

Stanisław Judycki

## Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne\*

Co to znaczy orientować się w myśleniu? Filozofia jest specyficzną odmianą myślenia teoretycznego. Dzieje kultury europejskiej są w dużej części dziejami myślenia. Rozumienie, czym są poszczególne kierunki filozoficzne, a tym samym rozumienie stanu duchowego naszej kultury, wymaga orientacji w dziejach myślenia teoretycznego w ogóle, a szczególnie w dziejach myślenia filozoficznego.

W r. 1786 I. Kant opublikował krótką rozprawkę pt. *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*<sup>1</sup> Wyróżnił tam potrójny sens wyrażenia ‘orientować się’: geograficzny, matematyczny i logiczny. Geograficzny sens dotyczy orientacji w przestrzeni: chodzi o określenie kierunków geograficznych, którego dokonujemy według miejsca wschodu Słońca. W matematycznym sensie chodzi również o odróżnienie kierunków w przestrzeni, przy czym punktem wyjścia nie musi być konieczne określony obiekt i jego miejsce (takie jak miejsce wschodu Słońca). W tym znaczeniu orientujemy się w znanym nam, ciemnym pokoju, gdy możemy określić położenie jakiegoś dowolnego przedmiotu. Wiedząc o tym położeniu, jesteśmy w stanie stwierdzić położenie wszystkich innych przedmiotów, a to dzięki znanemu nam stosunkowi ‘prawo’ - ‘lewo’. W obu wypadkach zasada postępowania jest jednak zmysłowa: opozycja ‘prawo’ – ‘lewo’ powstaje dzięki odczuwaniu własnego ciała, prawej i lewej ręki. Najwyższy i ostateczny stopień osiągamy, gdy od geograficznego i matematycznego sensu przechodzimy do logicznego. Ta orientacja oznacza umiejętność umieszczenia sądu, czy jakiejś wiedzy, w uniwersalnym systemie rozumu<sup>2</sup>.

Orientacja wymaga zatem punktu odniesienia. Nawet orientacja w uniwersalnym systemie rozumu potrzebuje odniesienia do innych jego składników. Tym systemem jest w naszym wypadku filozofia współczesna. Czym są fenomenologia i filozofia dialogu? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba wiedzieć, czym jest współczesność i czym jest filozofia współczesna. Charakterystyka wymienionych kierunków filozoficznych będzie więc spleciona z charakterystyką współczesności.

### 1. DZIEJE I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Nie istnieje żadne, precyzyjnie określone znaczenie wyrażenia

---

\* Poniższy tekst został opublikowany w: w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin: TN KUL 1995, s. 245-261.

<sup>1</sup> *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, w: *Immanuel Kants Werke*, wyd. E. Cassirer, t. IV, Berlin 1922, s. 349-366.

<sup>2</sup> Tamże, s. 352; zob. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1921, s. 42-43.

‘filozofia współczesna’, jak również przyjęte przez wszystkich znaczenie terminu ‘współczesność’. Krytycy i apologety współczesności interpretują jej zakres czasowy zaczynając od nowożytności, a kończąc na czasach im współczesnych. Istnieje też wiele diagnoz stanu filozofii współczesnej i współczesności w ogóle; ciągle też powstają nowe<sup>3</sup>. Mimo różnorodności ocen i punktów odniesienia, według których dokonuje się wartościowania, jeden czynnik jest na pewno bezdyskusyjny: jakkolwiek pojęta współczesność jest zawsze interpretowana jako rezultat dziejów ją poprzedzających. ‘Rezultat’ nie musi tu oznaczać, że dzieje i powstająca w ich wyniku współczesność muszą być widziane jako ‘koniecznościowy pochod rozum’, czy też jako dążenie ducha obiektywnego do realizacji jakiegoś celu. Proces dziejowy jest zbyt złożony, zawiera zbyt wiele czynników, aby skończony rozum ludzki mógł go przejrzeć i stwierdzić na przykład, że współczesność jest albo kresem, albo etapem jakiejś logiki dziejów<sup>4</sup>. Z drugiej jednak strony, każda próba diagnozy stanu filozofii współczesnej i współczesności musi przyjąć, że nie powstały one z niczego, a pozytywnie, że ich stan aktualny jest, przynajmniej do pewnego stopnia, konsekwencją wcześniejszych fragmentów dziejów.

Patrząc w ten sposób, można także dla fenomenologii i tzw. filozofii dialogu (lub też dialogizmu) zrekonstruować ich tło historiozoficzne. Główny twórca fenomenologii, E. Husserl, opublikował swoje prace inicjujące to, co później zostało nazwane ‘ruchem fenomenologicznym’ lub ‘szkołą fenomenologiczną’, kolejno w 1900 r. *Badania logiczne* i w 1913 r. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*<sup>5</sup>. Pobudzeni jego pomysłami filozoficznymi, dołączyli do niego inni filozofowie. Nie powtarzali jego poglądów, raczej twórczo wykorzystywali odkrytą przez niego metodę myślenia, tworząc całkiem nowe obszary analiz i osiągając w ich obrębie interesujące wyniki. Największe nazwiska wśród fenomenologów (lub ludzi zainspirowanych fenomenologią) to: M. Scheler, H. Conrad-Martius, E. Stein, R. Ingarden, M. Heidegger, N. Hartmann, G. Marcel, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, E. Levinas<sup>6</sup>. Dziedziny, w których fenomenologia okazała się najbardziej owocna, to: teoria umysłu,

<sup>3</sup> Współczesność jest szczególnym tematem dyskusji w kontekście tzw. postmodernizmu. Zob. np.: M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969; J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984 (oryg. francuski 1979); J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985; R. J. Bernstein (wyd.), *Habermas and Modernity*, Cambridge 1985; J. Berger (wyd.), *Moderne oder Postmoderne*, Göttingen 1986; D. Lodge, *Modernism, Antimodernism and Postmodernism*, Birmingham 1977; U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

<sup>4</sup> Taką tezę formułuje N. Hartmann w *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933, s. 18-19) przeciwko historiozofii typu zarówno Hegla jak i Marksa.

<sup>5</sup> *Logische Untersuchungen*, cz. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle 1900; cz. II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ks. I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle 1913 (tłum. pol.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1975).

<sup>6</sup> Najobszerniejszą dotychczas monografią o ‘ruchu fenomenologicznym’ jest H. Spiegelberga *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (The Hague 1982<sup>2</sup>).

ogólna teoria przedmiotu (ontologia), aksjologia (etyka i estetyka), ale też filozofia matematyki i badanie podstaw nauk humanistycznych.

‘Filozofia dialogu’ jest określeniem późniejszym, nadanym przez historyków dla wyróżnienia poglądów grupy filozofów, którzy - częściowo niezależnie od siebie - napisali prace charakteryzującą się podobnym stanowiskiem filozoficznym. W pierwszej i drugiej dekadzie XX w. powstały: H. Cohena (przez większą część okresu działalności neokantysty) *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), M. Bubera *Ich und Du* (1923), F. Rosenzweiga *Der Stern der Erlösung* (1921), F. Ebnera *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), E. Rosenstocka-Huessy'ego *Angewandte Seelenkunde* (1924), G. Marcela *Journal Metaphysique* (1927) oraz E. Grisebacha *Gegenwart* (1928). Najbardziej znanym kontynuatorem pewnych wątków dialogizmu jest współcześnie E. Levinas<sup>7</sup>. Użycie terminu ‘dialogizm’, czy wyrażenia ‘filozof dialogu’, może być węższe i specyficzne lub bardziej ogólne. W węższym znaczeniu ma się na myśli radykalne stanowisko typu Bubera, gdzie podstawowymi terminami, od których zaczyna się filozofowanie, są: ‘ja’, ‘ty’, ‘dialog’ itp. Wyżej wymienieni filozofowie zaliczają się do przedstawicieli dialogizmu w takim właśnie sensie. Bardziej ogólne użycie terminu ‘dialogizm’ wskazuje na tych filozofów, którzy bądź antycypowali pewne podstawowe idee Bubera (A. Reinach<sup>8</sup>) (choć w słabszej i niespecyficznej formie), bądź pozostając w kręgu myśli Husserla i Heideggera, mieli poglądy, powiedzmy, ‘personalistyczne’, to znaczy. analizowali i uwypuklali wagę relacji międzyosobowych: M. Scheler, D. von Hildebrand, K. L with, L. Binswanger, K. Jaspers<sup>9</sup>.

Między dialogizmem a fenomenologią zachodzą wielorakie powiązania. (1) Pojawienie się fenomenologii, szczególnie w wydaniu Heideggera, było pozytywnie przyjęte przez niektórych filozofów z tego kręgu. E. Grisebach np. uważał, że dokonany przez ‘szkołę fenomenologiczną’ zwrot ku analizie danych bezpośrednich i ku analizie egzystencji ludzkiej jest godnym uznania pogłębieniem wiedzy o człowieku<sup>10</sup>. (2) Z drugiej strony, większa część dialogistów odnosiła się bardzo krytycznie do idealizmu i transcendentalizmu Husserla (dotyczy to również E. Levinasa). 3<sup>o</sup> Opisowa, egzystencjalna i aksjologiczna strona fenomenologii była bliższa dialogizmowi, natomiast teoretyczny, transcendentalistyczny i idealistyczny jej aspekt stanowił przedmiot ostrej krytyki ze strony dialogistów. Związki historyczne między tymi dwoma nurtami filozofii współczesnej są dość skomplikowane. Nie bardzo też poddają się jasnym określeniom

<sup>7</sup> Zob. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1981<sup>2</sup>; B. Baran (wyd.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991.

<sup>8</sup> *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Halle 1913.

<sup>9</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1926<sup>3</sup> (tłum. pol.: *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980); D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955<sup>2</sup>; K. L with, *Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928; L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942; K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1948<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928, s. 51.

terminologicznym. Nie będę jednak tutaj podejmował tego zagadnienia<sup>11</sup>. Chciałbym natomiast pokazać, jaką rolę należy przypisać fenomenologii i filozofii dialogu z punktu widzenia dziejów filozofii w ogóle. Na zakończenie postaram się ogólnie zarysować, jakie znaczenie mają obydwie kierunki dla aktualnych sporów filozoficznych. Trzeba bowiem powiedzieć, że chociaż fenomenologia i filozofia dialogu były po drugiej wojnie światowej rozwijane, dyskutowane i komentowane, to przecież filozofia ostatnich 20 czy 30 lat jest zdominowana przez inną tradycję myślenia, określaną podręcznikowo mianem filozofii analitycznej. Dzisiaj filozofia analityczna utraciła swoją dawną specyfikę, to znaczy, to, że dotyczyła głównie zagadnień lingwistyczno-epistemologicznych, lecz za to zdominowała swoim podejściem, tematami, przedstawicielami i ilością publikacji cały rynek filozoficzny. Nawet filozofowie wywodzący się z obszaru języka niemieckiego, a z niego przecież wyszły i fenomenologia i filozofia dialogu, uważają dzisiaj za rzecz normalną i wskazaną dążenie do połączenia tradycji tych dwóch obszarów filozoficznego myślenia<sup>12</sup>.

## 2. WSPÓŁCZESNY NATURALIZM

My, żyjący dzisiaj ludzie, nie odczuwamy nic nienaturalnego w interteoretycznej redukcji trzech praw Keplera, dotyczących ruchów astronomicznych, dokonanej przez mechanikę Newtona. Ruchy astronomiczne okazały się specjalnym przypadkiem ruchów inercyjnych ciał obdarzonych masą i rządzonych siłami. Boski lub nadnaturalny charakter fizycznego nieba został na zawsze utracony. Większy opór będziemy odczuwać przy próbie akceptacji, że prawa biologiczne dadzą się interteoretycznie zredukować do praw fizykochemicznych. Natomiast część z nas (nawet laików) zaprotestuje, że prawa psychologiczne dają się na tej samej zasadzie zredukować do praw opisujących procesy neuronalne<sup>13</sup>. W odróżnieniu od fizyki starożytnej i fizyki czasów średniowiecznych fizyka nowożytna osiągnęła sukces dzięki zastosowaniu dwóch procedur: redukcji zjawisk do zjawisk bardziej podstawowych oraz ich matematycznego opisu. Stąd też obraz świata od czasów nowożytnych zaczął się zmieniać. Naturalne stało się widzenie świata nie tylko jako pełni jakości (barw, dźwięków, zapachów itd.), lecz także jako czegoś, co posiada ukrytą, bezpośrednio nieobserwowalną strukturę. Skoro zaś to nowe, redukcyjno-matematyczne podejście dało tyle nowej wiedzy, to tak osiągniętą wiedzę

<sup>11</sup> Zob. cytowaną w przyp. 7 pracę Theunissen. Na temat E. Levinasa zob.: S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine kritische Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978.

<sup>12</sup> O konwergencyjnych tendencjach filozofii współczesnej pisze W. Stegmüller w: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. II, Stuttgart 1987<sup>3</sup>.

<sup>13</sup> Za głównych propagatorów redukcji interteoretycznej i opartego na niej eliminacyjnego fizykalizmu można uznać współcześnie Paula M. Churchlanda i Patricję S. Churchland (*Inter-theoretic Reduction: A Neuroscientists Field Guide*, "Seminars in the Neurosciences", 2(1990), s. 249-256); zob. P. M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, Mass. 1989.

uznano za wzorcową, co więcej - uznano ją za jedyną rzecz godną miana wiedzy. Dawna nauka i filozofia, które wierzyły w możliwość zdobycia poznania bez zastosowania matematycznej redukcji, zaczęły wydawać się coraz bardziej podejrzane.

Można bronić tezy, że filozofia współczesna zaczęła się wraz z wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, która z dwoma innymi uzupełniającymi ją pracami Kanta ukazała się w końcu XVIII w. Kant wyciągnął konsekwencje filozoficzne z tego, co stało się za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa, że: (1) wzorcową wiedzą (i właściwie jedyną) jest wiedza matematyczno-przyrodnicza; (2) rozum próbujący radykalnie przekroczyć doświadczenie, wikał się z konieczności w antynomie, czyli że nie można dowieść teoretycznie istnienia radykalnej, pozaświatowej Transcendencji i istnienia niematerialnej duszy; (3) istnienie Boga i duszy można tylko postulować jako sensowne wypełnienie moralnej natury człowieka. Filozofia współczesna, to znaczy jej tematy i jej sposób widzenia możliwości rozumu ludzkiego, została wyznaczona przez Kanta następująco: (1) wzorcem wiedzy jest matematyka i nauki przyrodnicze, (2) filozofia może polegać tylko na analizie podstaw tych nauk lub na syntezie ich rezultatów (neokantyzm, pozytywizm, wczesne fazy filozofii analitycznej), (3) kompetencje rozumu nie sięgają możliwości dowiedzenia istnienia radykalnej Transcendencji (o czym nie można mówić, o tym należy milczeć). To odmówienie poznaniu metafizycznemu jego tradycyjnych kompetencji spowodowało dalsze, sięgające poza filozofię skutki. Wiedza metafizyczna i religijna stanowiły dotąd jedność. Istnienia Boga i duszy można było filozoficznie dowieść i o tym samym mówiła religia. Gdy za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa i filozofii Kanta rozdzielone zostały wiedza i poglądy metafizyczno-religijne, to w rezultacie zaczęło się rozprzestrzeniać naturalistyczne widzenie świata. Naturalizm nie tylko stawał się dominującym poglądem wśród filozofów, lecz również przenikał do światopoglądu szerokich mas. Według tego poglądu wyjaśnić coś, to wyjaśnić przez podanie jego fizycznych przyczyn; jeżeli się takich przyczyn nie podaje, to nie jest to żadne wiedzotwórcze wyjaśnienie. Odwołanie się do 'przyczyn metafizycznych' albo musi być tylko tymczasowe, albo jest przedgalileuszowskim obskurantyzmem.

Naturalizm ten nie uczynił człowieka szczęśliwszym. Stał się jednak i staje nadal coraz bardziej powszechnym i spontanicznym sposobem widzenia świata i to mimo prób odnowienia filozofii antynaturalistycznych (neoscholastyka) i mimo różnych, pojawiających się w naszej kulturze, form mistycyzmu oraz istnienia dużych rzesz ludzi religijnych. Teoretyczną reakcją na ten stan rzeczy były w XX w. fenomenologia i różne wersje personalizmu, w tym filozofia dialogu. Uprzedzając dalsze rozważania, można krótko powiedzieć tak: jeżeli teoretyczne dowodzenie istnienia Boga czy duszy zostało wykluczone z obszaru spełniającego warunki wiedzy, to poszukiwaniu radykalnej Transcendencji i poszukiwaniu autonomii człowieka wobec natury pozostało tylko jedno wyjście: albo (1) odwołać się do doświadczeń ściśle nieobiektywizowalnych (odmiany personalizmu), albo (2) spróbować rozszerzyć pojęcie obiektywności (fenomenologia).

Tezę tę rozwinę w trzech aspektach, równolegle dla fenomenologii i dialogizmu, to znaczy. w aspekcie idei poszukiwania przednaukowej pierwotności, przednaukowej pewności i reinterpretacji pojęcia subiektywności.

### 3. IDEA PIERWOTNOŚCI

Elementem życia w świecie współczesnym jest tęsknota za czymś, co zostało utracone, za naturalnym światem, wolnym od techniki, pozbawionym niezrozumiałych i zawiłych teorii naukowych, tęsknota za obcowaniem z nieskażonym środowiskiem itd. Taki stan naszego ducha nie jest przypadkowy. Świat pojawia się nam jako ambiwalentny. Z jednej strony, nauki dostarczają nowych możliwości działania i wygod, z drugiej jednak naturalizują świat, to znaczy przynajmniej sugerują, że świat, który widzimy, jest tylko wytworem, epifenomenem, głębiej leżących struktur fizycznych. Gdy na początku XX w. Husserl w swojej fenomenologii wprowadził pojęcie świata naturalnego nastawienia i później pojęcie świata życia (*Lebenswelt*)<sup>14</sup>, chodziło mu o filozoficzną restytucję utraconej za sprawą nowożytnej nauki pierwotności świata i pierwotności doświadczenia tego świata. Świat życia miał być: (1) światem przedteoretycznym, to znaczy wolnym od 'nalotu' teoretycznego i naturalistycznego, pochodzącego z nauk przyrodniczych, (2) światem, w którym żyjemy w nastawieniu osobowym, to znaczy żyjemy - rozmawiając, działając, uprawiając nauki - tak, że nie traktujemy siebie jako tylko kawałków materii, (3) światem, od którego nauki zaczynają budowę swoich teorii i (4) na którym kończą, mając w nim ostateczną bazę weryfikacyjną swoich twierdzeń. Zadaniem fenomenologii miało być jakby powtórne odkrycie tego świata barw, zapachów i kształtów, w którym obiektywność jest obiektywnością międzyludzkiego, intersubiektywnego doświadczenia, a nie nieobserwowalną obiektywnością naukową. Fenomenologia miała też opisać świat życia po to, aby pokazać jego dominującą świat nauki pierwotność. Była to pierwsza, tak teoretycznie zaawansowana, próba odnowienia utraconej po Galileuszu pierwotności świata<sup>15</sup>. Opis fenomenologiczny świata życia nie był jednak ostatecznym celem fenomenologii jako filozofii. Husserl sądził, iż można pokazać, że ten świat posiada swoje głęboko ukryte podłoże. Jest nim syntetyzująca funkcja umysłu ludzkiego. Tę funkcję Husserl nazwał transcendentálną.

Koncepcja świata życia, jego opisu w celu ukazania fundamentalnej to znaczy transcendentálnej, funkcji umysłu ludzkiego, fundamentalnej i dla konstytucji tego świata i dla konstytucji pochodnego od niego świata nauki - to była zasadnicza strategia przewyciężenia redukcyjno-matematycznego naturalizmu, którego chciała dokonać fenomenologia. Formalnie podobne

<sup>14</sup> Pojęcie świata naturalnego nastawienia pojawia się u Husserla w *Ideach I* z 1913 r., natomiast pojęcie świata życia w: *Die Krisis der europ[ä]ischen Wissenschaften und die transzendente Ph[ä]nomenologie* (różne wersje tego później opublikowanego tekstu powstawały w latach trzydziestych), Den Haag 1962<sup>2</sup> (tłum. pol.: *Kryzys nauk europejskich i transcendentálna fenomenologia*, Kraków 1987).

<sup>15</sup> Na temat przedfenomenologicznych teorii świata przedteoretycznego zob.: R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*, München 1986.

podejście do problemu naturalizmu pojawiło się też w dialogizmie, a szerzej w XX-wiecznych nurtach personalizmu. Naturalistyczna interpretacja człowieka i antynominalność teoretycznych dowodów istnienia pozaświatowej Transcendencji wywołały falę odmian personalizmu, wśród których filozofia dialogu była najbardziej radykalna. Trzeba pamiętać, że posiadanie nawet bardzo rozbudowanego pojęcia osoby przez jakiś system filozoficzny nie pozwala na potraktowanie go jako personalizmu w XX-wiecznym sensie tego słowa. Nie można nazwać np. filozofów średniowiecznych personalistami, gdyż pojęcie osoby było przez nich widziane na tle teorii o hierarchii doskonałości bytu, a ich 'personalizm' był teoretyczny i kosmocentryczny. W świecie widzianym jako hierarchia doskonałości transcendencja człowieka nie była zagrożona. Świat współcześnie nie jest już widziany jako system nadbudowujących się doskonałości, lecz jako wielka, subtelnie zorganizowana, struktura fizyczna. Stąd współczesne wersje personalizmu dążyły do ukazania, że istnieją takie typy doświadczeń, w których ujawnia się unikalność człowieka. Te doświadczenia to: miłość, rozmowa (dialog) lub wiara. Swoją pierwotnością doświadczenia te przekraczają wszelką teorię, nie są ściśle obiektywizowalne, ale za to są absolutnie pierwotne i można na nie wskazać używając metaforycznego opisu.

Jeżeli np. M. Buber mówi, że tzw. sfera 'ty', czyli sfera powstająca w autentycznej rozmowie, jest sferą najpierwotniejszą, ukazującą drugiego człowieka w jego nieobliczalności i nieskończoności, a przez to wskazuje na istnienie nieskończonego 'Ty' Boga, to celem tego nie jest dowiedzenie substancjalnej odrębności człowieka, lecz wskazanie na pierwotność i fundamentalność doświadczeń, które są przed i ponad wszelkim dyskursem teoretycznym i naturalistycznym. Stąd też bierze się oczywiście słabość tzw. filozofii dialogu. Powoływanie się na tego typu doświadczenia bywa uważane raczej za ekspresję własnych przekonań moralno-religijnych niż za argumentację filozoficzną. Zamiast używać wyrażenia 'filozofia dialogu', lepiej byłoby więc mówić o fenomenologii szczególnego rodzaju doświadczeń i potraktować tę fenomenologię jako wkład do dyskusji filozoficznej nad istotą człowieka.

Idea pierwotności fenomenologicznej i pierwotności dialogicznej są, formalnie ujmując, sobie bliskie. Zarówno pierwotność świata życia w fenomenologii, jak i pierwotność doświadczeń dialogicznych są pierwotnościami przedteoretycznymi. Za ich pomocą próbuje się przezwyciężyć naturalizację człowieka: w fenomenologii wskazując na transcendentalny aspekt umysłu ludzkiego, w dialogizmie (odmiany personalizmu) wskazując na 'pozaświatowe' pochodzenie człowieka, ujawniające się w tych doświadczeniach.

#### 4. IDEA PEWNOŚCI

Dominującym współczesnym rysem jest nie tylko naturalizm, ale również relatywizm. Jednym z efektów relatywizmu jest stan niepewności. Nagromadzenie się wielkiej ilości informacji i specjalizacja wiedzy z jednej

strony, a brak wiary w syntezę metafizyczno-religijną z drugiej, prowadzi do powstania obrazu świata, w którym nie ma pewności. Dochodzi do tego demokratyzacja życia społecznego, w wyniku której każdy czuje się uprawniony do posiadania własnego poglądu na prawie każdy temat. Już Kartezjusz znajdował się w podobnej sytuacji. Poszukiwana przez niego pewność, pewność *ego cogito*, nie była przypadkowym pomysłem. Już wtedy, w XVII w., potrzeba pewności, wywołana zmianą obrazu świata przez przyrodoznawstwo i wielką ilością nowych informacji, była bardzo wyraźna. Husserl również chciał dać za pomocą swojej fenomenologii pewne podstawy wiedzy o świecie. W porównaniu z Kartezjuszem była to próba bardziej samoświadoma i bardziej teoretycznie rozbudowana. Nie, jak można by powiedzieć, 'punktowa' pewność 'ja myślę' była dla Husserla przedmiotem namysłu filozoficznego, lecz pewność co do istnienia i podstawowych funkcji umysłu ludzkiego jako całości. Zadaniem fenomenologii miał być opis i analiza podstawowych funkcji umysłu w jego odniesieniach do świata życia. Opis i analiza umysłu miały pokazać, że umysł nie jest naturalną częścią świata, lecz syntezującym różne dane jego najgłębszym fundamentem. Świat życia i nadbudowujące się na nim nauki są pochodne od niepowątpiewalnie danych, transcendentálnych funkcji ludzkiego umysłu.

Ideę pewności odnajdujemy również w dialogizmie. Jest ona tam nawet pojęta bardziej radykalnie niż pewność w fenomenologii. Pewność dotycząca istnienia i uposażenia umysłu jest pewnością badacza nastawionego teoretycznie. W badaniach teoretycznych zawsze możliwa jest pomyłka, błąd. Jeżeli E. Levinas, nawiązujący do dialogistów, mówi, że pierwotniejsza niż prawda jest etyczna relacja do drugiego człowieka, że prawda zakłada sprawiedliwość i zaufanie do szczerości innego człowieka<sup>16</sup>, to pewność, o którą mu chodzi, nie jest ani pewnością dyskursu, ani pewnością fenomenów danych w nastawieniu teoretycznym. Jest to pewność moralna, w stosunku do której każda pewność teoretyczna, czy to naukowa, czy filozoficzna, jest tylko nic nie znaczącym zachowaniem się podmiotu teoretyzującego.

Pierwotność i pewność, mające przekroczyć naturalizm i relatywizm, unikając jednocześnie antynomii metafizyczno-teoretycznego podejścia, to wspólne cechy programowe fenomenologii i dialogizmu (czy też dialogicznie zorientowanych nurtów personalizmu).

## 5. IDEA SUBIEKTYWNOŚCI

Można chyba powiedzieć, że powstała na początku XX w. fenomenologia była ostatnią próbą obrony autonomii umysłu ludzkiego przed naturalistyczną interpretacją płynącą z nowożytnego przyrodoznawstwa. Była to ostatnia wielka próba w sensie czysto teoretycznym. Personalisci XX w. (a wśród nich również 'filozofowie dialogu') uważali, że obrona wyjątkowości człowieka i poszukiwanie jego

<sup>16</sup> E. Levinas, *Totalit[é] et Infini. Essai sur l'ext[er]riorit[é]*, Den Haag 1971, s. 62.



pochođności od pozaświatowej Transcendencji są niewykonalne w drodze teoretyczno-metafizycznego dyskursu. Wiedząc o ukazanych przez Kanta antynomiach rozumu metafizycznego, personalizm nie próbował ponownie wikłać się w teoretyczną metafizykę Boga, duszy i świata. Personalisci zastosowali taktyk zasadniczo odmienną: generalnie podważyli roszczenia poznania teoretycznego do ujęcia wyjątkowości człowieka. Była to radykalizacja rozwiązania zawartego w filozofii praktycznej Kanta. Praktyczne dowody Kanta na istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy nie były ‘czysto’ praktyczne, to znaczy, nie były to tylko ‘pobożne życzenia’, że ‘dobrze by było, gdyby istniał Bóg i nieśmiertelna dusza’. Te dowody praktyczne miały bowiem głębokie założenia teoretyczne, jak np. pojęcie teleologii, pojęcie moralnej natury człowieka, koncepcja nieskończonego doskonalenia tej natury. Praktyczną metafizykę Kanta zradykalizowano w nurtach personalizmu XX w. Dotyczy to zarówno personalizmu egzystencjalistycznego, dialogicznego, jak i hermeneutyczno-fenomenologicznego.

Według tego podejścia poznanie teoretyczne nie jest pierwotnym sposobem bycia człowieka w świecie. Poznanie teoretyczne jest pochodne, nieautentyczne i fałszujące prawdziwą istotę człowieka. Źeby ujrzeć jej prawdziwą istotę, naleŹy odwołać się do doświadczeń ściśle nieobiektywizowalnych: doświadczeń egzystencjalnych (‘granicznych’), moralnych i religijnych. Za to całkowite przekroczenie teorii niektóre nurty personalizmu, a w tym szczególnie dialogizm, zapłciły jako filozofie. Wysunięto wobec nich zarzuty irracjonalizmu, nienaukowości, dowolności itd. Teorie personalistyczne bardziej zbliżone do fenomenologii odniosły większy sukces. Zdyscyplinowane metod opisu fenomenologicznego, były bardziej teoretycznie przekonujące. W tym aspekcie personalizm Schelera był lepszy niŹ swoisty egzystencjalistyczny ‘personalizm’ Heideggera lub wykorzystujący pojęcia ‘tajemnicy’ i ‘nadziei’ personalizm Marcela. (‘Personalizm’ Heideggera jest o tyle quasi-personalizmem, że mimo podkreślania odrębności bytowej człowieka, ostatecznie odmówił mu odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji, czy to transcendencji Boga, czy obiektywnych wartości. Heideggerowski ‘personalizm’ kończy się w sumie naturalną mistyk bytu).

Dialogizm typu Bubera był jeszcze bardziej radykalny niŹ wymienione nurty personalizmu. Polegał on na sprzeciwie nie tylko wobec poznania teoretyczno-naukowego, lecz takŹe wobec obiektywno-teoretycznego podejścia fenomenologii i fenomenologicznych odmian personalizmu. Jego krytyka fundamentalnego pojęcia fenomenologicznego, pojęcia intencjonalności, wyrzuciła go prawie całkowicie poza ramy jakiegokolwiek dyskursu. Stał się raczej konfesyjną rejestracj niepowtarzalnych doświadczeń. Źeby zrozumieć dialogiczną krytyk intencjonalności, trzeba najpierw przedstawić fenomenologiczne rozumienie intencjonalności.

Kryzys współczesności polega - zdaniem Husserla - na redukcji pojęcia obiektywności do obiektywności charakterystycznej dla nauk przyrodniczych i na pływcej stąd naturalizacji człowieka, z drugiej zaś

strony na nie dającym się usunąć poczuciu naszej autonomii i transcendencji wobec świata. Nauka nowożytna nieprawomocnie zidentyfikowała rozum w ogóle z rozumem uprawiającym nauki przyrodnicze, a obiektywność z obiektywnością matematycznego przyrodoznawstwa. Zaslugą swoistego 'subiektywizmu' fenomenologii była próba wydobycia specyfiki umysłu, to znaczy próba dowiedzenia, iż umysł nie da się potraktować naturalistycznie. Fundamentalną cechą umysłu jest według fenomenologii intencjonalność: świadomość jest intencjonalna, to znaczy jest zawsze świadomością czegoś, jakiegoś obiektu wyposażonego w sens, znaczenie. Intencjonalność nie jest statyczną własnością umysłu, lecz dynamiczną syntetyzującą siłą, syntetyzującą wszystkie pojawiające się dane. Intencjonalność jest założona we wszystkich odniesieniach umysłu: od najbardziej podstawowych, to znaczy zmysłowych, do najbardziej zaawansowanych teoretycznie. Jest ona splatającą wszystko syntetyczną siłą umysłu, nieredukowalną do związków naturalnych i nieopisywalną redukcyjno-matematycznie. Umysł może się odnosić do świata na różne sposoby. Jednym z nich, ale tylko jednym, jest możliwość przyjęcia nastawienia naturalistycznego i uprawiania przyrodoznawstwa.

Zadaniem fenomenologii ma być opisanie intencjonalnych funkcji umysłu. W przekonaniu fenomenologów opis ten pokazuje, że obiektywność przyrodoznawstwa nie jest jedyną obiektywnością dostępną człowiekowi. Istnieją również specyficzne obiektywności różnych typów doświadczeń: doświadczenia wartości, doświadczenia odkrywającego twory logiki i matematyki, obiektywność doświadczenia religijnego, moralnego czy estetycznego. Tezami tymi fenomenologia starała się przyczynić do wydobycia specyfiki nauk humanistycznych. Jej pojawienie się wpłynęło też inspirująco na psychologię, socjologię i inne nauki humanistyczne. To, co Kant oddzielił, Husserl w swojej koncepcji fenomenologii próbował z powrotem połączyć. Obiektywność przyrodoznawstwa miała przestać być wzorcową i jedyną obiektywnością. Właściwa interpretacja subiektywności, czyli właściwa interpretacja umysłu, miała w zamierzeniu fenomenologów ratować zagrożoną przez naturalizm autonomię człowieka i autonomię wiedzy o człowieku.

Opis świata życia, opis morfologiczny, a nie redukcyjno-matematyczny, dokonywany z punktu widzenia niepowątpiewalnie danych intencjonalnych funkcji umysłu, opis skierowany na odkrycie istotnych elementów świata życia i istotnych struktur umysłu (tzw. poznanie ejdetyczne) - to wszystko zdaniem fenomenologów miało uczynić fenomenologię filozofią pierwszą i odnowić zapomniany współcześnie ideał filozoficznego ugruntowania wiedzy o świecie. Była to obrona maksymalistycznie pojętej filozofii: bo przecież całe to zadanie miało być dziełem filozofii, która nie ograniczałaby się ani do syntezy wiedzy naukowej, ani do analizy jej założeń, ani do analizy lingwistycznej. Jeżeli jednak intencjonalność umysłu jest tak podstawowa dla wszelkiego typu obiektywności, to może nasunąć się wniosek, że obiektywność, czy to humanistyczna, czy przyrodnicza, jest pochodna w stosunku do umysłu. Umysł ludzki ma więc aspekt transcendentalny, to znaczy konstytuujący wszelką obiektywność.

Paradoksalnie zatem, obrona autonomii różnych typów obiektywności i autonomii człowieka musiała skończyć się - według Husserla - przyjęciem tezy tzw. transcendentnego idealizmu, który był całkowitym odwróceniem naturalizmu przyrodoznawstwa. Większość fenomenologów nie zaakceptowała jednak aż tak daleko idącej interpretacji funkcji umysłu, jak tego chciał Husserl.

## 6. DIALOGICZNY ANTYSUBIEKTYWIZM

Personalizm XX w. krytykował obiektywizm za pomocą dwóch strategii. Nurty pozostające pod wpływem Heideggera i fenomenologii Husserla starały się dowieść, że nastawienie teoretyczno-naturalistyczne umysłu nie jest wcale pierwotne, a przynajmniej nie jest najbardziej podstawowe. Istnieją doświadczenia prezentujące swoistą obiektywność, odpowiadającą temu nastawieniu. Druga strategia krytyki obiektywizmu typu dialogicznego była radykalniejsza. Postawiono mianowicie następujący zarzut: teoria możliwych nastawień umysłu do świata jest ostatecznie teorią subiektywistyczną, opiera się bowiem na koncepcji intencjonalności umysłu. Dialogizm uważał, że zagrożeniem dla autentycznej interpretacji tego, kim jest człowiek, są zarówno obiektywistyczny naturalizm, jak i filozoficzny subiektywizm (w tym wypadku subiektywizm fenomenologicznej teorii intencjonalności umysłu). Czy istnieje w ogóle taka trzecia droga interpretacji natury człowieka? Według dialogizmu typu Bubera i według Levinasa filozofii drugiego człowieka - jest to możliwe.

Zdaniem Bubera prawdziwa natura człowieka ani nie odsłoni się nam w nastawieniu obiektywistyczno-naturalistycznym, ani też nie odkryjemy jej wykorzystując intencjonalistyczny i subiektywistyczny schemat fenomenologii Husserla. W obu bowiem wypadkach mamy do czynienia z redukcją: bądź naturalistyczną, bądź subiektywistyczną. W subiektywistycznej drugi człowiek jest tylko 'produktem' intencjonalnych funkcji mojego umysłu, jest *alter ego*, moim drugim 'ja'. Prawdziwa relacja do drugiego to nie redukcja, lecz interakcja. Buber próbował przezwyciężyć intencjonalny schemat podmiotu podejmującego działanie, posiadającego niejako we władaniu obiekty stojące naprzeciw niego (w tym innych ludzi) i tychże obiektów, jako znajdujących się w *passio* w stosunku do *actio* podmiotu intencjonalności. Interakcyjna bezpośredniość, której poszukiwał Buber, miała wykluczać możliwość uczynienia drugiego człowieka środkiem do jakiegokolwiek celu (stosunek do niego nie mógł być zapośredniczony przez praktykę), jak również wykluczać wszystkie media typu: horyzontalności świata, wiedzy, fantazji itp.<sup>17</sup> To autentyczne odniesienie do drugiego człowieka (ukazujące prawdziwą istotę człowieka w ogóle) ma miejsce w rozmowie. Najdonioślejszym momentem rozmowy (dialogu) jest 'zwrócenie się do', 'przemówienie do kogoś' (*Anrede*). Autentyczność i bezpośredniość obecna w 'zwróceniu się do' jest najpierwotniejsza i najwyższa, gdyż w momencie tego zwrócenia się inny człowiek zostaje powołany do akcji (do odpowiedzi), a nie tylko uczyniony

<sup>17</sup> Zob. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, s. 15.

przedmiotem obiektywizującej intencji. Drugi, do którego zwracam się w pytaniu, stoi bezpośrednio wobec mnie, bez zasłony związków rzeczowych, i im bardziej moje pytanie jest pytające, tym bardziej odsłania się jego nieobliczalność i nieskończoność. Drugi ze zwykłego przedmiotu obiektywizującego poznania, staje się kryjącym głębię 'ty'.

Buber starał się pokazać, że w sytuacji pytania jako 'zwrócenia się do' i odpowiedzi na nie dochodzi do zniesienia intencjonalnego schematu: moja własna podmiotowość jako *actio*, a z drugiej strony przedmiot (inny człowiek) jako *passio*. W mojej pasywności oczekiwania na odpowiedź innego człowieka moja *actio* wraca do siebie samej, gdyż przestaje istnieć jako *intentio*. Staje się czynem, który jednocześnie nie jest czynem, gdyż zostaje mi zadany przez drugiego człowieka<sup>18</sup>. W ten sposób w pytaniu i odpowiedzi realizuje się autentyczna relacja międzyludzka. *ego* i *alter ego* stają się 'ja' i 'ty', wykraczają poza uprzedmiotowiający mechanizm intencjonalności i ukazują swoją prawdziwą, moralną i nieskończoną naturę.

Podobny kierunek krytyki obiektywizujących ujęć człowieka, opartych bądź na naturalizmie, bądź na Husserlowskiej teorii intencjonalności, znajdujemy w pismach Levinasa. Stwierdza on, że drugi człowiek schwytany w 'sieć' obiektywizujących intencji nigdy nie będzie różnił się od innych. Prawdziwe odniesienie do drugiego człowieka nie polega na obiektywizującym, intencjonalnym ujęciu, lecz dochodzi do skutku w rozmowie. Tym, co najbardziej autentyczne i najbardziej bezpośrednie, jest imperatyw wypowiedzianego słowa<sup>19</sup>. Pierwotny sposób, w jaki drugi człowiek mi się przedstawia, nie jest prezentacją w sensie fenomenologii. Oblicze Drugiego (*visage*) przekracza i znosi plastyczny obraz jego twarzy. Jego oblicze nie jest tematem mojego spojrzenia, jeżeli rzeczywiście wchodzę z nim w metafizyczno-etyczną relację. Jeżeli to robię, to nie manifestuje się on przez swoje własności, lecz wyraża się jako on sam. Oblicze innego człowieka wyraża go w jego moralnym apelu do mnie i w jego nieskończoności, przekracza w nieskończonej mierze obiektywizujące przedstawienie, które mogę o nim mieć, tak jak nieskończoność przekracza moje pojęcie nieskończoności<sup>20</sup>.

## 7. PROBLEM SYNTEZY

Orientować się w myśleniu, to potrafić umieścić jakąś wiedzę w uniwersalnym systemie rozumu - pisał Kant we wspomnianym fragmencie rozprawki z 1786 r. Problemem dawniej i dzisiaj jest to, że rozum ma dzieje. Po okresie zaufania do jego intuicyjnych sił czytania świata wprost i odkrywania naturalnej hierarchii doskonałości, znaleźliśmy się obecnie w czasach, w których rozum jest widziany jako czynnik, który musi najpierw konstruować (hipotezy, teorie, systemy językowe), aby później mógł czytać.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 15, 78.

<sup>19</sup> L e v i n a s, dz. cyt., s. 21.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21. Na temat relacji między Husserlowską teorią *alter ego* a dialogiczną teorią drugiego człowieka zob.: S. J u d y c k i, *Inlersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.

Są to czasy braku zaufania do syntez metafizyczno-religijnych, dominującej roli naturalistycznego obiektywizmu, a jednocześnie poszukiwania autonomii człowieka i poszukiwania Boga w doświadczeniach przekraczających intersubiektywną obiektywizację. Czego możemy oczekiwać od przyszłości myślenia teoretycznego i jakiej wizji świata i nas samych możemy rozsądnie pragnąć?

Istnieją w tym względzie dwie narzucające się a przeciwstawne prognozy. Obie uważam za nierealne. Według pierwszej możliwe i wskazane jest odnowienie dawnego obrazu świata i dawnej wiary w możliwości rozumu. Jest ona zrozumiała jako tęsknota za utraconą pierwotnością i naiwnością, lecz jest tak samo niewykonalna i niepożądana, jak próby powrotu dorosłego człowieka do lat młodości. Postulowana przez fenomenologię pierwotność świata naturalnego nastawienia, świata życia czy świata zdrowego rozsądku jest na zawsze i nieodwołalnie utracona. Pojęcie takiego świata jest bowiem obarczone fundamentalną aporią: rezultaty badawcze pochodzące z nauk przenikają do naszego naturalnego, zdroworozsądkowego widzenia świata i niepostrzeżenie się z nim asymilują. Poważna próba ich radykalnej eliminacji równałaby się usiłowaniu rekonstrukcji obrazu świata, który mógłby żywić jakiś fikcyjny, przeddziejowy podmiot poznający. Jeżeli starożytni Grecy w naturalny sposób spozrzegli błyskawice jako działania Zeusa, a my dzisiaj widzimy je równie naturalnie jako wyładowania elektryczne, to czym miałyby być błyskawice nie będące ani wyładowaniami elektrycznymi, ani działaniami Zeusa? Raz utraconej pierwotności nie da się odzyskać, a czysty świat zdrowego rozsądku nie istnieje.

Również pierwotność dialogiczną nie istnieje w tym sensie, że jako taka jest ona intersubiektywnie niekomunikowalna. Nie da się jej poważnie rozważać jako fragmentu dyskursu na temat istoty człowieka. Jeżeli tę pierwotność dialogiczną (czy szerzej personalistyczną) będziemy chcieli pojąć słabiej i powiemy, że ujawnia się ona wtedy, gdy dokonujemy 'zmiany nastawienia' z naturalistycznego na personalistyczne, to taka zmiana jako argument w dyskusji jest tylko nic nie mówiącym trickiem. Jeżeli w pytaniu o autonomię człowieka miałyby chodzić o zmianę nastawienia, to byłoby to wyłącznie sprawą naszej woli, a nie kwestią teoretyczną i dalsza dyskusja nie byłaby potrzebna. Jeżeli tylko przez taką zmianę nastawienia otwierałoby się dla nas królestwo doświadczeń, przekraczających racjonalizację dyskursu filozoficznego, to moglibyśmy się czuć uratowani, lecz jednocześnie smutni, bo tylko za cenę naszej rozumności uratowalibyśmy siebie.

Druga prognoza dziejów rozumu jest minimalistyczna i naturalistyczna. Według niej pogodzimy się w końcu z niemożliwością dowiedzenia istotnej odrębności człowieka w stosunku do świata i z niemożliwością dowiedzenia istnienia pozaświatowej Transcendencji. Przekona nas o tej niemożliwości obiektywistyczny i redukcyjny naturalizm, to znaczy. przekona nas, że jesteśmy wprawdzie dość szczególną, ale tylko szczególną organizacją fizyczno-funkcjonalną i że nasza autonomia, zwana wolnością, jest autonomią dynamicznego systemu fizycznego, względnie izolowanego od

otoczenia; że wartości moralne, ich obiektywność, powstają w wyniku asymilującej projekcji do wewnątrz pierwotnych, egoistycznych popędów, ale ograniczonych przez umowę społeczną; że istnienie Boga jest kwestią tak antynomialną, iż nie warto się nią zajmować.

Sądzę, że ani jedno, ani drugie wyjście nie jest tym, co nas oczekuje w przyszłości. Można raczej przypuszczać, że przyszłość da nam niespodziewaną syntezę tych skrajności. Problem polega jednak na tym, że prorokowanie charakteru tej syntezy byłoby po prostu uprawianiem jasnowidztwa. Aby tego uniknąć, chciałbym na zakończenie wskazać na kierunek przewidywanej syntezy, a nie na jej treściowe wypełnienie. Czysto formalnie patrząc, synteza jakichś elementów może mieć przynajmniej dwojaki charakter. Albo syntetyzowane elementy ulegają w syntezie rozproszeniu i wymieszaniu, dając w rezultacie całkiem nową jakość, albo synteza zachowuje swoistość przeciwstawnych biegunów i polega na pojawieniu się dodatkowego elementu, łączącego w zrozumiały sposób syntetyzowane bieguny. Syntezę w tym drugim znaczeniu mam na myśli, mówiąc o przyszłości zmagania rozumu z problemem autonomii bytowej człowieka.

Należy przede wszystkim ograniczyć zasięg sugerowanej przeze mnie syntezy. Można ją sobie wyobrazić tylko w odniesieniu do problemu relacji między intencjonalnością umysłu a światem fizycznym. Gdyby zrozumienie tej relacji okazało się możliwe, to posiadalibyśmy o wiele pełniejszą ogólną kosmologię niż to ma miejsce dzisiaj. O ile więc jakieś rozwiązanie tego zagadnienia, czy może tylko przybliżenie się do jego rozwiązania, można sobie próbować wyobrazić już dzisiaj, o tyle wszelkie możliwości wyobrażenia przekracza syntetyczne przewyżczenie innych opozycji, jak: umysł-obiektywność wartości, umysł-wolność, umysł-antynomie bytu skończonego i nieskończonego.

W XX w. fenomenologia broniła autonomii umysłu, wskazując na nieredukowalność jego podstawowej cechy, to znaczy intencjonalności do czynników fizycznych. Filozofia nam współczesna poszła jednak w przeciwnym kierunku. Od lat pięćdziesiątych naszego wieku do dzisiaj (czyli od G. Ryle'a do H. Putnama i R. Rorty'ego) całe rzesze tzw. filozofów analitycznych przedstawiały różne próby redukcji umysłu do zjawisk fizycznych. Była to ewolucja od fizykalistycznego behawioryzmu do fizykalistycznego funkcjonalizmu. Ostatnio również wśród analityków pojawiają się stanowiska broniące dualizmu dwóch elementów w człowieku: fizycznego i нефизycznego<sup>21</sup>. Jak napisał jeden z bardziej znanych analityków, można powiedzieć nawrócony na antyfizykalizm, H. Putnam, intencjonalności nie da się zredukować do fizycznych związków przyczynowych, bo: „rozum jest w stanie przekroczyć, cokolwiek może on [analityczno-redukcyjnie - S. J.] przejrzeć”<sup>22</sup>. Czy jednak tym, co nas czeka, jest pozostawanie w kręgu tradycyjnych opozycji? Czy może należy oczekiwać rozwiązania w stylu Spinozy, to znaczy, że umysł i świat

<sup>21</sup> Zob. J. Foster, *The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of Mind*, London-New York 1991.

<sup>22</sup> H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass. 1988, s. 119.

fizyczny są elementami pochodnymi od trzeciego, różnego od nich elementu czy substancji? Sądzę, że czekająca nas synteza ani nie będzie monizmem spinozjańskim, ani też nie pozostaniemy w pułapce dobrze znanych argumentów i kontrargumentów za dualizmem lub przeciw niemu. Przyszła synteza zachowa bowiem autonomiczność i umysłu i świata fizycznego. Będzie to możliwe pod warunkiem, że to, co nazywamy dzisiaj fizyką, przekształci się w taką ogólną teorię świata, która nie będzie musiała posługiwać się kategorią przestrzenności (czy rozciągłości). Głównie bowiem ta kategoria przeszkadza nam dzisiaj w zrozumieniu, na czym polega relacja między wyposażonym w intencjonalność umysłem a światem fizycznym. Być może więc naturalizacja wizji człowieka, dokonująca się za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa, przez nie samo zostanie przewyżczona. Żaden z filozofów, od Platona do Husserla, broniących autonomii (tzn. niefizyczności) umysłu, nie był w stanie wskazać na element, który by zrozumiale łączył umysł ze światem fizycznym. Taki element musi jednak istnieć i od kogóż mielibyśmy oczekiwać jego odkrycia, jeśli nie od przyszłej ogólnej teorii świata. Jest to jednak tylko przypuszczenie na temat czekającej nas syntezy. Ale czy wielokrotnie w dziejach rozumu nie okazywało się, że jest on w stanie przekroczyć wszystko to, co każdorazowo można sobie wyobrazić?