

*Piotr Łaciak*

## Kant i Husserl a problem materialnego *a priori*

W artykule niniejszym nie przeprowadza się systematycznej analizy różnic i podobieństw między Kantowską a Husserlowską koncepcją poznania *a priori*. Jego celem jest jedynie wykazanie zbieżności między tymi dwiema koncepcjami w dotychczas niezauważanej kwestii tzw. materialnego *a priori*. Na gruncie klasycznych interpretacji Kantowskiego transcendentalizmu przyjmuje się, że autor *Krytyki czystego rozumu* sankcjonuje dualizm formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*, uznając materialne *a priori* za *contradictio in adiecto*. Dlatego zgodnym zdaniem komentatorów materialne *a priori* jest odkryciem fenomenologii. Ulegając jednak sile oczywistości tradycyjnej interpretacji Kanta, zapoznaje się fakt, że to właśnie myśliciel z Królewca jest twórcą idei nie-czystego *a priori*, tj. *a priori* zawierającego domieszkę tego, co empiryczne, a Kantowskie nie-czyste *a priori* odpowiada Husserlowskiemu pojęciu *materialnego a priori*. Zresztą sam Husserl materialne *a priori* określa jako nie-czyste *a priori*, przeciwstawiając je formalnemu rozumianemu jako czyste. Zaprezentowanie Kantowskiego transcendentalizmu w aspekcie problematyki, jaką implikuje idea nie-czystego *a priori*, może zatem nie tylko stanowić przyczynek do zakwestionowania jego powszechnie lansowanej wykładni, w świetle której jest on rozumiany jako konsekwentny formalizm, ale również może rzucić zupełnie nowe światło na związek między Kantem a Husserlem.

\*\*\*

W czasach Kanta dominował pewien typ metafizyki, która została nazwana metafizyką leibnizjańsko-wolffiańską. Była ona bowiem oparta na podstawowych założeniach filozofii Leibniza, a głównie idee tej filozofii zaszczerpił XVIII-wiecznej mentalności Ch. Wolff.

Metafizyka ta zabsolutyzowała zasadę niesprzeczności, identyfikując prawa bytu z formalno-logicznymi zasadami i dedukując fakty z czystych, logicznych możliwości. Taka koncepcja metafizyki pociągała za sobą konsekwencję teoriopoznawczą, która znalazła wyraz w przekonaniu, że jest możliwe absolutnie racjonalne poznanie, tj. poznanie z samego tylko rozumu, na podstawie samych tylko pojęć, poznanie wykraczające poza zakres doświadczenia. Absolutna racjonalność poznania szła w parze z jego czystością. Jeżeli bowiem *czyste* to tyle co niez mieszane z tym, co obce, to określenie *czyste* w odniesieniu do racjonalnego poznania oznacza to, co niez mieszane z tym, co empiryczne. Takie czysto racjonalne poznanie rozum musiał czerpać z samego siebie, ze swego wnętrza, dochodząc na drodze intelektualnej refleksji do idei, które w sobie nosi. W ten sposób wszystkie treści poznawcze uległy zintelektualizowaniu, a fakty były wyjaśniane na podstawie czysto myślowych konstrukcji.

W drugiej połowie XVIII w. pojawili się jednak w samej szkole Wolfa myśliciele, którzy zakwestionowali roszczenia czysto racjonalnego poznania, rozsadzając niejako od wewnątrz absolutny metafizyczny racjonalizm. Tymi myślicielami byli Ch. A. Crusius, J. H. Lambert i I. Kant<sup>1</sup>. To właśnie Kant w sposób najbardziej systematyczny przeprowadził refleksję nad granicami czysto racjonalnego poznania. Myśliciel z Królewca już w swych pismach przedkrytycznych wystąpił przeciwko absolutyzacji poznania z samego tylko rozumu. Jednakże dopiero w *Krytyce czystego rozumu* konsekwentnie zakwestionował on możliwość czysto racjonalnego poznania. J. Rolewski trafnie zwraca uwagę na to, że:

cała *Krytyka czystego rozumu* jest [...] udowodnieniem niemożliwości takiego właśnie poznania. Właśnie w tym dziele wykazuje Kant, że żadne absolutnie czyste, aprioryczne, poza- i ponad doświadczone poznanie – a przede wszystkim poznanie istnienia – nie jest możliwe<sup>2</sup>.

Motywy, który skłonił Kanta do przeprowadzenia transcendentalnej krytyki poznania, była właśnie aporetyczność czysto racjonalnego poznania, czyli takiego poznania, którego możliwość afirmowała metafizyka leibnizjańsko-wolffiańska. M. J. Siemek zauważa, że ta apore-

<sup>1</sup> Por. M. J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 13-19.

<sup>2</sup> J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, s. 104.

tyczność polega na niemożliwości pogodzenia dwóch wymogów, jakie spełniać powinno wszelkie prawdziwe poznanie rzeczywistości: wymogu powszechnego i koniecznego obowiązywania oraz wymogu przedmiotowej ważności<sup>3</sup>. Idea absolutnie czystego racjonalnego poznania jest wyrazem separacji między myśleniem a światem, logiką a doświadczeniem, separacji sankcjonującej przeciwstawienie konieczności logicznej, mającej charakter przymusu mentalnego, przypadkowemu doświadczeniu, traktowanemu instrumentalnie jako sposobność do ujawnienia ukrytej w głębi umysłu podstawy poznania. Instrumentalne potraktowanie doświadczenia sprzyja absolutyzacji czystego myślenia, myślenia zamkniętego w sobie, oderwanego od świata i zmysłowości. Ceną, jaką płaci się za zabsolutyzowanie czystości poznania, jest jego formalny charakter, tj. brak jego przedmiotowej ważności. Innymi słowy, absolutnie czyste racjonalne poznanie odznacza się wprawdzie apodyktyczną koniecznością i powszechnością, ale nie spełnia wymogu przedmiotowej ważności i jako takie nie jest poznaniem rzeczywistości.

Poznaniem rzeczywistości może być tylko poznanie nie-czyste. Nie ulega wątpliwości, że poznaniem nie-czystym jest poznanie empiryczne, ponieważ umysł czerpie je z zewnątrz, od tego, co wobec niego jest obce. Jednak poznanie empiryczne, pomimo że ma przedmiotową ważność, nie spełnia wymogu konieczności i powszechności i jako takie nie jest poznaniem we właściwym sensie. •ródłem poznania empirycznego jest bowiem doświadczenie, które nigdy nie może mu zapewnić apodyktycznej pewności. W ten sposób ceną, jaką płaci się za nie-czystość poznania empirycznego, jest brak jego pewności.

Właściwym poznaniem rzeczywistości może być zatem jedynie nie-czyste poznanie *a priori*: jako nie-czyste – jest poznaniem rzeczywistości, jako *a priori* – odznacza się apodyktyczną koniecznością i powszechnością. Kantowska *Krytyka czystego rozumu* jest właśnie wykazaniem możliwości takiego poznania. Kant, jak trafnie zaznacza K. Cramer, badał *explicitie* możliwość sądów syntetycznych *a priori*, tzn. przedmiotem swych rozważań uczynił aprioryczność i syntetyczność, a nie nie-czystość<sup>4</sup>. Podstawowe pytanie *Krytyki czystego rozumu*:

---

<sup>3</sup> M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 35n.

<sup>4</sup> K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985, s. 74.

jak są możliwe syntetyczne sądy *a priori*, można jednak, zdaniem Cramera, zreinterpretować jako pytanie: jak są możliwe nie-czyste syntetyczne sądy *a priori*<sup>5</sup>. Kant bowiem w ogólności badał możliwość syntetycznego poznania *a priori*, a w szczególności – możliwość apriorycznego poznania rzeczywistości.

Pojęcie poznania *a priori* nie jest według Kanta równoznaczne z pojęciem czystego poznania *a priori*, ponieważ Kant zalicza do sądów *a priori*, tzn. sądów niezależnych od doświadczenia, również te, w których występują pojęcia empiryczne, np. pojęcie *zmiany*. Dlatego poznanie *a priori* dzieli się na czyste i nie-czyste.

Spośród [...] poznań *a priori* – czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie „każda zmiana ma swą przyczynę” jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest czystym twierdzeniem, ponieważ zmiana jest to pojęcie, które może być wysnute tylko z doświadczenia<sup>6</sup>.

Dwie strony dalej Kant jednak przytacza zdanie: *każda zmiana ma przyczynę* jako przykład czystego poznania *a priori*<sup>7</sup>. Czyż nie jest to ewidentna sprzeczność? Zarzut takiej sprzeczności postawił Kantowi już anonimowy recenzent *Krytyki czystego rozumu*<sup>8</sup>. Sam Kant w rozprawie *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* zarzut ten odparł w następujący sposób:

W Leipz. (iger) gel. (ehrte) Zeitung nr 94 z 1787 r. zwraca się uwagę na bezpośrednią sprzeczność tego, co znajduje się w *Krytyce...*, wyd. 1787, wstęp s. 3 w. 7, z tym, co następuje zaraz potem na s. 5 w. 1 i 2. W pierwszym z tych miejsc napisałem: spośród poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej *domieszki* empirycznej, a jako przykład przeciwieństwa podałem zdanie: *każda zmiana ma swą przyczynę*. Natomiast na s. 5 przytaczam to samo zdanie jako przykład czystego poznania *a priori*, tzn. takiego, które jest niezależne od wszelkiego doświadczenia – mamy tu dwa znaczenia słowa *czysty*, z których jednak w całym dziele posługuję się tylko drugim<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Ibid., s. 15, 316, 356.

<sup>6</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 3. Tekst *Krytyki* cytuję za: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I-II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957. Numery stron podaję według numeracji wydań oryginalnych (A i B).

<sup>7</sup> Ibid., B 5.

<sup>8</sup> Anonymus, „Rezension der 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft”, *Neue Leipziger Gelehrte Zeitungen*, 94. Stück, 11. 8. 1787, s. 1491n.

<sup>9</sup> I. Kant, *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, przeł. D. Pakalski, w: idem, *Pisma teleologiczne*, J. Rolewski, M. Żelazny (red.), Toruń 2000, s. 39.

Kant zatem odróżnia dwa znaczenia słowa *czysty*. W szerszym znaczeniu słowo *czysty* oznacza po prostu przeciwieństwo empirycznego. W tym znaczeniu wszelkie poznanie *a priori* jest czyste. Natomiast w węższym znaczeniu czystymi są tylko te poznania, które nie zawierają żadnej domieszki empirycznej, a słowo *czysty* w tym wypadku oznacza tyle, co niez pomieszany, tzn. przeciwieństwo zmieszanego, nie-czystego<sup>10</sup>. Takie rozumienie dopuszcza możliwość istnienia poznania *a priori*, które są niezależne od wszelkiego doświadczenia, tzn. są czyste w szerszym znaczeniu, a mimo to zawierają domieszkę tego, co empiryczne, a zatem nie są czyste w znaczeniu węższym. I właśnie takie poznania Kant nazywa nie-czystymi poznaniem *a priori*.

Kant, charakteryzując poznanie *a priori*, mówi nie tylko o jego niezależności od doświadczenia, ale również niezależności od podniet zmysłów. Problem poznania *a priori* bowiem formułuje on w postaci pytania: „Czy istnieje tego rodzaju poznanie niezależne od doświadczenia, a nawet (*und selbst*) od wszelkich podniet zmysłów? Poznania takie nazywamy [poznaniem] *a priori* i odróżniamy je od poznania empirycznych, które źródło swe mają *a posteriori*, mianowicie w doświadczeniu”<sup>11</sup>. Nasuwa się pytanie, czy w wypadku poznania *a priori* niezależność od doświadczenia jest równoznaczna z niezależnością od podniet zmysłów. Zdaniem Cramera, nie-czyste poznanie *a priori* jest wprawdzie poznaniem niezależnym od doświadczenia, ale nie jest poznaniem niezależnym od podniet zmysłów. Cramer twierdzi, że wyrażenie *a nawet od wszelkich podniet zmysłów niezależne* w wyżej przytoczonej wypowiedzi Kanta „posiada funkcję specyfikującą nie dla zakresu poznania *a priori*, ale wewnątrz tego zakresu”<sup>12</sup>. Dlatego poznanie, które jest od doświadczenia niezależne, ale nie jest niezależne od podniet zmysłów, nie jest poznaniem *a posteriori*. Nie ulega wątpliwości, że istnieją według Kanta czyste poznania *a priori*, tzn. poznania, które są niezależne zarówno od doświadczenia, jak i wszelkich podniet zmysłów (takimi poznaniem są poznania matematyczne), ale nie można wykluczyć z zakresu poznania *a priori* poznania nie-czystych, tzn. takich, które są wprawdzie niezależne od doświadczenia, ponieważ odznaczają

---

<sup>10</sup> Por. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Band 1, Aufl. Hrsg. v. R. Schmidt, Stuttgart 1922, Neudruck Aalen 1970, s. 212.

<sup>11</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., B 2.

<sup>12</sup> K. Cramer, op. cit., s. 25.

się powszechnością i koniecznością, ale zawierają domieszkę tego, co empiryczne. Zdaniem Cramera, uznanie poznania *a priori* w ogóle za przeciwieństwo zależności od podmiotów zmysłowych nie jest kompatybilne z Kantowską strategią uzasadniania syntetycznych sądów *a priori*, a odniesienie do wrażenia w ogóle stanowi konieczny warunek realizacji programu transcendentalnej filozofii jako teorii warunków przedmiotów możliwego doświadczenia<sup>13</sup>. Jak jednak należy rozumieć zależność poznania *a priori* od podmiotów zmysłowych? Nie ulega wątpliwości, że poznanie *a priori* nie może mieć w nich źródła. W przeciwnym razie nie różniłoby się od poznania *a posteriori*. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw określić status podmiotów zmysłowych w filozofii Kanta.

Mówiąc o podmiotach zmysłowych (*Eindrücke der Sinne*), Kant ma na uwadze wrażenia (*Empfindungen*), które stanowią materię zjawiska:

To, co w zjawisku odpowiada wrażeniu, nazywam jego materią. To natomiast, co sprawia, iż to, co różnorodne w zjawisku, może być uporządkowane wedle pewnych stosunków, nazywamy formą zjawiska. Ponieważ to, w czym się wrażenia jedynie porządkują i mogą być wstawione w pewne formy, samo nie może być znowu wrażeniem, więc materia wszelkiego zjawiska jest nam wprawdzie dana tylko *a posteriori*, ale forma jego, na ich przyjęcie gotowa, musi cała tkwić *a priori* w umyśle i dlatego musi być rzeczą możliwą rozważać ją całkowicie w oddzieleniu od wszelkiego wrażenia<sup>14</sup>.

Zdaniem Kanta, forma zjawiska jest czystą naocznością (*reine Anschauung*), tzn. taką naocznością, która nie zawiera żadnej domieszki empirycznej. Czystymi naocznościami są czas i przestrzeń. W ten sposób czas i przestrzeń jako formy zmysłowości są „wolne od wszelkiego czynnika empirycznego”<sup>15</sup> i jako takie są w umyśle przedstawiane całkowicie *a priori* „bez wszelkiego rzeczywistego przedmiotu zmysłów lub wrażenia”<sup>16</sup>.

Bez wątpienia sądy orzekające o formie zjawisk są nie tylko aprioryczne, ale również czyste (w węższym sensie). Czystym poznaniem *a priori* jest poznanie matematyczne. Pojęcia matematyczne bowiem

<sup>13</sup> Ibid., s. 27, 209.

<sup>14</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 20, B 34.

<sup>15</sup> Ibid., A 156, B 195.

<sup>16</sup> Ibid., A 21, B 35. Wrażenia według Kanta leżą u podstaw zarówno spostrzeżeń, jak i doświadczenia. Spostrzeżenie bowiem jako empiryczna naoczność jest połączeniem wrażeń i czystych form naoczności, natomiast doświadczenie jest możliwe dzięki koniecznemu powiązaniu spostrzeżeń (Ibid., B 207-208, B 218-219).

mogą być rozumiane jako pojęcia form zmysłowości, czasu i przestrzeni. W ten sposób czas i przestrzeń jako czyste naoczności gwarantują poznaniu matematycznemu jednocześnie aprioryczny i czysty charakter. Matematycy badają jednak samą tylko formę zjawisk, abstrahując od ich istnienia. W *Krytyce czystego rozumu* Kant zaznacza, że „w zagadnieniach matematycznych nie pytamy wcale [...] o istnienie”<sup>17</sup>. Istnienie zjawisk bowiem może nam być dane jedynie za sprawą wrażeń zmysłowych, ponieważ wrażenie „jest [...] tym, co wskazuje na pewną rzeczywistość w przestrzeni i w czasie”<sup>18</sup>, natomiast pojęcia matematyczne nie zwierają nic poza formalnymi określeniami naoczności i dlatego nie mają odniesienia do materialnej zawartości rzeczy. Poznanie matematyczne nie jest zatem poznaniem rzeczywistości.

Bez materii wrażeń empirycznych – pisze O. Höffe – nie ma żadnego poznania rzeczywistego świata; matematyka sama dla siebie oznacza tylko wiedzę formalną. [...] Kant nie deprecjonuje przez to samodzielności i własnej wartości matematyki, lecz stwierdza tylko, że matematyka sama niczego o rzeczywistości nie orzeka<sup>19</sup>.

Poznanie matematyczne nie jest zatem poznaniem rzeczy, ponieważ sama rzecz oprócz czystych form zawiera również materialną zawartość, która jest dana *a posteriori*. Czy jednak wszystkie poznania odnoszące się do tej materialnej zawartości mają charakter poznania *a posteriori*? Materialna zawartość zjawiska jest nam wprowadzie dana *a posteriori*, ale według Kanta jest możliwe aprioryczne poznanie, które dotyczy tej zawartości:

Materię [...] zjawisk, przez którą dane nam są rzeczy w przestrzeni i w czasie, możemy sobie przedstawić tylko w spostrzeżeniu, a więc *a posteriori*. Jedyne pojecie, które tę empiryczną zawartość zjawisk przedstawia *a priori*, to pojecie rzeczy w ogóle, a syntetyczne poznanie *a priori* tej rzeczy nie może dostarczyć niczego więcej jak samego tylko prawidła syntezy tego, co spostrzeżenie może dać *a posteriori*, ale nigdy nie może dostarczyć apriorycznej naoczności przedmiotu realnego, gdyż [naoczność] ta musi być z konieczności empiryczna<sup>20</sup>.

Zdaniem Cramera, w filozofii Kanta warunek apriorycznej nie-czystości spełniają syntetyczne zdania dotyczące rzeczy w ogóle<sup>21</sup>. Kant

<sup>17</sup> Ibid., A 719, B. 747.

<sup>18</sup> Ibid., A 374.

<sup>19</sup> O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 107.

<sup>20</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 720, B 748.

<sup>21</sup> K. Cramer, op. cit., s. 209-214.

bowiem twierdzi, że „zdania syntetyczne dotyczące rzeczy w ogóle, których naoczność nie może być nigdy dana *a priori*, są transcendentalne”<sup>22</sup>. Zdania te są o tyle nie-czyste, o ile dotyczą rzeczy, ponieważ rzecz oprócz czystych form zawiera również materialną zawartość, o tyle zaś są aprioryczne, o ile nie opisują każdorazowo zmiennej empirycznej zawartości rzeczy, lecz przedstawiają tę zawartość w modus „w ogóle”. Poznanie bowiem tego, co empiryczne, które abstrahuje od szczegółowych różnic w ramach materialnej zawartości zjawisk, Kant nazywa poznaniem transcendentalem. W *Krytyce* czytamy:

Albowiem doświadczenia wewnętrznego w ogóle i jego możliwości lub spostrzeżenia w ogóle, i jego stosunku do innych spostrzeżeń, gdy empirycznie nie jest dana żadna specjalna między nimi różnica lub ich określenie, nie można uważać za poznanie empiryczne, lecz za poznanie tego, co jest empiryczne w ogóle i co należy do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, do badania, które jest niewątpliwie transcendentale<sup>23</sup>.

Rzecz w ogóle można nazwać przedmiotem wrażenia w ogóle. W *Prolegomenach* Kant wprowadza pojęcie *przedmiotu wrażenia w ogóle*, tj. materii zjawiska, która nie jest jeszcze określona empirycznie<sup>24</sup>. Cramer trafnie zwraca uwagę na to, że do pojęcia *przedmiotu wrażenia w ogóle* dochodzimy przez pominięcie empirycznej określoności materii zjawiska, nie pomijając jednak tego, że materia ta może być dana tylko *a posteriori*, a zatem nie zaprzeczając jej empirycznemu charakterowi<sup>25</sup>. Tym, co pozostaje w takiej procedurze, jest pewne minimum naoczności empirycznej, tj. ten moment materii zmysłowości, który jest konieczny do określenia przedmiotu doświadczenia w ogóle. Nie chodzi zatem o to, że jakaś rzecz w swym empirycznym uszczegółowieniu nie może być przedstawiona bez odniesienia do określonej empirycznie materii zmysłowości, lecz o to, że żadna rzecz nie może zostać przedstawiona ani nawet pomyślana bez odniesienia do wrażenia w ogóle. W ten sposób warunkiem możliwości przedmiotów doświadczenia są nie tylko formy zmysłowości (czas i przestrzeń), ale również materia zmysłowości, *o ile nie jest ona jeszcze określona empirycznie*. W świetle takiego rozumienia syntetyczne zdania dotyczące rzeczy w ogóle byłyby nie-czyste, ponie-

<sup>22</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 720, B 748.

<sup>23</sup> Ibid., A 343, B 401.

<sup>24</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, § 39, s. 113.

<sup>25</sup> K. Cramer, op. cit., s. 206.



waż ich treść nie mogłaby być eksponowana bez odniesienia do wrażeń, oraz aprioryczne, ponieważ nie odnosiłyby się do empirycznie określonej materii zmysłowości, lecz do wrażenia w ogóle, które funduje możliwość rzeczy w ogóle. Z tego wynika, że nie-czyste poznania *a priori* byłyby zależne od wrażeń zmysłowych nie w tym sensie, że miałyby w nich swe źródło, lecz w tym znaczeniu, że musiałyby zostać odniesione do pewnego minimum naoczności empirycznej<sup>26</sup>.

Transcendentalne zdania dotyczące rzeczy w ogóle Kant nazywa dynamicznymi zasadami intelektu, które przeciwstawia zasadom matematycznym<sup>27</sup>. Zasady matematyczne, obejmujące aksjomaty naoczności i antycypacje spostrzeżenia, dotyczą zjawisk nie co do ich istnienia, lecz możliwości, dotyczą zatem formy zjawisk, tj. czystych naoczności<sup>28</sup>. Natomiast zasady dynamiczne odnoszą się do istnienia zjawisk, ich materii, jako że materia „oznacza coś, co napotykamy w przestrzeni i w czasie, zawiera więc pewien byt i odpowiada wrażeniu”<sup>29</sup>. Zasady dynamiczne obejmują przy tym analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia. Transcendentalnymi zdaniem dotyczącymi rzeczy w ogóle są jedynie analogie doświadczenia. Postulaty empirycznego myślenia są bowiem prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii modalności (możliwość, konieczność, istnienie), a kategorie modalności nie są żadnymi treściowymi określeniami rzeczy, lecz jedynie wyrażają ich stosunek do naszych władz poznawczych<sup>30</sup>. Natomiast w analogiach doświadczenia istnienie zjawisk zostaje określone, tj. *a priori* podporządkowane prawidłom. Ta określoność polega na wskazaniu im miejsca co do trzech sposobów istnienia w czasie, jakimi są trwanie, istnienie równoczesne i następowanie po sobie. Analogie doświadczenia są prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii stosunku (substancja, wspólnota, przyczynowość), a kategoriom

<sup>26</sup> Por. *ibid.*, s. 206-214.

<sup>27</sup> Poznanie według Kanta opiera się na zasadach, które dzięki pojęciom intelektu (kategorii) są warunkami przedmiotów możliwego doświadczenia i jako takie „nie są niczym innym, jak tylko prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii” (A 161, B 200). Dlatego podziałowi zasad na matematyczne i dynamiczne odpowiada analogiczny podział kategorii: kategoriami matematycznymi są kategorie ilości i jakości, natomiast kategoriami dynamicznymi – kategorie stosunku i modalności (B 110).

<sup>28</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 178, B 221.

<sup>29</sup> A 723, B 751.

<sup>30</sup> A 219, B 266.

stosunku są przyporządkowane te trzy *modi* istnienia zjawisk w czasie: kategorii substancji jest przyporządkowane trwanie, kategorii wspólnoty – istnienie równoczesne, natomiast kategorii przyczynowości – następowanie po sobie.

Kant twierdzi, że zasadom matematycznym przysługuje konieczność bezwarunkowa i bezpośrednia, ponieważ nie odnoszą się one do materii zjawisk, lecz samych tylko form (czystych naoczności), natomiast analogiom doświadczenia jako zasadom dynamicznym – konieczność warunkowa i pośrednia. Analogie doświadczenia jako zasady dynamiczne mają bowiem „także charakter konieczności *a priori*, lecz tylko pod warunkiem empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia, a więc tylko pośrednio i nie wprost”<sup>31</sup>. Dlaczego jednak analogiom doświadczenia przysługuje jedynie konieczność warunkowa? Otóż w analogiach doświadczenia zostaje określone istnienie zjawisk, a samo istnienie nigdy nie jest dane w naoczności czystej, lecz tylko w naoczności empirycznej. Dlatego istnienie nie jest pojęciem matematycznym, tj. pojęciem konstruowanym na podstawie odpowiadającej mu czystej naoczności. Z tego względu warunki istnienia przedmiotów naoczności empirycznej są przypadkowe, a zatem pomyślenie ich przeciwieństwa nie zawiera w sobie sprzeczności<sup>32</sup>. Ta przypadkowość pozostaje jednak bez uszczerbku dla konieczności *a priori* analogii doświadczenia, ponieważ „pod warunkiem empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia” ich przeciwieństwo nie jest możliwe. Nie-czyste *a priori* można zatem określić jako *a priori* kontyngentne.

W ten sposób analogie doświadczenia są konieczne pod warunkami empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia, warunkami, które same są przypadkowe. Empiryczne myślenie w ramach pewnego doświadczenia nie jest jednak równoznaczne, na co zwraca uwagę Cramer<sup>33</sup>, z empirycznym myśleniem empirycznie określonego przedmiotu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z myśleniem przedmiotu wrażenia w ogóle (rzeczy w ogóle), w drugim – z myśleniem jego empirycznych uszczegółowień. Analogie doświadczenia jako system nie-czystych sądów *a priori* zawierają zatem domieszkę tego, co empiryczne, w tym sensie, że wymagają

<sup>31</sup> A 160, B 199-200.

<sup>32</sup> Por. K. Cramer, op. cit., s. 243n.

<sup>33</sup> Ibid., s. 244.

minimum naoczności empirycznej, minimum, jakie implikuje pojęcie *wrażenia w ogóle*.

\*\*\*

Husserl, podobnie jak Kant, rozróżnia dwa rodzaje poznania *a priori*: czyste i nie-czyste, przy czym pierwsze określa jako formalne, a drugie – jako materialne. Czyste poznanie *a priori* (formalne) dotyczy logicznych form powiązania przy zupełnym uzmiennianiu materiałów zmysłowych, natomiast nie-czyste poznanie *a priori* (materialne) dotyczy zależności w ramach treściowego, jakościowego uposażenia przedmiotów<sup>34</sup>. Twórca nowej fenomenologii wzorem Kanta rozróżnia dwa znaczenia słowa *czysty*<sup>35</sup>. W pierwszym, szerszym znaczeniu, na które wskazuje sam sens słowa *a priori*, wszelkie poznanie *a priori* jest poznaniem czystym, ponieważ stanowi przeciwieństwo poznania *a posteriori* i jako takie jest wolne od faktyczności empirycznej. Nie każde poznanie *a priori* jest jednak czyste w drugim węższym znaczeniu, znaczeniu formalnym, tj. w sensie niezależności od materii poznania. Np. twierdzenia istotnościowe na temat barw czy dźwięków są czyste jedynie w pierwszym, a nie drugim znaczeniu<sup>36</sup>. Jeżeli zatem określamy poznanie materialno-aprioryczne jako nie-czyste, to mamy na uwadze to, że nie jest ono czyste w tym drugim, węższym znaczeniu. W ten sposób, promując ideę nie-czystego (materialnego) *a priori*, Husserl zakłada, że nawet w treściowej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*), która jest nam dana *a posteriori*, mogą pojawić się konieczne związki między determinacjami przedmiotów.

W fenomenologii pojęcie poznania *a priori* jest równoznaczne z pojęciem poznania istotnościowego. W ramach poznania *a priori* ujmujemy bowiem związki między istotami, tj. prawa istotowe. Jeżeli zaś chodzi o same istoty, to Husserl rozróżnia dwa ich rodzaje: formalne i materialne. Istoty formalne są niezależne od wszelkich treści rzeczowo określonych i jako takie mają odpowiednik w kategoriach wolnych

---

<sup>34</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 310-316.

<sup>35</sup> E. Husserl, *Formale und transzendental Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle 1929, s. 25-26.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 26n.

od uszczegółowienia wynikającego z materii poznania, w kategoriach takich, jak przedmiot, jedność, stan rzeczy, relacja; natomiast istoty materialne nie są wolne od rzeczowej materii i znajdują wyraz w pojęciach rzeczowo określonych, takich jak dom, drzewo, barwa, dźwięk, przestrzeń<sup>37</sup>. Istoty formalne zatem odnoszą się do przedmiotowości w ogóle, do przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, do ogólności najbardziej pustych i nieokreślonych, natomiast istoty materialne – do tego, co rzeczowo określone, do wszelkich konkretnych uszczegółowień przedmiotów i dziedzin przedmiotowych.

W ten sposób w poznaniu materialno-apriorycznym ujmujemy związki między istotami materialnymi, natomiast w poznaniu formalno-apriorycznym – związki między istotami formalnymi. Poznanie formalno-aprioryczne jest jednak poznaniem istotnościowym w niewłaściwym sensie. Ogólna definicja istoty podana przez Husserla brzmi bowiem: istota jest tym, „co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego *co*”<sup>38</sup>. Tej definicji nie spełniają jednak istoty formalne. Istoty formalne, będąc wolne od wszelkiej rzeczowej materii, są pozbawione swego *co*, swej zawartości rzeczowej. Dlatego istoty formalne są niewłaściwymi istotami. Istotami właściwymi są istoty materialne<sup>39</sup>. Z tej przyczyny poznanie materialno-aprioryczne można nazwać poznaniem istotnościowym we właściwym sensie.

W poznaniu materialno-apriorycznym ujmujemy istotnościowe konieczności, które nie mają czysto logicznego charakteru i jako takie mają charakter istotowych zależności.

Ten charakter konieczności, właściwy zależności – pisze E. Lévinas, komentując Husserlowską koncepcję poznania *a priori* – nie będąc empiryczny, nie jest również logiczny. Logika jest nauką o formie przedmiotu w ogóle. Konieczność prawdy dedukowanej logicznie znajduje swój fundament w prawach tej nauki, ale właśnie z tej przyczyny nie wnika ona w treść materialną przedmiotów. Tak więc prawa „zależności” wyrażają „prawa materialne”<sup>40</sup>.

W *Badaniach logicznych* treści zależne są określone jako treści niesamodzielne, tzn. takie, które nie mogą istnieć w oderwaniu od innych

<sup>37</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, op. cit., s. 311.

<sup>38</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 18.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 38.

<sup>40</sup> E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1994, s. 161.

treści ani nie mogą bez nich zostać przedstawione<sup>41</sup>. Przykładem treści niesamodzielnej jest barwa. Barwa bowiem nie może istnieć bez rozciągłości, której jest barwą. Natomiast treści samodzielne to takie treści, których istnienie nie jest uwarunkowane przez istnienie 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<sup>42</sup>.

W *Badaniach* Husserl zaznacza, że pojęcie treści niesamodzielnych wyrosło na gruncie brytyjskiego empiryzmu<sup>43</sup>. Polemizując z Lockiem, Berkeley argumentował bowiem, 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”<sup>44</sup>. Dlatego w empiryzmie, jak zauważa Tran-Duc-Thao, niesamodzielnosc jest zdefiniowana przez niemożliwość zrealizowania oddzielnie dwóch wrażeń, a właściwie dwóch aspektów tego samego wrażenia, a w konsekwencji prawa zależności między treściami niesamodzielnymi są rozumiane jako prawa psychologiczne<sup>45</sup>. Natomiast argumentacja Husserla jest zupełnie inna. Zdaniem twórcy fenomenologii, jeżeli nie mogą sobie przedstawić barwy bez rozciągłości, to dlatego do istoty barwy należy to, może ona zaistnieć tylko na pewnej powierzchni. Podstawę tej zależności Husserl widzi zatem w istocie barwy jako treści niesamodzielnej, tzn. takiej treści, która może istnieć tylko w połączeniu z innymi treściami. Zależności między treściami niesamodzielnymi nie mają bowiem charakteru konieczności subiektywnej, lecz wyrażają konieczności obiektywne, ugruntowane w istotach materialnych<sup>46</sup>.

Konieczność właściwa zależnościom istotnościowym jest, jak trafnie zauważa Tran-Duc-Thao, odsłaniana w świadomości niemożliwości,

<sup>41</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, op. cit., s. 279-293.

<sup>42</sup> Ibid., s. 292.

<sup>43</sup> Ibid., s. 280-282.

<sup>44</sup> Ibid., s. 281.

<sup>45</sup> Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et materialisme dialectique*, Paris-New York 1992, s. 26.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, op. cit., s. 293-295.

a procedura, przez którą taką świadomość można kreować nazywa się wariacją imaginatywną. Polega na swobodnym przekształcaniu w fantazji pojedynczych przedmiotów jednostkowych w celu określenia ich cech konstytutywnych<sup>47</sup>. Przykładowo mogę sobie wyobrazić 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 świadomości niemożliwości są zatem dane granice, w których mogę uzmienniać własności przedmiotu. Wariacja zakłada coś stałego, co się nie zmienia. Tym niezmiennikiem jest właśnie istota.

Zdaniem Husserla, punktem wyjścia poznania istotnościowego jest zawsze indywidualny przedmiot doświadczenia zmysłowego. Konstytucji istoty nie można bowiem oddzielić od doświadczenia jednostkowych faktów. W księdze pierwszej *Ideji czystej fenomenologii* Husserl zaznacza, że naoczność empiryczna i naoczność istotnościowa są współzależne, pomimo że mają całkowicie heterogeniczne natury.

Z pewnością do swoistych rysów naoczności istotnościowej należy to, że ma ona u swych podstaw pewien zasadniczy moment naoczności ukazującej indywidua, mianowicie pojawienie się, bycie widocznym czegoś indywidualnego, jakkolwiek oczywiście nie jego uchwycenie i nie żadne uznanie go w bycie jako rzeczywistości; pewne jest, że na skutek tego żadna naoczność istotnościowa nie jest możliwa bez swobodnej możliwości zwrócenia spojrzenia na „odpowiedni” przedmiot indywidualny i utworzenia świadomości dostarczającej przykładu – jak też na odwrót, żadne ujęcie naoczne czegoś indywidualnego nie jest możliwe bez swobodnej możliwości dokonania ideaacji, a w niej skierowania spojrzenia na odpowiednie istoty, ujawniające się na przykładzie tego, co indywidualnie widoczne; ale nie zmienia to niczego w tym, że *obydwie odmiany naoczności ujmowania są zasadniczo różne*, a w twierdzeniach takiego rodzaju, jak te, które wypowiedzieliśmy przed chwilą, ukazują się tylko ich z istoty płynące powiązania<sup>48</sup>.

Indywidualne fakty muszą zatem być empirycznie doświadczane, jeżeli ich *eidos* ma być ujęty w naoczności istotnościowej. Dlatego poznanie istotnościowe realizuje się na bazie zmysłowości i jako takie wymaga fundujących aktów, które są aktami naoczności zmysłowej.

W fenomenologii, podobnie jak u Kanta, poznanie *a priori* jest nie-czyste za sprawą wrażeń zmysłowych (dat hyletycznych), Husserl, mówiąc o nie-czystym poznaniu *a priori*, poznaniu istotnościowym we właściwym sensie, miał bowiem na uwadze przede wszyst-

<sup>47</sup> Tran-Duc-Thao, op. cit., s. 23-28.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 22.

kim apodyktyczny wgląd w strukturę jakości zmysłowych (zwłaszcza akustycznych i wizualnych) i związków między nimi. W Husserlowskiej fenomenologii ogląd istoty, zaznacza H. U. Hoche, jest niemal wyłącznie zorientowany na daty hyletyczne i ich *a priori*<sup>49</sup>. Istoty materialne są bowiem istotami uchwytywanymi na danych hyletycznych, a ogląd eidetyczny nie może abstrahować od ich zmysłowego dania. Nie-czyste poznanie *a priori* jest zależne od wrażeń zmysłowych. Zastanówmy się, na czym polega ta zależność.

Zdaniem Husserla, archetypiczną formą wszelkiej naoczności jest naoczność zmysłowa, dokładniej naoczność spostrzeżenia zewnętrznego, a pojęcie *wrażenia zmysłowego* można uznać za podstawowe pojęcie fenomenologii. H. U. Asemissen zwraca uwagę na to, że Husserl podziela pogląd sensualizmu, iż wrażenia są elementarną treścią świadomości, przy czym wbrew sensualizmowi nie traktuje wrażeń jako skutków zewnętrznych bodźców, lecz jako ożywione przez intencjonalne ujęcia treści przedstawiające<sup>50</sup>. Oprócz sensualnych wrażeń efektywną zawartość świadomości stanowi bowiem również warstwa intencjonalnych ujęć, pustych domniemań przedmiotowych, nadbudowywujących się nad treściami zmysłowymi i nadających im sens. To właśnie przez intencjonalne ujęcie wrażenie uzyskuje status treści przedstawiającej, a przy tym wrażenie jest treścią przedstawiającą spostrzeżenia zewnętrznego<sup>51</sup>. Wrażenia są zatem tymi zasobami spostrzeżeń, którym przez intencjonalne ujęcie przysługuje odniesienie do przedmiotowego momentu zjawiska.

Akty spostrzeżenia zewnętrznego za sprawą wrażeń zmysłowych różnią się co do zakresu bogactwa pełni naocznej, stopnia jej żywości, czasoprzestrzennych określeń swych przedmiotów. Husserla jednak nigdy nie interesowały spostrzeżenia wzięte *hic et nunc*, w empirycznej określoności. Husserl bowiem rzeczywistość spostrzeżenia zawsze redukował do ich czystej możliwości (czystej istoty)<sup>52</sup>. Redukcja ta polega na pominięciu intensywnych i ekstensywnych własności treści spostrzeżenia, jego sytuacyjnie uwarunkowanych uszczegółowień, a tym, co zostaje po dokonaniu takiej redukcji, jest, jak trafnie zauważa H. Ples-

<sup>49</sup> H. U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*, Köln 1964, s. 86.

<sup>50</sup> H. U. Asemissen, „Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls”, *Kant-Studien, Ergänzungsheft* 73, Köln 1957, s. 34-36.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. II, op. cit., s. 96.

<sup>52</sup> Por. H. U. Asemissen, op. cit., s. 48n.

sner, jakość wrażenia (jakość zmysłowa)<sup>53</sup>. Jakości zmysłowe stanowią zatem stałe wrażeń, ich momenty istotnościowe<sup>54</sup>. Jedynie dzięki nim można sobie przedstawić przedmioty treściowo (rzeczowo) określone. Nie chodzi o to, że pewien przedmiot nie może zostać przedstawiony bez określonych jakości, określonej barwy, określonego zapachu itd., ale o to, że żaden przedmiot w swym rzeczowym uposażeniu bez jakości zmysłowych w ogóle nie może zostać przedstawiony ani nawet pomyślany. W tym sensie jakości zmysłowe jako stałe wrażeń są warunkiem możliwości zjawiania się przedmiotów doświadczenia. Dlatego nie-czyste poznanie *a priori* (poznanie materialno-aprioryczne) jest zależne od wrażeń zmysłowych w tym sensie, że dotyczy ono zależności istotnościowych w ramach treściowej zawartości rzeczy, a zawartość ta może być dana jedynie poprzez jakości zmysłowe.

Z powyższych wywodów wynika, że materialne poznanie *a priori* dotyczy wszystkich treści o dowolnym stopniu ogólności. Jeżeli bowiem według Husserla istota oznacza „to, co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego *co*”<sup>55</sup>, to każde indywidualne *co* może zostać ujęte jako przykład pewnego *eidosa*. W ramach takiego rozumienia istoty nawet treści empiryczne stoją w związkach istotnościowych, o ile możemy je doprowadzić do naoczności eidetycznej i ująć w wolnej wariacji. Innymi słowy, wszystkie treści, nawet te, które są wyrażone w pojęciach empirycznych, takich jak barwa czy dźwięk, mają swoje *a priori*. W *Formale und transzendentale Logik* czytamy, że „również takie pojęcia można tworzyć jako aprioryczne (wolne od wszelkiego charakteru empiryczno-faktycznego). Również one mają swoje *a priori*, które jest *a priori* kontyngentnym, a nie *a priori* czystego rozumu”<sup>56</sup>.

Istoty materialne, podobnie jak istoty formalne, włączają się jednak w hierarchię istot, hierarchię gatunków i rodzajów, w ramach której najwyższe istoty jako najwyższe rodzaje są nazwane kategoriami materialnymi<sup>57</sup>. Takimi kategoriami są pojęcia regionalne, tzn. najwyższe pojęcia danej dziedziny bytu. Świat dzieli się bowiem na dziedziny, a pojęcie dziedziny bytu jest określone jako „do pewnego konkretnego przyna-

<sup>53</sup> H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*, Bonn 1965, s. 11.

<sup>54</sup> Por. *ibid.*, s. 6-11.

<sup>55</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 18.

<sup>56</sup> E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, op. cit., s. 27.

<sup>57</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, s. 311.



leżna najwyższa jedność rodzajów<sup>58</sup>. Np. dziedzina przyrody jest uformowana za pomocą takich rodzajów (pojęć regionalnych), jak rozciągłość, czas, przyczynowość. Kategorie są najwyższymi istotami, w których są ugruntowane prawa istotowe konstytutywne dla określonych dziedzin bytu. Pomiędzy najwyższą istotą (kategorią), np. rzeczą w ogóle, konstytuującą jakąś dziedzinę bytu, a podporządkowanymi jej szczegółowymi istotami (*species*) zachodzi przy tym nie tylko różnica stopnia, ale również różnica istotnościowa<sup>59</sup>. W *Ideach III* bowiem czytamy:

Jest całkowicie jasne, że nauka o istocie należąca do regionalnego *a priori* – np. rzecz w ogóle, dusza – musi mieć inne znaczenie i miejsce niż wszystkie inne poznania istotnościowe, które odnoszą się do przypadkowych własności rzeczy, duszy itd., a więc tego, co materialne (*sachhaltige*)<sup>60</sup>.

Dlatego w *Ideji fenomenologii* Husserl rozróżnia dwa znaczenia pojęcia *a priori*<sup>61</sup>. W pierwszym znaczeniu przez pojęcie to rozumiemy poszczególne *species* i ugruntowane w nich prawa istotowe, które determinują charakter szczegółowej typiki przedmiotów, natomiast w drugim znaczeniu obejmuje ono jedynie kategorie (najwyższe istoty) i mające w nich podstawę prawa dotyczące ogólnych struktur danej dziedziny bytu.

\*\*\*

W świetle rozważań zawartych w tym tekście staje się jasne, że zależność od wrażeń zmysłowych nie musi być oznaką empiryczności poznania. Zarówno bowiem u Kanta, jak i Husserla nie-czyste poznanie *a priori* jako nie-czyste jest zależne od wrażeń zmysłowych, ponieważ odnosi się do materialnej zawartości rzeczy, a jednocześnie jako *a priori* jest niezależne od doświadczenia, ponieważ spełnia wymóg powszechności i konieczności. Według Kanta ten moment materii zmysłowości, który nazywa on wrażeniem w ogóle, jest jednym z apriorycznych warunków możliwości przedmiotów doświadczenia, natomiast według

<sup>58</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 53.

<sup>59</sup> Por. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 142n.

<sup>60</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch Husserliana*, Bd. V, Den Haag 1952, s. 36.

<sup>61</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 64.

Husserla jakości zmysłowe jako stałe wrażen warunkują zjawianie się rzeczowo określonych przedmiotów. W Kantowskim transcendentalizmie nie-czyste poznanie *a priori* znajduje wyraz w sądach dotyczących rzeczy w ogóle i jako takie odnosi się do ogólnych struktur przedmiotów doświadczenia, ponieważ wszelka szczegółowa typika przedmiotów dopuszcza jedynie empiryczne prawidłowości. Myśliciel z Królewca utrzymuje bowiem, że jedynie najwyższe zasady, które umożliwiają przyrodę w ogóle, mają charakter aprioryczny. Dlatego twierdzenia dotyczące barw czy dźwięków, które zdaniem fenomenologów są reprezentatywnym przykładem praw materialno-apriorycznych, autor *Krytyki* potraktowałby jako sądy empiryczne. Natomiast w ujęciu Husserla nie-czyste poznanie *a priori* dotyczy zarówno ogólnych struktur determinujących charakter danej dziedziny bytu i tym samym ma podstawę w pojęciach regionalnych (najwyższych pojęciach danej dziedziny), jak i szczegółowych treści, znajdujących wyraz w pojęciach empirycznych. Dlatego Husserl postawił Kantowi zarzut, że zapoznał on szeroki zakres poznań *a priori* niższego rzędu, poznań dotyczących szczegółowej typiki przedmiotów<sup>62</sup>. Z drugiej jednak strony, jak zauważa I. Kern, autor *Badań logicznych* zinterpretował Kantowskie kategorie jako pojęcia regionalne, a ugruntowane w nich poznanie jako poznanie materialno-aprioryczne<sup>63</sup>. Husserlowska interpretacja nie jest jednak w pełni uzasadniona, ponieważ Husserl w swym komentarzu do Kanta nie uwzględnił idei nie-czystego *a priori* pierwotnie zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. Dopiero uwzględnienie tej idei pozwoli dosłuchać się Kantowskiego echa w fenomenologicznym pojęciu materialnego *a priori*.

Piotr Łaciak

---

<sup>62</sup> Por. I. Kern, op. cit., s. 56-61.

<sup>63</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., s. 53-55; I. Kern, op. cit., s. 141n.

---