

## Dwa oblicza idealizmu: Lask a Husserl\*

Karl Schuhmann, Barry Smith

### 1. Neokandyzm i fenomenologia. Podobienstwa i róznice

Zmiany, jakie dokonyły się w filozofii na przełomie XIX i XX wieku, miały szczególnie dramatyczny charakter. „Wraz z nastaniem roku 1900 rozpoczął się bunt przeciwko idealizmowi niemieckiemu”<sup>1</sup> – jak miał to potem skomentować Bertrand Russell – rewolta, która odcisnęła swe piętno nie tylko na filozofii anglosaskiej czy też filozofii austriackiej z kręgu wpływów Brentana i Meinonga, ale i generalnie na całej filozofii niemieckiej. Idealistyczna filozofia neokandyzmu, zarówno ta wywodząca się ze szkół we Fryburgu, jak i ta wywodząca się z kręgów marburskich, traciła swoją pozycję. Był to proces stopniowy, ale nieodwracalny, który osiągnął swoje apogeum wraz z powstaniem tzw. nowego ruchu fenomenologicznego<sup>2</sup>, skupionego wokół *Badan logicznych* Husserla z lat 1900–1901. Jednak schyłek neokandyzmu dał się zauważyć już przed powołaniem Heideggera w 1923 roku na katedrę w Marburgu. Faktycznie los samych podstaw neokandyzmu został przesadzony, kiedy w 1916 roku<sup>3</sup> Husserl przejął ka-

\* Pierwodruk: *Two Idealisms: Lask and Husserl*. „Kant-Studien” 1993, Bd. 83, s. 448–466. Redaktorzy tomu składają podziękowanie Panom Karłowi Schuhmannowi i Barry’emu Smithowi za wyrażenie zgody na opublikowanie niniejszego artykułu.

<sup>1</sup> B. Russell: *Sceptical Essays*. London 1928, s. 70.

<sup>2</sup> Zob. E. Husserl: *Idee III*, napisane w 1912 (*Husserliana*, V, 59). Prace Husserla cytujemy w edycji *Husserliana* z podaniem numeru tomu i strony.

<sup>3</sup> Można również sięgnąć do marburskiego wykładu *W sprawie fenomenologii* (1914) Adolfa Reinacha, jednego z wczesnych współpracowników Husserla, w którym koncepcja poznania Paula Natropa została poddana ostrej krytyce. Zob. tłumaczenie

tedrę we Fryburgu po Heinrichu Rickercie. Rok później Husserl podczas swojego inauguracyjnego wykładu w tymże mieście nadmienił o schyłku neokandyzmu i wskazał wtedy, mając na uwadze nowy, odświeżony pojęciowo kandyzm swojego poprzednika, że „w przeciwieństwie do wtórnej produktywności takich odrodzonych filozofii, wymogiem obecnych czasów stawianym przez całą radykalną filozofię, który sam nam się narzuca, jest wymóg radykalnej filozofii”<sup>4</sup>. Tego typu przekonanie panowało nie tylko w szeregach fenomenologów. W tym samym roku neokandysta Arnold Ruge przyznał w mowie pożegnalnej wygłoszonej nad mogiłą Wilhelma Windelbanda, który razem z Emilem Laskiem był współpracownikiem Rugego w Heidelbergu, że czas neokandyzmu „dobięł końca”<sup>5</sup>.

Neokandyzm charakteryzują trzy główne cechy: po pierwsze, filozofia ta czerpie swoją życiodajną siłę z myśli Kanta; po drugie, koncentruje się ona na *ego*, a więc próbuje zrekonstruować wszystkie typy poznania, zarówno te związane ze światem nauki, jak i te należące do sfery dnia powszedniego i to wyłącznie w ujęciu czegoś, co nazywa się „podmiotową spontanicznością”; po trzecie, neokandyzm ma charakter tak skrajnie abstrakcyjny, że w pracach neokandyistów – jak to raz powiedział Husserl w odniesieniu do jednego z dzieł Rickerta – „nie znajdzie się ani jednego przykładu, ani też ani jeden przykład nie jest pominięty”<sup>6</sup>. Taki tytuł jak *Das Eine, die Einheit und die Eins*<sup>7</sup> Rickerta – prawie nieprzetłumaczalny ze względu na swoją abstrakcyjność – najlepiej charakteryzuje neokandyzmski sposób myślenia.

Neokandyzm jest zatem filozofią „spoza”, celującą w spekulatywnych, teoretycznych konstrukcjach, która sytuuje się w opozycji do

tekstu z niemieckiego na angielski dokonane przez Dallas Willarda i opublikowane w „The Personalist” 1969, n° 50, s. 194–221. W kwestii relacji osobowej neokandyzm ustąpił czy też oddał pierwszeństwo fenomenologii już w 1912 roku, kiedy to syn Rickerta Heinrich Rickert jr. (który potem poległ w pierwszej wojnie światowej) udał się do Getyngi, by tam studiować filozofię z Husserlem i Reinachem.

<sup>4</sup> E. Husserl: *Die reine Phanomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*. In: *Husserliana*, XXV, 69.

<sup>5</sup> „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1917, Nr. 162, s. 55.

<sup>6</sup> *Husserliana*, XXII, 147 (recenzja; pierwsze wydanie w 1897 roku). Husserlowską krytykę filozofii Laska powtórzył jeszcze Wilhelm Szilasi – ubolewał on nad „nieustępliwą abstrakcyjnością, brakiem szczegółów i przykładów” w pracy Laska (zob. W. Szilasi: *Das logische Nackte*. In: *Phantasie und Erkenntnis*. Bern–München 1969, s. 100).

<sup>7</sup> „Logos” 1911/1912, Bd. 2, s. 26–79.

postawy cierpliwego opisu, egzemplifikacji fenomenologicznego sło-  
ganu: powrót „do rzeczy samych w sobie”. Dlatego też zaskakujące  
jest zdanie, że „badania zarówno Windelbanda, jak i Rickerta mają  
fundamentalnie fenomenologiczny charakter, gdyż zakorzenione są  
w deskryptywnej determinacji specyficznych właściwości rzeczy”<sup>8</sup>. Bez  
wątpienia nie wystarczy skwitować tej opinii prostym wskazaniem na  
fakt, iż jej autor, Węgier Akos von Pauler, nie był w żadnym razie  
prawomocnym rzecznikiem fenomenologii. Nawet Max Scheler za-  
uważył – tym razem w odniesieniu do Laska (ucznia Rickerta i przy-  
jaciela Windelbanda) – że jego prace: *Logika filozofii i teorii kategorii*  
(1911) oraz *Teoria sądu* (1912) są „pod silnym wpływem fenome-  
nologii”<sup>9</sup>, spojrzenia na filozofię podzielanego również przez Hei-  
deggera<sup>10</sup>. Sugestia, że Laska można zaliczyć wraz z fenomenolo-  
gami w poczet postępowych umysłów swoich czasów, pobrzmiwia  
również w stwierdzeniu Georga Lukacsa, iż całe myślenie Laska to  
„pęd ku konkretowi”. I ten właśnie pęd stanowi siłę przewodnią  
myśli Laska<sup>11</sup>.

Całość wydaje się pozbawiona logicznej przejrzystości również  
z innego względu, mianowicie kiedy przywołamy późniejszy pogląd  
Husserla głoszący, że pomimo tego, iż idea kantowskiego renesansu  
jawiała się jako idea absolutnie przestarzała, okazało się, że wciąż ist-  
niał „manifest esencjalistycznego powinowactwa” między transcenden-  
talną fenomenologią Husserla a transcendentalizmem neokantystów<sup>12</sup>.  
Dlatego kiedy przemodelowana przez Laska wersja Kantowskiego  
*credo* została ujęta w duchu „aby-zrozumieć-Kanta-trzeba-wyść-poza-  
niego” Windelbanda<sup>13</sup>, fenomenologia doszła do punktu, w którym  
nie mogła już zrozumieć samej siebie, chyba że tylko poprzez namysł  
nad niemieckimi historycznymi korzeniami, z których wyrosła. Za-  
tem przynajmniej w Husserlowskiej wersji – osiągnąwszy pewne sta-  
dium rozwoju – musiała w jakimś stopniu powrócić do Kanta. Warto

<sup>8</sup> A. von Pauler: *Grundlagen der Philosophie*. Berlin–Leipzig 1925, s. 283.

<sup>9</sup> Zob. dodatek do *Deutsche Philosophie der Gegenwart*. In: M. Scheler: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Bern–München 1973, s. 329 (zob. także s. 312).

<sup>10</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 308 nn.

<sup>11</sup> G. Lukacs: *Emil Lask. Ein Nachruf*. „Kant-Studien” 1918, Bd. 22, s. 350.

<sup>12</sup> E. Husserl: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*. In: *Husserliana*, VII, 230 (wykład publiczny wygłoszony we Freiburgu w 1924 roku).

<sup>13</sup> W. Windelband: *Präludien*. Tübingen 1884, s. IV.

więc w tym miejscu nadmienić, że ostatnia praca Husserla zatytułowa-  
wana *Kryzys nauk europejskich* została nazwana „medytacjami kan-  
towskimi”<sup>14</sup>.

## 2. Lask i Husserl

Niezależnie od tego, jak ściśle relacje łączyły innych neokanty-  
stów z Husserlem, Emil Lask był mu najbliższy. Już w 1902 roku  
Lask szukał kontaktu z autorem naówczas właśnie opublikowanych  
*Badań logicznych*<sup>15</sup>, chociaż pozostawał wciąż oddanym uczniem Ric-  
kerta. Począwszy od 1905 roku – jak sam relacjonuje<sup>16</sup>, zaczął wpro-  
wadzać idee Husserla do swej własnej filozofii<sup>17</sup>. Po opublikowaniu  
w 1908 roku artykułu *Czy istnieje prymat rozumu praktycznego w logi-  
ce?* przesłał egzemplarz tego tekstu Husserlowi. Nie wiadomo, kiedy  
dokładnie Lask napisał swój pierwszy list do Husserla, ale wiadomo,  
że obaj myśliciele byli w kontakcie od 1910 roku<sup>18</sup>. Około świąt Boże-  
go Narodzenia 1910 roku Lask wysłał Husserlowi kopię swojej świe-  
żo wydanej *Logiki filozofii*...<sup>19</sup>. Na początku 1911 roku Husserl w odpo-  
wiedzi przesłał Laskowi egzemplarz swojego nowo opublikowanego  
artykułu w „Logos” *Filozofia jako nauka ścisła*. Lask odpowiedział  
29 marca tegoż roku. W liście dziękował serdecznie Husserlowi za  
zaproszenie do Getyngi. Jednakże nie skorzystał z zaproszenia. Zna-  
mienne, że Lask zaintrygował Husserla swoją twórczością na tyle, że

<sup>14</sup> I. K e r n: *Husserl und Kant*. Den Haag 1964, s. 50.

<sup>15</sup> W księgozbiórce Husserla zgromadzonym w Archiwum Husserla w Louvain znajduje się edycja pracy doktorskiej Laska z 1902 roku zatytułowana *Fichtes Idealismus und die Geschichte*.

<sup>16</sup> W tym roku Lask opublikował swoją pracę habilitacyjną pt. *Rechtsphilosophie*.

<sup>17</sup> List do Husserla z 25 grudnia 1910 roku, cytowany w pracy doktorskiej Hanspetera Sommerhauera zatytułowanej *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert* (Berlin 1965, s. 340).

<sup>18</sup> Listy Laska do Husserla przechowywane są w Archiwum Husserla, sygn. R II Lask. Najwcześniejsza z zachowanych kopert – niestety obecnie pusta – ma stempel pocztowy z datą 26.2.10. Listy Husserla do Laska prawdopodobnie zaginęły.

<sup>19</sup> Dołączony do tomu list ma datę: 25.12.1910. Sama praca, z odrębną dedykacją Laska, wciąż jest w bibliotece Husserla.

ten wyraził chęć spotkania. 24 grudnia 1911 roku Lask pisał do Husserla o wpływie, jaki wywarł na nim jako myśliciel. W tym samym czasie (lub krótko po) przesłał Husserlowi swoją *Teorię sądu*<sup>20</sup>.

Niestety, nie znamy dalszego rozwoju kontaktów między tymi dwoma filozofami. Husserl wciąż podtrzymywał swoje zainteresowanie talentem i pracami Laska, a kiedy w 1913 roku wydał *Idee I*, Lask znalazł się w gronie tych, którzy otrzymali autorski egzemplarz tejże pracy w prezencie<sup>21</sup>. Lask odpowiedział, przesyłając Husserlowi kopię swojej recenzji *Logiki* Sigwarta z 1913 roku. Najbardziej wzruszające świadectwo wielkiego szacunku i poważania, jakim Husserl darzył Laska, zawiera list Husserla do Rickerta z 5 listopada 1915 roku, napisany krótko po tragicznej śmierci Laska: „Śmierć tego niezwykłego człowieka, który – jak to ukazywała każda z jego prac – dążył do osiągnięcia najwyższych filozoficznych celów, dotknęła mnie boleśnie. Wraz z nim odeszła jedna z największych nadziei niemieckiej filozofii. Żałuję bardzo, że nigdy nie poznałem go osobiście.”<sup>22</sup>

Jeszcze w 1969 roku Rudolf Malter mógł powiedzieć, że „specjalistyczne badania relacji między myślą filozoficzną Laska a fenomenologią Husserla są całkowicie ignorowane i pomijane”<sup>23</sup>. Zdanie to pozostaje w pewnym stopniu aktualne nawet dzisiaj<sup>24</sup>, a białe plamy na mapie relacji Lask – Husserl zostaną przez nas wypełnione w tym artykule tylko częściowo przez przytoczenie uwag i komentarzy samych autorów. To samo dotyczy kwestii związanej z pytaniem o potencjalny wpływ Laska, jakkolwiek niewielki, na samego

<sup>20</sup> Egzemplarz z dedykacją Laska znajduje się w bibliotece Husserla.

<sup>21</sup> Lista obdarowanych przechowywana jest w Archiwum Husserla, sygn. K III 9/56b. Chcielibyśmy w tym miejscu podziękować Prof. S. Ijsselingowi, dyrektorowi Archiwum, za możliwość cytowania nie publikowanych jeszcze materiałów.

<sup>22</sup> List w Archiwum Husserla (sygn. R I Rickert).

<sup>23</sup> R. M a l t e r: *Heinrich Rickert und Emil Lask*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1969, Nr. 23, s. 96 n. Iso Kern w pracy *Husserl und Kant*, której podtytuł brzmi *Studium relacji Husserla do Kanta i neokantyzmu*, nawet nie wymienia nazwiska Laska. Również nieliczne uwagi w pracy Reinchara K y n a s t a zatytułowanej *Intuitive Erkenntnis* (Breslau 1919, s. 171 n) są niezbyt pomocne.

<sup>24</sup> Jedynym godnym uwagi wyjątkiem jest wnikliwy artykuł Stevena Galt C r o w e l l a: *Husserl, Lask and the Idea of Transcendental Logic* zamieszczony w pracy zbiorowej (w edycji Roberta Sokolowskiego) pt. *Edmund Husserl and the Phaenomenological Tradition. Essays in Phaenomenology*. Waszyngton D. C., 1989, s. 63–85.

Husserla<sup>25</sup>. Wolimy jednak przedstawić relacje zachodzące między *filozofiami* tych myślicieli i rozważać je jako abstrakcyjne treści, mając nadzieję, że uda się ustalić, iż istnieje wspólny sens, w którego obrębie każdy z tych myślicieli może rzucić światło na filozofię drugiego i na kształt filozofii idealistycznej w ogóle. W tym celu rozważymy zarówno neokantyzm Laska, jak i fenomenologię Husserla, i to w ich dojrzałych wersjach. Dlatego poważnie traktujemy uwagę Laska, że zarówno jego *Logika filozofii...*, jak i *Teoria sądu* mają charakter „prowizoryczny” (II, 3)<sup>26</sup> i „wstępny” (II, 285), a więc stanowią jedynie preludium do bardziej wyczerpującego i systematycznego podejścia do problemu logiki. Niestety, Lask nie dożył chwili opublikowania pracy, której projekt dojrzał w jego umyśle. Trzeci tom jego *Pism zebranych* w edycji Herrigela, wydany w 1924 roku, zawiera nie tylko szkic dotyczący systemu logiki, ale i dość rozwinięty projekt systemu filozofii w ogóle. Na podstawie tych ostatnich tekstów można stwierdzić, że właściwe i adekwatne zrozumienie oraz ocena miejsca, jakie zajmują pisma Laska w całości jego dorobku filozoficznego, stały się możliwe.

Interpretacja całości dorobku filozoficznego Laska z perspektywy historycznej wymagałaby oczywiście skoncentrowania się na *Badaniach logicznych*, głównej pracy Husserla, jedynej, którą Lask naprawdę znał<sup>27</sup>. Jednak przyćmiłoby to tak istotny w niniejszym kontekście fakt, że od powstania *Idei I* Husserl otwarcie i wyraźnie interpretował swoją fenomenologię jako rodzaj kantowskiego transcendentalizmu<sup>28</sup>. Odtąd Husserl często akcentował, że to, co postrzega, ma fundamentalne znaczenie, porównywalne z „kopernikańskim wyczynem” (*kopernische Tat*), z tak bliskim Laskowi „zwrotem ku podmiotowi”.

<sup>25</sup> Biblioteka Husserla zawiera odbitkę artykułu Dietricha H. K e r l e r a: *Kategorienprobleme. Eine Studie im Anschluss an Emil Lask „Logik der Philosophie”*. „Archiv für systematische Philosophie” 1912, Bd. 17, 344–357. Kerler najwyraźniej nie przedstawił Husserlowi tego tekstu, ponieważ wiedział o specjalnym zainteresowaniu mistrza pracami Laska, a być może również z tego powodu, że sam był uczniem Husserla. Jednakże zauważmy, że to właśnie uczeń Husserla zdecydował się podjąć ten temat.

<sup>26</sup> E. L a s k: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. H e r r i g e l. Tübingen 1923. Cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – stronę.

<sup>27</sup> Lask przestudiował również artykuł Husserla *Philosophie als strenge Wissenschaft* z 1911 roku. Zob. jego uwagi krytyczne dotyczące tego tekstu w III, 252.

<sup>28</sup> Zob. *Idee I*, § 62 (*Husserliana*, III/1, 133).

Mimo to w pośmiertnych pismach Laska nie ma wyraźnej, jasno sformułowanej (bądź – jak mogłoby się wydawać – ukrytej) dyskusji nad *Ideami I*. Odnośnie do *Badań logicznych* Husserla Lask utrzymywał, że – jak sam napisał Husserlowi 24 grudnia 1911 roku – „prawdziwa dyskusja nad tą pracą możliwa będzie dopiero w odległej przyszłości”.

Warto też zaznaczyć, że nazwisko Laska nie figuruje w ogóle w opublikowanych pismach Husserla, a w manuskryptach odnotowane jest sporadycznie. W jednym z nich Husserl odnosi się do „sprzeciwu Laska, wyrażonego w *Teorii kategorii*, związanego z rozróżnieniem znaczenia i przedmiotu znaczenia”<sup>29</sup>. Znamienne, że Husserl wykreślił później tę uwagę, co pozwala sądzić, że stracił zainteresowanie tym tematem. Faktycznie Husserl nie był dobrze obeznany z filozofią Laska. Sugerują to również zawarte w jego manuskryptach pytania, jak to: „Teoria kategorii. Które pisma, Laska czy Cohna, mogą się tutaj okazać pomocne?”<sup>30</sup> czy też to: „*Logika filozofii* Laska, cóż on przez to rozumiał?”<sup>31</sup>. Co więcej, jest całkiem pewne, że Husserl nigdy nie zapoznał się z *Pismami zebranymi* Laska w edycji Herrigela z lat 1923/1924, zawierającej – o czym wspomnieliśmy już wcześniej – szkic dotyczący systemów logiki i filozofii. Prawdopodobnie uwaga Husserla: „auch Lask muß endlich gelesen werden”<sup>32</sup>, zanotowana w 1923 roku, odnosi się właśnie do tej edycji. Wynika z tego, że Husserl znał tylko powierzchownie filozofię Laska i jest raczej pewne, że ten słaby stan wiedzy, a więc brak gruntownej znajomości myśli Laska, zachował aż do śmierci.

<sup>29</sup> MS D I 13 II/225b. Husserl odwołuje się tutaj do tekstu ze strony 44 i następných z edycji *Logik der Philosophie...* Laska, tj. do części zatytułowanej *Das Sinnliche als das Nichtgeltender oder Geltungsfremde* (II, 45 nn). Jednakże Lask pisze o „oddzieleniu przedmiotu od »znaczenia«” kilka stron wcześniej (II, 41). Komentarz Husserla powinien być czytany w kontekście listu Laska z 25 grudnia 1910 roku, w którym autor również odwołuje się do II, 41, stwierdzając: „Nie neguję królestwa prawdy złożonego z sensu i znaczenia zdań; królestwa, które jest różne od przedmiotów. Tylko tam istnieje też prawda, która zgadza się z tym, co przedmiotowe i co różne od przedmiotów.”

<sup>30</sup> MS F I 15/4b. Wspomniana praca Jonasa C o h n a to *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, z 1908 roku. Manuskrypt pochodzi z 1911 roku i został najwyraźniej napisany na krótko po tym, jak Husserl otrzymał pracę Laska, tak więc nie miał dość czasu, by ją przeczytać.

<sup>31</sup> MS B I 7/57 a (około 1928). Tekst ten jest również wykreślony.

<sup>32</sup> MS F II 7/162 b.

Z tego powodu wolimy poddać dyskusji filozofie tych myślicieli, a innym pozostawić zadanie doszukiwania się wzajemnych wpływów i podobieństw. Myśl Laska była – jak wykażemy – wzbogaceniem niektórych tendencji motywujących fenomenologię Husserla, ale nade wszystko dowiodła niezgodności w pewnych frazach Husserlowskiego myślenia. Filozofia Laska jest czymś więcej niż tylko mieszanką motywów Rickerta i Husserla, połączonych w taki sposób, aby powstała całość łatwo rozdzielająca się na elementy pochodzące z każdego z tych źródeł. Lask zachował niezależność myśli zarówno w odniesieniu do Rickerta, jak i Husserla. Co więcej, udało mu się stworzyć oryginalną myśl filozoficzną. Dlatego nie ma nic niezwykłego w tym, że sam Rickert przyznawał się do inspiracji myślą Laska<sup>33</sup> i publicznie uznał i uhonorował jego filozofię<sup>34</sup>. Jeśli chodzi o Husserla, to Lask uznawał jego wpływ na swój namysł filozoficzny, jednakże zachował pewien dystans wobec „mistrza”. W liście z 14 listopada 1912 roku do Rickerta bronił Lask swego poglądu, że filozofia Platona była czymś więcej niż tylko wyrazem niejasnego entuzjazmu dla doskonałości teoretycznych twórców (czy też fascynacji tą doskonałością). Zdaniem Laska Platon „prawdopodobnie nie byłby wtedy *der göttliche* Platon, a jedynie autorem Husserlowskich *Badań logicznych*” (III, 52). W tym zdaniu Lask skutecznie degraduje Husserla do niższej rangi. Tak więc filozofia Laska, punkt dojścia neokantyzmu<sup>35</sup>, oraz filozofia Husserla, punkt wyjścia fenomenologii, mogą być postrzegane jako dwa bieguny, które wzajemnie się przyciągają i odpychają.

### 3. Poznanie i jego przedmiot

Osią filozofii Laska są dwie tezy:

1) że istnieje opozycja między faktem i wartością,

<sup>33</sup> Zasugerował to Martin H e i d e g g e r w pracy *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, s. 83.

<sup>34</sup> H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 4. Aufl. Tübingen 1921, s. XIII. Od śmierci Laska w 1915 roku kolejne edycje tej pracy miały dedykację: „Emilowi Laskowi, drogiemu przyjacielowi, w hołdzie pamięci”.

<sup>35</sup> R. M a l t e r: *Heinrich Rickert und Emil Lask...*, s. 90.

2) że to właśnie „doświadczenie” jest umiejscowieniem (*locus*) całej wartości czy ważności (*validity*), sensu czy znaczenia<sup>36</sup>.

Gdyby posłużyć się terminologią Laska, brzmiałoby to następująco: istnieje „doświadczalność ważności, możliwość zetknięcia się, napotkania ważności w aktach doświadczenia”. Takiego sensu czy ważności nie można doświadczyć z samego siebie w oderwaniu od doświadczenia, gdyż „cały sens, który można znaleźć w doświadczeniu, jest związany z prawdziwym (faktycznym) doświadczeniem” (III, 67 i 80). Tymczasem sferę „tego, co faktyczne”, czy też tego, co się dzieje, oraz tego, co jest w tej chwili przedmiotem rozważań, Lask podzielił na obszar (psychicznego) doświadczenia jako takiego i na obszar, który jest nam „dany” (lub „odnajdywany” przez nas) w doświadczeniu.

W porównaniu z Husserlowską teorią intencjonalności ten podział jest oczywistym truizmem. Akty tworzą, konstytuują sferę doświadczenia jako takiego i jest ona w opozycji do przedmiotów „danych” intencjonalnie w tychże aktach. W rozumieniu Laska jednakże taki sposób myślenia zmierza do radykalnego odwrócenia jednej z podstawowych zasad neokantyzmu, głoszącej, że nic nie może zostać uznane za „dane”. Neokantyzm wzywał raczej do rekonstrukcji wszystkich przedmiotów poza „transcendentalnymi formami” i kategoriami postrzeganymi jako te, które rezydują „w czystej świadomości” lub „świadomości-w-ogóle” (*consciousness-in-general*). W rzeczywistości Lask miał świadomość, że wprowadzając do neokantowskiego konstruktywizmu pojęcie „danego” lub „odkrytego”<sup>37</sup>, w pewnym sensie

<sup>36</sup> Zrównując nie tylko ważność (*Gelten*) z wartością (*Wert*), ale i sens (*Sinn*) ze znaczeniem (*Bedeutung*), Lask wykracza nawet poza Rickertowskie i Windelbandowskie zrównanie ważności i wartości, jak również poza Husserlowskie zrównanie sensu i znaczenia. Trzeba podkreślić, że swobodne stosowanie terminów przez Laska daleko odbiega od współczesnych standardów ścisłości czy precyzji; dlatego konieczne było przedarcie się przez dżunglę niejasnej terminologii, by odkryć właściwą treść jego teorii. Chcemy przypomnieć, że koncepcja ważności po raz pierwszy została przedstawiona w pracach logicznych Hermanna Lotzego, jednego z nauczycieli Windelbanda. Według Lotzego, ważność jest cechą rzeczy, które obowiązują (*bestehen*), ale nie istnieją. O prawdziwych zdaniach mówi się, że uzyskują lub mają ważność. To tłumaczy dość swobodne stosowanie tego terminu przez Laska.

<sup>37</sup> Fenomenologiczną analizę tych terminów zawiera praca: H. Spiegelberg: *Three Types of the Given: The Encountered, the search-found and the Striking*. „Husserl Studies” 1984, n° 1, s. 69–78. Spiegelberg pokazuje, że pojęcie: *dane* w takim znaczeniu, w jakim posługuje się nim Husserl, zostało rozwinięte niezależnie od Kantowskiego użycia tego terminu.

zbacza z drogi wyznaczonej przez neokantowski sposób myślenia. 24 grudnia 1911 roku Lask pisał do Husserla: „Wspominając Pański wpływ wyarty na mnie, a tyżący się mojego poglądu w sprawie relacji zachodzących pomiędzy podmiotem a przedmiotem, mógłbym prawdopodobnie sprecyzować ten wpływ przez wskazanie na fakt, że uprawiam typ intencjonalności, za którym Pan się opowiada, a który jest obecny we wszystkich neokantowskich terminach świadomości-w-ogóle.”<sup>38</sup> Akceptacja intencjonalności okazała się więc pierwszą przestrzenią wspólnie dzieloną przez Laska i Husserla.

Rzeczowość ma dwa oblicza: psychiczne i fizyczne. Niezależnie od tego, czy po stronie psychicznego doświadczenia czy też po stronie jego fizycznych przedmiotów to, co rzeczowe, jest – jak uważa Lask – zawsze empiryczne i przestrzenno-czasowe z natury. Mówi o tym jako o „masie bycia” lub jako o „masie psychofizycznej” (II, 7), tj. jak o czymś, co w sobie i w odniesieniu do siebie nie ma ani formy, ani treści.

Oprócz tego istnieje nie-rzeczowa dziedzina sensu, znaczenia i prawdy, a więc wszystkie rodzaje „ważności”. W przeciwieństwie do rzeczowego bycia, tzn. do tego, co przestrzenno-czasowe, sfera idealnej zasadności musi zostać określona jako rodzaj nie-bycia, co zdaniem Laska przypomina zjawisko aureoli lub subtelnej, ledwo uchwytej konstrukcji otaczającej nieprzezroczystość tego, co jest<sup>39</sup>. Lask nie broni jednak teorii dwóch światów, w której praktyczny, zmysłowy świat bycia i ponadzmysłowy świat zasadności mogłyby funkcjonować na tych samych prawach. Dla niego te dwie sfery są raczej dwoma niekompletnymi i niedoskonałymi ogniwami, które pozostają względem siebie w opozycji, tak samo jak coś „materialnego”, coś tkwiącego u podstaw, substrat czy nośnik własności względem czegoś, co ma przypadkową formę, kształt czy strukturę. Te dwa elementy złożone razem tworzą dopiero jeden świat, właśnie ten, który dany jest w doświadczeniu.

To, co dane w doświadczeniu, jest czymś więcej niż tylko czystą faktycznością, ale też nigdy nie jest czymś mniej niż faktycznością,

<sup>38</sup> Lask pisze dalej: „Z tego powodu jestem oskarżany przez mojego nauczyciela Rickerta o porzucenie Kanta i powrót na reakcyjną drogę ku starożytności.”

<sup>39</sup> Koncepcja ta, jak również terminy: bycie i nie-bycie stosowane przez Laska (II, 6f), mogą nasuwać skojarzenie z *L'Être et le Néant* Sartre'a. Jednak nie-bycie Laska to nie świadomość ani podmiotowość, ale raczej obiektywne królestwo znaczenia i prawdy.

gdyż jawność lub pojęciowa inteligibilność nie mogą istnieć poza relacją względem jakiejś (irracjonalnej) treści. Nie istnieje Platońskie królestwo odłączonych i niezależnych idei. Wszystkie formy są „enklityczne” (II, 93), a ważność istnieje jedynie jako coś uzasadnionego tylko w odniesieniu do pierwotnej materii. Nie oznacza to jednak – jak byłoby to do pomyślenia w renesansowym naturalizmie – że treść stałaby się „matką form”. Ważność (w swojej wewnętrznej strukturze) jest odniesiona do niejasnych, kryjących się u podstaw istotnych, materialnych elementów, ale widoczna jest tylko tam, gdzie są podmioty, które zwracają się ku temu niejasnemu, kryjącemu się u podstaw surowcowi (dokładnie tak jak kometa, która rozwija swój ogon tylko wtedy, gdy zbliża się do Słońca). Nosiciel doświadczenia – którego Lask porównuje do „podmiotowości” – staje się przeto „sferą, w której dokonuje się aktualizacja obiektywnie ważnej treści” (III, 96). Jednakże podmiotowość jako taka może służyć tylko dopóty, dopóki sama w sobie jest prawdziwa i przez to należy do całości treści, do których odnosi się ważność. Dlatego sens i wartość mogą funkcjonować tylko w obszarze całkowitej masy bytu, składającej się zarówno z fizycznych, jak i psychicznych „fenomenów” postrzeganych na sposób Brentana<sup>40</sup>.

Lask nadaje treści (przedmiotowi faktyczności) doniosłość nieobecna, nie mająca odniesienia w neokantowskiej myśli<sup>41</sup>. Z drugiej jednak strony można sądzić, że Lask sprzeciwiałby się wszelkim próbom redukcji formy do treści. Dotyczy to nie tylko form przedmiotów, ale i form podmiotów. Dlatego też nie próbował przekształcić sensu czy znaczenia w proste odzwierciedlenia, produkty naszych rzeczywistych aktów psychicznych, ale podzielał Husserlowski antypsychologizm, dopatrując się głównej zasługi Husserla w tym, że „nalegał on na oddzielenie sensu od realnych struktur” aktów, które leżą u ich podstaw (II, 425; por. również II, 292). Stąd słuszna wydaje się uwaga, iż w rozumieniu Laska „podmiot otrzymuje od królestwa przedmiotów to, co jest ważne. Podmiot zależy od tego, co jest ważne, podczas gdy ważność pozostaje tym, czym jest niezależnie od pod-

<sup>40</sup> Zob. F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig 1874, s. 10 nn. Oczywiście ślady brentanizmu w myśli Laska nie mogą, niestety, zostać prześledzone w tym artykule.

<sup>41</sup> Por. F. Kreis: *Zu Lasks Logik der Philosophie*. „Logos” 1921/1922, Bd. 10, s. 234.

miotu.”<sup>42</sup> Sens i ważność zawsze mogą zostać oddzielone od aktów empirycznych. Natomiast gdyby teraz – posługując się słynną frazą Windelbanda – zinterpretować idealizm jako „rozpuszczenie się (*dissolution*) bycia w procesach świadomości”<sup>43</sup>, to przynajmniej w takim stopniu, w jakim brana jest pod uwagę niezależność myślowa prawdy, znaczenia i ważności, Lask musiałby zostać nazwany realistą i to w sprzeczności z neokantyzmem generalnie.

Lask wyszedł od tezy czystego *dania* ważności w aktach doświadczających. Należy jednak powiedzieć, że niemożliwe jest uzyskanie dostępu do sensu i prawdy z pominięciem rzeczowego doświadczenia *danych* treści i rzeczy. Z tego właśnie względu wszechobecność ważności sprawia, że również przedmiot jest wszechobecny. Ważność jest niezbędnym elementem obiektywnego kształtu całej intencjonalności, a nie czymś, co powstało wskutek poczucia przyzwoitości czy też łaskawości podmiotu, gdyż nic nie może być dane, dopóki nie zostanie podciągnięte pod lub zamknięte w obrębie pojęcia czy kategorii bądź też zrozumiane lub postrzeżone jako to a to. Ta „transsubiektywność” sensu jest założona z góry w całym doświadczeniu (III, 110; termin przejęty przez Laska od Johannes Volkelta). Sens jako taki jest zatem niekompletny i wymaga pewnego materiału, który tkwi u jego podstaw. Ten sens jest wszakże tylko substratem ważności, nie zaś jego siłą sprawczą. Sens uzależniony jest od psychofizycznej masy, ale jednocześnie nie może być zredukowany do niej.

Na tym ogólnym poziomie Lask i Husserl zgadzają się co do podstawowej funkcji i natury intencjonalności. Świadomość nie jest ani swoim własnym przedmiotem, ani też nie jest ograniczona do swoich wewnętrznych treści, idei czy wyobrażeń. Wręcz przeciwnie, „dotyka”

<sup>42</sup> H. Sommerhauer: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert...*, s. 135. O ważności nieredukowalnej do podmiotu należy powiedzieć, że jest przed-dana. Dlatego można również przyjąć, że Lask uznaje „doświadczenie formy jako formy” (por. T. S. Ferraz, Jr.: *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*. Meisenheim am Glan 1968, s. 112 i 129), a ta sugestia przywodzi na myśl Husserlowskie pojęcie intuicji kategoriałnej. By uniknąć zwodniczych, platonizujących interpretacji, trzeba zgodzić się, że „ważność nabywa swoich właściwości bycia normą, wymogiem czy też »powinnością« tylko w konfrontacji z podmiotem” (H. Sommerhauer: *Emil Lask 1875-1915*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1967, Nr. 21, s. 142).

<sup>43</sup> W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. Tübingen–Leipzig 1900, s. 463 n.

rzeczywistości<sup>44</sup> – jak nazwał to Lask, używając Arystotelesowskiego terminu. Równocześnie nie jest wyeksploatowana przez transcendentálny przedmiot. Aby dotrzeć do rzeczy, należy się od nich zdystansować, dlatego aby je uchwycić, pojąć, należy w pewnym sensie oddalić się od nich. Intencjonalność zachowuje otwartość różnicy między dwoma polami o takiej samej sile oddziaływania i dzięki tej właśnie różnicy świadomość ma moc wykraczania poza daną indywidualną rzecz, jak i uchwycenia ogólności sensu czy znaczenia. W taki właśnie sposób oraz z racji tego, iż podmiot oddala się od przedmiotu, wprowadzone zostaje w świat materii to, co można nazwać „inteligibilnym porządkiem”, porządkiem *qua* zdolnością, której realizacja następuje w świadomości, albo *qua* zrationalizowaniem struktury. „Panarchia logosu”, tak żywo broniona przez Laska (II, 133; III, 251), polega na tym, że świadomość godzi w przedmiot, lecz nigdy z nim się nie zgadza. Podmiot jest zatopiony w świecie ważności, a przedmioty stają się *fenomenami* wskutek przyjęcia formy. „Punktem wyjścia czy też podstawą odniesienia jest dla nas sens, który jest ważny dla lub w odniesieniu do podmiotowości” (III, 91). Można z tego wywnioskować, że Lask i Husserl podzielają pogląd, iż „nie istnieje nic poza światem fenomenów – nie ma rzeczy samej w sobie”<sup>45</sup>. Można nawet posunąć się nieco dalej i stwierdzić w stylu, który nie jest obcy Nietzschemu<sup>46</sup>, że obalając pozornie „prawdziwy” świat rzeczy samej w sobie, Lask obalił również – lecz jedynie pozornie – „fenomenalny” świat „rzeczy dla nas”.

Prowadzi to do ważnego zastrzeżenia wobec tezy Husserla, mianowicie że wszystkimi intencjonalnymi aktami rządzi pewien związek zachodzący między noetycznymi i neomatycznymi strukturami (w terminologii Husserla), a więc strukturami aktów i strukturami zamierzonych (*intended*) przedmiotów. Jak pisze Husserl w *Ideach I*, świat przestrzenno-czasowy posiada „tylko byt intencjonalny” i dlatego zależy od naszej świadomości<sup>47</sup>. Z tym stwierdzeniem koresponduje, przynajmniej po części, doktryna Laska głosząca, że forma (tj. „sens” rzeczy) „musi wesprzeć się” na podmiocie (II, 94 i III, 111; jest to

<sup>44</sup> Por. III, 253 z Arystoteles: *Metafizyka*, 1072 b 21.

<sup>45</sup> H. R o s s h o f f: *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukacs*. Bonn 1975, s. 61.

<sup>46</sup> Por. F. N i e t z s c h e: *Zmierch bożyszcz*, rozdział zatytułowany: *Jak „prawdziwy świat” stał się bajką*.

<sup>47</sup> *Husserliana*, III/1, 106.

właśnie przedstawienie „enklytycznego” charakteru formy, o czym pisaliśmy wcześniej). Strefa ważności nie jest samowystarczalna, zamknięta w sobie czy też ukierunkowana na siebie, lecz raczej „wychodzi poza siebie” (II, 44); „zwraca się ku zasadzie, jaką jest podmiot” (II, 426). Lask i Husserl są tutaj zgodni. Obaj przedstawiają relację podmiot – świat w sposób dualistyczny, z tą wszakże różnicą, że dla autora *Idei I* podmiotowość jest pierwotnym, źródłowym umiejscowieniem nie tylko domniemanej zewnętrznej rzeczywistości, ale i sensu czy znaczenia (świadomość jest „ułożona” na podobieństwo kartezjańskiej substancji, samowystarczalnemu królestwu, krainy funkcjonującej na własnych prawach i zasadach), dla Laska zaś „jedyny samowystarczalny »świat« jest domeną bytu” (II, 94), czyli psychofizycznej masy, do której musi się odnosić całość znaczenia. Dlatego Lask opowiada się za „ściśle obiektywistyczną tendencją” (III, 91), za „stanowiskiem transcendencji” (II, 414), pojmując psychiczną masę jako transcendującą samą siebie zarówno ku rzeczywistości, jak i ku znaczeniu czy sensowi. Lask odrzuca przeto nie tylko doniosłość znaczenia podmiotowości w neokantyzmie, ale również Husserlowskie pojęcie podmiotowości jako umiejscowienie (*locus*) całej konstytucji przedmiotów. Istnieje jednak także pojęcie sensu, które – jeśli weźmiemy je pod uwagę – prowadzi do wniosku, że Lask większą wagę niż Husserl czy neokantyści przywiązywał do tezy, że istnieje wiele *ego*, że świat jest jawny, publiczny. Dlatego każdy indywidualny podmiot transcendowałby siebie zarówno w kierunku świata, jak i w kierunku innych podmiotów (III, 186). Takie ujęcie sugeruje pokrewieństwo myśli Laska i Maxa Webera w okresie ich pobytu w Heidelbergu<sup>48</sup>.

Jak pokazaliśmy, zarówno Lask, jak i Husserl (*Idee I*) doceniają „przewrót kopernikański” dokonany przez Kanta. Obaj postrzegają świat jako sensowny, znaczący i głęboki, będący w pewnym sensie zależnym od podmiotu. Jednakże podmiot według Husserla uzyskuje ontologiczny prymat do tego stopnia, że jego (własny) byt jest rozumiany jako coś absolutnego. Dla Laska z kolei kopernikanizm oznacza tylko priorytet podmiotu z epistemologicznego punktu widzenia. W akcie transcendowania nas samych w kierunku świata realne rzeczy są w jakiś sposób wyjawiane, odsłaniane, a to *danie*, ta „odkrytość” tego, co realne, nie może ulec rozproszeniu w konstelacje zna-

<sup>48</sup> Zob. M. W e b e r: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Heidelberg 1950, s. 528–530.

czenia lub te, które nadają znaczenie, tak jak to jest możliwe w koncepcji Husserla.

W tej kwestii Husserl jest bez wątpienia znacznie bardziej ortodoksyjnym kantystą niż Lask. Metoda Husserla polega na obnażaniu, pozbawianiu doświadczenia wszystkich wysokopoziomowych wierzchnich warstw, aż dojdzie się do nagiej, czystej różnorodności danych hyletycznych, które mają sens o tyle, o ile są „ożywione w aktach nadających znaczenie”<sup>49</sup>. Lask, przeciwnie, zwracając się do świata rzeczy, chce zachować kontrolę i utrzymać w ryzach te właśnie rzeczy (jako takie), chce „dokładnie przeanalizować kopernikańską doktrynę, zatopić ważność i wartość w samych przedmiotach” (II, 389).

Husserl zaczyna od świadomości „w postawie naturalnej”, czyli od tej świadomości, która przyjmuje za pewnik istnienie niezależnego, samodzielnego świata. Następnie wskazuje, że relacja zachodząca między naturalną świadomością a niezależnym światem ma charakter wtórny i bazuje na innej, głębszej warstwie, a mianowicie na aktach konstytutywnych. Dlatego rezultat wyводу Husserla jest w sprzeczności z tą właśnie naturalną, teoretyczną świadomością, od której zaczął. Ten zwrot nastąpił dzięki „redukcji transcendentalnej”, a jego efektem jest teza, że „nasza pospolita mowa bycia” powinna być unicestwiona, tak by powstało miejsce dla jej przeciwieństwa<sup>50</sup>. Zdaniem Husserla, to nie rzeczywistość, ale świadomość *jest* w najpełniejszym tego słowa znaczeniu.

I tutaj również – przynajmniej do pewnego stopnia – podąża Husserl śladem oryginalnej doktryny Kanta. Filozofia samego Kanta została osądzona przez jego następców jako niespójna w tym sensie, iż nie pokazuje, w jaki sposób współlistnieją pojęcia empiryczne i transcendentalne. Co więcej, nie pokazuje również, jak ma się dokonać przejście od pospolitego do filozoficznego oglądu świata. Husserl próbował zaradzić temu przez otwarcie rozmaitych „ścieżek”, które miałyby prowadzić od świadomości naturalnej do królestwa tego, co transcendentalne. Podobnie Lask – dostrzega konieczność „zastosowania czy też wykorzystania kantyzmu po raz kolejny względem niego samego” (II, 90), jednak nie szuka środków i sposobów poza samym systemem; nie szuka środków, za pomocą których mógłby zbu-

<sup>49</sup> Por. *Husserliana*, III/1, 226 f.

<sup>50</sup> Tamże, 106.

dować most i przeprowadzić kantyzm nad domniemaną czy też istniejącą już przepaścią. Zamiast tego woli pokazać nieadekwatność terminów, która jest powodem niespójności. Przede wszystkim przenosi niektóre z tzw. subiektywnych form i kategorii na stronę podmiotu, tak że stają się one warunkiem naszego kognitywnego dostępu do świata, a następnie pokazuje, że nie istnieje już potrzeba założenia ani istnienia rzeczy samych w sobie, ani też transcendentalnej podmiotowości, by wytłumaczyć nasze codzienne doświadczenie świata i nas samych.

Interpretatorzy Laska skłonni byli scharakteryzować całą tę procedurę jako powrót do przedkantowskiego dogmatyzmu<sup>51</sup>. Zauważmy jednak, że metoda Laska ma wydźwięk „transcendentalny”, przynajmniej w Rickertowskim użyciu tego terminu, a więc „ma na celu odnalezienie transcendentalnych przedmiotów, które w ostateczności stają się normą poznawania”<sup>52</sup>. Jeszcze ważniejszy wydaje się sąd Laska, że poznanie – i jest to zawstydzająco ledwie zauważalna neokantowska cecha – nie jest kwestią naszego pasywnego odzwierciedlenia obiektywnie istniejącego świata; jak pisał, nie jest to „przedstawienie” ani „odtworzenie” rzeczywistości. Świadomość, zajmując się sensem i prawdą, ma raczej do odegrania określoną kreatywną czy też produktywną rolę. Bezpośrednie doświadczenie w sensie emocjonalnego doznania czy postrzegania faktycznie dysponuje rzeczami mu *danymi*. To bezpośrednie doświadczenie nie przyjmuje, nie wchłania tak po prostu rzeczy w ich pełnym i masowym *daniu*, tak jakby podmiotowość była neutralnym pojemnikiem, w którym miano by składować pierwotny, nienaruszony świat. Poznanie nie jest czysto intuicyjnym posiadaniem rzeczy. Oczywiście, jeżeli ma odnosić się do rzeczy, to musi założyć jakieś intuicyjne *danie* jako swój nieodzowny pierwszy substrat, podłoże. Jednakże zadziwienie rzeczami, emocjonalne porażenie nimi, nie jest jeszcze ich zrozumieniem. Poznanie musi daleko wykraczać poza sferę (emocjonalnych) wrażeń. Jest ono w gruncie rzeczy ściśle związane ze sferą sądzenia, sferą naszego decydowania *o*, orzekania, determinowania *kogoś, coś*. Poznanie jest przypisane do rzeczy. Podobnie ze sądzeniem – nie odnosi się *do*

<sup>51</sup> Por. E. H e r r i g e l: *Emil Lask's Wertsystem*. „Logos” 1923/1924, Bd. 12, s. 102; H. S o m m e r h ä u s e r: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert...*, s. 154. Pogląd ten podzielał również Rickert (por. przypis 38).

<sup>52</sup> H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, s. 20. Zob. II, 414 n.



i nie wiąże się z przedmiotem w jego nieodróżnionym *daniu*. Odnosi się raczej do niego *qua* to, co zamierzone lub narzucone.

Jak więc trzeba rozumieć – czy też na czym polega – wkład podmiotowości w proces, który swój początek ma w doświadczeniu, a koniec w poznaniu? Możemy powiedzieć, że polega on na wybieraniu pewnego punktu widzenia, z którego można uchwycić sens rzeczy – w taki sposób, że ta rzecz ulegnie dekompozycji lub rozszczepieniu i otrzymamy różnorodność dystynktywnych przejawów, właściwości i cech. Wówczas przedmiot poznania przestaje już być tym przedmiotem, który był oryginalnie dany w emocjonalnym doznaniu, stając się takim, który ulega podziałowi na wielość przejawów (*aspects*) czy też własności, o których można powiedzieć, że wszystkie zawierają w sobie lub niosą ze sobą znaczenie. Odpowiednio też sądzenie różnicowane jest na swoje własne, współzależne, korelatywne elementy podmiotu, orzeczenia itp.<sup>53</sup> Treść aktu sądenia jest „antagonistycznie podzielonym sensem” (II, 306), który zawiera zarówno formy kategoriałne wprowadzone przez poznający przedmiot, jak i *przed-dane* i wypróbowane treści, do których te formy zostały zastosowane. Właściwy przedmiot poznania jest produktem powołanym na świat przez transcendentne tworzywo – treść, która jest dana w emocjonalnym doznaniu w procesie strukturyzacji i artykulacji (tj. w procesie konstruowania lub wyrażania). Proces ten polega na narzuceniu form, które dokładnie odpowiadają treści tworzywa i podnoszą go przez to do poziomu ważności. Sens lub znaczenie nie są dlatego radykalnie i bezsprzecznie transcendentne względem podmiotowości, tak jak przedmiot emocjonalnego doświadczenia. Świat, do którego odnosi się sądzenie, nie jest już transcendentnym światem rzeczy doświadczanych, ale raczej sferą „quasi-transcendencji” osadzonej w jej obrębie (II, 421).

Przedstawiona tu całość, postrzegana i interpretowana z fenomenologicznego punktu widzenia, pociąga za sobą dwa rozbieżne następstwa. Husserl i Lask zgadzają się w pełni co do bezwzględnie pierwszorzędного charakteru bezpośredniego, zmysłowego *dania*.

<sup>53</sup> Wyczerpujące omówienie teorii sądu Laska wymagałoby podania wszystkich płaszczyzn przeciwieństw, które sam autor wyróżnia (trafianie i nietrafianie w przedmiot, zgodność i sprzeczność z prawdą itd.). Niemniej jednak, wyłączając pojęcie sensu sądenia, pozostałe rozróżnienia nie odgrywają większej roli w porównywaniu myśli Laska z myślą Husserla.

Ten pierwotny, autentyczny typ świadomości jest z góry dany we wszystkich aktach intencjonalnych. Inne typy świadomej aktywności muszą być od niego pochodne, gdyż jego części konstruujące muszą wywodzić się z tego *przed-danego* fundamentu, zasady. Oznacza to, iż struktura świadomości jest taka, że jeden poziom wspiera się na fundamentach innego, pierwotnego. To z kolei implikuje podobny podział po stronie przedmiotów. Tutaj również możemy mówić o fundamentalnej warstwie, która jest – jak ją nazywa Lask – „prawdziwie transcendentna” względem podmiotu jej doświadczającego (II, 425). Lask opisuje tę fundamentalną warstwę jako sferę „bezopozycyjności” lub „transopozycyjności”<sup>54</sup> (terminy te bliskie są myśli Plotyna)<sup>55</sup>. W przeciwieństwie do warstwy sądenia, która charakteryzuje się wielopostaciowością i zróżnicowaniem, świat rzeczy transcendentnych jest dostępny tylko w aktach „czystego poświęcenia się” lub *Hingabe* (II, 396), w których podmiot zostaje „wydany” światu. Jednakże dla Husserla staranny opis tych właśnie aktów niższego rzędu i ich korelatów, a więc opis fenomenologii percepcji, jest koniecznym warunkiem wstępnym zrozumienia – pojawiania się czy też wyłaniania się – aktów wyższego rzędu, natomiast Lask pomija jakąkolwiek analizę tej tak ważnej, fundamentalnej sfery. Zajmuje się wyłącznie teorią sądu i teorią kategorii, nie interesując się materialnym światem rze-

<sup>54</sup> W jednym miejscu Lask mówi również o „różnorodności” pierwotnej strefy (II, 401). Jest to oczywiście aluzja (a nawet przytyk) do Kanta, który utrzymywał, że doznawanie emocjonalne rodzi chaos właściwości będący czystą różnorodnością, „gwar-nym” nieładem. Według Laska natomiast doświadczenie sensu odnosi się do jednolitych przedmiotów, które same w sobie są już kompletne. Wielorakość występuje tylko w podmiotowej analizie *danego*. Zdaniem Kanta droga od emocjonalnego doznania do racji rozumowej wiedzie teleologicznie od wielopostaciowej do jednolitej idei, natomiast zdaniem Laska prowadzi ona od bezopozycyjności do opozycyjności, od tego, co jednolite, do tego, co rozczłonkowane na różnorodność aspektów.

<sup>55</sup> Lask „gruntownie znał dzieła greckich filozofów” (E. H e r r i g e l: *Vorwort des Herausgebers* w I, XVII). Świadczy o tym pośmiertnie wydany cykl jego wykładów o Plotynie (III, 1–56) oraz ekstensywna dyskusja z dziełami Arystotelesa zawarta w innych opublikowanych pismach (II, 223ff. i 317ff.). Bez wątpienia był jednym z nielicznych myślicieli swoich czasów, którzy dokładnie przestudiowali Plotyna (zob. II, 235–240), a jego *Enneady* Lask przeczytał w edycji Creuzera i Mosera z 1835 roku (zob. odnośnik do tej edycji w II, 20 n). Lask rozumienie Plotyna zawdzięcza w dużej mierze Eduardowi von Hartmannowi (II, 223 n i 237 n). Warto również dodać, że motto do oryginalnej edycji *Die Logik der Philosophie* (Tübingen 1911) – niestety pominięte w *Gesammelte Schriften* – pochodzi właśnie od Plotyna.

czy. Tak więc Husserl i Lask w punkcie wyjścia dzielą poglądy dotyczące relacji zachodzącej między bezpośrednimi i pośrednimi typami świadomości świata, ale różnią się co do stopnia ważności przypisywanej odpowiednim terminom teje relacji. Przez to fenomenologię Husserla można postrzegać jako uzupełnienie myślenia Laska.

Jeśli jednak rozważymy stanowisko obu filozofów wobec natury obiektywnych korelatów naszych aktów kognitywnych, to stwierdzimy, że znacznie różnią się oni od siebie nie tylko w kwestii tego, co uważają za najważniejsze, ale i w kwestii wniosków, jakie wysnuwają. Według Husserla, bezpośredni przedmiot sążenia to *Sachverhalt*, czyli stan rzeczy, coś ontologicznie „pozytywnego” w tym sensie, że jest rzeczą realnie istniejącą, która funkcjonuje na własnych prawach i nie wychodzi poza samą siebie za pomocą czystego znaku lub pełnomocnictwa danego czemuś innemu. Bezpośredni przedmiot sążenia posiada swoje nieredukowalne bycie. Stany rzeczy (*Sachverhalte*) mogą w pewnym stopniu wymagać rzeczy realnych jako swoich elementów czy fundamentów. Co więcej, jeden i ten sam stan rzeczy może być ujęty przez różne osoby w różnych aktach i w tym sensie jest powtarzalny. Stany rzeczy przypominają przez to rzeczy realne, które również można uchwycić w niezliczonej liczbie aktów i przez różne osoby przy różnych okazjach. Ten właśnie związek zachodzący pomiędzy rzeczami a stanami rzeczy został jednak z miejsca odrzucony przez Laska (II, 391 n). Przedmiot sążenia – uważa on – jest czymś, co musi być wyraźnie odróżnione od jakiegokolwiek przedmiotu percepcji, ponieważ sens nieuchronnie pociąga za sobą jednocześnie wyróżnienie i mnogość, przez co przedmioty w każdym z przypadków prezentują się w jednolitym kształcie. Aby podnieść przedmiot do poziomu sążenia, podmiot musi opracować na nowo, przerobić i przefasonować go, a to oznacza, że poznanie może odnosić się i nawiązywać do rzeczy jako takiej tylko w sposób pośredni. Przedmiot w swoim stanie nienaruszonej bezopozycyjności pozostaje jedyną normą, dzięki której dokonuje się oceny sążenia z uwzględnieniem jej adekwatności i poprawności. Jednak samo sążenie bezpośrednio odnosi się tylko do określonych części sensu, wykrojonych z oryginalnego *datum* – pełnej oryginalnej podstawy odniesienia, płaszczyzny porównawczej danych. Świat tworzony przez sążenie i sens oraz prawdę jest tedy zbiorem „imitacji zajmujących drugorzędną pozycję”. Jest wykrojony z prostego świata rzeczy prawdziwych, świata

rzeczy realnych, który Lask nazywa „otchłanią, rozpadliną sztuczności i obrazowości” (II, 352 n).

Ten wywód sugeruje, że poznanie jest pewnego rodzaju gwałtem dokonany na tym, co *dane*. Zrywa z rzeczą napotkaną, umieszczając ją poza zasięgiem bezpośredniego „wezwania”. Wynika z tego, że świat znaczenia jest rezultatem okrojenia treści bezpośredniego doświadczenia. Świadomość w swej aktywnej fazie nie jest przeto w żaden sposób prawdziwie produktywna czy kreatywna, ale raczej destruktywna. „To nie nienaruszone przedmioty są tym, co staje się »treścią« dla »formy« sążenia; to, co wchodzi w skład sążenia, to tylko ich rozczłonkowane i wyizolowane elementy” (II, 375). Stwierdzenie to winno obalić wszystkie plotynizujące ujęcia poznania, rozumiane jako ogólny zarys idealności poprzedzający rzeczywistość i w jakiś sposób służący za jej wyznacznik. Dla Laska, podobnie jak dla brytyjskich empirystów, królestwo idei jest drugorzędne i pochodne; wspiera się ono na czymś porównywalnym do „impresji” Hume’a. Jednakże kopie i obrazy nie są dokładnymi odzwierciedleniami rzeczy pierwszej, pierwotnej. Są one raczej rezultatem rozproszenia na miriady fragmentów sensu czy znaczenia, które nigdy nie mogą być połączone w taki sposób, by zrekonstruowana została jedność podmiotu. Spontaniczność świadomości, tak ważna dla Kanta, polega tylko na zmuszaniu nas do nieodwracalnego zatracenia, zarzucenia świeżości i żywotności percepcji, a wola poznania jest przez to nieodwołalnie „negatywną cechą dystynktywną podmiotowości” (II, 418), zdolnością, która prowadzi do atomizacji pierwszej, pierwotnej rzeczy.

#### 4. Poznanie i życie<sup>56</sup>

Wszystkie omawiane tu obszernie akty miały charakter teoretyczny i w nich zostały ukonstytuowane przedmioty teoretyczne – przed-

<sup>56</sup> Literatura poświęcona twórczości Laska dotyczy albo jego prac logicznych, albo jego filozofii prawa. Pojęcie życia, mimo iż jest centralne w pracach pośmiertnych, nie zostało dotąd omówione. Jest to tym bardziej godne ubolewania, że ta właśnie idea (będąca dalekim echem koncepcji Diltheya) mogłaby pomóc prawidłowo zrozumieć również wczesne prace Laska. Dlatego prawdziwą stratą jest to, że Lask nie zdążył napisać zapowiadanej pracy na temat kontemplacji i życia (informację o projekcie Laska podaje E. H e r r i g e l w *Vorwort des Herausgebers*, I, XX).

mioty sądzenia i poznania. W opinii Laska proces teoretyczny wprowadzony zostaje w ruch przez wolę kontroli i dominacji nad światem; jednakże jego najważniejszym osiągnięciem jest bezstronne spojrzenie na rzeczy i powstrzymanie czy też okiełznanie zapędu do manipulowania nimi. Stwierdzenie to nie jest tak paradoksalne, jak może się wydawać na pierwszy rzut oka. Obiektywne i beznamienne badanie obiektywnej przedmiotowej natury i właściwości rzeczy ma w dłuższej perspektywie ułatwiać nam kontrolę i władzę nad nimi. W swoich późniejszych rozmyślaniach Lask doszedł do punktu, z którego zaczął postrzegać teoretyczny proces jako coś wyodrębnionego z naszego pospolitego sposobu i formy istnienia. I on, i Husserl zauważyli, że najtrafniej można scharakteryzować to teoretyczne podejście jako sposób, w jaki bezstronny i niezaangażowany widz zachowywałby się wobec świata. Czystą teorią jest kontemplacja (Lask) lub medytacja (Husserl). Są one jednymi z wielu możliwości niezależnego funkcjonowania podmiotu i wyrażania samego siebie. To właśnie na kształtowaniu siebie i wyborze własnych realizacji polega istota świadomego życia. Zatem życie – najogólniej ujmując – jest sekwencją aktów nie tylko odnoszących się do rzeczy, ale i będących w interakcji z nimi. Zachowanie teoretyczne jest tedy bardzo szczególnego rodzaju, gdyż przynajmniej okresowo zawiesza interakcję zachodzącą pomiędzy aktem a rzeczą. Funkcję zachowania teoretycznego można porównać do funkcji pełnionej przez fermatę w utworze muzycznym. Dlatego teoria jest przedłużonym (czy też, z tego powodu, antycypowanym) działaniem; jest życiem aktualnie represjonującym samo siebie. Teoria to zatem sposób, w jaki samo życie może zostać „wyparte z życia” (*aus dem Leben abgedrängt*, III, 219).

Przedmioty stanowiska teoretyzującego sprawiają wrażenie pozbawionych rozmachu i doniosłości; tracą swoje aktywne właściwości, zanika ich związek z życiem. „Żyjąca podmiotowość ustanawia samą siebie jako podmiotowość kontemplacyjną, w wyniku czego tworzy krainę cieni, bezosobowy obszar przedmiotów” (III, 179). Platoński „prawdziwy świat” – świat idei – zostaje odsłonięty raz jeszcze jako homeryckie królestwo zmarłych. Jawi się jako artefakt, a jego przejawy są jedynie fantomami, przywidzeniami. Świat obiektywności jest „dryfującym łodem”, a sam dryf jest symulowany (III, 231). Również ten sztuczny kawałek łądu wypełniony jest „sztucznymi konstrukcjami, które same w sobie nie są ożywione” (III, 228). Ten świat to w rze-

czy samej świat podziemia, relik i blade wspomnienie naszego autentycznego, pierwszego życia.

Świat, w którym doświadczane jest prawdziwe życie, „nigdy nie jest czystą naturą” (III, 241), tj. naturą zobiektywizowaną i uzmysłowioną przez nauki przyrodnicze. Natura w ten sposób doświadczana jest raczej totalnością, sumą rzeczy w procesach interakcji. Na skutek tego jakkolwiek podmiot, który byłby odpowiednikiem czy też duplikatem świata zredukowanego do czystej natury, nie mógłby być niczym więcej, niczym lepszym, jak tylko zredukowanym podmiotem, upiornym kartezjańskim sposobem myślenia, podmiotem, który jest nieuchwytny w i przez to oddalony *od* świata codziennego doświadczenia. Podmiotowość ta jest „konstituowana” poza istniejącym podmiotem w sposób wyłącznie negatywny. Nie jest ona powodowana czy też wywoływana przez określone akty lub czyny, lecz przez powstrzymywanie się od nich – wstrzemięźliwość względem nich właśnie. Tego typu podmiotowość to wynik „rozpadu pełni życia” (III, 232).

Chociaż na pierwszy rzut oka przedstawione podejście ma antyteoretyczny, a nawet antynaukowy charakter, można wskazać kilka elementów zbieżnych z myślą filozoficzną Husserla, który niestrudzenie propagował ideał czystej nauki (ideał, który – jak uważał – miał być i mógł być zrealizowany tylko przez jego fenomenologię). Zdaniem Husserla, ćwiczenie naukowego rozumu implikuje radykalne wstrzymywanie (*inhibition*) naturalnego procesu życiowego, zakłada *epoché* z uwzględnieniem wszystkich „próżniaczych” założeń i postulatów względem świata podejścia naturalnego. Podmiotowość, która zostaje w ten sposób ukonstituowana, jest „pozostałością”, produktem eliminacji wszystkich funkcji, które odnoszą się do tego naturalnego świata lub realizują się w nim<sup>57</sup>. Husserl osiągnął ten etap już w *Ideach I*. Dopiero znacznie później, a mianowicie w latach trzydziestych, doszedł do przekonania, że z pewnych powodów, o których już tu pisaliśmy, całość problematyki dotyczącej poznania musi „być związana z życiem, musi być w nim zakorzeniona” i dopiero z tej perspektywy kwestia samego poznania może zostać podjęta i podtrzymana<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *Idee I*, § 53 w: *Husserliana*, III/1, 68. Rozważania prowadzące do takiego wniosku rozpoczynają się od tego, co Husserl nazywa naszym „naturalnym życiem” (tamże, s. 56).

<sup>58</sup> M. S o m m e r w pracy *Lebenswelt und Zeitbewusstsein* (Frankfurt am Main 1990, s. 20) słusznie zauważa, że późniejszy zwrot Husserla do *Lebenswelt* to powrót do tematu, który zrodził się w jego myśli już w 1893 roku.

Te stwierdzenia nawiązują do teoretycznego poznania zarówno w jego „naiwnej” formie, która prowadzi do nauki pojmowanej w sposób tradycyjny, jak i w jego zradykalizowanej wersji, która wiedzie ku fenomenologii<sup>59</sup>. Husserl doszedł bowiem do wniosku, że ludzkie życie jako takie ma charakter praktyczny, a jednym ze sposobów sprawujących, że to życie wprowadza samo siebie w praktykę, jest podejście teoretyczne, które rodzi naukę obiektywną<sup>60</sup>.

Zarówno według Laska, jak i Husserla teoretyzująca działalność czy też żywotność jest szczególnym sposobem, w jaki ludzkie życie kształtuje samo siebie. Stanowi ona część historycznego rozwoju człowieka. Obaj filozofowie postrzegali „praktykę teoretyczną jako coś szczególnego i historycznie nowego”<sup>61</sup>. Swój sukces działalność teoretyczna zawdzięcza, przynajmniej po części, rozmyślnemu przeoczeniu i ignorowaniu pewnych aspektów naszej szarej rzeczywistości. Teoria, jak zauważa Lask, bierze swój początek w woli, porzucając podejście religijnego „poświęcenia” na korzyść tego, co przejmuje kontrolę nad „opustoszałym” czy też opróżnionym wszechświatem. Według Husserla proces ten został zainicjowany przez porządek myśli Galileusza, a mianowicie myśli o wyidealizowanej naturze, w której jakości doświadczenia mogłyby być poddane regułom matematycznym<sup>62</sup>. Również Lask w porównywalny sposób przeprowadza swoją argumentację. Stwierdza, że „nauka naturalna czasów współczesnych, ze swoją »naturą« pozbawioną całej mistycyzacji, sięga korzeniami czasów postrenesansowych” (III, 242)<sup>63</sup>. Co więcej, zarówno Husserl, jak i Lask byli przekonani, że przedmiotem naturalnej nauki nie jest świat teoretycznych jednostek, które malowałyby obraz stanowiący fundament i podporę urozmaiconego i kolorowego swia-

<sup>59</sup> Fakt, iż transcendentálna refleksja nad życiem naturalnym w jego kompletności i totalności jest tylko pojedynczym, drobnym i peryferyjnym elementem w systemie czynności, które razem tworzą to naturalne życie, prowadzi później Husserla do zawitych spekulacji myślowych. Bliżej na ten temat pisze R. B r u z i n a: *The Enworlding (Verweltlichung) of Transcendental Phenomenological Reflection*. „Husserl Studies” 1986, nr 3, s. 3–29.

<sup>60</sup> *Husserliana*, VI, 467 (MS z 1936).

<sup>61</sup> Tamże, s. 113.

<sup>62</sup> Zob. tamże, s. 20–60.

<sup>63</sup> Lask przejął pojęcie „pozbawionego złudzeń świata” z artykułu swojego kolegi z Heidelbergu – Maxa Webera. P o r. M. W e b e r: *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*. „Logos” 1913, Bd. 4, s. 258.

ta doświadczenia. To raczej nauka dźwiga na swych barkach ten opustoszały świat – świat, z którego życie zostało „wycofane”. Chęć, dobra wola, kaprys względem powierzchowności i płytkości świata – elementy, które w ujęciu Husserla stają się manifestem wykluczenia z teoretycznej nauki wszystkich tych pytań, które dotyczą wartości i doniosłości życia<sup>64</sup> – są częścią integralną projektu wiedzy osiągającej swój cel w sposób obiektywny i przekonujący.

Teoria zostaje powołana do życia tam, gdzie samo życie kosztuje i obumiera. Sparalizowane spojrzenie wydaje na świat „wykastrowany i zblazowany rodzaj wiedzy” (III, 240). Niewątpliwie diagnoza postawiona przez Laska odsłania poważny niedobór w jego filozofii. Jak bowiem i w imię czego miałby ktoś obmyślić koherentny, teoretyczny argument jedynie po to, by udowodnić, że poznanie (w ujęciu niezgodnym z jego filozofią) jest tylko błędą kopią (prawdziwego) życia? Czyż taki argument nie prowokowałby swojego sukcesu, nie domagałby się go? Kusząca jest chęć uniknięcia tej pułapki w taki sposób, jak to sugeruje Heidegger, czyli przypisując nauce destrukcyjne dokonania obiektywizmu (i jego różnorakiego technologicznego pokłosia), a filozofii pozostawiając problemy, pytania i zagadnienia dotyczące sensu *Sein* i *Dasein*. Jednak w odróżnieniu od Heideggera (a także od Husserla) Lask powątpiewa, czy zbawienie ludzkości przez skuteczne dokonanie egzorcyzmów na upiorach i widmach, które sama powołała do życia, jest częścią historycznej misji filozofii. Jeżeli myśl filozoficzna ma być koherentna i znacząca jako całość, nie ma innego wyboru jak tylko być myślą naukową, tak więc w tym względzie w żaden sposób nie wyrastałaby ona ponad inne nauki. Nauka naturalna (przyrodnicza) i filozofia systematyczna są w takim samym stopniu „oddalone od prawdziwego życia” (III, 286)<sup>65</sup>. Już nawet filozofia Platona mogła być ustanowiona tylko na drodze „zerwania ze

<sup>64</sup> Zob. *Husserliana*, VI, 4.

<sup>65</sup> Już Fichte, o którego teorii Lask napisał pierwsze swoje poważne studium, uważał: „Aby żyć (korzystać z uroków życia), nie należy filozofować; aby filozofować, nie należy żyć (korzystać z uroków życia)” (J. G. F i c h t e: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, No. 8). Ten element gościł w filozofii Laska od samego jej początku aż do dojrzałego stadium. Trzeci rozdział pracy doktorskiej Laska poświęconej Fichtemu nosi tytuł *Filozofia i życie* (I, 160 nn), a temat związany z „opozycją między życiem a poznaniem” (II, 87) i przez to z irracjonalnością rzeczywistości jest również obecny w *Logice filozofii*.... Jednak wpływ Fichtego na myśl Laska do tej pory nie został zbawiany.

zwyczajną, pospolitą świadomością” (III, 4). To twierdzenie odpowiada fenomenologii transcendentnej Husserla.

Czy zatem refleksja filozofa nad teoretyczną czynnością zostanie zdemaskowana i przez to zrozumiana jako walka z fikcyjnym przeciwnikiem? By odpowiedzieć na to pytanie, Lask raz jeszcze odwołuje się do ustalenia, że całość poznania ma swoje źródło w życiu i z niego się wyłania<sup>66</sup>. Życie jest *przed*-danym horyzontem, którego żadne poznanie nie może osiągnąć i przekroczyć. Nawet życie, które jest „integralną częścią głównego tekstu” (Lask) czy też jest „wzięte w nawias” (Husserl), pozostaje mimo wszystko wciąż życiem. Nie ulega wątpliwości, że teoria to sposób „niedoskonałego przedstawiania świata”. Trzeba zgodzić się z tym, że „zwierciadło jest wszakże częścią tego realnego procesu”, który odzwierciedla (III, 187). Obiektywne poznanie jest samo w sobie czynnością i jako takie ingeruje w świat; ale w przeciwieństwie do wszystkich innych typów praktyk „pozostawia świat takim, jakim jest” (III, 185); można je nazwać ciągłym, nieprzerwanym wysiłkiem, by wyhamować spontaniczny i nerefleksyjny bieg życia. W świetle tego nauka jest rezultatem nieskomplikowanych działań mających wyjątkowy, kontemplacyjny charakter. Z drugiej jednak strony, szczególnym zadaniem filozofii powinno być odnalezienie źródeł działalności uczonego w działalności człowieka w ogóle. Dlatego filozofia jest mediatorem między życiem jako specyficzną czynnością uczonego, blokującego dostęp do bezpośredniej praktyki, a życiem jako ludzkim doświadczeniem.

Również ten aspekt filozofii Laska zdradza pewne podobieństwo do myśli Husserla, który właśnie filozofii pierwszej (jak ją nazywał) stawiał zadanie osadzenia wszystkich nauk na wspólnym gruncie, jakim jest subiektywne, podmiotowe życie. Jednakże gdy dochodzi do określenia natury tegoż „życia”, Lask i Husserl zasadniczo się różnią. Husserl mówił o samoaktualizacji transcendentnej podmiotowości: to, że ta ostatnia staje się doczesna, jest tylko jednym aspektem jej immanentnego rozwoju<sup>67</sup>. Lask, przeciwnie, uważał, że doczesne życie

<sup>66</sup> Zob. także *Husserliana*, III/2, 640: „Uprzednie względem zobiektywizowania jest życie, a samo uprzedmiotowienie jest nową formą czystego życia.”

<sup>67</sup> S. G. Crowell (*Husserl, Lask and the Idea of Transcendental Logic...*, s. 77) krytykuje obiektywizm Laska za to, że nie wyjaśnił „konceptji transcendentnego przedmiotu”, a zamiast tego wskazał, że Husserl usiłował zrozumieć transcendencję przedmiotu w kategoriach „strefy transcendentnej immanencji” (tamże, s. 82). My

to ostateczny, najdalszy horyzont, w który na zawsze jest uwikłane kognitywne, poznawcze, jak i praktyczne życie<sup>68</sup>. Poznanie może skupiać się na części tego, co prezentuje samo siebie w świecie życia – i wtedy mamy do czynienia z nauką; lub inaczej: poznanie może skupiać się na życiu i życiu świata w jego totalności, kompletności, a to jest już zadaniem filozofa. Ta właśnie idea odkrytości i przezroczystości życia względem niego samego stanowi idealistyczny pierwiastek w filozofii Laska. Jednak w praktyce nie istnieje możliwość przekroczenia tegoż życia ani w sposób kognitywny, ani w żaden inny – i jest to teza, która charakteryzuje realizm Laska.

W opinii Laska filozofia od samego jej początku, a więc już w czasach Platona, była orędowniczką teorii dwóch światów. Już wczesne prace Laska pokazują, że akceptował on, przynajmniej do pewnego stopnia, ten tradycyjny dualistyczny schemat, ale łagodził go przez głoszenie nie więcej niż *dwuelementowej* teorii dotyczącej bycia i ważności (czy też treści i formy). Jak później napisał, „wczesny typ mojej filozofii miał również charakter stwarzający podziały” (III, 283). W swoich późniejszych pracach skoncentrował się na ogólnym fundamencie danej zmysłowo treści i logicznej (lub rozumowej) formy sądenia. Utrzymywał, że istnieją procesy interakcji podmiotu i jego świata, które w swojej totalności konstytuują życie. Samokrytycyzm Laska faktycznie implikuje krytykę „obrazu” filozoficznej przesłanki (filozoficznego rozumu), jaki w ogóle powstał po Platonie. Dlatego krytykę tę można również odnieść do programu dwóch światów obecnego w filozofii Husserla. Fenomenologia transcendentna podkreśla istnienie „otchłani sensu”, zarysowującej się pomiędzy świadomością a rzeczywistością<sup>69</sup>. Gdyby jej argumentację przeprowadzić w sposób przekonujący, koncepcja ta mogłaby w skrajnym przypadku doprowadzić do idei rzeczywistości pozbawionej nie tylko całości sensu i jasności, ale i – odpowiednio do tego – do nadającej sens pod-

jednakże krytykowałibyśmy właśnie niewyjaśnione pojęcie immanencji (w tym świetle użycie przez Crowella cudzysłowu jest znaczące). Crowell twierdzi, że „taka redukcja do sfery immanencji, do transcendentnej podmiotowości [...] »wzięłaby w nawias« sam przedmiot”. Tym samym Crowell zajmowałby się nie samym przedmiotem, lecz „przedmiotem jako znaczeniem” (tamże, s. 84), zadając sobie trud pokazania, że sfera znaczenia nie jest w żadnym razie identyczna ze strefą transcendentnych przedmiotów.

<sup>68</sup> Raz jeszcze przywodzi to na myśl podstawową doktrynę Diltheya.

<sup>69</sup> Zob. *Husserliana*, III/1, 105.

miotowości, całkowicie pozbawionej kontaktu ze światem rzeczywistym. Podążając za Sartre'em, fenomenologiczną ontologię można by zinterpretować jako tę, która zbliża się do typu widzenia nieobcego nawet Husserlowi. W koncepcji Laska przeciwnie – taka relacja nie ma możliwości zaistnienia. Z jednej strony, „czysto ateoretyczne zachowanie jest – jak zapewnia autor – niczym więcej niż tylko abstrakcyjnym pojęciem” (II, 186), a idea czysto teoretycznej podmiotowości jest z tego samego powodu również abstrakcją. Z drugiej strony, życie nie oświecone przez jakiś rodzaj poznania będzie tak sprzeczne, jak sprzeczne jest poznanie wychodzące od podstaw, które są wewnątrznie obce życiu. Świat rzeczy ani nie jest zupełnie nieprzezroczysty, ani też nie może pożyczyć sobie światła z jakiegoś „miejsca za nieboskłonem” (jak sądził Platon). Wieloaspektowy proces psychicznego zachowania podmiotu w jego świecie to nie tylko punkt wyjścia poznania i filozofii, lecz także jego ostatnie słowo.

\* \* \*

„Istotny dla filozofii jest tylko jej charakter poznawczy. Wszystko bowiem pozostałe dzieli ona ze sferą życia” (II, 199). Lask głosi, że rzucenie światła na to życie jest celem filozofii. Husserlowska fenomenologia percepcji i życia świata bez wątpienia w jakimś sensie dąży do tego samego. Na szczęście nie jest naszym zadaniem określenie, w jakim stopniu osiągnają one ten cel.

*Przełożyła: Aneta Barańska-Zacharz*