

Małgorzata Czarnocka

## EDMUNDA HUSSERLA IDEA NAUKI I PROJEKT FENOMENOLOGII JAKO NAUKI

10.37240/FiN.2020.8.2.4

### STRESZCZENIE

W tym tekście analizuję ideał nauki wypracowany przez Edmunda Husserla w późniejszym okresie jego twórczości, głównie w *Medytacjach kartezjańskich* i w *Kryzysie nauk europejskich*. Analiza ta jest drugą częścią rozważań przedstawionych w: M. Czarnocka, *Edmunda Husserla idea nauki i projekt fenomenologii jako nauki ścisłej*, *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 7 (2), 2019, s. 247–264. Husserl twierdzi, że przeobrażenie filozofii w naukę ścisłą, główne zamierzenie jego intelektualnej aktywności, wiąże się z reformą wszystkich nauk pozytywnych. Nauki pozytywne są według niego ściśle związane – przez wspólne fundowanie i wspólny ideał – z filozofią. W pracy porównuję też Husserlowski projekt filozofii jako nauki fundamentalnej z trendami obecnie panującymi w filozofii i wielością jej szkół, pól problemowych i metod.

**Słowa kluczowe:** Edmund Husserl, fenomenologia, ideał nauki, nauka pozytywna.

### SENS FILOZOFII WEDŁUG HUSSERLA

W tym tekście kontynuuję rozważania o Edmunda Husserla idei nauki, przedstawionym przede wszystkim z myślą o zmianie statusu filozofii.<sup>1</sup> Zajmuję się prawie wyłącznie późniejszymi poglądami Husserla, głównie przedstawionym w *Kryzysie nauk europejskich*. Głównym celem badań przedstawionych w tym dziele, podobnie jak w *Medytacjach kartezjańskich* i innych jeszcze tekstach Husserla, jest opracowanie fenomenologii jako filozofii o nowym statusie i metodzie.<sup>2</sup> Nowość i niewątpliwa oryginalność tego metafizycznego projektu jest osadzona w tradycji filozoficznej; Husserl

<sup>1</sup> Pierwsza część rozważań jest opublikowana pod tytułem *Edmunda Husserla idea nauki i projekt fenomenologii jako nauki ścisłej*, *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 2019, t. 7, część 2, s. 247–264.

<sup>2</sup> Píše o tym m.in. James Dodd W: *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer Academic Publishers, New York–Boston–Dordrecht–London–Moscow, s. 1.

czepie z niej, choć bez wiernej reaktywacji, a jedynie biorąc z niej wątki dla niego ważne.

Ideą przewodnią *Medytacji kartezjańskich* jest „całkowite przeobrażenie filozofii w naukę absolutnie ugruntowaną (*aus absoluter Begründung*)” – pisze Husserl we Wstępie do tej książki. Tłumacz polskiego przekładu tego dzieła zwraca uwagę, że termin „*Begründung*” ma dwojake znaczenie. Oznacza uzasadnienie, uprawomocnienie teorii, tez, sądów itd. „Husserl używa go jednak głównie na oznaczenie czynności poszukiwania ostatecznego fundamentu nauki w ogóle, to jest na oznaczenie procesów ugruntowywania”.<sup>3</sup> Husserl stwierdza też, że przeobrażenie filozofii wiąże się z reformą wszystkich nauk, które według Kartezjusza są „niesamodzielnymi członami jednej uniwersalnej nauki”.<sup>4</sup> Jak wiadomo, Kartezjusz odnalazł grunt dla nauk poprzez zwrot ku subiektywności. Nauka pozytywna jest rozpatrywana przez jej związki – wspólne fundowanie i wspólny ideał – z filozofią.

W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl wprowadza pojęcie ideału nauki jako idei autentycznej, ugruntowanej i uniwersalnej nauki. Stwierdza, iż „jako [filozofowie] obierający radykalny punkt wyjścia, nie posiadamy jeszcze żadnego obowiązującego normatywnego ideału nauki; i tylko o tyle możemy go posiadać, o ile go na nowo sami wytworzymy”.<sup>5</sup> Husserl zgłasza więc pozornie, iż ideał nauki ma mieć charakter normatywny. Jego stwierdzenie należy rozumieć – wydaje się – uznając imputację normatywności za cząstkową. Otóż, gotowy ideał staje się normą, narzucając kanony sanacji, albo, silniej, budowy od nowa wszelkich nauk. Natomiast kreowanie ideału jest jego odkrywaniem, widzeniem istoty (*Wesensschau*), redukcją ejdetyczną, czyli bezpośrednim doświadczeniem tego, co ogólne,<sup>6</sup> a nie narzucaniem dogmatów, w tym dogmatycznym propagowaniem norm. Słuszności tej supozycji najprościej jest bronić wspierając się na projekcie fenomenologii, dla której opisowość, antydogmatyczność i krytyczność są jednymi z najważniejszych przesłań, a *Wesensschau* – esencją poznawania. Ideę nauki odtwarza się, poszukując jej w aktach odkrywania istoty z subiektywistycznej, transcendentalnej perspektywy, a nie ustanawia się dla niej normatywnych warunków. Wszak to wrażenia, treści naoczne, a więc obiekty w świadomości są przeżyciami, poprzez które obcujemy w doświadczeniu z rzeczywistością zewnętrzną.<sup>7</sup> Fenomenologia „nie jest niczym innym, jak tylko dokonującym się początkowo wprost, a więc nawet w pewnej naiwności, później jednak także nastawionym krytycznie, na *logos* samego siebie, naukowym namysłem transcendentalnej subiektywności nad sobą samą, namysłem, który

<sup>3</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982, przypis 2, s. 2.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>6</sup> Por. A. Póltawski, *Słowo wstępne*, do: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit.

<sup>7</sup> Ibidem, s. xiii–xiv. Póltawski pisze też, że ten schemat „stanowi podstawę epistemologii Husserla w jej klasycznym sformułowaniu, nigdy przez niego wyraźnie nie odrzuconą.

zmierza od faktu do konieczności istotowych, do pra-logosu, z którego pochodzi wszystko, co »logiczne«.<sup>8</sup>

Projekt *epoché* i redukcji transcendentalnej zawiesza całą naukę i poszukuje dla niej ugruntowania poza nią, a nie posiłkując się nią. Husserl pisze zresztą jeszcze wyraźniej, że

„[p]rzewodnią ideą naszych medytacji będzie dla nas początkowo [...] idea nauki, nauki, która ma być czymś ugruntowanym w duchu radykalnej autentyczności [...]. Ale jak teraz, gdy nie rozporządzamy już żadną zastaną poprzez nas wcześniej nauką jako przykładem tego rodzaju autentyczności — żadnej z tych nauk nie uznajemy przecież za prawomocną — wygląda sprawa nieopowatpiewalności tej idei samej, idei absolutnie ugruntowanej nauki?»<sup>9</sup>

W *Medytacjach kartezjańskich*, po odrzuceniu abstrakcji Husserl wskazuje wżycie się (*Einleben*) za sposób wylaniania ideału nauki. Postuluje, „byśmy wżyli się w naukowe dążenie i naukowe działanie i tym samym uczynili sobie jasnym i wyraźnym to, do czego one właściwie zmierzają”. I następnie: „Jeśli więc drażąc nieustannie zagłębimy się w intencję naukowych usiłowań, rozwiną się przed nami, na razie jedynie w pierwszym zróżnicowaniu, momenty konstytutywne ogólnej idei teleologicznej charakteryzującej autentyczną naukę.”<sup>10</sup> Pisze też o refleksyjnym wżyciu się w to, co *ogólne w dążeniach nauki*, a fragment poświęcony tym kwestiom ma tytuł: *Odślonięcie sensu teleologicznego (Zwecksinnes) nauki poprzez wżycie się w nią (Einleben in Sie) jako w noematyczny fenomen*. Husserl zawieszając ważność rzeczywistej nauki, wskazuje, bez wątpliwości, operację wżycia się jako sposób konstytucji jej idei. Wobec tego natura wżycia się mówi wiele o tym, czym jest ideał. O co idzie Husserlowi w tej operacji? Czy można interpretować *Einleben* jako myślowe dążenie, odkrywanie istoty nauki, poprzez ejdeyczne redukowanie jej nieistotowych komponentów? Nie znalazłam odpowiedzi, dlaczego wobec tego — jeśli by ta supozycja byłaby poprawna — Husserl posługuje się innym pojęciem, właśnie *Einleben*.

Sens autentycznej filozofii polega według Husserla na tym, że walczy ona o „sens autentycznej ludzkości”. Husserl zadaje pytanie o uniwersalność filozofii; pyta, czy cel postawiony przez filozofię grecką, tj. istnieć w sposób kierowany przez rozum („w nieskończonym ruchu od rozumu utajonego do jawnego i w nieskończonym ruchu normowania siebie samej przez swą prawdę i autentyczność człowieczeństwa”<sup>11</sup>) jest efemerycznym (kontygent-

<sup>8</sup> Fenomenologia transcendentalna jako wyjaśnienie subiektywności transcendentalnej przez nią samą, w: *Husserliana* — Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. XVII — *Formale und transzendental-logik*, 1974, przeł. S. Walczewska, przedruk w: K. Świącicka, *Husserl*, WP, Warszawa 1993, s. 168.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 9.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 12–13.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków, PAT, Wydział Filozoficzny, 1987, s. 13.

nym) europejskim zjawiskiem historyczno-kulturowym: „...historyczno-faktycznym szaleństwem, przypadkowym dziedzictwem przypadkowej społeczności spośród innych społeczności i ciągów dziejowych...”<sup>12</sup> Pyta dalej, generalizując problem, czy człowiek, w skali uniwersalnej, jest istotą rozumną. „Filozofia, nauka, byłaby zatem historycznym ruchem ujawniania uniwersalnego rozumu wrodzonego ludzkości jako takiej”.<sup>13</sup> Racjonalizm oświeceniowy jest według Husserla naiwnością, nawet kryje w sobie sprzeczność. Spowodował on kryzys współczesnej filozofii i nauki – głosi Husserl. Wierzy on, mimo wszystko, w możliwość uformowania jednej filozofii, wyznawanej przez wszystkich filozofów: „Nie potrafimy porzucić wiary w możliwość filozofii jako zadania, a więc wiary w możliwość uniwersalnego poznania.”<sup>14</sup> Neguje wartość wielości szkół filozoficznych, z których znaczna część sprzeniewierza się w ogóle wyznawanemu przez niego ideałowi filozofii jako ściślejszej nauki.

Husserl wierzy lub, ostrożniej, marzy, żeby fenomenologia stała się filozofią uniwersalną i przełamującą rozpad filozofii na szkoły, których żywoty są krótkie, które powstają i niedługo potem giną i które, co jeszcze ważniejsze, nie spełniają warunków filozofii *sensu stricte*, czyli ideału postulowanego i/lub odtwarzanego przez Husserla. W pewnym sensie odtwarzanego – bowiem Husserl głosi, że w głębokiej warstwie dotychczasowej filozofii widać owo postulowany przez niego ideał filozofii, uniwersalny jej sens.

### IDEAŁ NAUKI Z PERSPEKTYWY HISTORYCZNEJ

Jako że Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, podobnie jak w *Medytacjach kartezjańskich*, konsekwentnie stoi na stanowisku naukowości fenomenologii, naukowości w sensie podlegania ideałowi nauki, a nie podlegania kanonom rzeczywistych nauk, to nauka, w tym nauki pozytywne (szczegółowe) jest dla niego pierwszoplanowym obiektem badań. W *Kryzysienauk europejskich* analizuje on nauki pozytywne z innej perspektywy niż ta przyjęta w *Medytacjach kartezjańskich*. Bada ideał nauki metodą historyczną i choć widzi w nim momenty stałe przez wieki, dostrzega, obok tej stabilności, zarazem przemiany ideału. Pierwsza zmiana to przejście od ideału nauki starożytnej do nauki nowożytnej, i następna dokonana w XIX wieku, m. in. za sprawą filozofii pozytywistycznej i za kulturowymi oświeceniowymi trendami epoki. Metoda historyczna pozwala Husserlowi odsłonić historyczność ideału nauki. Zmiany te miały, jego zdaniem, podstawy w głębokiej transformacji kultury i filozoficznego fundowania.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 14–15.

Przejsie do nowożytnego ideału nauki (mającego koneksje ze starożytnym ideałem wiedzy teoretycznej) było oparte na ideach metafizycznych, o najwyższej ogólności i ważności, a mianowicie na idei „racjonalnego, nieskończonego wszechbytu”.<sup>15</sup> Ideał ten to „ideał nauki wszechobejmującej, w nowym sensie racjonalności”. Ideał ten mówi o nieskończoności wszechświata, który jest racjonalną wszechjednią, „którą można opanować bez reszty przez odpowiednią uniwersalną naukę”.<sup>16</sup>

Do tej metafizycznej tezy dopasowano wykształconą wtedy metodę matematyczną, opanowującą przyrodoznawstwo, za sprawą geometrii euklidesowej i następnie dzięki Galileuszowi, który rozszerzył matematyzację przestrzeni i przestrzennych właściwości obiektów na wszystkie postrzegalne właściwości obiektów w przyrodzie, czyli do wszystkich cech naocznych. Husserl nazywa te właściwości „wypełnieniami zmysłowymi”. Te konkretne, naoczne kształty świata życia codziennego, w procesach matematyzacji przyrody „odrealnia się”.<sup>17</sup> Z tego względu Husserl nazywa Galileusza „geniuszem zarazem odkrywającym jak i zakrywającym”.<sup>18</sup> Interpretacja przejścia od świata naocznego do zmatematyzowanej przyrody jest największą zagadką *Kryzysu...* – zagadką o koronnym znaczeniu, ponieważ w istocie jej rozwiązanie jest decydujące dla uchwycenia stosunku Husserla do nauk pozytywnych. Decyduje również o naturze filozofii, która ma być przecież nauką. Idea matematyczności przyrodoznawstwa wpłynęła na zmianę „idei filozofii jako [...] jako nauki o całości świata, o całości tego, co istnieje...”.<sup>19</sup>

Wyrażania matematycznego nie dokonuje się za sprawą fantazji, ponieważ ta – twierdzi Husserl – funkcjonuje tylko w obrębie świata zmysłowego, tj. na przykład, może zmieniać kształty zmysłowe tylko na inne kształty zmysłowe. Wyrażanie przyrody w języku matematyki, oparte na metodzie idealizowania i konstruowania (wymaga ona „doskonalenia w intersubiektywnym uwspólnoceniu”), jest przechodzeniem od obiektów zmysłowych do obiektywnych obiektów idealnych.<sup>20</sup> Sens matematyzacji przyrody polega na dokonywaniu idealizacji rzeczywistości przyrodniczej i następnie operowaniu w świecie idealnym. Operacja ta umożliwia wytworzenie *episteme*, desubiektywizację świata naocznego owocującą obiektywną nauką.<sup>21</sup> Nauka wykracza poza „sferę bezpośrednio doświadczających naoczności i możliwego doświadczeniowego poznania przednaukowego świata życia codziennego”.<sup>22</sup> Przy tym świat przedmiotów idealnych (podbudowanych matematycznie) staje się jedynym światem rzeczywistym „rzeczywiście danym[m] doświad-

<sup>15</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, op. cit., s. 18.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 19, 29.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 22, 28.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 39.

czalnie, zawsze doświadczany[m] i dającym[m] się doświadczać, czyli naszym[m] zwykły[m] świat[em] życia codziennego.” [...] Wraz z Galileuszem zaczyna się zatem podstawienie przyrody zidealizowanej za przyrodę przednaukowej naoczności”.<sup>23</sup> Husserl używa terminu „symboliczny”, jednak w znaczeniu węższym niż Ernst Cassirer.<sup>24</sup> Czy świat wytworzony rozumowo staje się światem w sensie metafizycznym? Czy jest ułudą takiego świata, a w rzeczywistości światem skonstruowanym, wytworem podmiotu choćby wytworem zobiektywizowanym? Czy, przeciwnie, w matematyzowaniu przyrody, polegającej przecież na ujawnianiu jej istoty i desubiektywizowaniu (obiektywizowaniu) danych naocznych, dociera się do pokładów (warstw) bytowych, do czystej odsłony metafizyki? Obie hipotezy są w fenomenologii ryzykowne. W każdym razie matematyczne przyrodoznawstwo zastępuje świat życia codziennego, jest jego matematycznym przebraniem. Żyjemy, można powiedzieć, w pozorze metafizycznym, gdyż „...za prawdziwe istnienie bierzemy to, co jest jedynie metodą” matematyczną.<sup>25</sup> Metoda ta polegająca na przekształcaniu przyrody w liczby powoduje także spłylenie sensu naoczności, a przy tym odejście od niego. Zamiast tego sensu pojawia się wykształcony przy użyciu metody matematycznej sens symboliczny przyrody, całkowicie sformalizowany.

Dziedziną nauk empirycznych od rewolucji Galileusza jest według Husserla świat idealny. Jest to świat istot lub świat obiektywny, z którego usunięte są czynniki subiektywne zawarte w doświadczeniu zmysłowym. Czy świadczyłyby to o tym, że ów świat ma charakter metafizyczny, a nie charakter podmiotowego korelatu (konstrukt)? Tak, jeśli odpowiednio rozumieć *a priori* podmiotowe – jako takie, które przenika do świata samego w sobie. Można też powiedzieć prosto, że podmiot subiektywny jest w stanie obiektywizować swe akty i ich wyniki.

Trzy punkty w tych tezach są dyskusyjne. Po pierwsze, ograniczenie fantazji do dziedziny zmysłowej. Jeśli fantazję utożsamić z wyobraźnią (Husserl nie określa jej bliżej), to ograniczenie to budzi wątpliwości. Ludzka wyobraźnia ma, wydaje się, szerszy zasięg i od czasów mitycznych konstruuje się przy jej użyciu obiekty, które nie są dane zmysłowo, ani nie są odtworzeniami obiektów uprzednio danych zmysłowo. Jednak mimo to można pytać, czy wszelkie obiekty wyobraźni, których odpowiedniki nie istnieją w świecie zmysłowym, nie są jednak złożeniami, transformacjami itp. tego, co w tym świecie istnieje. Czy ludzka wyobraźnia nie jest w jakimś stopniu ograniczona przez zmysłowość? Czy człowiek jest w stanie ją tylko przetwarzać, komponować jej wytwory z obrazów zmysłowych?

Po drugie, wątpliwe jest, czy tylko matematyka i matematyczne środki wyrazu przenoszą rzeczywistość empiryczną w idealną. Czy inne ludzkie

<sup>23</sup> Ibidem, s. 45, 46.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 49.

zdolności poznawcze nie owocują również „wchodzeniem do” rzeczywistości, która nie jest zmysłowa, a idealna w określonym sensie? Można twierdzić, że różne środki symbolizowania rzeczywistości kreują *de facto* rzeczywistości idealne – nieistniejące w świecie zmysłowym i przy tym odkrywają to, co w nich obiektywne – dystansując się od subiektywności poznania zmysłowego. Istnieją, wytwarzane w kulturze, różne środki nienaocznego symbolizowania. Trudno zresztą mówić o symbolizowaniu naocznym, bo symbolizowanie jest, ze swej istoty, wykraczaniem poza zmysłowość. Można nawet pytać, czy w ogóle są przedstawienia, które nie są symboliczne – wszak każde pojęcie jest symboliczne, jeśli przyjąć, że mitem są czyste dane (naoczne). Najważniejsza teza Husserla z *Kryzysu nauk europejskich* to ta: świat życia codziennego ubiera się w formę idei matematycznych, „szatę tzw. obiektywnie naukowych prawd”. Do obiektów (zdarzeń) naocznych dopasowuje się matematyczne idee i to właśnie pozwala zwiększyć moc przewidywania.

Idee (i symbole) matematycznego przyrodoznawstwa, a w sumie to, co nazywa się przyrodą „obiektywnie rzeczywistą i prawdziwą” zastępują świat życia codziennego. Zamiast z tym światem obcujemy z jego wyidealizowanym przebraniem, które bierzemy za prawdziwą rzeczywistość.<sup>26</sup> Nauka utraciła przez to swą trywialność, jak to wyraża Husserl, a zarazem oderwała się od świata naocznego, w którym przebiega całe nasze praktyczne życie. Odchodzenie od naoczności – przeprowadzane na szeroką skalę w nauce od Galileusza – zawiera według Husserla wadę; nauka bowiem zrywa związek z tym światem, „w którym rozgrywa się całe nasze praktyczne życie”, który jest nam nieustannie dany jako rzeczywisty. „[A]bstrahuje też od podmiotów jako osób prowadzących życie osobowe, od wszystkiego, co w szerokim sensie duchowe, od wszelkich własności kulturowych, w które obrastają rzeczy w ludzkiej praktyce.”<sup>27</sup> Matematyzacja doprowadziła do ujęcia przyrody jako świata materialnego, a następnie do przemiany „idei świata w ogóle”.<sup>28</sup> Ale ta wada jest równoważona przez zalety: osiąga się poznanie racjonalne i obiektywne. Matematyczne „przebrania” odsłaniają przyrodę w sposób obiektywny – w sposób nieosiągalny (?) w świecie życia i stosowanej w nim naoczności jako metodzie poznania. Czy więc można twierdzić, że w pewnym sensie przyroda zmatematyzowana jest tylko jej pozorem? Inaczej, czy matematyzowanie releguje rzeczywistą przyrodę ujmowaną w naoczności, tę, z którą mamy do czynienia w świecie życia? Co do wykluczenia z nauki matematyzowanej ludzi (gdyż nie podmiotów poznania) jako osób, z ich życiem duchowym i kulturowym, trzeba zważyć, że Galileusz koncentrował swą uwagę na fizyce, a ponadto takie nauki o człowieku jako antropologia kulturowa i psychologia były ówczesnie w stanie załączkowym, obecne tylko jako część filozofii. Te okoliczności mogą wyjaśniać relacjonowany przez Husser-

<sup>26</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, op. cit., s. 48.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 47, 48, 56.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 57.

la ówczesny (na progu nowożytności) stan rzeczy. Jednak, z drugiej strony, nauki o człowieku w swych dominującym obszarze nie mają dotychczas formy matematycznej. Nie ma jej nawet w pełnej postaci współczesna biologia. Nawet obecnie matematyzacja nie obejmuje wszystkich nauk, a w czasach Galileusza dotyczyła tylko części fizyki, tj. mechaniki. Natomiast astronomia była częściowo zmatematyzowana przed Galileuszem. Można więc wysunąć pewne zastrzeżenia co do tego, czy projekt matematyzacji zaproponowany przez Galileusza ukonstytuował nowy ideał nauki i czy, z drugiej strony, był jedynym czynnikiem zmiany ideału. Za inny, równie ważny, można uznać włączenie do ideału postulatu empiryczności nauk przyrodniczych.

Zdaniem Husserla nowożytna matematyka i przyrodznawstwo ukształtowały nowy wzorzec racjonalności, równoległe do nowego, matematycznego ideału nauki. Notabene dopiero w tym miejscu Husserl odnosi się do empiryczności nauk przyrodniczych, a konkretniej do „»podporządkowywania« danych empirycznych odpowiadającym im pojęciom idealnym, doskonalenie przez użycie odpowiedniej metody, precyzację pomiarów, wzrost sprawności urządzeń pomiarowych itp.”<sup>29</sup> Jednak jest oczywiste, że matematyzowanie jest stowarzyszone w tym nowym ideale z empirycznością; Husserl oddziela od siebie pojęcia empiryczności oraz naoczności; to pierwsze pojęcie rozumiejąc inaczej niż rozumie się je zwykle. Naoczność jest dla niego pojęciem głównym, odnosi się do doświadczenia, natomiast empiryczność rozumie on jako konkretne techniki pomiarowe, w których stosuje się liczby.

Ten wzorzec racjonalności, związany z matematyzacją, spowodował imponujący postęp nauk – stwierdza Husserl. Jednak jego fundamentalną wadą było zmaterializowanie przyrody, czyli redukcja jej obrazu do obrazu fizycznego: inne nauki, w tym biologia muszą „rozpływać się w fizyce”. Ideał ten obejmuje pierwotnie tylko fizykę i matematykę, a następnie wymusza do nich redukcję wszystkich innych nauk.<sup>30</sup> Matematyzacja nauk jest więc problematyczna.

## IDEAŁ NAUKI A PODMIOTOWOŚĆ I *LEBENSWELT*

Husserl postuluje w związku z tym nową drogę: naukowość transcendentną.<sup>31</sup> Świat życia codziennego jest pierwotny, przednaukowy i to jego sens „jest rzeczywiście obowiązujący dla tego, kto go aktualnie doświadcza”. Natomiast świat nauki jest „tworem wyższego rzędu”, zbudowanym na podstawie przednaukowego doświadczenia i myślenia. *Lebenswelt* ma zatem prymat i jest gruntem dla świata naukowego, a skoro tak, to świat naukowy jest ugruntowany w subiektywności (podmiotowości) – to w niej przyjmuje się

<sup>29</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, op. cit., s. 62–63.

<sup>30</sup> Ibidem, 63–64.

<sup>31</sup> Ibidem, 66.



istnienie świata, a „później racjonalizuje go lub, co jest równoważne, obiektywizuje”. Nie chodzi tu Husserlowi o podmiot (tłumacz *Kryzysu...* pisze: subiektywność) psychologiczny, tj. o człowieka, który poznaje,<sup>32</sup> lecz o podmiot (subiektywność) transcendentalny i, za tym, o naukowość transcendentalną. Taka naukowość nie była znana dawnej filozofii, jest całkiem nowego rodzaju.<sup>33</sup> Tak więc – podobnie jak u Kanta – podmiot poznania jest transcendentalny. Husserl rozumie go inaczej niż Kant: podmiotowość transcendentalna wyłącza się ze świata życia, a następnie jest racjonalizowana, równoważnie obiektywizowana. Nie jest zatem, wydaje się, ahistoryczna i dana jako podmiotowe *a priori*. Nie można nawet stwierdzić, skąd, na jakich podstawach się ją formuje, jeśli odrzucić nasuwający się koncept, iż podmiotowość ta jest produktem ludzkiej natury – to bowiem prowadziłoby do psychologizmu, od którego pojęcie podmiotowości transcendentalnej jest odseparowane.

Skoro podmiotowość transcendentalna ma swój początek i grunt w *Lebenswelcie*, to czy naukę można traktować jako wielorako przetworzone i racjonalizowane (obiektywizowane) doświadczenie codzienności? Związki nie są bezpośrednie ani oczywiste. Trudne też do wytyczenia, ponieważ Husserl mówi wiele o fundowaniu podmiotowości transcendentalnej w *Lebenswelcie*. Nie są jednoznaczne, ponieważ Husserl stwierdza gdzie indziej, że matematyzacja prowadzi do idei, do świata idealnego, co można rozumieć, że prowadzi do istot, do samego więc metafizycznego (albo – w idealizmie transcendentalnym – podmiotowego) jądra rzeczywistości.

Podmiotowość transcendentalna wyrasta zatem z *Lebensweltu* i również nauka ma swe korzenie w doświadczeniu życia codziennego. Husserl nie mówi jednak, jak konkretnie fundowanie nauki w *Lebenswelcie* przebiega i w czym jest osadzone. Jest tu pewne pęknięcie: Husserl zgłasza tu a również w *Medytacjach kartezjańskich*, że aby ujawnić ideę nauki, trzeba zejść do pierwotnego poziomu podmiotowości – podążać drogą Kartezjusza.

Proponuje więc dwie drogi: drogę Kartezjuszowego *cogito* i z jego rezultatu odbudowanie podstaw (istoty) poznania naukowego oraz drogę badania *Lebensweltu*, gdyż z niego, jego zdaniem, wyrasta nauka. Obie te drogi łączą się w jedną, jako że źródłem konstytucji świata życia jest subiektywność (indywidualna podmiotowość).

Z najbardziej powierzchownego punktu widzenia można wnioskować, że Husserl twierdzi, iż źródłem i gruntem ważności nauki jest podmiot – nie psychologiczny (empiryczny), lecz transcendentalny. Jednak pozostaje tu niedopowiedzenie, ponieważ o podmiocie transcendentalnym Husserl nie mówi wiele. Można przyjąć, że nie jest to transcendentalny podmiot Kanta, lecz podmiot przejęty z myśli Kartezjusza lub – co bardziej zasadne – ufor-

<sup>32</sup> Dokładniej, o człowieka empirycznego, choć paralela do Kantowskiego podmiotu empirycznego jest tu problematyczna.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 66.

mowany na podstawie tej myśli, rozwinięty, włożony jednak w całość Husserlowskiego myślenia.<sup>34</sup> Jest to podmiot pierwotnie usytuowany w świecie życia i, zdaje się, przezeń kształtowany – jeśli w ogóle można mówić o takim kształtowaniu, a nie o formowaniu w przeciwnym kierunku, tj. świata życia przez pierwotny wobec niego podmiot transcendentalny, ahistoryczny.

Źródłem powstawania poznania jest – nieodkrywane w samej nauce – „Ja-sam wraz z całym moim rzeczywistym i możliwym życiem poznawczym, a wreszcie z całym moim konkretnym życiem.” Husserl przyjmuje więc problem transcendentalny w szerszym znaczeniu, nieograniczony do kantowskiej linii transcendentalizmu – jak pisze – radykalny subiektywizm transcendentalny.<sup>35</sup> Metoda transcendentalna to zwrot ku ego i jego świadomego życia do świata, „którego jestem świadomy i którego prawdziwe istnienie poznaję w tworach mego własnego poznania”.<sup>36</sup> Zwrot ku subiektywności jest wejściem na drogę odkrywania genezy autentycznego poznania. Obiektywne nauki, w tym nauki ścisłe „w ogóle nie są jeszcze w sposób poważny naukami, nie są poznaniem wywiedzionym z ostatecznego uzasadnienia...”<sup>37</sup> Prawdę oferuje dopiero metoda transcendentalno-subiektywna i filozofia transcendentalna: „metoda nauk obiektywnych spoczywa na głęboko ukrytym podłożu subiektywnym i [...] którego filozoficzne oświetlenie wyznaczyłoby dopiero prawdziwy sens osiągnąć nauk pozytywnych i, odpowiednio, prawdziwy sens istnienia obiektywnego świata – właśnie jako sens transcendentalno-subiektywny”.<sup>38</sup>

Husserl podaje część analityczną dochodzenia do poznania: jego źródła w podmiotowości transcendentalnej, do której trzeba dojść, aby rozpocząć konstruktywną część wędrówki. Nie mówi jednak wiele o drodze konstruktywnej: jak z głębi podmiotowości transcendentalnej (jego specyficznego typu, nie Kantowskiego, typu) wyłonić autentyczne poznanie. Z pewnością nie jest to droga Kartezjusza, nie jest też to sposób Kanta.

## IDEAŁ NAUKI A METODA HISTORYCZNA

Husserl, stosując w *Kryzysie nauk europejskich* podejście historyczne, nieobecne w *Medytacjach kartezjańskich*, utrzymuje, że w XIX wieku dokonała się zmiana ideału nauki, także (głównie?) za sprawą filozofii pozytywistycznej. Tę przemianę ostro krytykuje. Tworzy on swoją własną ideę nauki – i dystansując się od pozytywistycznej idei nauki, i reaktywując, szczególnie

<sup>34</sup> Nie używam tu pojęcia „fenomenologia”, ponieważ niektórzy badacze uważają, że Husserl w *Kryzysie...* przestaje być fenomenologiem (po części), a staje się kantystą, np. J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, op. cit.

<sup>35</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, op. cit., s. 94–95.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 96–97.

zinterpretowaną, ideę nauki starożytnej, i wzorowaną na niej ideę nauki w pierwszych wiekach nowożytności.

Punktem wyjścia dla Husserla jest ogólna ocena nauk, „jaka zaczęła się dokonywać na przełomie zeszłego stulecia. Dotyczyła ona nie tyle ich naukowości, ile raczej tego, co nauka w ogóle znaczy i znaczyć może dla ludzkiego istnienia.”<sup>39</sup> Poddaje krytyce przemiany, jakie dokonały się w nauce od tego czasu. Zapowiada to sam tytuł paragrafu 2, którego fragment przytoczyłam: *Pozytywistyczna redukcja idei nauki do nauki o samych faktach. „Kryzys” nauki jako utrata jej doniosłości dla życia*. Stwierdza, że w XIX wieku nauki pozytywne odwróciły się problemom istotnych dla człowieka: problemom sensu życia, ustanowiły się jako nauki o samych faktach, co spowodowało, że również człowiek został sprowadzony przez nie do faktu. Usunęły ze swojego obszaru kwestie człowieka „jako decydującego w sposób wolny o swoim zachowaniu wobec otaczającego go ludzkiego i pozaludzkiego świata, jako wolnego w swych możliwościach rozumnego kształtowania siebie i swego otoczenia”.<sup>40</sup> Krytyka Husserla dotyczy również nauk humanistycznych – z tego powodu, że dystansują się one od wszelkiego wartościowania oraz od „pytania dotyczące rozumu i nie rozumu [...] oraz wytworów jego kultury”. Husserl ocenia negatywnie awartościujące podejście do historii ludzkości i nieobecność w naukach humanistycznych wyciągania z nich wniosków dla obecnego i przyszłych pokoleń.<sup>41</sup>

Mniej ważnym faktem jest to, że nauki o człowieku w czasie pisania *Kryzysu...* były słabo uformowane, niedawno powstały, niektóre (naukowe kulturoznawstwo, antropologia kulturowa jako nauka pozytywna) jeszcze nie zostały całkowicie odseparowane od filozofii. Oceny Husserla po części straciły teraz aktualność, po części, gdyż najistotniejsze partie rozważań o ludzkim rozumie – mimo intensywnych przedsięwzięć w kognitywistycznych na tym polu – nadal należą do filozofii, i ta ma w tym względzie autonomię.

Ważniejszą kwestią jest ta odnosząca się do aksjologicznej neutralności nauk szczegółowych. Czy można zgodzić się z Husserlem, że nauki humanistyczne są czysto opisowe i aksjologicznie neutralne? Wydaje się, że jego twierdzenie, dosyć powszechne wtedy, kiedy *Kryzys...* powstawał,<sup>42</sup> i koronne dla zamierzenia fenomenologii, jest pełne wątpliwości. W każdej koncepcji ludzkiej historii można bowiem wykryć, że opisując zarazem oceniają one przeszłe fakty – sposób opisu, wybór faktów historycznych i sposób ich ujęcia kryje w sobie znaczący багаż wartościowania. Dają też wskazówki zawierające elementy wartościujące. Nawet konceptualizacje prezentowanych

<sup>39</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 4–5.

<sup>42</sup> Aksjologiczna neutralność i obiektywność wiedzy naukowej były forsowane nie tylko przez pozytywizm, ale i przez neokantyzm, zwłaszcza marburski.

faktów kryją w sobie pewne intencje wartościujące. Czysty opis, nieskalany wartościowaniem wydaje się być zadawnionym mitem, obecnie stawianym w wątpliwość, w zasadzie dosyć często odwołanym. Opis zawiera każdym ujęciu ludzkiej historii, w każdej jej koncepcji – ładunek wartościowania i moc predyktywną, która ma również charakter po części wartościujący, tj. konkretniej, wskazujący, jak powinna rozwijać się ludzka historia.

Filozofia to – mówi Husserl – „absolutnie bezzałożeniowa, uniwersalna wiedza dotycząca świata i człowieka, rozpoznająca tkwiący w samym świecie rozum i teleologię, oraz najwyższą zasadę świata – Boga. Filozofia gwarantuje wolność, a ta wolność teoretyczna pociąga za sobą autonomię praktyczną. Najwyższą rangę ma wolny rozum, który między innymi jest podstawą samokształtowania się człowieka – i indywidualnego, i całej ludzkości.<sup>43</sup>

Ten charakter, zdania i konsekwencji filozofowania w duchu starożytnej filozofii Husserl uznaje za najwyższy wzór – do przeniesienia do czasów mu współczesnych. Jednak tylko w najogólniejszym wymiarze – racjonalności przenikającej kulturę europejską.

Husserl dostrzega „istotną przemianę idei i zadania uniwersalnej filozofii, która dokonała się u początków nowożytności przy przejmowaniu idei starożytnej”.<sup>44</sup> Choć nauka jest dla niego najwyższym ideałem poznania i wzorem, według którego ma kroczyć filozofia, to jednocześnie wskazuje wady w przemianie ideału nauki, jaki został wprowadzony – za sprawą Galileusza – na początku nowożytności.

Opierając się na tym wzorze Husserl ustanawia relację filozofii (Jednej Filozofii) do nauk pozytywnych: te są niesamodzielnymi odgałęzieniami Filozofii. Zadaniem filozofii Kartezjusza (idącego w tym względzie za starożytnością, jednak z istotną zmianą) jest utworzenie jednego systemu teoretycznego ujmującego całość sensownych problemów, jakie może postawić człowiek – co do faktów, rozumu, doczesności i wieczności.<sup>45</sup> Maksymalistyczne są zatem zadania i filozofii i nauk pozytywnych. Te drugie zastępują zadania metafizyki, a inaczej, kontynuują je w nowej postaci – będąc dla Husserla czymś w rodzaju metafizyki znaturalizowanej, bo z empiryczną metodą.

Relację filozofii do nauk pozytywnych w poglądach Husserla można interpretować dwojako; wydaje się, że w jego wyjaśnieniach kryje się pewna dwuznaczność, wynikająca, być może z niedopowiedzenia. Po pierwsze, ponownie pojawia się tu – ale w wersji stosunkowo łatwo rozstrzygalnej – kwestia normatywności versus opisowości diagnozy. Husserl odnosi się do materiału historycznego: do relacji nauki do filozofii w starożytności i w pierwszych wiekach nowożytności i w tym aspekcie jego rozważania są opisowe, oczywiście z elementami wartościujących interpretacji. Natomiast

<sup>43</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, op. cit., s. 5–6.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 6.

rozważania te są normatywne, kiedy Husserl mówi nam, jaka powinna być współczesna mu filozofia. Postuluje powrót do tradycji filozofii starożytnej i nowożytnej – filozofii systemów, obejmującej całość ludzkiej wiedzy i, co więcej, zawierającej wszystkie tematyczne i problemowe gałęzie ludzkiej wiedzy teoretycznej. Przy takiej eksplikacji filozofia nie pełni roli fundatorki nauk pozytywnych, lecz je zbiera w całość, nawet nie jest – jak tego chciał Comte – syntezą tej wiedzy, którą oferują nam nauki szczegółowe – jeśliby przez syntezę rozumieć jakąś twórczą unifikację, przekształcenie wiedzy nauk pozytywnych takie, aby tworzyły one jednolity system.

Nasuują się tu następujące uwagi. Po pierwsze, Husserl, tak bezwzględny przeciwnik pozytywizmu, zbliża się w swej koncepcji relacji filozofii do nauk pozytywnych do koncepcji pierwszego, Comte'owskiego pozytywizmu. Po drugie, w przytoczonej tu ekspozycji poglądu Husserla (o relacji filozofii do nauki) nauki szczegółowe – jako odgałęzienia filozofii – stoją na tym samym poziomie, co filozofia. Filozofia nie jest dziedziną nadrzędną wobec nich, fundującą je, lecz jest ich zbiorem.

Projekt Husserla – przywrócenia, choć ze zmianami, starożytnego i w pierwszej fazie nowożytności statusu filozofii, pod względem jej zawierania nauk szczegółowych – jest, wydaje się, nie do reaktywowania w teraźniejszości. Nie był także do reaktywowania w pierwszych dekadach XX wieku, kiedy Husserl swój projekt formował. W starożytności i w pierwszym okresie nowożytności filozofia obejmowała całą teoretyczną wiedzę o rzeczywistości – włączając w to człowieka, indywidualnego i ludzkie struktury kolektywne (grupy ludzkie, społeczeństwa, narody), a także ludzkie wytwory.

Następnie dokonywał się stopniowo proces separacji: z filozofii wyodrębniły się nauki szczegółowe (fizyka, chemia, biologia, psychologia i socjologia, nauki polityczne itd.). Proces separowania, który był zarazem procesem autonomizowania poszczególnych pól badawczych względem filozofii, nie tylko stopniowo ograniczał dziedzinę filozofii. Proces separowania wiązał się z procesem zmiany metody – ze spekulatywnej obowiązującej w filozofii lub po części spekulatywnej na empirycznej w zautonomizowanych naukach pozytywnych. Przy czym i filozofia, i nauki pozytywne zachowały wspólny cel: tworzenie wiedzy teoretycznej, w którym to tworzeniu rozum odgrywa rolę pierwszoplanową.

Ten proces separacji jest, wydaje się, nieodwracalny, a przynajmniej jest niewyobrażalny w obecnej cywilizacji. Notabene filozofia przynajmniej od końca XIX wieku poszukuje w związku z tym procesem secesji nowych dla siebie obszarów eksploracji, nowych ról i permanentnie próbuje określić swój status. Próbuje „wpasować się” do rzeczywistości kulturowej i stanąć wobec faktu istnienia nauk szczegółowych, których dziedziny były dawniej jej domeną. Stanowisko Husserla jest w tym względzie zachowawcze; postuluje on przywrócenie starego, przebrzmiałego stanu rzeczy. Motywuje to tym m.in., że starożytna idea filozofii opiera się na „nierozdzielnej jedności

wszelkiego bytu”, a metafizyka jest kulminacją rozważań. Filozofia ma zawierać, na powrót, metafizykę, gdyż nauka tylko o faktach, według pozytywistycznego credo, nie realizuje najwyższego roszczenia poznania, która dąży do ujęcia totalności bytu i która też odpowiada na pytania specyficznie filozoficzne: ponadczasowe, koniecznie ważne idee i ideały.<sup>46</sup>

Pogląd o kryzysie filozofii w związku z separowaniem się od niej nauk szczegółowych i przy tym dosyć powszechnym klimatem antymetafizycznym – rozpoczynającym się od Kanta, a nie od pozytywizmu – był w owym czasie dosyć powszechny. Filozofowie współcześni Husserlowi i późniejsi dążyli do wytyczenia statusu, zadań i celów filozofii na nowo, ponieważ dotychczasowy status stracił rację bytu. Przyjmowali za fakt niepodważalny separację nauk szczegółowych od filozofii i próbowali w związku z nim utworzyć nową tożsamość filozofii. Uznawano, że filozofia musi się z tym faktem pogodzić, musi stanąć do gry w nowych historycznych warunkach i dokonać przeformułowania swych celów, zadań, obszarów badawczych i, być może, także metody. Filozofia miała być podstawą nauk, a nie ich syntezą lub sklejeniem. Podstawą metodyczną, epistemiczną i aksjologiczną. Miała być gruntem, na którym nauka powstaje i na którym trwa. Już natomiast wątpliwe jest, czy filozofia konstryuuje nauki, czy je projektuje (czy zatem funkcjonuje wobec nich normatywnie), czy tylko wyjaśnia ich podstawy. Husserl należał natomiast do mniej licznej grupy filozofów, którzy restaurowanie starego porządku i organizacji poznania uznali za właściwą drogę wyjścia z kryzysu filozofii. Wskazał on mianowicie drogę do przeszłości jako antidotum na kryzys filozofii.

Jest tu jedna rzecz wątpliwa: ta diagnoza opiera się na założeniu poziomej relacji filozofii do nauk pozytywnych. Jak wspomniałam powyżej, nauki te nie są przez filozofię fundowane; ta nie stanowi ich podstawy, nie jest ich gruntem, lecz ich zbiorem. Słowo „odgałęzienia” kilkakrotnie co najmniej przez Husserla powtarzane – ale z niepewnością, z wątpliwościami – dowodzi zasadności tej interpretacji oraz jej konsekwencji, o których była mowa powyżej.

Całkiem inaczej miałyby się rzecz, gdyby odmiennie zinterpretować postulowaną przez Husserla relację filozofii do nauk pozytywnych. Według tej, konkurencyjnej, interpretacji, filozofia miałyby być centrum unifikującym nauki lub czynnikiem je fundującym, m.in. ustanawiającym metafizyczny grunt dla tych nauk. Filozofia stanowiłaby fundament dla nauk, a nie zbiór ich odgałęzień.

Husserla idea i filozofii i zarazem odnosząca się do nauk pozytywnych jest maksymalistyczna. I filozofia, i nauki szczegółowe obejmują metafizykę i są terenem rozstrzygnięcia kwestii także najwyższych, wykluczonych przez nauki w ich pozytywistycznym wersji. Byłaby to idea o większym znaczeniu

<sup>46</sup> Ibidem, s. 7.

dla terażniejszości. Filozofia bowiem nadal zмага się z problemem swej tożsamości (także, a może przede wszystkim wobec faktu powstania i separacji od niej nauk), a rola filozofii jako fundatorki podstaw nauki jest jedną z najważniejszych propozycji anty-postmodernistycznych. Jürgen Habermas dodaje do tej propozycji (stosunkowo częstej i przybierającej różne wersje) rolę filozofii jako „trzymającej miejsce dla nauk” i jako strażnika racjonalności.

Kwestia tu istotna dotyczy połączenia tego ideału filozofii z faktyczną zawartością nauk pozytywnych. Wydaje się, że Husserl nie wskazuje przejścia (podobnego do rozwiązania Kartezjusza) od transcendentального ego (fundującego teorie idealistyczne) do wiedzy obiektywnej. Czy owo ego, uzyskane po fenomenologicznej *epoché*, wraz ze swymi *cogitationes*, jest w stanie dać prawdziwy i obiektywny obraz rzeczywistości? W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl mówi, że projekt ten (zamyśl) wymaga dopiero rozwinięcia. Podobnie jest w *Kryzysie...*: nie jest wskazane przejście od subiektywnych *cogitationes* transcendentального ego do obiektywnej wiedzy o rzeczywistości. Jak jest możliwa adekwatna rekonstrukcja obiektywnej rzeczywistości ze stanów transcendentального ego, czyli ze stanów subiektywnych indywidualnego podmiotu? Czy już w *cogitationes* tkwi obiektywna widza o rzeczywistości? Jeśli to przejście nie jest uzasadnione, optowanie Husserla za uniwersalnym poznaniem filozoficznym jest tylko filozoficzną mrzonką.

Konkludując, trzeba zauważyć, że w porównaniu z *Medytacjami kartezjańskimi* w *Kryzysie nauk europejskich* zmienia się pogląd na ideę nauki. W pierwszej książce jest on uniwersalny, ahistoryczny, prawdopodobnie też akulturowy. W *Kryzysie nauk europejskich* ideał nauki traci i uniwersalność, i akulturowy charakter i staje się historyczny – Husserl mówi o nauce europejskiej poszczególnych epok historycznych. Twierdzi, że idea nauki jest zmienna. Nie ma jednej manifestacji ludzkiego rozumu w idei nauki, a są różne – zależne nie tylko od okoliczności kulturowych w szerokim sensie słowa „kultura”, ale także od koncepcji filozoficznych – wszak mowa jest o pozytywistycznym ideale nauki, o jej ideale starożytnym i podobnym do (odwzorowanym) ideale nauki nowożytnej. Znać to by mogło, że również ludzki rozum i racjonalność są wytworami epok i sytuacji historycznych.

## NAUKA – LUDZKA NATURA – KULTURA

Jak to jest, że czysta ciekawość i odpowiedzialność za ludzkie życie stanowią o odrębności europejskiej kultury? Ujęcie Husserlowskiej idei nauki przez Klausa Helda różni się pod pewnym względami od interpretacji, którą przedstawiłam powyżej. Held ujmuje inne aspekty Husserlowskich myśli, a poza tym opiera się na szczególnym, dotychczas tu niewspominanym, tekście Husserla: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Zdaniem Helda, Husserl „wychodzi w swych rozważaniach z założenia, że Europa

różni się od innych kultur czymś bardzo specyficznym i ową specyficzną zawdzięcza nauce”.<sup>47</sup> Heldowi, za Husserlem, chodzi o ideał nauki powstały w starożytnej Grecji, który jego zdaniem i w opinii Husserla (którą Held *de facto* i rekonstruuje i przejmuje, dodając do nich własne wątki<sup>48</sup>) nadal jest aktualny i stanowi bazę nauki w całej jej historii. Ideał jest wzorcem przepisów i warunków koniecznych i wystarczających, które wytyczają tożsamość nauki. Czy chodzi Husserlowi i następnie Heldowi o normatywny projekt dla podstaw nauki? Czy chodzi o zamysł deskryptywny, więc nie o np. proponowanie naprawczych programów dla nauki lub/i filozofii, a idzie o odsłonięcie istoty nauki, która jest trwała i nie zmienia się, także nie pod wpływem projektów filozoficznych? Pewne struktury, zręby, podstawy kulturowe są stałe, są inwariantami określającymi tożsamość – głosi Husserl – i nie jest sprawą filozofa te podstawy usuwać, a w ich miejsce proponować nowe. Inną kwestią są realizacje ideału nauki; te mogą deformować ideał.

Naszkiecowany tu pogląd Husserla różni się od tego badanego powyżej, według którego ideał nauki zmienił się w XIX wieku pozytywizm. Ta rozbieżność nie powinna być, sądzę, obwiniona o wewnętrzną niespójność; Husserl uważa – wydaje się – że ideał pozytywistyczny nauki jest kulturowo-historyczną pomyłką, a autentyczny ideał jest jeden – ten przez niego forsonowany, a zrodzony w starożytnej Grecji i znamienny dla ducha cywilizacji europejskiej.

Teza o wyjątkowości kultury europejskiej generowanej przez naukę przypisuje nauce moc kształtowania kultury, a, zatem, również charakter jej najważniejszego konstytutywnego czynnika. Husserl uznaje przy tym, że ideał nauki, ten fundament, z którego wyłaniają się poszczególne, historycznie dane jej manifestacje (realizacje, inaczej jeszcze fazy rozwojowe nauki) jest stały. Husserl nie dopuszcza zmian w podstawach nauki; uważa – zasadnie jest przypuszczać – jej ideał za sztywną bazę kultury europejskiej, za niezmienny wyznacznik i zarazem gwaranta jej tożsamości.

Znane z historii różne realizacje ideału nauki, czyli historycznie dane formy praktyki nauki, mogą kierować w stronę pluralizmu – narzucając przekonanie, że są nauki o różnych tożsamościach,<sup>49</sup> powstałe w różnych epokach i kulturach, odrębne w samych swych istotach. Przekonanie to jest szczególnie łatwe do przyjęcia, gdy usuwa się w cień dystynkcję ideał nauki – praktyka nauki (albo historyczne realizacje nauki). Husserl stoi w tym

<sup>47</sup> K. Held, *Teza Husserla o europeizacji ludzkości*, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3. Współczesna fenomenologia niemiecka, Toruń 1999, s. 45. Held odwołuje się do rozprawy Husserla *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, wykład w Wiedniu 1935, przeł. J. Sidorek, s. 17; zob. <http://sady.up.krakow.pl/antfil.husserl.kryzys.europ.cz1.htm>

<sup>48</sup> Held wspomina, że „Husserl nie był zbyt dobrze obeznany z historią antycznej filozofii i nauki...”, więc Held podejmuje się usystematyzowania i uzupełnienia historycznego jego poglądów. Por. *ibidem*, s. 46.

<sup>49</sup> Nie chodzi tu o dyscypliny nauki, ale o pojęcie nauki *en bloc*.



względzie na stanowisku uniwersalizmu: nauka jest jedna od starożytności do dzisiaj, ponieważ jest oparta na niezmiennym, jednym ideale nauki, jej esencji czy naturze; różnorodność realizacji tego ideału błędnie mamy pluralizmem. Różnorodność manifestacji ideału nauki nie przesądza o tym, że ideał jest zmienny, każdorazowo różny, ale o tym, że dopuszcza on wielość swej realizacji.

Husserl upatruje pierwszego i, zdaje się, najważniejszego momentu w odsłanianiu istoty nauki – twierdzi Held – w motywach, które doprowadziły do „praustanowienia filozofii i nauki przez Greków.<sup>50</sup> Husserl podaje dwa takie motywy, które są aktualne i dzisiaj: „Pierwszym z nich była bezinteresowna teoretyczna ciekawość, którą różni *episteme*, wiedzę naukową, od *dóxa*, drugim pojęcie odpowiedzialności za kształtowanie ludzkiej egzystencji.”<sup>51</sup> Held twierdzi, w duchu Husserla, że ta ciekawość, która stanowi bazę powstania nauki, jest całkiem nowym jej rodzajem. Jest to ciekawość, „przyjemność rozkoszowania się samym pragnieniem wiedzy” nieznaną w wiedzy potocznej, w codziennym życiu. Pierwsi naukowcy nie mają na myśli żadnych utilitarnych korzyści z nabywania wiedzy, ani nawet nie stawiają sobie w poznawaniu założonych z góry celów, a więc ich działania poznawcze nie są ufundowane w racjonalności instrumentalnej, w dążeniu do jakiegokolwiek zysku. Nie są one w ogóle „wytwarzane” przez ludzkie interesy: ciekawość taka nie ma na celu osiągnięcia jakichkolwiek korzyści, realizacji jakichkolwiek potrzeb.

Held pisze o zadziwieniu zjawiskiem świata jako całości, które zrodziło się u pionierów nauki i jest obecne również wyłącznie w kręgu filozofów i uczonych, tworzących jedną grupę, a nawet jedność. Zadziwienie zatem, ciekawość, która jest inicjatorem i motorem aktywności naukowej, jest stanem (potrzebą?) elitarnym. „Na co dzień rzadko pozwalamy sobie na bycie zaciekawionymi, tzn. na przyjemność rozkoszowania się samym pragnieniem wiedzy” – pisze Held.<sup>52</sup> Ciekawość będąca motywem powstania nauki powstaje, gdy człowiek odchodzi od potocznego stylu życia, gdy wkracza w sferę niesterowaną partykularnymi, potocznymi potrzebami, ani – zdaje się – żadnymi w ogóle potrzebami. To uwolnienie się od ograniczoności potrzeb inicjuje zarazem nowy horyzont, nowy świat ludzkiego życia, który jest szczególnie i odmienny od światów partykularnych, a mianowicie uniwersalny. Przejście od horyzontu partykularnego do uniwersalnego nie rodzi się ze zwyczajnego rozszerzenia pola widzenia, a stąd, że wszystkie horyzonty „są ze sobą związane przez ogarniający je związek odniesień: jeden świat jako horyzont uniwersalny”.<sup>53</sup> Zatem – można mniemać – we wszystkich horyzontach partykularnych tkwi (stłumiony przez interesy partykularne) wątek

<sup>50</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 46–47.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 48.

uniwersalny lub otwartość na horyzont uniwersalny (na świat w jego całości), lub też usytuowanie w horyzoncie uniwersalnym.

Można zaliczyć ją do ludzkich stanów transcendentnych: ciekawość intelektualna rodzi się bowiem wtedy – można mniemać – gdy człowiek przekracza swą sferę utylitarną, ograniczoną poprzez dążenie do spełnienia własnych zysków, i oddaje się bezinteresownej pasji intelektualnej, gdy zatem – można powiedzieć inaczej – wkracza w transcendentną sferę czystej duchowości. Zastanawiające jest, że w tę sferę wkraczają – zdaniem Husserla – tylko uczeni i ponadto tylko Europejczycy. Wydaje się więc, że zdaniem Husserla nauka jako wytwór kultury europejskiej nie jest uniwersalna, a próby jej rozprzestrzenienia na cały świat można by traktować jako jeden obok innych wykwitów imperializmu kulturowego. W ekspozycji Helda poglądów Husserla brak wyjaśnień, dlaczego tak się dzieje, że tylko kultura europejska wytworzyła (i co więcej, mogła wytworzyć) naukę. Można ogólnie mniemać, że kultura europejska utworzyła lub była ufundowana w szczególnym *Lebenswelcie*, który utworzył klimat, warunki i zatem bazę odpowiednią do powstania nauki. To narzucające się wyjaśnienie, związane z rolą, jaką odgrywa pojęcie *Lebensweltu* w późnej twórczości Husserla, nie jest jednak całkiem zadowalające; nie jest końcem drogi wyjaśniania. Nie mówi ono bowiem o czynnikach determinujących ten *Lebenswelt*.

Takie ujęcie generuje szereg pytań: Czy wkroczenie do dziedziny transcendencji jest stanem samoistnym, nieufundowanym, powstającym w pewnej fazie rozwoju człowieczeństwa, w uwznioślaniu człowieka, jego intelektualnej sublimacji? Czy każdy człowiek kierując się ku nauce, inicjuje w sobie ów stan ciekawości, który staje się zarzewiem jego naukowej działalności intelektualnej? Czy stan ciekawości jako pierwotny tkwi w ukryciu w każdym człowieku, a jest uzewnętrzniany, inaczej aktywowany w szczególnych sytuacjach, tu w sytuacji inicjowania nauki? Czy inaczej, ludzie z ulicy nie doznają, ani nie mogą doznać owego stanu zdziwienia, który kierowałby ich do nauki, poprzez wytworzony pęd ku poznawaniu świata? Czy owo zadziwienie powstaje tylko u niektórych ludzi, nie jest stanem (zdolnością) każdej istoty ludzkiej? Czy, można w końcu pytać, ciekawość świata nie jest napędzana jakąś pierwotną potrzebą lub interesem, jak twierdzi m.in. Habermas?

Relacjonowany tu pogląd Husserla jest przeciwstawny późniejszym diagnozom Habermasa, a także diagnozom pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej. Według Husserla moment konstytutywny dla nauki to moment, w którym człowiek separuje się od swych partykularnych interesów albo z nich w ogóle rezygnuje i inicjuje wolny od interesów marsz ku wiedzy naukowej. Właśnie usunięcie interesów (relegowanie ich z ludzkiej świadomości) doprowadziło do powstania nauki będąc jej motywem formującym. Jürgen Habermas zaś twierdzi w *Erkenntnis und Interesse*,<sup>54</sup>

<sup>54</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

przeciwnie, że właśnie interesy, w tym interesy człowieka jako istoty biologicznej ukonstytuowały naukę.

Te wszystkie pytania, odnoszące się do faktu powstania nauki – jako fenomenu kulturowego i antropicznego zarazem – kierują uwagę ku człowiekowi i jego szczególnej zakładanej tu naturze. Czy ludzie są równi? Czy wszyscy mają – ze swej natury – zakodowaną ciekawość świata – choćby ukrytą, nie zawsze się przejawiającą, ale będącą potencją, pierwotnym wyposażeniem ludzkiej natury? Czy wszyscy pożądamy, jak to formułuje Arystoteles, „*theori[i]*, rodząc[ej] się w zadziwieniu, wolnej gry patrzenia”?<sup>55</sup>

Zaspokojenie ciekawości światem jako całością rodzi się z przełamania partykularności ludzkiej ciekawości związanej z konkretnymi interesami, celami życia i zawężonymi przez nie „polami oglądu” świata, horyzontami. Horyzonty te tworzą *Sonderwelty*. W życiu przednaukowym ludzka egzystencja ogranicza się do interesów poszczególnych grup ludzi, zatem horyzont świata jest horyzontem np. robotnika, dziecka, artysty, itp., a więc światy tak wytyczone są światami partykularnymi.<sup>56</sup>

Jednak powstaje tu wątpliwość: Luft twierdzi, że Husserl prawie w ogóle nie posługuje się tym pojęciem.<sup>57</sup> Czym się one różnią od jego pojęcia *Lebensweltu*?

Według Andrei Staiti, Husserl posługując się pojęciem *Lebensweltu* w stosunku do kultury mówi o jednym wszechogarniającym *Lebenswelcie* przeciwstawnym wielości światów historycznych kultur lub światów kreowanych przez selektywne interesy.<sup>58</sup> Pojawia się tu ponadto dysonans pomiędzy rozumieniem *Lebensweltu* jako świata kultury a jego rozumieniem jako świata bezpośredniego doświadczenia. Mimo różnych pojęć kultury nie da się wskazać takiego, które dałoby utożsamić te dwa pola: kulturę oraz świat bezpośredniego doświadczenia. Fortunniejsze i zasadniejsze byłoby zresztą mówić tu, ściśle za Husserlem, o świecie życia codziennego i o tych dwóch rozumieniach pojęcia zapomnieć. Rzecz jednak w tym, że zapomnieć się nie da, ponieważ i bezpośrednie doświadczenie (notabene bezpośrednie w bardzo liberalnym sensie), i kultura są związane z *Lebensweltem*. Oba kształtują go i są przez niego kształtowane.

<sup>55</sup> Ibidem, 47.

<sup>56</sup> K. Held, *Teza Husserla o europeizacji ludzkości*, op. cit., s. 48.

<sup>57</sup> S. Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2011, s. 42.

<sup>58</sup> A. Staiti, *Husserl Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press,

## HUSSERLOWSKA IDEA FILOZOFII A JEJ OBECNA KONDYCJA

Metafilozoficzne postulaty Husserla nie są realizowane we współczesnej filozofii. Poszła ona inną drogą niż przez niego wskazana, ustanowiona dla zażegnania jej kryzysu. Od czasów Husserla liczba szkół filozoficznych wzrosła, a przy tym samo określenie szkoły filozoficznej zdewałowowało się. Niekiedy, aby się ogłosić szkołą filozoficzną, wystarczy zaprezentować niezbyt oryginalny i niezbyt stymulujący widzenie świata zbiór tez albo także przekształcony z dawniejszych koncepcji z pewnymi tylko zmianami, jakieś stanowisko filozoficzne w jednej sprawie, bez całościowego projektu czy uniwersalnej idei wiodącej. Szkoły filozoficzne koncentrują się obecnie na konkretnych problemach, niekiedy nie ogarniając całego pola problemowego swojego dla fundującego je problemu. Nie mają w swej większości aspiracji do realizowania zadań uniwersalnych, a nawet tylko do ujmowania badanych kwestii z perspektywy całości, która jest nieznaną i nawet nieinteresującą jako przedmiot filozoficznej refleksji.

Współczesna filozofia zaniechała wypracowywania instrumentów do całościowego wyjaśniania rzeczywistości. Nie jest ani filozofią systemów, ani filozofią zgłębiającą istotę (filozofia obierająca drogę redukcji ejdetycznej jest również zdolna do wyjaśniania całości rzeczywistości – ponieważ istoty są fundamentem rzeczywistości i z nich można zrekonstruować obraz świata). Twierdzi się, że filozofia systemów skończyła się na twórczości Hegla, ale fenomenologia Husserla jest też filozofią mającą na celu dotarcie do całości – ma docierać do istot, które „soczewkują”, a przez to ukazują nie wprost całą rzeczywistość.

Mimo bogactwa treści, podnoszonych problemów i różnych metod filozofowania dzisiejsza filozofia ma minimalistyczny cel. Nie jest nim ujęcie całości, czy to poprzez konstrukcję systemu, czy poprzez dotarcie do istoty rzeczy, budowanie śmiałych wszechogarniających wizji rzeczywistości czy chociażby jej szerokich sfer (bytu, poznania, ludzkiej egzystencji). Wyraźne są w niej tendencje partykularyzujące: ograniczanie się do wybranego, specjalistycznego i względnie wąskiego zbioru problemów, i to takich, których nie ekstrapoluje się na całość. Filozofia w jej sporych obszarach staje się – na wzór nauk zwanych przez Husserla pozytywnymi – coraz bardziej specjalistyczną dziedziną refleksji. Postępuje w niej kładzenie nacisku na zgłębianie detali, na szczegółowość, w sumie na coraz precyzyjniejsze ogarnianie tylko badanego niewielkiego wycinka rzeczywistości, nieujmowanego z szerokiej perspektywy.

W swoich przedsięwzięciach filozofia posiłkuje się materiałem pobranym z nauk empirycznych lub z codziennego życia, z literatury, ogólnie z refleksji i doświadczenia pozafilozoficznego, a granice pomiędzy takim materiałem a treściami filozoficznymi zacierają się. Można nazwać takie czerpanie z wiedzy pozafilozoficznej *rozszerzonym naturalizowaniem*.

Forsowany obecnie trend rozszerzonego naturalizowania jest świadectwem tego, że filozofia zdaje sobie sprawę, iż nie może być już dziedziną autonomiczną w tej postaci, jaką była dawniej – samodzielny wytwórca wiedzy o rzeczywistości. Trend rozszerzonego naturalizowania jest neutralny i wymuszony przez losy filozofii – przez kolejne odrywanie się od niej poszczególnych dziedzin filozoficznych i formowanie z nich nauk pozytywnych. Ponadto przecież w całych swych dziejach posiłkuje się ona doświadczeniem pozafilozoficznym.

Niepokojące jest natomiast to, że coraz częściej owe transformacje treści nie są filozoficznie przetwarzane, opracowywane – za pomocą specyficznych dla siebie instrumentarium pojęciowych – lecz przenoszone do filozofii i w niej zadomawiają się w swych oryginalnych wersjach. Tak dzieje się m.in. w filozofii umysłu, która w znaczących jej teoriach przejmując bez transformacji pojęcia i sposób widzenia z empirycznych nauk o poznaniu. Nie chodzi tu o sztywny nakaz o znaczeniu formalnym, nakazujący stosowanie w filozofii pojęć filozoficznych, a nie np. z dziedziny fizyki czy ekonomii. Chodzi o postulat merytoryczny, decydujący o charakterze filozoficznych treści: filozofia ma formować specyficzne dla siebie oglądy rzeczy, tworząc przy tym też swe własne problemy – bez tego nie jest dziedziną poznania odrębną od innych, autonomiczną. Aparaty pojęciowe są takich przedsięwzięciach niezbywalnie ważne. Posługiwanie się w dociekaniach filozoficznych i twierdzeniach filozoficznych językiem fizyka czy ekonomisty wybitnie ogranicza realizację tak pomyślanych przedsięwzięć.

Nie tylko ten fakt wydaje się niepokojący, lecz i inny, z tym powiązany: filozofia w swym ruchu ku detaliczności (wzorowanej na kanonach współczesnych nauk szczegółowych, czyli Husserlowskich nauk pozytywnych) zaprzestaje postulować wielkie idee i śmiałe plany ujmowania rzeczywistości *en bloc* albo jej istoty. Tak więc priorytetowi ścisłości towarzyszy – wbrew postulatowi Husserla i wbrew duchowi filozofii w ogóle – minimalizm celów, a wbrew Husserlowi i Heglowi – porzucenie myślenia w kategoriach całości, w dążeniu ku najszerszym perspektywom widzenia.

Współczesna filozofia propaguje też antyracjonalizm w niektórych ważnych swych nurtach. Chodzi nie tylko o częściowo przebrzmiały postmodernizm i jego spadkobierców, ale też o filozofię powiązaną z religią, która wprowadza autorytet religijny i wiarę religijną jako główny czynnik obowiązujący w poznaniu i działaniu i jako bazę funkcjonowania człowieka w świecie. Także krytyka niektórych form racjonalności, zwłaszcza racjonalności instrumentalnej, rozlewa się łatwo i szybko na racjonalność w ogóle, za sprawą dezinterpretacji stanowiska Horkheimera<sup>59</sup> w tej kwestii. W konsekwencji obarcza w racjonalność kardynalnymi winami

<sup>59</sup> Chodzi mi tu o najważniejszy tekst szkoły frankfurckiej na ten temat, a mianowicie M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: idem, *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987.

mi, przede wszystkim obwinia się ją o degradację cywilizacji i człowieczeństwa.

Husserl przeciwstawiał się różnaitości filozofii (w liczbie mnogiej) i różnaitości obecnych w niej różnych punktów widzenia, które zmieniały filozofię w nieskoordynowany zbiór światopoglądowych przeświadczeń. Chciał przełamać partykularyzm szkół. Dążył też do utworzenia filozofii wybitnie racjonalistycznej, filozofii jako rygorystycznej ścisłej nauki, ponieważ – w wolnej interpretacji – pojmował irracjonalizm jako antyrozumność (indywidualnego człowieka oraz ludzkości) i regres człowieczeństwa.

Wymienione dwie właściwości filozofii ostatnich kilku dekad – pluralizm szkół i antyracjonalizm, a z nim antyscjentyzm – przeciwstawiają się atrybutom filozofii postulowanym przez Husserla, który był oponentem i antyfundamentalizmu, i minimalizmu, i irracjonalizmu. Był także – trzeba pamiętać – scjentystą, ale w szczególnym rozumieniu terminu, właściwie niespotykanym poza jego stanowiskiem: te nauki pozytywne, które istnieją, nie były dla niego wzorcem naukowości.

Pluralizm obecnej filozofii można oceniać ambiwalentnie. Wygenerowała ona wiele nowych problemów, koncepcji, programów, szkół i nurtów, co dowodzi jej zdumiewających możliwości: zdolna jest do ujmowania wszystkich właściwie sfer ludzkiego świata i całej rzeczywistości – od filozofii *science fiction*, filozofii sportu, filozofii *gender*, po antyepistemologiczne koncepcje poznania, które ma być już tylko działaniem, i po notoryczne, coraz słabiej uzasadniane (albo w ogóle nieuzasadniane, a po prostu przyjmowane jako jeden z niepodważalnych kanonów obecnej filozofii), ale silne tendencje antymetafizyczne. Dowodzi to niezwykle rozległego potencjału filozofii. Pokazuje, że jest ona wszechstronnym, nawet uniwersalnym instrumentem intelektualnego wnikania w to, co jest, i w to także, co jest tylko możliwe. Z drugiej strony, wszechstronność, wielość szkół, problemów i metod (a nie tylko koncepcji) jest niepokojąca, ponieważ filozofie (jaśniej – wiele współistniejących filozofii) – nieujawniające ani całości rzeczywistości, ani istoty rzeczy – zrywają ze swym głównym zadaniem. Filozofia pluralistyczna staje się zbiorem różnorako opracowanych poglądów na rozmaite tematy, bez ambicji do unifikacji, do wypracowania jednolitej uniwersalnej koncepcji świata, a przynajmniej szerokich jego obszarów. Zatem – można twierdzić w najsilniejszej interpretacji – rozpadowi ulega tożsamość filozofii, zwłaszcza w obliczu radykalnych form rozszerzonego naturalizowania, transformacji jej do nauk pozytywnych (czemu przeciwstawiał się Husserl) porzucających ambicję ujęć specyficznie filozoficznych. Porzuca się wymóg specyficznego dla niej pojęciowego przedstawienia kwestii, wyraźne odgraniczenie pod tym względem od nauk szczegółowych i od słownika potocznego. Najnowsza filozofia rozciąga się od jej pogranicza z literaturą oraz z refleksjami, diagnozami itp. zawartymi w ambitnych, ale nieakademickich mediach, do nauk szczegółowych, z ich specyficznymi pojęciami i problemami, chociaż

bez stosowania ich metody empirycznej. Tak więc najmodniejsze trendy filozoficzne znajdują się na polu niczym – pomiędzy filozofią tradycyjnie rozumianą a już nie-filozofią, znajdując się na biegunie przeciwnym do tego, który obrał Husserl. Najkrócej: dzisiejsza filozofia staje się bezwzględnie opozycją tej, którą postulował Husserl w swojej idei filozofii jako nauki ścisłej.

**EDMUND HUSSERL'S IDEA OF SCIENCE AND THE PROJECT  
OF PHENOMENOLOGY AS A SCIENCE**

**ABSTRACT**

I investigate the idea of science elaborated by Edmund Husserl in his later works, first of all, in *Cartesian Meditations* and the *Crisis of European Sciences*. The first part of this investigation has been published in the paper: *Edmunda Husserla idea nauki i projekt fenomenologii jako nauki ścisłej* [Edmund Husserl's Idea of Science and the Project of Phenomenology as a Strict Science], *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 2019, 7 (2), pp. 247–264. Husserl claims that the transformation of philosophy into a strict science, which is the basic aim of his intellectual enterprise, is connected with a reform of all the positive sciences. Positive science is closely related to philosophy—both they have a common grounding and ideal. The paper also compares Husserl's project of philosophy as a fundamental science with the today trends in philosophy and the plurality of its schools, attitudes, fields of problems and methods.

**Keywords:** Edmund Husserl, ideal of science, phenomenology, positive science.

O AUTORCE — profesor zw., Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.

E-mail: mczarnocka@ifispan.edu.pl