

Piotr Łaciak

Husserlowski model aprioryzmu: ontologizacja, deformalizacja i relatywizacja *a priori*

W transcendentnej filozofii jako *a priori* oznaczane są poznania, przedstawienia, pojęcia, naoczności, warunki, sądy, zasady i prawa. Kryteriami aprioryczności są ścisła ogólność, która wyklucza możliwość wyjątku i apodyktyczna konieczność, na mocy której coś jest tak i nie może być inaczej, a w konsekwencji to, co aspiruje do miana *a priori*, musi odznaczać się ścisłą ogólnością i apodyktyczną koniecznością. Skąd pochodzi aprioryczna konieczność i ogólność? Nasuwają się dwie możliwe odpowiedzi na to pytanie: albo ogólność i konieczność są ugruntowane w podmiocie, albo w przedmiocie. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z subiektywizacją, a w drugim ontologizacją *a priori*.

Subiektywizacja *a priori* została przeprowadzona przez Kanta. W filozofii Kanta bowiem kryteria *a priori*, jakimi są ogólność i konieczność, mają podstawę w podmiocie poznającym: ogólność może być rozumiana jako *consensus*, natomiast konieczność jako rodzaj przymusu mentalnego¹. Aprioryczna ogólność i konieczność są tym samym warunkami, jakie umysł narzuca przedmiotom, warunkami bez których umysł nie mógłby sobie przedstawić przedmiotu. Ogólność wyklucza możliwość przedstawienia sobie jakiegoś wyjątku, a konieczność wyklucza możliwość przedstawienia sobie inaczej. Ogólność i konieczność wyrażają zatem *nieprzedstawialność*, a nieprzedstawialność to *subiektywna niezdolność przedstawienia sobie inaczej*. Zdaniem komentatorów, Kantowska subiektywizacja *a priori* idzie w parze z formalizacją, a dokładniej – formalizacją tego, co aprioryczne, jest konsekwencją jego subiektywizacji. Hans Vaihinger ujmuje to w ten sposób: „Poznanie co do materialnej strony pochodzi od przedmiotu, co do for-

¹ Zob. M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, Paris 1959, s. 87.

malnej strony jednak od podmiotu”². Materialną stroną poznania stanowią wrażenia zmysłowe, określone jako skutek oddziaływania przedmiotów na zmysły poznającego, natomiast formalną – czyste naoczności (czas i przestrzeń) oraz czyste pojęcia (kategorie), wobec czego materialna strona poznania ma charakter *a posteriori*, a formalna – *a priori*.

Natomiast Husserl przeprowadza ontologizację *a priori*, której konsekwencją jest deformalizacja tego, co aprioryczne. Sam Husserl posługiwał się słowem *a priori* z pewnymi zastrzeżeniami terminologicznymi. Jego zdaniem, w pojęciach *a priori* i *a posteriori* pobrzmiewają echa rozlicznych tradycji filozoficznych, co jest powodem ich wieloznaczności i niejasności, uchybiającym fenomenologicznym wymogom jednoznaczności i ścisłości. W księdze pierwszej *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* znajdujemy następującą uwagę terminologiczną:

Tak, jak już w *Badaniach logicznych*, unikam o ile możności wyrażań *a priori* i *a posteriori*, a to ze względu na wprowadzające zamieszanie niejasności i wieloznaczności, jakimi są one obarczone w powszechnym użyciu, a także z powodu podejrzanych teorii filozoficznych, jakie się z nimi splotły jako złe dziedzictwo przeszłości³.

Aby sprostać fenomenologicznym wymogom jednoznaczności i ścisłości, należy zatem zastąpić zużyte terminologicznie słowo *a priori* jakimś innym terminem, i to takim terminem, który by jednocześnie zachował autentyczny sens tego słowa, pozbawiając je niewłaściwych konotacji. Terminem takim jest – zdaniem Husserla – grecki wyraz *eidos*, a jego odpowiednikiem w języku niemieckim – słowo *Wesen*.⁴ Z tego względu w *Formale und transzendentaler Logik* twórca fenomenologii zaznacza, że pojęcie *eidos* „definiuje [...] jedyne z pojęć oznaczanych wieloznacznym terminem *a priori*, jakie uznaję w znaczeniu filozoficznym. Tylko to pojęcie mam na myśli, ilekroć w swoich pismach mówię o *a priori*”⁵. Hans U. Hoche w tym kontekście pisze, że Husserl

² H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*, Bd. 1, Neudruck – Aalen 1970, s. 53.

³ E. Husserl, *Ideja czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 11.

⁴ *Ibidem*.

⁵ E. Husserl, *Formale und transzendentaler Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (*Husserliana* XVII), Den Haag 1974, s. 255 (przypis). Tę wypowiedź Husserla przytaczam za polskim przekładem fragmentów *Formale und tran-*

posługując się słowem *a priori* „nigdy nie ma na myśli czegoś innego niż ‘ejdetyczny’, ‘istotowy’, ‘co do istoty’, a zamiast o ‘sądach *a priori*’, mówi on zazwyczaj o ‘sądach ‘ejdetycznych’ lub ‘istotowych’”⁶. Z kolei Iso Kern zwraca uwagę na to, że Husserl odróżnia terminologicznie poznanie *a priori* od samego *a priori*: „Jako *a priori* [...] Husserl oznacza konieczne związki zachodzące między ogólnymi istotami, tj. prawa istotowe, a jako poznanie aprioryczne poznanie takich praw”⁷. Samo pojęcie poznania *a priori* jest tym samym równoznaczne z pojęciem poznania ejdetycznego. „Poznanie *a priori* – pisze H.U. Hoche – w autentycznym znaczeniu jest dla Husserla możliwe tylko jako poznanie istotnościowe, a dokładniej jako ‘ogląd istoty’ bądź ‘intuicja istoty’.”⁸

W fenomenologii Husserla mamy zatem do czynienia z podwójną apriorycznością: apriorycznością poznania i samym *a priori*, tzn. z tym, co aprioryczne. *A priori* oznacza konieczne związki zachodzące między istotami, i tym samym wyraża *zależności istotnościowe*. W *Badaniach logicznych treści zależne* są określone jako treści niesamodzielne, tzn. takie treści, które *nie mogą istnieć* w oderwaniu od innych treści, i dlatego, że nie mogą istnieć bez innych treści, nie dają się również bez nich przedstawić, a niemożność istnienia wyraża wpływającą z istoty konieczność.⁹ Przykładem treści niesamodzielnej jest barwa. Barwa bowiem nie może istnieć ani zostać przedstawiona bez rozciągłości, której jest barwą. Natomiast treści samodzielne to takie treści, których istnienie nie jest uwarunkowane istnieniem innych treści i które mogą być przedstawione dla siebie, w oderwaniu od treści z nimi powiązanych lub współdanych. Treściami samodzielnymi są wszystkie rzeczy lub kawałki rzeczy (np. głowa).¹⁰ W *Badaniach* Husserl zaznacza, że pojęcie treści samodzielnych i niesamodzielnych wzięło początek z koncepcji brytyjskiego empiryzmu.¹¹ Berkeley bowiem, po-

szendentalne Logik – E. Husserl, „Byt a podmiotowość transcendentálna”, przeł. B. Baran, w: W. Stróżewski (red.), *Od Husserla do Lévinasa*, Kraków 1987, s. 203.

⁶ H.U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*, Meisenheim 1964, s. 31.

⁷ I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 55 n.

⁸ H.U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis*, op. cit., s. 30 n.

⁹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, ss. 279-310.

¹⁰ *Ibid.*, s. 292.

¹¹ *Ibid.*, ss. 280-282.

lemizując z Locke'em, argumentował, że nie jest możliwe utworzenie abstrakcyjnej idei ruchu, tzn. idei ruchu oderwanej od idei poruszającego się ciała, ponieważ idea ruchu nie może istnieć bez idei poruszającego się ciała. Podobnie, nie mogą mieć abstrakcyjnych idei barwy i rozciągłości, ponieważ idee te nigdy nie istnieją osobno, oddzielnie. U Berkeleyja jednak „niemożność istnienia nie oznacza nic innego, jak niemożność bycia percypowanym”¹². Dlatego w empiryzmie prawa zależności między treściami niesamodzielnymi są rozumiane jako prawa psychologiczne. Natomiast argumentacja Husserla jest zupełnie inna. Zdaniem twórcy fenomenologii, jeżeli nie mogę sobie przedstawić barwy bez rozciągłości, to dlatego, że do istoty barwy należy to, że może ona zaistnieć tylko na pewnej powierzchni. Podstawy tej zależności Husserl upatruje w istocie barwy jako treści niesamodzielnej, tzn. takiej treści, która może istnieć tylko w połączeniu z treściami gatunku rozciągłość. Dlatego zależność między treściami niesamodzielnymi nie ma charakteru konieczności subiektywnej, lecz wyraża konieczność obiektywną, ugruntowaną w istotach. W tym wypadku bowiem, jak mówi Husserl, „idzie nie o konieczność subiektywną, tj. *subiektywną niezdolność przedstawiania* sobie inaczej, lecz o *obiektywne – idealną konieczność niemożności bycia* inaczej”¹³.

Jeżeli zatem chodzi o zależności istotnościowe, to są one prawami ontologicznymi, nie zaś psychologicznymi. Prawa istotowe wyrażają wypływającą z istoty obiektywną niemożność *bycia inaczej*, i jako takie są absolutnie ważne dla każdego podmiotu, nawet Boga. Argumentem Husserla za apriorycznością nie jest już zatem, jak u Kanta, nieprzedstawialność: nieprzedstawialność, tzn. subiektywna niezdolność przedstawienia sobie inaczej, zakłada jako swój warunek wypływającą z istoty obiektywną niemożność bycia inaczej. Husserl tym samym dokonuje ontologizacji *a priori*. Ogólność i konieczność jako kryteria aprioryczności muszą być rozumiane jako ejdetyczna ogólność i ejdetyczna konieczność, a aprioryczna struktura naszego poznania jest ugruntowana w apriorycznej strukturze istot i praw istotowych.

Nieprzypadkowo Husserl postawił Kantowi zarzut subiektywizmu, przy czym, jak zaznacza Iso Kern, Husserl krytykując subiektywizm Kanta, posługuje się argumentacją, której używa sam Kant przeciwko

¹² Ibid., s. 281.

¹³ Ibid., 293 n.

empirystycznie-psychologicznemu ugruntowaniu kategorii¹⁴. Otóż Kant w *Krytyce czystego rozumu* zastanawiając się nad tym, jak pojęcia przedmiotów zgadzają się z doświadczeniem, wyróżnia trzy drogi, na których można znaleźć możliwą odpowiedź na to pytanie: empirystyczną, transcendentalną i psychologiczną.¹⁵ Na drodze empirystycznej przyjmuje się, że doświadczenie umożliwia kategorie, co jest oczywiście niemożliwe, ponieważ kategorie z definicji są pojęciami *a priori*, niezależnymi od wszelkiego doświadczenia, dlatego „twierdzenie o empirycznym pochodzeniu [tych pojęć] byłoby pewnego rodzaju *generatio aequivoca*”¹⁶. Na drodze transcendentalnej, którą kroczy Kant, proponuje się przeciwstawne rozwiązanie: doświadczenie zależy od czystych pojęć, jako że czyste pojęcia są warunkami możliwości doświadczenia. Jest jeszcze trzecia droga, pośrednia: kategorie nie pochodzą z doświadczenia ani nie są warunkami możliwości doświadczenia, lecz są skłonnościami (*Anlagen*) naszego umysłu. Na tej drodze jednak nigdy nie uzyskamy odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi konieczność kategorii. Jeżeli bowiem kategorie są skłonnościami naszego umysłu, to stają się one czymś faktycznym i przypadkowym, a zatem – jak pisze Kant – „rozstrzygającym zarzutem przeciwko wspomnianej drodze pośredniej byłoby to, że [...] kategoriom brakowałoby konieczności, która z istoty należy do ich pojęcia”¹⁷. Można wprawdzie uratować ich konieczność, ale tylko za pomocą spekulatywnej konstrukcji, tzn. przy założeniu, że zarówno byt, jak i myślenie są stworzone przez Boga, i to właśnie Bóg sprawił, że myślenie i byt wzajemnie sobie odpowiadają.

Nie ulega wątpliwości, że, jak zauważył Kern, zarzut Kanta wobec psychologicznemu ugruntowaniu kategorii wykorzystuje Husserl przeciwko samemu Kantowi w krytyce subiektywistycznej relatywizacji *a priori*. Zdaniem Husserla, argumentacja Kanta przeciwko subiektywistycznemu psychologizmowi jest niejasna, ponieważ Kant kwestionuje przedmiotowe ugruntowanie aprioryczności. Na temat tej fundamentalnej niejasności twórca fenomenologii pisze:

Przyjmuje się wprawdzie czyste myślenie, myślenie „aprioryczne”, i tym samym odrzuca się tezę empirystyczną; jednak nie uświadamia się sobie jasno

¹⁴ I. Kern, *Husserl und Kant*, op. cit., s. 117.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, B 167-168.

¹⁶ Ibid., B 167.

¹⁷ Ibid., B 168.

w refleksji (*reflektiv*), że jest coś takiego, jak czyste oglądanie, jako pewien sposób uzyskania danych, w którym istoty są źródłowo dane jako przedmioty, całkiem tak, jak indywidualne [przedmioty] realne w naoczności doświadczenia¹⁸.

Innymi słowy, zapoznaje się przedmiotowy charakter apriorycznej ogólności i konieczności, jako czegoś ugruntowanego w istotach i prawach istotowych, obowiązującego dla wszystkich podmiotów, nawet Boga. Cechą charakterystyczną takich teorii jest, zdaniem Husserla, antyplatonizm, który prowadzi do subiektywizmu i psychologizmu.¹⁹ Antyplatonizm znamionuje całą Kantowską teorię poznania *a priori*. Kant przeoczył przedmiotową podstawę ważności *a priori*, widząc źródło jego ogólności i konieczności w ludzkim umyśle. Dlatego Kantowskie pojęcie *a priori* ulega antropologicznemu zafalszowaniu.

Konsekwencją ontologizacji *a priori*, jaką przeprowadza Husserl, jest jego deformalizacja: stosownie do rozróżnienie między ontologią formalną i materialną, twórca fenomenologii dzieli istoty oraz ugruntowane w nich prawa na formalne i materialne, dokonując tym samym odkrycia materialnego *a priori*, przy czym – zdaniem fenomenologów i komentatorów – materialne *a priori* jest odkryciem fenomenologii, ponieważ w filozofii Kanta materialne *a priori* stanowi *contradictio in adiecto*.²⁰ Istoty formalne odnoszą się do przedmiotowości w ogóle, do

¹⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 66.

¹⁹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., s. 265 n; Idem, *Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, (*Husserliana* VII), Den Haag 1956, s. 198 n.

²⁰ Zob. M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., ss. 67-102; R. Ingarden, „Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori według Husserla”, w: idem, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, ss. 246-264; I. Kern, *Husserl und Kant*, op. cit., ss. 114-145; E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1994, ss. 143-174; A. Reinach, „Co to jest fenomenologia?”, przeł. J. Machnaczy, w: J. Machnaczy (red.), *Fenomenologia*, Kraków 1990, ss. 37-62; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), Bern 1954, ss. 68-101. W świetle takiego ujęcia podstawowa różnica między Kantem a Husserlem sprowadza się do tego, że u Kanta mamy do czynienia z subiektywizacją i formalizacją *a priori*, podczas gdy Husserl przeprowadza ontologizację i deformalizację *a priori*, przy czym w pojęciu materialnego *a priori* jest pierwotnie pomyślane rozszerzenie zakresu tego, co aprioryczne, na sferę treściowej

przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, do ogólności najbardziej pustych i nieokreślonych, natomiast istoty materialne dotyczą tego, co rzeczowo określone, wszelkich konkretnych uszczegółowień przedmiotów i są odnajdywane w treściowej zawartości indywidualnych przedmiotów jako ich co.²¹ W ten sposób istoty formalne są niezależne od wszelkich treści rzeczowo określonych i jako takie mają odpowiednik w kategoriach formalnych, wolnych od wszelkiego uszczegółowie-

(jakościowej) zawartości rzeczy (*Sachgehalt*). Czy jednak w kwestii zakresu tego, co aprioryczne stanowiska Kanta i Husserla są radykalnie odmienne? Czy Kant subiektywizując *a priori*, zawęża zakres aprioryczności do tego, co formalne, wykluczając możliwość apriorycznych zależności dotyczących treściowej zawartości rzeczy? Czy należy przyznać rację tym, którzy widzą konieczny związek zachodzący między subiektywizacją tego, co aprioryczne i ograniczeniem jego zakresu do tego, co formalne? Nie ulega wątpliwości, że w filozofii Kanta to, co formalne, w poznaniu pochodzi od podmiotu, to, co materialne, zaś od przedmiotu, a materia zjawiska jest nam dana *a posteriori*, ponieważ materia jest tym, co w zjawisku odpowiada wrażeniu zmysłowemu. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 20, B 34. W ramach materialnej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*) zachodzą jednak związki, które nie mają empirycznego charakteru i są wyrażane w nie-czystych sędach syntetycznych *a priori*. Na temat nie-czystych sądów syntetycznych *a priori* zob. K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985; P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003. Wbrew komentatorom można tym samym dostrzec analogię między Kantem i Husserlem w kwestii materialnego *a priori*: Kantowskie nie-czyste syntetyczne *a priori* odpowiada Husserlowskiemu materialnemu *a priori*. Na temat tej analogii zob. P. Łaciak, *ibidem*. Dlatego Kantowska subiektywizacja *a priori* nie oznacza formalizacji, przy czym – jak zauważa Ernst Tugendhat – należy zwrócić uwagę na rozbieżność między Kantem a Husserlem co do metody dochodzenia do materialnego *a priori*: Kant próbuje ugruntować materialne *a priori* regresywnie z istoty Ja, natomiast Husserl ujmuje je bezpośrednio *intuicyjnie* na każdorazowych związkach rzeczowych. Zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 164 n. Na uwagę zasługuje fakt, że sam Husserl – jak trafnie zaznacza Iso Kern – uznał Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* za poznania materialne, i dlatego nie zarzucił Kantowi, że nie przyjmował on w ogóle materialnego *a priori*, lecz tylko, że niewłaściwie określił jego zakres. Zob. I. Kern, *Husserl und Kant*, op. cit., s. 58. Husserl uznał tym samym Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* za poznania materialne, i stwierdził, że w fenomenologicznym pojęciu *a priori* regionalnego, tj. syntetycznych (materialnych) poznań *a priori* obowiązujących w danej dziedzinie bytu jako jej najbardziej podstawowe twierdzenia (aksjomaty), pobrzmiwają echa Kantowskiej krytyki poznania, aczkolwiek nie uwzględnił on *expressis verbis* w swym komentarzu do Kanta idei nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 54 n.

²¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, op. cit., s. 310 n; idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., ss. 18, 37-41.

nia wynikającego z materii poznania, kategoriach takich, jak: przedmiot, jedność, stan rzeczy, relacja, identyczność; natomiast istoty materialne odnoszą się do treściowej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*) i jako takie znajdują wyraz w pojęciach rzeczowo określonych, takich, jak: barwa, dźwięk, rzecz, przyczynowość, przy czym same pojęcia rzeczowo określone dopuszczają zróżnicowanie na pojęcia empiryczne (np. barwa, dźwięk) i kategorie materialne, tzn. najwyższe rodzaje danej dziedziny bytu (np. rzecz, przyczynowość). W istotach formalnych są ugruntowane analityczne (formalne) prawa *a priori*, natomiast w istotach materialnych – syntetyczne (materialne) prawa *a priori*. Prawa analityczne są zatem prawami logicznymi, wolnymi od rzeczowej materii, natomiast prawa syntetyczne *a priori* wyrażają zależności w ramach treściowego (jakościowego) uposażenia przedmiotów.

Jeżeli chodzi o prawa analityczne, to są one scharakteryzowane następująco:

Prawa analityczne są to twierdzenie bezwarunkowo ogólne (a tym samym wolne od jakiegokolwiek dokonywanego *explicite* albo *implicite* uznawania istnienia indywiduów), nie zawierające pojęć innych niż formalne; jeżeli przeto cofniemy się do praw pierwotnych, nie będą one zawierały pojęć innych niż formalne kategorie²².

Kryteriami analityczności są zatem według Husserla bezwarunkowa ogólność oraz formalność zakresu. Prawa analityczne jako prawa *a priori* są czyste w dwojakim sensie. W pierwszym szerszym znaczeniu prawa analityczne są czyste od wszelkiej faktyczności empirycznej, na co zresztą wskazuje sam sens słowa *a priori*. W tym znaczeniu prawa te są czyste, ponieważ są wolne od *matter of fact*.

Czyste prawa – pisze Husserl – są [...] czyste właśnie od *matter of fact*, nie mówią one [o tym], co w tej czy innej prowincji rzeczywistości jest powszechnym obyczajem, lecz [o tym,] co po prostu jest wyzbyte wszelkich obyczajów i określeń charakterystycznych dla pewnych sfer rzeczywistości, a jest takie dlatego, że należy do *esen-cjalnego* wyposażenia tego, co realne. I tak *rzetelne Apriori logiczne* dotyczy wszystkiego, co należy do idealnej istoty intelektu w ogóle, do esencji jego gatunków aktów i form aktów, do tego więc, czego nie można usunąć, dopóki intelekt, *resp.* definiujące go akty są tym, czym są: tak a tak *gatunkowo ukształtowane* i zachowując swą istotę pojęciową.²³

²² E. Husserl, *Badania logiczne*, op. cit., t. II, cz. I, s. 314.

²³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. II, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 236.

Prawa analityczne są przy tym nie tylko czyste od *matter of fact*, ale również od wszelkiej rzeczowej materii, ponieważ zachowują ważność w odniesieniu do wszystkich dziedzin przedmiotowych, a nie tylko dziedzin określonych. W *Formale und transzendente Logik* Husserl *expressis verbis* odróżnia te dwa znaczenia słowa „czysty”, twierdząc, że logiczne *a priori* jest *a priori* czystego rozumu i jako takie jest czyste nie tylko od faktyczności empirycznej, ale również od rzeczowej materii, a w konsekwencji różni się pod względem statusu od wszelkiego hyletycznego (materialnego) *a priori* (*hyletisch-sachhaltiges Apriori*), od wszelkich hyletycznych dziedzin istotnościowych²⁴. W ten sposób samo pojęcie czystego rozumu uzyskuje swoistą wykładnię.

„Czysty” rozum – pisze Husserl – wznosi się nie tylko ponad wszystko, co jest empirycznym faktem, ale również ponad wszystkie hyletyczno-konkretne sfery istotnościowe.²⁵

Autor *Formale und transzendente Logik* argumentuje, że

logika [...] jest samoeksplicacją samego czystego rozumu, lub, idealnie mówiąc, nauką, w której czysty teoretyczny rozum dokonuje zupełnego namysłu nad sobą samym i obiektywizuje się zupełnie w pewnym systemie zasad²⁶.

Dlatego czysty rozum jest zamkniętym w sobie systemem zasad, które poprzedzają wszelkie nauki odnoszące się do *hyle* oraz rządzą nimi co do formy.²⁷

Według Husserla pojęcie *a priori* dopuszcza zatem zróżnicowanie na formalne (logiczne) i materialne, przy czym *a priori* materialne jest wprawdzie czyste w pierwszym szerszym sensie, tj. w znaczeniu niezależności od faktyczności empirycznej, ale, w przeciwieństwie do formalnego *a priori*, nie jest wolne od rzeczowej materii.²⁸ Materialne *a priori* wyjaśnia Husserl, przechodząc od formalnej do materialnej teorii wiedzy, a ściślej mówiąc – od formalnej ontologii do ontologii materialnych. W ramach tego przejścia, jego zdaniem, nie musimy zrezygnować z idei aprioryczności nauki. Twórca fenomenologii próbuje bowiem dojść do takiej materialnej teorii wiedzy, która byłaby również aprioryczna. Środkiem niezbędnym do realizacji tego zadania jest właśnie materialne *a priori*.

²⁴ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*, op. cit., ss. 32-34.

²⁵ Ibid., s. 33.

²⁶ Ibid., s. 34.

²⁷ Ibid., s. 33.

²⁸ Ibid., s. 33 n.

O ile ontologia formalna jest teorią przedmiotu w ogóle, abstrahującą od jego wszelkich materialnych określeń, o tyle ontologie materialne odpowiadają poszczególnym dziedzinom bytu (*Seinsregionen*), a pojęcie dziedziny jest określone jako „do pewnego konkretnu przynależna najwyższa jedność rodzajów”²⁹, rodzajów, które z istoty rządzą podpadającymi pod nie konkretnymi ujednostkowieniami. Na przykład, dziedzina przyrody jest uformowana za pomocą takich najwyższych rodzajów, jak: rozciągłość, czas, przyczynowość. Najwyższe rodzaje danej dziedziny bytu są najwyższymi istotami materialnymi. Istoty bowiem mają nie tylko zakres indywidualnych ujednostkowień, ale również, jeżeli tylko nie są najniższymi odmianami, zakres ejdetyczny, tj. „zakres bardziej szczegółowych gatunków, i ostatecznie w każdym wypadku najniższych odmian ejdetycznych”³⁰. Istoty materialne tym samym włączają się w hierarchię istot, hierarchię gatunków i rodzajów, w ramach której najwyższe istoty są nazwane właśnie najwyższymi rodzajami lub kategoriami materialnymi.³¹ W tych najwyższych rodzajach, których jedność determinuje charakter jakiegś dziedziny bytu, są ugruntowane poznania syntetyczne *a priori*. Jako przykład syntetycznego sądu *a priori*, będącego aksjomatem obowiązującym w dziedzinie materialnej przyrody, Husserl w *Ideach I* podaje twierdzenie „wszystkie rzeczy materialne są rozciągłe”³².

Uznając istnienie materialnego *a priori*, Husserl zatem rozszerza zakres stosowalności apriorycznych praw na materię przedmiotów poznania, ich rzeczową zawartość (*Sachgehalt*), która tym samym podlega badaniu istotnościowemu, przy czym należy zaznaczyć, że podstawowe twierdzenia obowiązujące w danej dziedzinie bytu, tzn. jej aksjomaty, nie wyczerpują zakresu syntetycznych praw *a priori*. Husserl bowiem identyfikując *a priori* z istotą, przyjmuje, że zakres praw *a priori* nie jest ograniczony do najbardziej ogólnych struktur przedmiotów lub typów doświadczenia.³³ Wszystkie bowiem treści o dowolnym stopniu ogólności, a więc również te, które są wyrażone w poję-

²⁹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 53.

³⁰ *Ibid.*, s. 48.

³¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, op. cit., s. 311; idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., ss. 43-45.

³² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 29.

³³ Zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., s. 165.

ciach empirycznych, mają swoje *a priori*. Jeżeli bowiem *a priori* jest ogólnie identyfikowane z istotą, a istota oznacza „to, co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego *co*”³⁴, to każde indywidualne *co* może zostać ujęte jako przykład pewnego *eidosa*. Iso Kern zauważa, że w ramach takiego pojmowania *a priori* Husserl na pytanie Platońskiego *Parmenidesa*, czy istnieje również idea włosów lub brudu, odpowiedziałby twierdząco.³⁵

Syntetyczne prawa *a priori* znajdują zatem wyraz zarówno w podstawowych twierdzeniach obowiązujących w danej dziedzinie bytu (aksjomatach tej dziedziny), jak i w twierdzeniach niższego rzędu, dotyczących szczegółowej typiki przedmiotów, wyrażających zależności między poszczególnymi *species*. W *Badaniach logicznych* Husserl jako przykład syntetycznych praw *a priori* niższego rzędu podaje twierdzenia na temat koniecznego związku między barwą i rozciągłością oraz wykluczania się dwóch barw na tym samym kawałku powierzchni.³⁶ Co więcej, w *Badaniach logicznych* te właśnie twierdzenia posłużyły Husserlowi za przykład syntetyczno-apriorycznych praw w ogóle. Prawa te wyrażają bowiem ejdetyczne zależności, tj. aprioryczne konieczności, które nie mają czysto logicznego charakteru, a istotowe powiązanie między barwą i rozciągłością oraz stosunek wykluczania się dwóch barw na tym samym kawałku powierzchni, są wręcz wzorcowym przykładem takiej zależności.

Husserlowską wersję aprioryzmu można uznać za platonizującą, ponieważ istoty i ugruntowane w nich prawa przypisują prawidła wszelkim empirycznym przypadkom jednostkowym³⁷, ale mają zarazem „czysto idealny byt, byt, który nie zakłada rzeczywistego istnienia odpowiednich przypadków jednostkowych”³⁸, i jako takie są tym, czym są, jeżeli nawet ich jednostkowe przypadki byłyby czystymi możliwościami. Jeżeli zaś istnieją rzeczywiste przypadki jednostkowe odnośnych istot i praw istotowych, to są one osądzone według praw ich czystej możliwości. Sama istota ma zakres czystych możliwości, a nie empirycznych rzeczywistości, i dlatego każdy rzeczywisty przypadek w tej

³⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 18.

³⁵ I. Kern, *Husserl und Kant*, op. cit., s. 142.

³⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, op. cit., ss. 309 n, 312.

³⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, s. 410.

³⁸ *Ibid.*, s. 396.

mierze, w jakiej jest przypadkiem jednostkowym istoty, stanowi przykład czystej możliwości: indywidualny przedmiot jako wypadek jednostkowy swej istoty nie jest traktowany jako to, co rzeczywiście istniejące, lecz jako przykład, wolny od wszelkiego uznania rzeczywistości³⁹. Dlatego Husserl mówi, że „to, co szczegółowe, co leży u podstaw oglądu istoty, nie jest widzianym indywiduum jako takim we właściwym sensie”⁴⁰. Już w *Ideach I* twórca fenomenologii argumentuje, że sam przedmiot indywidualny może mieć dwojaki sens.⁴¹ Po pierwsze, przedmiot indywidualny w tej mierze, w jakiej jest indywidualnym przedmiotem rzeczywistym, stanowi fakt, pewne *to tu oto* (*ein Dies da*), ograniczone do sfery tego, co istniejące, coś rzeczywistego, do czego stosują się prawdy istotnościowe. Po drugie, każdy rzeczywisty przedmiot indywidualny w tej mierze, w jakiej jest wypadkiem jednostkowym istoty, stanowi *istotnościową konieczność*. Konieczność bowiem oznacza stosunek zachodzący między istotą a podpadającym pod nią przedmiotem:

Kaźde ejdetyczne uszczegółowienie i ujednostkowanie pewnego ejdetycznie ogólnego stanu rzeczy, w tej mierze, w jakiej nim jest, nazywa się *istotnościową koniecznością*. Charakterystyczna dla istot ogólność i istotnościowa konieczność są tedy wzajemnie swymi odpowiednikami.⁴²

Przedmiot indywidualny jako ujednostkowanie praw dotyczących istoty pozostaje tym samym w związku ejdetycznym z istotą: jako taki jest wolny od ograniczenia do tego, co istniejące i pozwala się ująć jako czysta możliwość, czysta, czyli wolna od wszystkiego, co wiązałyby ją z empirycznymi faktami⁴³. Jeżeli zatem jednostkowe przypadki odnośnych istot i praw istotowych *rzeczywiście* zachodzą, to są one również możliwe w czystym sensie, zgodnie z zasadą, że „od kaźdej konkretnej rzeczywistości [...] pozostaje otwarta droga do królestwa idealnej bądź czystej możliwości”⁴⁴ i na te czyste możliwości rozciąga się zakres istot jako czystych ogólności. W tym kontekście Husserl mówi, że prawa

³⁹ Ibid., s. 426-428.

⁴⁰ Ibid., s. 417.

⁴¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 16 n.

⁴² Ibid., s. 27 n.

⁴³ Zob. L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1962, ss. 33-37.

⁴⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 428.

istotowe nie mają zakresu empirycznych rzeczywistości, które by je wiązały, lecz zakres czystych możliwości⁴⁵. Ważność praw istotowych nie jest zatem ograniczona specyficznymi warunkami naszego rzeczywistego doświadczenia i ma podstawę w czystych możliwościach. W ten sposób istota jest wprawdzie *a priori* w tym sensie, że jest przed doświadczeniem i przepisuje prawa wszystkim jednostkowym przypadkom empirycznym, przy czym to nie natura przypadków rzeczywistych wyznacza to, co jest możliwe, lecz odwrotnie, czyste możliwości należące do zakresu odnośnych istot, poprzedzają to, co faktyczne i nadają mu sens. „W ogóle nauka o czystych możliwościach – pisze Husserl – musi wyprzedzać naukę o tym, co faktycznie rzeczywiste, i kierować nią jako konkretna logika.”⁴⁶

Do istot jako ogólności, które mają zakres czystych możliwości, dochodzimy dzięki wariacji imaginacyjnej. Wariacja imaginacyjna charakteryzuje się wolnością, w przeciwieństwie do zewnętrznego doświadczenia tego, co indywidualne, które polega na ściśle określonym powiązaniu (*Bindung*)⁴⁷. Każdy indywidualny przedmiot receptywnie doświadczany musi być dany w jednogodnym związku przejawów mającym podstawę w jedności doświadczenia, jedności wykluczającej wszelką sprzeczność.⁴⁸ Inaczej rzecz przedstawia się w wypadku fantazji, będącej podstawą oglądu istotnościowego, która polega na wolnym wytwarzaniu wielości wariacji, przechodzeniu od jednego wariantu do drugiego, nie ograniczonym przez warunki jednogodności doświadczenia tego, co indywidualne. Przykładowo, jeżeli mam przed oczami dom, który teraz jest żółty, to mogę pomyśleć, że równie dobrze mógłby być niebieski, że zamiast tej postaci mógłby mieć inną. W ten sposób to samo raz jest myślane jako *a*, raz jako *nie-a*.⁴⁹ Identyczny substrat, to coś szczegółowego, co leży u podstaw oglądu istoty, nie jest zatem indywiduum jako takim, lecz jednością w sprzeczności czy – żeby posłużyć się określeniem samego Husserla – pewną szczególną hybrydyczną jednością (*Zwittereinheit*).

⁴⁵ Ibid., s. 426.

⁴⁶ E. Husserl, „Postowie do moich ‘Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii’”, przeł. J. Szewczyk, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 56.

⁴⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 415.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibid., s. 416.

To, co [...] jako *jedność w sprzeczności* zostaje zobaczone, nie jest *żadnym indywiduum*, lecz konkretną hybrydyczną jednością indywiduów, które wzajemnie się unieważniają i koegzystencjalnie wykluczają.⁵⁰

Aby uzyskać istotę jako czystą ogólność, mającą zakres możliwości, musimy potraktować jednostkowe przypadki, od których zaczyna wariacja jako wyjściowych przykładów, jako czyste możliwości, tzn. musimy wykluczyć faktyczną rzeczywistość tych przypadków. W przeciwnym razie uznanie istnienia, jakie implikują te jednostkowe przypadki, przenosi się na ich istotę. Przykładowo, aby uzyskać istotę dźwięku możemy uzmienniać własności indywidualnych dźwięków, przestrzegając jednak zacieśniającego pole badań założenia, że dźwięki mają być dźwiękami w świecie, dźwiękami słyszаныmi przez ludzi. Dochodzimy wówczas do ogólności istotnościowej, ale zachowuje ona odniesienie do faktycznego świata, a w konsekwencji nie jest ona ogólnością czystą.⁵¹ Czystą istotę dźwięku uzyskamy tylko wówczas, gdy potraktujemy sam czasoprzestrzenny świat jako jedną z wielu możliwości. Wówczas rozpoznamy w czystej ogólności prawo istotnościowe, że wszelki możliwy dźwięk, jaki w ogóle możemy sobie wyobrazić, bez względu na to, czy jest słyszany przez ludzi czy też nie, czy występuje w świecie czy nie, ma określoną jakość, określoną intensywność. Innymi słowy, jeżeli dochodzą do czystej istoty dźwięku, to dźwięki przeze mnie słyszane nie są ujęte jako rzeczywiście istniejące, lecz możliwe w czystym sensie. Odsłaniana w wariacji imaginacyjnej istota uzyskuje tym samym status ogólności, która ma zakres czystych możliwości, czystych, tzn. wolnych od wszelkiego uznania rzeczywistości, ponieważ w ramach wariacji sama rzeczywistość zostaje potraktowana jako jedna z wielu możliwości. W tym kontekście Husserl w *Erfahrung und Urteil* pisze, że „czysty byt tego, co ogólne i byt czystych możliwości, które mają w nim udział, są korelatywne”⁵².

Aby dokonać wglądu ejdetycznego, należy jednak oprócz możliwości uwzględnić również niemożliwości, tj. granice tego, co możliwe. Gdyby takie granice nie zostały określone, fenomenologia musiałaby się zrzec pretensji do apodyktycznego poznania istotnościowego.⁵³ W ramach wariacji bowiem nie przemierzamy całego pola możliwości, lecz

⁵⁰ Ibid., s. 417.

⁵¹ Ibid., s. 423 n.

⁵² Ibid., s. 397.

⁵³ Zob. H.U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis*, ss. 129-132.

określamy granice możliwych kombinacji sensów. Przykładowo, mogę sobie pomyśleć wszystkie możliwe barwy we wszystkich możliwych formach przestrzennych, ale w tej wariacji nie mogę usunąć rozciągłości, ponieważ wraz ze zniknięciem rozciągłości znika również barwa. W ten sposób dochodzimy do ujawnienia prawa istotowego, że barwa może zaistnieć tylko na pewnej rozciągłości. Dopiero uwzględnienie granic możliwości prowadzi do istotowo koniecznych względów. Konieczność bowiem jest pozytywnym odpowiednikiem niemożliwości. Wszak koniecznym jest to, co nie może być inaczej, czego przeciwieństwo nie jest możliwe, przy czym konieczność istotnościowa może zachodzić w ramach tego, co złożone lub tego, co da się rozłożyć, i jako taka dotyczy zależności między istotami, a nie samych tylko istot. Konieczność określa tym samym pierwotnie prawa istotowe i przenosi się na proste istoty o tyle, o ile prawa te są w nich ugruntowane, ograniczając zarazem pole ich możliwości, i wiążąc wszystkie ich jednostkowe przypadki. Ernst Tugendhat tak to ujmuje: „Tylko dlatego, że aprioryczne prawa wiążą całe pole możliwości jakiejś *species*, wiążą koniecznie również każdy rzeczywisty przypadek jednostkowy tej *species*”⁵⁴. Prawa istotowe są przy tym konieczne w tym sensie, że „określają, co musi koniecznie przysługiwać jakiemuś przedmiotowi, jeżeli ma on móc być przedmiotem tego rodzaju”⁵⁵ i jako takie obowiązują dla wszystkiego, co faktyczne, dlatego możemy powiedzieć, „że wszystko, co należy nierozdzielnie do czystej istoty barwy, np. moment jasności, musi należeć również do każdej faktycznej barwy”⁵⁶.

Husserl ontologizując *a priori*, tzn. identyfikując *a priori* z prawami istotowymi i akcentując przez to jego przedmiotowy charakter, nadaje samemu pojęciu *a priori* sens platonizujący. Zresztą świadczy o tym fakt, że autor *Formale und transzendentale Logik*, jak już wspomnieliśmy, występuje przeciwko antyplatonizmowi dominującemu w teorii poznania od Kartezjusza aż do Kanta. Dlatego Husserlowską teorię *a priori* można uznać za platonizującą. *Eidos* pomimo platonizującego

⁵⁴ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., s. 163.

⁵⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 426.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 427.

charakteru nie może być jednak rozumiany jako byt w sobie, pozbawiony wszelkich odniesień do subiektywności.⁵⁷ W tej kwestii zaznacza się zasadnicza różnica między fenomenologią a platonizmem. W platonizmie *eidos* jest wyniesiony do rangi bytu absolutnego, mającego rację istnienia w sobie, natomiast Husserl twierdzi, że *eidos* zawiera w sobie odniesienie do subiektywności i jako taki dopuszcza pewną relatywność, a zatem nie może być rozumiany jako byt absolutny.

W ramach transcendentnej fenomenologii badania ontologiczne nie mogą być uznane za badania filozoficzne ostatecznie ugruntowane, ponieważ są one jeszcze przeprowadzane w ramach naturalnego nastawienia, zakładającego istnienie transcendentnych (będących w sobie) rzeczywistości, które są z góry dane podmiotowi, które podmiot zastaje naprzeciw siebie jako istniejące, i jako takie badania te stanowią jeszcze *naiwne* stadium fenomenologii.⁵⁸ Nastawienie naturalne jest taką postawą, którą przyjmujemy jako ludzie poznający coś, działający, chcący itd. W nastawieniu naturalnym jesteśmy pierwotnie skierowani na transcendentne, obce nam przedmioty, na zewnętrzny świat rzeczy, istniejący naprzeciw nas, żywiąc jednocześnie przekonanie o realności tych przedmiotów, realności tego świata, w którym żyjemy i działamy. To przekonanie Husserl nazywa *generalną tezą naturalnego nastawienia*, tezą spełnianą nietematycznie, bez udziału orzekania logicznego, a właściwie współspełnianą w każdym akcie transcendentnego poznania.⁵⁹ W nastawieniu naturalnym jesteśmy wprawdzie zorientowani na świat realności, ale dostępna nam w naturalnej postawie transcendentna przedmiotowość obejmuje nie tylko realny byt (czasoprzestrzenną rzeczywistość), ale również idealny byt (istoty i istotnościowe stany rzeczy), ponieważ w nastawieniu naturalnym istota, jak zauważa Alexandre Lowit, stanowi warunek poznania wszelkiej realności, a w konsekwencji wszelki sąd o realnych faktach implikuje istotę.⁶⁰ W ten sposób już w nastawieniu naturalnym, gdy wypowiadamy sądy na temat realności, afirmujemy czyste istoty. W tym

⁵⁷ Ibid., s. 397.

⁵⁸ Zob. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Bd. 1, Stuttgart 1989, ss. 71 n, 74-77.

⁵⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., ss. 86-88. Zob. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 28 n.

⁶⁰ A. Lowit, „Pourquoi Husserl n'est pas platonicien”, *Les études philosophiques*, 1954, t. 9, s. 326.

kontekście Lowit trafnie zauważa, że według Husserla w planie naturalnym istota jest bytem w sobie, transcendentnym, niezależnym od podmiotu, i takiej koncepcji istoty Husserl nigdy nie zarzucił, jakkolwiek jest ona pewnym stanowiskiem w ramach nastawienia naturalnego.⁶¹ Ontologizująca interpretacja istoty jest zatem nieunikniona w ramach nastawienia naturalnego. *Samo zaś nastawienie naturalne dopuszcza różnicowanie na faktyczne (właściwe naukom empirycznym) i ejdetyczne (ontologiczne)*. Przeciwno takiemu rozumieniu można argumentować, że w nastawieniu ejdetycznym dokonuje się już swoistego rodzaju redukcja, *redukcja ejdetyczna*, która polega na wyłączeniu empirycznych rzeczywistości, wyłączeniu rzeczywistego istnienia odpowiednich przypadków jednostkowych, a wyłączenie to przeprowadza się zgodnie z zasadą, że istota „ma czysto idealny byt, byt, który nie zakłada rzeczywistego istnienia odpowiednich przypadków jednostkowych”⁶², i prowadzi ono do uzyskania istot jako ogólności mających zakres czystych możliwości. Takie wyłączenie nie wymaga jednak przeciwnego naturze ukierunkowania. Za pomocą bowiem samej tylko redukcji ejdetycznej – jak przekonująco argumentuje Wolfgang Stegmüller – dochodzimy do *transcendentnych istot*, które są przedmiotem ontologii, podobnie jako przedmiotem nauk szczegółowych są *transcendentne fakty*, a transcendentne istoty są tym, co podmiot zastaje jako istniejące w sobie, są czymś z góry danym. Stąd wniosek, że same badania ontologiczne pozostają jeszcze w pewnej naiwności, naiwności naturalnego nastawienia⁶³. Dlatego Husserl zaznacza, że zadanie opracowania apriorycznej ontologii, zadanie, które polega na ujawnieniu ontologicznego *a priori*, jest zadaniem jednostronnym:

Tego rodzaju ontologiczne *a priori* (takie jak *a priori* przyrody, świata istot żywych, *a priori* społeczności i świata kultury) użycza wprawdzie faktowi ontycznemu, faktycznemu światu wziętemu w jego *przypadkowych momentach*, pewnej względnej zrozumiałości, zrozumiałości, z którą mamy do czynienia tam, gdzie oczywista naocznie konieczność określa na mocy praw istotowych, że coś ma być takie a takie, ale nie użycza im zrozumiałości filozoficznej, tj. transcendentalnej⁶⁴.

⁶¹ Ibid., s. 329 n.

⁶² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 396.

⁶³ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, op. cit., ss. 71 n, 76.

⁶⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 206.

Aby opuścić obszar naturalnego nastawienia i przyjąć czysto fenomenologiczną postawę, musimy dokonać *transcendentalnej redukcji*, zwanej fenomenologiczną *epoche*, która polega na ujęciu w nawias tezy naturalnego nastawienia, uchyleniu jej ważności lub wyłączeniu. To uchylenie ważności jest zawieszeniem uznania istnienia wszelkiej transcendentnej rzeczywistości, i ono dopiero warunkuje przejście od nastawienia naturalnego do transcendentalnego. Redukcja transcendentalna (*epoche*) bowiem polega na wzięciu w nawias wszystkiego, co jest transcendentne wobec świadomości, a więc czasoprzestrzennego świata, transcendensu, jakim jest Bóg, transcendentnych obszarów ejdetycznych oraz przynależnych do nich ontologii.⁶⁵ Transcendentalna *epoche* ma źródło w kartezyjańskim dążeniu do uzyskania absolutnie niezawodnego poznania i jako taka prowadzi do odkrycia niepowątpiewalnej sfery bytu, jaką jest dziedzina czystej świadomości, która stanowi *residuum* fenomenologicznego wyłączenia. Po przeprowadzeniu redukcji transcendentalnej dochodzimy zatem do dziedziny czystej świadomości, w której konstytuuje się sens wszelkiej transcendencji, unikając tym samym zabsolutyzowania idealnych i realnych rzeczywistości, zabsolutyzowania właściwego naturalnemu myśleniu. Czysta świadomość jest określona mianem świadomości transcendentalnej, ponieważ nie wiąże się ona ze światem czy człowiekiem należącym do świata, lecz stanowi podstawę usensownienia samego świata, tzn. podstawę, na mocy której transcendentna przedmiotowość zachowuje prawomocność jako twór sensowny. Dziedzina transcendentalnej świadomości nie jest tym samym dziedziną pośród innych dziedzin, lecz stanowi pradžedzinę, absolutny i źródłowy fundament sensu wszystkich innych dziedzin bytowych. „Świadomość – pisze Lévinas, komentując relację między świadomością a innymi dziedzinami bytu – jest dziedziną, źródłem ontologii.”⁶⁶

Nie należy mieszać redukcji ejdetycznej z transcendentalną. W ramach transcendentalnej fenomenologii redukcja ejdetyczna jest wprawdzie wtórna wobec redukcji transcendentalnej, ponieważ poznanie ejdetyczne ma swój ostateczny fundament w wypreparowanej przez *epoche*

⁶⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., ss. 173-190.

⁶⁶ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., s. 200.

czystej świadomości, ale aprioryczne poznanie jest możliwe również w przedtranscendentalnej fenomenologii. Wszak w *Badaniach logicznych* Husserl prowadzi badania w nastawieniu ejdetycznym, nie przeprowadzając redukcji transcendentalnej. Ponadto, wykluczenie uznania rzeczywistości w ramach ideaacji ma zupełnie inny charakter niż zawieszenie tego, co transcenduje przebieg świadomości, zawieszenie, które jest właściwe *epoche*. W pierwszym wypadku nie ma w ogóle mowy o odniesieniu do świadomości, ponieważ wykluczenie uznania rzeczywistości jest środkiem niezbędnym do uzyskania czystej ogólności, w drugim – odniesienie do świadomości stanowi kryterium wszelkiego wykluczenia.

Redukcja ejdetyczna nie musi tym samym iść w parze z redukcją transcendentalną. Jeżeli spełniamy samą tylko redukcję ejdetyczną – odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Stegmüllera – dochodzimy do transcendentnych istot, stanowiących przedmiot ontologii, natomiast za pomocą samej tylko redukcji transcendentalnej dochodzimy do transcendentalnego faktu, który stanowi przedmiot metafizyki.⁶⁷ Redukcji ejdetycznej bowiem odpowiada rozróżnienie między istotą i faktem, natomiast redukcji transcendentalnej – rozróżnienie między tym, co realne i tym, co irrealne, przy czym rozróżnienia te krzyżują się, wobec czego nie tylko nastawienie naturalne, ale również *nastawienie transcendentalne dopuszcza zróżnicowanie na faktyczne i ejdetyczne*⁶⁸. Wszak jednostkowe przeżycia należące do strumienia czystej świadomości stanowią sferę transcendentalnej faktyczności, jako że wypreparowana przez fenomenologiczną *epoche* świadomość jest sferą transcendentalno-faktyczną, sferą bytu *indywidualnego*, którą można następnie poddać redukcji ejdetycznej, a ta ostatnia dopiero ugruntowuje fenomenologię jako naukę. W samym nastawieniu transcendentalno-faktycznym bowiem nie jest jeszcze możliwa fenomenologia jako nauka, ponieważ transcendentalno-faktyczne indywidualne *ego* stanowi dziedzinę heraklitejskiego strumienia przeżyć, dziedzinę,

⁶⁷ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, op. cit., s. 72.

⁶⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., ss. 7-9; idem, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., ss. 99-105. Zob. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, op. cit., s. 71. Na temat rozróżnienia między transcendentalno-faktycznym a transcendentalno-ejdetycznym nastawieniem zob. O. Becker, „Die Philosophie Edmund Husserls”, *Kant-Studien*, 1930, Bd. 35, s. 140.

w której nie jest możliwe żadne poznanie, a eksplikacja zasobów transcendentальной subiektywności dokonuje się dopiero w nastawieniu transcendentально-egzistencjalnym. Z tej racji fenomenologia, mieniąc się filozofią transcendentálną, „docieka uniwersalnych praw istotnościowych, które każdej faktycznej wypowiedzi na temat tego, co transcendentálne, nakreślają z góry jej możliwy sens wraz z jego przeciwieństwem – nonsensem”⁶⁹. Należy zwrócić uwagę na to, że Husserl mówiąc o czystej świadomości jako faktyczności transcendentальной, nie ma na uwadze faktu, który jest myślany w ramach przeciwieństwa fakt – istota. W *Ideach I* bowiem czytamy:

Naturalnie konieczność istnienia dowolnego aktualnego przeżycia nie jest [...] czystą koniecznością, istotnościową, tzn. nie jest czysto egzistencjalnym uszczegółowieniem prawa istotnościowego; jest to konieczność pewnego faktu, która tak się nazywa, gdyż prawo istotnościowe bierze udział w fakcie, a mianowicie tutaj w jego istnieniu jako takim⁷⁰.

Świadomość transcendentálna jako byt faktycznie istniejący nie jest uszczegółowieniem praw istotowych, lecz w samym sercu swej faktyczności nosi absolutną konieczność, na której dopiero opiera się konieczność istotnościowa. Z tej racji nastawienie transcendentально-egzistencjalne jest wtórne wobec nastawienia transcendentально-faktycznego. Nie zmienia to jednak faktu, że świadomość ma istotę, z którą pozostaje w egzistencjalnym związku. W tym kontekście Husserl mówi o uniwersalnym *a priori* wrodzonym istocie transcendentальной subiektywności, przy czym to uniwersalne *a priori* jest *a priori* ugruntowanym w sobie, czerpiącym z siebie uprawomocnienie, będącym naukowym stopniem samoobiektywizacji świadomości transcendentальной.⁷¹

Wolfgang Stegmüller trafnie zauważa, że ontologia i filozofia transcendentálna nie wykluczają się: zadaniem ontologii (formalnej i materialnych) jest wydobycie formalnych i regionalnych *a priori*, na których opierają się nauki szczegółowe, jako że każda nauka o faktach ma podstawy w odpowiadającej jej ontologii materialnej i musi postępować zgodnie z formalnymi zasadami, określanymi przez ontologię formalną, przy czym ontologie nie mogą być uznane za ostatecznie ugruntowane filozoficzne dyscypliny, ponieważ do uzyskania przedmiotu

⁶⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 104.

⁷⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 139.

⁷¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 233.

ontologii jest wymagana nie cała redukcja, lecz jedynie jej ejdetyczne komponenty, i jako takie pozostają one jeszcze w planie naturalnego nastawienia; natomiast ostatecznie filozoficznie ugruntowane badania są przeprowadzane w ramach filozofii transcendentalnej, ejdetycznej nauki, eksplikującej istotnościowe struktury czystej świadomości, do której dochodzimy po wyłączeniu (*epoche*) tezy nastawienia naturalnego, a w konsekwencji ostatecznie ugruntowane filozoficzne badania mają miejsce wówczas, gdy oprócz redukcji ejdetycznej przeprowadza się również redukcję transcendentalną.⁷² Z tej racji fenomenologia jest nauką absolutnie aprioryczną, znajdującą ugruntowanie w sobie, nauką ostatecznie fundującą i „nie może być nauką z ducha naiwności, musi ona wyrastać z ostatecznych i najgłębszych transcendentalno-fenomenologicznych źródeł i w ten sposób być kształtowana jako system wszechstronnego, opierającego się na sobie samym i z siebie samego czerpiącego własne uprawomocnienie, *a priori*”⁷³. Transcendentalna filozofia stanowi tym samym naukę, którą zakładają ontologie jako swój fundament, która użycza ontologiom filozoficznej zrozumiałości. Dlatego można powiedzieć,

że wszystkie w ogóle nauki aprioryczne mają swe źródło w apriorycznej i transcendentalnej fenomenologii, że ostatecznie swe ugruntowanie znajdują w fenomenologicznym badaniu korelatywnym⁷⁴.

Po dokonaniu *epoche* transcendentna przedmiotowość zostaje zachowana jako fenomen ukonstytuowany w świadomości, a wyłączone na mocy *epoche* realne i idealne rzeczywistości ponownie wchodzą w zakres badań transcendentalnych w charakterze fenomenów. „Mianowicie realne i idealne rzeczywistości, które uległy wyłączeniu, w sferze fenomenologicznej są zastąpione przez odpowiadające im, całość stanowiące mnogości sensów i stwierdzeń.”⁷⁵ W świetle fenomenologii transcendentalnej zarówno idealność, jak i realność są odniesione do subiektywności transcendentalnej, będącej fundamentem sensu bytu w całości. Odsłonięta dzięki *epoche* czysta świadomość jest intencjonalna i jako taka pozostaje w relacji do tego, co transcendentne, przy czym transcendentna przedmiotowość nie jest już rozpatrywana w so-

⁷² W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, op. cit.. s. 76 n.

⁷³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 234 n.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 233.

⁷⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 440.

bie, lecz tak, jak nam się jawi, jako jednostka sensu. W *Ideach I* Husserl dla opisu zawartości czystej świadomości posługuje się parą pojęć noeza – noemat, a ściślej mówiąc pojęciem „korelacji noetyczno-noematycznej”⁷⁶. To, co stanowi konstytuującą stronę przeżycia (efektywną zawartość świadomości), jest nazwane noezą, a to, co przysługuje ukonstytuowanym zasobom przedmiotu (nieefektywnej zawartości świadomości) – noematem, przy tym noemat jako korelat noezy, tzn. jako czysty odpowiednik świadomości, nie jest identyczny z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak jest uświadamiany w danym przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoche*) wszelkiego rzeczywistego istnienia. Zdaniem Husserla, transcendentna przedmiotowość tylko wówczas osiągnie poziom filozoficznej zrozumiałości, gdy zostanie odniesiona do aktów świadomości, w których konstytuuje się jej sens, a sama tematyka konstytucji nie jest nastawiona na zapewnienie obiektywności, lecz jej zrozumienie, usensownienie i jako taka ma charakter czysto deskryptywny.⁷⁷ Husserlowska nauka o konstytucji wyrasta z namysłu nad sposobami samoprezentacji różnego rodzaju przedmiotowości i jako taka jest wyrazem korelacji między przedmiotem a podmiotem, bytem a świadomością. W tym kontekście Ernst Tugendhat zauważa, że ontologiczne rozróżnienia przedmiotowe, jak idealny – realny, są ugruntowane w fenomenologicznych rozróżnieniach sposobów dania.⁷⁸ Z tej przyczyny Husserl twierdzi, że „należy rozróżnić tyle podstawowych postaci przedmiotowości, ile jest podstawowych postaci prezentujących aktów poznawczych oraz grup i powiązanych struktur aktów poznawczych”⁷⁹.

Zadanie fenomenologii transcendentalnej polega zatem na ujawnieniu paralelności dociekań przedmiotowych i podmiotowych, a jej celem jest wykazanie, że transcendentna przedmiotowość ma swój korelat w dokonaniach świadomości. W fenomenologii nie dochodzi zatem do subiektywizacji tego, co transcendentne, ponieważ nastawienie fenomenologiczne nie oznacza przyjęcia czysto podmiotowej perspektywy dociekań, tzn. takiej, która jest przeciwstawiona perspektywie przedmiotowej, lecz stanowi rozładowanie napięcia między pod-

⁷⁶ Ibid., ss. 280-316.

⁷⁷ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, ss. 212-226.

⁷⁸ Ibid., s. 240.

⁷⁹ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 89.

miotową i przedmiotową perspektywą badawczą. Intencje Husserla znakomicie odczytuje Hans G. Gadamer:

Husserl chce [...] powiedzieć, że nie można uważać subiektywności za przeciwieństwo obiektywności, gdyż takie pojęcie subiektywności samo byłoby myślane obiektywistycznie. Jego fenomenologia transcendentna chce w zamian być „badaniem korelacji”. To zaś oznacza: pierwotny jest stosunek, a „bieguny”, na jakie się on różnicuje, są objęte nim samym, tak jak istota żywa ogarnia swe życiowe uzewnętrznienia jednolitością swego ograniczonego bytu⁸⁰.

W fenomenologii odróżnienie przedmiotowej i podmiotowej perspektywy rozważań ujawnia więc istotne ograniczenia, i może mieć tylko pomocniczy charakter jako środek do celu, jakim jest opisanie korelacji między podmiotem a przedmiotem. Dlatego mówienie o przedmiotach, ich istotach i prawach istotowych byłoby puste, gdybyśmy nie wskazali aktów, w których one się konstytuują.

Problem konstytucji nie jest problemem ontologicznym, ponieważ w konstytucji nie chodzi o to, aby wywieść przedmiot ze świadomości, lecz o to, aby nadać mu sens. Problem konstytucji nie jest również problemem gnoseologicznym, nie chodzi wszak o konstytucję przedmiotu poznania przez aprioryczne, tkwiące w umyśle formy, konstytucję w znaczeniu nadania czy zapewnienia mu ważności, konstytucję zorientowaną na subiektywizujące kształtowanie, konstruowanie czy formowanie. Gnoseologiczna idea konstytucji jest, jak zauważa Eugen Fink, ideą krytyczną, którą reprezentuje Kant i neokantyści, a idea ta implikuje rozdział dwóch heterologicznych momentów – pochodzącej od podmiotu formy apriorycznie ważnej i pochodzącej od przedmiotu treści danej, identyfikowanej z treścią empiryczną, przy czym krytyczna idea konstytucji jest jeszcze *ideą wewnątrzświatową*, ponieważ zakłada, iż przedmiot poznania jest konstytuowany przez aprioryczno-światowe formy subiektywności.⁸¹ W takiej perspektywie nie można nadać samej relacji między świadomością a światem charakteru konstytucji i nie można objaśnić *sensu* bycia obiektywnego (transcendentnego) świata, ponieważ perspektywa ta jest jeszcze perspektywą światową, a aby badać sens świata, muszę znaleźć się *poza nim*, co umożliwia

⁸⁰ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 243.

⁸¹ E. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in: idem, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, ss. 144-149.

mi dopiero *epoche*. Dopiero redukcja transcendentálna bowiem otwiera dostępn do uniwersalnej dziedziny bytu, dziedziny *poza światem*, tzn. dziedziny czystej świadomości, określonej jako prądziejina, która usensownia wszelkie postaci przedmiotowości, a samą analizę konstytutywną można rozumieć jako proces wydobywania na jaw *sensu* wszelkiej transcendencji, *sensu* wszelkiego prawdziwego, obiektywnego istnienia przedmiotu.

Jeżeli chodzi o prawa *a priori* jako obiektywne prawa, znajdujące fundament w istotnościowych stanach rzeczy, to ich sens konstytuuje się w aktach świadomości, do których są *zrelatywizowane*, wobec czego filozoficzne objaśnienie tych praw polega na odniesieniu ich do przeżyć, w których są dane. Z punktu widzenia transcendentálnej fenomenologii przyjęcie istnienia przedmiotów idealnych (istot i istotnościowych stanów rzeczy) byłoby niezrozumiałe, gdybyśmy nie wykazali odpowiadających im aktów świadomości, aktów nieempirycznego poznania. I odwrotnie, wykazanie takich aktów zbiega się z wykazaniem przedmiotów idealnych, które w tych aktach są dane. Taki filozoficzny program objaśnienia tego, co aprioryczne, *nie oznacza jego subiektywizacji*. W związku z problematyką relatywizacji *a priori* należy zwrócić uwagę na różnicę między Kantem i Husserlem w tej kwestii. W Kantowskim transcendentálnizmie prawa *a priori* są prawami zrelatywizowanymi do ludzkiej świadomości, dla której jednak obowiązują uniwersalnie, wobec czego relatywizacja tego, co aprioryczne, oznacza jego subiektywizację. Natomiast w fenomenologii prawa *a priori* konstytuują się w przeżyciach czystej świadomości, nie zaś świadomości ludzkiej, a istnienie czystych przeżyć nie jest koniecznością istotnościową, tzn. uszczegółowieniem praw istotnościowych, ale *koniecznością faktu*, na której dopiero opiera się konieczność istotnościowa.⁸² Prawa *a priori* przy tym jako idealne prawa znajdujące podstawę w istotnościowych stanach rzeczy nie konstytuują się po prostu w faktycznych przeżyciach czystej świadomości. W ramach konstytucji ontologicznego *a priori* bowiem zachodzi odpowiedniość między tym, co transcendentálne i tym, co ontologiczne, ponieważ również to, co transcendentálne, uzyskuje ten idealny charakter, który przysługuje temu, co ontologiczne: *a priori* ontologiczne jest zrelatywizowane do transcendentálnej subiektywności, w której się konstytuuje, a konstytucja ta polega na tym,

⁸² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 139.

że jest ono odniesione nie do poszczególnych, wziętych z osobna, faktycznie spełnianych aktów, lecz ich idealnej możliwości, przy czym czyste możliwości odnośnych przeżyć ujawniamy w ramach wariacji imaginacyjnej, w której przekształcamy moje faktyczne *ego* w czysto możliwe *ego*, w jedną z czystych możliwości, obcując tym samym z czystą istotą, która określa *ego* transcendentalne jako takie. Dlatego Husserl już *Badaniach logicznych* twierdzi, że prawa *a priori* konstytuują się „w tym, co czysto specyficzne dla pewnych aktów”⁸³, w tym, co należy do ich czystej możliwości, i tym samym odnoszą się do aktów nie o tyle, o ile akty te są faktycznie spełniane, lecz o tyle, o ile – idealnie mówiąc – mogą być spełnione i jako takie są traktowane jako należące do esencjalnego wyposażenia wszelkich podmiotów dających się w ogóle pomyśleć. W ten sposób o ile *a priori* jest ujmowane przedmiotowo, o tyle konstytuuje się w odpowiednich aktach, aktach wziętych *in specie*, i musi być *ważne dla każdego podmiotu*, który może w ogóle takiego ujęcia dokonać, wobec czego przedmiotowe *a priori* pomimo zrelatywizowania do czystej świadomości jest w sobie absolutnie ważne i jako takie obowiązuje wszystkie podmioty, nawet Boga.⁸⁴

Piotr Łaciak

⁸³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. II, op. cit., s. 236.

⁸⁴ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 164 n.