

Lee Chun Lo

Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla

Słowa kluczowe: redukcja fenomenologiczna, Bóg, teleologia, Husserl, transcendentna świadomość

I. Wprowadzenie

W swej fenomenologii Husserl próbuje „uczynić problem z idei Boga oraz idei teleologii świata jako zasady możliwej totalności bytu” (Ms E III 4, 23a)¹. Wskazówka ta daje niniejszej rozprawie sposobność, by występujący u Husserla problem Boga zbadać z uwagi na realizowaną przez transcendentną subiektywność teleologiczną konstytucję świata. Pokazane zostanie to, w jaki sposób, dokonując redukcji transcendentalnej, źródłowość teleologii świata oprzeć należy na intencjonalności świadomości absolutnej, jak również to, w jaki sposób, w nawiązaniu do tego, kwestia pochodzenia intencjonalności natrafia na kwestię prapodstawy [*Urgrund*] absolutnego bytu wszelkiej rzeczywistości, którą to prapodstawę należy według Husserla utożsamić z Bogiem. Wszelako spróbujemy pokazać jedynie to, w jaki sposób Husserl dokonuje fenomenologicznej tematyzacji problemu Boga. Nie podejmujemy się natomiast zbadania przyjętej przezeń idei Boga i jej urzeczywistnienia w świecie monad.

W celu wprowadzenia objaśnimy pokrótce drogę myślową, która doprowadziła Husserla do problemu Boga; według Husserla, „sam byt świata jako fakt zawiera w sobie pewną teleologię” (Hua VIII, 258). Husserl stwierdza, iż idea teleologii stanowi ontologiczny ideał *eidos*, sterujący całą tendencją rozwojową

¹ Na związek, jaki zachodzi pomiędzy ideą Boga oraz ideą teleologii świata, sam Husserl wskazuje wprawdzie nie bezpośrednio, niemniej wskazania te obecne są często w różnych kontekstach jego pism. Przykładowo znajdujemy je w Uwadze do 51 paragrafu *Idei I*, jak również w paragrafie 58. Por. Hua VIII, 258; Hua XV, 385; Hua XXVII, 234; Hua XXVIII, 229; Ms B I 4, 2f; Ms B II 2, 23a ff; Ms E III 10, 14a–14b.

ludzkości oraz rzeczywistości. Stosownie do tego stawia on sobie pytanie, w jaki właściwie sposób idea teleologii daje się zrealizować jako wiodąca idea w ramach konstytucji świata.

W tekście z 1931 roku² Husserl próbuje rozwiązać problematykę realizacji idei teleologicznej, opierając się na problematyce *woli* transcendentalnej subiektywności, względnie intersubiektywności, sam bowiem świat, rozpatrywany z fenomenologicznego punktu widzenia, ukonstytuowany jest intencjonalnie za sprawą absolutnej świadomości transcendentalnej subiektywności. Husserl objaśnia, że teleologiczny proces konstytucji świata jest niczym innym jak bytowym procesem dokonywanym przez transcendentalną intersubiektywność, który to proces zawiera „w sobie pewną uniwersalną, zrazu pobrzmiewającą w poszczególnym podmiocie, ‘wolę życia’, lub lepiej, wolę prawdziwego życia” (Hua XV, 378). Owa wola zostaje następnie nazwana przez Husserla uniwersalną wolą zawartą w prawdziwym Ja, jak również w prawdziwej wspólnotie [*Gemeinde*], prawdziwej ludzkości, wolą, która tak właściwie oznacza „otwartość [*Erschlossenheit*] na absolutny cel rozpoznany w jego doskonałej zlogicyzowanej formie” (Hua XV, 379). W konsekwencji wolę ująć możemy, z jednej strony, jako uniwersalną i absolutną wolę odnoszącą się do idealnego *telos*, która to wola, jako istotowa struktura [*Wesenstruktur*], zawiera się wszak zrazu w latentnej formie w ramach każdego poszczególnego Ja. Pod tym względem sama w sobie wola ta stanowi „horyzont woli” (pod postacią wewnętrznej motywacji Ja), który w pewnym sensie zawiera już w sobie ideę teleologii. Z drugiej jednak strony, wola ta jest również samym aktem wiedzonego zawartą w niej teleologiczną ideą decydowania się na absolutne cele, a ostatecznie na idealny *telos*. Dlatego też dzięki uniwersalnej woli, pojętej jako „horyzont woli”, a zarazem jako „akt”, transcendentalna wszechsubiektywność [*Allsubjektivität*] prowadzi życie w jego temporalnym przebiegu ku idealnemu *telos*. Dopiero wtedy ujawnia się cała historia ludzkości jako proces teleologiczny.

Tego rodzaju uniwersalna wola motywująca wszelką transcendentalną konstytucję zostaje w tym właśnie miejscu rozszerzona, Husserl wiąże ją bowiem z wolą boską. Jest on zdania, iż „uniwersalna i absolutna wola, która żyje we wszystkich podmiotach transcendentalnych i umożliwia indywidualno-konkretny byt transcendentalnej wszechsubiektywności, jest wolą boską” (Hua XV, 381). Stosownie do tego, dla Husserla wola boska musi być w sposób konsekwentny ostateczną ontologiczną podstawą [*Grund*] teleologicznie prawdziwego świata oraz wszelkiej absolutnej rzeczywistości.

W samych tekstach nie ma wprawdzie jakichś objaśnień, dlaczego, w myśl Husserla, teleologia świata musi ostatecznie opierać się na woli boskiej, niemniej można by ostrożnie sformułować następującą tezę: Uniwersalna wola,

² Por. Hua XV, Tekst nr 22, 378–386.

jako istotowa struktura, kryje się w transcendentальной subiektywności i, zgodnie z Husserlem, jest realizowana tylko poprzez nią³. Jednakże patrząc od strony woli cechującej transcendentálną subiektywność, realizacja idei teleologicznej nie jest czymś koniecznym. Według Husserla, transcendentálna subiektywność przejawia się bowiem w sposób istotny pod postacią faktycznego Ja i wraz z ludzkim istnieniem [*Dasein*], i jako taką subiektywność tę cechuje możliwość niebycia. Dlatego też odnośnie do transcendentальной subiektywności w ramach konkretności jej przypadkowego bytu brak jakiejkolwiek konieczności, by realizować uniwersálną wolę i urzeczywistniać ideę teleologii. Zastanawiające jest jednak to, że według Husserla w samym fakcie zawarte jest to, że pramateriał [*Urmaterial*] – zmysłowe daty wrażeniowe dla transcendentальной subiektywności – „ujawnia się właśnie w ten sposób w jednolitej formie”. „Tym samym konstytucja całego świata jawi mi się ‘instynktownie’ jako już wyznaczona [*vorgezeichnet*], wobec czego umożliwiające ją funkcje posiadają z góry swoje istotowe A-B-C, swą istotową gramatykę” (Hua XV, 385). Wychodząc od tego, jak i również wykraczając poza to, Husserl zdaje się być przekonany, że idea teleologii nie tylko z góry, ale i w sposób konieczny oddziałuje w ramach transcendentальной konstytucji. Zadając dodatkowe pytanie o źródłowość tej uniwersальной teleologii – która nie może jednak opierać się na transcendentальной subiektywności pod postacią faktycznego i skończonego bytu – Husserl powiada: „Czy w obliczu tego stanu rzeczy powiedzieć można, iż teleologia ta, wraz z jej źródłową faktycznością [*Urfaktizität*], posiada swą podstawę w Bogu? Dochodzimy do ‘faktów’ ostatecznych – prafaktu, do ostatecznych konieczności, prakonieczności” (Hua XV, 385).

Widzimy zatem, w jaki sposób Husserl przechodzi od rozpatrzenia teleologicznego problemu świata do problemu Boga. Nie jest przy tym jednoznaczne to, w jakim sensie Husserl mówi o *woli*, jak i to, w jaki sposób może on ją wykazać w ramach istoty transcendentальной subiektywności. Nawet jeśli transcendentálna subiektywność rzeczywiście zawiera w sobie pewien rodzaj *woli* jako motywacji realizowanych przez nią konstytucji, to z jakiej racji oraz w jaki sposób Husserl może w ogóle dokonać wzajemnego i istotowego powiązania *woli* występującej w liczbie mnogiej z występującą w liczbie pojedynczej *wolą uniwersálną, względnie wolą boską*? Wszystkie te kwestie wliczamy w poczet trudności, jakie cechują Husserlowskie wywody dotyczące problemu Boga; uznajemy przy tym, że zbiegają się one, faktycznie rzecz biorąc, z problematyką źródłowości samej teleologii, która wskutek tego zostanie rozpatrzona dopiero teraz.

³ W związku z prezentacją uniwersальной woli jako woli boskiej, Husserl dodaje, iż „wola boska zakłada jednakże całą intersubiektywność, niemniej nie jako poprzedzającą ją, możliwą bez niej (również nie tak, jak dusza zakłada ciało), lecz jako strukturalną warstwę, bez której wola ta nie mogłaby być konkretną” (Hua XV, 381).

II.

Według Husserla, z perspektywy transcendentalnej źródłowa teleologia przynależy „do absolutnej świadomości” (Hua XXVIII, 226). Do istoty absolutnej świadomości należy bowiem intencjonalność, która właśnie dlatego stanowi rację po temu, że transcendentalna subiektywność może w swych aktach świadomości konstytuować z jednej strony świat, z drugiej zaś samą siebie – i to nie jako chaos, lecz, przeciwnie, jako zgodną z prawami tożsamą jedność. Ale jeśli intencjonalność rzeczywiście stanowi założenie dla wszelkich realizowanych przez świadomość absolutną prawidłowych konstytucji, to konsekwencja tegoż jest taka, iż teleologia, którą faktycznie rozpoznać można w dziejach rozwoju świata, źródłowo opierać się musi na intencjonalności, ponieważ jako konstytutywna forma świata jest ona również spełniana przez świadomość absolutną. Czy jednak intencjonalność rzeczywiście może stanowić rację po temu, że absolutna świadomość wykazuje skłonność do konstytucji teleologicznego świata? Jaką zatem osobliwość wykazuje intencjonalność jako rodzaj istoty absolutnej świadomości?

Intencjonalność określił Husserl dobitnie jako „tę własność przeżyć, że ‘są one świadomością czegoś’” (Hua III/1, 188). Według Husserla, własność ta ujawnia się nam przede wszystkim „w ramach jasnego *cogito*: spostrzeganie jest spostrzeganiem czegoś, na przykład rzeczy; sądzenie jest sądzeniem o jakimś stanie rzeczy; działanie odnosi się do czegoś zdziałanego, czynienie do czynu, kochanie do czegoś kochanego, radowanie się do czegoś, co radość sprawia itd.” (Hua III/1, 188). Widzimy zatem, że „w każdym aktualnym *cogito* promieniuje ze strony czystego Ja ‘spojrzenie’ kierujące się ku ‘przedmiotowi’ będącemu każdorazowo korelatem świadomości, ku rzeczy, stanowi rzeczy itd., spełniając bardzo różnorodne rodzaje świadomości tegoż” (Hua III/1, 188). Oznacza to zatem, że w każdym akcie świadomości Ja zwróciło się już zawsze ku czemuś jako przedmiotowi świadomości. To cechujące Ja zwrócenie się nosi miano intencjonalności, intencjonalności, która z jednej strony odnosi się do kierującej się ku czemuś świadomości, z drugiej zaś ku przedmiotowi tego nakierowania.

Intencjonalność, jako zasadniczy charakter świadomości, zostaje przez Husserla bliżej rozpatrzona przy zastosowaniu redukcji fenomenologicznej prowadzącej do źródłowej konstytucji żywej teraźniejszości. Dokonując refleksji transcendentalnej, widzimy, że tym, co rzeczywiście ujawnia się w ramach tej teraźniejszości jako źródłowo czasującej się [*urzeitigende*] świadomości, są daty hyletyczne oraz zmysłowe przejawy. Tym samym strumień życia świadomości jest w gruncie rzeczy natłokiem płynnych [*kontinuierliche*] indywidualnych dat hyletycznych. Te ostatnie, jako efektywne i konkretne momenty życia świadomości, same w sobie nie są jednakże świadomością czegoś, co oznacza, że nie odnajdujemy w nich żadnego zwracającego się Ja, które jest nakierowane na przedmiot świadomości, na przykład na rzecz, stan rzeczy itd. Tym niemniej źródłowe czasowienie żywej

teraźniejszości konstituuje je jednolicie jako immanentno-czasowe daty w ramach strumienia świadomości. Wnioskujemy tak na podstawie uwagi Husserla, iż „to, co hyletyczne, konstituowane jest jako pierwsza ‘obiektywność’ w ramach immanentnej formy czasu. To, co trwające, to, co immanentnie-czasowo hyletyczne, jest tym, co pobudza, co dostarcza bodźca i motywuje podmiot do czynności. Mamy tu zatem pewną intencjonalność, świadomościową jedność różnorodności daną przed czynnością Ja, przed wszelkim *cogito*, przed wszelkim odnoszeniem się Ja, przed wszelkim wkroczeniem Ja w intencjonalność” (Ms E III 2, 22b).

Mając na uwadze powyższy cytat, można sądzić, że źródłowa świadomość czasu dotycząca hyletycznej praświadomości, względnie nie-świadomości – w opozycji do „świadomości-Ja”, nieświadomość oznacza pewną czynność nie wypływającą wszak jeszcze z czystego Ja – nie spełnia wprawdzie żadnej z czynności Ja, tym niemniej kryje w sobie pewien rodzaj intencjonalności danej przed czynnością Ja. Poprzez tę „nieświadomą” intencjonalność to, co hyletyczne, uzyskuje swą przynależność do jednego i tego samego strumienia świadomości, konstituując się w formie czasu jako następujące po sobie. Tym samym daty hyletyczne, jako przedmioty czasowe, uzyskują w sobie i dla siebie pewien rodzaj źródłowej prawidłowości [*Gesetzhlichkeit*] w sensie jednolitości ich tożsamości [*Identitätseinheitlichkeit*], oferując Ja pewne otoczenie wraz z jednością pewnego potencjalnego obszaru spostrzeżeniowego⁴, „jeśli tylko przez otoczenie rozumiemy to wszystko, co założyć trzeba, by Ja spełnić mogło pewien akt – założyć jako uprzednio dane, jako pole tego Ja, wszystko, co zawiera się w obszarze jego czynności jako prowadzące do jego pobudzenia bądź też, równoważnie, co jest dla niego tu-oto pewnym Czymś, ku czemu może ono się zwrócić” (Ms E III 2, 22b). To, co hyletyczne, jako tworzące otoczenie Ja, jest dla Husserla nośnikiem intencjonalności, dzięki któremu Ja uzyskuje możliwość spełniania swoich czynności⁵.

Ponieważ owa osobiwa intencjonalność oddziałuje już w ramach źródłowego uczasowienia strumienia świadomości, w pewnym sensie nawet na poziomie pasywnych doznań świadomość konstituuje wszystko, co uprzednio dane, do postaci pewnej jedności [*als einheitlich*]. Stąd też rzec można, że źródłowe uczasowienie żywej teraźniejszości – które, zgodnie z Husserlem, jest pasywnym uczasowaniem – intencjonalnie (względnie w sposób pasywnie intencjonalny) wiąże wszelkie daty wrażeniowe z przedmiotowym tłem. W kontekście tego tła, nakierowane Ja może nie tylko syntetyzować uprzednio dane daty hyletyczne do postaci swego przedmiotu jako swego bieguna, lecz również może rzucić swe spojrzenie na nowe pole świadomości. Wynika z tego, że tak właściwie to świadomość, jako świadomość aktowa, spełnia swą intencjonalność zarazem w sensie retencjonalnym, jak i protencjonalnym. Tzn. w swym każdorazowym momencie

⁴ Por. Hua III/1, 74 i n., 188 i n.

⁵ Por. Hua III/1, 74 i n.

aktowym zawiera ona w sobie, z jednej strony, przeszłe przeżycia pod postacią jedności w sobie, z drugiej zaś, intencjonalnie antycypuje to, co przyszłe.

Tym samym intencjonalność świadomości sama z siebie ukazuje w swej nakierowanej na coś tendencji pewną protencjonalność, zwłaszcza gdy w modus „intencjonalnie-wypełnionej” i stosownie do praw dąży do pewnego określonego „celu”⁶. Ta potencjalna dążność do celu motywuje Ja, by stosownie do praw, tzn. jednolicie i identycznie, konstytuować swe świadome przeżycia w ramach jego czasowości. Na tej podstawie dostrzec można, iż życie świadomości rozwija się w zasadzie w ramach genetycznego procesu konstytucji, który opiera się na różnych intencjonalnościach świadomości.

W akcie świadomości, w poszczególnym działaniu, a nawet w ramach konstytucji całego życia świadomości, Ja – dzięki intencjonalności – zawsze już posiada swój cel dla aktu, działania czy konstytucji. Innymi słowy, oznacza to, że Ja wykazuje zainteresowanie swymi celami. Wychodząc od tego, Husserl mówi o intencjonalności jako o intencjonalności interesów, a wskazując na nią – że „konstytucja bytu, konstytucja przedmiotów (które są uświadomione w modalności bytowej) nie jest niczym innym jak konstytucją interesów” (Ms C 3 V, 65b). W kontekście tejszy intencjonalności interesów Husserl objaśnia, iż uprzednie danie świata czy też uprzednie danie uniwersum bytowego stanowi uniwersum wszelkich tworów zainteresowania Ja, tworów, które już są i nadal będą. Uprzednio dane uniwersum, jako byt już będący oraz jako bytowy horyzont we wszelkim czasie, ukonstituowane jest przez interes uniwersalny, a zatem i poprzez indywidualną formę wszelkich interesów. Dlatego też w ramach genezy rozwoju świata intencjonalność, względnie interes odgrywa rolę wiodącą⁷.

Z interesu powstaje następnie konkretny motyw Ja, ażeby samo siebie objąć roszczeniem do tego, by poprzez akt czy sposób działania zrealizować ten interes [*sein Interesse zu entwickeln*], by osiągnąć określony cel. Innymi słowy, Ja charakteryzuje się konkretnym chceniem w sobie, aby działać zgodnie ze swoim interesem. W tym sensie interes Ja w sposób istotny odnosi się do chcenia Ja. Z uwagi na to intencjonalność, która początkowo zinterpretowana została jako zasadniczy charakter świadomości-czegoś (ujawniając tym samym intencjonalny związek świadomości absolutnej oraz przedmiotu świadomości), później, jako intencjonalność interesu, wchodzi w związek z wolą konkretnego Ja. Przez intencjonalność można zatem rozumieć wolę, którą kryje w sobie Ja rozumiane jako pewien konkretny człowiek. Wychodząc od tego, stwierdzić można następnie, że w ramach swych świadomych aktów i zgodnie z własną swoją wolą Ja konstytuuje życie świadomości w sobie i dla siebie z uwagi na światowość [*Weltlichkeit*].

⁶ Jak objaśnił Landgrebe, zasadniczo rzecz biorąc, Husserl pojmował intencjonalność jako pewne dążenie („prądążenie w ramach monady”). Jest to dążenie, które zawsze potencjalnie odniesione jest do jakiegoś celu (por. Landgrebe 1986, 49).

⁷ Por. Ms C 3 V, 65b–66b.

Wola, która w ogóle przewodzi realizowaną przez Ja konstytucją Siebie [*Selbst*] oraz świata, nie jest wolą dowolną. Wolę należy bowiem ująć tutaj jako intencjonalność, która niesie w sobie dążność do celu i tym samym może motywować Ja do tego, by stosownie do praw i podług określonych celów konstituowało swoje świadome życie, względnie swój świat. Ze względu na tę celową dążność intencjonalność można w pewnym sensie ująć jako „teleologiczność”, a przeto, sama w sobie, intencjonalność ta jest jednocześnie w sposób źródłowy teleologiczna. Tym samym wyjaśnione zostało, gdzie należy szukać racji tego, że spełniana przez świadomość absolutną konstytucja Siebie oraz konstytucja świata w sposób istotny realizowana jest i realizowana być musi w historyczno-teleologicznym toku rozwojowym. Racją tą jest intencjonalność, która, jako wola, oddziałuje wraz z teleologią już w ramach źródłowego uczasowienia żywej teraźniejszości i przewodzi całej realizowanej przez świadomość absolutną konstytucji. Stąd też według Husserla, „uniwersalna tendencja przenikająca na wskroś totalność intencjonalności Ego” jest w pewnym sensie właśnie stałą uniwersalną teleologią⁸, a odpowiednio do tego Ja transcendentalne jest, stosownie do swej własnej woli, czyli stosownie do istoty intencjonalności w sobie, „bytem teleologicznym”. Ponieważ teleologia panuje w każdym czynie i zamiarze Ja, uprzednio dany świat – konstituowany przez Ja w ramach jego czynów i zamiarów – ma dla nas korelatywnie do tego zawsze jakieś teleologiczne oblicze. Teleologia w ramach życia Ja transcendentalnego okazuje się zatem historyczną i intencjonalną konstytucją świata w ogóle. Teleologiczny świat w pewnym sensie faktycznie opiera się na woli transcendentalnej subiektywności, albowiem źródło teleologii zawiera się właśnie w intencjonalności, którą należy uznać za pewien rodzaj woli panującej we wszelkich realizowanych przez świadomość konstytucjach.

III.

Jak powiada sam Husserl, dzięki intencjonalności źródłowa teleologia opiera się zatem na absolutnej świadomości. Wynika z tego, że wszelka faktyczność w świecie – która rozpatrywana jako materiał jest właściwie czymś irracjonalnym – konstituowana jest ostatecznie przez świadomość jako to, co ejdetyczne (aprioryczne) w pełni racjonalnej formie bytowej⁹. Nie możemy wszakże w tym miejscu przeoczyć tego, iż dzięki redukcji da się wprawdzie ustalić, iż intencjonalność stanowi w ogóle założenie dla konstytucji świata, niemniej nie zostaje przez to objaśnione, w jaki sposób *właśnie* Ja transcendentalne zawiera w sobie intencjonalność jako pewną cechę [*Kennzeichen*], w związku z którą świadomość tego Ja musi poddawać się racjonalizacji, a w samym tym Ja świat konstituować się może

⁸ Por. C 13 I, 12b.

⁹ Por. Bernet, Kern, Marbach 1996, 209.

teleologicznie. Wątpliwości te są o tyle ważne, że uzyskane powyżej ustalenie nie pomaga nam zrozumieć, czy świat, w swej racjonalnej formie bytowej, rzeczywiście ufundowany być może wyłącznie przez transcendentálną subiektywność – jej intencjonalność, jej interes i jej wolę. Dlatego też w badaniu tym chodzi o pochodzenie intencjonalności jako swoistej cechy świadomości należącej do transcendentálnej subiektywności oraz, zgodnie z tym, o konieczność poddającej się racjonalizacji konstytucji świata w ogóle w ramach świadomości absolutnej.

Tak właściwie, to według Husserla uniwersalnie pojęty [*universal*] świat nie może być konstytuowany wyłącznie poprzez intencjonalne dokonania świadomości cechującej transcendentálną subiektywność, względnie intersubiektywność. Racji po temu szukać należy przede wszystkim w tym, że wobec redukcji do Ja okazuje się, że pomimo jego, rozjaśnionej dzięki fenomenologicznej *epoche*, transcendentálnej absolutności – danej jako monada – ujawnia się ono w świecie zawsze również wraz ze swym ludzkim jestestwem, które, podobnie jak wszystko inne, co ma charakter rzeczowy, przynależy również do irracjonalnej przypadkowości bytu tego, co ma charakter światowy. Jako takie, owo Ja – mianowicie monada – pod postacią narodzin i śmierci posiada granicę swego życia i nie ma przeto żadnej konieczności po temu, by w ogóle miało ono egzystować. Nie można w ten sposób zrozumieć, dlaczego uniwersalnie pojęty świat, który co do istoty okazuje się czymś obiektywnym i nieskończonym, obejmując sobą indywidualny horyzont Ja, może być konstytuowany wyłącznie przez transcendentálną subiektywność i jej intencjonalne świadome dokonania, skoro Ja ma przecież swój wkład w tejsze konstytucji. Ponadto nie jest jasne również to, że wszelkie indywidualne monady, mianowicie intersubiektywność, muszą razem, w sposób konieczny i prawidłowy, konstytuować ów uniwersalnie pojęty świat za sprawą intencjonalnych dokonań swych świadomości. W zasadzie ogół monad jest wszak czymś zawsze przypadkowym i irracjonalnym. Tym samym Husserl natrafia na pytanie, jak możliwe jest to, że monada, względnie ogół monad, który wszakże okazuje się irracjonalnym bytem tego, co przypadkowe, kształtować może konieczny i uniwersalnie pojęty świat, który trwa aż po nieskończoność¹⁰.

W kontekście powyższych wątpliwości prócz intencjonalności monadycznej świadomości przedstawić trzeba zatem inną jeszcze i bardziej fundamentalną rację, która mogłaby być pramotywnem prowadzącym do racjonalnej konstytucji uniwersalnie pojętego świata. Odnośnie do tego Husserl myśli o innego rodzaju „świadomości”, mianowicie o „wszechświadomości”, która mogłaby źródłowo zrealizować wszystkie tendencje w ramach konstytucji uniwersalnie pojętego świata¹¹. Czy jednak wszechświadomość rzeczywiście da się pomyśleć?¹² Czy

¹⁰ Por. Hua XV, 439.

¹¹ Husserl wspomina o wszechświadomości w różnych miejscach swych pism. Por. na ten temat Hua XIII, 8 i n., 19; Hua XIV, 301.

¹² Husserl zadaje sobie to pytanie w jednym z przypisów. Por. Hua XIII, 9.

z uwagi na tę wszechświadomość, fenomenologii Husserla nie należałoby uznać za wprost „spekulatywną”, skoro okazuje się, że wszechświadomość nie jest czymś tożsamym z świadomością monadyczną?

Według Husserla, w obliczu przedłożonych tu wątpliwości rozstrzygający moment zawarty jest w fenomenie konstytucji świata monady, wobec czego pod uwagę wziąć należy dwa względy: z jednej strony każda monada, poprzez uczasowienie świadomości, umieszcza wszystkie swoje przeżycia w immanentnej formie czasu, w ramach której świat, jako korelat świadomości, jest dla niej dany jako konieczny. Świat ten jest przeto wewnętrznym światem obejmującym sobą tę monadę, światem, który pod tym względem konstytuuje się jako życie świadomości monady. Z drugiej strony każda z monad, poza swą własną czasowością perspektywy swego własnego wewnętrznego świata, doświadcza wszakże również pewnej zewnętrznej czy też obiektywnej formy czasowej, w ramach której korelatywnie konstytuuje się uniwersalnie pojęty świat, który pozwala na to, by Ja oraz Inni wspólnie go przeżywali. A przy tym monada ta ma świadomość, że tak ona, jak i inne monady, wraz z ich cielesnością i indywidualną świadomością czasu, koegzystują razem w tym jednolitym i uniwersalnie pojętym świecie, w jednej i tej samej formie czasu już to równocześnie – lecz w różnych miejscach – już to w ramach czasowego następstwa. Tym samym uniwersalnie pojęty czasoprzestrzenny świat jest formą koegzystencji ogółu obiektów lub, by tak rzec, światem monad przejawiającym się w intermonadycznym czasie.

Warto zauważyć, iż zgodnie z Husserlem te dwa światy w szczególny sposób splatają się wzajemnie w ramach dwóch strumieni czasu: z jednej strony w absolutnej świadomości monady przejawia się obiektywny czas światowy tak, że czas ten monada może doświadczać jako tego rodzaju czas, który ona i wszystkie inne monady mogą doświadczać razem jako jeden i ten sam. Z drugiej strony, jest i odwrotnie: monada, wraz ze swą świadomością czasu, umieszcza się w tym obiektywnym strumieniu czasu, ponieważ swą cielesną postacią monada ta znajduje się bez wątpienia w obiektywnym i uniwersalnie pojętym świecie, żyjąc w tym strumieniu czasu.

Na podstawie powyższego fenomenu – tego mianowicie, że zachodzi spłot dwóch form czasowości w ramach świadomości monadycznej – nie można wnioskować, iż czas życia, jako pewna istotna własność duszy monadycznej, ująć by można dzięki temu w taki sposób, jak gdyby miał się on pokrywać z uniwersalnym obiektywnym czasem świata. W tym rozległym strumieniu czasu znajdują się bowiem również i inne monady, które swymi aktami świadomości i wraz ze swą własną cielesnością konstytuują swą własną indywidualną immanentną czasowość. Z tego powodu monada wprawdzie w pewnym sensie współkonstytuuje swymi aktami świadomości uniwersalny i obiektywny czas świata, lecz nie może go ograniczyć wyłącznie do siebie. W przeciwnym razie nie dałoby się zrozumieć tego, w jaki sposób inne monady mogłyby również doświadczać tego samego obiektywnego czasu świata.

Z uwagi na to odróżnić należy czas życia należący do poszczególnej monady od obiektywnego czasu świata. Cała trudność jednak w tym, by zgłębić rację dla obiektywnego strumienia czasu świata, w którym uniwersalnie pojęty świat dany jest w sposób konieczny jako korelat; tak właściwie bowiem – inaczej niż w przypadku immanentnej formy czasu – konstytucji czasu świata nie da się zrealizować za sprawą monadycznej świadomości, a mimo to jest ona jej dana w sposób immanentny.

Obiektywny strumień czasu ukazuje się nam faktycznie jako pewna wszystko obejmująca i rozciągająca się aż po nieskończoność forma jedności, do której dopasowują się różne strumienie czasów życia poszczególnych monad, wobec czego np. pewne „Teraz” obiektywnego strumienia czasu zawiera w sobie zarazem terażniejszy moment należący do subiektywności danej monady oraz podobny, należący do jakiejś innej monady, oba zaś momenty – jako jednolitą pełnię. Uniwersalnie pojęty świat dany jest przy tym korelatywnie, a odpowiednio do tego okazuje się on formą koegzystencji wszelkich monadycznych światów, ponieważ wszystkie monadyczne świadomości, wraz z ich immanentnymi światami dookólnymi [*Umwelte*], uzyskują swe miejsce w modus równoczesności oraz modus następstwa czasowego, tworząc pełnię obiektywnego strumienia czasu.

Skoro jednak obiektywny strumień czasu wraz z przynależnym doń korelatywnie uniwersalnie pojętym światem ukazuje się obejmującą wszystko formą jedności, to, odpowiednio do tego, czynnik sprawczy [*das Funkierende*], poprzez który realizuje się owa cała obiektywna czasoprzestrzenna konstytucja, musi posiadać również wszystko sobą obejmującą istotę. Tyle że taka obejmująca sobą wszystko istota nie tkwi w indywidualnej monadzie. Dlatego też z uwagi na związki fundowania [*Fundierungszusammenhänge*] uniwersalnie czasowa konstytucja świata założyć musi jakiś inny rodzaj czynnika konstytuującego, czegoś, co nie spełniałoby funkcji monady, względnie ogółu monad, posiadając przy tym ową wszechobejmującą własność¹³.

Według Husserla, tego rodzaju swoisty transcendentálny czynnik konstytuujący musi przede wszystkim występować pod postacią „świadomości absolutnej”. Świat

¹³ Należy wziąć pod uwagę, iż o ile każda poszczególne monada wraz ze swą indywidualną świadomością ma swe doświadczenia i wyobrażenia o świecie, to wbudowują się one w uniwersalnie pojęty czasowy świat. Niemniej monada dysponuje wyłącznie jednostronnym i w ogóle nader niekompletnym jego oglądem, który stosownie do swego horyzontu odnosi się do uniwersalnie pojętego świata. Mimo to cały horyzont świata jawi się jako uniwersalny i nieskończony. Jego transcendentálna struktura bytowa zawiera absolutny sens, który jest niezależny od poszczególnego podmiotu. W gruncie rzeczy świat jest zatem konstytuowany pośrednio przez wszystkie generatywnie konstytuujące współsubiektywności, co jednakże nie oznacza, że świat ten, wraz ze swym bytowym sensem, skomponowany zostaje z różnych, pierwotnie zredukowanych, światów poszczególnych podmiotów. Prezentujący się w obiektywnym strumieniu czasu świat wykracza zatem poza wszelkie poszczególne i subiektywne światy i swym własnym absolutnym sensem bytowym sam w sobie stanowi wszechobejmującą jedność.

przejawia się bowiem zawsze również w świadomości absolutnej poszczególnego podmiotu transcendentnego, jakkolwiek konstytucji świata nie da się dokonać opierając się na wyłącznie indywidualnej świadomości absolutnej. Oznacza to, że uniwersalnie pojęty świat, jako przedmiotowe zjawiska w ramach obiektywnego strumienia czasu, oraz świadome przeżycia w ramach immanentnego czasu monadycznej świadomości są w sposób istotny homogeniczne. Tym samym ów innego rodzaju czynnik konstytuujący w zasadzie również okazać się musi pewnym typem „świadomości absolutnej”. A ponieważ tego rodzaju świadomość posiadająca wszechogarniającą istotę istnieje, występować musi również świadomość, która obejmuje sobą mniej – i tę świadomość Husserl nazywa „wszechświadomością”. Jako taka, wszechświadomość „nie musi wszakże występować w poszczególnych monadach. Obejmuje je ona sobą, lecz zarazem stanowi pewną nadwyżkę świadomości, tworzącą jej jedność tam, gdzie jest ona rozdzielona” (Ms B II 2, 27a).

Stosownie do związków fundowania, wszechświadomość zostaje ostatecznie włączona do badań dotyczących uniwersalnej konstytucji świata. Jak powiedziano, wszechświadomość nie jest żadną świadomością monadyczną, jest ona natomiast świadomością odniesioną do całej natury doświadczenia, świadomością, która obejmuje sobą wszelkie odrębne świadomości (monady). A ponieważ właśnie w ramach czasowości cechującej wszechświadomość uniwersalnie pojęty świat konstytuowany jest intencjonalnie aż po nieskończoność, jednoznacznym jest to, że wszechświadomość stanowi prapodstawę motywującą w ogóle całą konstytucję świata¹⁴.

Wszechświadomość jest tym właśnie bodźcem, który myśl Husserla wiedzie ku Bogu. Namysł nad Nim ujawnia się przede wszystkim w próbie wykazania wszech-Ja, względnie nadmonady [*Übermonade*] jako korelatu wszechświadomości – dzieje się to w sposób następujący: według Husserla, rozmaite dane [*Gegebenheiten*] świadomości absolutnej konstytuują się w ramach jednolitego strumienia czasu, do którego zawsze przynależy Ja jako jego identyczny biegun. Analogicznie, wszechświadomość, która z koniecznością płynącą z istoty [*wesensnotwendig*] konstytuuje formę jedności rozmaitych przedmiotowych danych tworzących absolutną rzeczywistość zgodnie z ich koegzystencją i sukcesją, musi również posiadać swój identyczny biegun, ponieważ obiektywny strumień czasu ukazuje się jako forma identyczności dla wszelkiej różnorodności. Wychodząc od tego, zadamy pytanie, czy istnieje również „Ja” jako korelat dla wszechogarniającej wszechświadomości, skoro każda ze świadomości w sposób istotny odnosi się do swego Ja jako do swego centrum. Czy stosownie do tego ujawnić się musi również jakieś „Ja” pod postacią punktu odniesienia dla wszechświadomości?

¹⁴ Nie oznacza to tym samym, że w ramach swych swoistych aktów świadomych wszechświadomość konstytuuje cały świat, a wraz z nim monady, niezależnie od świadomości monadycznej. W zasadzie dopiero za sprawą świadomych dokonań monady wszechświadomość może zrealizować oraz zrationalizować świat.

Oдноśnie do tej kwestii, w tekście z około 1922 roku traktującym o możliwości nadmonady Husserl objaśnia, że „to, co przy całej różnorodności jest jednolicie konstytuowane w ramach obejmującej to świadomości, może pobudzać Ja, ono zaś może wchodzić z tym w związek” (Hua XIV, 301). W konsekwencji rozumieć to można w ten sposób, że dla Husserla czymś rozsądnym jest przyjęcie, że występuje pewne „Ja”, które zawiera się we wszechświadości jako identyczny biegun Ja. Nie należy jednak przez owo „Ja” rozumieć jakiegoś poszczególnego podmiotu, który włącza się w obejmującą świadomość czasu. Chodzi tu raczej o takie „Ja”, „które przekracza wszystkie Ja, które w swym życiu obejmuje sobą bez wyjątku wszystko, co konstytuowane jest czasowo, a zatem również i wszystkie wytwory wszystkich Ja oraz wszystkie Ja” (Hua XIV, 302). Dlatego też Husserl nazywa owo „Ja” „wszech-Ja”, następnie zaś „nadmonadą”, jest to bowiem takie „Ja”, które zawarte jest we wszechświadości usytuowanej ponad monadami, które z kolei zawarte są w nim na sposób przedmiotowy. Nie jest zatem czymś przypadkowym, że Husserl łączy „Ja” jako wszech-Ja, względnie jako nadmonadę oraz wszechświadość.

Jeśli jednak wszech-Ja czy też nadmonada pod postacią identycznego bieguna Ja oddziałuje w ramach wszechświadości, oznacza to, że to właśnie transcendentálny przyczynnik sprawczy [*transzendente Urfungierende*] jest tym, co w ogóle racjonalnie kształtuje naturę i świat. Można również rzec, że wspólny świat, konstytuowany we wszystkich skończonych Ja, we właściwym sensie motywowany jest przez wszech-Ja, oddziałuje ono bowiem we wszystkich Ja, skoro wszystkie one go zawierają. Dla Husserla wszech-Ja czy też nadmonada jest właśnie Bogiem. Po tym, jak wyjaśnił on, że wszech-Ja jest takim Ja, które zawiera „w sobie wszystkie Ja oraz całą rzeczywistość, nie mając nic na zewnątrz siebie”, dodaje jeszcze, że:

[wszech-Ja jest] nieskończonym życiem, nieskończoną miłością, nieskończoną wolą, zaś jego nieskończone życie jest jedną i tą samą czynnością, dlatego też jest ono nieskończonym spełnieniem, nieskończonym szczęściem. Wszelkie cierpienie, wszelkie nieszczęście, wszelkie zbłądzenie Bóg przeżywa w sobie, [...] Bóg jest wszędzie, życie Boga żyje we wszelkim życiu. [...] Wszelka doświadczalna rzeczywistość i wszelka nieskończona duchowość stanowi obiektywizację Boga, rozwinięcie boskiej czynności. Ostatecznym sensem bytu jest dobro – i jest to ta z boskich czynności, którą kieruje się ogół boskich działań (Ms B II 2, 27a–27b).

Wyraźnie widać tu zatem, że koniec końców Husserl przechodzi od wszech-Ja do Boga.

W kontekście tego kroku, który polega na utożsamieniu wszech-Ja, tj. nadmonady, z „Bogiem”, należy mieć na uwadze to, że Boga jako nadmonady nie należy w żadnym wypadku utożsamiać z bytem konstytuującej subiektywności, względnie intersubiektywności. Jednym słowem, Bóg nie stanowi ogółu monad¹⁵.

¹⁵ Por. Hua XV, 610.

Albowiem, jak podkreśla Husserl, „pojęcie Boga w sposób istotny zakłada liczbę pojedynczą” (Hua VI, 335). Liczba mnoga odnosi się natomiast do ogółu monad, a mianowicie do wspólnoty monad. Jeśli wielość oraz uspołecznienie są dla monad czymś esencjalnym, to niemożliwe jest, by Boga uważać za członka tej wspólnoty¹⁶. Jest On właśnie absolutnym „jednym” – pra-jednym – i sytuuje się „ponad” monadami, dlatego też Bóg należący do świata jest dla Husserla w sposób ewidentny niemożliwym¹⁷.

Ale dlaczego Husserlowi nie wystarcza, aby konstytutywny transcendentálny przyczynnik sprawczy nazywać „wszech-Ja” lub „nadmonadą”? Skoro, w myśl naszych badań, dzięki redukcji fenomenologicznej ze związków fundowania w ramach konstytucji świata wydobyć można transcendentálny przyczynnik, „wszech-Ja” oraz „nadmonada” odpowiadałyby przecież pojęciowo temu „Ja”, które ujawnia się w odniesieniu do wszechświadości. Z jakich więc względów obok wszech-Ja oraz nadmonady Husserl musiał ostatecznie wprowadzić termin „Bóg”?

Rację dla tego, że Husserl wszech-Ja czy też nadmonadę nazwać musiał Bogiem, należy powiązać z ideą teleologii realizowanej w ramach konstytucji świata. Według Husserla, idea teleologii stanowi warunek uporządkowania świata¹⁸. Zgodnie z naszymi rozważaniami, polega ona przede wszystkim na prawidłowości, która urzeczywistnia się wraz z uczasowieniem świadomości absolutnej, wobec czego świadomość absolutna intencjonalnie porządkuje wszystkie swoje zmysłowe dane do postaci tożsamej i jednolitej formy. Innymi słowy, idea teleologii steruje zatem uniwersalną konstytucją świata, realizowaną przez wszechświadość w ramach nieskończonego strumienia czasu. Dlatego też sama w sobie idea teleologii jest czymś absolutnie kompletnym i, stosownie do tego, przynależć ona musi do wszechświadości, względnie do wszech-Ja lub nadmonady, ponieważ wszechświadość jest w ogóle przyczynnikiem konstytuującym wszelką rzeczywistość. Innymi słowy oznacza to, że wszechświadość musi sama z siebie wytworzyć ideę teleologii, następnie zaś zrealizować ją w ramach dokonywanej przez siebie konstytucji świata.

Niemniej gdy mówimy, że wszechświadość musi sama z siebie zrodzić i zrealizować ideę teleologii, to powinniśmy przyjąć, że owa wszechświadość sama jest tą ideą teleologii. Niezależnie od tego zachodzi jeszcze możliwość, że wszechświadość wprawdzie musi stworzyć ideę teleologii, ale niekoniecznie musi urzeczywistniać ją w świecie. Oznaczałoby to, iż nie trzeba wykluczać takiej możliwości, że świat mógłby pozostać nieuporządkowany. Niemniej według Husserla teleologia jest faktem zawartym w samym świecie. Tym samym faktem również być musi, że wszechświadość jako przyczynnik konstytuujący

¹⁶ Por. Strasser 1978, 369.

¹⁷ Por. Na ten temat również: Hua III, 109 i n.

¹⁸ Por. Hua XV, 385.

świat nie tylko stwarza ideę teleologii, lecz sama w sposób istotny jest tą ideą. Tylko w takim wypadku, tj. tylko o ile wszechświadość oraz idea teleologii pokrywają się wzajemnie, wszechświadość jest w stanie realizować swą własną ideę wyłącznie w ramach dokonywanej przez siebie konstytucji świata. Sama jej aktywność w sposób konieczny stanowi realizację idei teleologii.

Skoro idea teleologii steruje absolutnym sensem bytowym świata, względnie wszelką absolutną rzeczywistością, to dla Husserla jest ona właśnie absolutnie najwyższą idealną ideą bieguna jako ostateczną, nadającą sens i totalną zasadą bytu oraz prawdy. A z uwagi na swą absolutną rozumność, oddając jej pełny sens, ideę prawdy scharakteryzować można nie inaczej jak absolutny *logos*, który, zgodnie z Husserlem, „w pewnym nowym ponadświatowym, ponadludzkim i ponadtranscendentalno-subiektywnym sensie” jest „*unum, verum, bonum*”, na które nakierowany jest wszelki byt oraz wszelkie dążenie obejmujące sobą byt skończony; *unum, verum, bonum*, w które wzywa się, konstytuując prawdę, wszelkie transcendentalno-subiektywne życie jako żywy byt” (Ms E III 4, 36b). Bądź co bądź, ów absolutny *logos* nazywa Husserl Bogiem. Wyraźnie mówi on, że „pomyśleć da się wyłącznie *logos* prawdy, wyłącznie jednego Boga, który jest ideą zawierającą w sobie ontologiczną jedyność [*Einzigkeit*], istotę, która nie jest *eidos*, lecz jako istota jest w prawdzie absolutnej” (Ms E III 4, 37a). Tym samym okazuje się, że Bóg Husserla nazwany zostaje ideą absolutnej prawdy, ideą *logosu* absolutnego. A ponieważ w myśl naszych rozważań idea teleologii jako prawdy, czyli *logosu* absolutnego, jest właśnie samą wszechświadością, względnie wszech-Ja czy też nadmonadą, wszystkie razem – wszechświadość, wszech-Ja oraz nadmonadę, nazywa Husserl Bogiem, któremu podlega wszelka rzeczywistość każdego bytu skończonego i relatywnego, Bogiem, który jest zatem jedyną ontologiczną prapodstawą [*Urgrund*] bytu.

Ale z jakiej racji Husserl o Bogu myśli jako o idei teleologii, jako o absolutnym *logosie*? Moim zdaniem, odpowiedź na to pytanie podążać może śladem Platńskiego ujęcia Boga. Platńskiego Boga Husserl interpretuje mianowicie jako „pewną ideę, ideę dobra, którą nazywa on [tj. Platon – L.L.] słońcem królestwa idei, źródłem światła, od którego pochodzą wszystkie autentyczne wartości. Również i dla niego idea ta stanowi teleologiczną przyczynę zastanego zmysłowego świata, który z kolei też ma postać świata czysto fenomenalnego” (Hua XXV, 278). Taka jest racja tego, że Husserl utożsamia ideę prawdy absolutnej z Bogiem¹⁹. Husserl wyraźnie tłumaczy: „Bóg jako idea, jako idea najdoskonalszego

¹⁹ Naturalnie, można spierać się o to, jaka jest różnica pomiędzy Platńskim ujęciem Boga a ujęciem zaproponowanym przez Husserla. Kwestia ta zostaje tutaj pominięta. Celem naszym jest pokazanie, gdzie należy szukać racji tego, że Boga objaśnia się jako ideę prawdy motywującej teleologię świata. Niezależnie od tego Husserl ma jasność co do tego, że występują różnice pomiędzy jego własnym ujęciem Boga a tym zaproponowanym przez Platona czy Arystotelesa. Por. na ten temat: Hua XXVIII, 226.

bytu; jako idea najdoskonalszego życia, w którym konstituuje się najdoskonalszy 'świat', życia, które samo z siebie twórczo rozwija najdoskonalszy świat duchowy mający styczność z najdoskonalszą naturą" (Hua XXVIII, 226). Na tej podstawie widać wyraźnie, że Husserl pojmuje Boga jako taką ideę, która w ontologicznym sensie motywuje teleologiczną konstytucję świata. Rozumiemy już teraz, że nie-przypadkowo fenomenologia Husserla pojmuje ideę Boga w ogóle jako prapodstawę absolutnego sensu bytowego wszelkiej rzeczywistości. Przy udziale redukcji transcendentalnej udało nam się w pewnej mierze ujawnić Husserlowskiego Boga, wydobywając go z szeregu związków fundowania w ramach realizowanej przez subiektywność transcendentalną konstytucji świata. To wszystko zaś bierze się w przypadku Husserla stąd, że rozumnie da się pomyśleć jedyną, wszystko sobą obejmującą świadomość, wyznaczającą prawidłowość faktycznego świata za pomocą obiektywnej formy czasu. W kontekście tych rozważań nie jest jednak jasne, co konkretnie powinniśmy rozumieć przez ideę boskiej teleologii. W jaki w zasadzie sposób Bóg, swą własną *boską wolą*, motywuje *wolę* transcendentalnej subiektywności, względnie intersubiektywności do dokonywania teleologicznej konstytucji świata? I jaki rodzaj związku zachodzącego pomiędzy transcendentalną subiektywnością, względnie intersubiektywnością a Bogiem wchodzi przy tym w grę? Rozważenie tych pytań należy już do innego tematu.

z niemieckiego tłumaczył Jakub Duraj

**Teleology of the World and the Idea of God.
The Relevance of God in Husserl's Phenomenology**

Keywords: *phenomenological reduction, God, teleology, Husserl, transcendental consciousness*

In his phenomenology Husserl attempts to turn the idea of God as well as the idea of world's teleology into a genuine philosophical problems. He treats the two ideas as possible principles of the totality of being. In this article the connection between the two ideas is discussed. The author aims at showing that within the phenomenological reduction the world's teleology must be based upon the intentionality of absolute transcendental consciousness. However, by inquiring further into the source of this absolute intentionality, one inevitably faces the problem of its fundamental basis (*Urgrund*) which, according to Husserl, should be identified with God. However, the reconstruction of Husserlian arguments in this article does not go that far. What is attempted here is to show how the problem of God is articulated (thematized) within Husserlian phenomenology.