

Piotr Łaciak

Husserl a idea materialnego *a priori*

Niniejszy artykuł prezentuje Husserlowski model transcendentalizmu w aspekcie problematyki, jaką implikuje idea materialnego *a priori*. Promując tę ideę, fenomenologia unika aporii, na jakie narażony jest inny model transcendentalizmu – Kantowski formalizm, sankcjonujący dualizm formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*. Dualizm ten sprzyja utrwalaniu się sprzeczności, takich jak: zmysłowość – intelekt, to, co szczegółowe – to, co ogólne, czas – prawda. Sprzeczności te przewyżcza właśnie fenomenologia dzięki odkryciu materialnego *a priori*. Celem artykułu jest ukazanie konsekwencji fenomenologicznej teorii materialnego *a priori*.

Materialne a priori a formalne a priori

Husserl formułuje ideę materialnego *a priori* w ramach polemiki z formalizmem transcendentalnym Kanta. Stąd najpierw omówimy Kantowską koncepcję poznania *a priori*.

Po pierwsze, Kant subiektywizuje *a priori*, jako że ogólność i konieczność, jaką się ono charakteryzuje, są – jego zdaniem – warunkami, które umysł narzuca przedmiotom. Na gruncie filozofii Kanta ogólność może być interpretowana jako *consensus*, a konieczność jako rodzaj przymusu mentalnego.¹ Kantowskie *a priori* implikuje tym samym rozbrat między tym, co transcendentalne, a tym, co ontyczne. Po drugie, Kant formalizuje *a priori*, co oznacza, że w ramach Kantowskiego modelu transcendentalizmu to, co aprioryczne, odznacza się formalną koniecznością, a to, co materialne – jedynie empiryczną

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

przypadkowością. Stąd zgodnym zdaniem komentatorów na gruncie filozofii Kanta materialne *a priori* stanowi *contradictio in adjecto*.²

Kant zatem *a priori* wiąże z tym, co formalne, degradując to, co materialne, do poziomu różnorodności danych naocznych, różnorodności determinowanej z zewnątrz przez formy zmysłowości i kategorie intelektu. Idea *a priori* formalnego implikuje dualizm intelektu i zmysłowości, pojęć i naoczności. Zmysłowość i intelekt stanowią – zdaniem Kanta – dwie odrębne władze poznawcze, których funkcji nie należy ze sobą mieszać. Ludzki intelekt, w przeciwieństwie do nieskończonego intelektu boskiego, nie może niczego oglądać, ponieważ w naszym skończonym poznaniu wszelki ogląd jest oglądem zmysłowym.³ Dualizm formalnego (pojęciowego) myślenia i materialnego, ale tylko zmysłowego oglądu, jest konsekwencją dualizmu formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*, dualizmu charakterystycznego dla skończonego poznania ludzkiego. Skończona istota rozumna, jaką jest człowiek, nie dysponuje bowiem materialnym *a priori*, jest jej dostępne tylko formalne *a priori*. Wszak materia poznania nie jest dana człowiekowi *a priori*, lecz *a posteriori*, to znaczy powstaje wskutek pobudzenia jego zmysłów przez rzeczy. W ten sposób ludzki ogląd jest oglądem zmysłowym, pochodnym (*intuitus derivativus*), ponieważ nie może uzyskać materii poznania niezależnie od pobudzeń zmysłowych. Jedynie istota boska mogłaby uzyskać materię poznania bez pobudzenia przez rzeczy, a więc *a priori*, a zatem przysługiwałyby jej ogląd pierwotny (*intuitus originarius*).⁴ Innymi słowy, jedynie boski intelekt (*intellectus archetypus*) mógłby być intelektem intuitywnym, „w którym samowiedza dawałaby zarazem to, co różnorodne w naoczności”⁵. Taki

² Zob. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 57; M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 3 n.; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971, ss. 252, 321; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern 1954, ss. 68–101.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 136.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, s. 246. Innymi słowy, jedynie istota boska mogłaby dysponować poznaniem materialno-apriorycznym. *Intellectus archetypus* jest jednak tylko ideą możliwości innej niż nasza naoczności, ideą nieosiągalną dla wszelkiego rzeczywistego poznania, lecz wyznaczającą jego idealne granice.

intelekt „nie potrzebowałby osobnego aktu zsyntetyzowania tego, co różnorodne, w jedność świadomości, jakiego wymaga intelekt ludzki, który tylko myśli, a nic nie ogląda”⁶.

W naszym poznaniu dane naoczne i kategorie intelektu stanowią tym samym dwa odrębne momenty. „Czyste pojęcia intelektu są [...] w porównaniu z empirycznymi (co więcej, z wszelkimi zmysłowymi) danymi naocznymi całkiem odmiennego rodzaju i nie można ich nigdy znaleźć w naoczności.”⁷ Nasz intelekt, jak władza pojęć, przechodzi jednak od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe. W jaki sposób zatem to, co szczegółowe i empiryczne (materialne *a posteriori*), może być podciągnięte pod to, co ogólne i czyste (formalne *a priori*)? W jaki sposób jest możliwe zastosowanie logiczno-formalnych kategorii do doświadczenia? W jaki sposób jest możliwa kategoriałna synteza materiału zmysłowego?

Pytania te ujawniają podstawową aporię Kantowskiego formalizmu transcendentального. Kantowski podmiot transcendentálny, prawodawca świata empirycznego, jest ogółem formalnych warunków *a priori* umożliwiających poznanie wszelkiego możliwego przedmiotu, natomiast podmiot konkretny (materialnie określony) jest degradowany do poziomu tego, co empiryczne. Dyslokacja podmiotu transcendentального i podmiotu konkretnego, intelektu i zmysłowości oznacza, że prawa intelektu są *formalnie*, nie zaś *materialnie* konieczne. Intelekt jest bowiem – zdaniem Kanta – źródłem praw przyrody, ale jedynie co do ich formalnej i ogólnej jedności. Innymi słowy, intelekt sam z siebie nie określa zjawisk w zakresie ich empirycznej (materialnej) jednorodności, wyrażającej się w szczegółowych prawach przyrody, nie podpadających pod ogólne warunki obiektywności. Stąd na gruncie formalizmu Kanta staje się zasadne pytanie o możliwość subsumpcji tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne. Jeżeli bowiem intelekt odznacza się tylko ogólną koniecznością, to „w [dokonywanym] przezeń poznawaniu nie zostaje to, co szczegółowe, określone przez to, co ogólne, a tym samym nie może to, co szczegółowe, być wyprowadzone wyłącznie z tego, co ogólne. Jednocześnie powinno jednak to, co szczegółowe

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., s. 287.

w różnorodności przyrody, zgadzać się (za pomocą pojęć i praw) z tym, co ogólne, jeśli ma ono być pod nie podciągnięte”⁸.

Kant, jak trafnie zauważa Tran-Duc-Thao, nigdy nie odpowiedział na pytanie, „w jaki sposób dane *rzeczywistego* doświadczenia mogą zgadzać się ze swą «formą» aprioryczną, aby umożliwić konstytucję *szczegółowych* praw przyrody”⁹. W *Krytyce władzy sądenia* afirmuje on wprawdzie taką zgodność, wprowadzając zasadę celowości transcendentальной, ale zasada ta jest zasadą regulatywną, a nie konstytutywną.¹⁰ Innymi słowy, zgodności tej nie można ani dowieść ani pojąć, gdyż teleologia zwodzi intelekt, wywołując nieprzewidywalne antynomie. *Stąd fakt zgodności tego, co ogólne z tym, co szczegółowe, pozostaje na gruncie Kantowskiego formalizmu niewytłumaczalny*. W ten sposób Kant nie rozwiązał problemu poznania w jego konkretnej treści. Autor *Krytyki czystego rozumu* nie dysponował bowiem środkiem niezbędnym do rozwiązania tego problemu: pojęciem *materialnego a priori*. Od wszystkich sprzeczności, w jakie uwikłany jest Kantowski formalizm transcendentálny, wolna jest Husserlowska fenomenologia, promująca ideę *materialnego a priori*, ideę, która w dalszej części tego tekstu zostanie bliżej scharakteryzowana.

Husserla teoria *a priori* jest skierowana przeciwko Kantowskiemu subiektywizmowi i formalizmowi. Po pierwsze, Husserl rozróżnia dwa aspekty *a priori*: obiektywny i subiektywny.¹¹ *A priori* obiektywne (ontyczne) jest, jego zdaniem, możliwe jedynie jako korelat *a priori* subiektywnego (konstytutywnego). *A priori* fenomenologiczne manifestuje tym samym zgodność tego, co transcendentálne, i tego, co ontyczne. Po drugie, Husserl oprócz formalnego *a priori* przyjmuje istnienie *materialnego a priori*¹². Spróbujmy teraz określić różnicę między formalnym a *materialnym a priori*.

⁸ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 386.

⁹ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris–New York 1992, s. 57.

¹⁰ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, op. cit., ss. 24–35.

¹¹ Zob. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle 1929, s. 220 n.; idem, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajsb, Warszawa 1982, ss. 206–208, 220–221, 232–236; S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Paris 1957, s. 265 n.

¹² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., ss. 25–27, 133 n., 189 n.

Kryteriami aprioryczności są ogólność (*Allgemeinheit*) i konieczność (*Notwendigkeit*), a dokładnie czysta ogólność, w przeciwieństwie do ogólności empiryczno-indukcyjnej, i eidetyczna konieczność, w odróżnieniu od konieczności empirycznej. Stąd różnicę między formalnym a materialnym *a priori* można charakteryzować ze względu na właściwą im ogólność i konieczność. Zacznijmy od samej dystynkcji: formalne – materialne. To, co formalne, odnosi się do przedmiotowości w ogóle, do przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, do ogólności najbardziej pustych i nieokreślonych, natomiast to, co materialne – do tego, co rzeczowo określone (*sachhaltige*), do wszelkich konkretnych uszczegółowień przedmiotów i dziedzin przedmiotowych. W ten sposób formalne *a priori* odznacza się formalną ogólnością (*formale Allgemeinheit*) i jako takie zachowuje ważność w odniesieniu do wszelkich przedmiotów w ogóle, wszelkich dziedzin przedmiotowych, tzn. zakres jego zastosowania nie jest ograniczony do żadnej materii poznania, natomiast materialne *a priori* odznacza się materialną ogólnością (*sachhaltige Allgemeinheit*) i jako takie odnosi się do szczegółowych dziedzin bytu (*Seinsregionen*).¹³ I konsekwentnie, przynależna do formalnej ogólności konieczność (konieczność formalna) determinuje przedmiot jako dowolne coś, pozostawiając w nieokreśleniu wszystkie jego momenty materialne, natomiast konieczność właściwa materialnej ogólności (konieczność materialna) wnika w samą materię przedmiotu, określając go w łonie jego konkretności i szczególowości. O ile w obrębie formalnego *a priori* ogólność wyklucza szczególowość, a konieczność przypadkowość, o tyle w ramach materialnego *a priori* ogólność i szczególowość, konieczność i przypadkowość nie wykluczają się.

Konieczność właściwą materialnemu *a priori* można rozumieć jako konieczność przypadkowości. W *Formale und transzendente Logik* Husserl określa materialne *a priori* jako przypadkowe *a priori* (*kontingentes A priori*), tj. *a priori* właściwe przypadkowej sferze takiej lub innej materii, *a priori* hyletyczno-konkretnie (*hyletisch-sachhaltiges A priori*)¹⁴. W ten sposób materialne *a priori* jest z jed-

¹³ Terminu *sachhaltig*, który tłumacząc jako materialny lub konkretny, Husserl używa w opozycji do *formal*. Na temat różnicy między formalną a materialną ogólnością zob. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, s. 407 n.

¹⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., s. 25 n.

nej strony *a priori* czystym w znaczeniu niezależności od wszelkiej faktyczności empirycznej, na co wskazuje sam sens słowa *a priori*, a z drugiej strony nie jest ono czyste w znaczeniu formalnym, tj. w sensie niezależności od wszelkiej materii poznania. W przeciwieństwie do tak rozumianego przypadkowego (materialnego) *a priori*, formalne *a priori*, właściwe logice, jest wolne (czyste) nie tylko od faktyczności empirycznej, ale również – od materii i jako takie poprzedza wszelkie hyletyczne *a priori*, wszelkie dziedziny istotnościowo odnoszące się do *hyle*.¹⁵

Promując ideę materialnego *a priori*, Husserl ustanawia zatem nieznaną Kantowi różnicę między *czystą ogólnością materialną* a ogólnością empiryczno-indukcyjną, między *eidetyczną koniecznością materialną* a koniecznością empiryczną. Dlatego też, jak trafnie zauważa E. Lévinas, „odkrycie *a priori* materialnego nie oznacza w rzeczywistości redukcji wszystkich prawd empirycznych do prawd apriorycznych”¹⁶.

Husserl ewokuje ideę materialnego *a priori*, przechodząc od formalnej do materialnej teorii wiedzy. W ramach tego przejścia, jego zdaniem, nie musimy zrzekać się idei uniwersalności nauki. Twórca fenomenologii próbuje bowiem dojść do takiej materialnej teorii wiedzy, która byłaby również uniwersalna. Środkiem niezbędnym do realizacji tego zadania jest właśnie materialne *a priori*.

Teorię przedmiotu w ogóle, traktującą o formie przedmiotowości, tzn. abstrahującą od wszelkich materialnych określeń przedmiotowych, Husserl nazywa ontologią formalną i odróżnia ją od ontologii materialnych, które są właściwe różnym szczegółowym dziedzinom bytu. W fenomenologii relacja tego, co formalne, do tego, co materialne, nie jest relacją rodzaju do gatunku: forma nie jest najwyższym rodzajem, którego gatunkami byłyby momenty materialne.¹⁷ Stąd prawdy orzekające o materialnej strukturze bytu nie są uszczegółowieniami prawd formalno-ontologicznych.¹⁸ W ten sposób ontologia

¹⁵ Ibid.

¹⁶ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1994, s. 165.

¹⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, ss. 43–48. Por. E. Lévinas, *Théorie de l'intuition ...*, op. cit., s. 21.

¹⁸ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 53.

formalna wprowadzie „przepisuje [...] z góry ontologiom materialnym pewną wspólną im wszystkim formalną strukturę”¹⁹, strukturę, która wyraża się w formalnych kategoriach, wolnych od wszelkiego uszczegółowienia wynikającego z materii poznania, kategoriach takich, jak: przedmiot, relacja, stan rzeczy, jedność itd. – ale ontologie materialne zachowują pewną autonomię wobec ontologii formalnej. Ontologie materialne odpowiadają zatem poszczególnym dziedzinom bytu, a pojęcie dziedziny jest określone jako „do pewnego konkretnu przynależna najwyższa jedność rodzajów”²⁰, rodzajów, które z istoty rządzą wszelkimi podpadającymi pod nie konkretnymi ujednostkowieniami. Oddajemy głos samemu Husserlowi: „W sferze tego, co materialnie określone, np. rzecz w ogóle, jakość zmysłowa, kształt przestrzenny, przeżycie w ogóle są najwyższymi rodzajami; stanowiące ich istotę zespoły momentów należące do określonych rzeczy, do określonych jakości zmysłowych, kształtów przestrzennych, przeżyć jako takich – są eidetycznymi i przy tym zawierającymi materialne określenia najniższymi odmianami”²¹. Najwyższe rodzaje, których jedność determinuje charakter jakiejś dziedziny bytu, są kategoriami materialnymi i w nich mają podstawę prawdy materialno-aprioryczne. Na przykład dziedzina przyrody jest uformowana za pomocą takich rodzajów, jak: rozciągłość, czas, przyczynowość, rodzajów, które w sposób bezwarunkowo obowiązujący, a więc *a priori*, wiążą wszystkie wchodzące w ich zakres faktyczne ujednostkowania.

W fenomenologii przejściem od formalnego do materialnego *a priori* rządzi dystynkcja: analityczne – syntetyczne. O ile prawdy formalno-aprioryczne, które orzekają o czystej formie przedmiotowości i tym samym mają podstawę w kategoriach formalnych, są prawdami analitycznymi, o tyle prawdy materialno-aprioryczne – które jako nieformalne orzekają o materialnej strukturze bytu za pomocą kategorii, których nie można sformalizować, jako *a priori* mają podstawę w najwyższych rodzajach danej dziedziny bytu, pod które podpadają na mocy konieczności eidetycznej, tj. bezwarunkowo koniecznie wszystkie indywidualne przedmioty tej dziedziny

¹⁹ Ibid., s. 39.

²⁰ Ibid., s. 53.

²¹ Ibid., s. 45.

– są prawdami syntetycznymi. Stąd Husserl określa *a priori* formalne jako *a priori* analityczne, natomiast *a priori* materialne jako *a priori* syntetyczne.²² O ile bowiem w ramach materialnego *a priori* jest możliwe rozszerzenie treści poznania, tzn. są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, o tyle w ramach formalnego *a priori* żadne rozszerzenie treści wiedzy nie jest możliwe, gdyż formalne *a priori* jest obojętne na wszelką treść.

Dystynkcja prawd formalno-apriorycznych i prawd materialno-apriorycznych presuponuje rozróżnienie dwóch typów generalizacji: generalizacji formalizującej (*formalisierende Verallgemeinerung*) i generalizacji konkretnej (*sachhaltige Verallgemeinerung*)²³. Prawdy formalno-aprioryczne ujawniamy w ramach generalizacji formalizującej, natomiast prawdy materialno-aprioryczne – w ramach generalizacji konkretnej. Generalizacja formalizująca w sposób dowolny uzmiennia to, co w przedmiocie stanowi jego konkretną treść, określając go jedynie w formie strukturalnie pustej (jako przedmiot w ogóle), natomiast generalizacja konkretna wydobywa z indywiduum, ujmowanego jako przykład, istotowo przynależną mu treść, dochodząc do rodzajów, gatunków i praw istotowych pozostających w związku z tym, co konkretne, tj. odnoszących się do *Sachhaltigkeit*.²⁴ Generalizacji formalizującej właściwa jest oczywistość formalna (analityczna czy logiczna), natomiast generalizacji konkretnej – oczywistość materialna (syntetyczno-aprioryczna). Ta ostatnia wymaga określonych treści empirycznych, indywidualnych naoczności dla egzemplifikacji materialnych ogólności. Takich indywidualnych, określonych naoczności nie wymaga oczywistość analityczna, która nie będąc wrażliwa na żadną materię poznania, potrzebuje jakichkolwiek, dowolnie uzmiennianych przykładów ilustrujących ogólności formalne.²⁵

Samo przeciwstawienie dwóch typów *a priori* i odpowiednio – dwóch typów generalizacji oraz dwóch typów oczywistości jest przeprowadzone na poziomie analiz statycznych.²⁶ A poziom ten, zaznacza sam

²² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., s. 133 n.

²³ Ibid., s. 189 n.

²⁴ Ibid., s. 189.

²⁵ Ibid., s. 189 n.

²⁶ Ibid., s. 190; por. S. Bachelard, *La logique ...*, op. cit., s. 221.

Husserl, jest poziomem *naiwnym*. Logik musi respektować niezależność formalizacji od doświadczenia, powstrzymując się od uciekania się do konkretnych przykładów, ale filozof powinien odsłonić ukryte presupozycje tej formalizacji. O ile w perspektywie statycznej materialne *a priori* wymaga odniesienia do indywidualnych przedmiotów traktowanych jako przykłady, a z punktu widzenia noetycznego odniesienia do indywidualnych naoczności, natomiast formalne *a priori* takiego odniesienia nie wymaga, o tyle w perspektywie genetycznej nawet formalne *a priori* ma odniesienie do możliwego doświadczenia. Prawa formalno-analityczne pozostają bowiem w relacji do empirycznej rzeczywistości, o ile przepisują prawa dla wszelkich realności. Innymi słowy, poprzez samą możliwość zastosowania sądy analityczno-formalne mają odniesienie do przedmiotów indywidualnych, do elementów konkretnych, do *Sachhaltigkeiten*.²⁷

Ostateczne substraty sądów Husserl nazywa rdzeniami (*Kern*), czyli materiałami, które wchodzą w organizację syntaktyczną, ale same są pozbawione wszelkiej formy syntaktycznej i jako takie odsyłają do naoczności przedpredykatywnej.²⁸ Te ostateczne substraty (rdzenie materialne) są przedmiotami indywidualnymi. Do nich odnosi się materialne *a priori*. Natomiast formalne (analityczne) *a priori* ma związek z odmianami *czegoś w ogóle*. Analityka formalna przekształca bowiem rdzenie (materię poznania) w rdzenie dowolne, w modusy *czegoś w ogóle*.²⁹ Innymi słowy, właściwa tej analityce formalizacja przekształca rdzenie w substraty nieokreślone, w puste miejsce, które może zostać dowolnie wypełnione, tzn. pozbawia indywiduum wszelkiej konkretnej treści. „Chodzi o – pisze Tran-Duc-Thao komentując Husserlowską teorię sądu – X absolutnie nieokreślone. Logik ma w ten sposób wrażenie, że prawa, które określa, są radykalnie niezależne od wszelkiego odniesienia do treści konkretnej sądu.”³⁰ Jest to jednak, zdaniem Husserla, tylko złudzenie. Generalizacja formalna w swym funkcjonowaniu nie musi odnosić się do rdzeni, ale chcą

²⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 427 n.; por. S. Bachelard, *La logique* ..., op. cit., s. 205.

²⁸ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., ss. 193–195.

²⁹ *Ibid.*, s. 134.

³⁰ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie* ..., op. cit., s. 195 n.

wyjaśnić jej genezę, musimy odwołać się do prawa materialnej homogeniczności rdzeni. Nawet nieokreślone X nie oznacza czegokolwiek, lecz możliwą realność, która implikuje warunki porządku materialnego. W ten sposób prawa logiczne nie mogą stosować się do wypowiedzi typu: *suma kątów w trójkącie jest równa czerwonemu kolorowi*.³¹ Ta wypowiedź, pomimo że respektuje warunki gramatyczne, jest pozbawiona sensu, nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. „Stąd prawa logiczne są formalne tylko przez abstrakcję. Ich prawda okazuje się związana z warunkami materialnymi sądu prawdziwego.”³² Z tej przyczyny nawet w wypadku formalizacji rdzenie nie mogą być całkowicie dowolnie uzmienniane, lecz muszą pozostawać w materialnej zgodności ze sobą.

To, co formalne, ma zatem genezę materialną. Forma implikuje źródłowo rdzenie materialne. Husserl w *Formale und transzendente Logik* „wraca – zauważa M. Dufrenne – do tego, co formalne, aby wyjaśnić je jako transcendentalne, a w konsekwencji [...] to, co formalne, jest już materialne”³³. *A priori* formalne musi zatem odnosić się do *hyle* (poziom genetyczny), ale może być rozpatrywane niezależnie od wszelkiej *hyle* (poziom statyczny).

Ontyczne a priori a subiektywne a priori

W poprzednim paragrafie materialne *a priori* było rozpatrywane w aspekcie obiektywnym, tzn. zostało potraktowane jako *a priori* ontyczne, *a priori* właściwe różnym ontologicznym regionom materialnym, jak przyroda, świat istot żywych, społeczność. Taka perspektywa rozważań ujawnia jednak z punktu widzenia fenomenologicznego istotne ograniczenia. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl zaznacza, że zadanie opracowania apriorycznej ontologii świata realnego, zadanie, które polega na ujawnieniu ontycznego (obiektywnego) *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

³¹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., s. 196.

³² Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie ...*, op. cit., s. 196.

³³ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 89.

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. transcendentalnej.³⁴ *A priori* ontyczne (obiektywne) osiągnie poziom filozoficznej zrozumiałości dopiero wówczas, gdy zostanie odniesione do *a priori* subiektywnego (konstytutywnego). Spróbujmy teraz wniknąć w istotę tego *a priori* subiektywnego.

Zacznijmy od objaśnienia samej idei konstytucji. O ile naczelną opozycją filozofii krytycznej jest opozycja między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, o tyle fenomenologia jest zdominowana przez opozycję: to, co transcendentalne – to, co światowe. Fundamentalnym problemem fenomenologii jest bowiem, jak zauważa E. Fink, problem pochodzenia świata.³⁵ Kluczem do rozwiązania tego problemu nie jest, jak u Kanta, eksplorowanie warunków *a priori* wszelkiego poznania teoretycznego, jako że warunki te same są *światowe*, lecz odsłonięcie nowej dziedziny poza światem: dziedziny czystej świadomości. Problem pochodzenia świata jest problemem jego konstytucji. Stąd idealizm fenomenologiczny jest idealizmem konstytutywnym. Według fenomenologii problem konstytucji nie jest problemem gnoseologicznym, nie chodzi w niej bowiem o konstytucję przedmiotu poznania przez subiektywność transcendentalną, lecz o konstytucję świata.³⁶ Fink przeciwstawia fenomenologiczną ideę konstytucji idei krytycznej.³⁷ Krytyczna idea konstytucji jest jeszcze światowa, jako że zakłada, iż przedmiot poznania jest konstytuowany przez formę świata. Idea ta implikuje tym samym rozdział dwóch heterologicznych momentów: formy apriorycznie ważnej i treści danej, przy czym treść jest identyfikowana z treścią empiryczną. Natomiast w konstytucji fenomenologicznej nie ma dualizmu heterologicznych momentów. W idealizmie fenomenologicznym nie chodzi bowiem o pierwszeń-

³⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 206.

³⁵ E. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, w: idem, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, ss. 147–149.

³⁶ Ibid., s. 145.

³⁷ Ibid., ss. 145–147.

stwo formy subiektywności przed treścią daną, lecz o pierwszeństwo czystej subiektywności *konkretnej* wypreparowanej przez redukcję transcendentálną przed światem.³⁸ W ten sposób Husserl określa badania konstytutywne jako badania materialno-aprioryczne, tj. badania uniwersalnego konkretnego *a priori*.

Materialne *a priori* jest, jak już zasygnalizowaliśmy, właściwe różnym dziedzinom materialnym, jak przyroda, świat istot żywych czy społeczność. Taką dziedziną materialną jest również świadomość. „Świadomość – pisze E. Lévinas, komentując Husserlowską koncepcję subiektywności – jest indywidualnym przedmiotem *konkretnym*, a całość najwyższych rodzajów, które go konstytuują, stanowi *dziedzinę*. Świadomość jest dziedziną, źródłem ontologii. [...] Struktura aktów, które konstytuują każdą kategorię przedmiotów, jest strukturą konieczną i ma swoją podstawę w prawach eidetycznych tych aktów.”³⁹ Dziedzina świadomości nie jest zatem dziedziną formalną, tj. pustą formą dziedziny w ogóle, lecz stanowi szczegółową dziedzinę bytu, dziedzinę bytu indywidualnego i czasowo określonego. Zapoznajemy jednak istotę świadomości, gdy traktujemy ją ontycznie, tzn. gdy traktujemy ją jako dziedzinę pośród innych dziedzin. Dziedzina świadomości stanowi bowiem prądziejzinę, tj. absolutny i źródłowy fundament sensu bytu w całości. Innymi słowy, fundament wszystkich dziedzin przedmiotowych jawi się w pewnej dziedzinie, i to dziedzinie materialnej, jaką jest dziedziną czystej świadomości.

W ten sposób fenomenologia jest nakierowana na poszukiwanie uniwersalnego konkretnego *a priori*, które wiąże w jedną całość wszystkie szczegółowe dziedziny materialno-aprioryczne, stanowiąc ich fundament. Tym uniwersalnym materialnym *a priori* jest *a priori* konstytutywne, właściwe świadomości, *a priori* subiektywne. „Ten system uniwersalnego *a priori* – pisze Husserl – można [...] określić [...] jako systemowe *rozwiniecie uniwersalnego a priori*, które wrodzone jest istocie transcendentálnej subiektywności, a zatem również transcendentálnej intersubiektywności, albo jako rozwinięcie uniwersalnego *logos*, które określa wszelki dający się pomyśleć byt. To samo wyrazimy, mówiąc, że systematycznie i w pełni rozwinięta transcendentálna fenomenologia

³⁸ Ibid., s. 147.

³⁹ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition ...*, op. cit., s. 200.

byłaby *eo ipso* prawdziwą i autentyczną uniwersalną ontologią, ale nie samą tylko niezróżnicowaną ontologią formalną, lecz również taką, która zamykałaby w sobie wszystkie możliwe dziedziny istnienia, zawierając je wedle wszystkich dających się wraz z nimi opisać korelacji.⁴⁰

Materialne a priori a prawda

Formalizm transcendentálny, przypomnijmy, nie rozwiązuje problemu poznania w jego konkretnej treści. Empiryzm pozostawia konkretną treść poznania bez gwarancji pewności. Jedynie fenomenologia dzięki odkryciu materialnego *a priori* wykracza poza alternatywę formalizmu i empiryzmu. Wiemy już, że ogólność właściwa formalnemu *a priori* jest ogólnością pustą i nieokreśloną, natomiast ogólność typowa dla materialnego *a priori* odnosi się do szczegółowych przedmiotów i szczegółowych dziedzin przedmiotowych.

W ten sposób, o ile formalne *a priori* charakteryzuje się ogólnością analityczną, zamkniętą, tzn. taką, w ramach której wszystko jest już z góry raz na zawsze przesądzone⁴¹, o tyle materialne *a priori* odznacza się ogólnością syntetyczną, otwartą, tzn. pozostawiającą w zawieszeniu dalszy przebieg poznania i dopuszczającą dalsze dopełniające określenia. Materialne *a priori* pozostaje bowiem w kontakcie z tym, co konkretne, wyrażając jego mobilność, zmienność, nieokreśloność – i jako takie jest nieściśle. Ceną, jaką płaci się za deformalizację *a priori*, jest, jak trafnie zauważa Dufrenne, brak jego ścisłości.⁴² „Ta nieściślność, ta nieokreśloność – komentuje Lévinas – należą do istoty samej pewnych przedmiotów.”⁴³ Chodzi tu o takie istoty, które Husserl nazywa istotami morfologicznymi, istotami nieściślymi.⁴⁴ „Wiadomo – pisze Husserl w *Badaniach logicznych* – że z zasady nie sposób pod-

⁴⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 233 n.

⁴¹ Por. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 214.

⁴² M. Dufrenne, *Linventaire des a priori*, Paris 1981, s. 41.

⁴³ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition ...*, op. cit., s. 171. Należy tu zaznaczyć, że Husserl identyfikuje *a priori* z istotą. W *Formale und transzendente Logik* twierdzi on, że pojęcie *istoty* jest pomyślane wszędzie tam, gdzie w jego pismach jest mowa o *a priori* (s. 219 przypis). *A priori* narzuca się tym samym z oczywistością istoty w poznaniu eidetycznym.

⁴⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle 1913, s. 245; idem, *Idee...*, op. cit., ss. 216–220.

ciągnąć istotnościowej charakterystyki wszelkich danych naocznych pod pojęcia «ścisłe» albo «idealne» – takie, jak pojęcia matematyczne. Przestrzenny kształt spostrzeżonego drzewa jako takiego, wzięty dokładnie tak, jak w odnośnym spostrzeżeniu można go odnaleźć w przedmiocie intencjonalnym, nie jest figurą geometryczną, nie jest niczym «idealnym» albo «ściśłym» w sensie geometrii. Tak samo naoczna barwa jako taka nie jest barwą idealną, której *species* byłaby idealnym punktem w «barwniku». Istoty uchwycone na danych naocznych przez odpowiednią «ideację» są istotami «nieściśłymi» i nie wolno mylić ich z istotami «ściśłymi», (takimi jak «idealny» punkt, idealna powierzchnia, kształt przestrzenny albo «idealna» *species* barwy w «idealnym» barwniku), będącymi *ideami w sensie Kantowskim* i mającymi swe źródło w swoistej «idealizacji». Pojęcia opisowe, występujące w każdym czystym, tzn. bezpośrednio i wiernie dostosowującym się do naoczności opisie, a więc także w każdym opisie fenomenologicznym, są zatem zasadniczo odmienne od określających pojęć nauki obiektywnej.⁴⁵ Istoty nieściśle ujmujemy zatem w akcie ideacji, w przeciwieństwie do istot ścisłych otrzymywanych w ramach idealizacji. W ten sposób „oprócz pojęć nieściśłych, całkowicie empirycznych, możemy mówić o nieściśłych apriorycznych istotach, które wyrażają istotę świata indywidualnego”⁴⁶.

Te nieściśłości materialno-aprioryczne można oczywiście poddać idealizacji, w ramach której otrzymujemy ścisłe prawa materialno-aprioryczne. Na przykład geometria, reprezentantka materialnej matematyki, operuje pojęciami ścisłymi, „wyidealizowanymi”, które

Husserl rozróżnia istoty formalne i istoty materialne zaznaczając jednocześnie, że istoty materialne to *właściwe* istoty (ibid., s. 38). Istoty morfologiczne, nieściśle to oczywiście istoty materialne, które „wyrażają – jak trafnie zauważa Lévinas – przedmiot naoczności w jego aspekcie całkowicie konkretnym” (E. Lévinas, *Théorie de l'intuition ...*, op. cit., s. 172). Każda istota morfologiczna jest istotą materialną, ale – jak za chwilę przekonamy się – nie odwrotnie.

⁴⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., s. 245. Cytuję za polskim przekładem Rozprawy III *Badań Logicznych*: E. Husserl, *Z nauki o całościach i częściach*, przeł. J. Sidorek, Z. Krasnodebski, w: *Od Husserla do Lévinasa*, red. W. Stróżewski, Kraków 1988, s. 25.

⁴⁶ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition ...*, op. cit., s. 172.

⁴⁷ Husserl rozróżnia matematyczne dyscypliny materialne, takie jak geometria oraz matematyczne dyscypliny formalne, jak arytmetyka czy analiza (*Idee...*, op. cit.,

mają podstawę w ścisłych istotach.⁴⁷ „Pojęcia geometryczne są «wyidealizowanymi» pojęciami, wyrażają one coś, czego nie można «wznieść»; ich «źródło» a wraz z tym także ich treść jest istotnie inna niż przy pojęciach opisowych jako pojęciach, które dają wyraz istotom zaczerpniętym bezpośrednio z prostej naoczności, a nie «ideałom». Ścisłe pojęcia mają swe odpowiedniki w istotach, które mają charakter «idei» w *sensie Kantowskim*. Tym ideom lub wyidealizowanym istotom przeciwstawiają się *morfologiczne istoty* jako odpowiedniki pojęć opisowych.”⁴⁸ Innymi słowy, geometria za pomocą idealizacji w sposób ścisły wyraża nieścisłe dane naszej percepcji, tracąc jednak kontakt z konkretnym aspektem świata. Według Husserla „istoty ścisłe – zauważa Lévinas – są tylko idealizacjami istot nieścisłych”⁴⁹. Fenomenologia implikuje tym samym prymat istot nieścisłych, morfologicznych, nad istotami ścisłymi, prymat opisu nad idealizacją. Samo materialne *a priori* służy pierwotnie istotnościowej charakterystyce danych naocznych i jako takie daje wyraz nieścisłym istotom, które dopiero wtórnie mogą być uściślane w ramach idealizacji.

Ten moment nieścisłości, moment aproksymacji implikowany w samym sercu aprioryczności znamionuje horyzont. W fenomenologii pojęcie *horyzontu* służy charakterystyce nieadekwacji poznania. Według Husserla bowiem przedmiot zjawia się zawsze na pewnym tle, które go przekracza, w otwartym horyzoncie dopuszczającym momenty nieokreślenia charakterystyczne dla niewypełnionych intencji. W ramach horyzontu wszelkie doświadczenie przybiera postać nieokreślonego otwarcia. Jego rdzeniem jest żywa obecność, która zachowuje w retencji to, co minione, i zapowiada w protencji to, co ma dopiero nastąpić. Horyzont odnosi się zatem zarówno do

s. 74 n.). Zarówno jedne, jak i drugie są naukami ścisłymi. Z tego wynika, że istnieją ścisłe istoty materialne (istoty geometryczne), otrzymywane w ramach idealizacji. Należałoby zatem odróżnić ścisłość formalną od ścisłości materialnej.

⁴⁸ Ibid., s. 219. O ile ścisłe istoty geometryczne są ideałami, o tyle istoty nieścisłe mają naturę aproksymatywną. Istoty geometryczne bowiem to „idealne granice, jakich zasadniczo nie da się znaleźć w żadnej zmysłowej naoczności, do jakich się odpowiednie morfologiczne istoty więcej lub mniej «zbliżają», nie dosięgając ich nigdy” (ibid.).

⁴⁹ E. Lévinas, op. cit., s. 172. Istoty materialne, właściwe istoty, są zatem ścisłe, jak w wypadku geometrii, jedynie przez idealizację, natomiast same w sobie są nieścisłe.

przeszłości, jak i do przyszłości, ale jednocześnie implikuje prymat przyszłości nad przeszłością, przyznając przywilej protencyjnemu charakterowi świadomości. To właśnie moment protencji zawarty w każdym przeżyciu zapewnia horyzontowi nieskończoną otwartość i nieokreśloną ogólność, naznaczając tym samym wszelkie doświadczenie składnikami niewypełnionych antycypujących domniemań.

Horyzont znamionuje zatem nieadekwację, ale ta nieadekwacja jest jedynie *oddaloną* adekwacją, oddaloną nieskończenie w przyszłość. Horyzont bowiem przepisuje *a priori* prawidła dla przebiegu możliwych unaocznień, projektując pole oczekiwań, że to, co nieznanne, jest tak a nie inaczej ustrukturuwane. Nieokreśloność, jaką implikuje horyzont, jest zatem nieokreślonością *dającą się* określić, nieokreślonością z góry przepisującą prawidła dla możliwych dookreśleń. W ramach horyzontu rzecz niedoświadczana jest dostępna doświadczeniu. „*Dostępność doświadczeniu nie oznacza nigdy pustej logicznej możliwości, lecz możliwość umotywowaną w pewnym związku doświadczeń. On sam jest na wskroś związkiem motywacji wchłaniającym coraz nowe motywacje i przekształcającym już utworzone. Motywacje co do swej zawartości ujęć, resp. określeń są różne, bogatsze lub mniej bogate, treściowo bardziej lub mniej określone albo nieostre, zależnie od tego, czy chodzi o rzeczy już «znane», czy o «całkiem nieznanne», jeszcze «nie odkryte», resp. przy widzianej rzeczy o to, co z niej znane, czy o to, co jeszcze nieznanne. Chodzi tu wyłącznie o płynące z istoty ukształtowania takich związków, które podlegają co do wszystkich możliwości czysto eidetycznemu badaniu. W istocie sprawy tkwi, że cokolwiek *realiter* jest, ale jeszcze nie zostało aktualnie doświadczone, może dojść do prezentacji i że to wtedy znaczy, iż należy ono do nieokreślonego, lecz *dającego się określić* horyzontu mojej każdorazowej doświadczeniowej aktualności.”⁵⁰*

Horyzont ma tym samym strukturę materialno-aprioryczną. Materialną, gdyż „horyzonty stanowią system zarysowanych z góry momentów potencjalnych”⁵¹, a potencjalności „nie są żadnymi pustymi, lecz z góry nakreślonymi intencjonalnie co do treści w każdorazowym aktualnym przeżyciu samym możliwościami, moż-

⁵⁰ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 143 n.

⁵¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 65.

liwościami wyposażonymi nadto w charakter czegoś, co Ja może urzeczywistnić⁵²; aprioryczną, gdyż proces wypełniającego dookreślenia się horyzontu jest rządzony prawami a priori, jako że „każda niezupełna prezentacja [...] kryje w sobie pewne prawidło idealnej możliwości jej uzupełnienia”⁵³. W ten sposób o ile w dziedzinie formalnego a priori żadne dookreślenie treści poznania nie jest możliwe, gdyż formalne a priori jest obojętne na wszelką treść, o tyle w sferze materialnego a priori takie dookreślenie jest możliwe w ramach horyzontu.

Za sprawą horyzontu prawda ulega deabsolutyzacji. W *Formale und transzendentaler Logik* czytamy: „Mamy [...] prawdę nie fałszywie zabsolutyzowaną, lecz raczej właśnie w jej niczym nie przesłoniętych i systematycznie wydobywanych *horyzontach*”⁵⁴. Fenomenologia kładzie tym samym kres prawdom absolutnym. „Nie ma zatem prawdy absolutnej – pisze J. F. Lyotard, komentując Husserlowską koncepcję poznania – wspólnego postulatu dogmatyzmu i sceptycyzmu, prawda określa się w stawaniu jako rewizja, korekta i przekroczenie samej siebie, ta operacja dialektyczna dokonuje się zawsze w łonie żywej obecności (*lebendige Gegenwart*).”⁵⁵ Deabsolutyzacja prawdy nie oznacza tym samym powrotu do sceptycyzmu. Przeciwnie, to właśnie „dogmatyzm – zaznacza Tran-Duc-Thao – prowadzi koniecznie do sceptycyzmu, jeden i drugi opierają się na definicji prawdy jako absolutu”⁵⁶. W ten sposób, odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Tran-Duc-Thao, „fenomenologia ukazuje wewnętrzną absurdalność tego wspólnego postulatu, realizując przez to głębokie intencje Kantowskiej krytyki, i uwalniając ją od jej przesądów formalistycznych”⁵⁷.

Husserl próbuje zatem wykroczyć poza alternatywę dogmatyzmu i relatywizmu. W *Badaniach logicznych* wykazał on, że relatywizm

⁵² Ibid., s. 64.

⁵³ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 490.

⁵⁴ E. Husserl, *Formale und transzendentaler Logik*, op. cit., s. 246. Cytuję za przekładem S. Walczewskiej fragmentów *Formale und transzendentaler Logik*, w: K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 172.

⁵⁵ J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris 1995, s. 38 n.

⁵⁶ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie ...*, op. cit., s. 138.

⁵⁷ Ibid.

jest wewnętrznie sprzeczny. W dziele tym twórca fenomenologii uległ jednak pokusie dogmatyzmu, absolutyzując prawdę, tzn. traktując ją jako byt w sobie, radykalnie niezależny od przeżyć, w których ją ujmujemy.⁵⁸ Dopiero w swych późniejszych tekstach, zwłaszcza w *Formale und transzendentalne Logik*, Husserl pokazał wewnętrzne sprzeczności dogmatyzmu. Dogmatyzm, pojmując prawdę jako niezmienny absolut w sobie, uniemożliwia zrozumienie ruchu poznania, jego stawania się, wewnętrznych napięć. Innymi słowy, dogmatyzm petryfikuje prawdziwościowe poznanie w bezruchu. Na gruncie dogmatyzmu prawda i czas wykluczają się. Nawet Kantowski transcendentalizm nie zrealizował do końca intencji krytycznej. Co więcej, w filozofii Kanta intencja dogmatyczna bierze górę nad krytyczną, jako że Kant formalizuje wszelkie *a priori*. Konsekwencją tej formalizacji jest metafizyczny ahistoryzm, w jaki popada ostatecznie wszelki formalizm. Wszak na gruncie Kantowskiego formalizmu nauka i historia wykluczają się.⁵⁹ Nauka stanowi bowiem system niezmiennych prawd rozpoznawalnych *a priori*, a historia jest tylko empirycznym odsłonięciem tego, co istnieje już przed nią. Innymi słowy, w filozofii Kanta wszelka historia ma tylko charakter *a posteriori*. Wewnętrzny, transcendentalny wymiar stawania się pozostaje dla autora *Krytyki czystego rozumu* zakryty, jako że *a priori* wiąże on z tym, co formalne. „To właśnie – niezwykle trafnie zauważa J. Derrida – nieobecność rozstrzygającego pojęcia «a priori materialnego» lub «przypadkowego», tak, jak je określa Husserl, wydaje się wyprowadzać formalistyczny aprioryzm Kanta poza wszelką historię konkretną i odsuwać tematykę historii transcendentalnej”⁶⁰.

Jedynie fenomenologia dzięki odkryciu materialnego *a priori* może uniknąć sprzeczności między prawdą a czasem. To właśnie materialne *a priori* otwiera możliwość historii czystej, transcendentalnej, dopełniającej się w łonie samej prawdy. Moment nieści-

⁵⁸ W *Badaniach logicznych* czytamy: „To, co jest prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, «samo w sobie»; prawda jest identycznie jedna, obojętnie, czy uchwytują ją w swych sądach ludzie, czy nieludzie, aniołowie czy bogowie” (E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I., *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Toruń 1996, s. 123).

⁵⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, op. cit., s. 581.

⁶⁰ J. Derrida, „*Introduction*”, w: E. Husserl, *Lorigine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris 1962, s. 24 (przypis).

ściłości włączony we wszelkie poznanie, nieścisłości, jaką znamionuje materialne *a priori*, czyni bowiem możliwym stawanie się prawdy. W ramach tego stawania się „prawda – twierdzi Tran-Duc-Thao – nie jest zniesiona, lecz realizowana w samej relatywności swych momentów”⁶¹.

W ten sposób, zaznacza S. Bachelard, Husserl dokonuje „rewaloryzacji relatywności wewnątrz ideału absolutnego radykalizmu”⁶². Tę rewaloryzację implikuje niewątpliwie materialne *a priori*. Odkąd bowiem materia wkracza w sferę *a priori*, błąd zjawia się w samym sercu prawdy. Błąd jest tym samym współczesny prawdzie.⁶³ Źródłem możliwości błędu jest rozdźwięk między absolutnością *a priori* w jego pretensjach do czystej ogólności i eidetycznej konieczności a labilnością materii w jej zmienności i przypadkowości. Ten rozdźwięk jest jednocześnie motorem rozwoju nauk. Materia jest bogactwem, ujawnia nieskończone aspekty relatywnego bycia, natomiast *a priori* z istoty przepisuje prawa dla wszelkiej faktyczności, dookreśla z góry proces zarysowywania się horyzontów, implikując jednak za sprawą materii moment nieścisłości, a tym samym pozostawiając zawsze otwarte nowe horyzonty.

Możliwość błędu nie ogranicza się tym samym do percepcji zmysłowej. W *Formale und transzendentaler Logik* czytamy: „Nawet oczywistość podająca się za apodyktyczną może jawić się jako złudzenie, presuponując jednak oczywistość analogiczną, w której «roz-bija się»”⁶⁴. Według Husserla prawo oczywistości jest bowiem tylko prawem aktualności⁶⁵, a oznacza to, że do istoty wszelkiej oczywistości, która minęła, należy to, że może okazać się ona fałszywa w oczywistości wyższego stopnia. Innymi słowy, w ramach aktualnej oczywistości rezultaty oczywistości minionej ulegają potwierdzeniu, przekreśleniu lub korekcie. Wszelka oczywistość ulega zatem ponowieniu, a to ponowienie zachodzi w ramach materialno-apriorycznej struktury horyzontu. Stąd „systematyczna

⁶¹ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie ...*, op. cit., s. 135.

⁶² S. Bachelard, *La logique ...*, op. cit., s. 298.

⁶³ Por. Tran-Duc-Thao, op. cit., ss. 151–159.

⁶⁴ E. Husserl, *Formale und transzendentaler Logik*, op. cit., s. 140.

⁶⁵ Por. Tran-Duc-Thao, op. cit., s. 133.

eksplikacja horyzontu ponownie wprowadza – komentuje Bachelard – pewien rodzaj absolutu: absolut «ciągle znowu» w miejsce dogmatycznego absolutu w sobie”⁶⁶.

Dzięki odkryciu materialnego *a priori* fenomenologia wykracza zatem poza alternatywę dogmatyzmu i relatywizmu. Dogmatyzmu, gdyż w jej ujęciu wszelkie poznanie przybiera postać nieokreślonego otwarcia, relatywizmu, gdyż proces dookreślania tej nieokreśloności jest rządzony prawami *a priori*. W ten sposób za sprawą materialnego *a priori* można by dokonać istnej rewolucji w teorii poznania, jako że ogólność i konieczność właściwe temu *a priori* nie wykluczają stawania się, zmienności.

Piotr Łaciak

⁶⁶ S. Bachelard, *La logique ...*, op. cit., s. 301.
