

konstrukcja poglądów filozofów stanowi dla doktora Szuty punkt wyjścia do własnych refleksji i przemyśleń, co też uczynił – co prawda dość skrótowo – w ostatnim rozdziale książki (s. 127-145). W przedstawionych tam rozważaniach oprócz poglądów omówionych w poprzednich rozdziałach Wiesław Szuta uwzględnia również definicję „sumienia” prof. Tadeusza Biesagi SDB. W tym rozdziale Autor zawarł definicje sumienia jako „złożonego zjawiska wewnętrznego o charakterze moralnym, w którym decydującą rolę odgrywa rozum i wola, wspomagane uczuciem” (s. 187). Jak zauważa: „Sumienie jest tym miejscem w strukturze ludzkiego bytu, gdzie podejmuje się autonomiczną decyzję dotyczącą konkretnego czynu; według tego czy jest on zgodny z normą moralną, czy od niej odbiega. W czasach dzisiejszych zdolność do dokonywania dojrzałego wyboru między wartościami niejednokrotnie ambiwalentnymi i podawanymi nam w formie sprytnie zakamuflowanej jest szczególnie ważna. Od sumienia oczekujemy właściwej odpowiedzi na pytanie: *jak postępować, jak żyć etycznie?*” (s. 15). Czytelnik, w ślad za Autorem, sam może próbować określić rolę tego „kompasu”, jakim jest sumienie, w naprowadzaniu na dobro i prawdę moralną w naszym codziennym życiu.

Recenzowaną książkę można uznać za dobry wstęp do zagadnień synejdezjologicznych zarówno dla studentów filozofii i teologii, jak i osób, które na co dzień nie zajmują się tego typu zagadnieniami. To też stanowi o wartości tej publikacji. Ma ona również wartość dlatego, że Autor nawiązuje wprost do wybitnych polskich etyków, których osiągnięcia i dorobek naukowy sięgają daleko poza granice kraju.

Na zakończenie warto podkreślić zalety edytorskie książki. Jest ona ładnie wydana, a układ rozdziałów przejrzysty. Jak już wspomniano, książkę przedmową opatrzył prof. Stanisław Ziemiański SJ, który wraz z prof. Ireneuszem Świtałą jest też recenzentem wydawniczym prezentowanej publikacji.

Rafał Kupczak

Dan Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tł. Marek Świąch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, ss. 208. ISBN: 978-83-7505-760-7.

Edmund Husserl jest jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych filozofów XX wieku. Gdy w 1913 r. wydał *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* – swoje najważniejsze dzieło, mające stanowić wprowadzenie do fenomenologii transcendentnej – nie został zrozumiany nie tylko przez współczesnych mu filozofów, ale także przez najbliższych uczniów. W następnych latach, do końca swojej drogi filozoficznej, próbował napisać dzieło, próbując odeprzeć jej idealistyczne interpretacje, które mogłyby wprowadzić czytelnika w istotę fenomenologii, jej metod, analiz oraz wyników. Pomimo że samemu twórcy fenomenologii nie udało się napisać pożądanego (i może też porządnego) wstępu, to od wielu lat pojawiają się monografie mające w końcu uzupełnić

tę lukę. Wśród najważniejszych autorów wstępów do fenomenologii z ostatnich lat można wymienić R. Sokolowskiego, D. Morana, R. Berneta i I. Kerna, A.D. Smitha, D. Weltona, czy też D.W. Smitha – ograniczając się tylko do autorów anglojęzycznych. Książka Dana Zahaviego *Fenomenologia Husserla*, pierwotnie, w 1997 r., napisana w języku duńskim, przetłumaczona w 2003 r. na język angielski, która została wydana w polskim przekładzie w serii „Myśl filozoficzna” w Wydawnictwie WAM i jest przedmiotem tej recenzji, jest kolejną próbą napisania dobrego wprowadzenia do fenomenologii. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dość udaną.

Autor tej monografii jest profesorem na Uniwersytecie w Kopenhadze oraz dyrektorem *Center for Subjectivity Research* na tymże Uniwersytecie. Jest on wybitnym znawcą filozofii Husserla i autorem ponad 150 publikacji dotyczących zagadnienia subiektywności, konstytucji, refleksji, samoświadomości czy też intersubiektywności. Wydał już kilka znaczących książek dotyczących fenomenologii, m.in. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*; *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*; *The Phenomenological Mind*. Jego książki są bardzo cenione na całym świecie, co może tłumaczyć, że zostały do tej pory przetłumaczone aż na 19 języków.

Zahavi obficie korzysta z tekstów wydanych w serii „Husserliana” i z naukowych manuskryptów jeszcze do tej pory nieopublikowanych, a znajdujących się w Archiwum Husserla w Leuven. Warto zaznaczyć, że na końcu monografii znajduje się dokładny spis zawartości wszystkich wydanych tomów „Husserlianów” oraz wspomnianych manuskryptów. Monografia ta jest pisana w duchu analitycznym, tzn. Autor kładzie nacisk na precyzyjne zdefiniowanie teorii, wskazanie na ich opozycje i argumentacje za nimi przemawiające. Dlatego też w recenzji, w trakcie przedstawiania zawartości książki, zostanie zaprezentowane kilka głównych zagadnień poruszanych w pracy wraz z argumentacją na ich rzecz. Następnie przejdę do krytyki i oceny jednego z głównych wątków tej pracy.

W swojej monografii Zahavi ma na celu prezentację „rozwoju fenomenologii [...] łącząc w dużym stopniu systematyczną i chronologiczną perspektywę” (s. 9). Autor stara się odeprzeć interpretację, wedle której Husserl nie potrafił przekroczyć schematu myślowego metafizyki obecności, i dlatego stworzył filozofię fundacjonalistyczną, solipsystyczną i idealistyczną, zgodnie z którą rzeczywistość jest ukonstytuowana przez czysty podmiot transcendentálny. Oparciem dla takiej interpretacji jest przekonanie, że należy wyróżnić pewne znaczące przełomy w rozwoju filozofii Husserla. Najważniejszym z tych przełomów było wydanie *Idei I*, w których nastąpiła zmiana z realistycznego stanowiska w odniesieniu do problemu relacji między umysłem a światem, wyznawanego przezeń w *Badaniach logicznych*, na stanowisko idealistyczne. Zahavi sympatyzuje z inną interpretacją fenomenologii, twierdząc, że już w *Badaniach logicznych* „Husserl nie chce zobowiązywać się do przyjmowania jakiegokolwiek metafizyki, obojętne czy charakteryzuje ją realizm czy idealizm. Natomiast pragnie postawić sobie formalne pytania o zabarwieniu kantowskim, a dokładniej pytania dotyczące warunków możliwości wiedzy” (s. 14). Fenomenologia zatem, przynajmniej u swego początku, miała być poszukiwaniem

i analizą apriorycznych warunków możliwości wiedzy. To jest też celem Autora, aby zaprezentować fenomenologię, która w duchu kantowskim bada warunki możliwości poznania.

W pierwszym rozdziale Autor skupia się na prezentacji teorii intencjonalności Husserla, które ma stanowić „klucz do myśli Husserla w ogóle” (s. 10). Pojęcie intencjonalności zostało wprowadzone w kontekście krytyki psychologizmu, jaką Husserl przeprowadził w pierwszej części *Badań logicznych*. Psychologizm chciał zredukować sferę idealną do procesów psychicznych, ale – jak celnie kwituje Zahavi – „próba naturalistycznej i empirystycznej redukcji sfery idealnej do realnej oznacza podważenie możliwości jakiegokolwiek teorii, łącznie z psychologizmem” (s. 17).

Zahavi prezentuje trzy interpretacje pojęcia intencjonalności: przyczynową, subiektywistyczną, przedmiotową. Zgodnie z przyczynową interpretacją intencjonalności, relacja intencjonalna jest relacją między dwoma oddziałującymi na siebie przyczynowo przedmiotami w świecie. Jest to stanowisko błędne, gdyż realne przedmioty, przyczynowo oddziałujące na aparat kognitywny, stanowią małą część przedmiotów, których możemy być świadomi. Zgodnie z interpretacją subiektywistyczną relacja intencjonalna zachodzi między świadomością (aktem) a immanentnym przedmiotem świadomości. Zahavi argumentuje, że utożsamienie przedmiotu poznania z aktem prowadzi do podobnych problemów jak w wypadku psychologizmu. Ostatnia teoria uznaje istnienie tzw. przedmiotu intencjonalnego, który jednakże nie jest immanentnym przedmiotem świadomości, ale po prostu przedmiotem intendowanym. Przedmiot ten należy utożsamiać w wypadku spostrzegania przedmiotów realnych z przedmiotem realnym, w wypadku wyobrażenia – z przedmiotem wyobrażanym etc. Spostrzegając czerwoną różę, widzę ją samą, a nie jakąś jej kopię czy reprezentację. Tym samym należy teorię Husserla potraktować jako przykład prezentacjonizmu, a nie – jak często się czyni – jako przykład reprezentacjonistycznej teorii percepcji. Autor konkluduje, że relacja intencjonalna jest specyficznym typem relacji, bo ostatecznie może istnieć tylko jeden człon tej relacji.

Przyjęcie przedmiotowej interpretacji teorii intencjonalności nie prowadzi automatycznie do uznania realizmu metafizycznego. Utożsamienie w wypadku spostrzeżenia zmysłowego przedmiotu intencjonalnego z realnym, nie może być interpretowane jako uzasadnienie twierdzenia, że świat istnieje niezależnie od podmiotu poznającego, ale jedynie, że „przedmiot jest naocznie dany w cielesnej samoobecności” (s. 55). Dlatego też wczesne stanowisko Husserla w sprawie problemu istnienia świata należy traktować jako metafizycznie neutralne. Owa neutralność, według Zahaviego, może oznaczać trzy rzeczy: uznanie metafizycznych problemów za bezsensowne; fenomenologii jako nauce tylko opisowej brakuje narzędzi, aby się zająć zagadnieniami metafizycznymi; fenomenologia może podejmować zagadnienia tego typu, ale tego nie czyni, samoograniczając zakres swoich badań.

W drugim rozdziale Zahavi zajmuje się zagadnieniami, które były kluczowe dla przejścia od fenomenologii jako psychologii opisowej do fenomenologii transcendentalnej.

Epoché jest to zabieg metodyczny polegający na zawieszeniu generalnej tezy naturalnego nastawienia, tzn. przekonania o niezależnym od umysłu, doświadczenia i teorii świata rzeczy „samych w sobie”. Zahavi odrzuca popularne przekonanie, że zabieg ten miałby prowadzić do metafizycznego rozstrzygnięcia idealistycznego w sporze realizm–idealizm. Zwolennicy takiej interpretacji twierdzą, że po dokonaniu *epoché* badania fenomenologiczne miałyby skupiać się już wyłącznie na treściach mentalnych i reprezentacjach świata. Autor stara się pokazać inny wymiar operacji prowadzącej do odsłonięcia świadomości jako koniecznego warunku poznania świata. *Epoché* ma pozwalać na osiągnięcie ideału bezzałożeniowości fenomenologii. *Epoché* jest metodą, która pozwala dopełnić obiektywny opis świadomości (behawiorystyczny, naturalistyczny, fizjologiczny) i jej funkcji poznawczych przez zbadanie świadomości z pierwszoosobowego punktu widzenia. Subiektywność, odkryta w wyniku przeprowadzenia tych operacji, jest warunkiem istnienia wszelkiego zjawiska.

Husserl odróżnia zjawisko i rzecz „samą w sobie”, ale nie należy – zaznacza Zahavi – tego rozróżnienia traktować ontologicznie, gdyż prowadziłyby to do idealizmu epistemologicznego. Rozróżnienie na zjawisko i rzeczywistość można rozumieć jedynie jako rozróżnienie w świecie zjawisk i dotyczy jedynie tego, jak prezentują się przedmioty w spostrzeżeniu. Chodzi tutaj o różnicę między zjawianiem się przedmiotu z pewnej perspektywy („rzecz dla nas”) a jego optymalną samoprezentacją („rzecz w sobie”).

Fenomenologia jest najczęściej traktowana jako idealizm pewnego typu. Jednakże – jak sądzi Zahavi – Husserl nie jest ani subiektywnym idealistą, ani metafizycznym idealistą, a tym bardziej fenomenalistą. Wszystko zasada się na tym, jak należy rozumieć transcendentny przedmiot. Na pewno należy odrzucić niedorzeczną obiektywistyczną interpretacją statusu ontologicznego świata. Rzeczywistość nie jest „nagim faktem oderwanym od jakiegokolwiek kontekstu doświadczenia i od jakiegokolwiek struktury pojęciowej, lecz stanowi system obowiązywania i znaczenia, które potrzebują subiektywności” (s. 95). Fenomenologia, jak twierdzi Autor, zakłada naturalny realizm i jej dociekania mają odsłonić sens bycia realnym. Zahavi wskazuje, że idealizm jest interpretowany na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszą interpretacją idealizm głosi, że istnieją jedynie immanentne reprezentacje w świadomości, realizm zaś – że reprezentacje umysłowe odnoszą się do rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego. Zgodnie z drugą interpretacją idealizm głosi, że ja (świadomość) może istnieć bez świata, a realizm temu przeczy. Husserlowski idealizm transcendentny, według Autora, wykracza poza takie upraszczające dychotomie.

Zahavi uważa, że od rozumienia pojęcia konstytucji, jako kreacji świata lub jako rekonstrukcji sensu rzeczywistości, zależy to, jak interpretuje się transcendentną fenomenologię. Konstytucja zakłada podmiotowość i świat jako dwa równorzędne człony potrzebne do jej zachodzenia. Związane jest to z tym, że pojęcie podmiotowości u Husserla z czasem stawało się coraz szersze, aż w końcu opozycja podmiot–przedmiot stanęła w fenomenologii pod znakiem zapytania. „Prawdziwym tematem fenomenologii nie jest ani świat, ani pozaświatowy podmiot, lecz stawanie się świata w samokonstytucji trans-

cidentalnego podmiotu” (s. 102). Badania dotyczące konstytucji nie będą jednak kompletne, o ile nie przeprowadzi się analizy intersubiektywności, czasowości i ucieleśnienia podmiotu. Te trzy wątki są głównym tematem poruszonym w rozdziale trzecim.

Analizy świadomości czasu, będące jednymi z najdonioślejszych w fenomenologii Husserla, mają na celu „odsłonić prawdziwy absolut” (s. 108), który samoprezentuje się w czasie. Analizy czasu prowadzą do uznania, że obok czasu obiektywnego, który mierzymy za pomocą zegarków, oraz czasu przeżywanego istnieje trzecia forma czasu, nie będąca już rozciągniętym lub nie istniejącym w czasie procesem. Ten trzeci typ czasu to „przedzjawiskowy, absolutny strumień wewnętrznej świadomości czasu” (s. 115).

W kontekście dyskusji nad pojęciem czasu Autor prezentuje i rozwija jeden z najczęstszych zarzutów skierowanych w kierunku filozofii Husserla. Fenomenologia miałaby być przykładem tzw. metafizyki obecności, w której podmiotowość jest zdefiniowana przez jej czystą samoobecność, a metafizyka tego typu miałaby utożsamiać znaczenie, prawdę i rzeczywistość z tym, co dla podmiotu może być dane w bezpośredniej naoczności. Tego typu metafizyce zarzuca się, że nigdy nie dochodzi do czystej samoprezentacji podmiotu, gdyż jest ona zawsze zapośredniczona przez czas, świat, język, ciało i intersubiektywność. Z drugiej strony twierdzono, że bezpośrednia naoczność przedmiotu nie jest możliwa, gdyż każde poznanie jest zapośredniczone przez język i uprzednią wiedzę. Zahavi twierdzi, że oba te zarzuty są chybione. Po pierwsze, mieszają one „samoprezentację w formalnym sensie: ‘jak świadomość może być świadoma siebie’ z samowiedzą w sensie materialnym: ‘kim ja jestem’” (s. 125). Po drugie, Husserl nie mówił naiwnie o możliwości poznania nagich, nieustrukturyzowanych faktów, ale jedynie chciał pokazać, że źródeł uzasadnienia należy szukać przede wszystkim w rzeczach. Poza tym przedmiotem poznania fenomenologii jako nauki nie miały być fakty, ale transcendentale i istotowe struktury fenomenu i podmiotu, jako warunku poznania tych fenomenów.

Ciało stanowi kolejny warunek możliwości poznania przedmiotu. Analizy cielesności znacząco wpłynęły na koncepcje intencjonalności Husserla oraz zmodyfikowały jego rozumienie idealizmu z okresu *Ideii I*. Ciało „stanowi warunek możliwości spostrzeżenia i interakcji z obiektami przestrzennymi” (s. 131). Ciało jest egotycznie zorientowanym centrum, względem którego jest orientowany każdy przedmiot spostrzeżenia. Nie należy rozumieć ciała jako statyczny punkt, ale raczej jako nieustannie zmieniający swoje położenie podmiot, który ma specyficzny rodzaj samoodczuwania współdoświadczanego w trakcie każdej percepcji, a które Husserl nazywa doświadczeniem kinestetycznym. Jak celnie pisze Zahavi: „Intencjonalność spostrzeżenia zakłada ruch i tym samym cielesny podmiot” (s. 133).

Często pojawia się zarzut błędnego koła w odniesieniu do twierdzenia, że ciało jest warunkiem możliwości doświadczenia przedmiotów zmysłowych. Jak ciało mogłoby być takim warunkiem, jeżeli samo jest przedmiotem tego typu? W celu obrony Husserl odróżnia żywe ciało (*Leib*) od ciała doświadczanego jako przedmiot (*Körper*). Świadomość cielesności towarzyszy każdemu doświadczeniu. Pierwotnie doświadczamy siebie

jako ucieleśniony podmiot. Dopiero akt, w którym tematyzujemy doświadczenie swojej cielesności, pozwala ujmować je jako coś przedmiotowego. Ciało zatem nie jest jednym z przedmiotów w świecie, nie jest czymś jednostronnym. Jest ono zarazem dane jako coś wewnętrznego, tzn. jako wolitywna struktura doznająca wrażeń, ale także jako coś zewnętrznego, danego w spostrzeżeniu wzrokowym i dotykowym. Autor zwraca uwagę na podobieństwo badań nad cielesnością Husserla do analiz M. Merleau-Ponty'ego. W tym kontekście wskazuje, że nie można wyróżnić bardziej fundamentalnego bytu czy też ustalić relacji fundowania między podmiotem i światem. Oba te człony występują jako zależne i nieoddzielne od siebie. Z perspektywy fenomenologicznej każde doświadczenie ma dwa wymiary, które się dopełniają: egotyczny i nieegotyczny. Dlatego też Zahavi w odniesieniu do idealistycznej interpretacji fenomenologii pisze: „[...] konstytuujący podmiot jest ucieleśniony, a ponieważ cielesny podmiot interpretuje siebie zawsze jako podmiot światowy, znowu musimy dojść do wniosku, że teza dotycząca bezświatowego podmiotu wydaje się wysoce problematyczna” (s. 140).

Kolejnym pojęciem pozwalającym na nieredukcyjne zrozumienie transcendentalnej fenomenologii Husserla jest, według Zahaviego, pojęcie intersubiektywności. Największym nieporozumieniem jest uznawanie filozofii Husserla za pewien typ solipsyzmu. Wydaje się, że po dokonaniu *epoché* podmiot pozostaje zamknięty we własnej immanencji, a każde *alter ego* okazuje się tylko daną dla świadomości. Takiej interpretacji Autor stanowczo się przeciwstawia. Po pierwsze, to właśnie radykalne zastosowanie redukcji prowadzi do odsłonięcia transcendentalnej subiektywności. Dzięki tej metodzie można dostrzec jak samotny podmiot może niewiele sam z siebie zdziałać. Po drugie, konstytucja obiektywnej rzeczywistości zakłada jako jeden ze swoich warunków wspólnotę wielu podmiotów. Dlatego też Husserlowskich badań nad intersubiektywnością nie należy utożsamiać z próbą wyjaśnienia tego, jak można poznawać drugie podmioty, gdyż ich istnienie i zachodząca między nimi komunikacja była dla twórcy *Badań logicznych* samooczywista. Analizy transcendentalne dotyczące tego zagadnienia miały pozwolić na zrozumienie konstytutywnego charakteru działalności wielości podmiotów. Po trzecie, teoria Husserla nie jest jedną z koncepcji doświadczenia innego opartą na wnioskowaniu przez analogię. Poznanie drugiego jest poznaniem bezpośrednim. Kategorie transcendencji, obiektywności i realności są konstytuowane intersubiektywnie. Jak twierdzi Autor: „Subiektywność oraz intersubiektywność, dalekie od bycia rywalizującymi ze sobą alternatywami, pozostają faktycznie dwoma komplementarnymi i wzajemnie zależnymi od siebie pojęciami” (s. 163).

Trudno jest poddać krytyce monografię, która – jak zaznaczyłem na początku recenzji – jest bardzo udanym wprowadzeniem w myśl Edmunda Husserla. Jednakże z tej racji, że Zahavi jest zwolennikiem, w pewnym sensie, realistycznej interpretacji fenomenologii, chciałbym poddać krytyce właśnie ten wątek pracy. Pierwsza wątpliwość dotyczy prezentacji fenomenologii na tle rozstrzygnięć filozofii analitycznej. Taka perspektywa może zmylić czytelnika i, paradoksalnie, prowadzić do zamazania specyfiki fenomenologii, a nie jej rozjaśnienia – co czyni realizm fenomenologii mało zrozumiałym. Po drugie,

wydaje się, że programowe mówienie o neutralności fenomenologii Husserla względem problemu realizm–idealizm nie zwalnia od próby jej interpretacji, gdyż w odniesieniu do każdej filozofii można (a nawet trzeba) zapytać o status istnienia rzeczywistości. Ostatecznie sam Autor zaznacza, że stanowiska Husserla byłoby zbliżone do Putnamowskiego realizmu wewnętrznego. Czy jednak w fenomenologii, podobnie jak w pragmatyzmie Putnana, obraz świata zależy od sposobu jego pojęciowania. Po trzecie, twierdzenie o neutralności fenomenologii jest wieloznaczne. W pierwszym sensie fenomenologia miałaby się zajmować całkowicie innymi zagadnieniami niż zagadnienia ontologiczne. Należy zatem zapytać, czym tak naprawdę zajmuje się fenomenologia. Jeżeli jest ona epistemologią pewnego typu, to tym samym zakłada pewne rozstrzygnięcia ontologiczne i problem realizmu fenomenologii na nowo powraca. Po drugie, jeżeli fenomenologia dąży do połączenia pewnych elementów realizmu i idealizmu, to automatycznie staje się pewnym stanowiskiem w tej sprawie, którego specyfikę należałoby teoretycznie opracować. W ostatnim znaczeniu, jeżeli stanowiska realizmu i idealizmu są niedorzeczne, to tym bardziej chcielibyśmy wiedzieć, jak jest naprawdę – oto chyba nam chodzi w rozważaniach filozoficznych i dlatego pytanie o status ontologiczny świata dalej pozostaje nierozstrzygnięte.

Książka Dana Zahaviego jest bardzo dobrze skonstruowanym i napisanym wstępem do fenomenologii. Większość najważniejszych pojęć fenomenologicznych, takich jak: intencjonalność, noeza, noemat, cielesność, intersubiektywność, czas, absolut, ja, podmiot, jest dobrze opracowana i przedstawiona w sposób czytelny, choć czasem może się wydawać, że jednak w zbyt hermetycznym języku. Wynika to jednak nie tyle z trudu przełożenia na ogólnie używany język filozoficzny pewnych terminów fenomenologicznych, ale raczej ze specyfiki samej fenomenologii, której istotnych elementów nie można wyrazić inaczej, jak za pomocą języka skonstruowanego przez samego Husserla. Należy w tym kontekście zwrócić uwagę, że tłumaczenie dokonane przez Marka Świącha jest bardzo udane.

Bardzo ważne, że Zahavi prezentuje pojęcia fenomenologiczne Husserla w szerokim kontekście jego rozważań, nie zniekształcając w ten sposób ich pierwotnego sensu. Jego książka stanowi także niebywały wkład w odczarowanie fenomenologii i odzyskanie przez nią należnego miejsca w historii, ale także w ogólnej świadomości filozoficznej. Fenomenologia, zgodnie z tym, co stara się pokazać Autor, nie jest ani idealizmem metafizycznym, ani realizmem, ale filozofią nowego typu, przekraczającą tę starą opozycję. Pytanie, czy Husserlowi się to rzeczywiście udało, będzie stanowić dla współczesnych badaczy wyzwanie, które na pewno warto podjąć i które wciąż domaga się opracowania.

Wit Wawrzyniak
doktorant w Katedrze Epistemologii
na Wydziale Filozofii KUL