

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.17.04>

HYBRIS nr 17 (2012)

ISSN: 1689-4286

**Andrzej Zalewski**

Akademia Jana Długosza w Częstochowie

***The Possibility of Phenomenological Reduction. Abstract***

Historical arguments against the Husserlian phenomenological reduction stem from two mutually independent sources. First, some adherents of the so called realistic phenomenology understand the reduction as the rejection of the belief in the autonomous world's existence, and this view seems untenable to them. Second, for some proponents of Heidegger's philosophy from *Sein und Zeit* period reduction means disentanglement of the human being from the world, which is quite impossible. The article touches only the first group of these arguments (the second one is the theme of another paper). But, first of all, contrary to the common anti-reductionist stance, the author states that the reduction is a performable procedure. He also considers reduction to be the wide-spread operation of the Western philosophy, though being practised without the explicit knowledge concerning it.

***Możliwość redukcji fenomenologicznej***

**I.**

Sednem niniejszej propozycji jest próba wykazania, że tzw. Husserlowska redukcja fenomenologiczna, wbrew temu, co się o niej twierdzi, jest projektem wykonalnym, a co więcej na tyle zwyczajnym, iż praktykowanym niejednokrotnie w dziejach filozofii — choć, oczywiście, nie pod tą nazwą i bez tej rozwiniętej świadomości, jaką wiązał z nią twórca fenomenologii. Jednym ze źródeł historycznych krytyk pod adresem procedury redukcji okazało się stanowisko getyńsko-monachijskich uczniów Husserla (z poczesnym wśród nich miejscem Romana Ingardena). Dla tych filozofów, oddających się z pasją tzw. fenomenologii realistycznej, programowo niechętnych wszelkiemu „braniu świata w nawias”, akceptacja redukcji kojarzyła się z przyjęciem tezy o, mówiąc językiem Ingardena, bytowym uzależnieniu świata od świadomości, na co zgody nie było. W odróżnieniu np. od Heideggera, którego egzystencjalna analityka *Dasein* stanowi dalsze źródło krytyk wymierzonych w redukcję, a którego takie „metafizyczne” roztrząsanie sposobu istnienia

świata nie interesowało (a nawet, biorąc pod uwagę charakter jego filozofii, interesować nie mogło), u getyńczyków i monachijczyków mamy właśnie do czynienia z metafizycznym sensem redukcji i metafizycznymi przesłankami wiodącymi do jej odrzucenia<sup>1</sup>. W dalszym ciągu skupię się jednak nie na szczegółach tego typu krytyki, lecz na próbie wykazania pozytywności redukcyjnego programu, co wydaje mi się najważniejsze. Do wzmiankowanej krytyki nawiążę w partiach końcowych, kiedy argument, jaki można przeciwko niej wysunąć, w wystarczającym stopniu wyłoni się z biegu rozważań i będzie, mam nadzieję, dostatecznie czytelny. Zresztą, realizacja pozytywnego programu redukcji fenomenologicznej jest zarazem w stanie, przez formułowane *implicite* kontrargumenty, skutecznie walczyć z argumentami mówiącymi o niemożliwości jej stosowania.

## II.

Jednym z celów niniejszej propozycji jest sugestia, że „niewykonalna” redukcja fenomenologiczna stanowi, być może, rutynową praktykę filozofii, stematyzowaną tylko i uogólnioną przez Husserla, zaś filozofowie, którzy jej dokonują, czynią to, niczym prototypowa dla takich usiłowań molierowska postać pana Jourdain — tzn. nie wiedząc, że to właśnie czynią. W formułowanym tu przekonaniu sednem redukcji jest nic innego, jak utożsamienie wybranego zjawiska, grupy, kategorii czy dziedziny zjawisk z innym zjawiskiem, grupą, kategorią czy dziedziną możliwie najbardziej, w aspekcie merytorycznym, odległą od tej będącej punktem wyjścia. Ponieważ filozofia zasadza się na negowaniu wszelkiej ustalonej tożsamości zjawisk, tzn. tożsamości fundowanej w oparciu

---

<sup>1</sup> Syntetyczne informacje na temat stosunku do redukcji Pfändera, Schelera, a później Merleau-Ponty’ego, można znaleźć w fundamentalnej monografii Herberta Spiegelberga *The Phenomenological Movement* (wyd.3, The Hague/Boston/London 1982) w rozdziałach dotyczących każdego z tych filozofów. Obiegowy pogląd, jakoby większość getyńczyków i monachijczyków odrzucała redukcję, w świetle tej lektury trzeba jednak uznać za dość uproszczony. Lektura podrozdziałów na temat stosunku do redukcji pozwala wyciągnąć wniosek, iż odrzucając eksplicytnie pojęcie redukcji jako zbyt radykalne pierwsi uczniowie zarazem intuicyjnie wyczuwali, iż redukcję da się efektywnie stosować i należy to robić — wymaga to tylko zmiany jej rozumienia. Zmiany takie sami zresztą proponowali. Najbardziej czytelna jest ambiwalentna ocena redukcji u Ingardena (omówienie jego poglądów w przywołanej monografii na s. 223-233): odmawiając jej racji bytu na poziomie ontologicznym, uznawał zarazem jej niezbędną na płaszczyźnie epistemologicznej.

o potoczne kryteria identyfikacji, i zastępowaniu jej tożsamością innego rodzaju, która już z takich zdroworozsądkowych kryteriów nie wynika — tedy redukcja określona podaną wyżej *quasi*-definicją jest w filozofii praktykowana nagminnie. Słowa Eugena Finka z klasycznej rozprawy *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933), nominalnie odnoszące się tylko do fenomenologii, mogą być rozszerzone na filozofię jako taką: „Redukcja (...) nie prowadzi do czegoś już znanego w swej zasadniczej budowie (...) Redukcja prowadzi nas w mrok czegoś nieznanego, czegoś, z czym nie byliśmy dotąd oswojeni (...)”<sup>2</sup>.

Na pozór, zakres redukcji wynikający z powyższego określenia nie daje się zawęzić do samej tylko filozofii. Wszak każda dyscyplina nauki czy branża działalności praktycznej, dostatecznie wyspecjalizowana i operująca specyficzną terminologią, żyje z tego, że fenomeny potoczne utożsamia z innymi, które w oparciu o potoczne wskaźniki identyfikowalne nie są. Gdy dowiadujemy się, że informacja to określona wartość liczbowa w binarnym systemie, dająca się wyrazić przez abstrakcyjną jednostkę zwaną „bitem”; gdy rozumiemy, że najmniejszy wyświetlany punkcik na ekranie monitora to piksel; gdy dociera do nas, że popularna krew składa się z erytrocytów, leukocytów, trombocytów i osocza — wówczas sami, na równi z innymi, którzy dokonują tych i podobnych utożsamień, oddajemy się naukotwórczej redukcji.

Jednakże zrównywanie takiej redukcji z redukcją przepisywaną przez fenomenologię (i, generalnie, przez filozofię w ogóle) byłoby zbyt dowolne, a po bliższym namyśle — całkiem bezzasadne. Wszędzie tam, gdzie na gruncie logiczno-dedukcyjnych lub empirycznych nauk wyjaśnia się zjawiska potoczne za pomocą obcych potocznemu duchowi schematów i teorii, mamy w gruncie rzeczy do czynienia nie z utożsamieniem jednego zjawiska z innym, lecz z **translacją jednego języka na inny**. W takim wypadku dane zjawisko czy dziedzina zjawisk potocznych zachowuje prawo do posiadania kształtu swojej bytowości, jaki znamy właśnie z potocznego doświadczenia, ponieważ zmiana dotyczy jedynie (lub aż) języka, w jakim kształt ów wyrażamy. Tak jak treść literacka przełożona z jednego języka etnicznego na inny ma prawo być nadal odbierana w

---

<sup>2</sup> Wypowiedź Finka podają przez tłumaczenie angielskie za: D. Byers, *Intentionality and Transcendence. Closure and Openness in Husserl's Phenomenology*, Madison Wisconsin 2002, s. 67-68.

pierwotnym języku i niczego pod tym względem nie zmienia fakt, że właśnie uległa przekładowi, tak też nasze codzienne pojęcie informacji jako po prostu dowolnej wiadomości ma prawo tak właśnie funkcjonować, ma prawo do stabilizacji w służbie nadrzędnemu celowi, jakim jest porozumiewanie się ludzi, bez względu na to, że nauczyliśmy się rozprawiać o „bitach informacji”. Podobnie krew nadal będzie tą oto czerwoną cieczą wypływającą z wnętrza ciała po przerwaniu powłoki narządu lub nacięciu skóry, i nic do rzeczy nie ma to, iż wiemy, jak wyodrębnić i nazywać jej elementy składowe.

Sytuacja zmienia się zasadniczo, gdy język, jakim wypowiadamy sprowadzanie jednego zjawiska do innego, jest nadal **tym samym** językiem. Zmiana nosi wówczas charakter **rzeczowy**, a nie **językowy** — zmienia się nie rzecz z przynależnym jej „dobrodziejstwem inwentarza”, tzn. sposobem wyrażania się o niej, lecz tylko sama rzecz. Wspólnota języka jest potrzebna właśnie po to, aby język jako czynnik neutralny można było „wyłączyć przed nawias”, aby transformacja, jaka się dokonuje, dokonywała się **na gruncie języka**, a nie **wraz** z nim, tj. aby nie polegała po prostu na zastąpieniu jednego układu językowego odniesienia przez inny. Ten wspólny język może być dowolnie wybrany, najlepiej jednak brać pod uwagę formację nieprecyzyjnie, ale dość intuitywnie zwaną „językiem potocznym”, jako że dla lwiej części filozofii jest on nadal jedynym środkiem wyrazu jej treści. Ponieważ jeden z naczelných imperatywów filozofii zakazuje nam brania rzeczy takimi, jakie się prezentują w naturalnym oglądzie, zatem sprowadzanie jednych zjawisk do całkiem od nich różnych będzie tu procederem najzupełniej uprawnionym. Istnieje, oczywiście taka możliwość, że w odniesieniu do danej dziedziny czy zagadnienia słownictwo specjalistyczne przeniknie do języka potocznego, którego zakres ulegnie w ten sposób rozszerzeniu o składniki będące wcześniej własnością np. zawodowego żargonu. Tak samo jak istnieje możliwość, że pewne naukowe charakterystyki, ściśle skodyfikowane terminy i stojące za nimi założenia ulegną wyparciu na rzecz innych, które okażą się „właściwsze” od tamtych. **W odniesieniu do pewnych dziedzin, problematyk, itp.** — jak najbardziej. Jednak *in genere* zatarcie granicy między językiem naukowym i potocznym, pozbawiające wagi rozróżnienia, jakiego tu próbujemy

dokonać — translacja języka na język vs translacja rzeczy na rzecz — wydaje się niewykonalne.

### III.

Jako przykład weźmy filozoficzny spór o naturę czasu i przestrzeni, którego szczególnie widoczna ekspozycja w czasach nowożytnych dokonała się we wczesnym wieku XVIII za sprawą polemiki Leibniza z Newtonem (a właściwie z jego brytyjskim uczniem Samuelem Clarkiem). Stanowiska reprezentowane w tym sporze różnie są nazywane: mówi się o absolutnym vs relacjonalnym, substancjalistycznym vs atrybutywnym ujęciu obu zjawisk. Dla naszych celów dobrze będzie się posłużyć rozróżnieniem Kazimierza Twardowskiego odnoszącym się pierwotnie do dziedziny sądów<sup>3</sup>: idio- i allogeniczna koncepcja czasu i przestrzeni. W koncepcji idiogenicznej *terminus a quo* i *terminus ad quem* pozostają te same: w jednym i drugim wypadku poznawczym punktem wyjścia i ontologicznym punktem dojścia, tak jak poznawczym punktem dojścia i ontologicznym punktem wyjścia są czas i przestrzeń. Wychodzimy w wyjaśnianiu od czasu i przestrzeni, aby ostatecznie do nich, w pogłębionym ich rozumieniu, dotrzeć: te ontologiczne punkty dojścia na drodze od absolutnego czasu i przestrzeni, to czas i przestrzeń już ustrukturowane, wypełnione zjawiskami świata fizycznego. Zasadnicza kategoria w toku eksplikacji się nie zmienia.

Inaczej w koncepcji allogenicznej. Wychodzimy od czasu, by dojść do serii wydarzeń powiązanych odpowiednimi relacjami, tak jak wychodzimy od przestrzeni, by ostatecznie uznać ją za zbiór właściwie uporządkowanych przedmiotów. Zwróćmy uwagę: procedura, o której mowa, nie polega tylko na utożsamieniu czasu i przestrzeni z należącymi do innych kategorii zjawiskami wydarzeń i przedmiotów. Za stwierdzeniami typu: „czas to w gruncie rzeczy nic innego, jak odpowiedni porządek wydarzeń”, „przeźrzeń to nic innego, jak zbiór uporządkowanych przedmiotów” kryją się bardziej dalekosiężne konsekwencje, polegające na **odreczywistnieniu**, na **osłabieniu mocy**

---

<sup>3</sup> K. Twardowski, *O idio- i allogenicznych teoriach sądu* (w:) tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965. Pod tytułem widnieje nota wydawcy, iż poprawne brzmienie tych nazw, to: idio- i allogeniczny.

**rzeczywistości** zjawisk będących naszymi poznawczymi punktami wyjścia. Skoro, przykładowo, czas jest serią wydarzeń ze sobą powiązanych lub (w innej wersji) czas w swym istnieniu od tychże wydarzeń bytowo **zależy**, to czas taki, jakim go znamy z codziennego życia, nie jest już ostateczną, zakłęta w niezmienny kształt rzeczywistością, którą musimy brać w postaci, w jakiej się nam dzień po dniu prezentuje. Staje się on czymś na kształt pozoru, epifenomenu, fantomu wiatrem podszytego i dającego się sprowadzić do czegoś zupełnie innego, niż on sam. Analogicznie rzecz się ma przy tak samo potraktowanej przestrzeni. Identyfikacja dowolnego zjawiska świata rzeczywistego ze zjawiskiem zupełnie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, od niego różnym, pociąga za sobą **egzystencjalną derealizację**<sup>4</sup>. Dla kogoś, kto jest przekonany, że czas jest *de facto* „tylko” konfiguracją przebiegów o pewnej rozpiętości trwania, czas **jako pełnowartościowy fenomen** w jego myśleniu teoretycznym nie istnieje, jest jak piórko na wietrze, nawet jeśli ów ktoś w życiu praktycznym ulega silnej presji czasu, będąc, jak to mówimy, człowiekiem „wiecznie zaganianym”. Ale ktoś, kto by — odwołując się do wcześniejszego przykładu z krwią — w analogiczny sposób próbował powiedzieć sobie lekceważąco „to tylko krew”, tak więc odciążyć swoje myślenie od całej powagi fenomenu krwi, krwioobiegu, dawania życia poprzez krew, dlatego tylko, że np. jako lekarz zna morfologię płynów w ciele ludzkim, postępowałby co najmniej dziwacznie, jeśli w ogóle w sposób realnie możliwy do skutecznego. Taka jest intuicyjna podstawa rozróżnienia dwóch rodzajów translacji, dokonanego wcześniej.

Sprowadzenie jednej dziedziny przedmiotowej do drugiej, bądź też fenomenu należącego do jednej dziedziny do fenomenu należącego do dziedziny odmiennej, pociąga więc za sobą w dalszej kolejności spełnienie kluczowego warunku redukcji fenomenologicznej, jakim jest zawieszenie tezy istnienia (tezy naturalnego nastawienia) w

---

<sup>4</sup> Stąd w wypowiedziach Leibniza w toku tej polemiki tyle razy pojawia się przymiotnik „urojona” w odniesieniu do absolutnej przestrzeni i czasu. I na odwrót: gdyby absolutna przestrzeń była nie „urojona”, lecz rzeczywista, byłaby egzystencjalnie tak trwała i stabilna, że nawet Bóg nie byłby w stanie jej zmienić. Na tym polega jeden z argumentów niemieckiego myśliciela przeciwko poglądom przyznającym przestrzeni poza rzeczami status samoistności bytowej. Zob. G.W. Leibniz, *Polemika z S. Clarkiem*, przeł. S. Cichowicz i H. Krzeczowski (w:) tenże, *Wyznanie wiary filozofa [...] oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz [i in.], Warszawa 1969, s. 319-448.

odniesieniu do fenomenu, który powyższemu sprowadzeniu ulega. Zakrzepła rzeczywistość przedmiotu, z jaką mamy do czynienia w codziennych z nim kontaktach, pod względem samego charakteryzującego ją momentu istnienia doznaje rozpadu. Fakt, iż w zaprojektowanej przez Husserla procedurze redukcyjnej nie chodzi o derealizację tego lub innego partykularnego fenomenu, lecz całego nieskończonego uniwersum naszego życia, wymaga z pewnością komentarza, na który jednak przyjdzie pora dopiero w dalszej części rozważań.

Scharakteryzowaną wyżej redukcją czasu i przestrzeni potraktujemy jako przypadek operacji, dla której rezerwujemy umowną nazwę **redukcji kategorialnej**. Jedną z najbliższych i najbardziej radykalnych redukcji tego typu w dziejach myśli europejskiej przeprowadził Hume, zrównując związek przyczynowy z układem następstwa takózsamych wydarzeń rodzących oczekiwanie na ciąg dalszy. Sam Husserl zresztą, będąc pod wrażeniem Hume'owskiego rozumowania, uznał je (przy wszystkich różnicach dzielących go od brytyjskiego filozofa-fenomenalisty) za przykład postępowania fenomenologicznego *avant la lettre*<sup>5</sup>. Dla fenomenologii bowiem jak najbardziej charakterystyczne jest sprowadzanie zjawisk tzw. świata naturalnego do dziedziny operacji umysłu, zwanej w żargonie późniejszej fenomenologii „świadomością transcendentalną”. Refleksja nad specyfiką tej transcendentalnej świadomości wykracza zdecydowanie poza ramy problemowe bieżącego tekstu. Dla jego potrzeb wystarczy po prostu powiedzieć, że kategorialna redukcja fenomenologii polega głównie na wykrywaniu przesłoniętego przez struktury obiektywnego świata płynnego podłoża tektonicznych ruchów świadomości, bez koniecznej specyfikacji w tym miejscu, na czym owa świadomość miałaby polegać. Stąd docenienie przez Husserla wspomnianej argumentacji Hume'a, który bez wątpienia spoiwo przyrody, jakim miał być tradycyjnie rozumiany związek przyczynowy, zamienił na serię przyzwyczajzeń poczynających się wewnątrz umysłu ludzkiego. Nie trzeba nawet dodawać, że potraktowana w ten sposób stabilna konstrukcja przyczynowości, służąca praktycznym i teoretycznym (na terenie nauk empirycznych) wnioskowaniom, **rozpływa się**, okazuje się widmem bez ciała, niejako wsią potiomkinowską, za którą stoi rzeczywistość innego całkiem rodzaju.

---

<sup>5</sup> Zob. w tej sprawie: R.T. Murphy, *Hume and Husserl: Towards Radical Subjectivism*, The Hague 1980.

#### IV.

Ale powyższe przykłady pokazują też, że utożsamianie jednego zjawiska z innym, jednej dziedziny z inną, przebiegające według schematu: „to (ontologiczny punkt dojścia i poznawczy punkt wyjścia) okazuje się *de facto* nie tym, lecz tamtym (ontologiczny punkt wyjścia i poznawczy punkt dojścia)”, choć jest bardzo ważnym warunkiem redukcji kategoryalnej, nie jest tej redukcji warunkiem jedynym. Gdyby tak było, najstłynniejsza w dziejach filozofii metafora sprowadzająca przedmioty świata fizycznego do cieni na ścianie jaskini obrazowałaby już sama przez się sytuację redukcyjną, co groziłoby jednak nadmiernym rozmyciem sensu redukcji. Warunkiem drugim jest **zarysowanie procesu transformacyjnego** wiodącego od zjawisk, **do których** się coś sprowadza ku zjawiskom, **które** się tak sprowadza. Również i ten warunek w przykładach z czasem, przestrzenią i przyczynowością został spełniony. Najbardziej popularny, jak można sądzić, schemat transformacyjny polega na związaniu **jednego** zjawiska wyjaśnianego (zjawiska jednego typu) z **wielością** zjawisk wyjaśniających i ustawieniu ich we właściwych ze sobą relacjach — jest to więc transformacyjny schemat **ujedniania wielości**. Dlatego w duchu redukcji mówimy, że do uformowania czasu niezbędna jest wielość zająć w obszarze trwania, wtórnie wytwarzających dopiero określenia czasowe; do uformowania przestrzeni — wielość obiektów, których stosunki odpowiadają za zróżnicowane konfiguracje przestrzeni obiektywnej; do powstania przyczynowości — wielość następstw par wydarzeń tego samego rodzaju, itd.

Schemat ujedniania (lub, mówiąc językiem pokantowskiej filozofii, „syntezy”) mnogości jest szczególnie wygodnym narzędziem redukcji kategoryalnej także na terenie fenomenologii, gdzie mnogość wyglądów przedmiotowych, aspektów, profili i jakości przedmiotu odpowiadających mnogości świadomościowych przeżyć syntetyzuje się w jednolity, obiektywny tegoż przedmiotu byt<sup>6</sup>. Mówimy wtedy o „konstytuowaniu się

---

<sup>6</sup> Ponieważ każde z tych określeń oznacza u Husserla coś trochę innego, synteza musi zachodzić nie tylko **między** nimi, ale i **wewnątrz** każdego z nich. Precyzuje te kwestie Robert Sokolowski: R.Sokolowski, *Tożsamość w różnaitościach*, przeł. A. Jurek; „Fenomenologia. Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego”, vol.4, Poznań 2006.



przedmiotu w świadomości". Powyższe nie zmienia faktu, że oprócz tego schematu na terenie myśli europejskiej mamy do odnotowania także inne wzorce przechodzenia od pierwotnych danych uzyskanych w wyniku redukcji do tego końcowego wyniku, jaki znamy z doświadczenia codzienności. Ponieważ schematy te, w odróżnieniu od syntetyzowania wielości, nie są raczej uwzględniane przez fenomenologię (przynajmniej przy jej standardowej interpretacji), nadmienię tylko, iż może chodzić np. o schemat alienacji, bądź ideologicznego skrzywienia. Wielość takozsamych danych ulegających syntezie zostaje w takich wypadkach zastąpiona przez wielość sekwencyjnych kroków, w których dochodzi do pogłębiającego się w świadomości ludzkiej odkształcenia rzeczywistych stosunków i uwarunkowań interpersonalnych. Tą drogą rodzi się Bóg jako wyraz nierozpoznanej a czysto ludzkiej potęgi autoafirmacji, pojęcia obiektywnego dobra i zła jako wyraz przekłamania wewnątrz sfery międzyludzkich praktyk, itd. Niezależnie od różnicy między opisami przez alienację, a czysto fenomenologicznymi analizami najrozmaitszych wymiarów „świata życia”, i tu, i tam mamy tak samo do czynienia z redukcją czegoś do czegoś: w tym pierwszym zakresie z redukcją sfery numinotycznej do zjawisk czysto ludzkich; tworców aksjologicznych mających swą obiektywnością do niejawniej sfery interesów życiowych lub klasowych, itp.

## V.

Oprócz redukcji kategoryjnej i idącego w ślad za nią egzystencjalnego odrzeczywistnienia znajomych fenomenów praktykuje się w fenomenologii jeszcze jeden rodzaj redukcji, ale on także ma swoich szacownych przodków na terenie historii myśli Zachodu. Generalną właściwością redukcji filozoficznych jest, jak widać, maksymalne odbicie się od zjawisk znanych nam z potocznych kontekstów na rzecz maksymalnie od nich odległych, ale zarazem zachowujących z nimi transformacyjną łączność, tak by te odległe można było ostatecznie uznać za komponenty czy konstytuanty tych bliskich. Można ów zabieg przeprowadzić przez powiązanie wystarczająco od siebie oddalonych dziedzin przedmiotów (tak więc w trybie redukcji kategoryjnej, o której dotąd była mowa), ale można też przez cofnięcie się niejako od stadium dojrzałego osobnika w pełni już ukształtowanego do ruchów płodowych embrionalnego załączka w łonie matki.

Wskutek takiego manewru odbywamy regresywną podróż od kształtu usztywnionego długotrwałą rutyną do pierwszych jego poruszeń, pierwszych drgnień organizmu w stanie jeszcze płynnym i nietrwałym. Na końcu tej poznawczej regresji jest maciczny zarodek, kropla życia brzemienna w konsekwencje, zupełnie niepodobna do tej kamiennej rozbudowanej formy, w jaką w końcu zastygła, połączona z nią tylko jednością dorastania i krzepnięcia w sobości. Jeśli podejmujemy się takiej wyprawy archeologicznej bądź geologicznej, w głąb lub wstecz, by odkryć, że w tetryckich, nierzadko, naroślach naszych instytucji i praw, w automatyzmach nawyków i obyczajów pulsowało niegdyś życie przez nas samych poczęte — wówczas redukcja **kategorialna** ustępuje miejsca **fetalnej** (łac. *fetus* – płód). Nadal jednak jest to ta sama redukcja, która na wskroś tożsamościowych schematów stara się dostrzec kryjącą się za nimi prefigurację **inności**<sup>7</sup>.

W związku z tym, naczelnym pojęciem fetalnej redukcji jest pojęcie tego, co pierwsze, **źródłowe**. Gdy więc, najzupełniej przykładowo, Rousseau zaczyna jedną z części swojej *Rozprawy o nierówności* słowami: „Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa”<sup>8</sup> — oddaje się w najbardziej naturalny sposób klasycznej w filozofii procedurze redukcji fetalnej. Przywołanie postaci Rousseau o tyle jednak nie jest w tym miejscu przypadkowe, że w filozofii politycznej zwłaszcza XVII-XVIII stulecia nagminne było, jak wiemy, sięganie po eksperyment historiozoficzny polegający na konstruowaniu swoistego mitu założycielskiego państw i społeczeństw dla wyjaśnienia ich statusu w czasach współczesnych. Fundamenty państwa wedle tych wizji spoczywały zazwyczaj w drobnych działaniach i relacjach międzyludzkich, które, ogromniejąc, mocą swej immanentnej logiki przeradzały się w wynaturzone, bądź, w każdym razie, przerastające je twory społeczno-państwowe. Niepohamowana ambicja i poczucie pychy rodziły konflikty wspólnot przedpaństwowych, które trzeba było kiełznać powoływaniem instytucji państwa pod wodzą dyscyplinującego hegemonia; u samego Rousseau,

---

<sup>7</sup> Oczywiście, nie mówię tu o „inności” w duchu modnej ostatnio „filozofii różnicy”, ta bowiem wymagałaby całkiem innej kategoryzacji problemu.

<sup>8</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (w:) tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 186.

przykładowo, porównywanie się ludzi między sobą podczas wykonywania wspólnych zadań w okresie prehistorycznym skutkowało wytworzeniem psychologicznej nierówności, która w czasach historycznych przedostała się do stosunków prawnych nowoczesnych państw, utrwalając się jako nierówność między warstwami społecznymi, itp.<sup>9</sup>

Nowożytna filozofia polityczna jest szczególnie wdzięcznym terytorium do śledzenia zastosowań procedury fetalnej redukcji, ale przecież zastosowania te nie ograniczają się tylko do tematyki politycznej. Gdy potężną formację religijną głoszącą ideały skromności, pokory i ubóstwa wywodzimy z odruchów zawiści skarłałego ducha przeciwko duchowi twórczemu; gdy matecznikową formą cywilizacji technologicznej czynimy dążący do pełnej obecności gest uprzedmiotowienia, „postawienia przed oczami”, niepomny na głos bycia; gdy pierwsze drgnienie wolności ludzkiej widzimy w wewnętrznej autodystansacji świadomości niepozycjonalnej — wówczas bez zahamowań dorosłe, a niekiedy nawet przejrzałe i usychające formy zanurzamy z powrotem w wodach ich życia płodowego dla wykazania, czym ta dorosłość naprawdę jest.

## VI.

Nikomu choćby pobieżnie obeznanemu z problematyką fenomenologiczną nie trzeba mówić, jak bardzo takie regresjonowanie się do form pierwotnych ważne jest w filozofii Husserla i jak dalece zrośnięte jest ono z jego metodyką redukcji; zwłaszcza jak ważne się to stało w pewnym okresie jej rozwoju. Mowa o późniejszym już stadium rozwojowym Husserlowskiej myśli, w którym przeszedł on od fenomenologii zwanej „statyczną” do tzw. fenomenologii genetycznej. O ile w statycznej fenomenologii badanie konstytutywne idzie tropem syntezy scalającej warstwy i wymiary przedmiotu realnie wyodrębnialne tylko przez analizę i bytujące w abstrakcyjnej przestrzeni jednoczesności (od danych hyletycznych po pełny sens noematyczny, używając terminologii *Idei I*), to w fenomenologii zorientowanej genetycznie idzie o rozpostarcie tych wymiarów wzdłuż czasowej osi, tak, by uwidocznić pączkowanie, nabrzmiewanie i integrowanie się

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 194 i nast.

dowolnego fenomenu w płynącym realnie czasie<sup>10</sup>. Może tu chodzić tak o „genezę pasywną”, dla której „genetycznymi prawami źródłowymi są prawa dotyczące pierwotnej świadomości czasu”<sup>11</sup>, jak i o „genezę aktywną”, badającą „motywowanie mojego myślenia, wartościowania, chcenia przez inne”<sup>12</sup>. Genetyczna fenomenologia, zwłaszcza ta posługująca się pojęciem pasywności, eksponuje trwanie i rozwój ludzkiego świata, tak więc jego duchową historię, szukając u podłoża zjawisk owego magicznego „pierwszego pchnięcia” dającego życie (niektórych skłania to wręcz, być może nieco na wyrost, do twierdzeń o transcendentnym uhistorycznieniu takiej fenomenologii)<sup>13</sup>, zaś rezultaty tych poszukiwań rozsiane są w dużej obfitości na stronach pism Husserla. Aby ograniczyć się tylko do kilku ważnych przykładów: od wczesnych wykładów z fenomenologii czasu praformą przeszłości jest pierwotna pamięć „właśnie mijającego” zwana „retencją”, tak jak przyszłość wytryskuje z pierwotnego „protencyjnego” wychylenia ku „właśnie oczekiwanemu”<sup>14</sup>. Idealne figury geometrii euklidesowej mają swe źródło w praktycznym manipulowaniu przedmiotami w świecie życia, jak to wykłada głośny szkic Husserla *O pochodzeniu geometrii*<sup>15</sup>. Prototypem rozumienia ciała – abstrakcyjnego obiektu w sensie fizyki — oraz jego mechanicznego ruchu jest „obycie z” i umiejętność władania swoim

---

<sup>10</sup> Związek między genetyczną fenomenologią i redukcją jest zafiksowany już na poziomie tytułu znanej książki Antonia Aguirre’a: A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode* (w:) tenże, *Analysen zur Passiven Synthesis*; Husserliana, Band XI, Den Haag 1966, s. 344.

<sup>12</sup> tamże, s. 343.

<sup>13</sup> Zob. L. Langrebe, *Medytacja na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, przeł. A. Węgrzecki (w zbiorze:) *Współczesna fenomenologia niemiecka*, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego, Toruń 1999. Z typowych opracowań zob. np. A. Diemer, *Edmund Husserl*, wyd. 2, Meisenheim am Glan 1965, zwł. s. 299-327; A. Pazanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1972.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989.

<sup>15</sup> Tenże, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski (w zbiorze:) *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991.

żywym ciałem,<sup>16</sup> itd. Te i podobne pomysły rozwijał Husserl właściwie przez większość swego filozoficznego życia, od okresu wczesnoetyńskiego poczynając, a na późnofryburskim kończąc; tak więc zaczęły one kiełkować jeszcze w czasach, gdy koncepcja genetycznej fenomenologii nie była nawet *explicite* wyłożona, co dowodzi tylko jej głębokiego zakorzenienia w twórczości autora *Badań logicznych*<sup>17</sup>. I za każdym razem mamy do czynienia z redukcją nazwaną na użytek tego tekstu „fetalną”, bynajmniej przez Husserla nie wykoncypowaną, lecz mającą swe antecendencje w dziejach myśli europejskiej.

## VII.

**W samej idei redukcji fenomenologicznej nie ma jak dotąd niczego, czego w sposób zasadniczy nie dałoby się przeprowadzić.** Więcej nawet, typ myślenia redukcyjnego rozwinięty przez Husserla i awansowany na jedną z głównych osi problemowych jego filozofii był przez dawniejszą filozofię na tyle upowszechniony, na tyle zrósł się z jej uprawianiem jako pewnej ogólniejszej działalności, że nie sposób go przypisać do określonej szkoły czy konkretnego stylu filozofowania. Mówiąc to, nie musimy dokonywać przechyłu w drugą stronę i w miejsce opinii, że redukcja stanowi dziwną, idiosynkratyczną własność Husserlowskiego myślenia, przyjmować przeciwstawnego poglądu, że twórca fenomenologii wszystko, co miał w tej sprawie do powiedzenia, odziedziczył po przodkach. Konieczny jest tu pogląd znacznie bardziej wyważony.

**VII – 1.** W klasycznych redukcjach filozoficznych, zarówno w wersji kategoryjnej, jak fetalnej, wychodzimy od konkretnego zjawiska, dziedziny czy zespołu zjawisk, by przez ukazanie w odmienny sposób fundującej je zawartości osłabić zarazem moc istnienia, z

---

<sup>16</sup> Do tego akurat punktu przywołuję znakomite fenomenologiczne opracowanie tematu Ludwiga Landgrebego; L. Landgrebe, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, przeł. B. Markiewicz (w zbiorze:) *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. M.J. Siemka, Warszawa 1978.

<sup>17</sup> Aguirre we wspomnianej książce *Genetische Phänomenologie und Reduktion* impuls umożliwiający przejście do koncepcji genetycznej fenomenologii widzi m.in. w wydobyciu implikacji takich pojęć, jak apercpcja, antycypacja, motywacja, wypełnienie, które wydają się integralnie zrośnięte z dojrzalą filozofią Husserla; dz.cyt., s. 149 i nast.

jaką ich konwencjonalne wizerunki narzucają się odbiorcy. Ruch redukcji przekształca tu najpierw treść, a potem, w konsekwencji, wymiar egzystencjalny tego, co staje się jego przedmiotem. Szczególnie istotne jest przy tym, że efekt końcowy tego rodzaju redukcji obejmuje swym zasięgiem tylko te fenomeny, jakie w ramach postępowania redukcyjnego były *explicite* rozważane, resztę pozostawiając nietkniętą. W filozofii wcześniejszych epok dzięki redukcjom inaczej patrzymy, przykładowo, na tradycyjny kształt bytowy czasu, przestrzeni, państwa, fenomenów duchowych składających się na chrześcijaństwo, itp., ale uruchomiony w ten sposób impet redukcyjny nie infekuje całości dookolnego świata, który zostaje tym, czym był — obiektywnym medium, w którym człowiek żyje i działa i do reguł którego musi się stosować. Redukcja tak poprowadzona nosi na sobie konieczne znamię **partykularności**.

Husserl postępuje inaczej. Jego redukcja jest **uprzedzającym gestem**, zawłaszczającym **zawczasu wszystko**, co się tylko da zawłaszczyć, zmieniającym postawę wobec świata naszego życia **przed** rozpoczęciem eksplikacji któregośkolwiek z fenomenów cząstkowych leżących w polu poznania. **Zanim** przystąpimy do systematycznego badania, krok po kroku, segmentów naszego doświadczenia uniwersum, uniwersum to jako **całość** musimy zredukować do wymiaru czystej świadomości, i tylko pod rygorem przestrzegania tej zasady wolno nam prowadzić prace szczegółowe. Akcent w pojmowaniu redukcji przesuwają się zatem od spraw treściowych na kwestie egzystencjalne, i to właśnie te ostatnie ulegają w fenomenologii uwypukleniu. Zaznaczamy to przesunięcie nazwą „zawieszenie tezy naturalnego nastawienia”.

**VII – 2.** Być może najtrudniejsza do zrozumienia różnica między klasycznym a Husserlowskim podejściem redukcyjnym jest ta, że dawniejsze redukcje **niweczyły** przedmioty, które zarazem redukowały — czas i przestrzeń niezależne od rzeczy są „urojeniami”, związek przyczynowy immanentny przyrodzie nie istnieje, itp. Tymczasem Husserl, przekształcając przedmioty przez redukcję, zmieniając ich charakter egzystencjalny, nie **walczy** z nimi. Jego impet zwraca się nie przeciwko światu, i nawet nie przeciwko jego obiektywności (choć obiektywność pozostaje dla filozofa jednym z najważniejszych problemów), lecz przeciwko **jedyności i nieprzekraczalności** tej obiektywnej formy, w jakiej świat się nam narzuca. Dlatego też w fenomenologii

uniwersum naszego życia znaczy sobą długą drogę swego kształtowania i rozwoju z macierzy subiektywności, a rzeczą fenomenologa jest jedynie cierpliwie tą drogą podążać.

Wsluchajmy się w niezwykle charakterystyczną w tej materii wypowiedź Husserla z *Kryzysu*, nie zwracając na razie uwagi na to, że zamiast o „redukcji”, mówi się tam o „epoché”:

Idzie tu szczególnie o wykazanie, że filozofujący, dzięki [dokonaniu] *epoché*, otwiera sobie nowy sposób doświadczenia, myślenia, teoretyzowania, w którym wyniesiony **ponad** swoje naturalne istnienie oraz **ponad** świat naturalny, nic nie traci ze swego istnienia ani jego obiektywnych prawd, ani też nie traci nic z umysłowej spuścizny swojego życia w świecie (...), odmawia sobie jednak (...) kontynuowania naturalnego przebiegu swojego życia należącego do świata, tj. postawienia zagadnień egzystencji (...) na podłożu dostępnego mu świata. Wszystkie więc naturalne zainteresowania wystawione są poza nawias. Świat jednakże, wzięty dokładnie takim, jaki dla mnie wcześniej był i wciąż jest (...) nie został wcale stracony z oczu (...). Postawiłem się **ponad** światem, który teraz w całym swoistym sensie, stał się dla mnie **fenomenem**.<sup>18</sup>

Mówi się tu, co prawda, o fenomenie świata, lecz nie o epifenomenie, nie o „dialektycznym pozorze” w sensie Kanta. A dzieje się tak dlatego, iż zacytowany fragment zawiera jedną z najbardziej charakterystycznych figur Husserlowskiej dynamiki: zderzenie dwóch przeciwbieżnych sił, które nawzajem się równoważą. Z jednej strony w powietrzu wyczuwa się powiew rewolucyjnego niemal fermentu: gdy tylko zastosujemy procedury transcendentalnej fenomenologii, gdy tylko zastosujemy *epoché*, zmieni się wszystko, filozofujący otworzy sobie bramę do nowego życia. Ale z przeciwnej strony nadpływa i gasi tę rewolucyjną burzę chłodny ton rozważań — świat nie został wcale stracony z oczu, wszystko w nim jest i pozostanie na swoim miejscu. W rezultacie gruntownemu przeobrażeniu ulega nasz stosunek do świata, którego obiektywistycznym nachalstwem nie musimy się już przejmować, ale sam świat wciąż jest taki, jaki był. O ile wcześniejsze redukcje miały charakter **kasujący**, redukcja fenomenologiczna (tak kategorialna, jak

---

<sup>18</sup> Cytuję w polskim przekładzie Jana Szewczyka: E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, przeł. J. Szewczyk; „Studia Filozoficzne” 1976 nr 9, s. 113.

fetalna) jest **konserwująca** — zmieniając wszystko w naszym myśleniu, realnie nie zmienia niczego<sup>19</sup>.

**VII – 3.** Niezależnie jednak od tego, wszystkie filozoficzne redukcje, i te przedfenomenologiczne, i tę o Husserlowskiej proveniencji, charakteryzuje wspólnota dwóch wyeksplikowanych wyżej momentów: treściowego i egzystencjalnego<sup>20</sup>. Różnice w ustawianiu ich priorytetów, w definiowaniu zasięgu redukcji, czy w określaniu jej wyniku końcowego są ważne, ale nie na tyle, by te zasadnicze podobieństwa przesłaniać. Właśnie dlatego pozwoliliśmy sobie stwierdzić, że Husserlowska redukcja fenomenologiczna ma długą tradycję. Z pełną zarazem premedytacją używa się tu ogólnej nazwy „redukcja fenomenologiczna” bez dodatkowych specyfikacji, które w prowizorycznych, szkicowych ustaleniach Husserla na ten temat mają swoją wagę: redukcja eidetyczna, kartezjańska, psychologiczna, transcendentálna, itd. Tak samo nie przywiązujemy wagi do innego podziału: na *epoché* jako wstępną fazę redukcji zawierającą jej moment zwany tu „egzystencjalnym” i redukcję właściwą. Niezależnie bowiem od tych podziałów, które nigdy zresztą nie były u Husserla zbyt stanowcze, problematyka redukcji w fenomenologii jest jedna, odzwierciedlająca zasadniczo jeden kierunek rozwoju myśli i wymagająca jednolitej aparatury dla swej egzegezy.

## VIII.

Odpowiedź na pytanie, czemu procedura zespolona z filozofią naturalnymi więzami, po przeniesieniu jej i pewnej modyfikacji na terenie fenomenologii narobiła aż takiego szumu, wymaga z pewnością odrębnego studium, na które nas nie stać. Z pewnością nie wszystko da się wytłumaczyć wpływami Heideggera i jego koncepcji, skoro i inni adepci nurtu, znacznie bardziej skłonni do trzymania się litery nauk autora *Idei*,

---

<sup>19</sup> W naszych czasach Husserl nie musi mieć zresztą monopolu nawet na redukcję konserwującą w filozofii. Bardzo podobną figurę w odniesieniu do Freuda kreśli Paul Ricoeur w swojej pracy o nim; zob. tenże, *O interpretacji. Eseje o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008, s. 65. Oczywiście, u Freuda może chodzić tylko o procedurę, nie zaś o tematyczne pojęcie redukcji.

<sup>20</sup> Podział na egzystencjalny i treściowy moment redukcji pokrywa się zakresowo ze stosowanym niekiedy w odniesieniu do redukcji fenomenologicznej podziałem na jej aspekt negatywny (*Reduktion von*) i pozytywny (*Reduktion auf*).



przeżywali na tle zagadnienia redukcji poważne dylematy. Tytułem najzupełniej próbnej hipotezy wysunąć można następującą opinię: problem redukcji postawiony przez Husserla rozniecił spory i podzielił grono uczniów na zwalczające się obozy w okresie, gdy Husserl jeszcze żył, tj. gdy fenomenologia wciąż była filozofią *in statu nascendi*, o konsystencji wulkanicznej lawy, stygnącej dopiero i nabierającej kształtów. Za wcześnie było, żeby powoływać się na kanoniczne dla doktryny rozwiązania, które, przetrzymując dziejowe burze, zaświadczałyby o jej skuteczności i tworzyły miarę jej sukcesu. W takich warunkach na czoło wysuwać się musiały (albo przynajmniej musiały zaznaczać swą istotność) problemy metodologiczne, których rozstrzygnięcie miało na celu torowanie drogi przedsięwzięciu, usuwanie teoretycznych zapór, rozwiewanie wątpliwości i obaw, tak by ostatecznie zagwarantować swobodny przepływ wciąż przybierającemu na sile nurtowi. Naczelnym problemem metodologicznym stał się właśnie problem redukcji obrosły mnóstwem konfliktów, niejasności i interpretacji, których porządkowanie na poziomie czysto teoretycznych ustaleń wydawało się decydować o „być albo nie być” całego ruchu.

Dziś sytuacja fenomenologii jest zgoła inna. Fenomenologia dowiodła swej siły w tym sensie, że okazała się filozofią niezwykle wpływową dla rozwoju myśli europejskiej ostatnich dziesiątków lat, i to nie przez teoretyczne roztrząsanie pierwszych zasad, ale po prostu przez niebywałą obfitość konkretnych rezultatów analitycznych odnoszących się do najrozmaitszych dziedzin doświadczenia. To właśnie praktyka analityczna, umiejętność kreślenia drobiazgowych opisów nieprzeliczalnego mnóstwa fenomenów naszego życia przesądziła o tym, że fenomenologia historycznie stała się działalnością płodną i owocną. A przy tym autorzy owych opisów często sprawiali wrażenie, że na swej drodze w ogóle nie napotykały problemu redukcji; miast rozstrzaskiwać się o jej rafy po prostu nad nimi szybowali, albo obojętnie przechodzili obok nich, jakby w swej praktycznej robocie (bo nie w teoretycznych deklaracjach, rzecz jasna) nie byli wcale świadomi ich istnienia. Współczesna samoświadomość (jeśli, naturalnie, nie załamuje się ona pod ciężarem innych anty-fenomenologicznych argumentów) ze skuteczności na polu cząstkowych analiz powinna wyciągnąć wnioski i dostosować końcowe ustalenia w tym przedmiocie do faktu, że praktyka w omawianym nurcie filozofowania kroczyła do przodu wbrew czarnym scenariuszom metodologów i krytyków redukcji. Nie znaczy to, iż redukcję należy uznać za

problem pozorny, bo już choćby przywołane nawiasowo stulecia tradycji przemawiałyby przeciwko takiemu lekceważeniu. Redukcja wymaga jednak przeklasyfikowania ze spędzającej sen z powiek aporii na swego rodzaju automatyzm, który instaluje się samoczynnie w chwili, gdy fenomenolog rozpoczyna rozważanie jakiegokolwiek konkretnego problemu, i wspomagająco, acz dyskretnie, działa, gdy praca fenomenologa normalnie się rozwija. Sprowadzenie redukcji do takiego niemalże banału lepiej, jak sądzę, tłumaczy długotrwałą ekspansję fenomenologicznego filozofowania, niż uprawiana od dziesiątków lat demonizacja tej procedury.

## IX.

Najprostsza definicja redukcji fenomenologicznej sumująca dotychczasowe wywody mogłaby brzmieć tak: Jest to technika myślowej dystansacji (*reservatio mentalis*) względem zastanego świata, starająca się zeń wydobyć maksymalnie wiele uczłonozań wnoszonych przez świadomościowe obcowanie z nim, niedostępnych dla kogoś, kto świat przeżywa w trybie pełnego zaangażowania<sup>21</sup>. Technika ta nie niweczy sensu obiektywności świata („świat pozostaje tym, czym był dotąd”), a tylko próbuje opisać, na czym on polega i co go buduje.

Gdy praktykuje się redukcję, o dowolnym fenomenie nie wolno myśleć w kategoriach pozwalających rozpoznawać go potocznie, w zastanej bytowości jego wieku starczego, lecz należy go sprowadzać do form bardziej dlań podstawowych — do segmentujących go ujęć świadomości. Fenomenologia nie pozostaje przy obiektach w postaci „kompaktowej”, scalonych w wyniku długotrwałej rutyny przebywania z nimi, lecz stara się je delikatnie rozcinać wzdłuż tych linii podziału, jakie obcująca z obiektami świadomość sama wytworzyła. Jest to zadanie nie mniej, ale i nie bardziej trudne, niż np. zadanie artysty-malarza, który, operując przedstawieniowym tworzywem, musi wystrzegać się nadmiernego przywiązania do jego funkcji reprezentacyjnej i wyćwiczyć w

---

<sup>21</sup> „Zastaność” świata polega w fenomenologii nie tylko na utrwalonych schematach potocznych, lecz i na utrwalonych przekonaniach w zakresie tzw. nauk pozytywnych. Stąd redukcja żąda dystansacji nie tylko wobec świata naturalnego nastawienia, lecz również nieprzyjmowania jako podstawy rozważań wyników badań naukowych.

dostrzeganiu w nim układu linii, barw i kształtów; albo też zadanie poety, który, „pracując w słowie”, nie może polegać wyłącznie na przenoszeniu przez nie treści ideowych, lecz powinien pieczołowicie zadbać o ich organizację foniczną i rytmiczną. Przedsięwzięcia to niełatwe, wymagające treningu, dla większości ludzi nawet po uporczywych ćwiczeniach prawdopodobnie niewykonalne, ale to nie znaczy, że niewykonalne **w ogóle**. Uchybieniem z punktu widzenia tak postawionego celu będzie, jeżeli malarz czy poeta, zaakceptowawszy zasady swojej sztuki, będzie mimo to pacykować tradycyjne przedstawiające malunki lub pisać zaangażowane rymowanki bez żadnej troski o walory tworzywa. Tak samo uchybieniem dla fenomenologa będzie, jeśli zamiast rozdrabniać badane zjawisko na jak najwięcej cząstek inności wynikających z przyjęcia świadomościowej perspektywy, będzie w deskrypcji posługiwał się tym skostniałym potocznym sensem, jakim dysponował już w punkcie wyjścia (co w końcu zaowocuje logicznym błędem *petitio principii*). Choć jednak ryzyko popadnięcia we wspomniane trudności jest duże, to przecież znów nie znaczy, że całkiem nieuniknione.

Nazwijmy ten najprostszy, chciałoby się rzec pospolity sens redukcji, jej sensem **operacyjnym**. Wedle naszego przekonania, jest to równocześnie jej jedyny sens **realny**. Jeżeli kłopotów z redukcją nie traktujemy jako problemu urojonego, którym nie warto zaprzętać sobie głowy, i jeżeli równocześnie uznajemy, że praktyka analityczna fenomenologii nie przechodzi mimo niego obojętnie, lecz go w siebie wciela i jakoś rozwiązuje — to nie ma innego wyjścia, niż przyjąć ów wyżej wyeksplikowany operacyjny sens za *de facto* w fenomenologii stosowany.

## X.

Gdyby redukcja ograniczała się tylko do wyłuszczonego przed chwilą sensu operacyjnego, łatwego do pojęcia (co nie znaczy praktykowania), fenomenologia nie stałaby przed problemową aporią redukcji. Natrafia na nią, ponieważ na ów sens, faktycznie wcielany w życie i praktykowany, ale niekoniecznie uświadamiany, nakładają się inne, które nie są już, ani nawet nie mogą być praktykowane, lecz wynikają z przypisywanego Husserlowi metodologicznego ideału filozofii. Getyńscy uczniowie Husserla uprawiający filozofię o orientacji realistycznej odrzucają redukcję, sądząc, że

kryje się za nią pogląd odmawiający światu jego własnej rzeczywistości<sup>22</sup>. Obarczają więc oni redukcję sensem **metafizycznej presupozycji**, który jednak wydaje się możliwy do odparcia nawet w świetle wysuniętych dotąd, skromnych przesłanek. Trzymając się użytej raz „artystycznej” metafory: cechująca malarza lub poetę nadwrażliwość na tworzywowe jakości widzialnego świata i języka, która pozwala postrzegać w nich przede wszystkim rozedrganą mozaikę efektów, nijak się ma do kwestii sposobu istnienia wizualności czy językowej pojęciowości. Z faktu, iż pewną zaskorupiałą w sobie treść udało nam się oddać przy pomocy serii kolorystycznych lub językowo-brzmieniowych efektów, nie płyną żadne wnioski pozwalające stwierdzić, czy owa treść jest względem tych efektów bytowo samodzielna, czy nie. Analogicznie rozumując, nadwrażliwość fenomenologa na walory wynikłe ze świadomościowego kontaktu ze światem prowadzi do dostrzeżenia spodniej gmatwaniny subiektywnych wątków pod wierzchnią gładzią każdego ze światowych fenomenów, ale niczego nie stwierdza na temat ich bytu sprzed nastania fenomenologicznej *epoché*. Egzystencjalna derealizacja będąca koniecznym komponentem redukcji (bądź wręcz, jak u Husserla, jej sednem) oznacza tu tylko **defamiliaryzację**,<sup>23</sup> odmowę spoufalenia ze zjawiskową samowystarczalnością świata, przy pozostawieniu problemu jego faktycznej samowystarczalności w stanie nierozstrzygniętym. Brak

---

<sup>22</sup> Drobny przyczynek do tego, jak dalece metafizyczne pojęcie redukcji obciążać może poglądy filozofa, niech stanowi jedno zdanie z przemówienia Ingardena na stulecie urodzin Husserla: „Realność tego świata, a tym samym niesłychany ucisk, pod którego presją żył i cierpiał przez szereg lat, [Husserl] usiłował jakby zrzucić z siebie, osłabiając niejako charakter jego istnienia i robiąc go jedynie intencjonalnym odpowiednikiem czystej świadomości”; R. Ingarden, *Przemówienie radiowe na stulecie urodzin Edmunda Husserla* (w:) tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 628. Najwidoczniej dla polskiego filozofa oczywiste jest, że filozofia późnego Husserla przez zawarty w niej motyw redukcji musi kojarzyć się z „osłabianiem charakteru istnienia świata”, a to z kolei wpływa między innymi z osobistego motywu życia w epoce kryzysowej.

<sup>23</sup> Por. D. Byers, *Intentionality and Transcendence*; op.cit., s. 68 – 69.

zrozumienia dla tego faktu ze strony realistycznych fenomenologów wynika prawdopodobnie z podciągania Husserlowskiej redukcji pod schemat dawniejszych redukcji „kasujących”, które z chwilą dojścia do skutku redukcyjnej absorpcji wykazywały bezużyteczność przedmiotu w dotychczasowej postaci.