przedstawił w wydanej pośmiertnie pracy *Erfahrung und Urteil*. W celu opisanego genealogii tworców logicznych, Husserl wychodzi od analizy codziennego doświadczenia. W postrzeżeniu zewnętrznym rzeczy jawią się jako otoczone wewnętrznymi i zewnętrznymi horyzontami. Horyzonty te zawierają określone otwarte możliwości jawienia się rzeczy w taki a nie inny sposób. Nie są to więc dowolne możliwości. Raczej wyznaczają one charakterystyczny dla danej rzeczy typ. To właśnie stąd biorą się następnie ogólne pojęcia empiryczne, które stosuje się zarówno w codziennym życiu, jak i w naukach empirycznych. Ale poznanie może pójść dalej i dotrzeć do idei, istoty rzeczy. Dzięki sile wyobraźni – o której powiemy w jednym z kolejnych punktów – pojawia się ogólność mająca charakter „apriorycznej konieczności”. Na drodze swobodnej wariacji, która czyni z pewnego faktu wzór, wyłania się czysta istota. Nie jest ona już związana żadną więzią z aktualnym doświadczeniem. Brakuje skrepowania charakterystycznego dla ogólności pojęć empirycznych. Nie ma też obowiązku uznawania czegoś w bycie. Poznanie wędruje w *hiperuranos topos*. Osiąga upragnioną czystość. Jak mówi Husserl, stojąc niemal w mistycznym uniesieniu:

Tylko wtedy osiągniemy pełną czystość, gdy uświadomimy sobie tę więź [bytową ze światem – uzup. D.R.S], *świadomie wyłączymy ją z gry* i tym samym uwolnimy od wszelkiej takiej więzi, wszelkiego obowiązywania doświadczenia także najszerszy horyzont otoczenia złożonego z wariantów. Znajdziemy się wtedy niejako w świecie czystej fantazji, *świecie absolutnie czystej możliwości*. Każda taka możliwość może być teraz centralnym elementem możliwych czystych wariacji w *modus* dowolności. W każdej spośród tych możliwości rodzi się absolutnie

czyste *eidos*, w każdej innej zaś tylko wtedy, gdy ciągi wariacji jednej i drugiej możliwości w opisany sposób zbiegną się w *jeden*<sup>153</sup>.

Owe czyste istoty są warunkami możliwości wszelkich rzeczy przynależnych do dowolnego świata. Istota to wewnętrzna możliwość rzeczy<sup>154</sup>. I dlatego fenomenologia przyznaje słuszność „starej ontologicznej zasadzie, że poznanie »możliwości« musi wyprzedzać poznanie rzeczywistości”<sup>155</sup>. Zmysł możliwości stoi wyżej niż zmysł rzeczywistości<sup>156</sup>. Heidegger widzi w tym wręcz wyróżnik fenomenologii:

Objaśnienia wstępnego pojęcia fenomenologii wskazują, że to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś »kierunku« filozoficznego. Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*. Zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości<sup>157</sup>.

I jeśli fenomenologia rezygnuje – jak powiedzieliśmy wyżej – z formułowania mocnych tez o charakterze metafizyczno-teologicznym – to przecież, z drugiej strony, nie odcina się od takiej *możliwości*. „A w fenomenologii najmniejsza możliwość zobowiązuje”<sup>158</sup>. Jak wspomina Conrad-Martius:

Istnieje kosmos istot, tak jak istnieje kosmos bytów. Mówi o tym oczywiste prawo: egzystować może wszystko, co przedstawia w so-

---

<sup>153</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, s. 332.

<sup>154</sup> Por. W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, s. 100–101.

<sup>155</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 266 (159).

<sup>156</sup> Por. F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, s. 78–82. Na przykładzie powieści Roberta Musila *Człowiek bez właściwości* autor pokazuje charakterystyczną dla „ekspresjonistycznej formy myślenia” tendencję, wedle której istnieje prymat możliwości nad rzeczywistością, i porównuje ją krótko z fenomenologicznym zorientowaniem na możliwości.

<sup>157</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 48.

<sup>158</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej o fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 244.

bie zamknięte prawdziwe jestestwo (...) »Może« egzystować, lecz nie »musi« koniecznie egzystować. Ale właśnie owo »może«, ta możliwość egzystencji prowadzi nas do punktu, w którym ujawnia się egzystencjalny sens fenomenologii. (...) Najmocniejszym argumentem za ateizmem (...) była i jest pozorna niemożliwość rzeczy i treści, które są przedmiotami wiary. W tej jednak chwili, w której odsłania się w oglądzie istotowym pełna istota rzeczy, a z nią możliwość istnienia, niewierzący musi przeżyć pierwszy wstrząs. Czyż może on nie podjąć odpowiedzialności za zmierzenie się z pytaniem o egzystencję rzeczy, której istnienie nagle – w wywierającym głębokie wrażenie sensie – stało się możliwe?<sup>159</sup>

Te praktyczne implikacje fenomenologicznego zapytywania podejmiemy w ostatnim punkcie obecnych rozważań.

Na zakończenie tego podpunktu zauważmy tylko, że to powiązanie możliwości i istoty wprowadza pewne pęknięcie, które powoduje, że poznanie istotowe nigdy nie jest zupełne i w sobie zamknięte. Pytanie o istotę pozostaje zawsze do pewnego stopnia pytaniem otwartym i pytaniem przynajmniej *idealiter* nieskończenie powtarzającym się. Możliwość, o której wyżej była mowa, jest bowiem tylko o tyle – na mocy własnej istoty – możliwością, o ile zakłada alternatywę. Nie istnieje możliwość absolutna, lecz zawsze tylko możliwość w stosunku do innej możliwości. Na tym polega sens możliwości i tym się różni od rzeczywistości, że dopuszcza owo „inaczej niż”, że dopuszcza za każdym razem „więcej niż” (*Überschuss*). Jeśli więc poznanie istoty jest badaniem czystych możliwości, to – wbrew temu, co niekiedy zdawał się twierdzić Husserl – nie może ono nigdy spocząć w jakiejś absolutnej wiedzy. Wbrew zamykającemu się na nowe poznanie absolutnemu esencjalizmowi i wbrew dopuszczającemu każdą możliwość skrajnemu empiryzmowi poznanie ejdetyczne jest „procesem otwartym”, który utrzymuje się w stanie „pomiędzy” względnym i płynnym doświadczeniem empirycznym oraz bezwzględnymi i zamkniętymi na wszelką zmianę istotnościami. Absolutna wiedza istotowa jest

<sup>159</sup> H. Conrad Martius, *Przedmowa*, s. 55.

tylko ideą regulatywną, do której zmierza poznanie, na zawsze pozostające „w drodze”. Fenomenologiczna istota nie jest zamkniętym w sobie, doskonałym, przejrzystym byciem, które istnieje w jakiś zaświatach i czeka tylko na swoje odkrycie, lecz wydobytą w akcie badawczego pytania i tematyzacji „strukturą regulatywną” doświadczenia, która tłumaczy, dlaczego nie jest ono kompletnym chaosem. Fenomenologiczna istota jest „otwarta” zarówno wewnątrz, tzn. zawsze zawiera pewną resztę, której nie da się wyczerpać w najdoskońalszym nawet poznaniu ejdetycznym, jak i wewnątrz, tj. pozostaje w korelacji z polem doświadczenia, którego kontyngentna natura zawsze zakłada pojawienie się czegoś nowego, co może doprowadzić do redefinicji ustaleń na poziomie ejdetycznym<sup>160</sup>. Krytycznie wobec Husserla i Schelera, których dopiero co odkryta możliwość poznania ejdetycznego przyprowadzała jeszcze, zwłaszcza na początku o dreszcze i dawała nadzieję na ostateczne spełnienie ideału filozofii jako „nauki ścisłej”, pokazali to zarówno Waldenfels, jak i Derrida<sup>161</sup>.

## 5. Epoche

Zestawienie redukcji i pytania stało się punktem wyjścia niniejszych studiów porównawczych pytania i fenomenologii. Jednak to, że Husserl określa redukcję jako zapytywanie, nie wyjaśnia jeszcze zasadności tej decyzji.

Po pierwsze, jeśli przez redukcję rozumieć zawieszenie naszej wiary w istnienie świata, to o tyle zgadza się ta definicja z rozumieniem

---

<sup>160</sup> B. Waldenfels, *Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung*, w: *Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (Hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag, 1975, s. 73–75.

<sup>161</sup> B. Waldenfels, *Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung*, s. 63–80; J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997. Trzeba wszak pamiętać, że zarówno Husserl, jak i Scheler w późniejszym okresie swej twórczości daleko wyszli poza przekonanie o możliwości osiągnięcia pełnej, absolutnej i doskonale zamkniętej istotowej Prawdy.

pytania, że pytanie jako takie polega na zawieszaniu (kwestionowaniu) sądów, które coś ustalają, i własnych uprzedzeń wobec rzeczy.

Po drugie, chodzi o istnienie. Nie trzeba pytać wprost o istnienie, żeby dotykać pytaniem istnienia. W każdym pytaniu zawarte jest *implicite* to, co potem Heidegger nazwie różnicą ontologiczną. Nawet jeśli pytanie pyta o jakąś cechę przedmiotu, celuje nie w tę cechę lub w jakiś jej moment, lecz wprost w samo istnienie tej cechy *resp.* tego momentu. Jak powiada John Bruin, „kwestią zapytywania (...) jest sięganie do rzeczywistości rzeczy, nie tylko do wiedzy o nich”<sup>162</sup>. W swojej pracy habilitacyjnej na temat pytań esencjalnych Ingarden ujmuje to jeszcze inaczej:

To, o co pytamy, czyli przedmiot formalny pytania, nosi na sobie charakter niezdecydowania co do istnienia. Lecz, by nie było nieporozumienia: przedmiot formalny pytania, jako li tylko intencjonalny odpowiednik pytania, istnieje wówczas i tylko wówczas, jeżeli istnieje pytanie. Gdy stawiamy jednak pytanie, to istnienie tego przedmiotu, jako intencjonalnego odpowiednika, nic nas nie obchodzi. Toteż i nie ono zaopatrzone jest charakterem niezdecydowania. Lecz podobnie jak każdy sąd pretenduje do posiadania przedmiotu materialnego, tak i każde pytanie niejako mierzy w rzeczywistość, ale niezdolne jest ją osiągnąć i zaopatrzyć pewien, przez materię przedmiotu formalnego wyznaczony, stan rzeczy w charakter niezdecydowania co do jego zachodzenia w rzeczywistości<sup>163</sup>.

Analogicznie do tej cechy pytania Husserl definiuje fenomenologiczną redukcję. Polega ona na zawieszeniu tezy naturalnego nastawienia, wzięciu jej w nawias, przewartościowaniu i neutralizacji mocy faktycznego istnienia, o którym wiedzę niesie każde poznanie tego, co wobec świadomości transcendentne. Husserl wprowadza redukcję w analogii do Kartezjańskiego metodologicznego wątpienia. Wobec tego ostatniego powiada on:

---

<sup>162</sup> J. Bruin, *Homo Interrogans. Questioning and the Intentional Structure of Cognition*, University of Ottawa Press, Ottawa 2001, s. 83.

<sup>163</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, s. 332–333.

Ten, kto próbuje wątpić, próbuje podważyć jakieś »istnienie«, w orzekaniu rozwinięte pewne »to jest!«, »sprawa ma się tak!« itp. Nie chodzi przy tym o rodzaj istnienia. Kto np. wątpi, czy pewien przedmiot, o którego istnieniu nie wątpi, jest tak a tak uposażony, powątpiewa właśnie o »byciu tak uposażonym«. Przenosi się to oczywiście z wątpienia na próbę wątpienia. Nadto, jasne jest, że nie możemy o pewnym istnieniu wątpić i w tej samej świadomości (w jednolitej formie pewnego zarazem) używać tezy substratowi tego istnienia, a więc uświadamiać go sobie w charakterze »istniejącego«<sup>164</sup>.

Fenomenologiczna redukcja, zatrzymując stwierdzenie istnienia na poziomie przedmiotu materialnego (tj. świata), pozostawia poza swoim zainteresowaniem ontologiczny status przedmiotu formalnego (czyli czystej świadomości). Dopiero ponowienie redukcji rzuca światło na *istnienie* świadomości. Fenomenologiczna redukcja – co Husserl wielokrotnie podkreślał – nie pyta o istnienie (*Gefragtes*), mimo to można powiedzieć – mając w pamięci rozróżnienie Heideggera – dotyczy istnienia (*Befragtes*)<sup>165</sup>. Aby uchwycić istnienie, potrzeba pewnego dystansu wobec przedmiotu. Tym się m.in. różni pytanie od rozkazu, że ten ostatni celuje wprost w samą rzeczywistość z zamiarem zmiany jej stanu, gdy tymczasem pytanie niejako zatrzymuje się w połowie drogi<sup>166</sup>.

## 6. Czysta świadomość

Ten, kto pyta, chce uzupełnić wiedzę na jakiś temat albo żąda uzasadnienia wiedzy już istniejącej. Tego rodzaju wyjaśnienie pytania jest z pewnością słuszne w obrębie zainteresowania poznawczego. Codzienne życie dopuszcza wprawdzie jeszcze inne motywy,

---

<sup>164</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 96.

<sup>165</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 7 (§2).

<sup>166</sup> A. Brożek, *Pytania i odpowiedzi, Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Semper, Warszawa 2007, s. 72.



które na razie przemilczymy. Tak czy owak, pytanie, choć kieruje się w stronę poznania samych rzeczy, zwraca jednocześnie uwagę na subiektywną stronę tego procesu. Pytanie nie tylko o coś pyta, ale wyraża także stan wiedzy pytającego. Ta cecha pytania spowodowała wczesnego Husserla do twierdzenia, że każde zdanie pytajne jest w istocie stwierdzeniem wewnętrznego stanu tego, kto pyta (jest oznaką)<sup>167</sup>. Inaczej niż sąd, którego treść da się ustalić bez odwoływania się do tego, co myślał w danej chwili podmiot, w przypadku pytania akt pytania poprzedza jego treść i nie da się z niego wyeliminować treści czysto subiektywnych<sup>168</sup>. Dlatego pytanie, choć kieruje się bezpośrednio do rzeczy samych, jednocześnie wstecznie zwraca uwagę na tego, kto pyta. Jak to ujmuje Wentzer, „zrozumieć pytanie oznacza doświadczyć siebie samego jako kogoś realizującego pytanie”<sup>169</sup>. Albo, jak jeszcze inaczej mówi Jerzy Pelc, „treść pytania składa się ze składnika semantycznego, mianowicie sądu logicznego, i składnika pragmatycznego, mianowicie postawy pytajnej mówiącego”<sup>170</sup>. Odpowiedź na pytanie musi zawsze uwzględniać te dwa aspekty.

Ta nierozdzielność pytania i pytającego doszła po raz pierwszy do głosu w dialogach Platona. Sokrates, który odkrył doniosłość zapytywania, jednocześnie wprowadził do filozofii zainteresowanie osobą moralną, tj. wprowadził – jak to ujął Hegel – „zasadę podmiotowej wolności, polegającej na tym, że świadomość zostaje skierowana ku samej sobie”<sup>171</sup>. Na Sokratesowe odkrycie „zasady podmiotowej wolności”, tj. autentycznej świadomości jako podstawy myślenia i działania, odpowiada teza VIII cytowanej już pracy Kierkegarda pt. *O pojęciu ironii*: „Ironia jako nieskończona i absolutna negatywność jest najbardziej ulotnym i najsłabszym symptomem

<sup>167</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, Bd. II/I.

<sup>168</sup> M. Heidegger, *Frage und Urteil*.

<sup>169</sup> T.S. Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning*, s. 266.

<sup>170</sup> J. Pelc, *O poznawczej roli pytań*, w: tenże, *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki*, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 289.

<sup>171</sup> G.W. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1994, t. 1, s. 570.

subiektywności<sup>172</sup>. Ta odkryta w pytaniu subiektywność nie jest niczym mocnym i stabilnym. Jak pokazują analizy konstytuowania się subiektywności, które przedstawił Kierkegaard i Heidegger, egzystencja jest odpowiedzią na doświadczenie nicości. A doświadczeniem nicości jest trwoga. Ona dopiero budzi jaźń<sup>173</sup>, która – jak mówi Kierkegaard – jest stosunkiem do samej siebie. Jako zapytywanie ironia jest stałym dystansem wobec siebie, „oscyłuje ona pomiędzy »ja« empirycznym i »ja« idealnym”<sup>174</sup>.

Ironia najwyraźniej jest właśnie tym dystansem w obrębie ja, takimi podwojeniami ja, lustrzanymi strukturami w ramach ja, w których obrębie ja patrzy na siebie z pewnego dystansu<sup>175</sup>.

To stałe dystansowanie się wobec świata i samego siebie jako tego, który jest w świecie, pozwala osiągnąć wolność. Sokratejska „troska o duszę” nawołuje do stania się wolnym, do bycia tym, czym się naprawdę jest, do bycia sobą. „Ironia jest określeniem osobowości” – mówi Kierkegaard<sup>176</sup>. Ale określenie to jest zrazu zupełnie puste. Ironia wycina i wyrzywa subiektywność ze świata, pozostawiając ją całkowicie wolną i nagą. Nagość jest właśnie poczuciem wstydu, a wstyd pierwszy poczuciem własnej kruchości. Dlatego prawda o nas samych objawia się w nagości (czystości i autentyczności) skończonej egzystencji – powiada Kierkegaard.

<sup>172</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, s. 9.

<sup>173</sup> Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, De Agostini & Altaya, Warszawa 2002; M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 261–270, 353, 373, oraz także, *Czym jest metafizyka?*, s. 101–107.

<sup>174</sup> Tenże, *O pojęciu ironii*, s. 124. F. Schlegel: „Ironia to najwyższa z wolności, która pozwala zachować dystans wobec samego siebie”. Cytat za: P. Łąguna, *Ironia jako postawa i jako wyraz*, WL, Kraków-Wrocław 1984, s. 44.

<sup>175</sup> Paul de Man, *Pojęcie ironii*, tłum. A. Sosnowski, „Literatura na świecie”, 1999, nr 10–11, s.17.

<sup>176</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, s. 217 (przyp.). W innym miejscu: „Ironia obdarzyła Sokratesa osobowością” (s. 170).

Co wysuwa się na pierwszy plan wewnątrz tak ukonstytuowanej subiektywności? Radykalne zapytywanie, a mówiąc językiem Kierkegaarda, „ironia *a priori*” – to totalne zaprzeczenie całości obiektywnej treści i zwrócenie uwagi na subiektywność<sup>177</sup>. O ile Sokrates odkrywa subiektywność, o tyle Kant ją podwaja. Kantowska subiektywność transcendentalna to subiektywność do potęgi<sup>178</sup>. Być świadomością wolną od wszelkiej empirycznej treści, to tyle co móc poznawać przedmiot przed jego pojawieniem się. Jest to istota poznania apriorycznego, którego badaniu służy Kantowska *Krytyka*. Ustala ona, że u samych źródeł możliwości takiego poznania pracuje wyobraźnia, którą określa Kant jako „zdolność naocznego przedstawiania sobie przedmiotu także bez jego obecności”<sup>179</sup>. Wyobraźnia staje się więc *arché* myślenia transcendentalnego oraz źródłowym przejawem subiektywności. W romantyzmie prymat wyobraźni nad innymi władzami umysłu był niekwestionowany. Nie inaczej będzie twierdził także Husserl, który powie o wyobraźni, że jest ona „witalnym żywiołem fenomenologii”. Nieco później, powołując się na autora *Ideji*, młody Jean-Paul Sartre dojdzie do przekonania, iż akt wyobrażający jest konstytuujący, izolujący, unicestwiający, czyli, inaczej mówiąc, „uobecniający jako nicość”, i dlatego też „dla wyobrażenia konstytutywny jest akt negacji”, który dzieje się dwufazowo: jako zaprzeczenie całości rzeczywistego świata, odwiązanie i wyizolowanie podmiotu, następnie zaprzeczenie rzeczywistości samego przedmiotu<sup>180</sup>. Ażeby świadomość mogła dokonywać takiej neantyzacji – kontynuuje Sartre – nie może ona należeć do tego świata, musi być absolutnie wolna. Ostatecznie – nicościująca świadomość wyobrażająca jest świadomością jako taką, świadomością *par excellence*<sup>181</sup>.

Pytanie jest nierozdzielnie związane z podmiotowością, więc jeszcze: stanowi o jej odkryciu. W przypadku fenomenologii

<sup>177</sup> Tamże, s. 248.

<sup>178</sup> Tamże, s. 236.

<sup>179</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 260 (B 151).

<sup>180</sup> J.P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 1970, s. 330, 333.

<sup>181</sup> Tamże, s. 340.

Husserla przekonanie to znakomicie koresponduje, z jednej strony, z jego przekonaniem o sokratejskim rodowodzie fenomenologii<sup>182</sup>, z drugiej – z metodycznym zabiegiem fenomenologicznego badania istnienia na drodze „odwrócenia się” od niego w stronę pola czystej świadomości, rozumianej jako „prakategoria bytu w ogóle”<sup>183</sup>. W *Ideach I* nazywa Husserl tę czystą świadomość *residuum*, a więc pozostałością, resztą tego, co zostało, gdy w akcie fenomenologicznego zapytywania świat uległ zawieszeniu. I chociaż po zwrocie transcendentalnym świadomość ulega w myśli Husserla absolutyzacji, to jednak jej status jest wyjątkowo niejasny i problematyczny.

Tak czy owak, schemat, którym Husserl się posługuje, przedstawiając wyłanianie się czystej świadomości w wyniku działania serii redukcji, odwołuje się do istoty transcendentalności, która ze swej strony jest ściśle związana z pytaniem i idealizacją świadomości. Krytyka czystego rozumu jest w istocie krytyką czystego pytania. Pokazuje to znakomicie Heidegger, który ponawia swoje pytanie o bycie na drodze ontologii fundamentalnej, rozumianej jako fenomenologiczno-hermeneutyczna analityka egzystencjalna. Tym samym – *mutatis mutandis* – powtarza on ten sam gest, który przed nim uczynili Kant i Husserl.

## 7. Intencjonalność

W jednej z pierwszych prac na temat pytania Ingarden pisał:

Zapytywanie jest aktem, w którym dokonywa się próba wydobycia się ze stanu chwiejności. Pytając próbujemy się wydostać ze sfery naszej subiektywności i uzyskać wiedzę o rzeczywistości za pomocą środków, które w danej chwili posiadamy (...). Toteż pytając, domagamy

---

<sup>182</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924)*. Erste Teil: *Kritische Ideengeschichte*, (Hrsg.) R. Boehm, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff 1956, seria: *Husserliana*, Bd. 7, s. 9 i nast.

<sup>183</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 237 (141).

się uzupełnienia: odpowiedzi. Odpowiedzi, która usunęłaby nie tylko braki naszej wiedzy, ale przez to zarazem i ów stan wahania, niepewności. Toteż to, o co pytamy, czyli przedmiot formalny pytania, nosi na sobie charakter niezdecydowania co do istnienia. (...) Lecz podobnie jak każdy sąd pretenduje do posiadania przedmiotu materialnego, tak i każde pytanie niejako mierzy w rzeczywistość, ale niezdolne jest ją osiągnąć i zaopatruje pewien, przez materię przedmiotu formalnego wyznaczony, stan rzeczy w charakter niezdecydowania co do jego zachodzenia w rzeczywistości<sup>184</sup>.

Analiza Ingardena ujawnia dynamikę i specyfikę odniesienia pytania do jego przedmiotu. Pytanie – jak mówi wielu innych autorów – jest pragnieniem, żądaniem, prośbą, życzeniem, rozkazem. W każdym razie jest ono skierowane poza siebie w stronę czegoś, czego brak zostaje w pytaniu jasno wyrażony. Pytanie – mówi Ingarden – jest aktem, w którym podmiot wydobywa się ze sfery subiektywności. Trzeba jednak przypomnieć, że „znalazł się” on tam po tym, jak natrafił w rzeczywistości na pewną trudność. Powiedzieliśmy wcześniej, że pytanie powstaje poprzez jednoczesne cofnięcie się podmiotu w sferę subiektywności i próbę wyjścia zeń na powrót ku rzeczywistości. W tym sensie powiedzieliśmy już, że pytanie odsłania pole subiektywności i jednocześnie nie pozwala się w nim na trwałe zadomowić. Wyprowadza podmiot z komfortu bycia u siebie. O ile można przypisać pytaniu delfickie hasło γνῶθι σεαυτόν, to tylko w sensie negatywnym: „poznaj samego siebie”, żeby zobaczyć, że nie jesteś bogiem, że jesteś zależny i skończony. W tym właśnie sensie odczytuje to hasło Sokrates.

Pytanie wyrasta z pewnego braku i zmierza do jego eliminacji. Dlatego też pytanie jest wprawdzie zawsze pytaniem o coś, czyli ma ono swój przedmiot, to jednak posiada go ono nie na sposób zatrzymania przy sobie, dysponowania i władania, jak czyni to np. sąd, lecz zupełnie inaczej: ów brak w przedmiocie stanowi o jego

<sup>184</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 332–333.

niedysponowalności. W swoich analizach Ingarden skupia się przede wszystkim na statycznym opisie różnych warstw ontologicznych, z którymi pytanie ma związek. Przyznaje on więc pytaniu posiadanie tylko przedmiotu formalnego (stan rzeczy w *modus* pytajności), odmawiając mu jednocześnie przedmiotu w sensie materialnym. Przez ten ostatni rozumie on w pełni określony, pozbawiony luk przedmiot rzeczywisty. To od niego wychodzi odpowiedź, której zadaniem jest wypełnienie luki wskazanej w przedmiocie formalnym pytania, nazywanego przez Ingardena także zagadnieniem lub problematem. To ostatnie posiada momenty, które są nieokreślone albo też niezdecydowane. Jest to niewiadoma pytania, która „jest tym, na czym ciężar pytania spoczywa. O wykrycie jej w pytaniu toczy się gra”<sup>185</sup>.

Przedmiotowa strona pytania jest jednak tylko jedną z dwóch. Ponieważ przedmiot pytania istnieje tylko wówczas, gdy istnieje pytanie, rozumiane jako akt, w przypadku pytania mamy do czynienia z pewnym kompleksem wzajemnie powiązanych elementów o charakterze subiektywnym i obiektywnym. Łączy je w całość pewien ruch, dlatego nie da się z powodzeniem uchwycić i przedstawić pytania w sposób li tylko statyczny. Jak mówił Heidegger, pytanie w całości daje się jedynie przeżyć<sup>186</sup>. Pytanie wykazuje w tym względzie swoistą, zagadkową dynamikę, która przed każdym badaczem stawia wyraźne trudności interpretacyjne.

Już posiadanie przedmiotu przez pytanie jest pełne niejasności. Pytanie ma swój przedmiot i jednocześnie można powiedzieć, że go nie ma, jeśli przez owo „mienie” rozumieć posiadanie w mocnym tego słowa znaczeniu. Jeśli Ingarden mówi o celowaniu pytania w rzeczywistość, to, idąc za tą metaforą, można by określić owo kierowanie się pytania na przedmiot jako przestrzeliwanie, które w języku polskim oznacza przechodzenie pocisku na wylot oraz

---

<sup>185</sup> Tamże, s. 331.

<sup>186</sup> M. Heidegger, *Frage und Urteil*, w: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002.

nietrafianie do celu. Akt pytania przestrzeliwuje na wylot przedmiot formalny pytania (zagadnienie) i kieruje się w stronę samej rzeczywistości, ale w nią nie trafia. Nie dlatego, że pudłuje – w ten sposób pytanie byłoby raczej fałszywym sądem – lecz właśnie nie trafia tam, dokąd został wystrzelony: ostrze pytania zatrzymuje się na ostatniej prostej pomiędzy zagadnieniem i rzeczywistością. Pytanie ma swój dobrze określony przedmiot formalny, ale gdy ostrze pytania przebija się przez ów przedmiot, strzał „traci” wystarczający impet, by przebić się do samej rzeczywistości. Pytanie kieruje się nań, dąży do jej odsłonięcia, ale jakby nie ma środków do realizacji swojego pragnienia. Zamiast tego rozpryskuje się, tworząc kałużę możliwych odpowiedzi. Dlatego właśnie jest pytaniem, nie zaś odpowiedzią. Platoński Sokrates mówił w *Uczcie* o pytaniu jako o pragnieniu i drodze, które łączy w sobie biedę i dostatek<sup>187</sup>.

W tradycji fenomenologicznej owo szeroko rozumiane „posiadanie” przedmiotu przez przeżycie określa się mianem intencjonalności. Pojęcie to, jak wiadomo, fenomenologia przejęła od Franza Brentano, który za jego pomocą charakteryzował tzw. fenomeny psychiczne<sup>188</sup>. Następnie przejął i rozwinął to pojęcie Husserl<sup>189</sup>. Mówiąc o intencjonalności, używał on metafory celowania, zaznaczając przy tym, że pasuje ono znakomicie tylko do pewnej grupy aktów intencjonalnych, pośród których nie ma tzw. aktów wypełniających. Metafora celowania w pierwszej kolejności stosuje się np. do aktów sygnifikatywnych, a więc aktów, które są „puste” i wymagają swojego „wypełnienia”. Tak czy owak, dla Husserla intencjonalność jest istotowo określonym wyróżnikiem pewnej obszernej i dominującej w życiu podmiotu grupy przeżyć psychicznych. Wśród nich są np. akty pytania. Tym, co odróżnia np. pytanie od sądu, nie jest intencjonalne nakierowanie na przedmiot,

<sup>187</sup> Platon, *Uczta*, tłum. Wł. Witwicki, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 102 (203b-c).

<sup>188</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Wł. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 126.

<sup>189</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, s. 461 i nast.

lecz charakter aktu. Pytanie ma więc tyle samo wspólnego z intencjonalnością co każdy inny akt.

A jednak pomiędzy pytaniem a intencjonalnością da się wskazać o wiele bliższy związek niż ten, który opisał Husserl. Związek ów jest tak bliski, że w swojej książce o intencjonalności jako zapytywaniu – która wiele zawdzięcza koncepcji Dauberta – Bruin stwierdza nawet, iż „zapytywanie tworzy podstawową strukturę intencjonalności”<sup>190</sup>. To, co czyni fenomen zapytywania »wyjątkowo wyjątkowym« dla fenomenologii, jest to, że „terminy »intencjonalność« i »zapytywanie« są – nie całkiem, ale bardzo blisko – terminami zamiennymi”<sup>191</sup>. Zgodnie z tym Bruin redefiniuje lub eroteryzuje podstawowe terminy Husserlowskich *Badan logicznych*. Przez akt sygnifikatywny (symboliczny) Bruin rozumie akt zapytywania („to signify is to question”<sup>192</sup>), natomiast przez wypełnienie intencji (akt intuicyjny) – akt odpowiadania. Trzeba przyznać, że choć Husserl prawdopodobnie nie zgodziłby się z taką interpretacją wprowadzonych przez siebie kategorii, to niektóre jego wypowiedzi zachęcają do takiej właśnie interpretacji. Relację pomiędzy aktem symbolicznym i intuicyjnym określa Husserl najczęściej pojęciem rozpoznania, wypełnienia, pokrywania się, identyfikacji itp., ale nie unika też pojęcia odpowiadania<sup>193</sup>. Według Bruina, zdefiniowanie aktów sygnifikatywnych jako aktów pytania podyktowane zostało w pierwszej kolejności spostrzeżeniem dotyczącym tego, co intencjonalność czyni w ogóle intencjonalną. Chodzi mianowicie o intencję w znaczeniu motywu, jaki kryje się za wewnętrzną dynamiką intencjonalności, tj. dążeniem do wypełnienia. Dlaczego akt sygnifikatywny w ogóle szuka wypełnienia w naoczności? Co nim kieruje? Czym jest ów łuk, który wyrzuca strzałę intencjonalności? Jakiego rodzaju składanie się, zainteresowanie, dążenie (*intendere*)? Trudność w znalezieniu odpowiedzi na te pytania we wczesnej pracy Husserla spowodowana jest tym, że intencjonalność jako „fenomenologiczny fakt pierwotny”

---

<sup>190</sup> J. Bruin, *Homo Interrogans*, s. 2.

<sup>191</sup> Tamże, s. 18.

<sup>192</sup> Tamże, s. 102.

<sup>193</sup> Np. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/II, s. 55.



została zawieszona w ontologicznej próżni. Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania, które zainicjują w sporze z Husserlem inni myśliciele związani z ruchem fenomenologicznym, tacy jak Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas czy Waldenfels, zaowocuje ostatecznie uświatłowieniem, ucieleśnieniem i uspołecznieniem intencjonalności oraz jej jednoczesną głęboką eroteryzacją.

## 8. *Lebenswelt*

Są pytania, których kontekst wydaje się nie być wcale ważny. Ale w przypadku większości pytań bez uchwycenia sytuacji, w których one powstają, nie jesteśmy ani ich w stanie w pełni zrozumieć, ani na nie odpowiedzieć<sup>194</sup>. Pytanie stanowi jedną z najważniejszych form wypowiedzi, niezbywalny element żywej mowy. Pytanie odsyła do rzeczy i wspólnego świata, przede wszystkim jednak odsyła do Innego, pod adresem którego zadaje się pytanie. Rozpoczyna i utrzymuje ono ruch cykulacji sensu pomiędzy pytającym, odpowiadającym i rzeczą. Pytanie jest aktem, który nie tylko zasada się na ontologicznym fakcie bycia człowieka razem z innymi, ale ów warunek bycia człowiekiem za każdym razem jako ujawnia. W przeciwieństwie do sądu, który raz ustanowiony ma tendencje do zatrzymywania i izolowania ujawnionego sensu, co grozi ostatecznie fiksacją i dogmatyzmem, pytanie uchwytuje daną kwestię jako otwartą, tzn. posiadającą zawsze więcej (*plus ultra*) niż można w danej chwili opanować i przywłaszczyć. Słowem, pytanie jest dziedziną władania Innego. Albowiem właśnie inność jest podstawą otwartości i możliwości, którą karmi się pytanie. Nie ma możliwości bez inności. Ta inność przybiera w pytaniu różne formy: innego człowieka, innej rzeczy, innej możliwości, innego czasu. W przeciwieństwie do sądu, struktura pytania jawi się jako krucha (*fragil*), podatna na wyginanie i łamanie ze strony napierającej na nią zewsząd inności. Z perspektywy tej poszukiwanej inności, to, co jest pewne i stoi do dyspozycji, jawi się za każdym razem jako

<sup>194</sup> H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Verlag Karl Aber, Freiburg/München 1988, §§ 2–4.

niewystarczalne, skończone i ograniczone. Pytanie transcenduje to, co zastane i uznane, najczęściej stopniowo: najpierw wykracza poza dany stan rzeczy ku poznawczym dyspozycjom podmiotu, następnie szuka spełnienia poza jego skończonymi możliwościami, w relacji z Innym, później w aktualnej wspólnotie i zasobach danej kultury, by ostatecznie zapytać innych ludzi, inne kultury i inne czasy – najpierw przeszłe, potem przyszłe.

Nie przypadkiem refleksja nad pytaniem od początku związana była z namysłem nad tym szerokim światowo-społecznym podłożem, do którego pytanie odsyła. Wspaniale oddają to Platonskie dialogi, w których stawianie filozoficznego pytania zawsze poddane jest procesowi dramatyzacji i kontekstualizacji. W późniejszych dialogach ów proces staje się coraz słabszy, na polu walki pozostaje pozbawiona kontekstu coraz bardziej regularna wymiana pytań między dwoma rozmówcami, dialog staje się coraz mniej żywy i coraz bardziej mechaniczny. Znać, że narodziny traktatu filozoficznego, który stanowi najczęściej już tylko zapis pozbawionego świata myślowego wnioskowania, są bardzo blisko. Tym samym nadchodzi czas powolnego „zapominania” zapytywania jako żywiołu filozoficznego poznania na rzecz wzmożonej kodyfikacji reguł logicznego myślenia.

Kiedy pod koniec XIX w. powraca w filozofii zainteresowanie pytaniem, dzieje się to w porządku dominującej wówczas świadomości historycznej. A ta oddziałuje trojako: (1) wpływa zarówno na rozumienie nauki, (2) rozumienie życia społecznego, jak i na (3) rozumienie sytuacji egzystencjalnej jednostki, co w przypadku osoby związanej zawodowo z nauką lub filozofią powoduje wyraźne spiętrzenie poczucia problematyczności. Nie przypadkiem to właśnie za czasów panowania świadomości historycznej odkryty zostaje fenomen pytania. Doświadczenie czasu i doświadczenie pytania są ściśle ze sobą związane. Jak ujmuje to dosadnie Günther Pöltner, „pytajność bytu wskazuje się jako jego czasowość. Bycie pytajnego bytu tkwi w jego czasowości”<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> G. Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1972, s. 34.

Zacznijmy od zmiany w podejściu do nauki (1)<sup>196</sup>. Przejście w rozumieniu nauki z kategorii statycznych do dynamicznych podkreśla procesualny charakter zdobywania wiedzy naukowej. Na pierwszy plan wysuwa się pojęcie drogi, naukowej pracy i badania. Zapytywanie zostaje powiązane z historią i nieskończonym zadaniem, w realizacji którego biorą udział kolejne pokolenia.

W tym sensie uprawianie nauki nie jest już przedsięwzięciem samotnej genialnej jednostki, która w chwili łaski doznaje przebłytku prawdy, lecz staje się mozolnym, przebiegającym w określonym czasie historycznym, w określonym świecie i społeczeństwie nieskończonym zapytywaniem. Pod koniec XIX w. panuje w tym względzie powszechna niemal zgoda. Tak właśnie rozumieją swoją praktykę poznawczą zarówno ludzie nauki, jak i filozofowie. Zwłaszcza widoczne jest to u neokantystów oraz Husserla. Ten ostatni wprawdzie dopiero w ostatnim okresie swej twórczości (*Kryzys...*) rozwinął idee historycznej i światowej nauki, to jednak przekonanie o „nieskończonym zadaniu”, przed jakim stoi fenomenologia, Husserl żywił od początku swej drogi myślowej. Było ono charakterystyczne także dla młodego pokolenia fenomenologów, to dzięki niemu mieli oni poczucie misji i wspólnoty. Jak pisał Adolf Reinach:

Późniejsze pokolenia nie będą rozumiały tego, że pojedynczy filozof mógł stworzyć filozofię, tak jak dzisiaj [nie rozumie się], że ktoś jeden tworzy przyrodoznawstwo. Jeśli dojdzie do kontynuacji w zakresie pracy filozoficznej, to dokona się w samej filozofii światowo-historyczny proces rozwoju, przez który jedna nauka po drugiej oddziaływały się od niej. Filozofia stanie się wreszcie nauką ścisłą – nie przez naśladowanie innych nauk ścisłych, lecz przez namysł nad tym, że jej problemy pociągają za sobą szczególnego typu postępowanie, które wymaga pracy całych stuleci<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Piszę o tym szerzej w: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, s. 99.

<sup>197</sup> A. Reinach, *Co to jest fenomenologia?*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014, s. 74.

Zainteresowanie pytaniem w fenomenologii pojawia się zrazu w związku z logicznym problemem istoty wyrażenia. Jego badanie służy więc przede wszystkim kwestiom zogniskowanym wokół możliwości uprawiania nauki rozumianej jako nieskończona praca badawcza. W *Badaniach logicznych* Husserl ujmuje pytanie jako szczególnie przykład mowy komunikacyjnej, którą odróżnia on od samotnej mowy w głębi duszy, będącej – jego zdaniem – uprzywilejowanym sposobem właściwego nazywania i opisu badanych fenomenów. Widać więc, że wyraźnie nie docenia on jeszcze znaczenia pytania w kontekście możliwości uprawiania nauki. Sytuacja ulegnie zmianie za sprawą wprowadzenia pomysłu redukcji fenomenologicznej. Dzięki niej pytaniu przyznana zostanie w ramach fenomenologii główna rola w procesie pozyskiwania wiedzy i postępie ludzkości na drodze do idealnego człowieczeństwa.

Wśród młodszej generacji fenomenologów zainteresowanie pytaniem od razu związane jest ze wskazanym przez Husserla jego społeczno-komunikacyjnym znaczeniem (2). Oznacza to, że ujmowane jest ono już nie w kontekście badania warunków możliwości uprawiania czystej nauki (1), lecz zostaje ono wyraźnie przesunięte w stronę jego społecznych funkcji. W teorii Reinacha pytanie jest przykładem tzw. aktu społecznego, czyli takiego, który dzieje się spontanicznie, tzn. wskazuje na działające w nim Ja, i zarazem wymaga bycia uznanym, bycia przyjętym do wiadomości (*Vernehmungsbefähigkeit*) przez inny podmiot. Reinach kwestionuje wczesną Husserlowską teorię pytania, życzenia czy rozkazu, zgodnie z którą są one czystymi obwieszczeniami wewnętrznego przeżycia pytania, życzenia czy rozkazu. Tak jakby te ostatnie akty mogły się wyrazić jedynie za pośrednictwem aktów obiektywizujących. Zdaniem Reinacha, są one raczej sposobami autonomicznego, realnego działania podmiotu wobec innych podmiotów. Obok spełnienia danego aktu w życiu wewnętrznym wymagają one arbitralnego uzewnętrznienia, tj. – jak mówi Reinach – cielesności (*Physisches*)<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tłum. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009, s. 62–63.

Akt społeczny wymaga przyjęcia i responsywnej reakcji. Pytanie tym m.in. różni się od innych aktów społecznych, że jest ono aktem, który wymusza inny akt społeczny, mianowicie odpowiedź. Konsekwentnie, ta ostatnia jest aktem, który zawsze poprzedza inny akt, mianowicie akt pytania<sup>199</sup>.

Teoria Reinacha miała ogromny wpływ na późniejsze prace z zakresu nie tylko filozofii prawa, ale przede wszystkim teorii mowy i komunikacji. Jako inspiracja znajduje się ona u podstaw m.in. wpływowej anglosaskiej teorii aktów mowy. W pierwszej kolejności jednak znalazła ona swoich naśladowców wśród fenomenologów. Jej oddziaływanie widoczne jest zwłaszcza w późniejszej fenomenologii, np. fenomenologii Waldenfelsa, który od początku swej twórczości łączył kwestię pytania z życiem we wspólnocie komunikacyjnej i świecie najbliższego otoczenia oraz sytuacją spotkania Innego.

Trzeci kierunek badań nad pytaniem w fenomenologii pojawia się na drugim w stosunku do czystej nauki biegunie oddziaływania wspomnianej świadomości historycznej, a mianowicie w polu egzystencji (3). Ów procesualno-kolektywny charakter nauki odczuwany jest w polu egzystencji ambiwalentnie. Z jednej strony, sukcesywne zbliżanie się do Prawdy stanowi o postępie i napawa optymizmem, że w końcu uda się uczynić nauką zasadą kształtującą dalsze istnienie ludzkości. Nauka i Człowiek w jego kolektywnym bycie stają się w XIX w. ideami nadrzędnymi. Z drugiej jednak strony – ci, którzy żyją teraz, a nie w idealizowanej przyszłości, odczuwają negatywne nastroje związane z własną przemijalnością, utratą pewności, uczuciem kryzysu – tak charakterystyczne dla okresu *fin de siècle*'u. Jako wciąż żywą odczuwa się tzw. potrzebę metafizyczną. O ile w przypadku nauki zapytywanie doskonale służy do problematyzowania kolejnych szczebli poznawania, o tyle w polu egzystencji stanowi ono rodzaj krzyku, świadectwo zagubienia i niepokoju.

Drogę badania pytania w tym obszarze (3) wytycza inspirowane – poza fenomenologią i neokantyzmem – również myślą

---

<sup>199</sup> Tamże, s. 65.

religijną, filozofią życia i filozofią egzystencji Heideggerowskie pytanie o bycie, które – jak to ujmuje autor *Sein und Zeit* – jest zawsze zarazem pytaniem o sposób istnienia człowieka w jego tu-oto (*Da*). A tę wyznacza idea egzystencji, rozumiana jako bycie-w-świecie. Tym sposobem kwestia pytania jako takiego trafia z odległych przestrzeni badań naukowych wprost pod przysłowiowe strzechy. Staje się kwestią egzystencji, życiowego wyboru, postawy. A ponieważ w kolejnych dekadach XX w. badania fenomenologiczne podążają w kierunku wyznaczonym przez Heideggera i późnego Husserla, pytanie jako takie zostaje ściśle powiązane z problematyką metafizyczną, która ze swej strony łączy się ze wspomnianą wyżej problematyką cielesności, intersubiektywności i *Lebensweltu*. To połączenie widać wyraźnie chociażby w myśli młodego Karla Rahnera, Merleau-Ponty'ego, Levinasa czy Derridy.

Wskazane wyżej trzy pola zainteresowania pytaniem (1–3) w ramach fenomenologii znakomicie przedstawia uczeń Heideggera, twórca „fenomenologii strukturalnej”, Heinrich Rombach (1923–2003). W pisanej najpierw pod kierunkiem Heideggera, a potem Maksa Müllera, dysertacji (1949) pt. *Über Ursprung und Wesen der Frage*, mówi on o pytaniu w trzech znaczeniach, każdorazowo związanych z różnymi strukturami życiowymi człowieka: 1. *die Anfrage im Miteinandersein*; 2. *die Forschungsfrage an das Seiende selbst*; 3. *die Entscheidungsfrage über das Ganze des Daseins*<sup>200</sup>. Odpowiadają one trzem wskazanym przez nas wyżej polom zainteresowania pytaniem w fenomenologii.

Reasumując wątek badania tego, co fenomenologiczne w kontekście paradygmatu pytania, zauważmy, że – podobnie jak pytanie – fenomenologia wyraźnie oscyluje pomiędzy czysto teoretycznym podejściem do rzeczywistości a praktycznym zaangażowaniem, zatopieniem się w praktyce życia codziennego. Zaczyna się ona wprawdzie we wczesnej myśli Husserla od skrojonych na potrzeby teoretyczne poszukiwań prowadzonych na polu czystej, wyzutej

---

<sup>200</sup> H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*.

ze wszelkich odniesień światowych świadomości, ostatecznie jednak – wraz z coraz przemożniejszym oddziaływaniem początkowo ukrytego w niej erotycznego potencjału – staje się ona coraz bliższa życiu, światu i drugiemu człowiekowi. Już w tekstach Husserla widać wyraźnie, jak przechodzi ona od czystej teorii świadomości ku mądrościowemu namysłowi nad powołaniem człowieka. Odpowiada to – w przybliżeniu – dynamice pytania. Gdy się mianowicie pojawia w formie zdania pytajnego, wygląda ono jak jedna z form wypowiedzi, którą można poddać teoretycznej obróbce, jako potencjalny przedmiot logicznego, językowego, gramatycznego, semantycznego itp. badania. I od tego typu ujęcia – historycznie rzecz biorąc – zaczyna się w fenomenologii (i nie tylko) refleksja nad pytaniem. W toku tematycznego opracowania okazuje się jednak, że to „idealne znaczenie” pytania nie daje się ostatecznie uchwycić w swojej idealnej czystości, że spiętrzone w inteligibilny sens pytanie jest tylko „wierzchołkiem góry lodowej”. W toku namysłu ta krystaliczna struktura „pytania” odsłania pęknięcia i napięcia, które odsyłają do zewnętrznego wobec niej kontekstu. Tak jakby pytanie nie chciało być sobą, jakby „czuło się” zbyt ciasno w skrojonej dla niego logicznej szacie. Dlatego namysł erotyczny, po krótszym lub dłuższym pobycie w królestwie tzw. erotetyki, czyli teorii pytań, wyraźnie zmierza ku konkretnej sytuacji, w której pytanie powstaje, ku życiu i przeżyciu pytania. Zmuszony jest pójść nawet dalej – ku temu, co przekracza wszelkie pytanie, co stanowi granicę zapytywania i rozumienia jako takiego<sup>201</sup>. Droga namysłu nad pytaniem jest – historycznie i transcendentnie rzecz biorąc – drogą fenomenologii. Jak ujmuje tę istotową nieobecność fenomenologii i jej stosunek do tego, co ją transcenduje Natalie Depraz:

Żywoť fenomenologii toczy się na krawędziach jej własnej tożsamości. (...) tożsamość fenomenologiczna sprowadza się do tego,

---

<sup>201</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. różni, Inter esse, Kraków 1993, s. 224–228.

że zdolna jest ona przyjąć i wpleść w swoją istotę wszelkie możliwe postacie inności. Fenomenologia w gruncie rzeczy nie posiada nic własnego – żywi się pragnieniem wywłaszczenia samej siebie w kontakcie z innym. Oto właściwy jej sposób funkcjonowania, czynny sposób bycia: przyzwalać czemuś, co nią nie jest, by zagościło na jej własnym terenie<sup>202</sup>.

## 9. Szeroka koncepcja doświadczenia

Wprawdzie pytanie kojarzy się w pierwszej kolejności z aktem wiedzotwórczym, a więc właściwym miejscem do jego rozważania wydaje się przede wszystkim teoria poznania, teoria wiedzy lub logika – i rzeczywiście pod koniec XIX w. to właśnie w tych dziedzinach pojawiają się pierwsze większe badania na ten temat – to jednak należy przypomnieć, iż od czasów starożytnych fenomen pytania badany był przede wszystkim w dziedzinach związanych wprawdzie – za sprawą medium języka – z logiką, ale jednak od pewnego momentu mocno jej przeciwstawianych. Chodzi w pierwszej kolejności o badania pytania w przestrzeni retoryki i poetyki. Dlatego też, zgodnie z tradycją, Arystoteles twierdził, że dla takich fenomenów, jak pytanie, rozkaz czy prośba, nie ma miejsca w obrębie logiki, że trzeba je rozważać np. w retoryce. Dlaczego retoryka? Pytanie jest podstawową operacją, używaną podczas budowania tematu i formułowania problemu, a potem prowadzenia mowy. Stanowi główny element pierwszego etapu budowy mowy, nazywanego z łaciny inwencją (gr. *heuresis*). Każda mowa zaczyna się od ustalenia swojego tematu. Retor nie wymyśla tematów, lecz „wynajduje” (*invenit*) je w rzeczywistości. Oryginalność mowy polega bowiem nie na temacie, który podrzuca sama rzeczywistość, lecz na sposobie jego przeprowadzenia. Tematy są powszechnie znane. To codzienne sprawy życiowe. Jak mówi Mirosław Korolko, „teoretycy retoryki wychodzili z założenia, że

---

<sup>202</sup> N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretnego*, tłum. A. Czarnačka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 22.



każda sprawa (*res*) może być przedmiotem dyskursu<sup>203</sup>. W tym duchu pisał, np., Cyceeron:

Dla prawdziwego mówcy materia jego sztuki są wszystkie objawy życia ludzkiego, bo sam w ich kręgu żyje i dlatego powinien je wszystkie poznać, o wszystkich słyszeć, czytać i roztrząsać wszystko, wszystkim się zajmować, wszystko poruszać<sup>204</sup>.

Codzienne życie stanowi niewyczerpalny rezerwuar tematów i spraw. Retoryka zajmuje się mową (*logos*) w tej jej postaci, w jakiej spotykana jest wśród spraw życia powszedniego. Nie jest późniejszą „sztuką żywego słowa”, która skupia się na „ładnym i poprawnym mówieniu”. Inaczej też niż logika, retoryka nie abstrahuje od treści tego, o czym mowa, lecz bierze je w całej złożoności i nieokreśloności. Do tego jednak potrzebne jest światło przewodzące całemu przedsięwzięciu. Tę funkcję pełnią pytania. W klasycznej retoryce wybór i ustalanie tematu odbywało się po linii typowych pytań, po czym przechodziło się do sformułowania problemu. Nie miejsce tu, oczywiście, by śledzić złożoność procesu retorycznego, ważne jest dla nas jedynie to, że pytanie jako przedmiot zainteresowania badawczego służyło zrazu innym celom niż li tylko celom czysto poznawczym i stąd przynależało do innych dziedzin wiedzy. Chodziło raczej o perswazję, od której w życiu codziennym zależało powodzenie. Ponieważ *mówca* miał na celu przekonanie *auditorium* do swych *racji*, klasyczna retoryka, a wraz z nią kwestia pytania, poruszała się w trójkącie *ethos-pathos-logos*. Dla retoryki rzeczywistość jest wieloaspektowa, jest i taka i taka zarazem, pełna możliwości itd., stąd najlepszą formą wypowiedzi, która ową problematyczną naturę rzeczywistości wyraża, jest właśnie pytanie. Jeśli człowiek jest *dzoon logon echon*, to utrzymywana w otwarciu mowa stanowi o bogactwie jego codziennego środowiska życia,

<sup>203</sup> M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, WP, Warszawa 1990, s. 55.

<sup>204</sup> Cyt. za: M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 55.

jakim jest kultura. „Kultura jest zawsze także kulturą pytania”<sup>205</sup>. Jak mówi Michel Meyer, „retoryka to człowiek w logosie: projektuje się on w nim, wyraża, i jako człowiek jest wieloraki, a wielość głosów tłumaczy się na bogactwo wyrażen służących za atrybuty rzeczywistości”<sup>206</sup>.

Wprawdzie w XX w. retoryka przeżyła swój renesans, dla ukazania związku pytania z doświadczeniem chciałbym sięgnąć do nieco innej, choć nie całkiem obcej retoryce, tradycji. Powiązanie mowy, pytania i szeroko rozumianego doświadczenia odnajdziemy we współczesnej hermeneutyce filozoficznej Gadamera. Widać, jak ogniskują się w niej poruszane tu przez nas problemy. Z pewnością nie bez znaczenia jest fakt, że filozofia Gadamera wzięła swój początek, z jednej strony, z fenomenologii, z drugiej – z przeformułowanej na użytek XIX-wiecznej protestanckiej tradycji hermeneutyicznej retoryki<sup>207</sup>.

Ta przynależność hermeneutyki do dwóch tak różnych tradycji daje o sobie wyraźnie znać, kiedy Gadamer poddaje analizie jedną z centralnych kategorii swojej koncepcji, jaką jest pojęcie doświadczenia hermeneutycznego<sup>208</sup>. Świadomość efektywno-dziejowa ma strukturę doświadczenia, którą Gadamer opisuje, czerpiąc inspiracje zarówno z prac Husserla, jak i Hegla. Do istoty doświadczenia należy to, że choć jest ono zawsze jednostkowe – „zawiera się w tym zasadnicza otwartość doświadczenia na nowe doświadczenie”<sup>209</sup> – odkłada się mocą pamięci i powtórzenia, tworząc pewien ogólny zasób. Dlatego też pojęcie doświadczenia stosuje się zarówno do pojedynczego aktu, jak i powstałego w toku długiego obcowania

<sup>205</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, 151.

<sup>206</sup> M. Meyer, *Wstęp*, w: *Historia retoryki od Greków do dziś*, (red.) M. Meyer, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2010, s. 9.

<sup>207</sup> Jak mówi Gadamer odnośnie do swojego *opus magnum*: „Moja książka, metodologicznie rzecz biorąc, faktycznie stoi na gruncie fenomenologicznym” (tenże, *Prawda i metoda*, s. 30).

<sup>208</sup> „Rozdział o doświadczeniu zajmuje w moich badaniach kluczowe miejsce” (tenże, *Prawda i metoda*, s. 30).

<sup>209</sup> Tamże, s. 328.

z jakąś materią *habitus*. Ale dla Gadamera ważniejszy od wyniku doświadczenia jest proces doświadczania, który – w jego przekonaniu – ma negatywny, dialektyczny charakter i stąd pozostaje bliski pytaniu. Doświadczenie jest wprawdzie związane z pewnym działaniem po stronie podmiotu, jednak nikt sam z siebie nie staje się doświadczony. Poza inicjatywą ze strony podmiotu doświadczenie zakłada również pewien stan bierności, gotowość przyjęcia biegu spraw, tak jak on faktycznie zachodzi. Doświadczenie jest nieustanną otwartością na nadejście tego, co nowe, i gotowością korekty tego, co wcześniejsze. Znajduje się w tym element pokory i uspokojenia, świadomość własnej dziejowości i skończoności. Zdaniem Gadamera, „logiczną strukturą tej otwartości” jest właśnie pytanie: „jasne jest, że wszelkie doświadczenie zakłada strukturę pytania”<sup>210</sup>. Także Waldenfels, odnosząc się krytycznie zarówno do empiryzmu, jak i esencjalizmu, twierdzi, że podstawową cechą doświadczenia jest dialektyczna otwartość<sup>211</sup>.

To powiązanie doświadczenia i pytania znajdziemy także w dyskusjach wokół współczesnych rozważań nad możliwością uprawiania metafizyki klasycznej. Doświadczenie – mówi wprost Enrico Berti – jest „poszukiwaniem, jest problematycznością, czyli pytaniem”<sup>212</sup>.

To wskazanie na retoryczną i hermeneutyczną tradycję ujmowania pytania w kontekście kategorii doświadczenia może zrazu wydać się bez związku z rehabilitacją naturalnego bogactwa doświadczenia i jego różnych typów, jaka zaszła po stronie fenomenologii. Jednakże, po pierwsze – jak wspomnieliśmy wyżej – Gadamer uznaje swoje własne pojęcie doświadczenia hermeneutycznego za

---

<sup>210</sup> Tamże, s. 337. Por. T.S. Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning*, s. 258 i nast.

<sup>211</sup> B. Waldenfels, *Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung*, w: *Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (Hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag, 1975, s. 63–80.

<sup>212</sup> E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 89.

ściśle związane z pracą Husserla<sup>213</sup>. Po drugie, nawet przywołana tu klasyczna retoryka ma pewien związek z myślą Husserla, a to za sprawą Kartezjusza, którego próba metodycznego wątplenia i pierwsza reguła z *Rozprawy o metodzie* odpowiada pierwszemu etapowi postępowania retorycznego, czyli inwencji<sup>214</sup>. Po trzecie wreszcie, można by tu wskazać na myśl Heideggera, który swoją fenomenologiczną analitykę *Dasein* przedstawiał jako nawiązującą i twórczo wykorzystującą zdobycze *Retoryki* Arystotelesa hermeneutykę faktyczności<sup>215</sup>.

Tak czy owak, bliskość zapytywania i fenomenologii potwierdza dowartościowanie przez tę ostatnią szerokiego, zmysłowego i ponadzmysłowego – w każdym razie przednaukowego – pojęcia doświadczenia. Odsyła ono do wcześniej wymienionych cech tego, co fenomenologiczne, przede wszystkim do postulatu zachowywania bliskości wobec rzeczy i brania ich takimi, jakimi one się jawią – bez uciekania się do jakichś teorii czy światopoglądu. Być może to właśnie to odrestaurowane pojęcie doświadczenia, które szanuje różnorodność i często nieokreśloność, i efemeryczność rzeczy, najlepiej ukazuje różnicę między fenomenologią a neokantyzmem czy neopozytywizmem, a więc stanowiskami, które uznawały prymat lub wyłączność doświadczenia o charakterze przyrodoznawczym.

<sup>213</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 324–325.

<sup>214</sup> Por. M. Meyer, *Wstęp*, s. 12–13. W części pierwszej swojego pisemka Kartezjusz wprawdzie krytycznie odnosi się do pożytków retoryki i uznaje swoje studia w „księdze świata” i zbieranie doświadczenia za zbędne w odniesieniu do poznawania samego siebie, jednakże to właśnie życie pełną pierśią stanowi punkt wyjścia metodycznego namysłu Kartezjusza. W części drugiej przedstawia pierwszą regułę następująco: „Pierwszym było nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam z całą oczywistością jako takiej: to znaczy unikać starannie pośpiechu i uprzedzeń, i nie obejmować swoim sądem niczego poza tym, co się przedstawi memu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu podania tego w wątpliwość” (Kartezjusz, *Rozprawka o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980, s.39).

<sup>215</sup> *Heidegger und Rhetorik*, (hrsg.) J. Kopperschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München 2009.

Stąd też wyrasta walka Husserla przeciwko wszelkiemu psychologizmowi, redukcjonizmowi, materializmowi, scjentyzmowi, ale także historyzmowi, który sprowadza każde doświadczenie do światopoglądu.

W *Filozofii jako ścisłej nauce* Husserl przywraca szeroki sens doświadczenia, mówiąc krótko, że „dokonujemy doświadczeń nie tylko teoretycznych, lecz także aksjologicznych i praktycznych”<sup>216</sup>. Nie tylko matematyka, ale przede wszystkim nauki humanistyczne ukazują możliwość odmiennego od przyrodoznawstwa doświadczenia świata. Próżna wiara, by ograniczyć prawdę do tego, co dopuszczają nauki przyrodnicze, spowodowała, że „duchowa nędza naszych czasów stała się faktycznie nie do zniesienia”<sup>217</sup>. Uwzględniając wielość różnych doświadczeń, w których jawią się różnego rodzaju rzeczy, fenomenologia dąży do przywrócenia człowieka światu i samemu sobie. Jak mówi Schapp, „fenomenologia jest postępowaniem na wielu frontach”<sup>218</sup>. Wtórują mu inni fenomenologowie<sup>219</sup>. Ponieważ fenomenologia jest poznaniem, do którego zwłaszcza Husserl chętnie stosuje przydawkę „naukowym”, w sposób naturalny jest ona narażona na przemycanie pewnych zachowań i kategorii charakterystycznych dla poznania jako takiego i aplikowania ich swoim przedmiotom. Dlatego najtrudniejszą rzeczą jest zachowanie i uszanowanie specyfiki poszczególnych doświadczeń, które, jak np. doświadczenie estetyczne lub religijne, mogą być niekiedy bardzo odległe od tego, w jaki sposób doświadcza się rzeczy w nastawieniu czysto poznawczym. Stąd też Ingarden podkreśla, że fenomenologia nie jest prostym, naiwnym widzeniem świata, lecz jest postawą prawdziwie krytyczną, która w każdym momencie swojej pracy musi walczyć z rozmaitymi trudnościami<sup>220</sup>. To, że fenomenologia

<sup>216</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 63.

<sup>217</sup> Tamże, s. 72.

<sup>218</sup> W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. 3.

<sup>219</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995, s. 220 i nast.

<sup>220</sup> Np. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 298 i nast.

dopuszcza wielość doświadczeń jako równoprawnych, ma doniosłe metafizyczne i egzystencjalne konsekwencje<sup>221</sup>.

Związek tego szerokiego pojęcia doświadczenia i pytania fenomenologia oddaje za pomocą pojęcia horyzontu. Jak mówi Gadamer, „pojęcie horyzontu ma dla badań fenomenologicznych Husserla podstawowe znaczenie”<sup>222</sup>. Husserl zaczerpnął to pojęcie od Williama Jamesa. W tradycji fenomenologicznej szczególną rolę, związaną z pytaniem o bycie, przyznawał pojęciu horyzontu Heidegger<sup>223</sup>. I rzeczywiście nie jest to z jego strony żadne nadużycie wobec rozumienia horyzontu w myśli Husserla. Wręcz przeciwnie: Heidegger wydobywa z pojęcia horyzontu jego bogaty, erotyczny potencjał, który nadał mu już Husserl<sup>224</sup>.

## 10. Wolność i odpowiedzialność

Namysł nad związkiem pytania i etyki kolejny raz prowadzi do osoby Sokratesa. Jako mistrz pytania pozostaje on jednocześnie uznanym twórcą etyki, którą można oczywiście rozumieć jako osobna dziedzina badań filozoficznych, lepiej wszakże mówić o niej jako o pewnym, zorientowanym na moralność ukierunkowaniu refleksji filozoficznej. Co ma wspólnego pytanie z działaniem i relacjami międzyosobowymi, rozpatrywanymi w kontekście dobra? Czy dopiero pytanie otwiera perspektywę etyczną?

Historycznie rzecz biorąc, etyka zaczyna się wraz z erotyką. Ich historyczne powiązanie w inaugurującej dzieje etyki myśli Sokratesa może być odbierane jako czysto przypadkowe. Dla fenomenologii jednak to powiązanie skrywa konieczność, która odsyła do wewnętrznej struktury samego rozumu. Pytanie, rozumiane

---

<sup>221</sup> H. Conrad-Martius, *Przedmowa [do tekstu Reinacha pt. Co to jest fenomenologia?]*, w: *Edyta Stein*, s. 55.

<sup>222</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 240.

<sup>223</sup> Część pierwsza i jedyna *Bycia i czasu* nosi tytuł: *Interpretacja Dasein ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentального horyzontu pytania o bycie* (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 51).

<sup>224</sup> Por. D.R. Sobota, *Źródła*, t. 1, s. 369.

jako poszukiwanie prawdy, ma jednocześnie związek z dobrem i złem, jako że u podstaw obu znajduje się pojęcie wolności, które ze swej strony uwidocznia się najpełniej właśnie w pytaniu. Pytanie nie tylko stawia przed wyborem właściwej odpowiedzi i żąda powzięcia decyzji, ale samo jego postawienie jest z zasady aktem swobodnej decyzji. Dlatego też nie da się go zredukować do jakichkolwiek stanów emocjonalnych np. wątpienia czy niepewności. Jak wiadomo, kto podziela tego rodzaju uczucia, nie zawsze pyta.

W tym punkcie naszych rozważań najważniejsza jest relacja między pytaniem i dobrem oraz złem. Jak mówi Józef Tischner, „istotny sens pytania polega na tym, że budzi ono w zapytany sens odpowiedzialności. (...) Odpowiedzialność jest [zaś] kategorią etyczną”<sup>225</sup>. Idąc za rozróżnieniem Tischnera, można powiedzieć, że pytanie ma sens agatologiczny, gdy tymczasem odpowiedź pozostaje kategorią etyczną. „Podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie”<sup>226</sup>. Jeśli – jak powiada Heidegger – w polu ontologicznym pytanie jest najbardziej znamienym wyrazem skończoności człowieka, to – w perspektywie agatologicznej – wyraża ono jakieś radykalne zło, które rozbija życie człowieka i czyni je z gruntu niemożliwym do zaspokojenia. „Gdyby nie było biedy świata, nie byłoby próśb i nikt by nikogo o nic nie pytał. Każde pytanie, bezpośrednio lub pośrednio, świadczy o jakiejś biedzie”<sup>227</sup>. Ta ostatnia jest jakby pramotywnym wszelkiego pytania i ma w sobie coś demonicznego i niepokojącego. Jak mówi Aron Bodeheimer, „pytanie ma w sobie szczególną tajemnicę: erotyczną tajemnicę, jak i kusicielską”<sup>228</sup>. Zawiera się w nim pewnego rodzaju obsceniczność, wywołuje ono wstyd. Widać to było już na podstawie analiz Kierkegaarda na temat narodzin samoświadomości.

<sup>225</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du dialogue, Paris 1990, s. 74.

<sup>226</sup> Tamże, s. 58.

<sup>227</sup> Tamże, s. 75.

<sup>228</sup> A.R. Bodeheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Reclam, Stuttgart 2011, s. 130. „Dem Fragen gehört wesentlich Obszönität zu” (s. 13).

Przypomina się w tym miejscu jeden z aforyzmów Angelusa Silesiusa: „Pierwsza mowa szatana do rodu ludzkiego / zaczęła się najskromniej od słowa: dlaczego?”<sup>229</sup>. Wspaniałym przykładem tego powiązania pytania z przestrzenią agatologiczną są pytania biblijne: pytanie Boga skierowane do Adama w raju, pytania Hioba, pytanie Piłata do Chrystusa, pytanie Chrystusa na krzyżu do Boga Ojca. O biedzie wspominał Platon, kiedy definiował filozofię, i mówił o niej wyraźnie Husserl, gdy przedstawiał motywy swoich zmagani filozoficznych<sup>230</sup>. Na ową biedę powoływała się również Heideggerowska *Seinsfrage*.

Fenomenologia wyrasta ze świadomości nędzy czasów przełomu XIX i XX w., której dogłębną charakterystykę przedstawił niegdyś Nietzsche. W oczach Husserla fenomenologia ma być wprawdzie odpowiedzią na ten kryzys, jednocześnie jednak jest ona adekwatnym wyrazem tego kryzysu. Albowiem odpowiedź na kryzys kultury, jakiej *de facto* udzieliła fenomenologia, daleka jest od „definitywności” i „konkluzywności”. Fenomenologia jest odpowiedzią na kryzys, ale nie taką, która – jak np. neotomizm – podnosi dawne wzorce myślenia jako „uniwersalne” i z tej perspektywy próbuje raczej odsunąć niż rozwiązać problem, lecz taką, która, stając twarzą w twarz z problematycznością bytu, stara się ją doprowadzić „do końca”. Fenomenologia definiuje siebie nie jako restaurację jakiejś tradycji czy rewolucję w imieniu jakiegoś ideału, lecz jako „refleksję nad kryzysem”<sup>231</sup>. Na tym polega wezwanie Husserla do powrotu do rzeczy samych. Husserl buduje swoją odpowiedź na kryzys, tzn. na wszechwładną i wszechobecną problematyczność bytu, której nic już nie przesłania, w ramach tego kryzysu. Odpowiedzią, zdolną sprostać problematyczności bytu, nie jest wcale zamknięcie się przed nią w wysokiej wieży absolutnie pewnych prawd, bo właśnie na mocy problematyczności

<sup>229</sup> A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, w: A. Mickiewicz, *Pisma*, t. IV, Paris 1844, s. 133.

<sup>230</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 72.

<sup>231</sup> J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Seria: teksty filozoficzne, PAT, Kraków [bdw], s. 182.



wszelkiego bytu wiadomo, że jedyną więź, która była zdolna ustać pod naporem dziejów, jest wieża Babel. Husserl zdaje sobie sprawę, że odpowiedzieć na problematyczność wszelkiego bytu można tylko przez podniesienie tej problematyczności na wyższy – transcendentally-eroteryczny – poziom. Husserl uważał, że problematyczność wszelkiego bytu nie jest li tylko kolejną postacią *Scheinproblem*, który można przewyciężyć kilkoma „dobrymi” rozwiązaniami, lecz raczej mamy tutaj do czynienia „z problemami losu ludzkości na jej drogach do autentycznego człowieczeństwa”<sup>232</sup>.

W oczach laików fenomenologia, rozumiana przez pryzmat opublikowanych za życia prac Husserla, uchodzi za „filozofię teoretyczną”. Tymczasem od samego początku fenomenologia była przedsięwzięciem o charakterze głęboko etycznym i praktycznym. Etyka jest oczywiście pewną postacią teorii, niemniej teorii szczególnej, bo szukającej możliwości realnego wpływania na postawy i zachowania ludzi. To, że Husserl niewiele miejsca w swej twórczości poświęcił wąsko rozumianej etyce, oznacza tyle tylko, że dla niego fenomenologia, także ta „teoretyczna”, od początku do końca była przedsięwzięciem o charakterze etycznym. Jak pisze w liście do Arnolda Metzgera, „intelekt jest sługą woli”<sup>233</sup>. Etyczne warunki poznania filozoficznego podkreślał przede wszystkim Scheler. Poza tekstami traktującymi o etyce, których w bibliotece fenomenologii znajduje się bezliku i które należą do najważniejszych prac w zakresie etyki opublikowanych w XX w., warte podkreślenia jest pośrednie lub bezpośrednie zaangażowanie fenomenologów w realną sytuację społeczeństw, w jakich przyszło im żyć. Refleksję etyczną uzupełnia namysł nad przestrzenią polityczną<sup>234</sup>. Już w myśli Brentana wątki etyczne były wyjątkowo silne. Jak pokazał to Michael Gubser, wbrew obiegowym opiniom fenomenolodzy zawsze byli

<sup>232</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie*, seria: *Husserliana*, Bd. 7, s. 9.

<sup>233</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil IV: *Freiburger Schüler*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 409–410.

<sup>234</sup> Por. A. Gniazdowski, *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2015.

zainteresowani, i to w głównej mierze, kulturalną, etyczną, społeczną i polityczną odnową ludzkości. Myśl ta przebija się zarówno w pracach Husserla, Schelera czy Pfändera, jak i ich bliskich oraz dalszych uczniów. Opinię, jakoby charakterystyczna dla fenomenologii była praktyka nieangażowania się w codzienne życie, trzymanie dystansu, postawa solipsyzmu czy „idealizmu”, trzeba włożyć między bajki. Wręcz przeciwnie, od początku fenomenologowie szukali możliwości odnowienia „idei Europy” w praktyce i czynili to – co ciekawe – na wielu różnych, często sprzecznych ze sobą drogach. Wystarczy przypomnieć choćby o wykładach wojennych Husserla z roku 1917, pismach wojennych Schelera, zaangażowaniu i ofierze młodych fenomenologów podczas I wojny światowej, o socjalistycznej działalności Gerdy Walther, o poparciu niektórych fenomenologów dla narodowego socjalizmu, o walce i męczeństwie związanych z fenomenologią dysydentów w krajach Bloku Wschodniego<sup>235</sup>. To właśnie za sprawą tego zaangażowania badacze fenomenologii skłonni są określać ją nawet jako „fundamentalną filozofię moralną”<sup>236</sup>.

### Fenomenologia jako pytanie

We wnioskach do swojej próby odpowiedzi na pytanie tytułowe „co to jest fenomenologia?” Stanisław Judycki formułuje następujący sąd:

Pojęcie fenomenologii, jako pojęcie mające określać historycznie zastany nurt czy kierunek filozoficzny, jest pojęciem rodzinnym w tym sensie, że składniki tego pojęcia zawierają na tyle różne treści, iż jako syntetyczna całość nie mogą służyć do wyodrębnienia fenomenologii jako osobnego kierunku w filozofii. Termin ‘fenomenolo-

---

<sup>235</sup> M. Gubser, *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*, Stanford University Press, Stanford, 2014.

<sup>236</sup> A. Póltawski, *Fenomenologia a zrozumienie, kim jesteśmy*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii*, t. 1, s. 37.

gia' może być używany tylko jako sygnał czy hasło dla wywołania poglądów Husserla, Schelera, Ingardena, Merleau-Ponty'ego i innych. Nie wystarcza on do wyróżnienia ani specyficznej metody filozoficznej – podkreślam filozoficznej, gdyż fenomenologia rozumiana jako metoda maksymalnie ateoretycznego opisu jest składnikiem postępowania również w naukach pozafilozoficznych – ani do wyróżnienia systemu czy doktryny. Tych, których hasłowo określa się mianem fenomenologów, łączył jedynie pewien wspólny duch filozofowania, czy też pewna, bardzo ogólna, postawa filozoficzna<sup>237</sup>.

Judycki wskazuje możliwość czegoś takiego jak fenomenologia, odwołując się do pojęcia bliżej nieokreślonej postawy i ducha. Z tej perspektywy poszczególne momenty charakteryzujące fenomenologię stają się całością. Nie wyjaśnia jednak, jaki czynnik stanowi o ich połączeniu. Przedstawione wyżej zestawienie tego, co fenomenologiczne z tym, co eroteryczne, ukazuje, że dzięki pytaniu nie tylko pewne momenty wchodzą z sobą w związek, ale stają się wręcz tym, czym są. Wskazane pokrewieństwa i analogie pomiędzy poszczególnymi momentami tego, co fenomenologiczne i ideą pytania pozwalają sformułować hipotezę, że to właśnie w tym ostatnim znajduje się poszukiwany moment scalający. Na podstawie powyższego można by zaryzykować przypuszczenie, że postawą, o której mówił Judycki, duchem tego, co fenomenologiczne, jest właśnie pytanie. Słowem, że fenomenologia wywodzi się z ducha pytania.

Jednak tak ujęta kwestia musi rodzić określone zastrzeżenia. Po pierwsze, czy można w ogóle odnieść pewną formę wypowiedzi do charakterystyki jednego z ruchów czy kierunków filozoficznych i tym samym odmówić jej innym? Poza tym czy w ogóle można w ten sposób charakteryzować formacje filozoficzne, że poszczególnym systemom myślowym przypisuje się określone formy wypowiedzi? Na ile uprawomocnione jest charakteryzowanie, np., neokantyzmu poprzez sąd, fenomenologii poprzez pytanie, scep-

---

<sup>237</sup> S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1993, 1.

tycyzmu poprzez negację, egzystencjalizmu poprzez imperatywy, a personalizmu poprzez życzenie? Czy tego rodzaju gramatyka systemów filozoficznych ma w ogóle sens?

Po drugie, czy przypisywanie zasady pytania fenomenologii nie stanowi tylko przykładu zastosowania tego, co w powszechnym przekonaniu charakteryzuje po prostu filozofię jako taką: że jest ona wiecznym, nieskończonym zapytywaniem?

Odpowiadając najpierw na tę drugą kwestię, można by bez trudu przytoczyć całą masę wypowiedzi przedstawicieli „szkoły” fenomenologicznej, którzy w fenomenologii widzieli po prostu odnowę filozofii jako takiej, jej rehabilitację, przywrócenie należytej jej godności i funkcji. Uważali oni, że fenomenologia nie jest jakimś nowym ruchem, lecz odnowieniem tego, co w filozofii najbardziej filozoficzne. Stąd też powtarzane na zmianę przekonania o tym, że fenomenologia nie jest niczym nowym, oraz że jest ona czymś absolutnie oryginalnym i wyjątkowym. Czy jednak w ten sam sposób nie odczuwali swojej filozofii neokantyści lub egzystencjaliści? Owszem, trzeba zauważyć, że czynili to zawsze, zwracając uwagę na to, co nowe w danym myśleniu, co stanowi *plus ultra* w stosunku do tego, co miało miejsce wcześniej, a co kojarzyło się z pewnym zamknięciem, ograniczeniem, powielaniem itd. Filozoficzność filozofii polega właśnie na owym *plus ultra* i jest nim jakiś rodzaj otwarcia, odejścia, zwrotu, związanego najczęściej z postawieniem nowego pytania. Filozofia jest zapytywaniem – czy to jednak oznacza, że każda prawdziwa filozofia jest fenomenologią? Z pewnością trudno przystać na takie utożsamienie. A jednak ci, którzy znają fenomenologię, od czasu do czasu nie mogą oprzeć się pokusie dokonania takiej identyfikacji. W zakończeniu wspomnianego eseju o fenomenologii Judycki, np., powiada – mimo sceptycyzmu wobec prób wyszczególnienia jakiejś jednej cechy charakterystycznej dla fenomenologii – że „każdy filozof powinien być fenomenologiem”<sup>238</sup>. Gdziekolwiek zaś pisze: „postulaty sformułowane przez filozofów nazywanych fenomenologami są słuszne w odniesieniu do my-

---

<sup>238</sup> Tamże.

ślenia filozoficznego jako takiego<sup>239</sup>. Nawet jeśli fenomenologia nie jest filozofią *tout court*, to z pewnością – tak jak zresztą żadna inna filozofia – nie jest tylko po prostu kolejną „filozofią”. Albowiem nie tylko zawiera w sobie element (pytania), który stanowi część wspólną ze wszystkimi innymi filozofiami, ale wynosi go do godnego naśladowania wzoru tego, co filozoficzne. Stąd też Judycki mówi słusznie o fenomenologii jako o „zbiorze tez *metafilozoficznych*”<sup>240</sup>.

Prowadzi to do odpowiedzi na pierwszą z wyżej wymienionych wątpliwości. Z pewnością taka gramatyka systemów filozoficznych, jeśli miałaby stanowić coś więcej niż tylko interesujący eksperyment myślowy, wymagałaby osobnego uzasadnienia. Wiadomo jest, że myślenie i język łączy bliska więź. Niemniej realizacja wspomnianej gramatyki systemów filozoficznych nie polega na wyliczeniu najczęściej używanych form gramatycznych i – na podstawie uzyskanych wyników – na przyporządkowaniu poszczególnych kierunków poszczególnym typom wypowiedzi. Idea jest zupełnie inna. To, że fenomenologia pozostaje szczególnie bliska zasadzie pytania, pokazuje nie tylko sporządzone wyżej zestawienie tego, co fenomenologiczne z tym, co eroteryczne, ale tego rodzaju przeświadczenie potwierdza również historia filozofii XX w. Przyglądając się temu, w jaki sposób wcześniej traktowano pytanie w historii filozofii, rodzi się dość paradoksalny obraz. Z jednej strony, bardzo często powtarzano przekonanie, że filozofia to domena wielkich pytań ludzkości, że filozofia to mierzenie się z odwiecznymi problemami bytu, że najbliższe postawie filozofa jest dziecko, które nieustannie pyta itd., z drugiej – namysł nad pytaniem jako takim był w dziejach filozofii bardzo sporadyczny i miał zazwyczaj zupełnie marginalne znaczenie. Owszem, pytanie pojawiało się, np., jako stosowany we wprowadzeniu do właściwych rozważań chwyt retoryczny, który miał uzmysłowić powagę i trud myślenia filozoficznego, niemniej

---

<sup>239</sup> Tenże, *Filozofia i fenomenologia*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii*, t. 1, s. 81.

<sup>240</sup> Tenże, *Co to jest fenomenologia?*

nie prowadziło to ani do jakiegóś pogłębionej analizy pytania, ani tym bardziej do uczynienia pytania jakąś naczelną, systematyczną i konstruktywną zasadą. Dopiero fenomenologia, korzystając częściowo z dorobku Kanta, częściowo także z prac innych myślicieli, którzy jakoś próbowali wyrazić „problematyczny” charakter rzeczywistości, po raz pierwszy podniosła pytanie do rangi zasady filozofowania. Tym samym zwróciła ona uwagę na to, co od zawsze stanowiło o filozoficzności filozofii i co nie daje się zredukować do żadnej innej dziedziny. To podniesienie pytania do rangi indeksu filozofii nie tylko dowodzi autonomii filozofii wobec innych zjawisk kultury, ale również – zgodnie z duchem pytania – uznaje i szanuje jej wewnętrzne zróżnicowanie i bogactwo tradycji filozoficznej. Dlatego fenomenologia sytuuje się niejako pomiędzy różnymi jej kierunkami i nurtami. Chociaż mówi się o fenomenologii jako o jednym z kierunków, wymyka się ona tego rodzaju nomenklaturze. Już sama zrealizowana w obrębie fenomenologii w ciągu historii filozofii XX w. różnorodność podejść i tematów, ukazuje fenomenologię jako nieskończony i pozbawiony granic projekt. Podnosząc pytanie do rangi principium filozoficzności, wskazuje ona, że to, co brano za charakterystyczną cechę poszczególnych kierunków filozoficznych, nie wynikało wcale z postawy wytrzymania w cechującej pytanie otwartości – które żywi się różnorodnością możliwości – lecz, właśnie odwrotnie, z triumfalnego wygaszenia pierwszych przeblysków źródłowej pytajności, z której każdy kierunek początkowo czerpał swoje odżywcze soki. Stąd koniec końców bierze się charakterystyczna dla wielu kierunków i szkół filozoficznych jednostronność podejść. Wyrastając z pierwotnego zdumienia tym, że świat jest, że jest raczej coś niż nic, rodząc się z miłości do cudu bycia<sup>241</sup>, fenomenologia próbuje wytrzymać w źródłowej pytajności i bogactwie jej możliwości. Dopuszczając owe pojedyncze aspekty, które, podniesione do rangi zasady, stanowiły o odrębności poszczególnych filozofii, nie tylko harmonij-

---

<sup>241</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.

nie łączy ona je ze sobą, ale dokonuje ich swoistej radykalizacji. Dlatego można o fenomenologii powiedzieć, że jest ona zarówno skrajnym intuicjonizmem, mistycyzmem, empiryzmem, racjonalizmem, pozytywizmem, transcendentalizmem, sceptycyzmem, idealizmem czy realizmem, jak i ontologią, epistemologią, aksjologią, estetyką, etyką czy filozofią religii itd. Tego, że fenomenologia dzierży laur pierwszeństwa w dziedzinie odkrycia idei pytałości, dowodzi nie tylko historia ruchu fenomenologicznego. Także w innych dziedzinach filozofii XX w. da się zaobserwować znaczący wpływ eroterycznie zorientowanej fenomenologii. Najlepszym przykładem są narodziny logiki erotetycznej, które poprzedzają wnikliwe studia z fenomenologii pytania. Także powstanie egzystencjalizmu, hermeneutyki, postmodernizmu, a nawet niektórych doniosłych badań w obszarze filozofii analitycznej, jak np. teoria aktów mowy, nie byłoby możliwe bez przejęcia eroteryczno-fenomenologicznej orientacji. Dlatego twierdzimy, że znakiem rozpoznawczym fenomenologii jest właśnie znak zapytania.

### Ruch fenomenologiczny a idea kształcenia

Jak z perspektywy drogi, którą do tej pory przebyliśmy – szukając tego, co fenomenologiczne – rysuje się kwestia tytułowego ruchu fenomenologicznego?

Na początku niniejszego rozdziału zwróciliśmy uwagę na pewną trudność w określeniu tego, czym jest rozwijająca się w historii XX w. myśl fenomenologiczna. Husserl używał pojęcia ruchu, odrzucając przy tym pojęcie szkoły. Tę samą strategię przyjął również wspomniany wcześniej Spiegelberg. Inni fenomenolodzy mówili także o fenomenologicznym kręgu (*Kreis*). Co charakterystyczne, najczęściej, choć nie zawsze, pojęcia szkoły używali w stosunku do fenomenologii jej krytycy, w tym także Husserl<sup>242</sup>. Dlaczego nie szkoła? Ponieważ, np., zdaniem Jeana Heringa, fenomenologowie

---

<sup>242</sup> K. Schuhmann, *Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Appendix to Spiegelberg's Paper*, s. 305.

tworzyli swe prace zawsze niezależnie od siebie i nie istniał nigdy żaden system czy doktryna, pod którą wszyscy mogliby się podpisać<sup>243</sup>. Szkoła ma to do siebie, że naucza się wiedzy już istniejącej, sprawdzonej i niekwestionowalnej. Jest zatem czymś skrajnie przeciwnym wprowadzonej tu zasadzie pytania. Nie przypadkiem pytany o swych uczniów Sokrates twierdził, że takowych nie posiada, jako że tych ostatnich może mieć tylko ktoś, kto coś wie oraz chce i może to innym przekazać. Dlatego też można zrozumieć, dlaczego określenie fenomenologii jako szkoły pojawiało się najczęściej wśród osób, które pozostawały na zewnątrz niej lub też były wobec niej krytycznie nastawione. Chodziło, jak sądzę, o ironiczne podkreślenie tego, że w obliczu obowiązującej doktryny Mistrza znikają wszystkie pytania, a krąg „wyznawców” traktuje wypowiedzi swego Mentora jak dogmaty. Stąd Hering preferował odnośnie fenomenologii użycie pojęcia ruchu zamiast szkoły. Nomenklaturę tę upowszechniła następnie wspomniana już praca Spiegelberga.

Wybór pojęcia ruchu Spiegelberg uzasadnia trzema argumentami: po pierwsze, kategoria ruchu podkreśla dynamikę fenomenologii, jej nieustający rozwój, który motywowany jest badaniem samych rzeczy; po drugie, jak strumień obejmuje kilka równoległych ruchów o różnej prędkości; po trzecie, ma wspólny punkt wyjścia, ale nie ma jednego miejsca przeznaczenia. Oczywiście, tylko w przybliżeniu można zastosować powyższą charakterystykę ruchu do fenomenologii. Wątpliwości budzi choćby punkt trzeci. Można wprawdzie uznać osobę Husserla za centralną postać ruchu, jednak, jeśli chodzi o źródła ruchu, to fenomenologia ma ich raczej wiele i poza Husserlem należy tu wskazać chociażby osobę Brentana czy Lippsa. Dlatego Spiegelberg chętniej porównuje ów ruch do wzrostu i rozprzestrzeniania się rośliny niż rzeki<sup>244</sup>. Idąc z kolei za tym porównaniem, trzeba od razu dodać, że jeśli fenomenologia znajduje jakieś podobieństwo z rośliną, to najbliżej jej chyba do drzewa. Jego korzeniami byłyby dziewiętnastowieczne formacje filozoficzne

---

<sup>243</sup> Tamże, s. 301.

<sup>244</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 2.



Brentana, Lippsa, Marty'ego oraz Stumpfa, myśl Husserla stanowiłaby pień, a poszczególne gałęzie uosabialiby filozofowie kolejnych generacji.

Mimo powyższych uwag i zastrzeżeń, nie tak łatwo jest, charakteryzując fenomenologię, całkowicie zrezygnować z pojęcia szkoły, zwłaszcza gdy jako zasadę tworzenia pojęć w obrębie tego, co fenomenologiczne, przyjmujemy zapytywanie. O szkole przypomina więc chociażby środowisko i typ relacji, jaka zachodziła pomiędzy członkami ruchu. Fenomenologia narodziła się w murach uniwersytetów i rozwijała się w ramach relacji mistrz i uczniów. Husserl wprawdzie nie znosił, gdy zwracano się do niego w ten sposób<sup>245</sup>, to jednak jego własna praktyka dydaktyczna (niestety) potwierdzała zasadność tego rodzaju tytułu. Prowadząc swoje zajęcia, tylko z rzadka dopuszczał jakiegokolwiek uwagi i pytania ze strony swoich uczniów. Jak wspomina Gerda Walther,

Husserl stojący podczas wygłaszania wykładu na katedrze przypominał czasami proroka Starego Testamentu lub średniowiecznego mędrca śledzącego z wysokiej wieży bieg gwiazd: wydawał się przebywać ponad rzeczami w odległości wyznaczonej marzeniami, w sferze »czystej świadomości«<sup>246</sup>.

Chociaż fenomenolodzy widzieli siebie chętnie w roli młodej, ozdrowieńczej i rewolucyjnej frakcji wewnątrz przestarzałego – filozoficznie i instytucjonalnie – niemieckiego systemu kształ-

---

<sup>245</sup> E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2005, s. 318.

<sup>246</sup> G. Walther, *Ku drugiemu brzegowi*, w: J. Machnac, *Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Wrocław 2012, s. 234. Por. też podobne wspomnienia Gadamera i innych uczestników spotkań z Husserlem. Por. *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Husserl nie był wcale daleki od uznawania swej działalności za profetyczną misję. Z tego jednak powodu odrzucał pojęcie szkoły, na czele której miałby jakoby stać. Por. S. Adelgundis Jägerschmid OSB, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, „Znak”, 1972, rok XXIV, nr 212 (2), s. 167.

cenia uniwersyteckiego, to przecież mimo wszystko rozwijający się w akademickich realiach ruch fenomenologiczny w większości przejął i zaakceptował obecny w tradycji życia uniwersyteckiego hierarchiczny system pozycji i zależności. A ten niewątpliwie odsyła do pojęcia szkoły. Jeśli więc odrzucimy w pojęciu szkoły skojarzenia z dogmatyzmem, wyznaniowością i sekciarstwem, to pozostaje jeszcze owa relacja mistrza i ucznia. Czy jej wzorem jest faktycznie sytuacja braku jakichkolwiek pytań? Czy też odwrotnie: zasada dialogu i pytania tworzy właściwe środowisko dla rozwoju tej relacji?

Nikt dziś chyba nie ma żadnych wątpliwości, że na gruncie współczesnej teorii nauczania odpowiedź może być tylko jedna: prawdziwe nauczanie, a co za tym idzie – szkoła, ma miejsce tylko tam, gdzie uczeń wchodzi w żywy, oparty na dialogu kontakt ze swoim nauczycielem, który pomaga mu uczestniczyć w sproblematyzowanej rzeczywistości. Skąd więc biorą się wyrażone wyżej wątpliwości? Potwierdzona w doświadczeniu szkolnym słuszność wyników badań w zakresie pedagogiki nauczania nie może zastąpić badań o charakterze filozoficznym. Dwuznaczność pojęcia szkoły, a zatem także i zagadnienie statusu ruchu fenomenologicznego, do którego tę kategorię (szkoły) się stosuje, wynika z dwóch różnych filozofii uczenia się.

Z jednej strony, istnieje filozoficzny model uczenia się, który związany jest z istotą chrześcijaństwa<sup>247</sup>. Jako Nauczyciel Chrystus nie tylko objawia prawdę swoim uczniom, ale również dostarcza warunków do tego, by ją przyjąć. Prawda jest czymś całkowicie nie z tego świata, jest czymś absolutnie nowym, czego nie da się na własną rękę poznać, dlatego jej przyswojenie nie może polegać na jej prostej akceptacji. Potrzeba wewnętrznej przemiany, którą jest poprzedzona łaską wiara. Ponieważ człowiek posiadał kiedyś warunki do przyjęcia prawdy, ale je odrzucił, popełniając grzech pierwotny, wiara oznacza ponowne narodziny, w których istotną rolę odgrywa świadomość grzechu. To ona „wbrew nadziei, ży-

---

<sup>247</sup> Por. D.R. Sobota, *Źródła*, t. 2, s. 367–369.

więc nadzieję” otwiera człowieka na tego, od którego jedynie może przyjąć odkupienie. Przyjęcie prawdy o Chrystusie oznacza jego naśladowanie, nie zaś zapytywanie. Wszystko, co uczeń ma i uzyska w przyszłości, zawdzięcza Nauczycielowi. To, co w chrześcijaństwie staje się wzorem relacji nauczyciel-uczeń, obecne jest również w innych modelach nauczania religijnego. Bez trudu da się także odnaleźć w kościelnych instytucjach wychowawczo-pedagogicznych.

Inny model nauczania wywodzi się od Sokratesa i związany jest z jego sztuką akuszerską. Jej znakomite przykłady znajdują się w Platońskich dialogach. Chodzi o takie nauczanie, w którym uczeń nie otrzymuje od nauczyciela żadnej gotowej prawdy, w ogóle niczego nie otrzymuje – poza bodźcem, pobudzeniem do zgłębiania tego, co zawsze już skądinąd znał. Nauczyciel może być tu zupełnie metaforyczną lub fikcyjną postacią: może to być sama rzeczywistość, może być to pobudzenie płynące z własnej wyobraźni, z dziejów, z interpretacji tekstów, głos wyroczni lub własnego sumienia itp. Uczeń nie ma świadomości grzechu, lecz „jedynie” świadomość aktualnej niewiedzy, o którą zaczyna pytać. Uczenie zaczyna się od chwili, gdy uczeń dzięki pobudzeniu płynącemu od nauczyciela doświadcza aktualnej ignorancji i zaczyna ją pytająco penetrować. Jak mówi Heidegger, nauczanie jest takim pouczeniem, w którym uczeń „zaczyna się uczyć dopiero wówczas, gdy tego, co bierze, doświadcza jako tego, co sam właściwie już ma”<sup>248</sup>. Uczenie się jest więc cofaniem się do tego, co samemu się już zna, powtórzeniem, przypomnieniem. Nie przypadkiem pobrzmiewają w tej teorii uczenia się te same kategorie, które wcześniej odnaleźliśmy w tym, co fenomenologiczne. To właśnie z tego modelu kontaktu między nauczycielem i uczniem wyrasta Platońska teoria anamnezy, która – jako pewien paradygmat myślenia – w różnych postaciach przewija się przez całe dzieje filozofii. Obecna jest również w myśli transcendentальной i fenomenologii. Jej echa można odnaleźć także

---

<sup>248</sup> M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálních*, tłum. J. Mizera, KR, Warszawa 2001, s. 70–71.

w instytucji uniwersytetu.

Kiedy Kant pod koniec swojej *Krytyki czystego rozumu*, odróżnia poznanie historyczne (*cognitio ex datis*) od poznania rozumowego (*cognitio ex principiis*) i powiada, że to pierwsze ma miejsce nawet u tego, kto dokonuje poznania rozumowego, mianowicie wtedy, gdy to poznanie „zostało mu skądinąd dostarczone”, a więc „wie on i sądzi tylko tyle, ile mu dano” i „kształcił się wedle cudzego rozumu” – to ewidentnie nawiązuje do drugiego przedstawionego wyżej modelu kształcenia. Dopóki uczeń nie czerpie z tych samych źródeł czystego rozumu, z których czerpie nauczyciel, jego poznanie ma charakter historyczny i nie jest właściwym poznaniem. Prawdziwym rozumowym poznaniem jest, np., matematyka. W przypadku filozofii powiada wszak Kant, że można jej się uczyć tylko historycznie. A to dlatego, że filozofii, rozumianej jako system wiedzy, po prostu jeszcze nie ma. Czysto rozumowo nie można się uczyć filozofii, lecz jedynie filozofowania.

W ten sposób filozofia jest jedynie ideą pewnej możliwej nauki, która nie jest nigdzie dana *in concreto*, do której jednak dopóty staramy się zbliżyć na różnych drogach, dopóki nie zostanie odkryta jedyna, (...) i dopóki nie uda się sprawić, by niezdarne dotychczas odtworzenie dorównało oryginałowi<sup>249</sup>.

Tak czy owak jest to tylko szkolne pojęcie filozofii, którego nie wolno mylić ze światowym. Filozofia nie jest bowiem „tylko” czystą wiedzą. Filozofia nie może zrezygnować z przewodzenia ludzkości. Światowa filozofia jest „nauką o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego (*teleologia rationis humanae*)”. Tutaj istnieje ideał nauczyciela jako „filozofa”, rozumianego w sensie człowieka moralnego, mędrca, człowieka oświeceniowego. Filozofia ma misję kulturową. Starając się ją zrealizować, wchodzi ona jednak w konflikt z modelem poznania religijnego. Ukazuje to wyraźnie Kantowska odpowiedź na pytanie o istotę oświecenia oraz

---

<sup>249</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 583 (A838, B866).

jego głos w sprawie tzw. sporu fakultetów. Ów spór fakultetów jest w istocie niczym innym jak sporem dwóch wspomnianych tradycji nauczania: wywodzącym się ze średniowiecznych początków uniwersytetu nauczania przez autorytet i dogmat, oraz nawiązującym do nowożytnej rewolucji naukowej nauczania, które respektuje zasadę autonomii.

Jak się okazuje, dokładnie te same idee przyświecają początkom fenomenologii. Mówi Husserl o tym wyraźnie w swoim piśmie programowym pt. *Filozofia jako ścisła nauka*. Powiada on, że fenomenologii jako naukowej filozofii nie można się nauczyć, albowiem wciąż jej jeszcze nie ma. Jest ona raczej tylko ideą. Wychodząc od wspomnianego rozróżnienia Kanta i akceptując je, Husserl stwierdza na koniec swoich rozważań, że „nie filozofie, ale same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do działania”<sup>250</sup>. Tylko stąd płynie prawdziwe poznanie: nie z zewnątrz, lecz z aktywności czystego rozumu. Powołana do tego fenomenologia powinna być jednak nie tylko poznaniem czysto rozumowym w tym sensie, że winna czerpać całą wiedzę z wewnętrznych wglądów istotowych i na tej podstawie w wyniku współpracy wielu pokoleń uczonych tworzyć niepowątpiewalny system wiedzy (szkolne pojęcie fenomenologii), ale również posiada zadania o charakterze światowym, światopoglądowym, kulturowym: musi ona wziąć „odpowiedzialność za ludzkość”.

Wydaje się, że to ostatnie zadanie w jakiś sposób nawiązuje do efektu, lecz nie do metody, jaki osiąga osłabione w XIX w. nauczanie religijne. W kontekście upadku tradycyjnych wzorców – Husserl mówi o „duchowej nędzy naszych czasów”<sup>251</sup> – ten „światopoglądowy” aspekt fenomenologii jest niemniej ważny niż jej czysto naukowa funkcja. Ale właśnie on też sprawia, że największy „dyskomfort” przedstawiciele ruchu fenomenologicznego odczuwają w kontekście pytania o miejsce fenomenologii na planie ówczesnego uniwersytetu.

To, że fenomenologia w ogóle mogła powstać i rozwinąć się

<sup>250</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

<sup>251</sup> Tamże, s. 72.

w murach uniwersytetu, stało się możliwe dzięki temu, że od czasów reformy Wilhelma von Humboldta na uniwersytecie zaczął obowiązywać model uczenia się i nauczania, który zrywał (przynajmniej w teorii) z nauczaniem typu religijnego i starał się nawiązywać do wzorców oświeceniowych. W XIX w. niemiecki uniwersytet stał się instytucją kształcącą w duchu zasad wolności i „jedności nauczania i badania”. Zakładał on bliską fenomenologii problemową ideę nauki, której realizacja odbywa się podczas wytrwałej pracy wielu pokoleń. Chodzi o naukę, która – jak mówi Humboldt – „pochodzi z wnętrza i może być zaszczerpiona we wnętrzu”<sup>252</sup>. Tak rozumiana nauka winna przejąć na siebie funkcje, które dawniej spełniała religia. Chodzi o zbawienie uzyskane drogą samodoskonalenia<sup>253</sup>. Także ów aspekt był dla fenomenologii czymś istotnym<sup>254</sup>. Ta idea uniwersytetu, kształcenia i nauki, która przyświecała reformie Humboldta, przeobraziła się u progu XX w. we własną karykaturę. Rezygnując ze swej kulturowej i światopoglądowej funkcji, będący zakładem pracy uniwersytet stał się całkowicie bezbronny i bezradny wobec ideowych wyzwań nadchodzących czasów. Jeśli wszystko, co subiektywne winno być wykluczone z nauki i uniwersytetu – tylko bowiem na tej drodze może przebiegać poznanie faktów i wynikająca stąd ostateczna racjonalizacja i „odczarowanie świata” – to gdzie szukać wzorców postępowania i celów ludzkiego życia? Pojawia się charakterystyczne dla *fin de siècle*'u powszechne uczucie dezorientacji, rozczarowania i tęsknoty. Miejsce idei na uniwersytecie zajmują uprzedzenia, biurokracja oraz układy towarzyskie, walka frakcji politycznych i wyznaniowych, animozje osobiste itp. W tych warunkach fenomenologia, snująca jeszcze wizje o filozofach jako „depozytariuszach ludzkości”, musi wydawać się jakimś romantycznym snem. I rzeczywiście jej obecność w murach uniwer-

<sup>252</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, s. 52.

<sup>253</sup> Tamże, s. 53.

<sup>254</sup> Por. M. Sommer, *Fenomenologia jako poważna praca i pogodna pasywność*, tłum. A. Węgrzecki, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, (red.) St. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1999, s. 117–150.

sytetu od początku budziła pewien niepokój. Na dowód wystarczy wspomnieć chociażby o wyboistej karierze akademickiej Husserla czy Schelera. Nie przypadkiem też Heidegger swoją karierę akademicką u boku Husserla zaczynał od poszukiwania tego, co fenomenologiczne, biorąc pod uwagę konieczność namysłu nad reformą uniwersytetu.

Ów ambiwalentny związek fenomenologii z ówczesnym uniwersytetem skutkowało tym, że rozwój fenomenologii odbywał się w ścisłym powiązaniu, ale też niejako niezależnie od oficjalnych wydarzeń na uniwersytecie. Poza zajęciami uniwersyteckimi i oficjalnymi seminariami w ramach stowarzyszeń naukowych istniała bogata sieć bardzo bliskich kontaktów towarzyskich. Spotkania fenomenologów odbywały się zarówno w prywatnych mieszkaniach, jak i kawiarniach, organizowane były wspólne wyjazdy, wakacje, wycieczki, posiłki itp. Utrzymywano także bogatą wymianę epistolarną. Dobry przykład bliskości i przyjacielskiej zażyłości, jaka utrzymywała się pomiędzy fenomenologami, stanowi założony w domu Conradów tzw. *Bergzaberner Kreis*<sup>255</sup>. To właśnie tu, w „domu fenomenologów”<sup>256</sup>, uczniowie Husserla spotykali się od czasu do czasu i, po wspólnej pracy w sadzie, spędzali wieczory na rozmowach, przekładach i... religijnych doświadczeniach<sup>257</sup>. Jak mówi Ingarden, „fenomenologia była dla tych młodych ludzi czymś więcej niż duchową atmosferą; była pewnego rodzaju wspólną formą życia”<sup>258</sup>. To samo potwierdza Conrad-Martius:

Wzajemny stosunek, który nas łączył, był czymś zupełnie innym niż zwykła przyjaźń. Była to najpierw wspólnota atmosfery filozoficznej, z której wraz z wieloma innymi zostaliśmy zrodzeni. My, którzy

---

<sup>255</sup> Por. J. Feldes, *Das Phänomenologenheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2015.

<sup>256</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, s. 133.

<sup>257</sup> To właśnie w domu Conradów podczas wakacji 1921 roku E. Stein doznała religijnego nawrócenia.

<sup>258</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 11

byliśmy najbliższymi uczniami naszego czcigodnego nauczyciela i mistrza Edmunda Husserla. »Zrodzeni duchowo! Chciałabym tu wyraźnie powiedzieć, że nie chodziło jedynie o wspólny sposób metodycznego myślenia i badania, czy tym bardziej o wspólny światopogląd itp. Rzeczywiście głęboko wspólny sposób myślenia i badania stwarzał – i stwarza – między uczniami Husserla pewien związek, który jednak właśnie nie jest wspólnym pod względem treści światopoglądem<sup>259</sup>.

To wszystko stanowiło nie tylko o żywotności ruchu, ale dawało także okazję do urzeczywistniania rozbudzonych przez fenomenologię metafizycznych pragnień, które nie mogły znaleźć swego ujścia w porządku ówczesnego uniwersytetu. Sławę już zdobyły liczne konwersje i uniesienia religijne, których doświadczali członkowie ruchu. Z tych religijnych cech fenomenologii zdawał sobie sprawę Husserl, który przyznawał się do religijnych motywów swoich poszukiwań<sup>260</sup>. Po literaturze fenomenologicznej krążą niczym mantra słowa Petera Wusta:

Od samego początku musiało być chyba w intencji owego nowego kierunku ukryte coś całkiem tajemniczego, jakieś pragnienie powrotu do tego, co obiektywne, do świętości bycia, czystości i nieskalania rzeczy, do samych rzeczy. Chociaż bowiem ojcu tego nowego kierunku myślowego Husserlowi nie udało się całkowicie przezwyciężyć nowożytnego przekleństwa subiektywizmu, to jednak właściwa pierwotnej intencji tej szkoły otwartość na przedmiot kazała wielu jego uczniom zmierzać dalej ku rzeczom,

---

<sup>259</sup> H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, tłum. J. Zychowicz, „Znak. Idee”, 1989, nr 1, s. 3.

<sup>260</sup> W kwestii „Husserl i Bóg” por. L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2008; T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 55–69; A. Gniazdowski, *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933*, s. 97 i nast.



ku stanom faktycznym, ku samemu byciu, a nawet ku temu, co stanowi *habitus* katolika, dla którego nie jest nic bardziej stosowne niż wieczne przymierzanie się poznającego umysłu do miar stanowiących rzeczy<sup>261</sup>.

Religijna atmosfera, jaka panowała w ruchu, przypomina jeszcze o jednym fakcie. Wust, Stein, Conrad-Martius, Scheler i inni zwracali uwagę na katolickość fenomenologii. A to za sprawą owego realistycznego wezwania oddania głosu samym rzeczom. Można by jednak przywołać także ducha protestantyzmu wywodzącego się i zachowującego swoje reformatorskie korzenie, ów protest przeciwko konfesyjności i roli duchowych pośredników, owe *sola Scriptura, sola Gratia, sola Fides* itd. Istnieją też w biografii Husserla pewne ślady jego zainteresowania myślą Dalekiego Wschodu<sup>262</sup>. Przede wszystkim jednak nie można zapominać o tym, że bardzo duża część członków ruchu fenomenologicznego była pochodzenia żydowskiego. Jak wspomina Conrad-Martius, „istnieje coś w rodzaju naturalnej skłonności ducha żydowskiego do fenomenologii”<sup>263</sup>.

Duch żydowski [pisze Conrad-Martius] ma w sobie pewien absolutny radykalizm (...). Fenomenologia oznacza wszakże ze swej strony radykalną gotowość umysłu do zajmowania się rzeczami i poświęcania się im w stopniu niedościgłym. (...) Duch żydowski, można by tak powiedzieć, jest w specyficzny sposób wstępnie uzdolniony do prafenomenologicznej mentalności<sup>264</sup>.

Ta „żydowskość” fenomenologii była pretekstem do antysemickich

<sup>261</sup> H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 4. Por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje...*, t. 1, s. 298–302.

<sup>262</sup> K. Schuhmann, *Husserl and Indian Thought*, w: K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, s. 137–162.

<sup>263</sup> H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 5.

<sup>264</sup> Tamże, s. 6.

nagonek i ostatecznie prześladowań przedstawicieli szkoły<sup>265</sup>. Doprowadziły one w rezultacie do rozproszenia członków ruchu i zakończenia jego niemieckiej fazy rozwoju. Dlaczego duch żydowski ma pewną skłonność ku fenomenologii, tego Conrad-Martius do końca nie wyjaśnia. Wskazuje tylko na pewien radykalizm w podejściu do rzeczywistości. Ów radykalizm, rozumiany jako powracanie i trzymanie się blisko korzeni i tego, co źródłowe, daje się bez trudu odnaleźć w mentalności żydowskiej. Wydaje się też, że zgodna z duchem żydowskim jest inna cecha poznania fenomenologicznego, a mianowicie to, że jest ono stałym oscylowaniem między istotą i ideą, czyli tym, co uniwersalne, a tym, co konkretne, zmysłowe, partykularne<sup>266</sup>. W opinii wielu przedstawicieli narodu żydowskiego ten sam ruch od tego, co uniwersalne, a więc od tego, co oczyszczone z wszelkiej domieszki empirycznej, do „ziemskiego szczegółu”, i z powrotem, stanowi silny rys kultury żydowskiej. Ta uniwersalna partykularność przebija się chyba najmocniej w idei narodu wybranego.

Do tego moglibyśmy dodać pewną cechę mentalności żydowskiej, która z perspektywy prowadzonych tu rozważań jest nie do przecenienia. Okazuje się mianowicie, że duch żydowski jest bardzo czuły na kwestię pytania, która zarówno w judaizmie, jak i filozofii żydowskiej odgrywa bardzo ważną rolę. Bez wchodzenia w szczegóły przytoczmy tylko kilka wypowiedzi przedstawicieli narodu żydowskiego, którzy podkreślają bliski związek żydostwa i pytania.

---

<sup>265</sup> Prześladowania wobec członków ruchu, który stały się faktem w czasach III Rzeszy, dotyczyły nie tylko żydowskich przedstawicieli szkoły, ale mogły osiągnąć faktycznie wszystkich, którzy jakoś się do fenomenologii przyznawali. Na przykład przeciwnicy polityczni Heideggera, który – jak wiadomo – stał po stronie nazistowskich zbrodniarzy – chcąc go zademonstrować, określali jego myślenie mianem fenomenologii, co było w ich oczach jednoznaczne z tym, że ma ono charakter talmudyczny i rabiniczny. Jak mówił Erich Jaensch, rzucając oskarżenia na Heideggera: „Szkoła fenomenologiczna jest (...) szkołą żydowską” (por. V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 197).

<sup>266</sup> D.R. Sobota, *Seinsfrage i Judenfrage. Heidegger i kwestia żydowska*, masyzynopsis.

Franz Rosenzweig, np., powiada w jednym z listów: „Wątpliwość jest nieżydowska. Żydowskie jest »pytanie« a synagoga lub dom nuczania jest »jednością tych, którzy są i pytają»<sup>267</sup>. W podobnym duchu wypowiada się też Levinas, mówiąc, że „filozofia zachodnia jest filozofią odpowiedzi”, natomiast sytuacja biblijna, od której wywodzi się zagadka żydowskości, to sytuacja, w której „samo pytanie porzuca człowieka i stawia pod znakiem zapytania”<sup>268</sup>. W podobnym duchu wypowiada się także Abraham Heschel: „Tym, co rodzi religię jest nie ciekawość intelektualna, lecz fakt i doświadczenie bycia pytany. (...) Judaizm jest bożym poszukiwaniem człowieka”<sup>269</sup>. I wreszcie Edmond Jabès, który przytaczając mądrości rabinów, powiada, że „na każde pytanie Żyd odpowiada pytaniem” (Rabi Lema), że dla Żyda, „moje imię jest pytaniem, a moja wolność jest moim upodobaniem do pytań” (Rabi Eglal), że wreszcie dla Żyda „Bóg jest pytaniem Boga”<sup>270</sup>.

Można wreszcie powiedzieć, że ruch fenomenologiczny był czymś na kształt – mówiąc dzisiejszym językiem – multikulturowej, egalitarnej wspólnoty duchowej. Obok przedstawicieli różnych wyznań, fenomenologia była pierwszym bodaj ruchem filozoficznym w dziejach, w którym tak ważną rolę odgrywały kobiety. Ponadto była ona ruchem mocno międzynarodowym i międzykulturowym. Na jej gruncie spotykali się zarówno mieszkańcy Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, jak również Europy Środkowo-Wschodniej oraz przedstawiciele odległych kultur azjatyckich. Dlatego też nie przypadkiem papież Jan Paweł II, który w swej filozofii wychodził od fenomenologii Schelera, uczynił właśnie fenomenologkę, Edytę Stein (św. Benedyktę od Krzyża), współ-

<sup>267</sup> F. Rosenzweig, *Briefe*, s. 397, cyt za: H.-D. Bastian, *Theologie der Frage*, München 1970, s. 280.

<sup>268</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 151–152.

<sup>269</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka (filozofia judaizmu)*, tłum. G. Zlatkes, Esprit 2008, s. 95, 295.

<sup>270</sup> E. Jabès, *Księga Pytań*, tłum. A. Wodnicki, Wyd. Austeria, Kraków 2004, s. 129, 156.

patronką Europy. Nie chodzi tylko i wyłącznie o jej przejście na katolicyzm i męczeńską śmierć w Auschwitz, ale przede wszystkim o jej otwartą, tolerancyjną i życzliwą postawę wobec religijnej i kulturowej odmienności, którego świadectwem były zarówno jej pisma, jak i droga życiowa. Jej osoba i myśl stały się symbolicznym punktem odniesienia Soboru Watykańskiego II i jego ekumenicznego przesłania.

Tak więc, w jaki sposób ostatecznie należałoby scharakteryzować ruch fenomenologiczny? Jeśli przez szkołę rozumieć system gotowych twierdzeń i technik, które wyklada się i prezentuje uczniom, to z pewnością nigdy nie istniała żadna szkoła fenomenologiczna. Pojęcie ruchu, kręgu, prądu itd., chociaż uwidocznia dynamiczną naturę wspólnej pracy fenomenologów nie oddaje tego, że koniec końców chodzi o grupę intelektualistów skupionych na uniwersytecie w celu tworzenia i upowszechniania wiedzy. Być może trafnym, choć zbyt poetyckim określeniem byłaby wywodzące się ze wspomnień „kręgu bergzabernowskiego” kategoria domu. Conrad-Martius wspomina też o „duchowej rodzinie” i „boskiej biologii”, która to, co duchowe, łączy w taki sam sposób, jak czynią to w porządku natury więzy krwi<sup>271</sup>. Biorąc pod uwagę fakt, że członkami ruchu fenomenologicznego byli przedstawiciele różnych narodowości, różnych pokoleń, obu płci, różnych wyznań i różnych orientacji politycznych, mimo to łączyła ich właśnie fenomenologiczna postawa wobec rzeczywistości, można by przyrównać tę multikulturową wspólnotę naukową do idei Europy, o której mówił Husserl. Wspominał on o braterstwie między narodami europejskimi, o szczególnym pokrewieństwie wewnętrznym między nimi, które spaja „duchowa postać Europy”. Ta ostatnia jest, rozwijającą się w historii Europy, filozoficzną ideą „swobodnego kształtowania swego bytu, swego historycznego życia w oparciu o idee rozumu, o nieskończone zadania”<sup>272</sup>. Husserl mówi wprost o fenomenologii jako o zwińczeniu czy też praw-

---

<sup>271</sup> H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 9.

<sup>272</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 17.

dziwej realizacji wspomnianej idei nieskończonego rozumu. Można jednak też powiedzieć, że, odwrotnie, fenomenologia i jej ruch była dla Husserla swego rodzaju modelowym przedstawieniem tego, czym jest i może być Europa. Ponieważ – z wielu względów – trudno jest nazywać ruch fenomenologiczny „zакonem Europy”, ostatecznie, najlepsza z istniejących, choć mimo wszystko niesatysfakcjonująca, wydaje mi się propozycja Tatarkiewicza, który mówił w kontekście fenomenologii o szkole, a mianowicie o „szkole fenomenologów”. Na czym polega różnica między szkołą fenomenologiczną a szkołą fenomenologów?

Tatarkiewicz nie udzielił w tej sprawie żadnych wyjaśnień. Nie próbując podać jakiejś ostatecznej definicji, można by prowizorycznie wskazać na następującą różnicę. Szkoła fenomenologów – w przeciwieństwie do szkoły fenomenologicznej – kładzie wyraźny akcent na uprawiającego fenomenologię człowieka. O ile „szkoła fenomenologiczna” skłania do myślenia o niej jako o zbiorze tez i reguł, których uczą i uczą się fenomenolodzy – wyobrażenie, które wśród większości fenomenologów uznawane było za fałszywe – o tyle „szkoła fenomenologów” sugeruje, że istniały i istnieją jednostki, które, fenomenologizując każda na własną rękę, łączy nie wspólnota doktryny, lecz wspólnota ducha, postawy, stosunku do rzeczywistości.

Mówiąc o szkole fenomenologów, nie tylko odróżniamy ją od szkoły fenomenologicznej, ale także od tego, co nazywa się ruchem fenomenologicznym. Chociaż w niniejszej pracy najczęściej będziemy używać tych pojęć zamiennie, ruch zdaje się czymś znacznie szerszym niż szkoła. Podobnie jak w ramach ruchu neokantowskiego istniało wiele szkół, to samo da się powiedzieć o fenomenologii. Omawiana w tej książce szkoła fenomenologów to *de facto* szkoła, która ogranicza się do niemieckiego, *resp.* niemiecko-austriackiego, *resp.* niemieckojęzycznego kręgu kulturowego. W ramach całego XX-wiecznego ruchu fenomenologicznego stanowi ona początkową fazę. Poza nią należy wspomnieć o fenomenologii francuskiej, której przedstawiciele swoje najważniejsze prace publikowali

począwszy od lat czterdziestych<sup>273</sup>, a więc gdy fenomenologia niemiecka była już u schyłku. Trzeba ponadto pamiętać o innych fenomenologiach narodowych, już nie tak znaczących dla filozofii XX w., jak choćby fenomenologia francuska, jednakże ważnych z perspektywy najnowszej historii fenomenologii. Myślę, np., o fenomenologii amerykańskiej, która zaczęła się rozwijać mniej więcej w tym samym czasie co francuska, czyli w okresie, kiedy w Ameryce osiedlili się żydowscy emigranci z Niemiec<sup>274</sup>. Inną kartą historii ruchu fenomenologicznego jest szkoła zaangażowanych praktycznie i politycznie dysydentów z krajów Europy Środkowo-Wschodniej.

\*\*\*

Rozważania, które przedstawiliśmy w części I, miały na celu ukazanie swoistego statusu fenomenologii oraz jej szkoły. Odkryliśmy pewnego rodzaju napięcia, które czynią fenomenologię bytem prawdziwie dynamicznym. Wskazaliśmy, że to, co stanowi o fenomenologii, a więc to, co fenomenologiczne, jest bardzo blisko spokrewnione z pytaniem. Na tej drodze wymieniliśmy podstawowe cechy fenomenologii. Pytając o fenomenologię, weszliśmy na drogę fenomenologii pytania. Okazało się, że fenomenologia jest swego rodzaju dziełem otwartym, które wymaga do swego opisu osobnych kategorii historyczno-filozoficznych.

W części II na podstawie życia i twórczości Johanna Dauberta przedstawimy filozoficzno-historyczne i filozoficzno-problemowe początki ruchu fenomenologicznego. Zaczniemy od prezentacji podstawowych wątków biograficznych z życia Dauberta, sytuując je w kontekście epoki monachijskiego *fin de siècle*'u.

---

<sup>273</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 2.; B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.

<sup>274</sup> B. Baran, *Fenomenologia amerykańska*, Inter esse, Kraków 1990.

## CZĘŚĆ II

### JOHANNES DAUBERT I PODSTAWOWE PYTANIA FENOMENOLOGII

#### Rozdział drugi

#### JOHANNES DAUBERT I JEGO CZASY

*Lerne blühen, ohne zu reifen.*

Roderich Huch

*Pfänder sagte einmal,*

*es gibt Riesen, Zwerge und Menschen.*

Wilhelm Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl.*

*Nur Wenige sind es der Fragenden.*

Martin Heidegger, GA 94, s. 396.

#### Konserwy i szparagi

Johannes Philipp Wilhelm Erich Daubert przyszedł na świat w Brunzwiku (Braunschweig) w Dolnej Saksonii 8 czerwca 1877 r. jako drugie dziecko Johanna Heinricha Dauberta (1831–1901) i Alvine Wilhelmine Marie Daubert (1835–1908) (z domu Wehage)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Niniejszy rozdział zawiera informacje biograficzne dotyczące osoby Dauberta, które w większej części można znaleźć w sporządzonym przez K. Schuhmanna *Daubert-Chronik*. Informacje tam zawarte zostały skonfrontowane z dostępną w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium zawartością *Daubertiana* oraz z aktami zawartymi w archiwum kościelnym i archiwum państwowym w Braunschweig oraz innych archiwach na terenie Niemiec. Wskutek tego informacje podane przez Schuhmanna zostały uzupełnione oraz, gdzie trzeba, poprawione.

Dziadek Dauberta po stronie matki, Carl Wilhelm Martin Wehage, produkował w Brunzwicku fortepiany. Starsza siostra Dauberta, Agnes Philippine Auguste Charlotte Daubert, przyszła na świat blisko dziesięć lat wcześniej, w roku 1866, zmarła zaś w roku 1919. Archiwa kościelne zawierają wprawdzie akt chrztu tylko siostry Dauberta (26.08.1866), niemniej to, że w jego *Nachlass* znajduje się dokument poświadczający jego konfirmację (24.04.1892) (C I 1), każe domniemywać, iż także Johannes ochrzczony był w obrządku ewangelickim<sup>2</sup>.

Rodzina ojca Dauberta była blisko związana z przemysłem konserw. Rozwój przemysłu konserwowego Brunzwick zawdzięcza dziadkowi filozofa, Philippowi Wilhelmowi Daubertowi (1799–1875), który wraz z chemikiem Franzem Varrentrappem (1815–1877) wprowadził na początku drugiej połowy XIX w. technologie pozwalające konserwować w metalowych puszkach warzywa, wśród nich zwłaszcza szparagi, co przyczyniło się w konsekwencji do znacznego wzrostu uprawy tych warzyw i związanego z tym rozwoju rolniczego i przemysłowego regionu. Firmę dziadka przejęli następnie w roku 1862 wujkowie Dauberta (najpierw Johannes [1862–1881], następnie Albert [1881–1894]). Przed I wojną światową brunzwickie fabryki produkowały dwie trzecie wszystkich konserw w Niemczech. Zdolność prowadzenia interesu odziedziczył również Johannes Daubert, który tuż po zakończeniu I wojny stał się właścicielem dużego gospodarstwa rolnego. Mimo swoich korzeni, jako inteligent i przedstawiciel klasy średniej, wyznawał przekonanie, że nie powinien się intelektualnie angażować w tematykę społeczno-polityczną, dotyczącą, np., kwestii robotników (D I 16/25).

---

<sup>2</sup> W akcie urodzin Dauberta widnieje nota, że rodzice wystąpili z kościoła ewangelicko-luterańskiego. Jednak w dokumentach z przebiegu jego służby wojskowej podczas I wojny światowej, które dostępne są w *Nachlass*, widnieje jako wyznanie „luteranin”. W tych samych dokumentach można także przeczytać, iż ojciec Dauberta, Johann Heinrich, był właścicielem fabryki konserw, tymczasem – jak podają akta archiwum ewangelicko-luterańskiego Kościoła św. Katarzyny oraz akta archiwum państwowego w Brunzwicku – ojciec był kuźnikiem.



W roku 1883 Daubert rozpoczął edukację. Najpierw w Bürgerschule, następnie od roku 1887 w Herzogliche Neue Gymnasium (poźniejsze Wilhelm-Gymnasium) w Brunshwiku (C I 1). Gimnazjum to powstało zaledwie dwa lata wcześniej. Jego założenie podyktowane było potrzebą edukacji błyskawicznie rosnącej liczby dzieci, spowodowanej wspomnianym już rozwojem miasta. Podczas świątecznej inauguracji nowego humanistycznego gimnazjum, 26 października 1885 r., po wspólnym odśpiewaniu chorału *Bis hierher hat uns Gott gebracht* (v. 1 i 2) i pieśni *Hilf ferner weit, Du starker Hort!* pierwszy dyrektor gimnazjum, prof. dr hab. Alfred Eberhard, wyjaśnił cele i wewnętrzną duchową budowlę szkoły, której „fundament tworzy Jezus Chrystus i w której nauczyciele wraz z uczniami muszą działać jako duchowi budownicy”. Życzył przy tym wszystkim zgromadzonym, „aby to nowe liceum było ostoją nauki i sztuki, bogobojności, uczciwości i miłości do ojczyzny”<sup>3</sup>. Koniec uroczystości wieńczył wspólnie odśpiewany chorał *Nun danket alle Gott*. W *Festschrift*, upamiętniającym siedemdziesięciopięciolecie istnienia gimnazjum, w roku 1960 dr Robert Multhoff pisał:

Nowe Gimnazjum było czysto humanistyczną placówką, swoim duchem i formą wciąż nawiązującą do koncepcji Wilhelma von Humboldta, pod pewnymi względami jednak skostniała i niedopasowaną do nowych wymagań i potrzeb... Na zajęciach jednoznacznie i jednostronnie dominowały języki klasyczne: to dzięki nim i przekazywanym przez nie duchowym wartościom miał być formowany człowiek.

Obok greki i łaciny oraz, co oczywista, języka niemieckiego, Daubert uczył się tu języka francuskiego i angielskiego, a także matematyki, fizyki oraz śpiewu i rysunku. Z zachowanych po dziś dzień dzienników ocen z zachowania i nauki wynika, że był on uczniem

---

<sup>3</sup> „Braunschweigische Anzeigen”, den 27. October 1885. Artykuł został umieszczony na stronie Gimnazjum: <http://www.wilhelm-gym.de/schule/wg/geschichte/gebaeude/mub1b.htm> [data dostępu: 23.10.2015].

raczej przeciętnym (*genügend*) (C I 1), niesprawiającym trudności pedagogicznych, wyróżniającym się nieznacznie jedynie w języku niemieckim i znacząco w rysunku. O jego talencie artystycznym można wyrobić sobie zdanie na podstawie kilku zachowanych studiów (jednak czy tych najlepszych?) (A 2 8). Na świadectwie dojrzałości, które otrzymał 14 września 1896 r. i z którym w dniu pożegnania szkoły, 19 września, odśpiewał świąteczne *Ergo bibamus*, widnieje nota, że zamierza on studiować filozofię i języki nowożytny.

### Męczennik życia

Z czasów gimnazjalnych pochodzą pierwsze zachowane teksty Dauberta. Jest to wyciąg z jego dzienników<sup>4</sup>. Niestety obejmuje on bardzo krótki okres jego życia (1896, 1898). Treść wystarcza jednak do tego, aby przynajmniej w ogólnym zarysie stworzyć coś na kształt jego portretu psychologicznego. Wypełnia on – niestety w pewnej mierze tylko – lukę, którą daje się odczuć przy lekturze pozostałych jego ineditów. Chodzi mianowicie o niemal całkowity brak w nich jakichkolwiek rozważań o charakterze światopoglądowym. W dzienniku Daubert, przeciwnie, daje wyraźny upust przede wszystkim swoim nastrojom i emocjom – dodajmy od razu – zwłaszcza tym negatywnym, a także pytaniom egzystencjalnym. Pomijając wyraźną stylizację, jaką przyjmują te zapiski, dziennik daje dość jasne wyobrażenie o osobie filozofa i wyraźne wskazówki,

---

<sup>4</sup> Dzienniki, z których najprawdopodobniej pochodzi ów wyciąg, pozostają wciąż w prywatnych rękach. Są to dwa zeszyty, pisane metodą stenogramu, które Daubert umieścił w zielonej, skórzanej oprawie. Na doklejonej do niej, opieczętowanej kartce widnieje uwaga datowana na rok 1902, w której prosi on o ich spalenie w przypadku jego śmierci. Przekazując bibliotece spuściznę swojego męża, Stefanie Daubert zdecydowała się zatrzymać wspomniane dzienniki. Większe lub mniejsze pasusy wspomnianego wyciągu, przypuszczalnie pochodzącego z tych dzienników, przytacza K. Schuhmann w swoim *Daubert-Chronik*. Por. tenże, *Selected Papers...*, s. 280 i nast. W niniejszej książce fragmenty wyciągu z dzienników Dauberta cytuję za oryginałem (C I 2).

dłaczego droga życiowa Dauberta „musiała” wyglądać tak, jak wyglądała.

Dziennik nosi tytuł *Tagebuch (von Marz bis October 1896)* i liczy 47 podwójnych stron. Choć dziennik w podtytule sugeruje, iż pisany był pomiędzy marcem i październikiem 1896 r., to w rzeczywistości obejmuje on inny czas i składa się z dwóch części: pierwsza pisana od 16 marca 1896 do 24 kwietnia 1896 r., a więc gdy Daubert był w ostatniej klasie gimnazjum, oraz druga, którą rozpoczyna wpis z 20 listopada 1898 r. i kończy notatka z 8 sierpnia 1899 r., gdy był on na pierwszym roku filozofii na Uniwersytecie w Monachium.

Już wybór motta, w jakie Daubert zaopatrza swój dziennik, nie pozostawia złudzeń, co do nastroju i kierunku, w jakim podążają jego młodzieńcze refleksje. Pokazują one jego radykalnie pesymistyczne i sceptyczne nastawienie do życia i siebie samego. Jako motto Daubert cytuje w oryginale antynatalistyczne wyznanie Teognisa. Można je spotkać m.in. w dziele Schopenhauera<sup>5</sup>, o etyce którego Daubert miał jeden ze swoich pierwszych wykładów na zajęciach Lippsa (C I 2/23):

Ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,  
Μηδ' ἐσιδεῖν ἀγὰς ὀξέος ἡελίου.  
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι,  
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον (C I 2/2)<sup>6</sup>.

Dziennik zaczyna się od wpisu z 16 marca 1896 r. Daubert najpierw wyraża swoje wątpliwości co do możliwości uchwycenia słowem własnych uczuć, a następnie cytuje fragment drugiej części

<sup>5</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, t. 2, s. 840.

<sup>6</sup> W tłumaczeniu Garewicza: „W ogóle nie być zrodzonym, najlepiej dla czelaka, / Nie ujrzeć nigdy palących płomieni słońca boga; / Lecz jeśli jest się zrodzonym, możliwie szybko w Hadesu / Bramy wejść, aby tam, spocząć pod ziemią w pokoju” (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 840, przyp. 162).

*Dramaturgie der Klassiker* (1883) Heinricha Bulthaupta<sup>7</sup>, w której ten przedstawia hamletowski typ osobowości jako mieszanekę flegmatycznego i melancholijnego temperamentu, skorego do nieustannego namysłu, postrzegania wszystkiego w ciemnych barwach, niezdolnego do czynu i decyzji. Ci „męczennicy życia” „żyją po to, by nie żyć”. Ponadto:

Niechętni przeżywania swego położenia w uniesieniu, niewystarczająco wierzący, by znaleźć radość w religii, unoszą się chwiejnie między dwoma ekstremami, będąc wciąż świadomi owego dualizmu i wielkiego ciężaru okrutnych sił. Myślenie uśmierca nerw życia. Nie są oni przeznaczeni do tego świata. To jedyni naprawdę głęboko myślący (C I 2/4).

Odnosząc się do tego fragmentu, Daubert stwierdza, że „sedno tych słów oddaje sedno mego charakteru”. Uważa on, że choćby miał wielkie zdolności, nigdy nie uda mu się rozwiązać „okropnej zagadki naszego życia”. Jedyne pocieszenie może dać sztuka lub filozofia, ale do obu czuje się zbyt mało uzdolniony.

Niczym Augustyn: „jestem dla siebie zawsze problemem” (C I 2/29); „zagubiłem samego siebie” (C I 2/39). Owa bolesna świadomość własnej słabości oraz braku wystarczających zdolności i środków wyrasta stąd, iż Daubert odczuwa niezwykle silną potrzebę tego, co ostateczne, potrzebę nieskończoności, czystego, nieskalanego oglądu rzeczywistości, ów podsycany metafizycznym pragnieniem niepokój, który żąda dla siebie niemożliwego ujścia i zaspokojenia. „Tak szuka człowiek swego Boga i wieczną prawdę” (C I 2/14). Ów niepokój doprowadza Dauberta do skrajnych stanów: rozczarowania, rozgoryczenia, zwątpienia, żalu, rozpacz, alienacji i rezygnacji – z jednej strony, z drugiej – chwilowego ekstatycznego uniesienia, nadziei, obojętności, chłodu. „Mam kontemplacyjny typ charakteru” – powiada (C I 2/28). Stąd jednak wynika cała bolączka życia:

---

<sup>7</sup> H. Bulthaupt, *Dramaturgie der Klassiker*. Band 2: *Shakespeare*, Oldenburg-Leipzig 1883, s. 228–229.

Ludzie kontemplacji znajdują swoje usprawiedliwienie tylko jako twórcy, albowiem ich bycie leży w ich dziełach, a przeciwieństwa ich natury są dla nich tylko użytecznymi środkami, im większe i głębsze te przeciwieństwa, tym lepiej. Nie mogą się wypowiadać nie tworząc (C I 2/36).

Młody Daubert czuje się rozdarty pomiędzy skłonnością do czysto poznawczego, chłodnego oglądu rzeczywistości, a potrzebą żywego, emocjonalnego zatopienia się w nurcie życia. Chłód jego północnoniemieckiej natury – jak to ujmuję – jego refleksyjno-zdystansowane usposobienie nie pozwala mu na zawiązanie żadnego bliższego i trwalszego kontaktu z innymi ludźmi, samym sobą i rzeczywistością wokół (C I 2/28–29, 33).

To rozpoznanie i charakterystyka własnej osoby zbiega się z ogólną filozoficzno-psychologiczną refleksją nad ludzkimi typami. Praktyka, aby w tym, co jednostkowe poszukiwać zarazem ogólności, jak i w tym, co typowe widzieć punkt wyjścia koniecznej indywidualności, stanie się stałym elementem Daubertowskiego namysłu. W pewnym sensie w tym młodzieńczym namyśle przebija się już pewna koncepcja poznania i wiedzy, która, z jednej strony, pozwoli mu przyjąć z entuzjazmem nową fenomenologię Husserla, z drugiej – zachować wobec niej dystans.

Oto więc mamy dwa typy człowieka:

Coraz ostrzej rozchodzą się we mnie dwa typy człowieka. Pierwszy jest tym kochającym, drugi – tym szanującym. Ten ostatni jest etyczny, kładzie nacisk na osobowość, w węższym sensie ocenia i działa. Chce koniecznie posiadać coś stałego i ostatecznego, ma fundamentalną władzę. Nawet w przyjacielu chce widzieć wroga. Jego specyfiką jest – jak mówiłem – szacunek. Cechą szczególną drugiego z typów jest miłość. Doznaje on każdego stanu uczuciowego gruntownie do tego stopnia *sub specie eternitatis*, iż w ogóle nie może on (nad niczym) władać, a często odnosi się do (władczego) typu usprawiedliwiania i oceniania z nienawiścią (C I 2/35).

Daubert uważa, iż w jego naturze brakuje wyraźnej dominanty, że raczej jest ona głęboko podzielona pomiędzy dążeniem do miłości i dążeniem do szacunku. Jednego dnia powiada o sobie, że jest typem kochającym (C I 2/30, 35), innego – że należy do natur szanujących (C I 2/32, 36).

Dla swoich dekadencckich nastrojów Daubert szuka ratunku w świecie natury (wiosna), w muzyce (Bach, Händel, Mozart, Beethoven, Liszt, Chopin, Wagner), literaturze (W. Shakespeare, J.W. Goethe, F. Schiller, J. Paul, H. von Kleist, G. Keller, T. Storm, W. Raabe), malarstwie (zbiory Neue Pinakothek), filozofii (Spinoza, Kant, Nietzsche), przyjaźni i codziennym szkolnym życiu, chociaż żadne z nich nie są w stanie oddalić jego przygnębienia (*Niedergeschlagenheit*).

Wychodząc od wspomnianego pragnienia tego, co ostateczne, od owej nienasyconej, wciąż odnawiającej się potrzeby metafizycznej, młody Daubert próbuje różnych dróg, na których, zgodnie z tradycją, zwyczajowo szuka się duchowego zaspokojenia. Ponieważ pragnienie uzyskania czystego wglądu w całość rzeczywistości odnawia się w nieskończoność i nic na dłużej nie może go ukoić, czyni ono życie człowieka nieznośnym, paradoksalnym i przeklętym: „Skąd wtedy we mnie to dążenie do pełnego światopoglądu, jeśli nigdy nie może zostać ono zaspokojone?” (C I 2/17).

By odpowiedzieć na to pytanie, Daubert najpierw mierzy się z ideą sprawiedliwego, osobowego Boga-Stwórcy i nieśmiertelnej duszy. Co ciekawe, są to *jedyne* w całej jego spuściźnie fragmenty, w których w ogóle wspomina o Bogu. Jeśli przyjąć istnienie osobowego Boga, który stworzył ludzką naturę, pogrążoną w pragnieniu i bez możliwości jego zaspokojenia, nie pozostaje nic innego, jak nazwać go diabłem (C I 2/17–18).

Gdy Daubert na dobre żegna się z religią, a Boga – przynajmniej w warstwie filozofowania – pozostawia za drzwiami, jedyne możliwe zasady kreaowania własnego życia dostrzega on w sztuce lub filozofii. I znów: co wybrać? Jaki „egzystencjalny projekt” uczynić swoim własnym?

Filozofia obiecuje poznanie prawdy. Czy jest to jednak możliwe? Pierwsze filozoficzne fascynacje Dauberta dotyczą systemu Barucha Spinozy. Poznał go dzięki jednemu ze swoich przyjaciół pomiędzy świętami Bożego Narodzenia 1895 r. i Świętami Wielkanocnymi 1896 r. (C I 2/16). W Wielki Piątek 1896 r. wspomina o rozmowie, jaką przeprowadził dzień wcześniej z przyjacielem Wilhelmem na temat „przyczyny, że coś jest, oraz przyczyny, że coś się staje”. Myśl ta nie pozwala mu zasnąć, jak gdyby stanął przed nieskończonym rachunkiem utworzonym z „suchych cyfr”. Rozumienie Spinozy daje mu nadzieję, że także on, mimo swoich słabości, ma możliwość uzyskać „wystarczający światopogląd”. „Wbrew nadziei” ma nadzieję, że ów „piękny światopogląd” zostanie mu kiedyś dany i będzie mógł konkurować w poznaniu z najlepszymi (C I 2/6).

„Nadzieja” jest słowem, które pojawia się na pierwszych stronach dziennika najczęściej. Pozostaje tylko chwilowa nadzieja, albowiem odczuwana przez niego własna słabość i skończoność człowieka jako takiego nie pozwala mu na nic więcej. Ostateczne *poznanie* boskiej prawdy okazuje się – w jego przekonaniu – niemożliwe. Odrzuca możliwość ujęcia tego, co najważniejsze w życiu, w ramy teorii. To poczucie, że żadna teoria nie może sprostać bogactwu życia, będzie rzutowało zarówno na fenomenologię Dauberta, jak i na jego dalsze życiowe losy.

Teraz wierzę coraz mocniej w to, że nigdy nie poznamy prawdy. (...) Wszystko jest oszustwem i pomyłką. A jednak odczuwamy w sobie gorącą miłość, która chciałaby się tak chętnie poddać jakiejś doskonałej istocie. Co rusz pulsuje ona i nie daje się jej stłumić. Po co jednak ów ciepły, życiowy bodziec, skoro nie może być nigdy spełniony? A jeśli przynosi ze sobą śmierć? By go zadowolić buduje się teorię na teorii, definicje, które mówią »pod pojęciem Boga rozumiem« itd., byśmy mogli poczuć iskrę prawdy. Gdzie właściwie znajduje się teoria, która zawiera w sobie całą miłość ludzi do bóstwa, która mogłaby ująć prawdziwą istotę Boga? Wszystkie, wszystkie teorie są zbyt wąskie i za zimne! (C I 2/14–15)

Mimo to nie jest w stanie zaakceptować stanowiska sceptycyzmu, jako że – jak powiada – wciąż zbyt mocno odczuwa miłość (C I 2/19–20).

Dalsze strony dziennika nie wspominają już o „prawdziwym Bogu”, przedstawiają natomiast wahanie Dauberta pomiędzy filozofią a sztuką. Jedną z tych dziedzin, jak przypuszcza, może mu pomóc ukoić jego *Weltschmerz*. Obie dziedziny wszak różnią się radykalnie między sobą: „Duch artysty jest pozaczasowy, boski, duch filozofa [przeciwnie, jest] czasowy i ziemski” (C I 2/32). Z jednej strony, chciałby on zatopić się w kontemplacji i twórczości estetycznej, z drugiej – odczuwa silne przyciąganie ze strony filozofii, do której czuje się bardziej powołany niż do sztuki. Wobec filozofii oczekuje „jeszcze dużo”: że zaprowadzi go ona do szczęścia, da mu „pełen światopogląd” (C I 2/16). Takie rozumienie filozofii jest wprawdzie dane tylko komuś, kto (jeszcze) stoi na zewnątrz niej. Mówi się, że zadaniem filozofii jest wskazywanie na to, co najważniejsze w życiu. Dzięki filozofii życie ludzi staje się łatwiejsze i bardziej czytelne. Jednak tylko życie innych ludzi, tych, którzy *nie* filozofują. Dla filozofa nie jest to już takie proste, jako że jego zadaniem jest *tworzenie* wartości, mając przy tym świadomość całej ich problematyczności. Gdy one tracą na znaczeniu, filozof ginie wraz z nimi.

Myśl, która mnie sama z siebie naszła: że filozof jest zawsze w jakimś stopniu niezdolny do życia i że właśnie owa niezdolność popycha go do filozofii. W jakimś sensie jest to dekadentkie. Wierzę, że podobnie jest z artystą: brakuje mu instynktownej ufności i przymusu do określonej życiowej działalności (...). Ponieważ nie posiada tej instynktownej siły, wszystko, co odnosi się do jego dzieła, staje się dla niego problemem. Stąd jego dążenie do »ideału«.

W ten sposób brakuje mu właściwego szczęścia, świadomości stabilnego i skutecznego zajmowania się życiem (C I 2/26).

Wspomniana już filozofia Spinozy wydawała się młodemu Daubertowi zrazu systemem niemal doskonałym. Gorączkowa lektura



nie pozwalała mu o niczym innym myśleć, czyniąc go „halb krank und wirr” (C I 2/15). Jego przyjaciel, niejaki Wilhelm (o którym niestety nie wiadomo niczego więcej), swoją krytyką budzi w nim jednak wątpliwości co do spójności tej koncepcji. Poza tym, wbrew poznawczemu optymizmowi Spinozy i monistycznym tendencjom jego filozofii, bliższe jest Daubertowi przekonanie, iż odkrycie prawdy jest do końca niemożliwe, a to m.in. za sprawą rozdzierającego człowieka fundamentalnego pęknięcia. Dochodzi więc do wspomnianych dwóch – różnica typów temperamentu i życiowego powołania jako filozofa lub artysty – jeszcze trzecia alternatywa, która dzieli życie i czyni je nieznośnym. Jest to pęknięcie między zmysłami i rozumem. Spinoza, który starał się to pęknięcie w człowieku jakoś uzgodnić, poniósł – według Dauberta – ostatecznie klęskę. Dlatego czuje się on, jakby był „znów bezradnie wrzucony w stare, straszne i dzikie morze” (C I 2/15).

Są takie chwile, gdy czyste poznanie, filozoficzna refleksja okazuje się zupełnie pusta i niezdolna do wypełnienia jej życiem. Wówczas człowiek zdaje sobie sprawę, iż „intensywność uczucia wartości jest jedyną wartością” (C I 2/27). Tymczasem „Filozofowie nigdy nie mogą być artystycznymi obiektami, ponieważ nie posiadają żadnej charakterystycznej wartości w życiu” (C I 2/ 27), dlatego „coraz bardziej wątpię w filozofię” (C I 2/41).

Jeśli codzienna praktyka, religia lub filozofia nie są w stanie zaspokoić metafizycznego pragnienia, pozostaje jeszcze sztuka. A więc może jednak sztuka? „Tym rodzajem odczuwania rzeczywistości, który musi mieć filozof, w zasadzie nie dysponuję, posiadam właściwie jedynie odczuwanie rzeczywistości artysty” (C I 2/38). Wprawdzie Daubert odrzuca możliwość bycia czynnym artystą – „jaka szkoda, że nie jest mi dany talent w sztuce” (C I 2/17); „oprócz samej techniki, nie dysponuję owym żywotnie niezgłębionym uczuciem życia artysty” (C I 2/ 31) – jednak pozostaje droga estetycznej kontemplacji. W Wielki Piątek 1896 r. słucha *Pasji według świętego Mateusza* J.S. Bacha. Odnotowuje: „Chciałbym stworzyć taką muzykę i następnie umrzeć! Tak, tak, tylko sztuka jest jeszcze czymś! (...) wszystko inne wywołuje

obrzydzenie” (C I 2/13). Z kolei 14 stycznia 1899 r. odnotowuje swoje wrażenia ze słuchania koncertu Adolfa Kaima, podczas którego wykonano Mozarta *Symfonię* nr 41 C major, nazywaną jowiszową. Pisze: „Odczułem przy tym bezpośrednio poszerzenie mej istoty. Czuję, że jestem otwarty na większe przeciwieństwa i niuanse” (C I 2/27). Jeszcze większe przeciwieństwa? Ostatecznie także sztuka nie daje trwałego ukojenia i szczęścia:

Jednak wiem od dłuższego czasu, że owa możliwość kontemplatywnego człowieka nie jest tą, w której mogą się uwolnić moje siły (C I 2/31). Brak techniki zamknął przede mną sztukę, brak jakiegokolwiek techniki zamyka przede mną filozofię (C I 2/37).

Daje o sobie znać jeszcze większy brak zdecydowania i niepewność co do własnego powołania.

Przerazająca jest moja niemożność podjęcia decyzji lub zrealizowania postanowień. (...) Dla artysty jestem solidnym naukowcem, dla naukowca w zasadzie artystą. (...) Tak oto jestem wyjątkowo wykształconym, dalekowzrocznym, godnym szacunku czeladnikiem, którego każdy mistrz gorąco poleca drugiemu mistrzowi, lecz sam nie chce go [u siebie] zatrzymać (C I 2/40).

Być może, nie wiedząc, na którą drogę życiową się zdecydować, Daubert uznaje chwilowo, iż najlepszą możliwością pogodzenia zainteresowań sztuką i filozofią będzie estetyka. Jednak i tu pojawiają się wątpliwości: „co osiągnę, jeśli zwiększę estetykę o jedno zdanie? (...) Jaki sens ma cała estetyka – tego jeszcze nikt mi nie wyjaśnił” (C I 2/34).

Ostatecznie Daubert dochodzi do przekonania, iż zanim wybierze właściwą dla siebie drogę życiową, najpierw musi zadbać o odpowiednie ukształtowanie swojej osobowości i indywidualności oraz rozszerzenie osobistego stosunku do życia – co w jego przypadku jest bardzo trudne, jako że odczuwa nieustanne rozstrojenie i brak wewnętrznej jedności: „Jakąż męką jest bycie nieprzystającą

do żadnych miar indywidualnością. (...) Połowicznym, wiecznie musieć być połowicznym!” (C I 2/46).

Podobne odczucia wewnętrznych sprzeczności, połączone z poczuciem własnej niższości i braku wystarczających zdolności towarzyszyły Daubertowi także w dojrzałym okresie jego życia, kiedy zdawał się iść zdecydowanie filozoficzną drogą. Jeszcze w roku 1913, w liście do swojej powiernicy Elsy Voigtländer – w której podkochiwał się bez wzajemności – zwierzał się on ze swoich słabości uniemożliwiających mu opanowanie bardziej skomplikowanych zagadnień teorii poznania (A I 18/Bl. 11). Co ciekawe, list ten znajduje się w kopercie z notatkami do pracy Alfreda Adlera pt. *Über den nervösen Charakter*, w której jako podstawę i źródło życia duchowego autor wskazuje poczucie własnej niższości<sup>8</sup>.

Wydaje się, że być może w tym nadmiernie rozbijałym krytycyzmie i w dość niskiej samoocenie leżą psychologiczne przyczyny, które zaważyły na tym, iż Daubert nigdy nie doprowadził swoich naukowych planów do końca, co oczywiście przełożyło się zarówno na jego karierę akademicką, jak i późniejszą faktyczną ocenę jego wkładu w rozwój ruchu fenomenologicznego i filozofii XX w. Z drugiej jednak strony, w tych młodzieńczych wypowiedziach Dauberta słycać nie tak rzadkie znów, biorąc pod uwagę jego wczesny wiek, utyskiwania niespokojnej młodej duszy, która w kulturze epoki *fin de siècle* znalazła znakomitą pożywkę dla rozwoju tego rodzaju przeżyć.

### Nieme istnienie

Trzeba bowiem pamiętać o ogólnokulturowym klimacie tamtych czasów. Ówczesna kultura lawirowała pomiędzy spirytualizmem, intuicjonizmem i dekadentyzmem a materializmem, scjentyzmem

---

<sup>8</sup> A. Adler, *Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*, Verlag von J.F. Bergmann, Wiesbaden 1912. Skrupulatne notatki Dauberta do tej pracy, którą – zaznaczmy na marginesie – tytułuje on błędnie jako *Über den neurotischen Charakter*, znajdują się w: A I 8/Bl. 10–41.

i zachwytem nad postępem technicznym. Z jednej strony, w najprzeróżniejszych formach ponawiano wezwanie do melancholijno-estetycznego wycofania się ze świata, albo też, w drugą stronę, do emocjonalnego roztopienia się w bycie i współodczuwania jednocześnie całości rzeczywistości (*Synaisthesis, Mitempfindung*), z drugiej strony, podkreślano znaczenie trzeźwej, naukowej analizy zjawisk.

To rozdzierające pęknięcie obecne wewnątrz duchowego stanu epoki modernizmu znalazło wyraz w niezliczonej ilości ówczesnych przedsięwzięć artystycznych i filozoficznych.

Jednym z najważniejszych tekstów tamtych czasów, które przywodzą, ale też przekraczają nastrój *fin de siècle'u*, był opublikowany w roku 1902 *List Lorda Chandosa do Franciszka Bacona*. Wśród notatek Dauberta znajduje się arkusz, zawierający komentarze do wybranych fragmentów tego listu (A I 17/Bl. 42 [66–68]). List ów zestawia ze sobą dwa różne fundamentalne doświadczenia o charakterze metafizycznym, które, jak można się domyślać, mogły być udziałem całego pokolenia młodych Niemców. Autorem listu jest wówczas 28-letni Hugo von Hofmannsthal (1874–1929)<sup>9</sup>, fikcyjny Lord Chandos przedstawia się w liście jako 26-latek, Daubert ma wtedy lat 25. List opisuje rozstanie poety z charakterystycznym dla modernizmu estetyzmem i kultem „owej głębokiej prawdziwej wewnętrznej formy”, która „przenika materiał do głębi i przekształca w zmyślenie i prawdę starcie odwiecznych sił, rzecz wspaniałą, dorównującą muzyce i algebrze”<sup>10</sup>. Przenikanie formy do materii powoduje, że wszystko jest jednością, duch łączy się z tym, co fizyczne: „wszystko jest metaforą, jedno stworzenie kluczem do innych”. Ten stan „ciągłego upojenia” – mówi Chandos – pewnego dnia ustąpił innemu doświadczeniu, a mianowicie poczuciu „nieskończonej gry”, w której wszystko się rozpadło na cząstki, „te cząstki na dalsze

<sup>9</sup> Gdy w grudniu roku 1906 Hofmannsthal gościł w Getyndze na zaproszenie Theodora Lessinga, spotkał się również z państwem Husserl, ofiarowując im swoje świeżo wydane *Kleine Dramen*. Malwine Husserl była daleką krewną Hofmannsthala.

<sup>10</sup> H. von Hofmannsthal, *List Lorda Chandosa do Franciszka Bacona*, tłum. M. Górka, „Zeszyty Literackie”, 1987, nr 17, s. 60.

cząstki i nic już nie dawało się ogarnąć jednym pojęciem”. Niewytłumaczalne i niezrozumiałe stały się takie pojęcia, jak duch, dusza i ciało, dobro i zło, prawda i kłamstwo. „Naczyniem objawienia” natomiast stały się rzeczy banalne i codzienne: konewka, ognisko, szczury, pies, cmentarz, kaleka, „mała wiejska chałupa”, „kamień porosły mchem”, rozmowa z chłopem itp. Dawną oczywistość i zrozumiałość zastąpiło intuicyjne „myślenie sercem”, które jest zdolne przeniknąć najdrobniejsze fragmenty rzeczywistości, owo zwyczajne „nieme istnienie”, nadając mu jakieś podniosłe i nieodparte znaczenie i sens. Ponieważ jednak jest to sens niemożliwy do wyrażenia za pomocą jakiegokolwiek znanego języka, autor listu zapowiada, że zrezygnuje z dalszego pisania, czekając aż wypowiedzą się o sobie same „nieme przedmioty”.

O ile w swoim dzienniku Daubert nie stroni od bardzo osobistych uwag dotyczących własnej osoby, zdolności, charakteru i powołania, o tyle w nieco późniejszych, jednak niedatowanych komentarzach do listu Hofmannsthala rezygnuje on z jakichkolwiek adnotacji osobistych na temat opisanych w nim przeżyć, w zamian natomiast stara się znaleźć dla nich jakieś naukowo-filozoficzne wyjaśnienie. Pozostaje to w zgodzie ze wspomnianą wyżej tendencją, aby łączyć praktykę „głębokich” i niecodziennych przeżyć z naukowym do nich podejściem. Tak więc *a propos* pierwszego doświadczenia – doświadczenia jedności – pojawia się hipoteza, iż możliwość odczucia tożsamości dwóch tak różnych doświadczeń, jak „picie mleka prosto od krowy” z lekturą dzieł poetyckich, możliwe jest za sprawą wartości uczuciowych (*Gefühlswerten*). W kwestii drugiego doświadczenia, które w liście Hofmannsthala wyparło pierwsze doznanie, Daubert zauważa, iż przyczyny, dla których przedmioty codziennego użytku stają się nagle „naczyniem objawienia”, pozostają niejasne. W takich sytuacjach odczucie niesamowitości i zagadkowości miesza się z uczuciem ufności i bliskości. Potrzebna jest na pewno zmiana perspektywy. To, że to, co niepozorne, staje się okazją do wejścia w inny świat, zakłada, że stary świat – za sprawą jakiejś choroby – stracił całkowicie na znaczeniu. Ów stan choroby może powstać w jednostce dlatego, iż przestała ona rozumieć

wartości starego świata. Stał się on dla niej obojętny. I wówczas w jednej chwili, za sprawą jakiegoś życiowego szczegółu, wszystko może stanąć w nowym świetle. Pojawia się odwaga życia, która nawet w tym, co stare, potrafi dostrzec wartości. To, co Hofmannsthal odkrył, to wgląd i zrozumienie dla życia uczuciowego, które buduje sytuację jako taką. Zwrócił on uwagę na jej wewnętrzną logikę i jej wewnętrzny świat. Jeśli pod pojęciem życia rozumie się siłę motywacji, która nadaje bieg człowieczym planom i przedsięwzięciom, decyzjom i zamiarom, to w tym nowym doświadczeniu jest coś negującego życie. Daubert przyznaje jednak, że także i temu zanegowanemu obszarowi życia nie wolno odmawiać wartości, głębi, subtelności i logiki (D I 17/66–68).

Twórczość i życie Dauberta wydaje się rozpięte między jednym i drugim doświadczeniem metafizycznym. Walcząc ze świadomością własnych ograniczeń, zrazu stara się zbliżyć do odkrycia prawdy za pomocą coraz bardziej wyrafinowanych narzędzi poznania filozoficznego. Być może sprzyja temu jego swoista niemieckość:

Niemiec z północy czuje się lżejszy, a więc zasadniczo przynależny do warstwy społecznej i widzi, dzięki większej lekkości abstrakcji, w drugim człowieku reprezentanta określonej warstwy społecznej. Ta abstrakcja nie jest po prostu umiejętnością łatwego myślenia w ogólnych pojęciach naukowych, jest ona całym życiem uczuciowym człowieka (D I 16/20).

Być może też to właśnie ta północnoniemiecka natura była odpowiedzialna za to, że Daubert czuł się wobec własnych przeżyć mocno, zbyt mocno zdystansowany (D I 12/66).

O tej zdolności myślenia abstrakcyjnego połączonej z poczuciem własnych ograniczeń świadczą jego inedita: rozległość poruszanych tematów, wysoka kultura filozoficzna, rozmiar zapisków, duża liczba powtórzeń – które chcą, zdaje się, niczym mantra, usilnie wywołać coś ukrytego – analityczność i drobiazgowość wywodu, krytycyzm... i brak definitywnych rozstrzygnięć. W zamian nieustannie zbliżanie się i oddalanie, pewnego rodzaju umiłowanie

w suspensie, które każe docenić nie rozwiązanie, lecz postawienie problemu i „wytrzymanie” w nim. Stąd też wyrasta nasze przekonanie o fenomenologii pytania jako najważniejszym „rezultacie” jego zmagania filozoficznych.

Jakie jest wobec tego wyjście? Zgodnie z dewizą, czym się zatrudęś, tym się lecz, Daubert szuka jakiejś drogi życiowej w podjęciu problemowej strony życia i wytrzymaniu w niej. To wytrzymanie w pytaniu nie jest już przez niego odbierane jako męka, lecz zaczyna znajdować w nim spokój i radość. Można stąd wnioskować, że problem fenomenologii pytania, który później podjął w swoim myśleniu, nie mógł być li tylko przypadkowym motywem.

Wyjście: Po wszystkich bojach wewnętrzny spokój. Ostrzejsze postrzeganie problemów i powiązań między nimi. Mimo mojej impotencji kocham życie z jego wszelkimi mękami. Już nie wiara w wartości prawdy, lecz zainteresowanie problemami. Te już nie w filozoficzno-filisterskim wymiarze, lecz tak, jak dysonanse życia, których rozwiązanie i możliwość rozwiązania mnie interesuje.

Rozwiązanie problemu. Wartość problemu i psychologiczny motyw zajmowania się nim łączą się ze sobą. Nie wartość problemów w sobie, lecz dla nas rozdwojonych ludzi kultury i dla mnie. Psychologiczny motyw: potrzeba świeżego, alpejskiego powietrza.

Usprawiedliwienie: gustowanie w tych sprawach, ponieważ nie nieczyste.

Bycie kontemplatywnym już nie [jest] męką impotencji, ponieważ zrezygnowałem poważnie z pierwszej wiary, a jednak pozostała miłość do życia. I wola życia za każdą cenę (nawet samobójstwo należy do tego życia). Bycie kontemplatywnym już nie jako naiwna wiara z niespokojnym sumieniem i już nie jako udręka bezsensu i bezcelowości jako symptom tego, iż nie można już nic osiągnąć w tym, co usprawiedliwia wszystko to, co kontemplacyjne. Są to problemy, którymi wszyscy się dławimy i których rozwiązanie nie jest bezcelowe. Zajęcie się tym jest według mojego sceptycyzmu miłe i ożywcze jak alpejskie powietrze. Wiąże się z tym dobroduszość i pewna doza filisterskiego nasycenia. Ale wraz z owym sceptycyzmem posiada

swoją lekkość i ostrość. (Wszakże nie chcę rozwiązywać problemów za wszelką cenę i prowadzić je do dobrego końca). Ale w miłości do tego, co wszystkie te problemy zawierają, jest jej szczęście.

Moimi problemami są wartości, i jako intencjonalne to, co uprawomocnia, co jest sensem i logiczną podstawą w stosunku do tego, co jest motywem i psychiczną przyczyną. Są to:

- 1) [problemy] czysto logiczne i etyczne;
- 2) filozofia historii poznania;
- 3) to, co nas uszczęśliwia w życiu i sztuce, i jako to, jak musi być nam to dane, aby nas uszczęśliwiało (D I 16/17–18).

Z pewnością tego typu stan ducha sprzyja wyborowi fenomenologii jako metody realizującej wezwanie: do odsłonięcia, ujawnienia, jawności, przejrzystości, czystości, nieingerowania i zawieszenia tego, co subiektywne – wszystko po to, aby oddać głos problemowej stronie samych rzeczy, pozwolić im być tym, czym są. Jak mówił Husserl: „Nie filozofie, lecz same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania”<sup>11</sup>. To wezwanie, radykalnie potraktowane, prowadzić musi ostatecznie do „mistycznego” zamilknięcia, do nasłuchiwania „niemych przedmiotów”, co Daubert ostatecznie urzeczywistni już po I wojnie. Ale jeszcze tuż przed jej wybuchem, robiąc notatki do swej fenomenologii pytania, wierzy w siłę skupienia, która jest w stanie wydrzeć rzeczom ich tajemnicę. Jeszcze przed całkowitym niemal zamilknięciem chce być człowiekiem słowa i myśli. W notatce z 23 sierpnia 1912 r. pod tytułem *Jaka jest teraz moja sytuacja życiowa i na co muszę codziennie zważać* (*Wie meine Lebenslage jetzt ist, und was ich täglich beachten muß*) Daubert pisze:

Zbliżam się do czterdziestki. Jakaś choroba może mi nagle wystawić rachunek. Nie chcę nic poza tym, co istotne.

Jestem tak ukierunkowany, że mogę się koncentrować tylko na jednym.

---

<sup>11</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. Wł. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 78.



Zróżnicowane zajęcia nie zadowalają mnie i czynią [wewnętrznie] pustym.

Bogata kultura i artystyczna lekkość nie leżą mi.

Muszę się zebrać, aby zakończyć moje dzieło w dobrowolnym ograniczeniu.

Będzie to ciężkie, ale posiadam wszystkie zewnętrzne środki, by żyć tylko dla tego.

Muszę się przebić poza godziny duchowego odurzenia i codziennego rozproszenia siłą mocnych postanowień i wciąż powtarzanych, żywotnych upomnień, iż nic innego nie może dać prawdziwej radości w życiu i że nie mam już czasu na zmarnowanie.

Od teraz muszę skierować na ten tor całą chęć życia, tak, bym chętnie podejmował moją pracę, i by mnie wciąż pobudzała, mimo moich oporów.

Jeżeli nie istnieje dla mnie żadne wielkie szczęście, ponieważ za często jestem pokonany, to istnieje jednak [coś takiego jak] codzienna, niezmordowana, męska robota.

Za taką męskością tęskni Else Voigtländer. Przyrzekłem, że wzrosnie we mnie ta wola. Muszę ją utrzymać.

Wszelkie seksualne niepokoje ustają, jeśli radosna wola zmierza do tego celu.

Rozwiązanie pracy: koncentracja ze wszystkich sił i szybka praca. Potem świętowanie (D I 2/18).

Plany związane z intensywną pracą przerywa wybuch I wojny światowej, który – nie licząc krótkiego powrotu do filozofii na początku lat trzydziestych – stanowi wyraźną cezurę w życiu i twórczości Dauberta. Po wojnie Hofmannsthalowe wsłuchiwanie się w język istnienia – z dała od wielkomięjskiego zgiełku, wysokiej kultury i wyszukanych słów – stanie się jego codziennością.

### Wczuwanie się

W semestrze zimowym 1896/1897 Daubert rozpoczyna studia filozofii i języków nowożytnych na Uniwersytecie w Getyndze, które

przerywa po trzech semestrach (C I 2). Studiuje razem ze znanym sobie już z czasów gimnazjum w Brunzwiku Adolfem Tronnierem (1875–1962), inkunabulistą, późniejszym pracownikiem Muzeum Gutenberga w Moguncji<sup>12</sup>. Podczas trzech semestrów spędzonych w Getyndze jest uczestnikiem blisko czterdziestu zajęć. Słucha m.in. wykładów z historii włoskiej plastyki, malarstwa i architektury Roberta Vischera (1847–1933). O treści tych wykładów można się przekonać na podstawie zachowanych zeszytów Dauberta (A II 6). Najważniejszą koncepcją Vischera była estetyczna teoria *Einführung*, rozwijana później przez Lippsa<sup>13</sup>. Vischer zaczerpnął ją od swego ojca, Friedricha Theodora Vischera (1807–1887), pisarza, teoretyka literatury i filozofa, znanego m.in. z koncepcji „złośliwości rzeczy martwych” (*Die Tücke des Objekts*) (powieść *Auch Einer*). Na jednym z ćwiczeń prowadzonych przez R. Vischera, 10 lutego 1898 r., Daubert wygłosił odczyt, w którym najpierw przedstawił pracę *Über die Möglichkeit einer normativen Ästhetik* Hermanna Fleischera, a następnie poddał ją krytyce (D I 15/3–20) (por. rozdział *Preludium estetyczne*). Według Schuhmanna to młodzieńcze wystąpienie zawiera już zręby podstawowych założeń estetycznych Dauberta, którym pozostał on do pewnego stopnia wierny także w okresie swoich studiów nad fenomenologią<sup>14</sup>.

Semestr letni 1898 r. Daubert spędza na Uniwersytecie w Lipsku, gdzie słucha trzynastu wykładów, prowadzonych m.in. przez Wilhelma Wundta (1832–1920), Johanna Volkelta (1848–1930), Augusta Schmarsowa (1853–1936) i profesora klasycznej archeologii Franza Studniczki (1860–1929) (C I 2). Wszyscy oni mieli większy lub mniejszy wpływ na jego dalszy rozwój filozoficzny, zwłaszcza w dziedzinie estetyki. Czując jednak, że dalsza edukacja

<sup>12</sup> W notatkach Dauberta znajduje się portret psychologiczny Tronnierera oraz obszerny list polecający jego osobę (D I 12/122–124, 131–145).

<sup>13</sup> 27 października 1900 r. w ramach spotkań Münchener Akademischen Verein für Psychologie Lipps wygłosił odczyt pt. *Über ästhetische Einführung*. Por. „Zeitschrift für Pädagogische Psychologie und Pathologie”, J. 2, H. 4, 1900, s. 312.

<sup>14</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 63.

tutaj nie wyjdzie poza pólśrodkę, a także z powodu tego, iż częściowo „nie chce być już w miejscach swoich ostatecznych porażek”, częściowo ponieważ nie mógł znieść samotności (C I 2/23)<sup>15</sup>, przenosi się do Monachium, gdzie w semestrze zimowym (WS) 1898 rozpoczyna swoją blisko dziesięć lat trwającą przygodę z Uniwersytetem Ludwiga-Maximiliana. „Czuję się szczęśliwy” – notuje w swoim dzienniku (C I 2/23).

Podczas całych studiów na uniwersytecie w Monachium Daubert uczestniczył w pięćdziesięciu jeden zajęciach, w tym w dwudziestu prowadzonych przez Theodora Lippsa, który już na samym początku studiów zrobił na nim duże wrażenie (C I 2/23). W czasie pierwszego semestru uznaje, iż ówczesna filozofia ma trzy najważniejsze tematy:

- 1) Stosunek rozumu do naszych afektów i instynktów;
- 2) Badanie pesymizmu i optymizmu;
- 3) Problem pozoru i rzeczywistości (C I 2/23)<sup>16</sup>. To ostatnie zagadnienie stanie się już wkrótce tematem (nienapisanego ostatecznie) doktoratu Dauberta.

Ostatni wpis do indeksu pochodzi z semestru letniego (SS) 1906 (*Pädagogik* Pfändera (4 godz. tyg.), dokładnie: *Grundzüge der Erziehungslehre (Allgemeine Pädagogik)*), co oznaczałoby, że Daubert właśnie po tym semestrze zakończył swoją edukację. Sprawa jednak jest nieco bardziej skomplikowana, jako że wykaz studentów Uniwersytetu Ludwiga-Maximiliana w Monachium z WS 1907/1908, zawiera nazwisko Dauberta<sup>17</sup>, co sugerowałoby, że jeszcze w tym semestrze był on studentem filozofii. Jeśli jest to prawdą, to nie wiadomo wszak, czy i w jakich *oficjalnych* zajęciach uczestniczył w WS 1906/1907, SS 1907 i WS 1907/1908. Wiadomo, że w tym czasie brał udział w wielu nieoficjalnych seminariach i spotkaniach (np. u Lippsa i Pfändera).

<sup>15</sup> Tamże, s. 282.

<sup>16</sup> Tamże

<sup>17</sup> Por. *Amtliches Verzeichnis der Lehrer, Beamten und Studierenden an der Königlich Bayerischen Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Winter Semester 1907/1908*, Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn, München 1907.

Z ustaleń Schuhmanna i Smida wynika ponadto, że mógł w tym czasie prowadzić zajęcia Pfändera – bez Pfändera<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Ostatnie zajęcia, na jakie Daubert chodził według indeksu, to *Logische Übungen (nur für logisch Vorgebildete)* (WS 1905/1906) (por. A II 5) oraz *Pädagogik* (SS 1906) Pfändera. Smid pisze: „Es gibt jedoch Aufzeichnungen der »Logische Übungen« von Pfänder sowohl von Wintersemester 1905/1906 als auch vom Sommersemester 1906 in Pfänderiana [B II 1], die mit Dauberts Umarbeitungen übereinstimmen (vgl. Blätter 49/50 und 51/52 [A I 11]). Vermutlich hat Pfänder die Lehrveranstaltung fortgesetzt, ohne sie ankündigt zu haben. In beiden Semestern fanden die Übungen dienstags statt. Im Wintersemester 1906/1907 hingegen von Pfänder »beurlaubt« (Verzeichnis der Vorlesungen im Winter-Semester 1906/1907, S. 23) Daubert hat die Übungen donnerstags fortgesetzt und geleitet (vgl. S. 159, 206). Die Pfänder-Übungen fanden sicherlich nicht als Universitätsveranstaltung im Wintersemester 1906/1907 statt; denn Daubert spricht von »meinen Seminarübungen« (S. 45) und von »Atelier« (S. 108), in dem Übungen stattfinden, in seinem »Bericht an Pfänder« (Blatt 39r). Es waren somit »Pfänder-Übungen« ohne Pfänder. Pfänder selbst nahm erst am 7.2.1907 (S. 185) an den Übungen teil” (R. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 11 »Erkenntnistheorie«*, S. VI (E I 11)). Dodajmy, że wspomniany urlop Pfändera na przełomie 1906/1907 związany był z jego sześciomiesięcznym stypendium we Włoszech (Por. W. Trillhaas, *Alexander Pfänder in memoriam*, Erlangen 1942, s. 7 (książeczka ta znajduje się w C II 3)). Od 7 maja 1907 Pfänder prowadził w semestrze letnim *Psychologische Übungen* (obecny był na nich również Daubert) na temat dramatu *Baumeister Solness* (1892) Henrika Johana Ibsena. Zapis dyskusji z tych spotkań w SS 1907 oraz WS 1907/1908 znajduje się w *Nachlässe* m.in. w teczce pt. *Psychologie* (A I 12/Bl. 14–17, 43–44, 52–53, 62–65). Uściślając wiedzę na temat obecności polskich filozofów w kręgach fenomenologów, dopowiedzmy, że w seminarium, które odbywało się w WS 1907 brał udział Polak, Aleksander Rosenblum (A I 12/ 14 [17]), który pod koniec tegoż roku przeniósł się na dwa semestry z Getyngi do Monachium (por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999, s. 21). Z całą pewnością można powiedzieć, że Daubert nie był związany z Uniwersytetem w semestrze letnim 1908 r. 28 maja tegoż roku pisał do Lippsa: „ich selber in keinem Verhältnis zur Universität mehr stehe” (B II) (K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 325). Mimo to również w następnych latach brał udział w seminariach Pfändera. Notatki świadczą o jego udziale np. w seminarium Pfändera prowadzonym w WS 1908/1909 (*Die Übungen über den Begriff der Empfindung*) (Por. A I 12/195–201; K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 325).

Trudności z ustaleniem jednoznacznej daty zakończenia studiów spowodowane są dodatkowo tym, że nigdy nie złożył on swojej rozprawy doktorskiej – nie złożył, mimo że już od lipca 1899 r. znał jej temat (*das Wirklichkeitsbewusstsein*) oraz mimo że pięciokrotnie (WS 1902/1903, WS 1903/1904, WS 1904/1905, SS 1905 i SS 1907) z powodzeniem składał wnioski o zwolnienie go z obowiązku uczęszczania na zajęcia z powodu przygotowywanej pracy doktorskiej<sup>19</sup>. Dodajmy do tego, że widząc w Daubercie duży potencjał naukowy, zarówno rodzina, jak i np. Husserl, żywo go do tego dopingowali<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 288–289, 291–292, 294, 317.

<sup>20</sup> Już podczas pierwszego roku studiów na Uniwersytecie w Monachium poznał temat swojej pracy doktorskiej. 21 lipca 1899 r. w ramach spotkań Towarzystwa Psychologicznego Lipps wygłosił odczyt na ten właśnie temat, który Daubert odnotował, dodając własne krytyczne uwagi (por. „*Zeitschrift für Pädagogische Psychologie und Pathologie*”, J. 1, H. 6, 1899, s. 373. Notatki Dauberta do tego odczytu: A I 10/ Bl. 84. Notatki do problemu świadomości rzeczywistości znajdują się wielu innych miejscach *Daubertiana*, sporządzonych w latach 1899–1912. Por. K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 284). Pierwsze dyspozycje do swej pracy doktorskiej zaczął sporządzać jednak dopiero w roku 1903 (dokładnie 13 lutego tego roku), podczas pobytu nad jeziorem Walchensee (A I 7/Bl. 19, 56). W liście do matki, z dnia 27 maja 1904, zapewne w odpowiedzi na jej pytania, tłumaczył się: „Meine Doktorarbeit habe ich aus verschiedenen Gründen kürzer gefaßt und neu geschrieben. Innerhalb der beiden nächsten Wochen werde ich sie Lipps in ihrer neuen Form einreichen. Hoffentlich ist es ihm nun recht. Die Promotion läßt sich dann bald erledigen” (B I). Por. K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 293. Na początku maja 1904 r. w swym liście do Dauberta Husserl pyta i przestrzega: „Sie stehen jetzt wohl unmittelbar vor dem Doktorat? An Erfolg kann es Ihnen dabei ja nicht fehlen. Aber schonen Sie nur Ihre Kräfte und hüten Sie sich vor Überarbeitung, deren Folgen sich oft noch nach Jahren hemmend geltend machen” (E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 36). W projekcie listu do Husserla z początku listopada 1904 r. Daubert usprawiedliwia się, że nie może przyjechać do Getyngi, a to dlatego że: „Ich war durch eine Erkrankung gehindert noch im vorigen Semester zu promovieren und möchte die Sache doch gern hier erst zu Ende bringen” (E. Husserl, *Briefwechsel*, s. 40–41). Na co Husserl: „Hoffentlich

*Grüß Gott München*

W okresie panowania w Bawarii księcia Luitpolda Wittelsbacha (1896–1912), który objął władzę po dwóch odsuniętych od tronu bratankach: Ludwiku II, owym tajemniczo zmarłym *Märchenkönig*, budowniczym zamków, twórcy bajecznego Neuschwanstein, i jego bracie Otto I, Monachium przeżywało prawdziwy kulturalny i gospodarczy renesans<sup>21</sup>. W roku 1897 Pablo Picasso powiedział, że gdyby miał syna, który pragnąłby zostać artystą, posłałby go na studia nie do Paryża, lecz właśnie do Monachium<sup>22</sup>. To ostatnie stało się na przełomie wieków „miastem młodych” (*Stadt der Jugend*) i najważniejszym ośrodkiem artystycznym w Niemczech i drugim – obok Paryża – światowym centrum sztuki<sup>23</sup>. O jego rozwoju świadczy chociażby błyskawiczny przyrost liczby mieszkańców, która w roku 1895 wynosiła 407 tysięcy, by 10 lat później, w roku 1905, dojść do blisko 539 tysięcy.

Szybko rozwijający się przemysł i komunikacja spowodowały, że Monachium należało do najbardziej rozwiniętych miast Niemiec.

---

bedauern Sie nicht, meinem Rat gefolgt zu sein. In Br[anschweig] kommen Sie sich am Ende wie im Exil vor. Kommt die Einsamkeit nicht der inneren Concentration zu gute? (...) Gehen Sie nur ruhig u. fest Ihren Weg u. schätzen Sie sich glücklich, daß Sie im frei nachgehen können. Stellen Sie sich aber Ziele u. grämen Sie sich nicht, daß Sie nicht alle Blumen am Wege pflücken oder – anatomisiren können” (s. 45). I dalej Husserl: „Um den Erfolg Ihrer Arbeit bin ich gar nicht besorgt, die Früchte werden schon reifen” (E. Husserl, *Briefwechsel*, s. 47).

<sup>21</sup> „So ist das Vierteljahrhundert seiner Regentschaft (1886–1911) tatsächlich die Periode gewesen, in welcher Kunst-München seiner höchsten Blütenstand erreichen sollte” – powiada G. Fuchs (tenże, *Sturm und Drang in München um die Jahrhundertwende*, Verlag Georg D.W. Callwen, München 1936, s. 63).

<sup>22</sup> *Pablo Picasso: A Retrospective*, (red.) W. Rubin, New York 1980, s. 18. Cyt. za: M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, tłum. K. Rabińska, Wyd. Zysk-S-ka, Poznań 1914, s. 147.

<sup>23</sup> Jak pisze K. Schuhmann: „Around the turn of century Munich was no doubt the most important and roaring town of art in Germany” (tenże, *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, 1997, vol. 54, s. 41).

Jednakże nie to czyniło go interesującym dla tysięcy młodych ludzi, którzy przybywali do Monachium żyć, uczyć się i tworzyć. Panujący wówczas *Zeitgeist* dobrze oddaje tytuł wspomnień monachijskiego pisarza i animatora sztuki Georga Fuchsa (1868–1949): *Sturm und Drang in München um die Jahrhundertwende*. Tym, co – według Fuchsa – przyciągało młodych do Monachium, był swego rodzaju *Lebenshunger*, *Lebensdrang*, *Lebenlust* i *Glückdurf*, poszukiwanie wyzwolenia od jałowości i bezduszności codziennego życia.

To, co urodzona pomiędzy 1870 a 1900 rokiem generacja, nie tylko w Niemczech, lecz w całej środkowo-północnej Europie, odczuwała jako skołtunienie i przeciwko czemu namiętnie się buntowała, było to jedynie – wywołanym przez upadek rzetelnej, staroświeckiej kultury w nowoczesną wszechświatową cywilizację – stanem duchowego wyjałowienia, martwoty, braku fantazji i formy publicznego życia, osobistego otoczenia i całego istnienia w ogóle (s. 19).

Młode pokolenie miało świadomość, że Stare uległo wyczerpaniu i że oto świat stoi u progu Nowego. Mimo ogromnego postępu cywilizacyjnego, jaki wówczas przeżywała Bawaria, atmosfera panująca w Monachium daleka była od chłodu wielkoprzemysłowych miast (np. Berlina). Za sprawą osób przybywających do miasta z różnych stron Niemiec i Europy (*Stadt der Fremden*), panowała w nim atmosfera względnej równości i wolności<sup>24</sup>. To, co napływo-we łączyło się z lokalną kulturą, która znana była (i jest) ze swego zamiłowania do folkloru i ludyczności (*Wiens, Weißwurst*). W tej sytuacji Monachium stało się na przełomie wieków miejscem nowego otwarcia, które widoczne było zwłaszcza w obrębie sztuki.

Nie od razu, rzecz jasna, i nie jako rewolucja. Jeszcze pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w. panowała w Monachium sztuka mocno osadzona w estetyce i filozofii tego wieku, w których dominującą rolę odgrywał realizm, naturalizm i myślenie historyczne. Rozwijała ją i pielęgnowała tzw. szkoła monachijska, do

<sup>24</sup> *München um 1900*, (Hrsg.) M. Gasser, Hallvag Verlag, Bern 1977, s. 55.



której należało także wielu Polaków<sup>25</sup>. Światową sławą cieszyła się działająca w Monachium – nazywanego w kręgach polskich intelektualistów: Mnichowem lub Atenami nad Izarą – *Akademie der Bildenden Künste München*. Od 1886 r. siedzibą Akademii był jeden z owych monumentalnych budynków przy Akademiestrasse, które stanowią o architektonicznej tkance miasta. Największe i najbardziej znamienite budowle Monachium drugiej połowy XIX w. projektowane były w konwencji neoklasycystycznej, neogotyckiej i neorenesansowej. W obrębie muzyki najważniejszą postacią, której twórczość zaważyła na rozwoju nie tylko monachijskiej kultury muzycznej, był oczywiście Richard Wagner (1813–1883), przyjaciel i ulubiony kompozytor Ludwika II. Dzięki jego mecenatowi kompozytor nie tylko miał do dyspozycji dom w Monachium, gdzie urodziła się jego córka Isolda, ale także w Monachium odbywały się premiery jego muzycznych spektakli<sup>26</sup>. Czołowym przedstawicielem monachijskiego malarstwa historycznego był „książę malarzy”, Franz von Lenbach (1836–1904). Jako portrecista osobistości ówczesnego świata: książąt bawarskich (Ludwika I i Ludwika II), papieża Leona XIII, jako przyjaciel i portrecista (namalował 80 portretów!) Otto von Bismarcka, Lenbach aż do swojej śmierci uważany był za figurę numer jeden monachijskiej sztuki. Mając wśród swoich sympatyków regenta Luitpolda, Lenbach stał na czele twórców

<sup>25</sup> Por. *Ateny nad Izarą: malarstwo monachijskie: studia i szkice*, (red.) E. Ptaszyńska, Muzeum Okręgowe, Suwałki 2012.

<sup>26</sup> 22 kwietnia 1896 r. niespełna dziewiętnastoletni Daubert ogląda *Götterdämmerung* Wagnera. Wspomina: „Ja, das ist die Welt, in die ich mich so gern hineinträume, in der ich so gern mit jenen Helden leben, die keinen Menschen, keinen Gott und kein Verhängnis in ihrer trotzenden Kraft fürchten”. Są to owe krótkie, ale nieskończenie piękne chwile, za które mógłby podziękować Bogu (C I 2/ 20–21). W notatce z dyskusji (01.11.1908), dotyczącej listu Nietzschego do P. Gasta, Daubert zaznacza: „Wagner ist im realen eigentlichen Leben ein mehr behaglicher Mensch, Sachse, Jude und unausstehlich, ein eitler Schauspieler. Dagegen in der Welt des wertenden Fühlens von tiefstem Verstehen” (D I 12/42).



malarstwa realistycznego i historycznego, którzy zorganizowani wokół Münchener Künstlergenossenschaft (MKG), potwierdziła swoją dominację z pozycji instytucji. Zmiany nastąpiły w roku 1892, kiedy to blisko stuosobowa grupa twórców postawiła wystąpić z MKG i założyła własne towarzystwo artystyczne pod nazwą Verein bildender Künstler Münchens e. V., która później od łacińskiego słowa *secessio* (wystąpienie, wycofanie się) zainicjowała nowy ruch artystyczny, znany w Niemczech jako *Jugendstil*, a gdzie indziej jako *art nouveau*.

(...) [Secesja], z jednej strony świętowana jako »nastanie« nowocześnieści oraz jako pierwszy i ostatni jednolity styl po baroku, z drugiej zbywana jako »piekło ornamentów«, kicz i artystyczne rzemiosło. Estetyka secesji jest estetyką sprzeczności<sup>27</sup>.

Czołowym przedstawicielem monachijskiej secesji był przede wszystkim Franz von Stuck (1863–1928), który, wedle określenia Heinricha Manna, w przeciwieństwie do Lenbachowskiego neorenesansu, reprezentował „renesans historyczny”, i który znany jest zwłaszcza ze swojej niezwyklej willi przy Prinzregentenstraße. Charakterystyczne dla secesji łączne traktowanie malarstwa, rzeźby, architektury i sztuki użytkowej, synteza, która pozostaje jakimś echem Wagnerowskiej idei *Gesamtkunstwerk*, widoczna jest zwłaszcza w pracach projektantów i dekoratorów: Hermanna Obrista (1862–1927) i Richarda Riemerschmida (1868–1957), architektów i designerów: Petera Behrensa (1868–1940), Bruna Paula (1874–1968) i Augusta Endella (1871–1925). Ten ostatni studiował u Lippsa i na podstawie jego *Einfühlungstheorie* stworzył własną koncepcję estetyczną<sup>28</sup>. Poza kilkoma nazwiskami, jak np. Otto Eckmanna (1865–1902), trudno dziś wskazać na malarzy charakterystycznych dla monachijskiego *Jugendstil*. Przede

<sup>27</sup> G. Fahr-Becker, *Jugendstil*, Könemann Verlag, Köln 1996, s. 7.

<sup>28</sup> A. Endell, *Vom Sehen: Texte 1896–1925 über Architektur, Formkunst und „Die Schönheit der grossen Stadt“*, Birkhäuser, Basel 1995.

wszystkim dlatego, że prawie wszyscy bardzo wcześnie w poszukiwaniu możliwych mecenatów opuścili miasto na rzecz większych ośrodków albo też zwrócili się ku innym kierunkom oraz sztuce użytkowej i architekturze. Z pewnością jednak nie można pominąć najważniejszych założycieli monachijskiej secesji, wśród których byli m.in. znany później jako przedstawiciel niemieckiego impresjonizmu Max Liebermann (1847–1935), Reinhold Lepsius (1857–1922), Wilhelm Trübner (1851–1917), Lovis Corinth (1858–1925), czy portrecista Hugo von Habermann (1849–1929). Do nieco młodszych artystów, którzy studiowali w Monachium pod koniec lat dziewięćdziesiątych i którzy, wychodząc z klimatu tamtych lat, dokonali już nie otwarcia nowego kierunku, lecz prawdziwej rewolucji w sztuce XX w., była grupa malarzy tworzących grupę *Der Blaue Reiter*: Wasilij Kandynski (1866–1944), Alexej Georgewitsch von Jawlensky (1864–1941), Franz Marc (1880–1916) i Paul Klee (1879–1940). Mówiąc o sztuce monachijskiej tego okresu, należy pamiętać, że pod koniec XIX w. stosunek młodej sztuki do starej nie miał oznak rewolucji, lecz współistnienia, w którym to, co historyczne i klasyczne, łączyło się z nowymi rozwiązaniami charakterystycznymi dla epoki węgla, stali, betonu i szkła.

Najbardziej barwnymi miejscami spotkań ówczesnej elity, nie licząc kawiarni i restauracji, były prywatne salony, spośród których największą sławę zyskały domy Elzy i Maksa Bernsteinów, Herty Koenig oraz znanych ze swojego zaangażowania w rozwój ruchu nacjonalistycznego Elzy i Hugo Bruckmannów. Forum twórczości i wymiany ideowej, poza wspomnianymi salonami oraz licznymi kawiarniami, do których uczęszczał również Daubert, stanowiły dwa lewicujące, bogato ilustrowane czasopisma satyryczne: wydawane przez Georga Hirtha (1841–1916) „Jugend” (od którego wziął nazwę cały kierunek) oraz wydawane przez Alberta Langena (1869–1909) „Simplicissmus”. Nie było w Monachium artysty, który w ten lub inny sposób nie współpracowałby z jednym z tych czasopism. Chociaż nazwa „Jugendstil” zawdzięcza swój rodowód pierwszemu, to jednak to „Simplicissmus” stał się forpocztą nowego ruchu

artystycznego. Obok licznych prowokacji i skandali, z których największy w roku 1898 zakończył się karą więzienia dla Heinego i Wedekinda, może pochwalić się on naprawdę bogatą listą znanych i cenionych pisarzy. Na jego łamach publikowali swoje prace m.in. wspomniany malarz, grafik i pisarz Thomas Theodor Heine (1867–1948), pisarz Ludwig Thoma (1867–1921), pisarz, dramaturg i aktor Frank Wedekind (1864–1918), a także bracia Heinrich (1871–1950) i Thomas Mann (1875–1955). To właśnie dzięki temu ostatniemu Monachium zawdzięcza określenie, które przeszło do historii: *München leuchtete*<sup>29</sup>. Krąg artystów skupiony wokół wydawcy Langena był tylko jednym z wielu „towarzystw”, które spotykały się w Monachium, a ściślej w przyłączonej do Monachium wiosce Schwabing – monachijskim *Montparnasse*. Słowo „schwabing” stało się nawet określeniem pewnego „artystycznego” stylu życia. Jedną z najważniejszych była grupa skupiona wokół poety i estety Stefana George’a (1868–1933), pod silnym wpływem którego pozostawał wspomniany wcześniej Hofmannsthal. George był blisko związany z innym ważnym kręgiem monachijskiej kultury, z tzw. Kosmitami (*die Kosmiker*), do których należeli mistyk Alfred Schuler (1865–1923), Ludwig Klages (1872–1956) i Karl Wolfskehl (1869–1948). Niech listę literackich potęg tego okresu, które mieszkaly, studiowały i tworzyły przez pewien czas w Monachium, zamknie młody Reiner Maria Rilke (1875–1926), który m.in. tutaj, w stolicy Bawarii, rozkochany w blisko piętnaście lat starszej Lou Andreas-Salomé (1861–1937), pisał fragmenty swojego *Stunden-Buch* – jednego z najważniejszych dzieł literackich i „teologicznych” *Jugendstil*.

---

<sup>29</sup> Th. Mann, *Glaudius Dei*, 1902: „München leuchtete. Über den festlichen Plätzen und weißen Säulentempeln, den antikisierenden Monumenten und Barockkirchen, den springenden Brunnen, Palästen und Gartenanlagen der Residenz spannte sich strahlend ein Himmel von blauer Seide, und ihre breiten und lichten, umgrünten und wohlberechneten Perspektiven lagen in dem Sonnendunst eines ersten, schönen Junitages”.

## Uniwersytet i Towarzystwo

To właśnie w tym czasie i w tej atmosferze kulturalnego wrzenia przybywa do Monachium Daubert, który jak wielu innych czuje się tu jak gość: „Jestem z urodzenia północnym Niemcem i w Monachium nie [jestem] w domu, lecz właściwie tylko w gościach” – pisze w jednej z niedatowanych notatek (D I 14/46). Na podstawie wyżej zarysowanej charakterystyki miasta można przypuszczać, że to nie filozoficzna „renoma” Uniwersytetu Ludwiga-Maximiliana, co raczej znaczenie Monachium jako stolicy życia artystycznego Niemiec przywiodły go do Bawarii, gdzie mógł realizować swoje artystyczne czy szerzej: humanistyczne, zainteresowania<sup>30</sup>. O tych zainteresowaniach świadczy część jego *Nachlässe*, m.in. bogate w treść zeszyty z wykładów z historii sztuki, jego własnoręcznie sporządzone szkice oraz analizy malarstwa Henriego de Toulouse-Lautreca<sup>31</sup>. Dominację tych zagadnień wśród wczesnych zainteresowań Dauberta potwierdza chociażby tematyka jego pierwszych publicznych wystąpień w środowisku naukowym. Wspomniany już odczyt z roku 1898 o możliwości normatywnej estetyki oraz późniejsze wystąpienia: pierwsze na zajęciach Lippsa na temat etyki Schopenhauera<sup>32</sup>, drugie w ramach spotkań Monachijskiego Towarzystwa Psychologicznego na temat problemu formy w sztuce, pokazują, jak mocno Daubert był przesiąknięty klimatem tamtych czasów. Nawet jeśli niewiele wiadomo o związkach Dauberta z wymienionymi wyżej przedstawicielami monachijskiego świata artystycznego, to wiadomo wszak, że przyjaźnił się on m.in. z Wolfem Dohrnem (1878–1914), który

---

<sup>30</sup> Tego samego zdania jest K. Schuhmann. Por. tenże, *Selected Papers...*, s. 63.

<sup>31</sup> Wśród notatek Dauberta można znaleźć np. przegląd XIX-wiecznych malarzy, którzy związani byli z Monachium i których prace wystawione zostały na wystawie sztuki niemieckiej w Berlinie w roku 1906 (por. A I 19/ Bl. 145).

<sup>32</sup> Znaczenie Schopenhauera dla rozwoju fenomenologii wciąż jest nierozpoznane, fakt jednak, że cieszył się on dużym zainteresowaniem Husserla jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XIX w. daje do myślenia.

od roku 1902 studiował u Lippsa i szeroko angażował się w przedsięwzięcia artystyczne, społeczne i polityczne<sup>33</sup>. W WS 1898/1899 Daubert uczęszczał na wykłady Lippsa pt. *Ästhetik und Theorie der schönen Künste* oraz Bertholda Riehla *Kunsthistorische Übungen (Geschichte der Malerei)* (C I 2). Dodajmy, że Lipps, który stał się wkrótce mistrzem Dauberta, pod koniec XIX w. znany był tyleż ze swoich prac psychologicznych, jak i estetycznych<sup>34</sup>.

Uniwersytet Ludwiga-Maximiliana ma długą tradycję, chociaż do Monachium został przeniesiony dopiero w roku 1826. Wcześniej gościł w Ingolstadt (1472–1799), gdzie od końca XVI w. do roku 1773 pozostawał pod rządami Towarzystwa Jezusowego, oraz w Landshut (1800–1826). Do najwybitniejszych osobistości filozoficznego świata, które wykładały na Uniwersytecie w Monachium, należy przede wszystkim F.W.J. Schelling (1775–1854). Jego działalność w murach Uczelni trwała od momentu przeniesienia Uniwersytetu do stolicy Bawarii aż do roku 1841, kiedy filozof otrzymał powołanie na Uniwersytet w Berlinie. To tutaj opracował *Das System der Weltalter, Philosophie der Mythologie i Philosophie der Offenbarung*. W tym samym czasie co Schelling wykładał filozofię i teologię spekulatywną Franz von Baader (1765–1841).

---

<sup>33</sup> Warto tylko powiedzieć, że Dohrn brał udział w założeniu w roku 1907 Deutscher Werkbund e. V. – wpływowej organizacji skupiającej artystów, architektów, inżynierów i przedsiębiorców. W *Przedstawi* do wydanej w roku 1907 pracy doktorskiej z roku 1906 pisze: „Das meiste aber verdanke ich den Diskussionen im Münchener akademisch-psychologischen Verein, besonders: Johannes Daubert, Alois Fischer, Moritz Geiger, dann auch Walther Riezler, Ludwig Curtius” (W. Dohrn, *Die künstliche Darstellung als Problem der Ästhetik*, Bd. X. *Die Beiträge zur Ästhetik*, (Hrsg.) Th. Fischer, K. M. Werner. Verlag von L. Voß, Hamburg-Leipzig 1907, s. V). Przykładowy fragment dyskusji Dauberta z Dohrnem na temat „estetycznego przedmiotu” znajduje się w: A I 9/Bl. 22.

<sup>34</sup> Do głównych dzieł Lippsa wydanych jeszcze w XIX w. należą: *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Verlag vom M. Cohen & Sohn, Bonn 1883; *Psychologische Studien*, Weiss, Heidelberg 1885; *Der Streit über die Tragödie*, Voss, Hamburg 1891; *Grundzüge der Logik*, Voss, Hamburg 1893; *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Verlag von J. A. Barth, Leipzig 1897; *Komik und Humor*, Voss, Hamburg 1898.

Ponad 20 lat po przejściu Schellinga do Berlina i śmierci Baadera profesorem nadzwyczajnym filozofii został Carl von Prantl (1820–1888), w latach 1879/1880 rektor Uniwersytetu w Monachium, autor sławnej, czterotomowej *Geschichte der Logik im Abendland*<sup>35</sup>. W latach dziewięćdziesiątych XIX w. Wydział Filozoficzny został zdominowany przez dwóch uczniów Brentana (1838–1917): w roku 1882 został powołany jako profesor zwyczajny Georg von Hertling (1843–1919), przyszły kanclerz II Rzeszy, natomiast od roku 1889 do 1894 swoje badania z zakresu psychologii prowadził Carl Stumpf (1848–1936), u którego nieco wcześniej, w roku 1887, w Halle, habilitował się Edmund Husserl. Następcą Stumpha został Theodor Lipps (1851–1914).

Poza bogatą działalnością *stricte* naukową oraz otwartym umysłem Lipps znany był z dwóch skandali. Pierwszy wywołał swoim wystąpieniem przeciwko tzw. *Lex Heinze* (1900), prawu, które karało wszelkie „niemoralne” zachowania w sztuce, drugi – swoim wystąpieniem w sprawie ruchów wolnościowych w Rosji<sup>36</sup>. Te i inne skandale „wolnościowe”, które wybuchały na przełomie XIX i XX w. na Uniwersytecie w Monachium, wpisywały się w szerszy ogólnokulturowy ruch walki o wolność i niezależność. Gwałtowne zmiany społeczne wymuszały odpowiednie decyzje polityczne i administracyjne. Już choćby wspomniany przyrost ludności w Monachium spowodował, że od połowy ostatniego dziesięciolecia XIX w. do wybuchu I wojny światowej podwoiła się liczba studiujących: wedle statystyk w WS 1894/1895 studiowało 3475 osób, w tym 415 na pierwszej sekcji Wydziału Filozoficznego, natomiast w SS 1912 było już 6855, w tym 1657 na wspomnianym Wydziale Filozoficznym<sup>37</sup>. Niewątpliwie największa zmiana – biorąc pod uwagę dzieje

<sup>35</sup> C. von Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, 4 Bde., München 1855–1870.

<sup>36</sup> Por. *Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität. Die Philosophische Lehre an der Universität Ingolstadt-Landsbut-München von 1472 bis zur Gegenwart*, (Hrsg.) Otto Seitschek, Eos Verlag, Erzabtei Sankt Ottilien 2010, s. 106–107.

<sup>37</sup> Tamże, s. 111.

uniwersytetu jako takiego – dotyczyła obecności na nim kobiet. Dzięki ruchom emancypacyjnym, które objęły wszystkie uczelnie w Niemczech i Europie, w kręgu młodych filozofów, a zwłaszcza interesujących nas tu fenomenologów, pojawiły się znane później nazwiska: Hedwig Conrad-Martius (1888–1966), Gerda Walther (1897–1977) czy Edith Stein (1891–1942)<sup>38</sup>. Z najbliższego otoczenia Dauberta należy przypomnieć przede wszystkim Else Voigtländer (1882–1946), która w roku 1909, jako jedna z pierwszych kobiet w Niemczech, zrobiła doktorat<sup>39</sup>. Jako pierwsza też, łącząc fenomenologię z psychoanalizą, zajmowała się problematyką seksualności. Niewielki fragment jej długoletniej korespondencji z Daubertem znajduje się w jego *Nachlass* (B I). Był on tym, z którym konsultowała – zresztą nie tylko ona – szczególnie zarówno swoją pracę doktorską (por. A I 12/Bl. 21–23 [29–33], Bl. 123–125 [211–219]), jak i późniejsze artykuły (B I)<sup>40</sup>.

Tuż po przyjeździe do Monachium i wstąpieniu na uczelnię Daubert stał się członkiem Münchener Akademischen Verein für Psychologie, który został założony wczesnym latem 1895 r. Tego rodzaju towarzystwa psychologiczne istniały w tym czasie w innych dużych miastach, jak choćby w Berlinie czy Wrocławiu. Ich powstawanie związane było z coraz szerszym zainteresowaniem psychologią. Jej bezprecedensowa dominacja pod koniec XIX w. doprowadziła w konsekwencji do powstania tzw. psychologizmu, który stanie się w niedalekiej przyszłości głównym negatywnym punktem odniesienia Husserlowskiej fenomenologii. Jednym z najważniejszych

---

<sup>38</sup> Gwoli ścisłości należy dodać, że ta ostatnia nie studiowała w Monachium.

<sup>39</sup> Wydany jako: E. Voigtländer, *Über die Typen des Selbstgefühls*, R. Voigtländer, Leipzig 1910. Biogram oraz nota bibliograficzna znajdują się na stronie internetowej: [http://www.psychanalytikerinnen.de/deutschland\\_biografien.html#Voigtlaender](http://www.psychanalytikerinnen.de/deutschland_biografien.html#Voigtlaender) [data dostępu: 02.01.2017].

<sup>40</sup> E. Voigtländer, *Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen*, w: *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen, Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, (Hrsg.) E. Heller und F. Löw, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1933, s. 143–164.



przedstawicieli psychologizmu był Theodor Lipps. Zgodnie z jego poglądem, „logika jest psychologiczną dyscypliną, dlatego że poznawanie występuje tylko w *psyche* a myślenie, które je w sobie realizuje, jest wydarzeniem psychicznym”<sup>41</sup>. Poza swoją pracą pisarską i nauczycielską, Lipps starał się zorganizować w Monachium podobny instytut psychologii, jaki działał pod przewodnictwem Wundta w Lipsku. Wymienia się go też na pierwszym miejscu jako fundatora Akademickiego Towarzystwa Psychologicznego, działającego przy Uniwersytecie w Monachium. Wśród głównych członków Towarzystwa około roku 1896/1897 figurują m.in. Alexander Pfänder, Wilhelm Wirth, Max Etlinger, August Gallinger, Paul Linke i Felix Krueger<sup>42</sup>. Od roku 1906 sekretarzem Towarzystwa była wspomniana Voigtländer. W roku 1910 Towarzystwo liczyło już blisko 40 członków, w tym dziewięciu profesorów i trzydziestu doktorów oraz studentów<sup>43</sup>.

Cel Towarzystwa stanowi, zgodnie z paragrafem 1 statutu, naukowa praca nad psychologicznymi i filozoficznymi problemami. Cel ten będzie realizowany poprzez wygłaszane regularnie w każdy piątkowy wieczór odczyty i referaty, wraz z następującymi po nich dyskusjami<sup>44</sup>.

Podczas cotygodniowych spotkań Daubert wygłosił wiele odczytów, stając się z biegiem czasu liderem całego przedsięwzięcia. Ale początki nie należały do najłatwiejszych. 24 lutego 1899 r. miał on prawdopodobnie swój debiut w gronie członków Towarzystwa. Przygotowany odczyt dotyczył zagadnień estetycznych,

---

<sup>41</sup> Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Verlag von Leopold Voss, Hamburg und Leipzig 1893, s. 1–2.

<sup>42</sup> R.N. Smid, »*Münchener Phänomenologie*« – *Zur Frühgeschichte des Begriffs*, w: *Pfänder-Studien*, (Hrsg.) H. Spiegelberg, E. Ave-Lallement, Martinus Nijhoff Verlag, The Hague 1982, s. 114–115.

<sup>43</sup> E. Avé-Lallement, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, s. XIII.

<sup>44</sup> Tamże.



konkretnie problemu formy w ujęciu znanego w Monachium rzeźbiarza Adolfa von Hildebrandta (A I 5/ Bl. 161–170), ojca filozofa Dietricha. Poza wieloma rzeźbami jest on autorem widowiskowej, inspirowanej sztuką włoską *Der Wittelsbacher Brunnen* i własnej willi przy Watzmannstrasse. Opublikowana przez niego w roku 1893 książeczka pt. *Der Problem der Form in der bildenden Kunst* dość szybko zyskała popularność – przez 20 lat blisko dziesięć wznowień – i stała się punktem wyjścia wielu dyskusji na temat istoty sztuki<sup>45</sup>. Spotkała się ona zarówno z akceptacją, jak i głosami krytyki. Sceptycznie odniósł się do niej np. historyk sztuki, August Schmarsow, na którego zajęcia Daubert chodził podczas swojego pobytu w Lipsku i którego przytacza na początku swojego wystąpienia (D I 15/45; D I 5/ 441).

3 marca 1899 r. odbyła się dyskusja, podczas której obecny był również wspomniany A. von Hildebrandt (A I 15/ Bl. 56–77 [44–57]). Swoje uczestnictwo w tej dyskusji Daubert ocenia druzgocąco, o czym wspomina w dzienniku w dniu 12 marca:

Trzeciego obecny był sam Hildebrand. Podczas rozmowy z nim uświadomiłem sobie, że zupełnie nie jestem w stanie opanować i w jasny sposób przedstawić ustnie mego materiału (jak również myśli, które zaprzętały moją uwagę od [czasów] Lipska), nie mówiąc już o współudziale w szachowej rozgrywce podczas dyskusji. Najgorsze jednak było to, że zupełnie błędnie uchwyciłem cały problem. W mojej krytyce nie miałem ani czystego, nieskrępowanego oglądu artystycznych odczuć (czystego materiału doświadczenia), ani też nieskrępowanej perspektywy na wynikające [z omawianego materiału] zasadnicze pytania. Męczyłem się z własnymi zagmatwanymi, niejasnymi problemami i możliwościami, jak również – bez radości

---

<sup>45</sup> Zob. A. Hildebrandt, *Der Problem der Form in der bildenden Kunst*, Heitz, Strassburg 1893. Schuhmann pisze o książce Hildebrandta: „it may be termed to have been epoch-making in the history of esthetics” (K. Schuhmann, *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, s. 39). Por. rozdz. *Preludium estetyczne*.

*nocte dieque incumbanda*. Główny warunek dla filozofa i naukowca: niczym nieskrępowane, wolne spojrzenie na fakty i ich zasady wyjaśniania oraz lekkość i suwerenność myślenia o nich i ich porządkowania – tego mi brakuje (C I 2/37)<sup>46</sup>.

Kolejne wystąpienia Dauberta należą już do bardziej udanych. Staje się rozpoznawalny jako filozof i – jak mówi Roman Ingarden – urasta do „centralnej postaci grupy monachijskiej”<sup>47</sup>. Wśród znanych nam referatów i wprowadzeń w dyskusję, wygłoszonych przez niego w ramach posiedzeń Towarzystwa, a więc nie licząc tych, które wygłosił on podczas zajęć i innych spotkań, należą:

24.02.1899: (wspomniany wyżej) *Zur Kritik von Hildebrands »Problem der Form«*;

16.02.1900: *J.St. Mills Theorie vom Ursprung unseres Glaubens an die Außenwelt*<sup>48</sup>;

08.02.1901: *Diskussion über das Wesen des logischen Urteils* (Referent: Herr can. philos. Daubert)<sup>49</sup>;

07.1902: *Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils*<sup>50</sup>;

18.06.1903(?): Referat służący jako wprowadzenie do dyskusji na temat *Problem der Erklärung*<sup>51</sup>;

27.05.1904: Referat (o nieznanym tytule i treści) wygłoszony podczas pierwszej wizyty Husserla w Monachium (czytaj dalej);

13.02.1907: *Geschichtswissenschaft und Philosophie*<sup>52</sup>;

---

<sup>46</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 283.

<sup>47</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, PWN, Warszawa 1971, s. 33.

<sup>48</sup> „*Zeitschrift für Pädagogische Psychologie und Pathologie*”, J. 2, H. 4, 1900, s. 312.

<sup>49</sup> „*Zeitschrift für Pädagogische Psychologie und Pathologie*”, J. 3, H. 5, 1901, s. 408; v. A I 8/ Bl. 173–178 oraz A I 10/Bl. 3.

<sup>50</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 288.

<sup>51</sup> Tamże, s. 291.

<sup>52</sup> A I 10/ Bl. 92–95; A I 11/Bl. 24–25, 27–28, 30; K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 315.

15.06.1907: Odczyt na temat Lippsa *Wie kommen wir zu dem Wissen vom fremden Seelenleben*<sup>53</sup>;

23.01.1908: Odczyt o pracy Simmla pt. *Die Religion*<sup>54</sup>;

Niejako ukoronowaniem działalności w ramach Towarzystwa był fakt, że 15 lipca 1910 r. został on honorowym jego członkiem<sup>55</sup>.

### Człowiek Husserla

Najważniejsze dla Dauberta, ale także dla Towarzystwa wydarzenia miały dopiero nadejść. Oto bowiem przy jego wielkim zaangażowaniu w roku 1904 do Monachium przyjechał Husserl, który w gronie członków ferajny 27 maja tegoż roku wygłosił odczyt<sup>56</sup>. Jak informuje Daubert w liście do matki, dyskusja trwała od ósmej wieczór do trzeciej w nocy (B I, list do Elvine Daubert z 28 maja 1904). W liście do matki z 27 maja wspomina pobyt Husserla w Monachium i przygotowania do wieczornego spotkania następująco:

...mogłem dobrze pracować i miałem dużo do zrobienia. Wczoraj popołudniu przyjechał w odwiedziny sam profesor Husserl z Getyngi. Przyjechał przede wszystkim z mojego powodu. Wczoraj i dzisiaj rano był u mnie. Wiązą się z tym również szczegółowe

<sup>53</sup> A I 12/ Bl. 98–99; K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 323.

<sup>54</sup> A I 16/ Bl. 29–47; K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 324.

<sup>55</sup> *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Tomus X. Pars I*: E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, s. XIII.

<sup>56</sup> Odczyt miał dotyczyć fundowanych przedstawień (świadomości obrazu, fantazji i znaku). Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement...*, s. 169. Jak informuje Schuhmann, przyjeżdżając do Monachium, Husserl liczył na rozmowę z Lippsem, którego psychologizm krytykował w pierwszym tomie swych *Logische Untersuchungen*, oraz z otaczającą go młodą grupą filozofów na czele z Daubertem. Por. K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I (Husserl über Pfänder)*, Phaenomenologica 56, Verlag von Nijhoff, Den Haag 1973, s. 20.

dyskusje z profesorem Lippsem i miejscowym towarzystwem psychologicznym. Ponieważ to *ja* byłem właściwie tym, który w ostatnim semestrze prowadził zarówno polemiki, jak również obecne dyskusje i przyjacielską wymianę pomiędzy Husserlem a tutejszą tzw. »monachijską szkołą psychologii«, w sposób naturalny spadło na mnie dużo pracy. Dzisiaj jest wielkie spotkanie w towarzystwie psychologicznym. Mam odczyt razem z moim kolegą, dr v. Asterem. Prawdopodobnie Husserl zostanie tutaj do poniedziałku, gdyż dopiero na wtorek zapowiedział kolejny wykład w Getyndze (B I)<sup>57</sup>.

Niestety, niewiele więcej wiadomo o przebiegu pierwszej wizyty Husserla w Monachium. Wiadomo natomiast, że jego przyjazd do Monachium poprzedziły co najmniej dwa spotkania z Daubertem w Getyndze: pierwsze, wczesnym latem roku 1902, drugie w styczniu roku 1904. Stało się już legendą, że w roku 1902 Daubert z Brunszwiku pojechał do Husserla do Getyngi rowerem (ponad 110 km). Herbert Spiegelberg podkreśla doniosłość tego zdarzenia, mówiąc, iż „this conversations was easily the most important single event in the history of the Munich Phenomenological Circle”<sup>58</sup>. Po wielogodzinnej rozmowie z Daubertem na temat *Logische Untersuchungen* Husserl miał powiedzieć do swojej żony: „Hier ist jemand, der meine *Logischen Untersuchungen* gelesen und – verstanden hat!” [Oto jest ktoś, kto przeczytał moje *Badania logiczne* – i je zrozumiał!]<sup>59</sup>. Daubert nie tylko rozczytywał się w tym wczesnym dziele Husserla zaraz po jego publikacji (1900/1901) – jak wyznał Gallingerowi, który przekazał tę informację Spiegelbergowi, praca

---

<sup>57</sup> Odbitka pierwszej strony zachowanego fragmentu listu znajduje się w: E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, s. 129.

<sup>58</sup> H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1982 (3), s. 169.

<sup>59</sup> K. Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, seria: *Husserliana, Edmund Husserl Dokumente* Bd. I, Verlag Martinus Nijhoff (Springer), Den Haag 1977, s. 72.

Husserla oddziałała na niego niczym *Stahlbad*<sup>60</sup> – ale też zarażał zawartymi tam ideami swoich kolegów. Wszystko na to wskazuje, że praca Husserla była znana członkom Towarzystwa bardzo wcześnie, jeszcze przed wizytą Dauberta w Getyndze<sup>61</sup>. Dlatego też Daubert uchodzi w literaturze przedmiotu za osobę, która wprowadziła Husserla do Monachium, oddziałując tym samym na dalsze losy fenomenologicznego ruchu<sup>62</sup>.

Krytyczne stanowisko Husserla wobec psychologizmu zaczęło wpływać na stosunek fenomenologicznie, tzn. w tym wypadku antypsychologicznie zorientowanych członków Towarzystwa do Lippsa. Należy jednak pamiętać o tym, że relacja między Lipppsem a Husserlem nie daje się zredukować do sporu o psychologizm. Jak słusznie zauważa Avé-Lallemant, „dziś jeszcze pozostaje życzeniem bliższe przesłedzenie predestynacji Lipssowskiej teorii do [przyjęcia] fenomenologicznych założeń”<sup>63</sup>. Tę opinię w pełni podziela Smid, który w swoich *Forschungsberichte zu Daubertiana* wskazał, że wiele zagadnień i sposobów ich rozwiązania, których podjęcie przypisuje się wpływom filozofii Husserla, było obecnych i rozwijanych w kręgu uczniów Lippsa niejako równoległe z recepcją myśli autora *Logische Untersuchungen*. Potwierdzają to słowa uczniów Lippsa, m.in. Ernsta von Astera, Ernsta Blocha<sup>64</sup> i Johannesesa Dauberta. Ten ostatni twierdził, „że można by właściwie wątpić, czy auten-

---

<sup>60</sup> H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement...*, s. 169. Tę informację powtarza Spiegelberg w liście do żony Dauberta, Steffy Daubert, z dnia 9.X.1959 (C II 4).

<sup>61</sup> R. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana AI »Lipps«, s. XIV–XV.*

<sup>62</sup> Jak zauważył K. Schuhmann: „Ciągłe pozostaje jeszcze bez odpowiedzi pytanie, jak doszło do tego paradoksalnego i nieprzewidzianego powodzenia *Badań logicznych*. Natomiast wydaje się pewne, że panował w Monachium ogólnie kongenialny klimat, że właśnie tutaj były warunki sprzyjające przyjęciu i powstaniu ruchu fenomenologicznego” (K. Schuhmann, *Fenomenologia monachijska a Brentano*, tłum. D. Bęben, w: *Wokół Badań logicznych. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*, Wyd. UŚ, Katowice 2003, s. 12–13).

<sup>63</sup> E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe...*, s. X.

<sup>64</sup> Opinię Astera cytuje K. Schuhmann w: *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, s. 48.

tyczna fenomenologia, tak jak ona była uprawiana w Monachium, ma swoje korzenie u Husserla”<sup>65</sup>.

Husserl i Lipps czytali wzajemnie swoje prace, spotykali się, prowadzili korespondencję. Przypadek chciał, że jeden z dwóch zachowanych listów Husserla do Lippsa jest znany dziś tylko dzięki temu, że podczas swojej wizyty u Husserla w Getyndze w dniu 18 stycznia 1904 r. Daubert sporządził jego odpis, który znalazł się następnie wśród innych jego manuskryptów w teczce pt. *Husserl* (A I 5/B1. 88–89)<sup>66</sup>. W liście tym wyjaśnia Husserl różnicę między psychologią opisową i fenomenologią. Zasadza się ona przede wszystkim na stosunku obu do Ja: o ile psychologia opisuje przeżycia jako należące zawsze do konkretnego Ja, o tyle fenomenologia pozostawia tę kwestię otwartą. Półtora roku później, latem 1905 r., być może także z inspiracji Lippsa, który uważał, że psychologia bez *psyche* jest fikcją<sup>67</sup>, Husserl podejmuje problematykę Ja, z którą nigdy się już nie rozstanie.

Niemniej to właśnie Daubert – wzmocniony swym spotkaniem z Husserlem – był tym, który podczas posiedzeń Towarzystwa próbował przeciwstawić Husserla Lippsowi i podsycać spór o psychologizm (A I 4/ 22r [34–36])<sup>68</sup>. Z pewnością ta rebelia – wedle słów Spiegelberga<sup>69</sup> – najbliższych uczniów Lippsa musiała wywołać w nim rozgoryczenie, ale też zainspirowała go do samodzielnych studiów nad pracą Husserla<sup>70</sup>. Udział Lippsa w kształtowaniu nowego ruchu fenomenologicznego wydawał się jednak coraz

---

<sup>65</sup> Przekaz ten pochodzi od A. Reinacha. Por. K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 322.

<sup>66</sup> Przedrukowany następnie w: *Ein Brief Husserl an Theodor Lipps*, (Hrsg.) K. Schuhmann, „Tijdschrift voor Filosofie”, 1977, 39. Jahrgang, s. 146–150.

<sup>67</sup> Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903, s. 9. W roku 1908 Lipps wyraził to jeszcze dobitniej: „sie [die Philosophie] ist Ich-Wissenschaft. Sie ist als solche Psychologie” (Th. Lipps, *Philosophie und Wirklichkeit*, Carl-Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1908, s. 38).

<sup>68</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 288.

<sup>69</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement...*, s. 169.

<sup>70</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 290.

bardziej przesądzony. Moritz Geiger w liście do Husserla z dnia 27.03.1907 r. pisał: „Nasze zażyłe dyskusje z profesorem Lippssem kończą się żałością”<sup>71</sup>. Podobne wrażenie miał Reinach, który w liście do Husserla datowanym na 24 lipca 1906 r. pisał o rosnącym napięciu między Lippssem a resztą jego uczniów<sup>72</sup>. Schapp wspomina, że wówczas „Lipps nie mógł uczynić żadnych ustępstw i uczył w starym stylu”, a pośród słuchaczy jego wykładów pozostali już tylko młodszy studenci. „Pfänder i Daubert doprowadzili w Monachium fenomenologię Husserla do zwycięstwa”<sup>73</sup>. W projekcie listu do Husserla z połowy stycznia 1906 r. Daubert nie pozostawił złudzeń co do stosunku członków Towarzystwa do jego założyciela:

Lipps pozostaje w opozycji do całego grona [swoich uczniów]. To dziwne, że jego dawna idea monachijskiej szkoły psychologii urzeczywistniła się, tylko nie tak, jak [on sobie o tym] myślał. Albowiem cały rozwój nastąpił w sprzeczności do niego, co [zresztą sam] sprowokował. Z tego powodu podczas seminariów i w Towarzystwie ukształtował się całkiem nieprzyjemny stosunek do Lippsa. Jeśli Lipps jest obecny, cały front polemiki kieruje się przeciwko niemu, jego psychologizmowi i jego niejasnym próbom wyjścia z niego ([np. pojęcie] wymagania). Gdy mówi się o sprawach, leżących w centrum naszych zainteresowań, wtedy Lipps jest wyłączony [z dyskusji], ponieważ nie jest w stanie wciągnąć się w temat i nie ma cierpliwości, by zagłębić się w inny sposób myślenia<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Tamże, s. 317.

<sup>72</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 189–190.

<sup>73</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976, s. 24.

<sup>74</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 47. Inne przykładowe świadectwo przebiegu dyskusji, która odbyła się podczas *intimer Sitzung* w WS 1906/1907 i w którym Lipps występuje z pozycji kozła ofiarnego, znajduje się w projekcie listu Dauberta do Th. Conrada z dnia 23.03.1907 (A I 4/ 22r i nast.). Por. także zapiski Dauberta sporządzone z dyskusji podczas tego seminarium w A I 1/20–46.

Daubert staje się w tym czasie „człowiekiem Husserla” (*der Husserl-Mann*)<sup>75</sup> i – obok Pfändera – najważniejszą postacią rodzącego się wówczas nowego fenomenologicznego ruchu. Interesującą są w tym kontekście wspomnienia Schappa, który – po tym, jak w roku 1907 Monachijczycy dokonali drugiej „inwazji na Getyngę” – będąc pod wrażeniem ich filozoficznej kultury, przeniósł się na semestr z Getyngi do Monachium. Po przyjeździe od razu zameldował się u Pfändera i Dauberta, aby w jego prywatnym mieszkaniu – urządzonego meblami w stylu Biedermeier, znajdującym się na poddaszu w domu, położonym przy jednej z ulic kultowej wówczas dzielnicy Schwabing – przedstawić dyskusję, jakie kilka miesięcy wcześniej prowadził w Getyndze z Monachijczykami. W pierwszej kolejności opowiedział mu o wykładzie Conrada na temat słowa i znaczenie. Na co Daubert – jak wspomina Schapp – „od razu zagłębił się w dyskusję i mówił o żywym znaczeniu (*lebendige Bedeutung*)”<sup>76</sup>.

Choć w tym czasie Daubert poświęcał się przede wszystkim idei rozwijania fenomenologii na kanwie *Badań logicznych* Husserla, wciąż z wielkim zaangażowaniem studiował nowo wydane pisma Lippsa: *Vom Fühlen, Wollen und Denken* (1902) i *Leitfaden der Psychologie* (1903). Lipps dokonuje w nich wyraźnego przejścia z pozycji czysto psychologizujących w stronę fenomenologii, a nawet metafizyki. Tak czy owak, jeśli chodzi o bezpośrednie, osobiste inspiracje Dauberta, już nie Lipps, lecz osoba Husserla stała w centrum jego uwagi. Od czasu swej wizyty w Monachium Husserl stale sygnalizował gotowość podjęcia szerszej współpracy. Latem 1904 r. oczekuje „rewanżu” w postaci

---

<sup>75</sup> Określenie pochodzi z listu Otto Schultze'a do Aloisa Fischera z dnia 17.07.1903. Cyt za: K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 291. Husserl wspomina w liście do Dauberta z początku maja 1904 r. o Collinie i Petersie, że studiują u niego. Por. E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 38. Por. Komentarze Smida w: E I 1/LXII.

<sup>76</sup> Ta koncepcja żywego znaczenia jest jednym z wielu interesujących pomysłów Dauberta, które przedstawimy w kolejnych rozdziałach.



wizyty w Getyndze uczniów Lippsa, która, m.in. z powodu prac Dauberta nad jego dysertacją (!)<sup>77</sup>, dochodzi do skutku dopiero w SS 1905. Wcześniej, na początku 1904 r., Daubert jedzie razem z Pfänderem do Gufidaun w południowym Tyrolu, gdzie dyskutują nad problemami związanymi z przedmiotowością (A I 8/Bl. 75).

Wspominaliśmy już, że Alexander Pfänder (1870–1941), podobnie jak Daubert, był uczniem Lippsa. W roku 1897 doktoryzował się u niego rozprawą pt. *Wille und Willensgefühl*. Dalsze badania aktów woli zaowocowały wydaniem w roku 1900 rozprawy habilitacyjnej pt. *Phänomenologie des Wollens*. Od roku 1901 Pfänder uczył jako *Privatdozent*, w roku 1908 został profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu w Monachium. W roku 1918 poślubił Rosę Schwenninger – wcześniej żonę Alfreda Schwenningera<sup>78</sup>, który był uczniem Pfändera i z którym w roku 1905 dokonał „inwazji” na Getyngę. Do najważniejszych dzieł Pfändera należy, poza *Phänomenologie des Wollens* (1900), przede wszystkim *Logik* (1921), której jeden ze znalezionych egzemplarzy nosi dedykację: „Herrn J. Daubert vom Verfasser”<sup>79</sup> oraz ostatnia wydana za jego życia książka pt. *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie* (1933). Poza czysto prywatnymi relacjami, Daubert uczęszczał do niego regularnie na zajęcia, nawet wówczas gdy formalnie nie był już studentem, a nawet – o czym była mowa – zdarzyło się, że prowadził je w zastępstwie Pfändera. Wiadomo, że wraz z innymi przyjaciółmi (m.in. z doktorem nauk medycznych

---

<sup>77</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 41.

<sup>78</sup> W liście do Voigtländer (maj 1914) Daubert wspomina, że dr Schwenninger złożył pozew rozwodowy (D I 18/230).

<sup>79</sup> A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens: Eine psychologische Analyse*, Leipzig 1900; tenże, *Logik*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1921, Bd. 4, s. 139–499. To ostatnie dzieło było szczególnie ważne dla Ingardena. O perypetiach związanych z jego przekładem na język polski por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999, s. 64–70.

Emilem Welcke<sup>80</sup>) spędzali razem wakacje, gdzie, oczywiście, obok uciech ciała znajdowali czas na filozofowanie. Taki charakter miały np. wakacje w roku 1905. We wrześniu 1907 r. Daubert pojechał rowerem razem z Pfänderem i innymi przyjaciółmi na północ Włoch, gdzie w czasie zbiorów winogron i produkcji młodych win – jak to określili w liście do Husserla – „okrutnie ucztowaliśmy”. Napotkane dzieła sztuki interesowały ich podczas tego wyjazdu mniej od strony estetycznej, a bardziej – psychologicznej anatomii przedstawianych postaci<sup>81</sup>.

W maju 1905 r. następuje pierwsza historyczna „inwazja Monachijczyków” na Getyngę. Druga, o której wspomina Schapp, dokonana się dwa lata później<sup>82</sup>. Daubertowi towarzyszy Fritz Weinmann, Adolf Reinach i wspomniany przed chwilą Alfred Schwenninger. Jest to symboliczne wydarzenie dla ruchu fenomenologicznego, trzeba jednak pamiętać, że już wcześniej, bo w roku 1902, do Getyngi przenieśli się z Monachium m.in. Ernst Collin, członek Towarzystwa, o którym Daubert pisał Husserlowi, że bardziej interesuje go poezja niż „naukowa filozofia”, oraz Kurt Peters, którego Daubert znał z lekcji narciarstwa i który – jak informuje w tym samym liście Husserlowi – nie należał do członków Ferajny<sup>83</sup>. Obok uczestnictwa w zajęciach Husserla (*Vorlesung zur Urteilstheorie (I Teil. Sinn der Urteilstheorien. II Teil. Grundlegung zu einer allgemeinen Phänomenologie des Urteils), Philosophische Übungen zur Einführung in die Hauptprobleme der Philosophie der Mathematik i die geschichtsphilosophischen Übungen in Anknüpfung an neuere Literatur*<sup>84</sup>) Daubert zalicza

<sup>80</sup> W roku 1907 wydał Welcke swój doktorat pt. *Kritisches zur Frage der Konsonanz* (München).

<sup>81</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 57.

<sup>82</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl*, s. 20–22.

<sup>83</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 40.

<sup>84</sup> K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, seria: *Husserliana. Dokumente*. Bd. I, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1977, s. 89.

seminarium u wspomnianego już Roberta Vischera, podczas którego wpada na pomysł odczytu dotyczącego *sinnlicher Faktor in Ästhetik und Einfühlung* (D I 15/100–103). Do Vischera – jak pamiętamy – chodził Daubert na zajęcia podczas swych pierwszych studiów w Getyndze. Być może ponowna wizyta u Vischera dała Daubertowi okazję do porównania jego oryginalnej koncepcji wczucia z tą rozwijaną przez Lippsa. Obecność i dyskusje, które Husserl prowadził podczas zajęć i spacerów z Monachijczykami – m.in. do gospody „Am Rohns”, która wówczas znajdowała się na wschodnich obrzeżach Getyngi, w interesującym krajobrazowo miejscu spacerów i spotkań ówczesnej elity<sup>85</sup> – skutkują ostatecznie jego decyzją o konieczności „rewizji” *Logische Untersuchungen*<sup>86</sup>. Wśród manuskryptów Dauberta znajdują się liczne zapiski odnoszące się do tej kwestii (A I 5/Bl. 92–101, 124), co każe przypuszczać, że Daubert i inni towarzysze jego getyńskiej wyprawy mieli wpływ na późniejszy stosunek Husserla do kwestii poruszonych w *Badaniach*.

W związku z uczestnictwem Dauberta w prowadzonych przez Husserla *geschichtsphilosophischen Übungen* warto podkreślić, o czym te zajęcia w ogóle traktowały. Fakt, że z punktu widzenia fenomenologii omawiano kwestie związane z dziejowością (A I 12/Bl. 41 [58–59]), jest rzeczą niezwykle interesującą, która zadaje kłam niekiedy powtarzanym opiniom, iż wczesna fenomenologia była projektem wyjątkowo ahistorycznym. Liczne notatki Dauberta i wyciągi z pism najwybitniejszych ówczesnych teoretyków i filozofów dziejów, m.in. W. von Windelbanda, G. Simmla, H. Rickerta, G. von Belowa, E. Sprangera, S. Paula, K.G. Lamprechta, świadczą o czymś zgoła przeciwnym

<sup>85</sup> Por. Św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 307–308.

<sup>86</sup> Ta rewizja *Logische Untersuchungen* (LU) dokonała się w pełni dopiero pod koniec roku 1913, kiedy pojawiło się drugie zmienione ich wydanie. O rewizji LU informował Husserl Dauberta w liście z dnia 23 czerwca 1913. Por. E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 65.

(A I 11/Bl. 19–33)<sup>87</sup>. 19 lipca 1905 r. podczas wspomnianych zajęć Husserla Daubert wygłosił referat, którego zadaniem była odpowiedź na pytanie: *Welche Stellung hat die Geschichtswissenschaft in Zusammenhang der anderen Wissenschaften, und welches sind ihre auszeichnenden Eigentümlichkeiten und Probleme?* (A I 12/Bl. 31–40 [47–57]). W swoich rozważaniach korzysta on z pojęć, które pojawiły się na zajęciach Husserla, a które są charakterystyczne dla tradycji neokantyzmu badeńskiego oraz myśli Diltheya i Simmla. We wspomnianym referacie pojawia się m.in. rozróżnienie metody idiograficznej, morfologicznej i nomologicznej, rozróżnienie nauk wyjaśniających i deskryptywnych, nauk przyrodniczych i nauk o kulturze (por. rozdz. *Preludium estetyczne*).

Po semestrze spędzonym w Getyndze zapadła decyzja o wspólnych wakacjach w Seefeld w Tyrolu. Albowiem – jak mówiła Edyta Stein – „jest taka fenomenologiczna zasada życiowa, że ferie trzeba spędzać wspólnie”<sup>88</sup>. 13 sierpnia 1905 r. Husserl wyrusza z Getyngi, odwiedzając po drodze w Monachium Lippsa. W ostatnim tygodniu sierpnia dołączają do Husserla Pfänder, Daubert, a później także na krótki czas August Gallinger (1871–1959) i Fritz Weinmann (1878–1905)<sup>89</sup>. Odpoczynek w Seefeld należał w oczach wszystkich jego uczestników do filozoficznie bardzo owocnych. W *Nachlässe* Husserla, Pfändera i Dauberta można odnaleźć odniesienia do toczonych wówczas *in rubiger Beschaulichkeit* dyskusji<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Daubert wylicza uczestników sporu o sens nauk o dziejach w: A I 11/83–84.

<sup>88</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo M, Oddział Warszawski Towarzystwa im. Edyty Stein, Warszawa-Kraków 1994, s. 95.

<sup>89</sup> Ten ostatni zmarł na zapalenie wyrostka robaczkowego 28 października 1905 roku, co wywołało duże poruszenie wśród uczestników tyrolskich wakacji.

<sup>90</sup> Husserla *Seefelder-Blättern* (sygn. A 8 5) zostały opublikowane w: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, (Hrsg.) R. Boehm, Husserliana, Bd. X, Verlag von Martinus Nijhoff, The Hague 1966, s. 237–268; Pfändera odniesienia do toczonych w Seefeld dyskusji obecne są w: Pfänderiana B II 1 (BSB in München); Dauberta bezpośrednie wskazanie na tematykę poruszaną podczas pobytu w Tyrolu znajduje się w: A I 1/Bl. 22r [58–50], 44r [105–106] oraz A I 8/Bl. 73–74 [127–128].

A rozmawiano wówczas o rzeczach fundamentalnych! Wystarczy powiedzieć, że podczas tych letnich dni Husserl opracował pierwszy zarys redukcji transcendentальной. Obok niej najważniejszymi problemami były: 1) kwestia spostrzeżenia, zwłaszcza czasowej jedności tego, co spostrzeżone, stosunek spostrzeżenia do wrażenia i udział w tym wszystkim refleksji; oraz 2) problematyka (własnego i cudzego) Ja, którą począwszy od *Logische Untersuchungen* aż do wykładu z WS 1904/1905 Husserl uznawał za pochodną względem innych problemów świadomości (Ja nie ma miejsca w czystej fenomenologii tak samo jak „domy i drzewa”)<sup>91</sup>. Rozwiązanie tych problemów miało w oczach Husserla pomóc w znalezieniu ostatecznych fundamentów logiki.

I trzeba od razu dodać, że to przede wszystkim idea redukcji, prowadząca Husserla w obszar transcendentальной subiektywności i ostatecznie do transcendentальной idealizmu, stała się jednym z najistotniejszych motywów, które na zawsze poróżniły go z Monachijczykami. Nie wiadomo, jak bardzo już te wczesne spotkania pozwoliły wyrobić w Husserlu przypuszczenie, że jego własna wizja fenomenologii nie jest do pogodzenia z tą, którą próbują uprawiać uczniowie Lippsa, a na ile stało się to dla niego jasne dopiero po późniejszej recepcji jego *Ideen I*. Faktem jest, że monachijską fenomenologię od początku charakteryzowało własne podejście do problemów filozoficznych i dlatego nie można rozpatrywać jej *tylko i wyłącznie* przez pryzmat jej związków z Husserlem. Owszem, *Logische Untersuchungen* Husserla wzbudziły w Monachijczykach zachwyt, ale dość szybko, bo tuż po wakacjach w Seefeld w roku 1905 i ponownej wizycie w Getyndze w roku 1907 mieli już krytyczne nastawienie do Husserla w związku z jego zbliżaniem się do stanowiska neokantyzmu marburskiego<sup>92</sup>. Gwoli ścisłości należy

---

<sup>91</sup> K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I (Husserl über Pfänder)*, s. 128–183. Na temat Ja: E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix meiner Verlag, Hamburg 2009, s. 363 [A 331]; *Ein Brief Husserl an Theodor Lipps*, s. 148 (pkt. 6).

<sup>92</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl*, s. 21.

przypomnieć, że według Husserla istnieje radykalna różnica między „czystą” fenomenologią albo fenomenologiczną psychologią a transcendentально-fenomenologiczną filozofią. Dla Husserla filozofia szkoły Lippsa podziela błąd wszelkich innych naiwnych, ontologizujących, realistycznych „filozofii”, które nie przyjmują konstytuującej roli absolutnej podmiotowości i wierzą w istnienie-w-sobie rzeczy<sup>93</sup>. Jeśli już późny Husserl przyznaje filozofii Monachijczyków miano fenomenologii, to dodaje przy tym, że jest ona „fenomenologią”, która pozostała we wstępnej fazie rozwoju jego własnej fenomenologii, czyli – jego zdaniem – fenomenologii jako takiej. Nie wyszła ona mianowicie poza sposób badania charakterystyczny dla *Logische Untersuchungen*. Idąc za tą interpretacją, przyjęło się rozpatrywać filozoficzny stosunek Husserla do jego monachijskich, jak i getyńskich uczniów, jako spór idealizmu z realizmem. Oczywiście sprawa nie jest tak prosta, jak to się niekiedy ujmuje<sup>94</sup>. Niewątpliwie jednak idea redukcji transcendentальной, którą Husserl zaczął przedstawiać publicznie od roku 1907<sup>95</sup>, a której pomysł pojawił się w czasie wakacji w Seefeld, budziła największe kontrowersje wśród jego uczniów. Jest to o tyle ciekawe, że idea ta powstała w trakcie wspólnego filozofowania Husserla i Monachijczyków, stając się powodem ich podziału. Redukcja jest zatem tym, co ich łączy

<sup>93</sup> K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I (Husserl über Pfänder)*, s. 2.

<sup>94</sup> Tamże, s. 8 i nast. Zdaniem Schuhmanna, filozoficznym źródłem rozdziału między Husserlem a jego uczniami było „zweideutiges Wesen der Phänomenologie” (s. 12). Fenomenologia jest dialektyczna i „paradoksalna”, jako że łączy ona w sobie ontologię z transcendentально-idealisticzną teorią konstytucji. Według Schuhmanna, są one dwiema stronami tej samej idei fenomenologii, które się wzajemnie wykluczają, zakładają i uzupełniają.

<sup>95</sup> E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, (Hrsg.) W. Biemel, Husserliana, Bd. II, Verlag von Nijhoff, Den Haag 1950. Wykład ten został pomyślany jako wstęp do wykładu *Ding und Raum* z 1907 r. Por. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, (Hrsg.) U. Claesges, seria: *Husserliana*, Bd. XVI, Verlag von Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

i jednocześnie dzieli<sup>96</sup>. Trzeba bowiem pamiętać, że Monachijczycy nigdy nie odrzucali w całości pomysłu redukcji. Tyle że od początku traktowali ją nieco inaczej, czego świadectwem jest przewijające się w ich pismach odróżnienie pozytywnie ocenianej *epoche* i negatywnie odbieranej redukcji (por. rozdz. *Ponad obłokami poznania*).

Ponowną wizytę u Husserla w Getyndze składa Daubert już na przełomie roku 1905/1906. Następnie, jadąc z Brunzswiku na II Kongres eksperymentalnej psychologii w Würzburgu (18–21.04.1906), wraz z Aloysem Fischerem (1880–1937), przyszłym profesorem pedagogiki na Uniwersytecie w Monachium, odwiedza Husserla w Getyndze 17.04.1906. Kolejne wizyty Dauberta u Husserla odbywały się przy okazji podróży tego pierwszego z Monachium do rodzinnego Brunzswiku i z powrotem. Tym sposobem, przykładowo, Daubert spotkał się z Husserlem 15 sierpnia (A I 10/65 [86–87]) oraz 1–3 października 1906 r. (A I 5/153r [410–411]). Wspólne zajęcia, wakacje, posiedzenia, prywatne wizyty, w których uczestniczyli Husserl i Daubert, stworzyły między nimi rodzaj przyjaźni, jaki może być między Nauczycielem i Uczniem. Widać to wyraźnie na gruncie ich korespondencji, w której od roku 1905 Husserl zwraca się do Dauberta *Lieber Freund*<sup>97</sup>.

Zachowane listy Dauberta i Husserla ukazują ich wzajemne, pełne serdeczności stosunki od początku roku 1904 do końca roku 1923<sup>98</sup>. Kwestie poruszane w listach dotyczą rzadko filozofii jako takiej. Ta była przede wszystkim przedmiotem bezpośrednich rozmów i listy odnoszą się do niej najczęściej pośrednio, np. zdając sprawę z tego, co dzieje się w danej chwili na uczelni, kto się doktoryzował i habilitował, kto jaką książkę napisał itp. Głównymi tematami poruszonymi

---

<sup>96</sup> H. Spiegelberg, *Epochen und Reduktion bei Pfänder und Husserl*, w: *Pfänder-Studien*, (hrsg.) H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant, Martinus Nijhoff Verlag, The Hague-Boston-London 1982, s. 7.

<sup>97</sup> W liście z dnia 09.04.1919 Husserl prosi Dauberta, żeby ten nie traktował go jako *Denkmaschine*, i wyznaje mu, że należy on do grona jego „osobistych przyjaciół” (E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 76).

<sup>98</sup> Tamże, s. 35–80.



w listach są kwestie organizacyjne, dotyczące odwiedzin, informacje o konkretnych osobach, o tym, co się dzieje na uczelni, wreszcie o zwykłych sprawach codziennych. Przykładowo, 28 września 1906 r. Husserl prosi Dauberta, żeby został w Getyndze dłużej i że powinien on spędzić u niego nie popołudnie, ale cały dzień. W liście z 7 października tego samego roku Husserl dziękuje za paczkę tabaki i „fenomenologicznie-porzędne” cygara, których – jak wiadomo – był wielkim miłośnikiem i które Daubert przysyłał mu regularnie ze sklepu w Monachium. 8 listopada 1906 r. Husserl pisze, że dzięki tej „tabakologicznej” inspiracji pracuje mu się wyśmienicie<sup>99</sup>. Poza tymi dość błahymi, jednak z perspektywy biograficznej interesującymi tematami, są niewątpliwie tematy historyczno-filozoficznie doniosłe. Ot, choćby informacja Dauberta o spotkaniu z Brentanem (1838–1917) podczas jego wizyty u swego brata Luja (1844–1931) w roku 1907. Brentano wiedział o istnieniu Dauberta za sprawą Husserla, który odwiedził go nieco wcześniej we Florencji. Husserl szukał kogoś, kto przedstawiłby jego staremu nauczycielowi najnowsze dokonania fenomenologii. Najpierw zaproponował to Schappowi, ten jednak pod nawałem obowiązków odmówił<sup>100</sup>. Husserl skierował swoją prośbę do Dauberta, który podjął się niełatwego zadania. Po przyjeździe do Monachium Brentano spotkał się z Daubertem, jako Husserla „dortiger Hauptverfechter” (E I 1/LXV), dwa razy i poprosił go o wyjaśnienie Husserlowskiej krytyki psychologizmu. Brentano przyjął je ze zrozumieniem – jak donosi Husserlowi Daubert – odrzucił natomiast koncepcję nieczasowego, idealnego sposobu istnienia treści poznawczych. Daubert próbował zmusić Brentanę, ażeby ten spojrzął na te sprawy fenomenologicznym okiem. Na zasadzie: porzućmy wszystkie nieporozumienia i interpretacje, spójrzmy na to, jak się rzeczy mają. Oto jak trzydziestoletni Daubert uczył blisko siedemdziesięcioletniego Brentanę fenomenologii! Ocena, którą wystawia nauczyciel Daubert swemu uczniowi, ma charakter opisowy:

---

<sup>99</sup> Tamże, s. 50.

<sup>100</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl*, s. 22.



Poza tym dyskusja z nim była prawdziwą przyjemnością, szczególnie z racji jasności [wypowiedzi] i pewności, z którą poruszał się po wytyczonych przez siebie drogach. Osobiście zrobił na mnie bardzo wykwintne wrażenie. Ma w sobie coś szlachetnego, nie tylko w Eroście, z którym w jego wieku jeszcze filozofuje; otacza go blask – nawet jeśli jednostronnej – dojrzałej kultury, nie w sensie rasy, lecz osobowości, która całościowo i konsekwentnie ukształtowała swoje życie i swoją filozofię<sup>101</sup>.

W liście z 28 sierpnia 1907 r. Husserl informuje Dauberta o swoich planach powołania do życia czasopisma, które Husserl określił roboczo jako „*Zeitschrift für phänomenologische Philosophie*”. List do Dauberta jest pierwszym znanym nam miejscem, w którym Husserl informuje o swoich planach<sup>102</sup>. Dowodzi to, jak wielką estymą go darzył. Wśród współpracowników ma na myśli przede wszystkim Pfändera i Dauberta, którego prosi o pomysł na artykuł. „Wie Pan chyba dobrze, że wielu przyjaciół wypatruje Pana publikacji z wielkim oczekiwaniem i najżywotniejszym zainteresowaniem” – dodaje Husserl<sup>103</sup>. W kolejnym liście Daubert odnosi się do tego pomysłu Husserla z entuzjazmem, chociaż od razu ma zastrzeżenia. Pfänder – pisze Daubert – zaleca, aby od początku wprowadzić rygor, jeśli chodzi o poziom i jakość przyjmowanych prac. Pfänder wyraża swoją gotowość współpracy redakcyjnej, a także zamieszczenia własnego artykułu, nie wie jednak, kiedy doprowadzi do końca swoje badania z psychologii. W ten sposób, co ciekawe, list ten przypomina o powracającym wciąż problemie, który od początku polaryzował stosunek filozofów do fenomenologii, a mianowicie pytanie, „czym fenomenologia właściwie jest”, gdzie są jej

<sup>101</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 55.

<sup>102</sup> K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls »Ideen I«*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, s. 36.

<sup>103</sup> Tamże, s. 57.

granice i jaki jest jej stosunek do psychologii. Chodzi o program<sup>104</sup>. Ponieważ – kontynuuje Daubert – swego czasu również Scheler podnosił pomysł „scentralizowania” fenomenologicznych badań, można by i jego poprosić o współpracę. Oczywiście, o ile Husserl uzna to za stosowne. Co się tyczy osoby Dauberta, to obawia się on, że Husserl przecenia jego możliwości:

Pracuję ciężale i wolno i jeszcze nigdy nie przygotowałem żadnej rzeczy do druku. Nawet jeśli Pana dobra opinia jest dla mnie przyjemna i pochlebna, to odnoszę wrażenie, że delektuję się nią na kredyt i to powoduje mój dyskomfort<sup>105</sup>.

Idea fenomenologicznego czasopisma została zrealizowana przez Husserla dopiero w roku 1913. Wtedy też pojawił się pierwszy tom „*Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*”. Nie należy jednak zapominać, że dwa lata wcześniej uczniowie Lippsa założyli przy okazji jego sześćdziesiątych urodzin *Münchener Philosophische Abhandlungen*<sup>106</sup>. Pośród znakomych uczniów Lippsa, którzy opublikowali w tym tomie swoje prace, brakuje nazwiska Dauberta. Wiadomo wszak, że Daubert początkowo myślał o kilku zagadnieniach (*Assoziationsphänomenologie*, *Raumphänomenologie*, *Einfühlungsphänomenologie* (*Einfühlung und Eindruck*), *Akt und Intentionalität nach ihrem Wesen*) (D I 12/73–74), jednak przygotowywać do publikacji zaczął zupełnie co innego, a mianowicie artykuł o sądach negatywnych. Potwierdza to m.in. jego korespondencja z Reinachem. W liście z dnia 6 kwietnia 1911 r. ten ostatni pisze: „Cieszę się, że zdecydował się Pan na inny temat. Mogę teraz bez żadnych wątpliwości zająć się negatywnym sądem” (B I). Daubert decyduje się na temat

<sup>104</sup> Tamże, s. 58.

<sup>105</sup> Tamże, s. 59.

<sup>106</sup> *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911.

„pytanie”, o którym rozmawia z Pfänderem kilka dni później. Mając jednak świadomość, że nie zdąży opublikować swego artykułu o pytaniu w numerze z roku 1911<sup>107</sup>, pracuje nad nim dalej jeszcze w roku 1912 (D I 2), najprawdopodobniej z myślą o drugim tomie *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Ten jednak nie dochodzi do skutku, ponieważ trwają już przygotowania do publikacji pierwszego tomu „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologischen Forschung”. Najprawdopodobniej w ferie Bożego Narodzenia Pfänder, Daubert, Scheler, Husserl i Geiger spotykają się w Regensburgu, żeby omówić plany dotyczące nowego czasopisma<sup>108</sup>. Dlatego Daubert porzuca swoje wcześniejsze zamiary i zgłasza chęć publikacji artykułu o pytaniu w redagowanym przez Husserla pierwszym tomie „Jahrbuch”. I tym razem nie dochodzi do publikacji. W liście z 22 października 1912 r. Husserl pisze:

Jest dla mnie bolesne, że nie dostarczy Pan żadnego artykułu do 1-go rocznika. Sądzę, że jest Pan zbyt krytyczny i to, co Pan przemyślał, będzie dobre i pouczające dla nas wszystkich, nawet, jeżeli później będzie chciał Pan to skrytykować. Nie chcemy z tego rezygnować. Proszę Pana, bez względu na okoliczności, o natychmiastowe przygotowanie pracy do druku i złożenie tejże ofiary dla fenomenologii<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> *Festschrift* otwierają słowa podziękowania dla Lippsa, składane w imieniu jego uczniów przez Pfändera, oraz życzenia urodzinowe, odnośnie których ostatni akapit *Vorwort* (s. IV) dodaje, mając na myśli z pewnością osobę Dauberta: „In diese dankerfüllten Glückwünsche stimmt auch eine Reihe anderer früherer Schüler ein, die ihre Absicht, durch Beiträge an dieser Festschrift mitzuwirken, leider nicht haben ausführen können”. Przedmowę ukończył Pfänder w lipcu, natomiast Daubert zaczął prace nad problematyką pytania w marcu 1911 roku.

<sup>108</sup> Wspomina o tym Reinach w liście do Husserla z 28.05.1912 roku. Por. K. Schuhmann, *Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973, s. 67.

<sup>109</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 63.

## W nawałnicy żelaza

W roku 1908 umiera matka Dauberta, co przeżywa on „als sinnlos und unüberwindlich schmerzlich” (D I 12/78).

W kolejnych latach odbywa on kilka dalekich podróży, o których niestety nic szczególnego nie wiemy. W roku 1909 udaje się do Rzymu<sup>110</sup>, a najprawdopodobniej 5 sierpnia 1910 r. rozpoczyna on swoją tajemniczą podróż do Rosji (D I 13/8). Nie trwała ona dłużej niż dwa miesiące, jako że 5 października 1910 r. uczestniczył on już w posiedzeniu *Psychologischen Verein*. Niestety brakuje jakiegokolwiek wiedzy na temat jego wizyty w Rosji<sup>111</sup>. Być może była to wizyta czysto prywatna. Wiadomo, że pośród nazwisk Niemców, którzy mieszkali w XIX w. na terenach Krymu, widnieje nazwisko Daubert. Być może pojechał on odszukać ślady swoich przodków,

<sup>110</sup> Pfänder mówi o tym w liście do Husserla datowanym na 29.09.1909: E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 140.

<sup>111</sup> O wizycie tej, nie licząc oszczędnej wskazówki w Daubertiana (A I 13/6 [8]), nic więcej nie wiadomo. Informację o tym, że Daubert w ogóle był w Rosji w roku 1910 (*Rußland-Reise*), podał jako pierwszy E. Avé-Lallemant (por. tenże, *Die Nachlässe...*, s. 126). Ponieważ jego książka wyszła w roku 1975, a więc przed odcyfrowaniem stenotypów Dauberta – na podstawie których *notabene*, bez uprzedniej wiedzy o tym wydarzeniu, trudno móc jednoznacznie ustalić ten fakt – wynika stąd, że prawdopodobnie Avé-Lallemant uzyskał tę informację z jakiś innych źródeł. W domu Dauberta we Freidlhof do dzisiaj przechowywany jest kufer, w którym obok różnych pamiątek po filozofie znajdują się też listy Avé-Lallemanta do Stefanie Daubert. Najprawdopodobniej więc informację o wyjeździe Dauberta do Rosji otrzymał on bezpośrednio od wdowy po Daubercie. Poza tą informacją w *Die Nachlässe...*, którą następnie powtórzył K. Schuhmann w swojej *Daubert-Chronik* (s. 328), nie ma żadnych innych wiadomości na temat wizyty Dauberta w Rosji. O tej wizycie nie wspomina ani rosyjska, ani niemiecka literatura przedmiotu. Por. A. Haardt, *Husserl in Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev*, Verlag Fink, München 1993; *Антология феноменологической философии в России*, сост. общая редакция, предисл. и комм. Чубарова И. М., «Логос», Москва 1997, т. I.

być może też celem podróży były odwiedziny jakiegoś z monachijskich przyjaciół. Przypomnijmy, że spośród studentów z Europy Wschodniej, którzy wówczas studiowali lub też świeżo zakończyli swoje studia na Uniwersytecie w Monachium, byli m.in.: Alexis Woden<sup>112</sup>, Paweł Kananow oraz Arnold Karelitzki. Być może wreszcie była to wizyta mająca podłoże filozoficzne, a ściślej fenomenologiczne. Otóż w roku 1910 pojawiło się pierwsze na świecie tłumaczenie pierwszego tomu *Logische Untersuchungen* Husserla<sup>113</sup>. Równoległe do wydania niemieckiego w roku 1911 przetłumaczono rozprawkę Husserla *Philosophie als strenge Wissenschaft* i opublikowano w rosyjskim wydaniu czasopisma „Logos”<sup>114</sup>. Trzeba jednak dodać, że to zainteresowanie myślą Husserla w Rosji szło w parze

<sup>112</sup> A. Woden (1870–??) (Trubeck) studiował w Monachium od WS 1900/1901. Swoją doktorat obronił w czerwcu 1908 roku i opublikował go w roku 1909 pt. *Zur Kritik der Transzendentalpsychologie* (München). Wśród notatek Dauberta znajduje się krótkie sprawozdanie z dyskusji, jaką Daubert toczył z Wodenem na temat możliwości dowodzenia apriorycznych kategorii (*Zum Streit mit Woden*) (D I 16/28). Paweł Kananow (1883–??) (Moskwa) był uczniem Lippsa i Pfändera. Doktoryzował się w roku 1910 pracą pt. *Über Gefühl der Tätigkeit*. Arnold Karelitzki (Odessa) był przyjacielem Dauberta. W *Daubertiana* zachowało się kilka listów Karelitzkiego do Dauberta. Karelitzki obronił swój doktorat pt. *Urteil und Anerkennung. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Erkenntnis*, 25 czerwca 1912 i opublikował go pod tym samym tytułem w roku 1914 w Parchim. W znajdującym się na końcu pracy *Lebenslauf* Karelitzki wspomina: „Allen meinen deutschen Lehrern bin ich zu innigsten Dank verbunden, insbesondere aber Schulde ich der größten Dank dem Herrn Privatgelehrter Johannes Daubert, dem Herrn Professor Alexander Pfänder und dem Herrn Privat-Dozent Dr. Max Scheler” (s. XII). Co zdumiewa, to fakt, że Karelitzki wymienia nazwisko Dauberta, który nie pełnił żadnych akademickich funkcji, przed osobami Pfändera i Schelera.

<sup>113</sup> Э. Гуссерль, *Логические исследования. Часть первая. Прологемы к чистой логике*, перевод с немецкого Э. А. Берштейн, под редакцией и с предисловием С. Л. Франка, СПб. 1909.

<sup>114</sup> Э. Гуссерль, *Философия как строгая наука*, [в:] „Логос. Международный ежегодник по философии культуры”, 3, Москва 1911, s. 1–56. Niemieckie wydanie: E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur”, 1910/1911, (Hrsg.) G. Mehlis, Bd. 1, Tübingen, s. 289–341.

z jeszcze większym zainteresowaniem pismami jego monachijskiego konkurenta w dziedzinie „psychologii opisowej”, mianowicie pismami Lippsa<sup>115</sup>. Także Niemcy byli żywo zainteresowani tym, co działo się wówczas w Rosji. Jak wiadomo, psychologia rosyjska, zarówno na gruncie literatury (Dostojewski), jak i nauki, i filozofii cieszyła się wtedy dużym uznaniem międzynarodowym. Tak więc można powiedzieć, że w tle powstania i rozwoju ruchu fenomenologicznego toczył się intensywny dialog rosyjsko-niemiecki, który przerwany został nieodwracalnie przez wybuch I wojny światowej. Jaki udział miał w tym dialogu Daubert – nie wiadomo. Istnieje jeszcze inny trop, mianowicie, że pobyt w Rosji był częścią większej wyprawy, którą Daubert zrealizował w celach edukacyjnych<sup>116</sup>.

O ile niewiele wiadomo o spotkaniach rosyjsko-niemieckich, w których Daubert faktycznie uczestniczył, o tyle istnieją fragmenty jego zapisków, świadczące o tym, że taki dialog międzykulturowy prowadził on intensywnie przynajmniej w swojej głowie. W notatce datowanej na 26 stycznia 1904 r. pisze on, słuchając Czajkowskiego:

Muszę zająć się Czajkowskim, bo jest to życie, którym żyłbym, gdybym był zdolny do życia. I ponieważ jest ono tym, z czego muszę zrezygnować w taki sposób, by z tej potrzeby uczynić cnotę. Jest to życie bez wartości i systemu. Beethoven nie jest mi tak bliski, ponieważ zawiera światopogląd, a do tego jeszcze wiarę i cierpienie. To wszystko jest naturą, uchwyconą w światopoglądzie. Jedynie Rosjanie potrafią od tego abstrahować. Życie Beethovena nie jest życiem nielogicznym, zmysłowym, z jego nagłym szczęściem i nieszczęściem, lecz walką i zwycięstwem, to znaczy ideami. Ideami, z niemiecką wiarą w nie oraz wielkim rezonansem, który może dać jedynie walka,

---

<sup>115</sup> Od roku 1901 do 1914 opublikowano po rosyjsku – nie licząc drobnych artykułów Lippsa w wydaniach zbiorowych – sześć jego samodzielnych prac.

<sup>116</sup> Chociaż nie ma na ten temat żadnych bliższych informacji, wiadomo jest skądinąd, że jeszcze w swoich studenckich latach Daubert odbył krajoznawczą podróż do północnej Afryki.

wiara w idee, lecz bez słodczy i bólu zmysłowego, bezsensownego życia. Rezonans w człowieku wielkiego kalibru. Ale jednak rezonans w uformowanym człowieku kultury. Nie bezpośrednio z życia z jego tym, co nielogiczne <?> oraz szczęściem i rozpaczą. [Z jego] popędami.

W notatce tej, podobnie jak to miało miejsce w jego dzienniku, ponownie pojawia się pewna tęsknota za „życiem bezpośrednim”, pozbawionym męczącej refleksyjności. Jako Niemiec z Północy mógł o tym co najwyżej marzyć. W liście do Voigtländer w roku 1914 pisał:

Podzielam w pełni Pani opinię co do psychologicznej realności Dostojewskiego, chociaż taki rodzaj duchowego samostrzępienia nie jest mi tak miły, jak dawniej. Również pozostała nowsza literatura rosyjska prezentuje przeciętnie całkiem zaawansowaną psychoanalityczną sztukę (Gonczarow). W zasadzie wykreowała ona naszą »psychologiczną epokę« (D I 18/230).

Przypuszczalnie gdzieś w połowie pierwszej dekady XX w. Daubert rozgląda się za jakąś pracą na stanowisku nauczyciela. W jednej z teczek na kartce zapelnionej rozważaniami filozoficznymi widnieje interesująca notatka, której treść być może ukazała się w którejś z niemieckich gazet. Daubert przedstawia się w niej jako prawdziwy poliglota:

Prywatny nauczyciel, który poza językami klasycznymi zna w miarę poprawnie *rosyjski, niemiecki, angielski, francuski* jak również *norweski* i kilka języków słowiańskich, szuka posady lub właściwego zatrudnienia, w którym mógłby wykorzystać swoje umiejętności językowe (D I 7/143).

W lipcu 1913 r. Husserl zaprasza Dauberta na wspólne wakacje. Na początku września Daubert spędza razem z Husserlem i Erhardem Schmidtem dwa tygodnie w szwajcarskim Mürren. Jest to

bardzo ważne spotkanie, jako że w tym okresie Husserl pracował nad rewizją *Badania VI* i zależało mu w tym względzie na opinii Dauberta<sup>117</sup>. Interesował go także stosunek Dauberta do świeżo co wydanych *Idei I*<sup>118</sup>.

W liście do Voigtländer Daubert wspomina o swoim rozmowach z Husserlem podczas pobytu w Müren jako o wyśmienionych. Niemniej w stosunku do pozostałych towarzyszy wyprawy czuł się „wyobcowany”. „Wspólne przebywanie z Husserlem jest bardzo miłe. Jego duchowy format zwalnia go od ludzkiego skarłowacenia (*menschliche Verkümmerng*), którego jest całkiem świadomy. Dużo razem omówiliśmy” – powiada Daubert (D I 18/16). Jak wspomina w tym samym liście, po powrocie do Brunzswiku jeździ dużo na rowerze i odczuwa „nowy głód filozofowania”. Wkrótce w głowie Dauberta pojawiają się nowe pomysły, przede wszystkim zwraca się on do neokantystów, Natorpa i Laska, ażeby przebadać na ile rozwinęli, a na ile sprzeniewierzyli się oni Kantowi i porównać ich osiągnięcia z pracami Husserla.

Mimo tego głodu filozofowania po przyjeździe do Monachium Daubert narzeka na brak inspiracji. Uczestnictwo w zajęciach prowadzonych przez Pfändera – który w lutym 1914 poślizgnął się na ulicy i skręcił ramię, co stało się powodem jego niepełnego zaangażowania – ocenia jako daleko niesatysfakcjonujące (D I 18/223).

Być może ów nie najlepszy nastrój, w którym odbywało się tej wiosny współfilozofowanie, zdradzał w sposób niewyraźny to, co miało na zawsze zmienić bieg życia Dauberta, ruchu fenomenologicznego, Niemiec i Europy. W połowie roku 1914 Niemcy ogłaszają powszechną mobilizację i na początku sierpnia przystępują do wojny z Belgią i Francją. Nareszcie wojna<sup>119</sup>! Wojenna frenezja ogarnia całe Niemcy, zostawiając niewiele miejsca na refleksję

<sup>117</sup> K. Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, seria: *Husserliana, Dokumente*, Bd. I, Verlag Martinus Nijhoff (Springer), Den Haag 1977, s. 180.

<sup>118</sup> Tenże, *Selected Papers...*, s. 342–343.

<sup>119</sup> Patrz wiersz pt. *Wojna* S. George’a. tenże, *Poezje*, tłum. różni, PIW, Warszawa 1979, s. 223.



i racjonalną decyzję. Jak powiada Ingarden, „to był ten szczególny szal w 1914 r., wszyscy chcieli walczyć”<sup>120</sup>. W obliczu wspólnego wroga Niemcy stają się prawdziwą, duchową jednością.

W początkach sierpnia upajają się prawdziwym, w ich mniemaniu, połączeniem przeszłości i przyszłości, wiecznością zamkniętą w jednej chwili, a jednocześnie rozwiązaniem wszelkich domowych sporów, partyjnych, klasowych, sporów pomiędzy sektami oraz pomiędzy Kościołem i państwem. Życie osiągnęło wyższy wymiar. Wymiar estetyczny. Stało się wagnerowskim *Gesamtkunstwerk*, w którym trocki materialne i wszelkie problemy doczesne zostały zepchnięte na plan dalszy przez witalną siłę ducha<sup>121</sup>.

Jak reszta Niemiec, Bawaria była gotowa do wojny, widząc w niej „okazję do zmian i szansę samopotwierdzenia”<sup>122</sup>. Jak pisze Alice von Hildebrandt: „Z początku reakcja na wypowiedzenie wojny wywołała w Monachium falę entuzjazmu. Tysiące ludzi wyległo na ulicę w centrum, by zmanifestować swoją solidarność z Austrią”<sup>123</sup>. Dla Niemców wojna miała charakter duchowy i metafizyczny, i oznaczała walkę nowej *Kultur* ze starym burżuazyjnym porządkiem. Stała się teatrem totalnym, w którym „życie wyobraźni i życie czynu są jednym i tym samym”<sup>124</sup>. Była wyrazem wewnętrznej konieczności, „poszukiwaniem autentyczności, prawdy, samospełnienia”<sup>125</sup>. Niemcy były przepojone duchem wojującym, który szukał wyrazu i dawał o sobie znać we wszelkich formach życia: społecznego, ekonomicznego, politycznego i naukowego.

---

<sup>120</sup> R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J.F. Gierula, Wyd. Żnak, Kraków 1988, s. 160.

<sup>121</sup> M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, s. 116.

<sup>122</sup> Tamże, s. 12.

<sup>123</sup> A. von Hildebrandt, *Dusza łwa. Biografia Dietricha von Hildebrandta (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Warszawa-Ząbki 2008, s. 173.

<sup>124</sup> M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, s. 22.

<sup>125</sup> Tamże, s. 168.

„Wśród najbardziej ogarniętych gorączką wojny znaleźli się artyści i intelektualiści”<sup>126</sup>. Albowiem „była to przede wszystkim wojna domowa europejskiej klasy średniej”<sup>127</sup>. To oni byli najgorliwszymi wyznawcami „boga wojny” (*Kriegs- und Schlacht-Gott*) (R.M. Rilke). Czwartego sierpnia rektorzy i senaty uniwersytetów bawarskich wystosowały apel do młodzieży akademickiej, w której wzywały do walki o niemiecką *Kultur* i niemieckie wartości: „Tak więc *furor teutonicus* wybuchnął na nowo. Entuzjazm dla wojen wyzwolicielskich płonie i święta wojna rozpoczęta”<sup>128</sup>. Czas spełnić swój *heilige Pflicht*. Jest to kwestia historii, narodu, woli i honoru. „Nie ma mnie więcej – pisze Rilke w sierpniu 1914 r. – ze zbiorowego serca / uderza moje serce, i wspólne usta / otwierają moje”<sup>129</sup>. I dalej: „być we wspaniale / odczuty niebezpieczeństwie, w świętej wspólnoty”<sup>130</sup>. Bóg wojny jest ideałem estetycznym, albowiem wojna jest piękna, jest przede wszystkim wewnętrznym przeżyciem, duchową podróżą przez pustynię, która zapanowała po trzech wiekach „humanizmu”, drogą przez ową „ziemię niczyją”, za którą kryje się zbawienie i zwycięstwo niemieckiego ducha.

W dniu wybuchu wojny Daubert miał 37 lat. Nie był więc nastoletnim bohaterem powieści Ericha Marii Remarque’a, który „wierzył w wojnę”<sup>131</sup>. Ale nie uważał za stosowne pozostać wobec niej obojętnym. Podobnie jak reszta niemieckiej i europejskiej elity<sup>132</sup> Daubert

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Tamże, s. 327. Por. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Alexander Fest Verlag, Berlin 2000.

<sup>128</sup> *Burschen heraus!*, „Vossische Zeitung”, 391, 4 sierpnia 1914. Cyt. za: M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, s. 168.

<sup>129</sup> R. M. Rilke, *Pięć pieśni*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wyd. Literackie, Kraków 1987, s. 331.

<sup>130</sup> Tamże, s. 333.

<sup>131</sup> E.M. Remarque, *Na zachodzie bez zmian*, tłum. S. Napieralski, Wyd. Literackie, Kraków 1974, s. 66.

<sup>132</sup> Por. J. Trenkner, *Oda do apokalipsy*, „Tygodnik Powszechny”, 2014, nr 3369, 2 luty 2014, s. 28–29; K. Dorosz, *Viva la muerte! Intelektualiści wobec Wielkiej Wojny*, „Przegląd Polityczny”, 2014, nr 125, s. 132–150.

zamierzał spełnić swój patriotyczny obowiązek. Jako ochotnik wstąpił do wojska 17 września 1914 r. i został z niego zwolniony dopiero po zakończeniu wojny. Na podstawie zachowanych dokumentów wiadomo, jak przebiegała jego służba wojskowa i w jakich bitwach brał udział.

Jak informuje Schapp, decydując się na wstąpienie do służby wojskowej, na wypadek śmierci Daubert zapisał swój majątek Wydziałowi Filozoficznemu Uniwersytetu w Monachium. Zdaniem Schappa, majątek był na tyle pokaźny, że mogłoby z niego „do końca świata” żyć dostatanio dziesięciu studentów filozofii. Niestety po wojnie ów majątek znacząco stopniał<sup>133</sup>.

Daubert został przydzielony do kompani motorowej na tyły 6 armii. List Pfändera z dnia 25 listopada 1914 r. trafia do Dauberta na adres „Cambrai”. 8 stycznia 1915 r. Pfänder informuje Husserla, że Daubert jest pod Bapaume niedaleko Arras<sup>134</sup>. Jesienią 1916 r. Daubert przeszedł kurs doszkalający, co pozwoliło mu w roku 1917 otrzymać stopień porucznika. Z zachowanych świadectw wynika, że brał on udział w najcięższych walkach we Flandrii i Artois, walczył nad Sommą (Pikardia), czym zasłużył sobie trzykrotnie na oznaczenie państwowe: 23.09.1916 otrzymał *Eisernes Kreuz II Klasse*; 16.01.1918 – *Militär-Verdienstorden IV Klasse*; 1.02.1935 – *Ehrenkreuz des Weltkrieges für Frontkämpfer* (C I 3). Przebieg jego służby wojskowej przedstawiają dokumenty z tamtych czasów oraz dziennik, który prowadził podczas działań zbrojnych w okresie między 4 i 10 października 1916 r. Nie licząc nagłówek rozpoczynających kolejne dni i tematy, jest on w całości pisany techniką stenograficzną, stąd też trudność w szybkim ustaleniu jego zawartości<sup>135</sup>. Tytuły wskazują jednak na zagadnienia ściśle związane z problematyką militarną i dotyczą takich

<sup>133</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl*, s. 25.

<sup>134</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 147.

<sup>135</sup> Dziennik był pisany bardzo intensywnie: w ciągu 12 dni Daubert zapisał 48 podwójnych stron.

kwestii, jak taktyka, batalistyka czy teoria strzału. Niewykluczone, że zawarte tam informacje stanowią jakieś uzupełnienie dotychczasowej wiedzy historycznej na temat I wojny światowej, zwłaszcza biorąc pod uwagę niemiecki punkt widzenia. Z tego okresu pochodzi też kilka listów, które otrzymał on od swych monachijskich przyjaciół. Filozoficznie interesujące są przede wszystkim listy Pfändera, z których dowiadujemy się o tym, że ten na życzenie Dauberta przesłał mu *Idee* Husserla. Husserlowi bardzo zależało na opinii Dauberta<sup>136</sup>. O swoich wrażeniach z tego dzieła Daubert pisał w liście do Voigtländer już pod koniec roku 1913, po przyjeździe ze szwajcarskiego Mürren:

Odnośnie do *Idei* potwierdziło się moje pierwsze odczucie, że analizy szczegółowe są rozstrzygające i nieuprzedzone oraz całkiem fenomenologiczne, a tendencje idealistyczne są w przeciwieństwie do tego tylko pochopnymi konsekwencjami. Większość, również Scheler i koło getyńskie, zdają się widzieć całe to dzieło raczej jak usprawiedliwienie dla owych starych, idealistycznych teorii. Jest to z pewnością błędem (A 1 18/Bl. 11)<sup>137</sup>.

Husserlowi przekazał natomiast swoje wrażenia w dość dyplomatyczny sposób:

Pański przyczynek, tak przemożny zarówno co do zawartości, jak i zasięgu, zadziałał na mnie najpierw deprymująco. Omawia Pan w *Ideach...* w wielkim stylu dokładnie te pytania, którymi zajmowałem się w ostatnich latach mojej pracy, jednak bez możliwości jej zamknięcia. Podstawy i cele znów posunęły się dalej. Różnice w niektórych kierunkach oczywiście istnieją, są jednak nieznaczące

---

<sup>136</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 70. 16.03.1915 Husserl pisze: „Moje *Idee* u Pana na polu? Czy jest Pan w stanie »wziąć w nawias« tę rzeczywistość?» (Meine *Ideen* bei Ihnen im Felde? Sie bringen es zustande, diese Wirklichkeit »einzuklammern«?) (tamże, s. 72).

<sup>137</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 343.

w stosunku do wielkości tego, co znów jest przełomowe dla zrozumienia problemów poznania<sup>138</sup>.

Przeciągające się działania wojenne ostudziły wszelkie bohaterские nastroje. Nadzieja, że „w kilka miesięcy będzie już po wszystkim”<sup>139</sup> ustępowała pola znużeniu i wyczerpaniu. Z pół bitewnych Francji i Belgii dochodziły coraz gorsze wieści. Powracający do kraju żołnierze popadali w stupor albo majaczyli o rzeczach, jakie nikomu nigdy się śniły. Świadectwa literackie i epistolarne okresu powojennego stanowią próbę odreagowania tych traumatycznych przeżyć „życia” okopowego. Powstają takie bestsellery, jak *Na zachodzie bez zmian* Remarque’a, *Wojna* Ludwika Renna, *Spór o sierżanta Griszę* Arnolda Zweiga czy *W nawałnicy żelaza* Ernsta Jüngera. Którą wizję wojny Daubert uznał za swoją? Czy tę z powieści Remarque’a, ukazującą wojnę jako sytuację całkowitego zezwierzęcenia człowieka, jego walki o przetrwanie za wszelką cenę, beznadziei, bezsensu i chaosu, czy też tę z powieści Jüngera, w której bohaterka jednostka walczy przeciwko materialnej maszynie? Tego nie wiemy. Być może, odpowiedź znajduje się we wspomnianym dzienniku...

Faktem jest, że I wojna światowa była w życiu filozoficznym czasem stagnacji. Jak mówi Stein, „kiepsko z fenomenologią w czasie wojny”<sup>140</sup>. Poza tym zebrała w kręgu fenomenologów i sympatyków fenomenologii krwawe żniwa. Wśród najbardziej znanych postaci świata filozoficznego, które zginęły w walkach, są m.in. przyjaciele Dauberta, Adolf Reinach i Hermann Ritzel, oraz sympatyzujący z fenomenologią Emil Lask. Dla samego Husserla nie był to jedyny

---

<sup>138</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 67 (projekt listu Dauberta do Husserla z dnia 26.06.1913). Na temat recepcji *Idei* Husserla w myśli Dauberta por. K. Schuhmann, B. Smith, *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, „Review of Metaphysics”, 1985, 38, s. 763–793.

<sup>139</sup> Św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej...*, s. 379.

<sup>140</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, s. 41.

powód do smutku. Poza wieloma uczniami, Husserl stracił w czasie walk młodszego ze synów (Wolfganga), a starszy (Gerhard) został ciężko ranny. Na domiar złego w roku 1917 umarła matka Husserla, Julie (z domu Selinger), a także jego nauczyciel, Brentano.

Jeszcze jedna wielka strata dotknęła fenomenologię monachijską. Jeden z najważniejszych inspiratorów ruchu, Theodor Lipps, zmarł po długiej chorobie 17 października 1914 roku. Jak powiada Schuhmann, „koniec I wojny światowej oznacza więc koniec monachijskiej fenomenologii”<sup>141</sup>.

### Pług zamiast pióra

W stan spoczynku Daubert został przeniesiony 11 listopada 1918 r., a ostatecznie zwolniony ze służby 14 lutego 1919 r. Dla niego koniec I wojny oznacza początek trwającego ponad dekadę rozstania z filozofią. Z listów Pfändera do Husserla dowiadujemy się wprawdzie, że Daubert myślał o powrocie do filozofii, niemniej nic z tego nie wyszło. W roku 1919 umiera siostra Dauberta. Dawny świat przestał istnieć, trzeba było budować swe życie na nowo. Jak pisała Stein w jednym z listów do Ingardena (1917), „w takiej chwili człowiekowi wydaje się, że należy do pokolenia, które dawno wymarło i zdziwiony stawia sobie pytanie, jak to właściwie jest, że jeszcze żyje”<sup>142</sup>. Rok później dodaje:

Ale to jest tak, jakby się stało przed wielką kupą gruzów i nie wiedziało zbyt dobrze, od czego zacząć. Wiadomo, że nie można się na niej położyć i zasnąć, że trzeba zbudować nowy dom – ale jak, to na razie zagadka. Cóż, rozgląda się człowiek naokoło, czy może jest jeszcze ktoś, kto by mu pomógł zastanowić się i zechciał wesprzeć w pracy<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> K. Schuhmann, *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, s. 50.

<sup>142</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, s. 47.

<sup>143</sup> Tamże, s. 99.

Daubert znajduje kogoś takiego. Po powrocie do Brunzswiku weteran Daubert pisze list do Husserla, w którym zwierza się mu ze swoich planów ożenku i zakupu małego gospodarstwa, co czyni niedługo potem. Wybranką serca zostaje Anna Wilhelmine Stefanie Scharl (16.08.1881 – 28.09.1971), z którą żeni się 28 lipca 1919 r. Swoje plany ustatkowania się uzasadnia tym, że chciałby swoją „zewnątrzną egzystencję całkiem zabezpieczyć”, ażeby po jakimś czasie znów znaleźć utracony podczas wojny spokój ducha niezbędny do filozofowania<sup>144</sup>. W tym samym roku Daubert kupuje gospodarstwo Kuchenried, niedaleko Maisach w górnej Bawarii. Jak mówi Schuhmann, zamienił pióro na pług<sup>145</sup>. Stał się – by użyć Hofmannstahlowskiego porównania – „milczącym bratem wszystkich rzeczy”. Od czasu do czasu odwiedzają go starzy znajomi z czasów monachijskich, wśród nich zwłaszcza Pfänder, prowadząc z nim dyskusje filozoficzne (*philosophische Gespräche*). Podczas jednego z takich pobytów, na początku kwietnia 1926 Pfänder i Daubert piszą wspólny list do Husserla z okazji jego 67 urodzin. W zakończeniu listu, życząc Husserlowi wszystkiego dobrego, Daubert wspomina, że właśnie wraca z pola i korzysta z dobrej pogody<sup>146</sup>. Brakuje jakichkolwiek pisemnych śladów świadczących o tym, iż Daubert w tym czasie prowadził jakieś własne badania filozoficzne, więc należy wnioskować, iż spotkania te były właściwie jedyną okazją do filozofowania. W liście do M. Becka datowanym na 31 grudnia 1929, wspomina o 15 lat trwającej przerwie od filozofowania. Poza swoimi monachijskimi przyjaciółmi Daubert utrzymuje listowny kontakt z Husserlem. Pod koniec grudnia 1923 r., a więc w czasach kryzysu, tuż przed świętami Bożego Narodzenia Daubert wysłał Husserlowi do Fryburga indyka. W odpowiedzi Husserl pisze pamiętne słowa:

<sup>144</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 75.

<sup>145</sup> K. Schuhmann, *Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript*, w: W. Hamrick (ed.), *Phenomenology in Theory and in Practice*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1984, s. 5.

<sup>146</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 176–177.

Szkoda, że nie mogę mieć Pana przy swoim boku. Przez pewien czas przeżywałem ciężko fakt, iż nie przyłączył się Pan do mnie już w czasach getyińskich. Od kiedy w roku 1902 pojawił się Pan jako gość na moim wykładzie, a ja pojąłem, że nikt nie ma takich [jak Pan] zdolności przebiccia się z naoicznym zrozumieniem przez najgłębsze głębie i niezrównane ustępy fenomenologicznej filozofii wraz z niesionym przez nią nowym oglądem i kształtowaniem życia, od kiedy zauważyłem, że rozumie Pan mnie i moje zadanie lepiej, niż ja byłem w stanie je zrozumieć, nie życzyłem sobie niczego tak bardzo, jak możliwości wspólnego życia i filozofowania. Z tego powodu chciałem zostać powołany do Monachium. Każda nasza filozoficzna dyskusja wywoływała na nowo te życzenia. Nikt nie potrafił obudzić tak wiele we mnie i dać mi więcej. Stało się jednak inaczej i musiałem podążać samotnie. Innym, niektórym solidnym, coś dałem, ale nie oni mnie. (...) Dla mnie jest Pan *semper idem* całym sobą filozofem («esencjalnie»), i jeżeli czuje się Pan dobrze jako rolnik, to jest to bez wątpienia poprawne, ponieważ filozoficznie prawdziwe. Filozofia to również życie, a nie tylko profesorska gadanina<sup>147</sup>.

Decyzja Dauberta o przeprowadzce na wieś i zajęciem się rolą nie była w kręgach fenomenologicznych aż tak zaskakująca, jak mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać. Trzeba przypomnieć, że od roku 1912 świeżo upieczone małżeństwo Conradów przejęło po matce Theodora dom w Bad Bergzabern (Palatinate), w związku z czym powzięło plany życia na wsi i utrzymywania się z uprawy owoców i warzyw. Tak powstał sławny *Bergzaberner Kreis*<sup>148</sup>. To właśnie w domu Conradów latem 1921 r. Stein miała przeżyć swoje nawrócenie.

Pod koniec lat dwudziestych Daubert sprzedaje gospodarstwo Kuchenried i na krótko przeprowadza się do Fürstenfeldbrucku

---

<sup>147</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 79–80.

<sup>148</sup> Por. J. Feldes, *Das Phänomenologenheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2015.



– malowniczego miasteczka na północny zachód od Monachium. Jest to dogodny moment, aby powrócić do filozofii. Tym razem nosi się z zamiarem przedstawienia artykułu pt. *Phänomenologie der Evidenz*. Miał on być opublikowany w wydanych dla uczczenia 60. urodzin A. Pfändera „*Neue Münchener Philosophische Abhandlungen*”. W jednej z teczek (C I 4) znajduje się nawet odbitka spisu treści tego pisma, w którym to spisie w punkcie trzecim widnieje wskazanie na wspomniany artykuł. Niestety i tym razem Daubert nie wywiązał się z obietnicy. Ów krótki powrót do filozofii skutkuje notatkami, których głównym tematem jest ponownie problem rzeczywistości – tym razem jednak już nie jako problem *Wirklichkeitsbewusstsein*, lecz jako pytanie o rzeczywistość, o to, co w rzeczywistości rzeczywiste. Nie porzuca jednak perspektywy fenomenologicznej. Podczas przygotowań do tekstu Daubert studiuje intensywnie przede wszystkim prace wydawane w Husserlowskim *Roczniku*. Są to zarówno wydane po *Badaniach logicznych* prace Husserla, tj. zwłaszcza *Idee I* i *Logika formalna i transcendentarna*, jak i artykuły jego uczniów. Wśród wyciągów i komentarzy, składających się na konwolucję A I 3, znajdują się m.in. notatki Dauberta do Heideggera *Sein und Zeit* oraz *Vom Wesen des Grundes*<sup>149</sup>, a także do Ingardena *Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus*. W tym czasie słucha też z wielkim zainteresowaniem filozoficznych odczytów radiowych. Pod koniec stycznia 1927 Pfänder wygłosił serię wykładów pt. *Welche Probleme stellt die heutige Zeit der Philosophie*. Natomiast 24 lipca 1931 Conrad-Martius wygłosiła odczyt pt. *Seinswahrheit*. Z notatek Dauberta wnioskować można, że nie podzielał on „idealistycznego zwrotu” fenomenologii Husserla (por. rozdz. *Ponad obłokami poznania*).

Powrót do filozofii nie trwał długo. 30 grudnia 1931 r., w liście do M. Becka, Daubert pisze:

Mimo częstego przebywania z Pfänderem i kilkoma dyskusjami z dr. Hellerem oraz dr. Löwem brakowało w ostatnich latach impulsów

<sup>149</sup> Por. K. Schuhmann, *Daubert und Heidegger*, w: K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 185–199.

i żywotnej wymiany. Najbardziej zajmuje mnie wciąż na nowo problem idealizmu. Chodzi o rozumienie i sensowne pojmowanie świata [które nie jest] ani ogładowym przyjęciem, ani nadającą sens realizacją ze źródeł Logosu, ani też *évolution créatrice* podług Bergsonowskiego lub Schellingiańskiego *Façon*. Jednak coś słusznego jest we wszystkim. W centrum powinna stać fenomenologia postrzegania, która mogłaby rozjaśnić wzajemną przynależność spotkania rzeczywistości, oglądu i sensownego pojmowania. Myślę mocno o tym – pomimo wszystko – by powrócić jako rolnik na wieś<sup>150</sup>.

Na początku 1932 r. Daubert ponownie porzuca świat akademicki, tym razem na dobre, i powraca na wieś. Staje się współwłaścicielem dużego gospodarstwa Freidlhof (gmina Attenhofen) niedaleko Mainburga w Holledau w Bawarii – w regionie słynnym z uprawy chmielu. Mieszka tam wraz z żoną w okresie III Rzeszy i w czasach II wojny światowej.

W latach dwudziestych po raz drugi Monachium staje się stolicą, tym razem jednak już nie sztuki, lecz narodowo-socjalistycznego ruchu. Stosunek Dauberta do ideologii narodowego socjalizmu jest rzeczą trudną do jednoznacznego ustalenia. Jako uczestnik I wojny światowej, a potem borykający się z kryzysem lat dwudziestych przedsiębiorca Daubert podzielał panujące wówczas w Niemczech powszechnie poczucie przegranej, izolacji, niesprawiedliwości, rozpacz i upokorzenia. Te odczucia żywe były zwłaszcza na prowincji, na której demokracja i liberalizm, kojarzone ze zwycięskim Zachodem, budziły niesmak. Wiadomo, że od 1 maja 1935 Daubert był członkiem NSDAP (nr legitymacji 3638370). Data przyjęcia do partii musi zaskakiwać, biorąc pod uwagę fakt, że od roku 1933 obowiązywała w III Rzeszy tzw. Mitglieder-Aufnahmesperre der NSDAP. Na podstawie informacji zabranych w niemieckich archiwach nie można dziś ustalić, na czym polegała działalność Dauberta w partii i czym się w niej zasłużył. Wiadomo wszak, że był

---

<sup>150</sup> Cyt. za: K. Schuhmann, *Daubert-Chronik*, w: K. Schuhmann, *Selected Papers...*, s. 353.

czynnym członkiem lokalnych struktur partyjnych, o czym wprost mówi zachowana w spuściźnie Dauberta nota prasowa, opublikowana dnia 7 czerwca 1937 r. z okazji jego 60. urodzin:

Właściciel majątku Johannes Daubert z Freidlhof obchodzi jutro swoje 60 urodziny. Jubilat, który wzorowo zarządza swoją wielką posiadłością, wciąż jeszcze pracuje dzielnie na swoim gospodarstwie, orząc i prowadząc swój traktor niczym młodzieniaszek. W pełni duchowych i fizycznych sił bierze towarzysz Daubert udział w życiu społecznym. Przynależy do kompanii motorowej 7/m 80 w Mainburgu i został z racji swojego przykładnego bycia w stanie gotowości bojowej awansowany 20 kwietnia do funkcji dowódcy oddziału (C I 4)<sup>151</sup>.

Fakt jednak, że w czasie wojny Daubert próbował nawiązać kontakt ze swoimi dawnymi żydowskimi przyjaciółmi (np. Augustem Gallingerem) i że poszukiwał Gallingera tuż po wojnie, świadczy pośrednio o tym, iż nie podzielał on oficjalnego, radykalnego antysemityzmu. Ale sprawa wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Z listu do Theodora Conrada, datowanego na 30 stycznia 1947 r., wynika, że w roku 1945 Daubert sprzedał swoje udziały w gospodarstwie Freidlhof i zamierzał kupić nowe gospodarstwo<sup>152</sup>. Gallinger tymczasem wrócił po wojnie ze Szwecji do Monachium, gdzie na tutejszym uniwersytecie objął katedrę filozofii. Z tych czasów zachowały się listy Gallingera do Stefanie Daubert. Wynika z nich, że Daubert w roku 1947 doznał ciężkiego udaru, który nie tylko uniemożliwił mu realizację planów kupna nowego gospodarstwa, ale stał się ostatecznie bezpośrednią przyczyną jego śmierci. Zmarł 11 grudnia 1947 r. Spoczywa wraz z żoną na cmentarzu w Ostfriedhof w Monachium<sup>153</sup>.

<sup>151</sup> Notę tę opublikował po raz pierwszy Schuhmann w: tenże, *Daubert-Chronik*, s. 353 oraz (po angielsku) w: tenże, *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, s. 49.

<sup>152</sup> K. Schuhmann, *Daubert-Chronik*, s. 353–354.

<sup>153</sup> Kwatera: 41, rząd: 8, miejsce: 20.

Daubert był bezdzietny. Prawa do jego spuścizny piśmienniczej posiada Bayerische Staatsbibliothek in München, natomiast pozostałe rzeczy, w tym jego biblioteka, pozostają w rękach prywatnych spadkobierców.

### Rękopis znaleziony w Freidlhof

Nieobecność Dauberta w światowej literaturze filozoficznej spowodowana jest przede wszystkim tym, że podczas całego swojego życia nie opublikował on ani jednej linijki tekstu. Jakby przez pomyłkę wziął sobie głęboko do serca radę Husserla, którą ten skierował pod adresem Schelera: „trzeba mieć wglądy, jednak nie wolno ich publikować”<sup>154</sup>. W liście do Elsy Voigtländer, datowanym na 13 maja 1914 r., przepraszając ją za zwłokę w odpowiedzi, podaje następujące usprawiedliwienie: „Wie Pani dobrze, jak trudno przychodzi mi pisanie” (D I 18/223). Stąd też jeszcze w roku 1967 Roman Ingarden mógł z pełnym przekonaniem twierdzić, że Daubert „nigdy nie napisał ani słowa – i dziś nikt nie może stwierdzić, co wiedział i co zrobił w filozofii”<sup>155</sup>. Czas zweryfikował opinię polskiego fenomenologa. Działalność pisarska Dauberta okazała się zaskakująco bogata. Swoje notatki zbierał on skrupulatnie do podpisanych teczek. Ingarden wypowiedział cytowane słowa kilka miesięcy po tym, jak prawie cała spuścizna po Daubercie została przekazana przez jego żonę na ręce ówczesnego dyrektora Die Handschriftenabteilung, Karla Dachsa, do Bayerische Staatsbibliothek w Monachium. Stało się to 22 maja 1967 r. Złożona, uporządkowana i skatalogowana przez Eberharda Avé-Lallemanta spuścizna Dauberta została podzielona na kilka części<sup>156</sup>. Avé-

<sup>154</sup> Cyt. za: H. Spiegelberg, *Erinnerungen an E. Husserl*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 42.

<sup>155</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, PWN, Warszawa 1971, s. 33.

<sup>156</sup> Por. ogólny spis zawartości poszczególnych tomów w: E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, s. 125–138 (por. w niniejszej książce *Wykaz skrótów...*).

-Lallemant starał się zachować zawartość teczek i kolejność kartek, mając przy tym świadomość, że po II wojnie światowej, kiedy amerykańscy żołnierze przeszukiwali gospodarstwo Freidlhof, materiał zgromadzony w teczkach został przez nich „przetrzęsnięty”, przez co mógł zmienić swój wewnętrzny porządek<sup>157</sup>. Z listu do Theodora Conrada z początku roku 1947 wynika jednak, że Daubert sam porządkował swe wcześniejsze prace<sup>158</sup>. Obecnie, po skatalogowaniu, *Nachlass* liczy 20 teczek rękopisów dotyczących treści *stricte* filozoficznych (A I 1–20), 7 teczek zawierających jego zeszyty z lat studiów (A II 1–7), jedną teczkę obejmującą zbiór czterech szkiców węglem (A II 8), nadto korespondencję od (B I) i do Dauberta (B II); następnie personalia, obejmujące różne dokumenty: z czasów szkoły, studiów, pierwszej wojny i działalności zarobkowej oraz jedno zdjęcie Dauberta zrobione podczas I wojny światowej (C I 1–5). Całość zamykają dokumenty, fotografie (w tym rodziny Husserl), książki i wycinki z gazet, które Daubert zbierał, dotyczące osób związanych z ruchem fenomenologicznym (C II 1–3). Na końcu zbioru znajdują się listy Herberta Spiegelberga do żony Dauberta, dotyczące dalszych losów jego spuścizny (C II 4) (por. *Wykaz skrótów...*). Jak można się przekonać z zachowanych listów Spiegelberga do Stefanie Daubert, a także z dołączonych do spuścizny komentarzy Schuhmanna i Smida, spuścizna Dauberta ma za sobą długą i ciekawą historię, która wciąż czeka na swoje zakończenie w postaci publikacji jego *Nachlässe*.

Wszystko zaczęło się w roku 1962. Po przekazaniu przez Stefanię Daubert należącego do jej męża podręcznego egzemplarza *Logische Untersuchungen* Husserla, Spiegelberg, wyrażając wielką wdzięczność, zauważył, że znajdujące się w marginesie osobiste notatki Dauberta zapisane zostały w postaci stenografii, która pozostaje dla niego nieczytelna. Spiegelberg przypuszczał, iż może to być system F.X. Gabelsbergera (1789–1849). Ten urodzony w Monachium grafik

<sup>157</sup> R.N. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 1»Phänomenologie«*, s. VII (Daubertiana E I 1).

<sup>158</sup> K. Schuhmann, *Daubert-Chronik*, s. 353.

i stenotypista przedstawił w roku 1834 sejmowi bawarskiemu własne zasady stenografii, które zostały przyjęte i mocą kolejnych dekretów upowszechnione na terenie całych Niemiec. Takiego sposobu zapisu używał m.in. Husserl. Żona Dauberta wyraziła w tej kwestii wątpliwość, iż jest to najprawdopodobniej wymyślony przez Dauberta jego własny sposób zapisu, do którego nie ma ona dostępu. W roku 1962 Spiegelberg pokazał próbkę stenogramu Aloysowi Wenzlowi (1887–1967) – monachijskiemu filozofowi przyrody, profesorowi i rektorowi Ludwig-Maximilians-Universität München – który od razu orzekł, iż na pewno nie jest to system Gabelsbergera. Idąc za radą Wenzla, Spiegelberg zgłosił się do pracującej przy Bayerische Landtag Anny Schwarz, która po ekspertyzie stwierdziła, iż jest to najprawdopodobniej zmodyfikowany system Steinmeyera i przedstawiła próbkę odcyfrowanego tekstu<sup>159</sup>. Tak więc pierwsze kroki zmierzające do odcyfrowania rękopisów Dauberta zostały poczynione. Potrzeba było jednak jeszcze kilku dobrych lat, żeby znalazły swojego pierwszego czytelnika.

Pracując na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. nad swoją książką poświęconą Husserlowi i Pfänderowi<sup>160</sup>, Karl Schuhmann postanowił napisać artykuł o Husserlu i Daubercie, co jednak z powodu nieczytelności zachowanych manuskryptów Dauberta stało się niemożliwe. Przez porównanie Husserla manuskryptu jego wykładu pt. *Urteilstheorie* (Husserl-Archivsignatur F 1.27) z semestru letniego 1905 roku z odpisem tego wykładu sporządzonym przez Dauberta (A I 5/46–70), kiedy to wraz z kolegami z Monachium przebywał on na Uniwersytecie w Getyndze, Schuhmann odcyfrował część Dauberta stenotypów<sup>161</sup>. Następnym tekstem był arkusz pt. *Die mögliche Bestimmungen der Phänomenologie* (A I 1/4r), potem kolejne dokumenty, i tak w roku 1976 powstał *Vorläufiges Sigelverzeichnis zu Johannes Daubert*. Na początku 1977

<sup>159</sup> Próbką jej autorstwa znajduje się w teczce A I 5 w konwulucie 124/125.

<sup>160</sup> K. Schuhmann, *Husserl über Pfänder*.

<sup>161</sup> K. Schuhmann, R. Smid, *Sigelverzeichnis zu Johannes Daubert*, 1981, sygn. Daubertiana (zu F).

roku Schuhmann opublikował list Husserla do Th. Lippsa, którego jedyny odpis znajduje się w rękopisach Dauberta (A I 5/88–89)<sup>162</sup>. Prace Schuhmanna doczekały się instytucjonalnego wsparcia. Od 1 września 1979 Rijksuniversiteit Utrecht postanowił sfinansować projekt badań nad pismami Dauberta. Kierował nim Schuhmann, współpracownikiem był Reinhold Smid. Na podstawie wskazanego przez Annę Schwarz kierunku odczytania stenogramów zaczęły się poszukiwania podręcznika Hermanna Steinmeyera, który swego czasu pracował – jak się okazało – jako *Oberlehrer* w *Braunschweiger Gymnasium*. Być może Daubert uczył się u niego stenografii. Nie udało się odnaleźć pierwszego podręcznika, natomiast na podstawie porównań Dauberta manuskryptów z późniejszymi wydaniem podręcznika Steinmeyera, wynikało, że albo Daubert zmodyfikował na własny użytek technikę Steinmeyera albo korzystał z jego wcześniejszej wersji. W październiku 1979 roku Schuhmann, pracując nad teczką A I 1, sporządził pierwszy całościowy *Sigelverzeichnis zu Johannes Daubert*, który stanowił następnie podstawę kolejnego *Sigelverzeichnis* opracowanego w roku 1981 przez Schuhmanna i Smida. Potwierdzenie słuszności odczyty techniki zapisu, stosowanej przez Dauberta, przyniosły fragmenty *Daubertiana* A 1 4/ Bl. 66r–68v [126–131], które zawierają w formie zwykłego zapisu także odpis wykładu Th. Lippsa pt. *Psychologie* z WS 1899/1900. Wykład ten można porównać ze stenograficznym fragmentem zeszytu Dauberta z zajęć (Lipps, *Psychologie. 1. allgemeines Teil*), który znajduje się w jednej z teczek *Daubertiana* (D II 3)<sup>163</sup>. Nie bez znaczenia dla potwierdzenia poprawności transkrypcji są też notatki Pfändera do prowadzonych przez siebie zajęć w latach 1905–1906 (*Pfänderiana* B II 1), których treść Daubert odnotowywał w swoich zeszytach. Smid zakończył swoje prace nad transkrypcjami w roku 1983. Dzięki jego pracy do dyspozycji pozostaje pięć tomów. Karl Schuhmann, a także Elisabeth Schuhmann pracowali dalej, przekładając wszystkie pozostałe teksty filozoficzne (D I).

<sup>162</sup> *Ein Brief Husserl an Theodor Lipps*.

<sup>163</sup> K. Schuhmann, R. Smid, *Sigelverzeichnis zu Johannes Daubert*, s. V.



### System otwarty

Od czasu odnalezienia klucza do Dauberta manuskryptów i transkrypcji pierwszych jego tekstów minęło ponad 40 lat. Do dziś, poza kilkoma drobnymi fragmentami, nie udało się opublikować w całości ani jednej z teczek. Istnieje natomiast kilkanaście artykułów, w większości autorstwa lub współautorstwa Schuhmanna, które dotyczą bezpośrednio filozofii Dauberta. Wśród osób piszących o Daubercie, poza wspomnianym Schuhmannem, należy w pierwszej kolejności wymienić współpracującego z nim Smida, którego artykuły, jak i nieopublikowane komentarze do sporządzonych przez niego transkrypcji, stanowią nieocenione wsparcie przy próbie rozumienia tekstów filozofa. Z Schuhmannem współpracował także Barry Smith, który opublikował kilka artykułów na temat filozofii Dauberta i sporządził notę encyklopedyczną w *Powszechnej encyklopedii filozofii*. Wreszcie na początku XXI w. wstępujący w świat uniwersyteckiej filozofii, należący do młodego pokolenia badaczy wczesnej fenomenologii, Guillaume Fréchette, również opublikował kilka artykułów poświęconych Daubertowi (por. *Bibliografia*). *That's all*.

Dlaczego tak niewiele i tak późno, biorąc pod uwagę znaczenie Dauberta dla jego fenomenologii? Okazuje się, że nie tylko w przypadku Husserla, który jest symbolem i najważniejszą postacią fenomenologii, ale także w przypadku tego, który zainicjował fenomenologiczny ruch, stając się jednocześnie jego największą legendą, jednym z najważniejszych zagadnień jest kwestia pisma. Wiadomo, że filozoficzny związek fenomenologii i pisma stał się motywem przewodnim myślenia Derridy. Zanim jednak zyskał zainteresowanie na poziomie filozoficznej spekulacji, odegrał on i wciąż odgrywa niemniej istotną rolę na poziomie historii fenomenologii. Od samego początku prac nad ineditami Husserla badacze jego spuścizny zwracają uwagę na osobliwość sposobu zapisu i problematyczność zachowanych zbiorów. W jednym ze wspomnień Ingarden szczegółowo zdaje relację ze specyfiki Husserlowskich rękopisów i pracy nad nimi. Na podstawie zachowanej spuścizny Dauberta można odnaleźć wiele analogii do tego, w jaki sposób traktował swe notatki Husserl. Niedaleko pada jabłko od jabłoni:



Były to wszystko manuskrypty badawcze, pisane przez Husserla w akcie twórczego myślenia, wyraźnie tylko dla niego samego. Niektóre z nich rozwijały jeden, ten sam temat, ale pisane były w różnych okresach. Inne przedstawiały rozmaite podejścia do tego samego tematu. Wszystkie one były na różnych etapach ukończenia, często niedokończone itp. i wymagały bardzo żmudnej pracy, zanim mogły się ukazać drukiem. (...)

Przyczyna tego leży przede wszystkim w szczególowej umysłowości [Husserla], która powodowała taki jego sposób pracy, następnie w jego ogólnym stosunku do zawartości jego pism, a wreszcie stan pogarszającego się zdrowia w ostatnich latach życia. Było po prostu niemożliwością nakłonić Husserla do ponownego przeczytania, przestudiowania i poprawienia swoich starych rękopisów. Był zazwyczaj niezadowolony z tego, co już osiągnął, zawsze uważał, że w danym momencie zna prawdę o sprawie lepiej niż przedtem. Jego stare manuskrypty nudziły go i zwykle porzucał je po jednym lub dwóch dniach czytania. Bywało i przeciwnie: tekst rozbudzał jego zainteresowanie, skłaniając do aktywnego myślenia. Wtedy, zamiast dokonywać poprawek, Husserl zwykł odkładać stary rękopis i zaczynał pisać nowe dzieło. (...) Husserl pisał, ponieważ pisanie było sposobem jego myślenia. Pisał przede wszystkim dla siebie, dla własnego dobra, aby wyrazić i sformułować swoje poglądy. Bardzo często myśl jego rozwijała się i nabierała precyzji dopiero w trakcie samego pisania. Sprawa publikacji (...) miała znaczenie drugorzędne<sup>164</sup>.

Ten sposób fenomenologicznego myślenia poprzez nieustanne pisanie i korygowanie tego, co już napisane, nie wynikał z jakiejś ułomności Husserla (i Dauberta), lecz stanowi w pewnym sensie o istocie pracy fenomenologicznej. Jak mówi Ingarden w *Dążeniach fenomenologów*, „każde dzieło jest tylko tymczasowym referatem

---

<sup>164</sup> R. Ingarden, *Edith Stein o swojej działalności jako asystentka Edmunda Husserla*, w: *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo M, Oddział Warszawski Towarzystwa im. Edyty Stein, Warszawa-Kraków 1994, s. 280–282.

o dotychczasowych rezultatach”, dlatego też potrzebuje tymczasowego języka<sup>165</sup>. Ów język przypomina sklecony z tego, co jest pod ręką, prototyp. Takim prototypem był w przypadku pisma Husserla i Dauberta zapis stenograficzny. Ta materialna, skrótowa forma zapisu doskonale koresponduje ze wspomnianym – nastawionym nie na rezultat, lecz na ponowne odkrywanie – modelem poznania fenomenologicznego. Nicolas de Warren używa do opisu spuścizny Husserla kategorii dzieła rozproszonego (Alfred Gell)<sup>166</sup>. Śmiało można by to samo powiedzieć o *Nachlass* Dauberta.

Pomijając względy czysto filozoficzne, nawet po odcyfrowaniu tekсты Daubera sprawiają niemało problemów, które uniemożliwiają szybkie odtworzenie jego „filozoficznego systemu”. Wynika to z co najmniej kilkunastu powodów.

Po pierwsze, mimo że manuskrypty zostały odcyfrowane i istnieje odpowiedni do nich *Sigelverzeichnis*, to poleganie na samych tylko transkrypcjach jest metodologicznie problematyczne, zwłaszcza że transkrypcje te nie zostały poddane kolacjonowaniu. Rzetelne badania winny, tak jak to ma miejsce w przypadku tekstów pisanych w obcych językach, odnosić się każdorazowo do oryginału. Do tego konieczne jest jednak dobre opanowanie sposobu zapisu, którym posługiwał się Daubert. Nie jest to rzecz łatwa. Wymaga ona wieloletniej kwerendy w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium<sup>167</sup>. Jest to wszak trudność natury technicznej, z tego powodu jednak ustalenia badawcze pozostają mimo wszystko problematyczne. Jak

---

<sup>165</sup> R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: *Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, (red.) D. Bęben, M. Ples-Bęben, WUŚ, Katowice 2013, s. 120.

<sup>166</sup> N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia »filozofią mniejszą«*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, t. 1, s. 68.

<sup>167</sup> Schuhmann i Smid, którzy transkrybowali stenograficzne notatki Dauberta, korzystali z kopii oryginalnych zapisków. Por. K. Schuhmann, *Johannes Daubert und »Logische Untersuchungen«*, w: *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, (ed.) D. Fisette, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, s. 110 (przypis 3).

bardzo czasami badacze przepisujący stenograficzny tekst oryginału na zwykły język mijali się z jego oryginalną zawartością, świadczą m.in. prace nad transkrypcją manuskryptów Husserla. Trzeba o tym stale pamiętać, mówiąc o „filozofii Dauberta”.

Po drugie, jedną sprawą jest wierność przekładów, inną – wierność oryginalnego zapisu intencjom autora. Jest to oczywiście problem, który spotyka się przy okazji każdego typu tekstu i literatury. Chodzi o stopień szczerości. Niemniej w przypadku zapisu stenograficznego sprawa się o tyle komplikuje, że technika zapisu wymusza pewne uproszczenia i skróty, które mają swój sens i mogą zostać uzupełnione jedynie w przypadku osoby, która ich użyła. Dla postronnego czytelnika teksty te wydają się często niezrozumiałe i niekompletne. Schuhmann nazywa styl Dauberta telegraficznym (*Telegrammstil*)<sup>168</sup>. Problem ten odsyła do jeszcze innego. Zachowane teksty, rozpatrywane co do swojej formy, są bardzo nierówne. Czasami są to teksty „pisane na kolanie”, w pośpiechu, bez śladów późniejszej korekty, czasami są to teksty przygotowywane dla celów odczytu, uwzględniające język mówiony, a więc nie tak precyzyjne, jak teksty przeznaczone do druku; zdarza się jednak, że mamy do czynienia z tekstami, które ewidentnie Daubert sporządzał z myślą o publikacji, wówczas zachowane są w nich wszystkie reguły tekstu pisanego: zdania są krągłe, a wywód ma nieprzerwaną ciągłość.

Po trzecie, przy pierwszym zetknięciu z tekstami Dauberta uderza ich formalna różnorodność. Obok niewielu referatów i zarysów esejów, mamy do czynienia z dość luźnym zbiorem filozoficznych notatek i spostrzeżeń – pośród nich także i tych utrzymanych w tonie bardzo osobistym – następnie bardziej lub mniej precyzyjnych wyciągów z książek, które Daubert intensywnie studiował, tłumaczeń, projektów listów, wreszcie niezliczonej liczby polemik, m.in. z autorami, z których jedni znaleźli zaszczytne miejsce w historii filozofii, inni natomiast zostali dawno zapomniani.

<sup>168</sup> Tamże, s. 112.

Po czwarte, niewątpliwą zaletą, ale także problemem tych tekstów, jest ich merytoryczna różnorodność. Nie ma chyba takiej dziedziny filozofii, w której Daubert nie zabrałby głosu. Trudność polega na stworzeniu bardziej lub mniej uporządkowanej całości jego myśli, na wybraniu jakiejś przewodniej idei.

Po piąte, mimo że teksty te złożone zostały w osobnych teczkach, z których większość nosi pisany ręką Dauberta tytuł, to jednak trudno odnieść wrażenie, że tworzą one jakiś wewnętrzny porządek i że tytuły te rzeczywiście w pełni oddają ich merytoryczną zawartość. Nawet jeśli jest inaczej, kolejność arkuszy jest często bardzo przypadkowa. Zdarza się, iż powiązane treściowo kartki są przedzielone uwagami na zupełnie inny temat, ba, czasami występują nawet w innych teczkach.

Po szóste, zarówno kolejność teczek, jak i poszczególnych arkuszy, nie ma charakteru chronologicznego. Wiadomo skądinąd, że swoje notatki filozoficzne Daubert sporządzał w latach 1898–1914 oraz 1930–1931. Zdarza się, że poszczególne teuczki zawierają materiały pisane mniej więcej w tym samym okresie. Jednak są i takie, w których obok siebie znajdują się kartki pochodzące z różnych okresów. Są nawet kartki, na których czynił on uwagi w różnym czasie. Dodatkowym problemem jest fakt, iż większość kartek nie jest datowana, przez co ustalenie ich powstania jest wyjątkowo trudne i polega na porównywaniu stylu i koloru pisma, rodzaju papieru i poruszanej tematyki. Pewną wskazówkę dają niekiedy daty publikacji pism, z którymi Daubert polemizuje.

Po siódme, ta polemiczność jest jednak nie tylko pomocna, ale stanowi istotny problem. Niekiedy trudno jednoznacznie ustalić, z czym stanowiskiem Daubert właściwie się spiera. Pomijam te wypadki, kiedy istnieją czytelne wskazówki dotyczące autora, tytułu, daty publikacji i stron. Zdarza się jednak, że trzeba się domyślać autora polemiki. Jeśli jest to Lipps, Husserl, Bergson czy Meinong, sprawa jest o wiele prostsza, niż kiedy są to autorzy, istniejący całkowicie poza filozoficznym mainstreamem.

Po ósme, to z kim Daubert otwarcie polemizuje, to jedna sprawa, a to, skąd czerpie ukryte inspiracje, to druga. Zamiar ustalenia

podobieństw, zbieżności, wpływów, zapożyczeń czy wspólnoty wprowadziłby niestety interpretację daleko poza teksty Dauberta i zagrażałby jej rozplynięciem się w szerokim kontekście epoki. Bez tego typu podejścia jednak trudno ustalić oryginalny wkład myśli Dauberta w filozofię XX wieku.

Po dziewiąte, kontekstualność myśli Dauberta ma też inny wymiar. Piśmiennictwo Dauberta ma charakter okazjonalny, okolicznościowy. Daubert nigdy nie nosił się z zamiarem napisania książki. Nie licząc oczywiście doktoratu, do realizacji którego duża część jego filozoficznej spuścizny stanowi wstępny materiał. Poza tym Daubert sporządzał notatki albo przy okazji lektury jakiegoś tekstu, albo przy okazji czyjegoś referatu, albo przygotowując swoje własne wystąpienia, albo też jako zapis prowadzonych dyskusji. Niekiedy też czynił to w listach, odpowiadając na pytania zainteresowanego.

Po dziesiąte, tym, z czego Daubert był znany i czym budził szacunek swoich kolegów i nauczycieli, a co przebijają się również przez jego teksty, to jego (nadmierna) analityczność i krytycyzm. Często ma się wrażenie, że opis biegnie bez końca i bez celu. Analizy powtarzają się, niepomne swoich wcześniejszych przebiegów. Myśl gubi się w gąszczu szczegółów, które w obliczu braku idei przewodniej zaczynają reprezentować i służyć same sobie. Niewątpliwie są to fenomenologiczne analizy, które można by przyrównać chyba tylko do notatek Husserla. Podobnie jak w jego przypadku, systematyczna prezentacja wyników tych analiz nieuchronnie gubi źródłowo fenomenologiczny, pozostający *in statu nascendi* charakter oryginalnych zapisków. Jeśli pomiędzy stylem notatek a ich treścią istnieje pewna istotna korelacja – co rzeczywiście ma miejsce w przypadku Dauberta – to zmiana formy ich prezentacji może zasadniczo wykrzywić rozumienie ich zawartości.

Po jedenaste, powyższe problemy powodują, iż czytelnikowi tych tekstów trudno przywiązać się do którejkolwiek z prezentowanych w nich tez. Raczej mamy tu do czynienia z brakiem jednoznacznego rozstrzygnięcia, unikaniem jakiegoś twardego opowiedzenia się za jednym stanowiskiem. Wypracowany materiał naznaczony

jest tymczasowością, nietrwałością i anonimowością. Nie wiemy do końca, czy to są rzeczywiście idee, za którymi Daubert się opowiedział i które gotów byłby przeznaczyć do publikacji. Ich brak świadczy o czymś przeciwnym. To, że nigdy nie sfinalizował w postaci publikacji żadnych ze swych rozważań, każe się domyślać, iż nie czuł się nimi usatysfakcjonowany. Wynika stąd jednak, że nawet jeśli uda się w kolejnych rozdziałach zarysować coś na kształt „filozoficznego systemu”, to trudno o definitywne rozstrzygnięcie, czy jest to rzeczywiście system *Dauberta*. I bynajmniej nie chodzi o ustalenie, co autor miał na myśli. Raczej o to, iż wprawdzie wiemy, że wszystkie zachowane teksty wyszły spod pióra Dauberta, to jednak trudno zidentyfikować autora, który wziąłby na siebie za nie pełną odpowiedzialność.

Po dwunaste wreszcie, powyższe względy podają w wątpliwość sensowność zabiegów interpretacyjnych. Jakiemu właściwie celowi służy przygotowywana tu egzegeza? Z pewnością nie chodzi o jakąś rekonstrukcję myśli Dauberta, jako że wszystko na to wskazuje, iż nic takiego nigdy nie istniało, co można by teraz odtworzyć w postaci systemu. Jeśli wątpliwa jest rekonstrukcja, to tym bardziej dekonstrukcja. Czyżby więc pozostawała jedynie konstrukcja? Czy jednak jej przyjęcie z góry nie oznacza rezygnacji z tego, co należy do myśli Dauberta jako jego własne? Czy nie skazujemy siebie w jednej chwili na dowolność i twórczą wyobraźnię interpretatora?

Być może jednak, przykładając dużą – zbyt dużą – wagę do tego, jak myśl ta została nam przekazana, nasze wątpliwości omijają to, co istotne w *myśleniu* Dauberta. Podobny problem pojawił się *a propos* późnej twórczości Nietzschego. W jaki sposób ją uporządkować, aby wydobyć na światło to, czemu ta myśl starała się utorować drogę? W przypadku Nietzschego problem ten urósł do rangi sporu, w który włączył się również, na przykład, Heidegger, wskazując, iż nie to jest ważne, jak rzecz jest zewnątrznie podana, lecz to, czy za jej pośrednictwem udaje się dotrzeć do fundującego je doświadczenia tego, co godne pytania i pomyślenia. Jak mówi Heidegger:

Prawda jest niezależna od rozmiaru i formy pozostawionej właśnie prezentacji – zwłaszcza jeżeli bierze się ją za coś pierwszorzędnego i po to tylko, by przeliczyć jej sens – bez wcześniejszego już wstawienia się w źródło, z którego pochodzi zarówno ów sens, *jak* i sposób prezentacji<sup>169</sup>.

Cóż zatem pozostaje? Spuścizna Dauberta przedstawia niezmiernie bogactwo wątków i problemów, które na pierwszy rzut oka nie dają się uporządkować w żadną spójną całość. Równie dobrze – można zaryzykować takie twierdzenie – jej poszczególne części mogłyby pochodzić od różnych autorów. Wedle jakiego kryterium więc przeprowadzić wspomnianą konstrukcję? Być może należałoby skorzystać z jeszcze innej opcji, a mianowicie spróbować pozostać przy przedstawieniu zawartości poszczególnych tomów, *resp.* poszczególnych tematów – bez konstruowania jakiejś obejmującej je całości. Tego rodzaju zabiegi były już podejmowane wobec niektórych teczek<sup>170</sup>. Czy jednak na tym ma polegać interpretacja filozofii danego myśliciela, że pozostaje się tylko przy wyliczeniu i prezentacji poszczególnych tematów – bez próby uwzględnienia jakiejś idei nadrzędnej i scalającej? Być może przesadą jest szukanie w filozofii danego myśliciela „jednej jedynej” myśli – jak proponował rozumieć cele filozoficznej interpretacji tekstów przeszłości Heidegger – jednak czy oznacza to, że winniśmy poprzestać na wyliczeniu i przedstawieniu osobnych tropów? O tym chociażby, że nie jest to do końca możliwe, poucza podstawowa dyrektywa hermeneutyczna, która mówi, iż interpretacja winna – i tak dzieje się tak czy owak – jako kolisty ruch od części do całości i od całości z powrotem do części. Nie da się – zwłaszcza w filozofii – badać jakiś problemów szczegółowych – bez uwzględniania całości. W podobnym duchu o swojej pracy wypowiadał się Daubert. W projekcie listu do Voigtländer pisał:

---

<sup>169</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 95: *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, (hrsg.) P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, s. 390.

<sup>170</sup> Por. K. Schuhmann, *Selected Papers...*

Ograniczenie się do jakiegoś wąskiego tematu, które Pani radzi, jest także i moim zamiarem. Jednak szczególnie położenie teorii poznania jest takie, że w najbardziej ograniczonym temacie architektura całości czyni się sama wyczuwalna w swojej problematyce. Jeśli w ogóle widzi się te rzeczy, nie można traktować rozdziału z teorii przedmiotu, sądu, pojęcia czy apercpcji, nie rozważając tego jako plastycznego członu czegoś tak złożonego a przecież tworzącego wielki organizm »funkcji świadomości nakierowanej na byt«. To jest także powód, dlaczego zrozumienie w tym obszarze przychodzi tak powoli. Nie można zaczynać od jakiegoś szczegółu i chcieć krok po kroku przedzierać się naprzód. W ten sposób sądzą eksperymetatorzy, jednak dlatego że nie rozumieją oni wcześniej problemów. Dopiero kiedy się w pojedynczym problemie widzi całość, można mu sprostać. I to jest także to, co istotne w analizach Husserla. Niebezpieczeństwo polega na tym, że prawdziwe spojrzenie stanie się niejednoznaczne na rozmytych konturach całości i że po kryjomu schematy podkładają się pod projektowane systemy, od których wychodząc wszystko wydaje się nagle rozjaśnione. To było od zawsze fatum teoretyków poznania (A I 18/Bl. 11 [16–17]).

Wedle jakiego kryterium więc przeprowadzić wspomnianą konstrukcję, której elementami składowymi byłyby poszczególne tomy czy tematy?

Najprostszym rozwiązaniem, jakie stosuje się w podobnych do tego przypadkach, jest prezentacja rozwoju myśli Dauberta w porządku chronologicznym. W punkcie szóstym jednak podaliśmy powody, które wykluczają z góry taką możliwość.

Kolejne podejście odnosiłoby się do próby wyabstrahowania jednego motywu z całości filozoficznych tekstów Dauberta. Takiego, który pojawia się niemal w każdym z tomów i w każdym okresie jego twórczości. Czy istnieje taki *leitmotiv*? Wiadomo, że pewna część zachowanej spuścizny miała służyć jako materiał do przygotowywanej przez Dauberta dysertacji. Jej obszar problemowy nosi nazwę: *das Wirklichkeitsbewusstsein*. Być może jest to i dobry pomysł, aby właśnie ten temat – jakże ważny dla filozofii w ogóle



i fenomenologii w szczególności – uczynić motywem przewodnim konstrukcji „filozoficznego systemu” Dauberta. Nadto temat świadomości rzeczywistości wyraźnie koresponduje z podstawowymi problemami, które znalazły się u początków fenomenologii Husserla<sup>171</sup>. Idący tym tropem wysiłek interpretatora polegałby niejako na napisaniu pracy doktorskiej Dauberta za Dauberta. Idea ta dałaby nam pogląd, w jakim stopniu jego myśl odbiegała, a w jakim zbliżała się do tych rozwiązań wspomnianego problemu, które obecne są w rozwoju filozofii XX w. Chodziłoby mianowicie o wykazanie wpływu, jaki miał on przypuszczalnie na innych fenomenologów, a pośrednio na rozwój ruchu fenomenologicznego. Ten sposób odczytania Dauberta doczekał się już zresztą pewnej tradycji, można by nawet powiedzieć, że stał się on swego rodzaju standardem interpretacyjnym jego filozofii. W tym duchu zwykle wspomina się o Daubercie, nawet jeśli pomija się przy tym przedstawienie tego, na czym konkretnie miałby polegać jego wkład. Zamiast tego poprzestaje się raczej na dość ogólnikowym powtarzaniu o jego historycznym znaczeniu w zapoczątkowaniu, nadaniu pierwotnego kształtu i wstępnym rozwoju ruchu fenomenologicznego. Próbując nadać tej dominującej w literaturze przedmiotu wykładni myśli Dauberta konkretną postać, można wspomniany temat *das Wirklichkeitsbewusstsein* uczynić zagadnieniem podstawowym dla konstrukcji całego jego systemu, podkreślając przy tym jego doniosłość dla dalszego rozwoju fenomenologii. Skutek takiego zabiegu byłby taki, że Daubert wreszcie znalazłby właściwe sobie miejsce pośród najważniejszych twórców ruchu fenomenologicznego. Przez to „uwzględnienie” twórczości Dauberta historia fenomenologii musiałaby także zostać napisana niejako od nowa. Jest to zadanie niezwykle ważne, o czym przekonują chociażby istniejące przeglądy i historie fenomenologii od czasów jej powstania, w których jedynie wspomina się o istnieniu kogoś takiego, jak Daubert. W obliczu

---

<sup>171</sup> Por. H.-R. Sepp, *Fenomenologia Edmunda Husserla i jego »szkoła«*, tłum. J. Machnac z: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, (red.) J. Machnac, K. Serafin, PWT, Wrocław 2015, s. 22 i nast.

dotępnych dziś jego tekstów, braku jego szerokiej obecności w prezentacjach dziejów jednego z najważniejszych kierunków filozofii XX w. nie można już jednak dłużej niczym usprawiedliwiać.

Wszak i to rozwiązanie nie jest wolne od problemów. Wskazanie na problem świadomości rzeczywistości podyktowane zostało, z jednej strony, jego permanentną obecnością w myśli Dauberta, z drugiej – jego doniosłym znaczeniem w piśmiennictwie fenomenologicznym. Czy jednak jest to temat doniosły również dla historii filozofii XX w., zwłaszcza jej okresu powojennego? Przekraczając ramy ruchu fenomenologicznego zauważamy, że w pewnym sensie problem „sporu o istnienie świata”, do którego kwestia świadomości rzeczywistości nawiązuje i z którym się kojarzy zwłaszcza w tradycji postingardenowskiej, nawet jeśli nie został całkowicie skreślony z palących tematów filozofii drugiej połowy XX w., to znacząco stracił na swej sile. Z pewnością pytanie o to, czy świat istnieje poza świadomością i w jaki sposób, nigdy nie zniknie z repertuaru pytań filozoficznych, niemniej w tytule *das Wirklichkeitsbewusstsein* pobrzmiewa niewolne od dysonansu echo wielkiego sporu filozofii drugiej połowy XIX i przełomu XX w. między idealizmem i realizmem, który dziś – jak się wydaje – nie należy do najistotniejszych. Tak więc, nawet jeśli z perspektywy ruchu fenomenologicznego motyw *das Wirklichkeitsbewusstsein* jest słusznym wyborem, to z szerszej perspektywy historii filozofii XX w. jest to wybór o tyle niedobry, że wpisuje Dauberta oraz fenomenologię w tę problematykę filozoficzną, która pozostaje raczej na marginesie dzisiejszych dyskusji. W ten sposób utwierdza taki fałszywy obraz fenomenologii, który czyni z niej już tylko „historię”.

Nie odcinając się od skądinąd dobrego pomysłu poszukiwania idei konstrukcji systemu Dauberta w tej jego myśli, która znalazła się w centrum rozwoju fenomenologii i dalej – filozofii XX w., a także nie stygmatyzując wyboru motywu *das Wirklichkeitsbewusstsein* jako *całkowicie* błędnego dla możliwości przedstawienia całości myśli Dauberta, lecz akceptując go jako *częściowo* słuszny, zwracamy uwagę na myśl alternatywną, która – w naszym przekonaniu – nie tylko broni się przed zarzutem o nieaktualność i historyczność, ale

która połączona ze wspomnianym tematem jego dysertacji, stanowi jeden z najważniejszych toposów kontynentalnej filozofii XX w. Jest nią fenomenologia pytania. Jak mówi Bruin, praca Dauberta jest „najbardziej ambitnym dziełem na temat pytania w literaturze fenomenologicznej”<sup>172</sup>.

Dlaczego właśnie pytanie? Od razu rodzi się zarzut, iż tematyka pytania, wprawdzie ważna, zajmuje w jego piśmiennictwie raczej miejsce drugoplanowe<sup>173</sup>. Owszem, interesował się tą problematyką intensywnie, czego świadectwem jest obszerny tom poświęcony temu zagadnieniu (A I 2), jednak istnieją poważne wątpliwości, które nie pozwalają jej uznać za ideę główną i nadrzędną dla całej jego twórczości. Przede wszystkim na rzecz odrzucenia tego pomysłu przemawia czas, w którym Daubert zajmował się pytaniem. Nie licząc krótkiej reaktywacji jego filozoficznej działalności pod koniec lat dwudziestych, tematyka pytania przypada na okres schyłkowy jego filozoficznej aktywności. Nad problematyką pytania Daubert pracował z przerwą w latach 1911–1912. To po pierwsze. Po drugie, tematyka pytania pojawia się okazjonalnie i niejako przypadkowo. Mówiliśmy już w poprzednich podpunktach, że Daubert zamierzał przygotować tekst do pierwszego tomu *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Miał on dotyczyć kwestii sądów negatywnych. Ten temat jednak odstąpił Reinachowi. Sam wówczas rozpoczął pracę nad zagadnieniem pytania. Rozmiar nowego zagadnienia spowodował jednak, że nie zdążył zakończyć swoich prac nad pytaniem ani przed pojawieniem się wspomnianego tomu, ani przed publikacją Husserlowskiego „Jahrbuch”. Zniechęcony porzucił tę tematykę już w listopadzie 1912 r. W liście do Husserla, w którym informuje

---

<sup>172</sup> J. Bruin, *Homo interrogans. Questioning and the intentional Structure of Cognition*, University of Ottawa Press, 2001, s. 16.

<sup>173</sup> J. Bruin podkreśla, i z tego powodu krytykuje też Dauberta, iż dla niego kwestia pytania była tematem jednym z wielu. Tymczasem – według Bruina – możemy mówić o ścisłym powiązaniu podstawowego tematu fenomenologii, jakim jest intencjonalność, z pytaniem, co czyni to ostatnie tematem wyjątkowym. Por. J. Bruin, *Homo interrogans*, s. 18. Niniejsza interpretacja myśli Dauberta zadaje kłam powyższej opinii na jego temat.

go o swojej rezygnacji z publikacji artykułu w pierwszym numerze, powiada, że jest „niezadowolony” z tego, co do tej pory udało mu się osiągnąć<sup>174</sup>.

Czy wobec powyższego wolno tę, wydawałoby się, *ad hoc* pojawiającą się w twórczości Dauberta tematykę uznać za ideę przewodnią konstrukcji całego systemu? To prawda, że czas i okoliczności pojawienia się tej tematyki są ważnymi argumentami na rzecz jej odrzucenia. Jednak bardziej wnikliwe przebadanie rozwoju Daubertowskiej filozofii pokazuje, że kwestia pytania była od samego początku ważnym jej elementem, zwłaszcza gdy idzie o jego stosunek do filozofii Husserla. Być może właśnie w obrębie tego zagadnienia w sposób najbardziej jaskrawy uwidocznia się powód dystansu Dauberta do myśli Husserla, który rzutuje na pozostałe problemy<sup>175</sup>. Ponadto jeszcze co innego wydaje się nie tylko równoważyć siłę powyższych zarzutów wobec przyjęcia zagadnienia pytania jako osi interpretacyjnej filozofii Dauberta, ale przesądzać o akceptacji naszego wyboru. Jest to mianowicie niepodważalna filozoficzna doniosłość kwestii pytania zarówno dla ruchu fenomenologicznego, jak i całej filozofii XX w. Tego rodzaju spojrzenie na późną twórczość Dauberta ma swoich poprzedników. Schuhmann i Smith na przykład podkreślają zasługi Dauberta jako prekursora niezmiernie ważnej dla obrazu filozofii XX w. teorii aktów mowy. W tym sensie mógłby on zostać zaliczony do czcigodnego towarzystwa prekursorów tzw. *linguistic turn*. Niniejsza interpretacja dostrzega jednak znaczenie Dauberta fenomenologii pytania jeszcze w innym kontekście.

Daubert jest pierwszym wśród fenomenologów, który podjął temat pytania w tak szczegółowy i całościowy sposób. Owszem, problematyka pytania od pewnego czasu zaczęła coraz częściej pojawiać

---

<sup>174</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, s. 64.

<sup>175</sup> R.N. Smid, *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations*, „*Husserl Studies*”, 1985, 2, s. 282–284.

się w ówczesnych dyskusjach filozoficznych. Widać to wyraźnie w jego analizach, z których duża część – jak to zawsze u niego bywa – ma charakter polemiczny. W przypadku Dauberta jednak nie chodzi o jakiś szczegółowy problem z zakresu logiki i teorii poznania, lecz o zagadnienie, w którym krzyżują się wszystkie najważniejsze problemy filozoficzne. Stąd też można odwrócić powyższe zarzuty i potraktować wskazany czas zainteresowania tą tematyką jako argument na rzecz jej przyjęcia i uczynienia nadrzędną ideą interpretacyjnej konstrukcji. Można spojrzeć na lata 1911–1912 nie jako na okres schyłkowy twórczości – jak się wcześniej wyraziliśmy – lecz jako na okres najbardziej dojrzały. W tym sensie tematyka pytania byłaby tą, która zbiera najważniejsze motywy wcześniejszych rozważań Dauberta, nadając im właściwe miejsce w całości systemu. Na rzecz wyboru zagadnienia pytania przemawia ponadto fakt, że to wskazanie na doniosłą rolę pytania nie ogranicza się tylko do twórczości Dauberta, ale dotyczy istotnego wątku całego ruchu fenomenologicznego i filozofii, a nawet kultury XX w. By to pokazać, potrzeba by bez wątpienia osobnych, rozległych studiów nad historią fenomenologii i jej wpływu na myśl współczesną. Pewne rzeczy da się jednak zauważyć, angażując znacznie skromniejsze środki. Hipoteza, która stanie jeszcze w *Zakończeniu* tej książki, czyni z Dauberta, za sprawą jego filozofii pytania, antenatem tego, co wydarzyło się w i z filozofią okresu powojennego. A tę w XX w. – jak to jeszcze pokażemy – określa w dużej mierze idea tego, co problematyczne i pytajne (*Fraglichkeit*). Jednym słowem, to podniesienie pytania do rangi klucza interpretacyjnego i zasady konstrukcji całości filozofii Dauberta motywowane jest zarówno przez względy historyczne, filozoficzne, jak i kulturowe.

To zwrócenie uwagi na pytanie i pytajność nie powinno jednak abstrahować od tematu Daubertowskiej dysertacji, lecz powinno pozostać z nim w jak najbliższym związku. Należy jednak to właściwie interpretować. To, co w filozofii XX w. pojawia się jako problem realizmu i idealizmu, jest tylko teoretycznym echem szeroko rozpowszechnionych niepokojów, które charakterystyczne były dla klimatu duchowego przełomu wieków. Zarówno

w nauce, jak i jeszcze mocniej w sztuce, jako najważniejsze zadanie stawiano sobie przebicie się do prawdziwej i autentycznej rzeczywistości. To pragnienie realizowane było na dwa – opozycyjne wobec siebie – sposoby: z jednej strony był to realizm, naturalizm, historyzm i pozytywizm, a więc kierunki, które ową „rzeczywistą rzeczywistość” rozumiały jako fakty (*Tatsachen*), z drugiej strony, impresjonizm, ekspresjonizm i egzystencjalizm, które próbowały się dokopać do czegoś głębszego. Gdy Husserl w roku 1911 występuje z hasłem powrotu do rzeczy i odrzucenia wszystkiego, co te rzeczy przesłania, to nie jest to w żadnym razie jakieś „wołanie na pustyni” ostatniego metafizyka-marzyciela, lecz raczej jeden tylko z wielu głosów w chórze, wyśpiewujących wspólną pieśń o tęsknocie do rzeczywistości.

Fenomenologia wydaje się od początku stać gdzieś w połowie drogi pomiędzy pozytywizmem i egzystencjalizmem. Najbardziej wyrazistym przykładem tego poszukiwania trzeciej drogi jest w obrębie fenomenologii wczesna myśl Heideggera. Połączenie tych dwóch tematów – pytania i rzeczywistości – skutkuje u niego powstaniem zagadnienia, które stanie się najważniejszą ideą nie tylko jego własnej drogi myślowej, ale także kluczem do interpretacji sensu dziejów filozofii jako takiej. Jest nim sławna *Seinsfrage*.

Daubert czytał *Sein und Zeit* Heideggera w trakcie krótkiego intermedium – pomiędzy sprzedażą starego i zakupem nowego gospodarstwa (około roku 1930)<sup>176</sup>. Wtedy też zbierał materiały do swojej rozprawy z zakresu fenomenologii oczywistości. Konfrontował zawarte tam tezy z treścią *Formale und transzendental Logik* Husserla. Ostatni arkusz teczki numer 3, zatytułowany *Kritisches zu Husserl*, wskazuje pewne rozwiązanie Daubertowskiego problemu świadomości rzeczywistości. Ponieważ oczywistość jest ściśle związana z zagadnieniem prawdy, a ta ma dla niego – podobnie jak dla Husserla i Heideggera – zrazu wymiar przedmiotowy, problem oczywistości okazuje się bliski problemowi rzeczywistości. Warunkiem poznania prawdy

---

<sup>176</sup> K. Schuhmann, *Daubert und Heidegger*, w: K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, s. 185–199.

jest bycie w prawdzie. Daubert cytuje Heideggera: „»Realitätsbewußtsein« ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins” [»Świadomość realności« jest sama sposobem bycia-w-świecie] (D I 3/530)<sup>177</sup>. To ostatnie jest charakteryzowane przez otwartość (*Erschlossenheit*, *Offensein*) (D I 3/129)<sup>178</sup>. Oznacza to, że poszukiwana przez Dauberta świadomość rzeczywistości nie jest sposobem obiektywizująco-poznawczego odnoszenia się świadomości do przedmiotu, lecz pierwotną otwartością *Dasein*, będącą swego rodzaju pierwotną pytajnością, która stanowi o możliwości odnoszenia się do rzeczywistości, czy po prostu bycia rzeczywistym, w tym m.in. rzeczywistego zapytywania, także zapytywania o samą tę otwartość (bycie) (pytanie fenomenologiczno-ontologiczne). Innymi słowy, świadomość rzeczywistości, definiowana teraz przez Dauberta jako pierwotne, cielesne spotkanie (*Begegnung*) z sobą, innymi ludźmi i światem rzeczy, jest pierwotną otwartością, pierwotnym zapytywaniem. W ten sposób łączy on dwa główne wątki swojej filozofii. Czyni to w ostatnich dniach swojej twórczości, w dużej mierze za sprawą lektury dzieła Heideggera. Nie oznacza to jednak – jak to się jeszcze okaże – że po prostu przejął rozwiązanie, które zaproponował Heidegger. Stosunek Dauberta do Heideggera jest zgoła krytyczny. Daubert dostrzega, na przykład, w myśli autora *Sein und Zeit* wątki, które wskazują na nieprzepracowany przez Heideggera transcendentálny idealizm, filozofię podmiotu i filozofię refleksji. Krytykuje on więc te motywy jego wczesnej filozofii, które on sam po tzw. zwrocie (*Kehre*) uznał za wymagające przezwyciężenia<sup>179</sup>.

W istocie nie chodzi jednak w tym wszystkim o Heideggera, ale o fundamentalny problem, który dotyka korzeni myślenia filozoficznego. Powiedzieliśmy, że figura *Seinsfrage* scala podstawowy temat filozofii, jakim jest byt jako taki, z zagadnieniem pytania. Jest to o tyle rewolucyjne podejście, że do czasów Heideggera uznawano,

<sup>177</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006 (19), s. 211.

<sup>178</sup> Tamże, s. 133, 220.

<sup>179</sup> K. Schuhmann, *Daubert und Heidegger*, s. 199.

iz z perspektywy całości wiedzy jedynym możliwym logicznym korelatem ontologii jest logika apofantyczna, tj. logika wypowiedzi orzekającej (logika sądu). Jak ujął to trafnie Husserl, nie wyciągając jednak z tego wszystkich konsekwencji:

(...) *w centrum logiki formalnej* w jej historycznie ukształtowanej postaci tkwi *pojęcie sądu predykatywnego, apofansis*. Logika ta jest w swym jądrze logiką apofantyczną, nauką o sądzie i jego »formach«. Wspomnimy tu tylko marginalnie, że zgodnie ze swoim najpierwotniejszym sensem nie sprowadza się ona *tylko* do tego, gdyż wewnątrz w pełni rozbudowanej logiki formalnej, jako formalna *mathesis universalis* obejmującej formalną matematykę, tej formalnej apofantyce przeciwstawia się formalna ontologia, nauka o czymś w ogóle i o tego czegoś formach pochodnych, a więc o takich pojęciach, jak przedmiot, właściwość, relacja, wielkość itd., i że w tradycyjnej problematyce logicznej zawsze rozważano kwestie z obu tych dziedzin. Nie możemy tu rozważać trudnych problemów dotyczących stosunku formalnej apofantyki i formalnej ontologii, ich wzajemnego związku, a nawet integralnej jedni, wobec której ich odrębność okazuje się powierzchowna, oparta nie na różnicach *dziedzin*, lecz na różnicach *perspektyw*. Powiemy tylko tyle, że wszystkie formy kategoriałne składające się na tematykę formalnej ontologii, dołączają się do przedmiotów w trakcie sądenia; już puste pojęcie »coś w ogóle«, za pomocą którego przedmioty w ogóle myśli się logicznie, występują wyłącznie w sądzie, a podobnie jest z pochodnymi formami tego pojęcia<sup>180</sup>.

Ontologia i logika są tylko dwiema stronami tego samego. Zapytajmy: co się stanie, jeśli podważy się prymat zdania orzekającego? Jeśli uzna się, że koreluje on jedynie tylko z  *pierwszym*  obszarem

---

<sup>180</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013, s. 23–24. Prymat zdania oznajmującego w logice potwierdza również Gadamer, który docenia w tym względzie fenomenologiczną krytykę tego prymatu: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz i K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 77 i nast.



tego, co istnieje? Jeśli dojdzie się do przekonania, że zawarte w sądzie rozumienie bytu jako trwałej obecności (*Anwesenheit*) narzuca się, nie bacząc na istotowe różnice, pozostałym obszarom tego, co istnieje? Co się stanie, jeśli ów prymat sądu zostanie zakwestionowany, a w jego miejsce dopuści się jako równoprawne całe spektrum różnych, wcześniej dyskryminowanych form logicznych, takich jak pytania, prośby, rozkazy, życzenia itp.? Form, które również roszczą pretensje do „prawdziwości”, do wypowiedzania bytu, jego odkrywania, ale rozumieją go inaczej niż jako trwałą obecność? Czy nie jest tak, że wówczas całość rzeczywistości rozpadnie się – odpowiednio do wielości logicznych form wypowiedzi – na wielość ontologicznych form tak słabych, kruchych i ulotnych, że przez pryzmat idei sądu po prostu nieuchwytnych, niezauważalnych? Jak zmieni się rozumienie wiedzy, jeśli dopuści się jako równoprawnie wiedzotwórcze wszelkie formy poznania niewyraźnego i niejasnego – poznania, którego, być może, jedyną treścią, w niektórych przypadkach, jest „tylko” niewiedza?

Wspomniana hipoteza, zgodnie z którą główne kierunki filozofii XX w. miałyby być przepełnione swoistą pytajnością atmosferą, rzuca wstecznie światło na zadanie, jakie wyznaczaliśmy niniejszej interpretacji. Nie chodzi nam o wykazanie prawdopodobnych wpływów, jakie miała myśl Dauberta na losy fenomenologii. Jest to niewątpliwie ważne zadanie, które musi zostać podjęte jak najszybciej, tylko bowiem wtedy uda się ocenić *rzeczywisty* jego udział w ruchu fenomenologicznym. Zadanie niniejszej interpretacji nie zmierza jednak w tym kierunku. Mówiąc o miejscu Dauberta w fenomenologii i filozofii XX w., dotykamy raczej tego, co można określić nieco wyświechtanym mianem *Zeitgeist*. Chodzi o wspólnotę ducha.

Z przyjęcia pytania jako centralnej idei filozofii Dauberta wynika konieczność redefinicji tego, co nazywamy systemem filozoficznym. Nie chodzi o system w znaczeniu tego, do czego dążyła wczesna filozofia XIX w. Po upadku i krytyce myślenia systemowego jakiegokolwiek próby restauracji idei systemu wydają się dziś nie mieć prawa bytu. Wykładanie myśli Dauberta jako systemu z gruntu

przesądziłoby o jej anachroniczności, a poszukiwania jej pokrewieństwa duchowego z myślą współczesną byłyby z góry skazane na niepowodzenie. Ważniejszym jednak powodem, dla którego w przypadku myśli Dauberta należy odrzucić tradycyjne rozumienie systemu, jest wybór pytania jako zasady nadrzędnej przygotowawczej tu konstrukcji. O tym, że wybraliśmy w tej roli pytanie, które – jak to objaśniał Daubert – wprowadza do gry i utrzymuje otwartość, a zatem wyklucza systemowe zamknięcie, nie przesądza tylko wewnętrzny porządek problemowy jego filozofii, ale decyduje także sama jej forma. Piśmiennictwo Dauberta, o czym mówiliśmy wcześniej, wymieniając trudności z jego wykładnią, stanowi układ otwarty, jest jednym wielkim pytaniem. Tak więc idea pytania nie pozwala myśli Dauberta na zamknięcie ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Fakt ten bynajmniej nie przesądza o jej nieokreśloności czy dowolności, lecz czyni zeń system otwarty. Otwartość tego systemu nie oznacza, że może on zostać rozwinięty lub uzupełniony o nowe treści. To jest akurat oczywiste. Oznacza raczej – zgodnie z naturą pytania – jego nierozstrzygnięcie, choć nie nierozstrzygalność. W jednej z notatek Daubert stwierdza:

Dla metodyki całości: wiele mojej pracy będzie polegało na odrzuceniu opacznych wykładni i modyfikacji problemów, nasuwających się przez słowa i wyjaśnienia, które ja proponuję, ale które też nie pochodzą nawet ode mnie. Wobec tego trzeba będzie większy nacisk położyć na stawianie pytań i problemów oraz podkreślać, że wcześniejsze wprowadzenie rozwiązania jest właściwie czymś danym tylko na próbę (D I 6/40).

Dane tylko na próbę – oto cały Daubert.

## Rozdział trzeci

### PRELUDIUM ESTETYCZNE

*Indirectly, therefore, logic even depends upon esthetics.*  
Ch. S. Peirce, *Logic, Considered as Semeiotic* (1902)  
[Draft D – MS L75. 231–233].

*L'attitude phénoménologique commence  
avec notre présence à l'oeuvre d'art  
– qui ne fait qu'une avec sa donation.*  
H. Maldiney, *Esquisse d'une phénoménologie de l'art.*

#### Pytanie i dzieło sztuki

Płynna lektura monotematycznej zawartości jednej z teczek Dauberta, opatrzonej tytułem *Ästhetik* (A I 15), natrafia w pewnym momencie na wyraźny opór. Odpowiada za nią treść kartki numer 54 (D I 15/40–41), która ni stąd ni zowąd wprowadza do rozważań zupełnie nowy temat. Jest nim kwestia pytania, rozumianego jako element procesu poznania. Została ona sporządzona 24 października 1912 r., a więc ponad dekadę później od większości zawartych w tej tezcze notatek. Jej treść nie wykazuje żadnego związku – ani merytorycznego, ani chronologicznego – z zawartymi w tezcze rozważaniami (z obszaru estetyki). Oznacza to, że obecność kartki nr 54 w tezcze nr 15 należy uznać za czyisty przypadek, który potwierdza tylko istnienie omówionych we

wcześniejszym rozdziale trudności związanych z lekturą ineditów Dauberta. I tyle...

I rzeczywiście nie byłoby w tej kwestii nic więcej do dodania, gdyby nie przyjęta tu strategia interpretacyjna. W związku z nią pojawia się mianowicie pytanie, jak Daubert, który zaczynał swoją filozoficzną drogę od rozważań estetycznych, przeszedł ostatecznie na pozycje fenomenologii pytania (którą anonsuje zawieruszona kartka). Nie chodzi przy tym o związki czysto faktograficzne, ale raczej o zrozumienie, co ma wspólnego pytanie z estetyką, pytanie z dziełem sztuki, estetyka z fenomenologią pytania. Dlaczego Daubert już podczas swych młodzieńczych zainteresowań estetyką *mógł* jakoś natrafić, natknąć się, „wpaść” na kwestię pytania, którą rozwinię ponad dekadę później? Czy można odnaleźć w estetyce jakieś inspiracje dla fenomenologii pytania? Nie interesuje nas w tym momencie ani kontekst czysto historyczny, ani troska o spójność systemu, lecz jedynie hermeneutyczna intencja, by uczynić Daubertowskie rozważania estetyczne zrozumiałym i uzasadnionym punktem wyjścia do jego późniejszych analiz pytania.

Instruktywną wskazówkę dla dalszych rozważań dostarcza wspomniany już artykuł Karla Schuhmanna i Barry’ego Smitha. W całości dotyczy on zagadnienia pytania w myśli Dauberta. Omawiając osobliwy – otwarty – charakter stanu rzeczy, do którego odnosi się pytanie, Schuhmann i Smith zwrócili uwagę na Ingardenowski termin „miejsca niedookreślenia”, sugerując jednocześnie, iż Roman Ingarden – jako uczeń Adolfa Reinacha – mógł w tym względzie znać niektóre pomysły Dauberta<sup>1</sup>. Czy rzeczywiście istnieją jakieś historyczne związki, które pozwalają połączyć wspomniany pomysł Ingardena, dotyczący budowy dzieła literackiego, z Daubertowską koncepcją otwartego w pytaniu stanu rzeczy – kwestia ta pozostaje

---

<sup>1</sup> K. Schuhmann, B. Smith, *Questions: An Essay in Daubertian Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1987, Vol. XLVII, nr 3, s. 369–370 (przypis 37).

otwarta<sup>2</sup>. Niemniej intuicja Schuhmanna i Smitha, *co do istoty* wskazanego tu związku, wydaje się jak najbardziej trafna. Ingardenowskie rozważania, dając pewien wgląd w *możliwe* powiązanie kwestii pytania z zagadnieniami estetycznymi, mogą stać się pomocne w zrozumieniu związku pomiędzy estetyką i erotyką Dauberta.

W analizach dzieła literackiego Ingardena istnieją co najmniej dwa interesujące rozwiązania, które w swojej wymowie zbliżają strukturę dzieła sztuki do struktury pytania.

Mówiąc o stanach rzeczy jako intencjonalnych korelatach zdań, Ingarden wprowadza – występujące po raz pierwszy w ineditach Dauberta – pojęcie otwartości stanu rzeczy. W przeciwieństwie do nazw, które ujmują swój przedmiot jako „coś w sobie zamkniętego, jako coś ujętego w jednym uchwycie »z zewnątrz«; coś, co trwając w swym zamknięciu nie odsłania przed nami swego wnętrza”<sup>3</sup>, dany w korelacie zdania stan rzeczy, a ściślej „zawarty” w nim przedmiot, „pojawia się nam jako coś we wnętrzu swym dostępnego, jakby otwartego. I rozwijając dany stan rzeczy po prostu wykorzystujemy jego »otwartość« i intencjonalnie uzyskujemy wgląd w sam przedmiot, w jego »wnętrze«”<sup>4</sup>. W tym wnętrzu znajdują się wszystkie możliwe określenia danej rzeczy, wszystkie jej możliwe stany, które tkwią w nim „*implicite* i potencjalnie współdomniemane”, niejako czekają tylko na swoje rozwinięcie, na swoje zrealizowane w jednym zdaniu lub ciągu zdań. Z tej perspektywy przedmiot jest „określona i uporządkowana mnogością stanów rzeczy, zespolonych przez ten sam

---

<sup>2</sup> Podobieństwa i różnice w ujęciu pytania przez Dauberta i Ingardena, a także młodego Heideggera, przedstawiłem w artykule: D.R. Sobota, *Fenomenologia pytania. Daubert, Heidegger i Ingarden*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2013, tom XLI, zeszyt 1, s. 15–43.

<sup>3</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 200.

<sup>4</sup> Tamże, s. 201. Latem 1911 r. Daubert w jednym z punktów swych uwag do teorii oczywistości notuje: „das Dasein des Gegenstandes als offen für mich” (D I 9/238).

podmiot<sup>5</sup>, który stoi otwarty dla różnych sposobów jego doświadczania.

W przypadku zdań tworzących zawartość dzieła literackiego, nazywanych przez Ingardena *quasi*-sądami, które tym się charakteryzują, że nie są ani prawdziwe ani fałszywe – charakterystyka, która do złudzenia przypomina częsty w XIX-wiecznej logice opis istoty pytania – należy powiedzieć, że odnoszą się one nie do przedmiotów realnych, lecz do przedmiotów przedstawionych, które są przez te zdania konstytuowane. W przeciwieństwie do przedmiotów realnych przedmioty przedstawione nie są nieskończenie, „wszechstronnie jednoznacznie określone”, lecz posiadają coś, co Ingarden nazywa „miejscami niedookreślenia” „miejscami pustymi”<sup>6</sup>. Przedmioty przedstawione mianowicie posiadają tylko te określenia ogólne, które wynikają wprost z tego, jakiego typu one przedmiotami są i bez czego nie byłyby tym, czym są, oraz te określenia szczegółowe, które wynikają z wypowiedzianych zdań i tylko z nich. Poza tym przedmiot nie posiada żadnych innych określeń. Jest określony tylko połowicznie, fragmentarycznie, jest przedmiotem schematycznym. Inaczej jest w przypadku realnego przedmiotu: wszystkie jego określenia są w nim od samego początku w pełni obecne, co najwyżej pozostają one po prostu nieznanne. Z miejscami niedookreślenia dzieła związana jest ściśle jego wieloznaczność i możliwość wystąpienia jego różnych konkretyzacji i interpretacji, co Ingarden nazywa „życiem” dzieła.

W ten sposób fenomenologia dzieła sztuki (literackiej) wskazuje na możliwość powiązania zagadnień z zakresu estetyki z tymi, które pojawiają się podczas analizy pytania jako takiego. Poprzez swoją otwartość i wieloznaczność dzieło sztuki może jawić się jako bliskie otwartej i pełnej możliwości strukturze pytania. Bliskość ta, dostrzeżona w ramach fenomenologii, została odpowiednio rozwinięta np. w Gadamerowskiej hermeneutyce, w której doświadczenie dzieła sztuki rozumiane jest jako dialog ufundowany na relacji

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 206.

<sup>6</sup> Tamże, s. 320.

pytania i odpowiedzi, czy też w estetyce „dzieła otwartego” Umberto Eco, wedle której „w istocie każde dzieło sztuki (...) jest z istoty swej otwarte na nieskończoną serię możliwych interpretacji, z których każda pozwala dziełu odżyć na nowo, wedle jakiejś perspektywy, jakiegoś gustu czy indywidualnego wykonania”<sup>7</sup>.

### Estetyka *fin de siècle*'u i fenomenologia

Gdyby pokusić się o zastosowanie Ingardenowskiej koncepcji miejsc niedookreślenia do dziejów sztuki końca XIX w., a więc czasów, w których pierwsze filozoficzne kroki zaczął stawiać Daubert, należałoby powiedzieć, że rozwój sztuki w tym okresie polegał na świadomym pozostawianiu przez artystów w swoich pracach coraz większych połąci niedookreślenia, które wymagały od odbiorcy coraz większego zaangażowania i wysiłku interpretacyjnego. Innymi słowy, sztuka w tym czasie stała się coraz intensywniejszym pytaniem, które zmuszało odbiorcę do odpowiedzi i zaangażowania. Uległa – by użyć języka Marshalla McLuhana – postępującemu „wychłodzeniu”, zostawiając o wiele więcej miejsca na dopowiadającą grę wyobraźni niż to miało miejsce np. w sztuce realistycznej. Złoty okres sztuki historycznej, realistycznej i naturalistycznej, znajdującej najpełniejszy wyraz w monumentalnym, XIX-wiecznym malarstwie, powieści i rzeźbie, kończy się z wolna na przełomie XIX i XX w. – w czasie, który zwykło się określać zapożyczonym od francuskich intelektualistów terminem *fin de siècle*. Po mało twórczym okresie restauracji historycznych stylów (neogotyki, neobarok, neoklasycyzm itp.) oraz dominacji wspomnianego historyzmu i realizmu przychodzi czas narodzin zupełnie nowych kierunków artystycznych, które budują niepowtarzalny, dynamiczny krajobraz ówczesnej kultury. Od lat siedemdziesiątych XIX w. nową drogę rozwoju sztuki toruje przede wszystkim impresjonizm.

---

<sup>7</sup> U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, K. Żaboliński, Wyd. W.A.B., Warszawa 2008, s. 96.

Można go rozumieć zarówno jako kierunek artystyczny, jak i pewną epokę czy sposób artystycznego tworzenia. W spuściznie Dauberta istnieją dwie pochodzące mniej więcej z tego samego okresu (1906–1907) notatki, wskazujące na jego zainteresowanie impresjonizmem.

W jednej z notatek powołuje się on na pracę wybitnego historyka i krytyka sztuki Juliusa Meiera-Graefego (1867–1935), który był gorącym orędownikiem i popularyzatorem impresjonizmu i postimpresjonizmu<sup>8</sup>. W nawiązaniu do jego pracy pt. *Impressionisten: Guys, Manet, Van Gogh, Pissarro, Cézanne*<sup>9</sup> podkreśla, po pierwsze, doniosłość koloru dla impresjonistów, który jest traktowany jako całkowicie niezależny od materialności rzeczy. Istnieje tu tylko „kolorowy welon rzeczy” (D I 11/203); po drugie, zwraca uwagę na nastrój, którego kształtowanie jest właściwym celem tego malarstwa. Odejście od malowania ostrych konturów i struktury rzeczy dokonuje się na rzecz otoczenia, w czym Daubert za Meierem-Graefem dostrzega wyraźnie polityczny kontekst. Chodzi o socjalizm i teorię otoczenia<sup>10</sup>. Ale – zaznacza Daubert – nie wiadomo, co tu jest dla czego przyczyną, a co skutkiem. Jest to wszak kwestia fundamentalna dla „historycznego rozumienia”.

W drugiej z notatek, datowanej na luty 1906 r., Daubert przedstawia tezę, wedle której ducha nowoczesności tworzy impresjonizm *in sensu largo*. Jako kierunek w sztuce impresjonizm zrywa z takim przedstawianiem przedmiotu, który faworyzuje jego realność, materialność, wsobność, w zamian zaś przedstawia przedmiot jako uwikłany w sieć relacji zmysłowych pomiędzy nim a otoczeniem (oświetlenie) oraz postrzegającym go podmiotem. „Malarz

---

<sup>8</sup> Meier-Graefe działał także na rzecz *Jugendstil*. W roku 1893 w Monachium ufundował wpływowe czasopismo pt. „Dekorative Kunst”. Przypominał też światu malarstwo El Greco oraz po raz pierwszy udostępnił szerszej publiczności prace Caspara Davida Friedricha.

<sup>9</sup> J. Meier-Graefe, *Impressionisten: Guys, Manet, Van Gogh, Pissarro, Cézanne, mit einer Einleitung über den Wert der französischen Kunst und sechzig Abbildungen*, Piper, München 1907.

<sup>10</sup> Tamże, s. 123, 127, 143, 146. Por. R. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 11 „Erkenntnistheorie”*, sygn. E I 11/LIII-LIV.



ogląda przedmioty jedynie o tyle (*sofern*), o ile są one dostępne dla jego oka” (D I 15/58). W impresjonizmie przedmiot traci swoją niezależną od okoliczności trwałość i substancjalność, przestaje być nośnikiem własności, staje się natomiast splotem barw i refleksów widzianych przez ludzkie oko (*sofern, o ile*). Tę charakterystykę impresjonizmu można zastosować do całej ówczesnej sztuki. Daubert:

Co właściwie oznacza owa wspólnotowość oglądu-o ile (*Sofern-Betrachtung*)?

- 1) Rozkład (*Auflösung*) powiązania świata przedmiotów. To, co uchwycone zostaje wyrwane z kontekstu nawyku oraz funkcji, którą posiada w zwykłym obrazie świata, ze swojej pozycji jako cel lub środek, jako przyczyna i skutek itd.
- 2) W ten sposób rozkład ujmującego podmiotu. Już nie cały człowiek, który zajmuje się przedmiotami jako zamknięta indywidualność (osobowość lub kulturowy typ). Lecz tylko człowiek, o ile widzi, czuje, odczuwa napięcie itd. (D I 15/59)

Choć Daubert nie rozwija powyższych spostrzeżeń, zarówno na podstawie znajomości filozoficznych podstaw impresjonizmu, jak i pozostałych jego wypowiedzi, można domniemywać, iż oceniał on to zjawisko dwuznacznie. Z jednej strony, jego analizy, np., postimpresjonistycznego malarstwa Henri de Toulouse-Lautreca świadczą o tym, że doceniał on nowatorskie tendencje obecne w ówczesnej sztuce. W końcu impresjonizm, podobnie jak później fenomenologia, wzywa do powrotu do świata i przedstawiania go w takiej postaci, w jakiej się go naprawdę widzi, a nie w takiej, w jakiej powinno się go widzieć (zgodnie z zasadami sztuki). Impresjonizm, podobnie jak fenomenologia, zwraca uwagę na sposób dania przedmiotów zmysłowych, próbuje oddać je tak, jak są przedteoretycznie doświadczalne – biorąc pod uwagę zarówno perspektywę widza, jak i otoczenie. Z drugiej strony, zastrzeżenia Dauberta pod adresem impresjonizmu może budzić owa redukcja doświadczającego świat człowieka do beztroskiego obserwatora. W ten sposób powstaje swego rodzaju rozczepienie w podmiocie, które może prowadzić do niebezpiecznej

w konsekwencje duplikacji Ja na Ja empiryczne (całego człowieka) i Ja obserwujące (idealne, transcendentale itd.). To, z czym Daubert – z czysto filozoficznych względów – na pewno nie mógł się pogodzić, to charakterystyczny dla impresjonizmu pogląd, iż podstawowym budulcem naszego doświadczenia jest masa wrażeń zmysłowych i to ona wiedzie prym w naszej relacji ze światem zewnętrznym. Prowadzi to m.in. do subiektywizmu, szkieletowości i deformacji prezentowanych przedmiotów. Swoje filozoficzne podwaliny impresjonizm zawdzięcza przede wszystkim empiriokrytycyzmowi (R. Avenarius, E. Mach), według którego – jak wiadomo – podstawowymi elementami świata są właśnie wrażenia zmysłowe<sup>11</sup>.

Narodziny impresjonizmu w szczególności, a rozwój sztuki przełomu XIX i XX w. w ogóle, stanowiły ogromne wyzwanie dla ówczesnej estetyki. W obliczu gwałtownych zmian w sztuce, które doprowadziły do podważenia i odrzucenia tradycyjnych, niekiedy, wydawałoby się, odwiecznych wzorców i sposobów jej rozumienia, filozoficzna estetyka tamtego okresu, zwłaszcza ta o ambicjach normatywnych, przechodziła wyraźny kryzys. O jego kształcie zadecydował także, z jednej strony, rozwój naukowej historii sztuki, z drugiej – fakt powstania i szybkiego rozwoju estetyki eksperymentalnej, która, korzystając z metod ówczesnej fizyki, fizjologii i naukowej psychologii, niemal całkowicie skupiła swoje zainteresowania na badaniach procesów mózgowych i przeżyć psychicznych. Stare kategorie estetyczne wydawały się niemal całkowicie nieprzydatne.

W XIX w. psychologia bez reszty zdominowała badania z zakresu estetyki, tak że pytanie o dzieło sztuki za każdym razem redukowano do pytania o przeżycia estetyczne. Można by zaryzykować nawet stwierdzenie, że psychologizacja poszczególnych dyscyplin filozoficznych rozpoczęła się od estetyki, że, innymi słowy, estetyka ma w sobie coś takiego, co niejako najłatwiej poddaje się psychologicznemu i psychologizującemu opracowaniu. Być może wynika to m.in.

---

<sup>11</sup> J. Hryńczuk, *Estetyka fin des siècle'u w Niemczech i Austrii*, Wyd. „Śląsk”, Katowice 1974, s. 81 i nast. Por. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1900 (2), s. 21–22.

z dwoistego charakteru „tego, co estetyczne”, na co jeszcze zwraca uwagę Daubert (DI 9/203). W tradycji niemieckiej (Alexander Gottlieb Baumgarten, Immanuel Kant) estetyka uchodzi w pierwszej kolejności za „naukę o zmysłach”, a następnie za teorię piękna.

*Badania logiczne* Edmunda Husserla okazały się w tym kontekście przełomowe, zarówno ze względu na swoją krytykę psychologizmu, antropologizmu i materializmu, jak również wypracowanie podstaw poznania przedmiotów idealnych. „Znaczenie tego dzieła dla fenomenologicznej estetyki leżało w metodzie”<sup>12</sup>. Fenomenologia wskazała możliwość filozoficzno-naukowego powrotu do badań przedmiotu estetycznego – bez konieczności sprowadzania jego wartości do tego, co psychiczne. Od początku fenomenologia i sztuka pozostawały ze sobą w ścisłym związku – niezależnie zresztą od tego, co *explicite* można było na ten temat wyczytać w pismach Husserla.

W *Wykładach z estetyki* Roman Ingarden wyraził przekonanie, że chociaż „Husserl sam, jak wiadomo, nigdy się estetyką nie zajmował i nie miał raczej dostępu do tych zagadnień, jednakowoż jego ogólna pozycja teoretyczna otworzyła drogę do zajmowania się nimi”<sup>13</sup>. Jest to dość powszechna opinia o Husserlu, *de facto* jednak nie znajduje ona potwierdzenia zarówno w pismach, jak i jego biografii. Owszem, Husserl nigdy nie poświęcił kwestiom estetycznym ani osobnej rozprawy, ani wykładu – jak mówią Gabriele Scaramuzza i Karl Schuhmann, Husserl żywił wobec estetyki jedynie marginalne zainteresowanie<sup>14</sup> – nie znaczy to jednak, że „nigdy się estetyką nie zajmował i nie miał raczej dostępu do tych zagadnień”. Najnowsze badania w tej kwestii pokazują, że Husserl przez cały czas żywił zainteresowanie estetyką<sup>15</sup>. Istnieje wiele interesujących przykładów jego bogatej kultury, na którą składały się – oprócz doświadczeń

<sup>12</sup> G. Scaramuzza, K. Schuhmann, *Ein Husserlmanuskript über Ästhetik*, „Husserl Studies”, 1990, 7, s. 168.

<sup>13</sup> R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, PWN, Warszawa 1981, s. 167.

<sup>14</sup> G. Scaramuzza, K. Schuhmann, *Ein Husserlmanuskript über Ästhetik*, s. 166.

<sup>15</sup> Na temat Husserlowskiej estetyki por. R.-N. Kurg, *Edmund Husserl's Theory of Image Consciousness, Aesthetic Consciousness, and Art*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim, 14.10.2014.

z zakresu nauki i religii – także przeżycia o charakterze estetycznym, związane z malarstwem, literaturą czy muzyką. Z pewnością sytuacja ta nie była w tamtych czasach niczym osobliwym; wynikała ona raczej z humanistyczno-estetycznego modelu kształcenia, który panował wówczas w Niemczech<sup>16</sup>. Tak czy owak można z pewnością dozą prawdopodobieństwa powiedzieć, że nie byłoby fenomenologii w jej historycznie zaistniałym kształcie, gdyby nie doświadczenia i przykłady, jakie jej twórcy zawdzięczali sztuce. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć chociażby o muzyce jako wzorcu rozumienia świadomości czasu<sup>17</sup>. Także historia związku Husserla z Daubertem ma swój estetyczny epizod. Jedną z notatek Husserla pt. *Ästhetische Objektivität* jest zapisem rozmowy Husserla, jaką przeprowadził on w r. 1906 w Getyndze z Daubertem i Aloysem Fischerem<sup>18</sup>.

Pomimo uproszczenia, którego dopuścił się Ingarden, chciałbym podążyć wskazanym przez niego tropem i rozwinąć jego sugestię dotyczącą zasług Husserla w dziedzinie badań estetycznych. Powtórzmy: zdaniem Ingardena, nie polegały one na zaproponowaniu bezpośrednio nowych rozwiązań problemów estetycznych, lecz na odkryciu fenomenologicznej metody, na wezwaniu do badania rzeczy samych, które – zarówno w jego oczach, jak i oczach jego uczniów – miało wiele wspólnego z podejściem obecnym w sztuce. Husserl właśnie w nastawieniu fenomenologa wobec rzeczywistości, które rozpoczyna się wraz z zawieszeniem jej obowiązywania (redukcja), widział podobieństwo do postawy artysty.

---

<sup>16</sup> D. Depew mówi nawet o tym, że estetyka pełniła w Niemczech tamtych czasów centralną rolę w konstytucji narodowej tożsamości, co z kolei związane było z kultywowaniem tradycji niemieckiego romantyzmu. Analogicznie mówi się o silnych związkach polskiej tożsamości narodowej z polską sztuką romantyczną. Por. D. Depew, *Empathy, Psychology, and Aesthetics: Reflections on a Repair Concept*, „*Poroi. An interdisciplinary Journal of Rhetorical Analysis and Invention*”, 2005, vol. 4, issue 1, s. 99.

<sup>17</sup> Przykład melodii jest ulubioną egzemplifikacją Husserla. Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

<sup>18</sup> Patrz niżej.

Przypomnijmy, że po raz pierwszy publicznie Husserl przedstawił pomysł redukcji fenomenologicznej podczas wykładu z roku 1902/1903 pt. *Allgemeine Erkenntnistheorie*. W następnych latach rozwijał on jej koncepcję, doprowadzając ją w latach 1906–1907 do pierwszego względnie dojrzałego kształtu<sup>19</sup>. Określa ją wówczas jako problematyzowanie, opatrywanie całego świata wskaźnikiem problematyczności (*Index der Fraglichkeit*), jako stawianie w pytanie (*in der Frage stellen*)<sup>20</sup>. Jak bardzo przejęty był on opracowywaniem i udoskonalaniem tej metody, świadczy m.in. jeden z jego pochodzących z tego okresu listów, w którym porównuje on redukcję, rozumianą jako stawianie w pytanie<sup>21</sup>, do oglądu estetycznego.

W roku 1906 wspomniany wcześniej Hugo von Hofmannsthal wygłosił w kilku niemieckich miastach odczyt pt. *Der Dichter und dieser Zeit*. Szóstego grudnia 1906 r. na zaproszenie Theodora Lessinga odwiedził on Getyngę, przy okazji goszcząc w domu państwa Husserl<sup>22</sup>. Podczas wizyty podarował on filozofowi zbiór swoich młodzieńczych pism, zebranych w tomie *Kleine Dramen*. Kilka tygodni później, 12 stycznia 1907, Husserl napisał list do poety, w którym wyłożył on podobieństwo między oglądem estetycznym i fenomenologicznym. Podobieństwo to rozwinął on na podstawie – jak przyznaje – jedynie pobieżnej lektury Hofmannsthalowych dramatów, należących do wczesnej, pozostającej pod wpływem estetyzmu, fazy jego twórczości. Gdy Hofmannsthal spotykał się z Husserlem, był

<sup>19</sup> Por. J. Vázquez, *Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion. Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg im Br. 2009 (Dissertation).

<sup>20</sup> E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. 2: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, (Hrsg.) W. Biemel, Martinus Nijhoff Verlag, Haag 1950, s. 29, 34, 44. Polski przekład: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. 38, 44, 55.

<sup>21</sup> Należy pamiętać, że Husserl rozwijał koncepcję redukcji niemal przez całą swą twórczość. Pierwsza koncepcja redukcji miała jeszcze wyraźnie Kartezjański sens – była ona fenomenologicznie przepracowanym „metodycznym wątpieniem”.

<sup>22</sup> Malwine Husserl – o czym już wspominałem – była daleką krewną Hofmannsthalą.

on już od dawna zwolennikiem innej koncepcji estetycznej, której najbardziej znanym manifestem jest omawiany już przez nas *List do Lorda Chandosa*<sup>23</sup>. Tak czy owak porównanie, które Husserl uczynił, jest najprawdopodobniej jedynym tego typu obecnym w jego filozoficznej twórczości. Prezentowana tu przez niego koncepcja redukcji należy jeszcze do krytykowanej przezeń później tzw. „kartezyjskiej drogi”<sup>24</sup>. Oto dłuższy fragment tego listu:

Naoczne ujęcie czysto estetycznego dzieła sztuki dokonuje się przy ścisłym wykluczeniu jakiegokolwiek egzystencjalnego stanowiska intelektu, czy jakiegokolwiek stanowiska uczucia i woli, które to egzystencjalne stanowisko zakłada. Lub też lepiej: dzieło sztuki wprowadza nas (wymuszając to na nas niejako) w stan czysto estetycznej, wykluczającej owe stanowiska naoczności. Im więcej reminiscencji ze świata egzystencjalnego lub żywych doń odniesień, w im większym stopniu dzieło sztuki wymaga ze swojej strony egzystencjalnego stanowiska (choćby nawet jako naturalistyczny pozór zmysłowy: wierność naturze w fotografii), tym mniej dzieło to jest estetycznie czyste. (Dotyczy to także wszelkiego rodzaju »tendencji«). Naturalna postawa duchowa, związana z aktualnym życiem, jest na wskroś »egzystencjalna«. Rzeczy, które stoją tedy przed nami w postaci zmysłowej, te rzeczy, o których wypowiada się aktualna i naukowa opinia, *uznajemy* za rzeczywiste i na tym uznaniu egzystencji bazują akty uczucia i akty woli: radość, że coś *jest*, smutek, że czegoś innego *nie ma*, życzenie, aby coś *było* itd. (= egzystencjalne stanowisko uczucia) – biegun przeciwny do duchowej postawy czysto estetycznej naoczności i odpowiadającemu jej stanu uczuciowego. Lecz nie w mniejszym stopniu także do czysto fenomenologicznej postawy duchowej, która to jedyna stwarza możliwość rozwiązania filozoficz-

---

<sup>23</sup> Zob. rozdz. drugi.

<sup>24</sup> W. Huemer, *Phenomenological Reduction as Aesthetic Experience: Husserl meets Hofmannsthal*, w: *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philosophy and Literature*, (red.) W. Huemer, M.-O. Schuster, Edmonton, Alberta: Wirth-Institute for Austrian and Central European Studies, 2003, s. 121–130.

nych problemów. Bo również i metoda fenomenologiczna wymaga ścisłego wykluczenia wszelkich egzystencjalnych stanowisk. Przede wszystkim w krytyce poznania. (...)

Ogląd fenomenologiczny jest więc blisko spokrewniony z oglądem estetycznym, jaki ma miejsce w »czystej« sztuce; tyle że celem oglądu fenomenologicznego nie jest doznanie estetycznej przyjemności, lecz podjęcie w następstwie wysiłku badawczego, *poznanie*, konstytuowanie *naukowych ustaleń* nowej (filozoficznej) sfery.

Jeszcze jedno. *Artysta*, który »obserwuje« świat, po to, by dla swoich celów osiąść wiedzę o naturze i ludziach, ma doń podobny stosunek co *fenomenolog*. Tak więc: *nie* występuje on jako pochłonięty obserwacją badacz natury i psycholog, *ani* jako praktyczny obserwator ludzi, którego docelowo interesuje *wiedza* o naturze i ludziach. Świat w oczach obserwującego go artysty staje się fenomenem, którego egzystencja jest dlań, tak jak i dla filozofa (w krytyce rozumu) obojętna<sup>25</sup>.

Metoda fenomenologiczna, która zawiesza obowiązywanie „tezy naturalnego nastawienia”, przypomina podejście, które otwiera możliwość estetycznego doświadczenia. W jednym, jak i w drugim przypadku otwiera się perspektywa, w której fenomeny zostają oświetlone pod kątem swojego zjawiania się, jawienia, bycia. Jak mówi Mikel Dufrenne, „doświadczenie estetyczne jest doświadczeniem ukazywania się”<sup>26</sup>. By to jednak uwidocznic, trzeba niejako zawiesić jego obowiązywanie. W tym sensie doświadczenie piękna interpretuje chociażby Kant: doświadczenie estetyczne tym się różni od innych oglądów, że jest ono bezinteresowne, co oznacza, iż jest ono właśnie obojętne na istnienie przedmiotu<sup>27</sup>. Friedrich Th. Vischer

<sup>25</sup> E. Husserl, *List do Hugo von Hofmannstbala*, tłum. P. Bukowski, „Teksty Drugie”, 1996, 2/3, s. 257.

<sup>26</sup> M. Dufrenne, *Zmysłowa wrażliwość wytwórcza*, tłum. I. Lorenc, w: *Fenomenologia francuska*, Wydawnictwo IFiSPAN, Warszawa 2006, s. 558.

<sup>27</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (hrsg.) W. Weischedel, Suhrkamp, 1974, s. 116–117, 122. Polskie wydanie: I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 62–64, 71. Por. R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, s. 136–138.

mówi w tym miejscu o „bezinteresownym zainteresowaniu”<sup>28</sup>. Także Lipps, i za nim Daubert, odróżniają wczucie praktyczne od estetycznego na tej podstawie, że to pierwsze jest związane ze „świadomością rzeczywistości tego, co wczute” (D I 11/9).

Tę bliskość działania redukcji fenomenologicznej i nastawienia estetycznego potwierdza Husserl także w kilku innych miejscach. Najważniejsze pytanie brzmi następująco: „Na co kieruje się estetyczna świadomość? Żyć w niej oznacza przyjmować pewne stanowisko, estetycznie wartościować”<sup>29</sup>. Oznacza to jednak, że nie wystarczy zawiesić pytanie o istnienie. Mniej więcej w tym samym czasie, co wspomniany list do Hofmannsthała, Husserl notuje na temat doświadczenia estetycznego, że nie jest ono zainteresowane rzeczą (*Sache*), lecz samym zjawiskiem (*Erscheinung*), a właściwie sposobem (*Weise*, *Wie*) jego prezentowania się. „Estetyczne zainteresowanie kieruje się na przedstawiony przedmiot w Jak przedstawioności – bez zainteresowania samym jego istnieniem lub quasi-istnieniem”<sup>30</sup>. Świadomość estetyczna odniesiona do obrazu jest „świadomością immanentnej obrazowości” (*das Bewusstsein der immanenten Bildlichkeit*)<sup>31</sup>.

W notatkach, pochodzących z kwietnia 1906 r., sporządzonych po spotkaniu z Daubertem i Fischerem w Getyndze – w notatkach, których główna część pochodzi od „obu przyjaciół” – Husserl ponownie zwraca uwagę, iż zainteresowanie estetyczne nie kieruje się na bycie przedmiotu, lecz na jego sposób zjawiania się, jeśli on wywołuje pewne uczucia, wyobrażenia, myśli<sup>32</sup>. I dopiero na tym

<sup>28</sup> F.Th. Vischer, *Das Schöne und die Kunst. Zur Einführung in der Ästhetik. Vorträge*, Verlag von Cotta, Stuttgart 1898, s. 83.

<sup>29</sup> E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, (hrsg.) E. Marbach, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1980, s. 389. Dalej cytowane jako: Hua XXIII.

<sup>30</sup> Tamże, s. 586.

<sup>31</sup> Tamże, s. 36–37, 145.

<sup>32</sup> G. Scaramuzza, K. Schuhmann, *Ein Husserlmanuskript über Ästhetik*, s. 171–172.



nadbudowuje się estetyczne uczucie. Estetyczna obiektywność ma więc warstwową strukturę, na którą składają się:

- 1) Obiekt, który jest przedstawiony;
- 2) To, co obiekt pobudza w obszarze myśli, uczuć i nastrojów, co jeszcze nie ma nic wspólnego z estetycznym wartościowaniem. Jest to swego rodzaju halo (*Hof*), promieniowanie, które przedmiot wysyła w kierunku podmiotu;
- 3) Ufundowane w poprzednich warstwach estetyczne wartościowanie<sup>33</sup>.

Do tego dochodzi jeszcze kwestia wartości, które pojawiają się w zjawisku przedmiotu i które trzeba odróżnić od „wartości samych”. Pojawianie się wartości przedmiotu może być różnorakie, jedne intencje zostają wypełnione, inne nie, przedmiot jawi się raz tak, raz inaczej, jednak możliwe jest w skutek długotrwałego obcowania z przedmiotem dotarcie do „ideału pełnego bycia danym aksjologicznego przedmiotu”<sup>34</sup>. Przy czym w ten sposób nie rodzi się jakiegokolwiek estetyczne uczucie, lecz tylko takie, które jest zgodne z „estetycznym zamiarem artysty”. Wstawiając odbiorcę w pewną sytuację, dokonuje on odpowiedniego wyboru środków, które ukierunkowują jego doznania, skojarzenia i uczucia w zamierzoną stronę.

Podobne ujęcie tematu pojawia się także w późniejszych o kilka lat manuskryptach Husserla. Na początku roku 1912 pisze on, że kiedy „żyjemy w estetycznej świadomości, nie stawiamy w niej żadnych pytań o byt i niebyt tego, co się zjawia bezpośrednio lub w obrazie”<sup>35</sup>. To jednak jeszcze nie wystarczy, by mówić o świadomości estetycznej. Także bowiem czysta fantazja nie pyta o rzeczywistość przedmiotu. Dlatego Husserl dodaje: „Wartościowanie estetyczne łączy się istotowo z różnicą pomiędzy świadomością przedmiotu w ogóle i sposobem zjawiania się przedmiotu”<sup>36</sup>. „Zjawisko jest

<sup>33</sup> Tamże, s. 172.

<sup>34</sup> Tamże, s. 173.

<sup>35</sup> Hua XXIII, s. 386–387.

<sup>36</sup> Tamże, s. 388.

zjawiskiem przedmiotu, przedmiot jest przedmiotem w zjawisku<sup>37</sup>. Choć wyobraźnia nie jest zainteresowana istnieniem przedmiotu, to jednak wciąż krąży ona wokół przedmiotu jako takiego i jego rzeczowej zawartości. Tymczasem świadomość estetyczna zainteresowana jest nie przedmiotem jako takim, lecz zjawianiem się przedmiotu, jeśli ten wywołuje uczucie estetycznej rozkoszy lub niechęci. Świadomość estetyczna nie przechodzi *przez* sposób zjawiania się przedmiotu, lecz pozostaje *przy* nim, jest *ze względu na* niego – zawsze jednak jeśli ten budzi jakieś uczucia. Albowiem sposób zjawiania się dotyczy nie tylko sposobu prezentacji przedmiotu, ale również różnicy jasności i niejasności, bezpośredniości i pośredniości, przede wszystkim jednak różnicy uczuciowej. „Sposób zjawiania się jest nośnikiem estetycznego charakteru uczuciowego”<sup>38</sup>. Przez wzgląd na uczucia Husserl więc mimo wszystko nie lekceważy całkowicie zawartości rzeczowej przedmiotu: „Treść przedmiotu sama nie jest estetycznie bez znaczenia”<sup>39</sup>. Chodzi bowiem o to, że przedstawiane uczucie czy zabarwienie uczuciowe przedmiotu, jeśli się podoba lub budzi niechęć, wywołuje odpowiedni estetyczny rezonans u odbiorcy, którego to rezonansu elementem jest owo rzeczywiste uczucie. Estetyczna świadomość jest świadomością uczuciową. Nie inaczej jest także przy okazji zainteresowania poznawczego. Piękno stosunków i dowodów matematycznych może budzić taką samą radość jak doznanie piękna przyrody<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, s. 389.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 390.

<sup>40</sup> Tamże, s. 392. To pokrewieństwo doświadczenia estetycznego i poznawczego leży już – dodajmy od siebie – w greckim znaczeniu słowa *θεωρία*: oznacza ono wprawdzie ‘ogłędanie’, jednak nie tylko w znaczeniu zdystansowanego obserwowania, rozważania, medytowania, lecz także „czynnego” brania udziału w uroczystości, w widowisku: pochod, pielgrzymka, uczestnictwo w święcie. *Θεωρία* jest sposobem świętowania, obok którego, jak to zauważył Pitagoras, istnieje jeszcze postawa aktora i handlarza. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, PWN, Warszawa 1988, s. 474–475. Zob. też J. Gajda, *Pitagorejczycy*, WP, Warszawa 1996, s. 27–29.

To pokrewieństwo świadomości estetycznej i poznawczej w przypadku samej fenomenologii Husserl podkreśla w paragrafie 70 swoich *Idei I*, gdzie dokonuje metodologicznego uprzywilejowania wyobraźni w stosunku do wszystkich innych aktów świadomości, także źródłowo prezentującego spostrzeżenia zewnętrznego. Ponieważ „fenomenologicznych postaci istot jest nieskończenie wiele”, korzystanie ze „środka pomocniczego, jakim jest źródłowa prezentacja” może odbywać się tylko w ograniczonym zakresie. Potrzebuje ona uzupełnienia ze strony wyobraźni. Aby jednak ta ostatnia działała, jak należy, wymaga ona stałego zapładniania „przez bogate i dobre obserwacje w źródłowej naoczności”. Ponadto:

nadzwyczaj wiele korzyści da się wyciągnąć z tych przedstawień, jakich dostarcza historia, a jeszcze w większej mierze sztuka, w szczególności zaś poezja (...). W ten sposób, jeśli ktoś lubi paradoksy, można rzeczywiście powiedzieć, (...) że »fikcja« stanowi żywioł fenomenologii, tak jak i wszelkiej ejdetycznej nauki, że »fikcja« jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie »prawd wiecznych«<sup>41</sup>.

Świadomość estetyczna i fenomenologiczna należy do tzw. świadomości zneutralizowanej, czyli takiej modyfikacji świadomości, w której przeświadczenie o *rzeczywistości* przedmiotu zostaje zawieszono, „wzięte w nawias”. Charakter uznania w bycie staje się bezsilny. Modyfikacja neutralnościowa stanowi „pewną ogólną modyfikację świadomościową o najwyższej doniosłości”<sup>42</sup>. Jedną z jej odmian jest fantazja. Działanie tej modyfikacji Husserl rozpatruje na przykładzie „neutralnej świadomości obiektu występującego w obrazie”, jaka pojawia się podczas estetycznego oglądu dzieła Albrechta Dürera pt. *Rycerz, śmierć i diabeł*. „Ów odwzorowujący obiekt należący do

---

<sup>41</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 222. Wyd. oryginalne: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002 (6), s. 132.

<sup>42</sup> Tamże, s. 369; wyd. niemieckie: s. 222.

obrazu (*Bildobjekt*) jest przed nami ani jako istniejący, ani jako nieistniejący, ani w jakimkolwiek innym modus osadzania w bycie: albo raczej jako uświadamiany jako istniejący, ale jako jak gdyby istniejący w neutralnościowej modyfikacji istnienia<sup>43</sup>.

Metoda fenomenologiczna i doświadczenie estetyczne spotykają się na gruncie tego, *w jaki sposób* ujmują swój przedmiot. Mają one mianowicie to do siebie, że w pewien sposób neutralizują istnienie tego, czym się zajmują. Ale jest to tylko jeden aspekt, który określa podobieństwo między nimi w wymiarze „metody”. Na inny aspekt zwrócił uwagę m.in. Wilhelm Schapp w swojej wysoko ocenionej, pisanej pod kierunkiem Husserla pracy doktorskiej z roku 1909:

Fenomenolog musi w pewnym sensie posiadać uzdolnienie artysty, a ten, kto bada postrzeganie, ma skłonność do bycia malarzem. Co prawda droga, którą fenomenolog i malarz wspólnie idą, jest krótka, ale jest to jednocześnie decydująca część drogi, [chodzi] mianowicie o owo wczucie się (*Sichhineinversenken*) w zmysłowy świat, który jest uchwytywany w postrzeganiu i w nim się prezentuje. Bo najważniejsze dla fenomenologa jest to, iż ten świat nie zostaje jakoś tam schematycznie wepchnięty w formuły, lecz że jest obecny w źródłowości swego sposobu dania od początku do końca i przy każdym kroku jego badania.<sup>44</sup>

Schapp zwraca w tym fragmencie uwagę na radykalny empiryzm, który pozostaje wspólny fenomenologii i sztuce. Zarówno fenomenologia, jak i sztuka – mimo że neutralizują istnienie swych przedmiotów – przez cały czas pozostają oddane ich prawom i zawartości. Chodzi o jak najbliższe trzymanie się tego, co dane, o bezzałożeniowe oddanie głosu samej rzeczy, o dopuszczanie tylko tego, co naocznie da się uprawomocnić. Żadnej teorii, żadnych z góry przyjętych schematów i kliszy (przynajmniej w założeniu).

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 377; wyd. niemieckie: s. 226.

<sup>44</sup> W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle an der Saale, 1910, s. 12.

Jak mówi Schapp, „mam nadzieję, że nie napisałem niczego, czego sam nie zobaczyłem”<sup>45</sup>.

To podobieństwo pomiędzy redukcją fenomenologiczną a doświadczeniem estetycznym doczekało się współcześnie wielu analiz. Oszczędne wskazówki Husserla, w jaką stronę należy pójść przy badaniu fenomenów estetycznych, są dziś szczegółowo rozwijane zwłaszcza w francuskiej estetyce fenomenologicznej<sup>46</sup>. Eliane Escoubas postulowała nawet, aby zastosować fenomenologiczną *epoché* jako „nić przewodnią całej historii malarstwa”<sup>47</sup>. Wcześniej wspominaliśmy o impresjonizmie. Teraz jednak inny ruch artystyczny wydaje się szczególnie bliski fenomenologii. Chodzi mianowicie o artystyczne i teoretyczne prace kubistów. Jeśli prawdą jest – jak chce Escoubas – że całe malarstwo z istoty stosuje „malarską *epoché*”, to kubizm czyni tę redukcję niejako widoczną, wprowadza ją na pierwszy plan, wskazuje na jej istotę. Uwagę badaczy zwróciła nie tylko zbieżność chronologiczna powstania fenomenologii i kubizmu, ale nade wszystko ich jednakowy sposób podejścia do rzeczywistości, który polega na neutralizacji przeświadczenia o istnieniu przedstawianego przedmiotu i skupieniu się na relacji widzenia i widzialności<sup>48</sup>. Także inne kierunki sztuki modernistycznej, jak ekspresjonizm i abstrakcjonizm, korzystają z nastawienia bliskiego Husserlowskiej redukcji<sup>49</sup>.

Stawką nie jest uzyskanie jak najwierniejszego obrazu rzeczywistości, lecz sama rzeczywistość. Radykalne odrzucenie czy

<sup>45</sup> Tamże, s. IX.

<sup>46</sup> Krótka bibliografia prac autorów francuskich na temat Husserla ujęcia estetyki znajduje się w: M. Salwa, *Forma i fenomen. Estetyka fenomenologiczna a interpretacja dzieł sztuki*, w: *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia / Zastosowania / Konteksty*, (red.) I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 208 (przypis 42).

<sup>47</sup> Cyt. za: M. Salwa, *Forma i fenomen. Estetyka fenomenologiczna a interpretacja dzieł sztuki*, s. 205.

<sup>48</sup> H.R. Sepp, *Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 86; K. Piwocki, *Husserl i Picasso*, „Estetyka”, 1962, nr 3, s. 3–20.

<sup>49</sup> Por. F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1982.

zawieszenie wszystkiego, co do tej pory zapośredniczało dostęp do rzeczywistości, a więc wszelkich filozoficznych, naukowych, religijnych, politycznych, społecznych i praktycznych schematów, dawało zarówno z perspektywy fenomenologii, jak i nowej sztuki, szansę na odsłonięcie rzeczywistości w jej prawdzie, w jej bezpośredniości i bliskości<sup>50</sup>.

To podobieństwo fenomenologii i oglądu estetycznego, które stanie się w drugiej połowie XX w. przesłanką tzw. „zwrotu estetycznego” w fenomenologii francuskiej<sup>51</sup>, otwiera też drogę do badania swoistego sposobu istnienia przedmiotu estetycznego. Kierunek ów wskazał Husserl, dowodząc idealności bytów logicznych<sup>52</sup> – w liście do Hofmannsthal’a mówił on o „idealnej sferze czysto estetycznego piękna”<sup>53</sup> – rozwiązanie, które zainspirowało innych fenomenologów do poszukiwania przedmiotów estetycznych także w sferze bytów irrealnych<sup>54</sup>. Daubert powiada, np., w jednej z notatek:

Estetyczna realność: piękne jest tylko to, co nas wypełnia i wynosi w estetycznej kontemplacji. Jest to czyste oddanie się obserwacji obiektu takim, jakim się ten obiekt przedstawia. Wszelkie pytanie

---

<sup>50</sup> H.R. Sepp, *Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, s. 80.

<sup>51</sup> Por. I Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, w: *Fenomenologia francuska*, s. 53 i nast. Podobieństwo pomiędzy oglądem estetycznym i fenomenologicznym będzie interpretowane przez niektórych fenomenologów francuskich nawet jako identyczność (H. Maldiney, *Zarys fenomenologii sztuki*, tłum. J. Jakubowski, w: *Fenomenologia francuska*, s. 545). Na temat podobieństwa między redukcją fenomenologiczną a głównym założeniem estetyki formalnej zob. L. Wiesing, *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa (Seria Terminus), Warszawa 2008, część V, rozdz. 1–2.

<sup>52</sup> R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, s. 168.

<sup>53</sup> E. Husserl, *List do Hugo von Hofmannsthal’a*, s. 255.

<sup>54</sup> Z czym nie zgadza się Ingarden. Por. tenże, *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1988, s. 286.

o rzeczywistość i nierzeczywistość zostaje odrzucone. W ten sposób estetyczny obiekt tworzy dla estetycznego obserwatora świat całkiem dla siebie, poza wszelką realnością. Ta pozaświatowość jest estetyczną idealnością obiektu estetycznego. Zarazem jednak posiada on pełną estetyczną realność, mianowicie w ten sposób, że wewnątrz każdej czystej obserwacji wydarza się pełne estetyczne przeżycie panującego w nim życia (D I 9/206).

Wczesna estetyka fenomenologiczna miała wielu wybitnych reprezentantów<sup>55</sup>. Wspomnieliśmy o Husserlu, jednak, być może, w pierwszej kolejności wśród myślicieli starego pokolenia, którzy wnieśli największe zasługi dla powstania fenomenologii i ruchu fenomenologicznego i *zarazem* przyczynili się do rozwoju estetyki, należałoby wymienić Theodora Lippsa. Wpisał się on do historii estetyki (i nie tylko) przede wszystkim za sprawą swojej wpływowej koncepcji wczucia (*Einfühlung*)<sup>56</sup>. Koncepcja Lippsa stanie się jednym z najważniejszych punktów odniesienia w dyskusjach z zakresu estetyki przełomu XIX i XX w.<sup>57</sup> Nie należy zapominać także o innych myślicielach bardziej lub mniej związanych z fenomenologią. Choćby o Carlu Stumpfie, którego badania z zakresu

---

<sup>55</sup> Por. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, (red.) H.-R. Sepp, L. Embree, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2010, s. XVIII–XXII.

<sup>56</sup> Poświęćmy jej dalej osobne rozważania.

<sup>57</sup> W jednej z pierwszych polskich książek poświęconych teorii estetycznej Lippsa ks. L. Rudnicki pisał: „Żaden z estetyków nie zdołał tak obszernie, tak wszechstronnie opracować teorii wczuwania się, jak tego dokonał Lipps” (tenże, *Estetyka Th. Lipps’a*, Druk W. L. Anczyca i Spółki, Kraków 1911, s. 11). Do najważniejszych prac estetycznych Lippsa należą: *Der Streit über die Tragödie*, Voss, Hamburg 1891; *Komik und Humor*, Verlag von L. Voss, Hamburg und Leipzig 1898; *Ästhetische Einfühlung*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1900 (22), s. 415–450; *Zur Theorie der Melodie*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 27 (1902), s. 225–263; *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Verlag von L. Voss, Hamburg-Leipzig 1903–1906, 1–2 Bd.; *Zur Einfühlung*, W. Engelmann, Leipzig 1913.

psychologii słyszenia i muzyki staną się wzorem dla późniejszych badań zjawisk psycho-akustycznych, także tych podejmowanych w ramach fenomenologii<sup>58</sup>.

Estetyka cieszyła się też ogromną popularnością wśród przedstawicieli młodszego pokolenia fenomenologów. Nie bez znaczenia dla wykształcenia się tych estetycznych zainteresowań był opisany wcześniej monachijski *genius loci*<sup>59</sup>. To właśnie tu znajdują się źródła ruchu fenomenologicznego.

Wśród uczniów Lippsa i Husserla w pierwszej kolejności należy wymienić Moritza Geigera<sup>60</sup>. Zagadnienie estetyki rytmu badał rówieśnik Dauberta, Max Ettliger, w swojej pracy doktorskiej, pisanej pod kierunkiem Lippsa<sup>61</sup>. Z problemem melodii mierzył się z perspektywy fenomenologicznej Fritz Weinmann, który na początku XX w. studiował muzykę i pod koniec roku 1903 napisał pracę doktorską u Lippsa<sup>62</sup>. Z kręgu uczniów Lippsa wywodzi się wspomniany już przyjaciel Dauberta, Wolf Dohrn<sup>63</sup> oraz Theodor Conrad, który w swej pracy doktorskiej, chcąc

---

<sup>58</sup> C. Stumpf, *Tonpsychologie*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1883–1890, 1–2. Bd. Inne prace Stumpfa z dziedziny psychologii muzyki to: tenże, *Die pseudo-aristotelischen Probleme der Musik*, Reimer, Berlin 1897.

<sup>59</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, Dordrecht 1960, s. 172.

<sup>60</sup> M. Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 1, 1913, s. 567–684; *Zugänge zur Ästhetik*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1928; i wydane pośmiertnie: *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wert-ästhetik. Gesammelte, aus dem Nachlass ergänzte Schriften*, (Hrsg.) K. Berger und W. Henckmann, Wilhelm Fink Verlag, München 1976.

<sup>61</sup> M. Ettliger, *Zur Grundlage einer Ästhetik des Rhythmus*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1900, 22, s. 161–240.

<sup>62</sup> Praca doktorska F. Weinmanna: *Zur Struktur der Melodie*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1904.

<sup>63</sup> W. Dohrn, *Die künstliche Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik, mit einer Anwendung auf Goethes Werther*, Bd. X. *Beiträge zur Ästhetik*, (Hrsg.) Th. Fischer, K. M. Werner, Verlag von L. Voss, Hamburg–Leipzig 1907.



określić obszar przedmiotowy estetyki, poszukiwał definicji tego, co estetyczne<sup>64</sup>. Estetyką zajmował się również inny uczeń Lippsa, wspomniany już wcześniej Aloys Fischer, prywatny nauczyciel w domu Adolfa von Hildebranda<sup>65</sup>. Z kolei Waldemar Conrad podjął szerokie i pionierskie badania „przedmiotu estetycznego”<sup>66</sup>. W roku 1924 we Fryburgu doktoryzował się u Husserla na podstawie pracy o fenomenologii dzieła plastycznego znany ze swojej encyklopedycznej erudycji Fritz Kaufmann<sup>67</sup>. W swojej koncepcji dzieła sztuki daleko wychodził on poza aparat „klasycznej” fenomenologii, przywołując tradycję niemieckiego idealizmu, filozofii życia i wczesnej myśli Heideggera. W stronę metafizyki szedł również Oscar Becker, wskazując, że istotą tego, co wartościowe,

---

<sup>64</sup> Th. Conrad, *Definition und Forschungsgehalt der Ästhetik*, Bergzabern 1909 (Inauguraldissertation).

<sup>65</sup> Pod kierownictwem Lippsa i H. Grauerta napisał on w 1907 r. habilitację pt. *Untersuchungen über den ästhetischen Wert*. Na temat licznych prac estetycznych Fischera por. G. Scaramuzza, *Aloys Fischer: An Introduction*, „Axiomathes”, December 1997, Volume 8, Issue 1, s. 181–190.

<sup>66</sup> W. Conrad, *Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*, [w:] „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, 1908–1909, Heft 3, s. 71–118, 469–511, Heft 4, s. 400–455.

<sup>67</sup> Por. F. Kaufmann, *Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen*, 1925. Pełna akceptacji opinia Husserla rozprawy doktorskiej Kaufmanna znajduje się w trzeciej części jego *Briefwechsel*: E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil III: *Die Göttinger Schüler*, (ed.) K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1994, s. 351–353. Do pozostałych prac estetycznych Kaufmanna należą: *Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung*, w: *Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, Halle 1929, s. 191–223; *Der Mensch in Philosophie und Dichtung unserer Tage*, „Morgen”, 1930, Jg. 6, s. 157–170; *Kunst und Religion*, w: Bruno Schindler (Hrsg.): *Occident and Orient. Being Studies in Semetic Philology and Literature, Jewish History and Philosophy and Folklore in the Widest Sense*, London 1936, s. 295–305; *Art and Phenomenology*, w: Marvin Farber (Hrsg.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge 1940, s. 187–202; *Thomas Mann and Nietzsche*, „Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur”, 1944, Nov., s. 345–350; i wydane pośmiertnie: *Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.

estetycznie wyznacza kruchość (*Fragilität*), a doświadczenie estetyczne dzieje się w skoku (*Sprung*)<sup>68</sup>. Wreszcie należy wspomnieć, że w roku 1931 pojawiła się cytowana już praca Ingardena pt. *Das literarische Kunstwerk*<sup>69</sup>.

Przedstawione powyżej spotkanie fenomenologii i estetyki dotyka zagadnienia, które uznaliśmy wcześniej za ideę przewodnią całej naszej interpretacji Daubertowskiej filozofii. Jest nią problem *pytania o rzeczywistość*. To właśnie w tym miejscu – przy całej swej odmienności – redukcja fenomenologiczna spotyka się z doświadczeniem estetycznym. Do istoty obu należy to mianowicie, że zawieszają to pytanie. Jeśli rzeczywiście tak jest, to wynik tego spotkania jest dla naszego problemu czysto negatywny. Doświadczenie fenomenologiczne i estetyczne porzuca się od chwili, gdy pytanie o rzeczywistość przestaje dręczyć. I w niczym nie zmienia tej sytuacji fakt, że zamiast tego pytania – jak to jeszcze zobaczymy – pojawia się, przynajmniej w przypadku doświadczenia estetycznego, specyficzne uczucie. Jeśli droga Dauberta do filozofii zaczyna się od zainteresowania sztuką i spotkania fenomenologii, to jak to możliwe, że centralnym problemem jego rozważań stało się pytanie o rzeczywistość, którego obowiązywanie stoi w otwartej sprzeczności do wspomnianego doświadczenia estetycznego i fenomenologicznego? Czy w obliczu tej sprzeczności, nie powinniśmy zawczasu zastanowić się jeszcze raz nad słusnością wyboru idei przewodniej całej naszej interpretacji jego filozofii?

Z pewnością nigdy dość refleksji i zaczynania wszystkiego od początku, zwłaszcza w świecie filozofii, jednak w tym wypadku ponowny namysł nad słusnością naszego początkowego wyboru nie prowadzi do jego odrzucenia. Wręcz przeciwnie, pozwala on

---

<sup>68</sup> O. Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1929, 10 (Suppl.), s. 27–52.

<sup>69</sup> R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1931.

nabrać jeszcze większej pewności co do tego, że przyjęta tu linia interpretacyjna ma szanse powodzenia. Jeśli wspólnym momentem działania fenomenologicznej redukcji i przeżycia estetycznego jest zawieszenie pytania o bycie lub niebycie przedmiotu, to nie należy tego interpretować w taki sposób, że od tej chwili pytanie o rzeczywistość w ogóle się nie pojawia, a fenomenologia i doświadczenie estetyczne, uwolnione od jakiegokolwiek ciężaru rzeczywistości, zaczynają „bujać w obłokach” apodyktycznej oczywistości. Słuszna jest raczej taka interpretacja, wedle której dopiero teraz pytanie o rzeczywistość nabiera prawdziwego znaczenia i może odsłonić swój właściwy sens. Redukcja nie „redukuje” w znaczeniu „obcinać” i „zmniejszać”, lecz zabieg redukcji, rozumiany jako powracanie, przebiega na podobieństwo zamasztywego gestu lub wyjścia w Otwarte. Dzięki redukcji obraz rzeczywistości doznaje panoramicznego rozszerzenia. Jak mówi Hans Reiner Sepp,

Każde odrealnienie świata jest natomiast możliwe tylko na gruncie wiary w świat. Tak więc fenomenologia zastępuje w swojej względności ujętą rzeczywistość faktów nie przez »wyższą« rzeczywistość, lecz rozszerza ją o nowe dziedziny tego, co rzeczywiste<sup>70</sup>.

W pierwszych projektach redukcji fenomenologicznej Husserl określał ją mianem „stawiania w pytanie” (*in-Frage-stellen*). Podczas redukcji charakterystyczne dla przeświadczenia o istnieniu świata pytanie o bycie lub niebycie tego, co transcendentne, nie zostaje po prostu poniechane na rzecz np. absolutnej pewności, lecz jako pytanie zostaje ono dopiero samo postawione w pytanie. To pytanie o pytanie określa eroteryczny, kołowy ruch redukcji<sup>71</sup>. Pytanie

---

<sup>70</sup> H.R. Sepp, *Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, s. 77.

<sup>71</sup> Por. W. Płotka, *Redukcja transcendentna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2013, r. 22, nr 1 (85), s. 173–190.

o rzeczywistość nie znika, zmienia się jednak jego status. Zamienia się mianowicie z pytania materialnego czy – jak ujmuje to Witold Płotka – pytania binarnego, które dopytuje się o bycie lub niebycie jakiegoś przedmiotu, w pytanie formalne – pytanie transcendentne, pytanie o uzasadnienie – które pyta o sens pytania o rzeczywistość jako taką. Zamiast odpowiedzi wskazującej na istnienie lub nieistnienie jakiegoś przedmiotu pojawia się odpowiedź, określająca sens pytającego odniesienia do rzeczywistości, odpowiedź, co znaczy pytać i jaki jest sens tego, co określa się mianem „rzeczywistości”. Odpowiedź ta nie jest jednak twierdzeniem raz na zawsze ustalonym, lecz jedynie momentem nieskończonego zapytywania. Dzięki redukcji pytanie o rzeczywistość, z jednej strony, nabiera wyrazności i zdecydowania, z drugiej – staje się niekończącym się procesem.

Podobnie jest z doświadczeniem estetycznym. Wprawdzie zawiesza ono pytanie o rzeczywistość, jednak czyni to po to, aby pytanie to wzmocnić i uwyraźnić. Jeśli doświadczenie estetyczne polega – jak widział to Hans-Georg Gadamer – na doświadczeniu „przyrostu bytu” w dziele<sup>72</sup>, to nadmiar ów może zostać „oceniony” jako przyrost tylko przy zachowaniu perspektywy nieestetycznej świadomości rzeczywistości. To, w czym się widz zatracą, wymaga ciągłości sensu<sup>73</sup>. Chociaż odbiorca dzieła odróżnia przedmiot estetyczny od reszty rzeczywistości, to nie znaczy to, że pomiędzy dziełem a rzeczywistością tworzy się jakaś ontologiczna wyrwa, którą trzeba za każdym razem przeskakiwać, lecz oznacza to raczej, że w tle tego odróżnienia znajduje się doświadczenie „nieodróżnialności” ontologicznego statusu dzieła i rzeczywistości. Doświadczenie dzieła sztuki nie pozbawia nas poczucia rzeczywistości, nie okrada nas z bytu, lecz właśnie odwrotnie, otwiera szeroką perspektywę możliwości bytu, które pogłębiają i rozszerzają to, co aktualnie rzeczywiste. Dzięki doświadczeniu estetycznemu, które zawiesza pytanie o rzeczywistość, mamy okazję powrócić do korzeni tego

---

<sup>72</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 153.

<sup>73</sup> Tamże, s. 143.

poczucia rzeczywistości i usadowić je na bardziej fundamentalnym poziomie<sup>74</sup>.

Zarówno więc dla fenomenologii, jak i sztuki końca XIX i początku XX w., ów powrót do rzeczywistości był najbardziej elementarną potrzebą. Tak jak redukcja nie jest pomysłem jakiegoś filozofa-matematyka, który rozwiązywałby wszystkie teoretyczne problemy, tak i nowe prądy w sztuce nie są li tylko ciekawymi pomysłami grupki artystycznych outsiderów, szukających nowych wrażeń. Stanowią one raczej znakomite przykłady pewnej wspólnej tamtym czasom, paradoksalnej formy myślenia, nazywanej „odrzeczywistniającą realizacją” (*entwirklichende Realisierung*) (Georg Misch)<sup>75</sup>. U podstaw obu znajduje się raczej głębokie, epokowe doświadczenie utraty rzeczywistości. Narodziny i ekspansja cywilizacji naukowo-technicznej, w ramach której zostały zniesione wszystkie dawne formy przeżywania świata, rodzi tęsknotę za autentycznym kontaktem z rzeczywistością. Nie mówi się już o rzeczywistości.

---

<sup>74</sup> Ów związek przedmiotu estetycznego z rzeczywistym przedmiotem podkreślali przede wszystkim Heidegger i Gadamer. Nie znaczy to, że uznawali oni za niebyłą różnicę pomiędzy dziełem i rzeczywistością. Jak słusznie zauważa A. Ziółkowska: „Różnica pomiędzy realnością i sztuką polega m.in. na tym, że to, co w świecie realnym jest traktowane jako konieczność, w sztuce staje się możliwością, usytuowaną obok innych możliwości. Dokonujące się w sztuce wyjście poza realność umożliwia dopiero doświadczenie istoty rzeczywistości. Sztuka sięga istoty rzeczywistości, chodzi w niej bowiem o doświadczenie sioiście pojętej prawdy. Gadamer jest w znaczącej mierze fenomenologiem, gdy pisze o dokonującym się w sztuce swoistym *epoché*, polegającym na zawieszeniu realności (czyli istnienia rzeczy), a zarazem umożliwiającym odsłonięcie ich istoty. Podobnie jak Arystoteles i Husserl twierdzi, że jest właściwie obojętne, czy przedmioty doświadczane w sztuce istnieją czy też nie, gdyż są one z założenia irrealne. Wystarczy, żeby były one prawdopodobne, żeby mogły uwieść i wciągnąć w przestrzeń swojego oddziaływania swoich uczestników, pozwalając im zapomnieć o sobie. Ważna jest natomiast doświadczana i odsłaniana w przeżyciu estetycznym istota, która jest zarazem najgłębszą istotą realności” (A. Ziółkowska, *Prawda sztuki a rzeczywistość. Estetyka Hansa-Georga Gadamera wobec wybranych zjawisk sztuki współczesnej*, „Kultura i Wartości”, 2012, 1, s. 79).

<sup>75</sup> Por. F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, s. 85.

To zdecydowanie za mało. Myślą przewodnią staje się dotarcie do „prawdziwej rzeczywistości” i „rzeczywistej rzeczywistości”, dotknięcie sedna rzeczywistości, powrót do łona matczynego bytu. Jak mówi Gottfried Benn, w owym czasie pojęcie rzeczywistości staje się dla europejskiej kultury pojęciem demonicznym (*Wirklichkeit – Europas dämonischer Begriff*)<sup>76</sup>. Ta rozchodząca się szerokim echem mowa o „rzeczywistej rzeczywistości”, którą powtarzać będą również fenomenologowie, wyraża marzenie człowieka nowoczesnego o rzeczywistości bez wyobcowania, o żywej komunii, przeżyciu, bliskości i spotkaniu człowieka i świata<sup>77</sup>. Fenomenologiczna redukcja i estetyka wczucia są tylko dwiema stronami tego samego. Nie ma bowiem drogi na skróty, która przecinałaby falę wyobcowania. Trzeba odrzucić prosty podział na idealizm i realizm. Zamiast beznadziejnie przeciwstawiać się tej fali, trzeba ją raczej, odwrotnie, wzmacniać i piętrzyć – do chwili, gdy załamię się pod własnym naporem. Jak mawiał Nietzsche, ażeby mogło nadejść Nowe, nihilizm musi zostać wypełniony. Albo też, jak w tradycji chrześcijańskiej: tylko wtedy, kiedy zrezygnuje się całkowicie z rzeczywistości, jest szansa na jej odzyskanie z nawiązką. Ostatnie zdanie *Medytacji kartezjańskich* mówi o tym wprost: „Trzeba najpierw stracić świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnego samonamysłu na powrót odzyskać”<sup>78</sup>.

### Daubert: inicjacja

Droga Dauberta do fenomenologii (pytania o rzeczywistość) rozpoczyna się – jak w przypadku wspomnianych wyżej fenomenologów – od badań z zakresu estetyki. Już w czasach gimnazjum dał się on poznać jako osoba szczególnie wrażliwa na kwestie sztuki, nie dziwi więc, że swoje pierwsze filozoficzne pytania skierował on

---

<sup>76</sup> Cyt. za: tamże, s. 53.

<sup>77</sup> Tamże, s. 44 i nast.

<sup>78</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 236 (Hua I, 183).

właśnie w stronę estetyki. Wspomnieliśmy, że na początku Daubert studiował na Uniwersytecie w Getyndze, gdzie uczęszczał na zajęcia estetyki i historia sztuki Roberta Vischera. Jednak to artystyczna atmosfera Monachium ostatecznie zdecydowała o tym, że postanowił on spędzić resztę swych studenckich lat nad Izarą. Jak w wielu innych wypadkach swoje poglądy (tym razem) estetyczne Daubert wygłaszał przy okazji polemiki z innymi myślicielami. Nie bez znaczenia dla ustalenia jego idei są również jego komentarze do dzieł literackich (Dostojewski, Ibsen, Maeterlinck, Morgenstern, Hofmannsthal) muzycznych (Mozart, Beethoven, Wagner, Czajkowski, Richard Strauss) czy plastycznych (H. de Toulouse-Lautrec).

Przyjrzyjmy się więc pierwszym, poświęconym zagadnieniom estetycznym wystąpieniom Dauberta, które są jednocześnie najwcześniejszymi dokumentami jego twórczości.

### Krytyka estetycznej koncepcji kojarzenia

Na jednym z ćwiczeń prowadzonych przez Vischera, 10 lutego 1898 r., Daubert wygłosił referat, w którym najpierw przedstawił pracę *Über die Möglichkeit einer normativen Ästhetik* H. Fleischera<sup>79</sup>, a następnie poddał ją dość wyważonej krytyce, podnosząc jako sporny tylko jeden, aczkolwiek główny punkt Fleischerowskich rozważań (D I 15/3–20).

Zdaniem Hermanna Fleischera, ramy ówczesnej estetyki wyznaczały dwa przeciwstawne poglądy. Wedle pierwszego, który hołdował zasadzie naukowości i szukał analogii między badaniem dzieł artystycznych a badaniem zjawisk przyrody, należy skupić się przede wszystkim na opisie wytworów artystycznych, unikając zadawania pytań o to, jakie te dzieła powinny być. Wedle drugiego, którego przedstawicielami byli w przeszłości tacy filozofowie, jak Schelling, Hegel czy ówczynie Vischer, problemy estetyczne

---

<sup>79</sup> H. Fleischer, *Über die Möglichkeit einer normativen Ästhetik*, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau 1891.

należy podporządkować zasadom i metodom określonego systemu filozoficznego. W rozróżnieniu tym słycać wyraźne echa Fechnerowskiego podziału na estetykę uprawianą *von Unten* i *von Oben*<sup>80</sup>. Unikając ekstremów, Fleischer uważa, że pytanie o to, co z estetycznego punktu widzenia powinno być, nie musi prowadzić do porzucenia zasad naukowości i roztopienia się w metafizycznej spekulacji. Jediną właściwą drogą są badania psychologiczne. W ten sposób Fleischer wchodzi na utarte ścieżki, którymi od dłuższego już czasu kroczyła estetyka. Przedstawienie norm i kategorii estetycznych może się udać tylko na drodze badań psychologicznych. Nie przedmiot sam w sobie jest piękny, lecz przypisuje się mu piękno za sprawą realizacji specjalnych przeżyć psychicznych. Estetyka nie powinna więc zajmować się przedmiotami, bo te są możliwe do uchwycenia jedynie w ramach przyrodoznawstwa, lecz jedynie podmiotową stroną doświadczenia estetycznego. W przyszłości możliwość uprawiania innej estetyki – estetyki zorientowanej na przedmiot – wskaże fenomenologia. Daubert referuje poglądy Fleischera:

Piękno nie jest poza nami (...). Piękno powstaje tylko w nas. Aby zbadać, w jaki sposób się to odbywa, należy cofnąć się do fundamentów naszego życia duchowego (D I 15/5).

Zdaniem Fleischera, na owe „podstawy naszego życia psychicznego” składają się trzy tradycyjnie oddzielane obszary: przedstawienia, uczucia i chcenie. W obszarze estetyki główną rolę odgrywają przede wszystkim dwa pierwsze, jako że – jak to trafnie ujął Kant – piękno jest czymś bezinteresownym. Bezpośrednio dany świat uczuć wiąże się ze światem przedstawień wieloma niewidzialnymi nićmi. Przedstawienia mają możliwość wywoływania innych przedstawień oraz uczuć. Tymi połączeniami rządzą prawa kojarzenia, w których Fleischer, podobnie jak wielu ówczesnych estetyków, widzi możliwość rozwiązywania najtrudniejszych problemów nie tylko

---

<sup>80</sup> G.T. Fechner, *Vorschule der Ästhetik*, Verlag von Breitkopf & Härtel, Leipzig 1876, Erster Teil, s. 1.



estetyki, ale całej filozofii. „W estetyce ta zdolność asocjacyjnych przedstawień i wywoływania stanu uczuciowego ma najwyższe znaczenie” (D I 15/6). Przedstawienie czegoś może wywołać w estetycznie nastawionym obserwatorem nowe przedstawienia i uczucia, które ten zna z wcześniejszego doświadczenia. W ten sposób człowiek może drogą skojarzeń ożywiać naturalne przedmioty. Wiąże on ich kształt i ruch ze znanymi z własnego doświadczenia uczuciami i stanami. Na tym generalnie polega całe nasze doświadczenie: na kojarzeniu przedstawień z pewnymi uczuciami. Na przykład dziecko uczy się, że określony wyraz twarzy matki wiąże się z określonym uczuciem i usposobieniem. Fleischer krytykuje Vischera za to, że wydziela on z całego obszaru skojarzeń rzekomo samodzielne akty, określone nastawienie (*Einstellung*), nazywane przez niego wczuciem (*Einfühlung*). W ten sposób niesłusznie – zdaniem Fleischera – czyni się przeżycie estetyczne kwestią woli. Nawet jeśli wprowadzanie odrębnego terminu na określenie zjawisk psychicznych, pozwalających odczuć piękno, jest pożyteczne, nie należy zapominać, że to asocjacja jest podstawą nastawienia estetycznego, nie zaś odwrotnie: „wzucie opiera się na najbardziej pierwotnej duchowej władzy – na asocjacji” (D I 15/8).

Zgodnie z teorią Fleischera, „oddziaływanie tego, co piękne opiera się na wyrazie wartościowego duchowego życia” (D I 15/7). „Czym jest to, co wartościowe?” (D I 15/9) Nie jest to nic absolutnego, albowiem to, co wartościowe w życiu zależy od epoki historycznej oraz jednostkowego doświadczenia. Można jednak powiedzieć, iż jest to wszystko to, co uszlachetnia ludzkie istnienie. Stąd wyrasta definicja sztuki:

Obojętnie w jaką stronę, sztuka ma za zadanie wyrażenie charakterystycznego, wartościowego, ludzkiego lub podobnego do ludzkiego życia i nie powinna przy tym ranić ani naszych moralnych, ani intelektualnych uczuć, lecz musi starać się wzmocnić je w miarę możliwości (D I 15/9).

Z tej definicji sztuki wynika odpowiedź na wskazane w tytule pytanie o możliwość normatywnej estetyki. Zdaniem Fleischera,

zadaniem estetyki jest wskazywanie środków adekwatnych do realizacji wyrażonego wyżej zadania sztuki. Wartościowe, ludzkie życie jest zmienne i uwikłane w ogólnoludzką historię, więc możliwa jest tylko „relatywnie normatywna” estetyka.

Daubert rozpoczyna swoją krytykę koncepcji Fleischera od kurtuazyjnego przyznania, że właściwie autor „poprawnie i pewnie” wywiązał się ze swego zadania. Pomylił się tylko w jednym punkcie – który w istocie przesądza o całym przedsięwzięciu. Chodzi mianowicie o stosunek fundowania pomiędzy asocjacją i wczuwaniem. To właśnie w tym miejscu – na problemie stosunku wczucia i asocjacji oraz hegemonii asocjacji w życiu psychicznym – spoczywa ciężar jego krytycznych uwag, które – co interesujące – powtórzy on i rozwinie blisko 15 lat później (por. A I 13). Krytykując rozważania Fleischera, Daubert stoi na stanowisku Vischera, który uważa, iż przeżycie estetyczne ufundowane jest w akcie wczuwania, nie zaś kojarzenia. Daubert:

Leżące w doświadczeniu asocjacje zostają połączone w naszym całościowym doznaniu witalności; w chwili ujrzenia dzieła sztuki nie zostają one pobudzone pojedynczo i nie dlatego dzieło sztuki zostaje ożywione, lecz to w pełni wartościowy człowiek przenosi się ze swym całościowym poczuciem życia w dzieło sztuki. W ten sposób nie pozostaje już [nic] dwoistego: [nie] dzieło sztuki z czystym wrażeniem jego formy oraz, oddzielone od tego, związane z tym dziełem asocjacje, lecz oba, za sprawą tego, że również czyste formy zostały ożywione poprzez tę samą zdolność, zostają stopione w *jeden* proces. – Owe »uduchowienie« (*»Beseelen«*) jako »wczuwanie« (*»Einfühlen«*) jest właśnie »wewnętrznym procesem« wychodzącym ze spójnego, całościowego człowieka, w którym łączą się razem zebrane za pomocą asocjacji doświadczenia (D I 15/15–16).

To, że jakieś dzieło sztuki rodzi skojarzenia, jest oczywiste, ale to nie te skojarzenia są właściwym przeżyciem estetycznym, lecz ożywające ujęcie przedmiotu. Daubert odwołuje się przy tym do pracy Alfreda Biesego pt. *Assoziationsprinzip und Anthropomorphismus in*

*der Ästhetik* (1896)<sup>81</sup>, według której „asocjacja jest dodawaniem, »koegzystencją«, »porównaniem«; wczucie [jest] wytworem, »w sobie nawzajem«, »animacją«” (D I 15/16). To ostatnie nazywa on „wrodzoną zdolnością i potrzebą odnoszenia wszystkiego do człowieka” (D I 15/17). Zdaniem Dauberta, Fleischer zbyt ostro oddziela sferę przedstawień od uczuć, szukając między nimi łączności w koncepcji kojarzenia. Zamiast tego, Daubert przypuszcza, iż wystarczy w tym miejscu odwołać się do fizjologii: widok obiektu budzi przyjemne doznanie, które roztopia się następnie w procesie wczucia. To ostatnie jest zdolnością obiektywizowania się (*sich verobjektivieren*). Można ją potraktować jako „formę spostrzegania lub kategorię dla dziedziny sztuki”. Nad nią nadbudowują się skojarzenia, które jedynie wyostrzają i wzmacniają doświadczenie przedmiotu.

Omówione wystąpienie Dauberta nie pozostawia złudzeń co do treści jego wczesnych estetycznych poglądów. Występuje on jako zwolennik teorii wczucia, odrzucając popularną wówczas teorię asocjacji. Wczucie pozwala na przeniesienie się całego człowieka w dzieło sztuki, na roztopienie się w nim. Tym samym Daubert zrywa też z koncepcją przypisywaną impresjonizmowi, że w estetycznym odbiorze świata chodzi o wrażenia i zredukowanego do zmysłów obserwatora. Podkreśla, iż w doświadczeniu estetycznym bierze udział *cały* człowiek, z całym swoim życiem. Podobne stanowisko będzie prezentował wobec Husserlowskiego eksponowania procesów poznawczych. Poznanie nie jest operacją zachodzącą tylko w „górnym” piętrze życia duchowego, lecz bierze w nim udział *cały* człowiek, angażując przy tym sfery instynktowno-emocjonalne. To samo dotyczy naszego poczucia rzeczywistości.

### Krytyka estetycznej koncepcji naśladownictwa

Inny odczyt Dauberta zmierza w podobnym kierunku, co przed chwilą wspomniany, tym razem jednak polemizuje nie z teorią

---

<sup>81</sup> A. Biese, *Assoziationsprinzip und Anthropomorphismus in der Ästhetik*, „Zeitschrift für vergleichende Literatur-Geschichte”, Leipzig 1896.

kojarzenia, lecz z teorią naśladownictwa. Wystąpienie, o którym mowa, nie jest datowane, z jego zapisu i struktury, a także odnotowanych na końcu uwag krytycznych Vischera, można się jednak domyślać, iż odbyło się ono także podczas ćwiczeń na Uniwersytecie w Getyndze, a więc około roku 1898. Tym razem Daubert bierze na warsztat pracę Konrada Langego pt. *Die bewußte Selbsttäuschung als Kern jedes künstlerischen Genusses*<sup>82</sup>. Główne jej tezy – zgodnie z prezentacją Dauberta – brzmią następująco.

Lange definiuje sztukę jako „nabytą przez ćwiczenie zdolność człowieka sprawiania innym przyjemności” (D I 15/21)<sup>83</sup>. Sztuki piękne tym różnią się od użytkowych, iż nie mają na celu pożytku, lecz czystą przyjemność. Najważniejsza jednak jest zasada, która czyni z przeżycia doświadczenie artystyczne. Lange mówi o uzupełnianiu tego, co martwe, życiem (*ergänzen zum Leben*), które dzieje się na podstawie wyobrażenia naśladowanego przez dzieło oryginału. To właśnie to porównywanie dzieła z rzeczywistością daje uczucie estetycznej przyjemności. Jest to prawdą zwłaszcza wobec takich sztuk, jak malarstwo, rzeźba, teatr czy dramat. Co się tyczy muzyki, architektury, liryki i rzemiosła artystycznego, to tutaj naśladownictwo natury nie jest pierwszorzędne. Najważniejsze dla tych sztuk jest budzenie nastroju i uczuć pozoru (*Scheingefühlen*). Chodzi w nich o przyjemność, która powstaje za sprawą tworzenia na podstawie zmysłowego materiału tego, co nie istnieje. I to jest właśnie wspólna istota wszelkich sztuk pięknych: tworzenie złudzenia przez artystę i świadome samooszukiwanie się (*Selbsttäuschung*) przez odbiorcę. Ponieważ chodzi o świadome oszustwo, wobec tego dzieło sztuki zawiera w sobie zarówno elementy, które mają łudzić, jak i te, które mają przypominać, że jest to tylko złudzenie (w tej roli występują np. ramy obrazów, kotary, cokół, scena, ruchy muzyków itp.). Ostateczna definicja sztuki brzmi więc następująco:

---

<sup>82</sup> K. Lange, *Die bewußte Selbsttäuschung als Kern jedes künstlerischen Genusses. Antrittsvorlesung gehalten in der Aula der Universität Tübingen am 15. November 1894*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1895.

<sup>83</sup> Tamże, s. 7.

Sztuka jest nabytą przez ćwiczenie zdolnością człowieka uwalniania innych od praktycznych zainteresowań i sprawiania bazującej na świadomym samooszukiwaniu się przyjemności (D I 15/26)<sup>84</sup>.

Tworzenie złudzenia jest twórczym aktem ożywiania tego, co nieożywione (*Beseelung des Unbeseelten*)<sup>85</sup>. Dla Langego prawdziwą sztuką jest sztuka realistyczna. Najwyższe ideały sztuki zostają osiągnięte w dziełach, które tworzą największą iluzję – przy jednoczesnym budzeniu świadomości, że to tylko iluzja. Świadomość iluzji jest bowiem warunkiem *sine qua non* estetycznej przyjemności.

Daubert krytykuje w pierwszej kolejności pojęcie *Ergänzung zum Leben*. Nie chodzi o dodawanie do tego, co nieożywione, życia, lecz o ożywianie (*Belebung*). To ostatnie nie polega na uzupełnianiu tego, co przedstawione, ciałem i krwią, lecz na podkładaniu, insynuowaniu (*unterlegen*) pod tym, co nieożywione, własnych stanów duszy (D I 15/32). I nie chodzi o jakieś wyróżnione stany, lecz o całe życie uczuciowe. Dzieło sztuki jest odbierane całym sobą, albowiem jest ono wyrazem całego siebie. Ożywianie jest tożsame z wczuwaniem się, któremu mają dopomóc, a nie przeszkodzić, takie elementy, jak rama czy kurtyna. Chodzi o oddzielenie i skupienie elementów artystycznego przedstawienia w taki sposób, aby ułatwić odbiorcy wczucie (D I 15/34).

Daubert cytuje Fryderyka Schillera *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* i twierdzi, że dzieło sztuki składa się z dwóch elementów: materii i formy. Ta pierwsza jest zawsze konkretna i zmysłowa, ta druga ma charakter inteligibilny. W doświadczeniu estetycznym odbiera się te dwa składniki jednocześnie. Im forma ma bardziej samodzielne znaczenie, tym bardziej odbieramy to, co pozaczasowe, typowo człowiecze i czysto ludzkie (*das außerzeitliche, allgemein Menschliche, das Rein-menschliche*). Na sposób estetyczny można się odnosić nie tylko do dzieł sztuki, ale – jeśli zważa się na formę – także

<sup>84</sup> Tamże, s. 23.

<sup>85</sup> Tamże, s. 10.

do zjawisk przyrodniczych. Także one mogą być materiałem opartym (*gemildert*) formą. Na podsumowanie Daubert stwierdza:

Owa *conditio sine qua non* nie polega na świadomym oszukiwaniu siebie, lecz na tym, że w trakcie artystycznego widzenia postrzegamy nie masywną materię, lecz jej niezmysłową formę, jej zjawisko. Bazująca na tym właściwa rozkosz polega na wczuciu, na wypełnionej treścią formie. Rozkosz jest produktem [stworzonym] z formy dzieła sztuki i ducha widza (D I 15/36).

Choć powyższa wypowiedź przyznaje w doświadczeniu estetycznym prymat duchowej formie, Daubert nie dyskredytuje całkowicie uczestnictwa materiału. Stwierdza:

Materiał jest integralnym momentem artystycznego przedmiotu, ponieważ bez takiego ufundowania nie moglibyśmy w żaden sposób zawiązać przedmiotami (D I 15/42).

Przedmiot doświadczenia estetycznego jest ufundowany w przedmiocie materialnym. Przez to podkreślenie znaczenia przedmiotu materialnego dla możliwości zaistnienia doświadczenia estetycznego Daubert odrzuca, z jednej strony, możliwość uprawiania estetyki na gruncie czysto psychologicznym, z drugiej – odrzuca estetykę czysto formalną. W późniejszej rozmowie ze swoim przyjacielem Dohrnm powie, że podobnie jak w przypadku przeżyć logicznych na doświadczenie estetyczne składają się intencjonalne akty, które odnoszą się do konkretnej rzeczy, sama ta rzecz oraz jej określenia modalne, takie jak rzeczywisty, idealny czy piękny (D I 9/32). „Piękno” jest kategorią modalną, jest sposobem dania przedmiotu<sup>86</sup>. Materiał jest wehikułem, symbolem, nośnikiem duchowych treści. W jednej z notatek, pochodzących zapewne z późniejszego okresu, Daubert powiada, że o ile w przypadku muzyki i architektury „duchowe życie” jest zawarte w samych dźwiękach i formach, to przy okazji literatury czy malarstwa

---

<sup>86</sup> K. Schuhmann, *Daubert als Ästhetiker*, s. 73–74.

dźwięki, kolory i kształty muszą najpierw być ujęte *durch bedeutungsverleihende Akte*, ażeby w następnej chwili mogło w nich zostać rozpoznane „duchowe życie” (D I 15/42). Mówiąc to, z pewnością Daubert myśli jeszcze wciąż o sztuce figuratywnej... Przez ten materiał przenika forma, w której odczucie celuje przeżycie estetyczne (wzucie): „forma i uczucie nie są w sztuce czymś dwoistym” (D I 15/33).

### Estetyka wczucia (*Einfühlung*)

W obu wyżej omówionych esejach Daubert przedstawia się jako zwolennik teorii wczucia. Nie neguje on przy tym całkowicie teorii kojarzenia i naśladownictwa, odrzuca jedynie roszczenia tych teorii do roli jedynie słusznego sposobu wyjaśniania zjawisk estetycznych. Teoria wczucia była bardzo popularna w ówczesnej estetyce i uprawiana była z powodzeniem – jak to miało miejsce w przypadku Lippsa – równoległe do teorii kojarzenia i naśladownictwa. Obok Lippsa, drugim najważniejszym przedstawicielem teorii wczucia był getyński nauczyciel Dauberta – Robert Vischer. Ponieważ Daubert nigdzie nie omawia szczegółowo jego koncepcji – a stanowi ona ważny punkt nie tylko jego własnej teorii estetycznej, lecz odniesienia do niej, o czym opowiemy w kolejnych rozdziałach, występują także w innych obszarach jego fenomenologii (pytania) – spróbujmy zarysować jej główne założenia, odnosząc się do prac wspomnianych wyżej estetyków.

Najpierw jednak powiedzmy, z czym w ogóle mamy tutaj do czynienia. Ogólnie rzecz biorąc pojęcie wczuwania (*Einfühlung*) – jak zauważa Ingarden ‘wczuwanie’ oznacza projektowanie własnych uczuć w coś zewnętrznego, ‘wczuwanie się’ natomiast to wstawianie się w sytuację drugiego, które zakłada rezygnację z własnych uczuć<sup>87</sup> – oznacza rodzaj emocjonalnej, poznawczej lub ontologicznej

---

<sup>87</sup> R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, PWN, Warszawa 1981, s. 32–33. Istnieje wyraźny problem z tłumaczeniem niemieckiego *Einfühlung*, o czym wspominają Ingarden i tłumacze pracy E. Stein. Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 7–9. W niniejszej książce, myśląc o *Einfühlung*, używam zamiennie polskich słów ‘wczuwanie’ i ‘wzucie’.

identyfikacji, połączenia, komunii. Zakres pojęciowy wczuwania pokrywa się w kilku miejscach z sympatią, intuicją i mimetyzmem. Pojęcie *Einfühlung* przeszło długą i bardzo interesującą drogę. Było najpierw używane w pismach niemieckich romantyków (J.G. Herder, J. Paul, F. Schelling, Novalis, bracia A. i F. Schlegel) na oznaczenie sposobu uczuciowego pojednania między podmiotem i przedmiotem, duchem i naturą<sup>88</sup>. Herder wykorzystuje też tę kategorię w celach hermeneutycznych jako sposób docierania i otwierania tekstów przeszłości, co zostanie następnie podchwyczone przez Friedricha Schleiermachera i Wilhelma Diltheya (*Verstehen, Nacherleben*). Pojęcie wczuwania nie obce też było młodemu Nietzsche, który za Arturem Schopenhauerem głosił możliwość zniesienia „zasady indywidualności” w sztuce, a w identyfikacji widza z chórem widział prafenomen estetyczny<sup>89</sup>. W drugiej połowie XIX w. używa się kategorii wczucia przede wszystkim w psychologizującej estetyce (D. Hume, F. i R. Vischer, H. Lotze, Th. Lipps), z której trafia ono na koniec w obszar fenomenologii – fenomenologicznej etyki, filozofii człowieka i filozofii społecznej (E. Husserl, M. Geiger, E. Stein, M. Scheler). W drugiej połowie XX w. pojęcie *Einfühlung*, znane i rozpowszechnione za sprawą angielskich tłumaczeń jako *empathy*, stało się tematem psychologii społecznej, socjologii oraz teorii zarządzania<sup>90</sup>.

Gdy Daubert podczas swych pierwszych młodzieńczych wystąpień mówi o wczuciu, odnosi się on przede wszystkim do pojęcia *Einfühlung*,

<sup>88</sup> P. Stern, *Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung, Reihe: Beiträge zur Ästhetik*, Bd. 5, (hrsg.) Th. Lipps und R.M. Werner, Verlag von Leopold Voss, Hamburg–Leipzig 1898, Kap. I.

<sup>89</sup> Por. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, C.G. Neumann Verlag, Leipzig 1907, s. 57 i nast. Polskie tłumaczenie: F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 69 i nast.

<sup>90</sup> Nie ma potrzeby szczegółowego zdawania sprawy z historii pojęcia wczucia, jako że istnieje na ten temat pokaźna literatura. Wnikliwie omawia jego historię oraz treść m.in. R. Ingarden w: *Wykłady i dyskusje z estetyki*, s. 33–128; oraz M. Nowak, *The Complicated History of Einfühlung*, „Argument”, 2011, Vol. 1, 2, s. 301–326.



które funkcjonowało w pismach dwóch *Einfühlungsästhetiker*: Vischera i Lippsa. Przy czym, ponieważ Lipps rozwinął swoją teorię wczucia dopiero w pracach wydanych na początku XX w., wydaje się słusznym przypuszczenie, iż Daubert posiłkował się w pierwszej kolejności pracami R. Vischera (choć wspomina wprawdzie także o F.Th. Vischerze i, cytując Johanna Volkelta, prowadzi dyskusję z Lippssem).

Problem z pojęciem *Einfühlung* wyraża się w pytaniu, jak naocznie uchwycony przedmiot łączy się z odniesionymi do niego i „włożonymi” weń uczuciami? Jak naoczność łączy się z uczuciami na poziomie samego przedmiotu? W jaki sposób subiektywne uczucia występują po stronie przedmiotu jako jego własności<sup>91</sup>?

#### Ekskurs: Friedricha Theodora Vischera i Roberta Vischera teoria wczucia

Wspomnieliśmy wcześniej, że Robert Vischer zaczerpnął swoją koncepcję *Einfühlung* z prac swojego ojca – heglisty Friedricha Theodora Vischera. Wspomina on o nim w przedmowie do pracy doktorskiej, wydanej w roku 1873 pt. *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*<sup>92</sup>. W roku 1898, gdy Daubert studiował na Uniwersytecie w Getyndze, Vischer przygotował do druku i wydał tom pozostawionych w rękopisach szkiców autorstwa swojego ojca, poświęconych „tajemnicy piękna”<sup>93</sup>.

F.Th. Vischer wychodzi od popularnego stwierdzenia, że dzieło sztuki składa się z formy i materiału (*Stoff*). Ten ostatni można rozumieć jako (1) fizyczny materiał, z którego jest zrobione dzieło sztuki, jako (2) temat, wreszcie jako (3) zawartość życiową, znaczenie. Forma natomiast jest w stosunku do materiału porządkiem, który zbiera w sobie i jednoczy związaną z materiałem wielość.

<sup>91</sup> J. Volkelt, *System der Ästhetik*, Bd. I, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1905, s. 212–213.

<sup>92</sup> R. Vischer, *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*, Verlag von Hermann Credner, Leipzig 1873.

<sup>93</sup> F.Th. Vischer, *Das Schöne und die Kunst. Zur Einführung in der Ästhetik. Vorträge*, Verlag von Cotta, Stuttgart 1898.

„To, co piękne leży więc w formie”. Nie znaczy to jednak, że piękna forma jest czymś czysto intelektualnym, że jest – tak interpretują to formalści *a la* Johann F. Herbart i Robert Zimmermann<sup>94</sup> – czystym, niemalże matematycznym stosunkiem czy układem. Według Vischera *das Was ist aufgegangen im Wie*, treść realizuje się, wypełnia się – w tłumaczeniu Ingardena – jest zanurzona w formie<sup>95</sup>. Piękna forma nigdy nie jest pusta, nie jest tylko czymś „czysto formalnym”, lecz wyraża pewną duchową, wewnętrzną treść, życiową zawartość (3). To dzięki niej dzieło sztuki różni się od czystego rachunku. Forma artystyczna nie ma charakteru czysto ilościowego, lecz jest jakością, wyrazem czy symbolem (J. Volkelt) odsyłającym do życia i wartości. Odbiorca sztuki dociera do tej wewnętrznej treści poprzez wczucie; „wkłada się” w przedmiot, jednoczy się z nim, zatapia się w nim; ożywia go, uduchowia, animuje. Dzięki wczuciu forma staje się *ausdrucksvolle Form*<sup>96</sup>. Owo wkładanie się w dzieło, owo ożywianie dzieła za pomocą własnych przeżyć zachodzi w sposób nieświadomy i tajemniczy. Zdolność ta należy do *dem dunkel abnenden Leben des Gemüts*<sup>97</sup>. W prawdziwych dziełach sztuki forma i duchowa treść są z sobą doskonale zjednoczone, są jak szklanka wody i rozpuszczona w niej kostka cukru. To, że człowiek ożywia formę swoimi własnymi uczuciami, oznacza dla Vischera, że jedynym – przedstawionym pośrednio lub bezpośrednio – przedmiotem sztuki jest człowiek. Realizowane we wczuciu ożywianie jest bliskie antropomorfizacji i personifikacji.

Koncepcja wczucia F.Th. Vischera wykazuje jeszcze silne zakorzenienie w wywodzącym się od romantyków metafizycznym przekonaniu o jedności ducha i natury<sup>98</sup>. Nie wyjaśnia przy tym, na czym wczucie właściwie miałyby polegać. Dopiero w myśli Hermanna Lotzego, a także R. Vischera czynnik metafizyczny ulega pewnej marginalizacji – co nie oznacza: porzuceniu – na pierwszy plan zaś

<sup>94</sup> Tamże, s. 56.

<sup>95</sup> Tamże, s. 76. Por. R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, s. 51.

<sup>96</sup> F.Th. Vischer, *Das Schöne und die Kunst*, s. 61.

<sup>97</sup> Tamże, s. 70.

<sup>98</sup> P. Stern, *Einführung und Assoziation in der neueren Ästhetik*, s. 10–11.

wysuwają się rozważania z zakresu psychologii. Co ważne, rozważania estetyczne zarówno wspomnianego Lotzego i R. Vischera, jak i innych badaczy tego okresu, pozostają ściśle powiązane z badaniami o charakterze ogólnopsychologicznym. Teoria przeżycia estetycznego niejako wyłania się z rozstrzygnięć dotyczących percepcji, uczuć i myśli.

Sięgnijmy do pracy wspomnianego R. Vischera, do którego Dauberta chodził na zajęcia nie tylko podczas swoich studiów na uniwersytecie w Getyndze, ale również podczas swej jednosemestralnej wizyty u Husserla w roku 1905 („inwazja Monachijczyków na Getyngę”). Swoje analizy rozpoczyna on od przywołania różnych sposobów percepcji. Można przedmioty materialne po prostu widzieć (*Sehen*) – bez skupiania się na jakimś jednym z nich, bez celowania w jakiś szczególny przedmiot. Vischer mówi o widzeniu na podobieństwo robienia fotografii, odciskania rzeczywistości zewnętrznej w duszy. W widzeniu bodźce poruszają nasze nerwy. Od tego całościowego widzenia odróżnia on przyglądające się, punktowe oglądanie (*Schauen*), które angażuje ludzkie ciało i wymusza nie tylko poruszenie nerwów, ale także ruch mięśni oczu, głowy i korpusu. Z jednej strony, oko może śledzić obrys przedmiotu, jego kontur, można wskazać na niego palcem, z drugiej – może uwzględniać jego masę, jego fakturę, zmiany powierzchni i załamania światła, słowem, może go dotykać niejako otwartą ręką. Oko i ręka wzajemnie się uzupełniają i korygują. Oko dotyka na odległość, ręka widzi z bliska. Dzięki współpracy tych dwóch zmysłów przestrzeń jawi się jako trójwymiarowa. Dopiero oglądanie umożliwia artystyczną prezentację, jako że wraz z nim następuje już wstępne ożywienie przedmiotu.

Widzenie i oglądanie może być zupełnie obojętne uczuciowo, może też jednak być naznaczone przyjemnością lub nieprzyjemnością. Przyjemne doznania (*Empfindung*) to te, które wywołuje bodziec odczuwany jako zgodny z naturalną potrzebą oraz budową nerwów i mięśni. Nieprzyjemne doznanie, przeciwnie, odczuwane jest jako zainicjowane przez bodziec, który wywołuje hamujące i paraliżujące naturalny ruch nerwów i mięśni wrażenie. W sprawie różnicy między widzeniem i oglądaniem Vischer wyróżnia pośród doznań wywołane przez bodźce sensoryczne przecucie

(*Zuempfindung*) i wywołane przez bodźce motoryczne poczucie (*Nachempfindung*).

W swojej teorii widzenia odwołuje się Vischer do pojęcia podobieństwa, które – dodajmy – jest ważnym zagadnieniem nie tylko w teorii asocjacji i estetyce, ale także w ontologii<sup>99</sup>. Podobieństwo, o jakim mówi tu Vischer, dotyczy nie tylko harmonii elementów wewnątrz przedmiotu, ale także „harmonii pomiędzy obiektem i podmiotem”, adekwacji pomiędzy harmonią wewnętrzną i zewnętrzną podmiotu oraz harmonijną formą przedmiotu<sup>100</sup>.

Wszelkie prawa regularności, symetrii i proporcji nie są niczym innym niż subiektywnymi prawami normalnego ludzkiego ciała i tylko jako takie mogą one mieć stosowną wartość dla estetyki, nawet jeśli jest to wartość tylko w najwyższym stopniu elementarna i mało wyczerpująca<sup>101</sup>.

Fundujące przeżycie estetyczne podobieństwo nie dotyczy tylko zgodności np. wrażenia wzrokowego ze wzrokiem, ale dotyczy rezonansu, jakie wywołuje dane wrażenie w całości ciała.

Chodzi w ogóle o całe ciało; cały cielesny człowiek zostaje objęty. (...) Każde uwydatnione doznanie prowadzi dlatego ostatecznie albo do intensyfikacji albo do osłabienia ogólnego czucia witalnego (*Vitalempfindung*)<sup>102</sup>.

Na skutek działania bodźców, które wywołują bardziej lub mniej świadome doznania, powstają wyobrażenia (*Vorstellung*). Są to akty

<sup>99</sup> Zob. rozdział pt. *Ontologia pytania*.

<sup>100</sup> „Linia horyzontalna przynosi zadowolenie, ponieważ nasza para oczu ma horyzontalne położenie”. Podobnie przyjemnie działa widok rzeczy okrągłych, jako że mamy okrągłe gałki oczne. „Generalnie, znajdujemy upodobanie we wszelkich formach regularnych, dlatego że nasze organy i ich formy funkcjonalne są regularne”. Zob. R. Vischer, *Über das optische Formgefühl*, s. 8–9.

<sup>101</sup> Tamże, s. 9–10.

<sup>102</sup> Tamże, s. 11.

duchowe, za pomocą których treść doznań staje się czymś świadomym i przedmiotowym. Istnieją wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych, w tym innych osób, oraz wyobrażenia własnego ciała. Najczęściej pozostają one ze sobą pomieszane (jak np. w czasie snu). Obrazy sensne są zwierciadłem dyspozycji podmiotu, jego wewnętrznych pobudzeń. Podobnie rzecz się ma podczas pracy wyobraźni, a nawet podczas zwykłego spostrzegania. Wyobrażenia przedmiotu pobudzają wyobrażenia własnego ciała, te ostatnie zaś odzwierciedlają się w formach przedmiotu. Podmiot porusza się w i przy przedmiotach, owija się w ich formy niczym w ubranie<sup>103</sup>. Wyobrażenie jest prawdziwą mieszkanką Ja i nie-Ja.

Ale prawdziwie ludzkie akty duchowe zaczynają się dopiero wraz z uczuciem (*Gefühl*). To pojawia się w kontakcie z innymi ludźmi.

Miłość naturalna do gatunku jest tą jedyną, która umożliwia mi doskonałe duchowe przeniesienie. Przy niej czuję nie tylko siebie samego, lecz czuję jednocześnie uczucie innej istoty<sup>104</sup>.

Doskonałe powiązanie przedmiotu z podmiotem, o którym była mowa powyżej, może się powieść tylko wówczas, gdy przedmiotem jest inny podmiot. Doznanie wspólnego z wyobrażeniem mogą zostać porównane tylko do czegoś zewnętrznego, peryferyjnego w zjawisku; jedynie uczucie wnika w duchowe jądro rzeczy. W miejscu przedmiotu pojawia się żywa indywidualność lub wspólnota, która współodczuwa, wspiera lub hamuje naszą sytuację życiową, nasz głód życia. I właśnie tym jest uczucie – wspieraniem lub niszczeniem zarazem indywidualnej, jak i odniesionej do gatunku siły życia (*Lebenskraft*). Uczucie obecne jest tylko w świecie skrojonym na ludzką miarę. Podmiot tylko wtedy *czuje* coś do zjawisk zewnętrznych, jeśli te przemawiają do niego także „językiem uczuć”. Oznacza to, że ze świata uczuć zostaje wykluczona każda pozbawiona życia rzecz. Albo inaczej: to właśnie dzięki człowiekowi każda martwa rzecz, która sama w sobie nie ma życia, może zostać

<sup>103</sup> Tamże, s. 15.

<sup>104</sup> Tamże, s. 18–19.

przez uczucie „ożywiona”. Człowiek dysponuje „cudowną władzą” podkładania lub wcielania własnej formy w formę przedmiotu. Jeśli forma przedmiotu jest stała i nieruchoma, mieści się w niej tylko wąskie i skromne uczucie; przeciwnie, jeśli forma jest wielka czy nawet taka, że nie można jej ogarnąć spojrzeniem, wtedy rodzi się wielkie i potężne uczucie. Tak właśnie działa wczucie (*Einfühlung*), które w przypadku przedmiotów nieruchomych Vischer określa mianem fizjonomicznego lub nastrojowego, a w przypadku przedmiotów będących w ruchu – mianem mimicznego lub afektywnego<sup>105</sup>. W przypadku tego ostatniego przedmioty wydają się naśladować pewne uczucia (np. szeroko rozpostarte gałęzie przypominają wyciągnięte z tęsknotą ramiona).

Vischer podkreśla, że wprawdzie doznania (*Empfindung*) pełnią jako takie czysto zmysłową funkcję, to jednak można je rozpatrywać w kontekście wyrastających ponad nie uczuć czy też wczucia. Wówczas można mówić o pewnym *Anfühlung*. Adekwatnie do podziału doznań na sensoryczne (*Zuempfindung*) i motoryczne (*Nachempfindung*), dzieli on *Anfühlung* na przecucie (*Zufühlung*) i poczucie (*Nachfühlung*). To pierwsze pojawia się np. jako uczuciowe zabarwienie światła i kolorów. To drugie powstaje za sprawą sukcesywnego podążania wzdłuż obrysu lub torem ruchu danego przedmiotu. To podążanie jest sprawą ruchliwości samego podmiotu. Może ono na tyle być intensywne, że wywoła ono pewien rezonans na poziomie myślenia, a właściwie całej duchowej konstytucji człowieka, który zaczyna świadomie nadawać formie przedmiotu określone zabarwienie uczuciowe. *Nachfühlung* polega na ożywianiu formy przedmiotu (np. wijącej się drogi czy pustej przestrzeni) w taki sposób, że sukcesywne podążanie za jego kształtem powoduje rozbudzenie w sobie coraz to bogatszych uczuć. Genetycznie rzecz biorąc, przecucie jest bardziej bezpośrednie niż poczucie. Oba wszak – jako „uduchowienie zmysłowego pobudzenia” – są bardziej bezpośrednie niż wczucie. Zdaniem Vischera, różnica między wczuciem a poczuciem i przecuciem polega na kierunku tego uduchowiania. Wczucie uduchowia przedmiot jakby od środka ku jego zewnątrz, gdy tymczasem poczucie i przecucie uduchowiają przedmiot od zewnątrz do jego środka.

---

<sup>105</sup> Tamże, s. 21.

Wyższy stopień rozwoju duchowego niż uczucie, który również związany jest z zasadą podobieństwa podmiotu i przedmiotu i odwołuje się do tajemniczego, znajdującego się u podstaw wszelkiego życia „panteistycznego pędu do zjednoczenia ze światem”<sup>106</sup>, stanowi usposobienie (*Gemüt*). Dzięki niemu podmiot uświadamia sobie ścisłą przynależność do całości świata i odczuwa jedność nie tylko z innymi ludźmi, ale z całym gatunkiem, z całą ludzką rasą, a nawet z całością świata jako dziełem Stwórcy. Osobiste pragnienie szczęścia tylko wtedy zostaje zaspokojone, gdy realizowane jest dobro ludzkości, wobec której poszczególne Ja jest tylko jednym z jej reprezentantów. Vischer wskazuje, że zarówno rozwój moralności, jak i przede wszystkim religii, która wywodzi się z animistycznej wizji przyrody, możliwy jest – z psychologicznego punktu widzenia – tylko dzięki wczuciu. To ono powołuje do życia zarówno bóstwa religii politeistycznych, jak i monoteistycznych. Wczucie jest też w końcu podstawą sztuki.

Wprawdzie słuszne wydaje się zaproponowane przez Kanta rozróżnienie właściwego przeżycia estetycznego, w którym odpada zainteresowanie istnieniem przedmiotu, oraz upodobania „patologicznego”, to jednak – zdaniem Vischera – nie można z doświadczenia estetycznego całkowicie wyeliminować czynników wolitywnych. Impuls woli jest niezbędny, ażeby przejść od wewnętrznej fantazji do sztuki. Vischer mówi o woli fantazji, która objawia się wielorako. Wszak trzeba pamiętać, że nie działa tu ona w sposób dla siebie właściwy. Ojciec Roberta, Friedrich Vischer, mówił w tym miejscu o „zainteresowaniu bez zainteresowania”. Tło aktów woli tworzy bowiem w przestrzeni estetyki widok harmonijnej całości i poczucie pozoru. Udział właściwych aktów woli kończy się zaś tam, gdzie chodzi o całość, dlatego że z całością nie można nic począć, nie można ani jej spożyć, ani nią zawładnąć, ani nie sposób jej użyć jako środka. Całość jest neutralna.

Wola może jednak w tej całości brać udział w taki sposób, że uwytatnia pewne istotności i odrzuca to, co marginalne, podkreślając tym samym harmonijny układ całości. Sztuka polega na wydobyciu w zjawisku tego, co istotne.

<sup>106</sup> Tamże, s. 28.

Widok całości pozostaje jednak tak długo subiektywną sprawą jednostki, dopóki nie zechce ona ukazać innym, powtórzyć w materiale tego, czego sama doświadczyła. Także tu obecna jest wola – wola naśladowania. Naśladowanie zaczyna się już na poziomie najprostszych doznań. Praca każdego zmysłu odzwierciedla się w sposób naturalny i nieświadomy w całym ciele. Także świadomie człowiek próbuje całym swym ciałem wyrazić wobec innych to, czego doświadczył. Mówiąc o czymś, gestykuluje i używa mimiki. Ostatecznie próbuje się on niekiedy wyrazić w materiale. W ten sposób powstaje sztuka. Nieskrępowany manierami artysta przenosi w dzieło sztuki „instynktowny i uchwycony w refleksji wzór ludzkiej normalności”, przedstawia harmonijnego człowieka.

Fantazja stanowi połączenie duszy i zmysłów. Wyraża ona ich naturalną – panteistyczną – jedność. Niestety często jedność ta w toku rozwoju duchowego bywa kwestionowana. Stąd wypływa zadanie dla artysty: przywrócić i potwierdzić tę jedność. Pomaga mu w tym artystyczna fantazja, która ma wiele wspólnego z mistycznym skupieniem. Artysta widzi za każdym razem całość; ma zawsze otwarte oczy; czerpie przyjemność z czystego oglądania; żyje w oszołomieniu, zdumieniu, podziwieniu, zaskoczeniu. Nie ogląda rzeczy jak mieszczanin, lecz ją wędrowiec, obcy. Przemawia w nim *Weltgeist*. Czas nie ma dla niego znaczenia.

Sztuka obejmuje zarówno przestrzeń zmysłów, jak i sięga najwyższych sfer rozumu. Jest ona „wyższą fizyką natury”. Jej idealność polega na odwzorowywaniu harmonijnych form poszczególnych przedmiotów w taki sposób, w jaki jednocześnie są one dane konkretnemu człowiekowi i objawia się w nich cała ludzkość. Aby to osiągnąć, naturalna forma przedmiotu musi zostać odpowiednio opracowana. Harmonizacja związana jest ze stylizacją i idealizacją.

#### Ekskurs: Theodora Lippsa teoria wczucia

Zapiski do Lippsa teorii wczucia porozrzucone są na kartkach znajdujących się w wielu teczkach Daubertowskiej spuścizny. Od-



wołuje się on w tym względzie przede wszystkim do prac Lippsa wydanych po roku 1900. Już po tytułach publikacji Lippsa znać, że teoria wczucia staje się dla niego z biegiem czasu coraz ważniejsza. Jak wspomina Edith Stein: „Dla Lippsa *Einfühlung* była po prostu centralnym pojęciem jego filozofii, dominowała w jego estetyce i filozofii społecznej, grała też niemałą rolę w teorii poznania, logice i metafizyce”<sup>107</sup>. Co ciekawe, „między tym, co Husserl w swoich oszczędnych napomnieniach rozumiał przez wyrażenie *Einfühlung*, a tym, co przez to wyrażał Lipps, istniała wielka zbieżność”<sup>108</sup>.

W publikacjach wydanych na początku XX w. Lipps odróżnia wczucie w szerokim i w węższym tego słowa znaczeniu. To pierwsze przypomina do pewnego stopnia Husserlowskie ujęcie intencjonalności. To drugie natomiast odsyła do estetycznej rzeczywistości, która wykazuje podobną neutralność wobec rzeczywistości, jak Husserlowskie „fenomenologiczne residuum”.

Swoje rozważania prowadzi Lipps najczęściej w pierwszej osobie, przywołując konkretne przykłady fenomenów psychicznych (np. uczucie gniewu). Jednak – jak zaznacza – nie chodzi mu o konkretne przeżycia konkretnej osoby, lecz o to, co ogólne i powszechne w życiu psychicznym, w tym wypadku we wczuciu. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

W opublikowanym w roku 1900 artykule pt. *Ästhetische Einfühlung* rozpoczyna Lipps swoje analizy wczucia od przedstawienia jego najszerszego pojęcia, które tożsame jest z bezpośrednim odniesieniem podmiotu do przedmiotu. Gdy postrzegam przedmiot i odczuwam przyjemność z tytułu jego barwy, to dzieje się tak dlatego, że u podstaw mojego odniesienia do przedmiotu znajduje się apercpepcja, w której Lipps upatruje bezpośrednie odniesienie świadomego Ja do świata: że jestem wewnątrznie w i przy rzeczy (*Darin- und Dabeisein*), że jestem z rzeczą jednym (*Einssein*). To Ja jest tożsame z czuciem się, czuciem

---

<sup>107</sup> Św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 357.

<sup>108</sup> Tamże.

siebie, które trwa nieprzerwanie podczas przeżywania i odnoszenia się do świata. W omawianej sytuacji bycie w jedności z przedmiotem odczuwam jako przyjemne, albo inaczej: „bycie apercypowanym przedmiotu” jest przyjemne. I właśnie tę uczuciową jedność z przedmiotem określa Lipps mianem „najbardziej ogólnego pojęcia wczucia”. Estetyczne wczucie ufundowane jest na tym pierwotnym wczuciu i polega ono na czerpaniu przyjemności z obserwacji przedmiotu, który jawi się jako ożywiony, jako animowany (*Belebung, Beseelung*). Życie przedmiotu pochodzi ode mnie: to Ja użyżam przedmiotowi mojej osobowości. „Znajduję się w nim jak w lustrze”<sup>109</sup>. Akty wczucia konstytuują psychiczne indywiduum. „Obce psychiczne indywiduum zostało ze mnie i przeze mnie stworzone. Jego wnętrze zostało wzięte z mojego”<sup>110</sup>.

Ale ożywienie nie czyni jeszcze wczucia doświadczeniem estetycznym. Istnieje np. praktyczne lub proste wczucie, które pojawia się podczas kontaktu z drugim człowiekiem. To, że interpretuję po gestach i mimice Innego, że jest on w określonym stanie emocjonalnym, wynika stąd, iż najpierw musiałem ów stan sam przeżyć i dopiero na podstawie własnego doświadczenia mogę teraz odpowiednio oznaczyć, „wdrukować” ów stan w fizyczne zachowanie Innego. Przedstawienie stanu Innego jest reprodukcją mojego własnego stanu. „»Inni ludzie« są, psychologicznie rzecz biorąc, odbitkami mnie samego”<sup>111</sup>. Przy czym nie jest tak, że reprodukowane w związku z Innym uczucia są dokładnie takie same, jak te, które przeżywałem kiedyś. Uległy one pod wpływem doświadczenia licznym modyfikacjom. Więcej jeszcze. Ponieważ dane uczucie występuje zawsze wraz z określonym przedmiotem i w określony sposób jest przeżywane, to, co jest reprodukowane, nie jest jakimś izolowanym uczuciem, lecz zawsze zmodyfikowaną w toku zbierania doświadczeń

<sup>109</sup> Th. Lipps, *Ästhetische Einfühlung*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1900, 22, s. 416–417.

<sup>110</sup> Tenze, *Die ethische Grundfragen. Zehn Vorträge*, Verlag von Leopold Voss, Hamburg-Leipzig 1905 (2), s. 17.

<sup>111</sup> Tenze, *Ästhetische Einfühlung*, s. 418.

całością własnej osobowości lub jej większą częścią. Reprodukuję zatem nie tylko dane uczucie, lecz własną osobowość. Wczuwając się w drugą osobę, czynię to całym sobą.

W ten sposób pojawia się możliwość zaistnienia tzw. sympatycznego wczucia. Pojawia się mianowicie pytanie, czy moja obecna osobowość jest na tyle zgodna z tą reprodukowaną i obiektywizowaną w Innym, że również i ona może odczuć ów emocjonalny stan jako zgodny z sobą. Jeśli tak jest, pojawia się oddźwięk, a reprodukowane odczucie zmienia się w faktycznie przeżywane. Uczucie jest doświadczane jako obiektywne i jednocześnie oddziałujące na mnie. W ten sposób doświadczają się pewnej harmonii między moim i cudzym Ja. Moje Ja ulega rozszerzeniu, podwyższeniu, pogłębieniu; moja wolność zostaje potwierdzona.

Wolność, o której mówi tu Lipps, nie polega na swobodzie poruszania się czy wolności – dowolności (*Willkür*) – wyboru, zwycięstwie jednej pobudki nad inną, lecz na podporządkowaniu się konieczności, przymusowi, wymaganiu, które płynie wprost z samej rzeczy. Przy czym ów przymus nie jest doświadczany jako przymus, lecz jako to, co wychodzi naprzeciw mojemu spontanicznemu dążeniu. Wzucie jest w tym wypadku pełne, całkowite, pozbawione reszty. Wolność to jedność własnej aktywności i obiektywności, tj. pasywności związanej z doświadczeniem przedmiotu czy innej osoby. Z tą wolnością związane są wyższe akty ducha, realizowane w nauce, w której spontanicznie podporządkowuję się prawdzie, moralności, gdzie uznaję obowiązek za zgodny z moimi skłonnościami, oraz sztuce.

Przejście od praktycznego wczuwania do estetycznego wczucia polega na odmiennej interpretacji materialnej strony doświadczanego przedmiotu. O ile podczas praktycznego wczuwania w stany drugiej osoby jej cielesne gesty interpretowane są jako znaki, które odsyłają do kryjącej się za nimi *rzeczywistości* emocjonalnej Innego, o tyle w przypadku sztuki nie mamy do czynienia z czymś ożywionym, lecz z martwą materią (materiałem, tworzywem) i stąd nie może być ono potraktowane jako znak, lecz jedynie jako symbol. Ten ostatni jest obojętny wobec rzeczywistości lub nierzeczywistości tego, do czego

odszyła<sup>112</sup>. Jest on pewnym skrótem, zawierającą istotne rysy formą, wrażeniem, które powoduje, iż odpada (*wegfallen*) wiara w rzeczywistość tego, do czego ono odszyła<sup>113</sup>. Przy czym ta wiara nie zostaje całkowicie odrzucona, to, co spostrzegam nie jest kompletną fikcją, lecz w miejscu uznania rzeczywistości pojawia się jakiś tego uznania substytut – „wrażenie rzeczywistości”, „estetyczna realność”, „estetyczna iluzja”.

Wczuwanie weń dokonuje się na podobnych zasadach, jak podczas przeżywania czyichś stanów emocjonalnych. Jeśli istnieją tylko we mnie odpowiednie warunki do przeżywania stanu wskazanego przez formę przedmiotu, to przeżywam go autentycznie, potwierdzam swoją wolność, realizuję estetyczną przyjemność (*Genuss*). Przy czym, inaczej niż podczas wczuwania w stany Drugiego, dzieło sztuki, rozumiane jako symbol, przedstawia stan uczuciowy nie jako dowolny i przypadkowy, lecz jako coś istotnego dla natury człowieka, jako coś znaczącego i wielkiego, być może większego, niż kiedykolwiek miałem faktyczną możliwość tego doświadczyć. Faktem jest, że tylko dzięki temu odczuwam to wielkie uczucie, którego, być może wcześniej nigdy nie miałem okazji doświadczyć, że mam do tego zdolność, skłonność, pewną ludzką dyspozycję. Dzięki niej i dzięki dziełu sztuki wnoszę moją empiryczną osobowość, z której pochodzi reprodukowany stan, na wyższy poziom. „Estetyczna realność staje się we mnie psychiczną realnością”<sup>114</sup>.

Dzieło sztuki może, jak to się często dzieje, przedstawiać wielkie uczucia, ale może także przedstawiać coś powszedniego, zwyczajnego. Nawet wówczas jednak to, co symbolizuje, ma charakter czegoś znaczącego, ważnego. „Dzieło sztuki jest za każdym razem zamkniętym dla siebie światem, i koncentruje dlatego zainteresowanie na swojej treści”<sup>115</sup>. Umożliwia ono wzniesienie mojego Ja

---

<sup>112</sup> Tenze, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, erster Teil: *Grundlegung der Ästhetik*, Verlag von Leopold Voss, Leipzig-Hamburg 1903, s. 140.

<sup>113</sup> Tenze, *Ästhetische Einföhlung*, s. 425.

<sup>114</sup> Tamże, s. 428.

<sup>115</sup> Tamże, s. 428.

ponad jego dotychczasowy stan przez to, że używa pewnego skrótu, ujednolica, koncentruje, upraszcza, idealizuje. Ostatecznie świat dzieła sztuki, który posiada estetyczną realność, jest światem duchowym (*ideelle Welt*).

Nie znaczy to jednak, że także uczucia mają idealny charakter. Uczucia są jak najbardziej rzeczywiste. Nie są one ani tylko przedstawione, ani tylko iluzją. Uczucia są bezpośrednio obecne i żywe, są jak najbardziej prawdziwe, a jednak wolne od ciężaru rzeczywistości. Nie są to bowiem uczucia mojego empirycznego Ja – to niejako pozostało „wyłączone” z przeżycia estetycznego, podobnie jak reszta rzeczywistego świata – lecz pozaempirycznego, idealnego (*ideal*) Ja. Pozostaje tylko przedmiot wczucia i wczuwający, który doznaje oczyszczenia (*Reinigung, katharsis*) z tego wszystkiego, co przynależy do jego empirycznego Ja i świata. Teza ta – zauważmy – pozostaje w pewnej sprzeczności z wcześniejszą, że wczucia dokonuje się zawsze całym sobą.

Na koniec swoich rozważań Lipps definiuje estetyczne wczucie jako uszczęśliwiające estetyczne uczucie sympatii. To szczęście, ta rozkosz ma swoisty przysługujący tylko estetycznemu uczuciu charakter. Jego specyfiką jest głębia, którą Lipps utożsamia z przeżyciem ludzkiej godności, z wartością etyczną<sup>116</sup>.

Lipps odnosi się także do problemu, który był wówczas – widzieliśmy to już przy okazji wystąpienia Dauberta – szeroko dyskutowany podczas omawiania przeżycia estetycznego, mianowicie do pytania o związek wczucia z kojarzeniem. Według Lippsa należy być w tej sprawie ostrożnym. Przede wszystkim trzeba zacząć od jasnego zdefiniowania tego, co rozumie się pod asocjacją. Wychodzi na to, że wczucie nie jest kojarzeniem, chociaż trzeba powiedzieć także, że nie jest ono możliwe bez kojarzenia. Chodzi tu o kojarzenie na zasadzie podobieństwa. We wczuciu sympatyzującym następuje ponadto swego rodzaju stopienie (*Verschmelzung*) Ja z obiektem. To stopienie – pojęcie, które potem na nowo podejmie Gadamer, mówiąc o fuzji horyzontów dziejowych – jest skutkiem oddziaływania asocjacji,

<sup>116</sup> Tamże, s. 434.

jej najpełniejszą realizacją. Stopień dotyczy dwóch różnych źródeł psychicznych, które biorą udział we wczuciu: pamięci, która przywołuje dane stany uczuciowe, reprodukuje je, oraz aktualnego przeżywania, obudzonego przez widok formy symbolizującej dane uczucie.

W wydanych w roku 1903 pracach pt. *Leitfaden der Psychologie* oraz pierwszym tomie *Ästhetik* Lipps rozwija i pogłębia wypracowane trzy lata wcześniej pojęcie *Einführung*. Przede wszystkim wprowadza on różne rodzaje wczucia. Istnieją – powiada – trzy sposoby poznawania rzeczywistości: poprzez postrzeganie zewnętrzne poznaje się świat przedmiotów materialnych, poprzez postrzeganie wewnętrzne poznaje się samego siebie, poprzez wczuwanie poznaje się innych ludzi. Ów trzeci rodzaj poznania może zostać wykorzystany daleko poza dziedziną poznania. Także o dwóch pierwszych sposobach, kiedy występują niejako splecione ze sobą, można powiedzieć, że są „wczuciem”. Lipps mówi o sytuacji, w której odnoszę się do przedmiotu tak, że czuję siebie, będąc niejako po stronie rzeczy, że własne określenie odczuwam jako określenie samej rzeczy (jak w przypadku gdy słucham czyjejs wypowiedzi i przedstawiam sobie to, o czym ona mówi). Łączy się tu aktywność podmiotu z pasywnością wobec danego stanu rzeczy, który wymusza na podmiocie, zobowiązuje jego określone przyjęcie. „Już każde ujęcie tego, co spostrzeżone, jest wczuciem”<sup>117</sup>. Jest to „ogólne apercepcyjne wczucie”. Za sprawą tego wczucia powstają „przedmioty dla mnie” i czynią to w taki sposób, jakby ta psychiczna czynność, która powołuje do życia ich istnienie, ich jedność i indywidualność, była przez nie same inicjowana. Wczuciem jest zarówno postrzeganie poszczególnych elementów rzeczy (np. linii), śledzenie ich, podążanie za ich kształtem, jak i ujmowanie ich w ich całości i jedności.

Przeciwieństwem apercepcyjnego wczucia jest wczucie nastrojowe (*Stimmungseinführung*). Ma ono miejsce wtedy, gdy na podstawie wrażenia jakiejś barwy czy dźwięku, powstaje we mnie określony nastrój, który „następnie” w-projektowuję, w-czuwam w dany przedmiot.

---

<sup>117</sup> Tenze, *Leitfaden der Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903 (1), s. 188.

Obok tych dwóch sposobów wczuwania Lipps wyróżnia jeszcze „empirycznie uwarunkowane apercepcyjne wczucie”. Pojawia się ono w sytuacjach postrzegania przyrody. Wczuwamy weń własne stany psychiczne, jak np. dążenie, intensywność, wytrwałość itd., za sprawą czego interpretujemy „później” rzeczy jako przyczyny, siły, cele itd. Oznacza to, że podstawy poznania naukowego znajdują się także we wczuciu. Do tego dochodzi wczucie np. w religiach animistycznych. Na koniec Lipps wyróżnia estetyczne i etyczne wczucie. To ostatnie jest podstawą altruizmu, który funduje życie społeczne. Na podstawie powyższego można więc stwierdzić, że – według Lippsa – całe życie psychiczne człowieka ufundowane jest na wczuciu.

I wreszcie rozprawa Lippsa z roku 1904 pt. *Weiteres zur »Einfühlung«*, która przedstawia chyba najbardziej dojrzałą jego koncepcję wczucia i która jako kryterium odróżniające rzeczywistość estetyczną od empirycznej ustanawia pytanie (!). Lipps ewidentnie korzysta w niej ze zdobyczy fenomenologii. Z pracy tej Daubert sporządził wyciągi oraz odniósł się do niej krytycznie (D I 11/93–94). O ile w pracy z roku 1900 kończy Lipps na omówieniu różnicy między wczuciem i asocjacją, o tyle w pracy z roku 1904 od tego rozróżnienia zaczyna. Tym razem odnosi się do jednej z prac Stephana Witaska, w której ten ostatni proponuje zastąpić *Einfühlung* przez „współprzedstawienie tego, co psychiczne w zmysłowym przedmiocie”<sup>118</sup>. Zgodnie z teorią asocjacji widok zmysłowego gestu budzi na zasadzie skojarzenia przedstawienie określonego stanu psychicznego osoby, która ten gest wykonuje. Lipps uważa, iż teoria skojarzenia błędnie interpretuje sytuację, albowiem nie chodzi tu o zestawienie obok siebie dwóch przedstawień, lecz o relację symboliczną między jednym i drugim. Gest ani nie przedstawia, ani nie budzi skojarzeń (choć może i często to czyni), lecz *wyraża* dany stan psychiczny. W przypadku rzeczy nieożywionych mówimy raczej, że rzecz coś znaczy, że coś się w niej przejawia. Tę relację symboliczną między tym, co zmysłowe i niezmysłowe,

<sup>118</sup> Th. Lipps, *Weiteres zur »Einfühlung«*, „Archiv für die Gesamte der Psychologie”, 1904, Bd. 4, s. 465–519.

można ujmować różnorodnie, w zależności z jaką rzeczą – ożywioną czy nieożywioną – mamy do czynienia. Lipps określa ją jako relację intendowania lub domniemania (*Intendieren oder Meinen*), jako relację oznaczania (*Bedeutung*) i zjawiania się (*Scheinen*), wreszcie jako relację wczucia (*Einfühlung*)<sup>119</sup>. Nawiązując do tej ostatniej, przykładowo, gest żałoby domniemuje smutek, jest ze względu na niego. Widząc gest żałoby, odczuwamy pewien przymus, powinność, wymaganie czy tendencję do realizowania określonego wewnętrznego zachowania lub przyjęcia postawy, mianowicie takiej, która wiąże się z tym, co nazywamy smutkiem. Ta tendencja zanurzona jest w samym spostrzeżeniu, tworzy ona z nim nierozdzielny, tajemniczą całość apercpepcji. Widzenie obrazu, słuchanie muzyki itd. odnosi się zarazem do tego, co zmysłowe, jak i do tego, co duchowe. To, co duchowe nie jest li tylko przedstawione, lecz prawdziwie unaocznione, *przeżyte*. Przy okazji słuchania jakiegoś zdania, przeżywam płynącą z tego zdania powinność realizacji wyrażonego w zdaniu sądu. Ta powinność, to wezwanie, wymaganie, którego doświadczam „duchowym okiem”, nie pochodzi ode mnie, lecz tkwi w samej rzeczy.

Dalej Lipps odróżnia pozytywne i negatywne wczucie. Podczas pozytywnego wczucia ta zawarta w tym, co przeżywane, tendencja jest realizowana chętniej i łatwiej, jako że natrafia ona na „naturalną tęsknotę” człowieka do czucia się właśnie tak, jak to jest przeżywane. Dzięki temu przeżyciu człowiek czuje, że rozwija swoją istotę, potwierdza życie. Odwrotnie sytuacja wygląda podczas negatywnego wczucia. Wyrażane danym gestem negatywne uczucie (np. pycha) budzi mój wewnętrzny opór, a napotkana tendencja nie znajduje wsparcia w moim wnętrzu, zostaje odczuta jako sprzeczna z naturą mojej osoby. Wywołuje obronę.

Pojęcie tendencji, o której mówi Lipps, pozwala sformułować ogólne prawo życia psychicznego:

Każdy, czy to będzie własny, czy obcy, wewnętrzny lub psychiczny sposób zachowania się, o którym wiem lub o rzeczywistości które-

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 467, 470.



go mam świadomość, wedle tendencji jest adekwatnym, faktycznym, własnym, wewnętrznym sposobem zachowania się<sup>120</sup>.

Innymi słowy, każda wiedza celuje lub ma tendencję do stania się przeżyciem tego, o czym się wie. Stąd wynika np. pewna konsekwencja w podejmowaniu decyzji i formułowaniu przekonań, a także łatwość wiary w to, co mówią inni ludzie. Prawo to jest uszczegółowieniem jeszcze bardziej ogólnego prawa, które mówi, iż „w każdym przedstawieniu jakiegokolwiek przedmiotu lub stanu rzeczy w sobie leży tendencja do stania się jego pełnym przeżyciem”<sup>121</sup>. Tendencja ta zostanie niechybnie zrealizowana, jeśli nie natrafi ona na jakieś przedstawienie przeciwne, które zawiera w sobie przeciwną tendencję.

Z tej teorii wczucia Lippsa wynika pewien ideał estetyczny. Nie jest to więc teoria wolna od wartościowania. Pojawia się tu to samo niebezpieczeństwo – niebezpieczeństwo pomieszczenia opisanego z normatywnym – które Daubert dostrzegł w pracy Adolfa von Hildebranda<sup>122</sup>. Zgodnie z wyżej zaprezentowaną teorią można domniemywać, że spośród różnych dzieł sztuki najlepsze są te, które wywołują w odbiorcy najsilniejsze wrażenie, które poruszają go do głębi, skłaniając go do płaczu lub entuzjastycznej radości. W kontakcie z nimi człowiek „prawdziwie”, całym sobą „przeżywa” to, co one przedstawiają. Chciałoby się powiedzieć, że sukces dzieła sztuki jest tym większy, im większe emocje wywołuje ono u odbiorcy, im bardziej wciąga go w swój emocjonalny świat. Zgodnie z wyłożoną tutaj estetyką, ideałem sztuki winna być zatem sztuka nastawiona na przeżywanie, na „prawdę”, na emocjonalne uczestnictwo i zaangażowanie<sup>123</sup>. Wbrew oczekiwaniom, Lipps odrzuca jednak tego rodzaju sztukę, twierdząc, że tam, gdzie występuje owo emocjonalne poruszenie, tam zagrożone jest przeżycie estetyczne. Wyrażane bowiem

<sup>120</sup> Tamże, s. 503.

<sup>121</sup> Tamże, s. 505.

<sup>122</sup> Szerzej o tym w jednym z kolejnych podrozdziałów.

<sup>123</sup> W ten sposób bardzo często myśli się o sztuce dzisiaj. Zwłaszcza tzw. „sztuka żywa” stawia sobie za cel wywołanie u odbiorcy jak najsilniejszego emocjonalnego wstrząsu.

w dziele uczucia nie istnieją w nim same w sobie i tylko dla siebie. Są one raczej przejawem całości osobowości. A współprzeżycie całości osobowości jest podstawą wszelkiego innego współprzeżywania<sup>124</sup>. Gdy odbiorca dokonuje wczucia w bolesne przeżycia danego bohatera, u podstaw jego negatywnego współodczuwania istnieje pozytywne współodczuwanie całości jego osobowości. Powstaje „bolesna rozkosz”. Jednak nie po to jest dzieło, żeby odbiorca mógł „przeżywać”. Odbiorca czuje się niekiedy emocjonalnie poruszony – nie dlatego, że dzieło sztuki zawiera zbyt wiele, lecz, przeciwnie, dlatego że zawiera zbyt mało. Nigdy bowiem nie jest tak – powiada Lipps – że w przypadku człowieka mamy do czynienia z samym tylko nieszczęściem lub czystą radością, z karzącym lub obdarzającym losem. Jak mówi, poza słodyczą i goryczą istnieje jeszcze sól, poza miękkością dźwięczy stal i żelazo, które nadają estetycznej strawie cechy ludzkiej rzeczywistości. Kim bowiem jest człowiek? To nie ten, który poddaje się całkowicie zrządzonemu losu, kto z biernością doznaje radości lub cierpienia. To, co charakteryzuje człowieka jako takiego, związane jest z jego siłą charakteru, wielkością czynów, nieustępliwością, ambicją, pracą, dumą i oporem. Tylko taka sztuka, która jest w stanie oddać całego człowieka, w jego małości i wielkości, bierności i aktywności, posłuszeństwie i walce, wywołuje prawdziwe przeżycie estetyczne, które stoi poza emocjonalnym poruszeniem. Współprzeżywanie wielkości człowieka, która ujawnia się właściwie dopiero wobec przeciwności losu, jest estetyczną sympatią.

Jej realizacja nie jest wszak sprawą konkretnego Ja. Przeżycie estetyczne pozostawia to konkretne Ja na zewnątrz, w świecie. W ramach doświadczenia estetycznego pojawia się przyglądające się, duchowe Ja (*betrachtende, ideelle Ich*). To ono się wczuwa w bohaterze, jest ono nim, żyje w nim, przeżywa jego przeżycia. Przeżycie estetyczne należy do całkiem innej sfery niż przeżycia konkretnego Ja. W ten sposób powstaje jednak w teorii Lippsa pewna zasadnicza niespójność: możliwość wczucia się w czyjąś *całą* osobowość możliwe jest tylko o tyle, o ile samemu jest się w tym wczuciu całym

---

<sup>124</sup> Tamże, s. 477.

sobą, a nie tylko jakimś izolowanym od reszty własnych przeżyć, idealnym Ja.

Ta różnica sfer zaznacza się w różnorodności świadomości rzeczywistości (tytuł doktoratu Dauberta). Witasek twierdził, że doświadczenie estetyczne – w zależności, czy jest to literatura, czy sztuki plastyczne i muzyczne – albo jest uczuciem sądu (uczuciem wartości), albo uczuciem przedstawienia. Zdaniem Lippsa, w każdej sztuce przeżycie odnosi się do jakiejś postaci sądu, który jest nie tyle aktem psychicznym (sądzeniem), lecz rzeczywistością, pewnym stanem rzeczy, który rości pretensje do pewnego obowiązywania. Gdyby sąd czy przedstawienie były bytami psychicznymi, przeżycie estetyczne nie odnosiłoby się wprost do przedmiotu, lecz do jego psychicznego substytutu. Tymczasem – zdaniem Lippsa – dana w przeżyciu estetycznym świadomość rzeczywistości nie odnosi się ani do rzeczywistości materialnej, ani do rzeczywistości psychicznej, lecz właśnie do rzeczywistości estetycznej. Obowiązuje ona nie jako sąd, lecz jako quasi-sąd<sup>125</sup>. Ów quasi-sąd – Lipps pozostaje po prostu przy terminie 'sąd' z zastrzeżeniem, że nie jest to sąd o charakterze logicznym – wyrażany jest w każdym dziele sztuki. Materialna strona dzieła jest wyrażającym czy noszącym w sobie sądy językiem. Uczucie estetyczne jest uczuciem pozalogicznego sądu (*Urteilsgefühl*).

Rzecz wielce interesująca: bliższa charakterystyka rzeczywistości estetycznej każe Lippsowi obok pojęcia sądu zaangażować pojęcie pytania jako takiego. Sąd logiczny – tak twierdził Rickert – jest związany z jakimś pytaniem, na które jest on odpowiedzią. Zdaniem Lippsa, dany w świadomości rzeczywistości estetycznej przedmiot jest czymś ode mnie różnym, stojącym naprzeciw mnie w sposób całkowicie bezsporny i niewątpliwy. „Estetyczna rzeczywistość jest to po prostu »niewątpliwa« (*»fraglos«*) przedmiotowość lub »obiektywność«, proste i niezaprzecalne bycie danym jako

---

<sup>125</sup> Jest to pojęcie zaczerpnięte od Meinonga. Por. tenże, *Supozycje*, tłum. J. Grudzińska, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004. To pojęcie quasi-sądu pojmie następnie Ingarden, *O dziele literackim*, s. 237–238.

przedmiot mojego myślenia<sup>126</sup>. W odróżnieniu od świadomości rzeczywistości empirycznej świadomość rzeczywistości estetycznej nie jest ugruntowana na „doświadczeniu”. Albowiem to ostatnie jest związane z apercpcją pytającą<sup>127</sup>, która w przeżyciu estetycznym została niejako zniesiona. W przeżyciu estetycznym nie pyta się o prawo istnienia danego przedmiotu, nie pyta się o jego rzeczywistość lub nierzeczywistość. Pozostaje się przy pozalogicznym „sądzie”. Rzeczywistość estetyczna znika natomiast natychmiast, gdy pojawia się to pytanie. Póki go nie ma, bezgranicznie wierzy się (*glauben*) w to, co się przeżywa, zgadza się (*hinnehmen*) na to absolutnie, jest się przez to wciągniętym. Oznacza to, że przeżycie estetyczne – w przeciwieństwie do rzeczywistego doświadczenia – nie pozwala dojść przeciwstawnym przedstawieniom do głosu; zatrzymuje ono wszelkie przeciwstawne tendencje, dzięki czemu dana w tym jednym jedynym przedstawieniu tendencja realizuje się bez przeszkód do pełnego przeżycia wywołującego rozkosz. I zbliża się jakby – co jest paradoksalne – do rzeczywistości empirycznej. Trzeba bowiem pamiętać – dodaje Lipps – że pomiędzy praktycznym i estetycznym wczuciem istnieje nie tylko relacja wykluczania, ale także relacja przyciągania, swoiste napięcie czy też tendencja przemiany jednego w drugie. Mianowicie estetyczna rzeczywistość ma tendencję do stawania się rzeczywistością empiryczną, tak jak ta ostatnia w przypadku obcych podmiotów ma tendencję do bycia na sposób wczuwania. W tym ostatnim przypadku wczucie jawi się jako źródło poznania obcych stanów duszy. „Wszystko, co estetycznie rzeczywiste, ma tendencję do bycia dla mnie tym, co empirycznie rzeczywiste”<sup>128</sup>. Ta tendencja zakłada jednak udział „pytania o empiryczną rzeczywistość lub nierzeczywistość”. Pytanie to stanowi esencję doświadczenia rzeczywistości w jej faktyczności. I ponieważ tego pytania brakuje rzeczywistości estetycznej, nie może ona urzeczywistnić swej tendencji do bycia rzeczywistością empi-

---

<sup>126</sup> Th. Lipps, *Weiteres zur »Einfühlung«*, s. 489.

<sup>127</sup> Por. rozdział pt. *Psychologia pytania*.

<sup>128</sup> Th. Lipps, *Weiteres zur »Einfühlung«*, s. 516.

ryczną. Pytanie o rzeczywistość lub nierzeczywistość jest zatem tym fenomenem, w którym empiryczna i estetyczna rzeczywistość się rozchodzą, za sprawą którego przejście od jednej do drugiej rzeczywistości zostaje zablokowane<sup>129</sup>.

Uczucie estetycznej radości (*Lust*) nie wynika z samego sądu, z tego, że coś zaistniało i jest. To można uznać co najwyżej za warunek radości. Radość rodzi się wtedy, gdy na to coś zwracam uwagę, skłaniam się ku temu; pojawia się ona zwłaszcza, gdy czynię to wewnętrznie w sposób wolny, ochoczy, ciekawy; gdy to, ku czemu się zwracam, jest w jakimś sensie zgodne, koresponduje z moimi potrzebami i naturą. Radość estetyczna zakorzeniona jest w przeżyciu przedmiotu, w wychodzącym poza czyste poznanie doświadczeniu rzeczywistości, które Lipps nazywa wewnętrznym rozkoszowaniem się/cieszeniem się (*genießen*)<sup>130</sup>. To ostatnie nie dotyczy faktów jako takich, realnego spożywania lub używania przedmiotów, lecz tego, że zostały one wewnętrznie przyswojone i pomyślane, dotyczy samej *możliwości* zrealizowania przeze mnie jakiejś czynności (np. picia wina) w przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości – bez konieczności jej faktycznego wykonywania. W tej możliwości potwierdzam samego siebie, swoje Ja, swoją Sobość (*Selbst*) – swoją wolność i moc<sup>131</sup>. W odniesieniu do fenomenu przeżycia estetycznego oznacza to, że przeżycie estetyczne pozwala mi potwierdzić swą wielkość, pomaga mi wzrastać i rozszerzać zasięg swego duchowego bycia. Jest ono uczuciem wartości (*Wertgefühl*), a ponieważ „wartość

<sup>129</sup> Por. tenże, *Die ethischen Grundfragen*, s. 22.

<sup>130</sup> 'Genießen' znaczy tyle co „rozkoszować się”, „cieszyć się”, „używać czegoś”, „kosztować”, „delektować się”. Lipps używa tego terminu na oznaczenie wewnętrznej czynności, która nie jest uwarunkowana tym, czy jakaś czynność fizyczna jest wykonywana czy nie. Chodzi o „upajanie się” samą możliwością, myślą o użyciu czegoś czy jakimś działaniu. To z tego wewnętrznego nastawienia wyrasta radość czy rozkosz estetyczna.

<sup>131</sup> Znów nie tak dalekim echem przedstawione tu pojęcia rozkoszowania się jest Levinasowskie *jouissance*. Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, część II, rozdz. I-III.

ma tylko to, co psychiczne”, jest ono tożsame z uczuciem własnej aktywności, z uczuciem samego siebie (*Selbstgefühl*). Nietrudno odnaleźć w tych rozważaniach Lippsa inspiracje Nietzscheańskie.

### Dauberta fenomenologia wczucia

Jedna z najważniejszych lekcji, jaka płynie dla Dauberta z wyżej naszkicowanej teorii wczucia autorstwa Vischerów i Lippsa, wiąże się z jej następującymi cechami. Przede wszystkim wczucie ukazane jest jako fundamentalna i nieredukowalna relacja człowieka do świata. Człowiek styka się całym sobą z rzeczywistością, stapia się z nią, jest od początku w i przy świecie. Przy czym to bezpośrednie spotkanie nie polega na stosunku intelektualnym, lecz ma ono charakter emocjonalny. Jest to ważne spostrzeżenie, które pozwoli Daubertowi przedstawić w podobny sposób trzy różne, choć powiązane ze sobą, fundamentalne zagadnienia.

Po pierwsze, koncepcja wczucia pozwoli mu szukać podstaw świadomości rzeczywistości – zagadnienie, przypomnijmy, które Daubert wybrał jako temat swojej pracy doktorskiej – a więc świadomości, że świat jest rzeczywisty, nie w mających mocno przeintelektualizowany charakter „aktach obiektywizujących”, lecz w rodzaju jakiejś uczuciowej komunii, przecuciu czy wczuciu itp. Bycie rzeczywistości, jej faktyczność doświadczana jest poprzez uczucia (*Zumutesein*). I – jak przekonywał Lipps – związane jest ono z „pytaniem o rzeczywistość lub nierzeczywistość”.

Po drugie, jeśli stosunek człowieka do świata ufundowany jest w przeżyciach o charakterze emocjonalnym, to jego filozoficzne badanie (fenomenologia) powinno uwzględniać ów charakter nie tylko po stronie tematu, lecz także po stronie własnego podejścia do niego (metody). Fenomenologia – jak każde prawdziwe poznanie – jest ufundowana we wczuciu i rozumieniu: *Einfühlung als Erkenntnisquelle* (D I 11/16). Pierwiastek emocjonalny w poznaniu fenomenologicznym jest o tyle nawet bardziej przemożny niż gdzieindziej, że fenomenologia skupia się na badaniu *własnych* przeżyć podmiotu, a więc zakłada ona fakt „posiadania siebie” przez podmiot, bycia sobą.

U podstaw fenomenologii znajduje się – metodologiczne czy ontologiczne – rozróżnienie na transcendencję i immanencję. Ta ostatnia zaś przejawia się zrazu w czuciu siebie. Czuć siebie jest pleonazmem, jako że – jak mówi Lipps, choć do końca nie zgadza się z tym Daubert (D I 11/19) – czucie = Ja.

Po trzecie, uczucia wiążą się także z zagadnieniem pytania, jako że pytanie, które – jak to jeszcze zostanie pokazane – jest otwartą, uwzględniającą prerefleksyjnie własny stan podmiotu (kontra Husserl) relacją do przedmiotu, ma swoje podstawy właśnie w swoistej emocjonalnej samoświadomości (*Selbstgefühl*).

*Ergo*: wypracowana w obszarze estetyki teoria wczucia wskazuje Daubertowi znaczenie emocji nie tylko w obrębie doświadczeń na polu sztuki, ale także w pozostałych obszarach jego filozoficznych zainteresowań, w tym fenomenologii pytania o rzeczywistość.

W związku z powyższym przyjrzyjmy się, jak Daubert interpretował kwestię wczucia. Pomocne w tym względzie są zwłaszcza notatki umieszczone w tomach poświęconych świadomości rzeczywistości (teczka numer 9), psychologii (teczka numer 12) oraz teorii poznania (teczka numer 11); obejmują one jego przemyślenia pochodzące z pierwszej dekady XX stulecia. Zastanawiając się nad wyborem tematu do wydanego w roku 1911 *Lipps-Festschrift*, poza *Assoziationsphänomenologie*, *Raumphänomenologie* i analizą pojęcia aktu i intencjonalności, Daubert wymienia *Einfühlungsphänomenologie* (D I 12/73).

Analizy Dauberta odróżniają od wyżej przedstawionych przykładów badań zagadnienia wczucia przede wszystkim dwie kwestie: po pierwsze, ich czysto fenomenologiczne podejście. Stawia on „ogólne fenomenologiczne pytania”: o sposób dostępu do rzeczywistości, w tym wypadku zwłaszcza duchowej rzeczywistości, o jej sposób dania i rodzaj samodania, o źródło, jej jedność itp. Po drugie – co jest charakterystyczne dla Dauberta – ich oszczędność, prowizoryczność, powstrzymywanie się od ostatecznych rozstrzygnięć, zatrzymywanie analiz na poziomie zarysowania wstępnych pytań itd. Trudno więc mówić w przypadku Dauberta o teorii wczucia. Są to raczej luźne uwagi i pytania przygotowane pod dalszą rozwagę.

Mówiąc o wczuciu, Daubert skupia się przede wszystkim na dwóch odsłonach tego problemu: wczuciu w Innego i wczuciu w przedmioty materialne.

W jego przekonaniu na problem wczucia w inne osoby składają się następujące kwestie:

Problem:

- 1) Jako co jawi się nam obce życie duchowe? Jako rzeczywiste w jedności z obcym ciałem, jak u nas.
- 2) Czy jest to czysta daność, czy ujmujemy obce życie duchowe tak samo jak zmysłowe? Nie, nie w jego rzeczywistości. [To, co] duchowo rzeczywiste, jest obecne samo tylko w nas.
- 3) Nawet jeśli samo nie dane w swojej rzeczywistości, to jednak to, co obce, nie jest po prostu wyobrażone lub domniemane, lecz także dane w pewien bezpośredni sposób. Jak to jednak scharakteryzować? I na czym polega jej rzeczywistość, jego żywotność?
- 4) Nie jest to po prostu nasze duchowe życie, które staje się żywe («powiązane» z obcym Ja). Ulega ono modyfikacjom w konfrontacji (psychologia wrażenia).
- 5) Czym jest zatem owa obca rzeczywistość, to obce życie duchowe zawarte w realnej jedności obcego człowieka? Jaki jest ostateczny sposób dania tego ucieleśnienia? (D I 9/198)

Powyzsze pytania wskazują obszary badań, których Daubert jednak niestety systematycznie dalej nie podejmuje i nie rozwija. Inne jego zapiski wskazują wszak, że tematyka poznania Innego była wówczas szeroko dyskutowana. Jest to uwaga o tyle ważna, że zadaje kłam wyobrażeniu, jakoby fenomenologia Innego była jakimś polem tematycznym odkrytym i rozwijanym na dalszym etapie rozwoju fenomenologii. Można tak powiedzieć ewentualnie tylko wobec fenomenologii Husserla i inspirujących się jego późnymi rozważaniami innych filozofii fenomenologicznych.

W teczce nr 12 znajduje się krótka notatka Dauberta na temat jego wystąpienia w ramach posiedzeń Towarzystwa 15 listopada 1907 r. Podczas wspomnianego spotkania, w którym brali udział



m.in. Lipps, Scheler i Pfänder, Daubert przedstawił treść rozprawki Lippsa pt. *Wie kommen wir zu dem Wissen vom fremden Seelenleben*<sup>132</sup>, po czym zawiązała się dyskusja. W swoich rozważaniach Lipps poświęca wiele uwagi odrzuceniu możliwości poznania cudzych stanów duszy na podstawie wnioskowania przez analogię. Jak powiada Daubert, według Lippsa:

Faktycznie wiedza o obcym Ja jest nierozwiązywalna, jest ostateczną zagadką. Jest to wiedza instynktowna. Taka instynktowna wiedza pojawia się przy każdej spełnionej wiedzy. To jest właściwie wiara w coś, czego nie można dalej uzasadnić, coś po prostu przyjętego (D I 12/169)<sup>133</sup>.

Lipps wyróżnia trzy akty wiary jako trzy źródła poznania rzeczywistości: wiara w istnienie przedmiotów postrzeganych zmysłowo, w istnienie przeszłości, którą sobie przypominamy, i istnienie obcych stanów duszy. Ta wiedza empiryczna ma własną „prawdę”, do której dochodzi się poprzez odpowiednie korygowanie – przez jawne lub ukryte pytanie – aktualnie przeżywanej sytuacji. W wierze w istnienie obcego życia duchowego, we wczuciu w grę wchodzi dwa czynniki: naśladownictwo i oznajmienie (wyrażenie). Wiedza o obcych Ja jest ostatecznie „zmodyfikowanym powtórzeniem mojego własnego Ja”, notuje za Lippssem Daubert (D I 12/170).

Po przedstawieniu głównych tez Lippsa teorii wczucia rozgorzała na wspomnianym posiedzeniu ożywiona dyskusja. Daubert zgadza się z nim, że wykluczone jest przyjmowanie jakiegokolwiek wnioskowania przez analogię. Zdaniem Dauberta jednak, wyjaśnienie Lippsa nie sięga celu, albowiem dopuszcza ono w istocie znajomość tylko własnego życia duchowego, a problem stawia na

---

<sup>132</sup> Th. Lipps, *Das Wissen von fremden Ichen*, w: *Psychologischen Untersuchungen*, Band I, (hrsg.) Th. Lipps, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1907, s. 694–722.

<sup>133</sup> Por. tamże, s. 696.

ostrzu noża istnienie i poznanie cudzego życia psychicznego. Według Lippsa „wszelkie życie psychiczne źródłowo i wedle swojej natury jest moje” (D I 12/171). Jeśli – jak chce Lipps – bezpośrednio uchwytywanie cudzego Ja jest ostatecznie nieredukowalnym i niewyjaśnialnym faktem, to nie znaczy to, iż można się zgodzić na istnienie w niej sprzeczności.

Z kolei problem wczucia w przedmioty materialne, które wydają się „opatrzone” duchowymi przymiotami, musi zostać – zdaniem Dauberta – rozpoznany na drodze „fenomenologii wrażenia”, której zadaniem jest opis różnych sposobów istnienia i dania przedmiotów.

Kwestia wczucia w przedmioty naturalne powraca w notatkach Dauberta pod koniec 1910 r. przy okazji odczytu Geigera na temat *Einfühlung* i dyskusji, które odbyły się w ramach posiedzeń Towarzystwa Psychologicznego (05.10.1910 oraz 11.11.1910) (D I 12/82; D I 9/201). Zdaniem Geigera przykładowa radość, którą wzbudza w nas kolor lub obraz, jest ich własnością. Pfänder uważa przeciwnie, że radość jest wczuta w przedmiot, od którego następnie zostaje odebrana jako przynależna doń. Daubert próbuje jeszcze innego rozwiązania. Z pewnością – powiada – radość nie jest dana w przedmiocie jak jego barwa czy kształt, ale też radość, która wiąże się z danym przedmiotem, nie jest tą samą, którą aktualnie w sobie odczuwam (jako moje własne uczucie). „Barwy i krajobrazy mają własne życie duchowe jak ludzie” (D I 9/203). Tyle że właśnie nie są one ludźmi i fakt ten jest jakoś współdany w ich istnieniu. Zdaniem Dauberta, być może doświadczanie jakości uczuciowych w rzeczach jest jakoś analogiczne do tego, jak odbieramy w rzeczach ich własności kategoryjne (np. jedność, rzeczowość itp.). Ujęcie rzeczy w jej jedności funduje możliwość ujęcia innych jej jakości np. bycia radosną. Do tego jednak potrzeba jakiegoś niezmysłowego sposobu postrzegania...

Kwestię wczucia można próbować rozjaśnić jeszcze na innej drodze. Wiąże się ona mianowicie z problemem przedstawiania uczuć. Uczucia mogą zostać uchwycone zarówno we mnie samym, w drugiej osobie, w dziele sztuki, krajobrazie, jak i w procesie badawczym,

np. podczas fenomenologicznego opisu. W ramach spotkań Towarzystwa odbyło się kilka dyskusji na ten temat. 7 maja 1909 r. Geiger wygłosił odczyt w ramach Towarzystwa na temat uczuć przedstawionych (tzw. *vorgestellte Gefühle*). Notatki Dauberta z tego spotkania wskazują na kilka problemów (D I 12/92–93). Uczucie może być właściwie, aktualnie przeżyte, ale może być też wyobrażone, przypomniane, pomyślane, lub – jak to ma miejsce we współczuciu – współodczute. Geiger próbował uchwycić problem przedstawionych uczuć drogą analogii do przedstawionych spostrzeżeń, z czym Daubert się jednak nie zgadzał. Dlaczego?

Odpowiedź przynosi dyskusja podczas innego posiedzenia Towarzystwa, które odbyło się znacznie wcześniej, a mianowicie 2 czerwca 1906 r. W odwołaniu do prowadzonych wówczas rozmów, zwłaszcza do polemiki z Alfredem Schwenningerem, Daubert ukazuje różne stopnie przedstawiania uczuć: od czysto sygnifikatywnego opowiadania i myślenia o uczuciach, które pozbawione jest wypełnienia żywym uczuciem, aż do pełnego unaocznienia, rozjaśnienia i niejako powtórnego przeżycia danego uczucia („zatracenia się weń”). Ten ostatni przypadek Daubert wiąże z sytuacją wczucia. Przedstawione uczucie zawiera maksymalną żywotność, charakterystyczną dla uczucia jako takiego, chociaż nie jest ono tym samym uczuciem, które aktualnie przeżywam jako własne, które mnie wypełnia w danej chwili (*ich fühle mich*) (D I 12/148–149). Zwrócił na to uwagę Volkelt (D I 11/10). Pomiedzy mną a uczuciem istnieje pewien „dystans”. Ów dystans jest jednak tak nieznaczny, że wprawdzie nie można mówić o aktualnym uczuciu we wczuciu, to jednak powoduje on, że odpada również przekonanie o wczuciu, rozumianym jako li tylko przedstawienie uczucia (D I 11/10). Zdaniem Dauberta, pełnia naoczności, która jest dana podczas wczucia, powoduje, że w jego przypadku można mówić tylko o pozornym przedstawieniu uczucia. Wczucie nie jest ostatecznie przedstawieniem uczucia, jako że dane we wczuciu uczucie nie jest przedstawiane przedmiotowo, lecz jest współodczuwane. Daubert: „aktualna świadomość uczuć nie jest właściwie świadomością przedmiotową, lecz [jest to] odczucie

(*Spüren*)” (D I 12/149)<sup>134</sup>. Wzucie ma przeto więcej analogii do spostrzeżenia niż do przedstawienia spostrzeżenia.

W przypadku badań wczucia warto – zdaniem Dauberta – zapytać o sposób istnienia tego, co duchowe (*Seelisches*). Dusza może niejako „odrywać się” od fundującej ją rzeczywistości cielesnej i wchodzić w coś wobec niej zewnętrzne. Innymi słowy, ma ona możliwość „uwalniania się” (*lostlösen*) od swej aktualnej rzeczywistości i ucieleśniania się – „w swej ogólnej żywotności (*Lebendigkeit*)” – gdzie indziej, czy to będzie inny człowiek, czy rzecz. Przy okazji widać, że rzeczywistość i żywotność są – ontologicznie rzecz biorąc – czymś różnym. Daubert mówi o sytuacji wczucia, że następuje w niej *Selbstverlorenheit* (D I 12/149).

W teście numer 11, zatytułowanej *Erkenntnistheorie*, powraca temat *Einfühlung* kilkakrotnie w nawiązaniu do omawianej wcześniej pracy Lippsa pt. *Weiteres zur Einfühlung*. Najpierw pojawia się podwójna odwrócona kartka, zapisana do połowy uwagami do teorii wczucia przedstawionej w pracy Lippsa, od połowy natomiast zawierająca częściowy projekt listu do wspomnianej już Voigtländer na temat jej pracy doktorskiej, poświęconej czuciu siebie (*Selbstgefühl*) (D I 11/9–23c). Dalsze fragmenty listu, także te dotyczące problemu wczucia, znajdują się w teście numer 12. Związek obu tematów (*Einfühlung, Selbstgefühl*) ujawnił się już podczas przedstawienia artykułu Lippsa. Następnie natrafiamy na kartkę ze spisem najważniejszych – zdaniem Dauberta – tez w teście Lippsa. Z ubolewaniem trzeba przyznać, że uwagi Dauberta do teorii wczucia wyłożonej w pracy Lippsa są nad wyraz lapidarne, tak że trudno na podstawie tego fragmentu ustalić jednoznacznie, które pomysły Lippsa Daubert uznał za problematyczne i z jakiego powodu. Więcej znajduje się w liście do Voigtländer.

---

<sup>134</sup> Warto zapamiętać to trudno przekładalne na j. polski słowo *spüren*, jako że powróci ono jeszcze w głównych miejscach Daubertowskiej fenomenologii pytania. *Spüren* znaczy: czuć, zauważać, dostrzegać i występuje w takich zwrotach jak: „czuć coś w kościach”, „odczuwać na sobie długą podróż (tzn. jej skutki)”, „odczuwać nieprzespaną noc”, „czuć działanie wina”, „zauważać, że...” itp.

Z dość chaotycznych zapisków Dauberta wyłania się jednak w pewnym momencie niezmiernie ważny problem, który próbuje na swój sposób rozwiązać teoria wczucia. Zakres tego problemu obejmuje obok przedmiotów o zabarwieniu uczuciowym i obcych stanów psychicznych także obszar własnej psychiki. Wyraża go pytanie: jak można w ogóle przedstawić to, co psychiczne? Jest to w istocie pytanie o możliwość nie tylko zwyczajnego poznawania obcych stanów psychicznych, ale także pytanie o możliwość naukowej psychologii i fenomenologii.

Do istoty aktualnie przeżywanego przeżycia należy to, że jest ono przeżyciem jakiegoś centrum Ja (*Ich-Zentrum*), oraz że jest ono moim przeżyciem. Przeżycie może być moje, mimo że nie jest już aktualnie przeżywane (jak np. przeżycie przypomniane lub tylko wyobrażone). Przeżycia drugiego człowieka ani nie są przeze mnie aktualnie przeżywane, ani nie są moje. Są mi jednak jakoś intencjonalnie dane: 1) mogę to, co psychiczne domniemywać i myśleć o tym; 2) mogę to sobie wyobrażać; 3) mogę wreszcie się w to wczuć i to współczuć. Im jaśniej przedstawiam sobie dane przeżycie, tym staje się ono coraz bardziej żywe i aktualne. Daubert podkreśla dwuznaczność tej sytuacji. Wprawdzie jakieś przeżycie, własne lub cudze, mogę sobie uzmysłwić czy unaocznić w takim stopniu, że jawi się ono jako aktualne, jednak mimo wszystko pomiędzy tym przeżyciem a jego aktualnym przeżywaniem i odczuwaniem istnieje pewna ważna różnica. Aktualne przeżycie zawiera bowiem – co ukazał Lipps – pewien stosunek akceptacji lub zaprzeczenia, identyfikacji lub odrzucenia, którego nie posiada tamto. Daubert przywołuje Volkelta krytykę teorii Lippsa i stwierdza za nim, że błąd Lippsa polegał na przyjęciu, że wczuwane przeżycie jest aktualnym moim przeżyciem. Skoro więc Lipps przyjął, że zarówno moje aktualne przeżycie, jak i przeżyte w tym przeżyciu inne moje przeżycie lub przeżycie Innego są równie aktualne – ich aktualność bierze się stąd, iż należą one do Ja – musiał on uciec się do sformułowania paradoksalnej tezy o rozczepieniu czy duplikacji Ja. Stąd też Daubert jest zdania, iż występujące wraz z wrażeniami zmysłowymi pewne jakości uczuciowe nie są określeniami Ja. Błąd Lippsa polega na tym, że ujmuje

on wszelkie uczucia jako czynności Ja, gdy tymczasem potrzeba tu bardziej subtelnych rozróżnień, np., na autentyczne i nieautentyczne przeżycia. Problemem u Lippsa są też jego „skłonności do etyzujących przeinaczeń” (D I 12/218). Ponadto nie wystarczy dokonać rozróżnień na poziomie życia psychicznego. W liście do Voigtländer z roku 1908, przedstawiając problematykę wczucia u Lippsa, Daubert wskazuje na konieczność uwzględnienia różnych sfer bycia (*Seinssphäre*): tego, co psychiczne, co estetyczne, idealne, realne itd. Oznacza to, że badania z zakreślenia estetyki i psychologii wczucia muszą odnosić się do ustaleń na poziomie ontologicznym.

### Ekskurs: Estetyka dzieła plastycznego Adolfa von Hildebranda

W swoim młodzieńczym wystąpieniu Daubert staje w obronie Vischera koncepcji wczucia. Można by podejrzewać, że czyni tak dlatego, że jego odczyt odbył się na ćwiczeniach prowadzonych właśnie przez Vischera. A jednak kolejne wystąpienia Dauberta przekonują, iż obce mu było działanie z pobudek czysto konformistycznych. Chodzi o wspomniane już odczyty z 24 lutego i 3 marca 1899 r., które odbyły się w ramach posiedzeń Monachijskiego Akademickiego Towarzystwa Psychologicznego. Podczas tego ostatniego spotkania, w obecności Adolfa von Hildebranda, Daubert próbował krytycznie zmierzyć się z jego popularną wówczas książeczką pt. *Der Problem der Form in der bildenden Kunst*. W swojej krytyce podążył on za wykładami i tekstami Augusta Schmarsowa, którego miał okazję słuchać podczas studiów w Lipsku (SS 1898).

Adolf Ritter von Hildebrand (1847–1921) był synem niemieckiego ekonomisty i polityka Brunona Hildebranda (1812–1878). Przyszedł na świat w szwajcarskim Bernie, studiował na Akademii Sztuk Plastycznych w Norymberdze, następnie w latach 1866–1867 terminował w Monachium w atelier rzeźbiarza Caspara Zumbuscha. W roku 1874 kupił we Florencji budynek zakonny przy kościele świętego Franciszka z Paulo, w którym mieszkał i pracował podczas swojego pobytu we Włoszech. To właśnie tu, we Florencji,

w roku 1889 przyszedł na świat jego syn Dietrich, który stanie się w przyszłości ważnym przedstawicielem ruchu fenomenologicznego. Zachwycony włoskim renesansem Adolf von Hildebrand tworzył sztukę, która hołdowała zasadzie prostoty, przejrzystości i jasności formy. Dzieliąc swoje życie pomiędzy Florencję i Monachium zrealizował dziesiątki prac, w tym wiele na publiczne zlecenie. Do najbardziej znanych należy m.in. fontanna Wittelsbacha przy placu Lenbacha w Monachium.

3 marca 1899 r. Hildebrand przybył na posiedzenie Towarzystwa Psychologicznego, aby osobiście wysłuchać i odnieść się do uwag młodego wówczas studenta filozofii Johanna Dauberta. W swoim wystąpieniu, podobnie jak to miało miejsce podczas wygłaszania innych swoich referatów, najpierw przedstawił on stanowisko Hildebranda, następnie poddał je gruntownej krytyce.

Praca Hildebranda pt. *Das Problem der Form in der bildenden Kunst* została wydana w roku 1893 i stała się od razu bardzo popularna. Została przetłumaczona na kilka języków. Hildebrand pracował nad nią ponad dekadę. Musiało wszak minąć jeszcze kolejnych 10 lat, aby praca ta zyskała ostateczny, niewolny jednak od zawiłości kształt<sup>135</sup>.

Jej tematem jest problem formy w naukach plastycznych ujęty od strony tego, jak człowiek spostrzega przestrzeń i formy przestrzenne. Daubert mówi krótko, iż problemem sztuk plastycznych jest „artystyczna prezentacja kubicznych lub trójwymiarowych przedmiotów w przestrzeni” (D I 15/72). Ponieważ świadomość bytów przestrzennych ufundowana jest w zmysłach, badania problemów sztuk plastycznych muszą sięgnąć ku analizie i opisowi sposobów zmysłowego doświadczania świata przez człowieka.

Nie bez związku z przyjętą tu strategią interpretacyjną tekstów Dauberta (zagadnienie pytania jako takiego) będzie podkreślenie

---

<sup>135</sup> Trzecie zmienione wydanie pojawiło się w roku 1901, stając się ostateczną podstawą kolejnych wydań, także wydania polskiego. Zob. A. von Hildebrand, *Problem der Form in den bildenden Kunst*, Heitz und Mündel, Strassburg 1901. Polskie wydanie: A. von Hildebrand, *Problem formy w sztukach plastycznych*, tłum. T. Zatorski, Wyd. UW, Warszawa 2012.

tytułowego *problemu*. Problem formy w sztukach plastycznych ma charakter zarówno teoretyczny, jak i praktyczny, estetyczny, jak i czysto twórczy. Hildebrand łączy te porządki, wskazując, że zadaniem sztuki jest rozwiązywanie problemów. Jak mówi:

(...) jednostka obdarzona zdolnościami artystycznymi wyróżnia się tym, że wyczuwa problemy tkwiące w danej rzeczy i doprowadza je do prawidłowego rozwiązania oraz że jej dzieło udziela prawdziwej odpowiedzi na pytania postawione przez naturę. To, że zależnie od indywidualnej osobowości ten lub ów problem wysuwa się na czoło przed inne i jest rozwiązywany jako problem główny, rozumie się samo przez się. Potencja twórcza zawsze tkwi jednak nie w ignorowaniu wymogu rzeczowego, lecz właśnie w znajdowaniu nań odpowiedzi, bez względu na to, jak indywidualnemu przetasowaniu mogą ulegać te problemy<sup>136</sup>.

Hildebrand jest zdania, że problem formy w sztukach plastycznych wiąże się z tym, co określa on mianem architektonicznej strony dzieła, którą odróżnia od jego strony imitatywnej. Problem formy wyrasta mianowicie ze specyfiki architektonicznego kształtowania przestrzeni. To ostatnie ma swoją podstawę w „naszej zdolności ujmowania relacji przestrzennych. Kształtowanie artystyczne nie jest niczym innym jak rozwijaniem tejże zdolności, której załazek kryje się już w zdolności polegającej na tym, że w ogóle jesteśmy w stanie ujmować cokolwiek przestrzennie, w zdolności dotykania i widzenia”<sup>137</sup>. Obecne w kształtowaniu artystycznym rozwijanie zdolności widzenia przestrzennego, które pozostaje wierne „logice wyobrażeń oglądowych”, czyni proces twórczy czymś naturalnym, autentycznym. Dzieło wyłania się wówczas niejako spontanicznie.

Swoje rozważania zaczyna Hildebrand od postawienia problemu relacji między przedmiotem (jego formą) a sposobami jego

---

<sup>136</sup> A. von Hildebrand, *Problem der Form in den bildenden Kunst*, s. 8; tenże, *Problem formy w sztukach plastycznych*, s. 22.

<sup>137</sup> Tamże, s. 10 (wyd. polskie: 23).



przejawiania się. Spostrzegając rzeczy w przestrzeni zawsze mamy do czynienia z różnorodnością zjawisk. Przedmiot natomiast powstaje poprzez porównywanie i opracowywanie tych różnych sposobów prezentowania się zjawisk, poprzez oddzielanie tego, co konieczne od tego, co przypadkowe. Jak mówi Daubert, używając języka Lippsa, spostrzeganie przechodzi od wrażeń do apercpcji. Nie dzieje się to jednak z jakiegoś subiektywnego punktu widzenia, lecz – jak mówi Hildebrand – z „powszechnej orientacji przestrzennej”, która jest wspólna wszystkim ludziom obcuającym ze światem zewnętrznym. Zwykle zjawiska dostarczają pewnych wskazówek, na podstawie których tworzymy wyobrażenie (*Vorstellung*) przestrzeni jako takiej i przestrzennej formy przedmiotu. Hildebrand używa pojęcia wyobrażenia na to, co w terminologii psychologicznej tamtych czasów określa się mianem spostrzeżenia (*Wahrnehmung*) (D I 15/73). W przypadku kształtowania artystycznego należy nauczyć się rozróżniać, ile pochodzi z samego zjawiska, a ile sami musimy weń włożyć, by w pełni wyraźnie przedstawić jego przedmiotową formę. Artysta nie naśladuje tego, co zjawiskowe, lecz dostarcza w swoich pracach motywów, zdolnych pobudzić przestrzenne wyobrażenie widza.

Istnieją dwa podstawowe sposoby widzenia przestrzennego. Pierwszy ma miejsce wtedy, gdy patrzy się na coś z oddali i widzi się obraz całości. W takiej sytuacji rzecz postrzegana jest dwuwymiarowo. Drugi realizuje się wtedy, kiedy obserwator zaczyna się zbliżać do oglądanej rzeczy, aż jest przy niej tak bardzo, że całość staje dla niego niewidoczna, a jego uwaga skupia się na detalach poszczególnych przedmiotów. Widzenie to dokonuje się w ruchu (ruchu gałek ocznych, głowy oraz całego ciała) i polega na obmacywaniu (*Abtasten*) przedmiotów. W ten sposób widzenie z dwuwymiarowego staje się trójwymiarowe. Wyobrażenia przedmiotów dane w tym widzeniu mają charakter kinestetyczny. „Wszystkie nasze doświadczenia związane z formą plastyczną przedmiotów dochodziły pierwotnie do skutku przez obmacywanie – czy to dłonią, czy okiem”. W ten sposób rodzi się doświadczenie plastyczne. Dany w widzeniu z daleka (widzeniu statycznym) obraz przedstawia swoje elementy

jednocześnie obok siebie, dany zaś w widzeniu z bliska (widzenie dynamiczne) obraz przedstawia elementy w następstwie czasowym. Pomiędzy tymi dwoma biegunami, ujętymi tutaj w sposób idealny, toczy się normalne spostrzeganie form przestrzennych, które łączy na sposób nieświadomy widzenie kinestetyczne ze statycznym, tworząc u doświadczającego określone wyobrażenie formy przedmiotu. Mechanizm tego łączenia pozostaje dla codziennej świadomości niejasny.

Wyobrażenie formy w naturze (...) opiera się na nieskończonej wymianie doświadczeń będącej wymianą wrażeń wzrokowych i kinestetycznych, która nieświadomie doprowadziła do powstania stałej prawidłowości, o ile określone wyobrażenie formy staje się koniecznym następstwem określonego wrażenia powierzchniowego u wszystkich widzących<sup>138</sup>.

Inaczej jest w obrębie sztuk plastycznych, gdzie w dziele sztuki następuje świadome kontrolowanie relacji pomiędzy spostrzeganiem kinestetycznym i wzrokowym – tak, aby dać zadość wspomnianej prawidłowości – realizowane w celu uzyskania określonego wrażenia formy przedmiotu. Artysta próbuje połączyć wyobrażenia kinestetyczne i wzrokowe z formą przedmiotu, stworzyć z nich idealną jedność.

Formę przedmiotu jako to, co niezmiennie w zjawisku i należąca tylko i wyłącznie do przedmiotu, Hildebrand nazywa formą istnienia (*Daseinform*) przedmiotu. Jest ona poznawana przede wszystkim na drodze obserwacji kinestetycznej. Obok tej formy wyróżnia on formę oddziaływania (*Wirkungsform*), czyli taką formę, której elementy są wzajemnie od siebie zależne. Należą do nich forma przedmiotu, otoczenie, światło, punkt widzenia oglądającego podmiotu. Forma oddziaływania przedstawia przedmiot wraz z jego kontekstem. Ta forma powstaje przede wszystkim podczas doświadczania przedmiotu z daleka i to właśnie ona jest tym, co

---

<sup>138</sup> Tamże, s. 28 (31).

próbuję ująć i wyrazić dzieło sztuki plastycznej. Wartości formy bycia mają charakter ilościowy i można je wyrazić za pomocą matematycznych stosunków (a:b:c). Wartości formy oddziaływania dają się uchwycić jedynie jako wartości stosunkowe, „które ważność mają jedynie dla oka”. Forma bycia przedmiotu pozostaje ta sama – bez względu na otaczający go kontekst, forma oddziaływania zaś zmienia się wraz z otoczeniem. Dlatego nie istnieją – twierdzi Hildebrand – raz na zawsze ustalone proporcje – chyba że jedynie w przypadku powtarzających się aranżacji budowli typu świątynie – lecz zawsze trzeba je ustalać na nowo.

Jeśli przedmiot pojawia się w stałym otoczeniu, utrwała się w naszej wyobraźni stałe, niejako naturalne wyobrażenie jego formy. Stosunki oddziaływania można w różny sposób akcentować. Są stosunki typowe i wyjątkowe. Typowe stosunki przedstawia np. zrobiony przez dziecko schematyczny rysunek twarzy. I chociaż artysta może umieścić przedmiot w innym kontekście, tworząc nowe formy oddziaływania, za każdym razem musi zadbać o to, by wyobrażenie formy było naturalne, silne i przekonujące. Daubert uznaje to za filozoficzne założenie, z którego Hildebrand się nie wytlumaczył (D I 15/78).

O ile w codziennym widzeniu formy oddziaływania dane są przypadkowo, o tyle artysta w swojej pracy celuje w uchwycenie koniecznych warunków zaistnienia określonej formy. Oznacza to, że artysta nie powinien dążyć do jak najwierniejszego, najbardziej realistycznego, zgodnego z treścią spostrzeżenia odtworzenia danej sytuacji, lecz jego zadaniem jest uchwycenie ogólnej formy przedmiotu.

Dla artysty przedstawienie natury w ten sposób oznacza przedstawienie przetworzonego przez jego wyobrażenie i naznaczonego funkcją oddziaływania przestrzennego tego świata form. Za sprawą przedstawienia naznaczenie to winno stać się wyczuwalne, winno przemówić, otrzymać mocny wyraz. Albowiem dopiero wtedy staje się dzieło sztuki prawdziwym wyrazem naszego stosunku do natury, tak jak tworzy się on w naturalny sposób w naszym wyobrażeniu przestrzennym. Takie ujęcie rzeczy, płynące ze świadomości, że nasz stosunek do natury i jej wyabstrahowanej formy bycia ujawnia się

jedynie przez to, iż ów twór pojmujemy jako stosunek oddziaływania oraz jego produkt, jest ujęciem artystycznym<sup>139</sup>.

Tego rodzaju rozumienie sztuki każe Hildebrandowi odrzucić „pozytywistyczne” ujęcie sztuk plastycznych, według którego zadaniem artysty jest jak najwierniejsze, niemal fotograficzne ujęcie tego, co się spostrzeża – poza jakąkolwiek domieszką gry wyobraźni. Dla Hildebranda takie podejście jest w istocie niewykonalne, jako że wyobrażenie, dołączając się do dat wrażeńowych, czyni „mechaniczny obraz pochodzący z oka” dopiero widokiem rzeczywistości. Człowiek widzi za pomocą swoich wyobrażeń. Dlatego dzieło plastyczne, które czyniłoby zadość takiemu pozytywistycznemu wymogowi przedstawiania rzeczywistości – takiej, jaka jawi się po raz pierwszy nowonarodzonemu dziecku – pozbawia siebie oddziaływania, nie inspiruje do wyobrażania formy, jest nieme. Stąd wyrasta definicja dzieła sztuki:

Dzieło sztuki jest zamkniętą, szukającą oparcia dla siebie i w sobie całością oddziaływań, która przeciwstawia się naturze jako rzeczywistości istniejącej dla siebie<sup>140</sup>.

Dotychczasowe rozważania Hildebranda skupiały się na formie pojedynczego przedmiotu. Ale zadanie dzieła sztuki plastycznej jest o wiele szersze. Każdy przedmiot istnieje w jakimś otoczeniu, które ze swej strony odsyła do jeszcze szerszego kontekstu, by na koniec osiągnąć odniesienie do całości przestrzeni jako takiej. Ta ostatnia musi znaleźć swój wyraz w dziele sztuki, tak by poza wyobrażeniem formy przedmiotu wzbudzić wrażenie otaczającej go przestrzeni jako całości. Tworząc kompozycję artysta musi zadbać o stworzenie „rusztowania kinestetycznego”, po którym doświadczenie obserwatora może wyjść poza dany widok i dotknąć przestrzeni całościowej. To wzajemne oddziaływanie przestrzenne pomiędzy przedmiotami i ich

---

<sup>139</sup> Tamże, s. 39 (wyd. polskie: s. 37, zob. przypis nr 4).

<sup>140</sup> Tamże, s. 41 (38).

tłem, pomiędzy – jak mówi Hildebrand – „wartościami przestrzennymi zjawiska” nie ma nic wspólnego z relacją przyczynowo-skutkową. Ma ono artystyczny charakter, związany z naszym doświadczeniem przestrzeni. Zaprojektowana w celu osiągnięcia przez widza wrażenia całości aranżacja przedmiotów winna przebiegać wedle zasady przeciwieństw, powinna kontrastować ze sobą – na wzór tego, jak czyni to natura – różne wartości przestrzenne. Zadaniem artysty jest koncentracja, unifikacja i uproszczenie elementów obrazu tak, by budziły z jak największą mocą wrażenie przestrzeni jako całości.

Gdy widz obserwuje jakąś scenę, jego oko zmierza od czegoś leżącego w centrum, ku peryferiom, i od czegoś powierzchniowego w głąb, ku tyłowi. Zadaniem dzieła sztuki jest umiejętne pokierowanie wzroku widza od przodu ku tyłowi, od środka ku peryferiom, stworzenie „siły przyciągania w głąb”. Tylko te dzieła, które zapraszają widza do swojego świata, którego go wciągają w głąb, są pełnowartościowymi dziełami sztuki plastycznej. Te natomiast, które poprzez swoje wystające ku widzowi elementy, niejako skłaniają się ku niemu – zdaniem Hildebranda – mają błędną kompozycję i nie respektują w sposób doskonały logicznych praw określających nasz stosunek do natury.

Przy tym wartości przestrzenne przedstawienia nie są jakimiś abstrakcjami, lecz pozostają ściśle powiązane z przedmiotami i bez przedmiotów wyobrażenie przestrzeni nie może wypełnić postawionego zadania. Ta ostatnia teza sugeruje, że tylko sztuka figuratywna jest w stanie uczynić zadość stawianym przez Hildebranda wymaganiom artystyczno-estetycznym. Zgodnie z przyjętymi tu zasadami rozumienia przestrzeni i orientacji przestrzennej artysta – chcąc by jego praca miała uniwersalny charakter, by panował w niej „spokój i harmonia” – powinien w taki sposób aranżować układ przedmiotów w dziele, aby spełniały one warunki naturalnego stosunku człowieka do przestrzeni. Innymi słowy, powinien uwzględniać prawdy płynące z „psychologii artystycznej”. Stąd dopiero wyrasta wszelka „dyscyplina artystyczna, kultura wyobrażenia wizualnego”<sup>141</sup>.

<sup>141</sup> Tamże, s. 71 (52).

Tę dyscyplinę artystyczną Hildebrand przedstawia na przykładzie reliefu. Stanowi on ogólny typ wyobrażenia artystycznego, który we wszystkich czasach pozwalał uchwycić w sposób wzorcowy naturalny stosunek człowieka do przestrzeni, „generalną postawę artystyczną wobec natury”. Jest to pewna forma oglądu, niczym naczynie, w którym artysta przelewa naturę i może ją ująć. W nim postrzeganie osiąga jasność, spokój, równowagę i ukojenie. Każde dzieło sztuki plastycznej winno przestrzegać zasad budowy reliefu, obojętnie czy będzie to obraz, rzeźba pełnowymiarowa czy budowla.

Forma przestrzenna jest w dziele tym, co występuje na plan pierwszy. Jednak forma może być rozpatrywana nie tylko w swojej funkcji przestrzennej, ale również jako skutek oddziaływania pewnych sił i procesów lub też specyfiki użytego materiału. Obok wartości przestrzennych zjawiska występują także wartości funkcjonalne, za sprawą których cała natura, wcześniej rozumiana jako wszechobejmująca przestrzeń, teraz jawi się jako „żywe aktywne ciało”. Zewnętrzna forma przedmiotu stanowi w tym wypadku niejako wspomnienie lub przesłankę tego, co się wydarzyło lub wydarzy. Hildebrand mówi o formie jako wyrazie funkcji i odwołuje się do szeroko dyskutowanej wówczas teorii wczucia. Powiada on:

Podobnie jak dziecko uczy się rozumieć mimikę śmiechu i płaczu w ten sposób, że również posługuje się tą mimiką, a w wywoływanym przez siebie działaniu własnych mięśni twarzy jest w stanie wyczuć również wewnętrzną przyczynę przyjemności lub niezadowolenia, tak i dla nas wszelka mimika, wszelkie ruchy wykonywane przez innych stają się zrozumiałym wyrazem procesów wewnętrznych, zrozumiałym językiem. To przeniesienie idzie tak daleko, że również tam, gdzie stykamy się z nowymi zjawiskami, natychmiast ożywiamy je i oznaczamy dzięki odczuciom własnego ciała, które towarzyszyły zjawiskom podobnym. W ten sposób gromadzi się kapitał cech pozwalających rozpoznawać pewne procesy, a wyrazistość tych cech funkcyjnych będzie mieć swą wartość jako nośnik owego odczuwania

życia, sympatii pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym. (...) A zatem, co samo w sobie nazywamy życiem natury, jest właściwie jej ożywianiem przez wyobrażenia<sup>142</sup>.

Istnieją pewne formy typowe dla wyrażania określonych procesów, uczuć czy stanów (wyciągnięta dłoń, zmarszczone czoło, zaciśnięta szczęka). Ale inaczej niż w przypadku badań naukowych, kształtowanie artystyczne nie musi uwzględniać za każdym razem naturalnej korelacji między procesem a jego wyrazem. Swobodna wyobraźnia artystyczna może dokonywać tu pewnych transpozycji, które naturze są obce.

Zestawiając wartości funkcjonalne z wartościami przestrzennymi zjawiska Hildebrand podsumowuje:

W zjawisku jako wartości przestrzennej rozpoznaliśmy jego wyraz najbardziej elementarny, najbardziej konieczny, w wartości funkcjonalnej – wyraz, który odnosi się do tegoż zjawiska jako wartości przestrzennej. O jakimś jego rzeczywistym kształtowaniu jako wartości funkcjonalnej mowa może być jedynie wówczas, gdy jest ono zarazem kształtowane jako wartość przestrzenna. A zatem sens sztuki pełnej i prawdziwej polega na tym, by zjawisko kształtować równocześnie w tych dwóch kierunkach albo, wyrażając się precyzyjniej, ująć jedność wartości funkcjonalnych jako jedność wartości przestrzennych<sup>143</sup>.

Gdy ta ostatnia zasada jest respektowana, artysta tworzy sztukę zgodną z prawami natury. Wiedzie go do tego zgodny z prawidłami „naszej organizacji psychofizycznej” „naturalny instynkt wyobraźni”, „instynkt artystyczny”. Nie próbuje on wówczas wyrazić ani swojej osobowości, ani swojego życia, ani cech narodu czy kultury, w której żyje, lecz zgodny z prawidłami ludzkiej percepcji „obiektywny obraz natury”. Takim artystą był np. Michał Anioł.

<sup>142</sup> Tamże, s. 95–96 (64).

<sup>143</sup> Tamże, s. 103–104 (68).

## Dauberta krytyka teorii Hildebranda

Notatki do krytycznego wobec pracy Hildebranda odczytu Dauberta znajdują się w tomie 15 oraz w tomie 5, który poświęcony jest Husserlowi i Meinongowi. Oczywiście, kiedy Daubert pracował nad książką Hildebranda, nie znał on jeszcze prac Husserla. Według Smida, przypuszczalna odpowiedź na pytanie, dlaczego Daubert umieścił notatki do książki Hildebranda w teczce z uwagami do prac Husserla i Meinonga, brzmi bardzo banalnie, mianowicie zarówno nazwisko Husserla, jak Hildebranda, Daubert zapisywał, używając inicjału „H” (E I 5/LXIX). W związku z tym, kiedy Daubert po paru latach porządkował swoje notatki, mógł przez przypadek umieścić zapiski dotyczące pracy Hildebranda w teczce z notatkami do książek Husserla i Meinonga. Czy rzeczywiście tak było – nie dowiemy się nigdy, faktem jest jednak, że omawiając Daubertowską estetykę należy sięgnąć w pierwszej kolejności po tom poświęcony Husserlowi i Meinongowi. Sporządzone tam notatki zawierają wytyczne do pierwszego, poświęconego Hildebrandowi wystąpienia Dauberta w dniu 24 lutego 1899 r.

Swoje zainteresowanie Hildebrandem Daubert motywuje tym, że oprócz praktycznych wskazówek dla artystów, *Problem der Form...* zawiera wyraźne stanowisko estetyczne. Stwierdzenie to ma od samego początku krytyczny charakter. Hildebrand nie tylko przedstawia konieczne, techniczne warunki, które musi uwzględniać każda praca plastyczna, aby mogła być nazwana dziełem sztuki, ale wraz z tymi technicznymi rozważaniami propaguje on wyraźne stanowisko estetyczne, które – niestety – uznaje on za jedyne możliwe. W ten sposób nadaje on jednemu tylko z kierunków czy okresów obecnych w sztukach plastycznych (sztuka późnego włoskiego renesansu) rangę sztuki jako takiej. Świadczy o tym także jego apoteoza reliefu, która nie tylko jest sprzeczna z tym, co myślą i robią inni artyści, ale także z tym, o czym piszą historycy sztuki (D I 15/436). Estetyczna teoria Hildebranda stawia pod znakiem zapytania zarówno sztukę realistyczną, jak i – dopowiedzmy od siebie – XX-wieczną sztukę abstrakcyjną.

Swoje krytyczne uwagi do eseju Hildebranda Daubert – jak mówi – zaczerpnął od Augusta Schmarsowa (D I 5/441). Ten ostatni



odniósł się do tekstu Hildebranda w semestrze letnim 1898 podczas posiedzeń prowadzonego przez siebie na Uniwersytecie w Lipsku *Kunsthistorische Gessellschaft*<sup>144</sup>. Ponadto w roku 1899 Schmarsow wydał trzeci tom swojej *Beiträge zur Ästhetik der bildenden Künste* pt. *Plastik, Malerei und Reliefkunst in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, w którym znajduje się obszerna polemika z Hildebrandem<sup>145</sup>.

Pytanie, którym Daubert pragnie zainicjować dyskusję, jest następujące: czy nie jest czasem tak, że Hildebranda opis sztuk plastycznych wynika stąd, iż uznał on raczej malarstwo niż rzeźbę za wzorcowy rodzaj sztuki? Przy czym – zdaniem Dauberta – kryterium różnicy między rzeźbą i malarstwem nie tkwi w tym przypadku w technicznych aspektach wytworów artystycznych, lecz w warunkach psychologicznych, tj. w sposobie percypowania (ogląd z dystansu) i czucia (prymat nastrojowości)<sup>146</sup>. I dalej Daubert pyta: czy nie jest tak, że dzieło sztuki plastycznej, rozpatrywane niezależnie od otaczającej go przestrzeni i ożywiane niejako od strony jego samego, jest właśnie dziełem sztuki rzeźbiarskiej, natomiast tym się właśnie charakteryzuje malarstwo, że, przeciwnie, zawsze uwzględnia otaczającą przedmiot przestrzeń (czego wzorcowym przykładem jest malarstwo krajobrazowe) (D I 5/442)? Dzięki temu też malarstwo jest zdolne budzić w widzu nastrój, który podczas kontemplacji pracy rzeźbiarskiej jest nieobecny albo też, jeśli występuje, stanowi on malarski element dzieła rzeźbiarskiego. Zamiast odczuwać powiązany z otoczeniem i atmosferą nastrój, oglądający rzeźbę widz doznaje uczuć związanych z sobą samym, uczuć, które ożywiają rzeźbę, rozumianą na modłę wypełniającego własną przestrzeń organizmu roślinnego. Wynika to stąd, że w pracy rzeźbiarskiej na

<sup>144</sup> Zob. *Besprechung den Hildebrandts Problem der Form* (por. C I 2).

<sup>145</sup> A. Schmarsow, *Beiträge zur Ästhetik der bildenden Künste*, Band 3: *Plastik, Malerei und Reliefkunst in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1899. Ze względu na czas wydania tego tomu, należy przypuszczać, iż Daubert nie znał tego tekstu podczas przygotowywania swojego wystąpienia.

<sup>146</sup> Historycy sztuki mówią niekiedy o plastycznym malarstwie i malarskiej rzeźbie.

pierwszym miejscu znajdują się doświadczenia kinestetyczne, doświadczenia wzrastania. Daubert:

Według tego mielibyśmy do czynienia z owymi właściwie plastycznymi przeżyciami uczuć wtedy, gdybyśmy mogli ożywić wytwór czysto cielesnie, organicznie. Materiałem specyficznie plastycznego tworzenia i rozkoszowania się byłyby wraz z tym organiczne uczucia funkcji naszego ciała i odczucia samego siebie, które je jednoczy. Tak więc delektujemy się w rzeźbie tymi przeżyciami, które znajdują się w unerwieniu wielkiego, pięknego tudzież charakterystycznego gestu.

Analogia do latorośli organicznych istot na wzór własnego ciała jest podstawą każdego plastycznego tworzenia, a domena plastyki rozciąga się tak daleko, jak daleko sięga pojmowanie samodzielnej, organicznej latorośli (D I 5/442).

Daubert nie tylko wskazuje na pewne paradoksy Hildebrandowej estetyki, ale próbuje również dociec jej powodów. Większość z nich związana jest z przyjęciem przez Hildebranda błędnych założeń dotyczących psychologii percepcji.

Po pierwsze, Daubert wskazuje na nietrafność użytego przez Hildebranda pojęcia wyobrażenia (*Vorstellung*). Kojarzy się ono z wyobraźnią i pamięcią, gdy tymczasem monachijski rzeźbiarz używa tego terminu w odniesieniu do zmysłów. Jego zdaniem, lepsze byłoby w tym miejscu pojęcie spostrzeżenia (*Wahrnehmung*) lub doznania (*Empfindung*). To ostatnie przedstawia w trzech wymiarach to, co czyste wrażenia zmysłowe przedstawiają jeszcze dwuwymiarowo. Oznacza to, że zawsze doświadczamy więcej, niż bezpośrednio odbieramy ze zmysłów. W każdym doświadczeniu, czy to będzie wyobrażenie wzrokowe czy kinestetyczne, mamy do czynienia z apercepcją (Th. Lipps). To ona stanowi podstawę „nacocznej świadomości cielesności” (D I 15/73). „Fundamentalny błąd Hildebranda” polega na tym, że według niego istnieje bezpośrednie doznanie tego, co trójwymiarowe, gdy tymczasem – zdaniem Dauberta – „spostrzeżenie tego, co trójwymiarowe, nie jest spostrzeżeniem bezpośrednim, lecz opiera się na naszym doświadczeniu. (...)”

Z danego ruchu nie moglibyśmy dojść do trójwymiarowej przestrzeni” (D I 15/75).

Po drugie, Daubert nie zgadza się z psychologiczną obserwacją Hildebranda, że podczas bliskiego kontaktu z przedmiotem, na drodze sukcesywnego zbierania wrażeń kinestetycznych, doświadczamy jedynie jego formy istnienia. Według niego, nawet podczas obmacywania przedmiotu zawsze dany jest on wraz z tłem, które powoduje, iż forma przedmiotu jest rozpatrywana w pewnej relacji, jest – mówiąc językiem Hildebranda – formą oddziaływania (D I 15/54–55, 88). To zbieranie doznań podczas bliskiego kontaktu z przedmiotem dzieje się za sprawą pamięci i bezpośredniego istnienia przy rzeczy.

Po trzecie, Hildebrand nie wyjaśnia, ani czym jest przestrzeń, ani jak powstaje świadomość przestrzeni. Raczej zakłada pewną wizję przestrzeni i orientacji przestrzennej, która jest bliższa malarstwu niż rzeźbie. Rzeźba nie potrzebuje odniesienia do całości przestrzeni – „żadnej przestrzeni poza rzeźbą” (D I 15/81) – lecz problem przestrzeni pojawia się w działaniu rzeźbiarskim tylko w obrębie danej postaci. Daubert zwraca uwagę, iż przestrzeń w doświadczeniu estetycznym – inaczej niż przestrzeń geometryczna – jest zawsze czymś żywym, ma ona znaczenie dla podmiotu, wiąże się z wartościami uczuciowymi. „Forma przestrzenna jako wyraz wewnętrznego życia” (D I 15/91) – notuje Daubert. Na czym to ożywienie, ta animacja przestrzeni polega, tego Hildebrand nie wyjaśnia. Czysto optyczne doświadczenie przestrzeni – jako uporządkowanych wzajemnych relacji między częściami i całością – nie wystarcza do rekonstrukcji doświadczenia estetycznego. Jest co najwyżej jego warunkiem wstępnym. Dominacja problemu przestrzeni w doświadczeniu estetycznym nie jest oczywista.

Po czwarte, co wiąże się z poprzednim zarzutem, Daubert krytycznie odnosi się do tak jednoznacznego i powszechnego w ujęciu Hildebranda uprzywilejowania oka, z powodu czego tylko to dzieło ma dla niego charakter artystyczny, które służy patrzeniu z daleka, od przodu ku tyłowi. Z tej też przyczyny Hildebrand uważa, iż ważniejsze są w dziele wartości przestrzenne niż wartości funkcjonalne. Przeciwny temu jest Daubert i stwierdza, iż w bliskim, angażującym

zmysł dotyku kontakcie z rzeczą także ta ostatnia może być doświadczana jako całość, której częściami są poszczególne jej człony – analogicznie do relacji między przedmiotem widzianym z daleka i jego odniesieniem do całości przestrzeni. Całość dzieła ma podczas tego bliskiego kontaktu bardziej organiczny charakter niż podczas widzenia z daleka i angażuje inne uczucia. Daubert zwraca uwagę przede wszystkim na uczucie funkcji, które budzi każdy element organicznej całości, oraz na jednoczące uczucie własnego ciała jako całości, będące jakąś modyfikacją uczucia samego siebie. To na jego podstawie zarówno poszczególne elementy rzeźby, jak i jej całość, zostają ożywione (D I 15/56). To one tworzą też podwaliny prawdziwego plastycznego uczucia.

### Daubert jako estetyk

Przedstawione wyżej zmagania Dauberta z problematyką estetyczną ukazują charakterystyczny dla niego sposób prowadzenia myśli. W przeciwieństwie do częstego w fenomenologii „zwyczaju” pomijania istniejącej na dany temat literatury przedmiotu – czego najlepszą ilustracją w warstwie wizualnej jest znikoma niekiedy wręcz liczba odniesień do innych autorów – Daubert od początku do końca uprawia swoją fenomenologię zarówno w odniesieniu do rzeczy samej, jak i istniejącej na jej temat literatury. Fenomenologia Dauberta jest nie tylko fenomenologią aktu i rzeczy, ale również fenomenologią tekstu, czyli w istocie hermeneutyką. Inaczej jednak niż Heidegger, który z zachowanych tekstów – częstokroć za cenę wyraźnej deformacji ich sensu – próbował wydobyć skrywane się pod ich wierzchnią warstwą elementarne doświadczenia bycia, Daubert starał się najpierw brać teksty innych autorów zrazu tak, jak one się same z siebie dają, bez wpisywania ich w jakąś uprzednio zaprojektowaną filozofię dziejów, następnie poddawał je gruntownej krytyce, mając na uwadze prawdę fenomenalnej zawartości rzeczy. Krytyczna lektura innych autorów nie wyczerpuje jednak całego filozofowania Dauberta. Z zapisków rozsianych po ineditach da się wydobyć pewne pozytywne intuicje i rozstrzygnięcia, które stanowią o jego estetyce.

W swoim artykule poświęconym prezentacji estetyki Dauberta, Schuhmann wymienia dwie główne idee, które przewijają się na kartach zebranych w Daubertowskich teczках (głównie teczka numer 15). Według pierwszej myśli piękno lub brzydota pojawiają się zawsze w odniesieniu do *przedmiotu*, według drugiej – odniesienie to polega na *wczuciu*<sup>147</sup>. Zasadnicze pytanie Daubertowskiej estetyki brzmi więc: jak przedmiot musi być zbudowany, aby mógł w ogóle wywoływać wczucie?

Każde przeżycie świadome, czy to będzie przeżycie poznawcze, religijne czy estetyczne, ma intencjonalną strukturę odnoszenia się podmiotu do przedmiotu<sup>148</sup>. We wszystkich rodzajach przeżyć przedmiot ma tę samą podstawową budowę, na której następnie nadbudowują się specyficzne dla każdego z przeżyć warstwy. Przedmiot doświadczenia estetycznego, poza tym, że jest zwykłym materialnym przedmiotem, coś prezentuje (*darstellen*). Przedmiot jest w tej sytuacji nie tylko czymś, ale coś sobą przedstawia. Przedstawia jednak nie obiektywną, zewnętrzną wobec niego rzeczywistość, której jest on tylko znakiem, śladem, czy symbolem, lecz to, co przedstawia, powstaje wraz z nim i zawarte jest niejako w nim. Daubert nazywa to „formą i pozorem” bądź „formą lub zjawiskiem” (D I 15/36). Przedstawiana treść nie jest realnym przedmiotem, lecz pozorem. Przedstawiana treść przejawia się co najwyżej w realnym przedmiocie dzieła, w tym, co tworzy jego materiał (w marmurze, plamach barwnych, dźwiękach, glinie itp.). Ale to nie materiał jest właściwym przedmiotem doświadczenia estetycznego, ale to, co przedstawione, jego forma. Zadaniem artysty jest taka obróbka materiału, aby odbiorca dzieła miał przez niego dostęp do formy dzieła. Praca z materiałem dokonuje się wedle pewnego, nastawionego na typizację, punktu widzenia (co jest zwłaszcza widoczne w karykaturze). Zgodnie ze swoim zamysłem artysta wydobywa istotne rysy przedstawienia kosztem pozostałych

<sup>147</sup> K. Schuhmann, *Daubert als Ästhetiker*, s. 64.

<sup>148</sup> W rozważaniach, które prezentuję w tym podpunkcie, podążam za wnioskami, do jakich dochodzi Schuhmann w cytowanym już artykule pt. *Daubert als Ästhetiker*.

(nieistotnych) w taki sposób, aby zwrócić uwagę odbiorcy na określoną formę. To może dziać się na wiele różnych sposobów i jest to właśnie ów indywidualny wkład artysty w dzieło. Aczkolwiek – zdaniem Dauberta – dzieło nie musi być faktycznie ukształtowane przez człowieka. Może być to równie dobrze „dzieło przyrody” (D I 15/36). W każdym razie forma jest „duchową zawartością” dzieła (D I 15/15). Z nią związana jest wartość piękna, która – w przeciwieństwie do wartości logicznej – ma wyraźnie stopniowalny charakter i zależy w jakiś sposób od stanu podmiotu.

Wartość estetyczna pojawia się w obrębie tego, co przedmiot przedstawia. Może to być, z jednej strony, coś filozoficznie, teologicznie lub etycznie znaczącego, np. jakaś scena biblijna, z drugiej – pozbawiona znaczenia, przypadkowa martwa natura. Zdaniem Dauberta, ta różnica jest ostatecznie bez znaczenia, albowiem to nie treść przedstawienia, która jest mniej lub bardziej neutralna, stanowi o estetycznym charakterze przedmiotu, lecz o wiele ważniejsze jest to, *w jaki sposób (modus)* przedmiot przedstawia daną treść. Określenie „piękny” jest określeniem modalnym, podobnie jak „rzeczywisty” lub „możliwy”. W przeciwieństwie jednak do określania „rzeczywisty”, „piękny” zakłada pewną relację wobec podmiotu oraz innych pięknych przedmiotów. Wynika to stąd, że określenie „piękny” może być stopniowalne; „rzeczywisty” natomiast – nie. Stopniowalność z kolei zakłada relację podobieństwa między przedmiotami. Owo zestawienie pojęcia piękna z pojęciem rzeczywistości odegra jeszcze pewną rolę w późniejszej refleksji Dauberta, kiedy podstawowym tematem swoich rozmyślań uczyni on *Wirklichkeitsbewusstsein*<sup>149</sup>.

Tak czy owak, estetyczna rozkosz nie bierze się z tego, co jest przedstawiane, lecz jest ona *Freude am Wie* (D I 15/99). Na owo „Jak” składają się zarówno konwencjonalna forma artystycznego przedstawienia, jak i indywidualny styl artysty. Dzieło jest trafne lub nie, w zależności od tego, czy i w jakim stopniu pomiędzy formą i stylem, z jednej strony, a zawartością uczuciową – z drugiej, istnieje zgodność. Nie sama bowiem „czysta forma”, w sensie matematycznych

<sup>149</sup> Por. rozdział *Ponad obłokami poznania*.

relacji, stanowi o doświadczeniu estetycznym, lecz forma, która rodzi uczucie.

Pojęcie formy można bowiem interpretować dwojako: po pierwsze, jako czystą strukturę, jako sieć wewnętrznych relacji, z drugiej – jako wyraz pewnej treści. Rozważania Dauberta oscylują gdzieś pomiędzy tymi dwoma ujęciami. W jednej z notatek, która należy do serii rozważań na temat świadomości przedmiotu, zastanawiając się nad jego samodzielnymi i niesamodzielnymi momentami, Daubert wskazuje, że obok wielu konstytutywnych i niekonstytutywnych atrybutów w przedmiocie znajdują się m.in. tzw. „charaktery całościowe” oraz „momenty figuralne” (Husserl), np. piękno, wielkość, relacja itp. Wedle psychologów piękno nie należy do samego przedmiotu, lecz jest uczuciem, które powstaje i rozwija się w psychice. Z perspektywy fenomenologii, która zakłada intencjonalność przeżyć, jest to błędne przekonanie. Oczywiście, piękno nie jest taką samą własnością przedmiotu, jak kolor czy jego twardość.

Głównym pytaniem pozostaje jednak: co jest figurą, czy też pięknem przedmiotu dla mojej bezpośredniej świadomości i co mamy na myśli, kiedy zastanawiając się nad tym, używamy takich słów? Odpowiedź brzmi ostatecznie: coś niewykazywalnego (*Unaufweisbares*) w przedmiocie, co zyskuje swoją charakterystykę poprzez odwołujące się do niego przeżycie (D I 8/102).

*Aufweisbar* – są to takie cechy przedmiotu, jak barwa czy dźwięk. Piękno należy do tych kategorii, które nie są bezpośrednio zmysłowo ujmowalne. Potrzebują one odpowiedniego odniesienia do podmiotu. Jednakże przeżycie piękna nie może być tym, co *nadaje* przedmiotowi określoność piękna. To, co psychiczne nie może stać się tym, co niepsychiczne (przedmiotowe). Owo „pytanie główne” pozostawia Daubert dalej bez ostatecznej odpowiedzi. W jaką stronę jednak mogłaby ona pójść, możemy się domyślać na podstawie Daubertowskiej teorii relacji<sup>150</sup>.

<sup>150</sup> Por. rozdział *Ontologia pytania*.

I nie jest to przypadek, ale swego rodzaju historyczno-problemowa „konieczność”. Teoria relacji wkracza do estetyki za sprawą J.F. Herbarta i rozwija się jako wpływowy nurt estetyki formalnej, która jest bliska również estetyce fenomenologicznej<sup>151</sup>. Skupienie się na powierzchni dzieła, na jego widzialności – bez pytania o sposób istnienia lub nieistnienia przedstawianego przedmiotu oraz emocjonalne, moralne i metafizyczne konsekwencje tego, co przedstawiane – skutkuje potraktowaniem formy przedmiotu estetycznego jako systemu relacji. Forma nie jest wyrazem – jak widział to mimo wszystko jeszcze Daubert – nie wskazuje na jakąś uczuciową „tamtą stronę”, lecz stanowi sieć, układ barw i kształtów na powierzchni, który można uporządkować wedle zasad formalnej logiki. Oczywiście, estetyka fenomenologiczna pozostaje daleka od takiego li tylko formalno-logicznego traktowania wartości estetycznych. Niemniej także w estetyce fenomenologicznej związek wartości estetycznych z pojęciem relacji znalazł swoje interesujące rozwinięcie (np. w późnej filozofii Merleau-Ponty’ego).

Zgodnie z inną linią XIX-wiecznej estetyki Daubert uważa, że w analizach dzieła sztuki nie można zrezygnować z poszukiwania przedmiotowych korelatów uczuciowych pobudzeń, jakie rodzi dzieło w podmiocie. Ten ostatni bowiem odnosi się do przedmiotu różnorako: na drodze intelektualnej, intuicyjnej lub uczuciowej. Na początku swych studiów Daubert charakteryzuje wczucie – w zgodzie ze swymi nauczycielami – jeszcze typowo psychologicznie: po prostu jako wkładanie w przedmiot własnych uczuć. W przypadku sztuki wczucie nie jest niczym naturalnym. Przeciwnie, wczucie wymaga kształcenia i zależy od innych predyspozycji jednostki, czasów, w których ona żyje, narodowości itd. Dzieło *nie musi* oddziaływać, a jeśli oddziałuje, to czyni to za każdym razem inaczej. Jeśli rzeczywiście dochodzi do estetycznego pobudzenia

---

<sup>151</sup> „(...) estetyka formalna zawsze pojmowała siebie jako rodzaj fenomenologii *avant la lettre*. Fenomenologiczna idea »epoché«, świadomego powstrzymania się od odniesienia przedmiotowego, jest zasadą formalnego rozpatrywania obrazu” (L. Wiesing, *Widzialność obrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 22).



podmiotu, odbiór płynącego z dzieła wymagania odbierany jest we wczuciu na sposób ożywiania (*Beseelung, Belebung*) przedmiotu. „Forma i wczucie nie są w sztuce niczym dwoistym” (D I 15/33). Ożywianie polega na wkładaniu w to, co nieożywione, własnych uczuć. To, co odbiorca wkłada w formę, są to jednak nie tylko jego własne pojedyncze uczucia, on wkłada w dzieło całego siebie, oddaje mu siebie. Oddziaływanie piękna na odbiorcę polega na tym, że dzieło wyraża duchowe życie człowieka, wzmacnia odczucia witalne odbiorcy. „Jeżeli chcemy dowiedzieć się czegoś bliższego o tym centralnym, jednoczącym uczuciu, musielibyśmy zrazu zapytać o uczucie jedności naszego własnego cielesnego organizmu” (D I 15/56). Ta interesująca wskazówka, w którym kierunku należy rozwinąć badania tego uczucia życiowego, nie zostaje przez Dauberta niestety rozwinięta. Zamiast tego, w nieco późniejszym okresie, wyraźnie zmierza on do osłabienia czysto psychologicznego rozumienia wczucia. To, co odbiera się we wczuciu, to nie są moje własne uczucia. Kolor, np., nie może być nośnikiem uczuć, chyba że mówimy tak jedynie w sensie metaforycznym. W sensie ścisłym jest to jednak niedopuszczalne. Daubert próbuje rozwiązania pośredniego. Zauważa, że pomiędzy psychicznym zabarwieniem koloru czy dźwięku a stanem psychicznym może istnieć coś, co stanowi *tertium comparationis*, ze względu na które można mówić o podobieństwie tego, co psychiczne i fizyczne. Daubert określa to mianem „charakterów uczuciowych” (D I 15/101) i stwierdza, że istnieją one zarówno w przedmiocie, jak i w życiu psychicznym<sup>152</sup>. Schuhmann komentuje:

Wczucie polega w sposób oczywisty na tym, że przenosimy dokładnie ten sam ton uczuciowy i wartość uczuciową w przedmiot, które przysługują im wewnątrz na podstawie swojej formy<sup>153</sup>.

<sup>152</sup> Schuhmann wskazuje, że rozwiązanie to przejął następnie A. Reinach. K. Schuhmann, *Daubert als Ästhetiker*, s. 72 (przypis 23).

<sup>153</sup> K. Schuhmann, *Daubert als Ästhetiker*, s. 72.

Niestety i tym razem Daubert pozostawia tę myśl bez rozwinięcia<sup>154</sup>.

Powyższa rekonstrukcja Schuhmannowskiej prezentacji estetyki Dauberta zasignalizowała w kilku miejscach, iż rozjaśnienie i rozwinięcie niektórych jego estetycznych pomysłów nie należy już do dziedziny estetyki, lecz bardziej psychologii (kwestia uczuć), logiki (teoria sądu estetycznego) czy ontologii (teoria relacji, podobieństwa, budowy przedmiotu). I faktycznie – rozważania kolejnych rozdziałów uzupełnią pośrednio pewne luki, na które natrafiłszy podczas omawiania estetyki Dauberta. Jednocześnie niektóre rozwiązania problemów estetycznych znajdują swoje wykorzystanie poza estetyką. Dotyczy to np. pojęcia reliefu. W pismach Pfändera, z których Daubert obficie korzystał, stanie się ono terminem technicznym na oznaczenie istoty tego, co spostrzeżone<sup>155</sup>.

#### Szkice do fenomenologii indywiduum i fenomenologii historii

Z wyżej przedstawionych zainteresowań i rezultatów badań estetycznych Dauberta wynika jednak coś znacznie ważniejszego niż tylko pewna teoria estetyczna. Istnieje w notatkach Dauberta wyraźna – niezrealizowana jednak do końca – tendencja, aby podstawowe pojęcia i metody dostępu do tego, co stanowi temat estetyki, a które zostały wypracowane na drodze krytycznej lektury pism ówczesnych estetyków oraz własnych pogłębionych analiz, spróbować „zastosować” do fenomenologii jako takiej i jej głównych problemów. Metoda refleksyjnego wczucia i wrażliwość na żywy konkret, który za sprawą swej „fenomenalności” ujawnia stopioną z tym, co zmysłowe, warstwę istotową – a więc dwa główne zjawiska, które umożliwiają estetyczne przeżycie przedmiotu i jego opis – skłaniają Dauberta do poszukiwania możliwości uprawiania takiej

---

<sup>154</sup> W tym miejscu rezygnujemy z dalszego śledzenia rozważań Schuhmanna.

<sup>155</sup> Por. rozdział *Psychologia pytania*. Jeszcze kilka dekad później w swojej fenomenologii wyobraźni Sartre będzie odwoływał się do pojęcia reliefu.

(mocno realistycznej) fenomenologii, która – pomimo swego nastawienia na obszar tego, co subiektywne, a w jego obrębie na badanie tego, co istotowe – jest w stanie uchwycić i rozjaśnić także to, co indywidualne i transcendentne, a więc nie tylko powrócić do rzeczy samych, ale także niejako przy nich pozostać, współtowarzyszyć im, żyć razem z nimi<sup>156</sup>. Ta ambicja pozostania przy rzeczach koresponduje z wynikami fenomenologii pytania, która – jak to się jeszcze okaże – dochodzi do wniosku, że tylko żywe pytanie w żywej formie jest właściwym spełnieniem istoty pytania jako takiego.

To przejście od psychologiczno-estetycznych analiz dzieł sztuki do namysłu nad możliwością uprawiania „psychologicznej fenomenologii”, która na drodze „rozumiejącego wczucia” jest w stanie uchwycić oksymoroniczną „istotę indywiduum”, znakomicie przedstawiają notatki Dauberta, obejmujące zapis dyskusji, jakie toczyły się podczas zajęć prowadzonych przez Pfändera w SS 1907 i WS 1907/1908. Tematem pierwszych zajęć była symbolika dramatu *Budowniczego Solnessa* Henryka Ibsena. Notatki z tych zajęć znajdują się zarówno u Pfändera (*Pfänderiana A II 5*), jak i Dauberta

---

<sup>156</sup> Czy tego samego bowiem, co Husserl mówił wobec przedmiotu materialnego, nie da się zastosować wobec wszystkich innych bytów? Husserl: „Każda bowiem, nawet najbardziej prymitywna ogólność i większość wskazuje już wstecz na jakieś gromadzenie wielu jednostek, a tym samym na pewną mniej lub bardziej prymitywną aktywność logiczną, na mocy której zgromadzone jednostki uzyskują już jakieś kategoriale uformowanie, formę ogólności. *Pierwotnymi substratami są więc jednostki, jednostkowe przedmioty*, a każdy dający się pomyśleć sąd odnosi się *ostatecznie* do jednostkowych przedmiotów, jakkolwiek rozmaicie byłyby one zapośredniczone” (E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013, s. 36). Mając świadomość różnic pomiędzy rzeczami materialnymi i osobami oraz wynikającym stąd sposobem ich poznawania, w kontekście poruszanej tu problematyki warto przypomnieć o interesujących analogiach, które – zdaniem wspomnianego już ucznia Husserla, Wilhelma Schappa – zachodzą pomiędzy postrzeganymi, konkretnymi rzeczami zmysłowymi a konkretnymi indywiduami ludzkimi. Zarówno rzeczy, jak i ludzie, mają swoje historie, noszą na sobie, niczym blizny, ślady przeszłości oraz mają swoje charaktery (por. W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle an der Saale, 1910, s. 118 i nast.).

(D I 11/24–25; D I 12/ 95–100, 109–121, 126). Przykład *Solnessa* powraca także podczas ćwiczeń z psychologii w następnym semestrze (D I 12/17–27, 79–81), na których zastanawiano się nad możliwością uprawiania psychologii indywidualnej<sup>157</sup>.

Przypomnijmy: dramat pt. *Budowniczy Solness* (1892) należy do późnego okresu twórczości Henryka Ibsena. Otwiera on ostatni rozdział życia pisarza. Rok wcześniej, po ponad 15 latach pobytu w Niemczech (m.in. w Monachium i Dreźnie), które było dla Ibsena miejscem najważniejszych spotkań, inspiracji i dokonań twórczych, wraca do swego domu w Norwegii. Już w czasach powstania *Budowniczego* interpretatorzy doszukiwali się w nim silnych wątków Nietzscheańskich. Te analogie pomiędzy dramatem Ibsena a twórczością Nietzschego z pewnością nie są nieuzasadnione, co potwierdzają nie tylko współczesne badania porównawcze<sup>158</sup>, ale również zapiski pozostawione w teczkach Dauberta<sup>159</sup>.

Głównym zadaniem ćwiczeń w SS 1907 była psychologiczna charakterystyka *Solnessa*, a więc próba stworzenia portretu psychologicznego tytułowego bohatera dramatu. Podczas pierwszej charakterystyki zwrócono uwagę m.in. na ewidentną sprzeczność, jaka rozdziera osobę budowniczego. Wskazywano na wewnętrzne rozdarcie pomiędzy jego energią życiową (realizacja planów, sukces życiowy, bezwzględność) a słabością (wyrzuty sumienia, wewnętrzny niepokój). Próbowano definiować dalej, czym właściwie jest wigor życiowy. Jest to, po pierwsze, przeciwieństwo senności, marazmu, po drugie, pewność decyzji, siła woli. Nie wystarczy jednak konsekwentnie postępować za swoimi decyzjami, realizować wewnętrzny

---

<sup>157</sup> Ich uczestnikami poza Daubertem byli: Pfänder, Fischer, Gallinger, Düssel, Schwenninger, Reinach, Voigtländer, Hildebrand, Rosenblum, Welcke i Hirsch.

<sup>158</sup> Por. E. Partyga, *Ibsen i Nietzsche albo jako budowniczy Solness budował naczyniem*, w: *Nilizm i nowoczesność*, (red.) E. Partyga i M. Januszkiewicz, Oficyna Errata, Warszawa 2012, s. 312–316.

<sup>159</sup> Notatki zawierające nazwisko Nietzschego (m.in. komentarz Dauberta do listu Nietzschego do P. Gasta) i zapis dyskusji wokół *Budowniczego Solnessa* znajdują się w tej samej tezcze (nr 12).

przymus, być wiernym sobie, żeby mówić o zapale, żarze, życiowej mocy. W toku dyskusji uczestnicy zajęć rozpatrywali także pewne pęknięcie pomiędzy autentycznym, wynikającym z natury zachowaniem Solnessa, a przyjętą przez niego i graną rolę. Na koniec doszli oni do przekonania, że stworzona charakterystyka bohatera jest wciąż zbyt ogólna i przedstawia raczej pewien typ osobowości, zastosowany do wybranego przypadku, niż konkretnego człowieka imieniem Solness.

Bo czy można w ogóle w sposób naukowy scharakteryzować jakieś indywiduum? Czy możliwe jest coś na kształt psychologii indywidualnej, jakaś fenomenologia indywiduum? „Jak można scharakteryzować jakiegoś człowieka?” (D I 11/17) Czy fenomenologia i szerzej: nauka (z jej generalizującymi narzędziami) jest w stanie uchwycić żywy konkret? Jak ważne jest to pytanie – zwłaszcza dla fenomenologii i fenomenologów – przekonuje nie tylko zapis ożywionych dyskusji toczonych w kręgu Monachijczyków, ale także, np., zapis jednego z wczesnych wykładów pozostającego jeszcze w kręgu bezpośredniego oddziaływania fenomenologii, fryburskiego ucznia Husserla – Martina Heideggera. Na drodze otwarcia i zgłębnienia świata sobości (*Phänomenologie Selbst*) poszukiwał on możliwości dotarcia do źródłowej warstwy życia, wychodząc z której spodziewał się on zainicjować ruch samokonstytucji fenomenologii, rozumianej jako źródłowa nauka o „życiu w sobie i dla siebie”<sup>160</sup>.

Dotarcie do najgłębszych warstw indywidualnego życia Ja, w całej jego jednostkowości, niepowtarzalności i ruchliwości, powinna skutkować, z jednej strony, egzystencjalnym „poznaniem siebie”, z drugiej – właściwą dla fenomenologii metodologiczną samoprzejrzystością. Fenomenologia jest bowiem takim rodzajem wiedzy, która konstytuuje się w granicach badanego przezeń przedmiotu

---

<sup>160</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993. Także jeszcze tuż po opublikowaniu *Sein und Zeit* w jednym z wykładów Heidegger będzie zastanawiał się nad stosunkiem *Dasein* do tego, co nazywa się ujednostkowieniem (indywiduacją).

(jakim jest podmiot). Zanim wejdzie ona na drogę poznania, musi jednak w punkcie wyjścia mieć jakąś możliwość dostępu do badanego przedmiotu (podmiotu). I rzeczywiście najbardziej rudymenarnym warunkiem realizacji fenomenologii jest pierwotne, zrazu mgliste i na w pół świadome, „posiadanie siebie”, „bycie przy sobie” podmiotu, jego przedrefleksyjne samodanie. To właśnie owa pierwotna, egzystencjalna samodaność, niezmacona zażyłość podmiotu z samym sobą, która jest odbierana na drodze refleksyjnego czucia siebie (*Spüren*), jest ontologicznym warunkiem możliwości przeprowadzenia metodycznego wydzielenia fenomenologicznego *residuum*, tj. otwarcia pola dla wszelkiej teoriopoznawczej samodaności fenomenów (oczywistości). U podstaw fenomenologicznej refleksji, która chwilami, zwłaszcza w pismach Husserla, ociera się o wyzuty z wszelkich emocji intelektualizm, znajduje się pasywny stan uczuciowego bycia przy sobie. W notatkach pochodzących z początku lat trzydziestych, w których Daubert omawia kwestię oczywistości i rzeczywistości w nawiązaniu do późniejszych prac Husserla (*Idee I, Logik*), potwierdzi on ów prymat bycia danym dla samego siebie przed jakimikolwiek aktami poznawczymi: „Świadomość (*Innesein*) jest zupełnie bezpośrednią dostępnością i ma w jej bycie (jej rzeczywistości) bezpośrednią pewność, jednak nie w poznaniu” (D I 3/2). Owo prerefleksyjne posiadanie siebie jest w stosunku do świata codziennej krzątany tak oczywiste i niezauważalne, że owo bycie sobą dzieje się jako swoiste zapomnienie, opuszczenie, samowyobcowanie. W notatkach z lat trzydziestych, będąc już po lekturze *Sein und Zeit*, Daubert odnotowuje: „Proste życie jest w *modus* »samowyobcowania«, »samoopuszczenia«, »[nie]refleksyjności«” (*Ein gerades Leben ist im Modus der »Sich-Entfremdung«, »Selbstlosigkeit«, »[Un]reflektiertheit«*) (D I 3/63). To samo zresztą dotyczy rzeczywistości zewnętrznej wobec świadomości, która jest przedteoretycznie doświadczana i uczuciowo spotykana (*Begegnung*) w naturalnym nastawieniu. Nie jest ona dana jako suma obiektów, lecz jako chowające się pod ręką narzędzia, dzieła sztuki, zwierzęta itd. Dopiero wychodząc z mroków własnego życia psychicznego, które jest najpierw samo sobie dane przed

i poza poznawczym samoodniesieniem, na drodze fenomenologicznej refleksji podmiot staje się świadomy samego siebie, „ma siebie”, dzięki czemu, po dokonaniu dodatkowych redukcji, jednocześnie dochodzi do poznania istoty przeżyć psychicznych i ich obiektywnych korelatów, jak i ostatecznego egzystencjalnego samooswiecenia: staje w świetle i prawdzie, bierze siebie w posiadanie, bierze na siebie i za siebie odpowiedzialność. Fenomenologia ma sens zarówno teoriopoznawczy, jak i etyczny, terapeutyczny, egzystencjalny, a nawet religijny. Nie wolno tych kwestii definitywnie od siebie oddzielać...

Wspomniane sprawozdanie z interesującej dyskusji, jaka toczyła się wśród uczestników seminarium Pfändera w semestrze zimowym 1907/1908, ukazuje wyżej zasygnalizowaną specyfikę fenomenologii w sposób jedynie pośredni, do tego skrojony na miarę możliwości publicznej, akademickiej debaty. Mimo to pojawiają się w niej momenty, które „zahaczają” także o egzystencjalny problem samodania przedmiotu i podmiotu fenomenologii. Sprawozdanie to poświadcza jednocześnie ducha dyskusji, jaki tworzył od początku środowisko fenomenologiczne. Ani uwielbienie dla Mistrza, ani konformistyczna akceptacja poglądów kolegów – liczy się tylko prawda samych rzeczy.

Oto dłuższy fragment zapisu pierwszego dnia dyskusji:

Psychologiczne ćwiczenia pod kierunkiem Pfändera w semestrze zimowym 1907/08

Pierwsze posiedzenie w mojej pracowni. Uczestnicy: Pfänder, Fischer, Gallinger, Düssel, Schwenninger, Reinach, Voigtländer, Hildebrand, Rosenblum, ja. Brakuje Welcke i Hirscha.

Postanowiono kontynuować analizy psychologiczne ostatniego semestru. Chcemy przy tym spróbować przeprowadzić psychologiczne analizy w sensie psychologii indywidualnej, w przeciwieństwie do analiz ostatniego semestru, które przemieniły się, wbrew naszym początkowym planom, w badania ogólnych psychologicznych przeżyć i rysów charakteru. W tym duchu Fischer, Pfänder i ja. Pfänder podsumował następnie krótko przebieg badań ostatniego semestru.

(Rozróżnienie energicznego zachowania oraz wigoru życiowego jako rysu charakteru). Jak można scharakteryzować człowieka? Z jednej strony, poprzez odniesienie się do tego, co go w jego naturze napędza i w nim działa. Z drugiej – poprzez zwrócenie uwagi na momenty formalne, które wyrażają się we wszystkim, co człowiek czyni, określając jego rytm życia i jego zewnętrzne cechy. Następnie określenie »bazy motywacyjnej«, np. podczas zaangażowanego działania »ze strachu«. [To] przeciwko motywom w innym sensie (aby stać się wielkim mistrzem budowniczym). Przy tym rozróżnienie pomiędzy peryferyjną i centralną osobowością. Następnie, że sama baza motywacyjna może być świadoma lub odczuwalna (np. uwarunkowane lękowo zdecydowanie), mogąca być w pojedynczych przypadkach również niezauważalna dla indywiduum. Poza tym, że centralna osobowość, w sensie konstytuujących cech dla przemiany swojego życia, nie jest identyczna z empiryczną (niedopowiedziane wyraźnie przez Pfändera)).

Tutaj znów pytanie jak powinniśmy dalej postępować. Fischer powiedział, iż należy wrócić do punktu wyjścia, w świeży i nieskrępowany sposób spróbować określić charakterystykę osobowości. Poczyniłem sugestię, by nawiązać do wyników z ostatniego semestru. Może znowu nawiązać do wigoru mistrza budowniczego Solnessa i zarysować raz jeszcze klarowny obraz [jego] struktury psychicznej, zarówno według jej peryferyjnych aspektów, jak i według odpowiednich ufundowań w bazach motywacyjnych. Później powinno się omówić kwestię tego, że przeprowadzona w ten sposób obserwacja jest wciąż jeszcze [obserwacją] o typowej ogólności, dopóki zatrzymujemy się przy tak skonstruowanych przeżyciach, tak skonstruowanych cechach charakteru oraz tak skonstruowanych zależnościach pomiędzy nimi. Może istnieć jeszcze wiele osób, prowadzących typowe, tak skonstruowane życie. Poprzez porównanie z innymi osobami o tej samej charakterystyce, można by było zwrócić uwagę na te momenty, które tak typowe przeżycia czynią przeżyciami określonych osób. Są to swoiste zabarwienia. Bez nich każda, obojętnie jak zróżnicowana, analiza pozostaje typową analizą. Otrzymuje się szkielet, fantom, [natomiast] to, co daje im żywą twarz, jest nowym momentem, który nie może być



nigdy znaleziony w obszarze typowo opracowanych wyników i ich różnicowania. Fischer zapytał następnie, czy można się o tych momentach dowiedzieć czegoś więcej, niż to, że są czymś szczególnym dla »tego«, czy »owego«, wszystko, co się jeszcze nadaje do charakterystyki, to dyferencjacja charakterów przeżywania i ich jakości. Owa indywidualność, nie dotknięta przez takie rozróżnienie, jest jedynie przypadkiem szczególnym. Tu oponowałem: Wyjątkowość przypadku jako egzemplarza nie jest kwestią naszego problemu psychicznej jednostki. Bez problemu da się pomyśleć dwie w pełni jednakowe osoby (czy [takowe] istnieją naprawdę jest tylko pytaniem o faktyczność), u których, poprzez rozróżnienie ich typów przeżycia, nie da się określić ich momentu indywidualizacji. W istocie psychicznej indywidualizacji nie ma niczego, co zabraniałoby istnienia wielu jej egzemplarzy; bez problemu można pomyśleć sobie sobowtóry i wyobrazić je sobie jako jednostki. Indywidualizacja w sensie rzeczywistego wystąpienia konkretnego przypadku została następnie za zgodą Fischera odrzucona. Cały czas zwraca się uwagę, że człowieka można scharakteryzować jedynie za pomocą słów o ogólnym znaczeniu, przez co zadanie wyjaśnienia indywidualizacji wydaje się pozornie nie do zrealizowania. Przeciwno [temu]: jeśli nawet nie można rozwiązać bezpośrednio za pomocą słów [problemu] indywidualizacji, to nie jest wykluczone, iż poprzez porównanie różnorodnych przeżyć jednolitego indywiduum i oderwanie się od podobnych mu innych osób [da się] przenieść spojrzenie na to, co tworzy przechodzące każdorazowo w indywidualny sposób przez wszystkie przeżycia jednostki zabarwienie. Pfänder pyta tu, czy odnośnie do tego zabarwienia, a więc odnośnie do jednostek, nie ma żadnych podobieństw. Ja: nie, jeśli stawia się pytanie w pierwotnym sensie. Oczywiście, że istnieją podobieństwa między jednostkami właśnie z racji ich spoistego, osobowego charakteru, ale to podobieństwo istnieje zawsze w pewnym zakresie porównawczym i dotyczy takich doświadczeń lub momentów przeżyć, jakie z racji ich charakteru byłyby jeszcze do uchwycenia w typowy sposób, jednak nie są to już typowe, lecz [odmienne] w ich indywidualnym zabarwieniu. Ale do nich nie odnosi się już podobieństwo w ścisłym tego słowa znaczeniu, o tyle też pojęcie zabarwienia, które wskazuje na coś, co można

różnicować, [również] nie pasuje. Przeciw temu Gallinger, mówiąc, że nie potrafi nadać żadnego sensu takiemu punktowi indywidualizacji, który nie wykazuje żadnego podobieństwa do innych punktów [tego typu]. Jednostki mogą właśnie jako jednostki, w ich osobistej spójności, być podobnymi do innych. To struktura ich przeżyć oraz ich typów charakteru ujawnia to, co indywidualne. Przy czym nie chciał pod pojęciem struktury rozumieć owego intuicyjnie dostępnego związku, który istniałby pomiędzy istotową naturą przeżyć i cech charakteru jako zależność motywów lub formalność, gdyż te są znów znaczące, typowo uchwytywalne i możliwe do rozróżnienia. Struktura była dla niego czymś innym, ostatnim, czego nie mógł jeszcze ująć, czymś, co ustalało indywidualnie spójną osobowość i w tym mógłby istnieć związek podobieństw. Ja jednak podkreślałem, że nie kwestionuję podobieństwa pomiędzy spójnymi osobowościami. Tylko to, na czym opieramy nasz sąd dotyczący podobieństwa, jest czymś szczególnym. Ustala się jakiś podmiotowy punkt i zwraca się uwagę na odchodzące od tego punktu promienie oraz zabarwienia owych przeżyć, które właśnie przez nie otrzymują swój indywidualny charakter.

Mogłem stwierdzić, iż zawsze, gdy nazywamy jednostki podobnymi, czynimy to w pewnym celu. Celem tym, nawet jeśli nie [jest] coś podobnego, to na pewno coś ogólnego, co ze swej natury, pozwala na typowo ogólne ujęcie. W takim przypadku mówiąc o podobieństwie wyróżniam: relację podobieństwa odnoszącą się do nieporównywalnego punktu indywidualizacji oraz podstawę podobieństwa odnoszącą się do ogólności, pod względem której dwa indywidualia byłyby podobne do siebie. Analogia: dwoje ludzi nie jest do siebie tak podobnych, jak dwie farby, lecz jak dwie rzeczy, będące podobne do siebie z racji ich koloru (D I 12/17–19).

Ostatni paragraf wskazuje na problem, który Daubert podejmie w ramach teorii relacji. Pojęcie podobieństwa było przez psychologię tamtych czasów szczególnie mocno eksplorowane. Dla niego jednak pojęcie to nie da się rozjaśnić na drodze badań psychologicznych. Raczej w odniesieniu do tego należy podjąć rozważania ontologiczne (por. *Ontologia pytania*).

Przytoczony fragment jest świadectwem pięknej filozoficznej walki, owej *Auseinandersetzung*, która toczyła się pomiędzy uczestnikami seminarium w celu dotarcia i dotknięcia samej rzeczywistości w jej niepowtarzalnym, indywidualnym rysie. Pytanie, które kieruje zmaganiem uczestników, prowadzonymi tutaj pod tytułem psychologii indywidualnej, będzie Daubert stawiał wobec wszystkich innych obszarów rzeczywistości, nie tylko ludzkiego indywiduum. Chodzi o uchwycenie tego, co w rzeczywistości rzeczywiste. W przytoczonym wyżej fragmencie pojawia się pojęcie „żywej twarzy”. Zanim stanie się ono znakiem rozpoznawczym fenomenologii Levinasa, pojawi się ono np. w pracach Conrad-Martius, która, korzystając z niego, będzie próbowała opisać fenomen rzeczywistej rzeczywistości, jej zmysłową, barwną fenomenalność<sup>161</sup>. Zarówno Levinasowi, jak i spotykanym na kartach tej książki wczesnym fenomenologom na czele z Daubertem, zależy na tym samym: na autentycznym, świadomym dotknięciu tego, co rzeczywiste.

W kolejnych tygodniach zajęć uczestnicy próbują jeszcze innych dróg dotarcia do tego, co w jednostce ludzkiej stanowi o jej wyjątkowości. Daubert proponuje porównywać różne osobowości; Welcke postuluje, aby w przypadku postaci literackich bliżej przyjrzeć się językowi i środkom poetyckiego wyrazu, za pomocą których pisarz charakteryzuje danego bohatera; Fischer z kolei zachęca do porównywania nie różnych osobowości, lecz różnych zachowań tego samego indywiduum, aby tą drogą dojść do wyodrębnienia wspólnej im cechy podstawowej. Następnie Daubert zwraca uwagę na problem, że kiedy porównuje się różne cechy danego indywiduum i stara dotrzeć do głębiej leżącej podstawy, wtedy znów konstruuje się coś ogólnego, jakiś typ itp. Zdaniem Voigtländer, tylko stosunek wzajemny wszystkich podstawowych cech jednostki może dać pojęcie o jej indywidualności. Na co Daubert zauważa, iż istnieją przynajmniej trzy możliwe interpretacje owego stosunku:

---

<sup>161</sup> H. Conrad-Martius, *Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet: Festschrift, 1929, s. 361.

- 1) Indywidualne piętno jest niczym innym niż stosunkiem typowo uchwyconych cech wobec siebie.
- 2) Indywidualne piętno istnieje wprawdzie dla siebie i przenika każdą cechę w zachowaniu człowieka, ale poznać możemy je jedynie przez to, że zauważamy różne podstawowe cechy w ich stosunku do siebie. Tylko przy tym założeniu poznawczym ukazują się nam owo indywidualne piętno.
- 3) Indywidualne piętno nie istnieje samo dla siebie, lecz konstytuuje się w swojej rzeczywistości dopiero poprzez stosunek odpowiednich cech do siebie nawzajem, ale w taki sposób, że nie ma nic nowego oprócz tej aktywności, która łączy elementy, lub relacji, która istnieje pomiędzy danymi przedmiotami, ale tak, że wszystko przenika (D I 12/20).

Powyższe interpretacje, zwłaszcza trzecia z nich, wskazują na problem z zakresu tzw. teorii relacji, którym Daubert będzie zajmował się intensywnie przy innej okazji<sup>162</sup>. Powołując się na możliwość poznania człowieka niejako za jednym zamachem („oto cały Gallinger”), Pfänder proponuje odrzucić drugą z interpretacji. Daubert, przeciwnie, uważa, że poznanie danej jednostki za sprawą jakiegoś dla niej charakterystycznego pojedynczego zachowania, gestu czy powiedzenia, zakłada już znajomość danego człowieka, wynikającą z długotrwałego z nim obcowania. Wyliminowana zostaje natomiast pierwsza z możliwości, która indywidualne piętno danej jednostki widzi w relacji różnych jej cech i zachowań. A to przede wszystkim z tej racji, że cechy te się zmieniają i wchodzą ze sobą w różne związki w zależności od sytuacji życiowej jednostki. Poznając natomiast jakąś jednostkę jako jednostkę, próbuje się na drodze „intuitywnego zrozumienia” dotrzeć do jej niezmiennego rdzenia. Kolejne spotkania dotyczą stosunku właściwego i niewłaściwego (przejętego rolę) życia. Przykładem analiz jest znów budowniczy Solness.

Szczególnie interesujące w kontekście wcześniejszych i dalszych analiz jest wspomniane wyżej pojęcie intuitywnego zrozumienia.

---

<sup>162</sup> Por. rozdział *Ontologia pytania*.

W nawiązującej do pracy Voigtländer notatce poświęconej osobowości Nietzschego i Wagnera Daubert odnotowuje: *Verstehen = Einfühlen* (D I 12/42).

Po rozmowie z Voigtländer Daubert czyni uwagę, że istnieją dwa rodzaje psychologicznego zrozumienia:

1) Można rozumieć wewnętrzną strukturę człowieka według jego wewnętrznych związków. Są to wewnętrzne związki o typowych cechach istotowych. Jest to sprawą *psychologicznej logiki*. Ta sama sytuacja jak w przypadku innych teorii przedmiotów wraz z ich wewnętrzną logiką.

A. Można śledzić ze zrozumieniem ów typowy związek strukturalny człowieka.

B. Można traktować pojedynczego człowieka jako podpadającego pod taką strukturę.

2) Całkiem inne jest zrozumienie człowieka, [gdy mamy na myśli] wewnętrzny ogląd konkretnego obrazu życia. Jest to *psychologiczna fenomenologia*. Nie w sensie zapisu i opisu psychicznych faktów, lecz jako rozumienie związku. Jest to właściwe, intuitywne spostrzeżenie, [mianowicie] takiego rodzaju, że można wychodząc od niego wczuć się w człowieka, nie na ślepo czy też wychodząc z jakiejś oczywistości [próbować] go naśladować, lecz wczuwająco rozumieć. Nie jest to również rodzajowo ludzkie, zewnętrzne poznanie psychicznych typów. Takie zrozumienie może owo pierwsze zakładać, bez urzeczywistnienia się w nim. Nie jest ono [też] rozpoznaniem indywidualności człowieka poza typowymi cechami; owo rozumienie może odnosić się także do ogólnych cech człowieka, ale tylko w ich żywotności. Dobry aktor i każdy artysta musi rozumieć ludzi lub ich cechy czy nastroje w ten właśnie sposób (D I 12/69).

Ponieważ życie psychiczne jest zawsze indywidualne, Daubert odrzuca – o czym się jeszcze przekonamy – częste w psychologii tamtych czasów ujęcie psychiki z perspektywy praw kojarzenia. W oczach zwolenników teorii asocjacji jej prawa miałyby pełnić w psychologii analogiczną funkcję poznawczą, jak prawa fizyki

w naukach przyrodniczych. Jego zdaniem, ustalanie takich mechanicznych praw mija się z celem, jako że jedynym właściwym podejściem do życia psychicznego jest *einfühlendes Verständnis*, w świetle którego to, co istotowe pojawia się zawsze w indywidualnym zabarwieniu (D I 13/106).

Co ciekawe i z perspektywy fenomenologii – która przyjmuje metodologiczny prymat perspektywy pierwszoosobowej i konieczność zmiany nastawienia z codziennego na fenomenologiczne – niezwyčajne: w jednym z ostatnich przed wybuchem I wojny światowej zapisków Dauberta – w projekcie listu do Voigtländer z maja 1914 r. – Daubert nie tylko zgłasza w kontekście tzw. fenomenologii duszy (*Phänomenologie des Seelischen*) nadrzędność perspektywy trzecioosobowej nad pierwszoosobową oraz konieczność uzupełnienia fenomenologii aktu fenomenologią habitualności, ale dostrzega także w fenomenologii niemal zupełnie naturalny sposób realizowania zawartej w psychice tendencji do zdobywania samoprzejrzystości. Píše on:

Wszystko, co duchowe, ma w sobie zdolność przeżywającego, czującego i ostatecznie świadomego rozjaśnienia. Na tym ostatnim polega fenomenologia. To rozjaśnianie będzie łatwiejsze, jeśli chodzi o charakter, dla obcego, wczuwającego się i rozumiejącego obserwatora niż dla samego zainteresowanego, gdyż ten jest skrepowany własnym obrazem. Obcy ma łatwiej, by przejrzeć cechy charakteru innego i zrozumieć wewnętrzny sens ich struktury, zasadniczo jednak potrafi to również samoobserwacja. Nie ma żadnego duchowego życia, które byłoby [samo] z siebie ciemne, zauważalne jedynie przez tajemnicze wnioski wyprowadzane w obcym regionie bytu. (...) Fenomenologia duszy, a przez to i charakteru, nie oznacza zatem jakiejś szczególnej metody badań obok innych, tak samo jak nie jest jakimś szczególnym sposobem przedstawiania czy uzasadniania tego, co zazwyczaj niepoznawalne; i przede wszystkim nie oznacza jakiejś szczególnej sfery czy rzeczywistości tego, co psychiczne. Oznacza jedynie rozjaśnienie duszy, ewentualnie jej przejawów, samo rozjaśnione życie duchowe. Wiadomo od dawna, że właściwe procesy świadomości tworzą

niewielki obszar tego, co psychiczne, i niewielkie jest ich oddziaływanie. Nowością naukową jest wniknięcie w nieświadome duchowe Ja i w jego stosunek do świadomego życia. I owo wniknięcie zależy od możliwości jasnego przedstawienia procesów, [jakie zachodzą] w pełni zagadkowo zestrojonym organizmie duszy, na drodze uświadomienia sobie różnorodnych form przytomnego przeżywania, bez ich przeina-czenia i wyrywania z obszaru ich szczególnego życia. Intuicja jest tutaj umiejętnością (D I 18/225).

Zrozumienie nie tylko charakteryzuje lepszy sposób poznawczego podejścia do własnego życia psychicznego oraz psychiki innych osób, ale także ma przewagę nad naukowym poznaniem przyrody, zwłaszcza przyrody ożywionej, jako że „najbliższe rozumieniu są istoty żywe” (D I 3/384). O tym prymacie rozumienia nad czysto naukowym ujęciem Daubert będzie przekonany do ostatnich dni swojej pisarskiej działalności. W notatkach z początku lat trzydziestych, a więc w czasie, gdy Daubert mieszkał na wsi i żył z uprawy roli, pisze on w duchu Heideggera: „W zrozumieniu natury stolarz czy pasterz może być dalej niż fizyk-matematyk lub technik” (D I 3/380).

Ta wyróżniona funkcja rozumienia nie przekreśla, oczywiście, poznawczej wartości innych sposobów dostępu do rzeczy. Sytuacja jest raczej taka, że rozumienie pojawia się jednocześnie z innymi podejściami: ze spostrzeżeniem, z dedukcją, wglądem ejdetycznym, wyjaśnieniem przyczynowym itp.

Przedstawione wyżej przykłady ujęcia poznania jako intuicyjnego rozumienia nie doprowadziły Dauberta do stworzenia jakiegoś systematycznego, alternatywnego wobec projektu Husserla pojęcia fenomenologii. Czegoś, powiedzmy, na kształt fenomenologii indywidualnej czy rozumiejącej<sup>163</sup>. Niemniej stanowią one ważne uzupełnienie, a miejscami wskazują kierunek ewentualnej korekty nastawionej teoriopoznawczo i przedmiotowo fenomenologii Husserla. Największy zarzut, jaki pojawia się ze strony Dauberta pod adresem

---

<sup>163</sup> Na początku lat trzydziestych Daubert wprawdzie wspomina o czymś takim, jak *verstehende Phänomenologie* (D I 3/293), jednak nie rozwija tego wątku.

wczesnej fenomenologii Husserla, można by zawrzeć w stwierdzeniu, że Husserl w pewnym sensie tylko, aczkolwiek mimo wszystko, przeniósł model poznania transcendentnego, które ma do czynienia z przedmiotami, na poznanie immanentne, a więc poznanie istoty przeżyć, których – jeśli mają one być uchwycone w ich „normalnym” funkcjonowaniu – nie powinno się nigdy uprzedmiotawiać. Jak mówi Pfänder, „uczucia i myśli nigdy nie mogą być dane przedmiotowo, jeśli mają być one dane same” (D I 11/190). U Husserla akt refleksji jest wciąż jeszcze aktem świadomości przedmiotowej, gdy tymczasem Daubert zdaje się sugerować to, o czym najpierw mówił Scheler (osoba), a potem Heidegger (*Dasein*), że mianowicie świadomość i podmiotowość nie są żadnymi przedmiotami. Dlatego fenomenologia jako taka, jeśli chce docierać do treści świadomości, nie może realizować się w aktach świadomości przedmiotowej, lecz raczej w czymś, co Daubert określa mianem odczucia (*Spüren*) (D I 11/108), a co można by określić również mianem świadomości podmiotowej. Ten ostatni koncept zdaje się nawiązywać do estetycznych początków Daubertowskiej drogi myślowej.

Powiedzieliśmy wcześniej, że Dauberta ujęcie tego, czym jest fenomenologia i jakie ma ona możliwości poznawcze, korzysta w pierwszej kolejności ze specyfiki doświadczenia estetycznego. Monachijska epoka *fin de siècle* stanowi nie dość jeszcze rozpoznane duchowe dziedzictwo fenomenologii<sup>164</sup>. Wzucie jako rozumiejące, intuicyjne, instynktowne poznanie tego, co sensowne, żywe i duchowe, leży u podstaw ludzkiego sposobu odnoszenia się do świata i siebie samego. Dzięki wczuciu ów świat rozumiemy wprawdzie za każdym razem jako indywidualnie zróżnicowany, niepowtarzalny i obcy, jednak zawsze zarazem jako do pewnego stopnia znajomy, typowy i ogólny. Stąd też każda nauka, jeśli chce poznawać rzeczywistość w jej pozamaterialnym wymiarze, musi korzystać z owych uczuciowych źródeł poznania. Co paradoksalne jednak, chcąc odnieść się poznawczo do tego, co dane w tym odczuciu, trzeba je w pewien sposób zawiesić.

---

<sup>164</sup> Późniejszy zwrot fenomenologii francuskiej w stronę estetyki jest w istocie powrotem do źródeł fenomenologii.



Teoriopoznawczym problemem jest interes, wiara w istnienie, przywiązanie do faktyczności rzeczy, które tak na co dzień angażują, iż nie zostawiają miejsca na wolne myślenie. Potrzeba więc ich zawieszenia, neutralizacji. Zadanie to spełnia wyobraźnia. W ten sposób właśnie funkcjonuje przeżycie estetyczne. Zawartość dzieła sztuki pozostaje wolna od pytania o bycie lub niebycie. Mówiąc językiem Husserla, stanowi ona swoiste fenomenologiczne *residuum*, które powstaje na skutek estetycznego zawieszenia tezy naturalnego doświadczenia.

Doświadczenie estetyczne jest najważniejszym, jednak – jak się okazuje – tylko jednym z dwóch doświadczeń, które można potraktować jako prawzór właściwego doświadczenia fenomenologicznego. Tym drugim doświadczeniem, które w kilku istotnych miejscach pozostaje całkowicie zgodne z doświadczeniem estetycznym i stanowi przesłankę rozumienia istoty nastawienia fenomenologicznego, jest doświadczenie historyczne. Mówiąc w ten sposób, nie tylko kwestionujemy Husserlowski ostry rozdział fenomenologii i doświadczenia historycznego, ale odwracamy także przyjęty przez Husserla zwyczaj określania relacji pomiędzy doświadczeniami *stricte* poznawczymi i całą resztą doświadczeń, mających zwykle mocne zabarwienie aksjologiczne (doświadczenie estetyczne, praktyczne, religijne itp.). Zdaniem Husserla, wyniki badań w zakresie teorii poznania mogą zostać z powodzeniem wykorzystane także w innych dziedzinach, jako że doświadczenie typowo poznawcze jest podstawą wszelkiego innego doświadczenia. Tymczasem prawdopodobna jest również teza odwrotna: rozumienie doświadczenia poznawczego, w tym przede wszystkim fenomenologii, ma za przesłankę różne doświadczenia pozapoznawcze, takie jak doświadczenie estetyczne czy historyczne. Realizowane są one na drodze wczuwającego rozumienia. Albowiem „w każdej nauce istnieje pewne rozumienie” (D I 11/81). Daubert:

Właściwe poznanie musi opierać się na jakimś żywotnym rozumieniu. (...) Prawdziwe poznanie jest zawsze poznającym rozumieniem. (...) Poznanie w jakichkolwiek obszarach zakłada moje naturalne zrozumienie rzeczy (D I 9/236).

I to rozumienie nosi zawsze pewien charakter uczuciowy, nie jest nigdy „suchym”, pozbawionym emocji rozumieniem. Ów charakter uczuciowy rozumienia oznacza, że poznanie – i *eo ipso* zapytywanie – dokonuje się zawsze w obrębie „emocjonalnego wahadła”, którego krańcowymi punktami są uczucie swojskości, zażyłości, bliskości oraz, po drugiej stronie, niepewności, strachu, obcości itp. (D I 10/163)

Doświadczenie historyczne jest zarówno kulturowo, jak i merytorycznie powiązane z doświadczeniem estetycznym. Ich bliskość wyraża się najpełniej w tym, co można by nazwać za Gadamerem doświadczeniem hermeneutycznym<sup>165</sup>. Historycznie rzecz biorąc, powstanie tzw. świadomości historycznej w Niemczech związane jest ściśle z namysłem nad sztuką (Winckelmann, Herder, W. von Humboldt, Goethe); problemowa natomiast bliskość doświadczenia dziejów i doświadczenia estetycznego związana jest z uprzywilejowaniem aktów reprodukcji – pamięci (w pierwszym przypadku) oraz wyobraźni (w drugim przypadku) – wobec naczonego przedstawienia, oraz dystansem, jaki w obu przypadkach ma miejsce w stosunku do pytania o aktualne istnienie bądź nieistnienie (zarówno dzieje, jak i dzieło mają status czegoś *quasi-rzeczywistego*). Zdaniem Geigera, związek estetyki i historii w ramach badań fenomenologicznych wyraża się w stwierdzeniu, że istota fenomenów nie jest niczym statycznym, lecz za każdym razem ma charakter dynamiczny: istota fenomenów estetycznych jest sama w sobie zdolna do „wewnętrznego przekształcenia i rozwoju”<sup>166</sup>. Oczywiście, twierdzenie, że u źródeł fenomenologii czy ruchu fenomenologicznego znajduje się wypracowane w XIX w. w Niemczech „doświad-

---

<sup>165</sup> O historycznych związkach estetyki i hermeneutyki por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, część I, dział I; część II, dział I. W kontekście problemowym por. H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 132–141.

<sup>166</sup> M. Geiger, *Estetyka fenomenologiczna*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, zebrał, przetłumaczył i wstępem poprzedził J. Machnac, PWT, Wrocław 2014, s. 43.

czenie hermeneutyczne”, jest grubą przesadą. Jednakże uważam za konieczne zachowanie pewnej równowagi pomiędzy prezentacją źródeł doświadczenia fenomenologicznego w zainteresowaniu podstawowymi kwestiami teoriopoznawczymi (takimi jak filozofia arytmetyki, krytyka rozumu, pojęcie prawdy, istota wyższych aktów poznawczych, ugruntowanie nauk itp.), co z pewnością wysuwa się plan pierwszy w przypadku myśli Husserla, a prezentacją źródeł fenomenologii w pozapoznawczych, uczuciowych i często irracjonalnych doświadczeniach, co wydaje się uprzywilejowane w przypadku zarówno wielu Monachijczyków, jak i getyńskich, i fryburskich uczniów Husserla. Wydaje się, że Daubertowska estetyka i teoria dziejów uprawnia do zastosowania równoległe obu tych podejść.

Pytanie o dzieje zajmowało Dauberta szczególnie mocno w latach 1905–1907. Notatki do tej kwestii znajdują się w trzech teczках (A I 10–12). Wszystkie one związane są z odczytami, które Daubert wygłosił we wspomnianym czasie w Getyndze i Monachium. Pierwszy z nich zaprezentował na ćwiczeniach u Husserla 12 lipca 1905 roku (D I 12/46–59). Drugi, zatytułowany *Geschichtswissenschaft und Philosophie*, miał miejsce 13 lutego 1907 roku w ramach posiedzeń Towarzystwa Psychologicznego. Zawartość obu notatek wykazuje wiele podobieństwa.

Przygotowując wspomniane wystąpienia, Daubert sporządził katalog problemów, z którymi musi się mierzyć filozofia dziejów. Idąc m.in. za rozważaniami Georga von Belowa<sup>167</sup>, odnotowuje następujące zagadnienia: problem stosunku absolutnego bycia do stawania się (historyzm); problem wewnętrznej sensowności, celowości i prawidłowości dziejów; problem wolności i konieczności; słuszność materialistycznego ujęcia dziejów; kwestia teleologii dziejów; problem ugruntowania nauki o dziejach (krytyka rozumu historycznego); problem niezależności opisu historyka od jego światopoglądu i historycznej sytuacji (D I 11/48 i nast.).

---

<sup>167</sup> G. von Below, *Die neue historische Methode*, „Historische Zeitschrift”, 1898, Band 81, s. 193–273.

Chociaż Daubert przyznaje, że interesują go przede wszystkim teoriopoznawcze zasady nauki o dziejach – obojętnie czy to będą dzieje sztuki czy historia polityczna – to jednak sporządzone przez niego notatki zdradzają duże zainteresowanie kwestiami ontologicznymi. Przeglądając kategorie, które dotyczą dziejów, Daubert zwraca uwagę na istnienie pewnych ogólności, w ramach których uchwytyje się to, co jednostkowe. Zwyczajowo, na przykład, odróżnia się w punkcie wyjścia naturę i kulturę. Czysto ontologicznie rzecz biorąc, przy poznaniu dziejów działają różne związki istotowe. Wyróżnia on relacje między całością i częścią (por. Husserla *Badanie III*), między gatunkiem i jednostką, między typem i egzemplarzem, celem i środkiem, tendencją i stadiami jej realizacji. Dalej wspomina o stosunku psychicznych ogólności (nastroje, charakter) do poszczególnych przeżyć i stosunku społecznych form (państwo, naród, kościół, nauka) do pojedynczych ludzi, którzy je tworzą i w nich uczestniczą. Te wszystkie ogólności są – zdaniem Dauberta – bytami idealnego rodzaju (D I 10/128). Pomiędzy nimi istnieją stosunki zależności, które warunkują ich poznanie oraz swoistość ich bycia i stawania się. Badanie tych ogólności nie jest domeną tylko nauk o historii. Także inne nauki z nich korzystają.

W życiu codziennych ogólności te są zrozumiałe intuicyjnie. Problem pojawia się wtedy, kiedy to, co jakoś jest dane w codziennym życiu, próbuje się opisać w sposób naukowy. Dla filozofii najważniejsze pytanie brzmi: „jak możliwe są nauki, które korzystają z takich ogólności?” (D I 10/129). W kontekście pytania o dzieje istnieje zagrożenie, że swoistość tych ogólności uzna się za charakterystykę tego, co w danych dziedzinach przedmiotowych dziejowe. Tymczasem pojęcie dziejów ma własną specyfikę i należy odróżniać badania systematyczne od historycznych.

Aby to zrobić, nie wystarczy powiedzieć, że te pierwsze polegają na badaniu czegoś, co istnieje w sposób statyczny, te drugie na badaniu czegoś, co się staje i zmienia. Fizyka i biologia badają rzeczywistość w ruchu, nie myślą jednak na sposób historyczny. Podobnie jest w naukach humanistycznych. Badania morfologicznego rozwoju kultur czy społeczeństw, tak samo jak badanie rozwoju

psychologicznego jednostki, ustalanie ich reguł i prawidłowości, nie jest jeszcze badaniem historycznym. Oczywiście, znajomość tego rodzaju prawideł jest przydatna w badaniach historycznych, wyznacza ona ramy, wewnątrz których porusza się badacz historii, jednak nie na tym polegają historyczne rozważania. Heinrich Rickert twierdził, że badanie historyczne dotyczy tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. Dla Dauberta są to tylko wskazówki dotyczące tego, co bada historyk. Podsumowując ten wątek rozważań, stwierdza on:

Historyk rozpatruje to, co się dzieje, według określonych ogólności. I to one tworzą tym samym w określonym sensie przedmiot jego nauki. Szuka on zrozumiałego związku stosownie do morfologicznych odniesień i zależności. Jednak związek ów wchodzi w rachubę jako związek w świecie realnego czasowego działania się (D I 10/133).

Nauka historii nie ma zatem własnej dziedziny przedmiotowej i nie można – tak jak często to bywa – przeciwstawić nauk o dziejach, rozumianych jako nauki humanistyczne, naukom przyrodniczym. Nauka o dziejach ma ten sam przedmiot, co inne nauki, tyle że inny sposób rozważania. Bada ona mianowicie coś realnego w jego działaniu się. Rozważania Dauberta kierują się więc na problem realności (D I 10/136). Ponieważ ta ostatnia jest nieprzebraną różnorodnością, zadaniem historyka jest doprowadzić ją do pewnej ogólności, co oznacza jednocześnie, że wspomniane ogólności należy sprowadzić do poziomu tego, co realne. Dla historyka ogólność nie jest czymś obok tego, co konkretnie istnieje, lecz jest formą lub znamieniem tego, co realne.

Pytaniem najważniejszym jest teraz kwestia tego, czym jest owo realne stawanie się, w którym wspomniane ogólności stają się żywe i namacalne.

Powyższe dyspozycje do pytania o możliwość poznania dziejów stanowią dla fenomenologii prawdziwe wyzwanie. Jeśli bowiem przypomnimy sobie, że Husserlowska idea fenomenologii stworzona była w pewnym momencie niejako programowo w opozycji do

hermeneutyki<sup>168</sup>, to pojawia się pytanie, jak dalece fenomenologia Dauberta, która dopuszcza do siebie zarówno doświadczenie estetyczne, jak i historyczne, musi odbiegać od wizji swego pierwszego twórcy. Jakkolwiek będzie brzmiała odpowiedź na to pytanie, wciągnięcie tych dwóch doświadczeń – zarówno estetycznego, jak i historycznego – w obręb fenomenologii powoduje, że jej idea traci zrazu na pierwotnej jednoznaczności, w zamian zaś jawi się ona jako projekt otwarty, który wymaga swego dookreślenia.

---

<sup>168</sup> E. Husserl, *Fenomenologia jako ścisła nauka*, tłum. Wł. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 54 i nast.

## Rozdział czwarty

### PSYCHOLOGIA PYTANIA

*Das Bewusstsein ist nun einmal dies Wunderbare.*

Th. Lipps, *Psychologische Untersuchungen*,  
Verlag von Engelmann, Leipzig 1906, Bd. 1, s. 9.

#### Co to jest fenomenologia?

Fenomenologia jest trudną sztuką chodzenia po grani. Od początku musi ona mierzyć się z dwoma podstawowymi niebezpieczeństwami, które czyhają na każdego, kto chce dojść na szczyt poznania. Z jednej strony, grozi jej ześlizgnięcie się w badania o charakterze naukowo-empirycznym, które z założenia nie biorą pod uwagę istotowego aspektu fenomenu, z drugiej – w platonizującą, racjonalistyczną opowieść o jakimś *hiperuranos topos*, która z kolei nie do końca zdaje sprawę z tego, co w danym fenomenie stanowi o jego byciu tym-oto. Dlatego pierwszym zadaniem i problemem fenomenologii jest – jak mówił Martin Heidegger – „ona sama dla siebie samej”. Chodzi o ustalenie, czym jest właściwie fenomenologia i jaki jest jej przedmiot.

Świadomi tych początkowych zadań rozpoczęliśmy rozważania niniejszej pracy od próby odpowiedzi na to pytanie. Przedstawiona w rozdziale pierwszym analiza tego, co fenomenologiczne, zakończyła się stwierdzeniem, że to co fenomenologiczne pokrywa się z tym, co erotyczne. Czy przeprowadzone w rozdziale pierwszym

badania znajdują swoje uzasadnienie w piśmiennictwie Dauberta? Czy jest właściwie dla Dauberta fenomenologia?

Pierwszeństwo zadania zrozumienia fenomenologii i jej przedmiotu wyraża w sposób symboliczny porządek, jaki Eberhard Avé-Lallemant wprowadził do „przerzuconych” przez żołnierzy amerykańskich notatek Dauberta. Jego spuściznę otwiera teczka nr 1 zatytułowana właśnie *Phänomenologie*. W przypadku prac Dauberta nigdy nie jest tak, że wszystkie arkusze znajdujące się w danej teczce, odpowiadają swoją treścią jej tytułowi. Pośród kartek teczek nr 1 istnieją takie, które podejmują całkiem inną problematykę niż tę wskazaną przez tytuł. Nie mniej są również i takie fragmenty, które wprost podejmują się rozjaśniania tego, czym jest fenomenologia. Przedstawione w teczce nr 1 próby „definicji” fenomenologii uzupełniają fragmenty znajdujące się w innych teczkach.

W notatkach datowanych na Wielkanoc 1907 r., polemizując z Paula Natorpa pracą o Platonie i ogólnie neokantyzmem, Daubert sporządza wykaz różnych pojęć fenomenu. Swoje rozważania tytułuje on jako *Studia do fenomenologii poznania* (D I 1/74). Tak więc:

I. Fenomen może oznaczać w pierwszej kolejności zjawisko (*Erscheinung*). To ostatnie można przy tym rozumieć wielorako:

1) Zjawisko, rozumiane analogicznie do adekwatnego przedstawienia, przeciwstawione zewnętrznej rzeczywistości. To rozumienie zjawiska dopuszcza różne złudzenia, przemiany i ograniczenia, jakim podlega zewnętrzne spostrzeżenie. Także zjawisko jako to, co dane w pojęciowym ujęciu.

2) Zjawisko jako przeciwieństwo tego, co za rzeczywiste uważa się w naukach przyrodniczych. W tym, co spostrzegane, nauki przyrodnicze intendują „właściwą rzeczywistość”, „rzecz w sobie”, „pozabawioną luk całość związków oddziaływania”, która ze swej strony uzasadnia, dlaczego to, co doświadczane, jest jedynie reprezentacją. Tak rozumiane zjawisko czerpie swój sens z przyrodoznawczej wizji natury. Można traktować to, co zmysłowe jako przejaw właściwej rzeczywistości tylko dlatego, że na gruncie określonej wizji przyrody domniemuje się to, co bezpośrednio nie jest dane. Podmiotowym korelatem tak rozumianego zjawiska nie jest empiryczny człowiek,



lecz co najwyżej przez kulturę ukształtowany gatunek, nosiciel form naoczności, tudzież czysty rozum (D I 1/90).

3) Zjawisko jako przeciwieństwo tego, co całkowicie transcendentne, przeciwieństwo rzeczy w sobie, rozumianej jako „coś” przekraczającego całkowicie poznawcze możliwości człowieka. W tym sensie jeszcze przedmioty przyrodoznawstwa (przestrzeń, czas, ciąża, siły) są zjawiskiem.

4) Fenomen jako właściwa zmysłowa zawartość tego, co spostrzeżone, abstrahując od jakiegokolwiek interpretacji i ujęcia. Jako „czyste doświadczenie”. Nie wolno tego mieszać z materiałem wrażliwym w sensie neokantowskim.

Tym, co wspólne powyższym sposobom rozumienia fenomenu jako zjawiska, jest to, iż (1) zawsze przeciwstawia się je czemuś, co się pojawia tak, że (2) jego zjawianie się jest nieuchronnie związane z jego „zafałszowaniem”. Do tego trzeba dodać, iż (3) zjawisko wymaga – poza zjawiającym się – „trzeciego”, przed którym się zjawia i za sprawą którego w dużej mierze dochodzi do tego „zafałszowania”.

Powyższe rozumienie fenomenu (jako zjawiska) przeciwstawia Daubert – ujmijmy to za Heideggerem – fenomenologicznemu pojęciu fenomenu. Fenomen w tym sensie jest rozumiany jako samodaność o szczególnej realności, szczególnym istnieniu (*Dasein*) i bycie (*Sein*). Jest to „zawartość fenomenalna zjawiska”, która może też stać się samym zjawiskiem, jeśli ujmuje się ją w perspektywie poznawczej jako przejaw czegoś transcendentnego. Jednakże w pierwszej kolejności fenomen jest „tym, czym i jak on w sobie dla nas jest lub pojawia się w sobie w naszym świecie” (D I 1/79). Oczywiście takie ujęcie fenomenu rodzi następujący problem: jak można ująć coś w sobie, tzn. uczynić coś w sobie czymś dla nas, bez zniekształcania owej „sobości” rzeczy („*Selbst*”)? Nawet jeśli możliwe byłoby ujęcie rzeczy w jej sobości, to jak spośród nieskończonej wielości jej określeń dokonać rozróżnienia między tymi, które są istotne, i tymi, które są całkiem przypadkowe? Czy takiego rozróżnienia nie dokonuje już pytanie „w sensie określonego zainteresowania, naukowego lub praktycznego”? Zdaniem Dauberta, powyższy problem wynika z niesłusznego założenia, iż rzeczywistość w sobie jest czymś pozbawionym jakiegokolwiek formy i określeń, i że

te ostatnie pojawiają się dopiero za sprawą poznawania. Tymczasem fenomeny mówią zgoła co innego. To, co dane ucieleśnia sobą pewne formy, które są dla niego naturalne i tworzą „naturalny regulatyw dla wszelkiego naukowego i praktycznego mierzenia i ujmowania, które się do niego odnosi” (D I 1/80). Czym innym są formy immanentne rzeczom, a czym innym określenia, które pojawiają się za sprawą ich ujmowania. I bynajmniej nie jest tak, jak to widział neokantyzm, że rzeczy w sobie są czystą danością w sensie nieufornowanego materiału wrażeniowego, który w toku poznania zostaje opracowany i uformowany na modłę świata mechaniki. Poznanie nie jest konstytucją świata. Tezę tę można potraktować jako zapowiedź krytycznego stanowiska, jakie Daubert zajmie później wobec *Idei* Husserla.

Przedstawione powyżej analizy tego, czym jest fenomen – w większości o charakterze negatywnym – nie odpowiadają jeszcze na pytanie, czym jest fenomenologia. Niemniej fakt, że Daubert zaczyna swoje analizy fenomenologii od rozjaśnienia sensu fenomenu, może świadczyć o jego „realistycznej” postawie, która wymaga, aby sens pojęć i rozumienie danej nauki brać tylko z rzeczy. Pójdźmy jednak dalej.

Opublikowana w *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen...* Avé-Lallemanta odbitka oryginalnych zapisków Dauberta, sporządzonych prawdopodobnie w roku 1906, nosi tytuł *Die möglichen Bestimmungen der Phänomenologie* (D I 1/8). W teczce *Phänomenologie* znajduje się jeszcze kilka arkuszy, które zawierają podobne ujęcie tematu i treści co wspomniany fragment. Także i w tym przypadku zawartość tego jednostronicowego arkusza skupia się przede wszystkim na określeniu tego, o czym jest fenomenologia. O fenomenologii mówi się tu bowiem *ohne weiteres* jako o opisie i/lub teorii. Posługując się tradycyjną nomenklaturą, można by powiedzieć, że jest to *genus proximum* definicji fenomenologii. *Differentia specifica* dotyczy natomiast tego, czego opisem i/lub teorią jest fenomenologia. Albowiem „jedynie możliwe powinno być wskazanie na przedmioty” (D I 1/15). To tutaj kryją się największe problemy. Wynika stąd, że podstawowe różnice w rozumieniu fenomenologii zależą w pierwszej kolejności od tego, co rozumie się pod pojęciem

przedmiotu fenomenologii. W ujęciu Dauberta fenomenologia ma mocno ontologiczne zabarwienie i – jak słusznie zauważył Reinhold Smid – „nie można jego pojęcia fenomenologii zredukować ani do Lippsa ani do Husserla pojęcia fenomenologii” (E I 4/XI).

1) Fenomenologia jest opisem zjawisk – tak jak one występują w pierwotnej rzeczywistości. Są to przedmioty dane częściowo w adekwatnych, częściowo w nieadekwatnych wglądach. Dopuszcza się tu złudzenia i niewłaściwe intencje. Mieszają się one z tymi adekwatnymi. O takim konkretnym przedmiocie doświadczanym przez konkretne indywiduum nie może być jednak nauki.

2) Fenomenologia jest opisem fenomenów: „tego, co jako to, co jest domniemane, jest także dane”. Fenomen ujmowany adekwatnie do tego, jak jest dany. Jest to właściwy sens samodania. Problemem jest tu, czy dziedziny bytu winny być określane tylko i wyłącznie na podstawie sposobów dania, czy też sposobów ujęcia i rodzajów oczywistości.

3) Fenomenologia jest opisem fenomenów: „tego, co jako samo jest dane, także jeśli samo nie jest domniemane”. Są to na przykład różne sposoby dania kolorów, które nie są domniemane w ich konkretnym występowaniu. Jest to ten sens fenomenu, który pozytywizm określa mianem czystej daności. Według Dauberta, jest to „jednak produkt abstrakcji”.

4) Fenomenologia może być rozumiana jako teoria najbliższych rzeczywistości dania (*Gegebenheitsrealitäten*). Różne rodzaje i relacje nadbudowane są nad czymś, bez czego nie mogą istnieć. Kiedy pojawia się pytanie o warunki istnienia tych fundamentów i ich danie, wtedy pojawia się określony krąg fenomenów, pośród których jest zmysłowość, a także określone kategoriałne jedności.

5) Fenomenologia jest teorią o strukturze dania w sensie bliższych i dalszych stosunków fundowania. Sfery bytu wyróżnia się tu na podstawie obszarów dania.

6) Fenomenologia jako teoria stosunków istotnościowych. To rozumienie Daubert pozostawia bez komentarza.

7) Fenomenologia jako nauka o istocie. Pytanie o istotę przynika wszystkie wcześniejsze pojęcia fenomenologii. Przy czym

„kardynalnym pytaniem fenomenologii” jest pytanie o to, czego przeciwieństwem jest istota. Daubert wskazuje, że bynajmniej nie wolno traktować istoty jako czegoś czysto racjonalnego, czego przeciwieństwem jest przypadkowość empirycznego występowania. Ten błąd, zdaje się, popełnił Edmund Husserl, który chętnie widział swoje przedsięwzięcie jako pogłębienie intuicji Kartezjusza, Leibniza czy Kanta. Zrozumiałość (*Einsichtigkeitkeit*) istoty nie może być zredukowana do tego, co racjonalne (D I 1/9–10). To ostatnie jest bowiem tylko „szczególnym przypadkiem fenomenologii”. To siódme pojęcie fenomenologii wydaje się tym, które Daubert uznaje za najważniejsze. Niemniej na podstawie innych zapisków znać, że wciąż brakuje mu wglądu w to, co rozstrzygające.

Jedno wszak jest pewne. Owo ujęcie fenomenologii jako teorii lub opisu i skupienie się na „samej rzeczy” – o którym mówiliśmy wcześniej – zbyt łatwo przeocza to, o czym Daubert pisał przy innych okazjach, a czego przedsmak – w związku z prezentacją jego estetycznych zmagani – mogliśmy już mieć. Chodzi mianowicie o podkreślenie właśnie nieteoretycznego charakteru fenomenologii. Zarówno doświadczenie estetyczne, jak i doświadczenie dziejów przekonują, że aspekt poznawczy tych doświadczeń tylko w niewielkim stopniu da się zredukować do pracy czystego intelektu. O wiele ważniejszą rolę odgrywają pozaintelektualne źródła dostępu do rzeczy, takie jak uczucia czy rozumienie.

W notatce datowanej na 12 października 1911 r. pt. *Erkenntnis und Verstehen* Daubert najpierw wymienia różne rodzaje rozumienia, następnie przestrzega przed (tzw. czystym) poznaniem, które o nim zapomina. Takie poznanie w filozofii zamienia się łatwo w puste konstruowanie, w sztuce zaś w sztywne trzymanie się reguł. W jego przekonaniu poznanie winno być zawsze rozumiejące. A rozumienie jest pewną formą wczucia (oddania się rzeczom) i ma wiele odmian (D I 9/244–245).

Powyższe określenia fenomenologii, której różnorodność związana jest z charakterystyką różnego sposobu rozumienia „fenomenu” i jego uwarstwienia, uzupełniają rozważania tego, czym jest fenomenologia, ale w aspekcie różnicy dziedzin bytu, a więc

kwestii tego, o czego fenomenach mówimy. W teczce numer 11 (A I 11/ Bl. 18) znajduje się interesujący fragment, który podejmuje tę kwestię bezpośrednio i który nosi datę „lipiec 1906 roku”. Czytamy w nim:

Fenomenologię można ograniczyć do nauki o tym, co samo jest dane w różnych obszarach przedmiotów, ewent. może być samo dane.

I. Istniałaby wtedy wielka dziedzina fenomenologii tego, co zmysłowe; [fenomenologia] samych czystych daności.

Przy tym:

- 1) zmysłowe fakty bez stosunku pomiędzy sobą nawzajem.
- 2) stosunek pomiędzy nimi, np. pomiędzy kolorem i tonem, które nie są same dane, jednak są bezpośrednio ufundowane w tym, co widziane. Np. pomarańczowy leży pośrodku pomiędzy żółtym i czerwonym (przykład Geigera).

II. Fenomenologia kategoryjnego spostrzeżenia.

Także tutaj:

- 1) Kategoryjne przedmioty same w sensie ujęć i pojęciowych formowań, które są zdolne czynić przedmioty członami wzajemnego stosunku. (Rodzaj, całość, jedność, jedyność, liczba pojedyncza, liczba mnoga itd.)
- 2) Kategoryjne stosunki lub logiczne i kategoryjne stosunki istotowe = prawa.

III. Fenomenologia zwyczajnego świata zmysłowego.

Swoiste formy lub istota rzeczy i relacji; przestrzeń, czas, przed-za, materia, substancja itd.

IV. Fenomenologia tego, co psychiczne (pojęcie tego, co adekwatnie wyczuwalne).

Fenomenologia związków motywacji i fenomenologia zrozumiałości w jednościach związku charakteru.

Być może także to jako wgląd w stosunki istotowe, które ma w założeniu fenomenologia psychicznych faktów, występujących w stosunku. Tutaj jednak [należy być] bardzo ostrożnym w kwestii istoty tego, co psychiczne. Nie konstruować.

V. Fenomenologia organicznych jedności funkcji.

Te pojawiają się już przy III. i są bardzo ważne przy IV. w pytaniu o istotę tego, co psychiczne. Np. organiczna jedność, środek, centrum, »określenie«, charakter, substancja, Ja itd., czynność, zależność. Wszystko to tkwi w tym, co psychiczne i bezpośrednio współodczone. Współokreśla to właściwą strukturę, to, co funkcjonalne w psychicznym życiu. Lub jest to pytanie, w jakim kierunku musi iść nasza abstrakcja, abyśmy to, co identyczne [odróżniali (?)] od tego, co w psychicznym życiu duszy zostaje bezpośrednio odczone, wraz z tym, co określa związek organicznego świata zewnętrznego. To [jest] stara teoria istoty w mistyce.

VII. Fenomenologia sfer oraz związków formy. Istnieją pewne formy, które pochodzą z organicznych jedności i bez których zrozumienie czysto logicznych związków myślenia byłoby niemożliwe. Tylko one przyjmują szczególne abstrakcje i formalizacje, na które zwraca uwagę kategorialna fenomenologia. Jednak także tutaj możemy – np. przy »bycie«, przy różnicy, przy konieczności, przy Nie itd. – pytać nie tylko o stosunki istotowe tych abstrakcyjnych form, lecz także w pewnym sensie jeszcze o treść bytu, o treściową istotę tych form. Nie natykamy się tutaj po prostu na przeżycia, chociaż w psychologizmie jest coś słusznego. Tutaj także stosunki sfer w relacjach fundowania. Np. konkret jako taki. I ten [też] o treściowej zawartości. Następnie »ustanawianie« określić miar, przy gatunku i rodzaju. Ujęcie treściowej charakterystyki i konkretyzacji.

VI. Fenomenologia czystej przedmiotowości, tzn. rzeczowych jedności i na nich nadbudowanych abstrakcji jak gatunek, rodzaj, istota, konkret, przynależność, sprzeczność itd.

Tak przedstawia się fenomenologia jako nauka o istocie i zwraca się wszędzie na samodaność, mimo wszystkich różnic w sposobach samodaności: 1. po stronie świadomości i 2. po stronie rodzajów adekwacji (D I 11/40–42).

To ujęcie fenomenologii jako nauki o istocie – zdaniem Dauberta – zakłada jako przesłankę adekwatne ujęcie fenomenu, a zatem samo rozróżnienie adekwatnego i nieadekwatnego ujęcia – co jest w istocie różnicą teoriopoznawczą. Otwartym pozostaje pytanie,

czy również nieadekwatne ujęcia nie dopuszczają samodania fenomenu. A z drugiej strony: czy, biorąc pod uwagę poznanie, które celuje zawsze w to, co transcendentne, co przekracza immanentną zawartość świadomości, nie jest tak, że każde poznanie, o ile ma spełniać swoją funkcję docierania do tego, co transcendentne, musi zawierać niemożliwy do adekwatnego uchwycenia element, jakąś resztę tego, co transcendentne (D I 11/43)?

Ów problem relacji pomiędzy procesem poznania a tym, co w poznaniu uchwycone, przypomina o jeszcze jednym określeniu fenomenologii, które próbuje ująć to, co jej własne, na drodze jej konfrontacji z teorią poznania. W ujęciu Husserla fenomenologia jest przecież w pierwszej kolejności teorią poznania. Czy rzeczywiście można w ten sposób ujmować istotę fenomenologii? Na to pytanie Daubert stara się odpowiedzieć w notatkach, pochodzących z końca roku 1905. Jedna z notatek – datowana na 7 grudnia – nosi znamienity tytuł: *Phänomenologische und kritische Fragestellung* (D I 1/84–86). Do tego dochodzi wcześniejsza prawdopodobnie o dwa miesiące notatka z października 1905 r. pt. *Phänomenologische und transzendentalne Methode in der Erkenntnistheorie* (D I 1/87–89). Należałoby tu też dołączyć notatkę zatytułowaną *Phänomenologie. Deskriptive Psychologie. Theorie*, której datę i miejsce Daubert – nieślusnie (por. E I 1/L) – oznacza później ołówkiem jako „być może w Seefeld 05”. Rok powstania tych notatek jest znaczący. Na początku września 1905 r. Daubert oraz kilku innych młodych fenomenologów spędzało z Husserlem wspólne wakacje w Seefeld, podczas których – jak pamiętamy – Husserl m.in. po raz pierwszy opracował ideę fenomenologicznej redukcji. Pomijając spór o to, czy redukcja fenomenologiczna musi prowadzić do idealizmu, faktem jest, że ostatecznie w niedługim czasie po odkryciu redukcji wszedł on na drogę fenomenologii transcendentalnej. Czy wspomniane notatki Dauberta powstały na kanwie dyskusji prowadzonych w Seefeld? Tego nie wiadomo. Wiadomo jedynie, że w tym czasie Daubert zajmował się intensywnie *Platos Ideenlehre* Natorpa (1903). Tak czy owak notatki te dotyczą istotnej kwestii nie tylko dla rozumienia fenomenologii jako takiej, ale również rozumienia zwrotu Husserla

w stronę idealizmu i specyfiki, idącego od tego momentu w swoim własnym kierunku ruchu fenomenologicznego.

Weźmy pod uwagę tylko jedną z tych notatek, datowaną na gruzdzień 1905 r. Pytanie Dauberta dotyczy różnicy fenomenologicznego i krytycznego sposobu zapytywania. Jego zdaniem, fenomenologia pyta o to, „co właściwie domniemujemy, kiedy mówimy to a to”. W badaniach transcendentálnych natomiast nie pyta się o to, co ten lub tamten człowiek domniemuje, lecz o to, co *należy* domniemywać zgodnie z przyjętym zasobem teoretycznym nauk przyrodniczych. Oczywiście, również fenomenologia nie zadowala się tym, co mówi przeciętny człowiek o rzeczywistości, lecz odnosi się do odpowiedzi udzielanych przez nauki. Jednak nie poprzestaje na tym i pyta, co nauki domniemują pod określonymi pojęciami. Fenomenolog pyta, czym są wspólne momenty, które znajdują się w pojedynczych przypadkach (rzecz, relacja, rzeczywistość, siła itp.). Chce dotrzeć do tego, co bezpośrednio dane w domniemanej przedmiotowości i jej momentów. Chce ustalić, jak te momenty odnoszą się do siebie nawzajem, jakie są relacje fundowania. Pyta: *was ist ein Ding?* Filozof transcendentálny natomiast nie pyta o to, czym jest to, co domniemane, lecz tylko pod jakimi warunkami to, co domniemane *obowiązuje* w sposób jednoznaczny (*Wodurch bestimmen wir es eindeutig?*) i jest prawdziwe. Odpowiedź na to pytanie zapada w definicji lub w podaniu funkcji. Niebezpieczeństwo takiego sposobu badania polega, po pierwsze, na tym, że można pomieszać odnośny przedmiot z warunkami jego bycia, po drugie, że sam przedmiot uznaje się jedynie za pewne X, które nabiera określeń przez funkcje, jakie pełni w całości systemu poznania. To może prowadzić do dogmatyzmu.

Fenomenologia, przeciwnie, „pyta na początku zawsze o to, co domniemujemy, oraz sonduje i analizuje momenty naszego domniemania” (D I 1/86). To ostatnie sformułowanie jest o tyle istotne, że – jak zobaczymy wkrótce – pojęcia sondowania będzie używał Daubert dla określenia istoty pytania.

Wspomniana notatka zestawiająca fenomenologię z transcendentálną teorią poznania, która była w owym czasie domeną neokantystów, anonsuje blisko 20 lat później sporządzane krytyczne



uwagi Dauberta pod adresem fenomenologii samego Husserla (por. rozdział *Ponad obłokami poznania*). W jednej z nich mówi o trzech rodzajach fenomenologii: analizie aktów, fenomenologii przedmiotu oraz fenomenologii bycia – to ostatnie rozumiane jest jako dane samo w sobie i jako kryterium prawdziwości teoriopoznawczych ustaleń dotyczących przedmiotu – i powiada, że właśnie ta ostatnia jest autentyczną fenomenologią, której Husserl nie widzi. Jest to mianowicie *die Phänomenologie ohne Reduktion* (D I 3/402, 438).

Z wyżej zestawionych określeń tego, czym jest fenomenologia, oraz sposobu podejścia do tego tematu, wynika kilka obserwacji.

Po pierwsze, nigdzie w zapiskach Dauberta nie znajduje się jakiegось jednoznacznego i rozstrzygającego określenia tego, czym jest fenomenologia. Można to, z jednej strony, uznać za jego słabość. Z drugiej strony jednak, pozostaje to w pewnej harmonii z przyjętą tu linią interpretacyjną, zgodnie z którą nie tylko filozofia Dauberta jest fenomenologią pytania, ale pytanie niejako przenika tę fenomenologię od środka, w taki sposób, że czyni ją do pewnego stopnia nieuchwytną i wewnętrznie zróżnicowaną. Oczywiście, dla kogoś, kto żąda jednoznacznych definicji i uważa, iż są one zgodne z istotą rzeczy, taka sytuacja musi wydawać się daleko niesatysfakcjonująca. O pewnej możliwości uzasadnienia takiego punktu widzenia fenomenologii przekonuje jednak druga obserwacja.

A więc po drugie, przytoczone określenia fenomenologii wyraźnie ciążyą ku takiemu jej rozumieniu, które wynika – jak się zdaje – z samej natury tego, o czym fenomenologia jest. Wprawdzie Daubert używa wobec fenomenologii tradycyjnego określenia „nauka/teoria” (*Lehre*), jednak na podstawie tego, co mówił o wczuwającym rozumieniu jako podstawie wszelkiego poznania, łatwo się domyślić, że teoria nie oznacza tu jakiegось systemu uporządkowanych twierdzeń. Teoria jest raczej – zgodnie z greckim źródłosłowem – obserwacją, rozumiejącym oddaniem się temu, co spostrzegane (D I 9/233–234). Najważniejsza wydaje się rzecz, w stosunku do której fenomenologia jako taka pełni ewidentnie służebną funkcję. Nie fenomenologia sama jest tu najważniejsza, lecz to, w obliczu czego ona jest. Tak jakby spojrzenie na nią było przez nią – „przez

nią” w sensie: za jej sprawą i na wskroś niej – od razu przekierowane w stronę samych rzeczy.

Po trzecie, wychodząc od drugiej obserwacji, można powiedzieć, że Daubertowskie określenie fenomenologii ma od początku bardzo realistyczny i ontologiczny wydźwięk. Jeżeli faktem jest – co, oczywiście, zawsze do pewnego stopnia pozostanie już legendą – iż Daubert wprowadził myśl Husserla do koła filozofów monachijskich, rozumiejąc jego *Badania logiczne* lepiej niż on sam to czynił, i przez to wpływając zasadniczo na ich rozumienie u pozostałych uczestników szkoły, to na podstawie wyżej przytoczonych określeń fenomenologii staje się jasne, dlaczego od początku fenomenologia (Husserla) spotkała się w kręgach monachijskich uczniów z taką, a nie inną recepcją. To całkowite zorientowanie fenomenologii na rzecz tłumaczy, dlaczego Daubert nie przyznawał żadnej dziedzinie fenomenologii wyraźnego prymatu. Tak jakby liczyły się tylko problemy i one same miały podpowiadać, w którą stronę należy w danym wypadku się udać. Fenomenologia nie ma dziedzin w takim sensie, w jakim mają je nauki szczegółowe. W notatkach Dauberta zwraca ponadto uwagę fakt, że właściwie ignoruje on refleksję metodologiczną, którą bardzo często w literaturze przedmiotu uznaje się niemal za tożsamą z istotą fenomenologii. Dla Dauberta fenomenologia nie jest żadną wyróżnioną metodą dostępu do rzeczy – jeśli pod pojęciem metody rozumieć jakąś określoną technikę czy procedurę. Jeśli jego fenomenologia w ogóle zwraca uwagę na metodę, to czyni to nie po to, by się jakoś uzbroić, lecz po to, by się rozbroić i w swej nagości i bezbronności przyjąć formę rzeczy. Fetyszycyzacja metody fenomenologicznej jest zaprzeczeniem jej sensu. Jak mówił Wilhelm Schapp, próba systematyzacji metody fenomenologicznej jest sprzeczna z jej duchem i nie powinno się tego czynić, chociaż pokusa jest wielka<sup>1</sup>. „Na początku fenomenologii badania szczegółowe są wszystkim, system niczym”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976, s. 8.

<sup>2</sup> Tamże, s. 10.

## Uczuciowe posiadanie siebie jako warunek poznania fenomenologicznego

Z notatek Dauberta wynika, że w jego przekonaniu fenomenologiczne poznanie nie zaczyna się dopiero – jak definiował to Husserl od czasu wspólnych z Daubertem wakacji w Seefeld – w momencie zawieszenia naturalnego nastawienia, lecz razem z nim i przy jego wsparciu. W naturalnej, nierefleksyjnej wiedzy o własnych przeżyciach Daubert dostrzega możliwość przededefiniowania tradycyjnego rozumienia psychologii jako nauki stosującej wobec swego przedmiotu refleksję tudzież wewnętrzne spostrzeganie, a co za tym idzie również fenomenologii (D I 5/212). Problem związany z pierwszoosobowym badaniem przeżyć polega na tym, iż za każdym razem, kiedy dokonuje się przedmiotowego ich ujęcia, dochodzi do pewnej ich modyfikacji. Dotyczy to zwłaszcza przeżyć uznawanych za irracjonalne, jak na przykład uczuć. Uczucia bowiem, mając nieintelektualny i niedyskursywny charakter, przeżywane są spontanicznie, podmiot niejako rozpuszcza się w nich, żyje w nich, jest nimi. Podczas refleksji natomiast uczucia stają się przedmiotami obserwacji i opisu, podmiot dystansuje się wobec nich, przekształcając ich pierwotny obraz. W notatkach Dauberta pochodzących z omawianego już seminarium u Aleksandra Pfändera, podczas którego analizowano postać Solnessa z dramatu Henryka Ibsena, czytamy:

Jest możliwe, że posiadam aktualne przeżycia, a jednocześnie je sobie uprzedmiotawiam. Gdy jednak zostały już uprzedmiotowione, przestają być żywymi (D I 12/80).

Jeśli ambicją fenomenologów jest docierać do najbardziej delikatnych i efemerycznych elementów życia psychicznego, to muszą oni dysponować taką metodą, która pozwala ujmować i opisywać aktualne przeżycia – bez ich uśmiercania. Jak tego jednak dokonać, skoro – zdaniem Husserla – tylko ufundowane w aktach obiektywizujących sądy mają własne znaczenie? Okazuje się więc, że kwestia ewentualnego odkrycia nieobiektywizujących aktów znaczenia

przekłada się nie tylko na teorię różnych form wypowiedzi (m.in. pytania czy rozkazu) i, szerzej, znaczenia i języka, ale także na możliwość przededefiniowania dotychczasowego rozumienia metod fenomenologicznej psychologii (por. D I 9/101).

Na początku października 1906 r. w rozmowie z Husserlem Daubert dotyka tej kwestii w kontekście rozważań, które Husserl przeprowadził w *Badaniu VI Logische Untersuchungen*. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy wszystkie formy wypowiedzi (w tym m.in. pytania), czy też tylko sądy, mają swoje znaczenie. Wbrew Husserlowi, Daubert twierdzi, że także w przypadku pytania istnieje możliwość ufundowania go we właściwych mu aktach znaczenia, które – w przeciwieństwie do aktów sądenia – nie mają jednak obiektywizującego charakteru. Za Pfänderem Daubert mówi o „wewnętrznym baczym odczuciu” (*inneres waches Spüren*) (D I 5/417), które daje swój przedmiot na sposób nieprzedmiotowy i stanowi nośnik znaczenia dla aktów innych niż sąd. *Spüren* może być rozumiane albo jako sposób dania tego, co psychiczne w opozycji do tego, co światowe, albo jako inny rodzaj dania czegoś – obojętnie czy to będzie coś psychicznego czy pozapsychicznego (D I 10/86). W rozmowie z Daubertem, dezinterpretując owo *Spüren* jako świadomość-czegoś, Husserl błędnie mu zarzucał, że przy takim rozwiązaniu mamy do czynienia z *regressus ad infinitum*. Daubert się z tym nie zgadza, jako że dla niego *Spüren* nie jest tożsame ze świadomością obiektywizującą, lecz świadomością uczuciową (D I 12/149). Towarzyszy ona każdemu aktowi, stanowiąc o naturalnym dla każdego poczuciu własnego istnienia i istnienia świata.

W notatce, pochodzącej najprawdopodobniej z roku 1906, w której Daubert rekapitułuje pierwsze strony pracy Theodora Lippsa pt. *Psychologische Untersuchungen*, poświęcone właściwemu wyznaczeniu przedmiotu badań psychologii, powiada on:

Lipps rozdzielił na początku *Psychologischen Untersuchungen* (p. 5–7) prawidłowo:

I. Treści są przeżyte w sensie czegoś spostrzeżonego lub uprzedmiotowionego (...)

II. Przeżyte jest doznanie treści. Według Pfändera jest to wyczuwanie (*Spüren*). Oba, wyczuwanie i świadomość czegoś, są zupełnie odmiennymi typami świadomości (według Husserla więc nie kolejne obiektywizujące akty). Tutaj można by oddać sprawiedliwość potocznemu sensu słowa »odczuwanie« (*»Empfinden«*). Gdy się mówi: raz »spostrzegam« »w samym przeżyciu« coś »prawdziwego«. Z drugiej strony doznają tego. W zasadzie powinno się powiedzieć: czuję stosunek do mnie lub psychiczne przeżycie (w odróżnieniu od ogólnego przeżycia świadomości). Owo wyczuwanie lub doznawanie jest rodzajem odczuwania. Jest to zgodne ze zwykłym użyciem języka. W odczuwaniu siebie nie posiadam kolejnej świadomości odczuć i nie odczuwam tego odczucia jakby było ono świadomością czegoś (to wydaje się zakładać Lipps na s. 6 [swojej książki]). Jest to coś osobliwie prostego, *przytomność* (*Zumutesein*) [podkr. – D.R.S.], a nie żadne ujęcie, które przypisuje temu, co ujęte, jakąkolwiek obiektywizację. Dlatego błędem byłoby również powiedzieć: odczuwam moje odczuwanie.

W ten sposób postawilibyśmy »odczuwanie« przedmiotu oraz »postrzeganie przedmiotu« jednak znów na tym samym poziomie, co prowadziłyby do pytania o nadrzędne »pojęcie przeżycia«. Prawdopodobne byłoby: wydobyć tego, co Husserlowi jawiło się jako obiektywizujący akt, a więc czysta świadomość czegoś. Ta jednak całkowicie ograniczona do zjawiska. Obiektywizujący akt jest niczym innym niż samym zjawiskiem. Zjawisko (jako czysta świadomość przedmiotowa) nie jest jednak nigdy całkiem samo dla siebie, lecz zauważone, pomyślane, domniemane, odczute, wyobrażone itd. Wszystko to określałoby sposoby odniesienia do mnie lub przeżycia (przeżycie odniesienia) (D I 12/189–190).

W innych notatkach, które zdają relację z treści prezentowanych na seminarium u Pfändera w SS 1908 r., jeszcze raz pojawia się wspomniane odróżnienie *Schauen* jako *Gesichtsempfindung* i *Spüren* jako właściwe *Empfindung*. To ostatnie jest szczególnie „uchwytnie”, na przykład, podczas poruszania własnego ciała, kiedy – nie skupiając się na tym – odczuwa się swoje ruchy. Wchodzi się tutaj w „szczególnie intymny obszar tego, co psychiczne” (D I 12/197).

Nie jest to ani *mentale* ani *sachliche Stellung* (D I 12/234). W tym odczuciu (*Empfindung*) jest swoisty moment *Präsenzrealität* albo też *Realitätspräsenz* (D I 12/198, 207). Związane są z nią: *Leuchtkraft*, *Gegenwärtigkeit*, *Selbstdasein* (intensywność/jasność, obecność, istnienie samego siebie). To właśnie dzięki nim także spostrzeżenie można zaliczyć do klasy *Empfindungen* (w szerokim tego słowa znaczeniu). „Pozostaje swoista aktualność lub żywotna realność, w której istnieje obecność: realność obecności (...) Ta nie [jest] realnością rzeczy, lecz czysto fenomenalna” (*Es bleibt die eigentümliche Aktualität oder lebendige Realität über, in der Präsenz besteht: Präsenzrealität. (...) Dieses nicht Realität von Dingen, sondern rein phänomenale*) (D I 12/208–209). I dalej:

Próbowałem scharakteryzować tę obecność rzeczywistości (*Realitätspräsenz*) jako coś właściwie realnego. Jest to podobne do wrażenia, jakie mamy odnośnie cielesności. Jest również w owym »zaistnieć« (*»selbst ins Dasein Treten«*). W przypadku odczuć pewne: to jesteś ty. Pfänder odpowiedział na to później, że przed Ja oraz przed Ty jest jeszcze coś, mianowicie »ono« (*»es«*). To również w moim sensie, ponieważ Ja i Ty oznaczają aktowe relacje dyskursywne (D I 12/209).

Podobnie jak kilka dekad później Heidegger<sup>3</sup>, Daubert (Pfänder) twierdzi, że elementarna, żywa obecność wyraża się nie w relacji dialogicznej, lecz w owym »Es ist».

Istnieją różne sfery realności i różne sposoby obecności, jednak – zdaniem Dauberta – w każdym *Empfindung die Realitätspräsenz* jest ta sama. Co najwyżej – dodaje – różne są „rodzaje, jak ona dla mnie jest tu-oto lub jest dana” (D I 12/207). W najprostszycy sytuacjach dana mi w uczuciu żywa obecność dostępna jest nie za sprawą apercpcji, zwracania na nią uwagi itp., lecz już jako *einfache wache Dasein für mich* (D I 12/209).

---

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 87.

Zauważmy, że podjęcie związanego z tym, co odczute, momentu *Realitätspräsenz* odsyła do kwestii świadomości rzeczywistości, a zatem do kwestii, która stanowiła przedmiot (niezłożonej) pracy doktorskiej Dauberta (por. rozdz. *Ontologia pytania*). W toku dyskusji toczony na wspomnianym seminarium u Pfändera w WS 1908, w związku z owym tajemniczym momentem *Realitätspräsenz* pojawia się interesujące dla problemu realności rozróżnienie *die Eigengegenwart* oraz *die Eigengegenwärtigkeit* (D I 12/201). Oto jak Daubert, powołując się na głos Pfändera z dnia 23 stycznia 1908 r., wyjaśnia różnicę między nimi:

Jeśli ma się coś szczególnego przed oczyma, to może to coś mieć większą lub mniejszą pełnię i może przyjść również taki moment, kiedy to coś zostanie ujęte w swojej własnej terażniejszości (*eigene Gegenwart*). Każde doznane coś ma swoją własną prezencję (*Eigengegenwart*) i jest w niej ujęte lub też nie. Nie ma ona modyfikacji. Inaczej niż własna obecność (*Eigengegenwärtigkeit*)<sup>4</sup>. Pod nią rozumiany jest ogólnie, w różnych sferach odczuwalnego »co«, ów moment, który nie jest żadną treścią, lecz owym innym. Może on – rozumiany w swojej ogólności – jak najbardziej posiadać modyfikacje. Znajduje się w wewnętrznym stosunku do własnej prezencji (*Eigengegenwart*). W tym sensie, że ujmuję własną terażniejszość (*Eigengegenwart*), kiedy uświadamiam sobie własną obecność (*Eigengegenwärtigkeit*).

---

<sup>4</sup> Jak podaje słownik braci Grimm, niemieckie słowo *Gegenwärtigkeit* (łac. *presentia*) było używane jeszcze na długo przed słowem *Gegenwart*. Oznaczało ono osobistą obecność, bycie we własnej osobie, obecność (*Anwesenheit*). W *Gegenwart* wybija się na pierwszy plan czasowy moment terażniejszości, czasowej aktualności i obecności teraz i tu. Gdy tymczasem *Gegenwärtigkeit*, zachowując moment czasowy, wskazuje na pełnię, w której występuje to w danej chwili. Daubert dodaje jeszcze przymiotnik *eigen*: „własny, swój, właściwy”, jakby chciał wzmocnić jeszcze znaczenie tego wewnętrznego stosunku danej rzeczy do niej samej. Jest to splot znaczeń, który bardzo trudno oddać w języku polskim. (Por. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, hasło: *Gegenwärtigkeit*, dostępne na stronie internetowej [data dostępu: 20.10.2016]: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&clmid=GG04614#XGG04614>).

Tamta jest niejako krystalizacją tej tutaj. Pfänder powiedział, że jest to promień, na którego końcu staje przede mną owa własna terazniejszość (*Eigengegenwart*) tego, co doznawane (D I 12/201).

Tydzień później kwestia ta wciąż budzi wątpliwości. Tym razem rozróżnienie *die Eigengegenwart* i *die Eigengegenwärtigkeit* zostaje podjęte w analogii do problemu wartości:

Własna terazniejszość została ustanowiona w paraleli z wartością.

Rozróżniono przy tym trzy przypadki:

1) Jestem wesoły i wszystkie rzeczy widzę poprzez różowe okulary. Jest to projekcja mojej własnej wesołości na przedmioty, a otaczający je blask (które można nazwać również wartością fikcyjną) jest niczym innym niż odbiciem mojej wesołości.

2) [Drugi] przypadek: jestem zdenerwowany i wszystkie rzeczy wydają się mi złośliwe. Również to jest projekcją, ale nie przedstawia się ona jak w 1. jako taka, we wrażeniu nie jest już żadną projekcją. We wrażeniu jest to tak, jakby złośliwość obiektów wymagała mojego gniewu.

3) Trzeci przypadek to taki, w którym wszystko wydaje się mi piękne. Własna terazniejszość jako jądro całej rzeczywistości wydaje mi się leżeć na najbardziej zewnętrznej granicy owych wartości.

Dalej stosunek własnej obecności i własnej terazniejszości (*die Eigengegenwärtigkeit* i *die Eigengegenwart*) został w przybliżeniu tak opisany: jestem świadomy własnej obecności (*Gegenwart*) i przyjmuję jednocześnie własną terazniejszość. W całym złożonym tworze świadomości uczucia oba momenty znajdują się w szczególnym porządku. Nadrzędny i jednocześnie warunkujący jest ten akt (to jednak nie najlepsze słowo), który do czegoś dąży, wskazuje niejako palcem na owo »co« i utrwała jednocześnie punkt kontaktu. Ukazuje się teraz własna obecność, której staję się świadomy i krystalizuje się ona właśnie niejako w tamtym punkcie. Pomimo tego, iż pochodzi z własnej obecności. Jest to predykcja lub ewolucja. Doświadczenie: kiedy jest się niepewnym, czy też to lub owo znajduje się we własnej terazniejszości, wtedy koncentruje się, by być świadomym obecności. W ten sposób jawi się ona jako właściwe źródło życia rzeczywistości



(*Realität*). Pfänder zaprzecza temu i uważa, że owa rzeczywistość wydaje się mimo wszystko do czegoś przylegać i pochodzi od tego czegoś, nawet jeśli musielibyśmy uświadamiać sobie ją w okrężny sposób. Uważałem za konieczne odrzucenie takiego rozumowania poprzez rozpatrzenie dwóch kwestii:

1. Czym jest owa rzeczywistość i gdzie ma swoje właściwe źródło.
2. Jak daje się nam ona we wrażeniu (specyficzna charakterystyka wrażenia: samowolny, samodzielny itd.) (D I 12/232).

Daubert dodaje, że najprawdopodobniej w tym rozróżnieniu mają swoje źródło tradycyjne teorie realności jako modalnej relacji.

Przy czym uczestnicy omawianego seminarium mają wątpliwości, czy rzeczywiście stosunek *die Eigengegenwärtigkeit* i *die Eigengegenwart* można określić mianem predykcji. Kiedy słyszy się jakiś dźwięk i nie jest się pewnym – a chce się być – czy rzeczywiście się go słyszy, następuje swego rodzaju poszukiwanie fizycznego kontaktu zmierzające do upewnienia się co do realności słyszanego dźwięku. Aby odnaleźć realność dźwięku, trzeba najpierw uprzytomnić sobie (*innerwerden*), czego się szuka. Najpierw więc pojawia się świadomość *die Eigengegenwärtigkeit*, która następnie zostaje jakby potwierdzona w *die Eigengegenwart* dźwięku. Pfänder odrzuca jednak tego rodzaju wytłumaczenie, uważając, iż *die Eigengegenwärtigkeit* i *die Eigengegenwart* pojawiają się niejako jednocześnie. Nie ma tu na pewno czasowego stosunku.

Jakkolwiek powyższe rozróżnienia dalekie są od jasności, teza Dauberta, że żywa obecność jako rdzeń i źródło realności pojawia się w odczuciu, jest niezwykle ważna dla badań fenomenologicznych i teoriopoznawczych. Wyprzedzając pomysł Heideggera, aby pewnym stanom uczuciowym (trwoga) przyznać metodologicznie wyróżnione miejsce w ramach badań fenomenologicznych, Daubert uważa, iż to nie spostrzeżenia, przedstawienia, sądy czy ogólnie: akty obiektywizujące, lecz właśnie uczucia dzierżą prymat w kontekście pytania o przedmiot i metodę fenomenologii. W swoim podsumowaniu dyskusji, która toczyła się podczas seminarium u Pfändera w WS 1908 na temat istoty *Empfindung*, Daubert notuje:

Własna próba pogłębienia problemu doznawania.

I. Różnica jakoś tam doznanego »Co« w stosunku do właściwego doznania jako aktu.

1) To »Co« stoi w pozycji [bycia] sobą.

a. Kiedy [coś] jest doznane = [jest] samo tu-oto. (Fenomenologiczne bycie jest tak prosto zdefiniowane. Całe oszustwo zaczyna się dopiero, kiedy dochodzi do ujęcia i [coś] nie jest więcej źródłowo doznawane. Wszystkie części składowe poglądu możemy doprowadzić w czystej formie do odczucia. Tak uważa Husserl przez redukcję fenomenologiczną. Ta zmierza w zależności od składników spostrzeżonego przedmiotu w sensie fundowania w różnych kierunkach i różnych sposobach bycia dla mnie).

b. Tutaj jeszcze jedna różnica. Uczucia itd. są, przez to, że są odczuwane, same tu-oto. To, co zobaczone nie jest po prostu samo z siebie tu-oto, lecz pozostaje dla mnie zawsze czymś obcym, jest zawsze intencjonalnie tu-oto i nie jest samo realnie tu-oto, jak uczucia. Doznania form znajdują się pośrodku. W ogóle przejścia. (Ma to poznawczo wielkie znaczenie, przez *cogito ergo sum* i całe to oszustwo subiektywności tego, co zauważone). To, co zobaczone, nie ma samo w sobie tak dużej bliskości-Ja jak to, co odczute (D I 12/230).

## Przedmiot badań psychologii

Omówione powyżej realistyczne, unfundowane w sferze uczuciowej, nakierowane na rzecz i czerpiące z niej samookreślenie rozumienie fenomenologii pozostaje – w sposób zagadkowy – mimo wszystko bliskie temu, jak ujmowała własne zadania psychologia. Czy jest to jedynie historyczna zależność, czy też tkwi to w istocie fenomenologii – trudno na to pytanie w tej chwili odpowiedzieć. Faktem jest jednak, że fenomenologia od początku swego powstania była ściśle związana z psychologią, co zarówno jej twórcom, jak i postronnym obserwatorom jej poczynić, przysparzało niemało trudności związanych z identyfikacją jej samej, jej metody, jej przed-

miotu oraz jej miejsca na mapie nauk. Pytanie, które przy pewnej okazji nurtowało Dauberta: „na ile Husserl, który unieważnił psychologizacyjny relatywizm, traktując to, co fenomenologiczne jako psychiczne, lub podmieniając to z tym, co psychiczne, jest jednak wciąż psychologistą?” (D I 12/189) – pytanie to nie było wśród uczniów Husserla niczym wyjątkowym<sup>5</sup>. Początkowo niejasny stosunek fenomenologii do psychologii, owo zacieranie się kompetencji i dziedzin, komplikował dodatkowo fakt, że również psychologia nie była pewna tego, co jest właściwie jej przedmiotem oraz jaka jest właściwa metoda jej badań. Jeśli pominiemy martwą już w drugiej połowie XIX w. psychologię racjonalną, to na placu boju pozostają tak różne badania tego, co psychiczne, jak psychologia eksperymentalna oraz psychologia opisowa. Do tego miała wkrótce dołączyć psychoanaliza oraz psychologia postaci. Każda z nich inaczej definiowała swoje pole tematyczne oraz postulowała w związku z tym inną metodę badawczą<sup>6</sup>.

Nie ma ani sensu ani możliwości przedstawiać tutaj wszystkich głosów i stanowisk w toczonych wówczas dyskusjach. Skądinąd sądzę jednak, że tego rodzaju prezentacja jest szczególnie potrzebna zwłaszcza dziś – w dobie ożywionych kontaktów pomiędzy przedstawicielami psychologii, fenomenologii i kognitywistyki – ponieważ zdaje się, że toczone obecnie dyskusje wielokrotnie dotyczą tego samego, o co spierali się uczeni blisko 150 lat temu. Tak wtedy, jak i teraz chodzi w pierwszej kolejności o znalezienie właściwej relacji zależności i fundowania pomiędzy świadomością, przeżyciami psychicznymi, zjawiskami psychicznymi oraz procesami mózgowymi.

Dyskusje, które wówczas toczono, nie omijały, oczywiście, kręgu monachijskich fenomenologów. Ich punktem odniesienia było

---

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aethēia, Warszawa 1999, s. 104.

<sup>6</sup> Por. Wł. Szewczuk, *Wielki spór o psychikę. Psychologia przelomu XIX i XX wieku*, PWN, Warszawa 1972.

ujęcie tego, co psychiczne, które zaproponowali Brentano, Lipps, Natorp i Husserl. Pewne wyobrażenie na temat toczonych wówczas dyskusji o naturę tego, co psychiczne i właściwy przedmiot psychologii, można wyrobić sobie na podstawie zapisków znajdujących się w notatkach Dauberta. Są one wprawdzie dość lapidarne i nie prowadzą – jak wiele innych jego notatek – do jakiś rozstrzygających wniosków. Częstokroć jednak wskazują na problemy i trudności, z jakimi przychodzi borykać się każdemu badaczowi życia duchowego.

I tak, przykładowo, 10 czerwca 1902 r. w ramach posiedzeń Towarzystwa Psychologicznego Lipps wygłosił odczyt na temat psychicznej przyczynowości<sup>7</sup>. Przedmiotem rozważań było pojęciem psychiki i jej różnicy wobec rzeczywistości materialnej. Treść odczytu Lippsa jest zgodna z początkiem wydanej przez niego rok wcześniej rozprawy pt. *Psychische Vorgänge und psychische Causalität*<sup>8</sup>. Pojawia się w niej ważne dla historii ruchu fenomenologicznego sformułowanie *rein phänomenologisch*. Daubert używa tego pojęcia wielokrotnie (np. D I 6/36, 66; D I 8/30, 81, 202; D I 9/80, 100, 105, 117, D I 12/33, 199). Inne zapiski Dauberta dotyczące tego tematu pochodzą z odczytu, który w ramach posiedzeń Towarzystwa ponad 10 lat później, w dniu 11 listopada 1913 r., wygłosił Moritz Geiger. Temat wystąpienia brzmiał wówczas: *Über das Problem des psychischen Realen* (D I 12/5). Lapidarność tych notatek nie pozwala jednak na pełną rekonstrukcję toczonej debaty.

Śród różnych obszarów „tego, co psychiczne” dla fenomenologii najważniejszy jest – jak wiadomo – obszar świadomości, chociaż Daubert wyraźnie podkreśla również znaczenie zjawisk rozgrywających się w duszy (*Seele*). W jednej z późniejszych notatek wspomina on o *allgemeine Phänomenologie des Bewußtseins*

<sup>7</sup> Ślady odbytej wówczas dyskusji znajdują się w notatkach Dauberta (A I 4/ Bl. 27–29, 109).

<sup>8</sup> Th. Lipps, *Psychische Vorgänge und psychische Causalität*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1901, Band 25, s. 161–203.

i stwierdza, że: „przysługująca duszy<sup>9</sup> (*das seelische Bewußtsein*) świadomość częściowo [jest realizowana] w aktach, częściowo [jest] psychicznymi stanami. To, co psychiczne nie jako akt, lecz jako posiadanie aktu lub przeżywanie aktu” (D I 3/344). Obszar tego, co psychiczne jest tym, który sięga do witalnych zasobów ludzkiego życia, tj. potrzeb, popędów, temperamentu, ale nie jest z nim tożsamy. Duchowy kosmos człowieka (*der seelische Kosmos*) (D I 14/3) tworzą charakter, osobowość, doświadczenie życiowe, ideały i wartości życiowe. Jest to wdzięczny obszar badań zwłaszcza dla psychologii indywidualnej. Dodajmy, że – zdaniem monachijskich fenomenologów – wprawdzie tylko część naszej psychiki zajmuje świadomość, to jednak nie oznacza to, że pod świadomością rozciąga się mroczny obszar tego, co nieświadome (w sensie psychoanalizy), rozumiany jako osobna warstwa aparatu psychicznego. Zdaniem Monachijczyków, obok tego, co aktualnie się przeżywa (*erlebt*), istnieje to, co znajduje się niejako na peryferiach psychiki, co jest współprzeżywane (*miterlebt*), nie-przeżywane (*unerlebt*) lub przeżywane podskórnie (*untererlebt*). Oznacza to jednak, że – wbrew późniejszym teodom Husserla – zdaniem Monachijczyków nie wszystkie przeżycia są absolutnie dane. Raczej obowiązuje tu ta sama zasada, co przy zjawiskach fizycznych: część z nich jest spostrzegana i istnieje, część nie jest spostrzegana i istnieje, wreszcie część jest spostrzegana i nie istnieje (złudzenia). Jak mówi Ingrid Vendrell Ferran, „w metaforycznym sensie można powiedzieć: to, co psychiczne, nie jest już pojmowane linearnie, lecz, że tak powiem, jak relief, w którym kilka elementów występuje na pierwszym planie, inne pozostają w tle, a pozostałe w ogóle nie są spostrzegane”<sup>10</sup>. Pojęcie reliefu – jak jeszcze zobaczymy – jest nie tylko jednym z terminów technicznych Pfänderowskiej psychologii, ale także występuje w psychologii

<sup>9</sup> Przymiotnik *seelisch* właściwie nie ma dobrego odpowiednika w j. polskim. Dosłownie trzeba by to przetłumaczyć jako ‘duszny’, co oczywiście przywołuje zupełnie inną konotację. Dlatego w miejscu *seelisch* będę *uciekał się* do słowa ‘psychiczny’ lub ‘przysługujący, należący do duszy’.

<sup>10</sup> I.V. Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 2008, s. 83.

Dauberta. Bliskość fenomenologii i doświadczenia estetycznego przyjmuje tutaj nieoczekiwane oblicze.

Badanie życia psychicznego jako całości jest ważne, niemniej to właśnie przestrzeń szeroko rozumianej świadomości przykuwa uwagę fenomenologii najbardziej. „Uświadamianie sobie tego, co dane, i w ten sposób przywłaszczanie sobie tego – jest to podstawowa siła człowieka lub jego zdolność. Ona jest właśnie samą świadomością” (D I 7/106).

Czym jest zatem świadomość?

W zapiskach Dauberta znajduje się wiele określeń tego, czym jest świadomość. Zbliżają się one do propozycji, znanych z pism Brentana oraz Husserla. Podstawowym wyróżnikiem świadomości jest jej odniesienie do przedmiotu, a więc intencjonalność (D I 9/146). Świadomość jest zawsze świadomością przedmiotową i tym np. różni się od czystych dat wraźniowych (D I 9/152). Świadomość w sensie fenomenologicznym nie ma w sobie żadnego odniesienia do psychicznej rzeczywistości. Jest ona immanentnym byciem (D I 4/49).

Wszystko to staje się jasne, jeśli zwrócimy się do konkretnych badań nad przeżyciem pytania. Skupia ono niczym w soczewce wszystkie najważniejsze problemy, które pojawiają się w badaniach psychologiczno-fenomenologicznych. Dlatego m.in. właśnie pytanie potraktujemy w dalszych rozważaniach jako punkt wyjścia i stały punkt odniesienia szczegółowych badań problemów nie tylko z zakresu psychologii, ale także logiki i ontologii.

Jednym z wyróżnionych momentów fenomenologii pytania jest akt zapytywania (*Fragen*)<sup>11</sup>. Jego badania przebiegają w ramach *Phänomenologie des Fragens* (D I 2/83, 89, 118). Zgodnie z założeniami *Logische Untersuchungen* fenomenologiczny opis przeżyć nie bierze pod uwagę ich realnego, faktycznego przebiegu w świadomości konkretnej jednostki, lecz próbuje uchwycić ich istotę<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> W niniejszym rozdziale, mówiąc o pytaniu, będziemy zawsze rozumieć przez nie akt zapytywania (*Fragen*). Wyjątki od tej reguły zostaną wyraźnie podkreślone.

<sup>12</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, s. 6. Polskie wydanie: E. Husserl, *Badania logiczne*. Tom II/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 4.

Oczywiście, różnica między psychologią opisową a fenomenologią była od początku rzeczą trudno uchwytną, tak że Husserl od czasu do czasu czuł się zmuszony ponawiać swoje wyjaśnienia. Na jedno z takich wyjaśnień możemy natrafić we wspomnianym już liście Husserla do Lippsa z roku 1904, który znamy dzięki zachowanemu odpisowi Dauberta.

Główne tezy tego listu brzmią następująco. Ugruntowanie czystej logiki w empirycznej psychologii jest psychologizmem. Stanowisko to jest wewnętrznie sprzeczne, jako że próbuje formalne warunki możliwości nauki jako takiej wywieść z treści pojedynczej nauki, formalne prawdy – z materialnych, aprioryczne prawa – z indukowanych. Uzasadnienie czystej logiki jest teorią poznania, która winna przynieść odpowiedź na pytanie o stosunek obiektywności do subiektywności, o „obiektywne obowiązywanie i subiektywne odniesienie praw myślenia”. Zadaniem teorii poznania jest rozjaśnienie sensu poznania, tego, w jaki sposób „subiektywne akty mają obiektywną treść, dzięki czemu odnoszą się one do przedmiotu” (D I 5/220–221). Odpowiedź na te pytania może przynieść tylko fenomenologia, która wymaga zmiany badawczej perspektywy. Bada ona mianowicie tylko immanentne źródła kategorialnych praw, nie zaś kauzalne, psychologiczne warunki pojawienia się poznania. Fenomenologia różni się od psychologii deskryptywnej tym, że nie bada danych świadomości jako przyporządkowanych konkretnej świadomości. Jej podstawowym stanowiskiem jest raczej kartezjańskie wątplenie, które odsłania obszar adekwatnej oczywistości. Wszelka transcendencja, w tym istnienie konkretnych świadomości, musi zostać zawieszona. „Ja nie jest dla niego [fenomenologa] żadną daną, podobnie jak ciało i drzewo” (D I 5/222). „Istnienie Ja, samego mojego Ja (empiryczny obiekt), pozostaje dla fenomenologii otwarta (...)” (D I 5/223). „W teorii poznania chodzi przede wszystkim o cofnięcie się od czysto logicznych pojęć elementarnych do rozjaśniających je naoczności, ażeby wykazały w nich swój »właściwy sens«, »swoją realność«” (D I 5/222).

W teczce pt. *Frage* Daubert mówi o *phänomenologische Wesensanalyse* i ujmuje tę kwestię następująco:

Sposoby rozważania: ujmujemy w naszych analizach naocznie żywy akt pytania lub sądu. Badamy to, co staje się nam świadome, co próbujemy uchwycić w jego żywej jedności i jego istocie. Badamy to, co jest dla nas intencjonalne i to, jak jest intencjonalne w swych różnorodnych rodzajach i kierunkach. Tylko tak [mamy] nadzieję na wyjaśnienie kontrowersji, ciągnących się przez całą historię problemów, które tak często mówią o czymś zupełnie innym. Nie jest to badanie empiryczne, o tyle nie ma w nim indukcyjnego badania pojedynczych aktów jako realnych zdarzeń. Spoglądamy niejako poprzez oko pytania i sądu w ich żywotnej realizacji. Oczywiście, uprawiamy refleksję, lecz nasza refleksja jest skierowana jedynie na dokładne wyjaśnienie tych komponentów, które mają w żywych realizacjach organicznie stosowne kryterium. Wydobywamy je dla rozumiejącego spojrzenia, ale nie inaczej niż w ten sposób, jak są one same usytuowane w żywotnej realizacji.

Nie jest to psychologizm: ponieważ to, co psychiczne i to, co intencjonalne powinno zostać dobrze oddzielone, ale w ich naturalnym strukturalnym stosunku do siebie nawzajem.

[Nie jest to też] empiryzm: ponieważ [nie jest to] żadna indukcja [powstała] z porównywania poszczególnych przypadków jako rzeczywistych wydarzeń, lecz [badamy] to, co w owych wydarzeniach jest istotą (D I 2/133).

Mówiąc o akcie pytania, sądenia czy życzenia Daubert z góry odrzuca takie asocjacyjne rozumienie aktu, które określa je jako łączenie przedstawień lub pojęć (D I 2/5, 11). Akt oznacza świadomość przedmiotową, bycie-odniesionym na... Poza wyjaśnieniem specyfiki relacji pomiędzy świadomością i przedmiotem w tej definicji świadomości sprawą najwyższej wagi jest ustalenie roli Ja. Niekóre notatki Dauberta eksponują pogląd, że w analizach fenomenologicznych należy zrezygnować z odnoszenia się do empirycznych Ja. Wbrew wczesnemu Husserlowi nie uważa on jednak, iż w ogóle powinno się zrezygnować z odniesienia do Ja. Świadomość jako bycie-odniesionym na... ma dwa bieguny: czyste Ja i przedmiot (D I 9/69). Są to stałe komponenty każdej świadomości, które



muszą być brane pod uwagę podczas fenomenologicznego opisu. Rację ma wczesny Husserl, że czyste Ja nie może mieć charakteru przedmiotowego i nie należy go traktować jako jakiegoś idealnego punktu, z którego promieniują przeżycia, czy – nie daj Boże – świat. Z tego jednak nie wynika, że w ogóle trzeba zrezygnować z czystego Ja. Polemizując z Husserlem i pozytywnie odnosząc się do Lippsa (D I 9/118), Daubert powiada, że trzeba „usprawiedliwić Ja jako coś nie przedmiotowego, a jednak jako punkt odniesienia, i tutaj szczególnie polemika w stosunku [do rozwiązania, które] rozkłada ów punkt w akcie, tj. w fenomenologicznie swoistym określonym przeżyciu” (D I 9/110)<sup>13</sup>. Tak właśnie czyni wczesny Husserl. Dlatego Daubert proponuje następujące rozwiązanie, które zbliża się, choć ostatecznie jednak nie pokrywa z tym, które proponuje Natorp, cytowany przez Husserla w *Badaniu V*:

Pojęcie Ja lub świadomości nie jest tutaj niczym teoriopoznawczo uchwyconym lub metafizycznym (D I 9/117).

Pierwotne Ja ma tylko w pełni jednobrzmiącą funkcję uprzedmiotowienia dla mnie tego, co jest dane poprzez zmysły, wspomnienia lub myślenie (D I 9/118).

Pierwotne Ja nie jest naturalnie ze swej strony przedmiotowo świadome. Jest (szczególnie) tym, co czyni całe uprzedmiotowienie dopiero możliwym (D I 8/92).

Ja (pierwotne) można, być może, wprowadzić fenomenologicznie w ten sposób:

To, co sprawia, że wrażenia – może trzeba by było tutaj raczej powiedzieć: wydarzenia – nie pojawiają się i nie znikają w ciągu czasowym niczym dysocjująca mozaika, lub niczym groch leżący w garnku obok siebie, ale [przeciwnie] to, co sprawia, że wydarzenia łączą się w każdym momencie w jedność, która nie jest ugruntowana w naturze obiektu, w jedność, przez którą umożliwione zostaje mniejsze lub większe zwracanie uwagi (*Beachtetsein*) i porządkowanie przedmiotów – to[, co sprawia] mianowicie jedność świadomości. Bez tego

<sup>13</sup> Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 473–475.

przeżywanego w każdej chwili aktu, moglibyśmy pomylić nas ze stolami, krzesłami i ze wszystkimi innymi znajdującymi się we wszechświecie obiektami lub nie moglibyśmy nawet pomylić siebie samych, ponieważ wymagałoby to już bezpośrednio przeżytej jedności świadomości; po prostu panowałaby pełna dysocjacja.

To jeden z najbardziej podstawowych, lecz niezauważalnych z powodu swej oczywistości, faktów (D I 20/91).

Jeśli tę specyfikę [świadomości] scharakteryzujemy jako fenomenologiczne lub, idąc za Lippsem, jako pierwotne Ja (co jest tym samym co Natorpa czyste Ja), to czynimy to, ponieważ po prostu wydaje się to być niczym motyw przewodni [dośł. czerwona nić], który się przewija nieprzerwanie przez wszystkie chwile naszego przytomnego życia [i] którego nigdy nie stracimy (D I 9/109).

Jeszcze na początku lat trzydziestych Daubert będzie podkreślał, że pojęcie czystego Ja jest do utrzymania tylko jako pojęcie jedności świadomości. Będzie to podkreślał tym dobitniej, im mocniej Husserl będzie obstawał przy czystym Ja rozumianym jako wolne, spontaniczne i, koniec końców, absolutne źródło, z którego wytryskują wszelkie akty świadomości. W odpowiedzi na zagrożenie płynące z absolutyzacji czystego Ja kosztem świata – absolutyzacji, której dokonał w swoich *Ideach I* Husserl – Daubert powiada: „Fenomenologicznie [rzech biorąc] w *cogitationes* nie znajduje się żadne czyste Ja i żadne Ja nie istnieje w »strumieniu uwagi« (H<usserl> miał rację w *Badaniach logicznych* (I wydanie), gdzie nie znalazł on miejsca dla Ja” (D I 3/467). Właściwą przestrzenią dla rozważań nad Ja są „akty personalne” (miłość, skrucha itp.), w których przeżywane są relacje międzyosobowe. Nie mają one charakteru intelektualnego czy teoriopoznawczego (D I 3/470).

Reasumując powyższe rozważania dotyczące kategorii Ja, trzeba powiedzieć, że Daubert nie zgadza się ani z wczesnym Husserlem, który uznała pojęcie Ja za zbędne, ani z późnym Husserlem, który dokonał absolutyzacji Ja. Dla Dauberta Ja jest pojęciem jednoczącej funkcji, która jest istotnym momentem każdej świadomości, która więc nie może ani być rozpuszczona w relacjach jedności pomiędzy

treściami świadomości, ani nie może zostać z niej wyabstrahowana i uczyniona jakimś samoistnym momentem. Tego rodzaju rozumienie Ja jako czegoś samoistnego jest możliwe tylko na gruncie badań duszy. W tym obszarze Ja oznacza osobę.

### Złożoność aktu zapytywania

Przyglądając się temu, jak pytanie bywa rozumiane potocznie, a także filozoficznym dyskusjom na ten temat, widać, że nie tylko trudno w tej sprawie o jednomyślność, ale pojawiające się rozwiązania obejmują ogromną paletę najprzeróżniejszych możliwości. Wśród nich można wyróżnić kilka typowych ujęć. Upatruje się istoty pytania albo w aktach o charakterze intelektualnym, albo w przeżyciach o charakterze wolicjonalnym, bywa jednak także, że pytanie rozumiane jest jako zjawisko z porządku uczuciowego i emocjonalnego, a nawet zmysłowego. Szerokie spektrum zjawisk psychicznych, z którymi utożsamia się pytanie, potwierdza zrazu jego trudną uchwytność i złożoność. Czy istota zapytywania jest konglomeratem różnych istot cząstkowych, między którymi zachodzą określone relacje fundowania? Czy też pytanie w swojej istocie, nie przynależąc do żadnej z wymienionych sfer, zajmuje własne ej-detyczne residuum (D I 2/116)? By odpowiedzieć na te pytania, fenomenologia zapytywania musi przebadać to zjawisko we wszystkich jego możliwych wymiarach. Musi ona wkroczyć zarówno w obszar *Phänomenologie des Urteilens*, *Phänomenologie der Vorstellungen*, *Phänomenologie des Wollens*, jak i *Phänomenologie des Fühlens*. Okazuje się przeto, iż pełne określenie pytania wymaga poruszenia zagadnień, które składają się na główne tematy fenomenologii życia psychicznego.

Mówiąc bardziej szczegółowo. Po pierwsze, trzeba jasno zdać sobie sprawę ze stosunku zapytywania do sądzenia. Pytanie jest przecież ważnym elementem dochodzenia do wiedzy, która wyraża się w sądach. Niektórzy uważają, że zapytywanie nie jest samodzielnym aktem i że nie wolno go stawiać na tym samym poziomie co sądzenie. O tym, czym jest to ostatnie, przekonują przede

wszystkim badania logiczne Husserla. Stanowią one dla Dauberta zarówno pozytywny, jak i negatywny punkt odniesienia. Wbrew na przykład Husserlowi, który odmawiał pytaniu tych samych praw co tzw. aktom obiektywizującym, Daubert wyraźnie podkreśla, że pytanie jest tak samo pełnoprawnym aktem jak sążenie. Nie znaczy to, że pytanie jest sążeniem (np. pytam o to...) albo aktem obiektywizującym. Pytanie wykazuje cechy analogiczne do sążenia, ale jest tworem autonomicznym. Przyjdzie nam jeszcze zapytać o to, jakie konsekwencje ma to usamodzielnienie pytania dla ujęcia podstawowych struktur świadomości i rozumienia fenomenologii.

Po drugie, pozostając w porządku fenomenów poznawczych, wskazuje się na podobieństwo pytania do „samego tylko przedstawienia”. Trzeba w związku z tym zadać pytanie o istotę przedstawienia i zobaczyć, jaki jest stosunek między nim a pytaniem.

Po trzecie, często utożsamia się pytanie z fenomenem woli. Pytanie bywa określane jako wola posiadania wiedzy, a zatem jako fenomen wolicjonalny. Czym jest zatem chcenie? Droęę do rozjaśnienia tego podstawowego zjawiska psychicznego przetarł przed innymi fenomenologami przede wszystkim Pfänder i to jego prace stanowią pozytywną inspirację Daubertowskich analiz.

Po czwarte, pytanie stoi blisko niepewności, wątpliwości czy zdumienia. Te ostatnie są określane mianem stanów psychicznych czy nastrojów i odgrywają duęę rolę w poznaniu (metodologiczne wątplenie, pytania egzystencjalne).

Po piąte, należy zbadać pytanie w kontekście szerokiej „wewnętrznej dynamiki” (D I 2/200) życia psychicznego, która sięęga ostatecznie cielesnej konstytucji człowieka. Największe inspiracje dla tych analiz Daubert zawdzięcza nie Husserlowi, który w *Badaniach...* skupił się przede wszystkim na wyższych aktach poznawczych, lecz pracom środowiska fenomenologów monachijskich, w tym przede wszystkim Lippsa. Pojawiające się w tym kręęę książki, artykuły, wykłady i referaty, a także prowadzone w ramach Towarzystwa Psychologicznego dyskusje, dotyczyły w duęęj mierze pozapoznawczych rodzajów przeżyć (*Phänomenologie*

*des Fühlens*). Do swoich analiz Daubert bierze szeroki wachlarz fenomenów psychicznych, które charakteryzuje wspomniana dynamika. Ta ostatnia oznacza pewne dążenie, zmierzanie do czegoś. Ujęcia pytania jako dążenia (do wiedzy) pojawiały się w toku wcześniejszych dyskusji nad pytaniem. Filozofowie, szukając istoty pytania, opowiadali się raz za jednym, raz za drugim jego rodzajem. Czy utożsamianie pytania z dążeniem wytrzymuje fenomenologiczną próbę?

Nawet jeśli prowadzone przez Dauberta rozważania pokazują, że wszelkie tego rodzaju identyfikacje pytania trzeba ocenić jako fałszywe, to nie znaczy to jednak, że akt pytania nie ma nic wspólnego z powyższymi fenomenami. Po pierwsze, akt pytania jest fenomenem psychicznym, a zatem podziela wspólne innym zjawiskom duchowym cechy. Chodzi o to, że zapytywanie jest aktem, ma charakter intencjonalny, ma swój przedmiot, jest realizowane przez jakiegoś Ja, wyraża się w zdaniu, ma sens, może występować w funkcji komunikacyjnej, pozostaje w relacji do innych przeżyć itd. Po drugie, akt zapytywania rzeczywiście ma coś wspólnego z każdym z wymienionych fenomenów, tyle że nie wolno tego ewentualnego pokrewieństwa rozumieć jako tożsamości.

### Fenomenologia uczucia

Zacznijmy od ostatniej, tj. piątej grupy zjawisk. Wraz z fenomenami wymienionymi w czwartej grupie są one tematem fenomenologii uczucia. Według Lippsa uczucie jest jakością Ja, jest Ja-uczuciem (D I 4/167; D I 10/190). Jak powiada: „Uczucia są determinacjami bezpośrednio przeżywanego Ja”<sup>14</sup>. Są one absolutnie subiektywne, jak subiektywne jest samo Ja. W przeciwieństwie do wrażeń zmysłowych, które konstytuują obraz świata zewnętrznego, uczucia konstytuują Ja. Pozwalają one podmiotowi czuć się

---

<sup>14</sup> Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, s. 16–17, 249.

jakoś<sup>15</sup>. „Uzucie i uczucie Ja, czucie i czucie siebie są jednym i tym samym”<sup>16</sup>. W uczuciach dochodzi do głosu to, w jaki sposób dusza zostaje pobudzona (D I 10/188–189).

W swoich zapiskach z wykładów Lippsa z roku 1899/1900 Daubert odnotowuje:

Psychologiczne znaczenie uczuć polega na byciu symptomem (oznaka, wskazówką) tego, w jaki sposób pojedyncza treść odnosi się do całości psychiki, jak można ów symptom tutaj przyporządkować. Każdy szczególny sposób odnoszenia się jakiejś treści do całości życia psychicznego jest scharakteryzowany i określony przez uczucie (D I 4/102).

Uczucia stanowią dla badań naukowych wyjątkowe wyzwanie. Pomijając fakt, że zajmowanie się uczuciami, które w dawnej psychologii filozoficznej stanowiły niższe piętro władz duchowych, było – z perspektywy tematów tradycyjnie desygnowanych na priorytetowe – zajęciem drugorzędnym, uczucia – niejako z istoty – wydają się irracjonalne. Więcej: ze względu na swoją żywiołowość wydają się nie tylko opierać, ale wręcz stawiają czynny opór, czy nawet uniemożliwiają czystą i niezmaconą pracę intelektu – zjawisko od dawna oceniane jako naganne zwłaszcza w przestrzeni działań moralnych. Oznacza to jednak, że badanie uczuć, które próbuje drogą konceptualizacji dociec ich genezy, struktury, istoty, funkcji itp., natrafia w punkcie wyjścia na poważny metodologiczny problem: jak racjonalnie uchwycić i opisać to, co – z istoty – nieracjonalne, co dzieje się często poza granicami dyskursywności, co tę dyskursywność kaleczy i poniewiera?

Chociaż fenomenologia Husserla wystartowała od analizy i opisu wyższych aktów poznawczych, kwestia życia uczuciowego była

<sup>15</sup> Do tego podstawowego charakteru uczucia, nawiąże później M. Heidegger, mówiąc, że nastrój ujawnia przed *Dasein* zagadkową faktyczność jego istnienia – to, że ono jest. Por. *Sein und Zeit*, s. 134–135; polskie wydanie: tenże, *Bycie i czas*, s. 172–174.

<sup>16</sup> Th. Lipps, *Das Selbstbewusstsein: Empfindung und Gefühl*, Verlag von J.F. Bergmann, Wiesbaden 1901, s. 15.

w kręgach fenomenologów od początku sprawą bardzo ważną. Brentano uważał, że należą one do osobnej – obok przedstawień i sądów – trzeciej klasy fenomenów psychicznych. Uczucia mają charakter intencjonalny i odniesienie do wartości<sup>17</sup>.

Zapiski Dauberta świadczą o tym, że także w szkole Lippsa problem uczuć był szeroko omawiany, również od strony zagadnienia naukowego dostępu doń. Z jednej strony, pojawia się tu ważne zagadnienie *Einfühlung*, z drugiej – chodzi o fenomenologię. Dla Dauberta są to kwestie ściśle ze sobą związane. Jeśli – jak to się jeszcze okaże – Daubert doszukuje się u podstaw nastawienia fenomenologicznego przeżyć o charakterze uczuciowo-egzystencjalnym (*Zumutesein, Selbstgeföhle*), to kwestia uczuć nie tylko jest problemem dla fenomenologii, ale także jest problemem samej fenomenologii.

I tak kwestia przedstawienia uczuć (*die vorgestellte Geföhle*) była poruszana m.in. 7 maja 1909 r. na posiedzeniu Towarzystwa. Tego dnia prelegentem był Geiger, który kwestii uczuć poświęcił później osobną rozprawkę<sup>18</sup>. Próbował on uchwycić stosunek uczuć do ich przedstawienia posługując się analogią spostrzeżenia (*Wahrnehmung*) do przedstawienia (*Vorstellung*). Ta analogia daje się zastosować tylko do pewnego stopnia, o czym mówi zarejestrowany przez Dauberta przebieg toczonej wspomnianego dnia dyskusji. Gdy w pewnym momencie moje uczucie jest naprawdę żywe, gdy żyję nim i w nim (*Selbstverlorenheit*), nie mogę jednocześnie być wobec niego w intelektualnym dystansie. Aby móc badać uczucia, muszę je sobie jakoś unaocznic, osłabiając zarazem moc ich oddziaływania, która dla spokojnej pracy intelektu jest zbyt destrukcyjna. Podczas badania uczucia są dane na podstawie swoistych przeżyć o charakterze intencjonalnym (D I 12/92–93).

<sup>17</sup> Por. I.V. Ferran, *Die Emotionen. Geföhle in der realistischen Phänomonologie*, Akademie Verlag, Berlin 2008. Ciekawą rzeczą jest, że Ferran właściwie nie wspomina o teorii uczucia u Lippsa, nie mówiąc już, oczywiście, o Daubercie. Niemniej poświęca wiele uwagi koncepcji Pfändera i Geigera.

<sup>18</sup> Por. M. Geiger, *Das Bewußtsein von Geföhlen*, „Münchener Philosophische Abhandlungen”, 1911, s. 125–162.

Podczas innej rozmowy, którą Daubert przeprowadził 2 czerwca 1906 r. z Alfredem Schwenningerem, czytamy w nawiązaniu do *Einfühlung* i sympatii, będącej swoistym „przedstawieniem” sobie uczuć innej osoby:

Przedstawić uczucie to może oznaczać:

- 1) Domniemywać [je], mianowicie sygnifikatywnie. Czy to za jednym zamachem, jednym słowem lub jednym wskazaniem na okoliczności, w których ono powstało (wspominać o).
- 2) Także jeszcze sygnifikatywnie domniemywać [je], ale przejrzeć je dokładnie co do jego modyfikacji i wymiarów. Przeglądam szczegółowo i możliwie jak najpełniej, jakim ono było.
- 3) Szukam tego, czym właściwie ono było, by doprowadzić to do pełni i jasności. Uczucie staje się niejako żywotne i jaśniejsze. Przy czym mogę je jeszcze bardziej wyraźnie sobie przedstawić i sądzić [o nim], np. w wyraźnym wspomnieniu o. Tutaj mogę jednak, im więcej klarowności i wigoru życiowego tkwi w charakterze oglądanym uczucia, samemu się w nim zatracić, gdyż:
- 4) Przedstawione uczucie posiada pełny charakter naoczności, żywotności lub »bycia-sobą«. Istnieje co prawda samozatrącenie [w nim], tak że nie stoi ono przedmiotowo przede mną. To jest właściwa faza wczuwania. Również ona nie jest aktualnym uczuciem, lecz jakościową modyfikacją.

Zdaniem Dauberta „uczucia są właśnie sposobami przytomności” (*Gefühle sind eben eine Weise des Zumuteseins*) (D I 9/101). „Pytanie: na czym polega teraz właściwie aktualność bezpośrednio przeżywanych uczuć? Być może na właściwym »czuję się« (»*ich fühle mich*«)<sup>19</sup>. »Się« (*Mich*) więc właściwym gruntem moich kierunków uczuciowych. Z tego nerw życiowy, »impet« lub obecność”

<sup>19</sup> Być może, należałoby w tym miejscu powiedzieć niezgodnie z zasadami j. polskiego „czuję mnie”. Dlatego że owo „mnie” lepiej niż bezosobowe „się” oddaje pierwszoosobową, intymną zwrotność, która jest dana prerefleksyjnie w uczuciu.



(D I 12/149). W notatce, datowanej na 15 października 1910 r. i zatytułowanej *Psychologie der Gefühle*, Daubert przedstawia kilka rodzajów uczuć. Obok „Gefühlen im Sinne der Gefühlsfärbungen” (Wundt) do uczuć zalicza:

- 1) Nastawienia (*Gesinnungen*) jako pewne postawy i czynności; (...) [por. D I 9/225<sup>20</sup>].
- 2) Akcje i reakcje: Te tym razem same jako samodzielne, duchowe czynności (wydają się wtedy jednak przechodzić najczęściej w usposobienia (*Gesinnungen*), np. uprzejmość, konfliktowość), z drugiej strony jako zabarwienia, lecz inaczej niż owe pierwsze ogólne u Wundta. Złośliwe i urocze mogą być również zabarwienia niektórych duchowych sposobów zachowania.
- 3) Resentymnt; (...)
  - a. Czucie siebie;
  - b. Poczucie własnej wartości; (...)
- 4) Brak i nadmiar; (...)
- 5) Popędy, podstawowe dążenia; (...)
- 6) Nastroje; (...) [por. D I 9/213].
- 7) Uczuciowe refleksy moich działań i postaw wewnętrznych; (...)
- 8) Wewnętrzne postawy (*Haltungen*) i działania: wewnętrzne powiązanie, wewnętrzna wolność, otwierające się, uwalniające i wiążące postawy; (...)
- 9) Cieleśna doznaniowość: niesmak, orzeźwienie, zmęczenie itd. (...) (D I 9/191–192).

Wobec wielu z wymienionych wyżej rodzajów uczuć Daubert sporządził dłuższe bądź krótsze notatki. Nie są to jakieś rozbudowane analizy. Raczej mamy do czynienia z pewnymi zupełnie wstępnymi intuicjami.

Generalnie, różnice między uczuciami wynikają z ich różnego ukierunkowania i jego modyfikacji. Są uczucia bardziej ukierunkowane

---

<sup>20</sup> A. Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1913, Bd. I, s. 325–404.

na przedmiot, w których przedmiotowi przypisuje się cechy sprawcze uczuć (złość, strach itp.) oraz te, które kierują się jakby do środka, do podmiotu (duma, ambicja, wesołość, obojętność itp.).

Pośród tych ostatnich szczególną uwagę Daubert zwraca na wymienione wcześniej na trzecim miejscu *Selbstgefühlen* i *Selbstwertgefühlen*. Zajmował się on tymi typami uczuć intensywnie m.in. ze względu „*liebes Fräulein Voigtländer*”, która w roku 1910 w wydawnictwie ojca opublikowała swoją rozprawę doktorską pt. *Über die Typen des Selbstgefühls*<sup>21</sup>. Dodajmy, iż Voigtländer bardzo obficie i często korzystała z rady Dauberta, zarówno pisząc w roku 1910 wspomnianą pracę doktorską, jak i przygotowując w roku 1930 swoją rozprawę o seksualności. Dla fenomenologii pytania odczucie samego siebie jako pewna forma *Selbstbewusstsein* ma o tyle znaczenie, że – jak to się jeszcze okaże – jego modyfikacja znajduje się u podstaw możliwości wyrażenia aktu zapytywania. Husserl w tym miejscu mówił o refleksji, z czym Daubert będzie polemizował, dostrzegając udział innych niż obiektywizująca refleksja sposobów odnoszenia się podmiotu do własnych przeżyć. Zauważmy też, że kwestia ta ma ogromne znaczenie dla fenomenologii czy fenomenologicznej psychologii, jako że ta w punkcie wyjścia próbuje zwrócić uwagę badacza na własne przeżycia, a zatem wymaga z założenia praktykowania pewnych form psychicznego samoodnoszenia się, których podstawą są naturalne odmiany *Selbstbewusstsein*.

O kwestii *Selbstgefühl* wspomnimy jeszcze nie raz. Obecnie gwoli porządku przytoczmy tylko jedną z notatek Dauberta na ten temat, sporządzoną około 1907 r.:

O czuciu samego siebie. (Wobec tematu pracy Elsy Voigtländer).

- I. Rozdzielenie właściwych czuć samego siebie od niewłaściwych. Te ostatnie uwarunkowane przez dane wrazeniowe oraz specyficzne życie, któremu nadaje się [jakaś] rolę.

---

<sup>21</sup> E. Voigtländer, *Vom Selbstgefühl: ein Beitrag zur Förderung psychologischen Denkens*, Voigtländer Verlag, Leipzig 1910.

## II. Czucia samego siebie,

## 1) ogólne. Przez to

A. uczucia odniesienia mające centrum w sobie (spokój i opanowanie (*Gelassenheit*), bezpieczeństwo, niepewność w działaniu lub myślenie i czucie czegoś).

B. uczucia przynależności i uczucia nastroju, braku odwagi, zmęczenie, podniosłość, jako spoczywające w samych sobie, bez konstytuowania się w jakimkolwiek odniesieniu.

## 2) W węższym znaczeniu jako odczucia własnej wartości.

W nich powinien być tkwić sąd o sobie lub wartości samego siebie. Jest to błędem, nie ma potrzeby, aby była w nich choćby niewyraźna świadomość mnie lub mojej wartości. Zawsze musi być tam jednak odniesienie do jądra mojej sobości, które [to odniesienie] jest wrażliwe na [takie zależności, jak] wysoki i niski, zdolny i niezdolny, wartość i jej brak (D I 12/202).

Powróćmy do ogólnej klasyfikacji uczuć. W swoich wczesnych notatkach do wspomnianego wykładu z roku 1899/1900 Daubert wymienia za Lipsem kilka grup uczuć:

- 1) uczucia, które związane są z określonymi obiektami (uczucie apercpcji, uczucie naporu, szerokości, długości, prostoty itp.);
- 2) uczucia stanu: strachu, zaskoczenia, rozczarowania, obcości, nowości, oczywistości, zwyczajności itp.;
- 3) przeciwstawne poprzednim uczuciom stanu uczucia ruchu (celowanie, dążenie, uczucie pasywności i aktywności);
- 4) ogólne lub intelektualne uczucia (uczucie równości, podobieństwa i ich przeciwieństwa);
- 5) logiczne uczucia (uczucie subiektywności i obiektywności, uczucie rzeczywistości, pewność, uczucie potwierdzenia i zaprzeczenia, uczucie prawdopodobieństwa) (D I 4/170–172).

Uczucia zakwalifikowane w punkcie 4) i 5) Lipps nazywa *affektlose Gefühl*.

Omawianą przez nas piątą grupę zjawisk psychicznych tworzą te fenomeny, które Lipps, w przeciwieństwie do stanów,

nazywa uczuciami ruchu lub przemiany<sup>22</sup>. Są to: zainteresowanie (*Interesse*), pragnienie (*Verlangen*), dążenie (*Streben*), naleganie (*Drängen*), pożądanie (*Begehren*), szukanie (*Suchen*), życzenie (*Wünschen*), oczekiwanie (*Ersehnen*), proszenie (*Bitten*), rozkazywanie (*Befehlen*) czy posiadanie nadziei (*Hoffen*). Pośród nich na specjalne wyodrębnienie zasługuje pierwszych pięć fenomenów. Występują one, w przeciwieństwie do sześciu pozostałych, także na niższych piętrach życia psychicznego. Mimo że wszystkie one mają w sobie coś z dążenia (*Streben*), wkładanie np. pragnienia do jednego worka z nadzieją czy życzeniem nie wydaje się zbyt przekonujące. Oczywiście, Daubert ma świadomość „wielkich różnic” między tymi fenomenami (D I 2/200). Mówi o tym wprost: „Życzenie jest czymś innym niż dążenie” (D I 2/110). Dążenie do czegoś tym różni się od życzenia, że to pierwsze wymaga pewnego zaangażowania w realizację tego, do czego się dąży, bycia pochłoniętym przez daną sprawę, gdy tymczasem to drugie pozostawia realizację tego, czego się życzy, niejako samemu sobie. Przy czym życzenie bardziej uwzględnia wartość niż dążenie, jest ono skupione od razu na efekcie, mniej natomiast bierze pod uwagę jego osiągnięcie. To może okazać się niemożliwe do przeprowadzenia, co wcale nie unicestwia życzenia, lecz często czyni je jeszcze bardziej „życzeniowym”. W tym życzenie łączy się np. z nadzieją (D I 2/31–32). Poza tym życzenie i nadzieja zgadzają się z aktem woli – życzą sobie tego, czego chcą – w przypadku pożądania natomiast nie zawsze jest ono zgodne z wolą (D I 2/110–111).

### Pytanie a dążenie

Zestawienie tak różnych fenomenów obok siebie wynika jednak, po pierwsze, z wcześniejszych teorii na temat istoty pytania. Jako pożądanie i pragnienie definiowali pytanie na przykład Bernard

---

<sup>22</sup> Th. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, 1. Auflage, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902, s. 18.

Bolzano i Alexius Meinong<sup>23</sup>. Jeśli tak różne fenomeny były brane pod uwagę przy opisie pytania, to już na pierwszy rzut oka widać, że mamy w tym temacie do czynienia z istnym pomieszaniem. Po drugie, zestawienie to zwraca uwagę mimo wszystko na wspólną cechę uwzględnionych fenomenów, którą można odnaleźć – *mutatis mutandis* – także w pytaniu. To ostatnie, mówimy, czegoś się domaga i wymaga, o coś występuje, do czegoś zmierza. „Wskazuje poza siebie” (*Sie weisen über sich hinaus*) (D I 2/80). Charakteryzuje je pewien brak, który ma zostać w przyszłości usunięty. Pytanie wychyla się ku czemuś, czego nie posiada. Podobnie jest ze wszystkimi wyżej wymienionymi fenomenami. Dlaczego jednak pytania nie można ostatecznie rozumieć jako interesu, wymagania, dążenia, nalegania czy pożądania?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Daubert kreśli szeroki program badawczy, w którym wskazuje na konieczność opisu danej grupy fenomenów pod kątem różnych zagadnień:

- 1) ich natury i jakości; w tym też ich jakościowej i ilościowej modyfikacji, zabarwienia przez inne przeżycia oraz ich jakościowych przeciwieństw;
- 2) ich ukierunkowania i celu;
- 3) ich miejsca w całości kształcie życia psychicznego.

Zagadnienia te stanowią tzw. dyspozycje do dalszych badań. Daubert zaznacza, że zamierza badać nasze własne przeżycie zapytywania, nie zaś rozumienie i odtwarzanie aktu zapytywania u innego (hermeneutyka pytania). Badania mają więc pierwszoosobowy charakter. Jak łatwo się domyślić, tylko część planowanych badań doczekała się swojej realizacji. O żadnej z obecnych w jego tekstach analiz nie wolno powiedzieć, że przedstawia sobą ukończoną postać. I jak w innych przypadkach, tak i teraz Daubert dokonuje swoich analiz na drodze polemiki z innymi autorami. Jak powiedzieliśmy wcześniej, w kwestii dążenia (*Streben*) przewodnikami pozostają dla niego przede wszystkim Lipps, a także Pfänder. W spuściźnie

---

<sup>23</sup> K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, s. 360–361.

Dauberta istnieją dwa (jeden w postaci stenogramu, drugi pisany w sposób tradycyjny) wyciągi z wykładu Lippsa poświęconego m.in. zagadnieniu psychicznego dążenia<sup>24</sup>. Do tego dochodzą liczne odwołania Dauberta do książek Lippsa oraz notatki z lektury prac Pfändera i z dyskusji z nim.

### Theodora Lippsa teoria dążenia

Daubertowski wyciąg z wykładu Lippsa nosi tytuł: *Psychologie des Wollens und Strebens* (D I 4/132). Odwołuje się on do treści, które Lipps przedstawił w semestrze letnim 1900 r. Prowadził on wówczas wykład pt. *Psychologie, zweiter spezieller Teil*. Był on pomysły jako kontynuacja wykładu z WS 1899/1900 pt. *Psychologie, erster allgemeiner Teil*. Również fragmenty tego wykładu znajdują się w notatkach Dauberta (m.in. A I 4/175–177).

Zapiski Dauberta, które pochodzą z pierwszego, wyżej wspomnianego wykładu, zaczynają się od omówienia fenomenu domniemania (*Meinen*) i reprodukcji. Dążenie jest specjalnym przypadkiem domniemania – powiada Lipps. To ostatnie odnosi się do przedmiotu, który reprezentują (symbolizują) treści przedstawienia. Daubert wyraźnie odróżnia treść przeżycia od jego przedmiotu. Treść ma funkcję reprezentowania przedmiotu (D I 6/32). Różnym treściom może odpowiadać ten sam przedmiot, tak samo jak różne mogą być akty i odpowiadające im wyrażenia językowe (D I 6/33–34). Obecna już na poziomie domniemania tendencja do sięgania poza to, co dane w przedstawieniu, zostaje w dążeniu jakby rozwinięta czy przedłużona: domniemanie wychyla się teraz ku temu, co nieobecne nie tylko w przedstawieniu (zawartość), ale nieobecne także w leżącym u podstaw przedstawienia spostrzeżeniu (*Wahrnehmung*) czy doznaniu (*Empfindung*) (przedmiot). Jednocześnie w tym domniemaniu dąży się do tego,

---

<sup>24</sup> Jest to ten sam wykład, o którym wspominaliśmy w rozdziale poświęconym twórczości Dauberta przy okazji omawiania kwestii wiarygodności rozszyfrowanych stenogramów.

aby przeszkody w urzeczywistnieniu tego, co nieobecne, zostały pokonane.

Daubert, za Lippsem, wyróżnia kilka rodzajów dążenia. Ze względu na asocjacyjne uwarunkowanie dążenia oraz cel, do którego ono zmierza, można podzielić je na:

- 1) Dążenie do doznania czegoś (np. oczekiwanie grzmotu po błysku) (*Empfindungsstreben*).
- 2) Dążenie do przedstawienia czegoś (np. obecne podczas wysiłku przypomnienia sobie czyjegoś imienia) (*Vorstellungsstreben*).
- 3) Dążenie do świadomości rzeczywistości (np. obecne podczas zyczenia zaistnienia czegoś) (*Urteilsstreben*).

Myślenie o przedmiocie i wnikanie w niego, które Lipps zalicza do apercpcji czynnej, należy do dążenia typu *Urteilsstreben*. Daubert (Lipps) wymienia trzy typy tego dążenia, które znajdują następnie swój wyraz w podziale pytań. Ten związek dążenia do sądu i pytania uprawdopodobnia przekonanie, że, z jednej strony, pytanie jest jakąś postacią dążenia, z drugiej – zbliża się do sądenia. Mamy zatem: dążenie do pewności (*Gewissheitsstreben*), dążenie do wyjaśnienia (*Streben nach Erklärung*) oraz dążenie do bliższego określenia (*Streben nach Determination*). Pierwszemu dążeniu odpowiada pytanie rozstrzygające (*Entscheidungsfrage*), drugiemu – pytanie wyjaśniające (*Erklärungsfrage*), trzeciemu – pytanie określające (*Bestimmungsfrage*) (D I 4/143).

Powyższe rodzaje dążenia Daubert (Lipps) zalicza do dążenia uwarunkowanego reproduktywnie, które działa wedle zasad kojarzenia (przez podobieństwo i doświadczenie). „Czystą reprodukcją” są wspomnienia, „nieczystą” – twory wyobraźni. Dążenia te mogą być jednak uwarunkowane działaniem apercpcji. Czy apercpcja nie jest jednak pewnym typem asocjacji?

### Krytyka teorii asocjacji

Daubert zaczął pracę nad problemem kojarzenia dokładnie w tym samym czasie, w którym podjął i rozwinął temat pytania.

Stało się to w połowie roku 1911 i trwało mniej więcej przez kolejny rok. Jest to dość intrygujący fakt. Jeśli „pytanie” wydaje się w obszarze psychologii tematem wciąż nowym, to kwestia kojarzenia jest, przeciwnie, tematem mocno wyeksploatowanym, charakterystycznym zwłaszcza dla psychologii uprawianej w XVIII i XIX w. Już podczas studiów w Getyndze Daubert z dystansem odnosił się do koncepcji kojarzenia w estetyce (D I 15/14) (por. rozdz. *Preludium estetyczne*). Nie przypadkiem otwierające nowe stulecie (w znaczeniu dosłownym i symbolicznym) *Logische Untersuchungen* Husserla, chociaż wiele uwagi poświęcają szczegółowej krytyce wcześniejszej psychologii, właściwie milczeniem pomijają temat asocjacji, wspominając o nim jedynie na marginesie jako o jednym z ulubionych toposów krytykowanego psychologizmu. To prawda, że późny Husserl w pewien sposób rehabilituje samo pojęcie asocjacji<sup>25</sup>, nadając mu fenomenologiczny sens, jednak co się tyczy samej teorii kojarzenia, która swe korzenie ma jeszcze w myśli starożytnej, wydaje się, iż należy ona już pod koniec XIX w. do koncepcji mocno historycznych. Dlaczego więc Daubert, stojąc w roku 1911 całkiem daleko od swego pierwszego wielkiego nauczyciela, Lippsa, który jako wyznawca psychologizmu z zamiłowaniem posługiwał się teorią asocjacji jako sposobem wyjaśniania życia psychicznego, postanawia od nowa gruntownie podjąć kwestię kojarzenia? I to równoległe do tematu pytania! Czy kojarzenie ma coś wspólnego z pytaniem?

Ewentualna odpowiedź na powyższe pytanie znajduje się w teście trzynastej części A *Nachlässe* Dauberta, zatytułowanej *Reproduktion und Assoziation*. Na około 150 stronach transkrybowanych notatek Daubert podejmuje temat kojarzenia w taki sposób, jakby przygotowywał o tym jakąś większą rozprawę. Wiadomo skądinąd, że Daubert myślał o tematyce kojarzenia, planując swój artykuł do jubileuszowego pisma *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Ostatecznie zdecydował się na fenomenologię pytania. Związek fenomenu

<sup>25</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013, s. 80–81.



kojarzenia z pytaniem widoczny jest przede wszystkim w kontekście zagadnienia relacji między pytaniem i odpowiedzią. Chodzi o „logikę odkrycia”. Z jednej strony, Daubert mówi wprost, że skojarzenie pojawia się wtedy, gdy spada pewne napięcie związane z zainteresowaniem czy szukaniem czegoś, że, innymi słowy, nie jest ono odpowiedzią. Z drugiej strony, nie wyklucza on, że skojarzenie zostaje przywołane nie na zasadzie całkowitego przypadku, lecz pojawia się ono za sprawą istnienia ukrytego zainteresowania. Idąc tym tropem, można by skojarzenie potraktować jako „odповідź”. Odpowiedź na pytanie pojawia się często nagle, niejako wpada się na nią, przychodzi ona do głowy. Zawartość pytania wyznacza kierunek poszukiwań odpowiedzi, częstokroć jednak odpowiedź przychodzi ze strony, której właśnie nie bierze się pod uwagę (D I 13/170).

Poszukajmy najpierw motywu, jaki przyświecał rozważaniom Dauberta. We fragmencie, który brzmi już jak fragment wstępu gotowej rozprawy, pisze on:

Chciałbym poddać pod dyskusję stary temat asocjacji. Nie dlatego, abym sądził, że istniejące teorie asocjacji, które długo panowały w psychologii, a nawet teraz, szczególnie w szkole eksperymentalnej odgrywają zasadniczą rolę, są w jakikolwiek sposób użyteczne do rozpatrywania prawdziwych, psychologicznych kwestii.

Wprost przeciwnie, wierzę, że prawdziwej psychologii, która bezstronnie obserwuje fakty życia duchowego i próbuje sprostać swej szczególnej naturze, nic nie przeszkadza tak bardzo, jak stara nauka o asocjacjach. Również ci, którzy wierzą, że już dawno zerwali z ową nauką, wciąż niezauważalnie przyjmują pewne poglądy zwalczanej przez nich teorii.

Chciałbym spojrzeć krytycznie na poglądy typowych teorii asocjacji, jednocześnie próbując również uchwycić te fakty, które były źródłem owej nauki i naszkicować ich sytuację i pozycję w życiu świadomości.

Nie jestem w stanie podać tutaj krytycznego przedstawienia poszczególnych istniejących teorii asocjacji. Literatura dotycząca tego tematu jest nieskończona. Ograniczę się do typowego naszkicowania

wciąż powracających podstawowych rysów owych nauk. W związku z tym rozważę tylko zasadnicze punkty widzenia różnych teorii, a to w porządku systematycznym. W poszczególnych omówieniach krzyżują i płaczą się one wielorako (D I 13/43–44).

A zatem sprawa jest dość jasna. Daubert podejmuje temat kojarzenia nie ze względu na jego osobistą akceptację tudzież ze względu na jakieś szczególne zainteresowania historyczno-filozoficzne, lecz ze względu na kryjące się u jego podstaw, fenomenologicznie istotne fakty życia psychicznego. Jak się jeszcze okaże, należą do nich takie kwestie, jak: istota świadomości i jej związków, pojęcie spostrzeżenia i przedstawienia, apercpcja, a także problem relacji. Daubert nie odrzuca samego fenomenu kojarzenia, uważa jednak, iż jest to jedno z wielu zjawisk psychicznych, w dodatku o drugorzędnym znaczeniu.

W notatkach Dauberta znajdują się wypisy i krytyczne komentarze do prac psychologów eksperymentalnych Wilhelma Wundta i Ernsta Meumanna<sup>26</sup> (D I 13/74–81, 92–95). Od czasu do czasu pojawia się też nazwisko Williama Jamesa.

Przypomnijmy, że w popularnych w XIX w. teoriach psychologicznych asocjacja była interpretowana jako podstawowy mechanizm, który można z powodzeniem zastosować niemal do wszystkich zjawisk życia psychicznego, uznawanych ostatecznie za przejaw procesów mózgowych. Wprawdzie o ile pozytywnie Daubert ocenia motywy zainteresowania naukowych psychologów asocjacją, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę liczne zafalszowania zjawisk psychicznych ze strony dawnej racjonalistycznej i metafizycznej psychologii, o tyle konsekwencje rozciągnięcia praw kojarzenia na całe życie psychiczne ocenia on jako potworne (*ungeheuerlich*).

Przez asocjację można rozumieć kilka rzeczy. Po pierwsze – proces tworzenia pierwotnego związku między treściami (A obok B).

---

<sup>26</sup> E. Meumann, *Ökonomie und Technik des Gedächtnisses: experimentelle Untersuchungen über das Merken und Behalten*, Verlag von J. Klinkhardt, Leipzig 1908.

Po drugie – jako proces ponownego łączenia treści (A reprodukuje B). Po trzecie – jako utworzony drogą wcześniejszego łączenia związek (*Band*) treści (podobieństwo, różnica, styczność czasowo-przestrzenna). Po czwarte – jako dyspozycja do łączenia pewnych treści. Po piąte – jako prawo funkcjonowania psychiki. Po szóste – jako grupa połączonych treści. Przy czym pod pojęciem treści rozumie się wiele różnych rzeczy. Pytaniem jest więc, czym są człony relacji skojarzeniowej. Czy są to przedmioty, treści świadomości, procesy mózgowie, czy coś jeszcze innego?

Daubert uważa, że najważniejsze jest trzecie pojęcie kojarzenia.

Asocjacja jest tutaj relacją przedmiotową. Kojarzenie jest przebiegiem tych połączeń od jednego elementu do drugiego. Owo powiązanie jest tutaj drogą lub torem, które utrwała się w reprodukcję (D I 13/21).

Relacje między przedmiotami ani nie są skojarzeniami, ani ich nie ustanawiają (D I 13/128), lecz stają się skojarzeniami, kiedy zostają uświadomione wraz z pewną tendencją, która wymusza przejście od jednego elementu do drugiego (bliskość). Nie wiadomo wszak, dlaczego tylko relacja podobieństwa, różnicy czy styczności jest uznawana za asocjację, skoro również inne relacje wymagają przejścia (przyczyna i skutek, środek i cel, analogia itp.). Zdaniem Dauberta, w ten sposób właściwie każda relacja może stać się asocjacją. Jedną z racji tradycyjnego ograniczenia typów asocjacji do podobieństwa, różnicy i styczności może być rozróżnienie bardziej wewnętrznych i bardziej zewnętrznych relacji. Nie jest to jednak do końca przekonujące. Inne wytłumaczenie polega na rozróżnieniu aktywnych i pasywnych aktów świadomości. Skojarzenie (przez podobieństwo, różnicę lub styczność) pojawia się tylko wtedy, gdy ktoś w sposób bierny się czemuś przygląda lub o tym sobie myśli (D I 13/23). Kiedy ktoś pyta, szuka itp., wtedy kojarzenie się nie pojawia. Tego rodzaju wyjaśnienie ograniczałoby kojarzenie tylko do określonych zjawisk psychicznych. Tymczasem zwolennicy teorii kojarzenia widzą w nim coś charakterystycznego dla wszelkich zjawisk psychicznych.

Jak zatem pozytywnie opisać te zjawiska psychiczne, które błędnie próbowały wyjaśnić tradycyjne teorie asocjacji? Daubert proponuje rozważyć te kwestie w ramach *Phänomenologie der Assoziationen* (D I 13/28).

Pierwsze, na co Daubert wskazuje, to status członów związków asocjacyjnych. Kojarzenie nie dotyczy ani relacji między przedmiotami, ani procesów zachodzących w mózgu, lecz treści świadomości. Te ostatnie nie mogą jednak być rozpatrywane w abstrakcji od tego, do czego się one odnoszą, tj. intencjonalnych przedmiotów. Daubert podkreśla to (intencjonalność treści świadomości) z całą stanowczością i w pomijaniu tego podstawowego faktu życia psychicznego widzi największy brak teorii skojarzenia (D I 13/57–58). Nawet najprostsze daty wrażeniowe są czymś danym w świadomości zawsze jako pewne, wydobyte z „niezróżnicowanej ciągłości” jedności (przedmioty pierwotne). A w tym uczestniczy już apercepcja. Dlatego należy stwierdzić, że „apercepcja jest fundamentem asocjacji, nie odwrotnie” (D I 13/31). O „wyższości” aktów apercepcji nad asocjacją Daubert był przekonany już podczas swych studiów w Getyndze. Według teorii *Einfühlung*, którą reprezentowali Friedrich i Robert Vischer, a także Alfred Biese<sup>27</sup>, asocjacje są zakorzenione we wczuciu, nie zaś odwrotnie (D I 15/8).

Co ciekawe, chociaż podstawą asocjacji jest apercepcja, ta pierwsza pojawia się tam, gdzie apercepcja jakby nie sięga. Kojarzenie przywołuje to, czego tu i teraz nie ma. Kojarzone są te fenomeny, które nie leżą w aperceptywnym obszarze zainteresowania (D I 13/41).

Daubert wspomina o pasywnej apercepcji, która związana jest z „oddaniem się przedmiotowości”, z rezygnacją ze świadomego i dobrowolnego ukierunkowania na osiągnięcie pewnego celu oraz zainteresowania (D I 13/157). „Dopiero przez różne ograniczenia zainteresowania tym, co domniemane, asocjacje otrzymują swoją właściwą dziedzinę” (D I 13/160). Wygląda to tak, jakby kojarzenie

---

<sup>27</sup> A. Biese, *Assoziationsprinzip und Anthropomorphismus in der Ästhetik*, „Zeitschrift für vergleichende Literatur-Geschichte”, Leipzig 1896.

zachodziło właśnie wtedy, gdy stopień uważności i siła celowania w jakąś treść spada. Następuje swego rodzaju rozluźnienie, dekoncentracja i nagle pojawia się skojarzenie. Czy jednak rzeczywiście kojarzenie pojawia się tam, gdzie nie ma żadnego dostrzegalnego związku z tym, co aktualnie przeżywane? Czy przywołane w skojarzeniu przedstawienie jest niczym samotna wyspa pośrodku zwartej rzeki świadomości (D I 13/67)? Odrzuca on taką możliwość. Asocjacyjne przejście między treściami świadomości odbywa się po torze (*Bahn*), który polega na szczególnym charakterze wrażenia, określanym przez Dauberta mianem aperceptywnej bliży wrażeniowej (*Eindrucksnähe*). Przedmioty, które zwykle spostrzegam razem, pozostają w swego rodzaju „osobistej znajomości”, tak że kiedy później widzę jeden przedmiot, nasuwa się (*liegt nahe*) skojarzenie drugiego. To właśnie to wzajemne nasuwanie się (*Einander-nahe-Liegen*), ta bliskość wrażeniowa jest podstawą skojarzenia. Kojarzenie zachodzi między treściami świadomości, które odnoszą się do przedmiotów z różnych względów bliskich sobie. Ta bliskość tworzy związek między nimi, który stanowi podstawę asocjacji (zob. trzecie znaczenie asocjacji). Jest ona wytwarzana albo poprzez powtarzanie, albo jednorazowe silne wrażenie („dom” i „trzęsienie ziemi”) i pojawia się wtedy, gdy znika świadome centrowanie na jakąś treść. Bliskość ta nie jest ani ufundowana w rzeczach, ani w relacji między nimi, ale zależy od sposobów ujęcia rzeczy. Nie rodzi się ona też tylko na podstawie empirycznego faktu występowania obok siebie pewnych treści, lecz jest swoistym fenomenologicznym związkiem („osobista znajomość”, jak mówi Daubert), jaki mają pewne treści wobec siebie. Wiele rzeczy faktycznie występuje obok siebie, różni się między sobą lub jest do siebie podobnych, ale wcale przez to nie są one ze sobą kojarzone. Nie istnieją powszechne i konieczne prawa kojarzenia analogicznie do praw przyrodniczych. Prawo kojarzenia nie jest prawem przyciągania się (grawitacji) pewnych treści. W każdym indywidualnym przypadku potrzeba spełnienia wielu warunków: potrzeba pewnej postawy asocjacyjnej tj. czegoś pomiędzy skłonnością i nastrojem (D I 13/86), centrowania, apercepcji, odpowiedniego ujęcia, nadto powiązania tego z innymi obszarami

życia psychicznego, jak charakter, inteligencja, temperament, wreszcie spełnienia odpowiednich warunków po stronie przedmiotowej. I tak, na przykład, najłatwiej związek kojarzenia zawiązuje się na podstawie tzw. relacji zewnętrznych (relacje czasowe i przestrzenne, relacje przyczynowo-skutkowe, podobieństwa, analogii), ponieważ tu przedmioty mają względnie dużą samodzielność, najtrudniej – w stosunkach symbolicznych i funkcjonalnych (między słowem i znaczeniem, między rzeczą a jej ogólnym charakterem, resp. między tym ostatnim i jej pojęciem) (D I 13/69).

Daubert odrzuca wcześniejsze teorie asocjacji przede wszystkim z tego powodu, że zakładają one to, co starają się wyjaśnić, a w swoich wyjaśnieniach są dalekie od fenomenologicznego stanu rzeczy. Choć niejako programowo, starając się być „naukowe”, odrzucają wszelkie założenia, ich ustalenia polegają na nieweryfikowalnych hipotezach. Jak mówi Daubert, „do budowy świata doświadczenia wokół nas nie nadaje się asocjacyjne odniesienie pomiędzy czystymi elementami. Musimy go szukać w rozwiniętym życiu” (D I 13/111).

### Apercepcja i uwaga

Pojęcie apercepcji odgrywa we wczesnej fenomenologii bardzo ważną rolę. W psychologii Lippsa jest ono obok percepcji jednym z dwóch tzw. uczuć podstawowych. Stosunek apercepcji do percepcji opisuje Lipps, sięgając po poetyckie porównania:

Natomiast zauważanie (*Beachten*) lub apercypowanie jest wyróżnianiem (*Herausheben*) lub akcentowaniem wewnątrz psychicznego związku życia. To, co każdorazowo zauważone, tworzy węższy związek w ramach owego wszystko obejmującego związku. To jest jak sama dla siebie wyszczególniona fala wewnątrz całości ruchu fal psychicznego życia, lub jak widoczny z daleka stromy szczyt, wystający ponad zwartą masę górskiego masywu.

Ten związek zauważonego lub ten »aperceptywny związek« jest związkiem naszego duchowego życia w[ewnątrz] ogólnego

życia psychicznego (*geistigen Lebens in dem allgemeinen psychischen Leben*)<sup>28</sup>.

Apercepcja tym różni się – według Lippsa – od percepcji (np. doznania, spostrzeżenia czy przedstawienia), że ta pierwsza zawiera w sobie akt zwrócenia uwagi (D I 4/2). Poza uwagą apercepcja bywa łączona z kojarzeniem. I choć uwaga i asocjacja są związane jakoś z apercepcją, to jednak należy te przeżycia od siebie oddzielić.

Według Dauberta kojarzenie, o którym mówiliśmy wcześniej, jest zupełnie inną funkcją świadomości niż apercepcja. Przypomnijmy:

Kojarzenie zakłada apercepcję. Nie odwrotnie (D I 13/40).

Istotnie, procesy apercepcji są zawsze fundamentem skojarzeń, ponieważ inaczej nie otrzymalibyśmy elementów, między którymi mogłyby się rozciągać skojarzenia (D I 13/94).

Apercepcja zaczyna się tam, gdzie kończy się asocjacja a zaczyna np. szukanie. „Jeśli coś jest poszukiwane, pytane lub oczekiwane, wtedy nie jest to kojarzone” (D I 13/106). Można, np., na zasadzie kojarzenia przez podobieństwo łączyć A i B, ale można też, kiedy pojawi się A, szukać w porządku rzeczy podobnego do niej B. Ta druga sytuacja nie jest już związana z kojarzeniem i zasobami pamięci, na których ono pracuje, chociaż efekt połączenia w obu przypadkach może być ten sam (A jest podobne do B). Szukanie podobieństwa zwraca się ku związkom panującym w porządku rzeczy – „rzeczowym związkiem jedności” – kojarzenie natomiast porusza się w porządku tego, co już zostało – przypadkowo lub dowolnie – doświadczone (D I 12/85–86). To ostatnie na sposób przypadkowy odkrywa – niekiedy jednak przesłania – to, co w sposób konieczny odsłania pogłębiony akt apercepcji. Albowiem związki rzeczowe wyprzedzają związki skojarzeniowe. I na pewno nie są z nimi identyczne.

---

<sup>28</sup> Th. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen, Denken. Eine psychologische Skizze*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902, s. 7.

Dlatego Daubert dystansuje się od koncepcji Lippsa, który relację podobieństwa między rzeczami próbował wytłumaczyć na drodze teorii asocjacji (por. rozdz. *Ontologia pytania*, podrozdz. *Teoria relacji*).

Apercepcja nie jest też tożsama z uwagą, chociaż na pewno się z nią jakoś wiąże. W swoich komentarzach do cytowanego fragmentu pracy Lippsa Daubert odnotowuje: „Związek tego, co zauważane, nigdy nie jest związkiem zauważania” [*Nie ist ein Zusammenhang des Beachteten ein Zusammenhang des Beachtens*] (D I 4/76). Poza tym Daubert zauważa, iż nie wolno utożsamiać wprost uwagi z apercepcją. Po pierwsze, dlatego że uwaga ma różny stopień intensywności, czego nie można powiedzieć o apercepcji i jej przedmiocie, którego podstawową kategorią jest jedność. Przedmiot nie jest w zależności od stopnia uwagi bardziej lub mniej jeden. Poza tym uwaga jest z natury chwiejna i „niecierpliwa”: przeskakuje ona z jednej treści na drugą, co jednak niczego nie zmienia w doświadczanym przedmiocie (D I 8/93). Po drugie, o ile przedmiot uwagi, rozpatrywany sam w sobie, co do swojej zawartości przedmiotowej, pozostaje przy tym niezmienny, o tyle w apercepcji przedmiot i jego części doznają pewnego przeobrażenia. Staje się on np. nośnikiem pewnych własności. Przedmiot jest określany w swoisty sposób (D I 17/74–76).

Także Pfänder krytycznie odnosił się do teorii Lippsa. W rozmowie z Daubertem zwracał on uwagę na istnienie różnych typów apercepcji. Mówił o „podskakujących, skaczących, głaskających, odnoszących się powierzchownie, linearnych sposobach apercepcji” [*hüpfende, springende, darüber hinstreichende, flächenhaft beziehende, lineare Apperzeptionsweise*] (D I 9/279).

Ostatecznie więc, trzeba powiedzieć, że apercepcja nie polega na łączeniu wrażeń i tworzenia z nich przedmiotów i ich związków.

Apercepcja nie czyni ze zmysłowych wrażeń przedmiotów i rzeczy. Nie czyni również z wrażeń po prostu świadomości przedmiotów. Jej funkcją jest: takie rozjaśnianie wrażeń, że mogą się nam w nich



[owych wrażeniach] przedstawiać przedmioty i rzeczy, a dalej między tymi fenomenami znów porządek, zależność, przegląd, akcentowanie i wartości dla najbardziej zróżnicowanych sposobów ujmowania, kierunków i punktów widzenia, w których myśląc i postrzegając trwamy, dzięki którym przedmioty są brane pod uwagę i mają dla nas znaczenie. Kontakt z tym, co jest mi obecne, sposoby istnienia lub sposoby daności, które kierują się dla mnie już na to, co określone, choć jeszcze nie domniemane (D I 9/291).

W innym miejscu zaś pisze:

Apercepcja nie czyni, przykładowo, z wrażeń zmysłowych rzeczy. Apercepcja nie powoduje, że rzeczy mają daną strukturę i właściwość. Ale sprawia, że rzeczy z ich cechami, ich naturą i strukturą jawią mi się właśnie tak, że prezentują mi się one z takich punktów widzenia (D I 13/32).

Apercepcja wydziela przedmiot z całości związków, w jakich on pozostaje (bez niszczenia ich) i ujmuje go jako ten a ten (typizacja) (D I 10/87).

Aperceptywne zwrócenie się ku przedmiotowi można rozumieć wielorako. Najpierw jako (1) pojedynczy akt.

Stwierdziliśmy wyżej, że apercepcja nie jest tym samym co uwaga. Jednak – jak się okazuje – nie jest to aż takie proste, a to przede wszystkim z tego powodu, że pojęcie uwagi jest wieloznaczne. W obrębie rodzaju „uwaga” znajduje się wiele różnych przeżyć. Należą do nich: *Bemerken*, *Beachten* i *Aufmerken*.

Po pierwsze, jako *Bemerken* oznacza Daubert za Lippsem prostą świadomość czegoś. Jest to jeszcze akt charakterystyczny dla percepcji.

Od tego rodzaju uwagi odróżnia on, po drugie, związane bardziej z przedmiotem, bardziej bierne *Beachten* oraz bardziej swobodne i zależne od podmiotu aktywne *Aufmerken auf etwas* (D I 11/175). To ostatnie Daubert określa również jako „właściwie najjaśniejszy typ świadomości-czegoś” (D I 3/344). Stanowi on wyróżniony

modus aktów: „akty właściwej uważności (*Aufmerksamkeit*) tj. *cogito*, są takie, w których uświadamiam sobie stające się przedstawienie-wo jako temat to, co przedmiotowe” (D I 3/461). Różnica między *Bemerken* a *Aufmerksamkeit* nie jest na pierwszy rzut oka oczywista, dlatego wymaga wyjaśnienia. Daubert odnotowuje przykład, który ma tę różnicę uzmysłowić: głośny gwizd zwraca moją uwagę (*Beachten*) na przybycie statku, na który czekam (*Aufmerksamkeit*) (D I 11/177–178). Inny przykład: koncentruję się na tym, co dzieje się na scenie (*Aufmerken*) – tym usilniej, im bardziej moją uwagę przyciągają szmery na widowni (*Beachten*) (D I 11/223). *Aufmerken* byłoby – według Gallingera – dążeniem do zauważenia czegoś w bliskości (*Beachtungsnähe*). Opinia ta jednak nie znajduje uznania w oczach Dauberta. Jakkolwiek, przy okazji *Beachten* chodzi mianowicie o uwagę w sensie odwrócenia się od całej reszty, o pozostawienie wszystkiego poza uwagę, i zwrócenie się ku czemuś w szczególny sposób. To wydzielenie spośród całości tego, co przeżywalne, jakiegoś większego lub mniejszego fragmentu jest negatywną stroną towarzyszącej świadomości przedmiotu świadomości jedności (D I 6/98). Zauważenie czegoś nie jest jednak tożsame ani ze świadomością jedności, ani ze świadomością przedmiotu. Świadomość jedności i świadomość przedmiotu jest czymś bardziej elementarnym niż uwaga (D I 9/155). Ten rodzaj zwrócenia uwagi na coś oznacza, iż podmiot żyje „w” tym akcie, jest w nim świadomy. Uwaga to uczestniczenie i bycie zajęтым czymś (*inneren Dabeisein oder Damit-beschäftigt-Sein*) (D I 8/93).

Zauważać (*Beachten*) nie oznacza nic innego, niż to, że z tego, co dane, coś się dla mnie wyłania lub staje się psychicznie szczególnie oddziałujące. Wyszczególnia się właśnie to, co dane i pewne części nabierają szczególnego stosunku do mnie, co oznacza, że przez to modyfikuje się ogólna świadomość przedmiotowa do [formy] szczególnej świadomości, która jest właśnie zauważaniem. (...) Zauważanie oraz uważność (*Aufmerksamkeit*) są mocno od siebie zależnymi pojęciami. Mogę coś mniej lub bardziej zauważać (*beachten*), zauważać dany przedmiot bardziej niż inny, jak również ten sam przedmiot

w różnym czasie inaczej. Uważność pozwala na stopniowanie. Polega ona właśnie na możliwości stopniowania (D I 6/93).

*Beachtung* nie jest między innymi dlatego jednoznaczna ze świadomością przedmiotu, że uwaga ma swoją intensywność, którą Daubert wraz z innymi uczestnikami Pfänderowskich zajęć (WS 1906/1907) określa jako mniejszą lub większą „zażyłość stosunku pomiędzy tym, co domniemane i mną” (D I 11/175). Ta intensywność zażyłości powiązania określa tzw. *Beachtungsrelief*. Samo pojęcie reliefu należy, oczywiście, do terminologii estetycznej (por. rozdz. *Preludium estetyczne*). *Beachtungsrelief* pojawia się w zapiskach Dauberta kilkakrotnie i jest ono ściśle związane z pojęciem apercepcji i świadomością jedności przedmiotu (D I 6/37, 70, 73, 93; D I 7/21; D I 10/84, A I 11/124–126, 174–177, 222–223). Daubert zaczerpnął ów termin od Pfändera, w którego pracach *Beachtungsrelief* zostało wymienione pośród *Grundbegriffe der Psychologie* jako pojęcie pozwalające wyjaśnić, na czym polega *Gegenstandsbewusstsein*, a ściślej *der Umfang des Bewusstseins*. Pojęcie to Pfänder wprowadził po raz pierwszy w swojej *Phänomenologie des Wollens*<sup>29</sup>. W wydanej cztery lata później *Einführung in die Psychologie* Pfänder wyjaśnia to pojęcie następująco. Skierowana na jakiś złożony przedmiot uwaga może ujmować składające się nań elementy w sposób coraz bardziej centralny i szczegółowy. Może to się dziać zarówno „wszerz”, jak i „w głąb”. Przykładowo można zwracać uwagę na coraz bardziej szczegółowe elementy czegoś lub też kierować uwagę niejako „przez” dany przedmiot w stronę czegoś, co tamten tylko symbolizuje, oznacza lub do czego jest środkiem<sup>30</sup>. W ten sposób uwaga eksponuje jedne obszary przedmiotu, pozostawiając inne w tle.

Uwaga tematyzuje swój przedmiot. Pojęcie tematyzacji pojawia się zwłaszcza w późniejszych notatkach Dauberta i nawiązuje

<sup>29</sup> A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1900, s. 22.

<sup>30</sup> Tenze, *Einführung in die Psychologie*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1904, s. 367.

wyrażnie do badań Husserla i Arona Gurwitscha, który w roku 1928 napisał na ten temat doktorat. Przedmiot może być tematyzowany z różnych punktów widzenia, w zależności od tego, jakie żywimy wobec niego zainteresowanie i jakie stawiamy pod jego adresem pytania (D I 3/11). Tematyzacja nie jest tym samym, co ujęcie przedmiotu i zainteresowanie się nim. Jest ona ujęciem podążającym w określonym kierunku. Tematyzacja jest prawdziwym początkiem myślenia (*cogito*). Oznacza ona wolne, spontaniczne, skupione ukierunkowanie się na jakiś aspekt przedmiotu lub jego istnienie.

Po trzecie, można mówić o wartościującym lub obiektywizującym ukierunkowaniu uwagi (*wertende oder objektivierende Richtung des Bemerkens oder Beachtens*). Są to różne sposoby zainteresowania, które Daubert (za Lippsem) wiąże z koniecznością postawienia pewnego pytania (D I 6/112). Wśród tych różnych ukierunkowań uwagi wymienia Daubert akty pożądania, radowania się przedmiotem, sądzenia o nim, wątpienia itp.

Ponadto do grona aktów apercpcji zalicza on akty *Deuten*, czyli interpretowania, przez które rozumie (w nawiązaniu do Husserla<sup>31</sup>) traktowanie danych treści wrażeniowych jako reprezentantów pewnych przedmiotów i ich własności (D I 4/69; D I 6/36).

Wyższym rodzajem apercpcji jest (2) świadomość natury przedmiotu (jego rzeczywistości i atrybutów). Następnie Daubert mówi o (3) apercpcji jako o realnym psychicznym stanie, przez który rozumie pewien stopień „świadomości” lub psychiczną siłę. Wreszcie można pod pojęciem apercpcji rozumieć (4) „realny stan bycia odniesiony między procesami [psychicznymi] i Ja”. Trzecie i czwarte pojęcie apercpcji Daubert zostawia poza swoim zainteresowaniem.

Lipps określał apercpcję jako czynność psychiczną. Zamiast o czynności, która przywołuje skojarzenie realnego działania, Daubert – podobnie jak Husserl – woli mówić o akcji. Jest to akt żywej, aktualnej obecności podmiotu przy przedmiocie:

---

<sup>31</sup> Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/I, s. 74, 360. Polskie wydanie: E. Husserl, *Badania logiczne*, część II/I, s. 92, 480–485.

Apercepcja to nie = czynność duszy. Całkiem fenomenologicznie przypisany jest konkretnemu przeżyciu taki moment, charakteryzowany jako akt apercepcji, w którym konstytuuje się moja aktualna obecność (*Gegenwärtigsein*) lub świadomość przedmiotowa. Ścisłe biorąc, jest to dane w aktualnej chwili i jest odmienne od momentów, które tworzą części tego przeżycia i które mogą osiąść w refleksji jako elementy szczególnego rodzaju (D I 6/35).

Dodajmy – gwoli bliższego powiązania głównego tematu naszej interpretacji, jaką jest pytanie, z omawianym obecnie pojęciem apercepcji – że w pracach Lippsa mówi się o apercepcji porządkującej (*Ordnen*) oraz wypytywującej (*Befragen*). Ta ostatnia należy do rodzaju „apercepcji czynnej” i jest tożsama z wnikaniem w przedmiot, myśleniem o nim. Myśląc o danym przedmiocie, zadaje mu się pytania, na które udziela on odpowiedzi w postaci pewnego roszczenia (*Anspruch*) lub wymagania (*Forderung*)<sup>32</sup>. To ostatnie pojęcie, do którego jeszcze wrócimy przy innej okazji (por. rozdz. *Ontologia pytania*), oznacza sposób ujawniania się przedmiotu dla podmiotu, sposób ujawniania swojego obowiązywania (*Geltung*). Jest ono źródłem dążenia, które stanowi swego rodzaju odpowiedź na wymagania rzeczywistości. Obowiązywanie zostaje najpierw rozpoznane, a potem może zostać wypełnione w postaci sądu lub decyzji moralnej. W tym miejscu rozważania Lippsa zbliżają się do koncepcji Heinricha Rickerta.

### Przeżycie jedności przedmiotu

Wbrew Lippsowi<sup>33</sup> a w zgodzie z Husserlem<sup>34</sup>, Daubert twierdzi, że apercepcja nie jest czynnością (*Tätigkeit*) (D I 13/32). U podstaw

<sup>32</sup> Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 3. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1909, s. 26–27, 189 i nast.

<sup>33</sup> Th. Lipps, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902, s. 5.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 478.

apercepcji znajduje się świadomość jedności (*Einheitsbewusstsein*), która ze swej strony jest „modyfikacją świadomości przedmiotowej” (D I 6/101). „W istocie apercepcji i w istocie świadomości przedmiotowej leży to, że jest ona dla mnie przedmiotem jedności, całością” (D I 9/32). W apercepcji dochodzi do ujednocniania i formowania (*Vereinheitlichung und Formung*) materiału wraźniowego, który sam w sobie tworzy pozbawioną porządku różnorodną ciągłość (*Kontinuum*) (D I 6/101), „przelewającą się masę” (D I 9/152). Trudno o niej jednoznacznie powiedzieć, że jest w ogóle świadoma (D I 9/152; D I 8/46). Nie znaczy to jednak – jak można to wyczytać w pismach przedstawicieli np. neokantyzmu – że przedmioty „powstają” z chaosu wrażeń za sprawą wydzielenia w nim pewnych całości i ich ujednocnienia, ewentualnie, jak w przypadku złożonych przedmiotów, poprzez scalanie go w jedną całość. Tego rodzaju wyjaśnienie Daubert uznaje za fenomenologicznie bezzasadne i to nie tylko dlatego, że istnieją przypadki bezpośredniego ujmowania przedmiotu (w jego jedności). Jest to jeden z najcięższych grzechów m.in. asocjacionizmu, że przyjmuje jako podstawę swoich dalszych wyjaśnień nieweryfikowalną hipotezę, iż u podstaw naszego doświadczenia leżą proste wrażenia zmysłowe (mające koniec końców swoje realne istnienie w procesach mózgowych), z których podmiot w procesie poznania (tj. formowania) tworzy świat przedmiotów. Daubert jest w tej mierze realistą, jednak nie naiwnym realistą. Poznający podmiot nie stwarza świata przedmiotów, co nie znaczy jednak, iż dokładnie – na zasadzie fotografii – odzwierciedla go – w swojej świadomości. Teoria odbicia jest tak samo błędna, jak teoria poznania jako tworzenia. Wrażenia zmysłowe nie są tym samym co np. barwa lub dźwięk pojawiający się w obszarze przedmiotów. Odnosząc się do świata podmiot przyjmuje pewną wewnętrzną perspektywę, co jest związane z pewnym rozłożeniem i ukierunkowaniem uwagi, zainteresowaniem itd., „bez czego nie istniejemy w żadnym momencie naszego życia” (D I 13/62). W gestii podmiotu leży jedynie sposób ujęcia rzeczy. Powołuje on do życia „apercepcyjną postać”. Ta ostatnia nie jest prostym odbiciem rzeczy (1:1), ale też nie jest jej stwarzaniem. Daubert:

Struktura apercypcyjnej postaci nie jest identyczna z rzeczową formą, ale jest wobec niej adekwatna, i można powiedzieć, że dzięki temu – o ile w ogóle ujęcie rzeczy następuje w mej apercypcji – zostaje przyjęta w sposób skryty struktura rzeczy (D I 13/62–63).

Struktura rzeczowa wskazuje na strukturę domniemania, które jest niczym innym niż sposobem dania przedmiotu (D I 10/88).

Wszystko to mieści się w ramach *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Postrzeganie całości zbudowanych z członów („widzę grubą książkę”), dostrzeganie związków i relacji dzieje się za sprawą aktów apercypcji, które przechodzą od jednego członu do drugiego i utrzymują między nimi stan powiązania. „W apercypowaniu otwiera się dla mnie przedmiot, wnikam w niego i otrzymuję go, ujętego w jego jedności i formie” (D I 9/252). To „otwieranie” przedmiotu ma niewątpliwie wiele wspólnego z bliską apercypcji sytuacją pytania (por. rozdz. *Ontologia pytania*). W apercypcji ma miejsce swego rodzaju centrowanie od i ku przedmiotowi. Tym, w co celuje akt, może być coś, co jest bezpośrednio dane, lub też – jak w przypadku pytania, poszukiwania, życzenia lub nadziei – coś, co pozostaje w ukryciu (D I 13/35).

Z pewnością dana przez ujednoczanie jedność przedmiotu nie jest w prostych aktach apercypcji tematycznie ujmowana, chociaż może być. Gdy to zachodzi, mamy do czynienia z *Einheitsapperzeption*. Jedność przedmiotu nie jest tym samym, co przeżycie jedności. Jedność przedmiotu leży raczej po stronie samego przedmiotu (D I 6/61, 77), co nie przeszkadza twierdzić, że jedność ta nie pochodzi od wrażeń zmysłowych, lecz jest kwestią formowania. Daubert mówi, iż niektóre przedmioty ze swej strony lepiej wytrzymują (*vertragen*) ujednijające działanie świadomości niż inne (D I 13/33–34). Przykładowo, o ile między przedmiotem i jego własnościami istnieje jedność organiczna, o tyle porządek serii czy jednoczesność czasowa i przestrzenna tworzą jedność sztuczną, niejako narzuconą przedmiotowi przez poznający podmiot. Tak czy owak jedność nie jest *realną* własnością przedmiotu.

W każdym momencie naszego przytomnego życia, dzięki świadomości jedności mamy do czynienia nie z rapsodią wrażeń, lecz

z rzeczami i kompleksami rzeczy. Wprawdzie, aby mówić o świadomości jedności, trzeba uwzględnić zarówno daty wrażeniowe, jak i wyższe akty domniemania, myślenia, interpretowania itp., to jednak Daubert przyznaje, iż „ta świadomość czegoś jednolitego w rzeczy lub fenomenie, jest czymś ostatecznym” (D I 6/93, 96).

### Pozostałe typy dążenia

Pojęcie dążenia jest w psychologii Lippsa pojęciem centralnym. Znajduje się ono także u podstaw fenomenologii woli Pfändera. Wyraźnie oddziałuje tu myśl Schopenhauera<sup>35</sup>. Wychodząc od przekonania, że dążenie tworzy wiele różnych kombinacji, Lipps próbuje za jego pomocą wyjaśnić niemal wszystkie najważniejsze zjawiska życia psychicznego. Zresztą nie tylko psychicznego. Zgodnie z psychologistycznym przekonaniem Lippsa wszystkie nauki, także te o przyrodzie, mają swoje ostateczne wyjaśnienie i uzasadnienie w prawach życia psychicznego.

W notatkach do wykładu Lippsa z WS 1899/1900 istnieje wiele różnych podziałów dążenia, który nakładają się na te, które przedstawiliśmy wcześniej. Za Lippsem, Daubert odróżnia dążenie emocjonalne (afektywne) i intelektualne (D I 4/176). Istnieje afektywne oraz intelektualne dążenie do doznania, przedstawienia i sądu (zob. s. 401). Intelektualnym dążeniem do doznania jest ciekawość (przyglądanie się dla samego przyglądania). Intelektualne dążenie do przedstawienia zawarte jest w każdym przedstawieniu, albowiem wszystkie przedstawienia stanowią reprezentację tego, co spostrzeżone. Intelektualne dążenie do przedstawienia to np. oczekiwanie. Intelektualne dążenie do sądu to dążenie do wiedzy dla samej wiedzy. Afektywne dążenie do doznania dąży natomiast

---

<sup>35</sup> Wiadomo, że filozofia Schopenhauera znajduje się nie tylko w punkcie wyjścia teorii Lippsa, ale ma swój udział również w kształtowaniu się fenomenologii Husserla. Także Daubert zaczynał swoje filozofowanie od fascynacji myślą gdańskiego filozofa. Ciekawe byłoby przebadanie filozofii autora *Świata jako woli i przedstawienia* w kontekście podstawowych problemów fenomenologii.



do zmysłowej przyjemności. Afektywne dążenie do przedstawienia ma miejsce np. podczas pracy twórczej wyobraźni artysty. Wreszcie afektywne dążenie do sądu dzieje się jako życzenie lub chcenie (D I 4/176–177).

Obok tego Daubert za Lippsem odróżnia aktywne, pasywne oraz automatyczne dążenie (np. podczas wezwania do uczynienia czegoś, co jest komuś zgoła obojętne) uwarunkowane apercepcyjnie (D I 4/142). Dążenie aktywne powstaje ze mnie samego, dążenie pasywne ma miejsce wówczas, gdy postrzegana rzecz sama jakby zwraca na siebie moją uwagę (np. hałas). Dążenie aktywne lub pasywne może mieć przy tym pozytywny lub negatywny charakter (D I 4/147). Lipps tłumaczy to następująco:

Jest to aktywne lub pasywne dążenie czy też tendencja. W pierwszym przeżywam w sposób specyficzny »mnie« jako celującego, nalegającego, nastawionego na coś; w drugim przeżywam celowanie, naleganie, ukierunkowanie, krótko mówiąc, tendencję, jako coś, co zachodzi »we mnie«. Do owych aktywnych dążeń należą skłonności, życzenia, pożądanja itd. Pasywne dążenia to przymus, odczuwalny napór lub nacisk, również »pokusa«, bym się jakoś zachowywał<sup>36</sup>.

Z wyżej wymienionymi typami dążeń krzyżuje się jeszcze inny podział. Można mianowicie wyróżnić kilka dążeń ze względu na ich warunki. Otrzymujemy w ten sposób obiektywne, afektywne i psychologicznie uwarunkowane dążenia. To pierwsze w sposób czysty reprezentuje intelektualne dążenie. Ma ono miejsce wtedy, gdy warunek dążenia do czegoś leży po stronie jakiegoś doznania lub przedstawienia. W przypadku intelektualnego dążenia między doznaniem, *resp.* przedstawieniem a tym, do czego się dąży, nie istnieje żadne zapośredniczenie w postaci tkwiącej w duszy skłonności czy stanu. Jedyne, co się tu dopuszcza po stronie psychologicznych warunków, to, oczywiście, obok zdolności percepcji, uczucie

<sup>36</sup> Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 2. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1906, s. 18.

zainteresowania, które kieruje uwagą (D I 4/4). Wszystko rozgrywa się jednak w ramach świadomości obiektywności (D I 4/160). To, co dane w przedstawieniu, wymaga, aby przypisać mu niezależną od podmiotu, określoną cechę. O tyle można powiedzieć, że obiektywnie uwarunkowane jest każde dążenie polegające na asocjacji do świadczeniowej. Obiektywne dążenie jest domeną intelektu i jako takie związane jest stale z uczuciem wymagania (*Forderung*)<sup>37</sup>. Gdy idzie o proste wrażenia zmysłowe, to ich intensywność przekłada się na ilość uwagi, która na nie jest nakierowana. „Uzucie bycia pochłoniętym lub zajęтым można także oznaczyć jako uczucie ilości”. „Ilość treści jest ilością mojej uwagi, o ile jest ona obiektywnie uwarunkowana” (D I 4/162).

Psychologia dążenia, której fragmenty Daubert odnotowuje podczas wykładu Lippsa, zawiera niesłychane wręcz możliwości heurystyczne. Wzmiankowany wyżej stosunek wielkości tego, co doznane, *resp.* przedstawione, do wielkości dążenia pozwala, na przykład, wyjaśnić na drodze psychologicznej, czym są tzw. siły fizyczne. Realizacja dążenia zawsze związana jest z istnieniem jakiegoś oporu. Dążenie do... jest zawsze dążeniem przeciwko... Przeszkody mogą mieć subiektywny bądź obiektywny charakter. Przykładowo, zatrzymany przez przeszkodę kamień dąży do przemieszczenia się, tyle że napotkana przeszkoda uniemożliwia mu to. Naprzeciwko obiektywnego, leżącego po stronie kamienia dążenia do... pojawia się dążenie przeciwne (dążenie pasywne), które również ma obiektywną, występującą po stronie przeszkody przyczynę. Przedstawienie tej siły rodzi uczucie trwania, które określa się jako siłę oporu. Przedstawienie sobie sytuacji, w której znika przeszkoda i kamień dalej realizuje swoje dążenie, rodzi z kolei uczucie intensywności dążenia, które Lipps wiąże z siłą ciężenia. Pod wpływem przedstawienia walki obiektywnych sił powstaje w podmiocie uczucie napięcia, które reprezentuje obiektywne siły napięcia. Oto

---

<sup>37</sup> Nad pojęciem wymagania zastanowimy się podczas rozważań dotyczących kwestii tego, czym jest dany w pytaniu przedmiot i świadomość rzeczywistości. Por. rozdz. *Ontologia pytania*.

kwintesencja psychologizmu Lippsa: „Siły poruszające, siły oporu oraz wynikające z jedności obu siły napięciowe są w swojej istocie uczuciami, o ile przedstawiają się one jako wymagania i mają charakter obiektywności. (...) Wszystkie siły natury są niczym innym niż obiektywnie uwarunkowanym uczuciem dążenia” (D I 4/164).

Od strony pojęcia dążenia Lipps tłumaczy zresztą nie tylko pojęcia nauk przyrodniczych, ale także podstawowe kategorie etyki. Powinność (*Sollen*), na przykład, pojawia się nie jako obiektywnie uwarunkowane dążenia, ale jako obiektywnie uwarunkowane wymaganie (*Forderung*) do dążenia. Rodzące to uczucie dążenia procesy sprawcze mogą mieć obiektywny, jak podczas rozkazu (autorytarna lub heteronomiczna powinność), lub subiektywny charakter, gdy np. dana wcześniej obietnica determinuje obecnie moją wolę (autonomiczna powinność). Obydwie możliwości prezentują powinność kategoryczną, od której należy odróżnić powinność hipotetyczną. Ta ostatnia pojawia się wtedy, gdy wymaganie płynie ze strony obranego celu. Zgodnie z doświadczeniem cel wymaga mianowicie zastosowania takich, nie zaś innych środków.

Wypełnienie dążenia przynosi zaspokojenie (*Befriedigung*), które może być związane z zadowoleniem (*Lust*). To ostatnie nie jest podstawowym uczuciem, lecz zabarwieniem podstawowych uczuć. Zadowolenie może się pojawić albo w związku z zakończeniem dążenia, albo za sprawą osiągnięcia przedmiotu dążenia, albo na skutek samego dążenia (np. podczas wspinaczki górskiej). Uczucie zadowolenia z osiągnięcia przedmiotu oznacza Daubert za Lippssem jako *Objektwertgefühl*, uczucie zadowolenia czerpane z samego dążenia jako *Subjekts-* lub *Selbstwertgefühl*. To ostatnie osiąga się np. na drodze dążenia moralnego. Jest ono generalnie związane z uczuciem zadowolenia czerpanego z samej czystej aktywności. Natomiast zadowolenie czerpane z samego zaspokojenia dążenia obecne jest tylko w dążeniu intelektualnym. To ostatnie uzyskuje zaspokojenie z podporządkowania faktów danym prawom – bez względu na jakość przedmiotu i ewentualną przyjemność, jaka wiąże się z jego posiadaniem (poznaniem).

## Aleksandra Pfändera pojęcie dążenia

Przedstawione wyżej rozważania Lippsa, których dokonany podczas wykładu zapis pokrywa się w dużym stopniu z tym, co można znaleźć w wydanych na początku XX w. jego pracach<sup>38</sup>, stanowią inspirację dla przemyśleń nie tylko Dauberta, ale także innych jego uczniów. Wydana w roku 1900 rozprawa habilitacyjna Aleksandra Pfändera pt. *Phänomenologie des Wollens*, zaczyna się od znanego z wykładów Lippsa i obecnego w notatkach Dauberta (D I 4/177) rozróżnienia szerokiego i wąskiego pojęcia chcenia<sup>39</sup>. Szerokie określenie woli (nie w sensie władzy, lecz aktu) identyfikuje je z dążeniem (*Streben*) lub uczuciem dążenia (*Strebungsgefühle*) i obejmuje takie fenomeny jak życzenie, posiadanie nadziei, oczekiwanie, żądanie, tęsknotę, obawę itp., a więc te, które wymieniliśmy w kontekście definicji pytania w punkcie piątym (s. 390). „Wszelkie dążenie można nazwać chceniem” (D I 4/177). Charakteryzuje je pewne parcie i tendencja. Wąskie pojęcie chcenia związane jest tylko z aktem chcenia. „Każde chcenie jest jednocześnie dążeniem”, ale „nie każde dążenie jest już chceniem” – powiada Pfänder<sup>40</sup>.

Dążenie w szerokim sensie składa się z dwóch elementów: przedstawienia tego, do czego się dąży, i uczucia dążenia do niego. Od strony przedstawionego przedmiotu wychodzi dośrodkowe

<sup>38</sup> Mam na myśli cytowane już prace Lippsa z lat 1901–1903: *Das Selbstbewusstsein: Empfindung und Gefühl; Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, oraz *Leitfaden der Psychologie*.

<sup>39</sup> A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens*, s. 10. W artykule z roku 1911 Pfänder wycofuje się z określenia chcenia jako rodzaju dążenia. Mimo to swoje analizy motywu i motywacji zaczyna on jednak, podobnie jak w pracy z roku 1900, także od omówienia pojęcia dążenia. Por. A. Pfänder, *Motive und Motivation*, w: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, s. 166–169.

<sup>40</sup> W dalszej części będę korzystał z następującego wydania wspomnianych dwóch prac Pfändera: *Gesammelte Schriften: Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse. Motive und Motivation*, 3. Auflage, Verlag von Johann Ambrosius Barth, München 1963. Cytowane miejsce: s. 76.

pobudzenie, pokusa (*Anziehung*), od strony podmiotu wychodzi odśrodkowe promieniowanie „światła świadomości”. To światło może być bardzo słabe, bez wyraźnego ukierunkowania na cel. Jednakże już na najniższym poziomie życia psychicznego dążenie jest stanem pewnego napięcia, które powstaje w kontakcie między podmiotem i przedmiotem.

W dążeniu odróżnia Pfänder trzy elementy: fenomenalne źródło dążenia, fenomenalną oraz realną przyczynę dążenia<sup>41</sup>. Pierwsze znajduje się po stronie Ja, które odpowiada na określone wydarzenie dążeniem. To drugie to określone zdarzenie, którego Ja doznaje. Trzecie to rozległy kompleks psychofizycznych warunków, które składają się na bycie Ja w określonym otoczeniu. Żaden z tych elementów nie podpada pod kategorię motywu, która jest zarezerwowana tylko dla aktów chcenia.

Pfänder wyróżnia dwa typy dążenia. Pierwsze ogarnia centrum Ja (*Ich-Zentrum*) i dlatego nazywa się dążeniem centralnym, drugie powstaje w cielesnym Ja (*Ich-Leib*) i dlatego nazywa się dążeniem ekscentrycznym.

Uczucie dążenia jest stanem świadomości Ja, „modyfikacją uczucia-Ja, rodzajem pozytywnego lub negatywnego udziału Ja w przedmiotowych treściach świadomości”<sup>42</sup>. To, że uczucie dążenia może wejść w relację z określonym przedstawieniem, które staje się celem dążenia, dzieje się za pośrednictwem uwagi, która wydobywa jakiś przedmiot z całości tego, co spostrzegane, i wiąże go ściśle z przeżywającym Ja. Uczucie dążenia jest związane z uczuciem uwagi. W dążeniu to nie aktualne przedstawienie celu jest ważne, ale to, do czego się dąży, co domniemuje przedstawienie, a co aktualnie właśnie nie jest obecne. Dążenie wskazuje (*hinausweisen*) na coś nieobecnego<sup>43</sup>. Na czym polega przedstawienie tego, co nieobecne, na które kieruje się dążenie? Zdaniem Pfändera, polega ono na zwróceniu uwagi na to, co w przedstawieniu przedstawione (domniemane), przy

<sup>41</sup> Tamże, s. 130.

<sup>42</sup> Tamże, s. 61.

<sup>43</sup> Tamże, s. 23.

jednoczesnym abstrahowaniu od charakteru przedstawienia jako przedstawienia<sup>44</sup>. To, co domniemane, jest nieobecne, co można rozumieć dwojako. Po pierwsze, jest nieobecne – jak doznanie (*Empfindung*), które jest faktycznie nieobecne w świadomości, a jedynie reprezentowane w przedstawieniu (*Vorstellung*). Po drugie, jest nieobecne z racji oddalenia czasowego: to, do czego się dąży, leży w przyszłości lub też w przeszłości. Dążenie do tego, co aktualnie jest dane, jest sprzecznością. W jaki jednak sposób przedstawienie czegoś aktualnie nieobecnego staje się celem dążenia? Pfänder wyklucza konieczność istnienia przedstawienia bezwzględnej przyjemności (*Lust*), chociaż dopuszcza istnienie względnej przyjemności (*relative Lust*). Dążenie powstaje, gdy przechodzimy od przedstawienia nieistnienia pożądanego przeżycia do jego istnienia w antycypacji. Towarzyszy temu wzrost uczucia przyjemności lub też przejście od nieprzyjemności do przyjemności<sup>45</sup>.

#### Pytanie a dążenie – podsumowanie

Najprawdopodobniej właśnie tak rozumiane dążenie przyjmuje Daubert u podstaw swoich analiz porównawczych. Już na początkowym poziomie analiz pytania trudno nie zauważyć, że, co do natury porównywanych przeżyć, wiadomo, iż jak nie każde dążenie jest pytaniem, tak nie każde pytanie jest dążeniem. Dążenie jest znacznie szerszym przeżyciem niż pytanie, które, jak się okazuje, może pojawić się także bez faktycznego dążenia, co wcale nie dyskredytuje go jako pytania (np. kiedy stawia się pytanie bez zaangażowania, kiedy stawia się pytania w formie grzecznościowej „Wie geht’s?” itp.) (D I 2/54, 60, 82). Pytanie nie jest dążeniem, ponieważ nie może zostać zmodyfikowane przez inne przeżycia (np. fenomen radości) oraz nie posiada jakościowego przeciwieństwa. Odpowiedź nie jest przeciwieństwem pytania, lecz jego korelatem (D I 2/78).

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 31.

<sup>45</sup> Tamże, s. 54.

Co do ukierunkowania i celu, to trzeba powiedzieć, że pod tym kątem pytanie wykazuje specyficzną budowę, która odsyła ostatecznie do kwestii związanych ze sposobem istnienia przedmiotu pytania (por. rozdz. *Ontologia pytania*). Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że właśnie pod względem celowości pytanie wykazuje znaczące podobieństwo do dążenia i pragnienia. Daubert mówi, że nie są one wobec siebie *we-sensfremd*. Nie można jednak nie dostrzegać istotnych różnic. Jako akt myślenia pytanie ma cel i kierunek najczęściej o wiele wyraźniej i jaśniej określony niż wspomniane fenomeny, zwłaszcza pożądanie, chociaż oczywiście także i one mogą być bardzo jasno przedstawione (jak w przypadku nadziei czy życzenia). Celem żądania, życzenia i pragnienia jest osiągnięcie lub posiadanie czegoś, co jawi się podmiotowi jako wartościowo dodatnie i czego przywłaszczenie wygasza i kończy dążenie. Pragnienie przechodzi w swoje zaspokojenie w sposób płynny i stopniowy. Ponadto pragnienie i pożądanie zmierzają do tego, aby osiąść przedmiot. Posiadanie przedmiotu wywołuje pewne zaspokojenie, które częstokroć związane jest z pojawieniem się przyjemności.

To samo, wydaje się, można niekiedy powiedzieć o pytaniu. Także i ono celuje w posiadanie odpowiedzi, która zaspokaja daną w pytaniu „żądę wiedzy”. Bliższe analizy pokazują jednak, że jest inaczej. Po pierwsze, odpowiedź nie unicestwia pytania ani pytanie nie przechodzi w odpowiedź. Mówi się czasem, że w pytaniu ktoś życzy sobie posiadania wiedzy na jakiś temat. Pragnienie czy życzenie posiadania wiedzy nie są jednak tym samym, co pytanie. Można życzyć sobie wiedzy, jednak nie pytać. Dochodzenie do wiedzy przebiega różnymi drogami. Można co najwyżej powiedzieć, że pragnienie posiadania wiedzy (wyrażenie niejasne!) stanowi ważny motyw zadawania pytań (D I 2/31–32). Po drugie, wiedza nie jest celem pytania, albowiem „wiedza nie jest przeżyciem, które spada swobodnie z nieba”. Poza tym istnieją pytania, które nie celują w stronę wiedzy, lecz chodzi im np. o uzyskanie pozwolenia („czy mogę już pójść?”) (D I 2/84). Wiedza nie jest celem pytania także z tego względu, że, po trzecie, celem pytania nie jest rozstrzygająca odpowiedź, która tę wiedzę przynosi. Co najwyżej w pojawieniu się odpowiedzi (*Beantwortung*) celuje pytanie w sensie *Anfrage*

(D I 2/61, 84). Wówczas też zbliża się ono do prośby i życzenia. Jednak celem aktu zapytywania jako takiego – „właściwe pytanie: jako rzeczowe pytanie” (*die eigentliche Frage: als sachliche Frage*) (D I 2/103) – nie jest odpowiedź, która przynosi wiedzę, a zatem *a fortiori* nie jest także nim wiedza. Pytanie nie zmierza do odpowiedzi, lecz do opanowania i wnikięcia w dany stan rzeczy i otwarcia go (*Öffnen, Aufwerfen*) pod określonym względem. W ten sposób tworzy się zagadnienie, które charakteryzuje swego rodzaju *Fraglichkeit* (D I 2/49, 57). „Celem pytania jest to, co rzeczowe” (D I 2/67), „pytanie celuje (...) w P-Sein” (D I 2/86), w *das Sein der Sache* (D I 2/88). To celowanie (*Hinzielen*) w zapytaną rzecz nie ma przy tym charakteru konstatacji.

Pytanie można rozumieć jako dążenie do poznania, jeśli uwzględnia się znaczenia tego ostatniego dla pytającego. W tym sensie dążenie do poznania, jeżeli przedmiot poznania jest uznawany za cenny, przynosi zaspokojenie w momencie jego realizacji, a pytający staje się posiadaczem wiedzy wartościowej, np. moralnie (*Besinnung*), i fakt ten daje mu satysfakcję. Jednak pytający może też pozostawać obojętny wobec znaczenia wiedzy. Nie dąży do niej i nie pożąda jej dla jej wartości (D I 2/62).

Powyższe cechy nie wyczerpują jednak różnic między dążeniem i pytaniem. Dążenie, pragnienie itd., ale też pozostałe fenomeny z tej grupy, jak życzenie, prośba, oczekiwanie, rozkaz i nadzieja, mają pewną intensywność, zależną od temperamentu, która nie występuje przy okazji aktu pytania (D I 2/53–54). Nie można pytać bardziej lub mniej. Można co najwyżej pytać poważnie lub na żarty, szczerze lub nieszczerze. Ale nie można pragnąć czy dążyć na żarty lub nieszczerze.

Co się tyczy drugiej grupy przeżyć związanych z dążeniem, takich jak wspomniane szukanie, prośba, życzenie, rozkazywanie czy nadzieja (zob. s. 398), to także i w tym wypadku mamy do czynienia z pewnym podobieństwem między nimi a pytaniem, które jednak przy bliższej analizie skrywa istotne różnice. Najpierw życzenie. Pytanie bywa mianowicie utożsamiane z życzeniem wiedzy. Lipps na przykład, powiada: „Pytanie należy do życzeń: ono jest życze-



niem dojścia do sądu<sup>46</sup>. Wbrew temu, Daubert wyraźnie podkreśla, iż w przeciwieństwie do życzenia, które właśnie życzy sobie czegoś, czego np. nie ma, pytanie pozostaje w obrębie tego, co jest. Trzyma się ono danego stanu rzeczy. Życzenie projektuje pożądaną sytuację, która może nigdy nie nadejść. W pytaniu natomiast jest obecna pewna zasada wierności wobec rzeczy, nawet jeśli nie są one takie, jak byśmy sobie tego życzyli. W tym sensie pytanie i życzenie mają przeciwny sens (D I 2/57). Co do nadziei, to zdarza się, iż – w tej roli może wystąpić także życzenie – bywa ona podsycona przez to, że broni się przed postawieniem pytania, w pewnym sensie unika jednoznacznego rozstrzygnięcia, które mogłoby ukazać jej płonność. Tkwiąc w nadziei, można nie chcieć wiedzieć, jak się sprawy rzeczywiście mają.

Poza tym życzenie i nadzieja odnoszą się do wartości dobra albo do czegoś pożądanego dla tego, który życzy sobie lub ma nadzieję. Można powiedzieć, że już to odróżnia od nich pytanie, że to ostatnie nie odnosi się do dobra, lecz do prawdy. Jednakże nie jest to słuszny argument, zważywszy, iż, po pierwsze, istnieją pytania np. o pozwolenie (D I 2/218), których celem nie jest wiedza, lecz decyzyja; po drugie, prawda i pewność pojawiają się dopiero na gruncie odpowiedzi. Pytanie nie celuje w prawdę lub pewność, lecz jedynie w rzecz, którą otwiera i pozostawia do rozstrzygnięcia.

O różnicy między pytaniem a życzeniem przekonuje również język. Nie można mianowicie zastąpić w zdaniu przeżycia życzenia sobie wiedzy, czy S jest P, przez przeżycie pytania do (?) wiedzy, czy S jest P. Życzyć można sobie wiedzy, ewentualnie tego, żeby S było P. Życzyć można sobie rozstrzygnięcia pytania. Ale nie można pytać rozstrzygnięcia. W każdym przypadku życzenie wyraża coś innego niż pytanie o to, czy S jest P. „Pytajna (*fraglich*) jest dla mnie nie wiedza, lecz P” (D I 2/65, 86).

To nie znaczy jednak, że w pytaniu dochodzi do stwierdzenia, że P jest pytajne. Co do wspomnianych przeżyć niższego rzędu i ich różnicy wobec zapytywania Daubert używa jeszcze innego

---

<sup>46</sup> Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Verlag von Leopold Voss, Leipzig und Hamburg 1893, s. 24.

argumentu, który przywołuje ważną kwestię stosunku aktu do swego wyrazu. Mianowicie, zdaniem Dauberta, „zapytywanie ma wewnętrzny stosunek do »pytania«, który nie polega na konstatowaniu. „Zapytywanie nie jest świadomością tego, że bycie-P jest wątpliwe. Mogę stwierdzić, że bycie-P jest wątpliwe” (D I 2/74). Stwierdzenie i zaprzeczanie są natomiast typowymi, refleksyjnymi sposobami wyrażania pragnień, pożądań itp. (D I 2/63) – jednak nie życzeń, rozkazów i prośb. Te ostatnie akty, podobnie jak pytanie, mają własne znaczenia.

Stąd też bywa, że pytanie jest utożsamiane z prośbą lub rozkazem. Na tę okazję Daubert zauważa, że jako akty skierowane są one zawsze do drugiej osoby i nastawione są na osiągnięcie jakiegoś zamierzonego skutku w rzeczywistości, jej faktycznej zmiany. Nie mogę prosić siebie, ani też sobie rozkazywać. Mogę natomiast pytać siebie i gdy nie znam odpowiedzi, pytać następnie innych. Oczywiście nie jest tak, że zawsze najpierw zwracam się z pytaniem do samego siebie. Raczej bywa tak rzadko. Można pytać samego siebie lub innych, ale można także swego pytania nie kierować do żadnej osoby. Można „po prostu” pytać. Pytanie w „cichym myśleniu” nie ma adresata. Nie można prosić nikogo ani rozkazywać nikomu, tylko zawsze komuś i to komuś drugiemu – nawet jeśli ów ktoś pozostaje nieokreślony (np. Proszę zamykać drzwi) (D I 2/107) – co dowodzi, że pytanie jest odmiennym aktem.

Niekiedy pytanie utożsamia się z szukaniem<sup>47</sup>. I rzeczywiście „szukająca tendencja” lub „szukające zainteresowanie” są obecne w pytaniu (D I 2/43–44, 151–152). Należy zwrócić jednak uwagę, że są sytuacje, w których pytanie niejako rozmija się z szukaniem. Szukając intensywnie czegoś i nie mogąc go znaleźć, w końcu zadaje się pytanie „gdzie to jest?”. Albo też najpierw stawia się pytanie, a dopiero potem, nie znajdując od razu odpowiedzi, zaczyna się jej poszukiwać. Niekiedy jednak wydaje się, że stawia się pytanie właśnie dlatego, żeby nie szukać (po co szukać, jeśli można zapytać?). Pytanie byłoby

---

<sup>47</sup> W ten sposób np. będzie definiował pytanie M. Heidegger: „Jedes Fragen ist ein Suchen”. Tenże, *Sein und Zeit*, s. 5. Polskie wydanie: *Bycie i czas*, s. 7.

w tym sensie surogatem szukania, jego skrótem, jego ucieleśnieniem. Różnica między szukaniem a pytaniem dotyczy także celu. Trudno zdefiniować pytanie jako szukanie odpowiedzi. To ostatnie następuje ewentualnie po pytaniu, chociaż oczywiście nie musi.

„Wspólne dla pytania i szukania jest zainteresowanie” (D I 2/228). „Zainteresowanie czymś funduje tak samo pytanie, jak i sąd” (D I 4/22). O samym zainteresowaniu Daubert mówi na marginesie swoich notatek do pracy Pfändera pt. *Zur Psychologie der Gesinnungen*:

Owo zainteresowanie jest wspólne z aktami innego rodzaju, np. intelektualnymi i poznawczymi. Zainteresowanie jako pozycja (*Stellung*) wobec przedmiotów, która umożliwia bliższy duchowy kontakt. Tylko w różnych rodzajach aktów inaczej charakteryzowana. Jest to intencjonalne nawiązywanie kontaktu (D I 18/250).

Pytanie wydaje się występować tylko tam, gdzie mamy do czynienia z pewnym zainteresowaniem czymś. To ostatnie można rozumieć na kilka sposobów: w sensie szerszym lub węższym, bardziej praktycznym lub bardziej poznawczym. Daubert wymienia także *suchende*, *erkenntnismäßiges* i *gedankliches Interesse* (D I 18/195). Jest ono w każdym razie związane z uczestniczeniem (*Dabeisein*) w czymś, zaangażowaniem się w coś, co nie ma oczywistego charakteru (D I 4/4–5). Zainteresowanie tak ukierunkowuje apercpcję, że pojawia się świadomość płynącego ze strony przedmiotu wymagania (D I 4/4). „To zainteresowanie nie musi być w żaden sposób zainteresowaniem poznawczym, może ono być prowadzone przez jakiegokolwiek duchowe zapotrzebowania lub wrażliwości na pobudzanie” (D I 9/282). W wymiarze intelektualnym natomiast można być zainteresowanym wyjaśnieniem czegoś, uzasadnieniem czegoś, rozumieniem itd. Można być zainteresowanym tym, czy S jest P, czy nie jest P; czy jest P czy nie-P; czy S jest P, czy może P1 lub P2; czy S jest P itp. (D I 7/99). Pytanie byłoby obiektywizacją „poszukującego zainteresowania” (*suchendes Interesse*) (D I 2/174). Albo jeszcze bliżej, pytanie można rozumieć jako:

1. Nakierowane na przedmiotową właściwość. 2. Otwierając się i przygotowując się na odpowiedź ze strony przedmiotów, która rozstrzyga moją intencję poznawczą. 3. Podejmując decyzję wraz z pewnością (D I 18/194).

Jest to jednak fałszywa teza. Po pierwsze, z tej racji, że – jak już powiedzieliśmy – można stawiać pytania bez odpowiedniego zainteresowania („jak leci?”). Po drugie, zainteresowanie można zaspokoić na różne sposoby przez stwierdzanie, rozważanie czegoś, ocenianie itd. Po trzecie wreszcie, zainteresowanie wydaje się raczej pewnym stanem niż aktem.

W tym sensie przypomina ono te stany psychiczne, które wymieniliśmy wcześniej jako czwarty rodzaj fenomenów, z którymi niekiedy identyfikuje się pytanie (s. 390). Są to niepewność, wątpliwość, zdziwienie itp. W odniesieniu do związku tych zjawisk i pytania, Daubert zauważa, że można być w stanie niepewności lub wątplenia i nie musi to wcale prowadzić do sytuacji pytania (D I 2/50). Pomijając fakt, że można te stany wyrazić np. za pomocą sądu (D I 2/45), to do tego, żeby pojawiło się pytanie, potrzeba swego rodzaju dążenia, które zmierza do przekroczenia negatywnego odczucia (D I 2/208). Można tkwić w niepewności całe życie, można wątpić w coś długi czas i nie odczuwać potrzeby przekształcenia tego stanu w jego przeciwieństwo. To, że wątpliwość czy niepewność mają swoje przeciwieństwo w stanie pewności lub wiary, przekonuje – na podstawie tego, co powiedzieliśmy wcześniej – że nie mogą być tym samym, co zapytywanie. Ponadto, nawet jeśli uwzględnimy obecne w pytaniu dążenie, to i tak trzeba przypomnieć, że pytanie nie zmierza wcale do pewności.

### Fenomenologia chcenia

Jako trzecią grupę fenomenów, wśród których pojawia się pytanie, wymieniliśmy akty wolicjonalne (zob. s. 390). Pytanie bywa utożsamiane z wolą wiedzy (D I 2/259). Ten, kto pyta, chce wiedzieć, jak się sprawy mają. Czy pytanie można określić jako chcenie wiedzy, resp. chcenie poznania?

Sprawa jest dość niejednoznaczna. Przede wszystkim nie wiadomo, czym jest wola. Myśląc o pytaniu jako woli wiedzy, Daubert brał przede wszystkim pod uwagę to wyjaśnienie fenomenu chcenia, które znajduje się w pracach jego przyjaciela, Pfändera. W tomie pt. *Frage* obecne są dwie krótkie notatki, które Daubert sporządził w kwietniu 1911 r. po dyskusji z Pfänderem na temat relacji pytania do aktu chcenia (D I 2/107 i nast., 122–124). W tym samym roku w dedykowanym Lippowski tomie *Münchener Philosophische Abhandlungen*, do którego również i Daubert miał złożyć tekst (o pytaniu), Pfänder publikuje artykuł o motywacji<sup>48</sup>. Stanowi on kontynuację jego wcześniejszych badań nad zagadnieniem dążenia i chcenia<sup>49</sup>. Notatki, w tym także uwagi krytyczne, do tej pracy Pfändera oraz do dyskusji z nim i Gallingerem na jej temat (06.12.1911), które Daubert zatytułował *Psychologie des Willens*, znajdują się w tomie 9 (D I 9/171–185).

#### Ekskurs: Aleksandra Pfändera fenomenologia chcenia

Rozprawa habilitacyjna Pfändera należy do jednych z najważniejszych ksiąg założycielskich fenomenologii. Pojawiła się w tym samym roku co pierwszy tom *Logische Untersuchungen* Husserla. Otwiera ona i stanowi równoległą wobec skupionej na aktach poznawczych fenomenologii Husserla drogę rozwoju badań fenomenologicznych. Jej przedmiotem zainteresowania są przeżycia, które wykraczają daleko poza Husserlowską fenomenologię widzenia i światła, sięgając w spowite ciemnością uczuciowo-woluntarystyczne podstawy naszego życia duchowego<sup>50</sup>. Zainteresowania Pfändera psychologią mają

---

<sup>48</sup> A. Pfänder, *Motive und Motivation*, w: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, s. 163–195.

<sup>49</sup> A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens. Eine psychologische Analyse*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1900.

<sup>50</sup> P. Ricoeur, *Phänomenologie des Willens und Ordinary Language Approach*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13–18. April 1971*, (hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1975, s. 124.

swoje źródła w filozofii Schopenhauera i Nietzschego. Jak wspominał po latach, kiedy pod wpływem Lippsa zaczął studiować ówczesną naukową psychologię, doznał wielkiego rozczarowania, z którego wyrosło jego własne – fenomenologiczne – ujęcie problemów psychologii.

Praca Pfändera rzuca światło na sposób traktowania i rozumienia pytania przez Dauberta. We *Wprowadzeniu* Pfänder powiada, że podobnie jak akt zapytywania, także i chcenie wydaje się fenomenem niejednorodnym i trudno uchwytnym. Jako jego elementy można rozumieć m.in. takie fenomeny, jak namysł, wybór, postanowienie, decyzja, jej realizacja, odpowiedzialność itp.<sup>51</sup> Co więcej, w życiu psychicznym nigdy nie mamy do czynienia z „czystym” chceniem, lecz zawsze pozostaje ono stopione z innymi formami przeżywania, takimi jak myślenie, czucie czy postrzeganie. W obszarze myślenia np. chcenie występuje jako dążenie (*Streben*) do prawdy i pewności<sup>52</sup>. W ramach fenomenologii chcenia należy zatem rozpatrzyć nie tylko powiązane z chceniem akty, ale także treść chcenia, to, do czego chcenie się odnosi, sytuacje, w którym zostaje zrealizowane itd. To wszystko, oczywiście, powinno zostać przebadane nie samo dla siebie – w ten sposób fenomenologia chcenia lub pytania pokrywałaby się z obszarem psychologii jako takiej – lecz w odniesieniu do tego, co stanowi istotę chcenia i w związku z czym uwzględnia się również inne fenomeny. Według Pfändera jest to akt decyzji, który formalnie można określić jako *das wollende innere Gerichtetsein auf etwas*<sup>53</sup>.

Powiedzieliśmy wcześniej, że według Pfändera fenomen chcenia można rozumieć szeroko bądź wąsko. W pierwszym znaczeniu pokrywa się on z tym fenomenem, który nazywa się dążeniem. Chcenie w ścisłym znaczeniu jest jednym z rodzajów chcenia w szerokim sensie.

---

<sup>51</sup> Dobrym przykładem powiązania tych fenomenów są analizy Arystotelesa, por. tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2008, ks. III, rozdz. 2–5 (1111b–1114b).

<sup>52</sup> A. Pfänder, *Gesammelte Schriften: Phänomenologie des Wollens*, s. 3.

<sup>53</sup> Tamże, s. 7.

W pismach Lippsa, Pfändera i Dauberta nie mówi się o fenomenologii woli, lecz zawsze o fenomenologii chcenia. Tradycyjne rozumienie chcenia, które sprowadza je do działania specjalnej władzy (*Vermögen*), nazywanej wolą, nie da się uzasadnić na drodze fenomenologicznego opisu danych świadomości<sup>54</sup>. Daubert notuje podczas wykładu Lippsa: „Nie istnieje władza chcenia lub dążenia” (D I 4/141).

Czym się różni chcenie w sensie dążenia od chcenia właściwego? Zdaniem Pfändera, chcenie w ścisłym tego słowa znaczeniu charakteryzuje przede wszystkim to, że pojawia się ono wraz ze świadomością możliwości urzeczywistnienia przez samego siebie tego, do czego się dąży. Nie jest ono ślepym dążeniem do czegoś, ale też nie jest aktem intelektualnym. Wbrew na przykład neokantystom badeńskim, Pfänder sądzi, że akt sądzenia, w którym następuje potwierdzenie pewnych treści lub ich zaprzeczenie, nie jest aktem decyzji<sup>55</sup>. Zdanie „S jest P” ma sens zasadniczo inny niż zdanie „S chce P”. W tym drugim kopula ma sens *Willenskopula* i wyraża nie ustanowienie czegoś, lecz postanowienie o czymś. To postanowienie dotyczące własnego zachowania Pfänder nazywa projektem i wiąże je ze świadomością powinności. Fakt, że w chceniu dąży się do tego, żeby urzeczywistnić to, czego się pragnie samemu, odróżnia je np. od życzenia, które zostawia realizację tego, co pożądane, okolicznościom zewnętrznym (przyrodzie lub innym ludziom). Do aktu chcenia należy „bezpośrednia samoświadomość”. Można życzyć sobie czegoś, co przekracza całkowicie własne podmiotowe możliwości jego realizacji. Do chcenia natomiast należy wiara w możliwość uczynienia (nie tylko stania się) rzeczywistym tego, czego się chce<sup>56</sup>. Oznacza to, że do chcenia należy świadomość ciągu przyczynowo-skutkowego, w którym znajduje się miejsce na udział chcącego. Wynika z tego, dalej, że chcenie odnosi się tylko do przyszłości. Nie

---

<sup>54</sup> Tak samo rozumie to Lipps. Por. tenże, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903, s. 202.

<sup>55</sup> A. Pfänder, *Gesammelte Schriften: Phänomenologie des Wollens*, s. 134.

<sup>56</sup> Tamże, s. 77–78.

można chcieć działać w przeszłości. Ta wiara w możliwość uczynienia rzeczywistym tego, czego się chce, rozciąga się na wszystkie warunki, które ostatecznie prowadzą do zamierzonego skutku. Dążenie natomiast staje jednym susem przy tym, czego pragnie. „Każde chcenie jest chceniem czynu” (*Jedes Wollen ist ein Tun-Wollen*)<sup>57</sup>. Czynem nie jest dowolne, realne wydarzenie, albowiem to samo może dziać się z przyczyn ode mnie niezależnych, lecz czynem jest działanie się świadomości, jest uczucie czynu (*das Gefühl des Tuns*). Chcąc, wyobrażamy sobie jakieś wydarzenie, które inicjuje, prowadzi i któremu towarzyszy uczucie czynu (*der innere Akt*). Wola jest aktem Ja, w którym doznaje ono samookreślenia jako czyniące to, co samo postanowiło, nawet jeśli ów czyn nie dochodzi do realizacji. Wola jest więc dążeniem do celu, które rozciąga się na warunki urzeczywistnienia tego celu. Tym różni się właśnie od samego tylko dążenia, że uwzględnia warunki urzeczywistnienia (środki) tego, do czego się ostatecznie dąży (*Endzweck*), a także następstwa, które jest w stanie sobie uświadomić. Te środki można też określić w stosunku do celu ostatecznego jako cele podrzędne. Stosunek między dążeniem do celu ostatecznego i dążeniami do celów podrzędnych Pfänder określa jako relację motywowania: dążenie do dalszego celu jest zawsze motywem dla dążenia do bliższego celu. Motywem jest to, przez co czujemy się powodowani do dążenia do czegoś. Wynika stąd, że dążenie do celu ostatecznego, będąc pierwotnym motywem wszystkich pomniejszych dążeń, które składają się na proces dochodzenia do celu ostatecznego, samo nie ma już żadnego motywu i „w tym sensie jest wolne”<sup>58</sup>. To nie znaczy oczywiście, że to dążenie nie ma psychologicznych przyczyn. Przyczyna to jednak nie to samo, co motyw. Każdy psychiczny fenomen ma przyczynę, ale nie każdy ma motyw. Ten ostatni jest określeniem świadomości dążenia.

W *Phänomenologie des Wollens* Pfänder definiuje motyw jako dążenie. W pisanych ponad dekadę później *Motive und Motivation* traktuje on pojęcie motywu jako coś całkowicie różnego od

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 80.

<sup>58</sup> Tamże, s. 95.



pojęcia dążenia. Próbując mianowicie wyłuszczyć pojęcie powodu chcenia (*Grund des Willens, Willensgrund*), Pfänder odwołuje się do zaczerpniętego z prac Lippsa, i obecnego także u Dauberta, pojęcia wypytywania (*Befragen*). Oto przykładowa sytuacja. Ktoś wchodzi do jakiegoś pomieszczenia, odczuwa panujące w nim zimno i postanawia z tego powodu je opuścić. Wedle Pfändera, człowiek ów nie tylko odczuł zimno i zwrócił nań uwagę, ale także spróbował mu się bliżej przysłuchać (*Hinhören*). „W tym duchowym przysłuchaniu się zawarte jest wypytujące nakierowanie lub zachowanie”<sup>59</sup>. Jest to to samo pojęcie wypytywania, którego używa Lipps, mówiąc o *befragende Aperzeption*.

Odczuwając zimno i podejmując decyzję o opuszczeniu pomieszczenia, człowiek staje w postawie pytającej i pyta „co powinien uczynić?” nawet wówczas, gdy to pytanie wyraźnie się nie pojawia: „Żyje po prostu w tej praktycznej postawie pytania (*Fragehaltung*)”<sup>60</sup>. Przysłuchując się sytuacji i stawiając pytanie, uzyskuje on odpowiedź, która niesie z sobą pewne idealne wymaganie wobec tego, co powinien zrobić. Poznanie powinności, a nawet jego akceptacja, nie są jednak tym samym, co powód powzięcia decyzji o opuszczeniu pomieszczenia. Aby mówić o akcie chcenia, potrzeba jeszcze postanowienia, które wypełni wymaganie płynące z sytuacji i które jako własny powód poda właśnie owo wymaganie, które się na nim wesprze i w siebie wcieli (*einverleibt*).

W dążeniu do celu ostatecznego może pojawić się potrzeba realizacji działań, które same w sobie, a także biorąc pod uwagę ich nieprzyjemne skutki, wywołują opór (*Widerstreben*). Zdaniem Pfändera, jeżeli pozytywne i negatywne dążenie się równoważą, nie można nazwać takiego dążenia prawdziwym chceniem. Jest ono tylko spletem dążeń. Prawdziwe chcenie jest uczuciem pozytywnego dążenia, które przeważa nad pojawiającym się w łańcuchu pojedynczych dążeń ewentualnym oporem. Jeśli jest ono „moim dążeniem” w przeciwieństwie do „dążenia we mnie”, tzn. jeśli jest moim, bo wychodzi

<sup>59</sup> Tamże, s. 142.

<sup>60</sup> Tamże, s. 142.

ono ze mnie samorzutnie i związane jest poczuciem podmiotowej mocy, a nie tylko pojawia się we mnie spowodowane czymś innym niż Ja, wobec czego czuję się bezsilny (jak w przypadku alkoholika, który chce już więcej nie pić, lecz za każdym razem żąda picia wygrywa) – wtedy jest ono równoważne uczuciu zdecydowania lub wolności<sup>61</sup>. „Strona uczuciowa stanu chcenia polega więc na uczuciu pozytywnego dążenia, które ma jednocześnie charakter mocy, wolności i samorzutności”<sup>62</sup>. Podobnie, jak w przypadku dążenia i oporu, jest przy okazji wystąpienia dwóch pozytywnych dążeń, które z racji tego, że chcą czegoś innego, wchodzą z sobą w konflikt. Jeżeli te dążenia są równosilne, mamy do czynienia ze związaniem (*Gebundenheit*) i niezdecydowaniem i tylko wtedy, gdy jedno z nich – to które jest „moim dążeniem” – odnosi zwycięstwo, można mówić o chceniu i względnej wolności. „Jak dążenie przeciwstawia się oporowi, tak chcenie niechceniu”<sup>63</sup>. W ramach chcenia Pfänder rozważa dwa jego rodzaje: hipotetyczne oraz dysjunktywne chcenie. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku można je w określonych okolicznościach nazwać rzeczywistym chceniem lub też nie. Z analiz Pfändera wynika, że zwłaszcza ten ostatni rodzaj chcenia (chcenie dysjunktywne) związany jest ze stawianiem pytań. Albowiem dopuszcza on pewien element niewiedzy i niezdecydowania co do konkretnego celu dążenia. Nie wiadomo, który spośród wskazanych przeżyć uczynić celem (chcę pójść na obiad do restauracji, ale nie wiem jeszcze, co konkretnie zjem). Dookreślenie chcenia związane jest z jego konkretyzacją, która dzieje się często jako odpowiedź na wcześniejsze pytanie. „Większa część ludzkiego chcenia (...) jest chceniem dysjunktywnym”<sup>64</sup>, albowiem z reguły człowiek chce czegoś, co posiada pewną ogólną własność, która niekoniecznie musi być związana z jednym, konkretnym przedmiotem. To nie znaczy wszak, że przed właściwym chceniem zawsze musi pojawić

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 98, 117–119.

<sup>62</sup> Tamże, s. 119.

<sup>63</sup> Tamże, s. 99.

<sup>64</sup> Tamże, s. 106.

się teoretyczny namysł (*Überlegung*), który da odpowiedź na pytanie o możliwość, sposób i konsekwencje faktycznego urzeczywistnienia tego, co zamierzone. To człowiek najczęściej wie i nie potrzebuje do tego specjalnego namysłu o charakterze przedmiotowym. Ten ostatni nie należy zatem bezwarunkowo do struktury chcenia. Podobnie jest w przypadku tzw. praktycznego namysłu, kojarzonego z wyborem (*Wahl*). O ile namysł teoretyczny dotyczy tego, co jest i może być, o tyle namysł praktyczny daje wiedzę o tym, co powinno być. Jedyne wybró w sensie dokonanego już wyboru, polegającego na zdecydowaniu co do celu chcenia, należy istotowo do struktury tego ostatniego. O tym, że jakikolwiek namysł nie jest potrzebny do działania wynikającego z chcenia, przekonują przypadki tzw. instynktownego, spontanicznego działania na rzecz innych, podczas którego naraża się własne życie. Podsumowując. O chceniu w ścisłym sensie mówimy wtedy, gdy:

Po pierwsze, faktem dążenia musi przysługiwać w ogóle wiara w możliwość urzeczywistnienia tego, do czego się dąży, poprzez własny czyn; po drugie, musi przysługujący przez to uczuciu dążenia charakter władzy rozciągając się poza realizujące się we własnym czynie warunki urzeczywistnienia tego, do czego się dąży (dążenie musi stać się dążeniem do *uczynienia* rzeczywistym tego, do czego się dąży); po trzecie, przy tym rozszerzeniu oraz przy rozszerzeniu poza wyobrażone skutki tego urzeczywistnienia uczucie dążenia musi zachować charakter (względnej) wolności (dążenie do celu musi pozostać zwycięskie); i wreszcie, po czwarte, to uczucie dążenia musi przy tym zachować lub otrzymać charakter przeważającej spontaniczności; wtedy dopiero czyste dążenie staje się chceniem we właściwym sensie<sup>65</sup>.

W spuściznie Dauberta znajdują się notatki i uwagi krytyczne do drugiej ze wspomnianych prac Pfändera. Wobec wprowadzonego przez Pfändera rozróżnienia dwóch kierunków dążenia (*zentripetale* i *zentrifugale Richtung*), które określają dynamikę naszego

<sup>65</sup> Tamże, s. 120.

odnoszenia się do rzeczywistości, a zatem ów pierwotny kontakt, który rodzi świadomość rzeczywistości (*Wirklichkeitsbewusstsein*), Daubert zauważa – co w związku z kwestią pytania jako takiego jest sprawą istotnie ważną, dlatego że w literaturze przedmiotu bywa ono definiowane poprzez kategorię otwartości – że Pfänder przeoczył pewien stan wyjściowy, który utrzymuje się przez cały czas równoległe do pierwotnego dążenia i który Daubert określa jako „gotowość lub utrzymywanie-się-w-otwartości, jeszcze lepiej: bycie-otwartym na wrażenia przedmiotu” (*die Bereitsamkeit oder das Sich-offen-Halten, besser noch das Offensein für die Eindrücke des Gegenstandes*) (D I 9/173). Ta gotowość jest czymś pomiędzy fugalnym i petalnym ruchem<sup>66</sup>.

Ale najważniejsza chyba uwaga Dauberta pojawia się na końcu jego zmyślań z pismem Pfändera. Otóż Daubert stwierdza, że przedstawiona przez jego przyjaciela struktura chcenia ulega weryfikacji w momencie wolności chcenia. Dla Pfändera każde chcenie jest wolne. Tymczasem Daubert jest zdania, że tylko to chcenie jest prawdziwie wolne, które wyrasta nie z charakteru czy jakiegoś formalnego centrum Ja, lecz z prawdziwej osoby.

### Pytanie a chcenie

Czy tak rozumiane chcenie da się odnaleźć w pytaniu? Zdaniem Dauberta, z jednej strony, „w jakiejś formie chcenie istotnie należy do natury pytania”, przez co pytanie można określić jako *Wille zur Entscheidung* (D I 2/57), jako *Wille zur Aufklärung* (D I 2/58). Z drugiej jednak strony, pytanie nie jest samym chceniem wiedzy, lecz co najwyżej „logicznym narzędziem chcenia wiedzy” (D I 2/50). Jeśli przez chcenie rozumieć akt decyzji, to w pytaniu chcenie nie bierze udziału. Pytanie pozostawia sprawę nierozstrzygniętą. Wola<sup>67</sup> pojawia się jako rozstrzygnięcie dopiero na poziomie odpowiedzi. Jeżeli pytanie byłoby wolą, wtedy trzeba by je rozumieć

---

<sup>66</sup> Pfänder buduje swoją terminologię na łacińskim rdzeniu. *Petal* to płatek, stąd *petalos*: otwierający się.

<sup>67</sup> Rozumiana nie jako władza, lecz chcenie.

jako wola woli. Nawet jeśli da się w ten sposób ujmować pytanie, to wydaje się to niemożliwe w sytuacji, w której ktoś „chce zapytać” o coś. Przy definiowaniu pytania jako woli, znaczyłoby to, że ktoś ma wolę woli woli. Pytanie nie jest aktem wolicjonalnym, lecz aktem myślenia i poznawania. Pytanie nie jest chceniem odpowiedzi. Można chcieć odpowiedzi na pytanie, które samo nie jest chceniem. Można także chcieć o coś zapytać, co nie znaczy, że w ten sposób chce się czegoś chcieć. Rozdział woli i pytania widoczny jest w tzw. pytaniach dydaktycznych, w których pyta się o coś innego niż o to, co chce się wiedzieć, a także w pytaniach niewłaściwie postawionych, które są nieadekwatne wobec tego, co naprawdę chce się wiedzieć (D I 2/51).

Fenomeny pożądania, życzenia, niepewności i chcenia tworzą według Brentana wspólną klasę zjawisk psychicznych, która obok sądzienia i przedstawienia wyczerpuje całość życia duchowego<sup>68</sup>. Zapytywanie nie da się utożsamić z żadnym z należących do tej klasy fenomenów, o czym Daubert mówi następująco:

Dążenie, żądanie i życzenie należą do zupełnie odmiennego obszaru duszy niż akty pytania, które poruszają się w obszarze myślowego ujmowania, poznawania i napięć, a więc [w obszarze] czysto logicznym. Można nazwać rządzące tutaj tendencje i uparte dążenie również dążeniem i życzeniem, ale byłoby to dowolną denominacją [?] podmiany faktów z jednej dziedziny pod zupełnie inne (D I 2/30) (...). Akty pytania są czysto logicznymi aktami (D I 2/64).

Mówiąc w ten sposób, Daubert sugeruje, że istota zapytywania, rozumianego jako swoisty akt psychiczny, wprawdzie ma swoje podstawy lub też sięga w niższe warstwy życia psychicznego, ale nie one decydują ostatecznie o jego specyfice. Zapytywanie jest aktem o charakterze intelektualnym, a to oznacza, że ostateczne rozstrzygnięcie dotyczące jego natury zależy od rezultatów analiz wyższych aktów poznawczych.

---

<sup>68</sup> Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, rozdz. VIII.

## Fenomenologia wyższych aktów poznawczych

Od czasów pierwszych prób badania pytania jako takiego wiązano je z procesem poznania. Dostrzegano, że pytanie inicjuje poznanie, jest jego pierwszym krokiem. Interesujące jest jednak to, że mimo wspomnianej roli, jaką odgrywa pytanie w poznaniu, w obrębie tradycyjnych teorii poznania to wcale nie pytanie, lecz przedstawienie i sądzenie uchodzą za te fenomeny, od których zaczyna się i w obrębie których konstituuje się poznanie. Powstaje więc pytanie o stosunek pytania do przedstawienia i sądzenia. Czy to, że pytanie przynależy do sfery czysto logicznej – jak mówi Daubert w ostatnim cytowanym fragmencie – oznacza, że można je potraktować jako przedstawienie lub sąd, a więc jako te fenomeny, które wymieniliśmy na drugim i pierwszym miejscu naszego zestawienia fenomenów pytaniopodobnych (zob. s. 389–390)?

### Pytanie a sądzenie

Jako przedstawienie (*Vorstellung*) definiowali pytanie, za Hermannem Lotzem, neokantyści badeńscy<sup>69</sup>. Ponieważ pytanie nie zawiera rozstrzygnięcia wobec tego, o co ono pyta, niejako przedstawia ono tylko daną treść. Czy pytanie można uznać za rodzaj przedstawienia? Bez wgłębiania się w jakieś subtelne analizy Daubert, idąc zresztą za Husserlem, raczej z dystansem podchodzi do tego tradycyjnego pojęcia. Kilkakrotnie daje wyraźnie do zrozumienia, że „trzeba unikać mowy o »przedstawieniu«” (D I 9/114). „W każdym razie jest to słowo zbyt wieloznaczne, i stale [są] przez to niejasności” (D I 18/206). Zdaniem Dauberta, pytanie różni się od samego tylko przedstawienia lub zwrócenia uwagi już choćby przez to, że jest ono aktem predykatywnym, tj. ujmuje dany stan rzeczy w pojęcia (np. czy S jest P?) (D I 2/ 9–10). Poza tym pytaniu nie musi wcale towarzyszyć przedstawienie lub spostrzeżenie.

---

<sup>69</sup> Por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 128 i nast.

Odrzucając możliwość utożsamiania pytania z przedstawieniem, Daubert przechodzi do analizy możliwości potraktowania pytania jako formy sądu. Jest to po dziś dzień wśród badaczy bardzo częsta praktyka, którą można by określić mianem redukcjonistycznej<sup>70</sup>. W obszarze fenomenologii stałym punktem odniesienia analiz pytania w kontekście jego związku z sądem pozostają *Badania logiczne* Husserla. Z jednej strony, Husserl odmawiał pytaniu jako takiemu samodzielnego znaczenia. Tym samym podkreślał zasadniczą różnicę między pytaniem i sądem. Jednak, z drugiej strony, wiązał on możliwość wyrażenia pytania z sądem, twierdził mianowicie, że z punktu widzenia logiki pytanie jest ukrytym sądem. Również Daubert zestawia pytanie z sądem, chociaż czyni to zgoła inaczej niż Husserl. Można powiedzieć, że pytanie i sądem dzieli dokładnie to, co je ze sobą łączy. Z jednej strony, Daubert jest zdania, że akt zapytywania ma swoje własne znaczenie i w tym sensie jest podobny do sądenia, ma strukturę analogiczną do sądenia, jest ważny dla aktu sądenia w kontekście procesów myślenia i poznawania. Z drugiej strony, mając własne znaczenie, nie potrzebuje sądu do swego pełnego wyrażenia na poziomie logicznym.

Zdaniem Dauberta, akt pytania ma swoje własne znaczenie, co jednak nie oznacza, iż jest on aktem obiektywizującym. Przyznanie pytaniu znaczenia przy jednoczesnym zachowaniu różnicy między nim a aktem obiektywizującym jest równoznaczne z odrzuceniem przez Dauberta Husserlowskiej teorii znaczenia, która – jak pamiętamy – nośnikami znaczeń czyniła tylko akty obiektywizujące (przedstawienie w szerokim sensie). Pytanie nie jest aktem obiektywizującym, albowiem nie przedstawia żadnego faktu. Naprzeciwno pytania nie ma niczego obecnego (*Präsenz*). Mimo to pytanie ma wyraźne odniesienie przedmiotowe, ma swój odrębny stan rzeczy (*Frageverhalt*) – o czym jeszcze bliżej powiemy w następnych rozdziałach. Jednak nie konstatuje ono jego otwartości, pytajności, czy problematyczności, lecz właśnie pojęciowo ujmuje (*Erfassung*) i otwiera dany stan rzeczy, pyta i przenika przezeń ku „pożądaney”

<sup>70</sup> T. Kubiński, *Wstęp do logicznej teorii pytań*, PWN, Warszawa 1971, część IV.

pewności czy określoności. Akt pytania nie konstatuje otwartości, lecz ją rozwija (D I 2/75). Daubert powiada:

Pytanie nie jest świadomością tego, że bycie-P jest wątpliwe. Mogę konstatować, że bycie-P jest wątpliwe. W każdym razie nie pytam, gdy zauważam ową osobliwość (D I 2/74).

Zapytywanie jest, podobnie jak sążenie, życzenie czy rozkaz, aktem o charakterze pojęciowym. Podobnie jednak jak sążenie, akt zapytywania nie łączy przedstawień czy pojęć, a tym bardziej nie łączy ze sobą rzeczy. Pytanie i sążenie są aktami predykcji, które odnoszą podmiot (S) do orzeczenia (P) (D I 2/9). Fakt pojęciowości odróżnia pytanie, z jednej strony, od samego tylko przedstawienia, które nie musi być wcale ujęte pojęciowo, z drugiej – od pragnienia czy stanu niepewności, które także mogą pozostawać poza myślowym ujęciem. W akcie pytania natomiast tworzy się myślowa, pojęciowa jedność, twór logiczny (np. pytanie: czy S jest P?), którego poszczególne, niesamodzielne człony (podmiot, orzeczenie) występują wobec siebie w stanie napięcia. Pytanie, podobnie jak sąż, może zostać wypełnione w naoczności, ale można pytać też o coś, co nie jest bezpośrednio dane.

Akt zapytywania jest nie tylko aktem pojęciowym, ale podobnie jak akt sążenia, jest – zdaniem Dauberta – nośnikiem znaczenia (*Bedeutungsträger*) (D I 2/108). Według Husserla tylko akty obiektywizujące są aktami nadającymi znaczenie. Daubert nie zgadza się z takim stanowiskiem: „Albowiem nie tylko akt obiektywizujący jest nośnikiem znaczenia” (D I 18/168). Twierdzi on, że nie tylko sążenie i akty obiektywizujące są nośnikami znaczeń, ale także zapytywanie, życzenie, proszenie czy rozkazywanie. Są one aktami mającymi własne znaczenia, które wyrażane są w postaci osobnych twórow logicznych (pytań, życzeń, prósb i rozkazów). W ten sposób Daubert zbliża się do stanowiska Arystotelesa, który – przypomnijmy – uważał, że wszystkie akty mają znaczenie, ale nie wszystkie są prawdziwe lub fałszywe i dlatego nie wszystkie mogą być przedmiotem zainteresowania logiki.



Podobnie jak w przypadku aktu sądzenia, który może być szczerzy lub kłamliwy, mówimy o szczerym lub nieszczerym zapytywaniu. Jeśli ktoś nie wie i, chcąc się dowiedzieć, stawia pytanie, jak bywa w większości przypadków, to jego zapytywanie jest szczerze, autentyczne, rzeczywiste. To, czy pytanie jest szczerze czy nie, wynika ze stosunku aktu zapytywania do jego motywów. Pytanie nieszczerze ma miejsce w przypadku tzw. pytań retorycznych lub pytań stawianych na żarty. W tym przypadku pytający nie chce się dowiedzieć tego, o co pyta, ponieważ albo już od początku dysponuje gotową tezą, którą wyraża w postaci pytania, albo wychodzi z założenia, że na to pytanie nie da się odpowiedzieć, wobec czego jego pytanie zostaje zawieszony, zatrzymane jakby w połowie drogi i nie zmierza do odpowiedzi; albo wreszcie nie jest w ogóle zainteresowany tym, o co pyta. Można powiedzieć, że właściwie nie pyta, jego pytanie nie ma „żaru”.

W jaki sposób Daubert wyjaśnia fakt, iż akty zapytywania mają własne znaczenie? W liście z 28 grudnia 1904 r. do Fritza Weinmanna, autora *Zur Struktur der Melodie*<sup>71</sup>, uczestnika monachijskiej inwazji na Getyngę i rozmów w Seefeld, Daubert odnosi się do Husserlowskich *Badań* (*Badanie VI*, rozdz. 9, §§67–90) i stwierdza, że kiedy ktoś pyta, to nie znaczy to – jak chciał Husserl – iż w tej samej chwili dokonuje dodatkowego aktu refleksji nad pytaniem. Pytanie wyraża akt zapytywania bezpośrednio, bez uczestnictwa aktu obiektywizującego. Nośnikiem znaczenia jest w tym wypadku swoisty stan umysłu, bycie w nastroju, czucie się (*Zumutesein*, ang. *being-in-a-mood*) (D I 5/211). „Pytanie, zainteresowanie jest swoistą świadomością wobec przedmiotu, modyfikacją (jakością) mojej świadomości przedmiotu” (D I 9/100). Jest to prerrefleksyjna, nieobiektywizująca wiedza o własnych przeżyciach<sup>72</sup>, która jest jednocześnie wiedzą o sensie związanej z nimi wypowiedzi.

<sup>71</sup> F. Weinmann, *Zur Struktur der Melodie*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1904. Jest to publikacja jego rozprawy doktorskiej z roku 1903 pod kierunkiem Th. Lippsa.

<sup>72</sup> Por. R.N. Smid, *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and »Logical Investigations«*, „Husserl-Studies”, 1985, 2, s. 283.

Za sprawą tego usytuowania znaczeń na poziomie prerefleksyjnej, uczuciowej samowiedzy Daubert wyprzedza o dwie dekady m.in. fenomenologiczne analizy nastroju i znaczenia znane z *Sein und Zeit* Heideggera. Zdaniem tego ostatniego, w nastroju *Dasein* nietematycznie wie o swoim własnym byciu, zdaje sobie sprawę z tego, że jest, i wie o tym od razu w powiązaniu ze znaczeniami<sup>73</sup>. Dla Heideggera znaczenia nie mają charakteru językowo-intelektualnego, lecz znajdują się już na poziomie przedrefleksyjnej, uczuciowo-rozumiejącej wiedzy praktycznej (hermeneutyczne „jako”)<sup>74</sup>. Stąd mowa i język czerpią swoje znaczenia. Różnica między tymi dwoma fenomenologami polega na tym, że o ile dla Heideggera znaczenia, a właściwie znaczeniowość (*Bedeutsamkeit*), tworzą strukturę

<sup>73</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 19. Auflage, Tübingen 2006, s. 134. W wykładzie marburskim w semestrze letnim 1925 Heidegger wprost używa zwrotu *Zumutesein*. Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 352. Heidegger nie znał ani Dauberta, ani jego zapisków. Jednak zbieżność ich koncepcji jest wyraźna. Tego rodzaju analogii dałoby się zresztą wskazać więcej – nie tylko między Daubertem i Heideggerem, ale także Heideggerem i innymi członkami monachijско-getyńskiego kręgu ruchu fenomenologicznego. Ograniczając się do fenomenologii uczuć, trzeba powiedzieć, iż dotychczasowe spostrzeganie in-spiracji Heideggerowskiej filozofii zasługuje na poważną korektę. Zwykle mówi się, iż Heidegger, przeciwstawiając się Husserlowskiemu intelektualizmowi, uzupełnił jego fenomenologię o koncepcję uczuć, którą zaczerpnął od Arystotelesa (*Retoryka*), z *Nowego Testamentu*, Augustyna, Schleiermachera, Kierkegarda, Diltheya czy Jaspersa (por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. Tom 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Wyd. Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013). Tymczasem przemilcza się zupełnie fakt, że to przede wszystkim fenomenologia, wychodząc od Lippsa i jego uczniów, a potem uczniów Husserla, dokonała w tym względzie największych odkryć, z których Heidegger mógł następnie korzystać. Dlatego kwestia „Heidegger i ruch fenomenologiczny” pozostaje wciąż otwarta.

<sup>74</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 86–87, 157–158. Por. M. Bonecki, *Praktyczne znaczenie pojęcia »kategoria« we wczesnej filozofii Heideggera*, w: *Heidegger w kontekstach*, (red.) Norbert Leśniewski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 158.

świata i są spotykane podczas codziennego działania w jego obrębie, o tyle dla Dauberta znaczenia spotykane są w pierwszej kolejności w polu świadomości – spotykane jednak na sposób przeżyciowy, nierefleksyjny. Niemniej i Daubert w jednym z notatek dotyczących Nietzschego wspomina o możliwości ufundowania znaczeń poniżej świadomości, nawet na poziomie ciała (D I 12/67). Poza tym znaczenia „odzwierciedlają” *logos* samych rzeczy.

### Fenomenologia poznania

W poprzednim podpunkcie stosunek pytania do sądenia rozpatrywany był od strony ich statycznej struktury. Ale pomiędzy pytaniem i sądeniem nie tylko istnieją pewne podobieństwa strukturalne. Pytanie i sądenie są aktami, a to oznacza, że tworzą one razem dynamiczną sytuację, której efektem jest przyrost wiedzy. Jest to sytuacja poznania. Daubert:

Jak różnicuje się i specyfikuje teraz pytanie i sąd? (...) Pełne pytanie może pełnić szczególną funkcję w odniesieniu do sądu, który jest odpowiedzią na nie, tylko w całościowym przebiegu poznania. Jest to jednak coś innego niż analiza tego, czym jest samo pytanie (D I 18/205).

Przez „samo pytanie” Daubert rozumie tutaj logiczną istotę pytania, która rzeczywiście nie musi być rozpatrywana w kontekście jakichkolwiek związków z sądem, podobnie jak ten, rozpatrywany sam w sobie, nie musi przywoływać pytania (por. rozdz. *Logika pytania*). Niemniej w obrębie faktycznego życia psychicznego zapytywanie nigdy nie jest jakimś izolowanym aktem świadomości, lecz pozostaje z reguły jednym z elementów aktualnie przeżywanego, wypełniającego świadomość, szerokiego wolumenu przeżyć. Dzieje się to zwłaszcza w procesie poznania.

Od początku historii fenomenologii problemy teorii poznania odgrywały w niej pierwszorzędne znaczenie. Zwłaszcza odnosi się to do fenomenologii Husserla, którego niemal wszystkie prace dotyczą właśnie tej tematyki. W szkole monachijskiej i w pracach

Schelera sprawa wyglądała zgoła inaczej, niemniej i tu zagadnienia teorii poznania nie były wcale zamiatane pod dywan. Na pewno jednak da się zauważyć znaczącą różnicę w intensywności zainteresowania i sposobie podejścia do tych zagadnień pomiędzy Husserlem i pozostałymi członkami ruchu. Husserla fenomenologia poznania, zwłaszcza ta uprawiana po publikacji *Badań...*, jest – mimo znaczących różnic – względnie bliska transcendentalnemu ujęciu poznania, które rozwijali neokantyści, a które było obce Monachijczykom. Ci pozostali raczej na poziomie badań opisowo-psychologicznych. Scheler natomiast poszedł w stronę socjologii wiedzy. Oczywiście, sprawa nigdy nie jest aż tak jednoznaczna, jak to wygląda na pierwszy rzut oka. Na przykład, wspomniana już wczesna Daubertowska teoria poznania historycznego obficie korzysta – z braku jakichkolwiek wzorców po stronie powstającej dopiero fenomenologii – z dorobku zarówno Diltheya, jak i w pierwszej kolejności neokantystów badawczych. Niejednokrotnie dyskutuje też Daubert z Badańczykami, podnosząc szczegółowe problemy teorii poznania, jak np. problem transcendencji przedmiotu poznania czy problem relacji pomiędzy świadomością i wrażeniami zmysłowymi. Poza tym jednak trzeba przyznać, że Daubert raczej unika pytań teoriopoznawczych. Poza przyczynkami do teorii wiedzy o dziejach w jego *Nachlässe* znajdują się bardzo rzadko jakiegokolwiek rozważania dotyczące teorii poznania.

Tym bardziej więc należy dostrzec, przedstawić i doszacować te fragmenty jego spuścizny, w których pojawiają się ważne dla teorii poznania uwagi. Zwłaszcza że kluczem do zrozumienia całości filozofii Dauberta uczyniliśmy zagadnienie pytania, a to ma ścisły związek z poznaniem. Głównym rysem pytania jest bowiem to, że wyraża ono jakiś rodzaj odniesienia do wiedzy. Ten związek pytania i poznania szczególnie jasno uświadamiał sobie Kant, po nim zwracali na niego uwagę neokantyści. W kontekście – naszym zdaniem – istotowego powiązania pytania z poznaniem interesujący wydaje się fakt, że Husserl, który poświęcił niemal całą swoją filozoficzną aktywność na badania problemów teorii poznania, tylko sporadycznie i na marginesach swoich głównych zainteresowań poruszał

problem pytania, gdy tymczasem Daubert, odwrotnie, chociaż tematyce pytania poświęcił sporo miejsca, a w pewnym okresie uczynił ją nawet głównym toposem swoich rozmyślań, rzadko zajmował się zagadnieniami teorii poznania.

Wśród teczek, wypełniających filozoficzną część Daubertowskich *Nachlässe* (A I), znajduje sięteczka zatytułowana wprost *Erkenntnistheorie* (A I 11). Składają się na nią stenograficzne zapiski dotyczące filozofii dziejów oraz omawiane już notatki do ćwiczeń Pfändera z lat 1906–1907, podczas których dyskutowano nad dramatem Ibsena pt. *Budowniczy Solness*. Nie jest to więc ten rodzaj teorii poznania, jaki znamy chociażby z lektury prac Husserla czy tym bardziej neokantystów. Poza tym pewne uwagi dotyczące teorii poznania rozsiane są po całej spuściźnie Dauberta. W dalszej części rozważań postaramy się jakoś „wyłowić” te fragmenty Daubertowskich notatek, które traktują na temat poznania, i tym samym dopełnić przedstawioną w niniejszej książce fenomenologię pytania o jeden z ważniejszych, choć przez Dauberta głęboko niedoszacowany i niedopracowany, aspektów sytuacji pytania, a mianowicie motyw poznania.

W pierwszej kolejności Daubert wskazuje na trudności, jakie wiążą się z teorią poznania. Bardzo łatwo teoretycy poznania przemycają do swoich rozważań założenia pochodzące z logiki, psychologii czy metafizyki (D I 10/41). Daubert odrzuca ten sposób myślenia o poznaniu, który uprawiali neokantyści. Rozróżnienie rzeczy w sobie, która jest niepoznawalna i fenomenu, który jest zmysłowo-pojęciowym, materialno-formalnym wytworem aktywności transcendentalnej świadomości, jest dla Dauberta fenomenologicznie niepoprawne (D I 9/251). Właściwy dla transcendentalnej teorii poznania rozdział formy i materii nie jest wcale pierwotny, lecz wtórny wobec źródłowej jedności rzeczy. To z niej dopiero jest on możliwy do wyprowadzenia drogą abstrakcji („destylacji”). W tę stronę próbował już korygować neokantowską teorię poznania Emil Lask. Jemu – jak mówi Daubert – nowsza filozofia zawdzięcza pierwszy wstrząs (*Stoß*). Zdaniem Dauberta, pozostając jednak zbyt mocno zakorzenionym w błędnym – neokantowskim

– schemacie poznania, nie doprowadził on tej destrukcji schematu „formy i materii” do końca (D I 9/252). Dlatego potrzebna jest kolejna, głębiej sięgająca korekta panującej wówczas teorii poznania.

Jak zatem – według Dauberta – wygląda w skrócie proces poznania?

Od razu trzeba powiedzieć, że Daubert wprawdzie nie podziela poglądu, jakoby przedmioty poznania były czystymi wytworami transcendentalnej świadomości, niemniej równie dalekie jest mu przekonanie, że poznajemy rzeczy dokładnie takimi, jakimi one są, że odbijamy je w poznaniu jak w zwierciadle itd. Daubert nie jest ani transcendentalistą, ani naiwnym realistą. Idzie drogą środka. Uważa on, że nasze poznanie dotyczy samych rzeczy, w nich znajduje swoje ostateczne odniesienie i prawdę, jednak nie znaczy to, że efektem procesu poznania jest zwierciadlany obraz rzeczywistości *an sich*. Choć proces poznania zaczyna się i kończy w rzeczach, to jednak jest on procesem, który zostawia na naszym odniesieniu do rzeczy wyraźny ślad, transformuje je. Świadomość rzeczywistości, która znajduje się u podstaw poznania i dzięki której mamy nieustanne poczucie realności otaczającego nas świata, nie jest jeszcze poznaniem, wszak poznanie o tyle tylko ma sens, o ile oddaje sprawiedliwość poczuciu tego, jak się rzeczy same w sobie mają.

Dlatego, gdy Daubert powiada w jednym z fragmentów: „nigdy nie mamy teoriopoznawczej gwarancji, że przedmiot jest w taki sposób, w jaki go domniemujemy, ponieważ nie możemy nigdy obu porównać” (D I 6/60) – to nie znaczy to, że Daubert uznaje, iż rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, a my pozostajemy i kręcimy się jedynie w obrębie wytworów realizacji naszej świadomości. Trzeba mianowicie odróżnić istniejącą w sobie, w pełni określoną rzeczywistość, do której mamy stały – przedpoznawczy, przedteoretyczny – dostęp, oraz proces i wytwór poznania, który do tej rzeczywistości jakoś się odnosi i który w przeżyciu oczywistości otrzymuje gwarancję, że jest z tą rzeczywistością adekwatny – który jednak nie może być jej substytutem. Innymi słowy, pytania ontologiczne muszą wyprzedzać pytania teoriopoznawcze, które są w istocie pytaniami o myślenie i myślowy porządek. „Owa

kwestia porządku i pomyślalności może być albo czysto formalnie dedukowana, albo taka, która odnosi się już z powrotem do *logosu* rzeczy” (D I 9/254).

Proces poznania zaczyna się – jak Daubert powie na początku lat trzydziestych – od spotkania z rzeczywistością. Świadomość jest otwartością (*Offenheit*) (D I 3/251). Także rzeczy są otwarte na mnie. Można więc powiedzieć, że nie tylko świadomość jest intencjonalna, ale również rzeczy są „intencjonalne”, tzn. mają (odnosząc się do nich) swoją świadomość. Pojęcie otwartości, którym Daubert się tu posługuje, zasługuje na szczególną uwagę, jako że ściśle koresponduje ono z przeżyciem apercepcji. Tej zaś jest wiele rodzajów, wśród których Daubert (za Lippsem) wymienia apercepcję pytającą. To ona, przechodząc w zainteresowanie, otwiera się na rzeczywistość, która ze swej strony także musi być jakoś otwarta na aktywność podmiotu. O tej aktywności Daubert mówi wprost: „w apercypowaniu otwiera się dla mnie przedmiot, w który wnikam” (*im Apperzipieren öffnet sich mir der Gegenstand, in ihm dringe ich ein*) (D I 9/252). Początkiem poznania jest więc sytuacja, w której następuje dwustronne, eroteryczne otwarcie podmiotu poznającego i przedmiotu poznania.

To wzajemne otwarcie przebiega w atmosferze pewnego niepokoju, który napędza poznanie. Ów niepokój może mieć różne motywy: może to być strach, ciekawość, wstyd. W każdym razie obok tego, że rzecz jawi się jako nieznaną, musi pojawić się po stronie podmiotu jeszcze element wartościowania. To, że rzecz jest nieznaną, nie wystarcza do zainicjowania i rozwinięcia ruchu poznania. Nieznajoma rzecz musi zostać przez podmiot odebrana jako pod jakimś względem ważna dla niego.

Na pytanie, skąd w ogóle bierze się tendencja do poznawania, ówczesna psychologia szuka odpowiedzi w pojęciu asymilacji, tj. w realizowanej na drodze kojarzenia przez podobieństwo potrzebie upodabniania (sprowadzenia tego, co nowe, do tego, co znane), co prowadzi ostatecznie do uogólniania i subsumowania tego, co jednostkowe pod to, co ogólne; lub też w pojęciu szukającego rozładowania napięcia, które wywołuje to co, nowe. Przy tym wyjaśnienie

powoduje zawsze pewne uproszczenie (D I 10/145–146). Tego wymaga „ekonomia myślenia”.

Zastanawiając się nad ewentualnym pramotywnym poznania, Daubert zaznacza swój dystans wobec wspomnianych wyżej pomysłów, które pochodzą najczęściej z prac przedstawicieli psychologizmu. Zamiast mówić o asymilacji i rozładowywaniu napięcia, wprowadza on kategorię „dążenia do uczynienia czegoś zrozumiałym” (*das Streben nach Verständlichmachung*) (D I 10/156). To dążenie jest aktem myślenia, dążenie do uspokojenia natomiast jest kwestią uczuć. Fenomenologiczna różnica między dwoma dążeniami jest nie do przeoczenia. Spokój i zadowolenie mają się nijak do rozumienia i posiadania wiedzy. Mogę wprowadzić dokonać asymilacji nieznanego zjawiska, czyniąc go czymś swojskim i znanym, nie znaczy to jednak, że go rozumiem i potrafię wyjaśnić (D I 10/160). Ten ostatni sąd koresponduje z przekonaniem Dauberta o tym, iż nie wolno utożsamiać pytania ze stanem niepewności czy niepokoju.

Wraz z tendencją do poznawania pojawia się nowy moment w życiu psychicznym, który Daubert wiąże właśnie z pytaniem. Dla naszej interpretacji myśli Dauberta ważne jest to, że wielokrotnie dostrzega on i podkreśla związek, jaki zachodzi pomiędzy poznaniem i pytaniem. Powiada, np.:

Co oznacza »akt poznania«? Intencję [skierowaną] na to, co prawdziwe lub fałszywe, poznawcze chcenie. Czy jest ono jakimś np. jakościowym lub ilościowym kierunkiem apercepcji? Nie. Jest ono całkiem innego rodzaju, jest ono pytaniem, zainteresowaniem o swojej fenomenologicznej naturze.

W innym fragmencie czytamy:

Poznanie rzeczy nie jest jednak spostrzeganiem rzeczy, także nie w najszerszym sensie [tego słowa]. W dostrzeganiu rzeczy moja intencja poznawcza znajduje swoje wypełnienie. Jednak moje poznanie nie ma w nich swojego źródła. Czasami mogę »dostrzegać« w rzeczach [coś], czego nie mogę w nich ujrzeć, ponieważ mogę one



dać mi odpowiedź na rozmaite pytania, które ugruntowane są w duchowej organizacji dyskursywnego poznania jako takiego, jednak nie w rzeczach, w ich strukturach i relacjach (D I 18/132).

Można powiedzieć za Daubertem, że „pytanie jest właściwym źródłem form poznania” (*die Frage als eigentlicher Quell von Erkenntnisformen*) (D I 18/133). Pierwotne zainteresowanie poznawcze, kieruje się w stronę rzeczy z pewną pytającą intencją, z pewnym roszczeniem poznawczym, która bada rzecz pod określonym względem. Daubert sugeruje, że ów element pytającego zainteresowania nie został przez Husserla dostatecznie dostrzeżony i opracowany. Chodzi o teoriopoznawczą motywację: dlaczego w ogóle akt domniemania kieruje się w stronę naoczności, szukając w niej wypełnienia? Zdaniem Dauberta, nie wystarczy powiedzieć, że naoczność wypełnia akt. To jeszcze nie stanowi o poznaniu. O poznaniu stanowi pewna gra zapytywania i odpowiadania: związany z zainteresowaniem akt zapytuje przedmiot co do czegoś, czego „chce” się od niego dowiedzieć, a dany w naoczności przedmiot, odpowiednio dopasowany do tego zainteresowania, jakoś mu na to roszczenie poznawcze odpowiada lub też nie. Daubert mówi o owym zainteresowaniu, że tu potrzebna jest pewna intencja nakierowana na byt danego przedmiotu (*Seinsintention*), co jeszcze nie przesądza o tym, czy dany przedmiot rzeczywiście istnieje czy też nie (D I 18/192). Na poznanie składają się więc trzy czynniki:

- I. Intencja zainteresowania lub pytania (na tak i nie, tak lub inaczej, logiczna dysjunkcja).
- II. Byt jako podstawa, od którego pochodzi odpowiedź.
- III. Odpowiedź ta wzięta w źródłowym akcie zainteresowania jako rozstrzygnięcie: prawdziwe i fałszywe (D I 18/192).

Zatrzymajmy się przez chwilę na pierwszym i drugim punkcie. Poznający podmiot ujmuje przedmiot w jego jedności i formie. Od tej chwili świadomość wchodzi w posiadanie (*Besitz*) przedmiotu, który ulega przez to znaczącej, poznawczej modyfikacji. Pojawia

się przedmiot poznania. „Ten jest produktem mojego ujmującego i rozumiejąco-zatapiającego mnie odniesienia do przedmiotu” (D I 9/252). Podczas poznania oddaję się przedmiotowi, chcę być jak najbliżej niego. Daubert mówi o „oddaniu się rzeczom” (*Hingabe an die Sachen*), o „odciskach rzeczy” (*Sacheindrücke*) – zarazem jednak za sprawą aktywności świadomości powstaje pewna szczelina czy dystans, którą wypełniają jej realizacje. Taka aktywność poznawcza, jak zwrócenie uwagi, zainteresowanie, zaakcentowanie w rzeczy jednej lub drugiej strony, postawienie pytania itd., powodują, iż wyłaniają się pewne względnie samodzielne i względnie wolne twory poznawcze, które wprawdzie są oddzielone od rzeczy, jednak pozostają z nimi w określonym, na pewno nie całkiem dowolnym związku. Rzeczy same mianowicie dopuszczają pewne twory lub „zachęcają” do ich stworzenia, inne natomiast stanowczo wykluczają. Dzięki temu odniesieniu do rzeczy, tej stałej wymianie „spojrzeń” między rzeczami i podmiotem, tworzone w procesie poznania formy nie są tworami czysto subiektywnymi, ale też nie są one czystym odzwierciedleniem rzeczy. Daubert zwraca uwagę, że pewne formy ściślej jakby przylegają do rzeczy niż inne. Są formy bardziej wtórne (np. relacje) i bardziej pierwotne (np. „rzecz”, „substancja”, „przestrzeń”, być może także „realność”). „Rozstrzygające dla różnicy pomiędzy obiema [formami] jest tutaj, być może, to, że z tymi ostatnimi mogę wejść w żywy stosunek wymiany i działania, z pierwszymi [zaś] – nie” (D I 9/253).

Po dokonaniu, skierowanym w stronę rzeczy samych, zapytania przedmiot odpowiada na nie w taki sposób, że stawia wobec podmiotu pewne wymaganie (*Forderung*). Jest to bardzo interesujący pomysł, który Daubert zaczerpnął z filozofii Lippsa. W publikowanych na początku XX w. pismach Lippsa ociera się ono niemal o metafizyczną wykładnię. Sam byt mianowicie wymaga od podmiotu takiego, nie zaś innego zachowania, nie tylko w dziedzinie poznania, ale także kontemplacji estetycznej czy moralności. Oczywiście, Daubert modyfikuje to pojęcie na swoje potrzeby<sup>75</sup>. Z per-

<sup>75</sup> Bliżej omawiamy to pojęcie w rozdziale pt. *Ontologia pytania*.

spektywy historyczno-filozoficznej pojęcie to koresponduje z takimi kategoriami, jak wartość (Rickert) czy bycie (Heidegger).

Następny krok w procesie poznawczym oznacza dalsze opracowywanie przedmiotu, co powoduje paradoksalnie, z jednej strony, niejako coraz większe oddalanie się od tej jego „postaci”, którą ma on w rzeczywistości, z drugiej – dochodzenie do jego prawdy. Każdy przedmiot można mianowicie uczynić podmiotem sądu i przyznać mu pewne określenia. Pojawia się więc moment, który w ostatnim cytowanym fragmencie Daubert umieścił na trzecim miejscu: poznanie wchodzi na poziom tworzenia pojęć i sądzenia. Jak mówi, proces poznania ulega kondensacji i odstawienia w zawartych w pojęciach i skrojonych na miarę sądu rezultatach poznania i wiedzy. Pojawiają się – poza wspomnianym tworzeniem pojęć i sądzeniem – takie fenomeny, jak: rozstrzygnięcie, stwierdzenie lub odrzucenie, weryfikacja, świadomość obowiązywania, oczywistość, przekonanie, przeświadczenie i prawda. Część z nich Daubert pozostawia nieopracowanymi, część natomiast rozważa w obrębie fenomenologicznej logiki (którą podejmiemy w następnym rozdziale).

We wspomnianych przed chwilą fenomenach poznanie osiąga swoje spełnienie. Nie znaczy to jednak, że między, np., sądzeniem i poznaniem można postawić znak równości. Owszem, sądzenie i poznanie pozostają wobec siebie w ściślejszej relacji niż np. życzenie i poznanie. Dlatego Daubert, z jednej strony, podkreśla, że poznanie nie wydarza się tylko i wyłącznie w aktach sądzenia, z drugiej – powiada, że „poznanie jest pierwotnym i źródłowym aktem osiągnięcia pewności, która pochodzi z fundującego wglądu w rzeczy” (D I 18/166, por. 151–152) i którą najpełniej uosabia właśnie sądzenie.

Istnieją różne formy poznania. Inaczej przebiega poznanie w życiu codziennym, inaczej w fenomenologii, inaczej w matematyce, naukach przyrodniczych czy historycznych. Wszystko zależy od tego, z czym poznający ma do czynienia i jakie cele chce osiągnąć, co go interesuje. Nie istnieje zatem jeden model poznania. Zadaniem poznania fenomenologicznego jest dotarcie do sfery istot, ich rozjaśnienie i opis. W tym przypadku działają zupełnie inne mechanizmy niż w przypadku poznania przyrodniczego, w którym chodzi o wyjaśnienie

zachodzenia zjawisk, tzn. podanie ich przyczyn i ustalenie ogólnych praw (D I 10/53). W poznaniu historycznym chodzi o rozumienie, które nie dotyczy przyczyn, lecz co najwyżej motywów lub sensów zaistnienia określonych zdarzeń historycznych itd.

### Psychologia pytania – podsumowanie

Reasumując wątek związany z psychologią pytania, trzeba powiedzieć, co następuje. Badania fenomenologiczne tego, czym jest akt zapytywania, pokazały, że pytania nie należy identyfikować ani z pragnieniem, pożądaniem, wymaganiem, chceniem, ani ze stanem niepewności, wątpliwości, niewiedzy, ani z prośbą, nadzieją, szukaniem czy zainteresowaniem, ani z przedstawieniem, ani też z sądzeniem. To, że pytanie nie pokrywa się z żadnym ze wspomnianych fenomenów, nie oznacza, iż jest ono wobec nich czymś całkowicie obcym. Wszystkie wymienione zjawiska psychiczne mogą występować wraz z zapytywaniem, bądź to jako jego motyw, podstawa, cel, bądź też jako fenomen towarzyszący. W ten sposób pytanie zostaje włączone w szerszy kompleks życia psychicznego, który obejmuje zarówno akty poznawcze, jak i głębiej leżące przeżycia odczuwania i pragnienia. Husserl mówi w tym miejscu o szerokim wolumenie (*Belauf*) przeżyć. Chciałoby się powiedzieć, że zapytywanie jest tego rodzaju aktem, który, potraktowany wprost, nie daje się łatwo zidentyfikować, w zamian zaś przywołuje wiele na pierwszy rzut oka pokrewnych czy nawet identycznych zjawisk, które jednak ostatecznie na drodze badań fenomenologicznych okazują się przynależać do innych klas zjawisk psychicznych niż zapytywanie. W zgodzie z tymi ustaleniami Dauberta młody Heidegger w swoim referacie na seminarium u Rickerta w roku 1915 powie, iż zapytywanie jest tego rodzaju zjawiskiem psychicznym, które w całości daje się jedynie przeżyć<sup>76</sup>. Można pójść nawet dalej i powiedzieć, że pytanie jest takim fenomenem, który odsyła nie tylko do całości życia

---

<sup>76</sup> M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 88.

psychicznego, ale sięga też do faktycznej sytuacji, w której znalazł się pytający podmiot, i do innych ludzi, z którymi jednostka wchodzi w dialog. Podjęcie przez Dauberta zagadnienia pytanie zmierza ostatecznie do przerwania zakłętego w myśli Husserla kręgu „samotnego życia duszy” i otwiera szeroką przestrzeń rzeczywistości przedmiotowej, społecznej i egzystencjalnej.

Opisana wyżej relacja między pytaniem i pozostałymi fenomenami życia psychicznego nie wyczerpuje ich złożonych związków. To, że pytanie nie jest żadnym z przedstawionych fenomenów życia psychicznego, nie znaczy – powtórzmy za Daubertem – iż jest dla nich czymś zupełnie obcym. Wprawdzie pytanie wymyka się jednoznacznej identyfikacji ze wzmiankowanymi fenomenami psychicznymi, to jednak badanie tych ostatnich prowadzi do odkrycia, że w każdym z nich jest jakąś część pytania. Dotyczy to apercepcji, uwagi, kojarzenia, chcenia, sądenia itp. Tak jakby pytanie i opisane w niniejszym rozdziale przeżycia wzajemnie się w sobie odzwierciedlały i w tym refleksie uzyskiwały właściwą sobie charakterystykę.

Jak to się przekłada na ogólną Dauberta koncepcję życia psychicznego, możemy na podstawie jego notatek jedynie się domyślać. W kilku miejscach jego *Nachlass* (np. D I 18/133) pojawia się pełne akceptacji wspomnienie Karla Fortlage – autora interesującej koncepcji świadomości jako zapytywania. W swoich badaniach psychologicznych Fortlage dostrzega sytuację pytania już na najniższych piętrach życia zwierzęcego. Według niego każda świadomość ma strukturę pytania. To ostatnie charakteryzuje on jako akt wychylonej w przyszłość otwartości na różne możliwości<sup>77</sup>.

Rozważania ostatnich podrozdziałów poruszały w wielu miejscach kwestie, które wybiegają już poza to, co mieści się w ramach badań *stricte* psychologicznych. Psychologiczna teoria sądenia musi zostać uzupełniona o logikę sądu, natomiast teoria przedmiotu poznania, przez który Daubert rozumie zagadkowy „stan poznania” (*Kenntnisverhalt*), prowadzi do rozważań ontologicznych.

---

<sup>77</sup> K. Fortlage, *System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des innern Sinnes*, Erster Teil, Verlag von Brockhaus, Leipzig 1855, s. 76–95.



## Rozdział piąty

### LOGIKA PYTANIA

*Wir könnten uns eine Sprache denken,  
in der alle Behauptungen die Form  
und den Ton rhetorischer Fragen hätten.*

L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 21.

Historia rozważań nad problematyką pytania świadczy o tym, że dotychczas najwięcej miejsca poświęcono mu w ramach badań logicznych. Nie znaczy to jednak, że pytanie było tu jakoś szczególnie eksponowanym czy eksploatowanym tematem. Wręcz przeciwnie: ani starożytne, ani średniowieczne, ani nowożytne kompendia wiedzy logicznej nie poświęcają tematyce pytania szczególnej uwagi. Dopiero od czasów Bernarda Bolzana pojawia się pewne zainteresowanie logików kwestią pytania. Wszystko to jednak w bardzo ograniczonym zakresie. Najchętniej w XIX wieku studiowane i komentowane prace z zakresu logiki nie wspominają niekiedy w ogóle o pytaniu. Jeszcze na początku XX w. większość autorów ówczesnie wydawanych *Logik* nie widziało konieczności zajmowania się pytaniem jako osobną dziedziną badań logicznych. Sytuacja zmienia się w pracach publikowanych po II wojnie światowej, kiedy to pytanie staje się przedmiotem odrębnych analiz, realizowanych w ramach tzw. logiki erotetycznej. Mimo że obecnie dziedzina ta prężnie się rozwija, nie istnieje jakaś paradygmatyczna, obowiązująca logika

pytań. Wciąż niejasna pozostaje najważniejsza kwestia: czym właściwie jest pytanie?

Raczej nie ma co do tego wątpliwości, że gramatycznie rzecz biorąc, pytanie jest pewną szczególną formą wypowiedzi. W każdym razie to wypowiedź w formie pytania – pisemna lub uszna – jest pewnym początkowym zasobem fenomenalnym, od którego rozpoczyna się każde badanie pytania. O ile na poziomie gramatyki nie ma wątpliwości co do istnienia czegoś takiego jak „zdanie pytajne”, o tyle już badania psychologiczne, których próbkę przedstawiliśmy w poprzednim rozdziale, świadczą o tym, że można w sposób uprawniony mieć wątpliwości co do istnienia *osobnego* stanu czy aktu psychicznego, nazywanego zapytywaniem (*Fragen*). Sprawa pytania nie jest także oczywista w obrębie zainteresowań ontologii i logiki. Jeśli istnieją wątpliwości co do istnienia osobnego aktu zapytywania – a więc aktu, który na mocy swej natury miałby osobny przedmiot i logiczną treść – to można zapytać wtedy, po pierwsze, czy w ogóle istnieje jakiś korelat przedmiotowy pytania, tzn. to, co zapytane, po drugie, czy istnieje coś takiego jak pytanie, rozumiane jako jakaś idealna jedność znaczeniowa. To ostatnie pytanie można jeszcze bardziej uściślić: czy poza tym, że pytanie jest gramatycznie wyróżnioną formą wypowiedzi, jest ono także osobną kategorią logiczną? Czy istnieje coś takiego jak pytanie (*Frage*) w sensie logicznym? Wielu logików opowiada się za rozwiązaniem, które redukuje pytanie do sądu. Tak właśnie czynił choćby Edmund Husserl w swoich *Badaniach logicznych*. Czy jest to jednak uprawnione podejście do logicznej zawartości „pytania”? Czy pytanie jest z perspektywy logiki sądem?

Daubertowska logika pytania stara się odpowiedzieć na powyższe problemy. Jeśli nawet nie udało się Daubertowi jednoznacznie wyodrębnić z całego zasobu przeżyć aktu zapytywania – co nie znaczy jednak, że jest to w ogóle niemożliwe – to może uda się to zrobić, niejako wstecznie, w perspektywie, którą oferuje logika. Problem polega jednak na tym, iż w wielu pracach przełomu XIX i XX w. popularny był pogląd, że logika jest częścią psychologii. Tak twierdził m.in. Theodor Lipps. Gdyby tak rzeczywiście było, wówczas,



na drodze psychologiczno-logicznych badań pytania, rozumianego jako osobny twór psychiczny, istnieje wprawdzie możliwość uzupełnienia braków obecnych we wcześniejszych badaniach przeżycia zapytywania. Jednak bez względu na te korzyści, tego rodzaju podejście wyklucza możliwość ukazania pytania jako bytu logicznego *sui generis*. Chociaż sposób badania jest tu inny, psychologizm w logice koresponduje ze wspomnianym wyżej logicznym podejściem do tematu pytania, który redukuje go do sądu, a więc *de facto* odmawia mu – podobnie jak czyni to psychologizm – odrębnego – niepsychicznego – istnienia, analogicznego do idealnej zawartości sądu. W tej optyce pytanie jest, być może, osobnym przeżyciem zapytywania, które wyraża się w osobnej formie gramatycznej zdania pytajnego, jednak od strony logiki nie posiada ono samodzielnego statusu. Okazuje się więc, że w kwestii pytania Lipps i Husserl mówią wspólnym językiem.

### Antypsychologizm

Do dzisiaj nie wiadomo, dlaczego uczniowie Lippsa, który został przez Husserla w *Badaniach logicznych* uznany za głównego przedstawiciela psychologizmu i wobec którego Husserl wytoczył najcięższą krytykę – powodując, że imię Lippsa zostało niemal wytarte z historii filozofii – tak prędko zgodzili się z argumentami Husserla i nigdy nie podjęli się obrony swojego nauczyciela. Zamiast tego zaprosili Husserla do Monachium! Istnieją co najmniej dwie możliwości wyjaśnienia tego stanu rzeczy: 1) albo argumenty Husserla były tak przekonujące, że po prostu nie można było dalej obstawać przy tym, co miał do powiedzenia Lipps; 2) albo Lipps nie był psychologistą w tak wulgarnym znaczeniu, jakie przypisywał mu Husserl, w związku z czym wprawdzie Lipps został przez Husserla „użyty” jako kozioł ofiarny jego rozprawy z psychologizmem, jednak „wszyscy” jego uczniowie wiedzieli, iż sprawa psychologizmu Lippsa jest o wiele bardziej subtelna, niż to przedstawił Husserl. Pierwszy argument jest, oczywiście, piękny i chcielibyśmy, aby tak zawsze było, jednak wszyscy wiemy, jak się sprawy mają w rzeczywistości

– która ze swej strony nigdy nie jest czarno-biała... Drugi argument podają w wątpliwość zasygnalizowane w jednym z wcześniejszych rozdziałów fakty, wedle których od czasu publikacji *Logische Untersuchungen*, wizyty Husserla w Monachium oraz wzrastającej znajomości jego pracy wśród monachijskich studentów Lipps był coraz bardziej marginalizowany i pozbawiony zrozumienia.

W spuściznie Dauberta istnieje kilka gruntownych, potwierdzających analiz argumentów, które przedstawił Husserl za odrzuceniem psychologizmu w logice, i ani jedna notatka, która podważałaby tę argumentację i przedstawiała jakies wiarygodne kontrargumenty za strony Lippsa. A przecież nie ma wątpliwości, że musiał ten ostatni jakoś odpowiedzieć na zarzuty Husserla, jeśli nie pisemnie, to przynajmniej ustnie podczas swoich oficjalnych lub „prywatnych” seminariów.

Nawet jeśli tak było, nic z tego jednak nie zachowało się w notatkach Dauberta. Zawartość teczki nr 1 pt. *Phänomenologie* niemalże na każdej stronie przyznaje rację Husserlowi, powtarzając niezliczoną ilość razy jego argumentację. Nie wnikając w treść tej argumentacji, która wielokrotnie była analizowana, powiedzmy tylko tyle. Daubert zgadza się z Husserlem co do tego, że psychologia jedynie ustala pewne prawidła funkcjonowania tego, co się dzieje w realnej psychice, tymczasem logika oznajmia, jak myślenie powinno przebiegać, żeby być prawdziwe. Jest ona „etyką myślenia” (D I 1/102). Logika nie może należeć do psychologii, albowiem ta ostatnia zakłada prawa logiki, wedle których musi postępować, żeby w ogóle być nauką. Psychologia jest nauką o zjawiskach psychicznych i rządzących nimi prawach, logika jest nauką o normach i zasadach myślenia prawdziwego. Problemem, w którym logika spotyka się z psychologią, jest pytanie, w jaki sposób te idealne prawa myślenia, związki istotowe itd. pojawiają się jako treść konkretnych przeżyć psychicznych należących do konkretnych jednostek, nie tracą nic ze swej normatywności i idealności. W fenomenologicznych badaniach tworów logicznych nie chodzi zatem o psychologiczne ustalenia tego, co się dzieje w głowie myślącej jednostki, ale też nie chodzi o „logicystyczne” ustalanie czystych znaczeń pojęć i słów

(D I 18/186). Rację ma – zdaniem Dauberta – Alexius Meinong twierdząc, że psychologizm wyrasta z rozstrzygnięcia o charakterze ontologicznym. Zakłada mianowicie niesłusznie, że istnieje tylko to, co jest realne (D I 1/117). Tymczasem według Dauberta: „To, co idealne w świecie myśli istnieje wszędzie tam, gdzie istnieje intencjonalność, która z samej siebie czerpie swoje formy i dyrektywy” (D I 12/67). I dalej czytamy:

Bardziej specyficznie i fenomenologicznie ujęte: myśl czysto logicznie ujęta, tzn. wedle swojego sensu i swojej czystej myślowej ruchliwości, wychodzącej od intencjonalności, jest jeszcze czysto formalna. Ma ona, jeśli jest czysto pomyślana (i nie jest algorytmiczna; tutaj podwójny sens algorytmu) swój żywotny sens. W tym żywotnym sensie leży jej realność. Ten żywotny sens dźwiga także w procesie myślenia wiarygodność (D I 12/67).

### Sens i znaczenie

W akcie pytania (*das Fragen*) pojawia się pytanie (*die Frage*), które, bez względu na to kto, gdzie i kiedy je zadaje, ma zawsze identyczny sens.

Pojęcie sensu jest jednak wieloznaczne. Daubert wspomina o kilku rodzajach sensu: *Sachsinn*, *logische Sinn*, *lebendige Sinn*, *Erkenntnissinn*, *gramatische Sinn*, *Beantwortungssinn*, *komunikative Sinn*, *Stillsinn*. W sensie logicznym „sens jest tym, co dyryguje całym wewnętrznym sensem domniemania związku myślowego, a także określa wyraz i szczególne sformułowanie w zdaniach” (D I 2/175). Sens określa to, co właściwe w wypowiedzi, tzn. to, o co chodzi mówiącemu, na co kieruje się jego zainteresowanie. „W sensie jest właściwe źródło myślowego organizmu” (D I 2/176). Trzeba odróżnić sens intencji, który realizują różne akty, oraz sens, rozumiany jako ogólna forma przedmiotowa rzeczy.

W jednej z notatek, datowanych na styczeń 1913 r., Daubert wyraźnie odróżnia sens od znaczenia. Powiada on:

Sens i znaczenie.

Oba należy ściśle odróżnić.

Nigdy nie mamy słów i zdań w sobie, lecz zawsze tylko akty, które wypełniają je sensem.

»W jakim sensie to słowo zostało użyte?« nie oznacza, jakie ma ono znaczenie. Znaczenie może tylko zbiec się z językowo-konwencjonalnym sensem. Źródłowo sens jest w »mniemaniu«. Coś jest w tym lub w tamtym sensie domniemane. Coś jest »właściwie« domniemane. Coś jest fałszywie wyrażone, ale tak domniemane. Ktoś mówi tak, twierdzi tak, ażeby zwieść, domniemuje on jednak nie tak, jaki tworzy pozór. Coś jest powiedziane grubiańsko lub obraźliwie, jednak inaczej domniemane.

Przy sprawdzeniu, czy prawda czy fałsz, trzeba zrazu ustalić, co referent domniemuje; domniemanie nowej teorii musi zostać ujawnione przed jej weryfikacją (przy czym zakłada się już ujęcie na miarę znaczenia).

Sens może więc mieć źródło w pierwotnie projektujących aktach: np. w rozkazywaniu, w życzeniu. Te mają swój sens, a sens dyryguje wyrażeniem i być może jeszcze więcej.

Dalej pytanie: sens pytania jest rozstrzygający dla sensu odpowiedzi, tzn. dla tego, co mi w stwierdzeniu zostaje dla poznania.

Sens przy ujmujących, poznających i stwierdzających aktach: w tych przypadkach jest się ujmująco oddanym (pojęcie oddania musi w ogóle zastąpić tutaj [pojęcie] pasywności) temu, co się spostrzega lub wedle jego bytu ujmuje. Sens polega tutaj na dopasowaniu się ujęcia do przedmiotowego Co. To dzieje się w pojęciowym ujęciu. Pojęciowe ujęcie przedmiotu dzieje się zawsze w określonym sensie. Zakłada się przy tym określoną postawę lub wychodzące naprzeciw rodzajowi tego, co przedmiotowe, pytanie lub zainteresowanie; i także te mają w głębszym, mniej jasnym sensie swój szczególny sens. Jest to jedność dawania światła, podczas właściwego sensu ujęcia istnieje jedność tego, co przedmiotowo w nim rozbłyскуje.

Ogólna trudność: sens jest szczególną jednością ujęcia. Jedność ta miesza się w przedmiotach z ich jednością. Zgodnie ze swoją istotą i naturą przedmioty dopuszczają takie ujęcia, tym samym wydaje

się, że przedmioty same mają swój sens. Tutaj stary problem, czy to, co logiczne, bierze się z rzeczy, lub czy to jest kwestia ujęcia i myślenia (D I 9/270).

Znaczenie przypisuje się językowej wypowiedzi, sens natomiast oznacza to, co faktycznie w niej domniemane, co dotyczy wyrażonej w wypowiedzi – zgodnie z jej intencją lub też nie – myśli. Zdarza się na przykład, że sens stoi w opozycji do znaczenia (przypadek ironii). Tym samym Daubert odrzuca pomysł wczesnego Husserla, aby te dwa pojęcia z sobą utożsamić<sup>1</sup>, odrzuca jednak także znaną koncepcję Gottloba Fregego<sup>2</sup>. Co do przedmiotów, to nie mają one ani sensu, ani znaczenia. Mają natomiast naturę i istotę.

W cytowanej wypowiedzi jeszcze jedna rzecz jest warta podkreślenia, albowiem stanowi ona fundamentalną różnicę między Daubertem i Husserlem. Mówiąc o sensie aktu, Daubert przytacza akt rozkazywania, życzenia i pytania. W nich znajduje się sens, który potem – w sposób właściwy lub nie – wyraża odpowiednie zdanie. To właśnie ze względu na sens, a nie znaczenie, Daubert dokonuje podziału pytań (D I 2/218) (zob. podpunkt *Klasyfikacja pytań*).

Badaniem sensu zajmuje się logika. W przeciwieństwie do logiki formalnej, fenomenologiczna logika bada logiczny sens, jeśli jest on pomyślany, jeśli jest on dany w aktach. Staje się on wówczas *ein lebendiger Sinn* – sensem ujętym od strony intencjonalności, *ein lebendiges Logos* (D I 12/67–68). Fenomenologia pytania zajmuje się rozjaśnieniem tworu logicznego „pytanie”, wychodząc od tego, w jaki sposób konstytuuje się on w świadomości (akt zapytywania) (D I 2/217). Daubert mówi także o logice pytań (*Logik der Fragen*) (D I 2/57).

Daubert wielokrotnie powtarza, że pytanie jest tworem analogicznym do sądu i że należą mu się takie same prawa jak sądowi.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006, t. 2, część I, s. 66. W późniejszych pracach Husserl odróżnia sens i znaczenie.

<sup>2</sup> G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, 1892, Bd. 100/1, s. 25–50. Polskie wydanie: G. Frege, *Sens i znaczenie*, w: G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.

Tym samym zrywa on z wielowiekową tradycją traktowania pytania jako struktury logicznej późniejszego rzędu. To, że Daubert podkreśla, iż pytanie jest tworem analogicznym do sądu, zakłada jednak świadomość tego, czym w ogóle jest sąd. Dlatego zanim bliżej przyjrzymy się analogii między pytaniem i sądem oraz podejmiemy kwestię logicznej natury pytania, winniśmy nakreślić w głównych zarysach Daubertowską teorię sądu.

### Fenomenologia sądu

*Badania logiczne* Husserla świadczą o tym, że logika, fenomenologia i psychologia pozostają ze sobą w ścisłym związku, co jednak stale grozi pomieszaniem ich kompetencji. Dlatego ważne jest, aby na samym początku wyraźnie zdać sobie sprawę z panujących tu różnic.

Cel: fenomenologiczna analiza sądu.

1. Nie analiza logicznej zawartości sądu. Albowiem zazwyczaj wychodzi się tutaj od znaczenia zdania, operuje się tym i tworzy się reguły. Jeśli myślimy o takich zdaniach, [wtedy]: co leży w ich logicznym sensie? Czym są logicznie znaczące części takich całości znaczeniowych i co one warunkują w związku z dalszymi zdaniami? A więc z jakich pojęć składa się zdanie i co wynika z wielu zdań? Postępuje się tutaj, myśląc technicznie, jednak nie pyta się o samo myślenie.

2. Fenomenologiczna analiza, przeciwnie, chce analizować samo to myślenie, pokazywać jego ostateczne składniki i ich funkcjonowanie. Nie [chce] np. owych praw dalej ugruntowywać. Zwłaszcza [chce rozjaśnić], czym jest to, co charakteryzuje właściwe myślenie i jak to się odnosi do możliwie błędnego [myślenia].

3. Tym samym nie [jest to] po prostu psychologiczna analiza. Pozornie [tylko] chcę opisywać, co czynię, jeśli myślę właściwie. Można także opisywać psychiczne procesy właściwego myślenia i można opisywać ich różnice. Przeciwnie: zarówno takie rozróżnianie, jak i analiza są możliwe tylko wtedy, gdy ukaże się wszystkie te momenty w swoich dla nich, wewnętrznych między nimi powiązaniach, jak one funkcjo-

nują w samych aktach. W tym sensie fenomenologia aktów sądenia. A więc jak one same znajdują się wewnątrz psychicznego całościowego dziania się, czy są one indywidualnie różne, jak odnoszą się one do czucia, chcenia i motywacji: to są pytania, które zakładają całkiem inny punkt obserwacji (D I 17/38).

Od badań czysto logicznych, fenomenologicznych i psychologicznych, należy zdaniem Dauberta – odróżnić badania ontologiczne. Mają one, oczywiście, ścisły związek z tamtymi badaniami, problemem jednak jest ustalenie, na czym dokładnie ów związek polega. Ta niejednoznaczność skutkuje sporem o filozoficzne pierwszeństwo jednej z nich. Daubert ujmuje ów problem za pomocą pytania: „W jaki sposób, wychodząc od tych formalnych stosunków pomiędzy przedmiotami (które, myśląc formalno-logicznie, mnie prowadzą), dochodzę do samej formalnej logiki?” (D I 8/296). Bliskość ontologii i fenomenologii wyraża się w tym, że fenomenologiczne badania traktują o przeżyciach intencjonalnych, a więc dotyczą świadomości *przedmiotu* (i tym m.in. się różnią od badań czysto psychologicznych).

O tym, czym jest według Dauberta sąd i sądenie, można przekonać się na podstawie wielu różnych fragmentów jego manuskryptów. W kilku z nich, pisanych z myślą o pracy doktorskiej, mówi on o *Phänomenologie des Urteils* (D I 6/60; D I 17/9; D I 8/296). Przeciwstawia on ją temu rozumieniu sądu, o którym mówi czysta teoria poznania. Zadaniem tej ostatniej jest – mówiąc po kantowsku – opracowanie pytania o stosunek przedstawięń do ich przedmiotów, o warunki możliwości *prawdziwego* poznania. Inaczej podchodzi do tematu sądu fenomenologia:

Chodzi tutaj tylko o fenomenologię sądu, o sposób, w jaki przedmiotowość – która wchodzi w moje sądenie – jest przeze mnie domniemana i w jaki moja świadomość obowiązywania jest pojmwana. Nie chodzi jednak o pytanie, czy i pod jakimi warunkami mój sąd trafia w domniemaną pozapsychiczną przedmiotowość oraz czy i pod jakimi warunkami moja świadomość obowiązywania teoriopoznawczo jest uzasadniona (D I 6/60).

Odrzucając teoriopoznawcze rozumienie sądu, Daubert w punkcie wyjścia kwestionuje także takie jego ujęcie, które widzi w nim tylko psychologicznie rozumiany stosunek pojęć lub przedstawień (D I 9/134; D I 20/84–85). Niemniej, zdaniem Dauberta, badania fenomenologiczne mają znaczenie zarówno dla teorii poznania, jak i psychologii (D I 8/241).

W ostatnich arkuszach teczek nr 9 znajduje się bogata bibliografia, sporządzona przez Dauberta z myślą o teorii sądu (D I 9/295–297). Jego zdaniem, w ówczesnej literaturze przedmiotu da się wyróżnić co najmniej trzy podejścia do kwestii sądu: psychologizm, formalizm oraz teorię wartości. Każde z tych stanowisk rozwiązuje problem sądu jednostronnie, wychodząc od pewnych – fenomenologicznie nieuprawnionych – założeń. Nie znaczy to jednak, że wszystkie poczynione w ich ramach ustalenia należy odrzucić (D I 9/244).

Zdaniem Dauberta, problem w ujęciu sądu dotyczy zarówno jego ogólnego rozumienia, a więc odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest sąd jako taki, oraz związanych z nim problemów szczegółowych. Na przykład, należy – według Dauberta – uznać za fenomenologicznie niepoprawne takie ogólne ujęcie sądu, wedle którego jest on łączeniem (syntezą) przedstawień lub pojęć (np. Kant, Christoph Sigwart). Wśród fałszywie rozwiązywanych problemów szczegółowych Daubert wymienia takie kwestie, jak problem predykcji, odniesienia sądu do przedmiotu czy problem obowiązywania (A I 8/229–230).

Interesuje go tylko czysty opis sądenia oraz towarzyszących mu przeżyć, takich jak świadomość rzeczywistości czy obowiązywania, nawet jeśli sądenie to okazuje się w toku sprawdzania fałszywe i nieobowiązujące: „Obojętnie, czy sąd jest słuszny czy nie, gdy sądzę, realizuje się we mnie fenomenologicznie swoiste przeżycie” (D I 9/81).

O tym, jak młody Daubert rozumiał sąd i jego stosunek do aktu sądenia, świadczą dwa zachowane referaty, które wygłosił podczas spotkań Towarzystwa Psychologicznego. Jeden pochodzi z lutego 1901 r., drugi został wygłoszony półtora roku później, w lipcu 1902 r.

Referat z roku 1901 ma charakter krótkiego wprowadzenia w dyskusję, której zapis niestety nie zachował się do naszych cza-



sów. Zaczyna się od wyraźnego odróżnienia sądu i aktu sądzenia, po czym zwraca uwagę na swoistość tego ostatniego w kontekście innych rodzajów przeżyć (D I 8/287). Mimo tego, że sąd nie jest tym samym co sądzenie, fenomenologiczne pierwszeństwo ma właśnie sądzenie. To ostatnie związane jest z aktem apercpcji, który kieruje się ku przedmiotowi. Poszukiwania tego, na czym polega ów specyficzny akt apercpcji, który związany jest z sądzeniem, Daubert proponuje zacząć od krótkiego przeglądu historycznych stanowisk.

Wnioski z lektury mają zrazu negatywny wydźwięk. Przede wszystkim – zdaniem Dauberta – sądzenie nie polega ani na łączeniu czy też rozdzielaniu przedstawień, ani pojęć, ani tym bardziej słów. Łączenie i rozdzielanie przedstawień dokonuje się także podczas „najdzikszego fantazjowania” (D I 8/290). A więc nie to odróżnia sądzenie od wyobrażania sobie. Ponadto jak wytłumaczyć sądy jednoczłonowe (np. pada, grzmi)? Co tutaj zostaje połączone ze sobą?

Wiele problemów tradycyjnej teorii sądu bierze się z pomieszania logiki i gramatyki. O tym, że nie pokrywają się one ze sobą, przekonują już wstępne spostrzeżenia: po pierwsze, znaczenie zdania nie jest tożsame z sensem sądu. Po drugie, istnieje bezsłowne sądzenie. Po trzecie, kiedy ktoś chce wypowiedzieć swoją myśl, szuka odpowiednich słów. Rozstrzyga na rzecz jednych, inne uznając za nieadekwatne. Oznacza to jednak, że ta sama myśl może być wypowiedziana na różny sposób.

Drugi wspomniany referat z roku 1902 nosi tytuł: *Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils*. Próbuje on pokazać, z jednej strony, w nawiązaniu do prac Lippsa, z drugiej – do *Badań...* Husserla, jak na gruncie apercpcji rodzi się sąd. Referat ów zdradza, że pomysły Husserla były już w roku 1902, a więc rok po publikacji drugiego tomu *Badań...*, dobrze znane w środowisku filozofów monachijskich<sup>3</sup>. Daubert z aprobatą przyjmuje podstawowe koncepcje aktu, treści i przedmiotu obecne w *Badaniach logicznych*. W jednym z projektów swojej pracy doktorskiej zauważa, iż w sprawie aktów sądzenia

<sup>3</sup> Por. R. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana AI 4* »Lipps«, s. XIV. Dalej cytowane w tekście głównym w nawiasie okrągłym jako E I 4.

będzie podążał przede wszystkim za „nad wyraz znakomitymi analizami Husserla” (D I 6/47).

Omawiany tu referat Dauberta z roku 1902 jest o tyle ważny, że pomijając samą kwestię sądu, można potraktować go jako moment symbolizujący początek ruchu fenomenologicznego. Oto w szkole Lippsa następuje pierwsze przeprowadzone publicznie, tak wyraźne zdystansowanie się do poglądów monachijskiego nauczyciela i jednoznaczne opowiedzenie się za Husserlem. Możemy mówić o początku schizmy, która doprowadzi ostatecznie do rozpadu monachijskiej szkoły spod znaku Lippsa i powstania ruchu fenomenologicznego. Oczywiście, nie jest tak, że Daubert całkowicie odrzuca dorobek swego monachijskiego nauczyciela i bezkrytycznie przyjmuje stanowisko Husserla. W jego podejściu do kwestii szczegółowych da się wyczuć obecność obu myślicieli. Wydzwięk całości jednak nie pozostawia złudzeń. Referat Dauberta zarysowuje „spór między logikami i psychologami” na temat „stosunku aktu sądzenia do logicznego sądu” (D I 4/2) i przyznaje pierwszeństwo logikom spod znaku fenomenologii Husserla.

Według Lippsa istotą apercycji jest zwrócenie uwagi (*Beachten*) na jakiś przedmiot. Modyfikacją apercycji jest także sądzenie, jako że nie można o czymś sądzić bez zwracania na to uwagi: „ohne Beachten kein Urteilen” (D I 4/21). Przedmiot, na który skierowana jest uwaga, może stawiać pewne wymaganie. Psychologicznym warunkiem, który pozwala odczytać to wymaganie, jest akt zainteresowania byciem przedmiotu tak a nie inaczej. Dopiero gdy zjawia się pewna pretensja (*Zumutung*) w stosunku do przedmiotu i dana jest wiedza, jakie on rzeczywiście ma własności, pojawia się świadomość wymagania i ufundowana w niej możliwość wydania sądu. „Świadomość wymagania przedmiotu” jest „szczególnym ukierunkowaniem i modyfikacją zwrócenia uwagi lub apercycji” (D I 4/5). Bez tego poruszamy się w obszarze bezpośredniej oczywistości. Oznacza to, że akt sądzenia poprzedzony jest pewną aktywnością świadomości, która bardzo przypomina zapytywanie. Zgadza się to z Lippsa pojęciem apercycji, rozumianej jako *Befragen*. Świadomość wymagania, nazywana przez Dauberta również świadomością obowiązy-

wania lub świadomością obiektywności), jest, psychologicznie rzecz biorąc, samodzielnym przeżyciem, w którym podmiot czuje się w pewien sposób zmuszony czy zniewolony do przyjęcia takiego, nie zaś innego stanu przedmiotu. Ta świadomość może mieć różne stopnie pewności, intensywności i różne ukierunkowanie. Może to być świadomość możliwości czegoś, prawdopodobieństwa jakiegoś wymagania lub też pewne przekonanie. Może też to być świadomość pozytywna lub negatywna. Ponieważ świadomość wymagania może mieć różne niuansy i modyfikacje – zdaniem Dauberta – nie wolno jej utożsamiać z aktem sądenia. Akt sądenia różni się od pozostałych aktów apercepcji między innymi tym, że chociaż nakierowany jest na przedmiot, to jednak nie dotyka go wprost, lecz zawsze za pośrednictwem prostych aktów percepcji i apercepcji. Tylko te ostatnie ujmują przedmiot bezpośrednio, sądenie natomiast odnosi się do stanu rzeczy (*Sachverhalt*) czy, ściślej, do stanu poznania (*Kenntnisverhalt*) (por. rozdz. *Ontologia pytania*). Oczywiście sądenie i pozostałe akty apercepcji nigdy nie istnieją w oderwaniu od reszty życia psychicznego, lecz występują one zazwyczaj wszystkie razem.

Na koniec swego wystąpienia Daubert podejmuje pytanie o różnicę między sądeniem i sądem. W tym miejscu przebiega główna linia podziału między psychologistami i platonizującymi logikami. Jego zdaniem, odróżnienie sądenia od sądu nie wynika tylko z różnych punktów widzenia, lecz ma swoje podstawy w istocie rzeczy. Akt sądenia występuje zawsze jako coś konkretnego, indywidualnego, jednorazowego, gdy tymczasem logiczny sąd jest zawsze taki sam, bez względu na to, kto, kiedy i gdzie go wydaje. Prawa logiki nie opisują własności i relacji aktów psychicznych, lecz strukturę tego, co idealne, „swoisty logiczny element”, „idealną jedność znaczenia” (Husserl) (D I 4/18).

Jednym z najważniejszych problemów, który się pojawia przy tak ujętej różnicy między sądem i sądeniem, jest ukazanie ich wzajemnego stosunku. Sąd staje się w konkretnym akcie sądenia intencjonalnie dostępny. Daubert zaznacza przy tym, że sąd nie jest realną zawartością aktu sądenia, tak jak np. przedstawienie. Nie

jest bowiem niczym psychicznym. Sądenie nie jest sądem (*Der Urteilsakt ist nicht das Urteil*) (D I 20/91) – nie znaczy to jednak, iż sąd jest przedmiotem sądenia, jakimś stanem rzeczy. Sąd jest prawdziwy lub fałszywy, czego nie można powiedzieć o stanie rzeczy. Ten ostatni jest ponadto jeden i ten sam, gdy tymczasem sądów o danym stanie rzeczy, które ujmują go z różnych stron, może być wiele. Daubert, za Husserlem, jest zdania, iż sąd jest „intencjonalną lub logiczną treścią sądenia”<sup>4</sup>. Jest czymś, co w sądeniu ulega odsadzeniu czy odstawieniu (*Absetzen, Dahinstellen*).

To przekonanie o różnicy między sądem i sądeniem w notatkach Dauberta pojawia się wielokrotnie. Na przykład, w roku 1913, krytykując neokantowską teorię sądu, Daubert będzie przedstawiał stosunek sądu do sądenia w taki oto sposób:

Ostatecznie także sąd nie jest aktem. Chyba że sądenie, jednak to jest właśnie problem, jak sąd tkwi w sądeniu. Intencjonalna swoistość aktu sądenia polega na tym, że odnosi się on do tego, co przedmiotowe, chce czegoś od niego w sensie określonego aktu myślenia i stąd bierze wynik. Ten wynik jest sądem, ten zaś ma całkiem swoisty intencjonalny stosunek do aktów. Jednak sąd sam nie jest »aktem syntetycznej świadomości« (D I 9/263).

Na zakończenie swego wystąpienia z roku 1902 Daubert stwierdza:

Co dotyczy ważności tych pytań, to wydaje mi się, iż jest to do ustalenia, że spór między psychologami i logikami nie został jeszcze rozstrzygnięty przez odróżnienie pomiędzy świadomością wymagania przedmiotu i uczuciem jakiegoś przymusu do bycia psychicznie pasywnym; także nie przez dalsze rozróżnienie pomiędzy świadomością obiektywności i świadomością propozycjonalnej pewności. Wydaje mi się raczej, że decyzja w tych kwestiach zależy od odpowiedzi

---

<sup>4</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, tom II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, część I, s. 113–119 (§§29–30).

na pytanie, w jaki sposób mamy myśleć w akcie sądenia (lub w ogóle w akcie apercpcyjnym) o stosunku pomiędzy aktem psychologicznym a tym, co w nim intencjonalne (intencjonalnym przedmiotem i przede wszystkim intencjonalną treścią, znaczeniem), względnie jaka logiczna samodzielność przypisana zostaje temu ostatniemu (D I 4/20).

### Pytanie i sąd – analogie

Do tego, że pytanie jest bytem analogicznym do sądu, Daubert dochodzi na różne sposoby. Analogie dotyczą zarówno ich struktury, jakości, jak i modalności. W pierwszej kolejności jednak podobieństwo to dotyczy wspomnianego rozróznienia aktu i myśli (*der Gedanke*). W przeciwieństwie do teorii, które uznają pytanie za sam akt oraz wyrażenie językowe, Daubert przyznaje mu status autonomicznego bytu logicznego. A zatem, podobnie jak w przypadku sądu i sądenia, w ramach fenomenologicznego badania pytania można wyróżnić pytanie jako akt zapytywania (*Phänomenologie des Fragens*) i pytanie jako twór logiczny, jako idealna zawartość myślowa (*Phänomenologie der Frage*)<sup>5</sup>. Ta ostatnia nie jest treścią refleksyjnego aktu obiektywizującego (sądenia), którego przedmiotem byłby akt zapytywania – jak widział to Husserl – pytanie nie jest ukrytym sądem, lecz pytanie wyraża akt zapytywania. „Żadnego refleksowania...” (D I 2/100–101). Nie oznacza to, oczywiście, że pytanie jest realną częścią świadomości. W akcie pytania pytanie jako takie co najwyżej się wydarza (D I 2/5). O ile akt zapytywania jest zawsze czyjś, jest spełniany w jakimś czasie i miejscu oraz ma jakąś intencję, o tyle pytanie jako takie niejako odcina się od psychicznych warunków swego zaistnienia, choć z nimi całkowicie nie zrywa.

Pytanie nie jest też przedmiotem aktu zapytywania. Zapytywanie nie kieruje się w stronę pytania, sądenie nie rozstrzyga sądu, a życzenie nie ma za przedmiot życzenia, tylko za każdym razem

---

<sup>5</sup> W rozdziale tym, mówiąc o pytaniu, będziemy przez nie rozumieli zawsze idealną treść logiczną.

coś po stronie przedmiotowej. Przedmiotem predykcji sądowej nie jest sama rzecz, lecz stan rzeczy (*Sachverhalt*, resp. *Erkenntnisverhalt*). Zapytywanie jednak nie odnosi się do stanu rzeczy, o którym wiedza, zawarta w treści sądu, uległa w sądzie ustaleniu (*Feststellung*), lecz do czegoś, co pozostaje na poziomie wiedzy jeszcze nierozstrzygnięte, stoi w otwartości (*Öffnung*). Daubert przeciwstawia *Feststellen* aktowi *Aufwerfen* (otwarcie, poruszenie (problemu, pytania)) (D I 18/77). Przedmiotem pytania nie jest więc ani *Sachverhalt*, ani *Kenntnisverhalt*, lecz *Frageverhalt*. W przypadku życzenia będzie to *Wunschverhalt*, w przypadku rozkazu – *Befehlverhalt*. W każdym przypadku predykcja kieruje się na pewne *Sosein* (D I 2/4), które w akcie sądenia zostaje ustalone, pytania – zapytane, życzenia – życzone itd. W ten sposób z *Sachverhalt*, po odpowiedniej modyfikacji, otrzymujemy *Kenntnisverhalt* (por. rozdział *Ontologia pytania*).

Podobnie, jak w przypadku sądu pewność nie należy do jego logicznej zawartości, tak w przypadku pytania również niepewność nie jest jego komponentem. Można odczuwać dogłębną, całkowitą, częściową lub bolesną niepewność, ale nie ma – z perspektywy logicznej – dogłębnego lub bolesnego pytania jako takiego. Co najwyżej może ono przyjąć takie znaczenie dla tego, kto je stawia (D I 2/23). Analogicznie mówimy, że kogoś prześladuje jakaś myśl, że rozstał się z nią, że ma piękną ideę itd., co nie znaczy, że istnieje – z perspektywy logicznej – myśl prześladowająca, samotna lub piękna.

Pewność lub niepewność dotyczą strony subiektywnej. Pytanie i sąd istnieje jednak niezależnie od subiektywnych odczuć. Podobnie jak sąd niesie w sobie pewne roszczenie do obowiązywania (*Geltungsanspruch*) niezależnie od tego, co czuje podmiot, tak i pytanie zawiera własne roszczenie (*Frageanspruch*) (D I 2/206).

Ponadto pytanie pozostaje w ścisłym związku z sądem poprzez swoją podstawę (*Grund*) oraz cel. Co do podstawy sprawa wygląda następująco. Związek pytania z sądem powoduje, że pytanie nigdy nie może mieć charakteru totalnego, tzn. nie może pytać o wszystko. Pytanie zawsze bowiem zakłada albo istnienie danego stanu rzeczy, albo

jego własności, których stwierdzenie dokonuje się w sądzie. Gdy zakłada jego istnienie, pyta o przynależność do niego określonych własności (Czy S jest P?), gdy zakłada określone własności, może albo zapytać o istnienie całego stanu rzeczy (Czy S jest?), albo o istnienie innych jego własności (Czy S, które jest P, ma też Q?). To, że pytanie posiada w sobie „fragment” sądu powoduje też, iż pytanie może, z racji fałszywości sądu, samo stać się nietrafne. Fałszywość sądu ciąży na fałszywości pytania.

Z kolei w kontekście celu pytania mówi się o sądzie jako odpowiedzi na pytanie. Heinrich Rickert próbował utożsamić sąd z odpowiedzią na pytanie. Jest to teza fałszywa z perspektywy fenomenologicznej. Po pierwsze, nie jest tak, iż każdy sąd zakłada uprzednie pytanie. Po drugie, nie jest tak, iż odpowiedź na pytanie musi mieć postać sądu. Przykładowo na pytanie „gdzie?” można odpowiedzieć, wskazując ręką. Poza tym odpowiedź nie jest celem pytania. Odpowiedź jest celem pytania jedynie w sensie *Anfrage*, które „kieruje się do kogoś” (D I 18/165). Odpowiednikiem pytania (*Frage*) po stronie sądu jest twierdzenie (*Behauptung*).

»Twierdzenie« jest czysto komunikatywne, jednak nie osobiście adresowane jak »rozkaz«, »zapytanie«: np. to jest puste twierdzenie lub czyste twierdzenie. Ktoś twierdzi to, jednak czy wie lub jest o tym przekonany, jest to czymś [zupełnie] innym. (...) Twierdzenie jest bezosobowe (D I 18/165).

„Twierdzenia się »ustanawia«, pytania się »stawia«” (*Behauptungen werden »aufgestellt« (...) Fragen werden »gestellt«*) (D I 18/165). Daubert stwierdza jednoznacznie: sąd nie jest celem pytania. Co najwyżej to, co sąd ustala, o czym sąd mówi, jest celem pytania (D I 2/126). Pytanie – jeśli nie jest to pytanie o wiedzę – nie żąda wiedzy, lecz bliższego określenia (*Bestimmungsfrage*) lub rozstrzygnięcia (*Entscheidungsfrage*). To, co sąd przynosi, to moment absolutnej pewności, która jest jednoznaczna z absolutnym „tak” lub „nie” (*Feststellung*) i którą trzeba odróżnić od subiektywnej, osobistej, względnej i stopniowalnej pewności (związanej z byciem

przekonanym o czymś) (D I 18/165). To właśnie ta absolutna pewność jest odpowiednikiem zawartej w pytaniu absolutnej niepewności, którą – analogicznie do osobistej pewności – trzeba odróżnić od subiektywnych przeżyć niepewności, wątpliwości, niepokoju itp. Twierdzenie, przekonanie, wiara dzieją się jako reakcja na to, co przynosi z sobą sąd (D I 18/165).

Niemniej faktycznie najczęściej jest tak, iż odpowiedź na pytanie ma postać sądu.

Podobnie jak sąd, pytanie może być poprawne i niepoprawne, trafne i nietrafne. W rozdziale poświęconym aktowi zapytywania mówiliśmy o adekwatności pytania (wobec intencji). Kryteria poprawności i trafności bierze się pod uwagę przy ocenie stosunku aktu zapytywania do logicznego tworu pytania – z jednej strony, z drugiej – do rzeczy, o którą się pyta. Może bowiem być tak, że pytanie jest wprawdzie jako zapytywanie szczere, jednak jako twór logiczny jest niepoprawnie zbudowane (względem tego, o co chodzi pytającemu). Pytanie pyta o coś innego, niż wynika to z aktu zapytywania. Problem trafności pytania pojawia się natomiast, gdy badany jest stosunek pytania jako tworu logicznego do rzeczy, o którą ono pyta. Chodzi wówczas albo o nietrafność kategorialną (pytania nonsensowne) albo o błędność ukrytą w założeniu pytania (D I 2/51).

Podstawowa różnica między sądem i pytaniem dotyczy istoty odniesienia sensu do przedmiotu. Tkwiący u podstaw sądu akt obiektywizujący zawiera odniesienie do przedmiotu, stanowi rozwinięcie świadomości przedmiotowej. Znaczeniu zdania odpowiada w przybliżeniu zawartość stanu rzeczy. Wobec pytań natomiast, a także życzeń, prośb czy rozkazów, pojawia się następująca wątpliwość: do czego odnoszą się one po stronie przedmiotowej? Daubert sugeruje, że jest to coś, czemu w sądzie odpowiada byt i niebyt (*Sein und Nichtsein*). Sąd konstatuje istnienie lub nieistnienie czegoś, pytanie natomiast o to pyta, życzenie sobie tego życzy, rozkaz to rozkazuje itd. Pytanie utrzymuje to miejsce w otwartości. Gdy pojawia się określenie tego, o co pyta pytanie, następuje zamknięcie tego miejsca (D I 2/242).



Między pytanie i sądem istnieją jeszcze inne znaczące różnice. Jedną z nich jest fakt, że „sąd nie wskazuje poza siebie jak przypuszczenie, propozycja, supozycja, pytanie” (D I 18/167). Pytanie domaga się swego rozstrzygnięcia, tzn. wskazuje poza siebie, gdy tymczasem sąd jest tworem w pełni gotowym, niepotrzebującym już żadnego uzupełnienia i dookreślenia.

### Problem predykcji

Pytanie pojawia się na poziomie myślenia i jako takie związane jest z aktem predykcji. Podobnie jak sąd, zbudowane jest ono z podmiotu, orzeczenia i łącznika (D I 18/212). Akty predykcji należą do aktów myślenia. Te ostatnie nie są tym samym co akty percepcji czy nawet prostej apercpcji. W nich predykcja jeszcze się nie pojawia, albowiem chodzi w niej o świadomość przynależności (D I 7/73), która wykracza poza to, co można w prosty sposób, zmysłowo zobaczyć. Predykcję rozumianą jako przynależność określa Daubert także mianem określoności (*Bestimmtheit*). W jednym z fragmentów swoich zapisków nazywa on tę określoność przedmiotem formalnym pojęcia i odróżnia je od określenia (*Bestimmung*), które jest funkcją pojęcia (D I 18/96).

Predykcja jest czymś innym niż determinacja (*Determination*). Ta ostatnia odnosi się do pojęć ze względu na ich zakres (*Umfang*) i polega m.in. na ograniczeniu przedmiotu gatunkowego do rodzaju (przykładem jest systematyka organizmów). Ograniczenie to nie oznacza tylko przypisania pewnych własności, ale jest określeniem przez bardziej lub mniej ogólne i istotne cechy. To one wyznaczają zakres pojęcia. Determinacja dotyczy określeń gatunku, rodzaju, istoty, konkretności i indywidualności. Jest wiele form determinacji w sądzie (D I 10/103–104). Jednym ze sposobów determinacji jest np. subsumpcja.

Zdaniem Dauberta, dopiero wraz z predykcją następuje prawdziwy „początek dyskursywnego myślenia i myślowych ujęć” (D I 8/130). „Akty predykcji są nie tylko w sądzie, lecz we wszystkich myślowych aktach” (D I 18/71). Wprawdzie „determinacja tkwi także

w każdej predykcji” (D I 8/128) (S jest P = S należy do gatunku P), jednak wraz z predykcją pojawia się coś nowego. O danej w predykcji określoności decyduje mianowicie „abstrakcyjny moment predykcji”, jakim jest kopula, oznaczająca w tym wypadku „bycie czegoś” (D I 17/20). „Kopula jest logicznym stosunkiem pomiędzy podmiotem i orzeczeniem” (D I 8/172) – takim mianowicie, w którym „byt predykcji nie jest bytem determinacji” (D I 8/142). Określoność jest „stosunkiem jedności” stanu rzeczy, nie zaś jakąś realną cechą przedmiotu (D I 7/134–135, 139). Można co najwyżej powiedzieć, że jest formalno-intencjonalną cechą przedmiotu (D I 8/32). Dlatego sądy egzystencjalne mają – według Dauberta – charakter predykatywny (D I 7/139). Predykcja nie polega jednak na łączeniu przedstawień (asocjacja). Podczas predykcji następuje pojęciowe ustalenie, ujęcie (fiksacja) pewnego stanu rzeczy (D I 2/170). „Predykcja odnosi się do stanu rzeczy” (D I 7/ 27). Jeszcze mocniej: „akty predykcji czynią przedmiot stanem rzeczy” (D I 20/141). Daubert przeciwstawia to sytuacji, która dzieje się podczas spostrzegania, wyobrażania sobie czy przypominania. W nich przebieg przedstawień i zmiany uwagi mają bardzo dynamiczny charakter. Tymczasem wraz z fiksacją przedmiot zostaje ujęty w swoich konturach i zatrzymany (D I 2/144). „Istotę predykcji należałoby, być może, określić jako akt, który ujmuje przedmiot jako określony i pewnego rodzaju” (D I 20/141).

Predykcja jest szczególnym sposobem ujmowania (*Fassung*). Bynajmniej nie polega ona na stwierdzeniu relacji między pewnymi treściami przedstawień. „Chodzi raczej o to, w jaki sposób zostaje pomyślane ujednoczenie (*Vereinheitlichung*)” (D I 7/71). Daubert – za Husserlem – odrzuca możliwość, że predykcja tworzy się za sprawą punktowej uwagi. Jak powiada Husserl, „wyłączne zwracanie uwagi na jakiś moment cechy wcale nie usuwa jego indywidualności”<sup>6</sup>. W predykcji – mówi Daubert za Husserlem – ma natomiast miejsce formowanie, podczas którego przedmiot

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*. Tom 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, część I, s. 190 i nast.

zmysłowy zachowuje wprawdzie swą indywidualność, powstaje jednak na jego podstawie nowy twór myślowy (D I 7/72–74)<sup>7</sup>.

Od zwrócenia uwagi Daubert odróżnia zainteresowanie. Jak to się dzieje – pyta Daubert – że z tego wszystkiego, co się pojawia, to właśnie P, nie-P lub  $P_1$  zostaje przypisane S? Dzieje się to za sprawą specjalnego aktu, o którym powiada on: „Ten akt ma duże wewnętrzne pokrewieństwo z pytaniem. Musi on tutaj zostać ujęty (...) jako zainteresowanie” (D I 17/72). Predykcja zaczyna się od zainteresowania, które jest aktem pokrewnym pytaniu. Widać to wyraźnie przy negacji. Istnienie tej ostatniej pozwala też lepiej zrozumieć różnicę między predykcją a determinacją, albowiem „nie istnieje negatywna determinacja” (D I 8/132). To zainteresowanie przypisania określonego predykatu (P) podmiotowi (S) Daubert określa jako *eine elementare innerliche Frage* (elementarne wewnętrzne pytanie):

Pytanie nie musi zostać [*explicite*] wypowiedziane. Dla mnie może być ta przynależność całkiem jasna. Jednak zawsze musi istnieć powód, dlaczego myśl (SP) nie została zrealizowana w czystej formie z [pełną] oczywistością. Muszę owo móc-być-inaczej przynajmniej brać pod uwagę. Np. wtedy, gdy akcentuję P jako istotne w określonym związku obok innych nieistotnych (D I 10/202).

Oznacza to, że u podstaw tworzenia się sądu, zarówno pozytywnego, jak i negatywnego, znajduje się jakaś forma aperceptywnego zapytywania. Myślenie jest ruchem pytania.

Ponieważ, podobnie jak sądenie, akt zapytywania jest aktem predykcji, pytanie ma dwa powiązane ze sobą elementy: podmiot i orzeczenie. Elementy te są wprawdzie niesamodzielne, jednak predykcja powoduje, że wewnątrz przedmiotu następuje pewne wyraźne zróżnicowanie jego elementów (podmiot i orzeczenie), wydobyć jednego z nich (zainteresowanie) i jego relatywne usamodzielnienie (D I 8/192; D I 10/201). Elementy te tworzą razem jedność myślową nazywaną teraz sądem lub pytaniem (*Frage*).

<sup>7</sup> Tamże, tom 2, część 2, s. 186 i nast.

Jedność ta może rozwijać się pomiędzy podmiotem i orzeczeniem (syntetycznie) lub też może rozwijać się jakby wewnątrz podmiotu (analitycznie). W predykcji następuje „rozdzielenie (inaczej niż w apercceptywny sposób) punktów relacji, następnie zaś nowe wyraźne odnoszenie jednego do drugiego” (D I 18/74). Daubert mówi też o *Außereinssetzung* i *Ineinssetzung* podmiotu i orzeczenia (D I 18/139, 141).

Podział na podmiot i orzeczenie nie pokrywa się z rozróżnieniem rzeczy i jej własności tudzież stanu. Zwykle wprawdzie jest tak, że podmiotowi odpowiada na poziomie gramatycznym rzeczownik, jednak na poziomie rzeczy podmiotem może być coś, co nie istnieje samodzielnie (np. jak w sądzie „P przynależy do S”). Podmiotem jest to, o czym coś się orzeka.

W jednej z notatek (D I 8/239) Daubert przypomina, że w teorii Lippsa rozróżnienie logicznego podmiotu i orzeczenia, które dane jest w sądzie, i tego, które prezentuje gramatyka zdania oznajmującego, ujawnia się w pytaniu. Zdaniem Lippsa, ażeby w sposób niebudzący wątpliwości uświadomić sobie, co jest logicznym podmiotem i orzeczeniem w podległej gramatyce wypowiedzi, najlepiej postawić pytanie, „na które to zdanie jest odpowiedzią”:

Tym, co dane w kompletnym i niedwuznacznym pytaniu, jest podmiot, to, co w pytaniu wymagane, jest orzeczeniem. To samo zdanie może według tego służyć do wyrażenia różnych sądów, a więc różnych podmiotów i orzeczeń<sup>8</sup>.

Również Daubert, określając stosunek podmiotu i orzeczenia, bierze pod uwagę pytanie. Jego zdaniem pytanie pozwala poznać „żywy sens” (*lebendiger Sinn*) stosunku, jaki rozgrywa się między podmiotem i orzeczeniem (D I 18/75).

Dalej Daubert odróżnia określenie przydawkowe (*attributiv*) i orzecznikowe (*prädikativ*). Oba te określenia dotyczą stanu rzeczy.

---

<sup>8</sup> Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Verlag von L. Voss, Hamburg und Leipzig 1893, s. 20.

To pierwsze wiąże on z posiadaniem określoności (*Bestimmtheit-Haben*), to drugie z „byciem-orzeczonym-o czymś” (*ausgesagt-sein-von*). Pierwsze niesie świadomość takiego a nie innego określenia – bez jego szczególnego wyodrębniania z całości przedmiotu, określenie jest tu jedynie momentem przedmiotu, jego „stroną” (D I 8/235) – drugie ujmuje to określenie jako coś wyróżnionego i „różnego” wobec przedmiotu stojącego w zdaniu w funkcji podmiotu orzeczenia. Przykładem przydawkowych określeń będą następujące zwroty: „czerwień róży”, „pragnienie piwa”, „miłość sztuki” itp. Przykładem predykcji będzie zdanie „Róża jest czerwona”. „Predykcja polega na tym, że ujmuje każdorazowe atrybuty w szczególny sposób jako określoność (*Bestimmtheit*) przedmiotu” (D I 6/113). A więc w predykcji ważny jest przede wszystkim sposób odniesienia określenia do przedmiotu. Wyraża go łącznik „jest”. W określeniu atrybutywnym atrybut występuje w ściślejszym połączeniu z podmiotem, tworzy z nim jakby jednolitą całość; sposób powiązania między nimi nie jest ważny.

Określenie atrybutywne różni się od predykatywnego także i tym, że w tym ostatnim występuje świadomość obowiązywania i odniesienie do prawdy i fałszu, gdy tymczasem w pierwszym mamy do czynienia tylko z prostą, bezpośrednią świadomością przedmiotową (D I 9/41). Daubert wskazuje w jednej ze swoich notatek na wyprzedzającą predykcję obecność pytania, które występuje niewyraźnie pod postacią zainteresowania. To ostatnie wyznacza kierunek predykcji. W atrybucji natomiast nie pojawia się wcześniej żadna wątpliwość (D I 9/51).

Dla badania pytania ważne są przede wszystkim orzecznikowe określenia (D I 2/146–148).

Predykcja jest stosunkiem logicznym, którego nie należy interpretować ani jako czegoś, co przynależy do samych przedmiotów, ani czegoś, co ma tylko pojęciowy charakter (stosunek między pojęciami), ani tym bardziej jako relacji między pojęciami a przedmiotami (D I 9/16). Kontynuując negatywne określenia tego, czym jest predykcja, Daubert krytycznie odnosi się także do częstego jej definiowania jako subsumpcji (D I 9/257).

Zdaniem Dauberta, także ten sposób, w jaki interpretują predykację neokantyści, nie jest fenomenologicznie zadowalający. Twierdzą oni mianowicie, że akt sądenia polega na ujęciu w aprioryczną, kategorialną formę „nagiego materiału”. Treść jest podmiotem sądu, forma – orzeczeniem. W ten sposób predykacja jest jednoznaczna z poznaniem, które oznacza ostatecznie tworzenie rzeczy. Tymczasem predykacja nie musi służyć wcale celom poznawczym, jak to ma miejsce, na przykład, w sądach dowolnie wymyślonych. I nawet jeśli rzeczywiście predykacja odgrywa ważną rolę podczas poznania, to jednak to ostatnie nie jest wytwarzaniem rzeczy. W neokantyzmie marburskim i badeńskim transcendentja przedmiotu poznania zostaje w pewien sposób zakwestionowana poprzez usytuowanie formy i treści w obszarze poznania (D I 9/251). Jedynie Emil Lask, poprzez swoją oryginalną interpretację przewrotu kopernikańskiego Kanta, sytuuje logiczną formę i alogiczny materiał w przestrzeni rzeczy (D I 9/253). W jego teorii sądu pozostaje jednak niejasny stosunek poznania do świata rzeczy. Daubert zauważa przy tym, wbrew Laskowi, że nigdy, chyba tylko w przypadkach granicznych, nie dysponujemy pozbawionym pojęciowego ujęcia przedmiotem, który stoi w sądzie w miejscu podmiotu i potrzebuje uformowania (D I 2/172).

Predykacja nie oznacza więc ani przypisania konkretnemu przedmiotowi konkretnej własności, ani podciągania przedmiotu pod ogólne pojęcie (D I 9/40). Nie jest też wytwarzaniem przedmiotu. Mimo to można powiedzieć, że przedmiot, stanowiący punkt wyjścia poznania, doznaje w jego toku pewnej „przemiany”, staje się produktem poznania (*Sachverhalt, Kenntnisverhalt*).

Daubert kwestionuje też takie rozumienie predykacji, które dostrzeża w niej akceptację lub odrzucenie tego, co stanowi „samo tylko przedstawienie”. W ten sposób rozumie pojęcie predykacji (czy też sądu) m.in. Brentano, Lotze, Windelband, Bergmann i Rickert (D I 8/132).

Po tych negatywnych określeniach predykacji Daubert przechodzi do pozytywnego określenia jej istoty. Predykacja wychodzi od pewnej obiektywnej sytuacji, która może zostać ujęta w różny sposób i w zależności od tego, na czym spocznie uwaga, otrzymujemy bądź to pytanie, bądź sąd, bądź rozkaz itp. Daubert wyjaśnia to na

przykładzie „przewodniczącego, który otwiera zebranie”: „Przewodniczący otworzył zebranie”, „Zebranie zostało otwarte przez przewodniczącego”, „Czy przewodniczący otworzył zebranie?”, „Niech przewodniczący otworzy zebranie!” itd.

Na predykację nakładają się jeszcze inne akty, które niuansują sens wypowiedzi. Daubert, podobnie jak Adolf Reinach, zwraca uwagę na rozłożenie akcentów. Inaczej przedstawia się sens wypowiedzi, gdy powiemy, że „Przewodniczący otworzył zebranie”, a inaczej, gdy powiemy, że „Przewodniczący otworzył *zebranie*”. Akcent wyraża to, co rzeczywiście i „właściwie” jest przedmiotem zainteresowania poznawczego (por. D I 2/172). Nadaje on danej wypowiedzi żywy sens. W przypadku pytania („czy S jest P?”) możemy otrzymać, w zależności od rozmieszczenia akcentów, różne odpowiedzi: 1. „Czy S *jest* P?” – „Nie. Nie jest”; 2. „Czy S *jest* P?” – „Nie. Nie-S jest P”; 3. „Czy S *jest* P?” – Nie. S jest nie-P” (D I 2/182). Te różnice w akcentowaniu pojawiają się także w przypadku negacji (D I 8/167).

Ostatecznie więc trzeba powiedzieć, że predykacja dotyczy przynależności (*Zugehörigkeit*) P do S, jest ujęciem tej przynależności: „predykatywna forma zwiera wtedy ideę przynależności” (D I 9/139).

W predykacji nie zostaje przedmiotowość po prostu nazwana, lecz zostaje aperyceptywnie wydobyty w niej określony moment. Tym samym przedmiotowość zostaje aperyceptywnie rozczłonkowana na dwa relatywnie samodzielne przedmioty: podmiot i orzeczenie. Gdy orzekam jedno o drugim, wyrażam najbardziej ogólny typ przynależności, logiczne stanie-w stosunku-do siebie nawzajem, należenie-do siebie nawzajem. Właśnie to charakteryzuje w normalny sposób kopulę jako powiązanie lub jako »jest«. Tym samym normalna forma wszystkich sądów: A jest B (D I 8/154).

Ta przynależność nie występuje w rzeczach, lecz jedynie w stanie rzeczy (D I 2/186; D I 8/158). Stany rzeczy mają różne własności i części, mimo to jednak są jednościami. Przynależność znajduje się w stanie rzeczy, ale nie jest realną własnością przedmiotu. Nie

można jej także wydzielić w stanie rzeczy. Dlatego istnieją wątpliwości, czy przynależność S do P w ogóle znajduje się po stronie rzeczy. Czy nie jest tak, iż dotyczy ona tylko stosunku myśli do rzeczy? (D I 2/152) Daubert próbuje różnych rozwiązań. Wszystkie one wiążą się z problematyką przynależności i kopuli – z jednej strony. Z drugiej strony, ponieważ problem przynależności łączy się z pojęciem nieprzynależności, jego rozwiązanie prowadzi do wyjątkowo trudnej problematyki negacji.

### Świadomość obowiązywania

Powstający na drodze predykcji sąd rości pretensje do obowiązywania, tzn. nie tylko mówi coś o czymś, ale to, co mówi, ma być – w zamyśle – powszechnie i koniecznie ważne, ma zostać uznane za zgodne z tym, jak się rzeczy mają. Także pytanie zawiera pewne wyraźne roszczenie (dezyderatę) i to trojakiemu rodzaju: po pierwsze, jako pytanie żąda ono odpowiedzi, po drugie, żąda ono do pewnego stopnia określonej odpowiedzi, po trzecie, żąda ono prawdziwej odpowiedzi.

Kwestię świadomości obowiązywania, która w pierwszej kolejności występuje w sądzie, Daubert zamierzał omówić w drugim rozdziale swojej nienapisanej pracy doktorskiej. Pierwszy rozdział miał być poświęcony świadomości przedmiotu. Notatki do tych rozdziałów znajdują się głównie w teczkach nr 7, 8 i 9.

Świadomość obowiązywania (*Geltungsbewusstsein, Gültigkeitsbewusstsein*) pojawia się na wyższym poziomie odnoszenia się świadomości do swego przedmiotu i charakteryzuje przede wszystkim aktywność logiczną i poznawczą (D I 17/51). Występuje ono w sądzie, który rości pretensje do prawdziwości. Świadomość obowiązywania wiąże się z adekwacją. W XIX-wiecznej logice to roszczenie nazywano różnie: jako uznanie (lub odrzucenie) treści przedstawienia, jak akt przeświadczenia, akt *belief* itp.

Podjmując tę newralgiczną dla logiki końca XIX w. kwestię, Daubert najpierw odrzuca te teorie, które w jego przekonaniu błędnie interpretują świadomość obowiązywania. Po pierwsze więc, nie



jest ona jakimś uczuciem czy symptomem (jak twierdził Lipps). Te ostatnie są stopniowalne, mają swoją intensywność, tymczasem sąd albo obowiązuje, albo nie obowiązuje. Ten sam zarzut dotyczy *belief*, rozumianego jako Humowska wiara czy instynkt (D I 7/104). Po drugie, świadomość obowiązywania nie jest też jakimś osobnym aktem intencjonalnym, który miałby sobie tylko właściwy przedmiot (tj. obowiązywanie) (D I 7/101). Językowym ekwiwalentem świadomości obowiązywania jest sformułowanie: „jest faktem, że...”, „to jest fakt” itp. Faktyczność jest obiektywnym korelatem świadomości obowiązywania, ale nie jest sama tą świadomością (D I 8/205). Co to jednak właściwie oznacza: faktyczność? Jest ona orzekaną obiektywnością ukonstytuowanej w akcie przedmiotowości (*Sachverhalt*). Faktyczność to zatem coś innego niż fakt. Daubert:

Sens faktyczności (*Tatsächlichkeit*). Nie zewnętrzna rzeczywistość. Fakt może być jako możliwy. Jednak nie zbiega się to po prostu z tym, co przedmiotowe. Niektóre przedmioty nie są faktami. Nie istnieje nic, co byłoby absolutnym faktem, lecz zawsze jest tylko faktem w określonym względzie (D I 8/208).

W jednej z notatek Daubert wskazuje, jako na warunek pojawienia się świadomości obowiązywania sądu typu „S jest P”, „ogólny charakter obiektywności S”, konieczność „przyznania mu rzeczywistości, jakiej on chce”, uznanie jego bycia niezależnym od poznającego podmiotu (D I 7/14). Świadomość obowiązywania zakłada więc świadomość rzeczywistości, do której niejako odsyła. Najpierw – jak mówi – musi być „istnienie przedmiotu jako otwarte dla mnie” (*das Dasein des Gegenstandes als offen für mich*), żebym następnie mógł o nim wypowiadać sądy, roszczące pretensje do prawdziwości, a więc zgodności z rzeczywistością (D I 9/238). Ta otwartość rzeczywistości przedmiotu dana jest w świadomości rzeczywistości, która związana jest z prerefleksyjnym czuciem. Pojęcie rzeczywistości jest w tej sprawie niezmiernie ważne, jednakże związane z nim ekwiwokacje powodują, iż świadomość obowiązywania jest – zdaniem Dauberta – błędnie rozumiana. Świadomość rzeczywistości

tym się chociażby różni od świadomości obowiązywania, że nie można jej przypisać wartości prawdy lub fałszu (rozdz. *Ontologia pytania*). Oczywiście – powiada Daubert – świadomość rzeczywistości może być omylna i mijać się z faktami, jednak stwierdzenie tego dokonuje się już na innym poziomie (D I 7/114). Słowem, „świadomość obowiązywania nie jest świadomością istnienia lub bytu” (*Gültigkeitsbewusstsein nicht = Existenz- oder Seinsbewusstsein*) (D I 18/191).

Problemem jest zatem przedmiot świadomości obowiązywania, a więc to, o czym świadomość ta obowiązuje. Daubert nie zgadza się z rozpowszechnioną w logice tamtych czasów teorią, jakoby obowiązywanie dotyczyło przedstawienia. Nie dotyczy ono wszak również rzeczywistego przedmiotu przedstawienia: „nie istnieje obowiązująca lub możliwa lub prawdziwa czerwień” (*Es gibt keine gültige oder mögliche oder wahre Röte*) (D I 20/81). Ani uczucie, ani przedstawienie, ani pojęcie, ani przedmiot nie są przedmiotowym korelatem obowiązywania (D I 20/82). Obowiązywanie nie jest również uznaniem wymagania, które miałyby – według Lippsa – wypływać z samego przedmiotu. Już bliżej Daubertowi do stanowiska Rickerta, według którego przedmiotem obowiązywania nie jest coś rzeczywistego, lecz powinność (*Sollen*) (D I 9/24). Jednak i to rozwiązanie ostatecznie nie satysfakcjonuje Dauberta. To, do czego odnosi się obowiązywanie, to przedstawienie w jego funkcji reprezentacyjnej. Jednak również nie świadomość przedmiotu obowiązuje, lecz to, co w tej świadomości intencjonalnie pomyślane. A zatem świadomość obowiązywania dotyczy stanu rzeczy (*Gelten des Sachverhalts*) (D I 7/9). I tylko w tym sensie można powiedzieć, że dotyczy pewnego roszczenia, które od tego stanu rzeczy wypływa – a to za sprawą nie samej rzeczy, lecz jej odpowiedniego ujęcia. Badanie świadomości obowiązywania wymaga więc zwrócenia się w stronę ontologii i przeprowadzonych w jej ramach rozróżnień przedmiotu jako rzeczy i przedmiotu jako stanu rzeczy (por. rozdz. *Ontologia pytania*).

Jak ma się tak rozumiana świadomość obowiązywania sądu do pytania? Dla przyjętego w tej pracy klucza interpretacyjnego filozofii

Dauberta interesująca wydaje się uwaga, iż świadomość obowiązywania pojawia się dopiero jako odpowiedź (tak lub nie) na pewne zainteresowanie, które – jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału – Daubert za Lippsem interpretuje jako elementarne zapytywanie. Daubert: „Przy obowiązywaniu musimy móc zawsze zapytać: »dlaczego[?]«. I aktualna staje się świadomość obowiązywania zawsze dopiero w zrozumieniu owego »dlaczego«” (D I 8/149, 197). W podobnym tonie wypowiada się w jeszcze innym miejscu: „Świadomość obiektywnego obowiązywania powinna być możliwa tylko jako odpowiedź na pytanie w afirmatywnym sensie” (D I 10/34). W kontekście kwestii obowiązywania relacja między pytaniem i sądem wygląda więc następująco. Do tego, co pomyślane lub/i zobaczone, odnosi się pewne roszczenie, poznawcze pytanie, na które pojawia się odpowiedź i ta odpowiedź właśnie jest równoważna świadomości obowiązywania: „Intencja przechodzi przez jakościowe określoności i pyta, czy to jest w ten sposób, jak o tym myślę, także w transcendentnym świecie przedmiotów” (D I 8/198). Odpowiedź na to pytanie możliwa jest tylko o tyle, o ile u podstaw świadomości obowiązywania znajduje się uprzedzająca ją i od niej niezależna świadomość rzeczywistości.

Podsumowując ten wątek rozważań, można by powiedzieć, że na świadomość obowiązywania składają się – według Dauberta – trzy, a nawet cztery elementy: zrozumienie (*Einsicht*), konstatowanie, pytające przypuszczenie (*Vermutung*) (D I 8/150) i jego weryfikacja (odpowiedź).

### Przynależność i kopula

Obecna w sądzie i pytaniu predykcja dotyczy przynależności, którą wyraża łącznik „jest”. Zdaniem Husserla i Ingardena (por. rozdział *Fenomenologia i jej ruch*), m.in. tym się właśnie charakteryzuje pytanie, że dochodzi w nim do pewnego rodzaju zawieszenia obowiązywania owego „jest”. Pytanie celuje w istnienie czegoś.

Ogólnie rzecz biorąc, kwestia czasownika ‘być’ należy do najtrudniejszych problemów filozofii. Krzyżują się w nim najważniejsze

zagadnienia z zakresu filozofii języka, logiki, ontologii i teorii poznania. W zależności od interpretacji znaczenia tego czasownika z zdaniu, albo mówiąc inaczej: w zależności od rozjaśnienia sensu tej kategorii w sądzie, pozostałe problemy filozoficzne stają w różnym świetle. Najbardziej znaną interpretacją sensu czasownika 'być' w zdaniu jest ta, która nadaje mu trzy różne znaczenia. Czasownik 'być' może pełnić funkcję łącznika (kopuli) (jak w zdaniu „S jest P”) lub też funkcję przyznającą istnienie czemuś (jak w zdaniu „S jest”). Obok funkcji predykatywnej i egzystencjalnej czasownik 'być' może pełnić również funkcję prawdziwościową (werytatywną) (jak w zdaniu „prawdą jest, że S jest P”). W historii filozofii przyznawano pierwszeństwo raz jednej, raz drugiej, raz trzeciej formie<sup>9</sup>.

Jak wygląda odpowiedź Dauberta na ten problem? Notatki dotyczące problemu znaczenia i funkcji „jest” w sądzie rozsiane są po całej jego spuściznie i związane są one z problematyką sądu w ogólności oraz problemem sądów egzystencjalnych i świadomości rzeczywistości w szczególności.

Wobec tej ostatniej kwestii, którą, jak pamiętamy, Daubert interesował się w związku ze swoją pracą doktorską, zauważa on zaraz na początku, iż „jest” nie wyraża żadnej prostej świadomości uznającej istnienie, nie może zatem zostać uznane za tożsame ze świadomością rzeczywistości, lecz pojawia się dopiero na poziomie myślenia, a więc w związku z predykacją (D I 7/64).

Podobnie jak w przypadku predykcji i obowiązywania, najpierw trzeba sobie uświadomić, czym nie jest kopula. Zdaniem Dauberta, kopula nie jest ani świadomością obowiązywania, ani – jak to określił Wilhelm Windelband – wyrazem oceny (*Beurteilen*) tego, o czym na poziomie przedstawienia tylko się stwierdza (*Urteilen*) (D I 7/68). Nie jest też elementem domniemanego przedmiotu. Bycie lub niebycie nie przysługują rzeczom jako takim, lecz tylko pewnym twórcom (*Sachverhalten*), które konstytuują się za sprawą aktywności świadomości. Chociaż nie są one

<sup>9</sup> Por. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wyd. Marek Dęrewiecki, Kęty 2008.

identyczne z rzeczami, mają swoiste odniesienie do rzeczywistości (por. *Ontologia pytania*).

Zdaniem Dauberta „jest” wyraża relację przynależności.

Przynależność pokazuje mi się ze względu na przedmioty i ich rzeczowe stosunki jedności jako coś ogólnego, co najprawdopodobniej zostało przez to ugruntowane, niemniej otwiera się dopiero poprzez dyskursywne myślenie. Analogicznie »i«. W akcie tym myśli się o połączeniu <?> lub związku. W »jest« myśli się o stosunku jedności, który nie jest rodzajem rzeczowego stosunku jedności, lecz ustanowieniem-w-jedno myślowo rozpiętego dyskursywnego rodzaju, który swoje ugruntowanie znajduje dopiero w rzeczowych [stosunkach jedności – D.R.S.] (D I 18/120).

To myślowe ustanowienie-w-jedno ma stale na oku stosunki jedności w samych rzeczach, które dopuszczają tylko określone możliwości połączenia, innych zaś zakazują. Oczywiście, choć przynależność zwraca uwagę na stosunki panujące w samych rzeczach, może ona ustanawiać dowolne relacje przynależności (podobnie jak czynimy to za pomocą „i”). Jeśli są one niezgodne z tym, co ma miejsce w samych rzeczach, pojawia się fałsz. W tym sensie przynależność nie jest relacją zupełnie arbitralną (jak „i”). Świadomość przynależności zakłada świadomość możliwości, że może być inaczej (D I 18/142). Stosunek przynależności nie jest więc stosunkiem rzeczowym, ale nie jest też stosunkiem między przedstawieniami czy pojęciami. Wtedy bowiem owo „jest” wyrażałoby logiczne stosunki subsumpcji, wykluczania itp. – co – zdaniem Dauberta – nie zachodzi. „Jest” nie jest też pojęciem, lecz wyznacza pojęciom dopiero miejsce w sądzie. Stosunek przynależności znajduje się gdzieś pomiędzy stosunkiem jedności między pojęciami, a stosunkiem jedności między rzeczami (D I 8/172; D I 18/120–124).

W jednej z notatek znajdujących się w teczce nr 4, polemizując z Lippsa teorią świadomości rzeczywistości, która niedostatecznie wyraźnie oddziela od siebie świadomość rzeczywistości, świadomość obiektywności i świadomość obowiązania, Daubert twierdzi, że

łącznik wyraża najbardziej elementarne pojęcie obiektywności, która przysługuje zarówno przedmiotom rzeczywistym, jak i tworom fantazji, przedmiotom pytania, życzenia, pragnienia itp. i którą trzeba koniecznie oddzielać od stwierdzenia istnienia czy zachodzenia czegoś w rzeczywistości (D I 4/232). To ostatnie ma miejsce np. w sądach kategorycznych, w których „jest” wyraża „świadomość obiektywnego obowiązowania” i w których – bez szkody dla sensu zdania – można by zamiast „S jest p” za każdym razem mówić „S jest rzeczywiście p” (D I 7/14). Nie znaczy to jednak, że owo wyrażane przez kopułę „bycie” znajduje się po stronie samej rzeczywistości, że jest jakąś jej własnością (jakimś powszechnikiem).

Kopuła jest tylko formowaniem tego, co realne, które to formowanie uwarunkowane jest przez moją apercpcję. Tylko za sprawą myślenia kopulatywnego staje się możliwe dyskursywne myślenie tego, co realne (D I 7/76).

Wyraża ona jedynie wzajemną przynależność elementów sądu, jednak nie jest przez to po prostu zwykłą syntezą przedstawień. I dalej, „jest ona abstrakcyjnym momentem we wszelkich stosunkach predykcji. Jest ono tym, co ustala »określoność« (*»Bestimmtheit«*) przedmiotu” (D I 7/36). Daubert zauważa, że wraz z nią przechodzimy na poziom predykcji i myślenia dyskursywnego, że wraz z nią pojawia się coś nowego (D I 8/130).

Kopuła wyraża logiczną przynależność. Daubert jest zdania, iż tylko przy okazji niektórych sądów można mówić, iż kopuła dokonuje identyfikacji lub subsumpcji. W przypadku relacji koordynacji lub zależności między podmiotem i orzeczeniem kopuła wyraża co innego. „Idea przynależności jest apercptywnym ujednianiem względnie samodzielnie pomyślanych przedmiotów” (D I 8/156). Problem w jednoznacznym określeniu sensu kopuli polega m.in. na tym, że w sądach, które roszczą pretensje do bycia prawdziwymi, a więc stoją w funkcji poznawczej, kopuła łączy się jakoś ze świadomością obowiązowania, z pewnym roszczeniem i rozstrzygnięciem. Te z kolei – zdaniem Dauberta – przywodzą na myśl wcześniejsze zaintereso-

wanie i pytanie, które ustawiają całą sytuację w określonej perspektywie poznawczej. Tego rodzaju sądy są jednak tylko jedną z części wypowiedzi, w których występuje łącznik.

### Sądy impersonalne i egzystencjalne

Kantowska krytyka argumentów na rzecz istnienia Boga, zwłaszcza krytyka dowodu ontologicznego, podejmuje mimochodem ważny logiczny problem, którego rozwinięcie mogłoby się okazać destrukcyjne, jeśli nie dla całej *Krytyki*, to przynajmniej dla *Analityki transcendentalnej*. Znane powiedzenie Kanta, że sto możliwych talarów jest tyle samo warte co sto rzeczywistych, ilustruje przyjętą przez Kanta koncepcję dotyczącą interpretacji pojęcia istnienia. Według niego pojęcie istnienia nie dodaje nic do treści pojęcia, albowiem:

istnienie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie ustanowieniem (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie<sup>10</sup>.

Zdaniem Kanta, owo „jest” w zdaniu egzystencjalnym „odnosi jedynie przedmiot do mego pojęcia”, „dołącza się syntetycznie do mego pojęcia”. Ale to oznacza, iż sąd egzystencjalny jest przykładem sądu, który nie polega na łączeniu ze sobą przedstawień – co w świetle przyjętej przez Kanta allogenicznej definicji sądu wywołuje pewną sprzeczność.

O tym, jak istotna dla filozofii stała się kwestia sądów egzystencjalnych, które należą do tej samej klasy sądów impersonalnych (bezpodmiotowych), świadczy nie tylko dziewiętnastowieczna dyskusja, która toczyła się pomiędzy najważniejszymi filozofami tego okresu. Poza tym, że Daubert interesował się tą kwestią ze względu na temat swojej pracy doktorskiej i uważał, iż w niej spiętrzają

---

<sup>10</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 339 (cytat nieznacznie zmieniony).

się najważniejsze problemy teorii sądu (D I 10/4), o jej doniosłości decyduje dodatkowo fakt, iż także, np., Heidegger swoje rozważania na temat bycia wiązał bezpośrednio z tym problemem, określanym przez niego „krzyżem naukowej logiki”<sup>11</sup>.

Osobliwość sądów impersonalnych (*verba impersonalia, impersonale Urteilen, subjectlose Sätze*) – nazwanych tak przez Franza Miklosicha<sup>12</sup> – w stosunku do pozostałych sądów, spośród których za wzorcowy uchodzi sąd kategoryczny typu „S jest P”, polega przynajmniej na kilku rzeczach.

Po pierwsze, problem tkwi w tym, że w miejscu określonego podmiotu zdania (S) w sądach impersonalnych występuje (w języku niemieckim) zaimek nijaki „es”, jak np. w zdaniach: „es regnet”, „es donnert”, „es blitzt”, „es ist kalt”, „es gibt etwas” itp.<sup>13</sup> Problemem jest więc obecność i rodzaj podmiotu: czy zdania te w ogóle mają jakiś podmiot, a jeśli tak, to jakiego rodzaju?

W związku z tym, po drugie, problematyczna pozostaje kwestia przedmiotu tych sądów: o czym one właściwie powiadają? Jeżeli powiemy, iż przedmiotem tego typu sądu jest fakt zaistnienia czegoś, to powstaje pytanie o to, czym jest faktyczność i rzeczywistość i jaki mamy do niej dostęp. Czy obok rzeczy, które stoją najczęściej (choć nie zawsze) w miejscu podmiotu zdania, jest w rzeczywistości coś jeszcze, coś niebędącego ani rzeczą, ani przedmiotem? Friedrich Schleiermacher twierdził, że sądy impersonalne odnoszą się do „chaotycznie ustanowionej całości bytu”, Johann Gottlob Friedrich Überweg uważał, że w miejscu podmiotu stoi w sposób nieokreślony

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik* (1912), w: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band I: *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, s. 32; por. K-H. Reger, *Das impersonale Urteil im Umkreis des frühen Heidegger*, praca magisterska obroniona na Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, październik 2007.

<sup>12</sup> F. Miklosich, *Verba impersonalia in den slavischen Sprachen*, Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 14 (1864); umgearbeitet: *Subjectlose Sätze*, Wien 1883.

<sup>13</sup> W języku polskim podmiot jest domyślny: „Pada”, „Grzmi”, „Błyska”, „Jest zimno”, „Istnieje”.



całość bytu, Hermann Lotze był zdania, iż wyraża się w nich „absolutna idea rzeczywistości”, a Carl von Prantl domniemywał w miejscu podmiotu „nieokreśloną ogólność świata spostrzeżeń” (D I 4/25–26). W swoich badaniach zdań bezpodmiotowych w różnych językach Miklosich twierdził też, że „pada” czy „grzmi” domniemują w podmiocie zsyłającego deszcz lub rzucającego pioruny boga.

Wreszcie, po trzecie, sądy te budzą wątpliwości co do sensu występującego w nich orzeczenia. Czy jest w nich samo tylko orzeczenie, czy też – jeśli nie ma podmiotu – to nie ma też orzeczenia (Brentano)? Albo też jest i podmiot, i orzeczenie, tyle że logiczny sens tego typu zdań rozmija się z jego stroną gramatyczną. W jakim wtedy stosunku pozostaje logika do gramatyki, albo też myślenie do języka (D I 6/20–28)?

Ten splot problemów dowodzi, iż jeśli do tej pory uważaliśmy, że to właśnie pytanie stanowi problem, który przysparza trudności tradycyjnej logice i w pewien sposób podważa jej dotychczasowe ustalenia na najbardziej elementarnym poziomie, to w przypadku zdań impersonalnych mamy do czynienia z prawdziwym logicznym huraganem. Jeżeli od czasów Arystotelesa uważano, iż sąd polega na łączeniu przedstawień, to w przypadku sądów impersonalnych trudność polega na tym, że ani nie ma tu klasycznego podmiotu (S), ani orzeczenia (P), ani łącznika. Z czym zatem mamy tu do czynienia?

W recenzji wspomnianej pracy Miklosicha, Brentano zasadniczo zgadza się z jej autorem<sup>14</sup>. Wśród kilku mniej znaczących uwag krytycznych Brentano wspomina o tym, że niepotrzebnie Miklosich uznał, iż sądy impersonalne mają ograniczone zastosowanie. Zgodnie z teorią Brentana, którą wyłożył w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, właściwie wszystkie sądy da się sprowadzić do sądów impersonalnych, a mówiąc ściślej: do sądów egzystencjalnych typu „Es gibt...”. W swojej teorii sądu Brentano uważa, że sąd tym się różni od przedstawienia, iż zawiera on – obok treści, która jest wspólna z przedstawieniem – moment uznania bądź odrzucenia,

---

<sup>14</sup> Por. F. Brentano, *Miklosich o zdaniach bezpodmiotowych*, w: F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Wł. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 443 i nast.

a więc pewne szczególne odniesienie sądzącego podmiotu do „immanentnego przedmiotu”<sup>15</sup>. Podobnie twierdził Lotze. Teoria ta stanie się później inspiracją dla neokantystów badeńskich, którzy będą głosić, iż przedstawienie jest właściwie pewną formą pytania. Przejście z przedstawienia do sądu dzieje się w pytaniu, na które pojawiający się sąd przedstawia pozytywną lub negatywną odpowiedź. Zdaniem Brentana, owo odniesienie podmiotu do treści przedstawienia może wyrażać łącznik „jest”, który występuje zarówno w zdaniach kategorycznych, jak i egzystencjalnych. Przy czym owo „jest” nie wprowadza jakiegś nowej treści, nie dokonuje syntezy przedstawień, ani też nie jest żadnym orzeczeniem – ani realnym, ani logicznym, ani żadnym innym – lecz wyraża aprobujący lub negujący („nie jest”) stosunek podmiotu do przedstawień. Na dowód tego, że tak jest, Brentano dokonuje próby sprowadzenia wszelkich sądów do sądów egzystencjalnych, a więc ostatecznie: sądów impersonalnych<sup>16</sup>. Zdaniem Brentana, pojęcie istnienia „wywodzi się jak najbardziej z doświadczenia, ale z doświadczenia *wewnętrznego*, i uzyskaliśmy je tylko dzięki uwzględnieniu sądu”<sup>17</sup>.

Wątpliwości, które budzi teoria Brentana, są następujące: skoro „jest” i „nie jest” nie oznaczają ani syntezy, ani istnienia, lecz „tylko” aprobatywny lub przeczący stosunek podmiotu sądzącego do treści przedstawień, to czy rzeczywistość sama, która dana jest „w” treści przedstawień, nie posiada żadnych egzystencjalnych określeń, tzn. ani istnieje, ani nie istnieje? Czy raczej mają więc neokantyści badeńscy, że traktują przedstawienie jako pytanie? Czy rzeczywistość jest w przedstawieniu – tzn. jeszcze przed rozstrzygającą funkcją sądenia – pytaniem? I czy sąd negatywny, stwierdzający, że coś nie istnieje, ma za przedmiot nieistnienie tego czegoś? Czy nieistnienie czegoś przysługuje samej rzeczywistości? I czy wreszcie prawdą jest, że pojęcie istnienia wyrasta z refleksji nad aktem sądenia?

Teoria Brentana stała się, jak wiadomo, punktem wyjścia krytyki Kazimierza Twardowskiego, który w swojej rozprawie habilitacyjnej

---

<sup>15</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 322.

<sup>16</sup> Tamże, s. 296–328.

<sup>17</sup> Tamże, s. 309–310.

pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894), zwrócił uwagę na niedostateczność Brentanowskiego rozróżnienia aktu i przedmiotu intencjonalnego i zaproponował, aby obok treści i aktu wprowadzić jeszcze transcendentny przedmiot. Rozprawa Twardowskiego stała się następnie punktem wyjścia fenomenologii Husserla, która z kolei odegra ważną rolę w rozważaniach Dauberta.

Swoje badania zdań impersonalnych wiąże Daubert przede wszystkim z tematem pracy doktorskiej (*Wirklichkeitsbewusstsein*), a zatem jego uwagę przykuwa zwłaszcza pomysł Brentana, według którego wszystkie sądy da się sprowadzić do impersonalnych sądów egzystencjalnych. Obok Brentana Daubert studiuje w tym kontekście również prace A. Marty'ego, F. Miklosicha, F. Überwega, C. von Prantla, W. Wundta, H. Lotzego, F. Schleiermachera, H. Steinthala, Ch. von Sigwarta i wielu innych (D I 4/25–29). Notatki Dauberta dotyczące tej tematyki rozsiane są po całej jego spuściźnie.

W jednej z nich najpierw stwierdza on, jak należy badać tę kwestię i czego należy unikać. Jego badania nie mają na celu ustalenia, co dzieje się w psychice sądzącego, lecz mają dociec, jakie akty co do istoty odpowiadają tym sądom. Nie jest przy tym powiedziane, że jednemu sądowi musi odpowiadać co do istoty tylko jeden jedyny akt sądenia (D I 6/24), tak jak błędem jest poszukiwanie jednej teorii sądu dla wielu różnych form gramatycznych (D I 10/5). Pomiedzy czystą logiką i fenomenologiczną psychologią istnieje taka sama różnica, jak między gramatyką i logiką. Ponieważ sądy impersonalne – jak wszystkie inne sądy – dane są zrazu pod postacią zdań, będących częścią pewnego języka, mającego określoną gramatyczną strukturę itd., podczas ich badania łatwo dochodzi do pomieszania porządku logiki i gramatyki (D I 10/4). Zdaniem Dauberta – który pozostaje w tym punkcie wiernym czytelnikiem Antona Marty'ego<sup>18</sup> – trzeba

---

<sup>18</sup> O stosunku Dauberta do Marty'ego i Brentana w kontekście problemu zdań bezpodmiotowych por. K. Schuhmann, *Contents of Consciousness and State of Affairs: Marty and Daubert w: Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, (red.) K. Mulligan, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1990, s. 197–214.

jednak te porządki ściśle od siebie oddzielić: mogę pomyśleć sąd bez jego wypowiedzania i mogę wypowiedzieć zdanie, myśląc o czymś całkowicie innym (D I 6/28). Poza tym w żywej mowie znaczenie wypowiedzi związane jest okolicznościami, w jakich się mówi, rozłożeniem akcentów, zainteresowaniem mówiących itd. To wszystko wygląda zupełnie inaczej na poziomie gramatyki (D I 10/7).

W jednej z notatek (1902) Daubert zauważa, że rozważania dotyczące sądów egzystencjalnych muszą wychodzić od ustaleń szkoły Brentana, dlatego że – jak powie przy innej okazji – pomimo wielu niedorzeczności jego koncepcja zawiera także *guter Kern*. Od razu przy tym zaznacza kilka punktów spornych. Jego zastrzeżenia budzi Brentanowska koncepcja sądu. Idea uznawania (*Anerkennung*), którą sąd miałby realizować i tym się różnić od samego tylko przedstawienia, jest wątpliwa z tej racji, że – według Dauberta – coś, co jest dane w pełnej oczywistości, nie potrzebuje żadnego uznania. Zauważa on, iż aby coś mogło być potwierdzone (lub zaprzeczone), potrzebne jest wcześniej pewne zainteresowanie byciem-tak-a-nie-inaczej przedmiotu. Wymagające potwierdzenia lub odrzucenia zainteresowanie bierze pod uwagę właśnie owo tak-a-nie-inaczej, co oznacza, iż dopuszcza ono pewną alternatywę, która w obliczu niedopuszczającej żadnej możliwości rzeczywistości musi zostać pozytywnie lub negatywnie rozstrzygnięta. Jednakże akt zainteresowania sam w sobie, na gruncie którego może, ale przecież nie musi zrodzić się pewna wątpliwość i pojawić otwarte pytanie, zakłada już za każdym razem prostą apercepcję, która uświadamia wymaganie płynące ze strony przedmiotu jako oczywiste. Innymi słowy, akty twierdzenia i przeczenia są wtórne wobec aktu apercepcji i nie muszą się pojawiać w procesie uświadamiania sobie stanu rzeczywistości. Stwierdzenie istnienia w sądzie wyprzedza za każdym razem pewna świadomość rzeczywistości, która nie ma nic wspólnego ani z sądem, ani z poznaniem na miarę sądu (D I 10/14). Znacznie bliżej jej natomiast do pytania.

Sąd egzystencjalny nie polega na akcie prostej świadomości rzeczywistości. Jeśli tak by było, to byłby on faktycznie jednoczłonowy. Jednak taka świadomość rzeczywistości nie jest właśnie żadnym sądem (D I 6/21).

Świadomość rzeczywistości tym się m.in. różni od sądu na temat rzeczywistości, że ta pierwsza niczego nie ustanawia. Rzeczy są rzeczywiste i od naszych ustaleń niezależne. Można przecież ustanowić jako rzeczywiste coś, co rzeczywiste nie jest (D I 10/14). Rzeczywistość jest czymś w sobie, co „umożliwia i wymusza absolutne ustanowienie (*absolute Position*)” (A A 10/15). Daubert:

Należy to dobrze podkreślić. Mamy świadomość rzeczywistości. Czym jest to, co rzeczywiste, istota rzeczy? Właśnie tym, co czyni, że uzyskuję świadomość rzeczywistości. Czy jest możliwe, że trzeba by jako subiektywne tłumaczyć w rzeczy to, że przysługuje jej nie kolor i nie przestrzenna wielkość itd.? Pozostaje jednak zawsze reszta, której nie mogę bliżej określić, reszta, przez którą właśnie ta rzecz nie rozplywa się w nicości. Tą resztą jest rzecz w sobie (D I 10/15).

Sąd egzystencjalny, jak każdy inny sąd, pojawia się na zupełnie innym poziomie świadomości. Przynajmniej on mianowicie pewnej rzeczy realność, stwierdza, że jest tak a tak, ale czyni to dokładnie w taki sam sposób, jak czyni to każdy inny sąd. Błąd Brentana jest dwójaki: 1) sąd o rzeczywistości nie jest refleksyjnym sądem o świadomości obowiązywania, lecz o tym, do czego się ona intencjonalnie odnosi; 2) Brentano, a także w innym kontekście Lipps, myli świadomość obowiązywania jakiegoś sądu ze świadomością rzeczywistości (D I 6/21; D I 7/56).

Na marginesie przedstawionych powyżej rozważań Daubert odnotowuje: „Do tego wszystkiego jest naturalnie jasny podział w nawiązaniu do Husserla o przedmiocie, treści i znaczeniu aktu” (D I 6/20, por. 39).

Jak to jest więc z owymi jednoczłonowymi sądami – impersonalnymi i egzystencjalnymi? W swoim stylu Daubert rozważa różne możliwości i przedstawia różne wątpliwości. Swoje pytanie formułuje prosto: czy istnieją sądy, które są co do istoty sądami impersonalnymi (D I 10/6)?

Przed wszystkim należy stwierdzić, że nie istnieją jednoczłonowe sądy negatywne. Albowiem nie ma sensu odrzucać, że

coś istnieje – bez wcześniejszego „przyjęcia”, że to coś istnieje (D I 8/175–178, 189). Negacja jest z istoty sądem złożonym (por. *Dauberta teoria negacji*). Poza tym jeśli pozytywny sąd egzystencjalny wyraża jakąś świadomość rzeczywistości, to negatywny sąd egzystencjalny winien wyrażać jakąś świadomość subiektywności tego, co się neguje, jego li tylko wyobrazeniowy byt. Ale czy rzeczywiście tak jest?

Jeżeli uchwycone w sądzie egzystencjalnym istnienie nie jest żadnym określeniem, znaczyłoby to, że jest to jedyna „rzecz” w rzeczywistości, której nie można określić. Ale czy to oznacza, że istnienie rzeczywistości jest tylko kwestią pozalogiczną wiary i uczucia? Odpowiadając negatywnie, Daubert cytuje Lippsa:

Por. Lipps, *Logik*, s. 20: »Żadnemu przedmiotowi świadomości nie można odmówić zdolności bycia podmiotem lub orzeczeniem sądu.« Czy istnienie może być przedmiotem świadomości? Lub czy w ogóle taka świadomość nie istnieje? Musi ona jednak istnieć, ponieważ mogę o tym mówić i rozmyślać. Tym samym istnienie może być orzeczeniem (D I 9/36).

Ponadto jeżeli powiemy, iż sąd egzystencjalny nie ma żadnego odpowiednika w treści przedstawienia – a to dlatego że istnienie, niebędące żadnym orzeczeniem, nie przynależy do przedstawienia, a pojawia się dopiero na poziomie rozstrzygnięcia – to jak wytłumaczyć sytuację, że mogę przecież rozumieć każdą wypowiedź o istnieniu – bez dokonywania w związku z tym rozstrzygnięcia. W takich sytuacjach przedstawiam sobie treść wypowiedzi uznającej istnienie – bez dokonywania jej uznania – a zatem jako „samo tylko przedstawienie”. Przypadki takie świadczą jednak o tym, że istnienie może być jakimś rodzajem orzeczenia. Stanowisko Brentana i problemy z nim związane biorą się stąd, że zbyt łatwo przyjął on pomysł odmawiający „istnieniu” możliwości bycia *jakimkolwiek* orzeczeniem (D I 8/195).

Wątpliwości Dauberta budzi także możliwość oceny sądów jednoczłonowych pod względem prawdy i fałszu. Jeżeli sąd egzysten-

cyjny polega na prostym uznaniu istnienia czegoś, to jak można mu przyznać wartość prawdy, skoro ta ostatnia polega na *stwierdzeniu*, że rzecz ma takie właśnie określenia, jakie się jej przypisuje. Tymczasem istnienie nie jest możliwym do przypisania predykatem (D I 8/195).

Wreszcie jako fałszywe ocenia Daubert powiedzenie, że sąd egzystencjalny wyraża jedynie stosunek danej treści do sądzącego podmiotu. Wprawdzie stosunek między zawartością sądu (podmiot, orzeczenie) jakoś dochodzi do świadomości, tzn. – jak mówi Daubert – jest jakoś przeżywany, nie oznacza to jednak, że stanowi on element zawartości sensu sądu. Innymi słowy, w sensie sądu „S jest P” nie istnieje żadne odniesienie do sądzącego podmiotu. Inaczej jest w przypadku pytania czy życzenia. Tutaj odniesienie do podmiotu pytającego lub życzącego oraz sytuacji, w której to się dzieje, jest niezmiernie ważne, ale też nie jest tak, iż występuje ono na pierwszym planie.

Reasumując, zdaniem Dauberta, Brentano, tak samo jak Lipps, łączy błędnie pojęcie rzeczywistości z przedmiotowością i dlatego może uważać, że wszystkie sądy zawierają w sobie sąd egzystencjalny. Daubert to odrzuca, jako że, w jego przekonaniu, w zdaniu „S jest P” nie zawiera się ukryte zdanie „S istnieje”. Świadomość obowiązywania sądu nie jest świadomością rzeczywistości (D I 7/56). Daubert konkluduje: „Ciężkie nieporozumienie Brentana co do sensu istnienia i uznania” (D I 6/17).

Chociaż sam Daubert ostatecznie nie pokazał, jak należy owo dane w sądach egzystencjalnych „istnienie” jednoznacznie rozumieć, w jego rozważaniach jedno wszak jest pewne: oddzielenie świadomości obowiązywania od świadomości rzeczywistości wyraża obecne w jego notatkach podstawowe przekonanie, że poznanie i przedmioty logiki pojawiają się na wyższych piętrach życia duchowego i nie mają one *bezpośredniego* odniesienia do rzeczywistości *an sich*. Dostęp do tej ostatniej dany jest już na poziomie prerefleksyjnego czucia i nie potrzebuje do swej realizacji złożonych operacji logicznych i poznawczych, chociaż ich nie wyklucza.

## Problem negacji i negatywnych stanów rzeczy

### Tło historyczne problemu

Zbieżność zagadnienia pytania z problemem negacji widać wyraźnie na podstawie wielokrotnie cytowanej w niemieckojęzycznej literaturze filozoficznej opinii Kanta:

Sądy przeczące nie tylko w formie logicznej, ale i w treści, nie cieszą się szczególnym poważaniem ciekawości ludzkiej. Uważa się je raczej za zazdrosnych nieprzyjaciół naszego pędu do poznania zmierzającego nieustannie do rozszerzania się. I potrzebna jest prawie jakaś obrona, by je tolerowano, a tym bardziej obdarzano przychylnością i poważaniem.

Można wprowadzić wszystkie zdania, jakie się tylko chce, logicznie wypowiedzieć w sposób przeczący, w odniesieniu jednak do treści naszego poznania w ogóle, ze względu na to, czy je pewien sąd rozszerza, czy ogranicza, sądy przeczące mają szczególne zadanie powstrzymania nas jedynie przed błędem<sup>19</sup>.

Sąd negatywny jest o tyle podobny pytaniu, że, po pierwsze, tak jak on nie budzi specjalnego zainteresowania logików, po drugie, za sprawą swej krytycznej funkcji stanowi swego rodzaju zabezpieczenie przed błędem. Z tego ostatniego powodu zarówno negacja, jak i pytanie, pełni bardzo ważną funkcję metodologiczną. Zwłaszcza tam – jak mówi Kant – „gdzie granice naszego możliwego poznania są bardzo wąskie, a pęd do sądzenia wielki”, „gdzie ani empiryczna, ani czysta naoczność nie trzymają rozumu na widocznym torze, mianowicie w jego użyciu transcendentnym, na podstawie samych tylko pojęć”, tam potrzeba rozumowi dyscypliny, „negatywnego prawodawstwa”<sup>20</sup>. Jeżeli przypomnimy sobie, jak wielkie znaczenie

---

<sup>19</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 449 (A 709, B 737). Cytowany fragment otwiera dział pierwszy *Metodologii transcendentnej*.

<sup>20</sup> Tamże, s. 450–451 (A709, B 737–A 711, B 739).



miała w filozofii Kanta refleksja erotetyczna<sup>21</sup>, to okazuje się, że te dwie kwestie – negacja i pytanie – pozostają na gruncie transcendentnym w bardzo ścisłym związku.

Chociaż zainteresowanie filozofów negacją wyprzedziło o kilka dobrych dekad badanie zagadnienia pytania, to jednak w ramach rozważań o sensie zaprzeczenia pojawiło się kilka interesujących uwag dotyczących natury pytania. Potwierdzają to rozważania Windelbanda, którego esej pt. *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*<sup>22</sup> stał się punktem odniesienia wielu późniejszych dyskusji dotyczących negacji, w tym także przemyśleń Dauberta<sup>23</sup>. Windelband wychodzi od przypomnienia, że nowsze zmagania z podstawowymi problemami logiki mają u swych podstaw dwuznaczne wobec logiki stanowisko Kanta, który, z jednej strony, za sprawą wniesienia wielu zagadnień logicznych w obszar refleksji transcendentalnej dokonał ich godnej uwagi redefinicji, z drugiej – kierowany znanym wszystkim uprzedzeniem wobec możliwości postępu badań logicznych posługiwał się bezkrytycznie jej tradycyjnymi formami. Ta dwuznaczność poskutkowała brakiem jednoznacznego oddzielenia sfery formalno-logicznej od sfery transcendentalno-logicznej. Widać to wyraźnie zwłaszcza przy okazji pytania o kryterium (*principium divisionis*) przedstawionego przez Kanta na łamach pierwszej *Krytyki* podziału sądów.

Windelband zamierza na nowo podjąć to pytanie, *a fortiori* także pytanie o różnicę między logiką formalną i transcendentalną, wychodząc od podziału sądów wedle jakości. A ściślej: chodzi o kwestię sądów negatywnych. Nowsze teorie logiczne, z obawy przed metafizyczną substancjalizacją negacji (*a la* Hegel), sytuują ją po stronie

---

<sup>21</sup> Por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 85–98.

<sup>22</sup> W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie”, (Hrsg.) E. Zeller, Freiburg i. Br. 1884, s. 165–195.

<sup>23</sup> Stanowił on też m.in. ważny element w rozwoju Heideggerowskich rozważań na temat nicości.

czysto subiektywnej. Twierdzi się, że negacja nie jest żadnym realnym stosunkiem, lecz tylko jednym ze sposobów odnoszenia się świadomości (D I 7/76). Wedle opinii Kanta, negacja związana jest z odrzuceniem odpowiedniego sądu pozytywnego. Drogą tą idzie na przykład Sigwart, twierdząc, że negacja polega na odrzuceniu pozytywnego sądu próbnego lub hipotetycznego i zawiera w sobie *de facto* dwa sądy (Sąd „S jest P” jest fałszywy). Oznacza to, że negacja zawsze wymaga „przygotowania”. Przeciwnie do Windelbanda Sigwart był zdania, że negacja, jako stwierdzenie fałszu, nie odnosi się do treści przedstawienia, lecz czynności sądzenia, która ani nie jest czuciem, ani chceniem (D I 9/3). Krytykując teorię Sigwarta, Daubert zauważa, że w jego teorii mieszają się dwa porządki: logiczny i teoriopoznawczy:

Przeciwieństwo akceptacji i dezaprobaty nie może pokrywać się ot tak, po prostu, z twierdzącymi i przeczącymi sądami (więc z tego [nie wynika] żaden powód dla równego traktowania sądów pozytywnych i negatywnych), ponieważ prawda i fałsz odnoszą się w tej samej mierze do potwierdzania i zaprzeczania. Logiczna ocena wedle funkcji prawdziwości zastaje więc już pozytywne i negatywne sądy (D I 9/4).

Meinong z kolei twierdzi, że w miejscu negowanego sądu występuje zrazu przypuszczenie (D I 18/90). Jego zdaniem, potwierdza to usus językowy, który tylko dla konstruowania sądów negatywnych posiada osobne słowo „nie”. Gdyby negacja była na tym samym poziomie, co afirmacja, do każdego afirmowanego słowa trzeba by dodać słowo „tak”. Także Lotze i Bergmann uznają sąd negatywny za odrzucenie sądu pozytywnego. Sąd negatywny jest mianowicie wypowiedzią drugiego stopnia, sądem o nieobowiązaniu (*Ungültigkeit*) pewnego sądu pozytywnego. Analogicznie także o sądzie pozytywnym należy powiedzieć, że zawiera on w sobie jakby dwa sądy: jeden dotyczący treści przedstawienia, drugi – jego prawdziwości. Zdaniem Windelbanda, ten sąd o obowiązaniu i nieobowiązaniu nie jest już jednak sądem – jako że wtedy

trzeba by cofać się w nieskończoność – lecz co najwyżej osądem (*Beurteilung*). Sądzenie jest, wedle tej teorii, aktem afirmacji lub odrzucenia treści przedstawień. Podobnie interpretował tę kwestię Brentano<sup>24</sup>. Powyższe podejścia do kwestii sądu (negatywnego) nawiązują do Kartezjańskiej teorii błędu. Wedle niej, sądzenie polega na wolicjonalnej afirmacji lub negacji przedstawionej przez intelekt pojedynczej idei lub związku idei<sup>25</sup>.

Windelband generalnie zgadza się ze wspomnianym poglądem, że w sądzie łączy się funkcja przedstawiania z funkcją wartościowania. Niekiedy występują one całkiem oddzielnie, najczęściej jednak pozostają one ze sobą doskonale stopione. W prostym afirmatywnym sądzie spostrzeżeniowym występują one niemal w jednej i tej samej chwili, tak że nie sposób oddzielić jednego od drugiego. Inaczej jest w przypadku sądów negatywnych i wnioskowań. Jeśli ktoś wyraża spontanicznie swoje spostrzeżenie, mówiąc, iż „Ta róża jest czerwona”, to można mieć wątpliwości, czy ten sąd poprzedza jakieś pytanie lub wątpliwość. Inaczej gdy ktoś przeczy i mówi, że „Ta róża nie jest czerwona”. Wówczas jego negatywna wypowiedź poprzedzona jest pytaniem „Czy ta róża jest rzeczywiście czerwona?”<sup>26</sup>.

To, co powinno zostać zaprzeczone, nigdy nie jest bezpośrednio dane, lecz musi być wcześniej przynajmniej zapytane, jeśli nie zostało całkiem stwierdzone. Wszelkie zaprzeczenia są odpowiedziami: jednak wiele potwierdzeń nie jest<sup>27</sup>.

Pytanie pojawia się niejako pomiędzy twierdzeniem i przeczeniem. Do tego samego wniosku dochodzi Windelband, mówiąc o pewności sądu. Ma ona swoją intensywność, którą można zobrazować jako odcinek, który z jednej strony zamknięty jest pewnością twierdzenia,

<sup>24</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 296 i nast.

<sup>25</sup> Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. J. Hartman, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 58–59.

<sup>26</sup> W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, s. 176.

<sup>27</sup> Tamże, s. 177.

z drugiej – pewnością przeczenia. Zbliżając się do środka wzrasta niepewność. W samym środku znajduje się stan absolutnej i krytycznej indyferencji. Tę pierwszą (absolutną indyferencję) – według Windelbanda – przedstawia w sposób doskonały pytanie jako takie<sup>28</sup>. „Dlatego wolno powiedzieć: pytanie zawiera teoretyczny składnik sądu bez praktycznego”<sup>29</sup>. Stąd też np. Lotze czy Gustav Glogau widzieli w pytaniu trzeci – obok twierdzenia i przeczenia – rodzaj sądu, rozumianego wedle jakości. Ci, którzy przyznają, że sąd zawsze potrzebuje pozytywnego lub negatywnego rozstrzygnięcia, nie mogą uznać pytania za sąd. Pytanie jest wówczas co najwyżej *Vorstufe des Urteils*. Wszelki sąd, rozpatrywany jako afirmacja lub negacja, zawsze zakładałby wcześniejsze pytanie: „Uznanie lub potwierdzenie (*Anerkennen oder Bejahen*) zakładają zawsze pytanie, możliwość bycia inaczej, zainteresowanie byciem-jakoś” (D I 20/135). Krytyczną obojętność reprezentuje sąd problematyczny, w którym rozstrzygnięcie ulega zawieszeniu. Przykładowo „A może być B” jest równoważne zdaniu „A nie może być B”. Tu pojawia się niepewność, która wynika z wcześniejszej refleksji. W przeciwieństwie do pytania, sąd problematyczny coś stwierdza, coś rozstrzyga, mianowicie brak wystarczających powodów do uznania jednej lub drugiej możliwości. W tym sensie odgrywa bardzo ważną rolę w poznaniu. Dlatego Windelband twierdzi, że właśnie sąd problematyczny, a nie pytanie, winien zostać uznany za trzeci – obok twierdzenia i przeczenia – rodzaj sądu wedle jakości.

W notatkach Dauberta dotyczących negacji znajduje się szeroki przegląd stanowisk, których autorami – poza wspomnianym Kantem i Windelbandem – są zarówno myśliciele dawni, jak i bardziej współcześni Daubertowi. Pojawiają się więc nazwiska Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Trendelenburga, Lotzego, Sigwarta, Überwega, Bergmanna, Erdmanna, Milla, Fortlage, Meinonga, Lippsa i Husserla (D I 8/179). Friedrich Überweg twierdził, na przykład, że o ile stwierdzenie jest świadomością zgodności pewnej kombinacji

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 187.

<sup>29</sup> Tamże.

przedstawień z rzeczywistością, o tyle negacja jest świadomością niezgodności pewnej kombinacji przedstawień z rzeczywistością<sup>30</sup>. Julius Bergmann natomiast uznawał negację nie za przeciwieństwo sądu pozytywnego, lecz jego zamknięcie (*einschließen*). Uważał, iż negacja odnosi się negatywnie do (wcześniejszego) pozytywnego sądu, w efekcie czego sąd ów zostaje uznany za fałszywy. Przedmiotem negatywnego sądu jest więc sąd pozytywny, który pojawia się w miejscu podmiotu. W negacji zostaje on odrzucony. Oznacza to, że negacja stwierdza nieobowiązywanie pewnego stwierdzenia. Zawiera w sobie niejako podwójne potwierdzenie: jest pozytywną wypowiedzią o nieobowiązywaniu pozytywnego sądu. Wynika stąd, że analogicznie sąd pozytywny jest potwierdzeniem obowiązywania sądu pozytywnego (D I 18/85)<sup>31</sup>. W podobnym duchu wypowiadał się Christoph Sigwart. Uważał on, że negacja kieruje się przeciwko „próbie syntezy” lub „próbie stwierdzenia” i zakłada pewne przypuszczenie lub próbną opinię co do połączenia podmiotu z orzeczeniem, która zostaje uznana za nietrafną<sup>32</sup>. Niedaleko od tego odbiegała myśl Meinonga, który uważał, iż „to, co przygotowuje sąd negatywny jako jego, by tak rzec, naturalny poprzednik, nie może być niczym innym niż jakąś afirmatywną s u p o z y c j ą”<sup>33</sup>.

Także nauczyciel Dauberta, Theodor Lipps, podobnie jak wyżej wspomniani autorzy, traktuje sądy pozytywne i negatywne jako myśli znajdujące się na różnych poziomach poznania. Wprawdzie, jego zdaniem, sąd „S jest P” zawiera w sobie *implicite* sąd „S nie jest

---

<sup>30</sup> F. Überweg, *System der Logik und die Geschichte der logischen Lehren*, Adolph Marcus Verlag, Bonn 1857, s. 153.

<sup>31</sup> J. Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik*, 2. Auflage, Berlin 1895, s. 76–77.

<sup>32</sup> Por. Ch. Sigwart, *Logik*. Erster Band: *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen 1873, s. 119 i nast. Do tego odnosi się też Reinach. Por. A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, s. 253.

<sup>33</sup> A. Meinong, *Über Annahmen*, 2. umgearbeitete Auflage, J.A. Barth, Leipzig 1910, s. 231–233. Cytat za polskim wydaniem: A. Meinong, *Supozycje*, tłum. J. Grudzińska, Wyd. A. Marszałek, Toruń 2004, s. 202. Por. D I 6/4.

nie-P”, tzn. zawiera w sobie negatywny sąd wykluczający wszystkie inne możliwości określenia pod tym samym względem S – z wyjątkiem P. Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku sądu negatywnego „S nie jest P”. Także i on zawiera *implicite* jakiś – nieokreślony – pozytywny sąd „S jest nie-P”. Dlatego można traktować sąd pozytywny jako negatywny, a negatywny – jako pozytywny. Jednak – ponieważ poznanie jest realizowane tylko za pomocą w pełni określonych, „gotowych” sądów pozytywnych – negacja jest jedynie „niższym stopniem” wobec sądu pozytywnego. „Tylko pozytywny sąd jest dla siebie pełnym sądem”<sup>34</sup>.

W późniejszych tekstach Lipps rozszerza teorię sądów negatywnych o tzw. sądy możliwości (*Möglichkeitsurteile*). Sąd możliwości jest „świadomością możliwości różnych determinacji jakiegoś ogólniejszego przedmiotu”<sup>35</sup>. Trójkąt, na przykład, jako przedmiot ogólny, ma wiele różnych możliwości bliższego, indywidualnego określenia (równoramienny, ostrokątny, o bokach takiej a takiej długości, takim a takim kącie itp.).

I tym samym jest więc dana także możliwość negatywnego sądu. Każde wymaganie (*Forderung*), jak powiedziałem, jest w sobie bezwarunkowe. Tak samo każde wymaganie jest w sobie pozytywnym wymaganiem lub nakazem. Jednak wymagania mogą być między sobą nie do pogodzenia, więc mogą przeczyć sobie. Tak powstaje negatywne logiczne wymaganie, logiczny zakaz, krótko, negatywny sąd. Jest on negacją pozytywnego sądu przez inny [sąd]<sup>36</sup>.

Sąd „Ten trójkąt nie jest równoramienny” dotyczy pewnej możliwości, jaka tkwi w naturze trójkąta jako takiego, a mianowicie bycia-równoramiennym. Sąd negatywny dokonuje zatem zawężenia pola możliwości wyznaczonych istotą przedmiotu ogólniej-

<sup>34</sup> Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, s. 33–35.

<sup>35</sup> Tenże, *Leitfaden der Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903, 1. Auflage, s. 146–147.

<sup>36</sup> Tamże, s. 147.

szego. Przy czym stopień ogólności przedmiotu, który wyznacza możliwości gotowe do zanegowania, może być różny. Przykładowo, w sądzie „Ten trójkąt nie jest koniem” neguje się możliwość bycia-koniem, która tkwi, rzecz jasna, nie w trójkącie, lecz w przedmiocie jako takim (który ma możliwość być zarówno koniem, jak i dziełem sztuki). Komentarz Dauberta do wyżej przedstawionej teorii Lippsa jest następujący:

Lipps: negatywny sąd neguje swój sąd możliwości wobec ogólnego przedmiotu.

Być może w ten sposób należałoby to rozumieć: A nie jest czworokątne lub czerwone. Jest to w ogóle tylko możliwe, ponieważ istnieje sąd możliwościowy, gatunek »ma ten lub ów kolor lub formę« (jako możliwość). A więc o gatunku »A może mieć ten lub tamten kolor« zostaje zanegowane bycie-czerwonym. Wprawdzie domniemuję w rzeczywistości indywidualny podmiot i o nim neguję. Czy nie jest jednak fenomenologicznie znaczące to, co realne w nim? Neguję w przedmiocie ze względu na kierunki determinacji jego możliwości. Te ugruntowane są teraz nie w przedmiocie jako indywidualium, ale chyba w gatunku (lub w rodzaju). Nie »ten dom« może być czerwony lub nie być czerwony, ale chyba »dom«. I »dom« widzę w »tym domu«.

Wartościowe jest dalej: W negatywnym sądzie zanegowany pozytywny sąd nie może być bezwarunkowy, lecz możliwy do zanegowania, a więc sąd możliwościowy. A ten nie może obowiązywać o tym samym przedmiocie, jak i tym zanegowanym. A więc negatywny sąd jest negacją czegoś ogólniejszego (tzn. ogólniejszego przedmiotu obowiązującego, pozytywnego sądu możliwościowego) (D I 8/161).

W notatkach Dauberta znajdują się także ślady zainteresowania pojęciem negacji u Husserla. W *Badaniach logicznych* Husserl wspomina o negacji, analizując i opisując dynamikę wypełniania się intencji znaczeniowych w naoczności. Podczas spostrzegania rzeczy intencje przybierają postać oczekiwań, które domniemują w rzeczy więcej, niż jest w danej chwili widziane (*hinausmeinen*).

Gdy dochodzi do faktycznego spostrzeżenia rzeczy, wcześniejsza intencja albo się wypełnia, bo jest tak, jak tego oczekiwano, albo doznaje rozczarowania. „Synteza poznania była świadomością pewnej »zgodności«. Zgodności odpowiada „niezgodność”, „konflikt”. Świadomość tego konfliktu jest także pewną formą syntezy, nazywanej przez Husserla, w przeciwieństwie do syntezy zgodności, syntezą odróżniania.

Obie te syntezy nie są jednak w pełni równorzędne. Każdy konflikt zakłada coś, co w ogóle nadaje intencji skierowanie na przedmiot skonfliktowanego aktu, i to skierowanie ostatecznie może jej nadać tylko synteza wypełnienia. Skłócenie zakłada niejako pewien obszar zgodności<sup>37</sup>.

I dalej Husserl opisuje ów stosunek zgadzania się i konfliktu, używając języka, który przypomina relację pytania i odpowiedzi:

Dopiero dzięki odniesieniu do identyczności momenty, które nie pokryły się ze sobą, sobie o d p o w i a d a j ą; zamiast »połączyć« się przez wypełnienie, »rozdzielają« się przez konflikt, intencja jest zdana na przyporządkowaną jej teraz naoczność, ta jednak daje jej odpowiedź odmowną<sup>38</sup>.

W swoich komentarzach do tych fragmentów Husserlowskich rozważań intencję, która otrzymuje „odpowiedź odmowną”, nazywa Daubert wprost zainteresowaniem, które pyta o „tak” lub „nie” wypełnienia (D I 10/70).

O negacji pisał Husserl także w późniejszych swoich pracach, po które Daubert sięgnął dopiero podczas swojego krótkiego powrotu do filozofii na początku lat trzydziestych. Wtedy jednak nie interesował się on już kwestią negacji. Gwoli ścisłości powiedzmy tylko kilka słów na ten temat. W paragrafie 106 *Idei I* Husserl

---

<sup>37</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część II, s. 54.

<sup>38</sup> Tamże, s. 55.



twierdził – a jest to pogląd obecny zarówno w jego wcześniejszej pracy, jak i u wcześniej prezentowanych myślicieli – że pomiędzy negacją a twierdzeniem nie istnieje relacja równoważności. Zaprzeczenie jest modyfikacją ustanowienia. Jak mówi,

każde zaprzeczenie jest zaprzeczeniem czegoś, a to coś kieruje się znowu do jakiejś odmiany przeświadczenia (*Glaubensmodalität*). Noetycznie zatem negacja jest »modyfikacją« jakiegoś »ustalenia« (»*Position*«); to znaczy nie pewnej afirmacji, lecz »uznania« (»*Setzung*«) w rozszerzonym sensie jakiegokolwiek odmiany przeświadczenia.

Jej nowym noematycznym osiągnięciem jest »przekreślenie« odpowiedniego charakteru ustalenia (*positional*), jej specyficznym odpowiednikiem jest charakter przekreślenia, charakter »nie«<sup>39</sup>.

Negacja w sądzie ma – zdaniem Husserla – swoje korzenie w „przedpredykatywnej sferze doświadczenia odbiorczego”. Jego specyfikę przedstawia on w wydanym pośmiertnie *Doświadczeniu i sądzie*. Opisuje on tu genezę negacji, wychodząc od naturalnego przebiegu spostrzeżeń, podczas którego niewidoczna jeszcze tylna strona przedmiotu jawi się inaczej, niż tego oczekiwał podmiot. Dochodzi wówczas do rozczarowania i konfliktu:

Nowo ukonstytuowany sens przedmiotu w całej jego cielesności wyzruca niejako swego przeciwnika z siodła, gdy go, tylko pusto wstępnie oczekiwanego, zakrywa swoją cielesną pełnią, przemaga<sup>40</sup>.

Husserl podtrzymuje wcześniejsze przekonanie, że negacja jest zawsze częściową modyfikacją wiary (*Glaube*) spostrzeżeniowej, w której dochodzi do przekreślenia wcześniejszego oczekiwania na gruncie źródłowo spostrzeżonego przedmiotu.

<sup>39</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 363 (oryg. s. 218).

<sup>40</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013, s. 92.

W okresie, kiedy Daubert zaczął sporządzać notatki do problemu pytania (i negacji), pojawiły się dwie ważne w tym względzie prace: *Zur Theorie des negativen Urteils* Reinacha<sup>41</sup> oraz *Die Lehre vom Urteil* Laska<sup>42</sup>. Zwłaszcza ta pierwsza książka jest szczególnie istotna dla fenomenologii negacji. O niej też wspomina Husserl w swoich *Ideach I*<sup>43</sup>. Przypomnijmy, że Daubert, zanim zaczął przygotowania do tekstu o pytaniu, zamierzał podjąć problematykę negacji. Zrzucił ten pomysł dopiero po korespondencji z Reinachem.

### Ekskurs: Adolfa Reinacha teoria negatywnego sądu

Zdaniem Reinacha, to, że problem negacji pozostał do tej pory nierozwiązany, wynika stąd, że także inne kwestie logiczne nie doczekały się jeszcze niebudzącego wątpliwości wyjaśnienia. Dlatego zanim podejmie się kwestię sądów negatywnych, najpierw trzeba bliżej przyjrzeć się innym zagadnieniom. Na ich czele stoi problem sądu jako takiego.

Oczywiście, w tej kwestii istnieje ogromna różnica zdań. Nie przeszkadza to jednak Reinachowi, a być może nawet zachęca go do podjęcia na nowo pytania o istotę sądu. Reinach odrzuca popularne w szkole Brentana rozumienie sądu jako akceptacji czy potwierdzenia oraz obecne w neokantyzmie badeńskim pojęcie sądu jako oceny. Sąd nie jest także tym samym co przekonanie (*Überzeugung*). Wprawdzie przekonanie i sąd pozostają w bliskim stosunku, ale nie jest to relacja identityczności, lecz fundowania: u podstaw sądu znaj-

---

<sup>41</sup> A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, w: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, s. 196–254.

<sup>42</sup> E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1912. W dalszej części pracy korzystam z reprintu wydania drugiego tomu *Gesammelte Schriften* z roku 1923: E. Lask, *Sämtliche Werke*, II. Band: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Die Lehre vom Urteil*, Dietrich Scheglimann Reprintverlag, Jena 2003.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 365 (przypis) (oryg. s. 219).

duje się zawsze jakieś przekonanie, które ów sąd wyraża. Dlatego można też przekonanie nazwać sądem. To jest pierwsze znaczenia pojęcia sądu. To, że sąd nie jest tym samym jednak co przekonanie, wynika chociażby stąd, iż to ostatnie jest raczej utrzymującym się w czasie stanem umysłu, który uchwytuje dany stan rzeczy niejako w jednym spojrzeniu, natomiast sądzenie jest punktowym aktem czy też rozwijaną sukcesywnie serią punktowych aktów. Poza tym przekonanie może być większe lub mniejsze, sądzenie natomiast jest albo go nie ma. Przekonanie można co najwyżej wyrazić w sądzie, który ze swej strony, inaczej niż przekonanie, ma zawsze charakter dyskursywny. Nie oznacza to jednak, że sąd i wypowiedzane zdanie są czymś identycznym. Sądzenie jest twierdzeniem (*Behauptung*), które domniemuje coś, kieruje się na coś przedmiotowego. Jest to drugie pojęcie sądenia. Sąd można więc rozumieć, po pierwsze, jako przekonanie, po drugie, jako twierdzenie, ustanowienie.

Czy to, że sądzenie zawsze odnosi się do jakiegoś przedmiotu, oznacza, iż, jak chciał Brentano, każdy sąd musi mieć u swych podstaw przedstawienie (*Vorstellung*)? Zdaniem Reinacha, twierdzenie nie potrzebuje mieć u swych podstaw ani przedstawienia ani naoczności. Przedstawienie uobecnia przedmiot, czyni, że jest on dany „tu-oto”, obojętnie czy będzie to coś zmysłowego, czy też będą to np. liczby. To, że sądzenie nie musi mieć u swych podstaw przedstawienia, pokazuje przykład wyliczania szczytów górskich, podczas którego nie pojawiają się kolejno żadne przedstawienia, niemniej coś jest domniemane. Domniemanie może mieć dwojaki sens. Po pierwsze, może oznaczać zwracanie się ku czemuś obecnemu, skierowanie uwagi na coś obecnego. Po drugie, domniemanie może oznaczać celowanie w coś nieobecnego, które ani nie jest przedstawione, ani unaocznione. Reinach obstaje przy tym drugim sensie pojęcia domniemania i pokazuje, że jest ono czymś różnym, z jednej strony, od przedstawienia czy spostrzeżenia, z drugiej – od Husserlowskiego pojęcia aktu „samego tylko” pozbawionego wypełniającej naoczności domniemania. Zdaniem Reinacha, mogą istnieć przedstawienia i domniemania tak samo wypełnione naocznością, jak i jej pozbawione. W przypadku domniemania ilustrujące je obrazy

naoczne zwykle przedstawiają domniemany przedmiot w sposób mglisty, zarysowany jedynie w konturach. Pojawiają się one i znikają, gdy tymczasem mowa płynie dalej. Te naoczne obrazy nie przedstawiają domniemanego przedmiotu jako obecnego, stojącego tu-oto, jak to ma miejsce podczas przedstawienia. Na podsumowanie tej części rozważań, Reinach stwierdza, że „pozbawione naoczności przedstawienie wcale nie jest domniemaniem i że towarzyszące naoczności domniemanie nie jest wcale przedstawieniem”<sup>44</sup>. U podstaw każdego sądu, rozumianego jako twierdzenie, nie leży wcale przedstawienie, lecz domniemanie (*Meinen*). To samo dotyczy pytania i rozkazu. Przez domniemanie uzyskują one odniesienie do przedmiotu. O leżącym u podstaw sądu przedstawieniu można mówić co najwyżej w przypadku sądenia, rozumianego jako przekonanie. Choć także i przekonanie, mimo że wyrasta z przedstawienia, może istnieć dalej bez niego.

Sąd, rozumiany jako twierdzenie, ujmuje i domniemuje przedmiot, o którym mówi. Sąd, rozumiany jako przekonanie, nie domniemuje swego przedmiotu, lecz zajmuje wobec niego pewne stanowisko (*Stellung*), które, podobnie jak dążenie (*Streben*), może być pozytywne lub negatywne. Przedmiot sądu nie jest ani realną lub idealną rzeczą, ani jej własnością, ani procesem, lecz stanem rzeczy (*Sachverhalt*). Sąd „S jest P” odnosi się, jako do swojego przedmiotowego korelatu, do bycia-P S. To ostatnie niektórzy (np. Marbe) interpretują jako relację przynależności P do S. Reinach odrzuca taką interpretację, twierdząc, że każdy z tych sądów – „S jest P” i „P przynależy do S” – ma inny sens. Pierwsze zdanie jest przechodnie, drugie nie jest. Pierwsze mówi o byciu, drugie o relacji. To, że przedmiotem sądu jest nie sama rzecz, lecz stan rzeczy, wynika stąd, że tylko stanowi rzeczy możemy przypisać różne modalności oraz pozytywność i negatywność. Zdaniem Reinacha, nie istnieją ani możliwe, ani negatywne rzeczy. Niekiedy wprawdzie tak się mówi, jednak wypowiedzi te faktycznie odnoszą się do stanów rzeczy. Nie istnieje ani nie-czerwień, ani nie-stół, ani konieczny

---

<sup>44</sup> A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, s. 211.

lub prawdopodobny węgiel. Między rzeczą i stanem rzeczy istnieje różnica ujęcia. Rzecz jest widziana, stan rzeczy jest spostrzegany i rozpoznany. Na podstawie tej samej rzeczy istnieje wiele stanów rzeczy. Widok czerwonej róży może stać się podstawą do wydania sądu o stanie rzeczy: „byciu czerwoną różą” lub też „niebyciu róży zieloną”. Przy czym trzeba pamiętać, że stan rzeczy, dany w poznaniu, jest tylko jednym z wielu stanów rzeczy. Czym innym jest stan rzeczy osądzony, życzony, zapytany itd. Reinach oddziela poznanie od sądenia (twierdzenia). Poznanie ma u podstaw przedstawienie, sądenie jest „ślepe”, jest tylko domniemaniem<sup>45</sup>.

Jak to jest więc z sądami negatywnymi? Istnieje w tradycji teoria, że sąd pozytywny polega na łączeniu przedstawień zgodnie z tym, jak one w rzeczy są połączone, natomiast sąd negatywny rozdziela treści według tego, co w rzeczy rozdzielone. Reinach odrzuca takie podejście, zwracając uwagę, że obok negatywnych sądów na temat tego, co po stronie rzeczy negatywne, istnieją pozytywne sądy o tym, co negatywne<sup>46</sup>. To, co negatywne, nie przynależy jednak do samej rzeczy, lecz określa stan rzeczy.

Zgodnie z wcześniejszym rozróżnieniem dwóch sposobów rozumienia sądu, raz: jako przekonania, dwa: jako twierdzenia, Reinach wyjaśnia, w jaki sposób każde z nich wyraża się w sądzie negatywnym. Najpierw przekonanie. Istnieją negatywne stany rzeczy, co do których można mieć pozytywne przekonanie, oraz pozytywne stany rzeczy, o których można mieć negatywne przekonanie. Na poziomie psychologicznym są one często zastępowalne. Biorąc jednak pod uwagę genezę powstania negatywnego przekonania o pozytywnym stanie rzeczy i pozytywnego przekonania o tym, co negatywne, Reinach zauważa, że powstają one zawsze wykorzystując wcześniej pozytywnie stwierdzony pozytywny stan rzeczy. Ten zostaje niejako „odczytany” z samej rzeczy. Odnosząc się w sposób spontaniczny do świata najbliższego otoczenia, człowiek napotyka rzeczy w sposób pozytywny. Ażeby powstało negatywne przekonanie

<sup>45</sup> Tamże, s. 228.

<sup>46</sup> Tamże, s. 215.

o stanie rzeczy, musi najpierw zaistnieć pewna wątpliwość tudzież *pytanie*, które antycypuje określony stan rzeczy (np. że S jest Q). Następnie zakładany stan rzeczy zostaje skonfrontowany w doświadczeniu z tym, jak faktycznie rzeczy się mają (S jest P). Poznanie faktycznego stanu rzeczy przynosi, z jednej strony, poczucie pozytywnej oczywistości, z drugiej – negatywnej oczywistości wobec sprzeczności między tym, co faktycznie jest, z tym, co było antycypowane. Na gruncie tej negatywnej oczywistości rodzi się negatywne przekonanie. To ostatnie wyrasta zatem z dwóch zainteresowań – psychologicznego i teoretyczno-poznawczego. Pierwsze jest tożsame z antycypacją pewnego stanu rzeczy, drugie – z poznaniem sprzeczności między nim a tym, jak faktycznie jest. To ostatnie zainteresowanie jest fundamentem negatywnego sądu: S nie jest Q.

Według Reinacha pozytywne przekonanie o negatywnym (kontradiktoryjnym) stanie rzeczy, podobnie jak negatywne przekonanie, jest czymś pochodnym wobec pozytywnego przekonania o pozytywnym stanie rzeczy. Aby stwierdzić, że S nie jest Q, najpierw trzeba poznać, że S jest P. To pierwsze „wynika” z tego drugiego. Mając pozytywną oczywistość pozytywnego stanu rzeczy, doświadcza się pozytywnej oczywistości negatywnego stanu rzeczy. Rodzi się pozytywne przekonanie o negatywnym stanie rzeczy.

Jeśli chodzi o rozumienie sądu jako twierdzenia, to, analogicznie do przypadku sądu jako przekonania, trzeba powiedzieć, że także u podstaw każdego twierdzenia leży pozytywne przekonanie. Twierdzenie tym różni się od opartego na poznaniu przekonania, że to ostatnie przedstawia dany stan rzeczy, to pierwsze jedynie go domniemuje. Co domniemuje się w negatywnym sądzie (*Behauptung*)? Czy jest to negatywny stan rzeczy? O tym, że sąd jest negatywny, przekonuje jego językowy wyraz, zwłaszcza użyta partykuła „nie”. Reinach zgadza się z Husserlem, że owo „nie”, podobnie jak inne słowa tego typu („i”, „albo”, „lecz”), nie są „tylko słowami”, lecz odpowiada im coś po stronie rzeczywistości. To „nie” czy „i” nie jest wprawdzie, jak „S” czy „P”, domniemane lub przedstawione. Pełni natomiast pewną funkcję. Słowo „i” pełni mianowicie funkcję wiązania, natomiast „nie” służy negowaniu. O ile w przypadku zdania zawierającego łącznik „i” wiąże

się ze sobą dwa elementy, o tyle w przypadku zdania zawierającego „nie” zaprzeczony zostaje przede wszystkim łącznik „jest”, a co za tym idzie wyznaczony tym słowem związek. Słowo „nie” w zdaniu „S nie jest P” nie rozdziela elementów sądu, lecz zaprzecza kopuli, a przez to całemu związkowi: „byciu-P S”. W ten sposób powstaje negatywny stan rzeczy. Ten ostatni konstytuuje się nie za sprawą dodatkowego aktu „negowania”, któremu należy przeciwstawić akt potwierdzania, lecz za sprawą *funkcji* negowania, która przyłącza się do sądu (twierdzenia), pytania, przypuszczenia, prośby itd. Reinach odcina się w ten sposób od tego, co twierdził np. Lotze, który na tym samym poziomie stawiał zaprzeczenie i twierdzenie (odrzuć i potwierdzenie) jako dwa typy sądu i przeciwstawiał im pytanie. Funkcja negowania może istnieć także poza sądem np. w negatywnym pytaniu „Czy S nie jest P?” albo w imperatywie „Nie kradnij!”<sup>47</sup>. Sąd pozytywny tym różni się od negatywnego, że nie posiada on funkcji negowania. To nie znaczy, że w jej miejscu istnieje jakaś analogiczna funkcja potwierdzania, którą, przypuśćmy, wyraża ukryte w zdaniu słowo „tak”.

To, co Reinach mówi o funkcji negacji, dotyczy w pierwszej kolejności prostych sądów negatywnych. Jak ma się jednak sprawa z sędami polemicznymi typu „(Nie.) S nie jest P”? Tutaj, wydaje się, mamy do czynienia nie tylko z funkcją negowania, ale także odrzuceniem (zdania „S jest P”). Zdaniem Reinacha, rozwiązanie tego problemu tkwi w akcentowaniu. Jest to ważna kwestia, która obecna jest również w notatkach Dauberta. Akcentowanie może mieć dwojaki sens. Z jednej strony, można mówić o akcencie na poziomie językowym (wypowiedzi słownej lub pisemnej), z drugiej – na poziomie logicznym. Przesunięcie akcentów na tym drugim poziomie nie musi pokrywać się ze zmianą akcentowania na pierwszym. Zdanie „S *jest* P” może przeciwstawiać się zdaniu „S nie *był* P”, lub też przeciwstawiać się zdaniu „S *nie* jest P” bądź „S jest Q”. Tak więc pozytywne zdanie twierdzące „S jest P” wyraża pozytywny stan rzeczy, negując jednocześnie inny stan rzeczy. Istnieje zatem proste negowanie i negowanie poprzez akcentowanie. Podział ten pokrywa

<sup>47</sup> Tamże, s. 243.

się w pewien sposób z podziałem na bezwzględne i polemiczne sądy negatywne, czy po prostu sądy. Istnieją bowiem także polemiczne i bezwzględne sądy pozytywne.

Reinach zauważa, że nie każda partykuła „nie” wyraża funkcję negowania. W takich sądach, jak „Nie S jest P (lecz Q)” lub „S jest – nie P (lecz Q)” nie jest obecna negacja, lecz tylko „odsuwanie” czy „oddalenie” innego domniemanego stanu rzeczy. W sądach tych nie konstytuuje się żaden negatywny stan rzeczy.

Na podsumowanie Reinach potwierdza, że podobnie jak istnieją obiektywnie pozytywne stany rzeczy, do których odnosi się zarówno twierdzenie, jak i pytanie czy przypuszczenie, tak istnieją również negatywne stany rzeczy.

### Dauberta teoria negacji

Uwagi krytyczne Dauberta do pracy Reinacha znajdują się w teczce numer 16 (D I 16/88–99). Z tych – niezbyt jasnych – notatek wynika, że dostrzega on pewne pomieszanie pojęciowe w rozważaniach Reinacha, które skutkuje nie dość dostatecznym odróżnieniem poziomu fenomenów psychicznych i logicznych. Zdaniem Reinacha, sąd można nazwać przekonaniem lub twierdzeniem, przy czym twierdzenie ma swoje korzenie w przekonaniu. Daubert uważa, że jest to fałszywy pogląd. Trzeba odróżnić twierdzenie jako akt, jako komunikat i jako idealny twór logiczny. Analogicznie pytanie można rozumieć jako zapytywanie (*Fragen*), jako pytanie się (*Anfrage*) i pytanie (*Frage*). Twierdzenie jako twór logiczny powstaje poprzez „odstawienie” (*Absetzen*) i nie musi mieć u swych podstaw żadnego przekonania, ani pewności. Analogicznie: można stawiać pytanie, nie pytając w sposób autentyczny, tak jak, odwrotnie, można pytać, nie stawiając pytania. To niedostatecznie odróżnianie poziomów rozważań powoduje, że Reinach błędnie ujmuje źródło i istotę negacji. Zdaniem Dauberta, źródłem negacji nie jest ani przekonanie, ani twierdzenie. Nie istnieją też negatywne stany rzeczy. Ujmując rzecz radykalnie, Daubert twierdzi, że Reinach błędnie rozumie słowo ‘istnieć’ i źle pojmuje istotę sądu i poznania.



W jednym z fragmentów swoich zapisków dotyczących negacji Daubert uzupełnia zarysowany wyżej przegląd stanowisk o kilka kolejnych rozwiązań, które mogą pojawić się podczas badania natury zaprzeczenia. Jego zdaniem, istnieje możliwość, iż negacja dotyczy jakiegoś określenia, któremu odmawia się przynależności do danej rzeczy. Dalej: negację można rozumieć w ten sposób, iż w negowaniu nie tyle coś się odrzuca, ile raczej uświadamia się (*innewerden*) sobie ugruntowaną w pierwotnej jedności bytowej niezgodność lub dysharmonię członów tworzących dany stan rzeczy (D I 2/161–162, 181)<sup>48</sup>.

Na koniec można wymienić jeszcze trzy inne możliwości rozumienia negacji, które biorą pod uwagę kwestię prawdziwości czy słuszności zdania:

Do czego odnosi się negacja?

Pierwsza możliwość: do sądu we właściwym sensie. Wtedy zostaje tym samym ów sąd uznany za fałszywy; więc nieobowiązujący.

Druga możliwość: do myślowego przyporządkowania orzeczenia podmiotowi, które nie pasuje. Myśl byłaby wtedy nieprawidłowa.

Trzecia możliwość: do trafności dwóch członów predykcji wobec rzeczy. Tutaj staje się więc poznanie nieważne (D I 18/200).

Daubert stawia pod znakiem zapytania wszystkie wyżej wspomniane możliwości rozumienia negacji, chociaż nie odrzuca ich całkowicie. Jego zdaniem, w powyższych koncepcjach doszło do zapoznania istoty nie tylko negacji, ale sądu jako takiego, pojęcia obowiązywania, pojęcia przedmiotu i ich wzajemnych stosunków (D I 18/85–86).

Ażeby samemu dojść do jakiegoś zadowalającego rozwiązania problemu negacji i dzięki temu móc właściwie ocenić wspomniane wyżej próby oraz odpowiednio ustosunkować się do zajmowanych w tradycji stanowisk, Daubert wychodzi od przytoczenia różnych

---

<sup>48</sup> W swoich notatkach Daubert wspomina o filozoficznym słowniku Rudolfa Eislera. Por. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Erster Band (A–N), Berlin 1904, s. 724–725 (hasło *Negation*). Większość z przytoczonych w tym artykule filozofów traktuje negację jak coś wtórnego wobec afirmacji.

przykładów, w których użyta jest negacja. O negacji mianowicie można mówić w różnym sensie:

»A nie jest B«. Trzy możliwości interpretacji:

1) A jest nie-B (Kanta nieskończony sąd). Negacja odniesiona do orzeczenia (B = A ma własność »nie-B«. To jest jedna z możliwości negatywnego sądu).

2) A nie jest B (zwykły zaprzeczający [sąd]). Negacja dotyczy kopuli (według Kanta).

3) Zdanie, że A jest B, jest fałszywe ((...) zwykły zaprzeczający sąd). Negacja dotyczy całego zdania (D I 8/258; por. D I 9/271).

Problemem centralnym (*Zentralproblem*) poruszanych tu zagadnień jest według Dauberta następująca kwestia. Jeśli P przynależy do S niejako w samej rzeczy, to czy w samej rzeczy mamy do czynienia z faktem, że Q nie przynależy do S? Czy owa nieprzynależność jest korelatem przynależności (1), czy też tworem wtórnym, powstałym za sprawą stwierdzenia nietrafności pewnego przypuszczenia (2)? Gdyby zachodziła pierwsza sytuacja (1), to negacja byłaby „stwierdzeniem” negatywnego stanu rzeczy. W negacji tkwiłaby afirmacja (D I 7/84). Nieprzynależenie Q do S byłoby immanentną sprawą rzeczy. Obowiązki miałyby za każdym razem taką samą (pozytywną) jakość, a różnica między sądem negatywnym i pozytywnym tkwiłaby w samej rzeczy (D I 7/83). W ten sposób o przedmiocie trzeba by myśleć za Husserlem jako o przedmiocie kategorialnie uformowanym. Jednak, jak słusznie – zdaniem Dauberta – zauważa Reinach, czym innym jest stwierdzać istnienie negatywnego stanu rzeczy, a czym innym przeczyć czemuś (D I 2/153). Gdyby zachodziła druga okoliczność (2), to różnica między sądem pozytywnym i negatywnym tkwiłaby w jakości sądu, albo też w świadomości obowiązywania i nie byłaby ufundowana w rzeczy. W związku z tym znów są dwie możliwości. Po pierwsze, negacja nie mogłaby być rozpatrywana na tym samym poziomie co sąd pozytywny; byłaby czymś wobec niego wtórnym (D I 6/71). Między nimi, na przykład, byłoby miejsce na grę możliwości, jawne bądź ukryte pytanie. Wydaje

się bowiem, iż sąd „S nie jest Q” stanowi swego rodzaju odpowiedź na przypuszczenie, że „S jest Q”. Następuje pytanie: „czy S jest Q?”. I pada negatywna odpowiedź: „Nie, S nie jest Q”. „To, co powinno zostać zaprzeczone, nie jest wcale bezpośrednio dane, lecz musi zawsze być wcześniej zapytane lub po prostu stwierdzone. Wszelkie zaprzeczenia są odpowiedziami” (D I 7/77; D I 17/58; D I 8/253). Gdyby tak wyglądała kwestia negacji, nieprzynależność nie mieściłaby się w samej rzeczy (*resp.* stanie rzeczy). Rzecz (*resp.* stan rzeczy) byłaby wtedy czystą pozytywnością, która stawia pewne wymaganie, roszczenie. Ponieważ wcześniejsze przypuszczenie nie spełnia tego wymagania płynącego ze stanu rzeczy, pojawia się negacja rozumiana jako odrzucenie. Po drugie, mimo że negatywność nie przysługuje samej rzeczy, nie jest ona czymś pochodnym wobec sądu pozytywnego, jako że także pozytywność nie przysługuje rzeczy. Rzecz jest czymś poza pozytywnością i negatywnością (D I 8/162). Jak to ujmie Daubert pod koniec swojej filozoficznej działalności, „Bycie-tak-a-tak lub niebycie-tak-a-tak nie jest realnym dzieleniem bytu, lecz [dzieleniem na poziomie] tematyzacji” (D I 3/403). Pozytywność i negatywność nie dotyczy przynależności lub konfliktu określeń w samej rzeczy, ani też świadomości ich obowiązywania. Tę ostatnią możliwość należy – według Dauberta – odrzucić, jako że istnieje proste rozumienie zarówno pozytywnych, jak i negatywnych sądów – bez świadomości ich obowiązywania. Jest to zatem „dowód na rozdzielność negacji i świadomości obowiązywania” (D I 8/162).

Daubert pyta: 1) „na czym opiera się negowanie? i 2) Co jest rezultatem negowania [rozumianego] jako tworzenie poznania?” (D I 2/153).

Z powyższych rozważań wynika, że problem negacji obejmuje trzy grupy zagadnień: 1) akt negowania; 2) produkt negowania, który zawiera się w negatywnym pojęciu, sądzie (*resp.* pytaniu); 3) obiektywny fakt nieprzynależności czy bycia rozdzielonym pewnych części w rzeczy (*resp.* stanie rzeczy, stanie poznania) (D I 2/156)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> W jednej z notatek Daubert stwierdza, że w przypadku sądów negatywnych nie można mówić o nieprzynależności, lecz co najwyżej o sprzeczności czy konflikcie (*Widerstreit*) ze sprostowaniem lub wiedzą (D I 7/140).

Daubert zauważa, iż w problemie negacji często miesza się dwa porządki: genetyczny i strukturalny. Czym innym jest jednak pytanie o fenomenologiczne źródło negacji, a czym innym jest pytanie o jej „sens i istotę” (D I 2/181).

Problem negacji może więc obejmować wiele różnych zagadnień:

Do negacji:

Trzeba odróżnić: przeciwieństwo, błąd, obcość, sprzeczność.

Zaprzeczenie samo wtedy jako odparcie, odmowa, odrzucenie. Te następnie różnie odniesione do prawdy i fałszu, do trafiania w bycie-P i bycie-S. Potem różne odniesienie do członów: podmiot, orzeczenie, atrybut, obiekt, określenie przysłówkowe.

Odparcie, odmowa, odrzucenie, wyjaśnienie nieważności, wykluczenie (cech), oddalenie (polemiczne Nie). (...)

Dalej należy zauważyć: powiązanie z »ein«: żadnej (*kein*) drogi, żadnej (*keine*) możliwości. Z »un«: niemożliwość, nieczłowiek, nie-naganny. Z »los«: bez przywódcy, bez znaczenia. Do tego bezpośrednio uformowanie z »nicht«: niepalący.

W każdym powiązaniu może negacja stać także atrybutywnie: niemożliwe zaczynanie, pozbawione szacunku zaczynanie. Co to jest »żadna możliwość«? Atrybutywne określenie możliwości bądź sposób (D I 18/93; por. D I 18/128)?

Chociaż – jak pokazuje powyższe zestawienie – problem negacji jest bardzo złożony, w swoich rozważaniach Daubert skupia się przede wszystkim na negacji danej w predykcji. W nawiązaniu do wcześniejszych teorii twierdzi on, że negacja nie jest prostą świadomością brakowania czy bycia obcym lub innym (D I 2/161). Nie jest też prostym rozdzieleniem, niwelacją, anihilacją lub odrzuceniem przypuszczanego związku. W negacji wprowadzie następuje zawsze odrzucenie – „funkcją negowania jest odrzucenie” (D I 2/184) – wcześniejszego roszczenia (D I 2/155), jednak samo to odrzucenie ma, można powiedzieć, „pozytywny” charakter, coś mówi, daje coś poznać. Reinach powiedziałby, że zawiera w sobie moment twierdzenia (*Behauptung*) (por. A I 8/169). Tyle że dla Dauberta

źródło negacji nie leży w strukturze sądu, lecz w strukturze poznania. „Nie jest” nie tylko zaprzecza jakiemuś powiązaniu, ale niejako „stwierdza” ów brak powiązania, czy też ustanawia nowy, negatywny właśnie stosunek między S i Q. „Nie” nie usuwa całkowicie owego „jest”, bo wówczas nie byłoby żadnego powiązania, a zatem także negacji (D I 8/258). Przeporządkowanie podmiotu i orzeczenia ma miejsce, ale zostaje uznane za niedopuszczalne i nieobowiązujące (D I 18/184). „Kopuła w sensie prostej syntezy nie może zostać zanegowana. Ta synteza jest raczej także przy sądzie zaprzeczającym” (D I 8/173). Nie znaczy to jednak, że istnieje pozytywna i negatywna kopuła (D I 2/157–158; D I 20/146). Zarówno negująca kopuła („S nie jest P”), która jest „prostym nieistnieniem jakiegoś stosunku”, jak i zanegowana („S jest nie-P”), zakłada już pozytywne rozumienie kopuli (D I 7/36; D I 8/173). Istnieją tylko negatywne orzeczenia.

W swojej konstrukcji Daubertowskiej teorii negacji, Karl Schuhmann zauważa, iż zakłada ona konieczność spełnienia trzech warunków<sup>50</sup>. Pierwszy ma charakter teoriopoznawczy, drugi i trzeci wynikają z kwestii ontologicznych.

1) Pierwszy warunek sytuuje negację blisko pytania. Ażeby pojawiła się negacja, musi istnieć pewne, połączone z przypuszczeniem *resp.* skłonnością dążenie do poznania, żywe zainteresowanie poznaniem pewnego stanu rzeczy. Negacja ma swoją podstawę w byciu zainteresowanym czymś (D I 18/89; D I 7/82; D I 8/162). Daubert mówi też o *suchendes Interesse* i *Erkenntnisinteresse* (D I 18/194, 198). Są one nośnikami negacji.

2) Ponadto musi być dany pewien stan rzeczy (że S jest P), który stawia naprzeciwko podmiotu poznającego pewne roszczenie, wykluczające jego przypuszczenie (że S jest Q). Stwierdzenie Dauberta, że akt negowania ustanawia nowy związek, a zatem

---

<sup>50</sup> K. Schuhmann, *Johannes Dauberts Kritik der 'Theorie des negativen Urteils' von Adolf Reinach*, w: (red.) Mulligan K., *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/ Lancaster: Nijhoff, 1987, s. 233 i nast.

konstruuje pewną relację (S nie jest Q) opartą na stanie rzeczy (S jest P), jest jednoznaczne z odrzuceniem przez niego Reinachowskiego poglądu, iż istnieją negatywne stany rzeczy. „Negacja ma swoje źródło w aktach”: przypuszczenia (Q) i odrzucenia roszczenia (S jest Q). „Owo »bycie-nie-tak« istnieje w regionie domniezań, które mogą trafiać bądź błądzić, które mogą być prawdziwe i fałszywe w odniesieniu do rzeczy” (D I 18/112). Daubert odrzuca też przy okazji inną tezę Reinacha, mianowicie, że istnieje negatywne przekonanie: „Przeświadczenie negatywne« jest albo brakiem sądenia, np. wątpliwość, albo przeświadczeniem, że tak nie jest” (D I 18/143). Co jest więc przedmiotowym korelatem aktu negacji? Według Dauberta nie jest nim *Sachverhalt*, bo ten jest zawsze pozytywny, jak pozytywna jest sama rzecz, która stoi za jego „plecami”, lecz *Kenntnisverhalt* (stan poznania)<sup>51</sup>. Ponieważ „stanowi poznania odpowiada w taki sam sposób: stan życzenia, pytania lub rozkazywania”, negacja jest obecna także po stronie rozkazu czy pytania. Daubert:

Stan poznania dochodzi do swojej negacji przez nietrafienie stanu rzeczy. Jak dochodzi stan rozkazu do swojej negacji? Przez to, że rozkazujące chcenie gorszy się stanem rzeczy i zmienia się teraz z rozkazu w zakaz. *Jak dochodzi zdanie pytajne do swojej negacji?* (...) Wydaje się, że pytajność stoi jednak całkiem równorzędnie przy pozytywnych, jak i negatywnych [zdaniach] wobec stanów rzeczy. Tak więc wydaje się jednak, iż także negacja może wystąpić w pytaniu (D I 18/82).

Wbrew Reinachowi, Daubert twierdzi, że „stan rzeczy nigdy nie jest negatywny” (D I 18/82; D I 6/5; D I 8/245, D I 10/66). Nie istnieją ani negatywne przedmioty, ani negatywne własności. „Jest” i „nie jest” nie konstruuja stanu rzeczy, lecz stan poznania, w którym „S jest P” i „S nie jest Q” są tak samo prawdziwe i odnoszą się

<sup>51</sup> K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, s. 208–210. Por. rozdz. *Ontologia pytania*.

do tego samego stanu rzeczy (D I 18/81). „Tym, co zostaje zanegowane, jest idea pozytywnej przynależności” (D I 8/173).

3) Wreszcie ów stan rzeczy (że S nie jest Q) sam potrzebuje czegoś miarodajnego, a mianowicie dlatego, iż „zarówno sprzeczność, jak i przynależność muszą być obiektywnie uwarunkowane” (D I 8/178). Chodzi o „prostą ideę stanu rzeczy bez tego, co pozytywne lub negatywne” (D I 8/162), w której to idei da się ostatecznie potwierdzić niebycie-S Q.

Wedle Dauberta własnej koncepcji negacji, podmiot ani nie ustanawia dowolnie negacji, ani nie ujmuje tego, co negatywne w rzeczach, lecz na podstawie naocznego ujęcia danej rzeczy *ustanawia* określone, próbne stosunki bycia tak lub owak, które w toku rozpoznania istniejącego stanu rzeczy, jako czegoś miarodajnego, zostają odrzucone<sup>52</sup>. Daubert powiada, że dochodzi w negowaniu do uświadomienia (*innewerden*) sobie bycia oddzielnym (*Getrenntsein*). Ów akt uświadomienia ugruntowany jest w uznaniu czegoś za tak a nie inaczej istniejące i w poznawczym zainteresowaniu jego byciem tak a nie inaczej. „Moje źródłowe zainteresowanie-roszczenie nadaje kierunek. W odrzuceniu przez fakty leży to »nie«. Tutaj źródło negacji” (D I 18/221). U podstaw negacji znajduje się zatem zainteresowanie, które związane jest z pytaniem kierowanym przez samą rzecz: „Już tutaj [jest] wskazówka, że (...) określony kierunek apercpcji, określone pytanie jest założone według bycia-tak lub bycia-nie-tak” (D I 8/176). Daubert mówi wprost o alternatywie, która istnieje jakby pomiędzy myślą i rzeczą:

Źródło negacji leży zawsze w alternatywie, która nie pochodzi od rzeczy. Te dają mi w naocznych aktach zawsze tylko rzeczowe swoistości i stosunki, w żadnym razie nie alternatywę odpowiedzi „tak” i „nie”. Czym jest jednak ta alternatywa? Niczym psychicznym i niczym przedmiotowym (D I 18/132–133).

<sup>52</sup> W tym ujęciu negacji przez Dauberta widać pewne podobieństwo np. z teorią Sigwarta. Daubert mówi o niej, że jest ona „psychologicznie przekonująca” (por. D I 8/228).

Można jednak ująć tę zależność całkiem odwrotnie i powiedzieć, że każdy akt apercpcji i pytania nie tyle stanowi podstawę, co zakłada już negację (zgodnie z Hegłowskim określeniem). „Determinacja pierwszą negacją. Tylko z pomocą negacji lub ograniczenia mogą odróżnić rzeczy” (D I 8/225).

Trzeba założyć zainteresowanie byciem-P lub byciem-nie-P, w przeciwnym razie nie ma czego negować. Rodzaj tego zainteresowania może być różny:

a) Zainteresowanie może iść w kierunku P lub możliwego innego  $P_1, P_2, P_3$  itd. A odpowiedzią może być bardziej lub mniej silne roszczenie wobec P. Waży się jednocześnie racje dla różnych możliwości, a jedna okazuje się przeważająca lub ta jedna, na której zależy, ma więc te określone racje – przedmiot jest tutaj prawdopodobieństwem lub roszczeniem, rezultatem porównywania – które dla mnie są jedynie przedmiotowe. Jednak nie staje się dla mnie także samo to prawdopodobieństwo lub roszczenie przedmiotowe. Tutaj rozwiązuje się negacja w afirmacji, na skali roszczeń.

(...)

2. Zainteresowanie nie zajmuje się w ogóle innymi możliwościami, lecz tylko tym jednym P, czy ono przynależy lub nie, czy ono pasuje czy ono wywołuje sprzeczność. W tym zainteresowaniu i w tej odpowiedzi leży dysjunkcja. Odpowiedź polega na prostym Tak lub Nie. Większa lub mniejsza pewność nie jest brana pod uwagę. Nie idzie o to, żeby Tak i Nie rozważać jako graniczny przypadek owej skali pewności. A z drugiej strony nie jest to także tylko kwestia językowego wyrazu, który nie dysponuje tak wielkimi modyfikacjami. Istnieje dysjunktywna intencja, analogicznie do dysjunktywnego pytania (D I 8/177).

Negacja jest czymś innym niż świadomość braku lub bycia innym. W negowaniu poznawczo „ujmuje się” owo bycie-oddzielnym (D I 2/163). „Właściwy sens źródła negacji tkwi we właściwym poznaniu” (D I 18/139). Negacja jest ściśle związana z aktami poznawczymi, co nie przeszkadza używać negacji także w aktach fan-



tazjowania. Oczywiście owo bycie-oddzielnym nie jest żadną realną cechą przedmiotu, żadnym jego rzeczowym określeniem, ani też jego rzeczową relacją z innymi przedmiotami. To ujmowanie czy uświadamianie sobie konfliktu między stanem faktycznym a przypuszczoną możliwością jest czymś pomiędzy odbieraniem tego, co dane w przedmiocie, a czystym ustanawianiem dowolnych relacji. Negowanie odbywa się na drodze zbliżania pewnej możliwości do stanu rzeczy, na którą ów się nie „zgadza”. Negacja zwraca się przeciwko (błędnej) idei „bycia innym” niż na to wskazuje stan poznania (D I 18/142). Jednak to nie ta idea jest tym, co domniemuje negatywny sąd. Jak mówi Daubert, wspominając rozmowę z Pfänderem (22.02.1911):

Negatywny sąd nie tworzy się w odniesieniu do myśli, lecz negacja rozwija się w myślach. (...)

Centralna idea: że to »nicht« i to »nein« są tylko składnikami myśli (więc nie należą do przedmiotów), nie dowodzi jeszcze, że odnoszą się do myśli (D I 18/194–195).

Sytuacja ta zakłada, że przedmiot jest od swoich określeń niezależny i że ta niezależność przedmiotu, biorąc pod uwagę wielość konkurujących ze sobą, próbnych jego określeń, jest ujmowana jako jego identyczność (D I 8/174). Analogicznie można opisać mechanizm tworzenia twierdzeń. Zamiast niezgody jest zgodność i jedność. Przy czym Daubert podkreśla, że negacja nie dotyczy samego predykatu, lecz przynależności podmiotu i orzeczenia: „Już tutaj wskazówka, że świadomość obowiązywania lub propozycjonalna negacja nie odnosi się po prostu na podmiot i orzeczenie, lecz na całość” (D I 8/176). Z jednej strony przeto, wydaje się, że negacja (ale też sąd pozytywny) rozgrywa się pomiędzy myślowymi i rzeczywistymi określeniami, a zatem, że opisuje ona to, co się dzieje w podmiocie:

Ale negacja jest jednak czymś subiektywnym (D I 6/6).

Kiedy wydadę negatywny sąd, uzyskuję poznanie (nie tylko świadomość czegoś jak w myśleniu), teraz jednak nie o stanie rzeczy

(stosunek rzeczy do siebie nawzajem), lecz o czymś, co jest intencjonalne dla moich myśli w stanie rzeczy (D I 18/81).

Jest to *Kenntnisverhalt* (por. rozdz. *Ontologia pytania*). Z drugiej jednak strony, sens zdania „S nie jest Q” – analogicznie do twierdzenia i pytania – w żaden sposób nie uwzględnia sądzącego podmiotu, lecz opisuje to, co ma miejsce po stronie przedmiotu (por. D I 18/106–107). Czy należy zatem odróżnić negację (Nie), której źródło tkwi w podmiocie, oraz negatywny stan rzeczy? Daubert nie uznaje tego rozwiązania za wykonalne (D I 8/7). Od negatywnego stanu rzeczy trzeba na pewno odróżnić coś takiego, jak brak czy błąd (D I 18/139). Zdaniem Dauberta, negacja pojawia się tylko wtedy, gdy staramy się w miejscu orzeczenia przypisać rzeczy jakieś logiczne czy poznawcze określenie (*Bestimmung*), gdy tymczasem brak nie jest takim określeniem. Ponieważ to poznawcze określenie nie pasuje do istniejącego stanu rzeczy – rzecz mówi „nie” (D I 18/112, 174, 220) – wchodzi z nim w konflikt, który może zostać wyrażony w negacji. Ergo: „Konflikt ugruntowuje dopiero zaprzeczenie” (*Widerstreit begründet erst die Verneinung*) (D I 8/133). Ale: „świadomość konfliktu nie jest w sobie jeszcze negacją” (D I 8/134). „Ten konflikt nie jest sensem negacji, lecz motywem poznania” (D I 18/143). Jest tak, ponieważ sprzeczność może zostać również stwierdzona.

Ta sprzeczność, na której ugruntowana jest negacja, nie istnieje w samych rzeczach, lecz ujawnia się w aktach, mających eroteryczny charakter:

Także konflikt nie zostaje po prostu zobaczony. Wychodzi on na jaw dopiero w związku z roszczeniem, które pozostaje ściśle przy albo-albo. (Pytanie!). O tyle konflikt zakłada Tak i Nie, Jest i Nie-jest, chociaż [z drugiej strony] ugruntowuje on dopiero rzeczowe znaczenie Jest i Nie-jest (D I 18/112, 127).

Daubert uważa, iż „przynależność i konflikt nie mogą zostać skoordynowane”. To, że S jest P, nie oznacza, iż S nie jest Q (D I 18/127).

Sprzeczność pojawić się może tylko na gruncie rzeczowej przynależności, która wchodzi w konflikt z jedynie domniemaną, lecz – jak się okazuje w obliczu rzeczy – fałszywą przynależnością. Kiedy ów brak przynależności zostaje rozpoznany, powstaje negacja. Nie znaczy to jednak, że negacja jest tożsama z uznaniem fałszywości jakiegoś wcześniejszego twierdzenia. Prawdziwość i fałszywość jakiegoś sądu powstaje na innym poziomie niż „jest” i „nie jest”, chociaż pozostaje z nimi w bliskim „fenomenologicznym stosunku” (D I 18/164).

Reasumując ten wątek rozważań Daubert powiada:

Na gruncie rzeczowego stosunku jedności istnieje przynależność pomiędzy myślowo wyszczególnionymi elementami. Konflikt nie ma tutaj żadnego sensu. Może brakować po prostu stosunku przynależności, a wtedy stosunek jest nieobecny. Konflikt pojawia się więc dopiero wobec mojego roszczenia, które jednak nie jest ugruntowane w rzeczach (D I 18/128).

To bycie-oddzielonym, które jest „ujmowane” w negacji, może być ze swej strony ufundowane na kilku rodzajach konfliktu (*Widerstreit*) (ich badania obejmują obszar logiki, ontologii i teorii poznania):

- 1) niezgodność (*Unverträglichkeit*) między „przedmiotami w sobie” (koło i kwadrat). Przy czym Daubert zaznacza: „niezgodność nie przysługuje rzeczom w sobie” (D I 8/168–169);
- 2) niezgodne (*Unvereinbar*) między przedmiotami danymi w ogólnym doświadczeniu;
- 3) niezgodne (*Unvereinbar*) między przedmiotami danymi w aktualnym, konkretnym doświadczeniu (w tym samym czasie i miejscu jedna i ta sama powierzchnia nie może być zarazem czerwona i zielona);
- 4) niezgodne (*Unvereinbar*) na gruncie faktycznie skonstatowanego bycia innym („Ten kościół nie ma wieży”);
- 5) niezgodne (*Unvereinbar*) rozumiane jako brakowanie (*Fehlen*) (D I 18/87; D I 8/134).

Mówiąc o niezgodności, nieadekwatności aktów sygnifikatywnych i aktów wypełniających itp., Daubert wskazuje także na problem odniesienia negacji do prawdy i fałszu oraz do kwestii modalności sądu.

Ogólnie Daubert wyróżnia cztery rodzaje obszarów, wewnątrz których można mówić o niezgodności:

- 1) między treścią pojęć;
- 2) między tym, co bezpośrednio dane po stronie przedmiotowej;
- 3) między pojęciami i przedmiotami;
- 4) wreszcie między „jest” i ”nie jest” (D I 18/87).

Niezgodność pojawia się wtedy, kiedy próbuje się na próbę przypisać jednemu podmiotowi pod tym samym względem dwa sprzeczne z sobą orzeczenia. Tego jednak zabrania prawo myślenia (tzw. zasada wyłączonego środka). Niezgodność jednak nie jest opisem sytuacji myślenia. Nie jest też żadnym rzeczowym stosunkiem.

Powyższe cztery różnice ufundowane są w ogólniejszej teorii różnorodności (*Verschiedenheit*), w której można wydzielić następujące rodzaje różnicy:

- 1) odróżnialność (*Unterschiedenheit*) np. jakości;
- 2) empiryczna lub istotowa sprzeczność (*Gegensätzlichkeit*);
- 3) empiryczna lub istotowa obcość (*Fremdheit*);
- 4) wykluczonosc (*Ausgeschlossensein*) z jakiegoś obszaru lub dziedziny;
- 5) wreszcie brakowanie (*Fehlen*) (D I 18/89).

Przedstawiona powyżej Dauberta koncepcja negacji, tak jak ma to miejsce w wielu innych fragmentach jego systemu, nie zawiera śladów dokonanego przezeń „ostatecznego rozstrzygnięcia”. Rozważania nad negacją odsyłają do wielu innych kwestii logicznych, teoriopoznawczych i ontologicznych. Zarysowują one pola problemowe, które wymagają swojego zagospodarowania. Dopiero jednoznaczne rozstrzygnięcia w obrębie tych obszarów pozwoliłyby na pełne dookreślenie Daubertowskiego stanowiska w kwestii negacji.

O tym, jak wielką wartość poznawczą posiada łączne traktowanie problemu negacji z innymi ważnymi kwestiami filozoficznymi, moż-

na się przekonać na podstawie kilku raptem rozrzuconych w spuściznie Dauberta notatek. Na przykład w jednej z nich, zatytułowanej *Negation*, która znajduje się w teczce nr 9 (pt. *Gegenstandsbewusstsein*), Daubert zwraca uwagę na niezmiernie ważny fakt, który da o sobie znać również przy okazji problemu relacji, że od rozwiązania tej, mogłoby się wydawać, szczegółowej kwestii logicznej, jaką jest zagadnienie negacji, zależy m.in. rozumienie rzeczywistości i tzw. najwyższych praw myślenia. Na przykład zasada niesprzeczności używa aż dwóch rodzajów negacji:  $A$  nie jest nie- $A$ . Jeśli przyjąć tę zasadę za fundamentalną zasadę metafizyczną, to oznacza to, że rzeczywistość wyklucza wszelką sprzeczność. Jeśli tak, zawarta w sądzie negacja nie mogłaby się odnosić do rzeczywistości. Albo też: stanowiłaby przejście z jednej rzeczywistości do innej (D I 9/249–250). Ale jakiej, skoro – zdaniem Dauberta – nie istnieją np. negatywne stany rzeczy?

Podobny problem przedstawia arkuusz, znajdujący się w teczce nr 8. Tutaj z kolei Daubert rozważa kwestię negacji w odniesieniu do pojęcia modalności oraz logicznego prawa wyłączonego środka. Czyni to w nawiązaniu do Pfändera odczytów o logice (1906).

Modalność definiuje się często poprzez użycie jednego lub nawet kilku negatywnych określeń: konieczne jest to, co *nie może* być inaczej; możliwe jest to, czego *przeciwieństwo nie jest sprzeczne*. Zasada wyłączonego środka mówi, że dla dowolnego zdania  $p$  *nie może* być tak, że  $p$  i  $\text{nie-}p$  jest prawdziwe. Zdaniem Dauberta, sądy negatywne, które posługują się określeniem modalnym („może”, „musi”), nie mają właściwie żadnego ekwiwalentu po stronie negacji. Obojętnie, czy modalność potraktuje się jako określoność przysługującą stanowi rzeczy czy też określenie sądu, to zaprzeczenie tej modalności (np. „ $S$  nie może być  $P$ ”) wcale nie dotyczy czegoś negatywnego (niemożliwość, niekonieczność), lecz za każdym razem przywołuje inne pozytywne określenia modalne („ $S$  musi być  $P$ ” lub „ $S$  jest faktycznie  $P$ ”). Albowiem – Daubert pyta – co jest sprzeczne z możliwością, koniecznością lub faktycznością (D I 8/6–9)?

Na koniec jeszcze raz warto powrócić do kwestii związku negacji i pytania. W teorii Lotzego i neokantystów badeńskich pytanie jest tworem wolnym od pozytywności i negatywności. Te ostatnie są wynikiem decyzji, która w pytaniu pozostaje w stanie zawieszenia. Tymczasem Daubert słusznie zauważa (za Meinongiem), iż istnieją również pozytywne i negatywne pytania (D I 18/90).

Nadto zauważmy, że rozpatrywanie negacji jako czegoś pochodnego i ufundowanego względem afirmacji przypomina tradycyjny sposób traktowania pytania. Przed Daubertem pytanie było zwykle traktowane jako zawołowana postać sądu, jako wypowiedź, której wartość zależy od wartości zawartego w niej fragmentu sądu. W zgodzie z tym Lipps, na przykład, określał pytanie jako *Vorstufe des Urteils*<sup>53</sup>. Każde pytanie zakłada jakąś (przed)wiedzę o tym, czego dotyczy. Dlatego też niekiedy definiowano pytanie jako żądanie, pragnienie, życzenie czy prośbę o uzupełnienie lub sprawdzenie już istniejącej wiedzy. Pytanie było traktowane jako niesamodzielne. W porównaniu ze stwierdzeniem, pytaniu i negacji przyznawano o wiele niższą wartość poznawczą.

Można połączyć pytanie z sądem, podobnie jak łączy się negację z sądem, i powiedzieć, że pytanie ma za przedmiot sąd, który w pytaniu zawarty jest *implicite*. Pytanie „czy S jest P?” dotyczy sądu, że „S jest lub nie jest P” oraz sądu, że „S w ogóle jest”. Takie rozumienie pytania jest jednak fenomenologicznie fałszywe. Pytanie nie kieruje się na przedmiot za pośrednictwem sądu, lecz wypytuje go bezpośrednio. Wbrew Windelbandowi natomiast Daubert zauważa, że pytanie może być pozytywne lub negatywne – nie tylko w takim sensie, że w swej treści używa partykuły „nie” (Czy nie jest tak, że S jest P?), ale przede wszystkim dlatego, iż może być stawiane albo z intencją pozytywnego uzupełnienia wiedzy już istniejącej albo z krytyczną intencją zburzenia dotychczasowej wiedzy. Wniosek jest taki, że trudno stawiać pytanie obok potwierdzenia lub przeczenia.

---

<sup>53</sup> Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, s. 31.

## Podział pytań

Wśród wielu wartościowych i oryginalnych dokonań Dauberta, jest próba wieloaspektowej, logicznej klasyfikacji pytań. Oczywiście, od czasów Arystotelesa tego rodzaju próby były podejmowane już wielokrotnie – w nowszych czasach punktem odniesienia dla wszystkich późniejszych podziałów stały się te zaproponowane przez Bolzana<sup>54</sup> – jednak jeśli porówna się je z tym, co próbował zrealizować w swoich notatkach Daubert, to trzeba je ocenić jako całkiem prostolinijne i mało wyszukane przedsięwzięcia. Prawdą jest też, że w notatkach Dauberta nie znajdziemy – jak zwykle zresztą – jakiejś ostatecznej klasyfikacji, niemniej porozrzucające w teczce nr 2 próby podziału pytań są rzeczywiście imponujące i świadczą – znów możemy powiedzieć: jak w wielu innych przypadkach – o jego dużym potencjale, który niestety jednak nie znalazł swojego rozwinięcia i finalizacji w postaci publikacji. W dalszej części tego podrozdziału postaramy się zebrać pomysły Dauberta wobec możliwych podziałów pytań.

Ponieważ między pytaniem a sądem istnieje – zdaniem Dauberta – wyraźna analogia, możemy wśród całej masy pytań doszukiwać się podobnych różnic i kryteriów ich podziałów, jak to ma miejsce wśród sądów.

Po pierwsze, możemy mówić o pytaniach w pełni wyrażonych w języku i pytaniach, które pozostają nieme. Daubert mówi

---

<sup>54</sup> B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach 1837, t. 2, s. 71–76 (§ 145). Polskie wydanie: B. Bolzano, *Podstawy logiki*, tłum. E. Drzazgowska, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 192. Najważniejsze paragrafy Bolzanowskiej *Wissenschaftslehre*, poświęcone pytaniu zostały opublikowane w całości osobno. Por. B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, §§ 145, 163, tłum. A. Horecka, „Filo-Sofija”, nr 28, 2015/1/I, s. 290–296. W paragrafie tym Bolzano wspomina o czterech typach pytań: 1) pytania o prawdę i fałsz; 2) pytania o orzeczenie; 3) pytania o podmiot; 4) pytanie o bliższe określenie sposobu, aby osiągnąć dany cel (por. R.N. Smid A I 4/ XL; Daubert przypomina ten podział *in extenso* w: D I 2/141). Por. I. Dąbmska, *Bolzanowska koncepcja zdań pytajnych*, „Ruch Filozoficzny”, 1981, t. XXXIX, nr 2–4, s. 83–86.

w tym wypadku o podziale pytań na rozwinięte i nierozwinięte (D I 2/202). Te ostatnie występują w różnych obszarach:

- 1) na poziomie apercepcji pytającej (Lipps);
- 2) we wszystkich aktach aperceptywnych, w których mamy do czynienia z jakąś niepewnością lub niedookreśleniem;
- 3) w dążeniu.

Po drugie, podobnie jak w przypadku sądu mówimy o tym, że jest on prawdziwy lub fałszywy, tak w przypadku rozwiniętego pytania możemy je określać jako trafne bądź nietrafne oraz sensowne lub bezsensowne. Pytanie nietrafne (niedorzeczne, *widersinnig, ungereimte*) ma błędne założenie np. „kto jest twórcą Boga?” (Bolzano). Pytanie bezsensowne (*sinnlos*), choć może mieć poprawne założenie, ma błędną formę np. „kto jest teraz godziną?” (D I 2/ 141)

Po trzecie, pytania rozwinięte możemy w pierwszej kolejności podzielić ze względu na cel:

- 1) pytania o wiedzę;
- 2) pytania o decyzję;
- 3) pytania o etyczną lub estetyczną powinność (*Sollen*).

Jest to ważny podział, jako że przypomina o tym, iż – wbrew temu, jak to często widzieli logicy – tylko pierwszy rodzaj pytań celuje w pozyskanie przekonania, informacji, słowem, wiedzy w szerokim sensie. Pozostałe rodzaje pytań mogą być nazwane pytaniami o wiedzę tylko pośrednio, tzn. przy założeniu, że każda nowo nabyta świadomość jakiegoś wydarzenia jest jakąś formą wiedzy.

Po czwarte, wobec pytań o wiedzę Daubert rozróżnia:

- 1) pytania rozstrzygnięcia:
  - A) kontrydiktoryczne (Czy S jest P, czy nie?);
  - B) alternatywne (Czy S jest P, czy Q?),
- 2) pytania o uzupełnienie;
- 3) pytania o rozjaśnienie. I tu Daubert odróżnia:
  - A) pytania o rozjaśnienie podmiotu (np. kto to zrobił?, co to było?);
  - B) pytania o rozjaśnienie orzeczenia (np. jaki kolor ma ta powierzchnia?);



C) pytania o rozjaśnienie przyczyny (dlaczego to jest właśnie tak?) (D I 2/105);

4) pytania o uzasadnienie (D I 2/48, 239).

Po piąte, podobnie jak sądy, możemy podzielić pytania wedle różnych kategorii (ilości, jakości, stosunku i modalności)<sup>55</sup>. W obrębie tego podziału otrzymujemy m.in.

1) pytania pozytywne i negatywne;

2) pytania o przyczynę i substancję;

3) pytania wedle kategorii modalności, tj. ze względu na rodzaj przynależności predykatu do podmiotu (D I 2/142, 203, 249).

Po szóste, Daubert dzieli pytania ze względu na przedmiot, analogicznie, jak wcześniej czynił to Arystoteles, rozróżniając swoje kategorie: co, ile, jakie, kiedy, gdzie, jak, po co itd. (D I 2/233).

Po siódme, powyższe podziały mogą się krzyżować. Na przykład, pytanie o rozstrzygnięcie może przyjąć postać pytań:

1) pytania o rozstrzygnięcie co do pewności:

A) czy musi tak być?

B) czy może tak być?

C) czy tak jest?

2) pytanie ze względu na przedmiotową określoność:

A) ze względu na orzeczenie (np. czy to jest czerwone?);

B) ze względu na podmiot (czy to jest koń?);

C) ze względu na powód (czy to dlatego tak jest?);

Po ósme, Daubert wyróżnia – ze względu na zamiar – w obrębie pytań (*Fragen*) i zapytań (*Anfragen*):

1) pytania mądre i głupie;

2) pytania poważne i na żarty;

3) pytania pedagogiczne;

4) pytania dyplomatyczne;

---

<sup>55</sup> W analogii do sądów sugerował podzielić pytania już arcybiskup Dublina R. Whately, który domniemywał, że Kantowskiemu trójpodziałowi sądów stosunku na sądy kategoryczne, hipotetyczne i rozłączne może odpowiadać także sam podział pytań. Por. R. Whately, *Elements of Logic*, London 1857 (9) (first edition: 1826), s. 41.

- 5) pytania (*Anfragen*) bolesne (bezpośrednie) i konwencjonalne, życzliwe, przyjazne, serdeczne, ciekawskie, bezczelne itd.;
- 6) pytania diagnostyczne i zasadnicze;
- 7) pytania główne i poboczne;
- 8) pytania o powtórzenie, uwyrażnienie, rozumienie itd. (D I 2/249)

Wreszcie, po dziewięcie, pytania mogą się łączyć z innymi formami przeżywania i wyrażania. W ten sposób otrzymujemy:

- 1) pytania o stwierdzenie (np. co to jest?);
- 2) pytania o rozkaz (np. co powinienem zrobić?);
- 3) pytania o pozwolenie (np. czy mogę?);
- 4) pytania o życzenie (np. czy masz ochotę na coś?, co chciałbyś najbardziej?);
- 5) pytania o smak (np. czy lubisz to?) (D I 2/250).

Są to – powiedzmy – najważniejsze podziały pytań, które pojawiają się na kartkach umieszczonych w teczce pt. *Frage*. Pomiedzy wierszami Daubert sygnalizuje jednak cały szereg jeszcze innych podziałów, ponieważ jednak pozostawia je bez komentarza, również i my zrezygnujemy tutaj z ich przedstawienia.

### Logika pytania – podsumowanie

Zaprezentowany w niniejszym rozdziale namysł Dauberta nad logiczną stroną pytania stanowi ważną kartę w historii logiki pytań. To, co w XX w. – w dużej mierze przy udziale Polaków: Kazimierza Twardowskiego, Romana Ingardena, Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kubińskiego czy wreszcie Andrzeja Wiśniewskiego – stało się ważnym działem logiki – znajduje w notatkach Dauberta swoje pierwsze, na tak wielką skalę przeprowadzone rozwinięcie. Zaslugą Dauberta jest to, że przyznał on pytaniu tę samą godność, którą wcześniej posiadał sąd. Poza tym dostrzegł on obecność pytania w problemie negacji, a także zauważył, że pytanie bierze, nierozpoznany do końca, udział podczas predykcji. Wspomniane obserwacje budzą wątpliwość, czy wcześniejsza logika, zorientowana całkowicie na badania rodzajów sądów i wniosków, mogła czynić

to w sposób skuteczny, niejako programowo pozostawiając pytania poza obszarem swojego zainteresowania. Jeżeli bowiem okazuje się, że pytanie nie jest li tylko jakimś drugorzędnym tworem logicznym, który tak naprawdę stanowi swego rodzaju quasi-sąd, lecz posiada własną logiczną godność i pełni ważną, niezastąpioną funkcję w wielu obszarach świata logicznych idealności, to zrozumienie tego faktu musi prowadzić do pewnej rewizji dotychczasowego sposobu badania sądu jako centralnego problemu logiki. Ciekawe byłoby przesledzenie, czy i na ile powstała w XX w. logika pytania – zrazu traktowana jako osobny dział logiki – przyczyniła się do rekonstrukcji logiki jako takiej.

O tym, że taki wpływ logiki pytań na logikę jako taką mógł rzeczywiście mieć miejsce – choćby pośrednio – stanowi następująca obserwacja. Umiejscowienie pytania w obrębie istotnych problemów logicznych stało się – jeśli nie bezpośrednim powodem, to przynajmniej okazją i precedensem – do otwarcia logiki także na inne formy, które wcześniej pozostawały całkowicie poza lub na uboczu zainteresowań logiki. Poza pytaniami i rozkazami istnieją również inne interesujące formy, jak życzenia, prośby, sugestie, przypuszczenia, obawy, nadzieje itp., które już za czasów Arystotelesa zostały wyrzucane poza nawias zainteresowań logiki, w XX w. natomiast okazały się wdzięcznym obiektem logicznych badań. Okazało się przy tym, że logika, posiadająca przecież, jak każda inna dziedzina wiedzy, wewnętrzne ograniczenia, nie jest w stanie całkowicie zagospodarować intelligibilnej zawartości wspomnianych tworów, że, innymi słowy, wpuszczone do logiki, dokonują one swego rodzaju sabotażu na rzecz innych pól badawczych: tych dopiero co powstałych (jak teoria aktów mowy), czy też tych dawnych i zapomnianych, przeżywających jednak w ubiegłym stuleciu swój renesans (jak retoryka).



## Rozdział szósty

# ONTOLOGIA PYTANIA

*Fundamentalny charakter ontologii wiąże się z fundamentalnym charakterem jej centralnych pytań.*

*(...) Jej pytania idą w głąb.*

J. Perzanowski, *Rozprawa ontologiczna i inne eseje*, s. 27, 23.

Pod tytułem *Ontologia pytania* rozumiemy te rozważania dotyczące przedmiotów (w najszerszym tego słowa znaczeniu), ich relacji, własności oraz ich stosunku do świadomości i wynikających stąd ich modyfikacji, które bezpośrednio lub pośrednio wiążą się z głównym toposem Daubertowskiej fenomenologii (pytania).

Wspominaliśmy już, że powiązanie ze sobą kwestii pytania i bytu jest rzeczą niezwykle istotną dla możliwości przedefiniowania – mówiąc po heideggerowsku – podstawowego wzorca, wedle którego filozofia europejska od czasów starożytnych rozumiała bycie (*Seinsverständnis*). Dominującym punktem odniesienia dla rozumienia bycia był mianowicie sąd. Naprzeciw niego sytuowano byt (*Seiendes*) o sposobie bycia tego, co mocne, trwałe, niezmienne, w pełni określone i jawne (substancja). Pomiedzy logiką apofantyczną a ontologią istniał od zawsze wyróżniony związek. Przeprowadzone w poprzednim rozdziale logiczne badania pytania, a także pozostałych fenomenów, zaliczanych tradycyjnie do zbioru zagadnień logicznych, świadczą m.in. o tym, że sąd, negacja i pytanie

mają ze sobą o wiele ściślejsze powiązanie, niż można to było zrazu ocenić. Pytanie, które niepokoi, brzmi teraz: czy odpowiednie przenieślenie tego związku w obszar ontologii doprowadza do jakis istotnych redefinicji tego, co rozumie się przez byt, jedność, różnicę, relację itp., czy też nie ma na to żadnego wpływu?

Pytanie i byt pozostają w bliskim, choć niejasnym, odniesieniu. Pytanie celuje wprost w same rzeczy, należy ono do obszaru rzeczy (D I 2/31). „Pytanie jest szczególnym rodzajem świadomości przedmiotu, podobnym do tej w sądzie” (D I 2/229). Czym jest to, o co w pytaniu się pyta? „Gdy pytam, jestem skierowany na przedmioty” – powiada Daubert w rozmowie z Aleksandrem Pfänderem (D I 2/107). Czym jest owa problematyczna przedmiotowość (*fragliche Gegenständlichkeit*) (D I 2/65)? Czy ta pytajność (*Fraglichkeit*) jest własnością rzeczy, ich stanem, ich naturą itp.? Czy pytajność zostaje poprzez pytanie odkryta w rzeczach, czy też powstaje wraz z autentycznym pytaniem (D I 2/68)?

Aby odpowiedzieć na te i im pokrewne pytania, trzeba bliżej przyjrzeć się podstawowym pojęciom Daubertowskiej ontologii.

### Ku fenomenologicznej ontologii

Chociaż Edmund Husserl niemal we wszystkich swoich pracach zainteresowany był głównie rozwijaniem fenomenologii, rozumianej jako teoria poznania – można by powiedzieć: ot, taki XIX-wieczny spadek (sic!) – to od początku do końca jego rozważania poruszają się w obrębie bardzo mocnych, świadomie wprowadzonych ontologicznych rozstrzygnięć. Zdaniem Barry’ego Smitha, ontologiczną ramą spajającą wielki projekt fenomenologii Husserla jest ontologia apriorycznych związków fundowania. Jej ideę zaczerpnął on najprawdopodobniej od Carla Stumpfa. Ontologia fundowania występuje u Husserla zarówno na poziomie jego teorii wiedzy, teorii przedmiotów, jak i teorii intencjonalności<sup>1</sup>. Husserla

---

<sup>1</sup> B. Smith, *Ontologische Aspekte der Husserlschen Phänomenologie*, „Husserl-Studies”, 1986, 3, s. 115–130.

teoria poznania, w obrębie której dokonał on tak ważkich rozróżnień, jak np. rozróżnienia naoczności zmysłowej i kategoryjnej, dokonuje się *ze względu* na wcześniej przyjęte rozróżnienia o charakterze ontologicznym – nie odwrotnie. Podobnie jego odrzucenie psychologizmu dokonało się w imię prawdy ontologicznej, głoszącej, iż obok bytów przyrodniczych, zarówno fizycznych, jak i psychicznych, ożywionych, jak i nieożywionych, istnieją byty idealne<sup>2</sup>. To właśnie ta ontologiczna koncepcja czyniła z Husserla w oczach jego rówieśników–profesorów – jak mówi Wilhelm Schapp – uniwersyteckiego Don Kichota.

Bliskość badań fenomenologicznych i ontologicznych bierze się stąd, że fenomenologia bada świadomość, która jest zawsze świadomością czegoś, jest świadomością *przedmiotu*. Analizy intencjonalnej świadomości, która była zrazu domeną fenomenologicznej psychologii, muszą zostać uzupełnione o ontologiczne badania przedmiotu, do którego przeżycia się odnoszą<sup>3</sup>. Świadomość przedmiotu nie ma przy tym charakteru *stricte* poznawczego. Sądzenie jest aktem znacznie bardziej złożonym i zakłada każdorazowo – jako akt, którego wytworowi można przypisać wartość prawdy i fałszu, a więc jakieś odniesienie do przedmiotu, o którym się sędzi – przedteoretyczną świadomość przedmiotu. Przedmiot jest dany niezależnie od sądzenia i poznawania (w ścisłym tego słowa znaczeniu) (D I 10/83).

Świadomość przedmiotu nie jest tym samym, co uświadomiony przedmiot, „tzn. świadomość przedmiotowego Co różni się zawsze od przedmiotowego Co (w ten sposób jak ono jest domniemane)” (D I 10/89). Świadomość i przedmiot są korelatami. Badania fenomenologiczne dotyczą o tyle przedmiotu, o ile jest on dany. Tradycyjnie rozumiana ontologia natomiast bada przedmiot – tak jak on jest w sobie (*an sich*). Dla fenomenologa przedmiot oznacza

---

<sup>2</sup> Por. L. Langrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, s. 143–162.

<sup>3</sup> Tamże, s. 19.

skorelowaną z odpowiednim aktem daność (*Gegebenheit*). Dlatego odpowiedź na pytanie: „jak odróżnia się przeto owo w-sobie oraz Jak daności przedmiotów?” (D I 8/300) – jest w przypadku ontologii uprawianej z pozycji fenomenologii niezmiernie ważna, ale też bardzo trudna. Podobnie jak w wielu innych przypadkach, także i w tym Daubert stawia pytanie, ale pozostawia je niestety bez ostatecznej odpowiedzi.

Fenomenologia bada przedmiot, jeśli jest on dany. Daubert zastrzega, że należy odróżnić fenomenologiczne badanie osobliwości (*Eigentümlichkeit*) zawartości fenomenalnej przedmiotu od transcendentального badania warunków (*Bedingungen*) możliwości przedmiotu, jeśli jest on przedmiotem nauk (D I 8/300). Fenomenologiczna ontologia nie pokrywa się więc z ontologią uprawianą z perspektywy transcendentальной.

Teczka pod nazwą *Phänomenologie* zawiera arkusz zatytułowany *Zum Versuch einer Ontologie* (A I 1/Bl. 57). Daubert stara się w nim pokazać, jakie spektrum badań obejmuje ontologia uprawiana z perspektywy fenomenologicznej. Obok pytania o istotę przedmiotu i dziedzinę bytu, do której on należy, fenomenolog może postawić pytanie o realność, która przysługuje przedmiotowi. „Realność = rzeczywistość, niewidziana, niesłyszana” (D I 7/145). Realność nie jest doświadczana tak samo jak barwy czy dźwięki. Nie jest ona konstytutywną własnością rzeczy, lecz orzeczeniem modalnym. Daubert wylicza różne przykłady przedmiotów: to, co matematyczne, typy, dzieje, dzieła sztuki, to, co idealne, etyczne i estetyczne wartości. Różnice realności wynikają – zdaniem Dauberta – ze źródeł, z których zostają te twory wydobyte czy wytworzone. Próba uporządkowania tych realności zakłada trzy rodzaje zorientowania, z których tylko pierwszy Daubert omawia nieco szerzej:

- 1) Zorientowanie w sferach bycia tych różnych przedmiotów;
- 2) Zorientowanie w sposobach realności i jej źródłach;
- 3) Zorientowanie w kierunkach, w których te realności się znajdują, wychodząc od odpowiednich dla nich przeżyć.

Wśród realności badanych ze względu na różne sfery bycia (1) Daubert wyróżnia:



- 1) Myślone idealności:
  - A. Przedmioty dane w różnych mentalnych znaczeniach.
  - B. Czysto myślone idealności. Należą tu myślone stosunki np. stosunek między..., odniesienie na..., razem, tak-nie, każdy dla siebie, nawzajem, oraz ich człony: podmiot, przedmiot, predykat, negacja, modalność.
  - C. To, co dane w aktach poznawczych: pozycje i stosunki w nich dane: „jest”, „musi”, „zatem”, „dlatego”, „to co prawdziwe” i „fałszywe”.
  - D. To, co dane w aktach woli i życzenia: występujące w nich stosunki. Tutaj też takie twory, jak np. cel, środek. To, co życzone i chciane.
  - E. To, co dane w aktach psychicznego nastawienia (*Gesinnung*), np. wrogie, przyjazne.
  - F. Wrażenia i we wstecznych aktach wynikające z nich stosunki: to, co przyjemne, urocze, pogodne.
  - G. To, co dane w ocenianiu (sympatyczne, niesympatyczne) i wartości.
- 2) To, co wyabstrahowane z aktów myślenia i poznania:
  - A. Logiczne twory.
  - B. Szczególnie: logiczne zasady.
  - C. Pojęcia, rozumiane jako fiksacje i ujęcia dowolnych przedmiotów.
  - D. Przedmioty i ich struktury, o których mówi „czysta teoria przedmiotu”.
- 3) Twory, które zostały wyidealizowane z naoczności:
  - A. Czysta przestrzeń.
  - B. Czysty czas.
  - C. To, co bada czysta teoria barw, dźwięków itp.
  - D. Wszelkie liczbowe określenia, stosunki miary.
- 4) Bezpośrednie fenomeny i ich sposoby dania:
  - A. Różne zewnętrzne obszary zmysłowe, ich sposoby istnienia i stosunek do mnie.
  - B. Różnorodne wewnętrzne obszary, ich sposoby dania i stosunek do mnie (np. uczucia, doznania).

- C. W tym leżące ogólne formy: fenomenalny czas i przestrzeń.
- D. Bezpośrednio przeżywane Ja jako centrum woli, osobowość, nastroje.
- 5) Realne konkrety:
  - A. Zewnętrzne rzeczy.
  - B. Istniejący ludzie.
  - C. Realna przestrzeń.
  - D. Realny czas.
  - E. Realne konkretne psyche i jej przeżycia.
- 6) Realne autentyczne (*eigentliche*) przeżycia, a nie tylko te, które są dane we wrażeniach i fiksacjach.
- 7) Realne, jednak nieautentyczne przeżycia, także różne interpretacje przeżyć.
- 8) Właściwe realne przeżycia prawdziwego Ja, tak jak one powinny być, czego jednak konkretny człowiek może nie być w stanie osiągnąć (D I 1/141–144; D I 7/145–147).

Nieco inne zestawienie problemów ontologicznych, z jakimi musi zmierzyć się fenomenologia, przedstawia Daubert w tezcze nr 8. Problemem wyjściowym jest tutaj stosunek fenomenologii, zwłaszcza fenomenologii sądu, do teorii przedmiotu. Miejscem spotkania fenomenologii jako takiej i teorii przedmiotu jest pojęcie intencjonalności, która określa świadomość zawsze jako świadomość *czegoś*. Z badania sądu wynikają pewne określenia formalne (niektóre, wszystkie, nie, więc itp.), które przekraczają formalno-logiczne badania i wskazują raczej na ogólną teorię przedmiotu. Pytaniem jest, w jaki sposób, wychodząc od tych formalnych określeń przedmiotu, dochodzi się do formalnych zasad określających stosunki pomiędzy pojęciami i sądami (D I 8/296). Nie odpowiadając na to pytanie, Daubert stwierdza tylko ściśle związek fenomenologii i teorii przedmiotu. Zadaniem fenomenologicznej ontologii jest opis następujących przedmiotów (w najszerszym sensie tego słowa):

- 1) różne modyfikacje naocznościowe (przedmioty spostrzegania zmysłowego, przedmioty wyobrażeniowe);
- 2) istoty przedmiotów;

- 3) konkretne przedmioty, indywidua;
- 4) przedmioty realne;
- 5) empiryczne relacje pomiędzy empirycznymi przedmiotami (podobieństwo, różnica, związki przyczynowe itp.);
- 6) własności przedmiotu i ich stosunki wzajemne;
- 7) nośniki własności;
- 8) idealne przedmiotu (rodzaje i gatunki);
- 9) pojęcia;
- 10) stany rzeczy;
- 11) stosunki determinacji (nominalne i atrybutywne);
- 12) formy predykatywne (D I 8/298–299).

Jeszcze inne zestawienie proponuje Daubert w notatce pt. *Gegenstandstheorie* datowanej na 3 lutego 1906. Odróżnia on:

- 1) Transcendentny przedmiot.
- 2) Fenomenologiczny przedmiot ze wszystkimi jego określeniami, które mu przypisujemy.
- 3) Fenomen jako zjawisko fenomenologicznego przedmiotu.
- 4) Włożone w przedmiot fenomenologiczny momenty znaczeniowe, a mianowicie:
  - A. Rzeczowa jedność. To, co pozostaje w nim tym samym.
  - B. Pojęciowa charakterystyka: przedmiot, o ile..., np. trójkąt równoboczny i trójkąt równokątny.
  - C. Pojęciowa charakterystyka wyabstrahowana z przedmiotu i poddana idealizacji.
- 5) Przedmioty złożone (relacje i stosunki).
- 6) Stany rzeczy.
- 7) Przedmioty, które rozpatrywane są ze względu na relację poznawczą (byt, niebyt, konieczność, faktyczność, obowiązywalność itp.).
- 8) J.w., tyle że ujęte jako swoiste idealności.
- 9) Modalne charaktery fenomenologicznych przedmiotów (rzeczywistość, piękno itp.) (D I 11/34–35).

Kolejna klasyfikacja pojęć przedmiotu pojawia się w notatce Dauberta (07.07.1907) sporządzonej po dyskusji z Moritzem Geigerem, który w tym samym roku obronił swoją pracę habilitacyjną

pt. *Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätstheorie*<sup>4</sup>. Geiger odróżnia w niej psychologię aktu od psychologii przedmiotu. W ramach tej ostatniej wyróżnia on cztery rodzaje przedmiotów, co Daubert odnotowuje:

- 1) Określane jako pierwotne jakości przedmioty fizyki, których takie własności, jak barwy, dźwięki itd., są tylko subiektywnymi zjawiskami.
- 2) Określane jako przedmioty w sobie (*Ding an sich*) byty metafizyczne, których takie własności, jak barwy, dźwięki itd., są tylko obiektywnymi zjawiskami.
- 3) „Przedmiot aktualne”, istniejące obiektywnie w otoczeniu wraz ze swoimi własnościami barwnymi, dźwiękowymi, przedmioty dane tak, jak je bada np. biologia i poznawane są w codziennym obchodzeniu z otoczeniem (czerwone płatki róży, słodki smak miodu itp.).
- 4) „Przedmiot fenomenalny lub domniemany”, dany perspektywicznie w swoich wyglądach (*Abschattungen*)<sup>5</sup> (por. D I 11/35–36).

Fenomenologia nie zajmuje się jednak żadnym z tych czterech rodzajów przedmiotu. Bada ona tylko stosunki istotowe pomiędzy i w ramach wszystkich wymienionych rodzajów przedmiotów.

Trzeba dodać, że pomiędzy fenomenologią a ontologią istnieje swoiste napięcie. Fenomenologia chce przecież zgodnie ze swym programem badać „rzeczy same” dokładnie tak, jak się one jawią i tylko w tych granicach, w jakich się jawią. Wydaje się więc, że ma ona z zasady ontologiczne zorientowanie, że – jak powie Martin Heidegger – fenomenologia jest możliwa tylko jako ontologia. Ale właśnie cały problem tkwi w owym „jawieniu”. To ostatnie bowiem jest zawsze jawieniem się czegoś dla kogoś.

---

<sup>4</sup> M. Geiger, *Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätstheorie*, w: *Psychologische Untersuchungen*, (Hrsg.) Th. Lipps, Band I, 1907, s. 325–522. We *Wstępie* Geiger dziękuje Lippsowi i Husserlowi, a także pozostałym członkom grupy monachijskiej (nie wymienia jednak nazwiska Dauberta).

<sup>5</sup> Tamże, s. 356–365.

A zatem w fenomenologicznym badaniu przedmiotu zawsze trzeba uwzględniać perspektywę podmiotową, co dla tradycyjnej, skupionej na badaniu rzeczy w ich byciu-w-sobie, ontologii stanowi trudność nie do przejścia. Z jej perspektywy: albo bada się rzecz taką, jaką ona jest w sobie, albo taką, jaką ona jest dla nas. Tymczasem fenomenologia, z jednej strony, wyrosła na gruncie XIX-wiecznego bumy naukowego, z drugiej – pomna filozoficznej lekcji Kanta i Nietzschego, stara się – lepiej lub gorzej – połączyć te dwie perspektywy. Dla fenomenologii rzecz w sobie jest zawsze rzeczą-w-sobie-dla-mnie. Z tego, oczywiście, wyrastają określone problemy, z których młody Daubert tylko częściowo będzie sobie zdawał sprawę. Dopiero podczas swojego „powrotu do filozofii” na początku lat trzydziestych XX w. ów problem bycia-w-sobie-dla-mnie stanie się dla niego zagadnieniem podstawowym (por. rozdz. *Ponad obłokami poznania*).

## Przedmiot

W swoich notatkach do pracy doktorskiej Daubert wspomina o *Phänomenologie des Gegenstandsbewusstseins* (D I 7/32). Jednym z jej najważniejszych zadań jest odpowiedź na pytanie: „Czym jest właściwie przedmiot?” (*Was ist eigentlich Gegenstand?*) (D I 17/7, 91).

W punkcie wyjścia swoich analiz zaznacza on, że nie będzie się ograniczał do tego rozumienia przedmiotu, które dane jest w teorii poznania. Nie interesują go ani realne warunki występowania przedmiotów, ani warunki transcendentalne. Także mówiąc o świadomości przedmiotu nie interesuje go teoria poznania: „»Przedmiot« nie jest transcendentnym przedmiotem poznania” (D I 17/19).

Badania ontologiczne mają fenomenologiczny charakter: „»przedmiotowy« jest czysto fenomenologicznym pojęciem” (D I 8/202). Biorąc pod uwagę różne użycie tego terminu w ówczesnej literaturze, Daubert dostrzega w fenomenologicznym badaniu przedmiotu pewną sprzeczność.

Fenomenologicznie jest moja świadomość przedmiotu oraz przedmiot, jeśli jest mi w niej dany. Ale to ostatnie jest sprzecznością, gdyż przedmiot nie jest fenomenologicznie, ale intencjonalnie dany w mojej świadomości przedmiotu. Części składowe i momenty, z których konstytuuje się moja świadomość przedmiotu, nie konstytuują przedmiotu (D I 9/93).

Z przedmiotem jest podobny kłopot jak z uczuciami. Gdy dokonuje się fenomenologicznej refleksji nad przeżyciem, nie żyje się już w akcie przedmiotowym. Tymczasem właśnie pierwotna wiedza o przedmiocie i jego sposobie dania, do którego odnosi się przeżycie, jest dana wraz z zaangażowaną w to przeżycie uwagą.

Droga, jaką Daubert zamierza pójść w celu ustalenia, czym jest przedmiot, wygląda następująco:

Pewną klasyfikację możemy z pewnością uzyskać, jeśli rozpatrzmy pytanie, w jaki sposób jest nam dane lub jest dla nas w owym przeżyciu to, co nie jest jeszcze częścią tego przeżycia. Lub też w jakim sensie przedmiot jest treścią mojej świadomości. Jeżeli uda się we wszystkich przeżyciach, o których możemy powiedzieć, że jest dla nas coś przedmiotowe, wykazać fenomenologiczną wspólnotę, tj. szczególne bycie danym [Gegebensein] lub istnienie dla mnie, to osiągniemy wtedy określenie lub przynajmniej odgraniczenie pojęcia przedmiotowości.

Dajemy więc tylko określenie przedmiotu poprzez wskazanie na fenomenologiczną osobliwość świadomości przedmiotu (D I 9/126–127).

Jak powie blisko 30 lat później: fenomenologia bada „zamiast przedmiotu świadomość przedmiotu” (D I 3/218). Nie znaczy to jednak, że należy pójść drogą Theodora Lippsa, który twierdził, że „przedmiot jest tym, co domniemane”. Według niego „nie wolno mówić o przedmiotach w sobie. Można mówić zawsze tylko o możliwych przedmiotach. I możliwy przedmiot jest wtedy wszystkim” (D I 1/46). Zdaniem Dauberta, należy poszukać drogi pośredniej.

## Przedmiot świadomości

W punkcie wyjścia badania fenomenologicznego chodzi zawsze o przedmiot dany w jakiś sposób świadomości, o przedmiot „tak jak on jest intendowany” i apercypowany. „Nie chodzi o przedmiot w jego realnym istnieniu, lecz zawsze tylko o przedmiot, o ile jest on dla mnie świadomy lub [jest] fenomenologicznym [przedmiotem]” (D I 8/39). Tak określony przedmiot ma fenomenologiczny „charakter istnienia” (D I 8/44). Za Husserlem<sup>6</sup> Daubert odróżnia przedmiot: „1. Ten, który jest domniemany wraz ze swoimi konstytutywnymi określeniami [przedmiot dla siebie – uzup. – D.R.S.]; 2. Tak jak on jest teraz dla mojego myślenia dany i domniemany” (D I 8/43–44). W zapiskach pochodzących z roku 1912, będących *de facto* notatkami z lektury pierwszych akapitów *Logik und Erkenntnislehre* katolickiego filozofa i teologa Constantina Gutberleta (1837–1928)<sup>7</sup>, używa on też scholastycznego rozróżnienia przedmiotu formalnego (*objectum formale*) i materialnego (*objectum materiale*):

Bardzo ważny jest podział na obiekt materialny i formalny obiekt pojęć. Materialny przedmiot jest takim przedmiotem, jakim jest on w sobie. Formalny przedmiot jest określonym aspektem lub punktem widzenia, z którego traktuje poznanie. Np. »człowiek« jest obiektem materialnym dla różnych idei: zmysłowa istota, uduchowiona istota, etyczna istota. Człowiek rozpatrywany jako etyczna istota, uduchowiona istota itd. jest obiektem formalnym. Wiele indywiduów, myślanych poprzez pojęcie człowieka, stanowi wiele obiektów materialnych przy jednym tylko obiekcie formalnym (D I 18/95)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006, t. 2, część I, s. 503.

<sup>7</sup> C. Gutberlet, *Logik und Erkenntnislehre*, 4. Auflage, Münster 1909.

<sup>8</sup> Tamże, s. 8. W kontekście fenomenologii różnicę między tymi dwoma przedmiotami dobrze wyjaśnia R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 328–329.

Fenomenologiczne określenie przedmiotu Daubert zawdzięcza przede wszystkim Franzowi Brentanie, Husserlowi, Lippsowi oraz odwołuje się także chętnie do Christopha Sigwarta. „Wśród pism, które miały szczególny wpływ na autora, wspominamy przede wszystkim [te autorstwa] Husserla i Lippsa” (D I 9/113). Wcześniej wspomina również o Brentanie i jego rozróżnieniu fenomenów psychicznych ze względu na różny sposób odnoszenia się świadomości do przedmiotu<sup>9</sup>. Świadomość przedmiotu oznacza w języku fenomenologii świadomość intencjonalną, intencję i akt<sup>10</sup>. Tak samo myśli Daubert: „Akt nie polega na niczym innym niż na świadomości uświadomionego czegoś lub jego istnienia dla mnie” (D I 8/48). Pytając o świadomość przedmiotu, Daubert chce zatem ustalić, na czym właściwie polega intencjonalność, jakie są jej komponenty i ontologiczne podstawy.

Konstrukcję Daubertowskiej ontologii trzeba zacząć od tego jednego (niestety) fragmentu jego rozważań, który omawia (w skrótovej formie) tzw. najwyższe prawa myślenia. Według Dauberta można rozumieć przezeń zarówno prawa bytu, jak i prawa poznania. Jeśli chodzi o teorię przedmiotu, Daubert odróżnia pojęcie zasady od prawa. 4 lipca 1905 r. na prywatnym seminarium u Lippsa wygłasza on odczyt, którego fragment brzmi:

A. Teoria przedmiotu.

I. Zasada: obiekty myślowe jako pojęciowo uchwycone przedmioty są stałe i nieruchome. To jako wymóg wobec rzeki stawania się i nieskończoności przejść i zależności rzeczywistości empirycznej. (To jedna interpretacja  $A=A$ .)

II. Prawo: 1. Istotowe określenia (konstytutywne) przypadają jednoznacznie pojęciowo uchwyconym przedmiotom. (To przedmiotowo-teoretyczna zawartość zdania: *omne subjectum est praedicatum sui*, oraz zdania Lippsa: co obowiązuje o przedmiocie, obowiązuje o nim).

<sup>9</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Wł. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 289.

<sup>10</sup> Tamże, s. 126. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 476.



2. Różnorodne określenia istotowe tego samego przedmiotu w tym samym aspekcie są nie do pogodzenia. Lub też różnorodne istotne określenia w tym samym aspekcie mogą dotyczyć jedynie różnych przedmiotów. (To zdanie o prawie wyłączonego środka w jego przedmiotowoteoretycznej lub metafizycznej wersji: S nie może być jednocześnie P i nie być P.) (D I 8/14).

W pracach Brentana, Lippsa i Husserla pojęcie przedmiotu rozumie się korelacyjnie<sup>11</sup>. Daubert przyjmuje tego rodzaju podejście i tworzy zrazu ogólną, formalną definicję przedmiotu, którą następnie uszczegółowia. Przedmiot jest więc tym, czym jest, w zależności od tego, w jakiej pozostaje relacji do czegoś innego. Przedmiot jest czymś:

- 1) w przeciwieństwie do świadomości;
- 2) w przeciwieństwie do treści wrażeniowych;
- 3) w przeciwieństwie do tego, co się zjawia;
- 4) w przeciwieństwie do określeń, które są mu przypisane, ale które do niego samego nie należą (np. pojęcie relacji).

W swoim wystąpieniu podczas seminarium Lippsa na temat przedmiotu i świadomości przedmiotu (koniec roku 1906) Daubert omawia tylko trzy pierwsze pojęcia przedmiotu. Z każdym z nich związane są różne ekwiwokacje oraz filozoficzne problemy o fundamentalnym znaczeniu (por. D I 1/30)<sup>12</sup>.

Ad 1) W pierwszym ujęciu przedmiot jest tym, na co kieruje się świadomość, na co zwraca uwagę, do czego się odnosi itd. „Wszystko jest przedmiotem, co mogę domniemywać lub intendować” (D I 4/218, 232–233). Jest on czymś, co przeciwstawia się świadomości. Relacja między przedmiotem a świadomością nie jest przy tym relacją między dwoma faktami. Świadomość istnieje w całkiem innym sensie niż przedmiot. Swoistość tego faktu wyraża zdanie:

---

<sup>11</sup> Por. A. Chrudzinski, *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia”, 1997, 18/19, s. 71–94.

<sup>12</sup> Na temat czwartego pojęcia przedmiotu, którym może być np. relacja, por. podrozdział *Teoria relacji*.

„jestem odniesiony do przedmiotu”. Przedmiot jest przedmiotem, jeśli jest dany mojej świadomości, jest punktem odniesienia dla mojej świadomości. Bycie-przedmiotu i bycie-przedmiotu-dla-mnie oznacza ten sam fakt. Dlatego rozważania dotyczące przedmiotu zawsze muszą uwzględniać podmiotowy punkt odniesienia, muszą pozostać immanentne:

Mówienie o przedmiotach nie miałyby żadnego sensu, gdyby [nie było] żadnego Ja (D I 8/63).

Ja i przedmiot jesteśmy w tym fenomenologicznym sensie korelatami, które tracą swój sens, kiedy wyrywamy je z jedności danego przeżycia (D I 9/117).

Naukowa fiksjacja owego faktu jest szczególnie ciężka, ponieważ jest tak bardzo elementarna (D I 9/153).

Wszystkie przedmioty istnieją tylko intencjonalnie i ich cała niezależność istnieje dla nas tylko intencjonalnie (D I 8/249).

Z perspektywy tego rodzaju rozważań ważne jest, ale zarazem bardzo trudne, aby nie traktować przedmiotu jako czegoś, co znajduje się w samej świadomości. Mówienie o przedmiocie intencjonalnym wywołuje często błędne skojarzenia (D I 8/74). Zwrócił na to uwagę wcześniej Husserl<sup>13</sup>.

W zależności od tego, w jaki sposób przedmiot jest uświadamiany, będzie zmieniał się jego sens. Daubert określa ów przedmiot jako *modalny* i podaje kilka przykładów przeżyć (zwrócenie uwagi, domniemanie), w których dany jest jakiś przedmiot. Za każdym razem przedmiot ów ma inny sens. Sens ów jest określany nie wedle rzeczowej natury tego przedmiotu (przedmiot fizyczny, psychiczny itp.), lecz wedle sposobu jego dania w świadomości (to, co domniemanie, przypomniane, chciane, życzone, zapytane, piękne, przyjemne itp.) (D I 1/38–39).

Charakter bycia-uświadomionym nie przynależy do zawartości rzeczowej przedmiotu, tak jak bycie odniesionym świadomości

---

<sup>13</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 466–472.

do przedmiotu nie oznacza relacji między dwoma przedmiotami (D I 17/4). Bycie-uświadomionym przedmiotu nie jest także treścią świadomości. Trudność w określeniu owego charakteru polega na tym, że nie jest on możliwy do uświadomienia inaczej niż poprzez uprzedmiotowiającą refleksję. Ponieważ jednak ta ostatnia nie ukazuje bycia-danym w sposób czysty, lecz zawsze tylko pod postacią pewnej jego modyfikacji (bycie-wyobrazonym, bycie-zapytany itp.), Daubert pyta, czy istnieje w ogóle możliwość jej bliższego w sobie określenia. Czy nie jest tak, iż – podobnie jak bycie w sobie przedmiotu – bycie-uświadomionym (bycie-danym), rozumiane jako stały, niezmienny charakter przedmiotu w rozpatrywanym tutaj znaczeniu, jest w sobie niedostępne? Jak istotne jest to pytanie, uzmysłowia fakt, że w pojęciu przedmiotu modalnego chodzi w istocie o pojęcie intencjonalności. Czy można określić przedmiot intencjonalny – bez wchodzenia w *jakąś* (modalną) relację wobec niego? Odpowiedź Dauberta jest następująca:

Czysta świadomość przedmiotowa (świadomość konstytutywnej jedności jako takiej) jest przypadkiem granicznym i [możliwa] do wyabstrahowania jedynie jako składnik z naszej złożonej świadomości (D I 17/29).

(...) Słowo »odniesienie Ja do...« przedstawia się fenomenologicznie naturalnie. Właśnie tak, ponieważ nie jest żadną jakością, żadną cechą zawartości tak czy inaczej określoną, a także żadną relacją między nimi. Ale zawsze obecne (D I 9/110).

Intencjonalny charakter świadomości jest faktem pierwotnym, którego nie da się uchwycić w sposób czysty, poza konkretnym odniesieniem. Oznaczałoby to jednak, że fundamentalne pojęcie świadomości jako intencjonalności może być unaocznione tylko na jakimś jej przykładzie. Czy intencjonalność byłaby wobec tego „przypadkiem granicznym” fenomenologii, z którego nie potrafiłaby ona zdać sprawy? Jeżeli przyjmuje się – jak Husserl – prymat aktów (obiektywizujących) w życiu świadomości, popada się w błędne koło. Zdaniem Dauberta można temu zapobiec tylko w jeden sposób:

Dla większej jasności musiałaby zostać dana bliższa charakterystyka intencjonalnych przeżyć w sobie. Nie tylko poprzez przykłady wyobrażania, sądzenia itp. Wydaje mi się to nie inaczej możliwe do odnania niż przez podanie wspólnego, fenomenologicznego momentu świadomości Ja oraz świadomości przedmiotu, świadomości czy też uczucia (*Zumuteseins*), bezpośredniego bycia odniesionym do czegoś. Bez tej bezpośredniej świadomości nie znajdziemy nigdy kryterium wyjaśniającego, dlaczego możemy odnieść się do przeżycia jako (czegoś) intencjonalnego i dlaczego możemy w nim odróżnić przedmiot, materię, reprezentację czy też formę. Nie znajdują się one w nim niczym konkretne kawałki, lecz ustanawiamy je dopiero *in abstracto*, właśnie z powodu szczególnego, fenomenologicznego charakteru domniemania przedmiotu. Wydaje mi się, że Husserl robi tutaj koło. Dlaczego przeżycie jest intencjonalne? Ponieważ wykazuje fenomenologicznie zróżnicowanie na materię, przedmiot itd. Po czym poznajemy, że przeżycie zezwala na takie zróżnicowanie? Husserl: ponieważ jest to fenomenologicznie swoiste. Fenomenologiczna osobliwość nie może być jednak dana przez wskazanie na strukturę, lecz tylko przez powołanie się na szczególne uczucie (D I 5/304).

Zdaniem Dauberta problem polega na tym, że istnieją dwie podstawowe formy odnoszenia się świadomości do czegoś. Na ten temat prowadził intensywny spór z Husserlem, który dopuszczał jako „świadomość czegoś” jedynie akty intencjonalne. Wyżej przedstawione rozumienie przedmiotu jako korelatu świadomości wywodzi się przede wszystkim z rozważań dotyczących aktów doniosłych poznawczo (przedstawienie, sądzenie). Istnieje jednak możliwość, że dostrzeżona w nich świadomość przedmiotowa nie jest najbardziej elementarną formą odnoszenia się świadomości do czegoś, albo też że jest ona jedynie czymś charakterystycznym dla aktów obiektywizujących. Należy przyjąć możliwość – a dla Dauberta jest to więcej niż tylko możliwość – iż u podstaw każdego obiektywizującego oraz nieobiektywizującego odnoszenia się do czegoś – a więc takich przeżyć, jak dążenie, chcenie, życzenie czy pytanie – istnieje już nie świadomość przedmiotu we wspomnianym sensie, lecz

specjalny stan umysłu (*Zumutesein*) (D I 9/84), odczucie (*Spüren*) (D I 12/23). Wiąże ono w jednym przeżyciu Ja z przedmiotem, w taki sposób, że Ja istnieje tylko o tyle, o ile odnosi się do przedmiotu, przedmiot zaś – rozumiany jako przedmiot intencjonalny – tylko o tyle, o ile jest przedmiotem jakiejś świadomości. Tego właśnie nie dostrzegali Husserl:

Nie możemy abstrahować od bezpośredniego odczuwania (*Zumutesein*) podczas przeżywania, którego jestem całkowicie pewien, zanim doświadczę jakichkolwiek przedstawień itp. Intencjonalne przeżycie według Husserla wyjaśnia tylko, że jestem fenomenologicznie świadomy tego czy innego przedmiotu, ale nie tego, że jestem również świadomy przeżycia jako takiego, pewny mojej świadomości przedmiotowej (D I 9/121).

Są takie przeżycia, które wskazują na to podwójne odniesienie. O ile w sądeniu w świadomości odniesienia do przedmiotu dana jest przede wszystkim świadomość samego przedmiotu, odniesienie do Ja natomiast właściwie nie wchodzi do sensu sądu, o tyle np. w pytaniu równie silna co świadomość przedmiotu (tego, o co pytam) jest świadomość tego, że to ja pytam. Nie przypadkiem więc to właśnie kwestia pytania – przede wszystkim to, jak ją przedstawił Husserl w *Badaniu VI Logische Untersuchungen* – zwróciła uwagę Dauberta na ograniczoną funkcję aktów obiektywizujących. Bardziej niż sąd, to właśnie pytanie odsłania leżące u podstaw wszelkiego życia świadomego elementarne odczucie. *Zumutesein* nie tylko zapewnia poczucie własnej obecności w realizowanych aktach, ale także w tym samym momencie wiąże to poczucie z – ogólnie rzecz biorąc – otaczającym światem i – konkretnie – z przedmiotem aktualnego zainteresowania. To uczucie stanowi fundament intencjonalnej więzi pomiędzy świadomością i jej przedmiotem. Dla Dauberta ta świadomość przedmiotu nie tylko jest ufundowana w pierwotnym odczuciu, ale za każdym razem jest ona tylko elementem większej całości, obejmującej to, co później Husserl i Heidegger nazwą życiem w najbliższym otoczeniu (*Lebenswelt*).

Choć Daubert wyraźnie odróżnia to uczucie przedmiotowe od aktowej świadomości przedmiotu, w jednym z fragmentów wersji roboczej swego doktoratu także i ten stan umysłu nazywa on odniesieniem przedmiotowym – tyle że w najbardziej elementarnym sensie:

Przedmiotowo w najbardziej podstawowym sensie [jest] to, co dane w odczuciu przedmiotu. Nie musi być jeszcze apercypowane. Może być dla mnie czymś całkiem niedefiniowalnym, co wprowadza mnie w zdumienie i o co pytam, czym to jest.

Tutaj mamy już do czynienia z jednością jako czymś wydobytym. Jedność jako całość powstaje zapewne zawsze dopiero wraz z apercją jako interpretacją (D I 9/119).

Innym razem Daubert wyraźnie odróżnia świadomość przedmiotową od uczucia czy też stanu posiadania wrażeń zmysłowych (D I 8/89). Pewne jest natomiast to, że nie wolno – zdaniem Dauberta – odniesienia przedmiotowego utożsamiać z sążeniem. Świadomość przedmiotu obejmuje cały szereg różnych rodzajów aktów (D I 8/230), u podstaw którego znajduje się czucie.

Wspólnym dla wszelkiego przedmiotowego domniemania powinno być fenomenologiczne odniesienie pierwotnego Ja do czegoś. To rozumiane nie jako jedna z jakości obok innych, lecz jako to, co wspólne wszystkim jakościom, mimo że nie różniące się od nich (D I 9/87).

I dalej Daubert mówi krytycznie wobec Husserla:

Jak wygląda więc fenomenologicznie jednolite kryterium intencjonalnych przeżyć? Husserl: »celowanie«. To musi być jednak rozumiane fenomenologicznie jako swoiste uczucie (*Zumutesein*). Inaczej musielibyśmy skądś indziej wiedzieć, czym są przedmioty, abyśmy mogli interpretować obrazowo naszą ich świadomość jako celowanie (D I 5/305).

Omawiane tu pojęcie przedmiotu jako korelatu świadomości ma dwojaki zakres. W sensie węższym przedmiotem jest wszystko to, do czego odnosi się świadomość, a zatem wszystko to, co nie jest świadomością. W sensie szerszym przedmiotem może być dosłownie wszystko, a więc także każda treść świadomości (dana w aktach refleksji lub za sprawą bezpośredniego odczuwania). Jest to najszersze pojęcie przedmiotu intencjonalnego, które można by uznać za pojęcie rodzajowe dla wszelkich przedmiotów modalnych. Różnice pomiędzy nimi nie są różnicami ich zawartości rzeczowej, lecz różnicą, w jaką przedmiot wchodzi w „relację” ze świadomością<sup>14</sup>.

Ad 2) Często powtarza się, iż doświadczenie przedstawia przedmioty, ich własności i relacje jako coś złożonego i uformowanego, czego przeciwieństwem są proste i surowe daty wrażeniowe. W toku poznania zostają one poddane intelektualnej „obróbce”, zostają uformowane i stają się przedmiotami (we właściwym sensie). Początkowa treść jest tu jeszcze niepodzielonym polem widzenia (*Sehfeld*) i nierozczłonkowaną masą wrażeń słuchowych, dotykowych, wzrokowych itd. Przedmiot zaś jest tym, co uformowane i uporządkowane. Jest to teoriopoznawcze pojęcie przedmiotu, wobec którego Daubert zgłasza wątpliwości (D I 1/99).

W spostrzeganiu zewnętrznego przedmiotu treść doznania pełni funkcję reprezentatywną (symboliczną)<sup>15</sup>. Dla wyjaśnienia tej funkcji Daubert (za Lippsem) używa przykładu aktora, który gra rolę np. króla. Widz wprawdzie ma przed oczami aktora, ale widzi w istocie króla. Może, oczywiście, przekierować swoje spojrzenie na samego aktora. Wówczas jednak aktor traci swoją rolę króla (funkcję reprezentanta, funkcję symboliczną). Analogicznie można wy tłumaczyć stosunek treści doznań do przedmiotu. Doznanie jest przeżywane, ale domniemany jest za jego pośrednictwem sam przedmiot:

<sup>14</sup> Por. K. Schuhmann, *Johannes Daubert und die »Logische Untersuchungen«*, w: *Husserl's »Logical Investigations« Reconsidered*, (ed.) D. Fissette, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2003, s. 116.

<sup>15</sup> Por. A. Fischer, *Über symbolische Relationen*, München 1905, IV Kapitel. Odpis tego rozdziału znajduje się w spuściznie Dauberta w: D I 8/279–281. Pracę tę omawiamy pokrótce w jednym z kolejnych podpunktów niniejszego rozdziału.

Nie jest odczuwana zawartość doznania, lecz zawsze tylko przedmioty. Treść jest abstrakcją. (...) Ten sam przedmiot może być przy różnych reprezentacjach domniemany jako identyczny, a z drugiej strony, można domniemywać coś różnego przy identycznych reprezentacjach (D I 8/44).

Doznanie może wprawdzie w aktach apercpepcji przyjąć formę przedmiotu (prostego, prymitywnego), wówczas jednak traci ono swoją funkcję symboliczną. Taki przedmiot, nazywany przedmiotem prostym, to w istocie – powiada Daubert – przypadek graniczny (D I 8/85), który można wprawdzie widzieć, ale nie da się go sobie w pełni apercpeptywnie uświadomić (*apperzeptiv bewusst*). Co najwyżej w przenośni można powiedzieć o przedmiocie widzenia, że jest nim to, co doznane. W takim przypadku apercpepcja ogranicza się jedynie do wydzielenia i podkreślenia jakiejś danej zmysłowej.

Już sam wyraz 'plama barwna' każe mimowolnie myśleć o **kawałku**<sup>16</sup> zabarwionej płaszczyzny w cielesnej przestrzeni, a więc o **barwnym** realnym czymś (*rzeczy*), która posiada ową farbę jako własność (D I 8/33; por. D I 8/85).

Nawet kiedy mówię o prostych doznaniach, to są one mi właśnie świadome jako coś, nawet jeśli [jest ono] bardzo nieokreślone (tu-oto) (D I 8/46).

Data wrażeniowa (np. plama barwna oddzielona od innych plam, jako dźwięk itp.) znajduje się gdzieś na progu świadomości. Jeśli pojawia się w polu świadomości, to od razu jako coś przedmiotowego (jako granica przedmiotu, jako ton itp.) (D I 8/125).

Dla Dauberta – powtórzmy – przedmiot ma przede wszystkim sens fenomenologiczny, nie – teoriopoznawczy. Przedmiot nie jest to ani coś złożonego z wrażeń zmysłowych, ani coś, czego tamte miałyby być skutkiem oddziaływania.

---

<sup>16</sup> Skreślenia pochodzą od Dauberta.



Ad 3) Przedmiot można rozumieć jako przeciwieństwo tego, co się zjawia, jako przeciwieństwo zjawiska, w którym przedmiot, istniejący sam w sobie, tak a nie inaczej się prezentuje. Stosunek zjawiska do przedmiotu można nazwać stosunkiem reprezentacji. Daubert przypomina o Husserlowskim pojęciu reprezentacji (aktu obiektywizującego) obecnym w VI rozdziale piątego badania *Logische Untersuchungen*. Tutaj też można zaklasyfikować tzw. obiektywne przedmioty nauk. Te jednak Daubert pozostawia poza swoim zainteresowaniem (D I 17/37).

Po tym omówieniu widać wyraźnie, że każde z powyższych pojęć przedmiotu Daubert wyjaśnia, wykorzystując fenomenologiczne rozróżnienie przedmiotu, treści i aktu. Za każdym razem jednak co innego pod tymi pojęciami się rozumie.

Zdaniem Lippsa natomiast o przedmiocie można mówić tylko w pierwszym sensie (przedmiotu intencjonalnego): „przedmiot jest tym, co domniemanie” (*Gegenstand ist das Gemeinte*). Jest on „możliwym przedmiotem wszelkiego myślenia”. Jest to „czysto fenomenologiczne” określenie (D I 17/84). Według niego rozróżnienie przedmiotu, aktu i treści zakłada już rozumienie przedmiotu jako korelatu świadomości (D I 1/20)<sup>17</sup>.

Dla Dauberta jest oczywiste, że przedmiot jest czymś innym niż odpowiadający mu akt świadomości i jego treść. Przedmiot nie jest realną częścią świadomości (D I 6/32; D I 9/75). „Przedmiot nie jest tym samym, co przeżycie i treść świadomości, lecz jest swoistym sposobem bycia danym lub istnienia” (D I 17/93). Gdy świadomość odnosi się do przedmiotu, treści świadomości pozostają jedynie przeżywane (*erlebt*). Występują one wówczas w funkcji reprezentacji. Poprzez nie świadomość kieruje się na przedmiot – domniemuje go. Gdy spostrzegamy jakąś rzecz, to mamy różne doznania i wrażenia, ale widzimy określony przedmiot (nie zaś własne doznania). Oczywiście także to, co przeżywane, może zostać uświadomione w aktach przedmiotowej refleksji (D I 9/74). Świadomość przedmiotu ma

<sup>17</sup> Por. Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, s. 55 i nast; 2. Auflage, s. 5; Th. Lipps, *Einheiten und Relationen*, s. 6–7.

zatem jakby dwie strony: świadomościową, w której przedmiot jawi się poprzez treści doznania (*Empfindungsinhalte*), oraz przedmiotową, w której rzecz występuje ze swoimi własnościami (D I 9/75–76).

Jeżeli zgodzimy się, iż przeżycie jest także pewną formą wiedzy, to powyższe rozważania prowadzą do przypuszczenia, że świadomość przedmiotowa nie jest jedyną formą wiedzy-o (D I 17/22).

### Paradoks świadomości

Powyższe rozważania dowodzą też, iż status przedmiotu w badaniach fenomenologicznych nie jest do końca jasny. Daubert mówi nawet o sprzeczności i „paradoksie świadomości przedmiotowej” (D I 8/39):

Przedmiot jest mi dany, o ile mam jego świadomość. Mimo to domniemuję go jako coś niezależnego ode mnie i mojej świadomości. Nie jest to sprzecznością (D I 9/95).

(...) Sformułowanie paradoksu w świadomości przedmiotowej.

Jak jest możliwe posiadanie świadomości o czymś obcym, kiedy przeżycie składa się z zupełnie innych czynników. Paradoks [wywołany] przez dwa możliwe ujęcia:

1. Przedmiot nie jest uchwycony jako domniemany, lecz dany w ten sam sposób, jak rzeczywiste fakty.

Lub 2. Czynniki mojego przeżycia są rozpatrywane jako [znajdujące się] poza funkcją reprezentacji. Zostają one uprzedmiotowione w refleksji. Tak więc pytanie: jak może być dane w tym coś innego? Odpowiedzią są funkcje symboliczne. Przykłady: aktor itd. Ale nie byłoby sensu mówić o symbolach, gdyby nie istniało bezpośrednie przeżycie (D I 9/97).

(...) Tajemnica nie leży więc w pytaniu, jak dochodzę od tego, co źródłowo subiektywne, do tego, co transsubiektywne, lecz w specyficznym fakcie podwójnego typu bycia-świadomym i bycia-danym (D I 9/98; D I 8/39–40).

Jak może to, co nie-będące lub transcendentne w jednym akcie, w którym przecież w ogóle nie jest, być obowiązujące jako przedmiot transcendentny? (D I 20/105)

Problemem jest transcendentja przedmiotu. W dawnej teologii i metafizyce mowa jest o transcendentji w sensie ontologicznym. U Husserla i w neokantyzmie zagadnienie to rozważa się natomiast na gruncie teoriopoznawczym. W jednej z notatek Daubert przywołuje pojęcie transcendentji obecne właśnie u Heinricha Rickerta. W pracy *Der Gegenstand der Erkenntnis* ten ostatni wyróżnił kilka podstawowych przeciwieństw tego, co immanentne i transcendentne:

- 1) przeciwieństwo zewnętrznego świata i podmiotu rozumianego jako psychofizyczna jednostka;
- 2) przeciwieństwo zewnętrznego świata, obejmującego zarówno ciała fizyczne, jak i obce Ja i własne ciała, oraz mojej świadomości;
- 3) przeciwieństwo treści świadomości jako transcendentnych obiektów i mojego indywidualnego Ja;
- 4) przeciwieństwo wszystkiego, co należy do indywidualnej świadomości (wraz z moim Ja) oraz Ja transcendentalnego (D I 11/26/27)<sup>18</sup>.

Powyższe ujęcia transcendentji Dauberta uzupełnia jej fenomenologiczną interpretacją, wedle której transcendentja oznacza fakt ściśle związany z intencjonalnością, to mianowicie, że świadomość jest odniesiona do przedmiotu, który jest czymś transcendentnym wobec skorelowanej z nim treści świadomości:

Każdy przedmiot jest transcendentny wobec własnego aktu. Dlatego każdy przedmiot jest tym, co wymaga. (...) Ta świadomość czegoś jest podstawową formą transcendentji i znajduje się przy każdym przedmiocie, wszystko jedno jak zostało określone, lub nieokreślone owo coś, wszystko jedno jaką [jest] obiektywną jednością i obojętnie, czy [jest] tworem wyobraźni, czy czymś obowiązującym (D I 17/89).

---

<sup>18</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen-Leipzig 1904 (2), s. 11–17.

Mimo pierwotnej transcendencji przedmiotu można powiedzieć:

Przedmiot jest mi dany w moim przeżyciu. Jest on jak najbardziej stroną przeżycia. (...) O ile domniemuję przedmiot, myślę o nim lub wiem o nim, jest on *eo ipso* czymś świadomym (moją treścią świadomości). Ciała, matematyczne relacje, są, jeśli o nich wiem i myślę, treścią mojej świadomości. Dlatego jest jasne, że określenia, za pomocą których myślę i które zostają pomyślane w sobie jako pozapsychiczne, są właśnie pomyślane, i że to bycie pomyślanym nie jest identyczne z ich rzeczywistym byciem (D I 6/34).

Owo »bycie jako coś świadomego« jest szczególnym istnieniem dla mnie, poza które nie wyjdziemy (D I 8/40).

Najprościej więc byłoby powiedzieć:

Intencjonalny przedmiot przedstawienia jest tym samym, co jego rzeczywisty i ewentualnie zewnętrzny przedmiot. Nie ma sensu obu rozdzielać. Transcendentny przedmiot nie byłby w ogóle przedmiotem tego przedstawienia, gdyby nie był przedmiotem intencjonalnym. Przedmiot przedstawienia (intencji), jest niczym więcej niż »domniemanym przedmiotem«. – »Ten przedmiot jest jedynie intencjonalny« nie oznacza, że: istnieje on, ale jedynie w intencji, lecz oznacza, że istnieje tylko intencja, domniemywanie (D I 20/105).

Paradoks świadomości przedmiotu można wyrazić jeszcze w inny sposób. Świadomość i przedmiot są pojęciami korelacyjnymi: świadomość jest definiowana jako odnoszenie się Ja do przedmiotu, przedmiot natomiast jest zawsze przedmiotem jakiejś świadomości. Mimo to zarówno świadomość, jak i przedmiot są wobec siebie czymś niezależnym. Problem polega na tym, że w tym ujęciu przedmiot, do pojęcia którego należy bycie niezależnym od świadomości, staje się tym, czym jest, dopiero poprzez odniesienie do świadomości (D I 6/81). Daubert:

Jest czymś innym, gdy coś jest mi świadome jako treść mojej świadomości, oraz to, czy coś jest mi świadome jako niebędące treścią mojej świadomości, ale będące jednak – właśnie dzięki temu – treścią mojej świadomości (D I 6/81).

Świadomość ma to do siebie, że nie tylko realne rzeczy ukazuje jako przedmioty, lecz właściwie każda treść świadomości może stać się dla niej przedmiotem. „Gdy jestem do czegoś odniesiony, jest to dla mnie w czystej postaci przedmiotowe” – powiada Daubert (D I 6/43).

To, że każda treść świadomości może stać się przedmiotem, który pomimo zmienności i różnorodności przeżyć, jest wciąż jeden i ten sam, wskazuje na konieczność przyjęcia jakiegoś rodzaju specjalnych, odnoszących się do przedmiotu jako takiego aktów. Bez względu na to, czy dany przedmiot jest spostrzegany, tylko myślany, wyobrażany itp., jest to zawsze jeden i ten sam przedmiot (D I 6/52–53).

Między świadomością a przedmiotem istnieje pewne ontologiczne pokrewieństwo. Spostrzeżenie to Daubert interpretuje jako argument za samoistnością, transcendencją oraz jednością przedmiotu rozpatrywanego w stosunku do świadomości. Odrzuca tym samym takie rozumienie przedmiotu, które czyni zeń wiązkę wróż, własności, określeń lub relacji:

Cokolwiek spostrzeżonego staje się własnością poprzez stosunek własności do rzeczy, a ta nie może być kompletnością cech (możliwości spostrzegania), ani podlegającym jakimś normom związkiem prymitywnych przedmiotów, bez względu na jego kompletność.

Raczej [jest] czymś, co pozostaje tym samym przy wielu cechach i przy zmianie cech. (Tutaj może zastrzeżenie: analizuje się wulgarne, dla nauki całkiem nieobliczalne wyobrażenie rzeczy. Przeciw temu: jak daleko uda się kiedykolwiek wyeliminować taką ideę rzeczy, pozostaje sprawą otwartą. W każdym razie w zwyczajnym życiu, jak i w nauce, operuje się takimi rzeczami, tzn. stałymi, konkretnymi jednościami, przyjmując, że wszystkie cechy są właśnie ich określeniami. Nie na

mocy jakiegoś prawa, ale z racji czegoś, co jest poza tym. Przeciwno temu [trzeba powiedzieć, że] rzecz nie jest czymś jeszcze innym obok swoich cech. Jest to zarówno prawdą jak i nieprawdą. Nie jest czymś jeszcze, co można ponownie spostrzec jako cechy, lecz jest punktem odniesienia tych cech, którego natury nie można już zmysłowo spostrzec. Również całkiem wykluczone [jest] pytanie, jeśli przyjmiemy, że przy koniecznej zmianie cech trzeba mówić o jakiejś nowej rzeczy). Tutaj wskazówka dotycząca pozornie wulgarnego antropomorfizmu, że rzecz byłaby jakąś rzeczą-człowiekiem, który coś posiada i działa, i doznaje działania. Oczywiście [należy] odrzucić każdy antropomorfizm. Nic psychicznego. Lecz może, przy należynej głębi abstrakcji, jest w każdym antropomorfizmie jakieś jądro, coś wspólnego rzeczom i ludziom. Trzeba tutaj po prostu móc abstrahować od wszelkiej psychiczności i uwolnić esencję, czystą, miarodajną zawartość tego typu osobowości jako centrum jedności (D I 17/91).

Chociaż Daubert wyklucza zarówno „atomistyczny” model rzeczy, jak i antropomorfizację, na podstawie powyższego fragmentu można sobie wyobrazić, że to drugie podejście do rzeczy daje się – przy pewnych zastrzeżeniach – fenomenologicznie wykorzystać. W grę wchodzi tutaj następująca alternatywa: albo pozostawimy rzeczy naukowym procedurom i technicznej manipulacji albo – niezależnie od nich – postaramy się zachować obraz rzeczy takim, jakim jawi się on w codziennym doświadczeniu. Fenomenologia pozostaje, oczywiście, na stanowisku – które tutaj Daubert nieśmiało wyraża – że pomimo swojej naiwności i istniejących przesądów w stosunku do rzeczywistości tzw. naturalny obraz świata najbliższego otoczenia ma w sobie więcej prawdy – filozoficznej prawdy? – niż naukowa wizja kosmosu. Oczywiście, z perspektywy nauki obraz ów oraz jego opisy cierpią na wszystkie przypadłości, które dzielają także inne formy przednowożytnej świadomości naukowej<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. w tej sprawie polemikę Leona Chwistka z Romanem Ingardenem: *Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, (red.) D. Bęben, M. Ples-Bęben, WUŚ, Katowice 2013.

## Jedność przedmiotu

Podstawową określonością każdego przedmiotu jest jedność. „»Jedność« i »przedmiot« łączą się ze sobą bardzo ściśle” (D I 11/159). W swoich notatkach Daubert podkreśla tę myśl na różne sposoby:

Zawsze jeśli jest coś dla nas przedmiotowo [dane], jest to świadome jako jedność.

Nie mogę myśleć o niczym przedmiotowym, nie myśląc o tym, jako o jedności w sensie bycia sobą. Tutaj jednak jest pytanie: jakiego rodzaju jednością jest ta funkcja?

[Obojętnie,] jakiego rodzaju jest mi także coś świadome, zawsze to coś jest dla mnie pewną danością, a mianowicie jako jedność, nawet jeśli jeszcze w ten sposób nieokreślona.

Pytanie tylko: na czym polega świadomość tej jedności i linii jako formy granicznej? (D I 9/153)

Przedmiot jest ujmowany w ramach aktów apercepcji zawsze jako taki a taki. Stąd też, w zależności od interpretacji, mamy wiele różnych przedmiotów. Mimo to wciąż istnieje jeden przedmiot, albo trafniej: „Tutaj więc przedmiot jako identyczny punkt, jako identyczny, tylko jednorazowy substrat, który może zespałać razem różne przedmioty” (D I 9/147). „Przedmiot jako ów moment, który daje swoją funkcjonalną jedność wspólnej całości” (D I 10/86). Jedność przedmiotu jest związana ze „świadomością jedności”, która stanowi odmianę świadomości przedmiotowej (por. rozdz. *Psychologia pytania*). Badanie jedności może więc przebiegać wychodząc albo od jedności przedmiotowej, albo od jedności domniemanej w przeżyciu. Trzeba jednak za każdym razem pamiętać, że „jedność przedmiotu nie jest w żadnym sensie jednością przeżywaną treści świadomości” (D I 9/92). „Jedność jest *eo ipso* jednością przedmiotów” (D I 9/124). Daubert wymienia jedność jako jedno ze znaczeń pojęcia przedmiotu. Po stronie przedmiotu jedność można wszak rozumieć wielorako: 1) jako całość, złożoną z przedmiotu i jego własności; 2) jako jedność

stanu rzeczy; 3) jako jedność relacji między przedmiotami. „Podobieństwo, różnorodność, równość zakładają apercpcję jedności” (D I 6/87) (zob. podrozdz. *Teoria relacji*). Czasami Daubert wymienia tylko jedność rzeczową i funkcjonalną jedność relacji, do której zalicza – obok relacji podobieństwa, różnorodności itd. – także jedność stanu rzeczy (D I 11/95).

W każdym razie istnieją dwa podstawowe momenty jedności: jedność rzeczowa (jedność czasoprzestrzenna, całość, własność, relacja, np. „stół jest zielony”) i jedność kategoryjna (np. bycie-zielonym stołu) (D I 9/30–31). W ramach tej ostatniej jedności Daubert wymienia trzy jej rodzaje: jedność nominalna, atrybutywna i predykatywna.

Wraz z wchodzeniem przedmiotu prostego w „skład” przedmiotów wyższego rzędu lub też wydzieleniem w jego obrębie części przedmioty pierwotne „tracą” swoją samodzielność, swoją „organiczną jedność”, to natomiast, co z nich powstaje, staje się „względnie samodzielne” (D I 6/99). W ten sposób, bez zmiany własności przedmiotu, zmienia się jego jedność (D I 6/102). Istnieje w przedmiotach jedność bardziej organiczna i bardziej sztuczna, jakby ustanowiona przez podmiot. Niemniej za każdym razem jedność ta istnieje w samych rzeczach, a nie jest tylko przeżyciem jedności. Ostatecznie, można wszystkie przedmioty, jakie istnieją, ustanowić członami porządku najwyższego rodzaju, otrzymując w ten sposób „cały świat rzeczowych odniesień pomiędzy przedmiotami” (D I 13/34).

Wspomniany podział jedności budzi Dauberta niepokój, który każe mu zapytać, czy istnieje jedność, która byłaby wspólnym momentem zarówno jedności rzeczowej, jak i funkcjonalnej. Oczywiście, nie chodzi o jakąś jedność, którą da się „wykroić” z przedmiotu czy stanu rzeczy. „Czym jest to, co najbardziej ogólne i ostateczne wszelkich treściowo określonych jedności[?]” (D I 11/97). W jednej z notatek wspomina, że najwyższym gatunkiem rzeczowych jedności jest jedność „czegoś w ogóle” (D I 11/ 159). To jednak nie rozwiązuje kwestii jedności.



## Modyfikacje sfery przedmiotowej

Sfera przedmiotowości podlega różnym modyfikacjom. Jedną z modyfikacji dotyczy różnic w sposobie dania przedmiotu (sygnifikatywnie lub naocznie) i jest to raczej modyfikacja świadomości niż przedmiotu. Inną, która dotyczy przedmiotu (oczywiście rozumianego w sensie fenomenologicznym), jest modyfikacja bycia-Jak przedmiotu przy zachowaniu tej samej jego apercyptywnej treści (bycie-Co). Tę ostatnią modyfikację nazywa Daubert modyfikacją sfery przedmiotowej i wyróżnia następujące jej szczeble:

1) Przedmiot rozumiany jako to-oto (konkretny egzemplarz).

Może to być:

- a) dany w spostrzeganiu „absolutny konkret” albo też jakiś niesamodzielny „komponent rzeczywistości” (niepowtarzalny niuans);
- b) indywiduum, które nie posiada już żadnej ogólności.

2) Przedmiot rozumiany jako *species*. Przeciwieństwo konkretnemu (a.). Nie ma on żadnych empirycznych własności i nie jest w nic uwikłany (*nicht verwickelt*). Ma idealny charakter.

3) W ramach *species* dany gatunek i rodzaj. Są one przeciwieństwem indywiduum (b.). Określenie przedmiotu w sensie gatunku i rodzaju dokonuje się poprzez determinację (por. rozdz. *Logika pytania*). Gatunek tym się różni od czystej *species*, że jest on definiowany przez zasięg (*Umfang*) i relację do wyższych i niższych rodzajów i gatunków.

4) „Pojęcie logicznej jedności znaczeniowej dla siebie” „Samo pojęcie jest nowym rodzajem przedmiotu”. To ostatnie jest rozumiane jako przedmiotowa metasfera (D I 8/119, 130, 138, 233).

Każda sfera przedmiotowa ma swoje własne problemy, niemniej ze względu na zainteresowania Dauberta „świadomością rzeczywistości” oraz ontologiczną specyfiką tego, co dane w poznaniu historycznym, szczególnie ważna jest dla niego pierwsza z wyżej wymienionych. W notatkach z seminarium Pfändera (1906) pyta on wprost o to, czym jest to, co konkretne, i – jak często bywa to w jego zapiskach – wylicza różne sposoby jego rozumienia bez ostatecznego rozstrzygnięcia, który z nich jest najbardziej fundamentalny. Tak więc

o konkretnie możemy mówić w sensie „momentu indywidualacji” lub „indywidualnego zabarwienia”. Dopuszcza on następujące znaczenia:

1) Ostateczna dyferencjacja tego, co ogólne. Przeciwięństwo idealności i ogólności. Dopuszcza się tu jeszcze istnienie wielu takich samych konkretów.

2) Charakter osobowości. Przedmiot jako zamknięta całość. Przykładem są wszystkie rzeczy jako rzeczy. Mają one coś takiego jak „jedność osobowości”. Schapp oraz Conrad-Martius będą potem mówili o tym, że rzeczy mają swoją historię, swoją osobowość, swoją twarz. W przypadku koloru jego moment osobowościowy jest ufundowany na relacji fundowania pomiędzy kolorem a rozciągłością.

3) Konkretny moment jako *principium individuationis* lub *haecceitas*. To, co dwa treściowo identyczne przedmioty, czyni różnymi przedmiotami.

A) odmienność (*Disparatheit*), numeryczna różnorodność, jak np. pomiędzy identycznymi trójkątami.

B) konkret w znaczeniu realności. W tym sensie przedmioty matematyczne byłyby niekonkretne.

W obu ostatnich przypadkach czas i przestrzeń są jedynie wskazaniem na indywidualację, lecz nie nią samą (D I 11/133–135, 227–229).

Gdyby moment indywidualizacji był jakimś określonym momentem i wszędzie był identyczny, identyczne co do pozostałej treści przedmioty byłyby w zasadzie nieodróżnialne. Jeśli zaś moment indywidualizacji nie jest niczym identycznym we wszystkich przedmiotach indywidualnych, wówczas jest on za każdym razem inny i może zostać wykazany tylko poprzez wskazanie na konkretny przedmiot (D I 11/136). Tu jednak pojawia się kolejny problem. Jeśli chodzi o sposób dania, to Daubert zaznacza, że indywidualizacja nigdy nie jest dana tak samo, jak zmysłowe własności przedmiotu, poza tym trudno w jej przypadku mówić o jej samodaniu lub niesamodaniu. Indywidualizacja nie jest stopniowalna w takim sensie, jak wypełnienie pustej intencji naocznością. Poza tym to, co domniemane i to, co naocznie dane, jest tak samo zindywidualizowane. Na tym też polega moż-

liwość zgodności i pokrywania się tego, co domniemane i tego, co dane, że jest to *ten sam* przedmiot. Indywiduacja jest nicią (*Faden*) lub trzpieniem (*Stift*), który umożliwia wypełnienie intencji naocznością, jednak sama się nie wypełnia, albowiem wówczas potrzebowałaby kolejnej identyfikacji i tak w nieskończoność.

Powyższe rozważania Dauberta są tylko częścią długiej dyskusji, która trwała podczas całorocznego seminarium Pfändera w roku 1906. Problem indywiduacji doprowadził do pytania o jedność i jego domniemanie.

### Stopnie przedmiotowości

Zdaniem Dauberta, rzecz sama w sobie jest w pełni i doskonale określona, i nie przysługuje jej żadna pytajność. Pytajność pojawia się dopiero w momencie myślowego ujęcia przedmiotu (D I 2/65). W pojęciowym ujęciu rzeczy tworzy się stan rzeczy, który w zależności od jakości aktu może stać się stanem rzeczy stwierdzonym, zapytanim, życzonym, zaprzeczonym itd. (D I 2/34) Jak dochodzi do tego, że stan rzeczy staje się zapytanim? Stan rzeczy może być zapytany wobec swego bycia-jakoś (*Sosein*), albo też swego istnienia (*Bestand*).

Trzeba odróżnić kilka klas przedmiotu (*Klasse von Gegenständen*) (D I 8/97) albo też stopni przedmiotowości (*die Stufen der Gegenständlichkeit*) (D I 8/124). Czym innym jest przedmiot prosty (*primativer Gegenstand*), rzecz (*Sache*), stan rzeczy (*Sachverhalt*) oraz dany w sądzie stan poznania (*Kenntnisverhalt*). Daubert mówi też o *Kenntnisnahme- und Kenntnissgabeverhalt*. Wreszcie od tego wszystkiego należy odróżnić *Frageverhalt*.

### Rzecz i przedmiot prosty

Ogólnie rzecz biorąc, „Gegenstand nicht = Ding” (D I 6/53; D I 9/73). Omawiana w poprzednim podpunkcie kategoria przedmiotu jest o wiele szersza niż pojęcie rzeczy. Rzeczy są przedmiotami pewnego rodzaju. „Rzecz jest przestrzenną realnością. Ona jest jako <...> transcendentna wobec świadomości w każdym sensie”

(D I 3/29). Rzeczy są dane w aktach apercepcji (D I 2/41). Za pośrednictwem ciała świadomość wchodzi w rzeczywisty kontakt i – jak mówi Daubert – spotyka się z rzeczywistym, zastanym światem. Rzeczy są rzeczywiste i istnieją (D I 2/168). Realne rzeczy należą do czasoprzestrzennego świata. Dzięki temu są „indywidualne i niepowtarzalne” (D I 7/144; D I 9/147). Są czymś konkretnym. Do rzeczy należą zarówno zmysłowe konkreta, jak i procesy psychiczne.

W nawiązaniu do Lippsa teorii abstrakcji Daubert wskazuje na istnienie przedmiotów całościowych i częściowych. W obrębie rzeczy można natomiast wyróżnić dwa podstawowe jej momenty:

Przy przedmiotach zmysłowego spostrzeżenia zasadnicze przeciwieństwo cech i nośników. Nośnik jest bazą cech. Te determinują indywidua. Nośniki mogą być znów cechami bardziej ogólnych nośników, a cechy – samymi nośnikami indywidualnych cech. Więc tutaj relatywne przeciwieństwo.

Nośniki są albo immanentne (w jakości cechy współdane) albo akcydentalne (formalne, tj. przestrzenne i czasowe nośniki jakości), np. wysokość tonu jest w tonie immanentna, czasowe trwanie jest akcydentalnym i formalnym nośnikiem.

Nośnik jest zawsze względny. Kolor jest nośnikiem jego stopnia nasycenia. Jednak nośniki mogą być znów cechami dla bardziej ogólnych nośników. W ten sposób stopień nasycenia czerwieni jest nośnikiem »czerwieni«.

Substrat jest absolutnym nośnikiem nie tylko cech i własności, lecz także w jedną całość »spłecionych« składników jednolitego, całościowego przedmiotu, czymś ujednociającym cechy, własności i składniki. Substrat jest tym, co całość czyni czymś »więcej« niż zbiorem części (D I 8/51).

Słowo ‘substrat własności’ oznacza (...) owe ujednociające principium lub podlegający prawu związek (D I 8/85, 96).

W notatkach z początku lat trzydziestych Daubert mówi również o przejawianiu się (*Erscheinen*) rzeczy. Rzecz jest tym, czym

jest, ale – poza tym, że może być ujmowana w różny sposób – może również sama jawić się na różne sposoby. „Rzecz nie może tak lub inaczej być realna, jednak może ona tak lub inaczej się zjawiać. Świat zjawisk nie jest psychiczny” (D I 3/341).

Choć zjawiająca się rzecz może być na różne sposoby i może również być unaoczniona wielorako, to jednak istnieje taki moment w bezpośredniej naoczności, w którym ujmuje się samą rzecz, niejako przechodząc *przez* jej sposób zjawiania ku niej samej: „Jednak w dziedzinie tego, co bezpośrednio ujrzone, nie może być już dana różnica przedmiotu i zjawiska” (D I 3/342). Daubert potwierdza tym samym swoje realistyczne stanowisko.

Niższą klasę kategorii „przedmiotu” niż rzecz tworzą tzw. przedmioty proste (*primitive Gegenstände*). Nazywa się tak czasem doznania zmysłowe, które powstają na gruncie dat wrażeniowych. Aby jednak móc mówić o doznaniu jako przedmiocie, musi ono być już czymś, tj. musi zostać uświadomione.

Faktycznie więc staje przede mną zawsze coś, przedmiot, jedność, coś uchwytywalnego, co mogę ustalić jako to samo, i co mogę przedstawić i pomyśleć jako to samo, już w najbardziej elementarnych, konkretnych wrażeniach zmysłowych (D I 13/30).

W tym przypadku w grę wchodzi działanie apercepcji. Albowiem „spozrzeganie jest już ujmowaniem, apercepcją” (D I 18/206). Przykładowo: przedmiotem prostym można nazwać tę oto czerwień, wziętą ze wszystkimi swoimi niuansami i odcieniami. Można o niej powiedzieć, że jest to coś, co ma charakter przedmiotu. Jej wypełnienie w aktach naoczności jest stopniowe (D I 8/145). Widziana czerwień, rozumiana teraz jako przedmiot prosty, to jednak coś zgoła innego niż czerwień, która została ujęta jako niesamodzielna *własność* rzeczy. Tę czerwień można mianowicie wziąć (abstrakcja) nie w funkcji konstytuującej rzecz, tak jak ona w niej faktycznie występuje, mianowicie jako własność, lecz jako coś samodzielnego, coś dla siebie istniejącego, niezwiązanego z nośnikiem. Wówczas mamy do czynienia z samodzielnym przedmiotem, który jest czymś jakby pomiędzy

przedmiotem prostym i rzeczą. Można jednak proces abstrakcji posunąć jeszcze dalej. Można mianowicie odłączyć czerwień od przysługującej jej istotowo rozciągłości. W ten sposób powstaje przedmiot czerwień – tym razem już, podobnie jak własność, niesamodzielny. Ta niesamodzielnosc czerwieni wobec rozciągłości jest innego rodzaju niż niesamodzielnosc własności wobec nośnika. Tam jedność jest naczynnie dana, tu – nienaocznie (D I 9/159–160; D I 8/97). Tę różnicę między przedmiotami samodzielnymi i niesamodzielnymi Daubert wyjaśnia w nawiązaniu do Husserla i Stumpfa<sup>20</sup>:

O ile myślimy o jednościach, nie ujmując ich znów jako konstytutywnych części lub momentów jakiegoś nowego związku i tym samym wyższej jedności, to myślimy o nich [jako o] samodzielnych. Niesamodzielne są, przeciwnie, te przedmioty, które jako ukonstytuowane według swojej natury są związane ze substratami. Jeśli ujmujemy np. widzianą czerwień o określonej rozciągłości jedynie jako taką, tzn. jako prymitywny przedmiot, to w ten sposób jest to samodzielny przedmiot; jeśli ujmujemy to jako to, co czerwone, tzn. jako własność rzeczy lub jako odczucie czerwieni, tzn. jako moment przeżycia, to myślimy o nim w odniesieniu do substratu i tym samym [jako o] niesamodzielnym (D I 9/159).

Mówiąc o rzeczy i przedmiotach prostych należy pamiętać, że rzecz nie jest żadną wiązką lub sumą wrażeń, rozumianych jako przedmioty proste (D I 8/56–57). Aby przedmiot prosty stał się własnością (*Eigenschaft*) rzeczy, musi doznać pewnej „przemiany” o charakterze intencjonalnym. Daubert nie podaje dokładnego wyjaśnienia, jak to się dzieje. Powiada tylko:

[Jedność rzeczy] konstytuuje się raczej w szczególnym związku, swoistym jedno-w-d drugim prymitywnych przedmiotów, które, jeśli mają w tym udział, są własnościami (D I 8/96).

---

<sup>20</sup> Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 279–290.

Ta przemiana dotyczy tak samo istnienia rzeczy. Postrzegana rzecz traktowana jest zrazu jako realna, tzn. rzeczywista, faktycznie istniejąca. Dzieje się to nie za sprawą odpowiedniego układu przedmiotów prostych, ani też nie jest to kwestia samej rzeczy. Zdaniem Dauberta, idea realności tudzież idea rzeczywistości jest komponentem aktualnego spostrzeżenia (*Wahrnehmung*) rzeczy (D I 8/78). Jest ona modalnym predykatem, który „konstytuuje się w odniesieniu (*Beziehung*) do mnie”, a „odniesienie polega na swoistej świadomości uczuciowej (*Zumutesein*)” (D I 8/58). To *Zumutesein* – przypomnijmy – jest pewnym stanem uczuciowym, który – choć charakterystyczny dla danej jednostki – ma w sobie jeszcze wiele z ogólności typowej dla zachowań człowieka jako takiego (D I 12/39). Jednak „realność nie jest odniesieniem do mnie” (D I 8/59, 76). Komentując tę część rozważań Dauberta, Karl Schuhmann zauważa, że, mówiąc o uczuciu jako podstawie świadomości przedmiotu, Daubert przejął od Husserla rozróżnienie na intencjonalne akty i nieintencjonalne uczucia, i uważał, że *Zumutesein* jest „nieintencjonalną świadomością (intencjonalnych) aktów”. „Ta przedintencjonalna świadomość nie jest żadnym mitycznym przeczuwaniem, ani ślepym instynktem, lecz koniecznie wiedzą, wprawdzie nie wiedzą-o (*Wissen-von*), lecz wiedzą-co do (*Wissen-um*)”<sup>21</sup>.

### Przedmiot złożony i stan rzeczy

Wyższą klasą przedmiotów niż rzeczy są stany rzeczy. W notatkach Dauberta można znaleźć kilka prób jego zdefiniowania:

Stan rzeczy ogólnie: każde jakoś określone bycie (D I 12/221).

Stan rzeczy jest jednak zawsze tylko stosunkiem rzeczy, tzn. określonych przedmiotów (D I 7/80; por. D I 18/132).

---

<sup>21</sup> K. Schuhmann, *Johannes Daubert und »Logische Untersuchungen«*, w: *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, (ed.) D. Fisette, Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 122.

Stan rzeczy jest fundowany przez przedmioty, jednak inaczej niż relacje. Jest on dopiero możliwy przez odniesienie jednego do drugiego (D I 8/132).

Jest to – by tak rzec – człon pośredni, który musi istnieć, ażeby myśli w ogóle docierały do rzeczy. Nie mogą ujmować bezpośrednio rzeczy, np. rzeczy z ich własnościami, lecz mogą je ujmować tylko w określonych sposobach uprzedmiotowienia. Muszą one być dla mnie w ten lub tamten sposób przedmiotowe. (...) Rzeczy mogą być w prosty (nominalny), determinatywny lub w syntetyczny sposób przedmiotowe. Ostatnim typem jest stan rzeczy (D I 10/107).

Stan rzeczy nie jest niczym rzeczywistym, „stany rzeczy nie istnieją” (D I 9/246), mimo to można powiedzieć, że stan rzeczy jest (*besteht*), jest faktem (*Tatsache*) (D I 17/27; D I 18/76; D I 3/48). Pojęcia faktu używa Daubert na określenie zarówno stanu rzeczy, jak i tego, co istnieje niejako jeszcze „przed” jego uformowaniem, z czym dany stan rzeczy w akcie poznania się zgadza lub nie (D I 10/94–96). Przy czym stosunek faktów jako rzeczywistych rzeczy i uformowanych myślowo stanów rzeczy pozostaje niejasny i problematyczny (D I 10/95–96).

Z jednej strony, stany rzeczy istnieją jakby „siłą rzeczy”: „domniemuję stan rzeczy zawsze jako fakt transubiektywny i niezależny ode mnie” (D I 8/224); z drugiej – bardziej wyraziste jest w ich przypadku „działanie” świadomości: „tylko wewnątrz mojego intencjonalnego aktu można zafiksować fakty jako punkty końcowe. (...) Wszystko jest tylko faktem z określonej perspektywy” (D I 8/225). Stany rzeczy mogą być w różny sposób: jako idealne, realne. Mogą być też stanami tylko wyimaginowanymi, mogą przynależeć do dziedziny bytów estetycznych itp. Wszystko zależy od ujęcia (*Fassung*) sposobu istnienia przedmiotu.

Osobną kwestią jest istnienie wewnętrznie sprzecznych stanów rzeczy, np. okrągłych kwadratów. Zdaniem Dauberta, takie stany rzeczy „istnieją”, tyle że intencjonalnie domniemane jako coś sprzecznego z rzeczywistością.

„Powstanie” stanu rzeczy związane jest z aktami nominalizacji, atrybucji i predykcji oraz, szerzej, aktami pojęciowego ujmowania



i sądzenia (choć istnienie tego ostatniego nie jest konieczne do tego, aby mówić o stanie rzeczy). „Stan rzeczy zostaje ustanowiony, gdy zostaje myślowo aktualizowany” (D I 10/95). Daubert:

Sąd i myśl wobec stanu rzeczy charakteryzują się przez chwytające (ujmujące, poznające lub rozważające) przebieganie (*Durchlaufen*). To, co mogę posiadać już w postrzegającym lub pojęciowo aktualnym bądź latentnym poznaniu, w tym przebieganiu jawi mi się w nowy sposób. To jest »chwytający czyn«, nie jedynie czasowe dzianie się (D I 18/70).

Stan rzeczy, jako „nowa przedmiotowość”, konstituuje się w aktach myślowego ujmowania, pośród których najistotniejszą jest predykcja. Stan rzeczy jest „przedmiotem predykcji” (D I 7/36; D I 17/71). Oznacza to, że stany rzeczy nie są dziełem samych rzeczy. Daubert: „rzeczy nie odnoszą się do siebie samych same z siebie, lecz dopiero w związku z naszym roszczeniem” (D I 3/96). Byciem stanu rzeczy jest przynależność (D I 10/106). Stanu rzeczy nie można nigdy ująć nominalnie (D I 10/102). Trzeba to uściślić. Z jednej strony, jako przedmiot predykcji może być rozumiany stojący w miejscu podmiotu nośnik określeń (S). Z drugiej strony, to nie S jest przedmiotem predykcji, lecz stan rzeczy, którym nie jest samo S, lecz bycie-P S albo fakt, że S jest P (D I 6/113–114). Daubert z aprobatą przypomina także, iż zarówno u Husserla, jak i Meinonga stan rzeczy nie jest dany tylko i wyłącznie w poznaniu i sądzie. Ujęcie jakiegoś stanu rzeczy nie oznacza wydania o nim sądu i uzyskania poznania.

Stan rzeczy, bycie-jakoś, określa się niezależnie od dających poznanie aktów. (...)

Akty predykcji są nie tylko w sądach, lecz we wszystkich myślowych aktach. Także w aktach życzenia, chcenia, nadziei itd. Zwłaszcza [jednak] w tych [aktach] poznania i wiedzy (D I 18/70, 71).

Wszelkie stanu rzeczy dane w sądach są stanami rzeczy, jednak nie odwrotnie (D I 12/221).

„Wewnątrz” stanu rzeczy przedmioty istnieją w określony sposób (D I 7/31). Przedmiot może być jednym z członów stosunku wewnątrz stanu rzeczy (D I 7/72; D I 17/69). Człony (*Glieder*) stanu rzeczy nie są jego cechami, albowiem stan rzeczy nie jest nośnikiem (*Träger*) cech, jak to ma miejsce w przypadku rzeczy i jej własności (D I 6/95). Daubert wskazuje w tym miejscu swoich rozważań na Husserla „naukę o całościach i częściach”<sup>22</sup>.

W „skład” stanu rzeczy mogą wchodzić różne przedmioty:

Przegląd:

Różne stany rzeczy, które mogą wejść w stosunek podmiot-orzeczenie:

Rzecz – własność.

Rzecz i jej ogólny lub rodzajowy charakter. Ze specjalizacją <?> na »ein«.

Rzecz i charakter ogólności jej własności.

Rzecz i czasowo-przestrzenne określenie.

Rzecz i relacja.

Analogicznie: idealne (rzecz-) przedmioty np. geometrii.

Własności, stany i działania same w odniesieniu do ich ogólnego charakteru.

Działania jako konkretne w związku ze źródłem, motywem i celem.

Procesy.

Wydarzenia (D I 18/72–73).

Mimo że – jak mówi Daubert (przeciwko Reinachowi) – „stany rzeczy nie są w aktach poznania pierwotnie dane” (D I 18/129), to jednak pełnią one bardzo ważną funkcję poznawczą:

Stan rzeczy jest w sobie pozbawionym formy stosunkiem jedności oddzielnych członów w rzeczowych całościach jedności. Jest on członem, który czyni, że rzeczy w ogóle w stosunku poznania i wiedzy są osiągalne (odpowiedzi) (D I 18/71).

Znaczeniem sądów są właśnie stany rzeczy (D I 20/90).

Stan rzeczy jako całość jest tylko w sądzie (D I 20/163).

---

<sup>22</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, badanie trzecie.

## Stan poznania i stan pytania

Ogólnie rzecz biorąc, akt poznania tym różni się, m.in. od prostego uświadomienia sobie czegoś, że w poznaniu stan rzeczy traktowany jest jako autorytet (D I 18/72). W ten sposób za sprawą poznania wyłania się nowy twór fenomenologiczny, jakim jest stan poznania (*Kenntnisverhalt*). Jest to myśl: „Myśl jest niejako stającym się żywo na miarę poznania stanem rzeczy” (D I 17/52). Innymi słowy, stan poznania powstaje za sprawą tego, że ten sam stan rzeczy został w określony sposób pomysłany i ujęty w pojęcia (D I 2/36). Pada na niego nowe „światło poznania” (D I 2/43).

To jest sposób, w jaki stan rzeczy zostaje uświadomiony, jednak tak, że on mi coś mówi. Myślę w owych aktach o rzeczach za pomocą stanu rzeczy, i to jest szczególnym funkcjonowaniem w czynności poznania lub wypróbowywania sądu (D I 18/71).

Stan rzeczy staje się w poznaniu czymś miarodajnym dla poznania. Daubert:

Czym jest, fenomenologicznie ujmując, to, co miarodajne? Tzn. tematyczny przedmiot w jego relacji do poznania. To, co miarodajne jest czymś, nie o ile ono jest czymś ontologicznie w sobie, lecz o ile stoi w określonym stosunku do poznania. Ten stosunek nie jest jednak żadną relacją pomiędzy bytem w sobie i poznającym podmiotem. Miarodajne może być coś, jeśli staje się ono przedmiotem poznania. Jednak zawsze zostaje jego własne bycie w stosunku do jego fałszywych ujęć zobowiązujące. I to jest właściwa transcendentja w poznaniu (D I 3/326).

Aby jednak stan rzeczy mógł stanąć w roli autorytetu, w roli tego, co miarodajne dla poznania, musi pojawić się pewne zainteresowanie, które dopuszcza różne możliwości bycia tak a tak. Poznawcze zainteresowanie stanem rzeczy Daubert wiąże z aktem pytania, który jakby wchodzi pomiędzy stan rzeczy a stan poznania. To pytanie

nie musi być wcale wyraźnie wypowiedziane. Jednak otwiera ono dany stan rzeczy i odsuwa ostateczne rozstrzygnięcie, rozumiane jako świadomość obowiązywania (D I 10/202). Daubert:

Pytanie rozjaśnia dopiero to, jakiego rodzaju wiedza powinna mi przysługiwać przez ów stan rzeczy. Ten sam stan rzeczy może mi dać wieloraką wiedzę, w zależności od mojego zainteresowania i mojego akcentowania.

Pytanie jako to, co pozwala poznać żywy sens. Ono mówi mi, jakiego rodzaju wiedzy żądam i ją uzyskuję (D I 18/75).

Naprzeciwko właściwych aktów poznania stoją rzeczy. Z moich pytających aktów wynika teraz (na gruncie ostatecznej zagadki, że moje poznanie, za pomocą własnych narzędzi i środków, kieruje się na fakty) owo *Tak i Nie na moje pytanie* (podkr. – J.D.) (nie zapytywanie!). To zostaje teraz oderwane i w tym nowa jedność, która nie leży w ogóle w sferze rzeczy. Ten nowy twór wydaje się zawierać teraz sąd i stan rzeczy jednocześnie. Wydaje się stanem rzeczy, jeśli przez rzecz jest ugruntowany, i sądem, jeśli rozbłyskuje w czynie poznania (D I 18/111).

Pytanie jako właściwe źródło form poznania (...) (D I 18/133).

Świadomość rzeczywistości budzi apercepcyjne ukierunkowanie na rzecz, które jest całkiem specyficznej, fenomenologicznej natury zainteresowaniem, pytaniem (D I 8/194).

Stan poznania Daubert nazywa również za Edwardem Amesederem (D I 10/72–76) i Meinongiem obiektywem. W jednej z notatek potwierdza to, co powiedzieliśmy wcześniej: „Obiektyw nie jest stanem rzeczy” (D I 8/177; D I 10/93). W innej notatce łączy on stan poznania z pojęciem zdania (*Satz*), który to termin wprowadził Bolzano i którego używał także Husserl. Różnicę między stanem rzeczy i stanem poznania, rozumianym teraz jako zdanie, znakomicie wyraża komentarz Gerharda Gotthardta do myśli Bolzana, który można spotkać zarówno w notatkach Dauberta, jak i pracy Meinonga<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> A. Meinong, *Supozycje*, tłum. J. Grudzińska, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 96.

Analogicznie do stanu poznania Daubert mówi o danym w pytaniu stanie pytania (*Frageverhalt*), danym w życzeniu stanie życzenia (*Wunschverhalt*), stanie rozkazu (*Befehlverhalt*), o *Urteilsverhalt* i *Gewissheitsverhalt*, a także *Annahmeverhalt* i *Vorstellungsverhalt* (D I 18/115). Stany te są miarodajne dla tego, co domniemane w odpowiadających im aktach (D I 18/76).

Jakie argumenty przemawiają za tym, że oprócz stanu rzeczy należy jeszcze odróżnić stan poznania? Zajmujący się tą kwestią Schuhmann znalazł w notatkach Dauberta cztery argumenty na rzecz odróżnienia *Sachverhalt* i *Kenntnisverhalt*. Dodajmy do tego kolejne trzy.

1) Daubert zgadza się z Husserlem, że  $A < B$  i  $B > A$  przedstawiają ten sam stan rzeczy (D I 10/93). Podobnie dwóm sądom: „Róża jest żółta” i „Róża nie jest czerwona” „odpowiada ten sam stan rzeczy” (D I 18/81, 117; D I 20/91). Wedle Dauberta są to jednak dwa różne stany poznania (D I 18/70), różne sposoby odnoszenia się świadomości (D I 20/91). Podobny argument przedstawia uwaga Dauberta, że wspólna *Subjekt-Prädikat-Stellung*, która wyraża ten sam stan rzeczy, zawarta jest w tak różnych zdaniach, jak: „Czy S jest P?”, „Niech S będzie P!”, „S powinien być P” itp. „Ten sam stan rzeczy (...) jest raz zapytany, następnie życzony, potem wymagane lub pozwolenie, dalej jako pewnie istniejący w stwierdzeniu lub poznaniu” (D I 18/82). Daubert podsumowuje to następująco:

Jasne stają się różnice natury fenomenów w  $a > b$ ,  $b < a$ . Z jednej strony, jest to ten sam stan rzeczy, ta sama sfera rzeczywistości. Na tym nadbudowuje się teraz nowa, w której stany rzeczy są różne. Jednak jaki jest właściwy stosunek tych obu sfer? Odpowiadające ujęciom  $a > b$ ,  $b < a$  różne stany rzeczy nie mają w sobie żadnej samodzielnej rzeczywistości, w przeciwieństwie do ogólnego stanu rzeczy. One są dopiero mocą subiektywnego ujęcia w świecie. Przez to ujęcie są one projektowane, niczym formowanie, na istniejący w sobie stan rzeczy. Ten tak uformowany stan rzeczy ma wedle tego rzeczywistość, która nie jest dla siebie ani w fizycznym, ani psychicznym, ani idealnym, ani w żadnym

innym sensie, samodzielna. Jej realność polega na przenikaniu formującej siły w materiał (D I 12/83).

2) Daubert zwraca uwagę na różne rozłożenie akcentów. Stan rzeczy „S jest P” może przynosić za każdym razem inne poznanie, w zależności od tego, na co położy się akcent. To oczywiście także wynika z odpowiedniego pytania. Albowiem czego innego chce się dowiedzieć ktoś, kto pyta „czy S jest P?” , niż ten, kto pyta „czy S jest P?”. Analogicznie można w różny sposób rozłożyć akcenty przy negacji i pytaniu (D I 18/126).

3) Stan rzeczy może stać się podmiotem sądu: „To, że S jest P, jest smutne, jest prawdą, jest faktem” (D I 18/143).

4) Kolejnym ważnym argumentem na rzecz odróżnienia stanu rzeczy od stanu poznania jest Daubertowska teoria negacji, wedle której nie istnieją negatywne stany rzeczy. Negacja odnosi się do stanu poznania, który, w przeciwieństwie do *Sachverhalt*, może być pozytywny lub negatywny (D I 18/82). Daubert:

Nie ma też żadnego słusznego sensu, aby zaprzeczać [istnieniu] stanu rzeczy. Stan rzeczy istnieje lub nie istnieje. {Czy nie musiały według Reinacha istnieć także nieistniejący stan rzeczy? Lub: [Czy nie musiałyby według niego] istnieć nieistnienie stanu rzeczy?} (D I 18/119)

Jednak jest pewne, że nie wolno negacji brać [wprost] z istniejących stanów rzeczy. Te nie mogą być [jej] źródłem; albowiem właśnie istnienie stanów rzeczy staje się świadome (żywotne) dopiero w aktualnym poznaniu (D I 18/140).

Prosta świadomość stanu rzeczy nie zawiera jeszcze możliwości negacji. Ażeby ta się pojawiła, musi dojść właściwie nowa tendencja. Czy to jest teraz właściwie może dopiero tendencja poznawcza (D I 18/147)?

Negatywny stan poznania jest negacją w sensie nietrafienia adekwatnego stanu rzeczy (D I 18/185).

W związku z kwestią negacji Daubert odróżnia obiektywny stan rzeczy, któremu nie przysługuje negacja, i subiektywny stan rzeczy (*Objektiv*), któremu można przypisać negację (D I 10/108).

Do tego sporządzonego przez Schuhmanna zestawienia możemy z naszej strony dodać kolejne argumenty:

5. W jednym z fragmentów Daubert powiada: „Z trudem w stanie rzeczy można znaleźć miejsce dla modalności” (D I 18/111). W stanie rzeczy nie istnieje ani byt, ani niebyt, ani możliwość, ani konieczność. Pojawiają się one dopiero na poziomie *Kenntnis*- lub *Frageverhalt* (D I 10/60).

6. *Sachverhalt* zostaje uświadomiony nie tylko w sądzie. Poznanie (w sensie ścisłym) natomiast ma miejsce tylko w sądzie. To zatem, co staje się korelatem poznania i sądu, jest czymś innym niż stan rzeczy.

7. Poznanie odniesione do stanu rzeczy powoduje jego odpowiednio „przekształcenie” w stan poznania, który staje się miarodajny dla prawdziwości lub fałszywości sądu. Stan rzeczy jest na te wartości obojętny (D I 18/116). „Stan rzeczy nie jest ani prawdziwy lub fałszywy, ani słuszny lub niesłuszny” (D I 3/48).

Stan poznania niesie w sobie pewne wymaganie (*Forderung*). Wypływa ono z rzeczy ujętej w akcie ustanowienia. W pytaniu natomiast w miejscu obowiązywania mamy do czynienia z pytajnością (*Fraglichkeit*), w życzeniu – z życzeniowością (*Erwünschtheit*) (D I 2/251). Powstają one za sprawą podmiotu.

### Świadomość rzeczywistości

Zagadnienie świadomości rzeczywistości odgrywa w twórczości Dauberta bardzo ważną rolę. Pod wpływem Lippsa uczynił on je tematem swojej nienapisanej pracy doktorskiej, do której notatki sporządzał niemal przez cały okres swojej filozoficznej aktywności<sup>24</sup>. Wiąże się ono, co oczywista, z jednej strony z rozważaniami psychologicznymi (świadomość przedmiotowa, domniemanie,

<sup>24</sup> Pierwsze zapiski na temat *Wirklichkeitsbewusstsein* zrobił Daubert podczas odczytu Lippsa na posiedzeniu Towarzystwa 21.07.1899 (D I 10/116), ostatnie notatki, nawiązujące do *Logik* Husserla (1929) i opublikowanego doktoratu Eugena Finka (1930), pochodzą z początku lat trzydziestych (D I 10/122–127).

zwrócenie uwagi, akty *belief*, wczucie, spostrzeżenie itp.), z drugiej – z zagadnieniami logicznymi (ogólna teoria sądu, sądy egzystencjalne, sądy negatywne itp.), z trzeciej – z kwestiami ontologicznymi (czym jest rzeczywistość?).

Problem rzeczywistości ma wiele różnych odsłon. Jedna z nich wygląda następująco. Rzeczywistość nie jest realnym orzeczeniem przedmiotu, albowiem przez to, że przedmiot jest rzeczywisty, nie staje się czymś rzeczowo innym w stosunku do tego samego przedmiotu, który był wcześniej tylko pomyślany np. jako możliwy (Kant). Rzeczywistość jest orzeczeniem modalnym, tj. określa nasz stosunek do przedmiotu. Czy to jednak oznacza, że kiedy wypowiadam sąd egzystencjalny, mówię o swoim stosunku do przedmiotu? Czy sąd egzystencjalny jest dokonywany w akcie refleksji? Bynajmniej. Sąd egzystencjalny mówi nie o mnie, lecz o przedmiocie, do którego się odnosi. Rzeczywistość musi więc być jakoś dana *na* przedmiocie. Ale jak?

Jak w przypadku innych zagadnień, tak i w tym Daubert rezygnuje z pełnego opracowania tematu: „jesteśmy dalecy od pełnej fenomenologii rzeczywistości” (D I 8/114).

Inspiracje dla swoich badań czerpał on z różnych stron. Lista autorów, których prace studiował, przygotowując swoją dysertację, jest imponująca. Świadczy o tym chociażby zawartość teczki numer 19, która stanowi niemal w całości wypisy i komentarze do prac takich autorów, jak W. Dilthey, K. G. Uphues, J. St. Mill, W. James, D. Hume, H. Gomperz, A. Marty, Ch. Sigwart, F. Miklosich i wielu innych (A I 19). Niemniej najważniejszymi dziełami dotyczącymi tej materii są dla Dauberta przede wszystkim wykłady i teksty Lippsa, *Logische Untersuchungen* Husserla oraz rozważania Brentana, zwłaszcza te dotyczące sądów egzystencjalnych. Na rozważania Dauberta mogą również rzucić światło pozostawione w *Nachlass* notatki Pfändera. W jednej z nich, wprowadzając pojęcie fenomenologii, powiada on wprost: „Fenomenologia dotyczy świadomości rzeczywistości”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> A. Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage. Einleitung in die Philosophie und Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, München 1973, s. 37.



W ramach posiedzeń Towarzystwa odbyło się co najmniej kilka dyskusji na temat natury rzeczywistości i jej świadomości, w których udział brali Lipps, Cornelius, Pfänder oraz Daubert. Jak istotny jest to temat dla dziejów fenomenologii, przekonuje późniejsza dyskusja przedstawicieli ruchu wokół kwestii realizmu i idealizmu. Jak wiadomo, została ona sprowokowana przez zmianę filozoficznego stanowiska Husserla, który od czasów publikacji *Idei* wszedł na drogę fenomenologii transcendentalnej. Na przełomie XIX i XX w. jeszcze nikt z monachijskich dyskutantów nie przeczuwał tego, co stanie się w fenomenologii ponad dekadę później. Niemniej zanim dyskusja – w dużej mierze kierowana przez Ingardena – nabrała w drugim i trzecim dziesięcioleciu XX w. rozpędu, główne argumenty były już od dawne przygotowane, a kwestia „fenomenologiczny idealizm czy realizm” była w oczach Monachijczyków dawno rozstrzygnięta – jeszcze przed jej oficjalnym powstaniem.

Tuż po przyjęciu za temat doktoratu „świadomości rzeczywistości” Daubert wspomina, że chciałby skonfrontować teorię Lippsa z teorią Hansa Corneliusa (1863–1947).

Johannes Wilhelm Cornelius był bardzo barwną i wpływową postacią. Doktoryzował się z chemii (1886), cytowaną już przez nas rozprawę habilitacyjną z filozofii pt. *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* bronił na Uniwersytecie w Monachium (1894), gdzie wykładał do roku 1903 jako *Privatdozent*, zaś od 1903 r. jako profesor nadzwyczajny. Obok zainteresowań naukowych zajmował się czynnie muzyką, malarstwem, poezją i architekturą. Był ważną postacią środowiska artystycznego w Monachium. W 1910 r. przeniósł się do Akademii für Sozial- und Handelswissenschaften we Frankfurcie nad Menem. Akademia ta stała się podstawą utworzonego w roku 1914 tamtejszego Goethe-Universität. Do jego najbliższych studentów należeli m.in. Max Horkheimer oraz Theodor Adorno. Warto wspomnieć, że kontakty naukowe utrzymywał m.in. z zafascynowanym jego pismami Stanisławem Ignacym Witkiewiczem, na zaproszenie którego wygłosił kilka odczytów w Zakopanem (1937).

Cornelius uważał, że spostrzeżenie (*Wahrnehmung*) rzeczywistości jest *de facto* analizą porównawczą aktualnie napływających

treści do świadomości z tymi, które spostrzegliśmy już wcześniej i które znajdują się w naszej pamięci. Spostrzeganie jest odróżnianiem tego, co jest teraz, od tego, co było wcześniej. W nawiązaniu do Milla twierdził on, że świadomość rzeczywistości polega na subiektywnym oczekiwaniu (*Erwartung*), że coś się wydarzy w taki, nie zaś inny sposób<sup>26</sup>.

Zdaniem Lippsa, Corneliusa definicja świadomości rzeczywistości jest:

- 1) Za szeroka. Oczekiwać można tego, co nierzeczywiste, np. tego, że podczas zasypiania będzie się miało jakieś halucynacje, które nie są rzeczywiste.
- 2) Za wąska. Można uważać pewne rzeczy za rzeczywiste (np. atomy), bez oczekiwania doświadczenia ich na drodze zmysłowej.
- 3) Niedokładna. *Definiendum* zakłada już *definiens*: oczekuje się tylko tego, co wcześniej opatrzone zostało świadomością rzeczywistości (D I 10/116).

Najważniejszym założeniem XVIII- i XIX-wiecznych psychologicznych teorii wyjaśniających nasze poczucie rzeczywistości była teoria kojarzenia. Obok warunków psychicznych, drugim niemniej ważnym założeniem było przekonanie, że w świecie zewnętrznym istnieje pewien porządek. Świadomość rzeczywistości związana jest – tak utrzymywał chociażby Stout, Spencer, Dilthey czy Scheler – z poczuciem pewnego przymusu (*Zwang*) czy oporu (*Widerstand*), który staje na drodze innym możliwym zachowaniom ze strony podmiotu. Nie znaczy to jednak, że uniemożliwia on zupełnie inne przedstawienie sobie czegoś skądinąd rzeczywistego, jak ma to miejsce np. podczas fantazjowania czy kontemplacji dzieła sztuki (D I 10/119).

---

<sup>26</sup> H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, München 1894. Por. Husserla krytyczną recenzję tej pracy: E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, seria: *Husserliana*, Band. XXII, (Hrsg.) B. Rang, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1979, s. 357–380.

## Theodora Lippsa teoria rzeczywistości

W teczce nr 4 pt. *Lipps* znajduje się obszerny zapis wykładu Lippsa z roku akademickiego 1899/1900. Kilka zawartych w niej arkuszy wprost odnosi się do kwestii świadomości rzeczywistości. Na przykład arkusz 56 wspomnianej teczki nosi znamieny tytuł: *Wirklichkeitsbewusstsein* (D I 4/101). Jednak o wiele ważniejsze w tym względzie są notatki Dauberta sporządzone tuż po opublikowaniu przez Lippsa dwóch jego ważnych prac (1902). Notatki te stanowią projekt referatu, który Daubert wygłosił (?) na seminarium Lippsa w WS 1902–1903. Zbiór kartek zaczynający się od numeru 93, nosi tytuł: *Das Wirklichkeitsbewusstsein. Zur Kritik von Lippsens neuen Schriften »Vom Denken, Fühlen und Wollen«, sowie »Einheiten und Relationen«*<sup>27</sup>.

Zwróćmy najpierw uwagę na treść arkusza 56, który jest zapisem fragmentu wykładu Lippsa z roku 1899/1900. Nie pojawiają się w nim jeszcze odniesienia do wspomnianych wyżej prac Lippsa, jednak co do treści wykazują z nimi dużą zbieżność. Spisany fragment wykładu zaczyna się od definicji uczucia oraz podziału uczuć na aktywne i pasywne. Te pierwsze związane są z aktywnością i wolnością podmiotu, te drugie dają odczuć podmiotowi jego zobowiązanie, przymus, bycie zdeterminowanym. „Treściowe uczucie pasywności” utożsamia Lipps z „uczuciem obiektywności”. Przez to uczucie rozpoznaje się rzeczy oraz zawartość wspomnień jako coś obcego i od podmiotu niezależnego. W uczuciu obiektywności ufundowane jest każde poznanie i „świadomość rzeczywistości”. Podczas odnotowanego przez Dauberta wykładu Lipps odróżnia następujące rodzaje świadomości rzeczywistości:

1) Świadomość obiektywnej rzeczywistości, tj. świadomość niezależności treści psychicznych od mojej świadomości. Świadomość ta przynosi wiedzę na temat rzeczywistości fizycznej i jest podstawą przyrodoznawstwa. Powstaje ona w ten sposób, że pewna treść

---

<sup>27</sup> Daubert bardzo często błędnie zapisywał tytuł pracy Lippsa *Vom Fühlen, Wollen und Denken*.

psychiczna wskazuje na ściśle z nią związany, nie psychiczny, a fizjologiczny bodziec, który jawi się jako coś świadomości obcego, co z zewnątrz stawia wymagania swego uznania.

2) Świadomość subiektywnej rzeczywistości, tj. świadomość niezależności od mojej aktualnej świadomości stworzonych w przeszłości obrazów wyobraźniowych oraz treści wspomnień. Jest to świadomość rzeczywistości tego, co subiektywne. Nie jest to, jak w pierwszym przypadku, świadomość rzeczywistości przedmiotu, lecz uczucie bycia powiązaniem jakiejś treści ze znajdującym się w danym punkcie czasu Ja. Świadomość ta stanowi punkt wyjścia psychologii. Powstaje w ten sposób, że coś psychicznego jawi mi się jako coś dla mojej aktualnej świadomości obcego.

3) Z kombinacji powyższych dwóch rodzajów powstaje „świadomość obiektywnej rzeczywistości tego, co subiektywne”, która ma miejsce podczas przedstawiania postaci mitologicznych, a także – co bardzo ważne – podczas uświadamiania sobie drogą analogii innych istot obdarzonych psychiką (obcych osobowości) (D I 4/104–105).

4) Świadomość apriorycznej rzeczywistości, którą Lipps nazywa także „formalną świadomością obiektywności” i przeciwstawia ją trzem pierwszym, będącymi „materialnymi świadomościami obiektywności”. Jest to „świadomość rzeczywistości stosunków między treściami świadomości (np. między sumą kątów w trójkącie)” (D I 4/105). Ta świadomość stanowi podstawę geometrii, a także teorii stosunków między dźwiękami i barwami. Tym, co warunkuje powstanie tej świadomości, jest „ogólna prawidłowość mojego ducha, która istnieje niezależnie od każdego określenia czasu i sytuacji” (D I 4/107).

W swoich notatkach, zawartych w teczce pt. *Wirklichkeitsbewusstsein*, Daubert wymienia, wskazując na Lippsa, trzy formy rzeczywistości: materialną, subiektywną i formalną. Jako przykład subiektywnej rzeczywistości wymienia pegaza, a więc to, na co wskazuje powyżej w punkcie trzecim (D I 7/94).

Świadomość rzeczywistości jakiejś treści jest – według wykładu Lippsa – czymś trwałym, co zachowuje się we wspomnieniu.

To, co raz jest uznane za rzeczywiste, pozostaje takim po wsze czasy (przynajmniej tak długo, póki nie zaistnieje jakaś przeciwna temu racja, która może znów znieść istnienie.) Nic nie znika bez powodu, jeśli choć raz zaistniało. Wiara w trwające istnienie realnego świata zewnętrznego ma w tym swoją prostą podstawę (D I 4/108).

Świadomość rzeczywistości odnosi się więc do doznań (*Empfindungen*) jako takich i jest czasowo, ale także przestrzennie nieuwarunkowana. Każde z doznań ma własną świadomość rzeczywistości, dzięki czemu np. jakiś dźwięk zachowuje we wspomnieniu swą realność, choć nie przychodzi na myśl całej sytuacji, w której pierwotnie wystąpił. To nie znaczy wszak, że poszczególne treści świadomości występują w życiu psychicznym niczym atomy w próżni. Każde przeżycie jest zawsze związane z innymi przeżyciami i świadomość rzeczywistości danego przeżycia może być ściśle powiązana z pewnym określeniem przestrzennym lub czasowym (zdarza się tak zwłaszcza, jeśli np. dany dźwięk pojawia się tylko w jakiejś jednej określonej sytuacji).

Trzeba zaznaczyć, że nie zawsze jest tak, iż do danego spostrzeżenia dołącza się za każdym razem świadomość rzeczywistości. Można coś spostrzegać bez posiadania przy tym świadomości rzeczywistości. Tak jest np. podczas zwracania uwagi na określoną treść danego wrażenia albo jego znaczenie.

Wprawdzie świadomość rzeczywistości odnosi się do doznań, jednak nie obowiązuje ona o tych doznaniach, lecz o czymś, do czego się one odnoszą. Kiedy przypominam sobie jakiś krajobraz, to świadomość rzeczywistości nie dotyczy tego, co stanowi treść wspomnień, zwłaszcza że może ona być niedokładna i nieokreślona, lecz krajobrazu, na które one pośrednio wskazują.

Wyjaśnienia dotyczące świadomości rzeczywistości pozwalają zrozumieć, jak powstaje świadomość możliwości. Szczególnie istotna jest ona w przypadkach wolnej gry wyobraźni. Ponieważ treść każdego wyobrażenia wywodzi się ostatecznie ze spostrzeżenia, a to jest związane ze świadomością rzeczywistości, wytwory wyobraźni naznaczone są pewną sprzecznością. Z jednej strony, jako twory wyobraźni charakteryzują się dowolnością i kreatywnością,

z drugiej strony, rozpatrywane z punktu widzenia ich materiału, niosą w sobie, związane ze świadomością rzeczywistości, charakter obcości i niezależności od podmiotu. Tę dwuznaczność wytworów wyobraźni Lipps stara się wyjaśnić za pomocą pojęcia „świadomości obiektywnej możliwości”. „Obiektywna możliwość” oznacza, że warunki urzeczywistnienia czegoś tkwią w samym obiekcie. Powstaje ona wtedy, gdy w sposób wolny abstrahuje się od aktualnego stosunku danego przedstawienia do całości życia psychicznego i u podstaw tej abstrakcji przyjmuje się świadomość rzeczywistości.

Uczucie obiektywności równa się uczuciu pewności. Świadomość rzeczywistości równa się świadomości faktyczności, równa się świadomości prawdy. Rzeczywistość i prawda są tylko dwoma kierunkami tego samego uczucia (D I 4/119).

Przejdźmy teraz do tekstów, a właściwie do jednego z tekstów Lippsa. Najbardziej pouczająca w kontekście problematyki świadomości rzeczywistości jest praca z roku 1902 pt. *Vom Fühlen, Wollen, Denken*. Swoje rozważania zaczyna Lipps od przeciwstawienia „świadomości przedmiotowej subiektywności” (rzeczywistości własnej świadomości) „świadomości przedmiotowej obiektywności” (rzeczywistości zewnętrznej). W tej ostatniej, którą Lipps nazywa także „czystą świadomością obiektywności”, podmiot czuje się przez uchwycony przedmiot uwarunkowany, czuje, że ów przedmiot istnieje także niezależnie od niego, czy tego chce, czy nie chce. Świadomość przedmiotu związana jest z poczuciem jego obcości, jest ona *ein Gefühl eines Nicht-Ich*, jest *Wirklichkeitsgefühl*<sup>28</sup>. W „uczuciu aperceptywnej obiektywności” to poczucie bycia uwarunkowanym się wzmacnia, tak że podmiot nie tylko odczuwa rzeczywistość danego przedmiotu jako od jego woli niezależną, ale to samo odczucie „przymusu” rozciąga się na jego własne akty percepcji. Przedmiot – mówi Lipps – niejako wymaga zwrócenia na niego uwagi, bez

---

<sup>28</sup> Th. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen, Denken. Eine psychologische Skizze*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902, s. 11.

względu na to, czy jest on dla podmiotu czymś ważnym, przyjemnym, potrzebnym itp. Innymi słowy, podmiot odczuwa, że powinien zwrócić się do przedmiotu i przyjąć to, czego od niego wymaga (*verlangt*). Jest to „uczucie obiektywności apercpcji”, „uczucie wymagania przedmiotu”. To ostatnie tym różni się od świadomości przedmiotowej obiektywności, że tam wymaganie niejako było tylko obecne w przeżyciu, było percypowane – w swoich notatkach do tego fragmentu filozofii Lippsa Daubert zauważa, iż prosta świadomość obiektywności jest tożsama ze swoistym stanem umysłu (*Zumutesein*) w obliczu przedmiotu, czy też swoistym uczuciem (D I 4/66, 195) – gdy tymczasem tu samo wymaganie jest w pełni apercypowane, czyli – jak mówi Daubert – zostaje uświadomione jego bycie rzeczywistym. Gdy więc to percypowane wymaganie zostaje uświadomione w apercpcji następuje uznanie (*Anerkennung*) roszczenia przedmiotu, jego – jak mówił Kant – ustanowienie (*Position*) (por. D I 8/76)<sup>29</sup>. Jest to świadomość rzeczywistości. Wypełniająca roszczenie przedmiotu percepcja lub apercpcja obowiązuje (*gilt*) lub „ma obowiązywanie” (*hat Geltung*), które wypowiedziane zostaje w sądzie. W rozdziale trzecim *Vom Fühlen, Wollen, Denken*, który nosi wymowny tytuł: *Das Wirklichkeitsbewusstsein*, Lipps zaczyna od tego, że owo uczucie obiektywności nazywa „uczuciem rozumności”, jako że rozum nie jest niczym innym niż władzą pozwalającą na bycie kierowanym przez uczucie obiektywności<sup>30</sup>. Myślenie w tym kontekście byłoby przez przedmiot wymaganym przedstawieniem i apercypowaniem, które może przerodzić się w „aktywny ruch myślenia” realizowany w rozważaniu i namyśle. Jego podstawą jest wątpliwość<sup>31</sup>.

### Dauberta krytyka teorii Lippsa

W swoich notatkach do pierwszych paragrafów *Vom Fühlen, Wollen, Denken* Daubert postuluje powołanie po Husserlowsku rozumianej

<sup>29</sup> Tamże, s. 16.

<sup>30</sup> Tamże, s. 54.

<sup>31</sup> Tamże, s. 69.

„fenomenologii świadomości rzeczywistości jako tego, co intencjonalne” i odróżnienie jej od prezentacji realnego stosunku między świadomością i jej przedmiotem (D I 4/190).

Świadomość rzeczywistości jest intencjonalnym przeżyciem i ma z nim wspólne to, że odnosi się do czegoś, że, gdy to przeżywam, zjawia mi się w tym coś przedmiotowego (które percypuję) w szczególny sposób (D I 20/15).

Rzeczywistość jest czymś po stronie przedmiotu, mimo to „rzeczywistość nie [jest] własnością rzeczy” (D I 20/175) (por. rozdział *Ponad obłokami poznania*).

Krytycznie odnosi się on przy tym do kilku rozwiązań Lippsa.

W pierwszej kolejności zwraca on uwagę, że odróżnienie świadomości przedmiotowej subiektywności od świadomości przedmiotowej obiektywności wyprowadzone jest nie z różnicy aktów domniemania, bo te są w obu przypadkach takie same (odczucie obcości), lecz z natury przedmiotów. Na marginesie Daubert dodaje, że w świadomości rzeczywistości domniemany przedmiot nie jest dany w kategorii obcego. Jest to – jego zdaniem – fenomenologicznie błędne spostrzeżenie (D I 4/192, 199).

Daubert pyta: jeżeli świadomość rzeczywistości jest rodzajem lub domeną świadomości obiektywności, to na czym polega rzeczywistość jako „charakter” przedmiotu, który odróżnia go od innych przedmiotów np. nierzeczywistych? Z jednej strony, Lipps zdaje się sugerować, że rzeczywiste jest to, co daje się potwierdzić empirycznie (na drodze spostrzeżenia lub przypomnienia). Z drugiej strony, nieobce jest mu przekonanie, iż rzeczywistość pokrywa się z tym, co przedmiotowe w ogóle. Zdaniem Dauberta, świadomość rzeczywistości nie jest tożsama ani z percepcją, ani ze świadomością przedmiotu, który jest *możliwym* przedmiotem, ani ze świadomością wymagania.

Świadomość rzeczywistości nie jest tożsama z percepcją, dlatego że to, co spostrzegane, może okazać się także halucynacją. Konkretnie treści zmysłowe nie świadczą o rzeczywistości przed-



miotu. Domniemanie czegoś rzeczywistego nie jest tożsame ze świadomością jego empirycznego pochodzenia. W naukach przyrodniczych mówi się o atomach, gazie, sile itp., których nie daje się doświadczyć bezpośrednio zmysłami, mimo to są one czymś rzeczywistym i dla poznania miarodajnym. Ponadto rzeczywiste są również treści świadomości, które – jak w przypadku halucynacji – mogą świadczyć o niereczywistości danego przedmiotu, a które są niedostępne zmysłami. Wynika stąd, że istnieją różne rzeczywistości (D I 17/32).

Przeciwko stwierdzeniu, że świadomość rzeczywistości jest tożsama ze świadomością obiektywności, przemawia to, że istnieją przedmioty tylko wyobrażone, niereczywiste, możliwe, będące przedmiotem życzenia, nadziei, pytania (D I 4/219).

Natomiast przeciwko utożsamieniu rzeczywistości z wymaganiem świadczy to, iż istnieją przedmioty, które stawiają wymaganie, ale nie są rzeczywistymi przedmiotami (np. byty matematyczne lub idea centaury, która wymaga od wyobrażającego go sobie, przedstawienia go jako konia z ludzkim tułowiem). Ponadto to, że coś jest możliwe, jest niekiedy równie pewne, w swej możliwości właśnie, i wymagające swego przyjęcia (możliwe skutki zaistnienia czegoś), jak to, co rzeczywiste. Dalej: w świadomości wymagania pojawiają się różne stopnie pewności, natomiast rzeczywistość w świadomości rzeczywistości nie da się stopniować (D I 4/226). Przez wzrost pewności przedmiot nie staje się bardziej rzeczywisty (D I 4/240–241). Różnica między świadomością rzeczywistości i świadomością obowiązywania wychodzi wyraźnie na jaw, gdy zwróci się uwagę na możliwość różnego rozłożenia uwagi (akcentów) w sądzie. W stwierdzeniu „Cezar przekroczył Rubikon” można mieć na uwadze co najmniej trzy rzeczy: Cezara, przekroczenie przez niego rzeki oraz samą rzekę. Za każdym razem ma się świadomość rzeczywistości poszczególnych desygnatów, jednak świadomość obowiązywania dotyczy tylko czegoś jednego. Świadomość rzeczywistości jest czymś innym niż sąd o rzeczywistości, a zatem także czymś innym niż świadomość obowiązywania (D I 4/191; D I 20/13). „Ta faktyczność nie

oznacza ani obowiązki, ani uznania. Lecz raczej to, na podstawie czego obowiązuje sąd” (D I 17/32). Poza tym to, co rzeczywiste, nie może być ani sprzeczne, ani fałszywe. Wreszcie świadomość rzeczywistości nie może być tożsama ze świadomością obowiązywania, dlatego że można wypowiadać się o realnych rzeczach, pozostawiając otwartą kwestię, co do obowiązywania tego, o czym się mówi (D I 20/171).

To, że jednak istnieje jakieś pokrewieństwo między świadomością obowiązywania a świadomością rzeczywistości wskazuje fakt, iż niemal w przypadku każdego sądu można dodać słowo ‘rzeczywiście’, ‘rzeczywisty’ – bez zmieniania jego treści. Słowa te służą jedynie do tego, aby wzmocnić wyrażoną w sądzie świadomość jego obowiązywania. W tym sensie wydaje się, że można słowo ‘rzeczywisty’ zastąpić słowem ‘faktyczny’. Daubert mówi jednak w tym miejscu o nieporozumieniu i ekwiwokacji (D I 7/96; D I 4/209). „Świadomość rzeczywistości nie jest świadomością obowiązywania” (D I 8/236).

Pojęcie rzeczywistości niekiedy utożsamia się z pojęciem istnienia (*Existenz*). Stwierdzenie rzeczywistości jakiegoś przedmiotu wydaje się tożsame z uznaniem jego istnienia. Wyrażają je specjalne sądy jednoczłonowe, tzw. sądy egzystencjalne („A istnieje”). Daubert uważa jednak, że pojęcia rzeczywistości i egzystencji są rozłączne, jako że mogą, ale nie muszą, istnieć różne rzeczywistości. O tym, że są różne odmiany rzeczywistości (to, co fizyczne, psychiczne, idealne), decydują „wewnętrzne”, „konstytutywne cechy” przedmiotów. W przypadku pojęcia egzystencji o niczym takim nie może być mowy. Egzystencja nie jest realnym określeniem przedmiotu, ale nie jest także przedmiotem jako takim. Daubert odrzuca też twierdzenie, jakoby egzystencja była jakimś przeżyciem. A zatem: „Co oznacza tutaj istnienie (*Existenz*)?” (D I 9/35) „Istnienie oznacza, że napotkany przedmiot faktycznie jest dany lub występuje lub istnieje prawomocnie. Orzeczenie istnienia jest modalnym orzeczeniem relacji” (D I 9/18).

Daubert odrzuca także hipotezę, że o rzeczywistości rzeczy (*Dinge*) decyduje ich przynależność do czasoprzestrzennego świata. Czas

i przestrzeń nie mogą być warunkami rzeczywistości, albowiem także twory fantazji dzieją się w czasie i przestrzeni (D I 8/77).

Rozmyślając w jednym z fragmentów swoich notatek nad tym, skąd w ogóle bierze się pojęcie egzystencji, Daubert jako jedną z możliwości bierze pod uwagę okoliczność mylenia się i błędzenia. Błądzimy i mylimy się, dlatego że nie pozostajemy przy wrażeniach, lecz tematem sążenia czynimy przedmioty złożone. Jest to teoriopoznawczy sens mówienia o egzystencji (D I 9/18–19). Przywodzi on na myśl rozważania dotyczące prawdy, oczywistości, pojęcia wypełnienia itp.

Ogólnie rzecz biorąc, można pojęcie rzeczywistości traktować dwojako: albo rozumie się przezeń pewien swoisty stosunek świadomości do przedmiotu, albo jako szczególną „własność” przedmiotu, która jest uświadamiana w specjalnych aktach intencjonalnych (D I 4/227–228; D I 7/93, 113). Pierwsza świadomość przedmiotu może mieć dwojaką odmianę: albo jest to prerefleksyjna, prosta świadomość przedmiotu (np. dana wraz ze spostrzeganiem), albo wyrażona w sądzie świadomość rzeczywistości jakiegoś stanu rzeczy (D I 7/114).

Różnica w interpretacji tego, co oznacza rzeczywistość, pociąga za sobą daleko idące konsekwencje natury logicznej i teoriopoznawczej. Choćby problem łącznika „jest”. Gdyby na przykład zachodziła druga z wyżej wspomnianych okoliczności, sądy egzystencjalne nie wyrażałyby świadomości rzeczywistości, lecz co najwyżej świadomość obowiązywania dotyczącą tego, że coś jest rzeczywiste. Pojęcie rzeczywistości nie pochodziłoby wedle tego z refleksji nad sposobami uświadamiania sobie czegoś, lecz z refleksji nad konstytucją przedmiotu (D I 4/228).

W pracy Lippsa stosunek świadomości do przedmiotu pozostaje głęboko niejasny. Zdaniem Dauberta, w tych rozważaniach Lipps miesza ze sobą kilka rzeczy:

1) przedmiot, rozumiany jako coś danego w intencji, z materiają aktu. Widać to wyraźnie na przykładzie stwierdzenia Lippsa (w parafrazie Dauberta), że „przedmiot wymaga, żeby być obecnym dla mnie w miejscu treści świadomości” (por. D I 4/207, 233–234);

2) świadomość obiektywności (*Forderung*) i pewność sądzenia (*Gewissheit*);

3) apercypję (zwrócenie uwagi) z intencją (D I 4/84).

O stosunku świadomości do przedmiotu informują nas – według Lippsa – „proste uczucia przedmiotu” (*Gegenstandgeföhle*)<sup>32</sup>. Uczucia te, jak każde inne uczucie, nazywa Lipps „symptomem świadomości”, informującym nas o tym, w jakim stosunku pozostaje dany proces psychiczny do całości życia świadomego. W przypadku percepcji i apercypji dołącza się on do tego, co spostrzeżone. Dla Dauberta jest to *Grunddogma* Lippsowskiej filozofii (D I 4/77). Lipps niedostatecznie wyraźnie odróżnia intencjonalną świadomość przedmiotu od nieintencjonalnego uczucia jako symptomu zaistnienia realnego stosunku między świadomością i przedmiotem<sup>33</sup>. Zdaniem Dauberta, między świadomością przedmiotowej subiektywności a świadomością przedmiotowej obiektywności nie istnieje korelacja, albowiem pierwsze jest co najwyżej uczuciem (symptomem świadomości), drugie jest intencjonalnym odniesieniem świadomości do przedmiotu (D I 4/79). Wprawdzie „symptom i intencja nie są przeciwieństwami” (D I 4/81), jednak nie znaczy to, że świadomość rzeczywistości jest po prostu uczuciem (D I 8/103–104, 222). Świadomość rzeczywistości ma apercypcyjny charakter i powstaje na gruncie spostrzegania, chociaż nie jest z nim identyczna.

Reasumując. Zdaniem Dauberta, u Lippsa nastąpiło pomieszanie dwóch czy nawet trzech pytań: 1) pytania fenomenologicznego: czym jest przedmiot domniemany jako rzeczywisty?; 2) pytania teoriopoznawczego o obowiązywalność naukowych twierdzeń dotyczących rzeczywistości; oraz 3) pytania o fakty: co musi się w rzeczywistości pojawić, ażeby mogła wystąpić świadomość przedmiotu (D I 4/190, 196, 207, 218; D I 7/48–49)?

Jako podsumowanie tego wątku rozważań można potraktować następujące słowa Dauberta:

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 9.

<sup>33</sup> Tamże, s. 10–11.

Rzeczywistość nie jest określeniem, która jak inna przedmiotowa treść na sposób cechy lub relacji odnosi się do przedmiotu.

I w tym sensie nie jest ona realnym orzeczeniem. Nie dodaje ona do przedmiotu pozytywnych określeń. Nie jest ona niczym spostrzegalnym i jest istotnie w całkiem innym sensie. [Jest] niczym, co byłoby dla nas przedmiotowe w aktach postrzegania w sensie cechy, wprawdzie jednak jest w określony sposób świadoma w akcie spostrzegania przedmiotu. Tylko w nim ma sens mówienie o rzeczywistości. O tyle jest ona modalnym orzeczeniem.

Jednak tym samym nie jest powiedziane, że rzeczywistość jest więc przeżyciem, np. uczuciem. Jest to jednak przedmiot, który zjawia mi się w spostrzeżeniu w ten osobliwy sposób. Tworzymy pojęcie rzeczywistości w refleksji nad tym swoistym sposobem, w jaki pojawia się mi przedmiot w zmysłowym spostrzeganiu, nie jednak nad tym, jak ja siebie czuję w owym przeżyciu. Niniejszym jest powiedziane, że także to zalicza się do intencjonalnych przeżyć.

To, co spostrzeżone stoi w szczególnym odniesieniu do mnie nie tylko jako przedmiot, lecz jako przedmiot określonego typu (D I 7/117).

Pojęcie rzeczywistości związane jest zatem z aktami postrzegania zmysłowego (*Wahrnehmung*) oraz z tym, co spostrzegane (*Gegenstand bestimmter Art*), choć ani z jednym, ani z drugim nie należy go wprost utożsamiać: „nie utożsamialiśmy prostej absolutnej świadomości rzeczywistości i teraźniejszego spostrzeżenia” (D I 8/106). To ściśle powiązanie świadomości rzeczywistości z aktem i przedmiotem spostrzegania nie wyklucza oczywiście, aby świadomość rzeczywistości pojawiała się także w zmodyfikowanej postaci w aktach przypominania i wyobrażania sobie. Do tego dochodzi rzeczywistość psychiczna, którą „spostrzega się” w aktach refleksji. Można powiedzieć, że rzeczywistość, czy też raczej: bycie-rzeczywistym, jest modalnym predykatem (D I 8/192), który dołącza się do świadomości jedności przedmiotu w aktach postrzegania. „W zmysłowym spostrzeganiu leży modalny moment, który reprezentuje. Analogicznie: piękno” (D I 7/145). Oznacza to jednak, że

jednoczłonowe sądy egzystencjalne orzekają pewien związek lub relację (D I 8/226).

Rzeczywistość – powiada Daubert – jest uchwytywana w przeżyciach analogiczne do piękna jako niezmysłowy *Gesamtcharakter* (D I 17/13). W rozdziale drugim pt. *Preludium estetyczne* zwróciliśmy uwagę na skomplikowany związek pomiędzy doświadczeniem estetycznym, doświadczeniem fenomenologicznym i doświadczeniem rzeczywistości, które określa nasz codzienny sposób bycia-w-świecie. W teorii Lippsa takie kategorie, jak piękno czy rzeczywistość, są pojęciami refleksywnymi i desygnują zawartość przeżyć. Według Dauberta natomiast piękno i rzeczywistość wprawdzie nie są cechami przedmiotów, nie oznacza to jednak, że są treściami przeżyć. Są czymś niejako *na* przedmiocie, co zjawia się dopiero w kontakcie świadomości z przedmiotem. Daubert uważa, że piękno, rzeczywistość i postać (*Gestalt*) przedmiotu jest tym, co uchwytuje się w samym przedmiocie bezpośrednio, niejako za jednym zamachem, i nie potrzeba do tego żadnego dodatkowego aktu refleksji. Pytanie jest zatem: czym jest sama rzeczywistość? Jest ona czymś danym tylko w spostrzeganiu zmysłowym i – paradoksalnie – jednocześnie zmysłowo niewykazywalnym. Ujawnia się wraz ze specyficznym odniesieniem świadomości do przedmiotu, które jest dołączającym się do spostrzegania zmysłowego uczuciem (*Spüren*), sama rzeczywistość jednak nie jest tym uczuciem (D I 8/104 i nast.).

Częstokroć próbuje się pojęcie rzeczywistości łączyć z pojęciem niezależności (*Unabhängigkeit*) przedmiotu wobec psychicznego indywiduum (D I 8/77). Zdaniem Dauberta, nie jest to trafne podejście. Nie dlatego jednak, że pojęciu niezależności zarzuca się sprzeczność. Mówi się: jak może coś, co od świadomości jest niezależne, być jakoś w niej obecne? Daubert uważa, że zarzut ów jest bez sensu, albowiem miesza on ze sobą dwa różne porządki. Czym innym jest mianowicie: być uświadomionym jako coś niezależnego od świadomości i rzeczywistego, a czym innym jest być rzeczywistym w świadomości jako jej realny składnik lub też istnieć

poza nią (D I 8/109)<sup>34</sup>. Ta ostatnia sytuacja pokazuje, że pojęcie niezależności jest o tyle niejednoznaczne z pojęciem rzeczywistości, że także treści psychiczne są rzeczywiste (w przeciwieństwie do innych, nierzeczywistych (wymyślonych)). „Jako od czego niezależnych powinniśmy myśleć o własnych przeżyciach, jeśli uważamy je za rzeczywiste?” (D I 8/111) Poza tym nie wszystko, co niezależne od świadomości, jest rzeczywiste, tak jak, odwrotnie, nie wszystko, co zależne, jest nierzeczywiste. Jako przykład tego ostatniego Daubert wskazuje na decyzje i czyny. Przykład tego pierwszego to twory fantazji (złote góry, centaury itp.), które jawią się jako od świadomości niezależne, jednak nie są rzeczywiste (D I 8/259). W tym ostatnim przypadku można by powiedzieć, że ich niezależność nie jest taka sama, jak w sytuacji rzeczywiście istniejącej rzeczy. Albowiem mimo tego że centaur jest przedmiotem niezależnym od świadomości, może on zostać przez tę świadomość dowolnie przeobrażony, czego nie można już zrobić z rzeczą. W przeciwieństwie do tworów fantazji stawia ona opór (*Widerstand*) (D I 8/112). Rzeczywista rzecz jest w pełni niezależna, jest w sobie. Wówczas jednak nie można jej w ogóle określić (D I 8/259). Jak mówi Daubert: „Niezależne jest obracanie się kuli bilardowej od uderzenia, [niezależna jest] intensywność doznania od intensywności pobudki. (...) Niezależną np. nazywamy prędkość upadania ciała od jego formy i materii” (D I 8/112). Wniosek: „Niezależność charakteryzuje więc stosunek pomiędzy dwoma przedmiotami” (D I 8/111), gdy tymczasem odniesienie świadomości do przedmiotu nie ma charakteru przedmiotowego stosunku<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Na temat rozróżnienia treści efektywnej i fenomenologicznej przeżyć: E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 499–502.

<sup>35</sup> Jako stosunek przedmiotowy niezależność i zależność definiował również Husserl. Por. *Badania logiczne*, t. 2, część I, s. 290. Por. w tej sprawie Ingardena pojęcie nie- i zależności bytowej: A. Mordka, *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzystencjalnej Romana Ingardena*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2002, s. 60–62.

## Pojęcie wymagania

Świadomość rzeczywistości pojawia się wtedy, gdy przedmioty stają wobec pierwotnego Ja w określonym odniesieniu. Owo odniesienie wyrażane jest za pomocą obrazu wymagania lub przymusu (D I 8/105). Jak blisko świadomość rzeczywistości związana jest ze świadomością wymagania, przekonują słowa Dauberta, który w jednej z notatek do swojej pracy doktorskiej stwierdza, że „jego cała praca od początku do końca” odnosi się do świadomości wymagania (*Forderungsbewusstsein*) (D I 7/102).

W teźce pt. *Lipps* (A I 4) znajduje się fragment zatytułowany *Transzendentaler Psychologismus bei Lipps*, w którym Daubert przedstawia związek przedmiotu modalnego z przedmiotem rozumianym pod względem swojej „treściowej i konstytutywnej natury”. Stwierdza przy tym, że są pewne fakty, które nie są dane jako przedmioty, lecz dopiero konstytuują się ze względu na inne przedmioty. Są to np. relacje, w tym relacja wymagania. Czy wolno powiedzieć – jak czynił to Lipps – że skoro nie mają one charakteru przedmiotowego, są czymś jedynie psychicznym?

„Wymaganie jest ważne” (D I 2/200). Jest ważne, ponieważ, z jednej strony, stanowi ono sposób ujawniania się przedmiotu dla świadomości, odpowiada więc za świadomość rzeczywistości (temat Daubertowskiej dysertacji), z drugiej – ściśle łączy się z problematyką pytania: „wymaganie to zakłada zawsze określone zainteresowanie, określone pytanie” (D I 6/14).

Daubert zaczerpnął pojęcie wymagania z pism Lippsa (D I 4/43–44). Używa go także Pfänder. Przypomina ono pojęcie *Sollen*, które pojawia się w pismach neokantystów badeńskich, zwłaszcza u Rickerta. Ponieważ Lipps nazywa *Forderung* także *Anspruch*, nie bez znaczenia jest tu także tradycja teologiczna<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band I: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 131–132. Polskie wydanie: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 141–142.



## Theodora Lippsa teoria wymagania

„Was ist die Forderung?” (D I 4/37) Lipps wprowadza zagadnienie wymagania, omawiając wyższe stopnie aktów myślenia oraz tzw. „czyste Ja”. Dowodzi to, jak ściśle zagadnienia ontologiczne łączą się w filozofii Lippsa z badaniami psychologicznymi. Mówiąc o wymaganiu jednak, Lipps postępuje odwrotnie niż w innych przypadkach. Zamiast wyjaśniać wymaganie od strony psychologicznej, wyjaśnia kwestie psychologiczne wychodząc od wymagania. Okazuje się, że przedmiotowe wymaganie jest jednym z dwóch najważniejszych źródeł psychicznego dążenia, o którym mówiliśmy w rozdziale poświęconym psychologii pytania.

Akty myślenia – powiada Lipps – związane są ze zwróceniem uwagi świadomości na przedmiot, wyjściem świadomości w stronę przedmiotu. Są to akty, które w przeciwieństwie do aktów percepcji, określających sferę tego, co należy do duszy (*Seele*), odpowiadają za sferę ducha (*Geist*). Na niższym stopniu (*Seele*) mamy do czynienia jedynie z czynnością odbierania wrażeń, na wyższym (*Geist*) z czynnością, domniemania, apercypowania przedmiotów. Przez treści świadomości Ja zwraca się do samych przedmiotów. Apercepcja składa się z dwóch procesów: porządkowania (analizowania, syntetyzowania, liczenia itp.) oraz wypytywania (wnikania w przedmiot, myślenia o nim). Ten ostatni proces Lipps nazywa także pytającą apercepcją. Stawia ona przedmiotowi pytania. Gdyby nie to pytanie, nie byłoby w ogóle uwagi: „Abym mógł coś apercypować, trzeba założyć owo swoiste pytanie, owo wydobywające zauważanie, na które orzeczenie daje odpowiedź” (D I 6/75). Daubert nazywa to aperceptywne pytanie pytaniem nierozwiniętym (D I 2/202). Stanowi ono życiową pobudkę (*Lebensanreiz*). Lipps powiada:

Na takie pytania więc przedmiot daje odpowiedź: świat przedmiotów, mówi się w ten sposób, jest jednym jedynym światem, jest on posłuszny własnym prawom. Sprawuje on więc w stosunku do mnie władzę. I jako taki wyjawia mi się teraz, gdy zapytuję przedmioty.

Jego odpowiedzi polegają właśnie na oznajmianiu jego panowania lub jego samodzielnego istnienia. Możemy to samo ogólnie scharakteryzować w taki sposób: przedmioty tworzą swoje własne prawo obowiązującym, lub podnoszą własne roszczenie prawne, lub, jednym słowem, stawiają one wymagania<sup>37</sup>.

W pierwszym wydaniu *Leitfaden der Psychologie* Lipps ujmuje to jeszcze dobitniej:

Apercypowanie jest pytaniem, co przedmiot wymaga. Wymaganie jest odpowiedzią. Mój stosunek do przedmiotu jest grą pytania i odpowiedzi<sup>38</sup>.

Podobnie ujmuje to Daubert: „Wypełnienie jako odpowiedź na intencję. Dopiero w odpowiedzi na pytanie staje się intencja wymaganiem” (D I 8/132–133). Zdaniem Dauberta, to z tej „ukrytej gry pytania i odpowiedzi” (*das latente Frage- und Antwortspiel*), biorąc pod uwagę jej strukturalne odniesienie do rzeczy, wyrasta pytanie jako twór logiczny (D I 2/219).

Z tym aperceptywnym zapytywaniem związane jest też przeżycie wymagania. Jak powiada Daubert, komentując ten fragment rozważań Lippsa, „przeżycie wymagania zakłada szczególny sposób pytania” (D I 7/48).

Świadomość wymagania nazywa Lipps również świadomością obowiązywalności (*Gültigkeit*) oraz świadomością rzeczywistości. Świadomość rzeczywistości to nic innego jak świadomość wymagania, jaką wnoszą przedmioty. Do istoty rzeczywistości należy to, że stawia ona wymagania. Jest to logiczne, kategoriyczne wymaganie. Lipps mówi nawet za Natorpem, że przedmiot jest X-em, który

---

<sup>37</sup> Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 2. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1906, s. 15.

<sup>38</sup> Tenże, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903, s. 60. Por. też tenże, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902, s. 21.

stawia wymaganie<sup>39</sup>. Do wymagania, stawianego przez przedmioty, można odnosić się dwojako: albo po prostu mu się przysłuchiwać i je przeżywać, albo je rozpoznawać. To ostatnie dzieje się w sądzie. „Wymaganie jest zachowaniem przedmiotu wobec mnie, moje uznanie jest moim zachowaniem wobec przedmiotu”. Lipps mówi o oddaniu się (*Hingabe*) wymaganiu i pozwalaniu mu na działanie w sobie. Podmiotowym korelatem czystego wymagania, płynącego ze strony przedmiotów, jest wolne od indywidualnych uwarunkowań, czyste Ja. Między owym Ja a wymaganiem zachodzi szczególna relacja. Lipps powiada:

To, co nauka o rzeczach uznaje, [są] to wymagania Ja, mianowicie tego, którego nauka o bezpośrednim doświadczeniu Ja, krótko: nauka o świadomości, czyni przedmiotem. Przeżywanie wymagań rzeczy jest jednocześnie przeżywaniem tego Ja i znajdujących się w nim praw wymagania. Zwrócenie się do przedmiotu jest – jako odwrócenie się od indywidualności – jednocześnie zwróceniem się do tego Ja.

Zakładając, że żyłem myśląc całym w świecie przedmiotów – a to oznacza jednocześnie, że żyłem czysto w nim i że żyłem w całym świecie przedmiotów, tzn. ćwiczyłem myślenie i zapytywanie przedmiotów czysto i doskonale, wtedy byłbym czysto i doskonale określony przez ten świat przedmiotów, a tym samym w pełni wolny od indywidualnej określoności i całym określony przez tamte czyste, tzn. właśnie ponadindywidualne Ja<sup>40</sup>.

Doświadczenie wymagania dzieje się w pierwszej kolejności w czystym zapytywaniu, w którym głos oddaje się przedmiotowi. Związane z zainteresowaniem zapytywanie jest warunkiem pojawienia się świadomości wymagania (D I 4/208, 219, 223).

<sup>39</sup> Tenze, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, s. 59.

<sup>40</sup> Th. Lipps, *Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik, Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen u. d. historischen Klasse der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München [vorgelegt am 4. Juli 1903]*, München 1905, s. 627–628.

Im mocniej wnika się w przedmiot, tym bardziej wnika w podmiot wymaganie, oddziałuje na niego i określa go. „To bycie określonym w przeżyciu wymagania przedmiotu jest dążeniem lub tendencją, mianowicie tendencją do wypełnienia wymagania”<sup>41</sup>. „Każde dążenie w ogóle jest zakorzenione w świadomości wymagania. Każde dążenie jest dążeniem do czegoś, ma więc jakiś przedmiot”<sup>42</sup>. Dążenie jest jakby podmiotowym korelatem wymagania: „dążenie jest określonością Ja, podczas gdy wymagania są określonością przedmiotu”<sup>43</sup>. Przedmiotowe wymaganie nie podlega graduacji. Stopniowaniu podlega natomiast przeżycie wymagania oraz dążenie. Lipps zauważa co do pytania, że im bardziej intensywne jest wnikanie pytaniem w przedmiot, tym silniejsze jest doznanie wymagania. Oznaczałoby to zatem, że im mocniej, głębiej i radykalniej stawia się pytania rzeczywistości, tym bardziej przemożne i bezwzględne otrzymuje się odeń odpowiedzi w postaci wymagania bycia uznanym w tej oto postaci. Można stąd zaczerpnąć pewną wskazówkę metodologiczną: im lepiej postawione pytanie, tym pewniejsza na nie odpowiedź.

A jednak psychiczne dążenie nie jest jedynie prostym odbiciem przedmiotowego wymagania. Określając podmiot, wymaganie napotyka na warunki podmiotowe, które stanowią drugi istotny czynnik psychicznego dążenia. Przeżycie dążenia jest uwarunkowane czynnikami indywidualnymi, które ze swej strony określają, które przedmioty przed innymi stawiają wymagania, jak intensywnie i jak długo to czynią.

„Przedmioty stawiają jednak wymagania różnego rodzaju”<sup>44</sup>. O tym, jak wiele jest rodzajów wymagania, świadczy różnorodność kierunków aperceptywnego zapytywania i odpowiadających nań możliwości sądenia. Klasyfikację otwierają dwa główne typy wymagania i dążenia. Wymaganie może mianowicie w pierwszej

---

<sup>41</sup> Tenże, *Leitfaden der Psychologie*, 2. Auflage, s. 19.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 18.

<sup>44</sup> Tamże, s. 153.

kolejności kierować się w stronę intelektu lub też władzy pożądania. W zależności od kierunku wymagania, otrzymujemy różne sądy.

Według Dauberta wymaganie można podzielić także ze względu na przedmioty, które stawiają wymaganie. Inaczej „wymagają” przedmioty empiryczne, które z natury swej dopuszczają różne możliwości swego istnienia, a inaczej – przedmioty aprioryczne, które nie dopuszczają żadnych innych możliwości (D I 18/208).

Wypowiedzi Lippsa na temat wymagania wydają się pozostawać bliskie temu sposobowi myślenia, który prezentuje Rickert. A jednak jest wyraźna między nimi różnica, o której Rickert mówi w szóstym wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1928) następująco:

Jeśli Theodor Lipps mówi: »Faktem jest to, co powinienem myśleć lub co jest wymagane ode mnie do myślenia«, to brzmi to nawet dokładnie tak, jak tutaj reprezentowany pogląd [Rickerta – uzup. D.R.S.]. Pomimo tego w rozstrzygającym punkcie Lipps uważa inaczej, wręcz przeciwnie, albowiem także on przyjmuje jeszcze, że wymaganie wychodzi od przedmiotu, który rzeczywiście istnieje. Ostateczną miarą lub przedmiotem nie jest więc – według niego – powinność, lecz pozostaje nim realny byt; zaś ukierunkowane na poznający podmiot wymaganie nie polega na niczym innym, niż na tym, iż myśli powinny być zgodne z realnym bytem. Ten pogląd jest właśnie tym, który zwalczamy jako teoriopoznawczo w pełni niewystarczające sformułowanie<sup>45</sup>.

Daubert pozostaje jednak bliższy Lippsovi niż Rickertowi i protestuje przeciwko wszystkim tym teoriom, które uznają, iż przedmiotem poznania jest coś innego niż rzeczywistość. Jak mówi: „rzeczywistość jest założeniem dla prawdy” (D I 8/127), nie zaś odwrotnie. Windelband i Rickert przedmiotem poznania czynią wartość prawdy, która kieruje w stronę podmiotu pewne roszczenie

---

<sup>45</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie.*, 6. Auflage, Tübingen 1928, s. 214. Cyt. za: R. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana AI 2 »Frage«*, s. LIV–LV.

(*Sollen*). Natorp z kolei twierdzi, że przedmiotem poznania nie jest to, co dane, lecz tylko to, co zadane, pewne X zawarte w równaniu poznania. Dane są jedynie reguły poznania<sup>46</sup>. W swoich uwagach dotyczących *Forderung* Daubert odnosi się krytycznie do koncepcji wspomnianych neokantystów, nie podziela jednak także tego ujęcia wymagania, które prezentuje Lipps.

### Dauberta krytyka i korekta teorii Lippsa

Rozróżnienie przedmiotu i czystego Ja zakłada, że między nimi istnieje jakaś relacja. Lipps nazywa ją wymaganiem. Daubert zwraca uwagę, że niejasny jest ontologiczny status tej relacji: czy wymaganie jest czymś psychicznym czy przedmiotowym? (D I 4/37). „Do czego odnosi się w ogóle intencja świadomości obowiązywania? Co obowiązuje?” (D I 17/30). Nawet jeśli mówi się o czystym Ja, jest ono dalej uważane za coś psychicznego. Zdaniem Lippsa, z czystym Ja utożsamiam się wtedy, gdy oddaję się rzeczywistości i płynącemu z jej strony wymaganiu. Błądzenie jest zawsze kwestią poznającego indywiduum, które niedostatecznie wsłuchało się w rzeczy. W opozycji do Lippsa Daubert twierdzi, że rozróżnienie prawdy i fałszu nie musi wcale zakładać rozróżnienia czystego i konkretnego Ja. Obowiązywanie i nieobowiązywanie jakiegoś poznania związane jest z prawdziwością lub fałszywością jakiegoś sądu, który ma idealny, tj. niepsychiczny, charakter (D I 4/39).

Odpowiedź Dauberta na kwestię wymagania da się sformułować następująco. To nie przedmioty same z siebie stawiają wymagania, lecz co najwyżej jako istniejące dla nas, dla naszego zainteresowania i zapytywania. „To coś charakteryzuje się w odniesieniu do mnie jako istniejące (wymagające), i to charakteryzuje się w aperceptywnej funkcji jako będące-tak-a-tak” (D I 9/69). Jeśli *Forderung* „ściśle odróżni się” od *Gültigkeit* (D I 8/47) i przyzna się to pierwsze stronie przedmiotowej, to drugie zaś – jej poznaniu w sądzie, to oczy-

<sup>46</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, s. 367.

wiecie można powiedzieć, że „obowiązywanie i charakter sądu są niczym w [obszarze] przedmiotowości” (D I 17/30). „Taka faktyczność nie oznacza ani obowiązywania, ani uznania. Lecz raczej to, na podstawie czego obowiązuje sąd” (D I 17/32). Jednak – zdaniem Dauberta – *Forderung* jako takie nie należy do sfery przedmiotowej.

Wydaje się, że sposób wymagania i jego konieczność mają sens jednak tylko w odniesieniu do poznającego podmiotu i z tych powodów można oraz powinno się o nich w ten sposób myśleć (D I 18/209).

O tym, że wymaganie nie pochodzi wprost z samego przedmiotu świadczy chociażby to, że świadomość wymagania ma różną intensywność oraz różne stopnie (prawdopodobieństwa i pewności), którym w przedmiocie nic nie odpowiada. Poza tym można mieć świadomość przedmiotu daną w przedstawieniu, życzeniu, pytaniu, nie posiadając przy tym świadomości wymagania (D I 4/65; D I 20/6–7). *Gegenstandsberwusstsein nicht = Forderungsbewusstsein* (D I 20/6). Świadomość wymagania jest czymś wtórnym, ufundowanym na akcie zwrócenia uwagi na jakiś przedmiot. Świadomość wymagania i akt apercypcji nie są tożsame (D I 7/47–48). Nie przeżywa się wymagania przedmiotu jako takiego, lecz „wymaganie przedmiotu apercypowanego w określony sposób” (D I 7/10). Świadomość wymagania pojawia się nie wtedy, gdy przedmiot jest bezpośrednio dany w akcie spostrzegania – w takiej sytuacji on po prostu jest – lecz wtedy, gdy naoczność pełni funkcję wypełnienia aktów sygnifikatywnych. Musi zaistnieć pewne „rozszczelnienie” między świadomością i jej przedmiotem (D I 8/127). To pytanie (apercepja pytająca, „pytanie nierozwinięte”) otwiera przedmiot i „pobudza” go do udzielenia na to pytanie odpowiedzi:

Filozoficzny fakt: mogę obserwować przedmiot, nie uświadamiając sobie jakiegokolwiek wymagania z jego strony. Dopiero jeśli stawiam mu pytanie, w takim sensie, że mnie coś w nim interesuje, zaczyna się pewne napięcie, ukazuje się kierunek zainteresowania, pojawia się świadomość wymagania (D I 20/7).

W ten sposób przedmiot staje w *Forderungsfunktion*.

Przedmiot nie jest wymagający w sobie, ale pojawia się on w funkcji wymagania pod określonymi fenomenologicznymi założeniami aktów (D I 2/201).

Wymaganie jest przeżyciem (D I 1/20).

Rzeczy wymagają, by zostać pomyślane w określony sposób, [jako] założenie mojego roszczenia i poznawczej ważności (D I 18/109).

Istniejący, rzeczywisty przedmiot jest czymś dla poznania miarodajnym i ostatecznym. Mówiąc to, Daubert docenia w tym wymiarze wysiłki Emila Laska, który wprawdzie wychodził z neokantyzmu badenińskiego, jednak próbował przekroczyć jego ograniczenia za pomocą fenomenologii Husserla. Krytykując Rickerta, Windelbanda i Natorpa, Daubert twierdzi, że doszło u nich do „poważnego podmienienia logicznej struktury poznania z samymi bytami” (D I 2/ 201).

### Teoria relacji

Pojęcie wymagania prowadzi do zagadnienia relacji. Wymaganie jest bowiem przedmiotowym aspektem prarelacji, czy jak mówi Lipps, „podstawowej relacji wszystkich relacji”, jaka zachodzi między świadomością i rzeczywistością. Oddając się temu wymaganiu podmiot dochodzi do poznania, które wyraża następnie w sądzie (S jest P). Ten ostatni przedstawia przedmiotową relację przynależności P do S.

Z pewnością zagadnienie relacji należy do jednych z najistotniejszych problemów w dziejach filozofii. Nie miejsce tu, oczywiście, by nawet w skrócie zarysować najważniejsze stacje w historii rozważań nad naturą relacji. Zawsze jednak kwestia ta odsyłała do najgłębszych problemów metafizycznych. Wystarczy przypomnieć chociażby o problemie relacji między ideami a światem zmysłowym w filozofii Platona, średniowiecznym problemie relacji związanym z rozumieniem stosunku pomiędzy światem a Bogiem, czy nowożytnym problemie relacji między substancją myślącą i substancją rozciągłą.



Echo tej ostatniej odsłony zagadnienia relacji tworzą kontekst najważniejszych problemów fenomenologii. Widać to choćby na przykładzie fundamentalnych dla fenomenologii rozważań Brentana, który wprowadził do nowszej filozofii pojęcie świadomości-czegoś. Przywołując Arystotelesa teorię relacji, twierdził on, że pomiędzy świadomością i jej przedmiotem nie zachodzi taka sama relacja, jak pomiędzy rzeczami, lecz mamy tu do czynienia raczej z czymś „relacjopodobnym” (*Relativisches*)<sup>47</sup>. Wyjaśnienie tego zagadkowego pojęcia znajduje się na terenie ontologii intencjonalności, która stanowi nie tylko jeden z najważniejszych obszarów badań fenomenologicznych, ale również zasadę jej „postępu”. Rozwijana była ona zarówno przez protoplastów fenomenologii, takich jak Brentano, Twardowski czy Husserl<sup>48</sup>, jak również tych, którzy dokonali później najbardziej istotnej redefinicji fenomenologii w stronę filozofii życia, filozofii egzystencji oraz filozofii ciała (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty). Gwoli ścisłości, warto także przypomnieć, że pojęcie relacji stało się jednym z głównych terminów estetyki przełomu XIX i XX w., z którą fenomenologia od początku miała żywy kontakt (por. rozdz. *Preludium estetyczne*)<sup>49</sup>. Ponadto wraz z XIX-wiecznym prymatem naukowego modelu widzenia rzeczywistości oraz dominacją filozofii Kanta problem relacji znalazł swoje szerokie zastosowanie w obrębie teorii poznania, z którą – jak wiadomo – identyfikowała się zwłaszcza fenomenologia Husserla.

Znaczenie teorii relacji dla teoriopoznawczo zorientowanej filozofii początku XX w. widać wyraźnie na przykładzie neokantyzmu. Według Natorpa, np., którego Daubert cytuje w swoich notatkach (D I 1/87), na co dzień człowiek żyje w pewnej ufudzie. Mianowicie przyznaje rzeczom, których doświadcza, realny byt, uznając go za podstawę zmian i relacji między rzeczami. To, co jest do pewnego

<sup>47</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Wł. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 392.

<sup>48</sup> Por. A. Chrudzinski, *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia”, 1997, XVIII–XIX, s. 71–94.

<sup>49</sup> Por. L. Wiesing, *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

stopnia usprawiedliwione ze względów praktycznych, zostało zakwestionowane za sprawą transcendentального namysłu nad rezultatami rozwoju nauk przyrodniczych. Natorp:

Jako rezultat wielkiej rewolucji naukowej, przez którą został zdeponowany arystotelizm, Kant mógł powiedzieć, że rzeczy składają się całkowicie ze stosunków, wśród których wprawdzie istnieją samodzielne i trwałe, przez co (dopiero) zostaje nam dany »określony przedmiot«. Tezę tę można by, w pełniej zgodności z Kantem, radykalizować: empiryczny przedmiot rozkłada się w naukowych rozważaniach na nieskończoność relacji. Tak więc z pewnością określenie relacji wymaga terminów, punktów odniesienia, pomiędzy którymi zostaje ono ustanowione. Jednak właśnie te nie są nam nigdy absolutnie dane, lecz są one każdorazowo tylko hipotetycznie ustanawiane, i tylko stopniowo pogłębiające się poznanie samych relacji, pośród których najbardziej decydujące są czasowe relacje dziania się, »prawa« w ścisłym sensie praw natury, prowadzi do adekwatnego, dokładnego ustanowienia terminów. Tak więc rzecz, w sensie niezniszczalnego, trwałego podłoża istnienia, nie tylko nie jest tym co wprzód dane, lecz jest tym, co ostatecznie, co dla naszego poznania przedstawia zadanie; charakteryzuje ona raczej idealny cel jego nieskończonej drogi jako pierwszy punkt wyjścia<sup>50</sup>.

W podobnym duchu będzie się wypowiadał także Ernst Cassirer<sup>51</sup>.

Ta szeroka dyskusja na temat relacji, która opanowała myśl filozoficzną przełomu XIX i XX w., znalazła swoje miejsce również w szkole fenomenologii monachijskiej. Okazuje się nawet, że zagadnienie relacji było jedną z podstawowych kwestii spornych (*die Diskrepanzen*) pomię-

---

<sup>50</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, s. 382. Cytat za: E I 1/XLIV–XLV. Daubert przytacza jego fragmenty w: D I 1/87.

<sup>51</sup> E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Wyd. Derewiecki, Kęty 2008.

dzy Lippsem i jego własnymi uczniami. Przykładem zainteresowania kwestią relacji jest chociażby seminarium Lippsa w WS 1906/1907, z którego Daubert zdał listowną relację (23.03.1907) nieobecnemu podczas niego Theodorowi Conradowi (D I 4/34–36). Jedną z notatek w teczce numer 20 nosi tytuł: *Zum Streit mit Woden über die Relationen* (A I 20/B1. 98). W tym kontekście warto także wspomnieć o notatkach Dauberta sporządzonych podczas lektury doktoratu Aloysa Fischera pt. *Über symbolische Relationen* (D I 8/271–285)<sup>52</sup>. Skupiają one niczym w soczewce najważniejsze problemy, które były wówczas dyskutowane w związku z, z jednej strony, zagadnieniem relacji, z drugiej – świadomością rzeczywistości.

### Ekskurs: Teoria relacji symbolicznych Aloysa Fischera

Aloys Fischer (1880–1937) był studentem Uniwersytetu w Monachium, uczniem Lippsa, członkiem Towarzystwa Psychologicznego. Jako przyjaciel Dauberta uczestniczył w wielu dyskusjach i wspólnych wyprawach. Pomiędzy rokiem 1903–1907 pracował jako nauczyciel w domu Adolfa von Hildebranda. Od roku 1908 był nauczycielem na dworze króla bawarskiego Luitpolda Wittelsbacha. Zarówno dysertację (1904), jak i poświęconą estetycznym wartościom pracę habilitacyjną (1907) pisał on pod kierunkiem Theodora Lippsa. Do roku 1937 pracował jako profesor pedagogiki na Uniwersytecie w Monachium, gdzie rozwijał przede wszystkim teorię „pedagogiki opisowej”.

Nagrodzony doktorat Fischera ukazał się w druku w roku 1905, prace nad nim rozpoczął on jednak już w semestrze zimowym 1902/1903. Notatki Dauberta nie zawierają jednoznacznych wskazówek, które mogłyby pomóc w odpowiedzi, czy np. Daubert miał jakiś wpływ na kształt zawartych w dysertacji rozważań (jak to miało często miejsce w innych tego typu przypadkach). Po szczególności i wierności odpisu, który zawiera się w jednej z teczek Dauberta (A I 8/B1. 167–172), można przypuszczać jednak, że nie

<sup>52</sup> A. Fischer, *Über symbolische Relationen*, München 1905.

znał on dokładnie treści rozprawy Fischera przed jej publikacją. Rezygnując z jakichkolwiek komentarzy, oddaje on wiernie teorię Fischera. Jak bardzo Daubert zgadza się lub nie z Fischerem, można się domyślić z fragmentów innych jego notatek.

Prezentację swojej teorii relacji symbolicznych zaczyna Fischer od wyjaśnienia, czym jest w ogóle relacja, oraz ustalenia sensu najważniejszych terminów. Do tych ostatnich zalicza takie pojęcia, jak przedmiot, treść świadomości oraz apercpcja. Już na tym wstępnym poziomie rozważań ukazuje się to, co Fischer (za Lippsem) nazywa relacją symboliczną:

»Być-przedmiotem«, jak to poniżej jest rozumiane, wyklucza »bycie-treścią«. Przedmiot jest wszystkim, co zostało fenomenologicznie, przez odniesienie do »świadomości czegoś«, oddzielone jako jedność. (...) W pierwszych rozdziałach [tej książki] pod [pojęciem] apercpcji rozumiem bez wyjątku psychiczny korelat przedmiotu, świadomość przedmiotu, lub używając innego wyrażenia: akt, w którym myślę i ujmuję przedmiot. (...) Łatwo zobaczyć, że przedmiot, którego dotyczą przeżycia, jest w nich samych niczym; że on wprawdzie zostaje w nich ujęty lub pojawia się, że on jednak sam nie jest składnikiem przeżyć, podobnie przeżywanym jak wątplenie czy sądzenie. Jeśli powinien on jednak być ujęty w przeżyciu, w owym akcie myślenia, to musi on – wydaje się nasuwać to przypuszczenie – być w przeżyciu czymś, od czego wychodząc prowadzą jakieś wskazówki do przedmiotu, reprezentantem, który reprezentuje przedmiot, symbolem, który go oznacza. W rzeczywistości można wykazać również fenomeny, które są dane jednocześnie z aktem myślenia i w jedności z nim i zrazu wydają się dane tak samo, jak przeżycie i sam akt myślenia. Nazywa się te fenomeny – w przeciwieństwie do przedmiotu świadomości – treścią świadomości. W ten sposób wydaje się, że symboliczne relacje są niczym innym niż faktami świadomości przedmiotu, wiedzy o przedmiocie na podstawie danej treści. Także poniższe badanie nawiązuje zrazu do tego ujęcia symbolicznych relacji<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 2, 3–4.

Wstępny wgląd w problem relacji pozwala odróżnić ich trzy podstawowe klasy:

- 1) relacje przedmiotowe: pomiędzy przedmiotami (relacje czasowe, przestrzenne, podobieństwo, przyczynowość) (*gewusste Relationen*);
- 2) relacje świadomościowo-przedmiotowe: relacje pomiędzy świadomością a przedmiotami (aperceptywne, symboliczne, wolicjonalne, myślowe relacje) (*bewusste Relationen, Beziehungen auf*);
- 3) relacje pomiędzy przeżyciami, ich motywami i związkami (*Beziehungen zwischen*).

Osobnym problemem są fenomenologicznie ujęte warunki powstania świadomości relacji. Fischer wskazuje na apercepcję jedności (Lipps), przez którą rozumie zarazem jedność tego, co apercypowane, jak i jedność aktów składających się na apercepcję. Dzięki niej w jednym akcie myślenia uchwytuje się dwa przedmioty jako jeden. Jednak apercepcja nie wystarczy do powstania świadomości relacji. W kontekście rozwijanej tu fenomenologii pytania ważna jest następująca uwaga Fischera, która brzmi jak odsyłacz do dyskusji z Daubertem:

Wydaje się, że przy powstaniu świadomości relacji – poza apercepcją – zakłada się jeszcze szczególne nastawienie podmiotu, *postawę pytania* [podk. – D.R.S.], na które świadomość relacji daje odpowiedź. Czym charakteryzuje się to stanowisko pytania, czy byłoby ono czymś przez uprzedzające je przeżycia – wątpliwość, czy ta relacja istnieje, zainteresowanie, że ona istnieje, i czy można by ją pomyśleć np. jako tendencję psychicznej ruchliwości życia odnośnego momentu – o tym nie ma potrzeby tutaj traktować. Wystarczy stwierdzenie, że ten czynnik jest niezbędnym do powstania świadomości relacji<sup>54</sup>.

Jeśli świadomość relacji nie jest tym samym co relacja, która istnieje pomiędzy przedmiotami bez udziału świadomości, to jakiego typu przedmiotem jest relacja? Akceptując rozróżnienie przedmiotów samodzielnych i niesamodzielnych, Fischer zalicza relację do tych drugich, jednak daleki jest on od stwierdzenia, iż relacja jest czymś na podobieństwo

<sup>54</sup> Tamże, s. 13–14.

własności czy cechy. Bycie-własnością nie pokrywa się z byciem-relacją. Relacja to także nie to samo, co przeżycie relacji. Wniosek:

Widzieliśmy, że ujęte w świadomości relacji relacje są momentami na przedmiocie, mniej więcej w tym sensie, w jakim w świadomości rzeczywistości ujęta rzeczywistość jest czymś na przedmiocie, a więc w sensie fenomenologicznym. (...)

Świadomość relacji jest owym rodzajem świadomości przedmiotu lub »wiedzy o«, w której i przez którą relacje zostają ujęte, i w której, obok zmysłowych reprezentantów przedmiotów, wchodzi jako reprezentanci tych relacji pewne uczucia (uczucia przemiany kierunku w mojej czynności ujmowania itp.). (...)

Wynik tego pierwszego rozdziału możemy tak podsumować: abym mógł uzyskać świadomość relacji istniejącej pomiędzy dwoma przedmiotami, muszę ujmować oba człony relacji jako przedmioty i jednocześnie apercypować lub domniemywać relację. To dzieje się wtedy, jeśli, przy założeniu apercepcji jedności, występująca treść świadomości jest symbolem lub reprezentantem. Do elementów świadomości relacji pomiędzy przedmiotami należy więc obecność symbolicznych relacji<sup>55</sup>.

Badanie problemu relacji prowadzi do kwestii treści świadomości i ich przedmiotowego odniesienia. Chodzi więc o podstawową kwestię fenomenologii, jaką jest intencjonalność. Odniesienie treści do przedmiotu jest „prototypem relacji symbolicznych”<sup>56</sup>. Treści świadomości pełnią funkcję symboliczną (Lipps): prezentują przedmioty, są reprezentantami, przez które świadomość odnosi się do przedmiotów. Te treści są symbolami, albowiem symbolem jest coś, co nie jest ujmowane samo dla siebie, lecz jest ujmowane razem z czymś innym, na co symbol wskazuje. Aby więc zinterpretować coś jako symbol, świadomość musi mieć zdolność dokonywania specjalnych aktów. Za Sigwartem Fischer oznacza ją jako wiedzę o..., jako świadomość

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 24, 28, 30.

<sup>56</sup> Tamże, s. 38.

przedmiotową, jako relację modalną. Relacja symboliczna jest odmianą tej relacji modalnej. Tę zaś charakteryzuje on następująco:

Rozpoznaje się modalne relacje wraz z każdym zdaniem lub wyrażeniem, w którym mówi się o tym, że człowiek ma świadomość rzeczy i stanów rzeczy, lub wraz z którymi charakteryzuje się rzeczy i fakty jako przedmioty świadomości<sup>57</sup>.

Relacji symbolicznej nie można mieszać ani z relacją podobieństwa, ani z realną relacją przyczynowo-skutkową, ani z poznawczą relacją racji i następstwa. Możliwość takiego utożsamienia symbolu z czymś podobnym, przyczyną lub racją bierze się z ekwiwokacji związanej ze słowem znak. Fischer odróżnia znaki wskazujące (*anzeigende Zeichen*), do których zalicza np. objawy, ślady itp. oraz znaki oznaczające (*bezeichnende Zeichen*), wśród których są symbole, słowa, oznaczenia itp.<sup>58</sup>

Jako kryterium klasyfikacji relacji symbolicznych Fischer przyjmuje poszczególne momenty, które składają się na tę relację.

Przy symbolicznych relacjach dają się *in abstracto* odróżnić symbol, to, co symbolizowane i symboliczny stosunek – »mniemanie«, »domniemanie« i »funkcję« lub »świadomość domniemanie«. W zależności od tego, który ze składników doświadczy specyfikacji, będziemy mieć do czynienia ze szczególnym typem symbolicznego odniesienia. Można by więc przy odróżnianiu i sporządzaniu typów relacji symbolicznych wykorzystać jako *principium divisionis* symbol albo to, co symbolizowane, albo rodzaj odniesienia, powiązania obu<sup>59</sup>.

Wedle Fischera, najważniejsze podziały przebiegają ze względu na sposób istnienia samego symbolu. Z tej perspektywy odróżnia symbol rozumiany jako przedmiot (np. wieniec laurowy) i symbol

<sup>57</sup> Tamże, s. 36.

<sup>58</sup> Tamże, s. 54–55.

<sup>59</sup> Tamże, s. 56.

rozumiany jako treść (np. słowo „wieniec”, zdjęcie wieńca). Poza tym odróżnia on pośrednie (symbol symbolu) i bezpośrednie symbole. W estetyce mówi się o wyrazie (*Ausdruck*) jako symbolu (kolory i kształty wyrażają duchowe związki np. „błękit jest poważny”). W ostatnich partiach swej pracy Fischer omawia relacje symboliczną między treściami świadomości i przedmiotem, zjawiskiem i tym, co realne, słowem i sensem, zmysłowym zjawiskiem i estetyczną zawartością dzieła sztuki.

### Dauberta spór o pojęcie relacji

W naszkicowanej powyżej teorii Fischera pojawiają się motywy, które spotkaliśmy w naszych wcześniejszych rozważaniach. Problem odniesienia świadomości do przedmiotu, problem apercepcji, zagadnienie pytania, kwestia dołączającego się uczucia jako specyficznej wiedzy-o, problem relacji modalnej itp. Wszystko to znajduje się w notatkach Dauberta, co każe przypuszczać, że mimo iż Daubert – jak stwierdziliśmy wcześniej – nie znał pracy Fischera, nie była ona jednak dla niego niczym obcym. Wręcz przeciwnie: stanowiła ona ważny głos w dyskusji, w której Daubert brał udział od dawna.

Jak w tym kontekście wygląda własna Dauberta teoria relacji? Jego zdaniem, w pierwszej kolejności należy odróżnić pojęcie relacji w szerokim i wąskim znaczeniu:

W szerokim sensie można pod relacjami rozumieć nietożsame rodzaje stosunków jedności, a więc także te, które istnieją pomiędzy rzeczą i własnością, kolorem i rozciągłością, charakterem i charakteryzowanym itd. (...)

Pytanie o naturę relacji jest tutaj równoznaczne z pytaniem, w jakim sensie części lub momenty są w stosunku do ich całości niesamodzielne.

Inaczej teraz przy relacjach, które zwykło się nazywać relacjami w ścisłym sensie, przede wszystkim przestrzenne i czasowe [relacje], relacja przyczynowa, relacje równości, różnicy i podobieństwa. Tutaj istnieją dwa samodzielne, oddzielne przedmioty, pomiędzy którymi



istnieje relacja. Czym są teraz, fenomenologicznie rozważając, te relacje i jakim rodzajem jest ich świadomość? (D I 8/114–115)

Różnica w interpretacji tego, czym jest relacja między przedmiotami, przedmiotami i jego własnościami, między własnościami, między samymi relacjami itp., sprowadza się ostatecznie do pytania o istnienie tego, co nie daje się bezpośrednio wykazać w materialnej strukturze przedmiotu, i wiąże się z szerszą dyskusją wokół psychologizmu. I to nie tylko psychologizmu w logice. Oczywiście, w tym obszarze kwestia relacji odgrywa zasadniczą rolę. Wystarczy przypomnieć, że tzw. najwyższe prawa logiki dotyczą w istocie kwestii relacji (identyczności, sprzeczności, wykluczania, przynależności itp.). Oprócz logiki jednak kwestia relacji ma ogromne znaczenie także, na przykład, w dziedzinie estetyki (harmonia, dysonans, podobieństwo itp.), która w szkole Lippsa cieszyła się dużym powodzeniem.

Trudność z pojęciem relacji przedstawia się następująco. Tym, co bezpośrednio dane, są, z jednej strony, przedmioty obecne w doświadczeniu zmysłowym, z drugiej – fakty psychiczne. Pytanie o relację, rozpatrywane w kontekście tego, co irrealne, dotyczy trzech aspektów. Po pierwsze, często przyjmuje się, że to, co dane, jest jakimś zjawiskiem czy wyrazem czegoś, co samo, „we własnej osobie”, się nie przejawia i nie wyraża, jakiejś substancji czy podmiotu. Pytanie zatem brzmi: w jaki sposób istnieje podstawa tych fenomenów i w jakiej relacji pozostaje ona do nich? Po drugie, treści, które są dane, pozostają względem siebie w pewnych relacjach. Relacja między przedmiotami (np. relacja podobieństwa, relacja różnicy czy związek przyczynowo-skutkowy) nie jest jednak niczym zmysłowym, mimo to przysługuje rzeczom „obiektywnie”. Co to jednak oznacza? Po trzecie, przedmiot jest pojęciem korelacyjnym wobec świadomości. Między przedmiotami a świadomością istnieje pewna relacja, nazywana przez Lippsa relacją symboliczną lub reprezentacją, natomiast przez szkołę Brentana intencjonalnością. Ma ona fundamentalny charakter. Jakiego jest ona rodzaju?

Zarówno Fischer, jak i Daubert wychodzą w swoich rozważaniach relacji ze stanowiska Lippsa. Jego pogląd w sprawie relacji

pozostaje wyrazem jego psychologistycznego nastawienia. W pracy poświęconej temu zagadnieniu Lipps stwierdza:

Relacje są przeżyciami apercepcji, tzn. sposobami, na jakie znajdują siebie odniesione, w moim apercypowaniu, na to, co przedmiotowe, i na jaki to, co przedmiotowe znajduje się odniesione do mnie, lub są one sposobami, na jaki to, co przedmiotowe w moim apercypowaniu, wydaje się przez nie odnosić do siebie nawzajem. Wszelkie relacje i odniesienia sprowadzają się do tych relacji lub odniesień, które są ufundowane pomiędzy mną, apercypującym, i tym, co przedmiotowe. Wszystkie pojęcia relacji tracą całkowicie swój sens, jeśli abstrahujemy od tych jedynie bezpośrednio przeżywanych ich treści<sup>60</sup>.

Stojący w opozycji do psychologizmu Daubert odrzuca powyższe stanowisko Lippsa. W jego przekonaniu nie da się wywieść wszelkich relacji z „relacji podstawowej” pomiędzy świadomością a przedmiotem. Lipps nie wyjaśnia, dlaczego ta psychologiczna relacja w ogóle jest relacją i dlaczego miałyby fundować pozostałe relacje np. relacje matematyczne czy relacje czasoprzestrzenne. Ogólne pojęcie relacji nie da się wyabstrahować z przedmiotów, które wchodzą w relacje. Relacja nie jest bowiem momentem przynależnym do rzeczy, które wchodzą w relacje. Nie znaczy to jednak, że relacja jest czymś psychicznym. Formalnego momentu relacji jako takiej, który miałby być wspólny wszelkim relacjom bez względu na ich przedmioty, należy szukać raczej w intencjonalnej *istocie* aktów, w tym mianowicie, „że coś w odniesieniu do czegoś innego mogę pomyśleć” (D I 20/73). Formalnym momentem wszelkich relacji jest przeto pewna *Beziehung*. To myślenie o relacji nie jest jednak zupełnie dowolne, lecz ma ono swój przedmiotowy korelat, który dopuszcza pewne relacyjne powiązanie lub nie. Nie zawsze – dodaje Daubert – musi zachodzić przy relacji owo „myślenie czegoś w odniesieniu do czegoś innego”. Można np. odnosić się do jakiejś relacji w prostym akcie uchwytowania nominalnego. Pytanie o ontologiczny status relacji pozostaje przeto wciąż otwarte.

---

<sup>60</sup> Th. Lipps, *Einheiten und Relationen*, s. 2.

Relacja jest zawsze relacją pomiędzy jakimiś przedmiotami. Zdaniem Dauberta, relacja nie jest ani czymś zmysłowym, ani czymś psychicznym (D I 6/66). „Gdyby relacje były przeżyciami, wtedy byłyby one znów konkretnymi przedmiotami” (D I 9/149), które można by oglądać w spostrzeżeniu wewnętrznym (D I 8/115). Podobieństwo, na przykład, nie jest przecież własnością rzeczy (jak np. kolor czy ciężar). Nie jest też przeżyciem czy uczuciem. Owszem, porównujący ze sobą dwa przedmioty człowiek ma przeżycie ich podobieństwa, ale przeżycie podobieństwa to coś zupełnie innego niż podobieństwo między rzeczami. Czy podobieństwo jest zatem czymś tylko pomyślanym (*gedacht*)? Co jednak oznacza „pomyślany”? Ani nie jest dany zmysłowo, ani dowolnie ustanowiony. Relacja jest czymś jakby pomiędzy tym, co dane, a tym, co dowolnie ustanowione. „Ta relacja jest przedmiotem wyższego rzędu” (D I 8/35), jest sposobem, w jaki przedmioty odnoszą się do siebie w moim myśleniu (D I 8/116). Te sposoby nie są niczym psychicznym. Daubert powiada, że wprawdzie jako dowolne można określić to, że porównuje się ze sobą te a nie inne przedmioty, tworzą one mianowicie pewną okazję do tego porównania (D I 7/127), jednak wynik tego porównania ma swoje rzeczowe podstawy i nie zależy od woli podmiotu.

W samych konkretach, w tych rzeczowych jednościach, nie znajduje się absolutnie nic z odniesienia lub relacji do innych [jedności]. Dopiero w związku przedmiotów, w ich w pewien sposób modyfikowanych i rozciągających się według wymiarów wzajemnych stosunkach, konstruują się relacje. Tylko w naszym ustosunkowującym się myśleniu (przeżyciu apercpcji) mamy świadomość relacji. Jednak te w żadnym przypadku nie są indywidualnymi przeżyciami (D I 9/138; por. D I 8/233).

Istnienie relacji jest kwestią samych rzeczy, jednak ich jawność „zależy” od stosunku świadomości do rzeczy. Rzecz wymaga odnotowania takiej a nie innej relacji. „Wymaganie jest kwestią przedmiotu” (D I 1/25). Jak ma się jednak omówione w jednym z poprzednich podrozdziałów wymaganie do relacji? Czy wymaganie jako takie jest samą relacją, którą podmiot ujmuje lub tylko

przeżywa? Daubert pyta: „Co oznacza wtedy relacja w ogóle, i jak odróżnia się relację od odniesienia (w sensie kategoryjnej zgodności)?” (D I 7/126). Czy też relacja nie jest wymaganiem, lecz „wymagane jest tylko jej pomyślenie”?

Jedna z możliwych odpowiedzi brzmi: wymaganie jest za każdym razem jedno i to samo – jest to „we wszystkich przypadkach po prostu obowiązywalność (*Gültigkeit*)” – różne są natomiast idee relacji (*Gedanke*), które wnoszą wymaganie swego przyjęcia. Relacja nie jest tym samym, co jej obowiązywalność (D I 1/63). Co jednak odpowiada w rzeczach tym ideom? Czy jest to tkwiące w świecie rzeczy podobieństwo samo, różnica itd., czy też tylko coś, jakieś X, które wymaga przyjęcia takiej myśli? Ale jedno X nie da się odróżnić od innego X. Oznaczałoby to, że relacja powstaje na gruncie tego, co psychiczne. Wtedy jednak pojawia się pytanie, po pierwsze, o to, jak to możliwe, że stwierdzona relacja obowiązuje w stosunku do rzeczywistości (D I 4/41); po drugie, „dlaczego właściwie myślimy nie o Ja, gdy domniemujemy i mamy wgląd w różnorodność itd.?” (tamże).

Daubert zdecydowanie odrzuca pogląd, że relacja ma tylko i wyłącznie psychiczny charakter. Jeśli porównuje się A i B w sądzie, to nie ma w nim mowy o jakimkolwiek odniesieniu do podmiotu, obojętnie, czy rozumie się przezeń kogoś konkretnego, czy tzw. czyste Ja (D I 1/27). Dokładnie to samo mówi w swojej pracy Fischer:

Gdyby podobieństwo było identyczne z przeżyciem apercpcji, to trwanie podobieństwa, jego występowanie i jego znikanie byłoby identyczne z trwaniem, występowaniem i końcem takiego przeżycia. Każdy jednak wierzy, że przedmioty były już podobne, zanim uzyskałem świadomość tego podobieństwa, i że są one (owe przedmioty) do siebie podobne, kiedy już minęła apercpcja, dzięki której uchwyciłem ich podobieństwo (...) Jest faktem, że wszelkie relacje zostają ujęte według swojego sensu, mogą zostać pomyślane, bez współmyślenia oraz konieczności współmyślenia jakiegokolwiek podmiotu i jego przeżyć<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> A. Fischer, *Über symbolische Relationen*, s. 127–128.

Zdaniem Dauberta, relacja ma ostatecznie idealny charakter: „One obowiązują w sobie mocą własnej natury” (D I 4/46). Relacja nie jest uczuciem (D I 6/68; D I 20/142).

Pewność co do niepsychologicznego charakteru relacji Daubert zyskuje za sprawą spostrzeżenia o fundamentalnym znaczeniu. Jeśli uświadomimy sobie, że także między relacjami zachodzą pewne stosunki oraz że wynikają stąd pewne ogólne prawa (np. jeśli dwa przedmioty nie są między sobą różne, wtedy są one koniecznie jednym i tym samym przedmiotem; albo: jeśli  $A=B$  i  $B=C$ , to  $A=C$ ), wtedy pytanie o relację i jej status dotyczy w istocie sposobu rozumienia najwyższych praw logiki. W tej kwestii Daubert zgadza się z krytyką Husserla przedstawioną w pierwszym tomie jego *Logische Untersuchungen*. Prawa logiki są konieczne, ponieważ mają swoje ugruntowanie nie w faktach psychicznych czy naturalnych związkach przyczynowo-skutkowych (*versus* Lipps), lecz w stosunkach istotowych (*pro* Husserl). Daubert powtarza krytyczną wobec psychologizmu argumentację Husserla (D I 1/100–102).

Relacje są jednościami, których elementami są przedmioty. Sama ta jedność może być potraktowana jako „przedmiot wyższego porządku” (Meinong) (D I 6/63; D I 9/38). Widać to wyraźnie na przykładzie relacji podobieństwa.

### Relacja podobieństwa

W szkole Lippsa szczególnie dyskusyjna była kwestia relacji podobieństwa<sup>62</sup>. Podobieństwo jest jakimś połączeniem relacji identity z relacją różnicy. Związane z zagadnieniem naśladownictwa szczególną rolę odgrywa ono w obszarze ontologii i estetyki. To właśnie za pomocą tego pojęcia i jemu pokrewnych Platon próbował określić relację między ideą i zjawiskiem. Jak wiadomo, pytania o charakterze ontologicznym zaprowadziły go do kwestii dotyczących istoty sztuki, które

<sup>62</sup> R. N. Smid, *Ähnlichkeit als Thema der Münchener Lipps-Schule*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1983, 37, s. 606–616. Por. komentarz Smida do tomu *Phänomenologie* Dauberta (E I 1/ XXXIII–XL).

krytycznie rozwinął następnie Arystoteles<sup>63</sup>. Trzeba przypomnieć również, że pojęcie podobieństwa ma ogromne znaczenie w teorii poznania, gdzie mówi się o „poznawaniu podobnego przez podobne”, przedstawieniu rzeczy oraz prawdzie jako adekwacji.

Lipps w swoich wczesnych pracach traktował pojęcie podobieństwa, wychodząc od praw asocjacji. Podobnie jak w *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume uznał podobieństwo za jedną z trzech zasad powiązania pomiędzy wszelkimi ideami<sup>64</sup>, tak samo i Lipps, który tłumaczył pracę szkockiego filozofa, uważał, iż jest ono jednym z najważniejszych sposobów reprodukcji przedstawiń<sup>65</sup>. Nieco później będzie Lipps mówił także o *Gefühl der Ähnlichkeit*, które dotyczy nie tyle treści przedstawień, ile samych przeżyć. Odnosząc się krytycznie do Hansa Corneliusa i Christiana von Ehrenfelsa pojęcia *Gestaltqualität*, które rozumiane było przez nich jako pojęcie określające pewną niesprowadzalną do zawartości swych członów, nową jakość związku (relacji czy stosunku) danych treści przeżyć, i jako takie służyło do wytłumaczenia np. pojęcia relacji, podobieństwa, całości, melodii itp.<sup>66</sup>, Lipps określa relację podobieństwa następująco:

Jednak to jest tylko przesąd, że świadomość podobieństwa musi polegać na zgodności w treściach świadomości. Ważę się na odwrotne

---

<sup>63</sup> Por. Platon, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, ks. IX (595–600); Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001; P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Wyd. T. Radjusza, Warszawa 1996.

<sup>64</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005. Lipps tłumaczył pracę Hume'a na język niemiecki. Por. D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch I-III. Deutsch mit Anmerkungen und Register von Th. Lipps, mit einer Einführung neu hrsg. von R. Brandt, Hamburg 1973.

<sup>65</sup> Th. Lipps, *Die Grundtatsachen des Seelenlebens*, Verlag von M. Cohen & Sohn, Bonn 1883, s. 69 i nast.

<sup>66</sup> Ch. von Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 1890, 14, s. 249–292; H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig 1897, s. 70.

twierdzenie: świadomość podobieństwa nigdy nie polega na zgodności treści świadomości, lecz koniec końców zawsze na zgodności leżących bezpośrednio u podstaw treści świadomości »psychicznych procesów« lub stanów pobudzenia lub stosunku pomiędzy tymi. Ta zgodność może być świadoma, jednak nie musi ona mieć zgodności w przynależnych do korelatu świadomości treściach świadomości. Uważam, że »jakości postaciowe«, to, co się tak nazywa, są – o ile pod tym [pojęciem] nie domniemuje się czasowych lub przestrzennych form – zawsze sposobami psychicznego odniesienia pomiędzy fizycznymi procesami, które jako takie nie są dane w świadomości.

Osobliwość tych odniesień ma teraz oczywiście swój świadomościowy symptom w uczuciach<sup>67</sup>.

W pracy *Einheiten und Relationen* (1902) badanie relacji doprowadza Lippsa do stwierdzenia, że uznanie podobieństwa jest w pewien sposób wymagane przez samą rzeczywistość:

relacja podobieństwa jest przeżyciem apercepcji. A ta z kolei jest obiektywnie uwarunkowanym przeżyciem apercepcji, a mianowicie uwarunkowanym przez jakość tego, co podobne. Jest ona jednocześnie czystym przeżyciem apercepcji, tzn. świadomość podobieństwa nie polega po prostu na niczym innym niż na bezpośrednio przeżytych sposobie aperceptywnego ujednociania, a mianowicie na takim, którego wymaga ode mnie przedmiot<sup>68</sup>.

Podobieństwo nie istnieje w samej rzeczywistości, chociaż jako określenie przedmiotów jest przez nie wymagane (D I 4/37). Jak zauważa Daubert w liście do Conrada, w swoich analizach Lipps miesza ze sobą czysty opis faktów z analizą wyjaśniającą, która

---

<sup>67</sup> Th. Lipps, *Zu den »Gestaltqualitäten«*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1903, 22, Leipzig, s. 384. Do tego krytycznego ujęcia koncepcji *Gestaltqualitäten* odsyła również Daubert, kiedy pyta o to, co w opozycji do wielości przeżyć konstituuje jedność ich przedmiotu (D I 6/54).

<sup>68</sup> Tenże, *Einheiten und Relationen*, s. 82.

wykracza daleko poza to, bezpośrednio dane (D I 4/35). Błędem jest brać to, co się dzieje w bezpośrednim przeżywaniu, za to, co udaje się ustalić w toku późniejszej refleksji nad nim.

Dauberta notatki dotyczące pojęcia podobieństwa znajdują się m.in. w tomie pt. *Phänomenologie*. Są to uwagi do jego dyskusji z Moritzem Geigerem oraz projekt listu do Hermanna Ritzla (1880–1915) na temat jego pisanej u Pfändera, ostatecznie jednak odrzuconej dysertacji pt. *Die Relation der Ähnlichkeit*<sup>69</sup>. Kwestia podobieństwa, jako podstawowa dla teorii kojarzenia, zostaje natomiast podjęta przez Dauberta w teczce nr 13, zawierającej uwagi dotyczące reprodukcji i asocjacji (A I 13). Skromne uwagi znajdują się też w teczce nr 12 pt. *Psychologie*, gdzie Daubert przedstawia dyskusję na temat możliwości poznania i opisu jednostkowego człowieka oraz porównania go do innych ludzi. W kontekście tego tematu pojawia się kwestia znaczenia podobieństwa między ludźmi (D I 12/18–19).

Według Geigera podobieństwo powstaje przez stopienie warunków równości i różnorodności (E I 1/ XXXIII). Ritzel natomiast pisze w podsumowaniu wspomnianej pracy:

Podobieństwo jest czymś »obiektywnym«, tzn. czymś, co przysługuje temu, co jest rozważane jako podobne. Jeśli to, co podobne, »istnieje obiektywnie«, także i podobieństwo jest w tym sensie obiektywne. Dlatego jednak nie jest ono niczym zmysłowym, niczym danym ani dla zewnętrznego (jako treść doznania lub jego jakość), ani dla wewnętrznego zmysłu (jako uczucie lub proces myślenia). Nie jest ono także ani realną fizyczną rzeczą, ani realnym psychicznym fenomenem, tzn. przeżyciem. Jako stan rzeczy jest ono raczej idealnym lub kategoriałnym przedmiotem, *ens rationis cum fundamento in re*, jak Stumpf kiedyś o nim powiedział. Dlatego jednak nie [jest ono]

---

<sup>69</sup> Na temat Ritzla, jego życia i dzieła oraz kwestii relacji zob. instruktywny komentarz Smida: E I 1/ XXVIII–XL. W tomie 9 pn. *Gegenstandsbewusstsein* znajduje się notatka, sporządzona przy okazji wystąpienia Karla Löwensteina (10.11.1911), dotycząca pojęcia kontrastu (D I 9/187).



dowolną »konstytucją« lub »wymysłem« umysłu, lecz ugruntowaną w przedmiocie, przez niego »wymaganą«, przez umysł tylko »rozpoznaną« nową przedmiotowością<sup>70</sup>.

W polemice z Geigerem Daubert stwierdza, że definicja Geigera dotyczy raczej warunków wystąpienia podobieństwa niż jego samego. Trzeba to jednak wyraźnie odróżnić: pytanie o istotę podobieństwa i pytanie o warunki możliwości jego pojawienia się. To, że dwa przedmioty mają identyczne i nieidentyczne elementy, jest warunkiem, który umożliwia pojawienie się podobieństwa. Jednak same te elementy nie są domniemywane w przeżyciu podobieństwa. Mogą one jednak zostać uświadomione w osobnych aktach. Poza tym pojęcie stopienia, którego używa Geiger, właściwie nie wnosi nic nowego do rozumienia podobieństwa. Zdaniem Dauberta, obecność takich samych elementów w dwóch przedmiotach nie czyni jeszcze podobieństwa. „Wspólny charakter” jest czymś ufundowanym w cechach pewnych elementów, jednak zarazem jest czymś, co przekracza ich identyczność i różnorodność. „Własna teza” Dauberta brzmi: „Zapewne nie jako konstytutywna cecha w nich [przedmiotach]. Jednak także nie jako przeżycie” (D I 6/59). „Stosunek podobieństwa pomiędzy przedmiotami jest czymś fenomenologicznie ostatecznym. Jest on ufundowany przez dwa przedmioty jako blisko powiązane i każdorazowo wykazywalne momenty figuralne” (D I 1/57). Określenie „momenty figuralne” pochodzi z *Philosophie der Arithmetik* Husserla (D I 1/69)<sup>71</sup>. Zdaniem Dauberta, podobieństwo, podobnie jak piękno, wielkość, postać czy figura, jest czymś, co przysługuje samej rzeczy, jednak nie jako jej konstytutywna cecha, lecz jako figuralny moment, będący niesamodzielnym przedmiotem (D I 8/98). Lipps odrzuca teorię *Gestaltqualität*, jako że – zdaniem swego ucznia – zbyt wąsko rozumie przedmiot. Tymczasem: „do jedności przedmiotu zalicza się według tego wszystko, co jest świadome

<sup>70</sup> Cytat za: E I 1/XXXI.

<sup>71</sup> Por. A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press 1966, s. 362.

dla nas w owy swoisty sposób, czy to jako samodzielne czy niesamodzielne” (D I 8/101). W tym sensie Daubert, wbrew Lippsowi, jest skłonny przyjąć teorię *Gestaltqualität* (D I 8/99–100). Smid podkreśla, iż w tym ujęciu podobieństwa przez Dauberta pokazuje się jego mocno ontologiczne rozumienie fenomenologii<sup>72</sup>. „Podobieństwo istnieje p o m i ę d z y p r z e d m i o t a m i »ze względu« na części lub momenty w nich” (D I 1/72). Dwie rzeczy są podobne ze względu na elementy, które posiadają. Podobieństwo różni się tym od równości (*Gleichheit*), że ta ostatnia jest relacją między przedmiotami lub ich częściami wziętymi „w ich całości”. Przedmioty są podobne ze względu na kolor, takie same jednak nie są same przedmioty, lecz właśnie ich kolory. Ostatecznie:

Mimo tego nie można ujmować podobieństwa wprost jako świadomości apercepcji, jako czegoś psychicznego. [Mówiąc, że] »a i b są podobne«, nie domniemuję tym samym, że pojawiło się przeżycie podobieństwa pomiędzy nimi. Pomiedzy świadomością a i b występuje świadomość podobieństwa. Podobieństwo nie jest uczuciem, ale przeżyciem apercepcji, a to oznacza właśnie, że jest ono czymś na przedmiotach (D I 6/86).

### Ontologia pytania – podsumowanie

Zakończona właśnie co prezentacja Daubertowskiej ontologii przynosi wiele interesujących zagadnień i prób ich rozwiązania. Oczywiście wieloma z nich Daubert zajmował się niezależnie od kwestii pytania, fakt więc, że umieszczamy je w tym kontekście nie wynika wcale z decyzji autora notatek, lecz z przyjętej w tej pracy linii interpretacyjnej. Swojego opracowania w literaturze przedmiotu doczekały się co najmniej dwa z wyżej przedstawionych zagadnień. Są to: problem stanu rzeczy, stanu poznania i stanu pytania oraz kwestia relacji podobieństwa. Inne natomiast poruszone zostały w tej książce po raz pierwszy.

---

<sup>72</sup> R. N. Smid, *Ähnlichkeit als Thema der Münchener Lipps-Schule*, s. 615.

To, co charakterystyczne dla Daubertowskich analiz ontologicznych, ale także właściwie wszystkich innych jego rozważań, to fakt całkowitej rezygnacji – przynajmniej na poziomie intencji – z poruszania pytań o charakterze metafizycznym. Daubert wyraźnie odróżnia te dwie kwestie, poświęcając wiele uwagi badaniom struktur i warstw przedmiotów i pozostawiając całkowicie poza swoją uwagę pytania metafizyczne. Oczywiście, nie da się – tak sądzę – prowadzić żadnych filozoficznych badań bez sytuowania się  *nolens volens*  pomiędzy jakimiś stanowiskami metafizycznymi. Metafizyka, jaką Daubert uprawia, wykazuje wiele podobieństwa z metafizyką, która jest wspólnym dobrem całej (realistycznej) fenomenologii. Zostawiamy jednak tutaj tę kwestię, licząc, że następny rozdział, poświęcony zagadnieniu rzeczywistości, dotknie spraw w tym momencie przez nas jedynie przeczuwanych.

W kontekście podstawowej dla nas kwestii pytania rozważania ontologiczne Dauberta prowadzą do następujących wniosków. Pytając, stan rzeczy „przechodzi” w stan pytania, w którym uwaga skupiona jest na pewnej niejasności czy „niepewności”. Te ostatnie konstytuują się w akcie pytania po stronie przedmiotowej. Trzeba odróżnić tę niepewność od niepewności leżącej po stronie podmiotu. W zależności od rodzaju pytania, pytajność, którą Daubert identyfikuje z otwartością (*Öffnung*) (D I 2/75, 128, 136), może dotyczyć różnych stron danego stanu rzeczy. Pytanie otwiera dany stan rzeczy, czyniąc zeń *Frageverhalt*. Pytajne może być mianowicie istnienie danego stanu rzeczy lub też przynależność orzeczenia do podmiotu itp. Ważne jest to, o czym mówiliśmy wcześniej, że pytanie nie stwierdza tej niejasności czy otwartości. „Świadomość pytajnego stanu rzeczy nie jest tym samym co pytanie” (D I 18/203). Ono jakby tylko przechodzi przez nie i kieruje się ku rozstrzygnięciu. Daubert:

Rozwiązanie: Nie stan rzeczy staje się pytajny, lecz wzbiera się ukierunkowany na ten stan rzeczy stosunek poznawczy, i piętrzy się w sensie pozytywnym lub negatywnym. Pytanie idzie w kierunku stosunku poznawczego, jednak ono nie wypełnia się {nie przechodzi w czyn}, lecz formuje się w szukaniu. Tutaj pozytywnie i negatywnie (D I 18/83).

Charakterystyczne dla ontologicznych rozważań Dauberta jest różnicowanie w strukturze przedmiotu wielu różnych form pośrednich. Rzeczywistość nie jest jakąś monostrukturalną, płaską powierzchnią, lecz wielowymiarowym, wysokim rusztowaniem. To, co Husserl odkrył i opisał po stronie budowy życia psychicznego, Daubert starał się ujrzeć po stronie rzeczywistości. Na co trzeba zwrócić uwagę, to fakt, że mimo „odkrycia” pytania, Daubert nie pokusił się o to, aby uznać, iż rzeczywistość sama w sobie ma strukturę pytającą, tzn. że jest, na przykład, pełna luk, niedomówień i Ingardenowskich miejsc niedookreślenia. Nie, pytanie pozostaje domeną subiektywności. Ale można by też powiedzieć, że chociaż pytanie jest wydarzeniem w obszarze podmiotu, jest ono też tym, co ów podmiot otwiera i pozwala spotkać się z samą rzeczywistością. Rzeczywistość jest odpowiedzią na nasze pytania, będąc zarazem pewnym motywem ich stawiania.

Oczywiście, nierozwiązana pozostała w ramach wczesnych Daubertowskich badań fenomenologicznych kwestia stosunku fenomenu, a więc tego, co się daje i jawi, do tego, co jest samo w sobie. Dopiero na początku lat trzydziestych problem ów stanie się dla Dauberta zagadnieniem centralnym. Stanie się tak w dużej mierze za sprawą Husserlowskiego zwrotu ku idealizmowi transcendentálnemu. Zaniepokoił on Dauberta i zrodził wątpliwości, jakie podłoże ma ów wybór w filozofii Husserla. Czy jest to tylko jego błędne filozoficzne rozeznanie, czy też wynika on z samej istoty fenomenologii? Młody Daubert mówi jedynie o pewnym paradoksie fenomenologicznej świadomości. W następnym rozdziale przyjrzymy się zawartości teczeki nr 3, która w całości stanowi materiał sporządzony przez Dauberta na początku lat trzydziestych, kiedy to – po latach spędzonych najpierw na wojnie, a potem na roli – postanowił on wrócić do filozofii. Jak wyglądała jego reakcja na to, co się stało w filozofii lat dwudziestych – na Husserlowski idealizm i Heideggerowską próbę odnowienia pytania o bycie na drodze analityki egzystencjalnej? Na pytanie to postaramy się odpowiedzieć w następnym rozdziale.

## Rozdział siódmy

### PONAD OBŁOKAMI POZNANIA

*Am liebsten hätte ich auch das arg belastete Wort Real ausgeschieden,  
wenn sich mir nur ein passender Ersatz dargeboten hätte.*

E. Husserl, *Ideen I*, s. 6.

*Bewusstsein und Realität an sich sind Rätsel.  
Aber es kommt darauf an, sie in sich zu begreifen  
und nicht zu vertheoretisieren.*

J. Daubert, *A I 3/Bl. 126*

*So much questioning, so much realism.*

J. Bruin, *Homo Interrogans*, s. 82

#### Wprowadzenie.

#### Fenomenologia jako nieskończone zapytywanie a problem realnego istnienia

W roku 1928 Daubert decyduje się sprzedać swoje gospodarstwo w Kuchenried i przeprowadza się na krótki czas do malowniczego Fürstenfeldbrucku niedaleko Monachium. Odwiedza go tam m.in. Alexander Pfänder, z którym prowadzi ożywione dyskusje filozoficzne. Nadrabia też zaległości w lekturze tekstów filozoficznych. A jest co nadrabiać...

Podczas filozoficznej i akademickiej nieobecności Dauberta, która trwała ponad 15 lat, ruch fenomenologiczny wydał najpiękniejsze i najważniejsze owoce swej duchowej działalności. W latach dwudziestych XX w. fenomenologia przeżywała swój *Blütezeit*. Od czasu inauguracji „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung” w roku 1913, w którym to czasopiśmie opublikowano najważniejsze fenomenologiczne prace, stanowiące nierzadko kamień milowy w rozwoju badań filozoficznych w XX w., ruch fenomenologiczny urósł do rangi jednego z najważniejszych kierunków filozofii współczesnej. Wystarczy wspomnieć choćby o najważniejszych pracach Edmunda Husserla, Maksa Schelera czy Martina Heideggera, żeby uzmysłwić sobie, jak wielki i niespotykany przyrost doniosłej wiedzy filozoficznej nastąpił w tym tak krótkim okresie. Nastąpiła też zmiana pokoleń: Franz Brentano zmarł w roku 1917, Theodor Lipps i Anton Marty – w roku 1914, Carl Stumpf przeszedł na emeryturę w roku 1921. Pod okiem Schelera i Husserla na arenę zmagania filozoficznych weszło nowe pokolenie fenomenologów, którzy rozwinęli twórczo i krytycznie idee swoich mistrzów. Zmienił się też główny ośrodek badań fenomenologicznych: Monachium utraciło swój prym najpierw na rzecz Getyngi, następnie Fryburga. Jeśli dodamy do tego ogólnokulturowe środowisko, w jakim działał ruch fenomenologiczny lat dwudziestych, a więc uwzględnimy wszystko to, co działo się w tym czasie w obrębie pozostałych kierunków filozoficznych, a także nauki, sztuki oraz życia społecznego i politycznego – twórczy ferment, z którego fenomenologia czerpała inspiracje i który podtrzymywała własnymi realizacjami – to widać, jak wielka zachodziła różnica pomiędzy sytuacją, którą Daubert zastał pod koniec lat dwudziestych, a tą, z którą rozstawał się w momencie wybuchu I wojny światowej. Przy czym warto zauważyć, że Daubert powrócił do fenomenologii w momencie, gdy ta weszła już w fazę przekwitania. Rok 1928 jest w tym względzie przełomowy. W marcu tego roku Husserl, który – wedle wspomnień Emmanuela Levinasa – był już wtedy „tylko dostojnym

przodkiem”<sup>1</sup>, przechodzi na emeryturę, a w maju umiera Scheler. W roku 1930 wychodzi ostatni tom *Jahrbuch*. Dokonujące się na początku lat trzydziestych, choć wyczuwalne i przygotowywane dużo wcześniej, gwałtowne zmiany polityczne w Niemczech oznaczały w praktyce koniec swobodnej pracy intelektualnej, zwłaszcza dla wielu związanych z ruchem fenomenologicznym Żydów. Lata trzydzieste to czas emigracji i walki o przetrwanie. Moment zatem, w którym Daubert porzuca fenomenologię i następnie do niej powraca, zbiega się z chwilą rozkwitu i przekwitania niemieckiej fazy ruchu fenomenologicznego. Jego powrót można więc odczytywać jako wydarzenie symboliczne: jest on uczestnikiem i świadkiem narodzin oraz końca niemieckiej szkoły fenomenologów.

Ostatnią pracą, jaką Daubert podjął, rozstając się tuż przed I wojną światową z filozofią, była fenomenologia pytania. W kontekście przyjętej tu linii interpretacyjnej na uwagę zasługuje fakt, że od czasu pierwszych, pionierskich prac Dauberta nad fenomenem pytania nie tylko pojawiły się dwa doniosłe fenomenologiczne teksty na ten temat (F. Löw, R. Ingarden) oraz, szerzej rzecz biorąc, zostały opracowane zręby niefenomenologicznej logiki erotetycznej (K. Ajdukiewicz), ale pytanie jako takie stało się zasadniczym motywem metody fenomenologicznej i zostało powiązane z najważniejszym, i najstarszym, tematem całej filozofii. Te dwa ściśle ze sobą zespolone wydarzenia w jakiś sposób zadecydowały o przyszłym kierunku rozwoju ruchu fenomenologicznego. Mowa o Husserla redukcji fenomenologicznej oraz Heideggerowskiej *Seinsfrage*.

Dobrze już przemyślany pomysł redukcji pojawił się po raz pierwszy w wykładach Husserla z roku 1907. Zręby nowej metody zaczął on jednak opracowywać już podczas spędzonych m.in. z Daubertem wakacji w Seefeld w sierpniu 1905 roku. Podczas wykładów z roku 1907, zatytułowanych *Idea fenomenologii*, Husserl nazywa

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 130.

redukcję wprost „stawianiem w pytaniem” (*in-Frage-stellen*), opatrywaniem świata i jego poznania wskaźnikiem pytajności (*Index der Fraglichkeit*)<sup>2</sup>. I chociaż w późniejszym okresie zrezygnuje on z publicznego nazywania redukcji pytaniem, używając chętniej takich zwrotów jak „wyłączenie”, „wzięcie w nawias”, „uchylenie działania”, „powstrzymanie”, to jednak sens fenomenologicznej *epoché* pozostaje wciąż bliski czy nawet równoważny dogłębnemu zapytywaniu. Jak mówi Witold Płotka, „problem redukcji dotyczy w swej istocie pytania”<sup>3</sup>. Wypowiedź Płotki koresponduje ze stwierdzeniem Janusza Sidorka, iż sens redukcji „wprost wyraża własny sens pytania filozoficznego, jako pytania o możliwość pytania w ogóle”<sup>4</sup>. Albowiem idea fenomenologii jako „filozofii radykalnego początku” może ziścić się tylko poprzez pytanie. Zdaniem wielu komentatorów filozofii Husserla, jego pomysł fenomenologicznej redukcji, rozumianej jako zapytywanie, staje się z biegiem czasu coraz bardziej radykalny i bezkompromisowy. Zgodnie z rozróżnieniem Ernsta Tugendhata, fenomenologia dogmatyczna ustępuje coraz bardziej miejsca fenomenologii krytycznej. Zgodnie z nią, redukcja transcendentna nie prowadzi do jakiegoś systemu twierdzeń absolutnie obowiązujących, „wiecznych prawd” itd., lecz rozumiana jako nieustanne zapytywanie, jako akt samozwrotnego i autokrytycznego kwestionowania i korygowania, staje się – wedle określenia Romana Ingardena – „filozofią otwartą”<sup>5</sup>. Zdaniem Pfändera, „fenomenologia nie jest żadną odpowiedzią na pytania, żadną

<sup>2</sup> E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Band 2: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, (hrsg.) W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, s. 29. Polskie wydanie: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. 38.

<sup>3</sup> W. Płotka, *Redukcja transcendentna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2013, R. 22, nr 1 (85), s. 175.

<sup>4</sup> J. Sidorek, *Idea redukcji fenomenologicznej we wczesnych tekstach Husserla*, „Studia Filozoficzne”, 1980, nr 7 (176), s. 142.

<sup>5</sup> R. Ingarden, *Przedmowa*, w: E. Husserl, *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. XVI.



teorią, ona szuka odpowiedzi i teorii<sup>6</sup>. Pośród wielu czynników o jej eroterycznym charakterze decyduje coraz bardziej znaczące w rozważaniach Husserla pojęcie horyzontu<sup>7</sup>. Charakteryzuje się on swego rodzaju otwartością, nieokreślonością i potencjalnością. Przypomnijmy, że – zdaniem Płotki – redukcja fenomenologiczna nie jest przy tym zwykłym sposobem zapytywania. Obok binarnego modelu pytania, który jest charakterystyczny dla procesów poznawczych zmierzających do osiągnięcia wiedzy o świecie i prowadzącego wprost do odpowiedzi wyrażonej za pomocą sądu typu „S jest P” – sądu rozumianego jako jedyna właściwa forma wiedzy – Płotka wyróżnia – zgodnie z intencjami Husserla – kołowy model pytania (pytanie transcendentalne), które pyta o prawomocność każdej oczywistości uzyskanej jako odpowiedź na wcześniejsze, binarne lub nawet transcendentalne, pytanie<sup>8</sup>. W modelu kołowym pytanie nie pyta już o nowe treści przedmiotowe, lecz o uprawomocnienie, o źródła wiedzy w podmiocie. Pytanie transcendentalne ma moc problematyzowania wszelkiej zastanej wiedzy, wszystkiego tego, co zrazu naturalnie uchodzi za oczywiste<sup>9</sup>. Jak pryncypialnie ujmuje to, w nawiązaniu do Husserla, Płotka, „z tego też powodu, mówiąc metaforycznie, pytanie (nie zaś obiektywny sąd) jest alfą i omegą dociekań transcendentalnych, a »zapytywanie-o« (*in-Frage-stellen*) jest uniwersalnym charakterem redukcji”<sup>10</sup>.

W pierwszej odsłonie teorii redukcji z roku 1907 fenomenologiczne zapytywanie, rozumiane na modłę kartezjańskiego wątplenia, dotyczy poznania tego, co transcendentne. Dlatego fenomenologia jest definiowana jako teoria poznania. Nie rezygnując

---

<sup>6</sup> A. Pfänder, *Teoria poznania i fenomenologia*, tłum. J. Machnac, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014, s. 32.

<sup>7</sup> D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, tom 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Wyd. Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 385–389.

<sup>8</sup> W. Płotka, *Redukcja transcendentalna jako zapytywanie*, s. 178–190.

<sup>9</sup> P. Łaciak, *Redukcja jako odstąpienie tezy naturalnego nastawienia*, „Folia Philosophica”, 2010, nr 28, s. 84.

<sup>10</sup> W. Płotka, *Redukcja transcendentalna jako zapytywanie*, s. 181.

z tego teoriopoznawczego ukierunkowania fenomenologii, w *Ideach I* Husserl zauważa, że wszelkie próby wątpienia, podobnie jak wszelkie sążdenie, które zostaje zawieszone przez tamto, dotyczą zawsze jakiegoś istnienia i dlatego można mówić nie tylko o uchylaniu działania jakiegoś tezy czy aktu, ale także o braniu w nawias samych przedmiotów tych aktów. Stwierdza: „Ten, kto próbuje wątpić, próbuje podważyć jakiegoś »istnienie«, w orzekaniu rozwinięte pewne »to jest!«, »sprawa ma się tak a tak!« itp. Nie chodzi przy tym o rodzaj istnienia”<sup>11</sup>. I zaraz potem dodaje: fenomenologiczna *epoché* uchyla działanie generalnej tezy naturalnego nastawienia, „ujmuje w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale »jest nam obecny«, »istnieje« (...)”<sup>12</sup>. Oznacza to, że redukcja jako zapytywanie odnosi się do istnienia, celuje w istnienie, które zostaje przez nie wzięte w nawias. Dzięki temu powstaje możliwość odsłonięcia obszaru, w którym istnienie świata jest poddane transcendentnemu formowaniu (konstytucji). Odwołując się do rozróżnienia Płotki, można powiedzieć, że binarny model pytania, nazywany tu inaczej zapytywaniem transcendentno-ontycznym, zostaje zastąpiony przez kołowy model pytania, którym jest zapytywanie transcendentno-ontologiczne. Pytanie ontologiczne jest pytaniem, które pyta o sens istnienia wszystkiego tego, co jest, a więc także o sens samego siebie. Zdaniem Husserla, rezerwuarem tego sensu jest dziedzina transcendentnej subiektywności. Opatrując znakiem pytajności to, co ontyczne, fenomenologiczne zapytywanie odkrywa w polu transcendentnej świadomości to, co ontologiczne. Ma ona – w przeciwieństwie do przedmiotowego istnienia – charakter samoistny, immanentny, absolutny, czysty.

I tu pojawia się problem. Chodzi o to, że podstawa ontologiczna tego rodzaju określeń świadomości nie została – zdaniem uczniów

---

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, s. 96 (oryginał: s. 54) (dalej będę cytował tę pozycję jako *Idee I* i podawał strony oryginału w nawiasie bezpośrednio po stronach polskiego wydania).

<sup>12</sup> Tamże, s. 99 (56).

Husserla – dostatecznie wyeksplikowana. Czy rzeczywiście wolno świadomości przyznać absolutne bycie? To właśnie na tym etapie Husserlowskich poszukiwań pojawiają się wśród uczniów Husserla największe wątpliwości. Czy przyznanie świadomości absolutnego bycia nie jest aktem zdrady wobec podstawowej dla fenomenologii dyrektywy radykalnego zapytywania? Czy przyznając czystej świadomości rolę absolutu, Husserl nie próbował zbyt szybko uwolnić się od obowiązku pytania? Jaki sposób bycia przysługuje naprawdę bytowi konstytuującemu? Podczas jednego z wykładów marburskich z roku 1925 Heidegger pyta:

czy w tym wypracowaniu tematycznego pola fenomenologii, jakim jest intencjonalność, zostało postawione pytanie o *sens tego regionu*, o *bycie świadomości*, względnie co oznacza tutaj w ogóle *bycie*, jeśli mówi się, że sfera świadomości jest sferą i regionem *absolutnego bycia*?<sup>13</sup>

Zaś w liście do Husserla z roku 1927, stanowiącego odpowiedź na jego artykuł napisany dla wydawcy *Encyklopaedia Britannica*, Heidegger pisze:

Zgodność między nami istnieje w tym, że byt w sensie tego, co nazywa Pan »światem«, nie może być wyjaśniony w swej transcendentnej konstytucji przez sprowadzenie go do tego, co jest wewnątrz świata. Czy miejsce tego, co transcendentne, nie jest w ogóle bytem – to jest właśnie p r o b l e m: jaki jest sposób bycia tego bytu, w którym świat się konstytuuje? ... Problem sposobu bycia samego konstytuującego nie da się obejść. Uniwersalny problem bycia odniesiony jest do tego, co konstytuuje, i tego, co konstytuowane<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 140.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil IV: *Die Freiburger Schüler*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994, s. 146.

Mimo krytycznego nastawienia Heideggera do rozwiązań zaproponowanych przez Husserla, dokonane w ramach metody fenomenologicznej powiązanie zapytywania z istnieniem stanie się także punktem wyjścia i podstawową zasadą Heideggerowskiej idei fenomenologii, rozumianej jako ontologia fundamentalna. Według Heideggera związek pytania i bycia jest szczególnym przykładem korelacji, jaka zachodzi pomiędzy – mówiąc tradycyjnie – językiem, czy też myśleniem, i rzeczywistością. Dla fenomenologii korelacja ta ma szczególne znaczenie. W *Formale und transzendentaler Logik* Husserl stwierdza, że logika apofantyczna i ontologia formalna „pozostają w powszechnej korelacji i dlatego muszą być uważane za jedną naukę”<sup>15</sup>. Namysł nad tą korelacją stanie się także punktem wyjścia Heideggerowskiej drogi myślenia<sup>16</sup>. Oryginalność idei *Seinsfrage* polega na tym, że w miejscu, gdzie cała tradycja filozoficzna umieszczała sąd jako korelat bytu, Heidegger decyduje się na postawienie pytania. Do jakich konsekwencji prowadzi ta zmiana? Jeśli przez sąd w mocnym tego słowa znaczeniu rozumiemy twór logiczny, który zawiera w sobie niezmienną, wieczną i stwierdzoną z apodyktyczną pewnością prawdę, to jej korelatem przedmiotowym może być tylko byt, rozumiany jako coś stałego, trwałego i niezmiennego. Tak rozumiany sens bycia Heidegger nazywa obecnością. Dotychczasowa metafizyka, która naprzeciw mocnej, niezmiennej, trwałej i rozświetlonej słońcem rzeczywistości stawiała wiedzę jako system wiecznych prawd, mających postać sądów, była w konsekwencji metafizyką obecności. Jeśli Heidegger w miejscu sądu decyduje się na postawienie pytania, które ze swej istoty jest połączeniem wiedzy i niewiedzy, czynników podmiotowych i przedmiotowych oraz odnosi się do czegoś bliżej nieokreślonego i nie całkiem jawnego, to w efekcie po stronie przedmiotowej mamy do czynienia z czymś równie nieokreślonym,

---

<sup>15</sup> E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, s. 107. Oryginał: s. 98.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Szczyński, Kraków 2000, s. 75.

niepewnym, na wpeł odsłoniętym, czymś, czego sens można by określić mianem pytajności, otwartości, nie-skrytości. Jak wielkie konsekwencje wywołała ta zmiana „paradygmatów” w filozofii drugiej połowy XX w., łatwo przekonać się na podstawie francuskiego etapu historii ruchu fenomenologicznego.

Tak czy owak, charakterystyka fenomenologii jako zapytywania, które celuje w istnienie, pozostaje w mocy. Dzięki zawieszeniu wszelkich odniesień przedmiotowych, a więc tego, co ontyczne, odsłania się ich transcendentálny „warunek możliwości”, ontologiczny „sens i podstawa”. W myśli Husserla są to związki istotowe, relacje transcendentálne (Eugen Fink); Heidegger mówi w tym miejscu o sposobach, tj. wewnętrznych możliwościach, bycia. Transcendentálne pytania fenomenologii są zatem pytaniami esencjalnymi. „Rzeczy same” to stojące naprzeciw faktów istoty. I tu pojawia się problem, który leży u podstaw schizmy w ruchu fenomenologicznym<sup>17</sup>. Owszem, badanie istot gwarantuje docieranie do niezmiennej i koniecznej prawdy, jednak wciąż niepokoi to, co fenomenologia programowo pozostawia poza swoimi zainteresowaniami. Jakby z tej zawieszony i wzięty w nawias przestrzeni faktycznego bycia dobiegał nieustanny szum, który zakłóca radosne spotkanie ze słonecznym kręgiem istot. Jak wygląda zatem sprawa rzeczywistości, faktycznego istnienia, które w punkcie wyjścia badań fenomenologicznych zostało zawieszony? Husserl nazywa redukcję aktem „całkowitej swobody”, a fikcję określa mianem żywiołu fenomenologicznego<sup>18</sup>. Czy dlatego, że każde pytanie o istnienie ma to do siebie, iż „wystawia” ono pytającego poza świat i tworzy między nimi dystans, który na końcu okazuje się niemożliwą do przeskoczenia przepaścią? Czy można jednak w ogóle pytać o to, co faktycznie istnieje? Jeśli pytanie jest aktem wolnej decyzji, podczas której otwiera się pole różnorodnych

<sup>17</sup> H. Conrad-Martius, *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna*, tłum. J. Machnacz, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyińsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014, s. 85–91.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 96–97 (54–55), 222 (132).

możliwości odpowiedzi, to czy z założenia pytanie nie jest początkiem odejścia i zerwania z tym, co *rzeczywiste*? Czy możliwa jest w ogóle fenomenologia rzeczywistości, pytanie o rzeczywistość, które zamiast ucieczki w przejrzystą i świetlistą sferę wiedzy, wytrzymałoby nieme, ciemne i ciche istnienie realne<sup>19</sup>? W niewielkiej rozprawce z roku 1908 pt. *Philosophie und Wirklichkeit* Theodor Lipps pisał o wielkim niebezpieczeństwie, jakie grozi nowoczesnej kulturze<sup>20</sup>. Polega ono na zagrożeniu utraty „zmysłu faktyczności” i poczucia rzeczywistości. Czy to zagrożenie nie jest jakoś związane z wkraczającą na arenę dziejów potrzebą problematyzacji i zanurzenia wszelkiego bytu w odmętach pytania?

### Pytanie do rzeczywistości

Teczka numer A I 3 zawiera ostatnie filozoficzne notatki Dauberta. Pochodzą one z lat 1930–1931. Na okładce widnieje pisaną ręką Dauberta tytuł: *Zur Phänomenologie der Evidenz*. Pod tym tytułem Daubert zamierzał opublikować swój artykuł w tomie jubileuszowym, wydanym dla uczczenia 60. urodzin Aleksandra Pfändera<sup>21</sup>. *Zur Phänomenologie der Evidenz* sugeruje, że mamy do czynienia z rozprawą dotyczącą teorii poznania. Faktycznie, pośród różnych notatek – z których kilka stanowi ciekawe świadectwo ówczesnej sytuacji życiowej Dauberta; są to np. fragmenty listów z czasów sprzedaży gospodarstwa, które informują m.in. o zbyciu lasu czy konia – znajdują się i takie, które zostały wprost poświęcone temu, czym jest poznanie. W rzeczywistości jednak tytuł ów skrywa to samo zagadnienie, któremu Daubert zamierzał wcześ-

---

<sup>19</sup> W ten sposób określa „realne istnienie w świecie zewnętrznym” R. Ingarden w liście do Husserla. Por. R. Ingarden, *List do Husserla*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 459.

<sup>20</sup> Th. Lipps, *Philosophie und Wirklichkeit*, Heidelberg 1908.

<sup>21</sup> Nazwisko Dauberta i tytuł jego artykułu znajdują się na kartce, zawierającej roboczą wersję spisu treści przygotowywanego do druku tomu (C I 4).

niej poświęcić swoją rozprawę doktorską<sup>22</sup>. Chodzi o *Wirklichkeitsbewusstsein*. Tym razem jednak Daubert formułuje ów temat inaczej. Dlaczego? Ponieważ od początku zamierza on wejść w polemikę z pewną koncepcją rzeczywistości i fenomenologii, która przez to, że jawnie (Husserl) bądź skrycie (Heidegger) faworyzuje teorio-poznawczy sposób postępowania, błędnie rozumie swoje zadanie i w efekcie mija się z tym, co stanowi jej przedmiot (*Sache selbst*). Pojęcie oczywistości jest tutaj pojęciem-wytrychem, dzięki któremu na drodze krytyki Daubert ma nadzieję dotrzeć do tego, co fenomenologia oczywistości właśnie pomija: samą rzeczywistość. „Istotny rdzeń w krytyce Husserla” Daubert dostrzega w pochodzącym z *Logiki formalnej i transcendentальной* sformułowaniu:

[Husserl:] Nie istnieją żadne przedmioty [dane] z góry i żadne oczywistości, które tylko uchwytyją to, co już wcześniej z góry jest. Oczywistości jako konstytuujące byt funkcje (...) spełniają realizacje, których wynik oznacza tu bytujący przedmiot. Tak tutaj, jak i wszędzie<sup>23</sup>.

[Daubert:] W opozycji do tego trzeba pokazać, że oczywistość, po prostu według swojego sensu, odnosi się do uprzednio danych bytów. Faktem jest, że ona coś konstytuuje, lecz zawsze tylko przedmiot w sensie tego, co ujęte i ustanowione, jednak nie w sensie miarodajnego bytu (D I 3/334).

Wychodząc więc od problemu oczywistości, Daubert zamierza się przebić do podstawowego problemu filozofii, jakim jest pytanie o byt – byt rozumiany nie jako istota, sens, idea, horyzont tego, co jest,

---

<sup>22</sup> K. Schuhmann, B. Smith, *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, w: K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, (red.) C. Leijenhorst and P. Steenbakkers, Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow 2004, s. 59. Zdaniem wzmiankowanych autorów, zagadnienie świadomości rzeczywistości tworzy *background* Daubertowskiego projektu fenomenologii oczywistości.

<sup>23</sup> Por. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1929, s. 253.

lecz jako to, co rzeczywiście istnieje, jako – mówiąc językiem Hedwig Conrad-Martius – „rzeczywista rzeczywistość”<sup>24</sup>. Chodzi o rzeczywistość, której nie da się sprowadzić do fenomenu, sensu, realizacji czystej świadomości<sup>25</sup>. Nie chodzi mu już więc o *Wirklichkeitsbewusstsein*, lecz o *Wirklichkeit*, której uznanie Husserl próbował wziąć w nawias podczas stanowiącej o istocie badań fenomenologicznych redukcji. Jeszcze w czasach studenckich, niedługo przed wspólnymi z Husserlem wakacjami w Seefeld, Daubert pytał co do problematyki *Badań logicznych*: „Co oznacza rzeczywista rzeczywistość w przeciwieństwie do rzeczywistości tylko intendowanej?” (*Was besagt die wirkliche Wirklichkeit in Gegensatz zu der bloß intendierten Wirklichkeit?*) (D I 5/204). To nieprawda, co mówi w jednej z notatek Daubert, że „brakuje w transcendentalfenomenologii świadomości rzeczywistości” (D I 3/442). Jak sam powtarza wielokrotnie na kartach teczki A I 3, problemem nie jest *Wirklichkeitsbewusstsein*, z której fenomenologia Husserla bezpośrednio albo pośrednio stara się jakoś zdać sprawę. Problemem jest raczej ów „wstrząs rzeczywistości” (*Wirklichkeitsstoß*) (D I 3/285), owo zagadkowe „wrażenie/odcisk rzeczywistości” (*Wirklichkeitseindruck*) (D I 3/371), które przekracza intencjonalnie rozumianą *Wirklichkeitsbewusstsein*.

Przy tak postawionym problemie nie tylko to, czym jest rzeczywistość jawi się zagadkowo, ale okazuje się także, że fenomenologia musi na nowo rozstrzygnąć swoje powołanie. Jeśli nowa fenomenologia Husserla w geście fenomenologicznej redukcji programowo zawiesza wszelkie przeświadczenie na temat faktycznego istnienia – a fenomenologia Husserla w przekonaniu jej twórcy jest fenomenologią *par excellence* – to powstaje, z jednej strony, problem moż-

<sup>24</sup> H. Conrad-Martius, *Fenomenologia transcendentalfenomenologia i ontologiczna*, s. 88. Określenie to pojawia się już w wykładzie z logiki Th. Lippsa w roku 1899. Informacja za: K. Schuhmann, B. Smith, *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, „Review of Metaphysics”, 1985, 38, s. 58.

<sup>25</sup> Por. H. Kuhn, *Phänomenologie und »wirkliche Wirklichkeit«*, w: *Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (Hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag, 1975, s. 2.



liwości czegoś takiego, jak fenomenologia *rzeczywistości*, z drugiej strony, jeśli rzeczywistość jest inna nazwą dla „rzeczy samych”, do których fenomenologia chce dotrzeć, to problem rzeczywistości jest – według Dauberta – jednocześnie problemem samej *fenomenologii*. Predestynując do bycia ścisłą nauką, teorią i wiedzą konceptualną, chce ona przecież dzięki redukcji docierać do samych rzeczy, badać rzeczywistość taką, jaką ona jest naprawdę. Jak to możliwe, skoro redukcja bierze w nawias wszelkie odniesienia do *rzeczywistości*? Czy fenomenologia transcendentalna, skupiona na badaniach dokonania rozumu, ma w ogóle szanse na realizację swego głównego zamierzenia, jakim jest dotarcie do „rzeczy samych”? Czy fenomenologia, rozumiana jako teoria poznania, która swe prawdy uzyskuje mocą bezpośrednich wglądów wypełniających ideał adekwacji, jest przedsięwzięciem z gruntu karkołomnym? Daubert:

Jak trzeba scharakteryzować doskonałą adekwację? To jest kwestia teoriopoznawczo-ontologiczna. I pozostaje otwarty problem, jak daleko i czy ta adekwacja kiedykolwiek może zostać osiągnięta. Jest to pytanie, czy fenomenologia jest do tego w ogóle kompetentna. Tylko wtedy mogłaby być ona kompetentna w rozstrzygnięciu tego pytania, gdyby przedmioty w sobie nie były jej niedostępne. Stąd więc ogólne wielkie pytanie: jak daleko i w jakim stopniu przedmioty naszego poznania są fenomenologii dostępne, i w jaki sposób ze względu na to, co przedmiotowe, pozostaje obszar tego, co fenomenologicznie przedmiotowe? Husserl odpowiada na to pytanie idealistycznie tzn. przedmioty doświadczenia nie są same dostępne.

(...)

Wychodząc od swojego ideału adekwacji Husserl teoretyzuje: to samo może być w poznającym akcie tylko znów aktem retencji. Tylko w nim pokrywają się reprezentant i reprezentowany. Tylko tutaj jest *adaequatio rei et intellectus*. Tak więc wszelka rzeczowa i przedmiotowa świadomość musi być rozpatrywana ze względu na swoją przedmiotowość jedynie w tym, czym ta [ostatnia] jest jako składnik aktu (to, co wskazuje na przedmiotowość). Tutaj właściwy sens redukcji (D I 3/264).

W porównaniu z wcześniejszymi notatkami Dauberta, dotyczącymi *Wirklichkeitsbewusstsein*, zapiski z początku lat trzydziestych jeszcze mocniej krytykują teoriopoznawczy sposób stawiania pytania o świadomość rzeczywistości, o rację uznawania czegoś za rzeczywiste. W zamian pytają, „czym jest rzeczywistość jako taka?” (D I 3/136). Na tym polega „autentyczna fenomenologia” (*echte Phänomenologie*) (D I 3/318) albo „właściwa fenomenologia” (*eigentliche Phänomenologie*) (D I 3/403). Nie wyłącza ona przeświadczenia dotyczącego rzeczywistości, lecz stara się ze wszelkich sił je utrzymać, a nawet wzmocnić. Filozofia bowiem nie ma zadania li tylko odzwierciedlać rzeczywistości w pojęciach, lecz ma doprowadzić filozofującego do głębszej partycypacji w bycie. W przeciwieństwie do Dauberta „właściwej fenomenologii”, Husserla teoriopoznawcza fenomenologia rzeczywistości, za sprawą transcendentnego gestu redukcji, który zawiesza odniesienie do rzeczywistości, zamienia rzeczywistość w „realność” – będącą tylko naukowym wytworem – a fenomenologię – w „filozofię jak gdyby” (D I 3/401). A zatem nie na drodze poznania teoretycznego, lecz w inny, wymagający dalszego opisu, sposób świadomość dociera do rzeczywistości *an sich*:

Całościowym zadaniem [teorii] oczywistości byłoby pokazać, że [wprawdzie] świadomość jako rozumienie i wiedza są inaczej, a jednak są one ufundowane przez świadomość innego rodzaju, [świadomość] daności i przytomność, i że ta wedle swej natury nie jest rozumem ani czymś duchowym. (...) (D I 3/127)

Przyswojenie rzeczywistości dzieje się [za pomocą] innych narządów niż jako poznanie i intencjonalne akty (D I 3/173).

Zdaniem Dauberta, badanie rozumu i aktów poznawczych wyższego rzędu nie jest więc najlepszym punktem wyjścia do badania tego, co w rzeczywistości rzeczywistego. Jak jednak uchwycić i rozjaśnić rzeczywistość, żeby nie zatracić jej realności, jej wsobności, transpsychiczności i intersubiektywności? Na czym polega właściwa fenomenologia rzeczywistości? „Czy poza *epoche* nie istnieje w ogóle już żadna fenomenologia (...)? Czy istnieje fenomenologia

doświadczenia?” (D I 3/144). Jeśli przez fenomenologię rozumieć w pierwszej kolejności teorię poznania, to za Ingardenem<sup>26</sup> trzeba by pytanie o „rzeczywistą rzeczywistość” uznać raczej za pytanie metafizyczne niż fenomenologiczne:

Fenomenologicznie byt odróżnia się od wszelkich rodzajów intencji i świadomości. Pytanie, czy on sam jest konstytuowany lub w swojej rzeczywistości przeddany, jest pytaniem czysto metafizycznym, które nigdy nie może być podjęte, wychodząc od fenomenologii poznania, spostrzegania lub doświadczenia (D I 3/336).

Czy w związku z tym pozostaje jedynie metafizyka? Czy pytanie o faktyczne istnienie jest możliwe tylko jako pytanie metafizyczne?

Jak wcześniej, tak i na początku lat trzydziestych, Daubert nie pozwala sobie na jakiegokolwiek wędrówki metafizyczne, teologiczne czy światopoglądowe. Dlatego nieustannie pyta – jakby tym zapytywaniem samego siebie chciał przygotować na ów wstrząs, na owo olśnienie płynące ze strony rzeczywistości:

Ku fenomenologii rzeczywistości:

- 1) czy ta w ogóle istnieje? Czy fenomen nie stoi właśnie w opozycji do rzeczywistości, tak że ta musi zostać podczas fenomenologicznego rozważania właśnie oddzielona? Czy istnieje fenomen rzeczywistości?
- 2) Istnieje świadomość rzeczywistości. Jak jest ona w swojej intencjonalnej naturze? (D I 3/100)

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, Daubert postuluje odejście od transcendentalnej fenomenologii Husserla. Rzadko formułuje on swoje myśli z taką dosadnością:

---

<sup>26</sup> Por. R. Ingarden, *Bemerkungen zum Problem »Idealismus-Realismus«*, „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”, 1929, Bd. 10: Supplement: E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, s. 159–190.

Krytyka oczywistości prowadzi przecież wyraźnie poza fenomenologię! Czy fenomenologia oczywistości może faktycznie w ogóle podać kryteria jej słuszności? (D I 3/359)

Fenomenologia powstaje i ginie wraz z oczywistością. Jako fenomenologia konstytucji nie ma ona już żadnej oczywistości i nie jest już poznaniem (D I 3/366).

Jeśli z jakichś powodów należy pozostać przy fenomenologii, nawet jeśli nie jest to fenomenologia Husserla, to należy przejść od fenomenologii oczywistości i wykładni sensu w stronę fenomenologii rzeczywistości, fenomenologii fenomenów (*Phänomenologie der Phänomene*) (D I 3/38), fenomenologii rozumiejącej (*verstehenden Phänomenologie*) (D I 3/293), fenomenologii jako pytającego oglądu rzeczy (*Phänomenologie als Sacherschauung (freilich in den Fragen geleitet von Problemstellungen)*) (D I 3/358). Zamiast teorii poznania – filozofia bytu (*Seinsphilosophie*) (D I 3/131)<sup>27</sup>. Daubert mówi też o fenomenologii jako o „wytrwałym pytaniu, czym to jest = jak to jest w sposób czysty dane” (D I 3/403). Kilka kartek dalej dodaje jeszcze:

Ogólnie szeroką perspektywą badawczą pozostaje: w refleksyjnym nakierowaniu spojrzenia H<usserl> opracowuje dobrze oczywistość ujęć (intencjonalnych przedmiotowości). Oto dla niego fenomenologia. Przeciwna do niej [jest] fenomenologia rzeczy w prostym nakierowaniu spojrzenia, która nie staje się ani teorią rzeczy, ani teorią dałości, rozumianą jako teoria zmysłowych składników (D I 3/418).

Nie chodzi więc o fenomenologię jako *teorię* rzeczywistości, o refleksję, o tworzenie gmachu wiedzy, o budowanie wież ze słów i pojęć, lecz o przebicie się – o czym pisał Hofmannstahl w cytowanym

---

<sup>27</sup> Jest to pojęcie zaczerpnięte od H. Conrad-Martius, która pod tym tytułem wygłosiła w lipcu 1931 r. dwa odczyty radiowe. Daubert sporządził z nich szczegółowe notatki. Wspomniane odczyty Conrad-Martius zostały po raz pierwszy opublikowane pod tytułem *Seinsphilosophie* w: H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, (hrsg.) E. Avé-Lallemant, Kösel Verlag, München 1963, Bd. I, s. 15–31.

już *Liście Lorda Chandosa* i Ingarden we wspomnianym liście do Husserla – do „niemego istnienia”, o otwarciu się na rzeczywistą rzeczywistość. Zamiast pytania o rzeczywistość, pytanie (sięgające, nurzające się, rozplywające się w, wychodzące) do rzeczywistości. Dlatego, podsumowując ten wątek rozważań, Daubert zamierza badać nie świadomość rzeczywistości i potwierdzającą ją oczywistość – bo to zostało w jego przekonaniu „poprawnie” opracowane przez Husserla w ramach i na potrzeby *jego* programu fenomenologii – lecz, ukazując granice, poza które Husserl nie był w stanie wyjść, stara się on dotrzeć do tego, co przekracza transcendentálną świadomość i jej oczywistość, tj. do samej rzeczywistości. Stojące przed nim zadanie ujmuje jednak jeszcze w tradycyjny sposób:

Cel badań: przez fałszywą wykładnię *epoche* Husserl zagroził sobie drogę do autentycznej fenomenologii, która jako fenomenologia zewnętrznej rzeczywistości w spostrzeżeniu zawiera w sobie transcendencję, przynajmniej w tym sensie, że każde stanowisko immanencji staje się w sposób istotny niemożliwe (D I 3/150).

Pierwszym punktem Daubertowskich badań rzeczywistości jest więc gruntowne zrozumienie tego, jak Husserl jako twórca fenomenologii ujmował tę kwestię. Tym razem jednak Daubert nie skupia się na *Badaniach logicznych*, które prezentują jeszcze mocno realistyczne stanowisko. Przedmiotem jego studiów są *Idee I* oraz *Formalna i transcendentálna logika* Husserla – a więc prace, które wśród większości jego monachijskich i getyńskich uczniów budziły – za sprawą swego rzekomego „idealizmu” – zdecydowany sprzeciw. Co ma w tym względzie do zaoferowania Daubert? Jak dalece podziela on ówczesne krytyki „idealistycznego zwrotu” Husserla?

#### Idealistyczna wykładnia *Idee I* i *Logiki*... Husserla

Teczka A I 3 zawiera liczne cytaty, wyciągi i komentarze zarówno do prac Husserla, jak i innych fenomenologów, którzy krytycznie odnosili się do fenomenologii transcendentálnej autora *Idee*.

Są wśród nich m.in. Alexander Pfänder, Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden, Martin Heidegger oraz Theodor Celms.

Jak wygląda w skrócie kwestia rzeczywistości w ujęciu Husserla? Czy podejrzenie o idealizm jest w ogóle uzasadnione? Ów pełen kontrowersji problem doczekał się już na przestrzeni dziesięcioleci obszernych opracowań. Dla naszych wywodów interesująca jest przede wszystkim ta perspektywa odczytania prac Husserla, która bliska była Daubertowi. W swoich notatkach umieszcza on najpierw krótsze lub dłuższe passusy z *Idei I i Logiki...*, po czym uzupełnia je autorskim komentarzem. Widać na ich podstawie, jak odczytuje on rozważania Husserla. Bez wątplenia jest to taka wykładnia filozofii autora *Badań*, która w pierwszej kolejności dostrzega i krytykuje jej idealizm.

Husserl odżegnywał się od porównywania jego stanowiska do idealizmu subiektywnego Berkeleya, nie stroniąc przy tym od określania swojej filozofii mianem idealizmu transcendentnego. Ten ostatni ma swoje uzasadnienie w szczególnym stosunku, w jakim pozostaje świadomość wobec swojego przedmiotu.

Zdaniem Husserla, wszelkie odmiany i sposoby bycia (bycie rzeczywistym, idealnym, formalnym, materialnym, fenomenologicznym itp.) są korelatami aktów ustanawiania (*Setzung*). U ich podstaw znajduje się swoiste nastawienie do rzeczywistości, czyli tzw. generalna teza naturalnego nastawienia. Z jej perspektywy istniejący świat jako najbliższe otoczenie codziennego życia jest dany takim, jakim jest, jeszcze przed jakimikolwiek aktami teoretyzacji. Stanowi on także punkt wyjścia wszelkiej refleksji filozoficznej. W *Ideach I* powiada Husserl, że „rzeczywistość» tę – już samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się ona daje (*gibt*), jako istniejąca”<sup>28</sup>. I dalej czytamy:

Teza generalna, mocą której realny świat otaczający jest nie tylko w ogóle ujęciowo uświadamiany, lecz uświadamiany jako istniejąca

---

<sup>28</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 94 (53). Przekład nieznacznie zmieniony.

»rzeczywistość«, polega naturalnie nie na jakimś osobnym akcie, na jakimś artykułowanym sędzie o istnieniu. Jest ona wszak czymś trwale utrzymującym się przez cały okres trwania tego nastawienia, tj. podczas naturalnego przytomnego życia<sup>29</sup>.

Teza naturalnego nastawienia stanowi podstawowy *modus* świadomości. U jej podstaw znajduje się pierwotne przeświadczenie (*Glau-be*) o istnieniu, praprzeświadczenie (*Urdoxa*), którego korelatem jest istnienie po prostu, coś rzeczywiście istniejącego. To przeświadczenie „składa się” z aktów uznających istnienie (aktów tetycznych), które prezentują swój przedmiot jako rzeczywiście istniejący.

Podczas redukcji fenomenologicznej teza ta ulega zawieszeniu, wzięciu w nawias. Za sprawą neutralnościowej modyfikacji świadomości „charakter osadzania w bycie (*Setzungscharakter*) staje się bezsilny”<sup>30</sup>. Wszystko, co obecne w świadomości, zostaje pozbawione charakteru „bycia rzeczywistym”. Zredukowana świadomość odsłania się jako pole badań fenomenologicznych. Ukazują one, że skoro „istnienie jakiegoś świata jest odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi [określonymi] ukształtowaniami istot”, daje się bez sprzeczności pomyśleć, że „przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałoby wprowadzone z koniecznością zmodyfikowane, ale nienaruszone w swej własnej egzystencji”<sup>31</sup>. „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla »re« indiget ad existendum*. Z drugiej strony, świat transcendentnych »res« jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną”<sup>32</sup>. „Pomiędzy świadomością a rzeczywistością rozwiera się prawdziwa przepaść sensu”. I dalej:

<sup>29</sup> Tamże, s. 95 (53).

<sup>30</sup> Tamże, s. 371 (223).

<sup>31</sup> Tamże, s. 157–158 (91).

<sup>32</sup> Tamże, s. 158 (92).

(...) świadomość rozważana w swej »czyśności« musi być uważana za pewną w sobie zamkniętą powiazaną całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć, całość, która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama nie może znaleźć się wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać (...).

Z drugiej strony, cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako podporządkowane mu poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, a więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia (*setzt*), który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów – p o z a t y m zaś niczym<sup>33</sup>.

Z tego wynika, dalej, że „wszystkie realne jednostki są »jednostkami sensu«, a „absolutny przedmiot realny jest wart dokładnie tyle, co okrągły czworobok”<sup>34</sup>.

(...) odpowiednik naszego faktycznego doświadczenia, zwany »rzeczywistym światem«, okazuje się specjalnym przypadkiem wielorakich możliwych światów i nie-swiatów, które ze swej strony nie są niczym innym jak odpowiednikami z istoty możliwych odmian idei »doświadczeniowej świadomości« z jej więcej lub mniej uporządkowanymi zespołami doświadczeń<sup>35</sup>.

Także w późniejszej pracy pt. *Formale und transzendente Logik* (1929) Husserl dotyka kwestii rzeczywistości, jeszcze mocniej – być

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 160–161 (93).

<sup>34</sup> Tamże, s. 181 (106).

<sup>35</sup> Tamże, s. 152 (88–89).



może również z racji przewodniego tematu całej książki, jaką jest „próba krytyki rozumu logicznego” – „uzależniając” ją od dokonań teoretycznej świadomości. Przygotowując w tym czasie swoją rozprawę o oczywistości, Daubert zrobił krótki, przerywany własnymi krytycznymi komentarzami, wyciąg ze wspomnianej pracy Husserla. Na jego podstawie widać wyraźnie, na co zwracał on uwagę i z czym się ewentualnie nie zgadzał.

Notatki Dauberta do *Logiki...* otwiera wymowny fragment podrzdziału G paragrafu 42, w którym Husserl podejmuje temat przyrody jako egzemplifikację kwestii relacji między przedmiotowością *a priori* daną myśleniu a myślową przedmiotowością kategorialną. Celem jego rozważań jest pokazanie, że przyroda jako „jedność uniwersalnego doświadczenia”, która jest czymś „istniejącym w sobie”, „realnym” i „niezależnym” od świadomości i „wyprzedza” sądzenie, ma taki sens tylko i wyłącznie jako *możliwy* przedmiot sądu. Przyroda jako twór kategorialny ukonstytuowany w sądzie ma zarazem „pod sobą”, jak i „w sobie” przyrodę daną w inny sposób niż na płaszczyźnie sądenia. Tak czy owak doświadczana przyroda jest jedynie otwartym horyzontem możliwych sądów<sup>36</sup>. Wszelka przedmiotowość – powiada Husserl – jest na miarę sądów, jest tym samym co sądy „w poszerzonym sensie”, czyli dokonane i ustanowione przez świadomość „zdania” („*Sätze*”).

Dlatego nie może dziwić, że rzeczywistość utożsamia Husserl z prawdziwością, z tym, co wypełnia akt domniemania. Husserl:

To, co prawdziwe jest teraz rzeczywistym lub prawdziwym bytem jako korelat samodającej oczywistości. Naturalnie, to, co rzeczywiste, w sensie tego, co realne, jest tylko szczególnym przypadkiem tego najszerszego, analityczno-formalnego pojęcia rzeczywistości<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna*, s. 114. Wydanie oryginalne: s. 105 (dalej będę podawał strony oryginału w nawiasie bezpośrednio po stronach polskiego wydania).

<sup>37</sup> Tamże, s. 123 (113). Tłumaczenie własne.

Na co Daubert krytycznie:

Prawdziwy byt samodającej oczywistości jest przedmiotem kategorialnym. To, co rzeczywiste, [rozumiane] jako to, co realne, nie jest stąd żadnym przypadkiem szczególnym, lecz dla owego kategorialnego przedmiotu bycia-jakoś i bycia-naprawdę czymś miarodajnym. »Samodające« jest tutaj dwuznaczne: akty widzenia dają podmiotowi przedmiot. Jednak one dają mu przez formowanie i interesowne odniesienie do jego bycia-jakoś, bycia-naprawdę i bycia-rzeczywistym. Jednak czy przedmiot sam jest właśnie i tylko dany w takich aktach? Nie istnieje żaden samodający akt, który nie miałby swojej przyjmującej strony. Poza każdym ujęciem (...) stoi to, co dla niego jest miarodajne i co zostało przyjęte. (...)

Prawdziwy przedmiot nie jest rzeczywistym przedmiotem, lecz właściwym, w przeciwieństwie do niewłaściwego lub błędnie domniemanego lub [w przeciwieństwie do] korelatu błędnego uznawania. »Rzeczywisty lub prawdziwy byt« jest przedmiotem, którego »bycie« jest. Czym jednak jest tutaj »bycie«? Przez co staje się bycie miarodajne? (D I 3/109)

Oczywistość jest w ujęciu Husserla uniwersalną postacią intencjonalności, której korelatem jest kategoria przedmiotowości. To odnoszenie się świadomości do przedmiotu nie jest prostym ukierunkowaniem, lecz ustanawianiem przedmiotu jako „transcendentalnego”. „Oczywistości jako funkcje konstytuujące byt (...) realizują funkcję, której wynik nazywa się bytu j ą c y m p r z e d m i o t e m”<sup>38</sup>. Husserl:

W centrum wszelkiego zasadniczego namysłu musimy zatem umieścić tę wielką i tak bardzo lekceważoną oczywistość: że coś takiego jak przedmiot (np. [przedmiot] fizyczny), właściwy mu sens ontyczny (dzięki któremu we wszelkich możliwych postaciach świadomości znaczy on, co znaczy) pierwotnie czerpie tylko

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 277 (253). Tłumaczenie własne.

z procesów przeżyciowych doświadczenia – jako takich właśnie, które są charakteryzowane w sobie jako świadome-posiadanie w *modus* »on-sam«», jako samo-zjawiska pewnego »coś«, jako jego samo-występowanie naprzeciw nas w pewności bycia (na przykład przedmioty fizyczne). Praformę stanowi przy tym terazniejsze ukazywanie samego siebie spostrzeżenia czy też »ponowne« ukazywanie siebie ponownego przypomnienia w *modus* tego, co przeszłe.

Doświadczenie jest praustanowieniem bycia dla nas przedmiotów [w] ich przedmiotowym sensie<sup>39</sup>.

Według Husserla, transcendencja przedmiotu, jego *an sich*, konstytuuje się w immanentnej sferze mnogości świadomościowych. „Transcendencja jako to, co realne, jest szczególną postacią »idealności« lub lepiej: psychicznej irrealności (...)”<sup>40</sup>. Nie istnieje żadne „absolutne bycie, unoszące się ponad obłokami poznania”<sup>41</sup>.

#### Daubertowska krytyka idealistycznych tendencji fenomenologii Husserla

W swoich notatkach z przełomu lat dwudziestych i trzydziestych Daubert odnotowuje m.in. wyżej cytowane passusy Husserlowskich *Idei* i *Logiki*... i opatruje je krytycznymi komentarzami. Pytanie, czy sporządzony przez Dauberta zestaw fragmentów z prac Husserla przedstawia w sposób reprezentatywny właściwą tendencję obecną w myśli autora *Badań logicznych* – pozostaje kwestią otwartą. Jeśli przez idealizm rozumieć to, o czym mówił Windelband: „rozkład (*Auflösung*) świata doświadczenia w procesach świadomości”<sup>42</sup>, to

<sup>39</sup> Tamże, s. 162 (147). Tłumaczenie własne.

<sup>40</sup> Tamże, s. 164 (148). Tłumaczenie własne.

<sup>41</sup> Tamże, s. 273 (249).

<sup>42</sup> W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen-Leipzig 1900 (2), s. 463. Daubert notuje tę definicję w swoich zapiskach: D I 3/251. Husserl kilkakrotnie mówi o *Auflösung* bytu w świadomości. Por. K. Schuhmann, B. Smith, *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, s. 44.

istnieją podstawy sądzić, że Husserl był bliski temu stanowisku. I na pewno nie da się przeoczyć, że Daubert zwraca szczególną uwagę właśnie na te fragmenty prac Husserla, które tę bliskość potwierdzają.

Daubert zaczyna od pozytywnej uwagi pod adresem swego mistrza. Husserl ma rację, że wszelkie życie świadome rozpoczyna się i nadbudowuje nad jakąś elementarną świadomością realnego istnienia. W tym samym duchu będzie się potem wypowiadał również Heidegger, mówiąc o zrozumiałości bycia (*Seinsverständnis*). Jednak – zdaniem Dauberta – trzeba odrzucić wyjaśnienie Husserla, że rzeczywistość jest korelatem przeświadczenia, a jej stała świadomość jest nastawieniem i tezą. Problem polega na tym, że po dokonaniu redukcji świat, o którym mówi Husserl, przestaje być tym, czym jest w naturalnym nastawieniu, w zamian zaś staje się „idealnym przedmiotowym korelatem krytycznego naukowego formowania pojęć” (D I 3/106).

Najważniejsze problemy z Husserlowskim pojęciem rzeczywistości rozgrywiają się – w ujęciu Dauberta – w ramach relacji świadomości i rzeczywistości. W jednej z notatek powiada on:

Słusznie: między świadomością i bytem jest całkowita przepaść. Jednak także konsekwencja wszelkiej świadomości i świadomościowych konstytucji nie otwiera nigdy drogi do bytu. Zawsze świadomość zakłada byt, jednak nie jako »uprzednio dany«. To, co uprzednio dane, jest zawsze tylko w sensie ujęcia (konstytucja świadomości). I dalsze kroczenie tą drogą prowadzi do nieskończonych, względnych oczywistości. Jednak istnieje jeszcze inne spotkanie rzeczywistości, i jest ono dostępne w całkiem inaczej ukierunkowanej oczywistości (D I 3/34).

To inne doświadczenie tego, co rzeczywiste w sposób latentny działa w naturalnym nastawieniu, o czym każdy może się przekonać na podstawie własnego doświadczenia rzeczywistości. Przeciwnie, „w tezie generalnej nie znajduje się żadne odniesienie do warunków świadomości tkwiących w tym, co doświadczane jako realne”

(D I 3/35). „To, czego doświadczamy, nie ma w sobie żadnego wewnętrzznego odniesienia do świadomości” (D I 3/45). Wspomina o tym sam Husserl, kiedy mówi, że dla naiwnej świadomości spostrzeżenie „pojawia się przy tym jako coś, co w sobie jest pozbawione istoty (*Wesensloses*), jako puste spoglądanie pustego „Ja” na obiekt, który się z nim w cudowny sposób styka (*berührt*)”<sup>43</sup>. Odniesienie do świadomości wypełnionej treścią pojawia się dopiero za sprawą zmiany nastawienia z naturalnego na refleksyjno-fenomenologiczne. Świadomość, która zawsze odnosi się do czegoś (intencjonalność), w akcie refleksji odnosi się do samej siebie, czyniąc z siebie – zdaniem Dauberta: wbrew swej naturze – taki sam byt (o charakterze substancji), do jakiego była przyzwyczajona odnosić się w świecie zewnętrznym. W ten sposób następuje reifikacja świadomości. Ostateczny efekt tego procesu jest taki, że następuje zerwanie związków świadomości ze światem, jej absolutyzacja. W miejscu, gdzie w codziennym funkcjonowaniu świadomości pojawia się niezależny od świadomości realny byt, występuje teraz dany w świadomości noemat.

Według Dauberta przekonanie Husserla o istnieniu absolutnej świadomości jest „czystą metafizyką” (D I 3/34). Świadomość jest bowiem np. przez cały czas zdana na wrażenia, których sama nie wytwarza. Czy wrażenia są źródłowo powiązane tylko ze spostrzeżaniem, a rzeczami, od których pochodzą, już nie? Czy naprawdę poza wrażeniami nie istnieje już nic, co nie byłoby świadomością? – pyta Daubert.

Inny argument na rzecz odrzucenia idealizmu Husserla przedstawia się następująco:

Problem konstytucji przedmiotów świadomości u Husserla: pyta on, w jaki sposób na miarę świadomości konstytuują się obiektywne jedności każdego regionu i kategorie. Muszą one więc być uprzednio dane. Każdy region oferuje nic przewodnią dla własnej, zamkniętej grupy badań. Więc za sprawą istot uprzednio danych obiektywności

<sup>43</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 123 (71).

wyznaczone są określone związki rzeczywistej i możliwej świadomości. Dla związków świadomości całkiem określonych zawartości istotowych bytujący przedmiot jest korelatem. A więc błąd powinien być możliwy tylko poza obiektywnym bytem przedmiotu, ale nie poza świadomościową konstytucją tych przedmiotowości. Jednak co pozostaje właściwie poza? Obiektywny byt przedmiotu nigdy nie jest, jako naiwnie przyjęte uprzedzenie, bezpośrednio oczywisty. Byt świadomości nie jest właśnie dany, jednak absolutnie oczywisty w swoim bycie. W tym bycie powinna się więc konstytucja przedmiotu realizować, tzn. właściwie – konstytucja świadomości przedmiotów. To może dziać się zawsze tylko wedle miary uprzednio danego, bezpośrednio oglądanego przedmiotowego bytu. (Czysta świadomość nie konstytuuje z siebie nic obiektywnego.) Tak więc zostaje świadomość ustanowiona jako korelat tego, co uprzednio dane, a następnie własne bycie tego, co uprzednio dane zostaje rozpuszczone we własnym byciu czystej świadomości. Jednak ta nie ma w sobie w ogóle żadnego własnego bytu jakiegokolwiek obiektywnej zawartości (D I 3/66–67).

Husserl argumentuje, że pomiędzy świadomością i światem istnieje przepaść: świadomość jest absolutna, ponieważ jest dana bezpośrednio, natomiast rzeczywistość transcendentna dana jest tylko poprzez przejawy. Czy jednak – pyta dalej Daubert – powyższa uwaga Husserla rzeczywiście trafia w sposób istnienia (*Sein*) świata, jego *an sich*, czy też dotyczy raczej kwestii dostępu (*Zugang*, *Sosein*) świadomości do rzeczywistości zewnętrznej (D I 3/35). „Jednak dostępność nie oznacza żadnego ukonstytuowanego bytu” (D I 3/46). Mówiąc językiem Ingardena, „nie należy mieszać sposobu istnienia z wartością (poznawczą) uznania w bycie”<sup>44</sup>. To, co absolutnie dane i absolutnie poznane, nie jest równoważne z tym, co absolutnie istnieje. „Daność nie jest jeszcze samym przedmiotem” (D I 3/58).

---

<sup>44</sup> R. Ingarden, *List do Husserla*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 464.

Poza tym przekonanie o absolutnej daności świadomości ma charakter raczej metafizyczny, *resp.* ontologiczny, *resp.* teoriopoznawczy niż fenomenologiczny. Świadomość nie jest wcale bardziej dana w refleksji niż świat w postrzeganiu zewnętrznym. Nadto groźba zniekształcenia przeżycia pod wpływem ujmującego go przedmiotowo przeżycia refleksyjnego jest większa, niż to ma miejsce w przypadku relacji pomiędzy postrzeganiem a zewnętrznym wobec świadomości przedmiotem. Co więcej, akt refleksji jest możliwy tylko o tyle, o ile realizowane są akty odnoszące się do rzeczywistości. Jeśli jednak owo odniesienie do rzeczywistości winno zostać zawieszane podczas redukcji – a stanowi ono istotny element aktu – to niechybnie to, co zostaje, nie jest pełnym aktem w całej jego żywotności. Refleksja nie ma wyróżnionego dostępu do przedmiotu: „Akt refleksji nie może w sobie i w intencjonalnej treści uzyskać nic więcej i nic innego niż źródłowy prosty akt” (D I 3/374). Pewności dotyczącej własnego życia fizycznego i psychicznego, a także istnienia świata, nie osiąga się przez poznanie zawartości aktów, lecz przez bycie tą rzeczywistością.

Tak czy owak, zdaniem Dauberta, pod „relatywizm poznawczy”, wedle którego rezultaty poznawcze są zależne od dokonań świadomości, Husserl podsuwa ostatecznie „relatywizm bycia” (D I 3/67). Spójność doświadczenia pozwala żywić przeświadczenie o realności tego, czego się doświadcza. Husserl jest zdania, że to zgodny związek *możliwego* doświadczenia (presumtywny porządek związku motywacji) przesądza o tym, co i jak istnieje. Każdorazowe spostrzeżenie otoczone jest horyzontami nieokreślenia, na które *może* w dowolnej chwili paść światło uwagi i zostać określone. Rzeczywistość jest otwarta, ale nie w sposób dowolny, lecz zgodny z apriorycznym systemem typów. Jak to ujmuje Daubert:

Chociaż istniejący świat jest poza wszelką wątpliwością, ma on sens tylko presumtywnego istnienia, zakładając, że doświadczenie biegnie stale w takim samym konstytutywnym stylu. Styl doświadczenia odciska istotową realność na sensie bycia świata i wszelkich realności. (...) Doświadczenie, oczywistość daje byt i daje go samego (D I 3/18).

Na ile jego daność daje sam byt lub gwarantuje ona swój byt, lub jest ona bytem? (D I 3/36)

Dla Husserla rzecz istnieje jako rzeczywista, bo należy do *uznanej* za rzeczywisty możliwego porządku świata. Według Dauberta jest właśnie odwrotnie: świat jest rzeczywisty, albowiem ma udział w rzeczywistych rzeczach. Nie: rzecz należy do otoczenia, lecz, odwrotnie, otoczenie należy do rzeczy. „Rzeczywistość nie wynika ani z istoty przedmiotu i ani z całego związku pojawiania się i znikania istotowości oraz ich empirycznych indywidualności” (D I 3/100). Gdyby możliwość doświadczenia decydowała o rzeczywistości, to jak odpowiedzieć na następujące „die neue transzendente Frage”: „Jakim prawem, z jakich poznawczych racji wolno przyjąć, że »przedmiot« w sobie, ostatecznie w taki sposób jest, jak on siebie teraz jako on sam, we własnej osobie, w jakimś aspekcie dał? Czy nie mógłby jednak wciąż być inaczej?” (D I 3/65–66)

Jeśli bycie przedmiotu jest „tylko” taką a nie inną możliwością doświadczenia, jeśli o byciu rzeczy decyduje związek przeżyć, to takie rozumienie świadomości i świata jest przeciwne w istocie przekonaniu Husserla o istnieniu przepaści pomiędzy nimi: okazuje się, że świadomość oraz przedmiot – który jest na sposób intencjonalny – mają równie „świadomościowy” charakter, są istotowo pokrewne (D I 3/515). Jeśliby, przeciwnie, próbować pozostać przy twierdzeniu Husserla o przepaści pomiędzy świadomością i światem, to trzeba zauważyć, że tym, co tę przepaść wywołuje, jest nieredukowalna do niczego faktyczność, rzeczywistość tego świata. Jak mówi Daubert, „zasada Husserla, że pomiędzy świadomością i bytem jest całkowita przepaść sensu, musi <...> zostać wzięta i użyta całkiem przeciwko niej [samej]” (D I 3/66).

Daubert podkreśla z całą stanowczością, że w jego przekonaniu doświadczenie rzeczywistości zasadza się nie na możliwości, lecz właśnie na rzeczywistości rzeczy. „Możliwości nie są rzeczywistościami” (D I 3/56, 330). „Tylko poznanie jest ukonstytuowane przez wynik (*Leistung*), nie – świat. Ten nie jest ani uprzednim domniemaniem, ani wynikiem poznania lub realizacją, lecz [czymś] poza



tym” (D I 3/49). To, że rzeczy są rzeczywiste nawet wtedy, kiedy ich bezpośrednio nie doświadczamy, nie wynika ani z możliwości doświadczenia, ani z jakiegoś przekonania o ich rzeczywistości, lecz z rzeczywistości samych rzeczy.

Presumpcja dotyczy zawsze tylko określeń tego, co jest rzeczywiste, lub określeń czegoś wedle jego rzeczywistości. Ale nie rzeczywistość i to coś samo. Podstawowy sens rzeczywistości i materialnego czegoś pozostaje ontologiczny (D I 3/19).

Zdaniem Pfändera, „tej pryncypialnej możliwości przeciwstawiają się fakty z ich nieprzekreślalnością” (D I 3/66).

Powyższe uwagi Dauberta wiążą się z jego ogólnie krytyczną oceną Husserlowskiego pojęcia doświadczenia:

W sensie »doświadczenia« Husserl przeoczył zasadniczo to, co rozstrzygające. Nie charakter doświadczenia, lecz rzeczywiste działanie się lub byt, o którego własnościach nic całkiem w sobie nie jest dane, chyba rdzeń <...> principium rzeczywistości«, bez którego wszelki idealizm buja w obłokach (D I 3/123). (...)

Doświadczenie nie jest wypełnianiem sygnifikacji przez naoczność, także nie, patrząc z ich perspektywy, lecz tym, że dana przedmiotowa całość staje się jawna przez naoczność. A miarodajne dla jawności nie jest przedstawienie, lecz przedmiot (D I 3/ 124).

Inna krytyczna uwaga Dauberta dotyczy możliwości uchwycenia tego, co rzeczywiste, tj. przedmiotów transcendentnych wobec świadomości. W chwili, gdy programowo fenomenolog zawiesza wszelkie tezy dotyczące istnienia, a więc przestaje żyć w aktach odnoszących się do rzeczywistości, przestaje żywić tezę naturalnego nastawienia i skupia się w aktach refleksji na samych tylko przeżyciach i ich przedmiotowych korelatach. „Przy ściśle refleksyjnej postawie nie mógłbym nigdy osiągnąć transcendentnych przedmiotów” (D I 3/39) – stwierdza Daubert. Wbrew twierdzeniu Husserla, że redukcja niczego nie zmienia w przekonaniu o istnieniu świata, okazuje się, że zmienia

właściwie wszystko. A mianowicie przypieczętowała ona wcześniejszą decyzję natury ontologicznej, wedle której świadomość jest absolutna i konstytuuje rzeczywistość. Zdaniem Dauberta, który w tym względzie powołuje się na krytyczną – i „całkiem uprawnioną”<sup>45</sup> – recenzję Theodora Celmsa, argumentacja Husserla powinna w jego przekonaniu wynikać nie z ontologicznej charakterystyki świadomości i świata, lecz z charakterystyki fenomenologicznej, która pojawia się po zastosowaniu redukcji. Tyle że owa fenomenologiczna charakterystyka w istocie zakłada argumentację ontologiczną.

Poza tym Daubert akceptuje jeszcze inne krytyczne argumenty Celmsa pod adresem fenomenologii Husserla. Na przykład Husserl powiada:

Cały przestrzenno-czasowy świat (...) jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, a więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia (*setzt*) (...) – poza tym zaś jest niczym<sup>46</sup>.

Zdaniem Dauberta (Celmsa) z tego, że rzeczy są poznawalne i dostępne tylko poprzez świadomość, nie wynika wcale, iż poza nią są zupełnie niczym. Sam Husserl dopuszczał taką możliwość bycia w sobie obiektów zewnętrznych poza świadomością, kiedy mówił o istnieniu innych podmiotów. Daubert się z tym zgadza: „Ja i Ty są tak samo źródłowe” (D I 3/154). Dlaczego by nie rozszerzyć tej argumentacji także na świat przyrody?

W swoich krytycznych komentarzach do *Logiki...* Daubert zwraca poza tym uwagę m.in. na problem związany z pojęciem konstytucji. Samo to pojęcie, powiedzmy, jest do zaakceptowania – chociaż

---

<sup>45</sup> W ten sposób wyraża się Daubert w liście (31.12.1929) do M. Becka. Por. K. Schuhmann, *Daubert-Chronik*, w: *Selected Papers on Phenomenology*, (red.) C. Leijenhorst and P. Steenbakkers, Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow 2004, s. 350.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 160–161 (93).

daleko mu do jednoznaczności – jeśli stosuje się je do opisu procesów i ich wytworów danych w porządku poznania. Poza tym porządkiem jednak rodzi ono pytanie: „Jak może akt w ogóle coś dać i konstytuować? Konstytuować może on postawy mojego zainteresowania i moich myślowych formowań” (D I 3/362) – nigdy zaś same rzeczy. „Niebezpieczeństwo idealizmu” Husserla polega na tym, „że konstytucję świadomości rzeczy stawia się na równi z konstytucją samych rzeczy” (D I 3/346).

To pomieszanie porządków ma wpływ na możliwość wyjaśnienia poznania, a co za tym idzie, pojęcia prawdy i oczywistości. Jeśli oczywistość jest konstytuowana w aktach poznawczych, a nie dana niezależnie od nich, jeśli według Husserla oczywistość jest „intencjonalną funkcją samodawania”, wtedy nie tylko oczywistość traci sens, ale cały proces poznawczy zostaje postawiony na głowie. Daubert:

Oczywistość jako »intencjonalne osiągnięcie (*Leistung*) samodania« jest fałszywa, nie istnieje. Istnieje intencjonalne osiągnięcie (*Leistung*) samoujęcia. I istnieje samodanie, jednak tylko w sensie samodaności. W tym, co dane, może być samodany byt. Pod »samodaniem« można rozumieć tylko zjawianie się bytu w tym, co dane (D I 3/415).

Tak więc okazuje się, że zawieszenie tezy naturalnego nastawienia nie tylko uderza w możliwość zrozumienia tego, czym jest rzeczywistość, ale rykoszetem trafia ono w główny zamysł Husserla dotyczący powołania do życia fenomenologii jako teorii poznania. W myśli Husserla poznanie prowadzi do wyników poznania, nie zaś do rzeczywistości, która za sprawą redukcji uległa zawieszeniu. „Po akcie owej *epoche* poznanie jest jednak kulawe i ślepe” (D I 3/21), albowiem zatrzymuje się ono przy wynikach poznania, nie zaś przy realnym świecie. Husserl zapoznaje, że poznanie jest o tyle poznaniem, o ile pozostaje w związku z bytem. Wytwór poznania jednak sam nie jest bytem: „Z tego że coś jest miarodajne dla aktów poznania, nie wynika w żadnym razie jeszcze byt w sobie” (D I 3/441). Dlatego Daubert odróżnia *das Sein des Gegenstandes* i *das Sein vom Gegenstand* (D I 3/21). To pierwsze jest byciem samego przedmiotu,

to drugie jest byciem przedmiotu rozpatrywanym z fenomenologicznej perspektywy jego poznania. „Kardynalny błąd” Husserla polega na sprowadzeniu pierwszego bycia do drugiego. Gdy Husserl to czyni, odbiera poznaniu możliwość odniesienia się do czegoś transcendentnego i ostatecznie miarodajnego, na podstawie czego zachodzi ewentualna korekta poznania.

Własne bycie przedmiotu staje się wyraźne przy pytaniu:

Na gruncie czego zostaje skorygowane wtedy bycie-tak-a-tak i czy jest ono w ogóle korygowalne? Tylko na podstawie bytu własnego ewent. rzeczywistości przedmiotu, a tej nie narusza żadne to, co możliwe i wątpliwe, tak samo jako żaden modalny byt. Ten ostatni zostaje ustanowiony, a ustanowienia te byłyby całkiem niemożliwe, gdyby nie było dla nich miarodajnego własnego bytu przedmiotu.

Prawdziwe i rzeczywiste przedmiotowości są według Husserla tworami, które wzrastają sukcesywnie w »samodających sędach«.

To jest właśnie osobliwe, że prawdziwe sądy, prawdziwe wglądy, prawidłowe stany rzeczy w samodających poznaniach wzrastają – zawsze jednak tylko w spojrzeniu na miarodajne rzeczywiste przedmioty, a te są wedle swojej natury zawsze uprzednio dane. Nie mogą one podlegać pod żadną *epoche*, ponieważ w przeciwnym wypadku poznanie stałoby się w sobie niemożliwe (D I 3/248).

W swojej krytyce Daubert zwraca też uwagę na pojęcie sensu, które doznało w fenomenologii Husserla idealistycznej ewolucji.

Oczywiście, musimy mówić przy wszelkich przedmiotowych ujęciach o pewnym »sensie«. Jednak gdzie jest ugruntowany ów sens? Odpowiedź: w rozumieniu tego, co przedmiotowe, a mianowicie [w] źródłowym poznaniu w oczywistości, praktycznie w różnych wrażeniach rzeczy w jej pozycji do moich różnych sfer interesu. Rozumienie we właściwym sensie kieruje się na byt przedmiotów. Odbieram tu wrażenia postaci, które traktuję jak wewnętrzną własność, i wraz z nimi pracuję aperceptywnie jak ze znakami towarowymi. Wydaje się teraz, że byt rzeczy odsuwa się, a ujmujące akty są nośnikami

sensu. Jednak tutaj dwuznaczne: że tę rzecz tak a tak ujmuję, opacznie, częściowo, prawidłowo, fałszywie itd., jest oczywiście kwestią ujęcia, jednak wewnętrzny sens jest zawsze przedmiotowy i wychodzi od przedmiotu, który tak lub tak jest i jako bytujący zostaje ujęty. I przedmiot daje korektę, jeśli chodzi mi o słuszność mojego ujęcia. »Sens« pochodzi od przedmiotu, o ile może on zostać ujęty wraz z rozumieniem. Rozumienie samo niczego nie tworzy. Ono przyjmuje więc porządek w przedmiocie. (Właściwy realny porządek zadaniami *Realontologie*) (D I 3/219–220).

Ów sens, który pojawia się w samym przedmiocie, nie jest dokonaniem świadomości, lecz co najwyżej odkryciem czegoś po stronie rzeczy. Przy czym Daubert powiada, że pierwotnie sens jest związany z rozumieniem, a co za tym idzie – ze sferą komunikacji i języka (D I 3/252). Uwaga ta dobrze koresponduje z jego przekonaniem, że rzeczywistość jest spotykana, a prawzorem tego spotkania jest – mówiąc współczesnym językiem – doświadczenie Innego...

#### Motywy Husserlowskiego idealizmu i ich krytyka – podsumowanie

Zdaniem Dauberta, stanowiący o istocie fenomenologii Husserla pomysł przeprowadzenia fenomenologicznej redukcji, która zawiesza tezę naturalnego nastawienia i otwiera dostęp do badania czystej świadomości, skutkuje odgrodeniem i zaryglowaniem świadomości w stosunku do rzeczywistości jako takiej. W jej miejscu pojawia się substytut rzeczywistości charakteryzowany jako świadomość rzeczywistości, sens rzeczywistości, to, co dane dla świadomości, noemat itp. Husserl bierze w nawias przeświadczenie (*Glaube*) dotyczące rzeczywistości, jakby od początku wiedział, czym jest rzeczywistość i świadomość. Zdaniem Dauberta jednak, zanim wyłączy się rzeczywistość z badań fenomenologicznych – co w jego oczach jest zupełnie zbędne, a nawet szkodliwe, jako że raz wyłączona rzeczywistość nie daje się już na polu fenomenologii odzyskać – trzeba najpierw dokładnie wiedzieć, z czym ma się tutaj do

czynienia. Prawdziwym problemem nie jest czyste Ja i przejście od niego do rzeczywistości, lecz właśnie rzeczywistość i przejście zeń do tego, co ewentualnie nierzeczywiste (idealne).

Jeśli wykluczę spotkanie, wówczas mogę wszystko skonstruować jako sensowny wytwór. Jednak nigdy nie dojdę od strony czystej świadomości, tego, co czysto ujrane i czystej wykładni, do rzeczywistego świata. Idealizm, realizm pozostają nierozwiązywalne. Od czystego Ja nie mam żadnego dostępu do rzeczywistego świata. To, co zostało założone jako przedsąd nie jest tym, co zostało założone w poznaniu rzeczywistości. Problemem nie jest: jak dochodzę od (czystej) świadomości do rzeczywistości? Lecz: jak tkwi idealność w rzeczywistości oraz jak [dokonuje się] mój teoretyczny ogląd i myślenie w rzeczywistej świadomości, która jest wielopostaciowym spotkaniem z tym, co rzeczywiste (D I 3/100).

Pojęcie rzeczywistości, *resp.* realnego istnienia, które pojawia się w pracach po opublikowaniu *Logische Untersuchungen*, ma dla Husserla przede wszystkim teoriopoznawcze znaczenie:

To, co Husserl faktycznie realizuje, jest fenomenologią logicznych tworów i myśli, fenomenologią świadomości, przy czym wrzuca on akt i świadomość do jednego garnka, przyzwyczajony przez epistemologiczną teorię idealizmu. Jest to podstawowy błąd, jeśli chce się przez refleksyjną fenomenologię odkryć konstytucję bytu (D I 3/293).

Budowa świata nie przebiega według budowy poznania. Nie na miarę poznania będący byt musi być ontologicznie najgłębszym (D I 3/345).

Wyraźny prymat rozumu teoretycznego „ustawia” wszelkie filozoficznie doniosłe zagadnienia w określonym – teoriopoznawczym – położeniu. Problemy teorii poznania są nie tylko punktem wyjścia fenomenologii Husserla, ale stanowią wręcz o jej definicji. Zamyśl rozwiązania podstawowych problemów teorii poznania kieruje do-

borem zaproponowanych przez Husserla i uznanych przezeń za podstawowe narzędzi i kategorii jego nowatorskiej fenomenologicznej filozofii. Dobrym tutaj przykładem jest pomysł fenomenologicznej redukcji (*epoché*), która – zdaniem Dauberta – została wynaleziona na potrzeby teorii poznania.

To właśnie przeciwko temu prymatowi teorii poznania Daubert zwraca w pierwszej kolejności ostrze swojej krytyki. Stanowisko Husserla wynika – jego zdaniem – z pychy poznania (*Hochmut der Erkenntnis*) (D I 3/75) i „czysto racjonalistycznych motywów” (D I 3/345). Dla Dauberta Husserl zapoznaje w ten sposób sens samej fenomenologii. Daubert:

*Ze źródłowej fenomenologii jako opisującego odkrywania bytu i niesamowitego rozszerzenia naoczności na obszar nie tylko formalnej, lecz także rzeczowej oczywistości (największe osiągnięcie. Pfänder), pozostało przeszukiwanie związków obowiązywania. Pewność takich związków obowiązywania nie jest jeszcze fenomenologią (D I 3/70).*

Prymat teorii poznania stawia pod znakiem zapytania sens fenomenologii jako wiedzy realizującej hasło *zurück zu den Sache selbst*. Owe rzeczy – obojętnie, czy są to materialne przedmioty, czy przedmioty formalne – należy ująć w ich rzeczywistości, tzn. takimi, jakimi one rzeczywiście są. „Są” nie oznacza jednak „dają się”. Fenomenologiczne hasło powrotu do rzeczy pozostaje w stosunku pewnego napięcia wobec Husserlowskiej „zasady wszelkich zasad”, która jako zasada wyznacza drogę postępowania fenomenologii jako teorii poznania. Podejmując na nowo na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych temat rzeczywistości, Daubert odrzuca ów Husserlowski prymat teorii poznania w fenomenologii. Fenomenologii, która – jak to ujął Husserl – „może być tylko badaniem istotowym, w żadnym zaś wypadku badaniem istnienia. (...) To, co jednostkowe stanowi dla niej zawsze *apeiron*”<sup>47</sup>. Daubert krytykuje

---

<sup>47</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 48.

Husserla za to, że kwestię rzeczywistości rozpatruje li tylko z perspektywy teoriopoznawczej, uznając ją za priorytetową wobec innych perspektyw. Teoriopoznawczy punkt wyjścia badania rzeczywistości jest całkowicie błędny. W jego miejscu – o czym już wspominaliśmy – Daubert postuluje uprawianie „innej fenomenologii” lub po prostu fenomenologii:

Czy z perspektywy krytycznego stanowiska można ustalić coś o rzeczywistości i świecie? Nie. Nie wychodzi ono poza świadomość i zawsze może [badać] jedynie kosmos poznania. <...> Jak gdyby świadomość w ogóle nie była możliwym punktem wyjścia do ujęcia i rozjaśnienia rzeczywistości? Wtedy musi istnieć inny dostęp i inna fenomenologia!

Wyjście od świadomości i poznania nie prowadzi w ogóle do rzeczywistości (D I 3/85).

Czy źródłowa fenomenologia, która rozjaśnia i opisuje to, co indywidualne, nie musi u Husserla rozpuścić się w oczywistościach związków istotowych[?] Fenomenologia jako wykładnia sensu? (D I 3/102)

Daubert dostrzega, że za sprawą uprzywilejowania teorii poznania badania Husserla wklajają się w pewien paradoks. Jeżeli bowiem poznanie jest zawsze poznaniem jakiegoś przedmiotu, jeżeli poznanie zasadza się na intencjonalności, która jest odniesieniem przeżycia do przedmiotu, jeśli – jak mówi Daubert – „wydaje się, że w każdym domniemaniu przedmiotu tkwi wskazanie na rzeczywistość jako promień domniemania” (D I 3/450), to nasuwa się pytanie:

Czy przez tę redukcję nie zostaje zniszczony istotnie swoisty rys samej intencjonalności, a wraz z tym czy nie zostaje u podstaw zapoznana cała teoriopoznawcza kwestia bytu? Do tego stopnia, że wraz z teorią konstytucji i teorią funkcji zostałby zniesiony sens samego poznania? (D I 3/401)



Zdaniem Dauberta, świadomość rzeczywistości, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej, jest czymś różnym od poznania tego, co rzeczywiste, i zawsze ją poprzedza (D I 3/2). „Zakładając absolutny byt w poznaniu, chybia się w ogóle problemu rzeczywistości, ponieważ ta nigdy nie dochodzi doń i daje zawsze tylko poznanie o rzeczywistości” (D I 3/2). Paradoks polega na tym, że Husserl chce badać problem rzeczywistości dopiero po przeprowadzeniu redukcji, która programowo zawiesza tezę o realnym istnieniu rzeczywistości. „Według Husserla transcendencja należy jednak istotowo do świadomości (prosty akt)” (D I 3/3). Nie chce on wyłączyć do badań świadomości rzeczywistości w jej niezredukowanej postaci (transcendencja w mocnym sensie), ponieważ kłóciłoby się to z jego teoriopoznawczymi zamiarami ufundowania fenomenologii jako nauki ścisłej. Jeśli przyjąć za Husserlem, iż świadomość rzeczywistości ma teoriopoznawczy sens – stąd mowa o *tezie* – to bez przeprowadzania redukcji jej badanie – tak jak i wszelkich innych poznań – popadłoby niechybnie w błąd *petitio principii*. Dzięki redukcji odsłania się pole immanencji, która charakteryzowana jest przez możliwość i konieczność poznania absolutnie oczywistego. Tymczasem:

pewność *cogito* zakłada już coś, co nie może zostać wzięte z samego poznania. Pojawia się przy tym pytanie: czym jest właściwie to, co zostaje założone, [ta] rzeczywistość (...) [?] Tym samym wyjście w stronę pytania ontologicznego lub metafizycznego (D I 3/26).

### Daubert i Heidegger

Czy rzeczywiście rozwiązanie problemów fenomenologii Husserla leży po stronie ontologii i metafizyki? Przedstawiona powyżej Daubertowska krytyka stanowiska Husserla przypomina w wielu punktach argumentację, która znana była już z wcześniejszych polemik, będących udziałem najwybitniejszych członków ruchu fenomenologicznego. Część z nich wyraźnie opowiadała się za

rezygnacją z teoriopoznawczej perspektywy na rzecz ontologicznej czy nawet metafizycznej. Aby więc zdać sobie w pełni sprawę ze stanowiska Dauberta, dobrze jest skonfrontować je z podobnymi próbami.

W teczce A I 3 znajdują się wypisy i komentarze do prac Ingardena, Conrad-Martius, Heideggera oraz Celmsa. Widać na ich podstawie, w jakim kierunku szły własne wysiłki Dauberta, co uważał za trafne i interesujące w innych podejściach, a co budziło jego sprzeciw. Można z nich też wnioskować, że Daubert nie oceniał tych alternatywnych prób mierzenia się z Husserlowskim idealizmem w taki sam sposób.

Wydaje się, że odrzucając idealizm Husserla, Daubert używał niemal tych samych argumentów, które sformułował niegdyś wobec myśli swego mistrza Ingarden. Trzeba być w tym względzie jednak bardzo ostrożnym. Wśród notatek Dauberta znajdują się wyciągi z artykułu Ingardena pt. *Bemerkungen zum Problem »Idealismus-Realismus«*, który został opublikowany w tomie jubileuszowym z okazji 70. urodzin Husserla<sup>48</sup>. Jednak biorąc pod uwagę fakt, że artykuł ten skupia się przede wszystkim na przedstawieniu zawartości problemowej sporu idealizm–realizm, nie zaś na bezpośredniej krytyce stanowiska Husserla, można stąd wnioskować, że Daubert formułował swoje krytyczne uwagi raczej niezależnie od Ingardena, choć zgodnie z jego intencjami. Pomiędzy Ingardenem a Daubertem istniałaby w tym względzie pewnego rodzaju „wspólnota frontu”. Największa chyba zbieżność pomiędzy krytykami stanowiska Husserla autorstwa Dauberta i Ingardena dałoby się wykazać na podstawie porównania notatek Dauberta umieszczonych w omawianej teczce A I 3, a napisanym do Husserla liście polemicznym Ingardena z roku 1918<sup>49</sup>.

O ile w przypadku Ingardena, Conrad-Martius czy Celmsa Daubert ograniczał się do streszczenia ich stanowisk oraz lapidarnej,

---

<sup>48</sup> R. Ingarden, *Bemerkungen zum Problem »Idealismus-Realismus«*, s. 159–190.

<sup>49</sup> R. Ingarden, *List do Husserla*, s. 453–472.

uczynionej *explicite* lub *implicitie* akceptacji poczynionych w ich ramach wywodów, o tyle w przypadku Heideggera umieścił on obok wypisów także własne krytyczne komentarze. Znać, że Daubert, podobnie jak wielu innych mu współczesnych, traktował Heideggera jak swego rodzaju „wyzwanie”. Niestety materiał badawczy w tym względzie jest wyjątkowo skąpy: w notatkach Dauberta istnieją zaledwie ślady (kilka kartek) pospiesznej lektury dwóch tekstów Heideggera – obu opublikowanych w Husserlowskim *Jahrbuch*. Są to: *Sein und Zeit* (1927) oraz *Vom Wesen des Grundes* (1929). W obu pracach – czego nie trzeba chyba dodawać – najbardziej interesuje Dauberta kwestia realności.

Mimo tych ograniczeń spowodowanych niedostatecznością materiału badawczego, pytanie o stosunek Dauberta do Heideggera z perspektywy zarówno zainteresowań historyka filozofii, jak i przyjętej tu linii interpretacyjnej drogi myślowej Dauberta, jest nie mniej ważne, niż pytanie o jego stosunek do Husserla. Nie tylko fakt, że Heidegger miał ogromny, być może równorzędny do Husserla, wpływ na losy filozofii XX w., ale przede wszystkim to, że uczynił podstawowym tematem swej filozofii *pytanie* o bycie, decyduje o jego znaczeniu dla przeprowadzanej tu konstrukcji Daubertowskiej filozofii, która – jak twierdzimy – podobnie jak myśl autora *Sein und Zeit*, koncentruje się na zapytywaniu i pojęciu rzeczywistości. Zbieżność jest tu ewidentna i daje do myślenia.

A zatem – jakie było stanowisko Heideggera – w kontekście jego stosunku do Husserla – wobec problemu rzeczywistości? Z pewnością na tle pozostałych spośród wyżej wymienionych uczniów Husserla stanowisko Heideggera w kwestii realności dalekie było od jednoznaczności. Wprawdzie Heidegger wszedł z impetem do historii filozofii, stawiając pytanie o egzystencję człowieka w kontekście zamiaru odnowienia metafizycznego pytania o bycie (*Seinsfrage*), i z tej perspektywy od początku był jasny jego dystans wobec myśli Husserla, to jednak jego sposób pytania oraz udzielane przezeń odpowiedzi sugerowały, że Heideggerowi, przynajmniej na początku, nie do końca udało się uwolnić od transcendentalno-

-idealistycznej perspektywy swojego mistrza<sup>50</sup>. Z jednej strony, w autobiograficznych wspomnieniach Heidegger akcentował swoje przywiązanie do realistycznej postawy *Badań logicznych* i jednocześnie dystans wobec *Idei*<sup>51</sup>, z drugiej – pytając o bycie jako o samopojawianie się fenomenowi, sytuował swoje myślenie po stronie fenomenologii i filozofii transcendentальной.

Czym jest zatem rzeczywistość we wczesnej myśli Heideggera, uwzględniając jej złożony stosunek do stanowiska Husserla?

Mimo ewidentnych różnic pomiędzy np. fenomenologią Ingardena, Conrad-Martius i Heideggera, Heideggerowska krytyka stanowiska Husserla dotyczy w istocie kwestii, która stała się tematem zainteresowania pozostałych fenomenologów młodszej generacji. Punktem wyjścia pogłębiającego się dystansu pomiędzy myślą Heideggera a transcendentálną fenomenologią Husserla było mianowicie pytanie o to, co Husserl postanowił od początku „wyłączyć”<sup>52</sup>. Chodzi o świadomość istnienia. Brak pytań natury ontologicznej oraz absolutyzacja perspektywy teoriopoznawczej, troska o „poznanie poznania”, o „zabezpieczenie poznania naukowego”, zaważyła na tym, że – w oczach Heideggera – Husserl zaprzepaścił szansę, przed jaką postawiła go jego własna idea fenomenologii, rozumiana jako otwarcie na rzeczy same. Zamiast źródłowo *pytać*, próbował rozwiązać tradycyjne – jednak, jak się okazuje, zupełnie wtórne – *problemy* teorii poznania. Stawiając sobie za cel położenie trwałych podwalin pod budowę *mathesis universalis*, przeoczył Husserl

---

<sup>50</sup> Heidegger był krytykowany z tego punktu widzenia wielokrotnie. Przykładowo, w swoim artykule z roku 1953 Walter Schulz zaliczył Heideggera „do postidealistycznej epoki filozofii podmiotowości, w której podmiot jest odsubstancjalizowanym podmiotem”. Por. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, przedruk w: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, (hrsg.) O. Pöggeler, Königstein/Ts: Athenäum 1984, s. 104.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999, s. 108.

<sup>52</sup> Na temat Heideggerowskiej krytyki Husserla patrz D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, część II, rozdz. 3.

doniosłość fundamentalnego pytania o bycie. Niesprawdzona w ogólnym radykalnym pytaniu o bycie idea teorii, naukowości, niepoważliwego poznania, prawdy jako adekwacji, nadto cicha lub jawna solidarność z próbami Kartezjusza, Kanta, neokantystów czy nawet neopozytywistów, spowodowała, że wielka i niekwestionowana zdobycz Husserla, jakim była jego fenomenologia i odkrycie w jej ramach różnicy ontologicznej między byciem i będącym, stała się ostatecznie niefenomenologiczna, a co za tym idzie – podatna na różne zafałszowania. Brak otwarcia na rzeczy same poskutkowało tym, że od początku do końca poruszał się Husserl w ramach tradycyjnych rozróżnień metafizycznych, takich jak idealne-realne, istota-fakt, świadomość-świat, możliwość-rzeczywistość, immanentne-transcendentne, samodzielne-niesamodzielne, całość-część itd. – co w konsekwencji przesądziło o niepowodzeniu zadania bezzałożeniowego dotarcia do rzeczy samych. Te ostatnie zaś to sama rzeczywistość, a ściślej: to co, o stanowi o jej zagadkowości: że jest. Husserl postanowił to jednak pozostawić poza zainteresowaniami swojej fenomenologii.

Mimo tej radykalnej krytyki Heidegger doceniał w próbie Husserla co najmniej kilka rzeczy, które zasadniczo wpłynęły na jego własny stosunek do kwestii rzeczywistości. Są to:

1) Egzystencjalno-heroiczny wysiłek odnowienia idei filozofii jako radykalnego zapytywania, tj. bezzałożeniowego zaczynania od nowa, oddania się rzeczom takim, jak one się jawią, i tylko w tych granicach, w jakich się jawią. Na dowód tego Heidegger wielokrotnie powtarza w swoich pracach słowa Husserla o tym, że filozofujący jest zawsze początkującym.

2) Uczynienia punktem wyjścia badań filozoficznych świata naturalnego nastawienia, najbliższe otoczenie, w którym człowiek jest „zrazu i zwykle”.

3) Dostrzeżenie i wyeksponowanie w naturalnym nastawieniu tego jego podstawowego rysu, jakim jest fundamentalne i niezbywalne przeświadczenie o istnieniu świata. To, co Husserl nazywa tezą naturalnego nastawienia, praprzeświadczeniem, Heidegger nazwie właściwym byciu człowieka rozumieniem bycia.

4. Metodologiczna samoświadomość badań, która realizowana jest na drodze redukcji. Heidegger nie kwestionuje sensowności redukcji jako takiej, lecz, przeciwnie, uznaje ją za podstawowy zabieg wprowadzający najważniejszą różnicę, którą winno respektować badanie filozoficzne. Jest to różnica między byciem a tym, co jest. Błąd Husserla polegał tylko na utożsamieniu bycia jako takiego z byciem świadomości, która jest – w oczach Heideggera – tylko jednym z regionów bycia.

5. Wreszcie, mimo absolutyzacji świadomości i oderwania jej od rzeczywistości, Heidegger docenia i popiera na swój sposób Husserlowską decyzję, aby skupić się w badaniach na obszarze podmiotowości. Oczywiście, dla Heideggera ową podmiotowością nie jest czysta świadomość, lecz *Dasein*.

W obliczu powyższego wydaje się, że stawiając swoje pytanie o bycie na gruncie rekonstrukcji ludzkiego sposobu bycia, Heidegger od początku starał się chronić i wyeksponować pozostawiony przez Husserla na uboczu wątek realnego, faktycznego istnienia. Jaki jest zatem stosunek Heideggera do kwestii rzeczywistości? Nie ma wątpliwości, że trzy pierwsze przedstawione wyżej punkty świadczą o tym, że Heidegger chciał pozostać jak najbliżej „rzeczy samych”. Jednak dwa ostatnie zagadnienia generują problemy, które czynią wysiłki Heideggera – także w jego własnych oczach – problematycznymi. Okazuje się, że nie tylko bardziej pogłębiona lektura *Sein und Zeit*, ale również niektóre świadectwa jej krytycznej recepcji, w tym także Dauberta, dostarczają przesłanek do tego, aby twierdzić, że mimo skrajnie ontologicznego nastawienia filozofia wczesnego Heideggera pozostawia temat realnej rzeczywistości poza swoim zainteresowaniem. Oczywiście, nie dzieje się to w tak ostentacyjny sposób, jak ma to miejsce u Husserla; sprawa jest o wiele bardziej złożona, jednak ostatecznie także i Heidegger „rozmija się” z realną rzeczywistością.

Zacznijmy od kilku głosów krytycznych. Mimo szczerego zachwyty, jak wzbudziła publikacja *Sein und Zeit*, od początku pojawiały się głosy, że także i Heidegger nie sprostał stawianemu sobie zadaniu trzymania się rzeczy samych. Ogólnie rzecz biorąc, były to więc analogiczne zarzuty, jakie Heidegger stawiał pod adresem Husserla. Wielu z uczniów Heideggera było w pewnym sensie

rozczarowanych zawartością jego publikacji z roku 1927. Chodzi zwłaszcza o formę tej pracy i jej wpływ na treść. W ocenie np. Oscara Beckera *Sein und Zeit* oddawało przełomowe myślenia Heideggera „w scholastycznie skostniałej formie”<sup>53</sup>. Podobnego zdania był Hans-Georg Gadamer, który twierdził, że *Sein und Zeit* jest rodzajem improwizowanej kompilacji, w której Heidegger „wbrew swoim najgłębszym intencjom dostosował się do transcendentalnego ujęcia Husserla”<sup>54</sup>. Jeszcze bardziej krytyczne głosy przyszły ze strony zwolenników filozofii życia. Heidegger był oskarżany o to samo, co ze swej strony zarzucał Husserłowi. Georg Misch, na przykład, który znał filozoficzne dokonania Heideggera jeszcze długo przed publikacją *Sein und Zeit*, uważał, że Heidegger sprzeniewierzył się swoim pierwotnym, zgodnym z myślą Diltheya, intencjom badania życia takiego, jakim ono w sobie jest. W zamian poszedł drogą Husserla, Kanta i Kartezjusza. Pozostał w ten sposób zakładnikiem tradycyjnego modelu wiedzy, nauki i funkcji oświecenia. Wszystko, co żywe, rozpuściło się u niego w obłokach abstrakcji, konstrukcji i czystego formalizmu. Ontologizm zabił wszelkie życie, a fundujący całość czas został wyzuty z wszelkiej ruchliwości<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 390.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, „Dilthey-Jahrbuch”, 1987/1988, s. 16–17.

<sup>55</sup> Por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013, część III, rozdz. 1.3. Podobnie ambiwalentny stosunek wobec Heideggera mieli także przedstawiciele filozofii dialogu oraz związany z nią Levinas. Z jednej strony, doceniano podjętą przez Heideggera próbę takiego sposobu widzenia rzeczywistości, które stroni od jej teoretyzacji, unaukowania, standaryzacji, racjonalizacji itp., z drugiej – krytykowano go za „rozpuszczanie” i neutralizację wszelkiego jednostkowego bytu w „morzu bycia”. Por. F. Rosenzweig, *Zmiana frontów*, tłum. A. Serafin, „Kronos”, 2012, nr 2, s. 122. O relacji między myślą Heideggera i Rosenzweiga por. K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1942, 3.1, s. 53–77; E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 34–36.

Nie sposób tutaj rozstrzygnąć, czy powyższe zarzuty są słuszne. Potrzeba by z pewnością bardziej pogłębionych analiz. Faktem jest, że myśl Heideggera ma ambiwalentny charakter. Z jednej strony, Heidegger przedstawia się jako ten, który – wbrew dominującej w filozofii końca XIX w. tendencji definiowania filozofii przez pryzmat teorii poznania – pragnie obudzić potrzebę stawiania ontologicznego pytania o samo bycie. Jego zdaniem, droga do tego celu wiedzie przez analizę ludzkiego sposobu bycia, nazywanego egzystencją. Definiuje ją jako bycie-w-świecie. Już wybór słowa *Dasein*, które w tradycyjnej filozofii niemieckiej oznacza ‘istnienie’, oraz wybór i opis przysługujących mu sposobów bycia, takich jak wspomniane bycie-w-świecie, moją, faktyczność, używanie narzędzi, przestrzenność, czasowość, nastojowość, rozumienie, mowa, współbycie, Się, upadanie, rzucenie, dziejowość, śmiertelność, sumienie, wina, troska, sytuacyjność itp. – wskazują na bliski życiu, realny, faktyczny charakter Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej. Wydaje się, że takie sformułowania, jak: „Tylko przez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji. (...) Ontycznie rzecz biorąc, *Dasein* nie jest nam tylko bliskie czy nawet najbliższe – to wręcz my sami zawsze nim *jesteśmy*. (...) »Istota« *Dasein* tkwi w jego egzystencji”<sup>56</sup> – mówią o czymś (o kimś) realnym, faktycznie istniejącym, tu i teraz będącym. Nie tylko zresztą jego badania natury systematycznej budzą skojarzenia czegoś bliskiego i rzeczywistego. Rzecz dotyczy także jego wyrafinowanych interpretacji tekstów historycznych, podczas których stare i zużyte „prawdy” zaczynają się jawić w zupełnie nowym świetle i stają się na powrót żywe.

Z drugiej jednak strony, zarówno forma, jak i treść Heideggerowskich analiz sprawiają, że odbiorca jego filozofii ma duże problemy z rozpoznaniem i przypisaniem tego, o czym on mówi, temu, co dobrze zna ze swego własnego doświadczenia. Heidegger zdawał sobie sprawę z jałowości i formalizmu badań ontologicznych<sup>57</sup>. Niestety nie tylko ontologiczna forma badań i złą sławą cieszący się

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2003, s. 17, 53.

<sup>57</sup> Tamże, s. 313 (§ 49).



„heideggerowski” styl wypowiedzi odwracają spojrzenie odbiorcy od tego, co stanowi zawartość fenomenalną opisywanej przez Heideggera rzeczywistości. Nieporozumienia pojawiają się także przy okazji próby ustalenia, o czym właściwie Heidegger mówi. I nie chodzi tylko o jakieś kwestie szczegółowe, lecz o takie fundamentalne dla (jego) filozofii pojęcia, jak *Sein* czy *Dasein*. O czym Heidegger mówi, gdy pragnie odnowić pytanie o bycie? Czy bycie to słowo, pojęcie, sens, podstawa, warunek możliwości<sup>58</sup>? Nie mniejsze wątpliwością budzi samo *Dasein*. Chociaż Heidegger twierdzi, że *Dasein* to po prostu my i każdy z nas osobno, to jednak sam przyznaje mu istotową neutralność, która wymaga dopiero pewnego rozproszenia, ukonkretnienia, ucieleśnienia, przyznania płci itd.<sup>59</sup> „Zdanie: »Człowiek ek-sistuje«, nie odpowiada na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest, czy nie jest, lecz odpowiada na pytanie o »istotę« człowieka”<sup>60</sup>. Analityka egzystencjalna nie dotyczy więc rzeczywistości w jej konkretnym kształcie, lecz tego co istotowe i uniwersalne.

Daubert zwraca uwagę przede wszystkim na te passusy Heideggerowskich analiz, które poświęcone zostały kwestii realności. Heidegger traktuje o tym bezpośrednio w części I, dziale I, rozdziale VI, zatytułowanym *Troska jako bycie Dasein*<sup>61</sup>. Podejmując kwestię realności, Heidegger zarysowuje w skrócie jego egzystencjalną genezę. Wychodzi ona z przeciętnego rozumienia bycia, które za

<sup>58</sup> E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (hrsg.) K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 171–172.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, w: tenże, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1976, s. 326–327. Polskie wydanie: idem, *List o „humanizmie“*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni, Spacja, Warszawa 1999, s. 282. Na temat problemów z ustaleniem, kim jest właściwie *Dasein* i jaki ma status ontologiczny patrz D.R. Sobota, *Kim jest Dasein?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2011, R. 20, nr 3 (79), s. 249–265.

<sup>61</sup> Korzystam z wydania oryginalnego oraz przekładu polskiego. Poza pewnymi zmianami konsekwentnie unikał będę tłumaczenia *Dasein* jako jestestwa. Ten podstawowy Heideggerowski termin pozostawiam w oryginale.

wzór istnienia przejawia bycie bytu wewnątrzświatowego o charakterze obecności. Oznacza to, że zarówno bycie świata, jak i bycie siebie samego *Dasein* interpretuje zrazu i zwykle przez pryzmat rzeczy, a więc jako coś realnego (*res*), obecnego, substancjalnego. Na tym podłożu rodzą się następnie ontologiczne pytania o faktyczne istnienie transcendentnego wobec świadomości świata („spór o istnienie świata”), o możliwość jego dowiedzenia, jego poznania, wreszcie o sens tego, co realne. Heidegger wskazuje, że wszystkie te pytania są z gruntu błędnie postawione, nie uwzględniają bowiem najprostszych spostrzeżeń ontologii fundamentalnej: że „pierwsza teza” brzmi: „jestem-w-świecie”, że, innymi słowy, *Dasein* istnieje na sposób egzystencji, która jest byciem-w-świecie, a zatem że nie musi już do tego świata jako czegoś „zewnętrznego” się przedzierać, przedostawać, wychodzić z siebie, odkapslowywać itp. Świat jest egzystencjałem i nie można go pomyśleć poza egzystencjalną strukturą *Dasein*. To ostatnie nie jest najpierw jakimś izolowanym bytem, który musi następnie znaleźć drogę do świata. Świat jest otwarty już zawsze wraz z *Dasein*, a pytanie o to, czy świat istnieje poza *Dasein*, jest pozbawione sensu. Skandalem filozofii jest stawianie tego rodzaju opacznych pytań. Spór idealizmu z realizmem nie ma racji bytu.

Jednakże Heideggerowskie ujęcie kwestii realności zawiera pewną dwuznaczność, która sprawia, że jego wykładnia problemu jest daleko niesatysfakcjonująca. Wynika to z początkowej decyzji Heideggera, jak należy definiować problem realności. Heidegger powiada, że „termin »realność« ma oznaczać bycie bytu obecnego wewnątrz świata (*res*)”<sup>62</sup>. Tymczasem wydaje się, że tradycyjny problem realności nie oznacza wcale problemu sensu bycia bytu. Pytanie o realność może, oczywiście, dotyczyć sensu bycia, ale może też dotyczyć tego, czy istnieje realnie byt o określonym sposobie bycia, *resp.* co oznacza istnieć (realnie, rzeczywiście). Pytanie o to, co rozumie się przez bycie, jest innym pytaniem, niż pytanie o to, czy to, czemu przysługuje dany sposób istnienia, rzeczywiście, realnie istnieje. Według

---

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 265 (§ 43b).

propozycji Heideggera, sens realności sprowadza się do bycia bytu wewnątrzświatowego, który istnieje na mocy i dzięki otwartości świata, będącego ze swej strony podstawowym momentem struktury ludzkiego bycia. Dlatego Heidegger przyznaje racje idealizmowi, który wbrew realizmowi – poszukującemu „ontycznego rozjaśnienia realności za pomocą realnych związków oddziaływań między realnymi obiektami”<sup>63</sup> – od początku dostrzega, że „bycia nie da się nigdy wyjaśnić poprzez będące”<sup>64</sup>. Czy to oznacza, że realność tego, co realne (będące), jest możliwe do wyjaśnienia tylko poprzez to, co irrealne (bycie)?

I tak, i nie. Tak – jeśli przez realność rozumie się sens, a *sensem* tego, co jest, jest bycie. Nie – jeśli przez realność rozumie się faktyczne istnienie, bycie bowiem nie sprawia, że będące jest. Dlatego też, jeśli sens tworzy strukturę rozumienia, a to jest sposobem bycia *Dasein*, Heidegger może, z jednej strony, twierdzić, że problem realności, rozumianej jako bycie bytu wewnątrzświatowego, „sprowadza się do fenomenu troski”, która spina wszystkie egzystencjały w jedną całość. Z drugiej jednak, może przyznać, że gdyby nie rozumienie bycia i istnienie *Dasein*, nie można by powiedzieć, że będące jest lub nie jest. Gdyby nie *Dasein*, będące byłoby pozbawione sensu (*unsinnig*), a więc (rozumienia) bycia. Pytaniem jednak pozostaje – nawet jeśli jest to z perspektywy Heideggera pytanie bez sensu – czy to, co będące, choć bez *Dasein*, a zatem pozbawione rozumienia, nie mogłoby jakoś – poza *sensem*, ponad istotą i byciem – być.

Tak czy owak, to, że realność jest według Heideggera możliwa do pomyślenia, wypowiedzenia i w ogóle „bycia” tylko na gruncie troski, czyli całokształtu egzystencji, rozumianej jako sposób istnienia człowieka, problem realności znajduje u Heideggera „rozwiązanie”, które wykazuje wiele analogii do propozycji prezentowanych w ramach tradycji filozofii transcendentalnej. A to oznacza, że Heidegger nie daleko odszedł w kwestii rzeczywistości od swego nauczyciela.

<sup>63</sup> Tamże, s. 263 (§ 43a).

<sup>64</sup> Tamże, s. 264 (§ 43a).

W jaki sposób do stanowiska Heideggera odniósł się Daubert<sup>65</sup>? Z niewielu pozostawionych zapisków widać wyraźnie, że chociaż Daubert znał, na przykład, krytykę filozofii Heideggera, którą przedstawiła Conrad-Martius podczas jej drugiego odczytu radiowego wygłoszonego w końcu lipca 1931 r., próbował on podjąć spór z Heideggerem na własną rękę. Główna teza krytyczna Conrad-Martius, że mianowicie Heideggera filozofia bycia, mimo że odważnie otworzyła długo zamknięte drzwi metafizyki, pozostała mimo wszystko w pół drogi do prawdziwej rzeczywistości, jaką jest byt absolutny – nie znalazła w ineditach Dauberta żadnego odzewu i, mówiąc szerzej, nie zdołała przerwać jego milczenia na temat Boga.

Próbując rozwiązać problem faktycznego istnienia, rzeczywistości, realności, również Daubert używa niekiedy pojęcia bycia (*Sein*). Za Conrad-Martius mówi on o *Seinsphilosophie* i *Realontologie*. Wbrew Heideggerowi nie szuka on jednak jakiegoś jednego, wspólnego wszystkim, co jest, pojęcia bycia.

Pojęcie bycia musi zostać wyjaśnione, wychodząc poza Heideggera.

Bycie w »byciu«-jakoś i bycie w »byciu-rzeczywistym« i bycie rzeczywistości samej i bycie świadomości [są] całkiem wieloznaczne (D I 3/39).

Mówiąc o wieloznaczności, Daubert nawiązuje do starej metafizycznej dyskusji na temat polisemii bycia. Przyznając byciu wieloznaczność, Daubert staje po stronie Arystotelesa i przeciwko nawiązującemu do tradycji neoplatonisko-scholastycznej Heideggerowi. Na pytanie: „czy istnieje tu najwyższa ontologiczna kategoria bytu?” (D I 3/115) – odpowiada on negatywnie.

W rozwiązaniu Heideggera Daubert dostrzega jeszcze wiele z transcendentalnego podejścia Husserla. Heidegger traktuje egzy-

---

<sup>65</sup> Por. K. Schuhmann, *Daubert und Heidegger*, w: K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, s. 185–199. W dalszej części rozważań spróbuję rozwinąć i uzupełnić badania Schuhmanna.

stencję na modłę samoprzejrzystej świadomości, z której wyprowadza się poszczególne sposoby bycia. Punktem wyjścia wszelkiej refleksji nad bytem jest Kartezjańskie samoświadome „jestem”. „Zawsze kusi, aby znajdować tutaj bycie, które w świadomości samego siebie ma swoje bycie” (D I 3/90). Jest to pokusa, którą Heidegger podzielał wraz z całą nowożytną tradycją filozoficzną. Tymczasem Daubert w tej samoprzejrzystości, która jest charakterystyczna dla pracy świadomości, dostrzega motyw kwestionujący jej realność.

Od tego samoprzejrzystego bycia *Dasein* Heidegger odróżnia sposób istnienia tego, co wewnątrzświatowe. Przyznaje przy tym, iż podstawowym sposobem bycia tego, co inne od *Dasein*, jest poręczność. Nie rozwijając swoich wątpliwości, Daubert sygnalizuje, że tylko pozornie źródłowe doświadczenie rzeczywistości ma zrazu praktyczny wymiar (D I 3/324). Oczywiście, motyw przyznania przez Heideggera prymatu „rozumowi praktycznemu” przed rozumem teoretycznym znajduje u Dauberta akceptację, jednak pod tą zmianą paradygmatów Daubert dostrzega wciąż ten sam transcendentalno-idealistyczny sposób myślenia. Nie wystarczy zastąpić aktów konstytucji dokonywanych przez transcendentalne Ego przez bycie-w-świecie. Trzeba to jeszcze inaczej pomyśleć:

Heidegger uważa, że wraz z *Dasein* jako byciem-w-świecie został już otwarty bytujący-w-świecie. Niniejszym: teoriopoznawcze rozwiązania idealizmu i realizmu nie mają zupełnie podstaw do stawiania pytań, które może dać dopiero analityka egzystencjalna *Dasein*. Może jednak być tak, że troska sama w sobie w ogóle nie dotyczy bytu, lecz w sensie idealizmu z sensu troski byłaby ona do rozwinięcia jako wynik świadomości, która jednak – zgodnie ze swą naturą – nie byłaby poznaniem tego, co rzeczywiste i obce świadomości, lecz transcendentalnym zatroskaniem. Co więcej, powstaje pytanie, czy troska nie zakłada już dwóch punktów odniesienia, troszczącego się i objętego troską, [i] zamiast świat dopiero z siebie projektować, nie ugruntowuje się na nich jako odniesienie pomiędzy nimi.

Jak u Husserla należy krytycznie odróżnić świadomościowy i teoriopoznawczy dostęp od tego, co zostaje uświadomione, tak,

być może, u Heideggera [należy krytycznie odróżnić] sposób dostępu (troskę) od tego, co znajduje się w samym udostępnionym (D I 3/84–85).

Ta ostatnia uwaga Dauberta wskazuje na problem, który pojawił się już wcześniej przy okazji jego krytyki Husserla. Zwrócił na to uwagę również Ingarden we wspomnianym liście do Husserla z roku 1918. Próba jego rozwiązania doprowadzi Dauberta do interesującej koncepcji świadomości.

### O niebycie świadomości

W myśli Husserla – a kto wie, czy jeszcze nie bardziej w filozofii Heideggera – problematyczny pozostaje stosunek pomiędzy świadomością i światem. Z jednej strony Husserl mówi o tym, że pomiędzy świadomością i światem istnieje przepaść sensu i bycia, z drugiej – świat rozpatrywany jest jako intencjonalny konstrukt, a więc jako „część” świadomości. Jak ujmuje to Ingarden, „początkowe stanowisko [Husserla] zmienia się w trakcie rozważań, tak iż w gruncie rzeczy różność ich istoty zostaje właściwie odrzucona lub też przekształcona na rozróżnienie noezy i noematu”<sup>66</sup>. Podobnie rzecz wygląda u Heideggera. Wprawdzie odróżnia on dwa podstawowe orzeczniki bycia, czyli kategorie i egzystencjały<sup>67</sup>, z których te pierwsze mają określać bycie nie-ludzkie, te drugie natomiast bycie człowieka (*Dasein*), jednak w toku analiz okazuje się, że te pierwsze da się wyprowadzić z tych drugich, co oznacza – w oczach Heideggera, według którego „wszelkie »wypływanie« w polu ontologii jest degeneracją”<sup>68</sup> – że mają one (kategorie) wtórny, nieautentyczny i wynikający z deprivacji charakter. U Heideggera *Dasein* urasta do „pierwotnego prabycia <?> świata” (*eigentliches Ursein <?> der Welt*) (D I 3/229). To, że *Dasein* na mocy swej struktury (bycie-w-świecie) „budzi się” od razu

---

<sup>66</sup> R. Ingarden, *List do Husserla*, s. 456–457.

<sup>67</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 57 (44–45).

<sup>68</sup> Tamże, s. 420 (334).

przy rzeczach, jako zanurzone w świecie, wcale nie usuwa problemu realności, lecz tylko zastępuje go problemem dostępu. Jest to zresztą dość charakterystyczny sposób stawiania pytań przez „wczesnego” Heideggera: pytanie o sens bycia stawiane jest przez niego mianowicie zarazem jako pytanie o status ontologiczny, jak i sposób dostępu (sposób dania). Myślenie o tym, że świat jest fragmentem egzystencjalnej struktury *Dasein* i że tylko w jego obrębie rzeczy o charakterze obecności mogą być, a poza tym ani są, ani nie są – ów sposób myślenia – mimo ewidentnych różnic – wpisuje pomysł Heideggera w granice idealistycznej filozofii transcendentalnej.

Według Ingardena natomiast, z którego stanowiskiem w tej kwestii zgadza się do pewnego stopnia Daubert, „za podstawową odmiennąść zachodzącą między realnym światem zewnętrznym a świadomością” należy uznać „różnice w sposobie istnienia; różnice w sposobie, w jaki są one dane, uwzględniam [mówi Ingarden] naturalnie także, lecz to należy do innej grupy zagadnień”<sup>69</sup>. I dalej powiada on:

Różnicę w sposobie istnienia stanowi to, że to, co jest realne w świecie zewnętrznym, jest z istoty swej bytem »niemy« (ciemnym, cichym, »nieświadomym«, pędzi swój żywot w sposób niemy, cichy, ciemny, »nieświadomy«), gdy natomiast świadomość istnieje właśnie w »byciu świadomym samego siebie«, jest jakby przenikającym samo siebie żarzeniem się, jest mniemaniem przeżywającym siebie bez dokonywania osobnej refleksji. (...)

Tej fundamentalnej różnicy w sposobie istnienia nie mogę odrzucić<sup>70</sup>.

Także Daubert zwraca uwagę na fundamentalną różnicę pomiędzy istnieniem świadomości i świata, nie uważa jednak, że świadomość dysponuje własnym sposobem istnienia. Pozytywną konsekwencją jego krytyki myśli Husserla i Heideggera jest prezentowany

<sup>69</sup> R. Ingarden, *List do Husserla*, s. 459.

<sup>70</sup> Tamże, s. 459.

przez niego kilkukrotnie pogląd na temat ontologicznego statusu świadomości. Stanowi on zasadnicze odwrócenie stanowiska Husserla i Heideggera. Daubert:

Różnica świadomości i bytu, owa przepaść, leży całkiem gdzieś indziej niż Husserl sądzi. Mianowicie w uświadamianiu rozświetla się przedmiot. Świadomość nie jest bytem w sobie, lecz po prostu czymś, co funkcjonuje na czymś innym, i w którym funkcjonuje inny. Funkcjonujący byt świadomości nie ma w sobie własnego bytu i nie jest realny. Realny jest dopiero <...> psychiczny byt nośnika, który się otwiera w świadomości (D I 3/60).

Świadomość, rozumiana jako całość aktów, nie ma realnego bytu, lecz jest tylko funkcją życia psycho-fizycznego, sposobem jego realizacji, spojrzeniem (*Blick*)<sup>71</sup>. Pomiędzy nią a rzeczą istnieje – jak słusznie zauważył Husserl – przepaść sensu. Jako funkcja nie ma ona ani czynnego, ani twórczego charakteru. Niczego też nie *daje*. Polega raczej na odbieraniu.

Świadomość nigdy nie może z siebie wyjść, tzn. nie może nigdy w sobie stać się innym bytem. Może jednak, na gruncie swojej funkcji spoglądania, widzieć z siebie ku innemu (D I 3/429).

Świadomość jest tylko częścią życia duszy, która ma fizyczne podstawy. „Nie znamy przeżyć duszy bez ciała” (D I 3/43). Jest ona

---

<sup>71</sup> Zdaniem Schuhmanna, funkcjonalną teorię świadomości Daubert mógł zaczerpnąć od Carla Stumpfa (por. C. Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin 1907) lub też Williama Jamesa (por. W. James, *Does Consciousness Exist?*, w: tenże, *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press 1996). W notatkach Dauberta brakuje jednak w tym kontekście zarówno odniesień do Stumpfa, jak i Jamesa. Bliższe prawdzie jest natomiast inne przypuszczenie Schuhmanna, że Daubert znał to pojęcie z wykładu Pfändera z WS 1905/1906. Por. K. Schuhmann, *Johannes Daubert und »Logische Untersuchungen«*, w: *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, (red.) D. Fiset, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, s. 127 (przypis 3).



posiadana przez „rzeczywiste Ja, psychiczne, żywotne to, co rzeczywiste” (D I 3/223). Tzw. czyste Ja, o którym mówi filozofia transcendentálna, nie istnieje. Jest ona co najwyżej tworem, który powstaje w aktach tematyzującej refleksji. Poza tym jednak świadomość ze swej istoty „istnieje” tylko o tyle, o ile ma odniesienie do rzeczywistości, a zatem nigdy jako tzw. czysta świadomość. Świadomość jest zawsze „brudna”. Intencjonalność, na którą zwrócił uwagę Brentano i Husserl, trzeba – zdaniem Daubert – rozumieć „do końca”, tzn. niemalże aż do jej zniesienia. Świadomość nie jest członem relacji, która rozgrywa się rzekomo między nią a światem. W takim ujęciu powstaje znany problem transcendencji, który – zdaniem Dauberta – jest problemem pozornym, jako że wynika on z błędnej koncepcji świadomości. Świadomość jest raczej swoistą funkcją, rozbłyskującą podczas rzeczywistego spotkania cielesności ze światem najbliższego otoczenia. Świadomość jest otwartością (*Offensein*) [D I 3/129]. Jej udział w spotkaniu rzeczywistości jest dany bezpośrednio, bez konieczności udziału refleksji (D I 3/223). Daubert ujmuje tę różnicę dostępności czystego Ja i Ja realnego, odnosząc się do kartezjańskiego *ego sum*, które można interpretować dwojako:

»Jestem« = bezpośrednia świadomość (*Innesein*) mojej żywej rzeczywistości i mojej rzeczywistości w świecie.

»Jestem« = podmiot aktu jako czysta świadomość czegoś, zarówno jako ujmujący, jak i myślący. Nie jest realny. Od niego samego nie prowadzi żadna droga do rzeczywistości. On jest uwięziony w życiu, jest dyrygowany przez motywy i interesy (...) (D I 3/316).

Świadomość aktowa nadbudowana jest nad świadomością, rozumianą jako czucie, wczucie, przeczucie czy przytomność.

Skąd więc bierze się błąd przyznawania świadomości własnego bycia, który idealiści utożsamiają z bytem absolutnym? Winę ponosi akt reifikującej i petryfikującej refleksji, o której Daubert wspominał już na początku swojej naukowej kariery. Zastanawiając się wtedy nad stosunkiem logiki, gramatyki i rzeczywistości,

twierdził, że procesy poznawcze (sądzenie, wnioskowanie itp.) mają tendencję do zastygania i reprezentowania samej rzeczywistości (D I 9/266–267). W schyłkowym momencie swej filozoficznej drogi Daubert stwierdza:

Świadomość jako akt nie ma wobec przedmiotu w ogóle żadnego własnego bycia, o ile ona funkcjonuje. Dopiero jeśli poddam ją refleksji, przestaje ona funkcjonować i wydaje się mieć własne bycie. Podobnie jak przy problemie [łącznika] »i«. Czy w toku tematyzacji otrzymuje on własne bycie przez tą zmienioną lub całkiem nową pozycję? Husserl popełnił w tym punkcie podstawowy błąd. Poprzez tematyzację zostaje to przeinterpretowane na obce mu własne bycie, [na] formę lub wynik [złożony] z efektywnych (*reellen*) komponentów przeżyciowych. Tematyczna statyka zostaje przeinterpretowana na statykę bycia, którą ma jedynie to, co psychiczne (także nie hyletyczne daty) (D I 3/438).

Substancjalizacja świadomości prowadzi, dalej, do wypełnienia jej istotnościami i apriorycznymi kategoriami, które formują rzeczywistość, tworząc z niej rozumny porządek. Tymczasem jest zgoła odwrotnie:

Świadomość jest okiem, spojrzeniem psychiczności. Zagadka polega na tym, gdzie ona faktycznie istnieje, zagadka spojrzenia tego, co intencjonalne. Wtedy jednak cała zrozumiała i aprioryczna struktura świata łącznie z jego istotową zawartością i ejdetycznymi ideacjami nie może być momentem w tym spojrzeniu, w tym, co właściwie intencjonalne. Mamy wtedy spoglądającą świadomość, jej pozycje, stanowiska w obszarze zainteresowania tego, co psychiczne jako takie w stosunku do świata doświadczenia, włączając w to jego istotności i istotne treści. Realizacje tego, co logiczne, [realizacje] twórców myślowych są pobierane z treści i stosunków istotowych rzeczowego doświadczenia. Ale jego rezultat stanowią autonomiczne obszary. Tutaj świat Logos (D I 3/528).

Oznacza to, że rzeczywistość sama w sobie nie jest – jak to wcześniej ujęliśmy – niema, ciemna i cicha, lecz przysługuje jej wewnętrzny *logos*, którego rozpoznanie jest kwestią poznającego podmiotu. To na podstawie tego rzeczowego *logosu* powstaje *logos* logiki. Dopiero kiedy ów drugi jest dobrze wykształcony i stanowi osobne królestwo, zdominując o świecie swego pochodzenia, rzeczywistość *an sich* zaczyna się jawić jako ciemna i cicha, jako taka, która potrzebuje dopiero logicznego uformowania. Tymczasem – zdaniem Dauberta – logika nie nadaje praw rzeczywistości, lecz je co najwyżej w niej odnajduje. Świat nie jest nagą, pozbawioną określeń materią, która jest w procesie poznania formowana. Inaczej niż na początku swej drogi (por. rozdz. *Logika pytania*), Daubert twierdzi teraz, że świat ma z góry określony sens. To właśnie ze względu na ten immanentny rzeczom sens mają swój sens przeżycia. Dlatego też kontakt z rzeczywistością polega w pierwszej kolejności na rozumieniu. W tym realistycznym duchu wypowiada się jeszcze Husserl w *Badaniach logicznych*, kiedy mówi o interpretacji i rozumieniu.

Jeśli za Daubertem przyznajemy rzeczywistości prawo do istnienia całkowicie niezależnie od świadomości oraz przyznajemy jej określoność, to pytaniem zasadniczym, z postawieniem którego wszak dotąd zwlekaliśmy, na które jednak już wcześniej wskazaliśmy kierunek odpowiedzi, jest kwestia dostępu do owej rzeczywistej rzeczywistości. Na ostatniej stronie omawianej tu konwoluty A I 3, Daubert jeszcze raz podkreśla, że „narzędziem realności jest co innego niż spostrzeganie i myślenie” (D I 3/530). Mówiąc o spostrzeganiu, ma on na myśli jedynie specjalistyczny akt teoretycznego oglądu, nie zaś zwykłe, codzienne spostrzeganie świata wszystkimi zmysłami. Na czym więc polega owo poszukiwane dotknięcie rzeczywistości?

### Spotkanie rzeczywistości

Trzeba to jeszcze raz podkreślić: zdaniem Dauberta, świadomość rzeczywistości nie jest poznaniem, a „przedmiotowa wiedza nie jest elementarnym dostępem” (D I 3/2). Albo jeszcze inaczej:

„podstawowe doświadczenie nie jest jeszcze poznaniem czegoś” (D I 3/101), „a właściwa świadomość rzeczywistości jest przeciwieństwem ustanawiania” (D I 3/144). Świadomość rzeczywistości jest bardziej źródłowa i – w fenomenologicznym sensie – bardziej prymitywna niż świadomość przedmiotowa (D I 3/457). Owa pierwotna świadomość dostarcza dopiero rzeczywistości i oczywistości temu, co jest i może być poznane, co stanowi miarę poznania przedmiotowego. Pojęcie świadomości rzeczywistości jest dwuznaczne, jak dwuznaczna jest świadomość. Na pierwszy plan wybija się jej teoriopoznawczy sens. Można jednak rozumieć ją też inaczej:

Świadomość jako taka ma swój intencjonalny korelat. Jednak świadomość przyjmująca z daności nie ma korelatu. To już nie jest intencjonalna świadomość czegoś, rozumiana w jakimkolwiek sensie (D I 3/118).

Podobnie dwuznaczne jest pojęcie redukcji. Daubert odrzuca redukcję jako zawieszenie tezy naturalnego nastawienia, nie rezygnuje jednak w ogóle z jej pojęcia. Akcent kładzie raczej na jej epochetyczną niż redukcyjną funkcję<sup>72</sup>. O ile w pierwszym fragmencie swoich notatek powiada jeszcze w duchu Husserla: „Autentyczne pojęcie *epoche*: wykluczenie wszystkiego tego, co nie jest w sposób czysty oglądane, lecz ma zawartość sensu i mniemania, która nie jest czysto wypełniona” (D I 3/144) – o tyle w drugim proponuje już postawienie na głowie Husserlowskiego sensu redukcji:

»Wyłączenie«:

- 1) Tylko na gruncie pytania, czym jest to, co napotkane w związku doświadczeń jako ostatnie już niekorygowalne.
- 2) W sensie ograniczenia zainteresowania do tego, co rzeczywiste, tak jak ono się mnie daje. (...)

---

<sup>72</sup> Podobnie czyni H. Conrad-Martius, por. *Fenomenologia transcendentna i ontologiczna*, tłum. J. Machnacz, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014, s. 89.

- 3) W sensie ograniczenia zainteresowania do zjawiska jako takiego. To jest tylko ograniczenie interesu, jednak nie właściwe wykluczenie.
- 4) Nigdy jednak nie pozostaje tylko realizacja aktu (D I 3/364).

Po przeprowadzeniu takiej redukcji okazuje się, że „odbierana” oczywistość rzeczywistości jest taka sama zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym, i za każdym razem wyprzedza ona poznanie jako ujęcie przedmiotowe i stale mu z ukrycia towarzyszy. Husserl wykluczył z doświadczenia oczywistości doświadczenie rzeczywistości, ale to nie ono jest największą czy też jedyną przeszkodą w osiągnięciu poznania. *Epoche* nie musi oznaczać redukcji:

Nie realność jest przeszkodą dla bycia oczywistością i fenomenem. Także to, co realne, może samo być fenomenem. Przeszkodą dla fenomenalności jest jedynie świat kauzalnych rzeczowych wydarzeń i formy, pod którymi je ujmujemy (rodzaje i gatunki) (D I 9/240).

Dla poznania największym zagrożeniem nie jest rzeczywistość, lecz samo poznanie. „Poznanie jako rezultat w przeciwieństwie do tego, co uprzednio dane. Jeśli to [ostatnie] zostaje ujęte także jako poznanie, wtedy dalsza krytyka [biegnie] zawsze w nieskończoność” (D I 3/2). Efekt jest taki, że Husserl „zapoznaje stary rdzeń rzeczywistości w każdym zjawisku. Rzeczywistość jako zasada ujęć. Ale nie teoretyczna” (D I 3/3). „Bezpośredni dostęp do rzeczywistości nie przebiega przez sądy lub ustanowienia” (D I 3/60). „Wychoząc od *cogitation*, w ogóle nigdy nie dojdziemy do rzeczywistości” (D I 3/127). Ów „rdzeń rzeczywistości” nazywa też Daubert, za Husserlem i Conrad-Martius, *Leibhaftigkeitskern* (D I 3/145). W procesie poznania rzeczywistość pozostaje *Kristallisationspunkt für die Bestimmungen* (D I 3/5). Naiwne doświadczenie rzeczywistości wyprzedza wszelkie poznanie teoretyczne. Jest ono nieintencjonalne (D I 3/384). Doświadczenie należy tu rozumieć właściwie:

Czym jest więc doświadczenie? Nie bytem tego, co przedmiotowe, lecz tym, że to teraz staje się wydarzeniem dla mojej świadomości.

Kontaktem pomiędzy świadomością i światem. Doświadczenie nie jest przeżywaniem aktów lub przedmiotowych treści świadomości (D I 3/262).

Rzeczywistość dana jest więc przedteoretycznie w *ursprüngliche Begegnung ohne Dafürhaltung* (D I 3/5), w *ursprüngliche Erfahrung* (D I 3/9). Jeśli to źródłowe doświadczenie również nazwie się poznaniem, to trzeba pamiętać, że „bezpośrednie doświadczenie ma w sobie całkiem inne poznanie i istnieje ono całkiem inaczej niż jego pojęciowe poznawanie” (D I 3/49). Dlatego lepiej jest nie używać wobec owej pierwotnej intuicji rzeczywistości pojęcia poznania:

Prosta świadomość nie jest ani poznaniem, ani poznającym spostrzeżeniem. Odpowiednio: istnienie zmysłowych daności nie jest w sobie ich poznaniem lub ich spostrzeżeniem (D I 3/373).

Zamiast o poznaniu Daubert chętniej mówi o spotkaniu rzeczywistości (*die Begegnung der Wirklichkeit, die Wirklichkeitsbegegnung*) (np. D I 3/53, 456). „Jestem tym, który jest rzeczywiście. Przedmiot jest tym, co spotykam i w tym spotkaniu uświadamiam sobie jego rzeczywistość” (D I 3/100). Spotkanie rzeczywistości jest rzeczywistym spotkaniem pomiędzy poruszającym się ciałem i jego otoczeniem (D I 3/154, 286). Żadna z rzeczy nie ma tu pierwszeństwa przed inną. „Zewnętrzna rzeczywistość jest dokładnie tak oczywista i dokładnie tak źródłowa jak własna rzeczywistość” (D I 3/155).

Czasami wprawdzie Daubert odróżnia pojęciowo odczucie zewnętrznej i wewnętrznej rzeczywistości, częściej jednak owo źródłowe samoposiadanie rzeczywistości (*der ursprüngliche Selbsthabe der Wirklichkeit*), które łączy w sobie zarazem obiektywną, jak i subiektywną stronę doświadczenia, nazywa on tym samym, trudno przekładalnym, niemieckim słowem *‘Innesein’*. Odnosząc się krytycznie do propozycji Heideggera, powiada on: „Świadomość realności jako noemat nie jest sposobem bycia-w-świecie, ale moją bezpośrednią źródłową jego świadomością (*Innesein*)” (D I 3/86). Owo *Innesein* nie ma charakteru przedmiotowego, nie jest ujęciem przedmiotu

jako czegoś izolowanego i jako różnego wobec świadomości (D I 3/423). W filozofii niemieckiej *Innesein* jest konceptem, który pozostaje blisko związany z pojęciem przeżycia (*Erlebnis*). Chodzi o przedteoretyczną świadomość, w której uprzytomnienie sobie czegoś i to coś, stanowią swego rodzaju jedność. Jest to przedteoretyczna, uczuciowa „prerefleksyjność”, którą charakteryzuje pewność i poczucie niepowątpiewalnej rzeczywistości tego, co się dzieje (D I 3/373)<sup>73</sup>. W słowniku Dauberta pojęcie to odsyła do grupy terminów związanych z *Einfühlung*, *Spüren*, *Empfindung*, *Innewerden*, *Zumutesein*, *eigentliches Verständnis*, *Aufnehmen* i *Daraufstoßen*.

Czym jest zatem rzeczywistość? W studenckich notatkach Dauberta na temat *Wirklichkeitsbewusstsein*, rzeczywistość jest – zgodnie z wytycznymi Husserla – rozumiana jeszcze jako kategoria, jako „charakter”, którym naznaczone jest odpowiednie doświadczenie. W notatkach z początku lat trzydziestych Daubert uznaje ten sposób określania rzeczywistości jako charakterystyczny i przydatny jedynie dla fenomenologii poznania. Jego zdaniem, cierpi on jednak na pewną tendencyjność. Dlatego żeby ująć rzeczywistość w jej rzeczywistości, a nie tylko jako pojęcie realizujące ideały poznawcze, Daubert wychodzi od różnych przykładów, sytuacji, powiedzeń, rzeczy, w których rzeczywistość jest doświadczana *hic et nunc*. Powiada np.: „Źródłowy fenomen zawiera rzeczywistość w wielorakiej modyfikacji (to-oto, w ogóle będące, to, co tam rzeczywiste)” (D I 3/155). Poza tym przypomina on o różnych przeciwieństwach, w jakich występuje pojęcie rzeczywistości (rzeczywiste – idealne,

---

<sup>73</sup> Obecne jest ono zwłaszcza w filozofii życia, filozofii egzystencji i hermeneutyce. Gadamer, np., tłumacząc meandry Diltheyowskiego programu ugruntowania nauk humanistycznych w pewnym miejscu powiada: „Ostateczną bowiem przesłankę poznania świata historycznego, w którym tożsamość świadomości i przedmiotu, ten spekulatywny postulat idealizmu, jest zawsze dającą się ukazać rzeczywistością, stanowi wedle Diltheya przeżycie. Tutaj mamy bezpośrednią pewność, przeżycie bowiem nie rozdziela się już na akt, jakieś przyswajanie sobie i treść, to, co jest przyswajane. Jest to raczej nierozkładalna świadomość (*Innesein*)” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 220).

rzeczywiste – nieprawdziwe, złudne, rzeczywiste – nieautentyczne, rzeczywiste – przeszłe, martwe itd.) (D I 3/68). Z pewnością na początku łatwiej powiedzieć, czym rzeczywistość nie jest:

- a. Żadnymi wspólnymi własnościami.
  - b. Żadną rodzajową ogólnością.
  - c. Żadnym stosunkiem oddziaływania lub wymiany między sobą nawzajem.
  - d. Nie przynależnością do świata.
  - e. Żadnym w sobie i dla siebie byciem zależnym (D I 3/6).
- (...)
- a. Nie możliwością spostrzeżenia. Łatwo zrozumieć, że tutaj rzeczywistość jest tym, co założone.
  - b. Nie ideą lub zadaniem.
  - c. Nie zauważalnym faktem w tym sensie. Faktyczność tego, co spostrzeżone (D I 3/144).

Powyższe sposoby ujęcia tego, czym jest rzeczywistość, charakteryzuje to, że próbują one oddać sens rzeczywistości odwołując się do czegoś innego. Analogicznie mówi się też o rzeczywistości jako o tym, co niezależne, samodzielne, transcendentne. Są to bardzo często w tradycji spotykane określenia rzeczywistości. Problem polega tu na tym, że popełniają one błąd *contradictio in adjecto*: używając pojęć przywołujących relację, mówią one o czymś, co miałoby być poza wszelką relacją do świadomości. Bycie samodzielnym wobec świadomości jest sprzecznością. Można co najwyżej powiedzieć w ten sposób: „to, co rzeczywiste jest wedle swoich stosunków samodzielne lub niezależne, jednak rzeczywistość nie polega na niezależności lub samodzielności” (D I 3/15).

Pytaniem jest, czy istnieje w ogóle coś takiego jak „istota rzeczywistości”. Czy nie jest raczej tak, że rzeczywistość jest właśnie tym, co „z istoty” nieejdetyczne, że może być doświadczana jedynie każdorazowo w określonej sytuacji, jako „to tu”? Jeśli, według Dauberta, „nigdy rzeczywiste, konkretne istnienie nie pozwala się ująć tylko za pomocą tego, co istotowe” (D I 3/431), jeśli „analiza zawartości idei nie może



rozstrzygać o fakcie” (D I 3/481), wtedy odpada zupełnie możliwość ujęcia rzeczywistości w definicję, jako że ta ostatnia dotyczyć może tylko treści istotowych. Dlatego Husserl twierdził, że dla fenomenologii to, co rzeczywiste, jest *a-peironem*. Mówił on także o konieczności wykazania (*Ausweisen*) rzeczywistości. Tymczasem Daubert używa raczej w tym miejscu pojęcia wskazówki (*Hinweis*). Daubert:

Różnica: wszystko, co rzeczowe, także wszystko, co możliwe jest przestrzennej natury niczym pewna forma *a priori* (tylko nie racjonalna) (...). Nie wszystko, co rzeczowe jest rzeczywiste, więc rzeczywistość żadną formą tego, co rzeczowe.

Konstituująca jest przestrzeń i rzeczowość, jednak nigdy rzeczywistość. Nigdy nie należy rzeczywistość do istoty rzeczy. Także wyobrażone rzeczy mają swój świat i swoją rzeczywistość w tym, jednak nie prawdziwą, autentyczną rzeczywistość.

Z istoty rzeczy nie wolno wnioskować lub wywodzić jej rzeczywistości. Nie wolno z istoty rzeczywistości wnioskować o rzeczywistości tej rzeczy. Także z istoty »czerwień« i istoty »przestrzeń i czas« nie można wnioskować, że ta rzecz jest oto czerwona i teraz jest. Rzeczywiste jest tylko to, co konkretne i własność ma to, co konkretne. (Konkretyzacja jednak nie jest przedmiotowością i nie [jest] rzeczywistością. Także wytwory fantazji są konkretne) (D I 3/139).

Rzeczywistość jest rzeczywista nie na mocy istoty, lecz sama z siebie. Z tego też powodu „Husserlowska fenomenologia nie miałaby tym samym w ogóle żadnego dostępu do rzeczywistości, lecz byłaby fenomenologią istotności i stosunków istotowych” (D I 3/286).

Próbując jakoś uchwycić to, co własne rzeczywistości, Daubert zwraca uwagę na doświadczenia, które przedstawiają coś jako rzeczywiste, ale co rzeczywistym *de facto* nie jest. Dobrym przykładem jest tutaj doświadczenie snu. To właśnie w odwołaniu do niego – jak pamiętamy – Kartezjusz próbował pokazać, że nasze doświadczenie rzeczywistości może być fałszywe, jako że na pierwszy rzut oka nie ma różnicy między jawą i snem. To, co dla Kartezjusza było argumentem na rzecz sceptycyzmu, dla Dauberta jest doskonałym

potwierdzeniem tezy o realności rzeczywistości. Twierdzenie Kartezjusza miało bowiem od początku czysto teoretyczny charakter. Każdy tymczasem na podstawie własnego doświadczenia uchwytuje różnicę między snem a jawą momentalnie, bez potrzeby przeprowadzania jakichkolwiek dowodów. Ot, po prostu budzę się i wiem: „oto rzeczywistość”:

Istota rzeczywistości jasno uwydatnia się we śnie: świat jako całość jest obecny także we śnie, i ja jestem w tym świecie. Świat jest także »jako rzeczywisty« dany. Jednak wszystko to, co rzeczywiste, nie jest rzeczywiście tu-oto, lecz w zneutralizowanej postaci, która staje się od razu jasna, jeśli rzeczywiste życie w czasie przebudzenia pojawi się w jego miejscu. Daność świata w śnie jest zmodyfikowana i nie jest właściwie rzeczywista. W tej daności jednak są uznawania-za-rzeczywiste dokładnie tak, jak w życiu na jawie. Jednak tym uznawaniom-za-rzeczywiste łącznie z ich ustanowieniami brakuje właściwej możliwości spostrzeżenia jako możliwości spotkania, ponieważ to, co umożliwia rzeczywiste spotkanie, śpi lub jest tu-oto tylko na sposób snu, w onirycznej modyfikacji (D I 3/101).

Czasami rzeczywistość identyfikuje się z faktycznością (*Faktizität*). Według Dauberta ta ostatnia jest jednak czymś innym niż rzeczywistość. Oznacza ona będący w opozycji do istoty przypadek, a więc fakt, który jest tak a tak, lecz może być równie dobrze inaczej. Faktyczność oznacza zatem możliwość, przypadkowość, to, co wymyka się ejdetycznemu wglądowi (D I 3/138).

Jeszcze raz pytamy: czym jest zatem rzeczywistość? Odpowiedź Dauberta nie jest próbą sformułowania jakiegokolwiek teorii czy systemu rzeczywistości. Tak jak w wielu innych wypadkach, stwierdzenia Dauberta mają zupełnie prowizoryczny charakter. Z jego słów przebija myśl, że nie chodzi o *teorię*, lecz raczej – zgodnie z rozumieniem fenomenologii jako fenomenologii rzeczy – o *wskazanie* na fenomenologiczny zasób, na otwarcie szeroko oczu na to, co każdy zna z własnego otoczenia. Dlatego odpowiedź jest bardzo prosta, wręcz banalna:

Dokładnie to, co spostrzegam, co jest mi dane na miarę spostrzeżenia, jest realne i ma swoje miejsce w rzeczywistości, swoją chemiczną naturę, pali się itd. Poza tym jest niczym (D I 3/430).

Ostatnie zdanie Dauberta, że „poza tym jest niczym” (*dieses ist nichts dahinter*), stoi w jawnej opozycji wobec dopowiedzenia Husserla z *Ideen I*, że rzeczywistość jest tylko tym, co domniemane – „a poza tym niczym” (*und darüber hinaus ein Nichts*)<sup>74</sup>. Nadto mowa o chemicznej naturze i możliwości spalania się czegoś przypomina sławną jabłonkę, której Husserl „używał” jako przykładu rozróżnienia sensu i samej rzeczywistości<sup>75</sup>. Stwierdzenie Dauberta na temat chemicznej natury nie pozwala sądzić, że prawdziwą rzeczywistość odkrywają dopiero nauki przyrodnicze. Raczej należy to rozumieć w taki sposób, że teorie naukowe, które odkrywają rzeczywistość pod pewnym względem, czynią to tylko wtedy, jeśli odnoszą się do wstępnie danej rzeczywistości, która jest właśnie rzeczywista (a nie tylko domniemana).

To, że Daubert, mówiąc o rzeczywistości jako takiej, odnosi się do tego fragmentu Husserlowskich rozważań, może sugerować nadto, że przez rzeczywistość rozumie on w pierwszej kolejności przyrodę. Zgadza się to zresztą z tym, co sam Husserl na temat sądził. Według autora *Idei* rzeczywistość i jej doświadczenie w ogólnym sensie oznacza całość przyrody. „Czysta uniwersalna przyroda” jest „biernie przeddanym podłożem doświadczenia”<sup>76</sup>. Jak mówi Husserl w tekście, znanym z twórczej redakcji Ludwiga Langrebeego:

Uniwersalne doświadczenie zmysłowe, pomyślane z uniwersalną jednorodnością, ma pewną bytową jedność, jedność wyższego rzędu; bytem tego uniwersalnego doświadczenia jest wszechnatura, uniwersum

<sup>74</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 160–161 (93).

<sup>75</sup> Tamże, s. 305–306 (184).

<sup>76</sup> Tenże, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 63.

wszystkich ciał. W świecie naszego doświadczenia przyroda jest więc warstwą najniższą, fundującą wszystkie inne<sup>77</sup>.

Wprawdzie rzeczywistość przyrodnicza jest przeddana poznaniu, to jednak wiedza o niej, a zatem ona sama, rozumiana jako twór kategoryalny, pojawia się dopiero wraz z sądzeniem. Husserl:

tylko doświadczenie przyrody, które zostało wchłonięte przez sądzenie, jest doświadczeniem określającym sens sądów; a dla sądującego jako takiego ważność ma jedynie ta przyroda, która została uformowana kategoryalnie przez sądzenie<sup>78</sup>.

Wydaje się, że Daubert zgadza się z Husserlem tylko co do tego, że przyroda stanowi podstawowe pole doświadczenia. Według Dauberta Husserl dokonuje jednak zbyt daleko idącej teoretyzacji pierwotnego doświadczenia przyrody. Dla Husserla doświadczenie przyrody jako pierwotnej rzeczywistości jest już potencjalnie doświadczeniem poznawczym, które prezentuje byt przedmiotowo. Na pytanie: czym jest przyroda – zarówno pozateoriopoznawczym (Husserl), jak i pragmatycznym (Heidegger) ujęciem? – Daubert niestety nie odpowiada.

### Od oczywistości do wrażenia rzeczywistości

Spotkanie rzeczywistości jest synonimem doświadczenia czegoś we własnej osobie, przeżyciem czegoś w *modus* oczywistości. Dlatego w fenomenologii Husserla pojęcie rzeczywistości jest rozpatrywane zawsze w kontekście teoriopoznawczym, co prowadzi do pewnej identyfikacji rzeczywistości, prawdziwości i oczywistości. Stąd też także Daubert mówi o *Phänomenologie der Evidenz*, choć w większości zawarte pod tym tytułem badania traktują nie tyle o mającym

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 61.

<sup>78</sup> E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 114.

swoje własne cele *poznaniu* rzeczywistości, ile o bezpośrednim doświadczeniu *rzeczywistości*. Daubert uznaje powyższą identyfikację rzeczywistości z oczywistością i prawdziwością za skutek przyznania teorii poznania nieuprawnionego pierwszeństwa. W jego przekonaniu u podstaw aktów poznawczych znajduje się trwałe i miarodajne doświadczenie rzeczywistości, którego nie da się zredukować do jednej z szeregu kategorii, przynależnych do teoretycznej, nastawionej na naukę czystej świadomości. Analiza pojęcia oczywistości czy prawdy pokazuje, że u ich podstaw znajduje się raczej przedteoretyczne doświadczenie rzeczywistości, którego nie można interpretować jako stosunku noetyczno-noematycznego (D I 3/379).

Dla przedstawionej w niniejszej pracy linii interpretacyjnej niezmiernie istotny jest fakt, że – zdaniem Dauberta – grupa zagadnień związanych z doświadczeniem rzeczywistości i oczywistości spleta się z refleksją dotyczącą pytania. Mówiąc ściślej, chodzi o odróżnienie dwóch rodzajów pytań. Pierwszy związany jest ściśle z procesem poznawczym i ma charakter teoretyczny. Drugi pozostaje bliższy raczej pewnemu nastawieniu czy postawie niż pojedynczemu aktowi i można go utożsamiać ze wspomnianym otwarciem i doznaniem rzeczywistości *an sich*.

W jednym z fragmentów powiada on co do pierwszego sposobu pytania:

Różnica pomiędzy prawdą i rzeczywistością: prawdziwe jest bycie-jakoś lub niebycie-jakoś. To jest odpowiedź na roszczenie. Rzeczywiste nie jest bycie-jakoś lub niebycie-jakoś. Ono jest dla obu czymś miarodajnym (D I 3/109).

Oczywistość, która jest odpowiedzią na pewne pytanie-rozszczenie, nie jest ani niczym w i na przedmiocie, ani niczym subiektywnym (D I 3/10). Oczywistość jest funkcją poznania – funkcją pomiędzy przedmiotem i jego ujęciem (D I 3/11). A zatem oczywistość przysługuje sądowi tylko o tyle, o ile realizuje on funkcję poznawczą. Ta ostatnia zaś ma miejsce wtedy, gdy świadomość kieruje się pytającą w stronę rzeczywistości jako tego, co wobec

poznania ostatecznie transcendentne. Dlatego za Husserlem, który mówi w tym kontekście o oczywistości domniemanej i autentycznej<sup>79</sup>, wyróżnia Daubert dwa rodzaje oczywistości, które odpowiadają na dwa różne *pytania* (D I 3/57). Pierwsza oczywistość odpowiada na nieokreślone pytanie o to, co jest doświadczane (*Wasfrage*). Jest to oczywistość tego, co zjawia się jako oczywiste, co wydaje się takim być. Jest to pierwszy rodzaj oczywistości polegający na wypełnieniu naocznością tego, co domniemane (akt oczywistości). Przejście do drugiego rodzaju odbywa się za pośrednictwem krytycznego pytania o ostateczne warunki oczywistości pierwszego rodzaju (*Entscheidungsfrage*). Czy to, co się wydaje oczywiste (w pierwszym znaczeniu), jest rzeczywiście oczywiste? Czy tak jest naprawdę? „Pytanie: »czy to jest rzeczywiste?« właściwie domniemuje to, co rzeczywiste, i pyta, czy to faktycznie jest rzeczywiste, czy też [jest] złudzeniem” (D I 3/153). W kilku fragmentach Daubert określa związany z oczywistością akt poznania mianem sondy (*Sonde*) (por. D I 3/260, 262, 328, 348), a więc dokładnie w ten sam sposób jak czynił to w związku z istotą pytania. To krytyczne pytanie – powiada Daubert – musi być ontologicznie ugruntowane i rozstrzygnięte.

Forma tej oczywistości zawsze: »czy moje ujęcie jest słuszne?« Daje ona rozstrzygnięcie o subiektywności mojego pytania (interesu) lub danego uprzednio uważania-za-coś. Jednak to, co miarodajne może znów być uważaniem-za-coś. Czy istnieją dla tego, co miarodajne, właściwe oczywistości, które chyba zawsze otwierałyby się w formalnej strukturze danej formy poznania, jednak miały w sobie coś, co dawałoby ostateczne podstawy? Różnica: czy to jest czerwone? Oraz: jaki to jest kolor? Czym to jest? (rodzaje pytań u Löwa) (D I 3/23).

Choć Daubert wskazuje tutaj tylko na rozprawkę o pytaniu Friedricha Löwa, gwoli uzupełnienia należy przypomnieć, że analogicznie do tego, co twierdził Daubert, także Husserl dzielił pytania

---

<sup>79</sup> E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentna*, s. 121 (111).

na tzw. pytania proste i pytania usprawiedliwienia<sup>80</sup>. W pracy, której Daubert z obiektywnych powodów nie mógł znać, mianowicie w *Erfahrung und Urteil*, Husserl określa pytanie o rozstrzygnięcie pytaniem prawdziwościowym lub też pytaniem o motywacje, które płyną wprost z samej rzeczy i tym samym uzasadniają li tylko subiektywną pewność wydanego wcześniej sądu. Natomiast w przypadku pytań o uzasadnienie, to ostatnie „tkwi w powrocie do rzeczy samej”<sup>81</sup>. Na co dzień zadowolamy się pierwszym typem pytań, w postępowaniu badawczym dominują pytania o uzasadnienie.

Kiedy pojawia się prawdziwa odpowiedź na pytanie o uzasadnienie danej w sądzie oczywistości, zmienia się charakter pierwszej oczywistości. Teraz staje się ona oczywistością w sensie prawdy i rzeczywistości. Wbrew Husserlowi Daubert uważa, że nie jest ona ani aktem, ani żadnym innym dokonaniem świadomości:

Jest ona poznawczo odpowiednim rozbłyśnięciem źródłowego Co, i to jest więcej niż jasne świadomościowe rozbłyśnięcie tego Co. Oczywistość nie jest wglądem w prawdę zdania lub stosunków pomiędzy zdaniami (ewent. w prawdę zdania egzystencjalnego), lecz jest ona rozbłyśnięciem prawdy z jej określającego stosunku poznawczego (D I 3/260).

Z perspektywy poznania pierwsza oczywistość, w której coś jest przeddane, jawi się jako wstępna opinia (przyopuszczenie), którą trzeba sprawdzić i która może okazać się fałszywa. Ponieważ oczywistość dotyczy za każdym razem „tego samego”, od tego, co przeddane, które może się zmieniać, trzeba odróżnić „przewodni rdzeń” (*Kern*), który stanowi ontologiczną podstawę sprawdzenia i ewentualnej korekty pierwszego domniemania. Do niego próbuje sięgnąć drugie pytanie.

---

<sup>80</sup> Jest to analogiczny podział do tego, który wprowadziliśmy na początku niniejszego rozdziału. Mówiliśmy tam o pytaniach ontycznych i ontologicznych.

<sup>81</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, s. 296.

Ten rdzeń jest »tym-oto«. Nie może on być immanentny lub być rezultatem, ponieważ jest on zmysłowym faktem i dźwiga i pozostaje jako transcendentna dana i coś obcego. Do niego odnosi się [owo] »w rzeczywistości« (D I 3/14).

A zatem oczywistość, rozumiana jako samodanie przedmiotu, jest zawsze sprzęgnięta z eksplikacją, która przebiega po linii pytań. Oczywistość nie jest prostą relacją identyfikacji, adekwacji, pokrywania się itp., lecz stosunkiem zrozumiałości, który odpowiada pewnemu zainteresowaniu poznawczemu, tj. stanowi odpowiedź na pytanie poznawcze. Odpowiedź na to drugie z opisanych pytań dana jest w postaci wspomnianego doświadczenia i spotkania rzeczywistości, które ma ze swej strony przedteoretyczny sens. To źródłowe doświadczenie rzeczywistości jest otwierającym (*eröffnende*) ujęciem, zainteresowaniem (por. rozdział *Psychologia pytania*). Kiedy jednak wchodzi ono w proces poznania nabiera teoretycznego sensu i traci swój „absolutny” charakter. Albowiem nawet rzeczywistość potwierdzona w odpowiedzi na drugie pytanie, a więc spotkana w źródłowym doświadczeniu, nie jest nigdy całkowicie wolna od możliwości złudzenia i potrzeby korekty. Dlatego Daubert powiada:

Poza tym [jest] zawsze pytanie: czy jest jednak faktycznie tak, jak to wydaje się być w moim mniemaniu bezpośrednio lub oczywiście? Dobry sens [ma] pytanie H<usserla>: że każda prostolinijna oczywistość stawia zadanie dalszego zapytywania wstecz, ponieważ każde mniemanie zawiera w sobie sens ujęcia, w którym jest coś dla mnie bezpośrednio oczywistego. Ów sens ujęcia musi wciąż być wstecznie zapytywany. W ten sposób nieskończone zadanie i relatywizm (D I 3/192).

Ów relatywizm nie oznacza bynajmniej, że rzeczywistość taka, jaką jest w sobie, jest względna. Oznacza on raczej, że każda *wiedza* może być tymczasowa, a problematyka fenomenologiczna jest z założenia nieskończenie otwarta (D I 3/200): „Zawsze jest to fenomenologiczne pytanie: czym jest przy tym czysto, ewidentnie wykazywalny fenomen i co on zawiera?” (D I 3/403). Wprawdzie



oczywistość zawiera w sobie odniesienie do rzeczywistości *an sich*, która nie ma – mówiąc za Ingardenem – „miejsc niedookreślenia”. Innymi słowy, świat jest czystą pozytywnością<sup>82</sup>. To jednak każda oczywistość dopuszcza możliwość złudzenia, dlatego że jako jeden z „elementów” procesu poznania zawiera ona – wspólnie z treściami pełniącymi funkcję transcendowania w stronę rzeczywistości – również i takie elementy, które odpowiadają za to, że oczywistość jest funkcją procesu poznawczego, a zatem że ma ona określone zadanie w ramach ustroju podmiotowego. Daubert za Husserlem wskazuje, że w tym wypadku „rozstrzygająca jest właściwa tematyka” (D I 3/439). Właściwie uformowana tematyka zwiększa szanse poznania na dotarcie i zachowanie źródłowego „wrażenia rzeczywistości”<sup>83</sup>.

Najważniejszym problemem poznania pozostaje więc możliwość fenomenologicznego uchwycenia i zachowania w oczywistości samej rzeczywistości, tego mianowicie, co stanowi ostatecznie „to samo” możliwych odniesień świadomościowych realizacji. Husserl uważa, iż „ten sam” przedmiot jako „biegun identyeczności” aktów jest wprawdzie określany jako „transcendentny”, to przecież „transcendencja ta leży na sposób pierwotnego ustanowienia (*Stiftung*) we własnej istocie samego doświadczenia”<sup>84</sup>. Ów biegun identyeczności Husserl określa za neokantyzmem jako niewiadomą *x*, która w toku poznania staje się coraz bardziej określona. Tymczasem – zdaniem Dauberta – jest to konstrukt, nie zaś fenomenologiczna dana; nie spostrzegam nigdy żadnego *x*, lecz zawsze daną od razu rzecz. *X* nie może być niczym miarodajnym dla poznania.

Dlatego zamiast skonstatować porażkę wszelkich prób dotarcia do samej rzeczywistości, Daubert pyta o możliwość przebiccia się do wspomnianego rdzenia. Gdzie znajduje się w świadomości

---

<sup>82</sup> Pogląd ten Daubert wypracował na podstawie swoich badań nad sądami negatywnymi. Por. rozdz. *Logika pytania*.

<sup>83</sup> Por. E. Husserl, *Idee I*, §122; A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, „Psychologische Forschung”, 1929, 12, s. 279–381.

<sup>84</sup> E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, s. 162 (146).

jakiś most, jakieś przejście na drugą stronę? Albo mówiąc językiem Husserla:

Jak dochodzę od noematu i przedmiotu noematycznego jako wyniku poznania i oglądu poza to – do tego, co rzeczywiście miarodajne, które jest »uprzednio dane«: z jednej strony, jako zadanie dla tego rozumu i dla poznania, z drugiej strony, jako rzeczywiste Co, które nie podlega *epoche*? (D I 3/33)

Z rozważań Husserla wynika przekonanie, że „świadomość nie ma żadnej dziury” (D I 3/70). W *Logice formalnej*... Husserl pisze:

Tak jak w życiu codziennym, tak i w nauce, (...) doświadczenie ma [charakter] świadomości, że jesteśmy przy samych rzeczach, że w całkowicie bezpośredni sposób je ujmujemy i mamy. Ale nie jest ono jakimś otworem (*Loch*) w przestrzeni świadomości, w którym jawiłby się świat istniejący przed wszelkim doświadczeniem; nie jest ono [też] przyjmowaniem do świadomości czegoś, co jej obce. (...) w życiu świadomości nigdzie nie ma takiego punktu, gdzie byłoby ono przebite i do przebicia, [dzięki czemu] dochodzilibyśmy do transcendencji, która mogłaby mieć inny sens niż sens jedności intencjonalnej w [obrębie] subiektywności świadomościowej<sup>85</sup>.

Zdaniem Dauberta, tezę, że świadomość nie ma dziury, można oceniać dwojako. „Jest to słuszne, jeśli się pod świadomością rozumie nasze całkowicie otwarte posiadanie świata. Jest to fałszywe, jeśli – jak Husserl – rozumie się pod świadomością czystą [świadomość]” (D I 3/70). W tym ostatnim przypadku zadaniem jest odnalezienie punktu, w którym odbywa się udział świadomości w rzeczywistości (D I 3/90). Zdaniem Dauberta, problem niemożliwości wyjścia świadomości ku światu wynika z błędnego pojęcia świadomości. Gdy zakłada się, że świadomość jest zamkniętym w sobie pojemnikiem, wtedy momentalnie pojawia się fałszywe, nierozstrzygalne pytanie

---

<sup>85</sup> Tamże, s. 229 (208).

o ewentualne istnienie w nim okien, drzwi lub dziur. Zdaniem Dauberta, możliwość istnienia jakiegoś miejsca styku pomiędzy świadomością a rzeczywistością, owego „otworu w świadomości”, jest już tymczasem z góry założona w samej definicji świadomości jako „otwartego posiadania świata”, jako bycia przy świetle, lub też jako funkcji poznawczej, która realizuje się podczas rzeczywistego spotkania ludzkiego ciała z rzeczami wypełniającymi otoczenie. Świadomość i świat nie stoją naprzeciwko siebie niczym dwie rzeczy. To, czego dotyczy świadomość w bycie, co jest ostatecznie rzeczywiste dla świadomości, to jej otwartość. Dlatego Daubert mówi, że „otworem jest to, co we właściwym sensie uświadomione” (D I 3/422). Świadomość nie ma otworów, ponieważ jest jednym wielkim otworem.

Najbardziej czystym sposobem realizacji tej otwartości świadomości jest spostrzeżenie (*Wahrnehmung*), w którym na pierwszy plan wybija się, jako jego komponent, źródłowe doświadczenie rzeczywistości: „Przedmiot w spostrzeganiu jest rzeczywistością” (D I 3/424). Według Husserla, wprawdzie spostrzeżenie jest „pramodusem samodawania” przedmiotu, jednak samo spostrzeżenie jeszcze nie daje przedmiotu w jego rzeczywistości<sup>86</sup>. Daubert: „spostrzeżenie zawiera bez wątpienia szczególny komponent, który daje nam rzeczywistość” (D I 3/100) – teza, która doczekała się w dziejach filozofii wielu interpretacji. W tym duchu wypowiadał się Kant, Husserl, a także wielu jego uczniów, jak Pfänder (D I 3/128), Reinach, Schapp czy Conrad-Martius. Przykładowo, Reinach uważał, że w spostrzeżeniu tkwi nie rzeczywistość, lecz pewne „wskazanie na istnienie” (*Existenzhinweis*)<sup>87</sup>. Według Dauberta, „w spostrzeżeniu leży to, co transcendentne, otwierające się tu-oto, jednak to już nie jest dla niego (spostrzeżenia) intencjonalne. W to, co się prezentuje, mogą wnikać ze wszystkimi możliwymi intencjonalnościami” (D I 3/202). W czystym spostrzeżeniu istnieje poszukiwana „dziura w świadomości”

<sup>86</sup> E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentna*, s. 155–156 (140–141).

<sup>87</sup> A. Reinach, *Über das Wesen der Bewegung*, w: A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I: *Die Werke*, (hrsg.) K. Schuhmann, B. Smith, München 1989, s. 551 i nast.

(D I 3/47). Albowiem „to, co rzeczywiste, jest spostrzegane w sensie brania (*Nehmung*)” (D I 3/47). Spostrzeżenie nie jest *Sinngebung*, lecz *Seinsnehmung*, *Wahrnehmung*. „Sobość rzeczywistości może akt tylko przyjąć” (D I 3/160). Trzeba jednak pamiętać, że nie sama rzeczywistość jest odbierana w spostrzeżeniu, lecz tylko to, co rzeczywiste. „Spostrzegać mogę tylko coś, co jest rzeczywiste, [natomiast] jego rzeczywistość staje się dla mnie jawna” (D I 3/48). Spostrzeżenie prezentuje rzecz w „to tu” (*das da*). Nie jest ona „tu” *jako* rzeczywista, lecz jest po prostu „tym tu”, *jest* rzeczywista i aktualnie dana (D I 3/53). To, że to tu jest, stanowi prafenomen świadomości (*Urphänomen des Bewusstseins*) (D I 3/427). Rzecz w swoim *an sich* jest wprawdzie obojętna wobec ewentualnego przypadkowego wydarzenia jej spostrzegania. Nie jest jednak obojętna wobec możliwości spostrzeżenia. Jest ona mianowicie z istoty spostrzegalna, otwarta na spostrzeżenie (*Wahrnehmbarkeit = Offenheit*) (D I 3/69), co nie znaczy, że możliwość spostrzeżenia jest *ohne weiteres* tym samym, co rzeczywistość tego, co spostrzeżone (D I 3/186). Nie samo to, co spostrzeżone, jest rzeczywiste, lecz to, co spostrzeżone zawiera w sobie spotkanie rzeczywistości, które Daubert w pierwszej kolejności, być może, rozumie na modłę spotkania Ja i Ty. W jednym z dość enigmatycznych fragmentów powiada on:

Nie tego, co spostrzeżone lub możliwości spostrzeżenia dotyczy istota tego, co rzeczywiste, lecz czegoś, co w przytomnym spostrzeganiu chyba na ogół jest w nim. Czujnym już: ja – ty. (D I 3/258).

W *Innesein* Ja i Ty są równie źródłowe, mają tę samą rzeczywistość (D I 3/373).

Czy zatem „charakter spostrzeżenia” jest tym, co daje nam wgląd w rzeczywistość? Zdaniem Dauberta, trzeba być w tym względzie bardzo ostrożnym. Gdyby rzeczywiście tak było, to każde spostrzeżenie musiałby być absolutnie prawdziwe i zbędna byłaby dalsza jego weryfikacja. Sytuacja iluzji pokazuje jednak coś innego. Z pewnością spostrzeżenie pełni w kontekście pytania o rzeczywistość priorytetową funkcję, jednak uchwycenie tego momentu, przez

który przebija rzeczywistość jako taka, jest bardzo trudne. Choćby dlatego, że spostrzeżenie nie jest prostym aktem. Spostrzeżenie – obok czystego widzenia, słyszenia itp. oraz ewentualnego „spotkania rzeczywistości” – tworzą przekonania (*Dafürhaltungen*), pojmowania (*Auffassung*), które mogą być prawdziwe lub fałszywe. Świadczy o tym m.in. błędne spostrzeganie i jego korekta. Zdaniem Dauberta, nie jest tak, jak mówił o tym Husserl, że podczas korekty „ekspłduje” samo spostrzeżenie. Spostrzeżenie, rozpatrywane jako czyste oglądanie (*Schauen*), jest trafne, eksploduje co najwyżej przekonanie na temat tego, co się widzi.

więc spostrzeżenie, wychodząc poza zmysłowe dane, [ma] dwa komponenty:

- 1) Ten, który przyjmuje tę zmysłową daną jako własność nośnika, a mianowicie tutaj [nośnika] rzeczowego lub materialnego.
- 2) Ten, który przyjmuje tę całość jako rzeczywistość. Być może jako spotkanie w rzeczywistości. (Chyba generalna teza Husserla) (D I 3/93).

Co do pierwszego elementu spostrzeżenia Daubert podąża wyraźnie za Conrad-Martius. W tle obecna jest także dysertacja Wilhelma Schappa<sup>88</sup>.

To, co spostrzegając, widzę, to nie są kolory i formy w sobie (hyletyczne daty), lecz one »prezentują« coś cielesnego, one są »twarzą«, w której się coś rzeczowego wyraża (Conrad-Martius) (D I 3/182).

To właśnie przez ów świat fenomenów zmysłowych przeziara to, co rzeczywiste: „W środku zjawisk rozgrywa się to, co rzeczywiste. Wychodzi to naprzeciwko mnie w i przez nie” (D I 3/262, 424). Materiał zmysłowy spostrzegania pełni funkcję wskazywania (*Verweisung*) na leżący „za nimi” realny świat (D I 3/417).

---

<sup>88</sup> W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle an der Saale 1910.

Poza materiałem wrażeniowym drugim komponentem spostrzeżenia jest wspomniane źródłowe doświadczenie rzeczywistości jako takiej (*Innesein*).

W innym miejscu mówi Daubert z kolei o trzech komponentach spostrzeżenia:

I. Trojaki korzeń spostrzeżenia.

- 1) Spotkanie rzeczywistości.
- 2) Ogląd, to, co oglądam. Nie = hyletyczne daty.
- 3) To, co ujęte jako sensowne.

Spostrzeżenie jako funkcjonowanie-jedno w drugim i tym samym jedność szczególnego rodzaju tych trzech komponentów (D I 3/238).

Ów trzeci komponent decyduje o tym, że spostrzeżenie jest nie tylko ujęciem czegoś jako rzeczywistego, ale również określonego co do swego Co i Jak.

Chociaż Daubert nie mówi o tym wprost, wydaje się, że bliższe jest mu takie ujęcie tego, co rzeczywiste, które prezentowała w swoich wczesnych pracach Conrad-Martius. W notatkach Dauberta istnieją zapiski do wydanej w Husserlowskim *Jahrbuch* pracy Conrad-Martius pt. *Realontologie*, w której bada ona owo dotknięcie rzeczywistości na poziomie postrzegania zmysłowego. Daubert odnotowuje za nią istotne momenty tego, co rzeczywiste:

Conrad-Martius: istotowa osobliwość tego, co realne:

- 1) Samoonośność (*Selbstträgerschaft*) (Hypokeimenon własnej cości).
- 2) Własna pozycja (*Eigenposition*) (Coś osobiście zamieszkująca goszczącą ją siedzibę).
- 3) Dotykalność (*Tangierbarkeit*).

Powyższe trzy określenia otacza centralne pojęcie:

- 4) Cieleśność (*Leibhaftigkeit*) (nie = kategoriale ciało). Cieleśny bycie = cieleśny impet tego, który istnieje we własnej <...> Substancjalność = cieleśność od jej materialnej strony (D I 3/133–134).

Z pewnością rzeczywistość, doświadczenie, spotkanie i spostrzeżenie mają ze sobą ścisły, choć zrazu trudny do uchwycenia związek. Daubert:

A więc wydaje się, że rzeczywistość jest właśnie nośnikiem wszelkiego doświadczenia, mimo że sama nie jest doświadczana. Doświadczane jest to, co czerwone, przez to, że ono występuje naprzeciw mnie jako rzeczywiste. Nie jest to jednak rzeczywiste, dlatego że jest doświadczane. (Doświadczenie jest w pewnym sensie podstawą poznania rzeczywistości, tworząc istotowy dostęp do niej, ponieważ ona otwiera się tylko w doświadczeniu). Doświadczenie jest od początku nastawione na rzeczywistość. (...) Sensem doświadczenia jest to otwieranie-się na rzeczywistość, jednak nie rzeczywistość sama. To byłoby »sensem« w całkiem innym znaczeniu. (...)

Doświadczanie wychodzi na spotkanie w rzeczywistości. Spostrzeżenie idzie bardziej na to, co w takim spotkaniu staje się widoczne. W ten sposób rzeczywistość jest właściwie w doświadczeniu jeszcze nieokreślona, bardziej lub mniej jasne spostrzeżenie daje mi określenie rzeczywistości.

Ale jak to rozumieć? Rzeczywistością jest przecież rzeczywisty byt w jego określonej i ostatecznej formie wraz z jego własnościami, tak jak on jest i istnieje. Jeśli ta rzeczywistość teraz miałaby być nieokreślona, jak noemat, to wydaje się ona jednak znów stawać intencjonalnym tworem, w każdym razie wrażeniem subiektywnej natury (na modłę właściwego bycia lub efektywnego zasobu) (D I 3/242).

W opozycji do np. neopozytywizmu Daubert zaznacza, że ani daty wrażeniowe, ani bardziej uformowane zmysłowe treści nie odpowiadają jeszcze za doświadczenie rzeczywistości – chociaż w każdym spostrzeganiu musi istnieć z istoty jakiś element czysto zmysłowy. Zdaniem Dauberta, koncepcja dat wrażeniowych jako nieuformowanego materiału, który zostaje poddany obróbce, jest fenomenologicznie fałszywa. Daubert:

W rzeczywistości to, co hyletyczne, nie jest samodzielne w stosunku do wyższej warstwy. (...) Teoria dwóch warstw jest zarówno w teorii postaci, jak i u Husserla nie do utrzymania. (...) To, co bezpośrednio dane, jest zawsze upostaciowane i ustrukturyzowane (fenomenologiczny pramateriał). Pozbawione sensu dane, tzn. to, co hyletyczne, w ogóle nie istnieje. (...) Więc nie dwie warstwy są dane, hyletyczna i noetyczna, lecz zawsze »uduchowione tworzywo« (D I 3/464).

O tym, że zmysłowy materiał spostrzeżenia nie odpowiada za doświadczenie rzeczywistości tego, co spostrzegane, świadczy zarówno sytuacja złudzenia optycznego, jak i doświadczenia estetycznego. „Mogę przyglądać się temu, co zmysłowe spostrzegalne, w sposób czysto optyczny, malarski, gapiąc się na to” (D I 3/261).

To wskazanie na artystyczny sposób uchwytywania rzeczywistości przypomina o początkach filozoficznej drogi Dauberta. W swoich rozważaniach dotyczących estetyki z aprobatą wypowiadał się o pojęciu wczucia, formy i wyrazu. Wspominał także o tzw. charakterach całościowych czy jakościach postaciowych przedmiotów, które odpowiadają w doświadczeniu estetycznym za obiektywne doznanie piękna, smutku, wzniosłości, lekkości itp. Te momenty postaciowe są bliskie temu, czym w ogóle jest rzeczywistość: „Różne rodzaje bycia lub rzeczywistości są ostatecznymi różnicami każdorazowych przedmiotów. I o tyle jest rzeczywistość jakością postaciową” (D I 9/35). Tej myśli Daubert pozostał wierny do końca. Pojawia się ona w notatkach sporządzanych ponad 30 lat później. Za pomocą pojęcia *Gestaltqualitäten* próbuje uchwycić to, co w przedmiocie stanowi o jego rzeczywistości czy lepiej: „wrażeniu rzeczywistości”. Nie znaczy to jednak, że rzeczywistość jest na sposób estetyczny. W swoich wczesnych rozważaniach Daubert zauważył (zgodnie z pewną tradycją), że doświadczenie estetyczne jest obojętne wobec rzeczywistości swego przedmiotu. A zatem można by powiedzieć, że doświadczenie rzeczywistości i doświadczenie estetyczne rozmiągają się w punkcie wyjścia. Nie kwestionując słuszności tego założenia, Daubert próbuje jednak – wiedziony w tym względzie rozważaniami Schappa



i Conrad-Martius – zastanowić się nad możliwością czegoś takiego, jak wrażenie bycia (*Eindruck des Seins*) (D I 3/397). Jeśli powiążemy to z badaniem postrzegania zmysłowego, które u Husserla była dziedziną „estetyki transcendentalnej”, to możemy nazwać to badanie istnienia na poziomie kontaktu zmysłowego – *estetyką bycia*. To, co charakteryzuje wrażenie jako takie jest jego pośrednie miejsce między przeżyciem i przedmiotem. Od własności zmysłowych typu kolor czy dźwięk różni się ono (wrażenie) tym, że nie posiada takiej, jak one, autonomii.

### Razem w istnieniu

Zarysowany wyżej Daubertowski projekt fenomenologii daleki jest od zupełności. Zmiana perspektywy interpretacyjnej pozwoliłaby zapewne ujawnić się jeszcze innym aspektom Daubertowskich rozważań. Faktem jest, że sporządzane przez niego w ciągu dwóch lat notatki nie zawierają ani jednego krótkiego konspektu, który informowałby nas dokładnie o jego zamiśle w odniesieniu do przyjętego na wstępie tematu rozważań i przebiegu jego realizacji. Niemniej nawet w tej prowizorycznej postaci, w jakiej notatki zachowały się do naszych czasów, potwierdzają one ogólny charakter, nastrój, sposób i kierunek Daubertowskiego myślenia, które – mimo upływu czasu oraz zmiany sytuacji ogólnokulturowej i osobistej – pozostało zgodne z wypracowanymi ponad piętnaście lat wcześniej „ustaleniami”. To jest wciąż ten sam Daubert, chociaż czuć, że jego nieobecność w dyskusjach filozoficznych drugiej i trzeciej dekady XX w., nie pozostała bez wpływu na świeżość, jakość i odkrywczość prowadzonych przez niego analiz.

Być może też ta lapidarność i brak systematyczności, jaka cechuje notatki Dauberta, nie wynika tylko i wyłącznie z przypadkowych okoliczności i sposobu jego myślenia. Być może – patrząc od strony idei – pozostaje ona jak najbardziej w zgodzie z przesłaniem, jakie jest udziałem całego jego myślenia. Odrzucając prymat teorii, w tym przede wszystkim teorii poznania w filozofii, oraz, generalnie, kwestionując wszelkie próby „okopywania się” na

określonych filozoficznych stanowiskach – obojętnie czy to będzie idealizm czy realizm – Daubert żąda od filozofii pozostania jak najbliżej tego, co faktycznie jest, świadomego towarzyszenia temu, bycia razem z tym. Oczywiście, żeby to uczynić, nieraz niezbędne jest nieustanne zapytywanie, kwestionowanie, analiza. Fenomenologia nie jest jednak nauką-o, lecz rozumieniem rzeczywistości, tj. – jak mówi Daubert – „fenomenologią fenomenów”. Iteracja ta przypomina sposób wyrażania, jaki z upodobaniem stosował Heidegger. Ma ona powstrzymać nas przed „pójściem dalej”, przed traktowaniem rzeczywistości li tylko jako punktu wyjścia dla budowy teorii (rzeczywistości). Chodzi zatem o rozumiejące spotkanie i dotknięcie rzeczywistości, nie zaś o jakąś rozbudowaną do postaci naukowego systemu wiedzę na temat praw funkcjonowania świata. Tę filozoficzną postawę wobec rzeczywistości utożsamia Daubert z otwartością, uważnością, zainteresowaniem i zapytywaniem. W przeciwieństwie do pytania teoretycznego, które wyraża się w określonej formule, szuka uzasadnienia i znajduje swoje spełnienie w zbudowanej na modłę sądu odpowiedzi, źródłowe doświadczenie rzeczywistości jest rodzajem prerefleksyjnej i prejęzykowej postawy pytającej. Tylko na gruncie tego źródłowego pytania możliwe są inne akty poznawcze i językowe: zarówno akty samotnego pytania (*Frage*), jak i w pierwszej kolejności zapytywania skierowanego do drugiego człowieka (*Anfrage*). Gdzieś pomiędzy wierszami, Daubert wspomina kilkakrotnie, że to prymordialne przeżycie rzeczywistej rzeczywistości jest spotkaniem, którego wzorcem jest relacja między rzeczywistym, cielesnym Ja i Ty. To stąd każdy sens, który potem w różnych modyfikacjach wchodzi w skład wyższych aktów świadomości, czerpie swoją pierwotną treść. Podczas zwykłej rozmowy, która stanowi istotny komponent historycznego życia w świecie najbliższego otoczenia i która jest relacją pytania i odpowiedzi, dochodzi do pewnej wymiany, źródłowej cyrkulacji pomiędzy wspólnotą i światem, stanowiącej miejsce narodzin królestwa sensu.

To „dialogiczne” rozumienie rzeczywistości koresponduje z pojęciem twarży, które Daubert z aprobatą przytacza za Conrad-

-Martius i które anonsuje już to ujęcie rzeczywistej rzeczywistości, znane z pism Levinasa. Także w dysertacji Schappa, którą Daubert z zainteresowaniem studiował, pojawia się porównanie charakterów rzeczywistości zmysłowej do charakterów ludzi. „Istnieje równie dobrze ontologia świata rzeczy jak ontologia ludzkiego charakteru”. Schapp mówi także o tkwiącej w rzeczach historii (*Geschichte*), o śladach (*Spuren*) ich minionego życia i kolejach losu (*Schicksal*)<sup>89</sup>.

W wykładzie z semestru letniego roku 1919 pt. *Natur und Geist* Husserl wspomina o tym, że istnienia świata zewnętrznego doświadcza się tylko intersubiektywnie<sup>90</sup>. Wspomina przy tym o idei wczucia (*Einfühlung*), a więc koncepcie, o którym mówiliśmy w jednym z pierwszych rozdziałów przy okazji omawiania estetycznych początków drogi myślowej Dauberta. Wówczas, jeszcze jako student, wspominał Daubert o rozumiejącym wczuciu jako o sposobie poznawania rzeczywistości w jej pełnej konkretności – obojętnie czy mamy do czynienia z rzeczami materialnymi, dziełami sztuki, fikcyjnymi bohaterami czy z konkretnymi ludźmi. I chociaż

<sup>89</sup> W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. 117–120.

<sup>90</sup> E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, seria: *Husserliana*, Band 4, (Hrsg.) M. Weiler, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 2002, s. 195–196. W swoich autobiograficznych zapiskach Edyta Stein wspomina: „Na wykładach o naturze i duchu Husserl mówił, że obiektywnego świata zewnętrznego można doświadczyć tylko intersubiektywnie, tzn. jedynie przez mnogość poznających indywidualiów, pozostających między sobą we wzajemnym porozumieniu. Należałoby więc z góry założyć doświadczenie innych indywidualiów. Nawiązując do prac Theodora Lippsa, Husserl nazywał to doświadczenie »wczuciem« (*die Einfühlung*), ale nie określił, na czym ono polega. Była to luka, którą należało wypełnić: chciałam więc zbadać problem »wczucia«”. Tak narodził się temat doktoratu Stein (Św. Teresa Benedykta od Krzyża [E. Stein], *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 346). Już w *Ideach I* Husserl wspomina, że „intersubiektywny świat jest odpowiednikiem intersubiektywnego, tj. zapośredniczonego przez »wczucie« doświadczenia” (E. Husserl, *Idee I*, s. 526 (317)).

teraz, po trzydziestu latach, Daubert nie używa pojęcia *Einführung*, przedstawiona przez niego koncepcja *Innesein* – *mutatis mutandis* – koresponduje z jego młodzieńczymi pomysłami.

Trzeba więc to powiązać z tym, co Daubert na początku swej filozoficznej drogi mówił o wczuwającym rozumieniu i psychologii indywidualnej, o poznaniu rzeczywistości w jej indywidualnym kształcie. Sens jest wprawdzie dany w rozumieniu i w komunikacji. A pytanie spełnia się w *Anfrage*, stąd wskazanie na wspólnotę i komunikację. Czy to jest jakaś zapowiedź fenomenologii hermeneutycznej? I na ile owa koncepcja prerefleksyjnego, wspólnotowego odczuwania rzeczywistości jako źródłowego rozumienia tego, że jesteśmy w świecie, nosi w sobie ślady myśli Spinozy, od studiowania której Daubert wszedł na drogę filozofii?

## ZAKOŃCZENIE

Czas podsumować wyniki dotychczasowych badań oraz spróbować postawić pytanie o miejsce Dauberta nie tylko w ruchu fenomenologicznym, ale także w dziejach filozofii. Jeśli w ramach podsumowania potwierdzona zostanie ostatecznie przyjęta w tej pracy hipoteza badawcza, która jednocześnie odegrała rolę klucza interpretacyjnego, że mianowicie filozofia Dauberta jest fenomenologią pytania, to z tej perspektywy rozwiązanie drugiego zadania – a więc wskazanie miejsca Dauberta w dziejach – wymagałoby wpisania i krótkiego porównania jego podstawowej myśli ze stanowiskami znanymi z historii filozofii, zarówno dawnej, jak i współczesnej. W tym celu należałoby odpowiedzieć na pytanie o obecność kwestii pytania w historii filozofii. O tym, że dla filozofii kwestia pytania nie jest tylko jakimś przypadkowym tematem obok innych, przypominają często powtarzane słowa pod adresem filozofii, mianowicie, iż jest ona nieustannym szukaniem i zapytywaniem<sup>1</sup>. Znaczenie Dauberta w dziejach filozofii musi być zatem oceniane przez pryzmat jego wkładu w wydobywanie oraz wyeksponowanie owej pytajnościowej zasady istnienia i rozwoju dyskursu filozoficznego.

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, PIW, Warszawa 1990, s. 294 i nast.; M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, tłum. K. Mrówka, Wyd. Aureus, Kraków 2003, s. 14, 42; F. Savater, *Proste pytania*, tłum. Sz. Jędrusiak, Universitas, Kraków 2000, s. 20, 258; K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998, s. 257; W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, „Znak”, 1994, nr 4 (469), s. 18; E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 95 i nast.

Wprawdzie w literaturze przedmiotu – dzięki pracy Karla Schuhmanna i Barry’ego Smitha – Daubert jest dziś znany przede wszystkim jako oryginalny twórca pierwszej fenomenologii pytania, a więc tej „ontologii regionalnej”, która przez cały czas cieszy się względną „popularnością” wśród adeptów fenomenologii, nie oznacza to jednak, że „Daubert” niejako wyczerpuje się na tym polu. W niniejszej pracy przyjęliśmy od początku nieco odmienną strategię interpretacyjną, która inaczej mierzy stosunek pomiędzy fenomenologią (Dauberta) i (jego) fenomenologią pytania. Z jednej strony, potwierdza ona słuszność takiego a nie innego zainteresowania myślą Dauberta – rzeczywiście jest on twórcą pierwszej fenomenologii pytania, której wyniki można wykorzystać niezależnie od pozostałych jego analiz filozoficznych. Z drugiej strony, pokazuje ona, że Dauberta fenomenologia pytania nie jest w porządku myślenia fenomenologicznego tylko jeszcze jedną „ontologią regionalną”, lecz przenika ona na wskroś całą jego fenomenologię, można nawet powiedzieć, że jest ona po prostu jego fenomenologią. Ponieważ jednak fenomenologia jako taka ma istotowy udział w źródłowej pytajności, która jednocześnie stanowi o specyfice myślenia filozoficznego, Dauberta „fenomenologia pytania” wydobywa z podejścia fenomenologicznego to, co zarówno dla niego, jak i dla filozofii, swoiste: że jest ona początkowym pytaniem, pytaniem o byt, pytaniem o rzeczywistość.

Oczywiście, można by w tym miejscu postawić pytanie, czy tego rodzaju generalizacja ma prawo bytu nie tylko wobec niezmiernego bogactwa filozofii, ale nawet myśli samego Dauberta, który zajął się – jak wiemy – tematyką pytania trochę przypadkowo i – nie licząc krótkiego *intermezzo* z końca lat dwudziestych – niemalże na końcu swojej filozoficznej drogi. Wątpliwość ta wydaje się jednak w pewien – przewrotny – sposób raczej potwierdzać przyjętą tu linię interpretacyjną niż jej zaprzeczać. Powyższe pytanie ma w sobie coś dialektycznego. Można by odpowiedzieć na nie w następujący sposób: ta epizodyczność, fragmentaryczność, przelotność i marginalność zainteresowania tematyką pytania zarówno w historii filozofii – co staraliśmy się

pokazać w innym miejscu<sup>2</sup> – jak i w myśli Dauberta, nie tylko nie podważa uznania pytania za naczelną zasadę żywiołu filozoficznego i *a fortiori* fenomenologicznego, ale zdaje się w pewien – właśnie przewrotny – sposób ją potwierdzać. Chociaż mówimy, że zasługi Dauberta polegają na odkryciu pytania i przyznaniu mu rangi naczelnej zasady fenomenologicznego nastawienia, to tego rodzaju sąd – przyznać trzeba – jest wątpliwy jakby z istoty, chciałoby się powiedzieć, musi budzić pytania. Powodem jest okoliczność, że pytanie nie daje się po prostu w ten sposób potraktować. Jego panowanie nie urzeczywistnia się w blasku reflektorów. Pytanie się wymyka, uchyla, odsuwa, działa z drugiego rzędu. Jest nieprzeniknięte i każdemu, kto chciałby przyznać mu królewską godność, odmówi tego zaszczytu. Można wobec niego zastosować dobrze znane kategorie myślenia postmodernistycznego, takie jak: nieobecność, chwiejność, odsuwanie się, opóźnienie, odmowa, unikanie itp.<sup>3</sup> Inaczej niż Arystotelesowskie najwyższe zasady wszelkiego myślenia, których prawdziwość zestrojona jest doskonale ze światłem rozumnej intuicji, w samym sercu pytania drzemie nieuchwytna i nieprzeniknięta ciemność, Wielka Zagadka Poznania i Bytu. Dlatego to, że pytanie nie zostało przez Dauberta *explicite* nazwane najwyższą zasadą, nie wyklucza tego, iż pełni ono u niego taką funkcję, zwłaszcza gdy brak jakiejś innej zasady organizującej pracę filozoficznego dyskursu. Owa sprzyjająca zainteresowaniu pytaniem „anarchia” dała o sobie znać zresztą nie tylko w myśli Dauberta, lecz stała się z wolna udziałem niemal całej nowszej filozofii. Brak najwyższej zasady nie oznacza jakiegos niedopatrzenia czy błędu, lecz stanowi sygnał zrazu pewnego przeczucia, a potem, być może, świadomej strategii, że każda taka zasada w filozofii od zawsze pozostawała w mocy *działania* innej, bardziej fundamentalnej, choć może mniej

<sup>2</sup> Por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, część I, rozdz. 1.

<sup>3</sup> Swoją drogą warto by się zastanowić, skąd pochodzi tego rodzaju zbieżność pomiędzy popularnymi w myśli postmodernistycznej kategoriami a statusem pytania.

spektakularnej. Zwrócenie na nią uwagi, jej „podejrzenie”, spowodowało, że na scenę filozoficznego teatru wkroczyło to, co pozostawało wcześniej w ukryciu. Tym samym jednak stary teatr musiał leć w ruinach...

Dobrym przykładem opisywanego powyżej współlistnienia dwóch „zasad” jest myśl Edmunda Husserla. Wychowany w duchu XIX-wiecznej *Bildung* Husserl wierzy, iż nauka to problemy, których rozwiązanie jest kwestią wyteżonej pracy kolejnych pokoleń. Droga do urzeczywistnienia ideału *mathesis universalis* stoi więc otworem. Trzeba tylko iść... Cała opublikowana za życia twórczość Husserla zdaje się przemawiać w tym tonie. Są to wprowadzenia i przyczynki, jednak wypracowane w nich podstawy tym pewniej mają wskazywać drogę i wyznaczać horyzont przyszłych badań, im więcej poświęcono im uwagi i obszerniej zostały wypracowane. Filozof jest – jak mawiał Husserl, a za nim Martin Heidegger – „wiecznie początkującym”<sup>4</sup>. W toku marszu okazuje się jednak, że problemy nie tworzą wcale linearnego ciągu, nie są nanizane na jednej linii historycznego rozwoju, jak kamienie w naszyjniku, lecz tworzą raczej sieć wzajemnie powiązanych i oddziałujących na siebie pytań. Odpowiedź na jedno z nich nie przyczynia się bynajmniej do rozjaśnienia pozostałych pytań, lecz częstokroć powoduje ich jeszcze większe splątanie. Jest to więc sytuacja podobna do tej, w której ktoś próbuje rozwiązać poplątany sznurek i ciągnie za jedną z nitek, powodując, że pozostałe z nich ściągają się w wielki supeł. Do końca życia Husserl wyrażał nadzieję na urzeczywistnienie ideału nauki. Tymczasem na poziomie konkretnej pracy nad poszczególnymi problemami zdawał on sobie sprawę – co często przyprawiało go o stany „depresji” – że postęp, w sensie nowożytnego modelu rozwoju nauk nowożytnych, nie jest tu możliwy. Maksymalistyczny z założenia zamiar stworzenia filo-

---

<sup>4</sup> Por. L. Langrebe, *Erinnerungen an meinen Weg zu Edmund Husserl und an die Zusammenarbeit mit ihm*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Zeugnisse im Text und Bild*, (Hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988, s. 21.



zofii jako nauki został rozmieniony na drobne (sławne Husserlowskie *Kleingeld*) w toku codziennej pracy nad poszczególnymi problemami. Dowodem tego stanu rzeczy jest pozostawiona przez niego spuścizna<sup>5</sup>.

Analogiczną sytuację mamy w przypadku Dauberta. Wprawdzie próżno by szukać w myśli Dauberta jakiś peanów na cześć naukowości i racjonalności, którą mogłaby wybawić ludzkość z „czasów marnych”, niemniej także u niego występuje od początku do końca pewne niegasnące pragnienie, które organizuje całe jego myślenie. Nie jest to – jak powiedzieliśmy – pragnienie osadzenia gmachu nauki na filozoficznym fundamencie, lecz przechodzące przez wymiar poznania teoretycznego, ostatecznie jednak na nim się niezatrzymujące, pragnienie dotknięcia żywej rzeczywistości, spotkania się z nią twarzą w twarz. Jest to owo „pragnienie metafizyczne”, które każe szukać rzeczywistej rzeczywistości. Husserl dopuszczał jej istnienie tylko przez pryzmat filozoficznej nauki. Daubert natomiast uderza wprost w to, co jest jej warunkiem i celem. Zaczyna i kończy swoją filozoficzną drogę od problemu, który na użytek jego pracy doktorskiej nosił tytuł: *Wirklichkeitsbewusstsein*. W ramach i w imieniu tego pragnienia filozoficznego wyrażenia „wstrząsu” ze strony rzeczywistości Daubert podejmuje szeroką i bogatą aktywność naukową, która przyjmuje formę niezliczonych lektur, polemik, dyskusji, komentarzy, tłumaczeń, listów, opisów i analiz oraz mniej licznych odczytów w gronie Towarzystwa Psychologicznego. Jego dziennik oraz zebrane w 20 teczkach, pisane zazwyczaj metodą stenogramu, filozoficzne notatki świadczą, z jednej strony, o bogactwie i intensywności jego życia naukowego, a zatem pośrednio ukazują dynamikę i zasięg wspomnianego pragnienia, z drugiej strony, wraz z faktem niedokończenia przez niego pracy doktorskiej dowodzą też jakiejś fundamentalnej niemożliwości jego ostatecznego

---

<sup>5</sup> Por. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia »filozofią mniejszą«*, tłum. W. Płotka, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, t. 1.

zaspokojenia. Oczywiście, różne są koleje losu i niekiedy jakiś mały „błąd” (np. natury psychicznej) decyduje o ostatecznej niemożliwości dokonania rzeczy wielkich. Z filozoficznego punktu widzenia w tej prywatnej i publicznej aktywności Dauberta na polu filozofii co innego jednak jest ważne. Podobnie jak Husserl, który w toku pracy nad problemami – owego wytrzymywania w pytaniu – czuł się coraz bardziej osamotniony i oddalony zarówno od tych, z którymi miał wcześniej nadzieję współfilozofować, jak i od urzeczywistnienia wyznawanego przez siebie ideału, tak i Daubert czuł się coraz bardziej bezsilny wobec odczuwanego pragnienia wypowiedzenia owego dotyku rzeczywistości. Znać, jak żywioł zapytywania wciągał go coraz bardziej, doprowadzając go ostatecznie do decyzji o zakończeniu aktywności w środowisku akademickim. Można powiedzieć, że Daubert dokonał filozoficznego samobójstwa, że zrezygnował z wytrzymywania w pytaniu. A może należy spojrzeć na ten stan rzeczy inaczej? Niczym filozoficzny Lord Chandos doprowadził on ową filozoficzną dyskursywność do stanu, w którym trzeba zamilknąć, po to, żeby w stanie pytającej otwartości usłyszeć odpowiedź, płynącą ze strony samej rzeczywistej rzeczywistości. Czy nie po to się właśnie filozofuje: żeby nie filozofować<sup>6</sup>? Filozoficzna egzystencja Dauberta ma w sobie pokłady tajemnicy, których nie wyczerpie żadne opracowanie. I bynajmniej za odrzuceniem domniemanego tu – filozoficznego – powodu jego zamknięcia nie przemawia psychologiczny czy społeczny fakt, że nie mógł on przecież tego zaplanować, że uczynił tak ze względów na warunki bytowe itp. I owszem, powiedzmy, tego nie da się zaplanować, to się po prostu wydarza, tego się doświadcza jako filozoficznego losu. W każdym razie nie tylko tajemniczy fakt, że porzucił filozofię na rzecz uprawy ziemi, lecz także inne okoliczności m.in., że nigdy niczego nie opublikował, że sporządzał swoje notatki metodą stenogramu, która od chwili jego śmierci opóźniła odczytanie

---

<sup>6</sup> G. Leopardi, *Dziółka moralne*, tłum. St. Kasprzysiak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 194: „ostateczny wniosek, do jakiego dochodzi filozofia prawdziwa i doskonała, brzmi, że nie należy w ogóle filozofować”.

jego myśli o ponad trzy dekady, że wciąż istnieją jego nieodczytane dzienniki, że – ze względu na prawa autorskie – nadal brakuje otwartego dostępu do jego spuścizny itp., to wszystko sprawia, iż Daubert pozostaje do dziś zagadką, która jednocześnie doskonale współgra z faktem, że jako pierwszy podjął on na gruncie fenomenologii kwestię pytania. Wszystko, czego Daubert dotknął, zamienia się w pytanie...

Adekwatnie do żywionego przez siebie pragnienia ufundowania filozofii jako ścisłej nauki, a więc zgodnie z byciem w całości zorientowanym na teorię, zaczyna Husserl swoje fenomenologiczne badania od analizy tworców logicznych, które dla teorii mają pierwszorzędne znaczenie. Są to pojęcia, twierdzenia i wnioski, jest nim język, w którym te ostatnie zostają wyrażone. To wszystko Husserl bada na drodze analizy i opisu istoty przeżyć, w których dochodzi do „cudownego” połączenia tego, co idealne i absolutnie obowiązujące, z tym, co konkretne i subiektywne. W każdym razie najważniejsze dla Husserla są wyrażone w zdaniach oznajmujących sądy, a logika apofantyczna jest najbardziej podstawową dziedziną fenomenologii. Tylko akty obiektywizujące mają samodzielne znaczenie. Wszystkie pozostałe formy wypowiedzi mają znaczenie o tyle, o ile stoi za nimi odpowiedni sąd. Z perspektywy nadrzędnego pragnienia Husserla zbudowania podstaw *mathesis universalis* tego rodzaju zorientowanie na sąd i zdanie oznajmujące miało, oczywiście, swoje uzasadnienie.

Jeśli natomiast osłabimy to pragnienie naukowości lub w ogóle z niego zrezygnujemy, okaże się, że wprowadzenie zaczynania badań fenomenologicznych od kwestii języka jest słuszne – poza swoimi własnymi problemami, język pełni w fenomenologii bardzo ważną funkcję metodologiczną – nie oznacza to jednak, że trzeba od razu przyjąć, iż najważniejszym elementem języka jest wyrażony za pomocą zdania oznajmującego sąd. Dlatego nie może dziwić, że uczniowie Husserla, niemający za sobą studiów z matematyki, wychowani w nieco innym klimacie kulturowym, w większości wolni od żywionej przezeń pasji budowania powszechnej nauki, mający natomiast inne ambicje i potrzeby, zwrócili się w stronę

tych form wypowiedzi, które ich nauczyciel uznał za pozbawione autonomicznego znaczenia, a zatem dla nauki drugorzędne. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o trzech najbardziej wpływowych w środowisku fenomenologicznym Monachijczykach, którzy najbardziej – poza Husserlem i Maksem Schelerem – wpłynęli na kształt ruchu. Daubert badał pytanie, Adolf Reinach – przyrzeczenia, a Alexander Pfänder – rozkazy. Poza tym szczególnie interesujące w kręgach fenomenologów wydawały się te formy wypowiedzi, które związane były z życiem religijnym. Wczesny Heidegger, np., szczególną wagę przykładał do fenomenu przepowiadania, natomiast wspomniany Reinach badał strukturę modlitwy. Do tego dochodzą badania z zakresu języka literackiego, który wprawdzie operuje – jak każdy język – zdaniami oznajmującymi, jednakże nie wyrażają one zwykłych sądów w sensie logicznym. Tu, oczywiście, wielkie zasługi miała przełomowa praca Romana Ingardena, choć już znacznie wcześniej temat ten był w postaci szczątkowej podejmowany w kręgach fenomenologów.

Owo duże zainteresowanie wśród fenomenologów problematyką wyrażeń nie- i quasi-propozycjonalnych korespondowało z badaniami innych niż Husserl obszarów fenomenów, do których te wyrażenia się odnoszą. Na przykład Pfänder mówił o teorii imperatywu jako „*Grundwissenschaft* dla etyki, filozofii prawa i pedagogiki”. Podobnie Reinacha teoria aktów kolektywnych stanowiła w założeniu podstawę jego fenomenologii prawa. Śmiała wczesna Heideggerowska interpretacja Arystotelesowskiej *Retoryki* służyła jako podstawa jego fenomenologicznej hermeneutyki faktycznego życia. Z kolei Ingardenowska teoria quasi-sądów była punktem wyjścia jego ontologii dzieła literackiego itd.

Ponieważ w oczach potomnych fenomenologia wiąże się przede wszystkim z imieniem Husserla, wśród filozofów nienależących do wąskiego kręgu badaczy historii fenomenologii popularna była perspektywa patrzenia na fenomenologię przede wszystkim przez pryzmat opublikowanych przez niego dzieł. A te tematem badań czynią w pierwszej kolejności fenomeny należące do tzw. wyższych aktów poznawczych. W ten sposób do fenomenologii została przy-

klejona łatka, jakoby ta w pierwszej kolejności była teorią poznania. Jeśli dorzucimy do tego transcendentalno-idealistyczny charakter Husserlowskich analiz, to powstaje wprawdzie wyraźny, choć mocno jednostronny i nieprawdziwy obraz tego, czym fenomenologia była już od swojego początku. Trzeba o tym przypominać zwłaszcza dzisiaj, w sytuacji obwieszczenia w fenomenologii coraz to nowych „zwrotów”. To, co uchodzi za *novum* z perspektywy historii fenomenologii powojennej, jest dobrze znanym motywem, który wręcz dominował, zarówno na poziomie twórczych impulsów, jak i ich realizacji, w momencie fenomenologicznego roz-ruchu. Kiedy dzisiaj mówi się, zwłaszcza w kręgach filozofii francuskiej, o estetycznym, teologicznym czy praktycznym zwrocie wewnątrz fenomenologii, to w ten sposób spycha się w niepamięć niemalże większą część historii wczesnej fenomenologii.

Wszystko zaczęło się w Monachium. To tutaj, pod koniec XIX w., w okresie kulturalnego wrzenia, został przygotowany odpowiedni grunt dla narodzin ruchu fenomenologicznego. Do miasta przybywały rzesze młodych, którzy jakby podskórnie przeczuwali, że właśnie tu Hegłowski Duch zamierza postawić kolejne zdanie w historii świata. Tym razem nie miało się to jednak ziścić w jakimś przełomowym politycznym wydarzeniu – na to Monachium będzie musiało poczekać do roku 1923 – lecz w rewolucji kulturalnej. Najważniejsze rzeczy, z których zaślęły w tym czasie owe Ateny nad Izarą, rozgrywały się w murach monachijskich galerii, teatrów, kawiarni, salonów, mieszkań i licznych towarzystw. Tworzyły one dzikie strumienie i twórcze wiry, których fale wdzierały się na dziedziniec z istoty bardziej skostniałego uniwersytetu. Stąd też wprawdzie fenomenologia narodziła się i rozwijała w kręgach akademickich, to jednak od początku między nią a uniwersytetem istniało pewne „przesunięcie”, powodujące, że młodzi fenomenologowie lepiej czuli się w obrębie mniejszych i mniej formalnych grup niż w porządku dużych oficjalnych przedsięwzięć akademickich.

Iskra zapalna rozbłysła jednak poza Monachium. Były nią opublikowane w latach 1900–1901 w Halle *Logische Untersuchungen*

Husserla. Do dziś nie wiadomo, jak ta z początku mało popularna praca nieznanego *Privatdozenta* z Uniwersytetu w Halle trafiła w ręce studentów Theodora Lippsa. Wystarczy informacja, że podziałała jak zimny prysznic, jak impuls do przebudzenia i ponownych filozoficznych narodzin. Od razu stała się najważniejszą księgą inicjującą ruch, fenomenologiczną biblią, stanowiącą dlań stały punkt odniesienia. Mówiła to, o czym od dawna wszyscy chcieli usłyszeć. Wszystko było tu wywrotowe – język, metoda, krytyka psychologizmu, opisy istot przeżyć. Względnie nowe było też rozumienie przeżyć psychicznych, a więc zwrócenie uwagi na obszar, który stanowił wspólny temat bez mała całej filozofii drugiej połowy XX w. W porównaniu jednak ze sposobem, w jaki traktowano je, np., w ramach psychologii eksperymentalnej, *Badania logiczne* przedstawiały zgoła odmienny punkt widzenia. O ile w oczach tzw. naukowych psychologów tamtych czasów to, co wcześniej uchodziło za domenę bycia człowiekiem, a więc wyższe życie psychiczne, było jedynie przedłużeniem jego fizycznej, cielesnej natury, której prawa funkcjonowania musiały mieć bez wyjątku zastosowanie także do „życia duchowego”, o tyle z perspektywy Husserla stanowiło to o autonomii i godności człowieka, który za sprawą realizacji poznawczych i językowych aktów tworzy miejsce wtargnięcia tego, co idealne w świat faktów. Nie dotyczy to zresztą tylko aktów poznawczych. Działanie człowieka w tym świecie polega na urzeczywistnianiu idealności. Tak więc chociaż tematyka *Badania* obejmowała studia z zakresu teorii logiki i wyższych aktów poznawczych, to jednak za sprawą niewypowiedzianego wprost, metafizycznego kontekstu, w ramach którego *Badania* się poruszały, pozwalały one żywić nadzieję, że można tak samo potraktować wszystkie inne duchowe „czynności” człowieka, które wcześniej skazane były na naukowe „odczarowanie”, i tym samym na drodze poznania filozoficzno-naukowego uratować człowieka i jego świat przed galopującym nihilizmem. I to właśnie ta możliwość – bardziej niż wąska materia Husserlowskich badań – zdawała się przyciągać i inspirować urodzone w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX w. pokolenie młodych adeptów niemieckiej filozofii. Oczywi-

ście, ponieważ nie da się jednym cięciem oddzielić, przysłowiowego, merytorycznego „mięsa” od metodycznej i strukturalnej „kości”, należało, po fazie zachwyty i odurzenia, przejść niezwłocznie do krytycznej rewizji *Badan*. Albowiem nie wszystkie sposoby podejścia i nie wszystkie rozwiązania, które Husserl zaproponował w obrębie teorii poznania, musiały być równie efektywne w innych obszarach filozoficznych zainteresowań.

Stało się to widoczne już w momencie zastosowania zdobyczy Husserlowskiej fenomenologii do przeżyć estetycznych. W *Badaniach* Husserl jedynie napomyka o nich, podobnie jak o związanym z nimi życiu uczuciowym. Tymczasem przeżycia estetyczne, ze względu na wspomniane czasy i miejsca, niejako naturalnie zachęcały do wykorzystania nowej fenomenologii. Dość szybko bowiem dostrzeżono w niej analogiczny do działań artysty sposób podejścia do rzeczywistości. Przynajmniej kilka rzeczy po stronie fenomenologii uwiarytelniało to porównanie: 1) fenomenologiczna teoria intencjonalności jako bezpośredniego odniesienia przeżyć do ich przedmiotów; 2) bezzałożeniowość doświadczenia fenomenologicznego; 3) zawieszenie pytania o istnienie tego, co doświadczone (późniejsza redukcja); 4) skupienie się w badaniach fenomenologicznych na sposobie dania przedmiotu; 5) powiązanie tego, co zjawiskowe z tym, co istotowe. Co ciekawe, tym silniej fenomenologia jawiła się jako powiązana z doświadczeniem estetycznym, im bardziej dominująca i zaawansowana stawała się w estetyce tamtych czasów teoria wczucia. Według niej doświadczenie estetyczne polega na uczuciowej identyfikacji podmiotu z przedmiotem przy jednoczesnym zawieszeniu przekonania dotyczącego jego istnienia. Późniejsza redukcja fenomenologiczna ma zatem niejako swój pierwowzór w doświadczeniu estetycznym. Poza teorią wczucia o laur pierwszeństwa w estetyce walczyły jeszcze teoria asocjacji i teoria naśladownictwa. W piśmiennictwie Lippsa – wokół którego na przełomie XIX i XX w. toczyło się monachijskie życie filozoficzne i spośród którego uczniów rekrutowały się całe zastępy fenomenologów – te trzy koncepcje występują niejako obok siebie, przy czym najważniejsza okazała się ostatecznie właśnie teoria wczucia, w której Lipps dostrzegł możliwość wyjaśnienia także pozaestetycznych



fenomenów. W każdym razie wczucie z biegiem czasu stało się w jego filozofii jedną z najbardziej fundamentalnych kategorii. Według Lippsa wczucie jest uczuciową świadomością relacji jedności pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy podmiotami oraz uczuciową samoświadomością podmiotu. Dzięki wczuciu nie tylko świat, w którym żyjemy, jest pełen znaczeń i sensu, jest światem prawdziwie ludzkim, materialnym i duchowym zarazem, ale również człowiek wie o sobie, że w tym świecie jest i to jest razem z innymi.

Gdy na początku XX w. Daubert odkrywa *Badania logiczne*, teoria wczucia okazuje się z jego perspektywy doskonałym punktem wyjścia do konfrontacji i korekty wczesnej Husserlowskiej teorii świadomości. Interesujące jest to, że owa prefenomenologia wczucia otwiera intencjonalną świadomość na przynajmniej cztery obszary, które Husserl pozostawił poza swoim zainteresowaniem, a które staną się kluczowe dla fenomenologii posthusserlowskiej. Chodzi o: 1) powiązanie życia uczuciowego z cielesnością; 2) wskazanie na uczuciowe podstawy relacji intersubiektywnych; 3) wskazanie na uczuciowe podstawy samoświadomości; oraz 4) ugruntowanie fenomenologii w życiu uczuciowym. Wspomniane punkty pokazują też, że zdecydowanie bliżej fenomenologii monachijskiej było do fenomenologii Schelera niż Husserla.

Oczywiście, droga biegnąca od wskazania kierunku do osiągnięcia celu jest bardzo długa, niemniej możliwość ugruntowania Husserlowskiego projektu w głębszych obszarach życia, zarówno duchowego, jak i cielesnego, została wskazana. Estetyczne doświadczenie jest wszak tylko jednym z dwóch podstawowych, które tworzą punkt wyjścia Daubertowskiej fenomenologii. Drugim doświadczeniem, silnie związanym z poprzednim, jest doświadczenie historyczne. I znów Monachium okazało się w tym względzie miejscem wyjątkowym, które dostarczało niezliczonej ilości historycznych świadectw, przede wszystkim w architekturze i obyczajach. Problem poznania historycznego sprowadza się do kwestii możliwości poznania tego, co jednorazowe, niepowtarzalne i przy tym już nieistniejące. Ponieważ w tej kwestii wczesna fenomenologia nie miała właściwie nic do zaoferowania, Daubert starał się korzystać z osiągnięć neokantyzmu



badeńskiego, filozofii życia Wilhelma Diltheya i Geорга Simmla. Z jego notatek widać wszak, że wypracowane w tych stanowiskach podejścia do dziejów są daleko niesatysfakcjonujące. Tak czy owak ze spotkania tych dwóch doświadczeń z fenomenologią Lippsa i Husserla wyłania się zrazu niewyraźna idea filozoficznej nauki, którą potem dookreśli Pfänder i nazwie mianem psychologii lub fenomenologii rozumiejącej.

To przekonanie o leżącym u podstaw naszego stosunku do świata, innych ludzi i siebie samego uczuciowym i zarazem historycznym związku poznawczym – które znajdzie w późniejszej fenomenologii wielorakie opracowanie w postaci badań problematyki intersubiektywności, cielesności, *Lebensweltu* itp. – stanie się podłożem, na którym Daubert połączy swoje zainteresowania fenomenologią rzeczywistości z fenomenologią pytania. Już podczas pierwszego roku studiów w Monachium Daubert formułuje tytuł swojej ostatecznie nienapisanej pracy doktorskiej. Brzmi on *Wirklichkeitsbewusstsein* (*Świadomość rzeczywistości*). Już samo jego sformułowanie zdaje się sugerować jakąś zagadkę i prowokuje do sprzecznego jego odczytania. Można go bowiem rozumieć dwojako: jako oksymoron lub jako pleonazm. Jeśli przypomnimy sobie model kartezjański, według którego świadomość i rzeczywistość są dwiema stronami bytu, które bezpośrednio nigdy ze sobą się nie stykają, to „świadomość rzeczywistości” jest wyrażeniem sprzecznym, a zatem sformułowanie problemu jawi się jako problematyczne. Jeśli natomiast podążymy drogą Franza Brentana, według którego świadomość jest zawsze świadomością czegoś, tzn. jakiejś rzeczywistości – obojętnie, czy owa rzeczywistość jest realna czy irrealna – to problem właściwie nie istnieje, jako że z natury świadomość musi być świadomością jakiejś rzeczywistości i z istoty nie może inaczej. A zgodnie z przestrogą Arystotelesa, pytać o to, dlaczego księżyc jest księżycem, a białe jest białe, to pytać o nic. Daubert nie pyta wszak o to, czy świadomość może dotknąć samą rzeczywistość. Przedmiotem jego zainteresowania jest raczej kwestia, na czym polega to dotknięcie, tzn. czym jest świadomość, rzeczywistość i ich spotkanie. Fakt, że podmiotem wyrażenia pozostaje świadomość, nie zaś rzeczywistość, sugeruje, że Daubert zamierza badać

rzeczywistość od strony jej obecności – a mówiąc fenomenologicznie – jej jawienia się *dla* świadomości. Chodzi o zbadanie, na czym polega ów wstrząs, wrażenie i sól rzeczywistości, owo dotknięcie przez nią świadomości. Pytanie, jakie Daubert sobie stawia, dotyczy więc tego, co rzeczywiste w rzeczywistości, a więc jest to zatem to samo zadanie, które potem podejmie z powodzeniem np. Hedwig Conrad-Martius. Biorąc pod uwagę wspomniane wyżej doświadczenia, które ukształtowały „naturalny” dla Dauberta światopogląd, oraz jego zainteresowania naukowe, które ów światopogląd próbowały jakoś filozoficznie wyrazić i uporządkować, nie może dziwić, że w jego przekonaniu nie może być innego sensownego sposobu uprawiania fenomenologii niż fenomenologia realistyczna. A taką niewątpliwie prezentują przełomowe *Logische Untersuchungen*.

W *Badaniach logicznych* odniesienie świadomości do szeroko rozumianej rzeczywistości zapewnia pewna wyróżniona grupa aktów, nazywana aktami obiektywizującymi. Swoją logiczną wyraz znajdują one w sądach. Leżą one u podstaw wszystkich innych aktów, także tych, które mają „refleksyjny” charakter. Pośród nich są, na przykład, pytania, życzenia, prośby itp. – a więc akty, które powstają za sprawą zwrócenia przez podmiot uwagi na własne stany psychiczne. Mogą one następnie zostać wyrażone za pomocą języka w formie pytań, życzeń, prośb itd. Według Dauberta przeprowadzona przez Husserla w *Badaniu VI* konfrontacja aktów mających samodzielne znaczenie (aktów obiektywizujących) i tych, które – według Husserla – to znaczenie zawdzięczają tamtym (pytań, prośb, życzeń itp.), odsłania – w przekonaniu Dauberta – błędne założenie, na którym spoczywa Husserłowska teoria świadomości i *a fortiori* jego koncepcja fenomenologii. Teoria ta zdaje się mianowicie nie dostrzegać, że pierwotna samoświadomość, owo bycie przy sobie i czucie siebie, która stanowi m.in. o możliwości uprawiania fenomenologii jako nauki refleksyjnej, nie ma charakteru przedmiotowego. Odniesienie do rzeczywistości nie dzieje się li tylko poprzez akty obiektywizujące, ale mają w nim udział także inne nieuprzedmiotowiające przeżycia psychiczne, czego najlepszym świadectwem jest np. pytanie. Gdy ktoś pyta, to nie jest tak, że najpierw uprzedmiotowia swój

stan wątpienia i pragnienie wyjścia z niego, aby następnie zadać pytanie, które w istocie jest ukrytym sądem dotyczącym jego wątpienia i pragnienia wiedzy. Nie, pytający ma nieprzedmiotową, pre-refleksyjną, uczuciową świadomość swojego własnego stanu, który wypowiada *bezpośrednio* w pytaniu, mającym najczęściej – choć nie zawsze – formę zdania pytającego. Dla problemu świadomości rzeczywistości wynika z tego, że owego dotknięcia rzeczywistości należy szukać już na poziomie nieobiektywizujących uczuć, a może jeszcze „niżej” – w świadomości somatycznej. Dla teorii języka natomiast oznacza to, że znaczenia nie powstają li tylko na poziomie aktów obiektywizujących, lecz także, a może przede wszystkim, na niższych piętach życia duchowego. Dla fenomenologii wreszcie ma to te konsekwencje, że wskazuje na jej prerefleksyjne korzenie w uczuciowej świadomości posiadania siebie, bycia przy sobie, bycia sobą itp. Wyżej wymienione perspektywy, które w pismach Dauberta zostały zaledwie zasygnalizowane, wskazują możliwości badań, które zostaną przez kolejne generacje fenomenologów podjęte pod tytułem fenomenologii ciała, fenomenologii intersubiektywności i aktów mowy, fenomenologii egzystencjalnej, a w nowszych czasach „fenomenologii ubogiej”.

Jeśli więc dla Husserla jedynym sposobem badania rzeczywistości w jej różnych wymiarach jest logika apofantyczna, która uprzywilejowuje, kosztem innych wypowiedzi, wyrażany za pomocą zdania oznajmującego sąd, to z perspektywy Dauberta dotarcie do istoty rzeczywistości winno nie tylko uwzględniać pozostałe formy logiczne, ale w pewien sposób właśnie im oddać pierwszeństwo. Oto motywy Daubertowskiej fenomenologii pytania.

Powtórzmy: fenomenologia pytania nie ma być w zamierzeniu Dauberta tylko jakąś jedną z postaci ontologii regionalnych, lecz ma ona pełnić zadanie szkła powiększającego, przez które prezentowane będą problemy szeroko rozumianej świadomości rzeczywistości. A ta nie jest jakimś izolowanym pojedynczym przeżyciem leżącym na dnie duszy, który można by wypreparować z jej całości, lecz w pewnym sensie jest samą tą całością, przenika na wskroś prawie wszystkie elementy życia duchowego. Stąd też tematyka

świadomości rzeczywistości w połączeniu z problematyką pytania odsyła niejako daleko poza siebie – do szerokich problemów życia duchowego i bytu świata.

Doskonale uwidocznia to badawcza spuścizna Dauberta. Ponieważ pytanie ma trzy podstawowe wymiary – może być rozumiane jako akt zapytywania (*Fragen*), jako logiczny twór (*Frage*) oraz jako przedmiot (*Frageverhalt*), do którego pytanie się odnosi – otrzymujemy trzy podstawowe „działy” filozoficznych badań nad pytaniem: psychologię pytania, logiką pytania i ontologię pytania. Do tego dochodzą trzy inne, przez Dauberta właściwie tylko zasygnalizowane zagadnienia z fenomenologii pytania. Ponieważ pytanie ma jakiś swój językowy wyraz (*Fragesatz*), jest ono skierowane do kogoś w jakiejś sytuacji (*Anfrage*) oraz pełni funkcje poznawcze (*sachliche Frage*), może być ono rozpatrywane w ramach trzech kolejnych „dyscyplin” fenomenologicznych: czystej gramatyki pytania, czystej pragmatyki pytania oraz epistemologii pytania. W ten sposób rysuje się obszar, który niemalże pokrywa się z całością problematyki tradycyjnej filozofii.

Pytanie okazuje się fenomenem szczególnie predestynowanym do badań psychologicznych, jako że odsyła ono – co widać już na podstawie historii filozofii pytania – do bogatego wachlarza różnych przeżyć i stanów, których wspólną cechą jest ruch przekraczania, dążenia, chcenia. W psychologii Lippsa i jego uczniów fenomeny te tworzą podstawy życia psychicznego jako takiego. Przebija się w tym przekonaniu woluntarystyczne zacięcie filozofii XIX w. Dokładniejsze badania pokazują jednak, że właściwie z żadnym z tych fenomenów nie można *ohne weiteres* identyfikować zapytywania, albo też – odwrotnie – że jakaś forma „zapytywania” tkwi w każdym z tych fenomenów. Chociaż trudno uchwytne, mające „upodobanie” do ukrywania się i przyjmowania różnych postaci, zapytywanie jako takie nie daje się zredukować do żadnego bardziej lub mniej podstawowego przeżycia. Jego tematyzacja wymusza podjęcie badań niemalże na każdym piętrze życia psychicznego.

Te ostatnie spostrzeżenia stosują się też do pytania rozpatrywanego na poziomie logicznym. Wielką zasługą Dauberta jest

potraktowanie pytania jako bytu logicznego równorzędnego wobec sądu. W ten sposób Daubert idzie pod prąd niemalże całej tradycji filozoficznej, która – jeśli w ogóle – uważała za ważne zajmować się pytaniami, to traktowała je w stosunku do sądu jako byt gorszego sortu (podejście redukcjonistyczne). Badania pytania na płaszczyźnie logicznej prowadzą do konieczności podjęcia na nowo tradycyjnych problemów logicznych, takich jak zagadnienie sensu i znaczenia, sądu, predykcji, negacji, zdań egzystencjalnych, zdań impersonalnych itp.

Podobnie szeroko zakrojonych badań wymaga podjęcie kwestii pytania w odniesieniu do jego przedmiotu. W tym obszarze Daubert bezpośrednio natrafia na problem rzeczywistości, który jednak nie daje się rozwiązać bez podjęcia szczegółowych badań ontologicznych nad strukturą przedmiotu i jego rodzajów oraz pojęcia relacji.

Zestawione i uporządkowane w kolejnych rozdziałach szczegółowe analizy Dauberta dotyczące problemów psychologii, logiki i ontologii zaskakują swoją analitycznością, drobiazgowością, wnikliwością, nieustępliwością, dogłębnością, rozległością, rozwlekłością, polemicznością, krytycyzmem oraz... brakiem systemowości i syntetyczności. Jeśli – zdaniem Ingardena – Husserl był znakomitym analitykiem, aczkolwiek gorzej sobie radził na etapie syntezy, to z czystym sumieniem można by tę samą opinię – w zradyzalizowanej wersji – zastosować do Dauberta. Husserl przynajmniej prowadził wykłady oraz od czasu do czasu publikował książki! Ale pomijając formę Daubertowskich rozważań, dwie rzeczy zasługują na uwagę.

Pierwsza dotyczy obecności kwestii pytania w wymienionych wyżej obszarach badań. Analizy poszczególnych problemów, które dają się bez szkody dla nich wykorzystać poza przyjętą tu ramą interpretacyjną, ujawniają – często w zupełnie nieoczekiwanych momentach – działanie pytania. W obszarze psychologii, np., pytanie pojawia się na poziomie apercepcji (apercepcja pytająca) jako fundamentalne przeżycie otwierające podmiot na świat oraz przy okazji wyliczania różnych typów dążenia, a także przy okazji

omawiania pojęcia zainteresowania i chcenia. W obszarze przeżyć o charakterze poznawczym pytanie jawi się jako źródło i podstawowy motyw. Z kolei w logice pytanie pojawia się w kontekście problemu ustalenia znaczenia danego pojęcia oraz problemu negacji. Wreszcie w ontologii pytanie sygnalizuje swoją obecność przy okazji pojęcia obowiązywania oraz przejścia pomiędzy stanem rzeczy i stanem poznania.

Druga sprawa to kwestia leżącego u podstaw naszego bycia-w-rzeczywistości fundamentalnego uczucia czy nastroju (*Zumutesein, Spüren*), które stanowi o naszym prerefleksyjnym poczuciu realności świata, innych ludzi oraz nas samych. Wskazanie na niego pojawia się kilkakrotnie w toku prezentacji poszczególnych problemów. Przyznanie mu pierwszeństwa w ramach struktur naszego życia duchowego stanowi punkt wyjścia Daubertowskiej krytyki idealizmu Husserla i filozofii Heideggera oraz punkt oparcia dla ostatecznie niezrealizowanej przez Dauberta fenomenologii rzeczywistości.

Z połączenia tych dwóch konceptów – pytania i poczucia rzeczywistości – wyrasta przesłanie, które może stanowić pewną rekompensatę niemalże całkowitej nieobecności w notatkach Dauberta uwag o charakterze światopoglądowym. Bo trzeba przyznać, że faktycznie brakuje w jego *Nachlass* jakichkolwiek rozważań, które w filozofii od zawsze były uznawane za istotne dla ludzkiego życia, a więc te dotyczące sensu ludzkiego istnienia, wartości, religii, kultury, sensu historii czy przyrody. Wprawdzie w spuściznie Dauberta istnieje jedna teczka poświęcona etyce (A I 14), jednak zawarte w niej rozważania niemal w całości rekapitulują obce poglądy (Kant, Brentano, Wundt, Lipps, Scheler, Reinach). Z pozostawionych zapisków wynika tylko tyle, że Daubert nie podzielał ani założeń materialnej ani formalnej etyki. Odrzucał dyskurs czystego etycznego Ja, czystego obowiązku oraz absolutnych wartości. Według niego, „naukową etyką jest tylko etyka opisowa i nigdy normatywna” (D I 14/89). Jest to kolejna z osobliwości, z jaką przychodzi się zmierzyć czytelnikowi Daubertowskich tekstów. Jeśli ktoś ma wątpliwości, czy fenomenologia może być uprawiana w światopoglądowej neutralności, to dorobek Dauberta powinien je szybko rozwiać. Oczywiście, owa nieobecność – w zależności od

interpretacji – może być uznana za siłę, ale też za słabość filozofii Dauberta. Czyż właśnie na przełomie XIX i XX w. – w epoce „śmierci Boga” – filozofia nie miała do odegrania ważnego zadania ratowania sensu ludzkiego życia przed destrukcyjnymi dla porządku wartości konsekwencjami postępującego unaukowienia i technicyzacji wszelkiej rzeczywistości? Czyż nie to właśnie – owo zadanie wskazania możliwości wyjścia europejskiej ludzkości z nędzy czasów, w jakich się znalazła – było impulsem powołania do życia fenomenologii? Tak przynajmniej widział to Husserl, a za nim inni, którzy znaleźli się w promieniu oddziaływania nowej filozoficznej nauki. Tymczasem – poza młodzieńczymi, stylizowanymi, egzystencjalnymi zapiskami tworzącymi zawartość osobistego dziennika – w myśli Dauberta nie istnieje właściwie żadna wypowiedź, która dawałaby przeczuć, w imię czego właściwie podejmuje on swoje naukowe wysiłki. Chociaż można powiedzieć też, że właśnie w tej światopoglądowej neutralności Daubert niejako doskonale realizował światopoglądową misję fenomenologii, o której Husserl pisał na końcu swej *Filozofii jako ścisłej nauki*. W tej wersji, jaką zrealizował Daubert, fenomenologia jest postawą krytycznego, analitycznego, rzeczowego, bezinteresownego otwarcia się i oddania rzeczywistości, bycia razem z nią i przy niej w chłodnym dystansie. Jeśli Daubert unikał w obszarze filozoficznego namysłu podejmowania wspomnianych wyżej problemów, tradycyjnie uznawanych za bliskie filozofii, to w obszarze faktycznego życia bynajmniej nie unikał podejmowania ważnych decyzji. Przeciwnie, światopoglądowa nieokreśloność jego filozofii kontrastuje wyraźnie z jego zdecydowanym życiem. Na podstawie jego biografii można powiedzieć, że był on człowiekiem raczej wyrazistym, który dokonywał ważnych i często rewolucyjnych dla życia rozstrzygnięć: studia w Getyndze, Lipsku, Monachium, decyzja o zaciągnięciu się do wojska i udział w walkach podczas I wojny światowej, małżeństwo, kupno gospodarstwa, sprzedaż gospodarstwa, powrót do filozofii, kupno kolejnego gospodarstwa, przystąpienie do NSDAP, plany ponownej sprzedaży gospodarstwa.

Ta dysproporcja pomiędzy udziałem „światopoglądu” w filozofii Dauberta i jego życiu stanowi szerszy problem natury metafizycznej,



który niepokoi zwłaszcza w kontekście tak fatalnych decyzji, jak wspomniane przystąpienie filozofa do ruchu narodowego socjalizmu. Daubert podzielił tym samym los innych fenomenologów, pośród których najbardziej symboliczną postacią okazał się Heidegger. Jednak to, co łączy Dauberta z Heideggerem, to nie tylko wspólne polityczne sympatie oraz zamiłowanie do ziemi. Łączy ich pasja radykalnego zapytywania, którą obaj realizowali, z jednej strony, krytycznie w stosunku do przesądów filozoficznej tradycji, z drugiej strony, pozytywnie w obliczu nieuchwytnego jądra rzeczywistości.

Na koniec – w ramach wyznaczenia dalszych perspektyw badawczych – spróbujmy powrócić do postawionego na początku niniejszego *Zakończenia* pytania o miejsce Dauberta w dziejach filozofii i ruchu fenomenologicznego. Jeżeli najważniejszą jego myślą jest pytanie (o rzeczywistość), to ustalenie miejsca jego idei w dziejach filozofii nie może nie uwzględniać stosunku dziejów filozofii do tej kwestii, zwłaszcza że jest to dla niej kwestia podstawowa. Mówiąc o relacji między pytaniem i dziejami filozofii, należy odróżnić dwie rzeczy. Po pierwsze, namysł nad tą relacją może dotyczyć pytania na tle tradycji filozoficznej. W przypadku myśli Dauberta oznaczałoby to, że tylko wtedy uda nam się zrozumieć znaczenie jego fenomenologii pytania na tle dziejów filozofii, gdy uświadomimy sobie, jak tradycja filozoficzna traktowała zagadnienie pytania. Po drugie, badanie relacji między pytaniem i dziejami filozofii może przybrać postać refleksji nad dziejami filozofii ujętymi na tle pewnej „filozofii pytania”. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z badaniami natury historycznej. Ich zadaniem byłoby prześledzenie dziejów pojęcia pytania. W drugim przypadku chodziłoby o ufundowaną na problemie pytania filozofię dziejów. Zarówno pierwsza, jak i druga perspektywa pozostaje względem myśli Dauberta do pewnego stopnia jednocześnie zależna i niezależna. W przypadku pierwszej opcji mówimy o zależności, albowiem głównym motywem obecnego zainteresowania zagadnieniem pytania w dziejach filozofii jest właśnie co zakończona lektura tekstów Dauberta. Druga opcja wyrasta z przeprowadzonego wcześniej, idącego tropem Dauberta, namysłu nad pytaniem jako takim i jego związkiem z podstawowymi prob-



lemami filozoficznymi. O tyle jest więc ona owocem studiów nad dziełami Dauberta. Niezależność obu perspektyw bierze się stąd, że prezentacja dziejów nie trzyma się kurczowo tej wizji historii filozofii, którą przedstawiał *implicite* w swych pracach Daubert. Pierwsza perspektywa ma wobec drugiej charakter przygotowawczy i wprowadzający. Dlatego też przedmiotem badań należałoby najpierw uczynić perypetie zagadnienia pytania w dziejach filozofii. W kolejnym kroku należałoby odpowiedzieć na pytanie o dzieje filozofii widziane z perspektywy pytania.

Oczywiście, oba zadania przekraczają możliwości i tematykę niniejszego studium<sup>7</sup>. Nie możemy też dokonać tutaj prezentacji XX-wiecznej historii fenomenologii pytania. Jednak przegląd nazwisk, jakie należałoby w niej uwzględnić, rodzi przypuszczenie, że mamy tutaj do czynienia z czymś niezmiernie ważnym. Z perspektywy fenomenologii z zagadnieniem pytania – i to na poziomie badań podstawowych! – zmagali się tacy myśliciele, jak: Heidegger, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Rombach, Weischedel, Ricoeur, Derrida czy Waldenfels.

W chwili, gdy Daubert w roku 1911 formułował temat pytania i zaczynał nad nim trwającą kilkanaście miesięcy pracę, miał już za sobą długie dzieje europejskiej filozofii, w których roi się od prób mierzenia się z tym zagadnieniem. Zwłaszcza filozofia drugiej połowy XIX w. oferuje w tym względzie bogaty wybór rozwiązań i podejść. A jednak znać w tych historycznych zmaganiach z pytaniem

---

<sup>7</sup> Odsyłam w tym kontekście do literatury przedmiotu. Na temat historii filozofii pytania por. C.E.M. Struyker-Boudier, *Toward a History of the Question*, w: *Question and Questioning*, (red.) M. Meyer, de Gruyter, Berlin-New York 1988, s. 9–35; M. Kusch, *Theories of Questions in German-Speaking Philosophy Around the Turn of the Century*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, 1997, vol. 51, s. 41–60. Poza tym por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, część I, rozdz. 1. Co do drugiego zadania, a mianowicie przedstawienia historii filozofii z perspektywy pytania, odsyłam do wstępnych w tej kwestii wprawek: D.R. Sobota, *Periodyzacja filozofii Martina Heideggera*, „Ruch Filozoficzny”, 2010, tom LXVII, nr 4, s. 731–762.

swego rodzaju powierzchowność, sekundarność i brak źródłowości. Pojawia się tu to samo odczucie, które generalnie żywił wobec filozoficznej tradycji każdy, kto zetknął się z fenomenologicznym sposobem stawiania pytań. Jeśli Husserl uważał fenomenologię za filozofię pierwszą, a filozofującego w tym duchu nazywał początkującym, to wyrażała się w tym nie tyle pycha, ile bolesna w istocie świadomość, że w obliczu radykalizmu, jakiego wymagała metoda fenomenologiczna, faktycznie wszystko trzeba zaczynać od początku. Być może zabrzmiało to zupełnie fantastycznie, ale wydaje się, że poza fenomenologią nie istnieje w filozofii żadne pełne opracowanie tematu, które, wolne od jakichkolwiek konstrukcji, oddawałoby prawdę danego fenomenu tak, jak ona się jawi, i tylko w tym granicach, w jakich się jawi. Oczywiście, byłoby nadużyciem twierdzenie, że tylko fenomenologia opisuje w pełni prawdę bytu. Z zasady (pytania) jest to niemożliwe. Chociaż, z drugiej strony, można powiedzieć, że właśnie wszędzie tam, gdzie część takiej prawdy w historii odkrywano, gdzie dotykano namacalnie samej rzeczywistości, tam uprawiano już – bezwiednie – fenomenologię. W tym duchu członkowie ruchu wypowiadali się bardzo często. Był to też powód tego, że, w przeciwieństwie do wielu innych kierunków filozofii, fenomenologowie nie widzieli przeszkód w zajmowaniu się historią filozofii i eksponowaniu tych świadectw, które – w ich przekonaniu – spełniały wymóg fenomenologicznego poznania.

Tak więc, chociaż Daubert miał za sobą pewną tradycję badań nad pytaniem, obowiązuje w odniesieniu do niej to samo twierdzenie, które sformułowaliśmy powyżej w stosunku do innych tradycyjnych sposobów traktowania określonych fenomenów. Choć istniała już dość pokaźna na ten temat literatura, trzeba było zaczynać wszystko od początku, trzeba było wszystko sprawdzić w źródłach żywej naoczności. Nie dziwi więc, że jedno z pierwszych zdań Dauberta, otwierających teczkę pt. *Frage*, mówi o tym, iż do tej pory zagadnienie pytania zostało w tradycji zapoznane.

Ale kwestia prawdziwości poszczególnych propozycji i danych rozwiązań – to jedno, a ich znaczenie i funkcja w całości „systemu” – to drugie. Dla fenomenologii tematyka pytania nie jest tylko jeszcze

jednym zagadnieniem wśród wielu innych. Owszem, kwestia pytania pojawia się jako temat tzw. fenomenologii pytania na tej samej zasadzie, jak przecucie czy świętość pojawiają się w ramach fenomenologii przecucia czy fenomenologii świętości. Niemniej za sprawą przeniesienia sensu pytania w obręb tematyki redukcji fenomenologicznej, stało się ono fenomenem metodologicznie wyróżnionym, stało się, by tak rzec, fenomenem wszystkich fenomenów.

Rezygnując w tym miejscu z badań szczegółowych, można zażytkować przypuszczenie, że miejsce Dauberta w dziejach filozofii da się pośrednio odmierzyć za pomocą stosunku fenomenologii jako takiej do istoty filozofii. Jeżeli fenomenologia jest tym sposobem filozofowania, które podnosi eroteryczny żywioł filozofii do rangi „zasady”, to Daubert jest pierwszym, który przeprowadził to w ramach fenomenologii. Jest on mianowicie tym, który nie tylko w obszerny i gruntowny sposób podszedł do zagadnienia pytania jako jednego z zagadnień filozoficznie interesujących, ale także spróbował powiązać ów fenomen z podstawowymi problemami fenomenologii jako takiej. Owo szczegółowe zagadnienie, które wcześniej rozpatrywane było na wielu różnych frontach filozoficznych zmagających, stało się za sprawą Dauberta pewną „zasadą” myślenia i bytu. Tym samym wniósł on na poziom samoświadomości to, co – jak to wykazaliśmy w rozdziale pierwszym – stanowi o istocie tego, co fenomenologiczne. Innymi słowy, dzięki Daubertowskiej refleksji nad pytaniem fenomenologia zyskała samoświadomość zarówno jako fenomenologia, jak i po prostu jako filozofia. Wątpliwe jest, czy bez Dauberta – rozpatrując rzecz w porządku ducha – możliwa byłaby Heideggerowska *Seinsfrage*. To dzięki niej filozofia XX w. mogła się zorientować, że o specyfice filozofii jako takiej nie stanowi wcale budowanie systemu „wiecznych prawd”, lecz skierowane na rzeczywistość nieskończone zapytywanie. Tego odkrycia – jeszcze przed Heideggerem – Daubert dokonał niejako „całym sobą”, tzn. nie tylko dokonał tego na drodze filozoficznego namysłu (czego świadectwem jest zawartość jego notatek), ale świadczy o tym także wszystko inne, co tak wyróżniało go pośród członków ruchu fenomenologicznego. Chodzi o sposób prowadzenia zapisków, me-

to dę zapisu, jego wpływ na innych, jego zawieszony między filozofią a nie-filozofią życie, o jego „niepewność siebie”, o jego „obecny nieobecny” w historii ruchu itd. Daubert nie tylko odkrywa fenomen pytania, ale jako „Daubert” sam, by tak rzec, staje się Pytaniem.

Oczywiście, to „odkrycie” przez Dauberta pytania nie jest jakimś niezrozumiałym wybrykiem historii, lecz jego pojawienie się odpowiada w istocie temu, co z grubsza można by nazwać duchem czasów. Na przełomie XIX i XX w. świadomość historyczna przetradza się w świadomość problematyczności wszystkiego, co dotąd uchodziło za stałe i oczywiste<sup>8</sup>. Ta problematyczność (*Fraglichkeit*) przenika wszystkie zjawiska, czyniąc je czymś kruchym i łamliwym (*fragil*). Jak mówi Wilhelm Weischedel, dla człowieka XX w. „właściwa rzeczywistość” nie oznacza

nic innego jak problematyczność jako taką – problematyczność, która uniereczywistnia domniemaną na początku rzeczywistość i okazuje się bardziej niż ona rzeczywistą. (...) Właściwie rzeczywiste jest to, że nie ma niczego pewnego, niczego stałego: wątpliwość, niesamowitość, nieswojość, spowijająca wszystko zasłona oddalenia. Bycie bytów to ich zawieszenie w stanie problematyczności, w nigdy niemożliwym do ustalenia, wciąż znoszącym siebie środku pomiędzy byciem i niebyciem<sup>9</sup>.

Tę samą myśl Husserl i jemu współcześni wyrażali pod postacią filozofii kryzysu. Z pewnością również Dauberta fenomenologia pytania jest jakąś odpowiedzią na owo poczucie wszechobecnego kryzysu europejskiej kultury. Można powiedzieć, że tematyka pytania stała się swoistym miejscem, w którym bez zbędnej egzaltacji i patosu można było przepracować ową świadomość kryzysu. Daubert jest pierwszym, który przyswaja tę świadomość w postaci

---

<sup>8</sup> Por. D.R. Sobota, *Historiosophy of August Cieszkowski in the Context of Contemporary Consciousness*, „Scientia et Fides”, 2015, 3 (1), s. 227–263.

<sup>9</sup> W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowiński, „Znak”, 1994, 6 (469), s. 23.

fenomenologii pytania. Wiążąc zagadnienie pytania z fenomenologią oraz z przestrajającą kulturę XX w. świadomością problematyczności, staje on na czele pewnego filozoficznego „nurtu”, którego przedstawiciele znajdują się w wielu, często zupełnie niepowiązanych ze sobą szkołach filozofii XX w.

To ściśle połączenie w ramach fenomenologii zagadnienia pytania z podstawowymi problemami filozofii nie uszło uwadze tych, którzy wprawdzie nie należeli do obozu fenomenologów, to jednak z fenomenologii czerpali swoje główne inspiracje. Najważniejszym mostem łączącym tradycję czysto fenomenologiczną z post- i prometafizycznymi filozofiami XX w. jest przede wszystkim twórczość Heideggera. Do uczniów Heideggera, którzy wykorzystali fenomen pytania do budowy swoich własnych filozofii, należą m.in. Hans-Georg Gadamer<sup>10</sup>, Karl Rahner<sup>11</sup> oraz Wilhelm Weischedel<sup>12</sup>. W tym kontekście należy też wymienić myśl Emeritha Coretha, który, choć daleki od fenomenologii, czerpał wyraźne inspiracje z prac Heideggera. Jego metafizyka jest wielką gloryfikacją „zasady” pytania<sup>13</sup>.

Jak powiedzieliśmy wcześniej, prezentacja dziejów zagadnienia pytania stanowi pierwszy etap na drodze do rozwiązania wskazanego wcześniej problemu „miejsca Dauberta w dziejach filozofii”. Pokazałaby ona – jak wolno sądzić – że Daubertowskie zainteresowanie problematyką pytania i jej powiązanie z najważniejszymi tematami filozofii wpisuje się w pewną filozoficzno-dziejową tendencję, której nasilenie przypada na okres przełomu XIX i XX w. Jego filozofowanie naznaczone jest „duchem czasu”, który wszystko wokół czyni z gruntu problematycznym. To, że Daubert wywodzi się pewnej tradycji i odpowiada swoją filozofią na dominującą wówczas

---

<sup>10</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993.

<sup>11</sup> K. Rahner, *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.

<sup>12</sup> W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1975, Bd. 1–2.

<sup>13</sup> E. Coreth, *Grundriss der Metaphysik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1994.

„duchową potrzebę”, nie oznacza bynajmniej, że jego pytanie o pytanie jest tylko jakimś „symptodem” tego, co się wówczas działo. Trzeba przyznać, że wcześniejsze zainteresowanie pytaniem ograniczało się najczęściej do kilku zaledwie analiz i zestawień, niekiedy tylko do jednego krótkiego paragrafu, do rozważań o charakterze wstępnym i pomocniczym. Wprawdzie po ponad dwóch tysiącach lat filozoficznej nieobecności pytanie znów – głównie za sprawą Kanta i neokantystów – pojawia się w XIX w. jako coś interesującego, nie ma ono jednak tej samej siły skupiania uwagi i kreowania dyskusji, co uświęcone tradycją, wielkie tematy filozofii, takie jak sąd, byt, poznanie czy Bóg itp. Widać wyraźnie, że myślenie o pytaniu natrafia jeszcze na wewnętrzny opór, zwłaszcza że od zawsze domeną filozofii było *idealiter* tworzenie systemu „wiecznych prawd”. Dlatego mimo wielu zbieżności i podobieństw z wcześniejszymi próbami podjęcia tematu pytania Daubert jest w istocie pierwszym filozofem, który uczynił z pytania podstawowy temat myślenia, nadał zagadnieniu pytania rzeczywisty prymat i z jego perspektywy potraktował wszystkie inne problemy filozofii. Tworząc wielotomowe notatki, używając metody stenogramu, a przy tym nigdy niczego nie publikując, uczynił to przy tym w prawdziwie pytajny sposób. Ta zmiana sposobu podejścia do pytania poskutkowała powstaniem zupełnie nowego stylu myślenia, który będzie rozwijał się przez cały wiek XX, a którego pierwszym i niemal najdoskonalszym ucieleśnieniem będzie Heideggerowska *Seinsfrage*. Można by powiedzieć, że to wydarzenie pytania w myśli XX w. jest równoznaczne z realizacją czegoś na kształt „eroterycznego zwrotu” (*eroteric turn*) w filozofii. Jeśli wcześniej filozofia uchodziła za domenę ostatecznych odpowiedzi i system wiecznych prawd, to teraz staje się ona królestwem pytania.

*Jede Frage eine Lust –  
jede Antwort ein Verlust*<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 94: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, (Hrsg.) P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, s. 36.

## BIBLIOGRAFIA

### Teksty Dauberta i o Daubercie

#### I. Niepublikowana spuścizna Dauberta znajdująca się w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium (Unveröffentlichte Nachlässe von Daubert in der BSB)

Sygnatura *Daubertiana*: E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek* (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, tomus X, pars I), Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975, s. 125–138;

K. Schuhmann K., R.N. Smid, *Sigelverzeichnis zu Johannes Daubert*, (maszynopis) 1981.

#### II. Opublikowane teksty Dauberta (Veröffentlichte Fragmente der Nachlässe von Daubert)

*Johannes Dauberts Notizen zu Husserls Mathematisch-philosophischen Übungen vom SS 1905*, (Hrsg.) Mark van Atten, Karl Schuhmann, „New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy”, 2004, vol. 4, s. 288–317.

Daubert J., *Bemerkungen zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils*, (Hrsg.) K. Schuhmann, „New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy”, 2002, vol. 2, s. 344–365 (referat Dauberta z roku 1902).

Schuhmann K., *J. Daubert: Osservazioni sulla psicologia dell'appercezione e del giudizio. Conferenza del luglio 1902*, w: *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinge*, S. Besoli, L. Guidetti (red.), Macerata, s. 75–88

(włoski przekład odczytu Dauberta z roku 1902 pt. *Zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils*).

E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, 1994 (listy Dauberta do i od Husserla).

Schuhmann K., *Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript*, w: *Phenomenology in Theory and in Practice*, W. Hamrick (red.), The Hague: Martinus Nijhoff 1984 (notatka Dauberta z października 1905 roku pt. *Phänomenologische und transzendente Methode in der Erkenntnistheorie* (A I 1/Bl. 35r)).

### III. Literatura na temat Dauberta

A. Fidalgo, *O Realismo da Fenomenologia de Munique*, Teses Lusosofia: Press, Covilhã, 2011.

G. Fréchette, *Daubert et les limites de la phénoménologie: Étude sur le donné et L'évidence*, „Philosophiques”, 2001, vol. 28, 2.

G. Fréchette, *Husserl, Daubert et la phénoménologie*, [praca magisterska], Montréal, Université du Québec à Montréal, 2000.

G. Fréchette, *Daubert et la naturalisation de la phénoménologie, communication inédite*, Montréal, 2000.

K. Schuhmann, *Brentano und die Münchener Phänomenologie*, „Brentano Studien”, 1988, 1.

K. Schuhmann, *Contexts of Consciousness and States of Affairs: Marty and Daubert*, w: *Mind, Meaning and Metaphysics: the Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, (red.) K. Mulligan, Primary Sources in Phenomenology, Volume 3, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1990.

K. Schuhmann, *Daubert and Meinong*, „Axiomathes”, April–September 1996, Volume 7, Issue 1–2.

K. Schuhmann, *Husserl's Concept of the Noema: Daubertian Critique*, „Topoi”, 1989, 8.

K. Schuhmann, *Johannes Dauberts Kritik der 'Theorie des negativen Urteils' von Adolf Reinach*, w: K. Mulligan (red.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/ Lancaster: Nijhoff 1987.

K. Schuhmann, *Johannes Daubert's Theory of Judgement*, w: *The Brentano Puzzle*, Roberto Poli (red.), Ashgate, 1998.



- K. Schuhmann, *Johannes Daubert und »Logische Untersuchungen«*, w: *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, (red.) D. Fisette, Kluwer Academic Publishers, 2003.
- K. Schuhmann, *Materialien zur Geschichte des Münchener 'Psychologischen Vereins'*, 1989 manuskrypt.
- K. Schuhmann, *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, „Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, 1997, vol. 54.
- K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, (ed.) C. Leijenhorst and P. Steenbakkens, Kluwer Academic Publishers, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow 2004. Książka zawiera następujące teksty poświęcone Daubertowi:  
»Phänomenologie«: *Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*;  
*Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas* (by Karl Schuhmann and Barry Smith);  
*Die Entwicklung der Sprechakttheorie in der Münchener Phänomenologie*,  
*Daubert und Heidegger*,  
*Der Begriff des Sachverhalts bei Johannes Daubert*;  
*Daubert-Chronik*.
- K. Schuhmann, *Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript*, w: W. Hamrick (red.) *Phenomenology in Theory and in Practice*, The Hague: Martinus Nijhoff 1984.
- K. Schuhmann, M. van Atten, *Introduction Johannes Daubert's Transcript of Husserl's Mathematical-Philosophical Exercises (Summer Semester 1905)*, „New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy”, 2004, vol. 4.
- K. Schuhmann, G. Scaramuzza, *Ein Husserlmanuskript über Ästhetik*, „Husserl-Studies”, 1990, 7.
- K. Schuhmann, B. Smith, *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, „Review of Metaphysics”, 1985, 38.
- K. Schuhmann, B. Smith, *Neo-Kantianism and Phenomenology. The Case of Emil Lask and Johannes Daubert*, „Kant-Studien”, 1991, 82, H. 3.
- K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay on Daubertian Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1987, vol. XLVII, nr 3.
- R.N. Smid, *An early interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and »Logical Investigations«*, „Husserl-Studies”, 1985, 2.
- R.N. Smid, *Ähnlichkeit als Thema der Münchener Lipps-Schule*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1983, 37.

- R.N. Smid, *Münchener Phänomenologie – zur Frühgeschichte des Begriffs*, w: H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant (Hrsg.), „Pfinder-Studien” (Phaenomenologica 84), The Hague-Boston-London, Martinus Nijhoff 1982.
- R.N. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 1* »Phänomenologie«.
- R.N. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 2* »Frage«.
- R.N. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 4* »Lipps«.
- R.N. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 5* »Husserl. Meinong«.
- R.N. Smid, *Forschungsbericht zu Daubertiana A I 11* »Erkenntnistheorie«.
- R.N. Smid, *Zwei Briefe von Johannes Daubert an Edmund Husserl aus dem Jahr 1907*, „Husserl Studies”, 1984, vol. 1, Issue 1.
- B. Smith, *Daubert Johannes*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 415–418.
- B. Smith, *Materials Towards a History of Speech Act Theory*, w: A. Eschbach (ed.), *Karl Bühler’s Theory of Language*. Amsterdam: Benjamins 1985.
- D.R. Sobota, *Johannes Daubert – szara eminencja ruchu fenomenologicznego*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, PWT, Wrocław 2014.
- D.R. Sobota, *Z fenomenologii pytania: Daubert, Heidegger i Ingarden*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2013, t. XLI, z. 1.

### Źródłowe teksty fenomenologiczne

- S. Adelgundis Jaegerschmid OSB, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, tłum. Z. Abrahamowicz, „Znak”, nr 212 (2), luty 1972.
- Антология феноменологической философии в России, сост, общая редакция, предисл. и комм. Чубарова И. М., «Логос», Москва 1997, т. I.
- O. Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 10 (Suppl.): Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet: Festschrift, 1929.
- F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Wł. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.
- H. Conrad-Martius, *Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 10 (Suppl.): Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet: Festschrift, 1929.
- H. Conrad-Martius, *Fenomenologia transcendentna i ontologiczna*, tłum. J. Machnac, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014.

- H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, tłum. J. Zychowicz, „Znak. Idee”, 1989, 1.
- H. Conrad-Martius, *Przedmowa [do tekstu A. Reinacha pt. »Co to jest fenomenologia?«]*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2015.
- H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, (hrsg.) E. Avé-Lallemant, Kösel Verlag, München 1963, Bd. I.
- H. Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1916, Bd. 3.
- Th. Conrad, *Definition und Forschungsgehalt der Ästhetik*, Bergzabern 1909 (Inauguraldissertation).
- W. Conrad, *Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*, „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, 1908–1909, Heft 3–4.
- N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, tłum. A. Czarnecka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. różni, Inter esse, Kraków 1992.
- J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wyd. KR, Warszawa 2004.
- W. Dohrn, *Die künstliche Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik, mit einer Anwendung auf Goethes Werther*, Bd. X. *Der Beiträge zur Ästhetik*, (Hrsg.) Th. Fischer, K. M. Werner, Verlag von L. Voss, Hamburg–Leipzig 1907.
- M. Dufrenne, *Zmysłowa wrażliwość wytwórcza*, tłum. I. Lorenc, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania / interpretacje / rozwinięcia*, (red.) J. Migasiński i I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- M. Eitlinger, *Zur Grundlage einer Ästhetik des Rhythmus*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1900, 22.
- E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung”, Bd. XI, 1930.
- A. Fischer, *Über symbolische Relationen*, München 1905.
- M. Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1913, Bd. 1.

- M. Geiger, *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Gesammelte, aus dem Nachlass ergänzte Schriften*, (Hrsg.) K. Berger und W. Henckmann, Wilhelm Fink Verlag, München 1976.
- M. Geiger, *Estetyka fenomenologiczna*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, zebrał, przetłumaczył i wstępem poprzedził J. Machnac, PWT, Wrocław 2014.
- M. Geiger, *Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätstheorie*, w: *Psychologische Untersuchungen*, (Hrsg.) Th. Lipps, Band I, 1907.
- A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, „Psychologische Forschung”, 1929, 12.
- A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press 1966.
- M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2003.
- M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*. Band 1: *Frühe Schriften*, Verlag von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften (1910–1976)*. Band 9: *Wegmarken*, Verlag von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1979.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (hrsg.) K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1987.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1993.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*. Band 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1989.

- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 94: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, (Hrsg.) P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 95: *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, (Hrsg.) P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger und Rhetorik*, (Hrsg.) J. Kopperschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München 2009.
- M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999.
- M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, KR, Warszawa 2001.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006 (19).
- M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2000.
- M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. s. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Spacja, Warszawa 1999.
- M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- D. von Hildebrand, *Filozofia i fenomenologia*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyińsko-monachijska. Źródła*, (red.) J. Machnac, PWT, Wrocław 2014.
- Ein Brief Husserl an Theodor Lipps*, (Hrsg.) K. Schuhmann, „Tijdschrift voor Filosofie”, 1977, 39. Jahrgang.
- E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I–II, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006.
- E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil II: *Münchener Phänomenologen*, (Hrsg.) E. i K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994.
- E. Husserl, *Briefwechsel*, Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil III: *Die Göttinger Schüler*, (Hrsg.) K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994.

- E. Husserl, *Briefwechsel*. Seria: *Husserliana. Dokumente*, Band III. Teil IV: *Die Freiburger Schüler*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1994.
- E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013.
- E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, tłum. J. Machnac, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014.
- E. Husserl, *Fenomenologia jako ścisła nauka*, tłum. Wł. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.
- E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1929.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, (Hrsg.) W. Biemel, Martinus Nijhoff Verlag, The Hague 1950.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band IV: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, (Hrsg.) M. Weiler, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 2002.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band VII: *Erste Philosophie (1923/1924)*. Erste Teil: *Kritische Ideengeschichte*, (Hrsg.) R. Boehm, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague 1956.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band IX: *Phänomenologische Psychologie*, (Hrsg.) Walter Biemel, Verlag von Martinus Nijhoff, The Hague 1968.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, (Hrsg.) R. Boehm, Verlag von Martinus Nijhoff, The Hague 1966.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band: XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, (Hrsg.) U. Claesges, Verlag von Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- E. Husserl, *Gesammelte Schriften (Husserliana)*. Band XVIII: *Die Wissenschaften von Menschen, der Gesellschaft und die Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, (Hrsg.) B. Rang, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1979.
- E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Band XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, (Hrsg.) E. Marbach, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1980.

- E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990.
- E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967 (1975).
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002 (6).
- E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
- E. Husserl, *List do Hugo von Hofmannsthal*, tłum. P. Bukowski, „Teksty Drugie”, 1996, 2/3.
- E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.
- E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
- Э. Гуссерль, Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике, перевод с немецкого Э. А. Берштейн, под редакцией и с предисловием С. Л. Франка, СПб. 1909.
- Э. Гуссерль, Философия как строгая наука, в: „Логос. Международный ежегодник по философии культуры”, 3, Москва 1911.
- Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild*, (Hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988.
- R. Ingarden, *Bemerkungen zum Problem »Idealismus-Realismus«*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 10: Supplement: E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, 1929.
- R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1931.
- R. Ingarden, *Edith Stein o swojej działalności jako asystentka Edmunda Husserla, w: Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M Klen-tak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo M, Warszawa-Kraków 1994.
- R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, tłum. D. Gierulanka i J.F. Gierula, Znak, Kraków 1988.
- R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.

- R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, PWN, Warszawa 1974.
- R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, PWN, Warszawa 1981.
- R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.
- R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972.
- F. Kaufmann, *Art and Phenomenology*, w: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge 1940.
- F. Kaufmann, *Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen*, Freiburg 1925.
- F. Kaufmann, *Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- F. Kaufmann, *Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung*, in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, Halle 1929.
- F. Kaufmann, *Der Mensch in Philosophie und Dichtung unserer Tage*, „Morgen”, 1930, Jg. 6.
- F. Kaufmann, *Kunst und Religion*, w: B. Schindler (Hrsg.), *Occident and Orient. Being Studies in Semetic Philology and Literature, Jewish History and Philosophy and Folklore in the Widest Sense*, London 1936.
- F. Kaufmann, *Thomas Mann and Nietzsche*, „Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur”, 1944, Nov.
- L. Langrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963.
- L. Langrebe, *Erinnerungen an meinen Weg zu Edmund Husserl und an die Zusammenarbeit mit ihm*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Zeugnisse im Text und Bild*, (Hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988.
- E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Th. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, erster Teil: *Grundlegung der Ästhetik*, Verlag von Leopold Voss, Leipzig-Hamburg 1903.
- Th. Lipps, *Ästhetische Einföhlung*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1900 (22).
- Th. Lipps, *Das Selbstbewusstsein: Empfindung und Gefühl*, Verlag von J.F. Bergmann, Wiesbaden 1901.



- Th. Lipps, *Das Wissen von fremden Ichen*, „Psychologischen Untersuchungen“, Band I, (Hrsg.) Th. Lipps, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1907.
- Th. Lipps, *Der Streit über die Tragödie*, Voss, Hamburg 1891.
- Th. Lipps, *Die ethische Grundfragen. Zehn Vorträge*, Verlag von Leopold Voss, Hamburg-Leipzig 1905 (2).
- Th. Lipps, *Die Grundtatsachen des Seelenlebens*, Verlag von M. Cohen & Sohn, Bonn 1883.
- Th. Lipps, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902.
- Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Verlag von Leopold Voss, Leipzig und Hamburg 1893.
- Th. Lipps, *Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik*, Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen u. d. historischen Klasse der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München [vorgelegt am 4. Juli 1903], München 1905.
- Th. Lipps, *Komik und Humor*, Voss, Hamburg 1898.
- Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903.
- Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 2. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1906.
- Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 3. Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1909.
- Th. Lipps, *Philosophie und Wirklichkeit*, Carl-Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1908.
- Th. Lipps, *Psychische Vorgänge und psychische Causalität*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“, 1901, Band 25.
- Th. Lipps, *Psychologische Studien*, Weiss, Heidelberg 1885.
- Th. Lipps, *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Verlag von J. A. Barth, Leipzig 1897.
- Th. Lipps, *Weiteres zur »Einfühlung«*, „Archiv für die Gesamte der Psychologie“, 1904, Bd. 4.
- Th. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen, Denken. Eine psychologische Skizze*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1902.
- Th. Lipps, *Zu den »Gestaltqualitäten«*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“, 1903, 22, Leipzig.

- H. Maldiney, *Zarys fenomenologii sztuki*, tłum. J. Jakubowski, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania / interpretacje / rozwinięcia*, (red.) J. Migasiński i I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej o fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, tłum. K. Mrówka, Wyd. Aureus, Kraków 2003.
- M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. J. Migasiński, M. Kowalska, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Seria: Teksty filozoficzne, PAT, Kraków [b.d.w.].
- A. Pfänder, *Einführung in die Psychologie*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1904.
- A. Pfänder, *Gesammelte Schriften: Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse. Motive und Motivation*, 3. Auflage, Verlag von J.A. Barth, München 1963.
- A. Pfänder, *Logik*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1921, Bd. 4.
- A. Pfänder, *Motive und Motivation*, w: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911.
- A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse*, Verlag von J.A. Barth, Leipzig 1900.
- A. Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage. Einleitung in die Philosophie und Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, München 1973.
- A. Pfänder, *Teoria poznania i fenomenologia*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, (red.) J. Machnac, PWT, Wrocław 2014.
- A. Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1913, Bd. I.
- Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, (red.) D. Bęben, M. Ples-Bęben, WUŚ, Katowice 2013.
- G. Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1972.

- A. Reinach, *Co to jest fenomenologia?*, w: Edyta Stein. *Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, (red.) J. Machnac, PWT, Wrocław 2014.
- A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tłum. t. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009.
- A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, w: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Verlag von Johann A. Barth, Leipzig 1911.
- H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Verlag Karl Aber, Freiburg-München 1988.
- J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. różni, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2007.
- J.-P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 1970.
- W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle an der Saale, 1910.
- W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976.
- W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976.
- M. Scheler, *Nastawienie fenomenologiczne*, w: Edyta Stein. *Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014.
- M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. s. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995.
- Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo M, Warszawa-Kraków 1994.
- C. Stumpf, *Die pseudo-aristotelischen Probleme der Musik*, Berlin 1897.
- C. Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin 1907.
- C. Stumpf, *Tonpsychologie*, 1–2. Bd., Leipzig 1883–1890.
- Św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005.
- K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- E. Voigtländer, *Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen*, w: *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen, Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag*

- gewindet von Freunden und Schülern*, (Hrsg.) E. Heller und F. Löw, Verlag von Johann A. Barth, Leipzig 1933.
- E. Voigtländer, *Vom Selbstgefühl: ein Beitrag zur Förderung psychologischen Denkens*, Voigtländer Verlag, Leipzig 1910.
- B. Waldenfels, *Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung*, w: *Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (Hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag, 1975.
- B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007.
- G. Walther, *Ku drugiemu brzegowi (fragmenty)*, tłum. J. Machnac, w: J. Machnac, *Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, PWT, Wrocław 2012.
- F. Weinmann, *Zur Struktur der Melodie*, Leipzig 1904.

### Opracowania dotyczące fenomenologii i ruchu

- E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Den Haag 1975.
- E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek* (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, tomus X, pars I), Wiesbaden 1975.
- Avé-Lallemant, *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild*, (hrsg.) H.R. Sepp, Freiburg-München 1988 (2).
- B. Baran, *Fenomenologia amerykańska*, Inter esse, Kraków 1990.
- D. Bęben, *Theodora Lippsa związki z fenomenologią*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijaska. Analizy*, PWT, Wrocław 2014.
- N.W. Bokhove, *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*, – Utrecht University, 1991.
- M. Bonecki, *Praktyczne znaczenie pojęcia »kategoria« we wczesnej filozofii Heideggera*, w: *Heidegger w kontekstach*, (red.) N. Leśniewski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007.
- J. Bruin, *Homo Interrogans. Questioning and the Intentional Structure of Cognition*, University of Ottawa Press, Ottawa 2001.

- A. Chrudzimski, *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia”, 1997, 18/19.
- L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Peter Lang Verlag 2008.
- N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia »filozofią mniejszą«*, tłum. W. Płotka, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, t. 1.
- J. Dębowski, *Zasada bezzałożeniowości*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje / zastosowania / problemy*, t. 1 (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.
- V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- J. Feldes, *Das Phänomenologenheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, rozprawa doktorska obroniona na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Karola w Pradze, 2013.
- J. Feldes, *Das Phänomenologenheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2015.
- F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1982.
- H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, „Dilthey-Jahrbuch”, 1987/1988.
- Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999.
- A. Gniazdowski, *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2015.
- A. von Hildebrand, *Dusza łwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Warszawa-Ząbki 2008.
- W. Huemer, *Phenomenological Reduction as Aesthetic Experience: Husserl meets Hofmannsthal*, w: *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philosophy and Literature*, (red.) W. Huemer and M.-O. Schuster, Edmonton, Alberta: Wirth-Institute for Austrian and Central European Studies, 2003.
- J.J. Jadacki, A. Horecka, *Trudności z pytaniami. Na marginesie »Essentiale Fragen« Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2004, t. XXXII, z. 3.
- S. Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna*, „Principia”, 2007, t. XLVII–XLVIII.
- S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1993, 1.

- S. Judycki, *Filozofia i fenomenologia*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje / zastosowania / problemy*, t. 1, (red.) W. Płotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.
- T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University California Press, 1993.
- J. Krokos, *Fenomenologia w ujęciu Husserla, Pfändera, Schelera i niektórych ich uczniów*, KAW „MAG”, [b.m.i d.w.].
- H. Kuhn, *Phänomenologie und »wirkliche Wirklichkeit«*, w: *Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (Hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag, 1975.
- R.-N. Kurg, *Edmund Husserl's Theory of Image Consciousness, Aesthetic Consciousness, and Art*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim, 14.10.2014.
- E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- I. Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania / interpretacje / rozwinięcia*, (red.) J. Migasiński i I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- P. Łaciak, *Redukcja jako odstąpienie tezy naturalnego nastawienia*, „Folia Philosophica”, 2010, nr 28.
- J. Machnac, *Fenomenologia monachijska. Szkic historyczno-biograficzny*, „Roczniki Filozoficzne”, 1986, t. XXXIV, z. 1.
- J. Machnac, *Wprowadzenie*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*, PWT, Wrocław 2014.
- K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.
- A. Mordka, *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzystencjalnej Romana Ingardena*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2002.
- E.W. Orth, *Can »Phenomenology« in Kant and Lambert Be Connected with Husserlian Phenomenology?*, w: *Kant and Phenomenology*, (eds.) Th. Seebohm, J. Kockelmans, Washington 1983.
- K. Piwocki, *Husserl i Picasso*, „Estetyka”, 1962, 3, s. 3–20.
- W. Płotka, *Husserlian Phenomenology as Questioning: An Essay on the Transcendental Theory of the Question*, „Studia Phaenomenologica”, 2012, XII.
- W. Płotka, *Od monologu do wspólnoty. Rozważania metafenomenologiczne*, „Ruch Filozoficzny”, 2010, tom LXVII, nr 4.

- W. Plotka, *Redukcja transcendentna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2013, nr 1.
- W. Plotka, *Ruch fenomenologiczny jako problem a zagadnienie redukcji. Studium z pogranicza fenomenologii i hermeneutyki*, „Edukacja Filozoficzna”, 2015, vol. 59.
- W. Plotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Wyd. UG, Gdańsk 2015.
- O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002.
- A. Póltawski, *Fenomenologia a zrozumienie, kim jesteśmy*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, (red.) W. Plotka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, t. 1.
- K-H. Reger, *Das impersonale Urteil im Umkreis des frühen Heidegger*, praca magisterska obroniona na Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, październik 2007.
- P. Ricoeur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1975.
- L. Rudnicki, *Estetyka Tł. Lipps'a*, Kraków 1911.
- M. Salwa, *Forma i fenomen. Estetyka fenomenologiczna a interpretacja dzieł sztuki*, w: *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia / Zastosowania / Konteksty*, (red.) I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012.
- G. Scaramuzza, *Aloys Fischer. An Introduction*, „Axiomathes”, December 1997, Volume 8, Issue 1.
- K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I (Husserl über Pfänder)*, Seria: Phaenomenologica 56, Verlag von Nijhoff, Den Haag 1973.
- K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls »Ideen I«*, Seria: Phaenomenologica 57, Den Haag 1973.
- K. Schuhmann, *Fenomenologia monachijska a Brentano*, tłum. D. Bęben, w: *Wokół „Badań logicznych”. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*, Wyd. UŚ, Katowice 2003.
- K. Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, seria: *Husserliana, Dokumente*. Band I, Verlag Martinus Nijhoff (Springer), Den Haag 1977.
- K. Schuhmann, *Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973.

- K. Schuhmann, *Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Appendix to Spiegelberg's Papers*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1983, vol. 43, nr 3.
- K. Schuhmann, *Phänomenologie: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, „Husserl-Studies”, 1984, 1.
- K. Schuhmann, *Philosophy and Art in Munich around the Turn of the Century*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, 1997, vol. 54.
- W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, w: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, O. Pöggeler (hrsg.), Athenäum, Königstein, 1984.
- H.-R. Sepp, *Fenomenologia Edmunda Husserla i jego »szkola«*, tłum. J. Machnac w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, (red.) J. Machnac, K. Serafin, PWT, Wrocław 2015.
- H.-R. Sepp, L. Embree (ed.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2010.
- J. Sidorek, *Idea redukcji fenomenologicznej we wczesnych tekstach Husserla*, „Studia Filozoficzne”, 1980, 7 (176).
- B. Smith, *Ontologische Aspekte der Husserlschen Phänomenologie*, „Husserl-Studies”, 1986, 3.
- D.R. Sobota, *Heidegger i neopozytywizm. U źródeł rozłamu filozofii XX wieku*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2014.
- D.R. Sobota, *Kim jest Dasein?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2011, nr 3.
- D.R. Sobota, *Seinsfrage i Judenfrage. Heidegger i kwestia żydowska*, maszynopis.
- D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012.
- D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013.
- M. Sommer, *Fenomenologia jako poważna praca i pogodna pasywność*, tłum. A. Węgrzecki, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, (red.) St. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1999.
- H. Spiegelberg, *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.
- H. Spiegelberg, *Epoche und Reduktion bei Pfänder und Husserl*, w: *Pfänder-Studien*, (Hrsg.) H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant, Martinus Nijhoff Verlag, The Hague-Boston-London 1982.



- H. Spiegelberg, *Erinnerungen an E. Husserl*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild*, (hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988 (2).
- H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Springer, Dordrecht 1960, vol. I-2.
- H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1982 (3).
- Wl. Tatarkiewicz, *Szkola fenomenologów*, w: *Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, (red.) D. Bęben, M. Ples-Bęben, WUŚ, Katowice 2013.
- W. Trillhaas, *Alexander Pfänder in memoriam*, Erlangen 1942.
- E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970.
- B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
- J. Vázquez, *Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion. Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg im Br. 2009 (Dissertation).

## Literatura pomocnicza

- Amtliches Verzeichnis der Lehrer, Beamten und Studierenden an der Königlich Bayerischen Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Winter Semester 1907/1908*, Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn, München 1907.
- A. Adler, *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*, Verlag von J.F. Bergmann, Wiesbaden 1912.
- K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1985.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, RWKUL, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001.

- Augustyn Aureliusz, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1992.
- H.-D. Bastian, *Theologie der Frage*, München 1970.
- J. Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik*, 2. Auflage, Berlin 1895.
- H. Bergson, *Materia i pamięć*, przeł. R. Weksler-Waszkinel, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Biuletyn posiedzeń Warszawskiego Instytutu Filozoficznego (1923–1924)*, „Przegląd Filozoficzny”, 1924, 27 (3–4).
- B. Bolzano, *Podstawy logiki*, tłum. E. Drzazgowska, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, t. 2, Sulzbach 1837.
- B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, §§ 145, 163, tłum. A. Horecka, „Filo-Sofija”, 2015, nr 28/1/I.
- A. Brożek, *Pytania i odpowiedzi, Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Semper, Warszawa 2007.
- A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, WP, Warszawa 1973.
- H. Bulthaupt, *Dramaturgie der Klassiker*. Bd. 2: *Shakespeare*, Oldenburg-Leipzig 1883.
- Burschen heraus!*, „Vossische Zeitung”, 1014, 391, 4 sierpnia 1914.
- E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 1.
- E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Wyd. Derewiecki, Kęty 2008.
- E. Cassirer, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, tłum. A.J. Noras, w: *Neokantyzm badencki i marburski. Antologia tekstów*, (red.) A.J. Noras, T. Kubalica, WUŚ, Katowice 2011.
- H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902.
- R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, Oxford 1942.
- E. Coreth, *Grundriss der Metaphysik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1994.
- V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, PWN, Warszawa 1988.

- J. Durandeaux, *Żywe pytanie do »martwego« Boga. Czy istnieje problem Boga?*, tłum. L. Rutowska, PAX, Warszawa 1971.
- U. Eco, *Dzielo otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, K. Żaboliński, Wyd. W.A.B., Warszawa 2008.
- R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Erster Band (A-N), Berlin 1904.
- M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, tłum. K. Rabińska, Wyd. Zysk-S-ka, Poznań 1914.
- A. Endell, *Vom Sehen: Texte 1896–1925 über Architektur, Formkunst und „Die Schönheit der grossen Stadt“*, Birkhäuser, Basel 1995.
- G. Fahr-Becker, *Jugendstil*, Könemann Verlag, Köln 1996.
- G.T. Fechner, *Vorschule der Ästhetik*, Verlag von Breitkopf & Härtel, Leipzig 1876.
- K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Alexander Fest Verlag, Berlin 2000.
- H. Fleischer, *Über die Möglichkeit einer normativen Ästhetik*, Verlag von Wilhelm Koenner, Breslau 1891.
- K. Fortlage, *System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des innern Sinnes*, Erster Teil, Leipzig 1855.
- G. Frege *Sens i znaczenie*, w: G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.
- G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik“, 1892, Bd. 100/1.
- G. Fuchs, *Sturm und Drang in München um die Jahrhundertwende*, Verlag Georg D.W. Callwen, München 1936.
- T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band I: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990.
- H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993.
- S. George, *Poezje*, tłum. różni, PIW, Warszawa 1979.
- C. Gutberlet, *Logik und Erkenntnislehre*, 4. Auflage, Münster 1909.
- D. Harrah, *On the History of Erotetic Logic*, „Logika”, tom 17.

- N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, „Kant-Studien”, 1909, Band XV, Heft 4.
- N. Hartmann, *Kleinere Schriften III. Vom Neukantismus zur Ontologie*, Walter De Gruyter, Berlin 1958.
- G.W. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967.
- J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in der Philosophie*, 3. Ausgabe, Königsberg 1834.
- A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka (filozofia judaizmu)*, tłum. G. Zlatkes, Esprit 2008.
- A. von Hildebrandt, *Der Problem der Form in der bildenden Kunst*, Heitz, Strassburg 1893.
- A. von Hildebrandt, *Problem formy w sztukach plastycznych*, tłum. T. Zatorski, Wyd. UW, Warszawa 2012.
- J. Hrynčuk, *Estetyka fin des siècle'u w Niemczech i Austrii*, Wyd. „Śląsk”, Katowice 1974.
- E. Jabès, *Księga Pytań*, tłum. A. Wodnicki, Wyd. Austeria, Kraków 2004.
- W. James, *Does Consciousness Exist?*, w: tenże, *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press 1996.
- P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Wyd. T. Radjusza, Warszawa 1996.
- K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990.
- I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, tłum. i opr. A. Banaszkiewicz, Aureus, Kraków 2003.
- I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, (Hrsg.) W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993.
- I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kartezjusz, *Rozprawka o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. J. Hartman, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004.

- S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii w nieustającym odniesieniu do Sokratesa*, tłum. A. Djakowska, KR, Warszawa 1999.
- S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, De Agostini & Altaya, Warszawa 2002.
- G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN i Axis, Warszawa-Poznań 1999.
- K.K. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, WP, Warszawa 1990.
- J.K. Kreibitz, *Beiträge zur Psychologie und Logik der Frage*, „Archiv für die gesamte Psychologie”, Bd. XXXIII, Leipzig 1915.
- T. Kubiński, *Wstęp do logicznej teorii pytań*, PWN, Warszawa 1971.
- E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen 1912.
- E. Lask, *Sämtliche Werke*, II Band: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Die Lehre vom Urteil*, Jena 2003.
- G. Leopardi, *Dzielka moralne*, tłum. St. Kasprzysiak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.
- E. Levinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. PAT, Kraków 1991.
- E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, (Hrsg.) G. Misch, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1912.
- K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1942, 3.1.
- P. Łaguna, *Ironia jako postawa i jako wyraz*, WL, Kraków-Wrocław 1984.
- E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1900 (2).
- Th. Mann, *Glaudius Dei*, 1902.
- J. Meier-Graefe, *Impressionisten: Guys, Manet, Van Gogh, Pissarro, Cézanne, mit einer Einleitung über den Wert der französischen Kunst und sechzig Abbildungen*, Piper, München 1907.
- M. Meyer, *Historia retoryki od Greków do dziś*, (red.) M. Meyer, tłum. Z. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2010.

- A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Aniola Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, w: A. Mickiewicz, *Pisma*, t. IV, Paris 1844.
- F. Miklosich, *Verba impersonalia in den slavischen Sprachen*, Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 14 (1864); umgearbeitet: *Subjectlose Sätze*, Wien 1883.
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903.
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, C.G. Neumann Verlag, Leipzig 1907.
- F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994.
- A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Wyd. UŚ, Katowice 2012.
- Paul de Man, *Pojęcie ironii*, tłum. A. Sosnowski, „Literatura na świecie”, 1999, nr 10–11.
- Platon, *Dialogi*, t. 1–2, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1982.
- K. Rahner, *Stuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- E.M. Remarque, *Na zachodzie bez zmian*, tłum. S. Napieralski, Wyd. Literackie, Kraków 1974.
- H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen-Leipzig 1904 (2).
- H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 6. Auflage, Tübingen 1928.
- H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentálna i logika transcendentálna*, tłum. T. Kubalica, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, (red.) A.J. Noras, T. Kubalica, WUŚ, Katowice 2011.
- P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2005.
- F. Rosenzweig, *Zmiana frontów*, tłum. A. Serafin, „Kronos”, 2012, nr 2.
- F. Savater, *Proste pytania*, tłum. Sz. Jędrusiak, Universitas, Kraków 2000.
- A. Schmarsow, *Beiträge zur Ästhetik der bildenden Künste*, Band 3: *Plastik, Malerei und Reliefkunst in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1899.
- H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.

- A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, t. 2.
- Ch. Sigwart, *Logik*. Erster Band: *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen 1873.
- B. Skraga, *Granice historyczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- D.R. Sobota, *Historiosophy of August Cieszkowski in the Context of Contemporary Consciousness*, „Scientia et Fides”, 2015, 3 (1).
- P. Stern, *Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung*, Reihe: *Beiträge zur Ästhetik*, Bd. 5, (hrsg.) Th. Lipps und R.M. Werner, Verlag von Leopold Voss, Hamburg-Leipzig 1898.
- C.E.M. Struyker Boudier, *Toward a History of Question*, w: *Questions and Questioning*, (red.) Michel Meyer, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1988.
- M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń 2004.
- J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du dialogue, Paris 1990.
- J. Trenkner, *Oda do apokalipsy*, „Tygodnik Powszechny”, 2 luty 2014.
- F. Überweg, *System der Logik und die Geschichte der logischen Lehren*, Adolph Marcus Verlag, Bonn 1857.
- V. F.Th. Vischer, *Das Schöne und die Kunst. Zur Einführung in der Ästhetik. Vorträge*, Verlag von Cotta, Stuttgart 1898.
- R. Vischer, *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*, Verlag von Hermann Credner, Leipzig 1873.
- J. Volkelt, *System der Ästhetik*, Bd. I, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1905.
- Ch. von Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 14 (1890).
- H. von Hofmannsthal, *List Lorda Chandosa do Franciszka Bacona*, tłum. M. Górka, „Zeszyty Literackie”, 1987, nr 17.
- W. von Humboldt, *Organizacja instytucji naukowych*, tłum. B. Andrzejewski, w: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, WP, Warszawa 1989.
- C. von Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, 4 Bde., München 1855–1870.
- W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, „Znak”, 1994, nr 4 (469).
- W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1975, Bd. 1–2.

- 
- T.S. Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning: Gadamer on Questions and Questioning*, w: *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, (red.) A. Wierciński, LIT Verlag, Münster 2011.
- R. Whately, *Elements of Logic*, London 1857 (9).
- L. Wiesing, *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Teoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Dtv, München 1988.
- W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie”, 1884.
- W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen-Leipzig 1900 (2).
- J. Zdybel, *Filozofia Robina George'a Collingwooda*, Wyd. UMCS, Lublin 1997.
- A. Ziółkowska, *Prawda sztuki a rzeczywistość. Estetyka Hansa-Georga Gadamera wobec wybranych zjawisk sztuki współczesnej*, „Kultura i Wartości”, 2012, 1.



## Indeks nazwisk

- A**  
Abrahamowicz, Zygmunt 65  
Adamska, Immakulata 31, 205, 299, 701  
Adelgundis, Jaegerschmid, S. 65, 147  
Adler, Alfred 173  
Adorno, Theodor 579  
Ajdukiewicz, Kazimierz 93, 533, 625  
Ameseder, Edward 574  
Andreas-Salomé, Lou 189  
Aristoteles 25, 81, 105, 130, 134, 279, 432, 442, 491, 529, 533, 603, 616, 670, 705, 710, 715  
Aster, Ernst von 32, 47, 198, 199  
Augustyn, św. (Aurelius Augustinus) 106, 166, 444  
Avé-Lallemant, Eberhard 10, 23, 24, 26, 35, 41, 112, 133, 194, 197–199, 209, 214, 230, 231, 362, 364, 431, 634, 638  
Avenarius, Richard 260
- B**  
Baader, Franz von 191, 192  
Bach, Jan Sebastian 168, 171  
Baumgarten, Alexander Gottlieb 261  
Banasiak, Bogdan 104, 112  
Banaszkiwicz, Artur 85  
Baran, Bogdan 79, 80, 92, 160, 250, 290, 341, 356, 402, 507, 594, 665, 666, 681, 685, 727  
Baran, Zuzanna 132  
Bastian, Hans-Dieter 157  
Beck, Maximilian 225, 227, 652  
Becker, Oscar 33, 275, 276  
Beethoven, Ludwig van 168, 216, 281  
Behrens, Peter 187  
Bekrycht, Tomasz 126  
Below, Georg von 205, 357  
Benn, Gottfried 280  
Berger, Klaus 274  
Bergmann, Hugo 480, 500, 502  
Bergmann, Julius 480, 500, 502, 503  
Bergson, Henri 41, 78, 228, 238  
Berkeley, George 640  
Bernstein, Else 188  
Bernstein, Max 188  
Berti, Enrico 133, 703  
Beylin, Pawel 117  
Bęben, Dariusz 26, 102, 199, 236, 560  
Biemel, Walter 61, 208, 263, 626  
Biese, Alfred 284, 285, 406  
Bismarck, Otto von 186  
Bloch, Ernst 199  
Bodeheimer, Aron 137  
Boehm, Rudolf 118, 206  
Bokhove, Niels W. 88  
Bolzano, Bernard 399, 457, 529, 530, 574  
Bonecki, Mateusz 88, 444  
Bothmer, Graf von 47  
Brecht, Franz Josef 33  
Brentano, Franz 24, 25, 44, 46, 121, 139, 146, 147, 192, 210, 224, 384, 393, 439, 480, 491–497, 501, 508, 509, 546, 547, 578, 603, 611, 624, 675, 715, 720  
Brentano, Lujo 210  
Brożek, Anna 114  
Bruckmann, Else 188  
Bruckmann, Hugo 188  
Brückner, Aleksander 100  
Bruin, John 113, 122, 245, 623  
Brunswig, Alfred 47  
Bukowski, Piotr 265  
Bulthaupt, Heinrich 166
- C**  
Cassirer, Ernst 88, 92, 108, 604  
Celms, Theodor 33, 42, 65, 640, 652  
Chopin, Fryderyk 168  
Chrudzimski, Arkadiusz 547, 603  
Chun-Lo, Lee 154  
Chwistek, Leon 560  
Claesges Ulrich 208  
Claus, Ludwig Ferdinand 33  
Collin, Ernst 202, 204  
Conrad, Theodor 28, 32, 153, 201, 202, 226, 229, 231, 274, 275, 605, 617  
Conrad, Waldemar 275  
Conrad-Martius, Hedwig 10, 33, 64, 84, 102, 110, 111, 136, 153–156, 158, 193, 226, 227, 349, 564, 631, 634, 638, 640, 660, 662, 670, 678, 679, 693, 695, 696, 699–701, 716  
Coreth, Emerith 727  
Corinth, Lovis 188

- Cornelius, Johannes (Hans) 43, 579, 580, 616  
Curtius, Ludwig 191  
Cyceron 131  
Czajkowski, Piotr 216, 281  
Czarnacka, Agata 53, 130  
Czerniak, Stanisław 144, 152
- D**  
Dachs, Karl 230  
Daubert, Agnes Philippine  
  Auguste Charlotte 162  
Daubert, Albert 162  
Daubert, Alvine 47, 161, 197  
Daubert, Johann Heinrich  
  161, 162  
Daubert, Johannes (wuj) 162  
Daubert, Philipp Wilhelm 162  
Daubert, Stefanie (Anna  
  Wilhelmine Stefanie Scharl)  
  164, 229, 231  
Dąbbska, Izydora 529  
Depew, David J. 262  
Depraz, Natalie 53, 129, 130  
Derrida, Jacques 77, 81, 92, 105,  
  112, 128, 129, 723  
Descombes, Vincent 104  
Dębowski, Józef 97  
Dilthey, Wilhelm 45, 51, 206,  
  290, 444, 578, 665, 681, 715  
Diogenes Laertios 268  
Djakowska, Alina 106, 107  
Długosz-Kurczabowa, Krystyna  
  100  
Dohrn, Wolf 32, 47, 190, 191,  
  274, 288  
Dorosz Krzysztof 220  
Dostojewski, Fiodor 216, 281  
Drzazgowska, Ewa 529  
Dufrenne, Mikel 265  
Duraj, Jakub 88  
Dürer, Albrecht 269  
Düssel 342, 345
- E**  
Eberhard, Alfred 163  
Eberhard, Eugen 46  
Eckmann, Otto 187  
Eco, Umberto 257  
Eglal (rabin) 157  
Ehrenfels, Christian von 616  
Eisler, Rudolf 515  
Eksteins, Modris 184, 219, 220  
El Greco 258  
Embree, Lester 273  
Endell, August 187  
Erdmann, Benno 502  
Escoubas, Eliane 271  
Ertlinger, Max 32, 194, 274  
Eustachiewicz, Lesław 257
- F**  
Facca, Danilo 133, 703  
Fahr-Becker, Gabriele 187  
Farber, Marvin 275  
Farias, Victor 156  
Fechner, Gustav Theodor 282  
Feldes, Joachim 153, 226  
Fellmann, Ferdinand 60, 61,  
  110, 271, 279  
Ferran, Ingrid Vendrell 383, 393  
Fink, Eugen 9, 33, 72, 73, 91,  
  577, 631  
Fischer, Aloys 32, 47, 191, 202,  
  209, 262, 266, 275, 342, 345,  
  346, 347, 553, 605–611, 614  
Fischer, Th. 191, 274,  
Fisette, Denis 236, 553, 569, 674  
Flasch, Kurt 220  
Fleischer, Hermann 44, 180,  
  281–285  
Fortlage, Karl 502  
Franczak, Jerzy 219  
Fréchette, Guillaume 234  
Frege, Gottlob 463  
Freud, Zygmunt 24  
Friedrich, Caspar David 258  
Fuchs, Georg 184, 185
- G**  
Gabelsberger, Franz Xavier  
  231, 232  
Gadacz, Tadeusz 154  
Gadamer, Hans-Georg 38, 76,  
  79, 80, 87, 90, 107, 132–134,  
  136, 147, 250, 256, 278, 279,  
  303, 356, 594, 665, 681, 727  
Gajda, Janina 268  
Galewicz, Władysław 51, 121,  
  178, 360, 439, 491, 546,  
  603, 657  
Gallinger, August 32, 47, 194,  
  198, 206, 229, 342, 345, 348,  
  350, 412, 431  
Galecki, Jerzy 265  
Galuszka, Józef 257  
Garewicz, Jan 165  
Gasser, Manuel 185  
Gast, Piotr 186, 342  
Geiger, Moritz 28, 32, 37, 47,  
  191, 201, 213, 274, 290, 316,  
  317, 356, 367, 382, 393, 541,  
  542, 618, 619  
Gell, Alfred 236  
George, Stefan 189, 218  
Georgewitsch, von Jawlensky  
  Alexej 188  
Gierula, Jerzy F. 219  
Gierulanka, Danuta 60, 219,  
  269, 507, 626  
Gladiator, Reinhold 23, 112,  
  133, 431, 634  
Glogau, Gustav 502  
Głombik, Czesław 34, 36,  
  182, 203  
Gniazdowski, Andrzej 13,  
  139, 154  
Goethe, Johann Wolfgang  
  168, 356  
Gomperz, Henryk 45, 578  
Gotthardt, Gerhard 574,  
Gottstein, Dietrich 10, 12  
Górka, Małgorzata 174  
Grauert, Hermann 275  
Grosska, Daniela 432  
Grudzińska, Justyna 309, 503,  
  574  
Gruyter, Walter de 723  
Gubser, Michael 140  
Gurwitsch, Aron 42, 414, 619  
Gutberlet, Constantin 545
- H**  
Haardt, Alexander 214  
Habermann, Hugo von 188  
Hamrick, William 35, 225  
Händel, Georg Friedrich 168  
Harrah, David 76  
Hartman, Jan 501  
Hartmann, Nicolai 31, 85  
Hegel, Georg W.F. 54, 106, 115,  
  132, 281, 499, 522, 711  
Heidegger, Martin 9, 28, 29,  
  31–33, 38, 42, 56, 61, 73,  
  76, 79, 81, 82, 86, 88, 91, 92,  
  100, 104, 105, 107, 108, 110,  
  113–117, 120, 123, 128, 134,  
  136–138, 149, 153, 156, 161,  
  227, 240, 241, 248, 249, 255,  
  275, 279, 334, 343, 353, 354,  
  361, 363, 376, 379, 381, 392,  
  428, 440, 444, 453, 454, 490,

- 499, 542, 551, 603, 622, 624, 627, 629, 630, 631, 633, 640, 646, 659–671, 673, 674, 680, 686, 700, 705, 706, 710, 720, 722, 723, 725, 727, 728
- Held, Klaus 32, 667
- Heller, Ernst 193
- Henckmann, Wolfhart 274
- Heraklit 80
- Herbart, Johann Friedrich 338
- Herder, Johann Gottfried 289, 356
- Hering, Jean 33, 146
- Hertling, Georg von 46, 192
- Herz, Marcus 88
- Heschel, Abraham 157
- Hildebrand, Adolf Ritter von 195, 275, 320–333, 342, 345, 605
- Hildebrand, Bruno 320
- Hildebrand, Dietrich von 33, 98, 195, 307
- Hildebrandt, Alice von 42, 44, 44, 219
- Hirsch, Simon Joseph Theodor 47, 342, 345
- Hirth, Georg 188
- Hofmann, Heinrich 33
- Hofmannsthal, Hugo von 174–176, 179, 189, 225, 263, 266, 272, 281
- Horecka, Aleksandra 77, 529
- Horkheimer, Max 579
- Hrynčuk, Jan 260
- Huch, Roderich 161
- Huemer, Wolfgang 264
- Humboldt, Wilhelm von 152, 163, 356
- Hume, David 45, 290, 483, 502, 578, 616
- Husserl, Edmund 10, 11, 14, 24–39, 42, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 55–70, 72, 73, 81, 83–86, 90, 93–105, 108–118, 121–123, 125, 126, 128, 129, 132, 134–136, 138–141, 145–147, 151, 153–155, 158, 159, 167, 174, 178, 183, 184, 190, 192, 193, 196–202, 204–208, 210–218, 221–227, 230–239, 242, 243, 245, 246, 248, 250, 261–275, 277, 279, 280, 285, 290, 293, 299, 313, 314, 330, 337, 341, 343, 344, 349, 353–355, 357–360, 364–366, 369, 371–375, 380–385, 387–391, 393, 396, 402, 414, 415, 418, 431, 440–447, 451, 454, 455, 458–460, 463, 464, 467–471, 476, 485, 492, 495, 502, 505–509, 512, 516, 536, 537, 542, 545–552, 555, 557, 568–572, 574, 575, 577–579, 585, 593, 602, 603, 615, 619, 622–640, 642–665, 670, 671, 673–679, 681, 683, 685, 686, 688–693, 695, 696, 698, 699, 701, 706–721, 724, 726
- Husserl, Gerhard 224
- Husserl, Julie (z domu Selinger) 224
- Husserl, Malwine 174, 263
- Husserl, Wolfgang 224
- I**
- Ibsen, Henrik Johan 182, 281, 341, 342, 373
- Ignatowicz, Robert 14, 39
- Ingarden, Roman 26, 31, 33, 35, 42, 66, 73, 77, 78, 84, 89, 92, 93, 113, 118, 119, 120, 135, 141, 153, 196, 219, 224, 227, 230, 235, 236, 254–257, 261, 265, 272, 276, 289, 290, 309, 485, 489, 498, 533, 545, 560, 579, 622, 625, 632, 637, 639, 640, 648, 660, 672, 673, 691, 710, 719, 723
- J**
- Jabès, Edmond 157
- Jadacki, Jacek 77
- Jaensch Erich 156
- Jakubowski, Jarosław 272
- James, William 45, 136, 404, 578, 674
- Jan Paweł II (Karol Wojtyła) 157
- Januszkiewicz, Michał 342
- Jaroszyński, Piotr 616
- Jaspers, Karl 444, 703
- Jastrun, Mieczysław 220
- Jędrusiak, Szymon 703
- Judycki, Stanisław 84, 140–143
- Jünger, Ernst 223
- K**
- Kahn, Charles H. 486
- Kaim, Adolf 171
- Kananow, Paweł 215
- Kandynski, Wasilij 188
- Kant, Immanuel 52, 59, 64, 78, 79, 85, 88, 89, 92–94, 117, 118, 144, 150, 151, 168, 218, 261, 265, 282, 297, 366, 446, 466, 480, 489, 498–500, 502, 531, 543, 578, 585, 603, 604, 663, 665, 693, 720, 728
- Karelitzki, Arnold 47, 215
- Kartezjusz 87, 91, 103, 113, 134, 366, 501, 502, 663, 665, 671, 683, 684
- Kasprzyśiak, Stanisław 708
- Kaufmann, Fritz 33, 275, 275
- Keller, Gottfried 168
- Kierkegaard, Søren 87, 105–108, 115–117, 138, 444
- Kirk, Goeffrey S. 80
- Kisiel, Theodore 75
- Klages, Ludwig 189
- Klee, Paul 188
- Kleist, Heinrich von 168
- Klentak-Zabłocka M. 65, 84, 206, 235
- Kłosiński, Krzysztof 77
- Kockelmann, Joseph J. 88
- Koenig, Herta 188
- Köhnke, Klaus Christian 94
- Kolnai, Aurel 42
- Kopperschmidt, Joseph 134
- Korolko, Mirosław 130, 131
- Kowalska, Małgorzata 73, 157, 311, 665
- Koyré, Alexandre 33
- Kreibig, Josef Klemens 71
- Kreisberg, Alina 257
- Krokos, Jan 98
- Krońska, Irena 268
- Krueger, Felix 194
- Krzemieniowa, Krystyna 152, 272, 603
- Kubalica, Tomasz 85, 92
- Kubiak, Zygmunt 106
- Kubiński, Tadeusz 78, 441, 533
- Kuhn, Hans 23, 112, 133, 431, 634
- Külpe, Oswald 47
- Kupis, Bogdan 268
- Kurg, Regina-Nino 261

- L**  
 Lachowska, Dorota 703  
 Lambert, Johann Heinrich 88  
 Lamprecht, Karl G. 205  
 Landman, Adam 106  
 Lang, Jacek 80  
 Lange, Konrad 45, 286, 287  
 Langen, Albert 188, 189  
 Langrebe, Ludwig 33, 537, 685, 706  
 Lask, Emil 45, 218, 223, 447, 480, 508, 602  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 366  
 Leijenhorst, Cees 633, 652  
 Lema (rabin) 157  
 Lenbach, Franz von 186, 187  
 Leon XIII 186  
 Leopardi, Giacomo 708  
 Lepsius, Reinhold 188  
 Lessing, Theodor 174, 263  
 Leśniak, Kazimierz 268  
 Leśniewski, Norbert 444  
 Levinas, Emmanuel 56, 70, 123, 128, 157, 311, 349, 624, 665, 701, 723  
 Liebermann, Max 188  
 Linke, Paul 194  
 Lipps, Hans 33  
 Lipps, Theodor 26, 32, 37, 42, 44, 46, 47, 108, 146, 147, 165, 180–183, 187, 190–192, 194, 197–203, 205–207, 212, 213, 215, 216, 224, 233, 238, 266, 273–275, 289–291, 298–301, 303–313, 315, 316, 318–320, 332, 361, 365, 374, 375, 382, 385, 387, 388, 391–393, 397, 398, 400–402, 408–411, 414, 415, 418–422, 426, 427, 431–433, 435, 443, 449, 452, 458–460, 467, 468, 478, 483, 485, 487, 495–497, 502–505, 528, 530, 542, 544, 546, 547, 553, 555, 566, 577, 578, 579, 580–582, 584–586, 589, 590, 592, 594–600, 604–608, 611, 612, 615–617, 619, 620, 624, 632, 634, 701, 712–715, 718, 720  
 Lisicki, Paweł 156  
 Liszt, Ferenc 168  
 Lorenc, Irena 27, 271, 272  
 Lotze, Hermann 25, 290, 292, 293, 440, 480, 490–493, 500, 502, 513, 528  
 Löw, Friedrich 73, 193, 227, 625, 688  
 Löwenstein, Karl 618  
 Löwith, Karl 33, 665  
 Ludwik I 186  
 Ludwik II 184, 186  
 Luitpold regent 186
- Ł**  
 Łaciak, Piotr 627  
 Łaguna, Piotr 116  
 Łukasiewicz, Małgorzata 76, 250, 356
- M**  
 Mach, Ernst 260  
 Machnac, Jerzy 31, 55, 63, 64, 84, 147, 243, 356, 631, 678  
 Maeterlinck, Maurice 281  
 Mahnke, Dietrich 33  
 Maldiney, Henri 253, 272  
 Man, Paul de 116  
 Mann, Heinrich 187, 189  
 Mann, Thomas 189,  
 Marbach, Eduard 266  
 Marbe 510  
 Marc, Franz 188  
 Marcel, Gabriel 79  
 Marion, Jean-Luc 110  
 Marszałek, Robert 156, 376, 503  
 Marty, Anton 24, 25, 45, 147, 493, 578, 624  
 Matuszewski, Krzysztof 81, 104, 129  
 McLuhan, Marshall 257  
 Mehlis, Georg 215  
 Meier-Graefe, Julius 258  
 Meinong, Alexius 25, 42, 43, 45, 238, 309, 330, 399, 461, 502, 503, 528, 571, 574, 615  
 Merleau-Ponty, Maurice 73, 123, 128, 141, 338, 603, 703, 723  
 Metzger, Arnold 33, 139  
 Meumann, Ernst F.W. 404  
 Meyer, Michel 132, 134, 723  
 Michał Anioł 329  
 Michalski, Krzysztof 76, 250, 381, 662, 703  
 Mickiewicz, Adam 138  
 Migasiński, Jacek 13, 27, 73, 272
- Miklosich, Franz 46, 490, 491, 493, 578  
 Mikołaj z Kuzy 92  
 Mill, John St. 45, 578, 580  
 Mischa, Georg 279, 665  
 Mizera, Janusz 149, 381, 630, 662  
 Mordka, Artur 85, 593  
 Morgenstern, Johann Karl 281  
 Mozart, Wolfgang Amadeus 168, 171, 281  
 Mrówka, Kazimierz 703  
 Müller, Max 128  
 Müller, Georg Elias 46  
 Mulligan, Kevin 493, 519  
 Multhoff, Robert 163  
 Musil, Robert 110
- N**  
 Napieralski, Stefan 220  
 Natorp, Paul 45, 218, 362, 369, 382, 388, 600, 602–604  
 Nietzsche, Fryderyk 138, 168, 186, 240, 280, 290, 312, 342, 351, 432, 543  
 Nodia, Nino 12  
 Noras, Andrzej J. 51, 85, 92  
 Novalis (właściwie Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 290  
 Nowak, Magdalena 290  
 Nowicki, Świętosław W. 115
- O**  
 Obrist, Hermann 187  
 Oleksiuk, Michał 257  
 Olszewski, Witold 268  
 Orth, Ernst Wolfgang 88  
 Otto I 184
- P**  
 Patočka, Jan 33, 138  
 Parszutowicz, Przemysław 88, 604  
 Partyga, Ewa 342  
 Paul, Bruno 187  
 Paul, Jean (Jean Paul Friedrich Richter) 168, 290  
 Peirce, Charles S. 253  
 Pelc, Jerzy 115  
 Perzanowski Jerzy 535  
 Peters, Kurt 202, 204  
 Pfänder, Alexander 28–32, 34, 37, 42, 43, 44, 46, 47, 49,

- 65, 108, 140, 181, 182, 194,  
201–204, 206, 210, 213–215,  
218, 221, 222, 224, 227, 232,  
315, 340–342, 345–347,  
350, 354, 373–379, 384, 390,  
393, 395, 400, 410, 413, 418,  
422–424, 429, 431–438, 447,  
523, 527, 536, 563, 565, 578,  
579, 594, 618, 623, 627, 632,  
640, 651, 674, 693, 710, 715
- Picasso, Pablo 184
- Pieniążek, Paweł 81, 105, 129
- Pitagoras 268
- Piwocki, Ksawery 271
- Platon 53, 80, 106, 108, 115,  
121, 124, 138, 149, 362, 616
- Ples-Bęben, Marta 102, 236
- Plessner, Helmuth 33
- Plotka, Witold 11, 53, 56,  
66–68, 70–74, 93, 236, 277,  
278, 626–628, 707
- Podbielski, Henryk 81, 616
- Póltawski, Andrzej 32, 140,  
196, 230
- Pöggeler, Otto 662, 665
- Pöltner, Günther 124
- Prantl, Carl von 192, 490, 493
- Ptaszyńska, Eliza 186
- R**
- Raabe, Wilhelm 168
- Rabińska, Krystyna 184
- Rahner, Karl 128, 727
- Raven, John E. 80
- Reger, Karl-Heinz 490
- Reinach, Adolf 28, 33, 37, 45,  
47, 65, 125–127, 136, 200,  
201, 204, 212, 213, 223, 245,  
254, 339, 342, 345, 481, 503,  
508–516, 519–520, 572, 576,  
693, 710, 720
- Reiner, Hans 33
- Remarque, Erich Maria 220,  
223
- Renn, Ludwik 223
- Rickert, Heinrich 28, 76, 92,  
120, 205, 309, 359, 415, 453,  
454, 473, 480, 484, 557, 594,  
599, 602
- Ricoeur, Paul 38, 71, 431
- Riehl, Berthold 191
- Riemerschmid, Richard 187
- Riezler, Walther 191
- Rilke, Reiner Maria 189, 220
- Ritzel, Hermann 223, 618
- Rolewski, Jarosław 152
- Rombach, Heinrich 123, 128,  
723
- Rosenzweig, Franz 157, 665
- Rozenblum, Aleksander 33, 34,  
36, 182, 342, 345
- Rubin, William 184
- Rudnicki, Ludwik ks. 273,
- 241, 248, 249, 254, 255, 261,  
266, 275, 288, 335, 339, 340,  
399, 493, 519, 553, 569, 575,  
577, 633, 634, 645, 652, 670,  
674, 693, 704
- Schuler, Alfred 189
- Schultze, Otto 202
- Schulz, Walter 662
- Schuster, Marc-Oliver 264
- Schwarz, Anna 232, 233
- Schwarz, Philip 42
- Schwenninger, Alfred 32, 33,  
203, 204, 317, 342, 345, 394
- Schwenninger, Rosa 47, 203
- Seitschek, Otto 192
- Sepp, Hans Reiner 14, 26, 36,  
54, 55, 243, 271–273, 277,  
706
- Seebohm, Thomas 88
- Serafin, Andrzej 55, 243
- Serafin, Krzysztof 665
- Shakespeare, William 168
- Sidorek, Janusz 52, 56–58, 262,  
263, 385, 463, 545, 626, 667
- Sigwart, Christoph 46, 466,  
493, 500, 502, 503, 521, 546,  
578, 608
- Silesius Angelus 138
- Simmel, Georg 44, 197, 205,  
206, 715
- Smid, Reinhold N. 12, 35, 48,  
182, 194, 199, 202, 231–234,  
236, 246, 258, 365, 443, 467,  
529, 599, 615, 618, 620
- Smith, Barry 9, 10, 35, 36, 76,  
223, 234, 254, 255, 399, 536,  
633, 634, 645, 693, 704
- Sokrates 35, 80, 87, 106–108,  
115, 116, 119, 121, 136,  
146, 149
- Sommer, Manfred 152
- Sosnowski, Andrzej 116
- Sowa, Ewa 56, 625
- Sowinski, Grzegorz 62, 81, 686,  
703, 726
- Spiegelberg, Herbert 10, 11, 14,  
24, 32, 35, 49, 50, 60,  
65, 145–147, 160, 194,  
197–200, 209, 230–232,  
274
- Spinoza, Baruch 168–171
- Spranger, Eduard 205
- Starzyński, Wojciech 110
- Steenbakkens, Piet 633, 652
- S**
- Salwa, Mateusz 271
- Samek, Robert 727
- Sartre, Jean-Paul 117, 340,  
603, 723
- Savater, Fernando 703
- Scaramuzza, Gabriele 261,  
266, 275
- Schapp, Wilhelm 33–35, 84,  
135, 161, 201, 202, 204, 207,  
210, 221, 270, 341, 372, 537,  
564, 693, 695, 698
- Scharl, Anna Wilhelmine  
Stefanie 225
- Scheler, Max 28–32, 34, 43, 47,  
99, 108, 112, 135, 139–141,  
144, 153, 155, 157, 212, 213,  
215, 230, 290, 315, 354, 446,  
624, 625, 710, 720
- Schelling, Friedrich Wilhelm  
191, 192, 228, 281, 290
- Schiller, Friedrich 168, 287
- Schindler, Bruno 275
- Schlegel, August Wilhelm 290
- Schlegel, Friedrich 116, 290
- Schleiermacher, Friedrich 290,  
444, 490, 493
- Schmarsow, August 180, 195,  
320, 330, 331
- Schmidt, Erhard 217
- Schnädelbach, Herbert 152
- Schofield, Malcolm 80
- Schollenberger, Piotr 271
- Schopenhauer, Artur 165, 190,  
290, 418, 432
- Schuhmann, Elizabeth 12, 48,  
65, 139, 214, 221, 233, na s.  
48 jest Elisabeth
- Schuhmann, Karl 9, 10, 34–36,  
48, 65, 67, 68, 76, 139, 146,  
155, 161, 164, 180–184, 190,  
195–200, 202, 204, 207, 208,  
211, 213, 214, 218, 221–225,  
227–229, 231–234, 236, 237,

- Stein, Edith (św. Teresa Benedykta od Krzyża), 31, 33, 84, 147, 153, 155, 158, 193, 205, 206, 219, 223, 224, 226, 289, 290, 299, 701
- Steinmeyer, Hermann 232, 233
- Steinthal, Heymann 493
- Stern, Günther 33, 290, 292
- Storm, Theodor 168
- Stout, George Frederick 45
- Störing, G.W. 45
- Strauss, Richard 281
- Streeb, E.47
- Struyker-Boudier, Cornelius Ebertus Maria 723
- Stuck, Franz von 187
- Studniczka, Franz 180
- Stumpf, Carl 24, 25, 147, 192, 273, 274, 536, 568, 624, 674
- Surzykiewicz, Janusz ks. 13
- Sybel, Alfred von 28, 33
- Szewczuk, Włodzimierz 381
- Szilasi, Wilhelm 33
- Szulakiewicz, Marek 51
- Szwed, Antoni 107, 116
- T**
- Tatarkiewicz, Władysław 102
- Teognis z Megary 165
- Thoma, Ludwig 189
- Tischner, Józef 137, 667
- Toulouse-Lautrec, Henri de 190, 259, 281
- Trawny, Peter 241, 728
- Trendelenburg, Friedrich Adolf 502
- Trenkner, Joachim 220
- Trillhaas, Wolfgang 182
- Tronnier, Adolf 180
- Trübner, Wilhelm 188
- Tugendhat, Ernst 69, 667
- Turowicz, Maria 255, 309
- Twardowski, Kazimierz 24, 25, 38, 493, 533, 603
- U**
- Überweg, Friedrich 490, 493, 502, 503,
- Uphues, Karl Goswin 45, 578
- V**
- Varrentrapp, Franz 162
- Vischer, Friedrich Theodor 265, 266, 290–294, 296, 297, 312, 406
- Vischer, Robert 44, 46, 180, 205, 281, 283, 284, 286, 289–294, 296, 297, 312, 320, 406
- Voigtländer, Else 33, 37, 47, 173, 193, 194, 203, 217, 218, 222, 230, 241, 318, 320, 342, 345, 349, 351, 396, 397
- Volkelt, Johannes 180, 291, 292, 317, 319
- W**
- Wagner, Richard 168, 186, 187, 281, 351
- Wajs, Andrzej 64, 65, 84, 235, 280
- Waldenfels, Bernhard 80, 87, 93, 112, 123, 127, 132, 133, 160, 723
- Walther, Gerda 31, 33, 34, 140, 147, 193
- Warren, Nicolas de 10, 11, 53, 93, 236, 707
- Wedekind, Frank 189
- Wehage, Carl Wilhelm Martin 162
- Weiler, Michael 701
- Weinmann, Fritz 32, 204, 206, 274, 443
- Weischedel, Wilhelm 265, 703, 723, 726, 727
- Welcke, Emil 204, 342, 345, 349
- Wende, Ewa 79
- Wentzer, Thomas S. 78, 87, 90, 115, 133
- Wenzl, Aloys 232
- Werner, Karl 191, 274
- Węgrzecki, Adam 135, 144, 152
- Whately, Richard 531
- Wierciński, Andrzej 78
- Wiesing, Lambert 272, 338, 603
- Wiggershaus, Rolf 51
- Winckelmann, Johann Joachim 356
- Windelband, Wilhelm von 205, 480, 486, 499–502, 528, 599, 602, 645
- Wirth, Wilhelm 194
- Wiśniewski, Andrzej 533
- Witasek, Stephan 305
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy 579
- Wittelsbach, Luitpold 184, 605
- Wittgenstein, Ludwig 457
- Witwicki, Władysław 80, 106, 121, 616
- Woden, Alexis 215
- Wodnicki, Adam 157
- Wodziński, Cezary 381
- Wolfskehl, Karl 189
- Wolniewicz, Bogusław 463
- Wolkowicz, Anna 703
- Wundt, Wilhelm 180, 194, 404, 493, 720
- Wust, Peter 154, 155
- Z**
- Zatorski, Tadeusz 321
- Zeller, Eduard 499
- Ziółkowska, Anna 279
- Zlatkes, Gwido 157
- Znamierowski, Czesław 616
- Zumbusch, Caspar 320
- Zweig, Arnold 223
- Zychowicz, Juliusz 138, 154
- Ż**
- Żaboliński, Krzysztof 257
- Żeleński, Tadeusz (Boy) 103, 134
- Żeleźnik, Tadeusz 105
- Żukowski, Bartosz 486

THE BIRTH OF PHENOMENOLOGY  
FROM THE SPIRIT OF QUESTION:  
JOHANNES DAUBERT AND THE START  
OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT  
(SUMMARY)

The theme of this book is Johannes Daubert's life and thought considered in the context of the Munich school of phenomenologists.<sup>1</sup> The latter created the beginnings and the first phase of the phenomenological movement which became to be one of the most important philosophical formations in the 20<sup>th</sup> century.

In the source literature Daubert's name appears repeatedly.<sup>2</sup> He belongs to the main initiators and is one of the most important figures in the phenomenological movement. One can say that he is its promoter, i.e. its first mover. Because he never published anything, his thought is only known from the secondary literature. Despite many articles about Daubert that have been published so far, a monograph that interprets Daubert's philosophy from the unified perspective of a guiding idea has before been put into print. Although we know Daubert's particular solutions, we do not have one consistent interpretation of his philosophy. Of course, the question persists: Is there

---

<sup>1</sup> E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, in: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, (Hrsg.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1975, p. 23.

<sup>2</sup> The most important papers about Daubert were written by K. Schuhmann, R.N. Smid and B. Smith.

any guiding idea which could serve as the foundation of Daubert's philosophical edifice? As Heidegger once said, every thinker deserving his name has only one idea. Is Daubert a thinker worthy of the name?

The present study is not a mere philosophical-historical work. In addition to Daubert and the phenomenological movement there is also the third hero of the book, which unlike the other two gives it a philosophical-speculative tone. It is a question about existence. This book deals with the phenomenology of question considered in relation to the most important topic of philosophy, namely existence or being. These three thematic areas: Johannes Daubert, (the birth of) the phenomenological movement and the question of being form together the substance of this book.

Johannes Daubert (1877–1947) was born in Brunswick (Braunschweig, Lower Saxony, Germany) to a wealthy family of industrialists. Daubert's grandfather was one of the main initiators of the industrial development of the city. In 1896–1897, after graduating from the local middle and secondary school, he attended the University of Göttingen for three semesters and then for half a year studied in Leipzig. In 1898 he began his adventure with the University of Munich which lasted nearly 10 years. Despite the fact that Daubert knew the title of his doctoral thesis, *Wirklichkeitsbewusstsein (Awareness of Reality)*, already in the first year of his studies in Munich, he never brought it to its completion and publication. Instead, in 1914 he joined the German army as a volunteer, thereby ending the first period of his philosophical activity. In 1918 he returned to Bavaria, where he met his future wife Stefanie Wehage and where he bought a farm that he administered until 1928. After the sale of the real estate, he returned for a short time to philosophy. He even began to prepare an essay on obviousness (*Phänomenologie der Evidenz*), although he also left it unpublished. In 1931 he bought a new farm in Freidlhof in Bavaria and for the rest of his life he participated in philosophical discussions. Thus, the period of his engaging in philosophy lasted about 18 years in total. He never published anything. Only in



1967 was it discovered that there is a sizable *Nachlass* of Daubert which because of Herbert Spiegelberg's initiative was deposited in the Bayerische Staatsbibliothek in Munich. Since Daubert used an unknown transcript method, it took almost another 20 years to decrypt Daubert's notes and to rewrite them into ordinary German. This task was undertaken by Karl and Elisabeth Schuhmann and Reinhold Smid. Their papers, as well as Barry Smith's articles, contributed the most to the dissemination of the main ideas present in Daubert's *Nachlass*.

In one of his numerous articles on Daubert's philosophy, Karl Schuhmann collected and enumerated some testimonies concerning the greatness and enormous impact of this Munich phenomenologist. The message conveyed by these testimonies is inversely proportional to the knowledge about the content of Daubert's philosophy. Everything here is surrounded by an aura of mystery which fueled Max Scheler's words about the „unknown phenomenologist Daubert” and the phrase from Gerda Walther's memories about the „legendary Daubert”. Schuhmann quotes such distinguished figures as Alexander Pfänder and Wilhelm Schapp talking about Daubert's importance for the phenomenological movement. The former bluntly said that Daubert, along with Husserl, initiated the phenomenological movement. The latter asserted in a similar vein that Daubert should be mentioned next to Pfänder and Husserl as a founder of the movement. According to Schapp, Daubert made the greatest contribution to the dissemination of Husserl's phenomenology amongst Theodor Lipps' students. And he added: „It would be very worthwhile to write a work on Daubert.”<sup>3</sup> Herbert Spiegelberg said in turn that Daubert was the most influential member of the Munich phenomenological circle and his meeting

---

<sup>3</sup> W. Schapp, *Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, B. Heymann Verlag, Wiesbaden 1976, p. 25. Cf. K. Schuhmann, *Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript*, w: *Phenomenology in Theory and in Practice*, W. Hamrick (ed.), Martinus Nijhoff Verlag, The Hague 1984, pp. 3–4.

with Husserl was one of the most important events initiating the movement. These evaluations should be considered along with the very important voice of Roman Ingarden, omitted by Schuhmann:

Johannes Daubert was a strange character. According to all my friends from Munich who told me about him, he was the wisest philosopher. But he never wrote a word – and today no one can tell what he knew and what he accomplished in philosophy. In a sense, however, he was a central figure in the Munich group.<sup>4</sup>

Similar opinions are common in the literature. For instance, Eberhard Avé-Lallemant, who played a large role in organizing Daubert's notes, admitted that Daubert had „an important position of a very special kind”.<sup>5</sup> Another researcher of Daubert's *Nachlass*, Reinhold N. Smid, stated that Daubert was the Socrates of Munich phenomenology. He published nothing but inspired others to do it.<sup>6</sup> Schuhmann, in cooperation with Barry Smith, wrote that Daubert was one of the most important founders of the phenomenological group.<sup>7</sup> Finally, Hans Reiner Sepp said that Daubert gave the „first impulse” for the creation of what is called the phenomenological movement.<sup>8</sup>

Is it not ironic that until 80s of the 20<sup>th</sup> century the man who is considered the initiator of the phenomenological movement

---

<sup>4</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, trans. A. Póltawski, PWN, Warszawa 1971, p. 33.

<sup>5</sup> Cf. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek* (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, tomus X, pars I), Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975, p. 128.

<sup>6</sup> R.N. Smid, *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations*, „Husserl Studies”, 1985, 2, p. 288.

<sup>7</sup> K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1987, vol. XLVII, no. 3, p. 357.

<sup>8</sup> *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Zeugnisse im Text und Bild*, (Hrsg.) H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988, p. 187.

remained such an enigmatic figure and his philosophy belonged to phenomenological esotericism? The most important reason for this was the fact that he never published anything. Ingarden compared him with Alexander Rozenblum who also did not leave behind him any work. Fortunately, however, unlike Rozenblum's, almost all Daubert's private notes survived until our times. Because of this the source literature is quite considerable. According to Czesław Głombik, „it is difficult today to indicate a study on the history of phenomenology – its Munich and Göttingen beginnings – which would fail to take into account Daubert's initiatives to disseminate Husserl's critique of psychologism presented in *Logische Untersuchungen*”.<sup>9</sup>

Daubert's thoughts have been presented in this rather schematic and simplistic way – taking into consideration already available knowledge about him – for years. However, one must admit that in many circles he is still virtually unknown.<sup>10</sup> There is a lack of systematic and monographic study devoted to his philosophy. The present book is intended to remedy this deficiency.

Why not leave Daubert for the history and the memory of those who had the opportunity to meet him? Through his personal contacts Daubert achieved more influence than several of the aforementioned phenomenologists through their publications. The literature correctly describes him as the one who not only propagated *Logical Investigations* among Lipps' students but also provided a key to its first realistic interpretation. It is not known how Daubert took possession of *Investigations*. One thing is certain, Daubert had this book immediately after its publication. It

---

<sup>9</sup> Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999, pp. 25–26.

<sup>10</sup> For example, so far – except for one note in the encyclopedia – only one article devoted to Daubert was published in Poland. Cf. B. Smith, *Daubert Johannes*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2001, Vol. 2, pp. 415–418; D.R. Sobota, *Johannes Daubert – szara eminencja ruchu fenomenologicznego*, in: *Edyta Stein. Analizy. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, (ed.) J. Machnac, K. Serafin, PWT, Wrocław 2015, pp. 77–98.

was generally admitted that Daubert knew this book almost as well as Husserl or even better. Due to Daubert's initiative Husserl came to Munich for a meeting of the Psychological Association (1904). Then Daubert and Lipps' other students went to Husserl in Göttingen (1905). In this same year Husserl, Daubert and Pfänder spent holidays in Seefeld in Tirol, thereby initiating the phenomenological movement. These are, however, only a few symbolic and purely factual traces of his enormous influence within the group of Munich phenomenologists. At the same time, his intense and influential philosophical activity was carried out in the background. Through active and inspiring participation in the weekly university classes, seminars and meetings of the Psychological Association and through participation in daily meetings and discussions organized in private circles of young intellectuals, who were not only philosophers, but also artists, lawyers, doctors and future politicians, Daubert became – as already quoted in Ingarden – „the central figure of the Munich group”, the gray eminence of the phenomenological movement. In a letter from December 1923 Husserl wrote that because of Daubert he always dreamed of being called to Munich to live and philosophize together with his great young friend. Researchers confirm Daubert's impact on Pfänder, Reinach, Geiger, Voigtländer and Husserl. Of course, it is not about calculating who took from whom and how much. It is more important that Daubert participated in the creation of the main philosophical achievements of those times, creating his own ways of solving the most difficult philosophical problems. His notes reveal his own approach to these problems, a characteristic which one cannot read from his interlocutors' testimonies. In the chapters of this book we try to describe his original contribution to the development of phenomenology. It is tightly connected with what is – in our opinion – the essence of phenomenology as such as well as philosophy in general. It is an idea of inquiry understood as an attitude of openness towards reality.

This book develops this idea by showing it from different perspectives present in the Daubert's thought. The *idea* is the inter-

pretative key of the book that was adopted in order to reconstruct Daubert's „philosophical system”. It is not a system of eternal truth but an open outlook in which every idea has a *sui generis* „questionable” (*Fraglichkeit*). The starting point of discussion is an attempt to answer the question about the essence and the mutual relationship between phenomenology and phenomenological movement (chapter I). It turns out that phenomenology and its movement, understood as an incessant questioning, is not only a new way of philosophizing but also a realisation of the essence of philosophy. The question is not merely one of the subject areas of phenomenological research; it is the very essence of phenomenology. The question is not its What but its How. Therefore, the phenomenology of question is a pleonasm.

The phenomenological movement was born in Munich about 1900, i.e. during a great eruption that took place in Bavarian culture in which the most excellent cultural celebrities of this period participated. The study of the historical and cultural roots of the phenomenological movement demands that we pay special attention to the Munich *genius loci*. Turn of the century Munich, also known as the Athens by the Isar, was – next to Paris – the most important cultural center. Even brief characterisations of the city (chapter II) suggest that it was not the philosophical „reputation” of the University Ludwig-Maximilian but rather the importance of Munich as the capital of the artistic life that brought Daubert and many other early phenomenologists to Bavaria where they could realize their artistic, or more broadly, humanistic, interests. Conducting lively discussions about art and aesthetic concepts, Daubert embarked on the road of phenomenology. In the light of philosophical and historical research, it occurs that the so-called „turn towards aesthetics” widely discussed in contemporary French phenomenology is essentially a return of phenomenology to its Munich roots. Mainly the nineteenth century aesthetics of empathy were a convenient ground for the possibility of the development of phenomenology in Munich.

When Daubert discovered *Logical Investigations* at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, he found that the theory of empathy turned out

to be an excellent starting point for the correction of early Husserl's theory of consciousness. It is interesting that this pre-phenomenology of empathy opens the intentional consciousness for at least four areas that Husserl left outside of his attention and which later became essential for post-Husserlian phenomenology and research. These are: 1) linking emotional life with bodily existence; 2) indication of the emotional basis of intersubjective relations; 3) indication of the emotional basis of self-awareness; and 4) grounding for phenomenology in emotional life. These areas show that Scheler's phenomenology was far closer to the phenomenology of Munich than Husserl's. Of course, this conviction about both emotional and historical underpinnings of our cognitive relationship to the world, to other people and to ourselves was a subject of many studies in later phenomenology such as research on the problem of intersubjectivity, body or *Lebenswelt*, etc. However, much earlier it became a ground on which Daubert connected his interests in the phenomenology of reality with the phenomenology of question.

The object of his interests is a problem of awareness of reality (*Wirklichkeitsbewusstsein*); more precisely, the questioning of the relationship between the lowest layers of consciousness and reality, i.e. their meeting each other, their primary mutual touch. The fact that consciousness, not reality, is the subject of the expression, suggests that Daubert intended to investigate reality from the point of view of its presence and – speaking phenomenologically – its occurrence *for* consciousness. He wanted to examine what is this sting, this feeling and impression of reality and its pressure on consciousness. A question that Daubert poses to himself investigates what is real in reality (*wirkliche Wirklichkeit*). It is therefore the same task that will be later successfully undertaken by e.g. Hedwig Conrad-Martius (*Realontologie*). According to Daubert, there can be no other sensible way of doing phenomenology than in a manner of realistic phenomenology. And this is undoubtedly represented by Husserl's groundbreaking *Logische Untersuchungen*.

In *Logical Investigation*, consciousness's reference to reality is provided by a special group of acts called positing acts (*objektivierende*

*Akte*). Their most adequate logical expression is found in propositions (*Urteilen*). They lie at the basis of all other acts, including those that have „reflective” character. Among them are, for example, questions, wishes, requests, etc. – acts that arise when the subject returns his attention to his own mental states (e.g. states of asking, wishing, requesting etc.). They can be then expressed linguistically in the form of questions, wishes, requests etc. In Daubert’s view, confrontation – carried out by Husserl in *Investigation VI* – between acts that have independent meaning (positing acts) and those (like questions, requests, wishes etc.) that according to Husserl acquire meaning due to the first ones (non-positing acts) reveals erroneous assumptions of Husserl’s theory of consciousness and, *a fortiori*, his idea of phenomenology. This theory seems oblivious to the fact that the original self-consciousness – this being at yourself and feeling yourself – that constitutes the possibility of practicing phenomenology as a reflective science does not have an objective nature. The same applies to our attitude towards external reality. A reference to reality does not happen merely through objective acts but also through other non-positing experiences, the best example of which is a question. When someone asks a question, it is not that he first objectifies his state of doubt and his desire to get out of it to only later embark on a question, which in fact is a hidden assertion concerning his doubt and desire to know. No, the questioner has a non-positing, prereflective, emotional awareness of his own state which he expresses *directly* in the question that usually – but not always – has a form of interrogative sentences. The consequence for the problem of awareness of reality is that the meeting (*Begegnung*) with reality as well as self-consciousness should be looked for at the level of non-positing feelings and perhaps even at a „lower”, somatic awareness. In turn for the theory of language it means that meanings do not arise merely on the level of objectifying acts but also, and perhaps primarily, on the lower levels of spiritual life. Finally, consequences for phenomenology are such that its prereflective roots in emotional consciousness of having yourself, being with yourself and at yourself, etc. are exposed. The above-mentioned

perspectives that were just intimated in the writings of Daubert, indicated the possibility of research that the next generation of phenomenologists undertook under the title of phenomenology of body, phenomenology of intersubjectivity and speech acts, existential phenomenology and in more recent times „the pragmatic or applied phenomenology”.

So, whereas for Husserl the distinguished way of examining reality in its various dimensions is the apophantic logic which at the expense of other statements favors those which are expressed by declarative sentence propositions, for Daubert the essence of reality should not only take account of other logical forms but also give them some kind of priority. These are the motives of Daubert’s phenomenology of question.

Once again, phenomenology of question is not intended to be the only form of regional ontology; in Daubert’s project it performs the task of a magnifying glass through which one can see the problems of the awareness of reality in general. And the latter is not an isolated individual experience lying at the bottom of the soul that one could derive from the whole of psychical life but, in a sense, the whole itself, pervading almost all elements of human experience. Due to this a man has an incessant feeling of reality as such, of other people and of the external world. Hence, the theme of the awareness of reality, combined with the problems of question, somewhat points beyond itself, to the broad problems of spiritual life and existence of the world.

It is perfectly demonstrated by the content of Daubert’s *Nachlass*. Since a question as such has three basic dimensions – one can understand it as an act of asking (*Fragen*), as a logical content (*Frage*) and as an object (*Frageverhalt*) to which asking refers – we get three fundamental areas of philosophical studies on the problem of question: psychology of question, logic of question and ontology of question. There are also three other problems of the phenomenology of question, only indicated by Daubert. Since a question has its linguistic expression (*Fragesatz*), is directed to someone in a situation of dialogue (*Anfrage*) and fulfils a cognitive function (*sachliche*



*Frage*), one can investigate it in the following three phenomenological „disciplines”: pure grammar of question, pure pragmatics of question and epistemology of question. In this way emerges a huge area of study which almost entirely coincides with the whole subject-matter of traditionally construed philosophy.

A question turns out to be a phenomenon particularly predestined for psychological research as it refers to – what is evident on the basis of the history of the philosophy of question – the broad range of different psychical experiences and states whose common feature is the movement of transcending, aspiring, pursuing, seeking or wanting, etc. In Lipps' and his students' psychology these phenomena form the basis of the psychic life as such. This opinion reveals the voluntaristic bend of 19<sup>th</sup> century philosophy. However, more detailed studies show that a question cannot in fact be *ohne weiteres* identified with these phenomena; or – conversely – that some form of „asking” is present in each of these phenomena. Daubert, for example, says, following Lipps, that there is a questioning apperception. Although the question as such is difficult to grasp because it has a „delight” in hiding and taking several different forms, it cannot be reduced to any more or less basic experiences. Its thematisation forces scholars to undertake investigations at almost every level of mental life (chapter IV).

The latter observations apply also to a question considered at the logical level. The great merit of Daubert is to treat a question as the logical equivalent of a proposition. In this way Daubert goes against nearly the whole philosophical tradition which, if at all, treated the problem of question as something important for logical investigations, and approached them in relation to the proposition as a being of an inferior sort (reductionist approach). Research on a question as a logical entity creates a need to undertake such traditional logical issues as a problem of the meaning and significance of a proposition, predication, negation, existential and impersonal propositions, etc. anew (chapter V).

Similarly, extensive research is required to address the issue of a question in relation to its subject-matter. In this area, Daubert

immediately encounters a problem of reality which, however, cannot be solved without conducting detailed ontological research. Within the framework of ontology of question Daubert elaborates on such topics as the unity of an object, its modifications and gradations (*Ding, Sacheverhalt, Frageverhalt, Kenntnisverhalt*), awareness of reality, idea of demanding (*Forderung*), and problem of relationship (chapter VI).

Compiled and arranged in the subsequent chapters, Daubert's detailed analyses of the issues of psychology, logic and ontology surprise with their meticulousness, tenacity and depth of the extensiveness, wordiness, criticism and... with their lack of a systemic character and conclusiveness. If according to Ingarden, Husserl was an excellent analyst but a weaker synthesizer, then the same description, although in a more radical version, applies to Daubert. Husserl at least gave lectures and published books from time to time.

But setting aside the form of Daubert's inquiries, two more things deserve our attention. The first one concerns the presence of the problem of question in the above mentioned areas of research. The analyses of individual problems that can be used without detriment outside the present interpretative framework, reveal – often in quite unexpected moments – the presence and impact of a question. In the field of psychology, e.g., a question arises at the level of apperception (a questioning apperception) as a fundamental experience of opening the subject to the world as well as in a situation of calculating different types of psychical striving and when Daubert discusses a concept of interest and wanting. Within the area of cognitive experience a question appears as a source and propulsion of a process of acquisition and revision of knowledge. Then in logic a question arises in the context of the problem of determination of the meaning of a term as well as within the problem of negation. Finally, the ontology of question indicates its presence in the context of the concept of bindingness and the transition between the state of affairs and the state of affairs as cognized.

The second one is a problem of fundamental feeling or mood (*Zumutesein, Spüren*) which constitutes our prereflective sense of

reality, other people and ourselves. References to this feeling appear several times in the course of the presentation of particular problems. Granting a priority to this feeling within the structure of our spiritual life is a starting point of Daubert's criticism of Husserl's idealism and Heidegger's philosophy of *Dasein* and an anchor for Daubert's phenomenology of reality (*Phänomenologie der Wirklichkeit*) that he left unrealized. He understood it as phenomenology of things (*Phänomenologie der Sachen*), phenomenology of phenomena (*Phänomenologie der Phänomene*), or real phenomenology (*eigentliche und echte Phänomenologie*). According to Daubert, a genuine phenomenology is a philosophy of Being (*Seinsphilosophie*) (chapter VII).

One can venture an opinion that Daubert's place in the history of philosophy can be indirectly measured by a relationship between phenomenology as such and the essence of philosophy. If phenomenology is so brilliant a way of philosophizing that raises the erotetic<sup>11</sup> element philosophy to the rank of „principle”, then Daubert was the first who carried it out. Namely, he is the one who not only approached, in a comprehensive and thoroughgoing way, a question as one of the interesting philosophical problems but also tried to connect this phenomenon with the basic problems of phenomenology as such. This specific issue that has been researched on many different fronts of philosophical struggle, due to Daubert became a „principle” of thinking and being. Thus, he raised to the level of self-awareness this, what constitutes – as we have shown it in the first chapter – the essence of the phenomenological attitude. In other words, due to Daubertian reflection upon a question, phenomenology has gained its self-awareness, both as phenomenology and as a philosophy. It is doubtful whether

---

<sup>11</sup> Cf. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University California Press, 1993, p. 544. In opposition to modern *erotetic* logic, Kisiel calls Heidegger's way of considering a question *erotetic*. For Heidegger a question is not only purely logical phenomenon but it also has a status outside logic which consists in gaining emotional (*eros*), existential and real-life dimensions.

without Daubert – considering this issue from the point of view of the order of spirit – Heidegger's *Seinsfrage* and erotic turn in philosophy would be possible. This turn means that the specificity of the philosophy as such is not constituted by building a system of „eternal truths” but by endless questioning which is directed towards reality. It is all about persevering-with-question [*wytrzymanie, wytrwanie w pytaniu*]. Daubert discovers this idea by his „whole self”, i.e. he does it not only in his philosophical thinking (as evidenced by the contents of his notes) but also in his whole life. This distinguished him from other members of the phenomenological circle. This discovery was present in everything he was doing: in his way of making notes, in the stenographic method, in his influence on others, in his suspension between philosophical and non-philosophical life, in his „uncertainty of himself”, in his „present absence” in the history of the movement, etc. Daubert not only explored the phenomenon of a question but he as „Daubert” himself is, so to speak, a question.

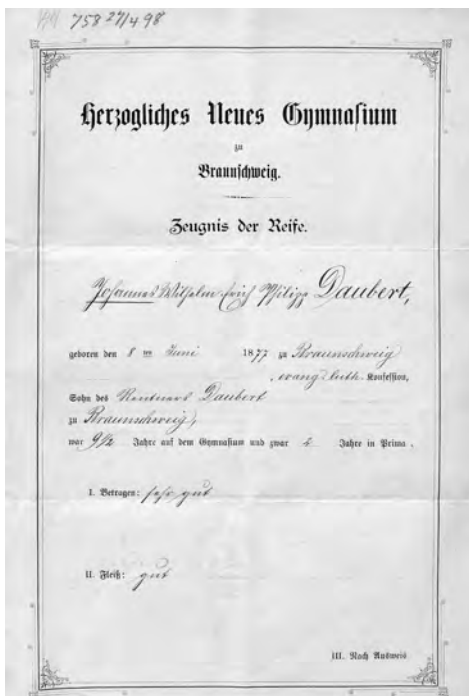
This book is not written in accordance with some specific method. I could say that it is close both to the method of „aposteriori-construction” elaborated on by Kazimierz Twardowski<sup>12</sup> and to Hans-Georg Gadamer's hermeneutics. On the one hand, this book is based on extensive empirical material. In some parts it is a kind of documentary about Daubert's life and work (especially chapter II) and as such contains many historical details. The idea was to include in one book and in one place a lot of information about Daubert. One never knows what parts of this information and for whom will prove useful in the future. Thus, this book belongs to – in the words of Paul Ricoeur – archaeological phenomenology. On the other hand, this book is close to the spirit of true philosophical reflection, the task of which is to raise real philosophical problems. For this reason, it has clearly a constructive rather than reconstructive character. Besides, it is close to such a vision of the work of

---

<sup>12</sup> K. Twardowski, *Franciszek Brentano a historia filozofii*, in: K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, pp. 229–242.

the interpreter which consists in looking for a question to which a given text – or more broadly, a given work – answers. Looking for a „question” is a convergent point for both the hermeneutical and speculative sides of the inquiries presented in this book. In other words, this book not only wants as faithfully as possible „to reproduce” Daubert’s thought but most of all to revive it and show it as valuable in the context of what happened within post-Husserlian and modern phenomenology.





Świadectwo dojrzałości  
Dauberta (Bayerische  
Staatsbibliothek München,  
Daubertiana C.I.1)



Szkic Dauberta z czasów szkolnych  
(Bayerische Staatsbibliothek München, Daubertiana A.II.8)

Wyciąg z dziennika  
Dauberta z czasów  
szkolnych.  
Strona tytułowa  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana C.I.2)

# TAGEBUCH.

von März bis Oktober

1896.

H. Daubert.

[Auszug]

Sommer Semester 1899.

München 6. Juni 99.

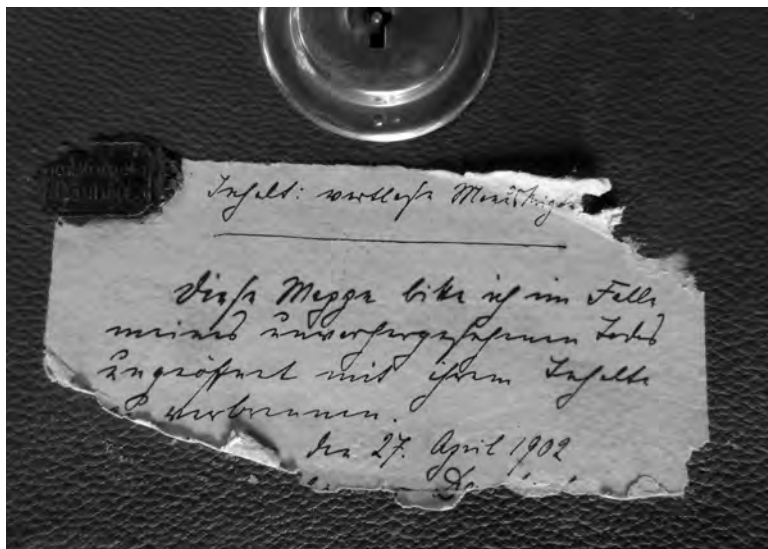
Die Stunde wird langweilig! Die Zeit  
angenehme Tage für mich sein zu mögen,  
aber nicht mehr Lusttag. Nach 4  
Monate finden wir uns in jeder Minute  
müde ist gelben. Hoffentlich ist man in  
Stärke und will zu selbstständig oder ein  
selbstständig. Einmal ist ein Tag  
und das Hauptbedenken ist, dass ich sehr  
will zu jeder Möglichkeit bei Bedarf.  
Einmal ist ein Tag in großer Gefahr für  
ein bestimmtes Gebiet sehr ist nicht, hat  
so viel ist auf jedem Gebiet selbstständig, aber  
auf Bayern. Schon einmal ist ein Tag  
in großer Gefahr, selbst bei Bayern  
ist selbstständig ein Gebiet. Die Bedeutung  
wird nicht nur ein Tag in der Zeit  
in Bayern ist ein Tag in der Zeit

Fragment wyciągu  
z dziennika  
Dauberta z czasów  
szkolnych. Pierwszy  
wpis podczas pobytu  
w Monachium  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana C.I.2)





*Johannes Daubert (przed I wojną światową)*  
*(Bayerische Staatsbibliothek München, Phaenomenologica, Ana 385.A.I.27)*

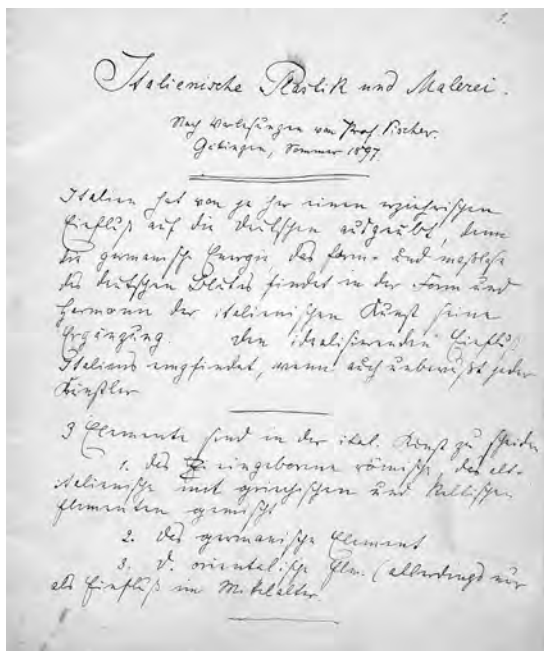


Inhalt: verlorene Manuskripte

Dieses Messer bitte in im Falle  
meiner unvorhergesehenen Todes  
angeführt mit ihrem Inhalt  
verbrennen.

Am 27. April 1902

Pisana ręką Dauberta prosba o spaleni zawartych w niniejszej teczce dwóch dzienników w przypadku jego śmierci (1902) (zbiory prywatne) [fot. D.R. Sobota]



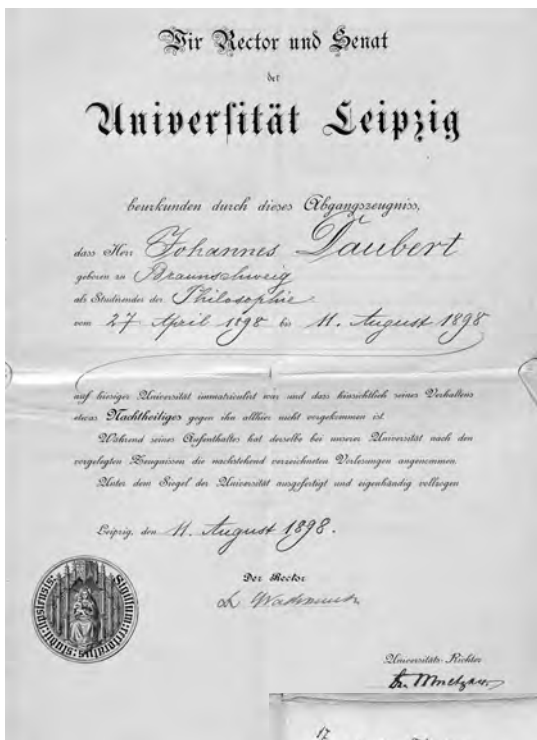
Italienische Plastik und Malerei.

Von Wilhelm von Professor Fischer.  
Göttingen, Sommer 1897.

Italien ist von je her einem unglaublichen  
Eifer auf die Künste entgegen, denn  
die gewaltige Größe der Kunst und die  
die Künste selbst findet in der Form und  
Formen der italienischen Kunst für  
die Kunst. der italienischen Kunst  
Italien ungeschick, man soll aber nicht jeden  
Künstler

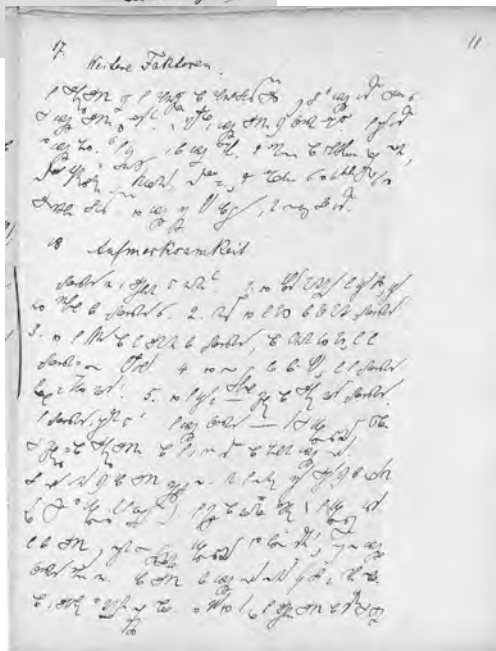
- 3 Elemente sind in der ital. Kunst zu finden
1. Die in der italienischen Kunst, die alle  
italienische und griechische Kunst beibehalten  
gemischt
  2. Die griechische Element
  3. Die orientalische Kunst (Abstraktion) nur  
als Faktor im Mittelalter

Fragmenty notatek  
Dauberta do wykladu  
R. Vischera  
pt. Italienische Plastik  
und Malerei,  
Getynga SS 1897  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana A.II.6)



Świadectwo  
rezygnacji Dauberta  
ze studiów  
na Uniwersytecie  
w Lipsku (1898)  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana C.I.2)

Fragmenty notatek  
Dauberta do wykładu Lippsa  
pt. Psychologie, allgemeiner  
und spezieller Teil  
1899-1900. Zapis metodą  
stenograficzną (Bayerische  
Staatsbibliothek München,  
Daubertiana A.II.3)



Name des Kandidaten		Honorarpflichtigkeit:		
Johannes Daubert		Genz		
Bezeichnung der belegten Vorlesungen an der k. b. Universität München	Zahl der Vorlesungen	Namen der Dozenten	Honorar-Betrag	Bescheinigung der Dozenten (nicht vorgeschrieben)
Winter Semester 1898/99			16	
Psycholog. Vorlesungen	15	Prof Lipp	—	
Psychik	4	" Lipp	16	
Deutsch. Kritik der röm. Romantik	2	H. Bornhaus	8	
Psychophysische Vorlesungen	1	Prof. Richl	4	
Vorles. über psychophysische Untersuchungen bei künstl. Reflexen	1	" Sillit	—	
Philosoph. Seminar	2	" Paul	—	
Philosoph. Seminar	2	" Paul	—	
Physiologische Vorlesungen für Ärzte	4	L. H. von	—	
Physiologische Vorlesungen	2	" Blakhorn	—	
Physiologische Vorlesungen für Naturf. Zögl.	2	" Blakhorn	28	
			8	
			36	

Indeks Dauberta z pierwszego semestru studiów na Uniwersytecie w Monachium WS 1898/1899 (Bayerische Staatsbibliothek München, Daubertiana C.I.2)

Sehr geehrter und lieber Herr Daubert! Besten  
 Gruß für die erwiesene Freundlichkeit. Trotz  
 meiner ursprünglichen Absicht für Sie dort in Leipzig  
 einzugelien und alle die hier noch einige Tage, so  
 dass Sie erst Ende der nächsten Woche in Bonn  
 angekommen werden.

Sie geht es sehr gut. Jeden Tag eine in  
 und was immer mehr und mehr, das "Miod" (alkoholischer  
 Met, starkalkoholisch) und die polnischen Remak  
 Kumb und wäßen und Frau wie mein Leben.

Die besten Grüße mit Ihrem  
 ergebenen Freunde Karelitzki

Wenn Sie in Bonn für den nächsten Winter vollen  
 einen längeren Brief über die Göttinger und  
 über speziell über Scheler. Und auch über  
 Hartig und auch über Remak und überhaupt über  
 alle.

List Arnolda Karelitzkiego do Dauberta (1912)  
 (Bayerische Staatsbibliothek München, Daubertiana B.II)



*Johannes Daubert (około 1905 r.)  
(Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 385.A.I.24a)*



List Wolfa Dobrna  
do Dauberta  
(06.07.1906)  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana B.II.)

6. VII. 1906  
Bismarckstraße 67 II.

Lieber Daubert! Hier die prophesirte und unbeschreiblich  
melancholisch erscheinende Darstellung Ihres neuen Briefes.  
Ich bin ja ein wenig erschrocken aber für einen so heiklen  
Geschäftsbegriff dürfte bei mir auch nicht sein, daß ich Ihre  
Aufgabe unbeschwerter löse. - Was die Sache selbst an-  
langt: so würde ich Herkommen zu betrachten mit Beson-  
derheit die Dinge regeln. Ich würde Ihnen für diese Her-  
kunft. Ihnen Brief schreiben ich sage mit. Schaffen lassen  
Neuer Pfänder über 20 Mr. Ihre Verkäufe würde ich  
bei mir in die 20 Mr. wohl nicht halten, auch dies war  
nicht Messerschießerei, sondern Abbruch. Das ist insgesamt ge-  
regelt. Schade, daß wir noch Herkommen nicht haben  
die ich mir nicht vorstellen kann. Ich würde aber jedem der  
praktischen Kenntnisse. Ich würde die Sache so weit möglich  
ist die Formen der neuen Logik zu studieren und phi-  
lanthropisch zu klären, als die der reinen Logik.  
Aber es wächst mich jedoch ein neues Versehen und  
es ist mir so recht. Ich würde mich für die Sache bemühen  
eine Logik und eine Handlung. Alles andere  
ist ein Gegenstand der Theorie und Praxis. Sie sind aber  
ein, wird es so sein, wie man die Logik auf dem Spiel  
der Welt der ~~Handlung~~ Klar und verständlich wird. Ich  
hoffe, ich will bei  
Ihre  
Dobrna.

Pfänder Logik.

1.  $\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$   $\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$   $\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

2.  $\frac{1}{3} \cdot \frac{1}{3} = \frac{1}{9}$   $\frac{1}{3} \cdot \frac{1}{3} = \frac{1}{9}$   $\frac{1}{3} \cdot \frac{1}{3} = \frac{1}{9}$

3.  $\frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$   $\frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$   $\frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$

4.  $\frac{1}{5} \cdot \frac{1}{5} = \frac{1}{25}$   $\frac{1}{5} \cdot \frac{1}{5} = \frac{1}{25}$   $\frac{1}{5} \cdot \frac{1}{5} = \frac{1}{25}$

5.  $\frac{1}{6} \cdot \frac{1}{6} = \frac{1}{36}$   $\frac{1}{6} \cdot \frac{1}{6} = \frac{1}{36}$   $\frac{1}{6} \cdot \frac{1}{6} = \frac{1}{36}$

6.  $\frac{1}{7} \cdot \frac{1}{7} = \frac{1}{49}$   $\frac{1}{7} \cdot \frac{1}{7} = \frac{1}{49}$   $\frac{1}{7} \cdot \frac{1}{7} = \frac{1}{49}$

7.  $\frac{1}{8} \cdot \frac{1}{8} = \frac{1}{64}$   $\frac{1}{8} \cdot \frac{1}{8} = \frac{1}{64}$   $\frac{1}{8} \cdot \frac{1}{8} = \frac{1}{64}$

8.  $\frac{1}{9} \cdot \frac{1}{9} = \frac{1}{81}$   $\frac{1}{9} \cdot \frac{1}{9} = \frac{1}{81}$   $\frac{1}{9} \cdot \frac{1}{9} = \frac{1}{81}$

9.  $\frac{1}{10} \cdot \frac{1}{10} = \frac{1}{100}$   $\frac{1}{10} \cdot \frac{1}{10} = \frac{1}{100}$   $\frac{1}{10} \cdot \frac{1}{10} = \frac{1}{100}$

10.  $\frac{1}{11} \cdot \frac{1}{11} = \frac{1}{121}$   $\frac{1}{11} \cdot \frac{1}{11} = \frac{1}{121}$   $\frac{1}{11} \cdot \frac{1}{11} = \frac{1}{121}$

11.  $\frac{1}{12} \cdot \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$   $\frac{1}{12} \cdot \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$   $\frac{1}{12} \cdot \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$

12.  $\frac{1}{13} \cdot \frac{1}{13} = \frac{1}{169}$   $\frac{1}{13} \cdot \frac{1}{13} = \frac{1}{169}$   $\frac{1}{13} \cdot \frac{1}{13} = \frac{1}{169}$

13.  $\frac{1}{14} \cdot \frac{1}{14} = \frac{1}{196}$   $\frac{1}{14} \cdot \frac{1}{14} = \frac{1}{196}$   $\frac{1}{14} \cdot \frac{1}{14} = \frac{1}{196}$

14.  $\frac{1}{15} \cdot \frac{1}{15} = \frac{1}{225}$   $\frac{1}{15} \cdot \frac{1}{15} = \frac{1}{225}$   $\frac{1}{15} \cdot \frac{1}{15} = \frac{1}{225}$

15.  $\frac{1}{16} \cdot \frac{1}{16} = \frac{1}{256}$   $\frac{1}{16} \cdot \frac{1}{16} = \frac{1}{256}$   $\frac{1}{16} \cdot \frac{1}{16} = \frac{1}{256}$

16.  $\frac{1}{17} \cdot \frac{1}{17} = \frac{1}{289}$   $\frac{1}{17} \cdot \frac{1}{17} = \frac{1}{289}$   $\frac{1}{17} \cdot \frac{1}{17} = \frac{1}{289}$

17.  $\frac{1}{18} \cdot \frac{1}{18} = \frac{1}{324}$   $\frac{1}{18} \cdot \frac{1}{18} = \frac{1}{324}$   $\frac{1}{18} \cdot \frac{1}{18} = \frac{1}{324}$

18.  $\frac{1}{19} \cdot \frac{1}{19} = \frac{1}{361}$   $\frac{1}{19} \cdot \frac{1}{19} = \frac{1}{361}$   $\frac{1}{19} \cdot \frac{1}{19} = \frac{1}{361}$

19.  $\frac{1}{20} \cdot \frac{1}{20} = \frac{1}{400}$   $\frac{1}{20} \cdot \frac{1}{20} = \frac{1}{400}$   $\frac{1}{20} \cdot \frac{1}{20} = \frac{1}{400}$

20.  $\frac{1}{21} \cdot \frac{1}{21} = \frac{1}{441}$   $\frac{1}{21} \cdot \frac{1}{21} = \frac{1}{441}$   $\frac{1}{21} \cdot \frac{1}{21} = \frac{1}{441}$

21.  $\frac{1}{22} \cdot \frac{1}{22} = \frac{1}{484}$   $\frac{1}{22} \cdot \frac{1}{22} = \frac{1}{484}$   $\frac{1}{22} \cdot \frac{1}{22} = \frac{1}{484}$

22.  $\frac{1}{23} \cdot \frac{1}{23} = \frac{1}{529}$   $\frac{1}{23} \cdot \frac{1}{23} = \frac{1}{529}$   $\frac{1}{23} \cdot \frac{1}{23} = \frac{1}{529}$

23.  $\frac{1}{24} \cdot \frac{1}{24} = \frac{1}{576}$   $\frac{1}{24} \cdot \frac{1}{24} = \frac{1}{576}$   $\frac{1}{24} \cdot \frac{1}{24} = \frac{1}{576}$

24.  $\frac{1}{25} \cdot \frac{1}{25} = \frac{1}{625}$   $\frac{1}{25} \cdot \frac{1}{25} = \frac{1}{625}$   $\frac{1}{25} \cdot \frac{1}{25} = \frac{1}{625}$

25.  $\frac{1}{26} \cdot \frac{1}{26} = \frac{1}{676}$   $\frac{1}{26} \cdot \frac{1}{26} = \frac{1}{676}$   $\frac{1}{26} \cdot \frac{1}{26} = \frac{1}{676}$

26.  $\frac{1}{27} \cdot \frac{1}{27} = \frac{1}{729}$   $\frac{1}{27} \cdot \frac{1}{27} = \frac{1}{729}$   $\frac{1}{27} \cdot \frac{1}{27} = \frac{1}{729}$

27.  $\frac{1}{28} \cdot \frac{1}{28} = \frac{1}{784}$   $\frac{1}{28} \cdot \frac{1}{28} = \frac{1}{784}$   $\frac{1}{28} \cdot \frac{1}{28} = \frac{1}{784}$

28.  $\frac{1}{29} \cdot \frac{1}{29} = \frac{1}{841}$   $\frac{1}{29} \cdot \frac{1}{29} = \frac{1}{841}$   $\frac{1}{29} \cdot \frac{1}{29} = \frac{1}{841}$

29.  $\frac{1}{30} \cdot \frac{1}{30} = \frac{1}{900}$   $\frac{1}{30} \cdot \frac{1}{30} = \frac{1}{900}$   $\frac{1}{30} \cdot \frac{1}{30} = \frac{1}{900}$

und die sogenannte Polya  
in der Logik Handlung ist. Sie  
geben. Sie aber...  
Dobrna.

Fragmenty notatek  
Dauberta  
do wykładu Pfändera  
pt. Logik, München  
1905-1906  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana A.II.4)

Juni 1898

Liebes Herr Daubert!  
 Ich kann leider nicht  
 persönlich mit Ihnen  
 über die Sache sprechen  
 und hoffe, dass Sie  
 meine Absicht verstehen  
 werden. Ich habe  
 Sie nicht in der  
 letzten Zeit gesehen  
 und hoffe, dass Sie  
 sich bald wieder  
 zeigen werden. Ich  
 habe Sie sehr vermisst  
 und hoffe, dass Sie  
 bald wieder  
 kommen werden. Ich  
 habe Sie sehr vermisst  
 und hoffe, dass Sie  
 bald wieder  
 kommen werden.

List Moritza Geigera  
do Dauberta  
(Bayerische  
Staatsbibliothek  
München,  
Daubertiana B.II.)

Freitag  
24. Mai 98

Sehr geehrter Herr Daubert  
 Vorgeraten nachmittag traf ich zufällig  
 Herrn v. Gutschalk im Seminar mit Karte  
 von einem "Lehrer Seminar", der da unter  
 ihrer Leitung abspitze. Falls ich Herrn v.  
 Gutschalk nicht vorstehen habe, so stehen die  
 mit verstand die Sammlung davon, dass ich  
 Vorstand des Seminars mit als solcher für  
 alles was im Seminar geschieht verantworten  
 bin. Ich ist uninteressant, dass Sie  
 nicht dem Vorstand der Lehrgänge zustimmen  
 muss, die über den Seminars von  
 letztem Jahre verfügt. Ich will hier  
 nicht zu einem Punkt kommen, sondern  
 Pflicht des Seminars vorstehen. Ich  
 die Herrn eigentwischen veranschaulichen.

Zusammenkünfte im Psychol. Seminar  
 erhalten, so wie ich die ganze ge-  
 lichte nicht die aus anderen Gründen  
 ausgeht. Ihre Ermahnung ist,  
 dass ich von der Arbeit weis.

ganz erachtet geblieben  
Theodor Lipps

List Theodora Lippsa do  
Dauberta ws. rzekomego  
„prywatnego seminarium”  
prowadzonego przez  
Dauberta (28.05.1908)  
(Bayerische Staatsbibliothek  
München, Daubertiana B.II)



Daubert jako ochotnik podczas I wojny światowej (około 1914) (zbiory prywatne)

5

Lieber Herr Daubert!

Wussend, dass Sie wohl einmald fragen, ob Sie nicht einen Beitrag für das erste Jahrbuch liefern wollten. Da sich die Fortbildungsbewegung Arbeit verweigert, haben Sie mich bis Ende dieses Monats. Alle übrigen Arbeiten sind eingeleistet. Empfehlung der Genossenschaften von Op., Organisationskomitee des östl. Genusses von B., der Formalismus in der Ethik u. die materialistische Herleitung von Sätzen u. Die apriorischen Grundfragen des B. Respekt von mir. Es wäre sehr erfreulich, wenn Sie mich mitteilen wollten. Mit besten Grüßen

Adolf Reinach

List Adolfa Reinacha do Dauberta (1912), informujący o przygotowaniu i publikacji I tomu „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” (Bayerische Staatsbibliothek München, Daubertiana B.II)





## INHALTSVERZEICHNIS

1. Maximilian Beck, Zum Problem der Analogieverhältnisse zwischen seelischen und sinnlichen Qualitäten .....
2. Theodor Gelms, Lebensumgebung und Lebensprojektion .....
3. Johannes Daubert, Zur Phänomenologie der Evidenz .....
4. Aloys Fischer, Grundzüge einer Psychologie der Person .....
5. August Gallinger, Vom Wesen des ethischen Rechts .....
6. Moritz Geiger, Die philosophische Stellung A. Pfänders .....
7. Ernst Heller, Vorsatz und Fahrlässigkeit .....
8. Friedrich Löw, Über die Definition .....
9. Karl Löwenstein, Wunsch und Wünschen .....
10. Philipp Schwarz, Über die oberste ontologische Kategorie .....
11. Wilhelm Specht, Der Begriff des Verbrechensmotivs .....
12. Herbert Spiegelberg, Sinn und Recht der Begründung in der axiologischen und praktischen Philosophie .....
13. Kurt Stavenhagen, Wahrnehmung und Ideation .....
14. Else Voigtländer, Unterarten der Gesinnungen: Liebe und Freundschaft .....

*Spis treści „Neue Münchener Philosophische Abhandlungen”, przygotowany dla uczczenia 60. urodzin Pfändera (1933). W punkcie 3. widoczna zapowiedź artykułu Dauberta, który jednak nie został nigdy opublikowany (Bayerische Staatsbibliothek München, Daubertiana C.I.4)*



*Daubert (czwarty od lewej) podczas spotkania oficerów, biorących udział w I wojnie światowej (lata 20. XX w.) (zbiory prywatne)*



*Dom Dauberta we Freidlhof (stan obecny) [fot. D.R. Sobota]*



*Daubert (pierwszy po lewej) przed domem we Freidlhof (lata 30. lub 40. XX w.)  
(zbiory prywatne)*



*Daubert podczas żniw (lata 30. lub 40. XX w.) (zbiory prywatne)*



*Daubert (pierwszy od lewej) (lata 30. lub 40. XX w.) (zbiory prywatne)*



*Daubert (pierwszy od lewej) i Pfänder (lata 30. XX w.) (zbiory prywatne)*

Name Daubert *H. H. H.*  
 G. D. 3.6.47 Ort Frankfurt  
 Stand Lauter  
 Mitgl.-Nr. 3638370 Eingetr. 1. 5 35  
 Ausgetr. \_\_\_\_\_  
 Wiedereingetr. \_\_\_\_\_  
 Wohnung Frankfurt  
 D.-Gr. Attenhofen Bayr. Ostmark  
 Wohnung \_\_\_\_\_  
 D.-Gr. \_\_\_\_\_ Gau \_\_\_\_\_  
 Wohnung \_\_\_\_\_  
 D.-Gr. \_\_\_\_\_ Gau \_\_\_\_\_

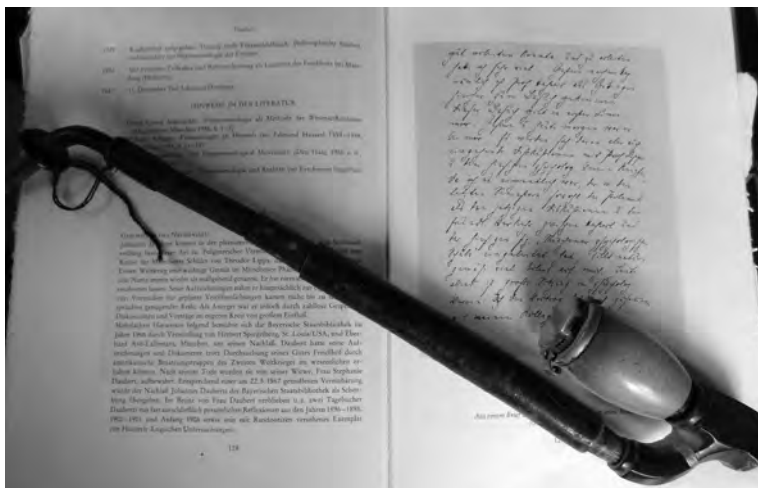


*Dauberta karta członkowska NSDAP (Bundesarchiv, Berlin)*





Wspólny grób  
Dauberta, jego  
żony i teściów  
na cmentarzu  
Ostfriedhof w  
Monachium  
(stan obecny)  
[fot. D.R. Sobota]



Fajka Dauberta (w tle książka E. Avé-Lllemanta (*Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975*), otwarta na rozdziale poświęconym Daubertowi [po prawej stronie widoczna odbitka listu Dauberta do matki z roku 1904], s. 128–129)) [fot. D.R. Sobota]