

Witold Płotka
Gdańsk

U źródeł krytyki teorii poznania w szkole frankfurckiej

Wprowadzenie

Rozwój myśli filozoficznej jest możliwy nie tylko dzięki refleksji indywidualnych filozofów, ale przede wszystkim poprzez dyskusję i ciągłą konfrontację własnych ustaleń z perspektywą teoretyczną innych myślicieli. W przeciwnym wypadku filozofia nie byłaby niczym innym jak tylko zbiorem doktrynalnych poglądów, na którym swoje piętno odciska negujący wszelką dyskusję dogmatyzm. Dlatego również w ramach historii filozofii uwagę można skierować ku ideom, a nawet całym nurtom filozoficznym, których rola polegała na podawaniu w wątpliwość dotychczas powszechnie i bezrefleksyjnie przyjmowanych teorii, co w konsekwencji prowadziło do sformułowania nowych, heurystycznie bogatszych hipotez oraz innowacyjnych sposobów stawiania i rozwiązywania problemów. W tym kontekście trudno nie wspomnieć Davida Hume'a sceptycznych analiz teorii przyczynowości i ich wpływu na Immanuela Kanta koncepcję transcendentalizmu. W *Prolegomenach* królewiecki filozof z całą stanowczością podkreśla, że „napomnienie Davida Hume'a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej”¹. Niektórzy filozofowie, a zatem także budowane przez nich koncepcje filozoficzne, wyprowadzają myślenie filozoficzne z wygodnego samozadowolenia, charakteryzującego dogmatyzm i skłaniają do weryfikacji utartych tez, przez co prowadzą do obserwacji, że w filozofii można zaobserwować rozwój.

¹I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przekład B. Bornsteina, na nowo opracowała J. Suchorzewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 10.

W dwieście lat po sformułowaniu transcendentalizmu przez Kanta, zdaniem Paula Ricoeura, współczesna myśl filozoficzna skutecznie wciąż wyprowadzana jest z metaforycznej „drzemki dogmatycznej” przez „mistrzów podejrzeń”². Karol Marks, Fryderyk Nietzsche oraz Zygmunt Freud, idąc za Ricoeurem, pokazali, że świadomość wcale nie jest taka, „jaka jawi się sobie samej”³. Świadomość jest raczej już zawsze „świadomością fałszywą”, a więc świadomością zapośredniczoną – jak uważał Marks – przez stosunki produkcji i alienację ekonomiczną, czy też – według Freuda – przez dialektykę *id* i *superego*, albo – w świetle analiz Nietzschego – przez „wołę mocy”. Innymi słowy, refleksja nad świadomością, zgodnie z postulatami „mistrzów podejrzeń”, powinna wychodzić od konstatacji własnej niemożliwości, przynajmniej w odniesieniu do roszczenia do obiektywności. Czy ten postulat „mistrzów podejrzeń” jest uzasadniony?

W świetle postawionego pytania wartościowe wydaje się zestawienie filozofii refleksyjnej z przynajmniej niektórymi obiekcjami „mistrzów podejrzeń”. W niniejszym artykule chciałbym postawić pytanie o granice krytyki filozofii refleksyjnej, którą niewątpliwie jest ogólnie pojęta teoria poznania, w świetle koncepcji tak zwanej szkoły frankfurckiej, a więc propozycji filozoficznej wyrastającej z idei Karola Marksa. Samo określenie krytyki teorii poznania w szkole frankfurckiej jest jednak wieloznaczne z co najmniej dwóch powodów. Z jednej strony, ze względu na różnorodność koncepcji teoriopoznawczych trudno określić, którą z tych koncepcji należy wskazać jako głównego oponenta frankfurtczyków. Z drugiej zaś, ze względu na pluralizm idei samych twórców szkoły, można zasadnie domagać się zawężenia odpowiedzi na postawione pytanie do jednego z przedstawicieli szkoły. Z tych powodów, wychodząc od przekonania, że konfrontacja idei wszystkich przedstawicieli szkoły frankfurckiej z całością refleksji teoriopoznawczej wymagałaby obszernego opracowania, w tej pracy postawione pytanie ograniczam do analizy *źródła* krytyki teorii poznania w szkole frankfurckiej, a więc do konfrontacji koncepcji Theodora W. Adorno z projektem fenomenologii Edmunda Husserla, czyli filozofii refleksyjnej pojmowanej jako teoria poznania.

Artykuł jest podzielony na pięć zasadniczych części. Na początku analizuję związki fenomenologii Husserla i propozycji szkoły frankfurckiej oraz szkicuję możliwe płaszczyzny konfrontacji obu sposobów filozofowania, zarówno w perspektywie problemowej, jak też w perspektywie historycznej. W części drugiej odtwarzam główne linie argumentacyjne Adorno przeciwko teorii poznania w ogóle, a w szczególności – przeciwko fenomenologii. Argumentacja ta, jak można oczekiwać, daje się streścić w zarzutach redukcji myślenia do „mechanicznych” procesów, a rzeczywistego życia jednostki do abstrakcyjnych syntez transcendentalnej subiektywności. Jeżeli jednak krytykę Adorno można spro-

² Zob.: P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, opracował R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 39.

³ *Ibidem*, s. 40.

wadzić do tych zarzutów, koncepcja Husserla zdaje się przekraczać ją w dwóch momentach. W części trzeciej analizuję pierwszy moment, a mianowicie Husserlowską krytykę też podważanych przez Adorno, m.in. krytykę bezpodstawnego wyróżnienia obiektywnego „bytu w sobie”. Z kolei w części czwartej szczegółowo omawiam drugi moment, a mówiąc dokładniej, Husserla krytykę „mechanizacji” myślenia. Zasygnalizuję, że krytyka ta jest zaskakująco podobna do propozycji Adorna. Oba momenty skłaniają więc do obserwacji, że teoria Husserla nie tyle powinna być oponentem przedstawicieli szkoły frankfurckiej, co raczej można ją scharakteryzować jako szczególnie przypadek filozofii Adorna. Z tego powodu w części piątej eksponuję zasadnicze różnice pomiędzy oboma podejściami. Husserl, w przeciwieństwie do Adorna, konstruuje pozytywną alternatywę wobec krytykowanego instrumentalnego aspektu racjonalności ludzkiej. Zestawienie obu filozofii prowadzi zatem do weryfikacji utartej tezy, że fenomenologia jako filozofia refleksyjna jest zasadniczo przegrana już w punkcie wyjścia, skupiając się na „fałszywych” przejawach świadomości.

O związkach szkoły frankfurckiej i fenomenologii

Istnienie tak zwanej szkoły frankfurckiej jako filozoficznej interpretacji idei Marksa jest historycznie związane z ufundowanym w 1924 r. przez Feliksa Weila Instytutem Badań Społecznych⁴. Chociaż poszczególni przedstawiciele szkoły różnią się propozycjami metodologicznymi oraz, co za tym idzie, rozwiązaniami głównych problemów marksizmu – co jednocześnie przeczy prostemu utożsamieniu teorii krytycznej z zamkniętym zbiorem określonych tez – byli oni związani z działalnością Instytutu⁵. Wśród najwybitniejszych przedstawicieli szkoły wymienia się Maxa Horkheimera, Adorna oraz, bardziej współcześnie, Jürgena Habermasa. O ile w odniesieniu do dwóch pierwszych z wymienionych filozofów można mówić o historycznych związkach z fenomenologią, o tyle w teorii działania komunikacyjnego Habermasa znajdujemy odniesienie jedynie problemowe. W niniejszej części artykułu w pierwszej kolejności skupię się na historycznych związkach

⁴ Zob.: K. Krzemieniowa, *Wstęp*, w: T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. i wstępem poprzedziła K. Krzemieniowa, przy współpracy S. Krzemienia-Ojaka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. IX-LXIX. Historyczny kontekst powstania Instytutu oraz przejście kierownictwa Instytutu przez Horkheimera szczegółowo omawia Antoni Malinowski, zob.: *idem*, *Szkoła frankfurcka a marksizm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 17-46.

⁵ W sprawie niemożliwości przedstawienia jednorodnej koncepcji teorii krytycznej, zob.: A.M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1990, s. 36-38. Zamiast o określonych tezach teorii krytycznej, za Leszkiem Kołakowskim można mówić o trzech zasadniczych momentach tej teorii. Po pierwsze jest to niezależność w stosunku do istniejących doktryn; po drugie, przekonanie o kryzysie cywilizacji; po trzecie, świadomość, że sama analiza jest składnikiem społeczeństwa. Zob.: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część III. Rozkład*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 413-415. Malinowski podkreśla, że w opinii współtwórców szkoły jej filozofia kształtowała się w polemikach z propozycjami nie tylko Marksa, ale też Hegla, Schopenhauera i Freuda; zob.: A. Malinowski, *op. cit.*, s. 69-70.

pomiędzy fenomenologią i szkołą frankfurcką, a następnie zarysuję wspomniane odniesienie problemowe.

Powstanie oraz rozkwit Instytutu Badań Społecznych przypadają na lata rozwoju ruchu fenomenologicznego w Niemczech. Już na tej podstawie można twierdzić, że historyczne związki przedstawicieli szkoły z fenomenologią Husserla stanowią obszerny, wciąż jednak niezbadany obszar dociekań. Z powodu naszych zainteresowań ograniczmy się do podkreślenia kilku momentów. Gdy Max Horkheimer w 1931 r. objął kierowanie Instytutem, kwestią czasu była konfrontacja nowego, krytycznego sposobu myślenia z fenomenologiczną propozycją filozofowania. Ostatecznie teoria krytyczna podkreślała dziejowość myślenia⁶, podczas gdy Husserl zdawał się utrzymywać możliwość ahistorycznego wypreparowania abstrakcyjnych struktur świadomości transcendentalnej. Możliwość bezpośredniej konfrontacji trafiła się 1 czerwca 1931 r., gdy na spotkaniu Towarzystwa Kantowskiego we Frankfurcie Husserl wygłosił referat *Fenomenologia i antropologia*; następnego dnia odbyła się dyskusja nad referatem⁷. W swoim referacie Husserl wystąpił przeciwko Heideggerowskiej próbie przeformułowania fenomenologii transcendentalnej w formę antropologii skupionej na, idąc za niemieckim filozofem, „konkretnym ludzkim istnieniu”⁸. Badaczom historii fenomenologii nie jest znany, o ile mi wiadomo, zapis dyskusji nad Husserla propozycją ujęcia filozofii; można przypuszczać, że wobec radykalnych haseł, obwieszczających fenomenologię jako „jedyną możliwą drogę, aby uzasadnić naukę z autentycznym radykalizmem, a ściśle rzecz biorąc: drogę jedynie możliwej, radykalnie uzasadnionej filozofii”⁹, koncepcja fenomenologiczna spotkała się z szeroką krytyką. Pewne jest to, że dyskusja skłoniła Husserla do intensywnych prac nad doprecyzowaniem swojej koncepcji w ogóle¹⁰ oraz nad niemieckim wydaniem *Medytacji kartezjańskich* w szczególności¹¹.

Z kolei z listu Horkheimera do Husserla z 28 października 1931 r. dowiadujemy się, że współtwórca szkoły frankfurckiej planował omawiać na swoich ćwiczeniach dwa dzieła Husserla, a dokładniej – *Idee I* oraz *Formalną i trans-*

⁶ Zob.: K. Koptas, *Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne. Teoria krytyczna Maxa Horkheimera*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 46-47.

⁷ Zob.: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, s. 381. Wykłady o tej samej treści Husserl zaprezentował następnie także w Berlinie i w Halle.

⁸ E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T. 32, 1987, s. 333-334.

⁹ *Ibidem*, s. 345. Tłumaczenie zmienione.

¹⁰ Husserl pisze o wzmoczeniu prac pod wpływem wykładów o fenomenologii i antropologii w liście do Gustava Albrechta z 22 grudnia 1931 r. Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. przez K. Schuhmann, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers 1994, s. 80.

¹¹ W liście do Ludwiga Landgrebego z 22 czerwca 1931 r. Husserl pisze o konieczności dopracowania *Medytacji kartezjańskich* w ten sposób, aby nie rodziły, jak pisze, „wszelkich nieporozumień niemieckich”. Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band IV. Die freiburger Schüler*, ed. by K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1994, s. 263. Warto podkreślić, że niemieckie wydanie *Medytacji* nigdy się nie ukazało. Sprawę tę szeroko dyskutuje Donn Welon, zob.: *idem, The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2000, s. 117-130.

cedentalną logikę; w swoim liście Horkheimer pyta o to, kiedy to drugie dzieło zostało napisane.¹² Na podstawie tego listu trudno twierdzić, że Horkheimer zachowywał krytyczny stosunek wobec propozycji Husserla. Ten wniosek jest zbyt pochopny. Z korespondencji pomiędzy Husserlem a Ludwigiem Landgrebe, asystentem twórcy fenomenologii, który konsultował we Frankfurcie swoją pracę habilitacyjną, dowiadujemy się o szerokim zainteresowaniu Horkheimera projektem fenomenologii. W liście z 7 maja 1931 r. (a więc przed posiedzeniem Towarzystwa Kantowskiego) Landgrebe podkreśla: „Głęboko na sercu leży mu [Horkheimerowi – W.P.] fenomenologiczne uzasadnienie nauk społecznych, które uważa on za możliwe tylko poprzez obstawanie przy ściśle naukowym charakterze fenomenologii oraz przy odrzuceniu jej światopoglądowych powiązań”¹³. Czy Horkheimer zrewidował swoje podejście po wysłuchaniu referatu Husserla? Jak do tej pory – nic o tym nie wiemy.

Bardziej jednoznaczną postawę wobec filozofii Husserla obserwujemy w przypadku Adorna. Thomas Nenon i Hans Reiner Sepp, we *Wstępie* do XXVII tomu *Husserliana*, zwracają uwagę, że Adorno studiował u Husserla we Fryburgu¹⁴. We Frankfurcie z kolei 28 lipca 1924 r. Adorno obronił dysertację o fenomenologii pt. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. W pracy tej Adorno atakuje reifikację „rzeczy w sobie”, a więc aspekt, który na stałe zostanie włączony przez niego do analiz teorii poznania¹⁵. Pewnym podsumowaniem dłuгоletnich badań nad fenomenologią są wykłady Adorna, które wygłosił on w Oxfordzie w latach 1934–1937 i znanymi współcześnie pod tytułem *Ku metakrytyce teorii poznania*. Manuskrypty z tego okresu Adorno planował wydać pod wspólnym tytułem *Antynomie fenomenologiczne*¹⁶, ostatecznie publikując jedynie fragmenty w języku niemieckim jako *Zur Philosophie Husserls* w *Archiv für Philosophie* oraz w języku angielskim jako *Husserl and the Problem of Idealism* w *Journal of Philosophy*¹⁷. Z prac Adorna wyłania się krytyczny obraz fenomenologii jako teorii poznania, która nie jest świadoma własnego społecznego znaczenia, zarówno w aspekcie determinowania jej rozwiązań problemów filozo-

¹² Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe*, ed. by K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1994, s. 191.

¹³ E. Husserl, *Briefwechsel. Band IV*, s. 260.

¹⁴ Zob.: T. Nenon, H. R. Sepp, *Einleitung der Herausgeber*, [w:] E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, ed. by T. Nenon, H. R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht, Boston, London 1989, s. xxiii. Karl Schuhmann w swojej monumentalnej *Husserl-Chronik* nie podaje jednak dokładnego spisu wykładów i ćwiczeń, w których miałby uczestniczyć Adorno. Wiemy za to, że podczas wizyty Husserla we Frankfurcie Adorno został przedstawiony twórcy fenomenologii przez Horkheimera. Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band VI*, s. 191.

¹⁵ T.W. Adorno, *Résumé der Dissertation*, [w:] *idem*, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 375.

¹⁶ Zob.: T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, s. 386.

¹⁷ Zob.: T.W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, [w:] *idem*, *Vermischte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 46–118; *idem*, *Husserl and the Problem of Idealism*, [w:] *idem*, *Vermischte Schriften I*, s. 119–134.

ficznych przez stosunki produkcji, jak również w odniesieniu do interpretacji władzy w społeczeństwie. Oba te aspekty szerzej omówię w następnej części artykułu.

Warto podkreślić, że punkt dojścia Adorna jest punktem wyjścia Habermasa, który pisze o kryzysie teorii poznania, nieświadomej własnych metodologicznych źródeł i zapośredniczenia społecznego.¹⁸ Fenomenologia Husserla nie daje się jednak wprost sprowadzić do tak pojętej bezkrytycznej teorii poznania. Wręcz przeciwnie, ponieważ twórca teorii działania komunikacyjnego podkreśla w filozofii Husserl przede wszystkim aspekt praktyczny. Habermas widzi w fenomenologii możliwość reinterpretacji pojęcia „praktyki” jako „praktyki codziennej”, czemu służy pojęcie „świata życia” (*Lebenswelt*)¹⁹. Już w początkowych partiach monumentalnej *Teorii działania komunikacyjnego* frankfurczyk wyraźnie akcentuje atut fenomenologii braku „ontologicznego założenia jakiegoś obiektywnego świata”; fenomenolog raczej, idąc za Habermasem, „problematyzuje je [ontologiczne założenia – W.P.], pytając o warunki, pod jakimi jedność obiektywnego świata konstituuje się dla uczestników wspólnoty komunikacyjnej”²⁰. Tym samym koncepcja „świata życia”, pojmowanego jako płaszczyzna działania, która poprzedza poszczególne konkretyzacje oraz systematyzacje, stanowi bastion racjonalności komunikacyjnej²¹. Niemniej jednak, w świetle postulatów Habermasa, konieczne jest wyjście z Husserlowskiego zogniskowania filozofii na podmiocie, aby możliwa była komunikacyjna i istotowo intersubiektywna interpretacja fenomenologii. Warto wspomnieć, że krytyka Habermasa jest obecnie podawana w wątpliwość i spotyka się z ostrą krytyką²².

Krótki przegląd historycznych i problemowych związków pomiędzy szkołą frankfurcką oraz fenomenologią Husserla ukazuje zaskakująco dużo możliwych płaszczyzn konceptualizacji, a tym samym domaga się szerszego opracowania. Ze względu na główne pytanie tego artykułu, a więc problemu zasadności krytyki

¹⁸ W sprawie kryzysu teorii poznania, zob.: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit dem Nachwort von 1973*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, s. 11-13. Zob. także: *idem, Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, przeł. S. Cichowicz i inni, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 172-201.

¹⁹ Zob.: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 96-97.

²⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, T. I., *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, przekład przejrzał M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 37.

²¹ „Krytyczne pojęcie działania komunikacyjnego zdolne jest tedy zdemaskować kolonizację świata przeżywanego pod wpływem imperatywów systemowych” (J. Grondin, *Racjonalizacja świata przeżywanego u Habermasa*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, zebrał i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski i K. Nellen, słowo wstępne K. Michalski, przeł. Z. Krasnodębski i inni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1993, s. 326).

²² W sprawie krytyki Habermasa interpretacji fenomenologii Husserla, zob.: D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1996, s. 145-165; *idem, Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, [w:] *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, s. 233-251.

Adorna wobec fenomenologii Husserla, w następnej części przybliży krytykę teorii poznania w pismach autora *Dialektyki negatywnej*.

Adorna krytyka teorii poznania

W *Przedmowie* do wydania manuskryptów z Oksfordu, Adorno podkreśla, że w *Ku metakrytyce teorii poznania* „Filozofia Husserla jest okazją, nie celem”²³. I rzeczywiście, jak będę argumentował w niniejszej części artykułu, krytyka Adorna, podobnie jak wszystkich frankfurczyków, kieruje się raczej ku pewnej interpretacji racjonalności, niż ku konkretnej teorii filozoficznej. Chodzi mianowicie o dyskusję z interpretacją racjonalności jako zdeterminowanej prawami systemowego myślenia oraz określoną w sposób utajony stosunkami produkcji i władzy w społeczeństwie. Uogólniając tezę szkoły frankfurckiej, można twierdzić, że każda filozofia refleksyjna już w punkcie wyjścia jest skazana na powielanie nieprzekraczalnych problemów, przede wszystkim jest skazana na powielenie błędnego, zdaniem Adorna, przekonania o bezpośrednim daniu refleksyjnej świadomości.

Teoria poznania, którą niewątpliwie jest fenomenologia Husserla, w rozpoznaniu Adorna, należy zdefiniować właśnie poprzez dążenie do „tego, co w sobie pierwsze” (*das Erste*), a więc do „totalnego” początku i niezapośredniczenia²⁴. Poszukiwanie tego, co pierwsze wypływa z konsekwentnego zwalczania w fenomenologii wszelkiego relatywizmu. Dlatego Husserlowskie wezwanie „powrotu do rzeczy samych” Adorno odczytuje dosłownie, czyli jako wezwanie do uchwycenia tego, co się jawi poza subiektywnymi i relatywistycznymi uwarunkowaniami, jednym słowem – jako „bytu w sobie”. Skupiając się jednak na tym, co jest dane jako na „bycie w sobie”, zdaniem autora *Metakrytyki*, Husserl hipostazuje produkt pracy – rzecz – jako „przyrodę” samą²⁵. W swojej dysertacji frankfurczyk śledzi tę aporię fenomenologii, która dla wyróżnienia świadomości jako uprzywilejowanego obszaru dogmatycznie i paradoksalnie afirmuje „rzecz w sobie”: „Gdy wszelka świadomość jest świadomością c z e g o ś, zarazem jednak oczyszczona świadomość dystansuje nasze rozważania od wszelkiej transcendencji – podkreśla

²³ T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 9.

²⁴ *Ibidem*, s. 15. Warto podkreślić, że zarzut Adorna wyprzedza dyskusję zapoczątkowaną przez Wilfrida Sellera nad tzw. mitem danych, która jest charakterystyczna dla późniejszej analitycznej refleksji epistemologicznej. W sprawie analizy i podsumowania wspomnianej dyskusji, zob.: A. Chrudzinski, *Wilfrida Sellera krytyka „mitu danych”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 7 (1), 1998, s. 73-90; *idem*, *Semantyka uprzywilejowanego dostępu*, „Filozofia Nauki”, nr 27-28 (3-4), 1999, s. 85-102; *idem*, *Filozoficzny mit danych*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 26, 1998, s. 5-20.

²⁵ T.W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, s. 58. Adorno w Husserlowskim wyróżnieniu „tego, co w sobie” widzi radykalizację podejścia Kanta i wiąże z dogmatycznym nastawieniem fenomenologii: „To, co kantowska krytyka rozumu nazywała jeszcze w nieokreśloności, zostało przez Husserla całkowicie zinterpretowanej jako wzór już ukonstytuowany” (T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 143).

Adorno w dysertacji, po czym pyta – ku czemu wówczas kieruje się świadomość?”²⁶ Bezkrytyczna afirmacja „rzeczy w sobie” znajduje swój odpowiednik w hipostazie „bytu w sobie”, będącej *de facto* powieleniem rzeczywistości; następnie, jak argumentuje Adorno, ta hipostaza jest rozpoznana – pod rygiem obiektywności – jako właściwy przedmiot fenomenologii. Konsekwencją tego toku rozumowania jest z kolei absolutyzm logiczny, w którym postuluje się zastąpienie każdego przejawu subiektywności, w tym także indywidualnego procesu myślenia, przez obiektywne, pozaczasowe i statyczne „prawdy w sobie”²⁷. Same „prawdy w sobie”, zgodnie z podstawowymi obserwacjami teorii krytycznej, włączone są w metodyczne i ściśle określone prawa, które reifikują społeczny prymat organizacji²⁸. Tym samym indywiduum zostaje zastąpione abstrakcyjnym podmiotem, który w rzeczywistości nie ma nic do czynienia do konkretnym człowiekiem. Warto dodać, że argumentacja Adorna przeciwko teorii poznania jest w pełni zrozumiała, gdy wprowadzi się jeden z podstawowych terminów teorii poznania, a mianowicie pojęcie rozumu.

Husserlowski system fenomenologii wpisuje się w Kantowski projekt krytyki rozumu. Jak należy jednak rozumieć „rozum”? Zgodnie z diagnozą Adorna i Horkheimera, autorów *Dialektyki oświecenia*, „system Czystego Rozumu” ma charakteryzować się „schematyzmem” i utwalonymi mechanizmami²⁹, które, *de facto* przecząc oświeceniowym postulatam, wskazują na tendencję racjonalności do autodestrukcji³⁰. Zdaniem Marka Siemka ta diagnoza autorów *Dialektyki oświecenia* i współtwórców szkoły frankfurckiej stała się paradygmatem, jak się wyraża, „wszystkich dzisiejszych i wczorajszych »krytyków nowoczesnego rozumu«”³¹. Rozczarowanie projektem oświeceniowym, które w konsekwencji doprowadziło do wielopłaszczyznowej krytyki racjonalności w szkole frankfurckiej, w pierwszym momencie wydaje się stać, żeby się wyrazić, po przeciwnej stronie uniwersum refleksji filozoficznej w stosunku do fenomenologii. Z jednej strony, polaryzacja obu tradycji wypływa z historycznych nawiązań fenomenologii do filozofii Kanta, z drugiej zaś, z deklaracji Husserla zogniskowania całej filozofii na tematyce racjonalności.

Rzeczywiście, jeżeli słowa wypowiedane przez Sokratesa w *Teajtecie*: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii,

²⁶ T.W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, [w:] *idem*, Philosophische Frühschriften, s. 43.

²⁷ T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 55.

²⁸ „Prymat metody jest prymatem organizacji. Ukonstytuowanie teorii poznania poprzez porządek logiczno-klasifikacyjny staje się dla niej jedynym kryterium” (*ibidem*, s. 50). Zdaniem Adorna, Husserl definiuje kontrolę myśli poprzez organizację społeczną, a więc w sposób ukryty powiela relacje władzy określające społeczeństwo. Zob. *ibidem*, s. 51, 115.

²⁹ Zob.: T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 142.

³⁰ Zob.: *ibidem*, s. 16.

³¹ M.J. Siemek, *Posłowie*, [w:] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 290-291.

jak to właśnie³², odniesiemy do twórczości Husserla, to można sformułować twierdzenie, że fenomenologia kształtowała się na podstawie zdziwienie nad „cudem racjonalności”³³. W centrum zainteresowań dociekań fenomenologicznych stałyby zatem rozum oraz obszar, który rozum określa w sposób istotowy, a więc obszar *animal rationale*³⁴.

W świetle zasygnalizowanego przeciwstawienia nie powinno dziwić to, że Adorno jeszcze przed wydaniem z Horkheimerem *Dialektyki oświecenia* sformułował zarzuty wobec racjonalistycznego charakteru fenomenologii. W *Ku metakrytyce teorii poznania* fenomenologia zostaje rozpoznana jako nauka absolutna³⁵. Nauka ta, według Adorna, uprawomocnia przeprowadzone przez siebie klasyfikacje wprowadzając dualizm istoty i jej wypełnienia. Istota jest tym, co „w sobie”, a jej osiągnięcie, w świetle ustaleń *Ku metakrytyce teorii poznania*, jest możliwe dzięki mechanizmom postępowania wpisanym w metodę fenomenologiczną. Według współtwórcy szkoły frankfurckiej, fenomenologia, wprowadzając w zakres rozważań idealny obszar myślenia oraz głosząc prymat organizacji i klasyfikacji, zamyka myślenie w ramy pozaczasowych praw, które sprawiają, że myślenie to można ująć jako „aparat do liczenia, który funkcjonuje niczym kalkulator”³⁶. W perspektywie fenomenologicznej, zdaniem Adorna, rozum byłby zatem jakby „maszyną” przetwarzającą dany jej „materiał” zgodnie z utrwalonymi, idealnymi zasadami. Ów zrekonstruowany w *Ku metakrytyce teorii poznania* stosunek Husserla do zagadnienia rozumu skłania frankfurtczyka do określenia fenomenologii jako nauki dogmatycznej i bezkrytycznej³⁷.

Warto dodać, że krytyka fenomenologii sformułowana przez Adorna, służy frankfurtczykowi jako wzór w jego późniejszej dyskusji z filozofią Martina Heideggerem. Według współtwórcy szkoły frankfurckiej, „egologiczny transcendentalizm Husserla i wewnętrzne pojęcie egzystencji Heideggera są tym samym”³⁸. Podobnie jak w przypadku filozofii Husserla, idąc za Adornem, Heidegger w rzeczywistości hipostazuje pojęcia, aby dzięki temu rozwiązać w istocie nierozwiązywalne problemy. Jednym słowem, przez zbudowanie specyficznego „żargonu” Heidegger kusi czytelnika „patosem nieakedamickości”, ale w rzeczywistości powiela błędy

³² Platon, *Teajtet*, 155 D, w: *idem*, Dialogi, T. II, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 351.

³³ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Hrsg. R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956, s. 394.

³⁴ „Rozum wskazuje [...] istotowy znak człowieka w ogóle, *animal rationale*” (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, s. 106). Husserl wielokrotnie formułował twierdzenie o racjonalnej naturze człowieka, zob.: *idem*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, ed. by R.N. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1993, s. 7, 228, 282.

³⁵ T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 16.

³⁶ *Ibidem*, s. 69.

³⁷ Zob.: *ibidem*, s. 143.

³⁸ T.W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, s. 49.

klasycznej teorii poznania i próbuje ukryć pod tym „żargonem” niemoc własnej filozofii³⁹.

Husserla krytyka absolutyzmu w teorii poznania

Krytyka Adorna, jak zostało pokazane, kieruje się ku interpretacji racjonalności jako „schematyzmu” obiektywnych praw. Czy ta krytyka Adorna wobec fenomenologii jako teorii poznania rzeczywiście jest uzasadniona? Przywołane w poprzedniej części uwagi skłaniałyby do pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie. Krok taki jest jednak przedwczesny. Należy mieć na uwadze, że Adorno w *Metakrytyce* korzystał z opublikowanych za życia pism Husserla, a więc z obu tomów *Badań logicznych, Idei I, Logiki formalnej i transcendentalnej* oraz francuskiego wydania *Medytacji kartezjańskich*. W napisanej w 1956 r. *Przedmowie* do swego dzieła, frankfurczyk podkreśla, że dla pełnego obrazu fenomenologii należy jednak włączyć do interpretacji jeszcze publikacje z manuskryptów badawczych Husserla⁴⁰. Współtwórca szkoły frankfurckiej podkreśla zazębianie się związków fenomenologii z życiem w miarę filozoficznego rozwoju Husserla. Metakrytyka teorii poznania, podążając za sugestiami Adorna, nie dotyczyłaby zatem fenomenologii w jej sformułowaniu, który można odczytać z pism nieopublikowanych za życia Husserla. Dlatego przecząca odpowiedź na postawiony problem, jak się wydaje, musiałaby znaleźć swoje źródło w analizach manuskryptów badawczych niemieckiego filozofa. Argumentacja może przy tym przebiegać co najmniej dwiema drogami. Po pierwsze, można wskazać krytyczne deklaracje Husserla wobec jego własnej teorii rozumu sformułowanej w pismach krytykowanych przez Adorna. Argumentacja ta mogłaby pokazać, że Husserl w rzeczywistości nie akceptował teorii przypisywanej mu przez frankfurczyka. Po drugie, argumentacja może wyjść z założenia, że Adorno i Husserl krytykują tę samą postać racjonalności, oczywiście, wychodząc z różnych przesłanek metodologicznych. Pierwszą drogę argumentacyjną analizuję w niniejszej części artykułu, z kolei drugą – w następnjej części.

Koncepcja rozumu przedstawiona w *Badaniach logicznych* wychodzi od „normalnego” obrazu racjonalności, prowadząc do obiektywnego jej ujęcia. W drugim tomie *Badań* zostaje przedstawiona teza, która głosi „n i e o g r a n i c z o n o ś ć r o z u m u o b i e k t y w n e g o”⁴¹. Rozum obiektywny wyraża przy

³⁹ Użyte przeze mnie sformułowanie „żargon” nawiązuje do tytułu pracy Adorna o filozofii Heideggera *Żargon właściwości*. T.W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Shurkamp, Frankfurt am Main 2003. O „patosie nieakademickości” Adorno pisze w swoim późniejszym dziele – *Dialektyce negatywnej* (*idem, Dialektyka negatywna*, s. 88).

⁴⁰ Zob.: T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 10.

⁴¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, T. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 111.

tym „słuszny” i „normalny” charakter praw myślenia, które z racji niezależności od okoliczności ich wykorzystania skłaniają do uznania ich za prawa idealne. W tym punkcie skupiają się główne momenty krytyki Adorna. Po pierwsze, „to, co normalne” z racji swej powtarzalności jest wzięte za „to, co idealne”, a więc, używając terminologii frankfurtczyka, faktyczność zostaje powielona w idealności, jedynie hipostazując wyrażenia językowe. Po drugie, Husserl restytuuje błędne założenie o bezpośredniej oczywistości świadomości. Po trzecie, fenomenologia jest dogmatyczna, ponieważ realizuje systematyczne zastępowanie subiektywności przez „rozum obiektywny”. W stosunku do każdego z tych punktów można wskazać na deklaracje Husserla, które przeczą zasadności krytyki Adorna. Należy przy tym pamiętać, że autor *Badania logicznych* zmieniał swoje stanowisko w miarę rozbudowywania projektu fenomenologicznego i krytycznie odnosił się do wcześniejszych rozstrzygnięć.

Po pierwsze, twórca fenomenologii w liście z 5 kwietnia 1918 r. do Romana Ingardena wskazuje na błąd w pojmowaniu „sensu” wyrażeń jako „idei”, co stawia pod znakiem zapytania koncepcję obiektywnego rozumu przedstawioną w *Badaniach logicznych*. Husserl pisze mianowicie:

Błąd leżał przede wszystkim w uchwyceniu „sensu” i „zdania”, w przypadku przeżyć sądzenia predykatywnych zdań jako sądów i sensów, jako istoty, lub jako „idei” w sensie istoty (*species*). Niezależność sensu zdania od przypadkowych sądów i sądzącego nie oznacza jeszcze, że tym, co specyficzne jest idealność-identyczność⁴².

Z kolei w rozmowach, które Husserl przeprowadził w latach trzydziestych z Adelgundis Jaegerschmid twórca fenomenologii miał określić *Badania logiczne* jako „tylko nieodzowny etap”, sugerując zarazem, że jego dalsze dociekania wykroczyły poza tę, jak sam zauważa, „zupełnie drobną pracę debiutanta”⁴³. Dlatego Husserl, podobnie jak Adorno, podawał w wątpliwość konieczność hipostazowania języka jako idealności.

Po drugie, Husserl w liście z końca 1925 r. do Ingardena wyraża krytyczny stosunek wobec bezkrytycznego pojęcia oczywistości; twórca fenomenologii określa teorię oczywistości przedstawioną w *Ideach I* jako naiwną:

Naturalnie teoria poznania należy jako teoria rozumu w całości do filozofii transcendentalnej. Jednak tak jak ta jest potraktowana w *Ideach*, pozostaje ona na poziomie „wyższej” naiwności: oczywistość *ego cogito* i przy tym oczywistość podstaw egologicznych, czystych możliwości jest oczywistością naiwną, która wymaga krytyki⁴⁴.

⁴² E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die göttinger Schule*, ed. by K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1994, s. 182.

⁴³ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, „Znak”, nr 212 (2), 1972, s. 165.

⁴⁴ E. Husserl, *Briefwechsel. Band III*, s. 228. Cytat pochodzi z listu datowanego na 10 grudnia 1925 r. W rozmowie z Ingardenem, na uwagę swojego ucznia, że ten na zajęciach omawia pierwszy tom *Badania logicznych*, Husserl miał powiedzieć: „Ach, po co Pan to robi? To wszystko nie jest ostatecznie trafne – cała ta teoria prawdy, cała ta teoria zdań jako przedmiotów idealnych. Już dawno zrozumiałem, że to wszystko nieprawda” (R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, z j. niemieckiego przeł. A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 210.

W świetle zacytowanych słów Husserla można zauważyć, że niemiecki filozof postuluje przeprowadzenie krytyki oczywistości, która, w jego opinii, w postaci zaprezentowanej w *Ideach I* jest „wyższą” naiwnością. Określenie oczywistości jako „wyższej” naiwności wydaje się wskazywać na to, że w dziele z 1913 r. nie przeprowadzono krytyki podstaw samej oczywistości. Przytoczona opinia twórcy fenomenologii o *Ideach I* wydaje się reprezentatywna dla całej jego późniejszej twórczości; jeszcze w 1937 r. Husserl wskazuje na szkicowość i niekompletność rozważań zaprezentowanych w dziele z 1913 r.⁴⁵ Uprawnomocniony jest zatem wniosek, że Husserl, podobnie jak Adorno, występuje przeciwko bezkrytycznemu pojmowaniu oczywistości. Otwarte pozostaje jednak pytanie o szczegóły różnicy pomiędzy oboma myślicielami.

Po trzecie, twórca fenomenologii po pięciu latach od wydania *Idei I* miał przystąpić do prac nad wydaniem drugiego tomu tego dzieła, w którym autor realizował „program badawczy” sformułowany w pierwszym tomie. Zdaniem ucznia twórcy fenomenologii, Helmuta Plessnera, treść *Idei I* przedstawia pewien „program badawczy”, w którym poszczególne dziedziny problemowe uzyskują ramy opracowania oraz odpowiednie dyspozycje⁴⁶. Rzeczywiście w *Ideach I* po ukonstytuowaniu uniwersalnego noetyczno-noematycznego modelu aktu rozumu, Husserl formułuje „program badawczy”, według którego badania fenomenologiczne miałyby ulec specjalizacji poprzez zawężenie dociekań do poszczególnych „regionów”. Po kilku latach od sformułowania tego „programu”, niemiecki filozof zarzucił jednak prace nad wydaniem *Idei II*⁴⁷. Warto podkreślić, podsumowując, że wbrew temu, co twierdzi Adorno, Husserl zawiesza rygoryzm *Idei I*. Tutaj również, ze względu na brak miejsca, otwarte pozostaje pytanie o charakter projektu fenomenologii jako „systemu”.

Przytoczone krytyczne deklaracje Husserla podają w wątpliwość zasadność krytyki Adorna wobec fenomenologii. Jak zostało udowodnione, twórca fenome-

⁴⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, s. 425-426. Zob. także: *idem, Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, przeł. J. Szewczyk, przejrzał i terminy ustalił R. Ingarden, w: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 49-81. W sprawie stosunku Husserla do projektu *Idei I*, zob. także: D. Welton, *op. cit.*, s. 117-130. Zdaniem autora *The Other Husserl* krytyczny stosunek do projektu badań prowadzonych „kartyżjańską drogę” redukcji, która została opracowana w *Ideach I*, w konsekwencji doprowadził Husserla do wycofania się z prac nad wydaniem niemieckojęzycznej wersji *Medytacji kartyżjańskich*. Radykalizację pojęcia redukcji, a co za tym idzie, także pojęcia oczywistości opisują szerzej w: W. Płotka, *The Riddle of Reason: In Search of Husserl's Concept of Rationality*, „Bulletin d'Analyse Phénoménologique”, V (2), 2009, s. 14.

⁴⁶ Zob.: H. Plessner, *Husserl w Getyndze*, „Studia filozoficzne”, 254 (1), 1987, s. 13-14.

⁴⁷ W 1918 r. ówczesna asystentka twórcy fenomenologii, Edyta Stein, opracowując drugą księgę *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* nie wzbudziła swoimi pracami redakcyjnymi zainteresowania Husserla. Jak podkreśla Danuta Gierulanka we wprowadzeniu do polskiego wydania *Idei II*, „Husserl nie zdobył się na skontrolowanie całości czy przedyskutowanie z Edith Stein w czasie opracowywania poszczególnych fragmentów i koncepcji proponowanej przez nią redakcji” (D. Gierulanka, *Od tłumacza*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. xv).

nologii w manuskryptach badawczych oraz wymianie epistolarnej przedstawia inny obraz filozofii niż ten, który wyłania się z opublikowanych pism.

Husserla krytyka racjonalności nauk

Dopełnieniem argumentacji za nieadekwatnością krytyki Adorna z poprzedniej części artykułu może być rekonstrukcja Husserla analiz racjonalności nauk. W innym miejscu broniłem tezy o istotowo „racjonalistycznym charakterze fenomenologii”⁴⁸, która nie oznacza nic innego jak to, że głównym przedmiotem rozważań filozofii fenomenologicznej jest rozum. Z perspektywy interesującego nas problemu analiza racjonalności, podobnie jak w przypadku Adorna, musi dotyczyć racjonalności nauk. W stenogramie sporządzonym przez Husserla w 1934 r., a więc w okresie prac nad *Kryzysem*, filozof stawia, jak to określa, „nieprzyjemne pytanie” o rozumienie racjonalności przez naukowców nauk pozytywnych; niemiecki myśliciel pyta mianowicie o to, „Co oznacza założenie o rozumności człowieka jako człowieka poznającego w sposób rzeczywisty i możliwy, [...] [założenie – W.P.] rzeczywistego i możliwego uwspólnocenia poznania przez rozumnych ludzi?”⁴⁹ Twórca fenomenologii pyta tutaj o to, jak rozumność jest ujmowana przez naukowców. Jednocześnie problematyzuje założenie „uwspólnoczonego poznania”.

Powyższe pytanie zostaje ujęte jako „nieprzyjemne”. Według diagnozy Husserla, w perspektywie nauk szczegółowych pytanie o założenie rozumności jest równoznaczne z pytaniem o ukryte założenia tych nauk. Innymi słowy, pytanie niemieckiego filozofa jest ujęte jako „nieprzyjemne”, ponieważ świadczy o pewnej naiwności nauk szczegółowych. W stenogramie niemiecki myśliciel tłumaczy, że „naiwność” oznacza: „Wprzód dany istniejący świat, relatywną prawdę i fałsz, wskazanie na rozumnego i zmysłowo normalnego człowieka”⁵⁰. W okresie prac nad *Kryzysem* niemiecki filozof rozpoznaje zatem w „normalności” (bezrefleksyjnie przyjmowanej w *Badaniach logicznych*) „nierozjaśnione założenie naukowca”⁵¹. Husserl pyta następnie, co oznacza założenie określonego obrazu świata oraz o to, jak założenie o rozumności przekłada się na pozanaukowe życie człowieka. Po sformułowaniu szeregu pytań konstatuje: „Nie znam nikogo, kto dałby mi odpowiedź na te nieprzyjemne pytania”⁵². Zastanawiając się nad przyczynami, dla których nie można uzyskać odpowiedzi na sformułowane pytania, niemiecki filozof wskazuje na to, że tajemnica założenia rozumu w ogóle nie obchodzi naukowca,

⁴⁸ Zob.: W. Płotka, *Geneza rozumu: nowy wymiar racjonalizmu w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia”, 7, 2009, s. 89.

⁴⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, s. 30.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 29.

⁵¹ *Ibidem*, s. 30.

⁵² *Ibidem*.

„ponieważ ten, jak każdy praktyk, zna siebie w swych możliwościach”⁵³. Naukowiec, ujęty przez Husserla jako praktyk, nie zastanawia się więc nad podstawami swojego działania, ponieważ „jest on skierowany na czyn, na cel i drogę, a w tym skierowaniu nie ma rozumu jako tematu”⁵⁴.

W świetle rozważań zawartych w cytowanym stenogramie z 1934 r. można wysunąć tezę, że Husserl ujmuje rozumność jako założenie pewnych działań. Z tego powodu, zgodnie z postulatem sformułowanym w wykładach z 1922 i 1923 r. pt. *Wstęp do filozofii*, badając postępowanie naukowca, należy skupiać się raczej na jego praktyce stosowania metodzie, niż na teoretycznych założeniach danej nauki; tylko takie postępowanie może, zdaniem niemieckiego filozofa, udostępnić nam racjonalność immanentną teoriom tworzonym przez naukowca⁵⁵. Nie dziwi zatem to, że rozważania nad skierowaniem naukowca na cele w jego działaniach w odniesieniu się do świata ostatecznie prowadzą twórcę fenomenologii do rekonstrukcji określonego modelu rozumności zawartego w naukach ścisłych, a mianowicie modelu ukonstytuowanego przez „technicyzację metody”. W stenogramie czytamy: „Metoda techniczna przebiega pośród operowania tym, co bezmyślne, mianowicie [...] pustymi słowami i znakami”⁵⁶. Rozumność ludzka zostaje więc, zdaniem Husserla, określona poprzez prymat metodyczności postępowania. Metoda, według diagnozy przedstawionej we wspomnianym stenogramie z 1934 r., ostatecznie zostaje stechnicyzowana. Niemiecki fenomenolog nie podaje dokładnej definicji „technicyzacji”; zauważa, że jest to operowanie „surogatami”, które w ramach danej metody są determinowane przez przyjmowane z góry cele i zadania. Wzorem dla „technicyzacji” myślenia ma być postępowanie matematyczne, ponieważ „Matematyka jest największym technicznym cudem, z nią – dodaje Husserl – matematyczne przyrodoznawstwo i znowu z nią technika w zwyczajnym sensie”⁵⁷. Analizy założenia rozumności wskazują w konsekwencji, jak widzimy, na rozum określony przez stechnicyzowaną metodę. Stąd, w świetle diagnozy fenomenologii, rozum naukowy jest rozumem matematycznym. Zaznaczmy, że krytyka rozumu matematycznego byłaby jednocześnie krytyką przyrodoznawstwa i techniki; oba obszary kultury ludzkiej, według niemieckiego fenomenologa, charakteryzują się „kryzysem”. Podobną diagnozę Husserl rozwija w wydany trzy lata później *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*.

Na początku swego ostatniego wydanego za życia dzieła filozof zastanawia się nad zasadnością mówienia o „kryzysie nauk” i szczegółowych dyscyplin naukowych w obliczu, gdy „Ścisłość naukowości wszystkich tych dyscyplin,

⁵³ *Ibidem*, s. 31.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Zob.: E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. by B. Goossens, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2003, s. 6.

⁵⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, s. 35.

⁵⁷ *Ibidem*.

oczywistość ich teoretycznych dokonań i ich ciągle, oszałamiające sukcesy nie ulegają wątpliwości”⁵⁸. Husserl nie wiąże tytułowego „kryzysu” z postępami nauk, które są niewątpliwe. Należy zatem dodać, za Jamesem Doddem, iż „Głębokim zrozumieniem Husserla jest to, że ten właśnie sukces nie wyklucza możliwości kryzysu; ale to oznacza, że mówienie o kryzysie jest, paradoksalnie, mówieniem o kryzysie sukcesu”⁵⁹.

Sukcesy nauk pozytywnych, według Husserla, wypływają z możliwości przewidywania. Nauki te zawierają „możliwość przewidywać, które nieskończenie przewyższają efekty zwykłego przewidywania”⁶⁰. Dzięki przewidywaniu nauk oraz „w obejmującej wszystko a priori metodzie” można pomyśleć „nieskończoność przedmiotów subiektywno-relatywnych”, które wcześniej jawiły się w niejasnej ogólności jako „nieskończoność określona w sobie ze względu na wszystkie jej przedmioty, wszelkie własności i relacje, jako nieskończoność z góry ustaloną (*entschiedene*)”⁶¹. Nauki pozytywne posługują się, zdaniem Husserla, metodą, która pozwala ująć to, co subiektywne jako „z góry ustalone”, a więc pozwala uzyskać ścisłość dociekań.

Ścisłość nauk pozytywnych, dla których modelem są nauki nowożytne, charakteryzuje racjonalność jako idealną konstrukcję; idealność jest równoznaczna tutaj z obiektywnością⁶². Obiektywność umożliwia „wyliczenie” tego, co przekracza subiektywno-relatywną perspektywę. Pisząc o „wyliczeniach”, Husserl podkreśla, że nauki ściśle posługują się metodą matematyczną. Widzimy zatem, że metoda matematyczna łączy się ze zdolnością przewidywania. Subiektywnie postrzegany świat mianowicie zostaje niejako przełożony na obiektywne kategorie; dzięki temu do świata zostaje wprowadzony horyzont „bytu-w-sobie”, który wyraża się w „prawdach w sobie”⁶³. „Prawdy w sobie” byłyby określane poprzez obiektywne prawa, które na wzór nauk matematycznych, niczym działania na zmiennych, określałyby, jak można „wyliczyć” z danych „prawd w sobie” następne fakty. Tym samym to, co nieznanne zostaje z góry określone w rachunku „wyliczeń” nauk przyrodniczych. Dane wydarzenia w świecie można więc zredukować do idealnych konstrukcji. Interpretowanie świata w kategoriach „prawd w sobie”,

⁵⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski 1999, s. 6.

⁵⁹ J. Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's „Crisis of the European Sciences”*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, s. 29.

⁶⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, s. 56.

⁶¹ *Ibidem*, s. 34-35.

⁶² „Obiektywność ma [...] akurat [ten] szczególny racjonalny sens, odpowiedni do oznaczanych idealnych antycypacji, które [należą – W.P.] do nauk nowożytnych i ich obiektywnych prawd” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, s. 161).

⁶³ „Nowa metoda prawdziwego poznania przyrody i świata niejako ubóstwia oczywistość matematyczną i sądzi, że przez nią może osiągnąć poznanie bytu-w-sobie w »prawdach w sobie«” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1976, s. 446).

idealnej konstrukcji, „wyliczenia” i przewidywania splatają się, zdaniem autora *Kryzysu*, w procesie idealizacji⁶⁴. Proces idealizacji ostatecznie prowadzi do formalizacji i technicyzacji rozumności. Oba mechanizmy dotyczą rozumu i w tym też sensie wydają się warte bliższego omówienia.

Pierwszy ze wspomnianych mechanizmów – formalizacja – polega na ujmowaniu osiągnięć i wyników działań rozumu w formuły, które, przedstawiając sobą algebraiczne oznaczenia i sposoby myślenia, prowadzą do ciągłego odrywania się od konkretnego otaczającego świata poprzez abstrakcyjne konstrukcje myślowe. W procesie formalizacji „dokonujemy obliczeń przypominając sobie dopiero na końcu, że liczby miały znaczyć wielkości”⁶⁵. „Dopiero na końcu” człowiek zdaje sobie sprawę, że abstrakcja formuły nie odnosi się do konkretnych działań, ale do idealnej dziedziny. Warte podkreślenia jest to, że spełnieniem postulatu formalistycznego ujęcia świata, jest ciągle stawianie hipotez wyjaśniających (jako formuł i nadbudowanych nad nimi konstrukcji). Sama hipoteza w stosunku do danego działania nie ma jakiegokolwiek znaczenia. Swą wartość realizuje w systemie, dla którego ma być uzupełnieniem. Hipotezy wpisywałyby się w idealne konstrukcje np. matematycznego przyrodoznawstwa. Konsekwencją używania reguł i formuł wyjaśniających, jest zastąpienie konkretnego doświadczenia (działania) przez abstrakcyjne formuły.

W drugim procesie, mianowicie w procesie technicyzacji formalno-matematycznej pracy myślowej, rozum zaczyna posługiwać się surogatami tego, co jest dane w konkretnym działaniu. Dokładniej mówiąc, technicyzacja zrównuje rozumność z myśleniem za pomocą pojęć przeobrażonych, „symbolicznych”⁶⁶, czyli takich, które oddzieliły się od tego, co miały pierwotnie wyrażać, a jedynie są funkcją systemu, w który się wpisują. W technicyzacji „metody [...] ulegają »zmechanizowaniu«. Do istoty wszystkich metod należy ta tendencja, że wraz z technicyzacją ulegają one spłyceniu”⁶⁷. Zdaniem Husserla, rozumność konstytuowana przez nauki pozytywne ostatecznie ulega zatem „zmechanizowaniu” i „spłyceniu”. Rozum byłby wówczas „mechanizmem”, który „wylicza” i przewiduje to, co ma nastąpić w systemie idealnych konstrukcji. O ile ujmemy tę rozumność jako pewien instrument służący do przewidywania faktów, o tyle krytykę przedstawioną w *Kryzysie* można ująć jako analogiczną do niej krytykę rozumu instrumentalnego w szkole frankfurckiej⁶⁸.

⁶⁴ Proces idealizacji jest szeroko omawiany przez Jarosława Rolewskiego w pracy *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*. Zob.: Rozdział I, „Krytyka rozumu naukowego (obiektywistycznego)”, w: *idem, Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 18-29.

⁶⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, s. 49.

⁶⁶ Zob. *ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 53.

⁶⁸ Horkheimer „rozumem instrumentalnym” nazywa formę rozumu charakteryzującą się zdolnością „klasyfikowania, wnioskowania oraz dedukowania w całkowitym oderwaniu od specyfiki treści, słowem –

Rozważania twórcy fenomenologii nad rozumnością matematyczną zrekonstruowane na podstawie wydanej części *Kryzysu* niewątpliwie uzupełniają szkicową krytykę przedstawianą w stenogramie o naiwności nauki z 1934 r. Należy jednak zaznaczyć, że krytyka rozumu „wyliczającego”, a także podkreślanie niebezpieczeństwa płynącego z metody matematycznej, charakteryzuje całą „późną” twórczość Husserla. Dla poparcia tej tezy można przywołać rozważania niemieckiego fenomenologa z wykładów *Natur und Geist* z 1919 i 1927 r.

Filozoficzny problem stosunku ducha do przyrody z wykładów *Natur und Geist* jest dla Husserla przyczynkiem w dyskusjach nad statusem nauk humanistycznych. Co jest jednak ważniejsze niemiecki filozof, dyskutując relację nauk humanistycznych do fenomenologii, przedstawia diagnozę „zmechanizowania” metody. Husserl, podobnie jak później w *Kryzysie*, podkreśla niewątpliwe sukcesy nauk. Nawiązując do Bacona, zauważa: „wiedza jest potęgą”⁶⁹. Potęgę nauk Husserl widzi w metodzie, która pozwala zmniejszyć wysiłek naukowy, oszczędzając tym samym pracę naukowca. W wykładzie z 1919 r. potęgą metody uzyskuje w oczach twórcy fenomenologii podwójną charakterystykę. Metoda oczywiście:

[...] jest postępem, ale też niebezpieczeństwem: Zostaje zaoszczędzona ciągle większa praca umysłowa, ale wciąż większe odcinki wiedzy z powodu m e c h a n i z a c j i m e t o d y stają się niezrozumiałe; r a c j o n a l n o ś ć z e w n ę t r z n a, udowadnianie na podstawie zmieniających się uzasadniających wnioskowań, nie odpowiada r a c j o n a l n o ś c i w e w n ę t r z n e j, rozumieniu wewnętrznych sensów i celów myśli oraz podstawowym elementom metody⁷⁰.

W świetle powyższych słów oczywistym staje się, że krytyka mechanizacji metody wiąże się w fenomenologii z krytyką rozumności. Husserl wyróżnia rozumność „wewnętrzną” oraz „zewnątrzną”. Wydaje się, że o ile rozumność „wewnętrzna” odpowiada istocie myślenia, jego sensowi i celom, o tyle rozumność „zewnątrzną” metody interpretuje myślenie przez pryzmat własnych idealnych konstrukcji uzasadnień oraz, mówiąc dokładniej, „zewnątrznym” mechanizmów postępowania. Metoda rozumności „zewnątrznnej” ostatecznie konstytuuje więc rozumność jako pewien mechanizm, jak konstatuje twórca fenomenologii, dogmatycznej i jedynie technicznej nauki⁷¹.

Rozumność nauk szczegółowych ukształtowana przez mechanizację metody, zdaniem Husserla, zawiera w sobie fundamentalną aporię. Zgodnie ze swymi postulatami „Nauka powinna nas czynić wolnymi, najpierw wolnymi teoretycznie i później wolnymi w całym naszym działaniu i dążeniu. Specjalizująca się i przy

abstrakcyjne funkcjonowanie mechanizmu myślowego” (M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2007, s. 37).

⁶⁹ E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, ed. by M. Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2002, s. 5. Zob.: F. Bacon, *Novum Organum*, z oryginału łacińskiego przeł. J. Wikarjak, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 57.

⁷⁰ E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, s. 6.

⁷¹ Zob.: *ibidem*, s. 12.

tym podlegając technicyzacji nauka jednak nie czyni nas wolnymi nawet teoretycznie⁷². Innymi słowy nauki szczegółowe, wyrażając się metaforycznie, zniewalają rozumność ludzką. Ta aporia nauk, według ustaleń twórcy fenomenologii, w sposób istotny towarzyszy wszelkim próbom mechanizacji metody. Podkreśliśmy w tym miejscu, że w świetle powyższych ustaleń już w 1919 r. Husserl formułuje tezę, która blisko trzy dekady później stanie się punktem wyjścia dla Adorna i Horkheimera w *Dialektyce oświecenia*⁷³.

W wykładach *Natur und Geist* z 1927 r. niemiecki fenomenolog powraca do analizy aporii „tragedii kultury naukowej”⁷⁴. Obok tendencji nauk do zawężania obszaru badań, zdaniem Husserla, nauki dążą zarazem do uniwersalności. Ta paradoksalna tendencja odzwierciedla się w walce o prymat poszczególnych nauk, fizyki, chemii, czy też biologii, w opisie przyrody jako zamkniętego uniwersum⁷⁵. „Naukowiec nauk szczegółowych – w perspektywie rozważań z 1927 r. – ze swej strony jest przekonany, że postępując od dziedziny do dziedziny i dalej przechodząc w kolejne dziedziny, wreszcie osiągnie on kosmos poznania (*Kosmos der Erkenntnis*) i w nim, jak uważa, autentyczną metodę naukową”⁷⁶. Nauki szczegółowe charakteryzują się zatem pretensją do bycia nauką uniwersalną, a więc nauką ujmującą świat jako całość. Ta pretensja rozumności naukowej do uniwersalności, w przekonaniu Husserla, jest naiwnością. Rozumność staje się w mechanizmem; ujmując ów mechanizm z perspektywy rozumności „wewnętrznej”, „Właściwie nie wie się, czego się chce”⁷⁷. Rozumność jest zorientowana już tylko na cele wobec niej „zewnętrzne”, czy to opisu świata według kategorii fizyki, czy też kategorii chemii.

Husserla analiza racjonalności nauk, jak wyraźnie pokazuje powyższa rekonstrukcja, dotyczy „schematyzmu” rozumu, co przypomina krytykę Adorna⁷⁸. Bliższa analiza pism niedostępnych Adorno prowadzi zatem do paradoksalnego wniosku, że fenomenologia i teoria krytyczna mają wspólny cel, a mianowicie śledzą ukryte i niewypowiedziane założenia racjonalności, domagając się jej uwolnienia od ślepego rygoryzmu. To podobieństwo nie powinno jednak zasłaniać istotnych różnic pomiędzy oboma podejściami.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Zob.: T.W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 11-17.

⁷⁴ E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, s. 12-13.

⁷⁵ E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, ed. by M. Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2001, s. 10-11.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 12.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 190.

⁷⁸ Zob. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 142.

Cóż po krytyce?

W niniejszej części artykułu naszkicuję najistotniejsze różnice w odniesieniu do Adorna i Husserla krytyki „schematycznej” racjonalności nauk. Przede wszystkim należy mieć na uwadze różnicę metodologiczną. O ile Adorno korzysta z wielu rozstrzygnięć charakterystycznych dla marksizmu, o tyle Husserl pozostaje w paradygmacie filozofii kantowskiej. Krytyka twórcy fenomenologii wobec racjonalności naukowej rozwija się więc raczej w kontekście postulatów badania źródeł, dociekania tego, co w rzeczywistości jawi się podmiotowi, niż w świetle tezy o określonej relacji bazy do nadbudowy. Przyjęcie tez teorii krytycznej oznaczałoby, że fenomenologia nie jest nauką w pełni samo uzasadniającą się. Czy jednak w ogóle może być taką nauką – jest wielce problematyczne⁷⁹.

Ponadto w przypadku fenomenologii i teorii krytycznej należy podkreślić różne konsekwencje wypływające z obu krytyk racjonalizmu. Przypomnijmy, że Adorno w *Ku metakrytyce teorii poznania* formułuje wobec fenomenologii zarzuty dogmatyzmu i bezkrytyczności. Analiza niedostępnych Adorno pism Husserla, zarówno *Kryzysu*, jak i wcześniejszych wykładów, podają w wątpliwość zasadność tych zarzutów. W okresie po wydaniu *Idei I* zauważamy w ramach fenomenologii krytykę postępowania determinowanego schematyzmem matematycznym. Należałoby więc zweryfikować tezę Adorno, że „matematyzm” i skierowanie na „logikę” przenikają fenomenologię do jej końca⁸⁰. Husserl podkreśla raczej niemożliwość matematycznego określenia świata.⁸¹ W przeciwieństwie do tezy Adorna można twierdzić, że to właśnie krytyczny stosunek do zagadnienia ogólnie pojętej racjonalności przenika fenomenologię do jej końca. Rozważania autora *Kryzysu* często przybierają formę metaforyczną.

Wydaje się, że metaforyczne sformułowania towarzyszące rozważaniom nad rozumem, takie jak rozumność „wewnętrzna” i „zewnątrzna”, służą Husserlowi do podkreślenia, że rozumność ludzka można ujmować na wiele sposobów. Jednym z tych sposobów jest model rozumności naukowej we wspomnianym sensie nauk przyrodniczych. Model ten, według Husserla, opiera się na fundamentalnych aporiach. Wbrew swoim postulatom uczynienia człowieka wolnym, *de facto* prowadzi

⁷⁹ Zob. np.: J. Woleński, *Dlaczego bezzalożeniowość jest utopią?*, w: Szkice z fenomenologii i filozofii analitycznej. Konferencja naukowa zorganizowana przez Zakład Historii Filozofii i Międzynarodowy Instytut Wiedzy Humanistycznej Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, 28 luty – 1 marzec 1992, pod red. W. Krysztofiaka i H. Perkowskiej, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 1993, s. 87-100.

⁸⁰ Zob.: T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 61. Również Eugen Fink, asystent Husserla, podkreśla, że problemy logiki i matematyki w ogóle nie są autentycznymi problemami fenomenologii. Zob.: E. Fink, *The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl*, [w:] *Apriori and World. European contribution to Husserlian phenomenology*, ed. and trans. W. McKenna, R. M. Harlan i L. E. Winters, Nijhoff, The Hague 1981, s. 21.

⁸¹ Zob.: E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, ed. by M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, s. 436.

do „zniewolenia” racjonalności poprzez technicyzację. Rozumność naukowa wpływa z postulatów obiektywnego ujęcia rozumu oraz paradoksalnego rozszczenia do uniwersalizmu i zarazem specjalizacji badań. Oba momenty można dostrzec w twórczości Husserla już po opublikowaniu *Idei I*. Przypomnijmy, że w *Prolegomenach* zostaje zaprezentowane pojęcie rozumności obiektywnej, a w *Ideach I* – postulat metodycznego badania rozumu. Dlatego w konsekwencji krytyczny stosunek fenomenologii w późniejszym okresie wobec modelu rozumności naukowej byłby zarazem krytyką modeli rozumu ukonstytuowanych w *Prolegomenach* i *Ideach I*. Innymi słowy, w świetle powyższych ustaleń, o ile pamiętamy, że krytyka Adorna kierowała się zarówno ku *Prolegomenom*, jak i *Ideom I* uprawniony wydaje się wniosek, że fenomenologia w późniejszym okresie twórczości Husserla wpisuje się w nurt krytyki rozumu instrumentalnego szkoły frankfurckiej.

Obie krytyki racjonalności, Husserla i Adorna, łączy historyczne zaangażowanie tych koncepcji. Jak zauważa Ernst Wolfgang Orth, diagnoza stanu kultury jako kryzysu oraz krytyka rozumu naukowego określały ramy dla dyskusji intelektualnych początku dwudziestego wieku⁸². Niemniej jednak, należy podkreślić zasadniczą merytoryczną różnicę w podejściu obu myślicieli do zagadnienia rozumności. Zgodnie z diagnozą Leszka Kołakowskiego, przedsięwzięcie Adorna posiada zasadniczy brak, a mianowicie współtwórca szkoły frankfurckiej nie buduje alternatywy wobec krytykowanego modelu racjonalności⁸³. Można przypuszczać, że ten zarzut autora *Głównych nurtów marksizmu* nie dotyczy fenomenologii Husserla.

Po opublikowaniu *Idei I* niemiecki fenomenolog dąży do ukonstytuowania innego modelu rozumności, niż ten, z którym ma się do czynienia w ramach nauk szczegółowych, a także w wymienionym dziele. Zasygnalizujmy, że nowożytny obraz racjonalności, zdaniem Husserla, jest „fałszywym ideałem racjonalności ludzkości”⁸⁴, który to ideał ma swoje korzenie w „zbląkanym racjonalizmie”⁸⁵. Należy przy tym podkreślić, że dla Husserla diagnoza racjonalności jako naiwnej i fałszywej jest punktem wyjścia do rozważań nad „autentyczny racjonalizm”⁸⁶. Zdaniem niemieckiego myśliciela „[...] nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła albo też, że w całości egzystencji ludzkiej ma ona znaczenie jedynie podrzędne”⁸⁷. Husserl twierdzi zatem, że nowożytny model racjonalności jest jedynie ograniczeniem autentycznego racjonalizmu.

⁸² E.W. Orth, *Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*. *Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, s. 46-49.

⁸³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część III*, s. 435-436.

⁸⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, s. 225.

⁸⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 38.

⁸⁶ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hrsg. S. Luft, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2002, s. 258.

⁸⁷ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 38. Philip R. Buckley zauważa: „Rozpad racjonalizmu nie jest, dla Husserla, znakiem, że racjonalność (w jej prawdziwym sensie, to jest, filozofii) nie jest

Zakończenie

Podsumowując filozoficzne pytanie o źródła krytyki teorii poznania w szkole frankfurckiej, należy podkreślić paradoksalny wynik rozważań, który występuje przeciwko utartym tezom o fenomenologii. Wbrew pierwszym obserwacjom szkoła frankfurcka, wywodząca się z idei „mistrzów podejrzeń”, nie sformułowała uzasadnionej krytyki filozofii Husserla jako przykładu filozofii refleksyjnej. Teza za mówi jednak znacznie więcej o samej filozofii, niż o jedynie dwóch jej nurtach. Wydaje się, że krytyczność i walka z dogmatyzmem jest istotną cechą refleksji filozoficznej, zawsze otwartej na dialog, dyskusję oraz owocną konfrontację. Jak widzieliśmy, Adorno i Husserl w pełni rozumieli ten aspekt filozofowania. Jeżeli na końcu tych rozważań chcielibyśmy ujmować obu myślicieli jako antagonistów, należy wówczas wyraźnie zaznaczyć, że nie są oni antagonistami ze względu na głoszone tezy, ale co najwyżej na alternatywne rozwiązania, które oboje proponują.

Poza tymi obserwacjami natury ogólnej nie można zapomnieć o perspektywach badawczych, które otwierają się po podważeniu zasadności krytyki szkoły frankfurckiej wobec fenomenologii. Przypomnijmy, że według relacji Landgrebego, Horkheimer widział możliwość „fenomenologicznego uzasadnienia nauk społecznych”⁸⁸. Jeżeli zawiesimy krytykę fenomenologii jako filozofii dogmatycznej, wyróżniającej abstrakcyjną świadomość transcendentálną, dodatkowo definiowaną w abstrakcji od kontekstu społecznego, co z całą mocą wyrażał Adorno w *Metakrytyce*⁸⁹, hipoteza Horkheimera zyskuje nowe znaczenie. Okazuje się bowiem, że filozofia Husserla nie musi powielać błędów bezkrytycznej filozofii refleksyjnej i pytać z właściwą filozoficzną podejrzliwością o to, co jest dane. Idąc krok dalej, można zaryzykować twierdzenie, że fenomenologia nie jest filozofią, przywołując określenie Witkacego, monologizującego „piekielnego starca”⁹⁰, a raczej jest filozofią istotowo intersubiektywną.

Celem niniejszego artykułu było uargumentowanie tezy, że krytyka sformułowana przez szkołę frankfurcką, przynajmniej w odniesieniu do teorii jednego z jej twórców – Adorna – wobec fenomenologii Husserla jako formy teorii poznania, nie

już dłużej możliwa. Raczej jest to znakiem, że »stary« racjonalizm faktycznie nie jest prawdziwą racjonalnością, jest pozorny, a jego bankructwo w końcu zostało odsłonięte. Kryzys czyni oczywistym dla Husserla potrzebę prawdziwej formy racjonalności, prawdziwej filozofii, fenomenologii transcendentalnej” (P.R. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1992, s. 123). Moment, że w fenomenologii Husserla nie mamy do czynienia z kryzysem samego racjonalizmu, a jedynie ze wskazaniem kryzysu racjonalizmu zorientowanego obiektywistycznie, podkreśla także Rolewski: „kryzys cywilizacji europejskiej – a pośrednio i całej ludzkości – oznacza *de facto* kryzys rozumu, polegający na jego fałszywej interpretacji, nie oznacza natomiast kryzysu samego *ratio*, kryzysu racjonalizmu jako takiego, lecz tylko jego obiektywistycznych i naturalistycznych »wynaturzeń«” (J. Rolewski, *op. cit.*, s. 137). Husserlowski model racjonalności szerzej analizuję w: W. Płotka, *Geneza rozumu*, s. 89-103.

⁸⁸ Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band IV*, s. 260.

⁸⁹ Zob.: T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, s. 225-231.

⁹⁰ W liście z 23 października 1936 r. Stanisław Witkiewicz ironicznie pisał do Ingardena: „Ciagle pojawia się ciało i patrzy się przez oczy wiszące w powietrzu w świat. [...] Husserl nie ma ciała – jest to »duch« piekielnego starca z jakimś przybłąkanym (i z pewnością śmierdzącym trochę) korelatem” (R. Ingarden, S.I. Witkiewicz, *Korespondencja filozoficzna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Collegium Civitas Press, Warszawa 2001, s. 55-56).

jest w pełni uzasadniona. Tezę tą, po zrekonstruowaniu historycznych i problemowych związków obu nurtów, odniesiono w szczególności do pism Husserla, które nie były znane Adornowi. Tym samym, jak widzieliśmy, można przedstawić dwa podstawowe argumenty dla poparcia postawionej tezy. Z jednej strony, krytyka Adorna nie jest uzasadniona, ponieważ nie kieruje się ku tym tezom fenomenologii, które mogą charakteryzować *c a ł o ś ć* filozofii Husserla. W świetle poczynionych ustaleń, wymiana epistolarna pomiędzy twórcą fenomenologii i Ingardenem daje podstawy dla podania w wątpliwość przekonania, że teza o obiektywności idei lub bezkrytyczna afirmacji oczywistości były charakterystyczne dla filozofii Husserla we wszystkich jej aspektach i okresach. Z drugiej zaś strony, krytyka Adorno może tracić na znaczeniu w świetle fenomenologicznych analiz racjonalności naukowej. Zestawienie obu krytyk skłania raczej do poglądu mówiącego o ich podobieństwie, niż do jednoznacznego spolaryzowania tych teorii. Oczywiście różnice metodologiczne wydają się niemożliwe do zniesienia, lecz właśnie różnice czynią dyskusję owocną.

At Origins of the Critique of the Theory of Cognition in the Frankfurt School

by Witold Płotka

Abstract

The author argues that the Frankfurt School's critique of phenomenology as the theory of cognition (as defined by Theodore W. Adorno) is unjustified. The article is divided into five main parts. In the first part, historical, as well as theoretical relations between the two philosophical currents are reconstructed. In the second part, Adorno's critique of the theory of cognition is defined with regard to Husserl's phenomenology in particular. The third part of the article analyses why Adorno's critique seems to be unjustified. The author shows that Husserl denied the theses which Adorno criticized. In the fourth part, the author enlarges the argument by showing that Husserl's critique of scientific rationality is similar with Adorno's proposition. Nonetheless, in the fifth part the author stresses main differences between the two critiques of rationality.

Key words: the Frankfurt School, Adorno, Husserl, theory of cognition, critique of techniques, crisis of culture.