

JACEK J. JADACKI

PRINCIPIA PHENOMENOLOGICA

Trudno jest [...] referować „obiektywne” cudze stanowiska teoretyczne; jeszcze trudniej — referować je w ten sposób, by nie zatraciły one w ręku referenta swej przekonującej siły; najtrudniej może — rozwijać w sposób przekonujący stanowiska takie, które się ma zwalczać.

S. Leśniewski: *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna, i odwieczna?* 1913 r.

Swoistością filozofii jest to, że w niektórych jej dziedzinach, np. w epistemologii, ontologii i etyce, nie ma — także i dzisiaj — powszechnie przyjętych rozstrzygnięć. Różni myśliciele opowiadają się za różnymi rozwiązaniami tych samych zagadnień; zajmują odmienne stanowiska filozoficzne. Zwykle dochodzi do ukształtowania się określonych stanowisk nie w jednej tylko sprawie, lecz w obrębie kilku pokrewnych problemów, a nawet w problematyce kilku dziedzin filozofii. Jeśli za takim zespołem rozstrzygnięć opowiada się większa liczba myślicieli — idąc tropem uznanego przez siebie autorytetu — wówczas mówi się, że należą oni do jednego kierunku filozoficznego.

Spośród kierunków obecnych w Polsce dzisiejszej dwa są w sytuacji szczególnej: szkoła fenomenologiczna i lwowsko-warszawska szkoła analityczna.

Otóż kierunki te dzieli nie tylko tradycja (Edmund Husserl *versus* Kazimierz Twardowski) i różnica stanowisk, lecz także — a być może przede wszystkim — język, w którym te stanowiska są wypowiedane. Wieleletnie współzycie fenomenologów i analityków w Polsce nie doprowadziło do pożądanej w każdej chyba dyscyplinie teoretycznej współpracy. Przeciwnie — wzajemna ujemna ocena oparta jest na ogół na powierzchownej znajomości dorobku adwersarzy, a ponadto zabarwiona jest niekiedy osobistymi niechęciami i zadawnionymi urazami.

Trzeba przy tym przyznać, że polscy fenomenolodzy mogą się wykazać większą dobrą wolą — i wynikami — w tym względzie. Po stronie analitycznej nie ma tak wnikliwych studiów dotyczących poglądów przedstawicieli szkoły fenomenologicznej, jakie Roman Ingarden przeprowadził ze stanowiska fenomenologicznego nad poglądami przedstawicieli szkoły analitycznej.

Warunkiem niezbędnym nawiązania rzeczywistego dialogu fenomenologiczno-analitycznego jest dla przedstawiciela szkoły analitycznej (za jakiego się uważam) możliwość przekładu — i faktyczne dokonanie takiego przekładu — też fenomenologicznych na język jego szkoły. Z jednej strony wymaga to od „tłumacza” umiejętności „wczucia się” w język fenomenologiczny. Z drugiej strony wymaga dokonania przekładu na tyle wiernego, by mógł uzyskać aprobatę fenomenologa. Od tego ostatniego więc analityk oczekuje wysiłku „wczucia się” w język analitycznego przekładu.

Wieloletnie obcowanie z głównymi dziełami Edmunda Husserla i niektórych jego interpretatorów¹ daje mi pewne podstawy do przypuszczenia, że nie jestem całkowicie „głuchy” fenomenologicznie. Poniższa rekonstrukcja fundamentalnych tez fenomenologii ma przeto — w założeniu — sprostać wskazanym wyżej warunkom.

Oto owe tezy i ich *explicanda*.

1. Istnieje sześć rodzajów przeżyć poznawczych (= aktów prezentujących): spostrzeżenie (= percepcja), samoświadomość (= refleksja), wycucie (= intuicja non-ego), przypomnienie (= retencja), oczekiwanie (= protencja), wgląd (= ideacja) oraz myślenie (= cogito zneutralizowane)

Husserl odrzuca wąsko rozumiany empiryzm, który twierdzi, że wszelka nauka musi wychodzić od doświadczenia — rozumie jako przyznanie prawomocności jedynie spostrzeżeniu. Taki empiryzm jest w istocie, według Husserla, sceptycyzmem. Skoro bowiem odrzuca się możliwość dokonywania np. wglądu (w istotę, w związku istotnościowe), to brak doświadczalnych podstaw (prawomocności) dla wyjściowego twierdzenia empiryzmu. Także i zasada indukcji nie może tutaj, zdaniem Husserla, wchodzić w grę, gdyż i ona jest (w myśl „sceptycznego” empiryzmu) poznawczo nieprawomocna². Nie bez słuszności K. Piwocki wysunął przypuszczenie, że poglądy Husserla można uważać za objaw ducha czasów mu współczesnych i wskazał podobieństwa między fenome-

¹ Zob. J. J. Jadacki: *Odpowiedzialność i istnienie świata*. „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 245—257; Idem: *O poglądach Romana Ingardena na język*. „Studia Semiotyczne” 1974, s. 17—54; Idem: *O poglądach Romana Ingardena na dzieło muzyczne*. „Zeszyty Naukowe PWSM w Gdańsku” 1975, s. 5—30; Idem: *Wiedza i istnienie. O poglądach Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 6, s. 73—98; Idem: *Spór między Romanem Ingardenem a Edmundem Husserlem*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1981, s. 191—225; Idem: *Współcześni badacze radzieccy o Edmundzie Husserlu*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 7, s. 141—149; Idem: *Próba odczarowania Edmunda Husserla*. „Odra” 1979, nr 9, s. 47—54; Idem: *Tractatus contra phenomenologiam*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3, s. 21—31; Idem: *Glossarium ad tractatum contra phenomenologiam*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 4, s. 173—193.

² *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga (dalej: (dalej: Idee I). Warszawa 1967, s. 67—69

nologią a m.in. kubizmem: antypsychologizmowi Husserla odpowiada antyimpresjonizm kubistów, a przywiązywaniu dużej wagi do tzw. wglądu w istotę — próby symultanistyczne; tak oto na różne sposoby przejawia się walka z opieraniem wiedzy na doświadczeniu jedynie zmysłowym i wiara w wyobraźnię³.

1.0.1 Spostrzeżenie i samoświadomość są ujęciami (odpowiednio: zewnętrznym i wewnętrznym); wczucie przypomnienie — uobecnieniami; ujęcie i uobecnienie — oglądami (odpowiednio: źródłowym i pochodnym); ogląd i wgląd — unaocznieniami (odpowiednio: zwykłym i czystym), tzn. stanowią odmiany poznania bezpośredniego; myślenie (w tym: wyobrażenie) jest poznaniem pośrednim.

Spostrzeżenie jest według Husserla jednym z dwu rodzajów poznawczego ujmowania. Husserl utożsamiał je z uświadomionym doznaniem. Świadome ujęcie, odniesienie — obecne w spostrzeżeniu — nazywał w *Rozprawach logicznych* najpierw *interpretacją*, potem — *apercepcją*. Pisał tam: *Apercepcją nazywamy nadwyżkę, która występuje w samym przeżyciu, w jego treści opisowej, w stosunku do surowej obecności wrażeń* (tj. tutaj: doznań); *jest ona charakterem aktu, który niejako ożywia wrażenia i doprowadza do tego, że spostrzegamy ten czy ów przedmiot*⁴. Za drugi rodzaj ujmowania — poza spostrzeżeniem — miał Husserl samoświadomość. Spostrzeżenie jest przeżyciem w zwykłym znaczeniu, samoświadomość — to przeżycie w znaczeniu fenomenologicznym: przeżycie przeżycia⁵. Zdaniem Husserla fałszem jest przypuszczenie, że w ogóle nie może być nic takiego jak *immanentne spojrzenie i obserwacja*⁶. Mówiąc o (...) wątpieniu [w znaczeniu poznawczej refleksji] dokonuje (...) [się] refleksji⁷. To jest, według Husserla, błędne koło sceptycyzmu. *Wszelki prawdziwy sceptycyzm (...) zdradza się tą zasadniczą niedorzecznością, że w swych argumentach zakłada implicite — jako warunki możliwości swej prawomocności — właśnie to, czemu przeczy w swych tezach*⁸.

Jest sprawą otwartą, czy uobecnieniem jest u Husserla zarówno przypomnienie, jak i wczucie. To ostatnie bowiem, choć jest przeżyciem przedstawiającym niesamodzielnie wobec spostrzeżenia zewnętrznego⁹, to

³ Zob. K. Piwocki: *Husserl i Picasso*. „Estetyka” 1962, s. 12—15.

⁴ *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band — I Teil (dalej: *Untersuchungen II-I*), Halle an der Saale 1913, s. 359.

⁵ *Ibidem*, s. 351.

⁶ *Idee I*, op. cit., s. 247.

⁷ *Ibidem*, s. 259.

⁸ *Ibidem*, s. 259.

⁹ *Idee czyste fenomenologii i menomenologicznej filozofii*. Księga druga (dalej: *Idee II*). Warszawa 1974, s. 240.

jako poznanie cudzego „wnętrza” — bliskie jest samoświadomości, dochodzącej do skutku w nastawieniu osobowościowym. Natomiast wgląd — czyli czyste unaocznienie — jest to mniej więcej to samo, co czysta naoczność u I. K a n t a¹⁰. Oba rodzaje ujmowania (sposstrzeżenie i samoświadomość), a także uobecnienie (wzucie i przypomnienie) oraz wgląd, uważał H u s s e r l za poznanie bezpośrednie, czyli oczywiste: za unaoczenie. Należy przy tym bardzo mocno podkreślić, że oczywistość (różnych rodzajów) jest w ujęciu H u s s e r l a pewnym sposobem przedstawiania, *szczególnym modusem uznawania w bycie*, a nie wskaźnikiem (doniosłości poznania), ani (nadającym tę doniosłość) poczuciem¹¹. Oczywistość jest mianowicie takim sposobem poznania (przedstawiania), któremu nie można zaprzeczyć. Dlatego za przeciwieństwo oczywistości H u s s e r l uważał niedorzeczność¹².

1.1. Spełnienie określonego przeżycia poznawczego wymaga odpowiedniego nastawienia podmiotu poznania: spostrzeżenie — nastawienia przyrodoznawczego (= *orientacji naturalistycznej*); samoświadomość (wzucie i przypomnienie) — osobowościowego (= *orientacji fenomenologicznej*), które wraz z pierwotnym jest odmianą uchwytyującego (= *orientacji teptycznej*); myślenie w końcu — zobojętniającego (= *orientacji neutralnościowej*).

H u s s e r l wyraźnie odróżniał dwa rodzaje stanów duchowych: przeżycia i nastawienia¹³. Główne odmiany nastawień — które umożliwiają spełnienie określonego przeżycia poznawczego — dają się ułożyć tak, że jedno jest odmianą drugiego, a mianowicie: nastawienie zobojętniające jest odmianą uchwytyującego, istotnościowe — pierwotnego, a osobowościowe — przyrodoznawczego. Trzeba tutaj pamiętać, że nie jest jasne, jaki jest u H u s s e r l a stosunek zobojętnionego unaoczenia do myślenia jako przeciwieństwa unaocznienia. Jeśli chodzi o ostatnią parę nastawień, to:

po *pierwsze* — zdaje się, że pod nastawienie osobowościowe, w którym *jestemy zawsze wtedy, gdy współżyjemy ze sobą*¹⁴, podpadają dwie postawy: uczuciowa i działaniowa;

po *drugie* — są powody, by sądzić, że to nie nastawienie osobowościowe jest odmianą przyrodoznawczego, lecz na odwrót. Wszak w życiu codziennym, tj. najczęściej, wcale nie mamy do czynienia z przedmiotami przyrody, lecz z osobami¹⁵.

¹⁰ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1, Warszawa 1957, s. 95—96. Por. też *Idee I*, op. cit., s. 519.

¹¹ *Idee I*, op. cit., s. 500.

¹² *Ibidem*, s. 499.

¹³ *Idee II*, op. cit., s. 380, 392.

¹⁴ *Ibidem*, s. 259.

¹⁵ *Ibidem*, s. 258—259, 298—299, 403.

Nieodróżnianie lub świadome pomijanie i lekceważenie odmiennych rodzajów nastawień uważał H u s s e r l za objaw ślepoty badawczej. *Kto wszędzie widzi tylko przyrodę, przyrodę w sensie przyrodoznawstwa i jakby jego oczyma [oglądana], ten jest właśnie ślepy na sferę ducha, prawdziwą domenę nauk humanistycznych*¹⁶.

1.2. Podstawą wglądu może być nie tylko dowolne poznanie spełnione w nastawieniu pierwotnym, ale także przeżycia poznawcze dokonujące się w nastawieniu zobojętniającym, a w szczególności wyobrażenia (= *fantazje*).

Wgląd — zdaniem H u s s e r l a — może być przeprowadzony na podstawie każdego oglądu, a nawet na podstawie wyobrażenia¹⁷. Myśl tę wyraził H u s s e r l dosadnie pisząc w pewnym miejscu: *Fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie „prawd wiecznych”*¹⁸. Stwierdzenie to zostało opatrzone przez H u s s e r l a następującym przypisem: *Oto zdanie, które szczególnie nadawałoby się na cytat, gdyby ktoś chciał z przyrodniczego punktu widzenia wyszydzić eidetyczny sposób poznawania*¹⁹.

To, że tworzywem poznania rozumowego mogą być zarówno wyniki doznań, jak i wyobrażeń (oraz że warunkiem doznania jest obecność bodźca) — zauważył już P. A b e l a r d, a później m.in. E. B. de C o n d i l l a c²⁰.

2. Różnorodność przeżyć poznawczych (= *noez*) jest odbiciem różnorodności przedmiotów poznania (= *noematów*).

H u s s e r l przył przekonany, że *wszystkie* [kardynalne różnice pomiędzy „światami”] *wiążą się z radykalnymi różnicami „nastawienia”*²¹. Np. to właśnie przez *zmianę nastawienia przemienia się we mnie (...) duchowe Ja* [a więc człowiek taki, za jakiego bierzemy go w życiu codziennym] *w Ja psychiczne przyrodniczej psychologii* [a więc człowieka rozumianego jako przedmiot badań naukowych]²². Nie jest to pogląd odosobniony na przełomie XIX i XX stulecia. U nas podobne stanowisko zajmował L. C h w i s t e k²³.

3. Jedynymi i bezpośrednimi przedmiotami odpowiednich — i tylko tych — odmian poznania są w przypadku: spostrzeżenia — jestestwa przy-

¹⁶ Ibidem, s. 271.

¹⁷ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 438.

¹⁸ *Idee I*, op. cit., s. 222.

¹⁹ Ibidem, s. 222.

²⁰ E. B. de Condillac: *Traktat o wrażeniach*. Warszawa 1958. s. 295.

²¹ *Idee II*, op. cit., s. 298.

²² Ibidem, s. 341.

²³ J. J. Jadacki: *Leona Chwistka poglądy na sztukę*. „Studia Estetyczne” 1073, s. 97 i n.

rodnicze (= *fizyczne*), tj. rzeczy (= *indywidua*); samoświadomości (wzucia i przypomnienia) — jestestwa duchowe (= *psychiczne*), tj. przeżycia (= *akty*); wglądu — jestestwa nierzeczywiste (= *irrealne*), tj. istoty (= *eidos*); myślenia zaś — jestestwa pozorne (= *intencjonalne*), tj. odpowiedniki (= *cogitata*).

Husserl z naciskiem podkreślał, że sam przedmiot, a nie jakiś pośrednik, jest dany w przeżyciach poznawczych. Doświadczenie w najszerszym znaczeniu — to bezpośredni stosunek do czegoś jednostkowego: także w wyobraźni²⁴. *Dla każdego z wyjątkiem mętnych filozofów jest rzeczą zupełnie niewątpliwą, że rzecz spostrzeżona jest fizyczną rzeczą w sobie*²⁵.

Poszczególne rodzaje przeżyć poznawczych odnoszą się (odpowiednio) do różnych odmian przedmiotów. W nastawieniu pierwotnym spostrzegamy — rzeczy, samouświadamiamy sobie — jestestwa duchowe (także wczuwamy się w nie, przypominamy je sobie). Nastawienie naturalne skierowane jest na „obiektywną” rzeczywistość²⁶. W nastawieniu istotnościowym: wglądamy — w istoty²⁷. Do każdego przedmiotu rzeczywistego przynależy przy tym (jego) istota, tj. przedmiot nierzeczywisty²⁸. Z kolei myśląc — docieramy do jestestw pozornych²⁹. *Tak jak różnią się przedmioty ogólne od jednostkowych, tak też różnią się akty ich uchwytywania. Jest czymś zupełnie różnym patrząc na pewien przedmiot konkretny, zwracać się ku jego określonej czerwieni zmysłowej — i odnosić się do rodzaju „czerwoność”*³⁰.

3.1. Tylko wgląd umożliwia (roz)poznanie istoty.

Husserl starał się ostro przeciwstawić rozumowaniu — wgląd, jako jedyny sposób rozpoznania istoty (przedmiotów). Pewną wskazówką, czym różni się wgląd w istotę od „ślepego” rozumowania, jest to, co Husserl mówił o unaocznieniu w ogóle: *Nie mogę sobie naocznie wyobrazić, że jest: $2 \times 2 = 5$ (...). Mogę sobie jednak naocznie wyobrazić, że sądzę, jakoby było: $2 \times 2 = 5$* ³¹. Wgląd (w istotę) nie jest bowiem, zgodnie z oświadczeniem Husserla, tylko przecuciem. Intuicja — jako przecucie, przewidywanie bez widzenia, jest przeciwieństwem naoczności³².

²⁴ *Formale und transzendente Logik* (dalej: *Logik*). Den Haag 1974, s. 213.

²⁵ *Ibidem*, s. 287; por. też s. 239—240.

²⁶ *Idee II*, op. cit., s. 260.

²⁷ *Logische Untersuchungen. Erster Band* (dalej: *Untersuchungen I*), Halle an der Saale 1913, s. 244.

²⁸ *Idee I*, op. cit., s. 33, 105.

²⁹ *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge* (dalej: *Meditationen*). Den Haag 1950, s. 94.

³⁰ *Untersuchungen I*, op. cit., s. 128.

³¹ *Idee II*, op. cit., s. 370.

³² *Ibidem*, s. 383.

4. Przedmioty przeżyć poznawczych i same przeżycia przynależą do siebie.

Zdaniem Husserla każde przeżycie — a ściślej biorąc każde przeżycie uprzedmiotowiające, czyli domniemawcze (niedomniemawczymi, a więc nieuprzedmiotowiającymi składnikami strumienia przeżyć — są wrażenia, czyli treści wszelkich przedstawień i ich zobojętnionych odmian) — odnosi się do pewnego przedmiotu³³. Co więcej: ma miejsce jednoznaczne odwzorowanie budowy przeżycia w budowie jego odpowiednika przedmiotowego³⁴. Husserl mówił wprost: *Każdej składowej, jaką w przedmiocie wydobywa opis skierowany „na obiekt”, odpowiada pewna efektywna składowa spostrzeżenia*³⁵. *Każdy rodzaj bytu (...) ma z istoty swój sposób dania i tym samym swoje odmiany (...) poznawania*³⁶. Na ciekawą zmianę wyśłowienia poglądu dotyczącego odwzorowania, o którym mowa, zwrócił uwagę Q. E. Lauer: *O ile dotąd [tj. w Ideach I] Husserl mówił o tym, że każdej modyfikacji noetycznej odpowiada modyfikacja noematyczna, o tyle teraz [tj. w Ideach II] mówi, że (...) do każdego noematu należy jeden i tylko jeden rodzaj przeżycia*³⁷. Zauważmy przy sposobności, że poszczególnym składnikom przeżycia odpowiadać mają różne gałęzie fenomenologii, a mianowicie fenomenologia subiektywna — dotycząca jaźni; obiektywna, a w tym hyletyczna — dotycząca warstwy zmysłowej zawartości przeżycia; noetyczna — dotycząca zawartości przeżycia; noematyczna — dotycząca przedmiotu przeżycia³⁸.

Odwzorowaniu budowy przeżycia w budowie jego odpowiednika przedmiotowego towarzyszy ścisła odpowiedniość przyporządkowanych sobie składników.

Ta odpowiedniość, którą przyjmuje także np. R. Ingarden³⁹, chroni psychologię przed zajmowaniem się przeżyciami pozbawionymi — mówiąc językiem K. Twardowskiego — treści, przeżyciami beztreściowymi, czyli (jak sądzę) przed zajmowaniem się ... niczym. Trudno powiedzieć dokładnie, jak ją sobie wyobrażał Husserl. Można w każdym razie mieć pewność, że po pierwsze, jest niedorzeczne szukanie jakiegoś obrazowego podobieństwa pomiędzy przedstawieniem, a tym co przedstawione, podobieństwa, które zakładałoby jedność istoty⁴⁰. Po dru-

³³ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 71.

³⁴ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 402.

³⁵ *Idee I*, op. cit., s. 339.

³⁶ *Ibidem*, s. 262.

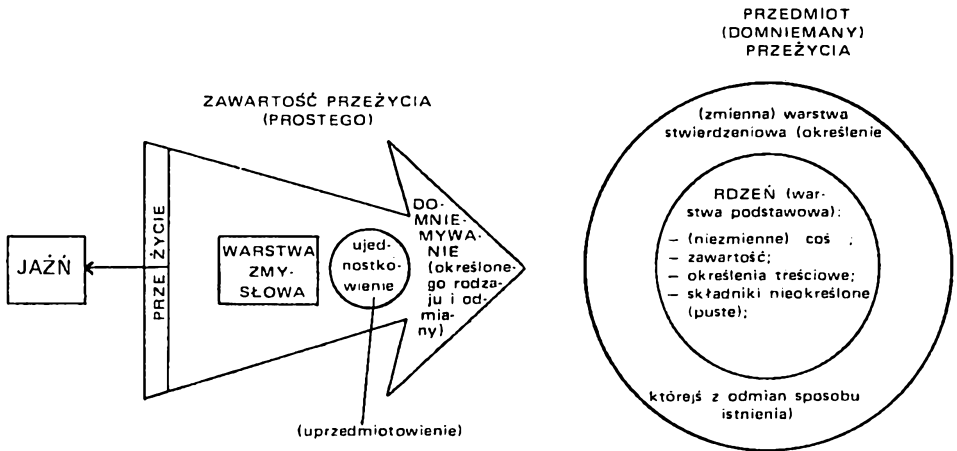
³⁷ Q. E. Lauer: *Phénoménologie de Husserl*. Paris 1955, s. 206.

³⁸ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 291—292, 295.

³⁹ Zob. R. Ingarden: *Studia z estetyki*. T. 2, Warszawa 1970, s. 53.

⁴⁰ *Idee I*, op. cit., s. 270; por. też *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 422.

gie, pewne jest także, iż Husserl przyjmował, że przeżycie i jego przedmiot mają odmienny sposób istnienia⁴¹.



4.1. (W nastawieniu osobowościowo-istotnościowym) przedmioty poznania, a w szczególności przedmioty czystych (= *transcendentalnych*) przeżyć poznawczych — są zawisłe (= *relatywne*) względem odpowiednich przeżyć poznawczych, są w nich ustanawiane (= *konstituowane*).

Nie ulega chyba wątpliwości, że sprawę stosunku bytowego przeżycia poznawczego i jego przedmiotu Husserl stawiał różnie dla różnych rodzajów nastawienia.

I tak, przedmioty czystej samoświadomości — dochodzącej do skutku w nastawieniu osobowościowo-istotnościowym — są względem niej zawisłe. Aby należycie zrozumieć takie stwierdzenie trzeba:

- po pierwsze — wskazać na czym polega „czysta świadomość”;
- po drugie — co się ma na myśli mówiąc o przedmiotach czystej świadomości;
- po trzecie — o jaką odmianę zawisłości chodzi.

„Czysty” znaczy w tym wypadku tyle, co oczyszczony ze związku z rzeczywistością⁴², wolny od ograniczeń doświadczenia (zmysłowego). Warto posłużyć się tu także wyjaśnieniem D. Gierulanki: „Czyste” [przeżycia samoświadomości] znaczy wzięte jedynie tak, jak nam się uświadamiają, bez zakładania czegokolwiek, co się w nich samych nie zawiera (a więc np. tego, że są przejawem czynności mózgu czy w ogóle życia realnego człowieka w realnym świecie itp.)⁴³. Podobną wykładnię

⁴¹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 108, 131, 132.

⁴² *Meditationen*, op. cit., s. 104.

⁴³ D. Gierulanka: *Teoria poznania bez kompromisów*. „Życie i Myśl” 1968, nr 1, s. 52; por. też s. 56.

dają również R. Sokołowski⁴⁴ i P. Waszczenko. Ten ostatni pisze: „Czystość” *znaczy tyle przede wszystkim, co niezależność od wszelkiej faktyczności*⁴⁵. W związku z miejscem czystych przeżyć w fenomenologii L. Blaustein zauważa, że *fenomenologia jest nauką empiryczną, nie liczącą się z istnieniem swych przedmiotów*⁴⁶. Podobnie wypowiada się w tej sprawie K. Martel⁴⁷. J. F. Smith twierdzi wprost, że to „uwolnienie” od rzeczywistości — zwłaszcza czystej jaźni — jest pogłosem teologii średniowiecznej i kartezjanizmu⁴⁸.

Głosząc zawistość przedmiotów względem czystej samoświadomości, Husserl nie używał rzecz jasna słowa *przedmiot* w znaczeniu „przedmiotu” *w ogóle*: dowolnego⁴⁹, pustego „coś”⁵⁰, czyli czegokolwiek⁵¹. Nie chodziło mu w tym wypadku także o samouświadamiane przeżycia. Co prawda samouświadamiane przeżycia są względem samoświadomości także zawiste, a w szczególności niesamodzielne, przy czym A jest niesamodzielne względem B, gdy A nie da się pomyśleć bez B, czyli tylko „w myśli” są one od siebie oddzielane — podobnie jak np. rozciągłość względem barwności i wszelkiej innej jakości zmysłowej⁵². Husserlowi chodziło w tym wypadku jednak o przedmioty samoświadomości rozumiane jako odpowiedniki samouświadamianych przeżyć. Natomiast w dziedzinie przeżyć spostrzeżeniowych odróżniał on — inna sprawa, że niekonsekwentnie — zbiór takich odpowiedników od tzw. świata zewnętrznego. Świat rzeczy, jako odpowiednik przeżyć poznawczych (spełnionych w nastawieniu osobowościowym), jest tzw. światem otaczającym. Świat zewnętrzny — to pozaludzka (w znaczeniu przyrodniczym) część świata otaczającego: zbiór przedmiotów spostrzeżenia dokonanego w nastawieniu przyrodoznawczym⁵³. Do świata otaczającego należy np. *Czwórka* J. Chełmońskiego — a nie pewien przedmiot znajdujący się w Muzeum Narodowym w Krakowie, opisywalny w języku przyrodoznawstwa. *Rzeczy substancjalno-przyczynowe* jako odpowiedniki percepcji

⁴⁴ Zob. R. Sokołowski: *Husserlian Meditations*. Evanston 1974, s. 63.

⁴⁵ P. Waszczenko: *Idee i możliwości*. „Życie i Myśl” 1968, nr 1, s. 69.

⁴⁶ L. Blaustein: *Edmund Husserl i jego fenomenologia*. „Przegląd Humanistyczny” 1930, nr 2, s. 239.

⁴⁷ Zob. K. Martel: *U podstaw fenomenologii Husserla*. Warszawa 1967, s. 48—49.

⁴⁸ Zob. J. F. Smith: *Being and Subjectivity*. W: *Phenomenology in Perspective*. The Hague 1970, s. 128.

⁴⁹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 13.

⁵⁰ Ibidem, s. 50.

⁵¹ Ibidem, s. 42.

⁵² Ibidem, s. 54; por. także s. 119.

⁵³ Zob. *Idee II*, op. cit., s. 277.

stają się rzeczami *zmysłowymi*⁵⁴. *Nota bene* wchodzi tu w grę przede wszystkim percepcja dotykowa. *Wzrokowo świat [otaczający] nie jest bezustannie dany; to jest raczej przywilej zmysłu dotyku*⁵⁵. To dotyk dostarcza wrażenia brył zewnętrznych i wewnętrznych czuć cielesnych⁵⁶.

Otóż przedmioty, które składają się na świat otaczający — jak o odpowiedniki samouświadamianych przeżyć — nie są wobec tych przeżyć niesamodzielne (w wyluszczonej wyżej znaczeniu). *Przeżycie może tylko z przeżyciem być związane w jedną całość*⁵⁷. Świat (materialny) jest samodzielnym⁵⁸, „obcy”⁵⁹ względem samoświadomości. Ale za to jest wobec samoświadomości — niesamoistny. To, co dane w refleksji: przedmiot (spozrzedzonego przeżycia) — jest przedmiotem „na wskroś” *n i e s a m o d z i e l n y m* [tu: niesamoistnym]. Jego „*e s s e*” polega wyłącznie na jego „*percip*” — *tylko że to twierdzenie obowiązuje w sensie bynajmniej nie Berkeleyowskim* [tzn. nie chodzi tu o właściwą niesamodzielną], *gdyż tutaj percipi* [tj. spozrzedzenie] *nie zawiera przecież owego esse* [tj. przedmiotu spozrzedzanego] *jako efektywnej części składowej*⁶⁰. To, że przedmioty-odpowiedniki samouświadamianych przeżyć — rozgrywających się w nastawieniu osobowościowo-istotnościowym — są wobec tych przeżyć niesamoistne i są przez nie ustanawiane, Husserl podkreślał wielokrotnie i przy różnych okazjach⁶¹. Stosunek niesamoistności, o którym mowa, jest — rzecz jasna — nieodwracalny. Czyste przeżycia nie są względem świata odpowiedników niesamoistne; są ponadto od niego — od istnienia przyrody — niezależne. *Zaden realny byt (...) nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości*, która jako „byt immanentny”, jest bytem absolutnym, tzn. *nulla „re” indiget ad existandum*⁶². Czysta świadomość jest niezależna od wszelkiego bytu przyrody i nie potrzebuje do swego istnienia tej ostatniej; to przyroda jest odpowiednikiem świadomości⁶³. Jest rzeczą istotną, że — zdaniem Husserla — status taki mają nie tylko odpowiedniki przeżyć spozrzedzeniowych. W ten sposób czyste przeżycia stają się u niego źródłem wszelkich dziedzin bytu. *Wszelkie akty w ogóle (...)*

⁵⁴ *Idee I*, op. cit., s. 526—527.

⁵⁵ *Idee II*, op. cit., s. 99—100.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 208.

⁵⁷ *Idee I*, op. cit., s. 120.

⁵⁸ Zob. *Ibidem*, s. 128, 131.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 121.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 342. Por. też H. Elzenberg: *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*. W: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze* (dalej: *Szkice*). Warszawa-Kraków 1964, s. 27 i n.

⁶¹ Zob. m.in. *Idee I*, op. cit., s. 151, 161 i *Idee II*, op. cit., s. 242—243, 325, 423.

⁶² *Idee I*, op. cit., s. 158.

⁶³ Zob. *Ibidem*, s. 165.

są u przedmiata wiążące, konstytuują źródłowo przedmioty, są koniecznymi źródłami różnych dziedzin bytu⁶⁴. Wszystko, co nazywamy przedmiotem, o czym mówimy, co jako rzeczywistość mamy przed oczyma, co uważamy za możliwe i prawdopodobne, co sobie choćby w bardzo nieokreślony sposób myślimy, jest właśnie już przez to przedmiotem świadomości⁶⁵. Każda dziedzina przedmiotowa konstytuuje się w świadomości⁶⁶. Dotyczy to także tzw. bytu fizykalnego, który nie jest mityczną absolutną rzeczywistością, ale intencjonalnym odpowiednikiem logicznie określającego myślenia, tj. kategoryalnych [tzn. rodzajowych] myślowych [nienaocnych] określeń tego, co realne⁶⁷.

Jak zauważył H. Wagner, tradycja filozoficzna głosi, że obiektywność jest czym „więcej” niż intersubiektywność⁶⁸. Natomiast dla Husserla przedmiot „obiektywny” jest odpowiednikiem doświadczenia intersubiektywnego, tj. zapośredniczonego przez «wzucie»: jest czymś intersubiektywnie identycznym⁶⁹. *Intersubiektywność zawiera w sobie, w sposób konieczny, ten sam świat przedmiotowy, świat ludzi*⁷⁰. *Przyroda jest rzeczywistością intersubiektywną*⁷¹, tzn. zachowuje ważność dla wszystkich indywiduów pozostających z nami w możliwym porozumieniu [a jest to możliwe dzięki ciału]⁷². Rzeczywistość obiektywna — to rzeczywistość pojawiająca się [...] wszystkim komunikującym się podmiotom⁷³. Obiektywny — to spełniający warunki możliwości intersubiektywnej prezentacji⁷⁴. Dodać warto na marginesie, że określenie obiektywny występuje też u Husserla jako równoznacznik wyrażenia *zewnątrzny względem strumienia przeżyć*. Rzecz jasna nie wszystko, co obiektywne w tym znaczeniu, jest obiektywne w poprzednim, tj. intersubiektywne.

4.2 (W nastawieniu przyrodoznawczym) przeżycia poznawcze są zawiśle od jestestw przyrodniczych, w których się rozgrywają (= ufundowane w nich).

Nastawienie fenomenologiczne uwydatnia konstytuującą przyrodę świadomość, w stosunku do której wszelka przyroda musi być relatyw-

⁶⁴ Ibidem, s. 409.

⁶⁵ Ibidem, s. 463—464.

⁶⁶ Ibidem, s. 513.

⁶⁷ Ibidem, s. 173—175.

⁶⁸ Zob. H. Wagner: *Kritische Bemerkungen zu Husserls Nachlass*. „Philosophische Rundschau” 1933—1934, s. 240.

⁶⁹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 529.

⁷⁰ *Meditationen*, op. cit., s. 158.

⁷¹ *Idee II*, op. cit., s. 121.

⁷² Ibidem, s. 122.

⁷³ Ibidem, s. 123.

⁷⁴ Ibidem, s. 135.

na⁷⁵. W znanym zdaniu Husserl wyraził się metaforycznie: *Jeśli skreślimy ze świata wszystkie duchy, to nie ma już przyrody. Jeśli jednak skreślimy przyrodę, „prawdziwy”, obiektywno-intersubiektywny byt, to zawsze jeszcze coś pozostanie: duch jako duch indywidualny*⁷⁶. A mniej zagadkowo: *Dziedzina istnienia naturalnego zakłada dziedzinę transcendentálną*⁷⁷. *Świat w swym istnieniu i określeniach jest faktem irracjonalnym, a jego faktyczność polega jedynie na stałości związków motywacyjnych*⁷⁸. Jeśli zważymy, że związki motywacyjne mają miejsce w dziedzinie duchowej, a nie przyrodniczej, to powyższe zdanie trzeba będzie rozumieć jako wyraz uznania świata w tym wypadku za zawisły od owej dziedziny duchowej.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa stosunku przeżyć (w szczególności poznawczych) do świata zewnętrznego (zob. wyżej) w nastawieniu przyrodoznawczym. Wtedy *rzecz spostrzegana może istnieć nie będąc spostrzegana*⁷⁹. *Świat rzeczywisty istnieje w sobie bez względu na to, czy jest spostrzegany, czy nie*⁸⁰. W tym nastawieniu u podstaw wszystkich indywidualnych przedmiotów [np. wytworów kultury] *leży materialna rzeczywistość*⁸¹. Nieporozumieniem jest więc przekonanie, *jakoby wszelka rzeczywistość „roztapiała się w coś psychicznego”*⁸². To, co psychiczne, jest ufundowane w tym, co materialne⁸³. *Jest rzeczą znaną, że psyche zależy od ciała, a wraz z tym, od przyrody fizycznej i wielu jej powiązań*⁸⁴.

Jeśli stanie się na stanowisku, że żadne z nastawień — ani naturalistyczne, ani fenomenologiczne — nie jest w żaden sposób uprzywilejowane, to słuszność ma L. Landgrebe, który mówi o istniejącej w tym miejscu trudnej do przewyciężenia niezgodności⁸⁵. O tyle słuszne jest też zdanie C. van Peursena: *Husserl nie jest ani idealistą, ani realistą. Albo: jest on idealistą z jednego punktu widzenia, a realistą z innego*⁸⁶.

⁷⁵ Ibidem, s. 255.

⁷⁶ Ibidem, s. 416.

⁷⁷ *Meditationen*, op. cit., s. 61.

⁷⁸ *Ding und Raum*. Den Haag 1973, s. 289—290.

⁷⁹ *Idee I*, op. cit., s. 128, 131.

⁸⁰ Ibidem, s. 157.

⁸¹ Ibidem, s. 530.

⁸² Ibidem, s. 530.

⁸³ Zob. *Idee II*, op. cit., s. 43.

⁸⁴ Ibidem, s. 190.

⁸⁵ Zob. L. Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1967, s. 158—159.

⁸⁶ C. Van Peursen: *Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl*. W: *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*. The Hague 1959, s. 41.

Zresztą i Husserl nie wahał się powiedzieć *expressis verbis* w *Rozprawach*, jakie jest niepożądane następstwo relatywizmu w tej sprawie: *Człowiek wyłania się ze świata, a świat z człowieka*⁸⁷. Również i niektóre jego późniejsze wypowiedzi świadczą o tym, że zdawał on sobie sprawę z trudności wyłaniających się przy takim założeniu (o równorzędności nastawień). *Popadliśmy tu, wydaje się, w niefortunne błędne koło*⁸⁸. Może więc jednak któreś z nastawień jest jednak uprzywilejowane? Husserl nie pozostawiał wątpliwości tylko co do tego, że do wyjaśnienia poznania lepiej nadaje się nastawienie osobowościowe⁸⁹. Przyrodnicze podejście do przeżyć jest wręcz niedorzecznością⁹⁰. Brak natomiast u Husserla wyraźnej odpowiedzi na to pytanie wzięte ogólnie. Wyniki osiągnięte w nastawieniu przyrodoznawczym uzupełniają się i przenikają. *Byłyby one jednak tylko wtedy dwiema stronami jednej i tej samej rzeczy (...), gdyby wszystkie związki, jakie występują pod nazwą faktu humanistyki, pojawiły się także w przyrodoznawstwie, tylko w innym ujęciu. Tak jednak nie jest*⁹¹. *Ducha można ująć jako zależnego od przyrody (...), ale tylko do pewnego stopnia. Całkowite uzależnienie jest nie do pomyślenia*⁹². *To prawda, że zachodzą zależności [niefizykalne] pomiędzy ciałem człowieka a innymi rzeczami. (...) Mianowicie, jeżeli w pewnej świadomości (...) mają móc się pojawić rzeczy jako jednozgodne przedmioty rzeczywiste, to do tych przejawów muszą należeć daty wrażeniowe, a jeżeli one mają być obecne, to muszą także móc się pojawić ciała żywe i muszą posiadać swą fizykalną rzeczywistość*⁹³. *Powstaje pytanie, czy jest tak, że każdemu przeżyciu świadomemu w mojej świadomości (...) odpowiada pewien stan [organiczny] w moim [mózgu], (...) [i czy] bez wyjątku wszystkiemu, co stanowi [mózg] odpowiadają realne zdarzenia (...) w każdym podmiocie, a zatem także w moim*⁹⁴. Podane przez Husserla przykłady⁹⁵ dowodzą, że duch i ciało są w zaje m nie niesamodzielne, i tworzą ze sobą *na wskroś stopioną jedność*; duch przenikać ma ciało, oba wzajemnie do siebie *przynależą*. Ta przynależność nie jest jednak ani oddziaływaniem, ani odnoszeniem się. Między

⁸⁷ *Untersuchungen I*, op. cit., s. 121.

⁸⁸ *Idee II*, op. cit., s. 296—297.

⁸⁹ Zob. *Die Krisis der europäische Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie* (dalej: *Krisis*). Den Haag 1954, s. 131.

⁹⁰ Zob. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (dalej: *Wissenschaft*). „Logos” 1911, s. 36.

⁹¹ *Idee II*, op. cit., s. 405.

⁹² *Ibidem*, s. 415—416.

⁹³ *Ibidem*, s. 405—406.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 408.

⁹⁵ Zob. *Ibidem*, s. 333—334.

procesami fizjologicznymi a uwarunkowanymi przez nie psychofizycznie przeżyciami nie ma motywacji; motywowane mogą być tylko (przeżycia i ich) przedmioty domniemane (to, co „wiem”)⁹⁶. Z drugiej strony — nie ma też związku przyczynowego między duchem a tzw. człowiekiem realnym, gdyż *mielibyśmy wtedy dwa przedmioty realne (...), [zaś] wykreślenie jednego przedmiotu realnego nie zmieniłoby nic w drugim, cała mnogość jego stanów byłaby taka sama (...), [a osoba to przecież] przedmiot realny wyższego stopnia*⁹⁷. Zmiany rzeczy nie zależą (bezsrednio) od (woli) ducha: *Relatywność rzeczy przestrzennych ze względu na inne określa sens zmiany rzeczy. Żadną miarą jednak nie należą tutaj uwarunkowania psychofizyczne*⁹⁸. R. Sokołowski dopuszcza na podstawie tego taką wykładnię, przy której świat ducha (przeżyć) i świat ciał (rzeczy) byłby dwoma sposobami przejawiania się „bytu jako takiego”. Takie ujęcie przypominałoby rozwiązanie B. Spinozy⁹⁹. Rzeczywiście Husserl stwierdził w kilku miejscach, że słowo „świat” nie nadaje się do tego, by mówić o nim *dwa, trzy lub wiele*¹⁰⁰.

5. Niektóre ze sposobów poznania są całkowicie prawomocne (= absolutne), niektóre zaś nie.

Istnieją przeżycia (poznawcze) *w których to, co uznawane, dochodzi do źródłowej prezentacji, i (...)* [takie], *w których nie dochodzi do takiej prezentacji*¹⁰¹.

5.0.1 Poznanie jest całkowicie prawomocne, gdy jest (całkowicie) niezawodne (= *niekwestionowalne*) i przedmiotowe (= *obiektywne*).

Poznanie jest całkowicie (*absolutnie*) prawomocne o tyle właśnie, o ile *doprowadza do rzeczywiście źródłowej prezentacji*¹⁰². *Pierwotne źródło wszelkiego uprawnienia (...)* [wiedzy] *tkwi w bezpośredniej [i naocznej], a ściślej to określając, w źródłowej oczywistości*¹⁰³.

5.0.1.1 Poznanie jest niezawodne, gdy stanowi rękojmię istnienia swego przedmiotu, tzn. gdy niemożliwe jest, aby coś było poznawane, a nie istniało.

⁹⁶ Ibidem, s. 325, 326.

⁹⁷ Ibidem, s. 346.

⁹⁸ Ibidem, s. 89.

⁹⁹ Por. R. Sokołowski: op. cit., s. 195.

¹⁰⁰ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 155—156; *Krisis*, op. cit., s. 143, 255.

¹⁰¹ *Idee I*, op. cit., s. 470.

¹⁰² Ibidem, s. 252.

¹⁰³ Ibidem, s. 487—488.

Z takim poznaniem mamy do czynienia wówczas, gdy przedmiot poznania jest dany naocznie, gdy jest — jak się wyrażał Husserl — *właśnie obecny*¹⁰⁴.

5.0.1.2 Poznanie jest przedmiotowe, gdy [jego treść] stanowi jednoznaczne odwzorowanie przedmiotu poznania.

Z poznaniem przedmiotowym mamy do czynienia wówczas, gdy jest ono bezpośrednio¹⁰⁵, tzn. jego przedmiot jest *in propria persona*¹⁰⁶. *Nota bene* czasem przez „bezpośredniość spostrzeżenia” Husserl rozumiał to, że przedmiot zjawia się w nim *za jednym zamachem*¹⁰⁷.

5.1 Tylko samoświadomość [i wgląd] jest poznaniem całkowicie prawomocnym.

Całkowitą prawomocność zawdzięcza samoświadomość najpierw temu, że jest przeżyciem w pełni przedmiotowym, *wiernym*¹⁰⁸: wszystko w niej jest dane naocznie i bezpośrednio, i jako takie jest prawdziwe¹⁰⁹.

5.1.1 Samoświadomość (w przeciwieństwie np. do spostrzeżenia) jest poznaniem niezawodnym.

Jest tak, bowiem *każde spostrzeżenie immanentne poręcza z koniecznością istnienie swego przedmiotu*¹¹⁰. Jest niedorzecznością pomyśleć, że nie istnieje przeżycie właśnie samouświadamiane¹¹¹.

5.2 Spostrzeżenie nie jest poznaniem całkowicie prawomocnym.

*Nie da się wymyślić żadnych dowodów zaczerpniętych z doświadczalnego badania świata, które by z absolutną pewnością zapewniały o istnieniu świata*¹¹².

5.2.1 Spostrzeżenie nie jest poznaniem niezawodnym.

Nie jest niedorzecznością pomyśleć, że nie istnieje rzecz właśnie spostrzegana. *Zadne (...) spostrzeżenie (...) [rzeczy] nie prezentuje czegoś absolutnego*¹¹³. Dotyczy to w szczególności spostrzeżeń wziętych w odosobnieniu od pozostałych. *Przy założeniu, że traktujemy rzecz abstrahując od jej powiązania z innymi (...), spełniając doświadczenie nie mamy możliwości rozstrzygnąć w wykazujący sposób [tzn. zasadnie], czy doświadczana rzecz ma-*

¹⁰⁴ *Meditationen*, op. cit., s. 51, 92.

¹⁰⁵ Zob. *Untersuchungen I*, op. cit., s. 190, 229 i *Meditationen*, op. cit., s. 11—13.

¹⁰⁶ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 354.

¹⁰⁷ *Logische Untersuchungen. Zweiter Band — II Teil* (dalej: *Untersuchungen II-2*). Halle an der Saale 1921, s. 788.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 746.

¹⁰⁹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 51.

¹¹⁰ *Idee I*, op. cit., s. 146.

¹¹¹ *Meditationen*, op. cit., s. 10.

¹¹² *Idee I*, op. cit., s. 149.

¹¹³ *Ibidem*, s. 147. Zob. też *Meditationen*, op. cit., s. 57, 96.

terialna jest rzeczywista, czy też ulegamy jedynie złudzeniu, a to, czego doświadczamy jest tylko fantomem¹¹⁴. Husserl odrzucał przydatność powoływania się w takich wypadkach na zgodność świadectwa różnych zmysłów. W innych miejscach Husserl zdawał się jednak stawiać niezawodność spostrzeżenia na równi z niezawodnością samoświadomości. *Uznanie w bycie* [tj. uznanie czegoś za rzetelnie istniejące] ma w źródłowej prezentacji [tj. w spostrzeżeniu lub samoświadomości] swoją pierwszą podstawę prawnomocności¹¹⁵. *Rzeczywiste doświadczenie (...)* dostarcza rzeczywistego wykazania uznań w bycie, które dotyczą czegoś realnego¹¹⁶.

5.2.2 W spostrzeżeniu przedmiotowe (źródłowe) jest tylko poznanie wyglądu.

Spostrzegając mamy prawo uznać za całkowicie przedmiotowe tylko poznanie wyglądu, a nawet tylko pewnej strony wyglądu¹¹⁷. Wszystko inne jest tylko współdane¹¹⁸. Spostrzeżenie nie osiąga więc nigdy pełnej przedmiotowości: nie jest nigdy całkowicie wierne¹¹⁹.

6. Podstawą nauki powinna być wiedza ostateczna (= fenomenologia transcendentalna).

Husserl dążył do zbudowania pierwotnej ostatecznej¹²⁰ nauki o świecie¹²¹, stanowiącej podstawę dla wszystkich nauk¹²². *Zadanie, które stawia sobie filozof i którego spełnienie jest celem jego życia, celem jego jako filozofa, polega na dotarciu do wiedzy uniwersalnej, definitywnej, do całości prawd w sobie o świecie i o świecie samym w sobie*¹²³. Zadanie to ma być urzeczywistnialne w nieskończoności¹²⁴, a początki tej drogi tkwić mają w fenomenologii. L. Chwistek trafnie — i nie bez ironii — zauważył, że wielkość szkoły fenomenologów

¹¹⁴ *Idee II*, op. cit., s. 58.

¹¹⁵ *Idee I*, op. cit., s. 472.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 487.

¹¹⁷ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 862 i *Meditationen*, op. cit., s. 96.

¹¹⁸ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 82, 84.

¹¹⁹ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 734—735, 831.

¹²⁰ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 50.

¹²¹ *Erste Philosophie (1923—1924). Zweiter Teil* (dalej: *Philosophie II*). Den Haag 1959, s. 1—2.

¹²² Zob. *Erste Philosophie (1923). Erster Teil* (dalej: *Philosophie I*). Den Haag 1956, s. 257.

¹²³ *Krisis*, op. cit., s. 269; por. też *Philosophie I*, op. cit., s. 203.

¹²⁴ Por. m.in. *Logik*, op. cit., s. 245; *Meditationen*, op. cit., s. 178 i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*. Den Haag 1952, s. 347.

polega na upartej, namiętnej wierze w możliwość bezwzględnego poznania¹²⁵.

Husserl starał się za wszelką cenę wykazać, że utożsamianie jego fenomenologii z jakąś gałęzią psychologii (opisowej), czy po prostu z samą psychologią — jest niesłuszne. Opis psychologiczny dokonywany w doświadczeniu wewnętrznym znajduje się na tym samym poziomie, co opis zdarzeń zewnętrznych w przyrodzie dokonywany w doświadczeniu zewnętrznym, jest natomiast przeciwstawny opisowi fenomenologicznemu, z którego całkowicie usunięte są wszelkie transcendentne interpretacje immanentnych danych, w tym nawet aktów psychicznych i stanów jaźni rzeczywistej¹²⁶. Za część (lub odmianę) psychologii uważali fenomenologię W. Hamilton, M. Lazarus, a zwłaszcza F. Brentano, który miał ją za psychologię opisową, dającą opis fenomenów psychicznych. Konieczność odróżniania fenomenologii od psychologii podkreślał E. Fink w pracy¹²⁷, o której — jak już wspomnieliśmy — sam Husserl napisał, że *nie zawiera żadnego zdania, którego nie mógłby całkowicie uznać za własne*¹²⁸. Inna rzecz, że poglądy Husserla w tej sprawie ulegały dość znacznym zmianom¹²⁹. Czasem głosił, że wgląd i samospostrzeżenie (refleksja) są metodą czystej psychologii¹³⁰, czasem przestrzegał przed transcendentnym psychologizmem, grożącym w wypadku pomieszania fenomenologii z psychologią¹³¹. Czasem zaś uznawał, że *aprioryczna i czysta psychologia intencjonalna* (tzn. opisowa) przechodzi w transcendentną fenomenologię po dokonaniu przewrotu kopernikowskiego, czyli zobojętnienia¹³². Zaskakujące jest to, że Husserl bronił się też — przynajmniej początkowo — przeciwko uznaniu fenomenologii za rodzaj epistemologii. A przecież takie rozumienie fenomenologii przeważało u pierwszych użytkowników tego pojęcia. Należeli do nich I. Kant (dla którego fenomenologia była nauką o zasadach zmysłowości, tj. zjawiskach przyrodniczych), J. H. Lambert (który „fenomenologią” nazywał naukę o — pozornych — przedmiotach doświadczenia), J. G. Fichte

¹²⁵ L. Chwistek: *Tragedia werbalnej metafizyki*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1932, z. 1, s. 119.

¹²⁶ *Untersuchungen I*, op. cit., s. XIV.

¹²⁷ Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. „Kant-Studien” 1933, s. 118.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 74.

¹²⁹ Por. R. Ingarden: *Fenomenologia*. W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. 3, Warszawa 1964, s. 306.

¹³⁰ Zob. *Phänomenologische Psychologie* (dalej: *Psychologie*). Den Haag 1962, s. 306.

¹³¹ Zob. *Philosophie II*, op. cit., s. 27; por. też s. 62, 69, 104.

¹³² Zob. *Ibidem*, s. 123; por. też *Zur phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil* (dalej: *Intersubjektivität*). Den Haag 1973, s. 346—357.

(utożsamiający ją po prostu z nauką o poznaniu), G. W. F. Hegel (przeprowadzający w obrębie fenomenologii genetyczno-historyczne badania sposobów poznania) oraz J. F. Fries (u którego fenomenologia stała się częścią przyrodoznawstwa dotyczącą sposobów poznawania rzeczy). Dopiero E. von Hartman, G. Stumpf, A. Meinong, A. Pfänder i T. K. Oesterreich chcieli uprawiać fenomenologię swojszcie — w badanym tu znaczeniu¹³³. Według świadectwa M. Farbera pojęcie *fenomenologia (faneroskopia)* wprowadził w tym samym czasie co Husserl — także Ch. S. Peirce¹³⁴. Sam Husserl początkowo utrzymywał, że psychologia empiryczna, fenomenologia i epistemologia mają pozostawać do siebie w takim stosunku, że ta ostatnia jest podłożem fenomenologii, a tamta znów podłożem psychologii¹³⁵. Później — to epistemologia miała mieć podstawę w fenomenologii¹³⁶. Jeszcze później wyrażał się jednak tak, jak gdyby fenomenologia była tożsama z epistemologią¹³⁷.

Stanowczość, z jaką Husserl na ogół występował przeciwko uznaniu fenomenologii bądź za psychologię lub za jej gałąź, bądź też za rodzaj epistemologii, brała się zapewne po części stąd, że utożsamiał on (mylnie!) psychologię, w szczególności psychologię opisową, ze zbiorem opisów jednostkowych przeżyć lub ciągów przeżyć określonych ludzi. Bezpośrednim źródłem tej stanowczości było oczywiście pragnienie uniknięcia zarzutu psychologizmu¹³⁸. Nieprzypadkowo wstęp z pierwszego wydania *Rozpraw logicznych*, w którym fenomenologia została przedstawiona jako rodzaj psychologii opisowej, został zamieniony na inny, w którym zaprzecza się utożsamianiu fenomenologii z psychologią opisową¹³⁹. Stało się to właśnie pod wpływem głosów przypisujących Husserlowi nawrót do psychologizmu¹⁴⁰. Warto od razu odnotować, że w istocie Husserlowi zarzutu psychologizmu nigdy nie udało się odeprzeć. Co więcej, kiedy się przejdzie od wstępnych oświadczeń Husserla do jego szczegółowych rozważań, wychodzi na jaw, że nawet usunięcie z fenomenologii atomistycznego asocjacionizmu jest bardzo powierzchowne. Czymże jest bowiem domniemawczość (intencjonalność) — pojęta szerzej, a więc nie tylko jako wskazywanie na przedmiot i podmiot przeży-

¹³³ Por. też R. Ingarden: *Edmund Husserl* (dalej: *Husserl*). W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. 4, Warszawa 1964, s. 616.

¹³⁴ Por. M. Farber: *The Aims of Phenomenology*. New York 1966, s. 8.

¹³⁵ Zob. *Untersuchungen I*, op. cit., s. 212, przyp.

¹³⁶ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 19.

¹³⁷ Por. np. *Intersubjektivität I*, op. cit., s. 373.

¹³⁸ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 8, 107.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 17—18.

¹⁴⁰ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 662.

cia¹⁴¹, lecz także na sąsiednie przeżycie tego samego bądź innego rodzaju — jak nie kojarzeniem właśnie: np. tego, co dane, z tym, co współdane¹⁴²? W końcu i Husserl musiał przyznać, że taka „asocjacja” jest podstawowym pojęciem fenomenologii transcendentальной¹⁴³.

6.0.1 Wiedza jest ostateczna, gdy obejmuje wszelkie i tylko twierdzenia konieczne (= tezy apodyktyczne).

Fenomenologia — *najwyższa i najściślejsza ze wszystkich nauk*¹⁴⁴ — zawiera twierdzenia przyjęte w sposób bezzałożeniowy¹⁴⁵.

6.0.1.1 Twierdzenie jest konieczne, gdy jest (a) ogólne i (b) całkowicie uzasadnione.

Poszukiwania twierdzeń zarazem ogólnych i całkowicie uzasadnionych¹⁴⁶ nie należy mylić z podejmowaniem prób ustalenia stopnia pewności tej wiedzy, którą naprawdę posiadamy. Beznadziejne jest — zdaniem B. Russella — tylko to pierwsze¹⁴⁷.

6.0.1.1.1 Twierdzenie jest ogólne, gdy dotyczy istoty.

*Fenomenologię [i epistemologię] obchodzi tylko istota i sens [tzn. treści deskryptywne], a nie — geneza*¹⁴⁸. To oświadczenie Husserla bardzo przypomina przekonanie G. E. Moore'a, że fakty ostateczne nie wymagają wyjaśnienia; można je (ich własności) tylko opisywać¹⁴⁹.

6.0.1.1.2 Twierdzenie jest całkowicie uzasadnione, gdy stanowi ścisły opis tego (tzn. ogranicza się do tego i wyczerpuje to), co uzyskane w całkowicie prawomocnym (źródłowym, odwołującym się do rzeczy samych) poznaniu.

Ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń jest — jak pisał Husserl — widzenie w ogóle jako źródło-wo-prezentująca świadomość. Tylko twierdzenia ograniczające się do *wiernego wyrażania* tego, co *widząc rzeczywiście uchwyciliśmy (...)* [są] *wypowiedziami prawomocnymi*¹⁵⁰.

7. Zdobyć wiedzę ostatecznej wymaga: (a) nastawienia istotnościowego, (b) zubożenia twierdzeń (= redukcja transcendentálna) i (c) zawieszenia wszelkich założeń (= epoché fenomenologiczna).

¹⁴¹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 71.

¹⁴² Ibidem, s. 82, 84.

¹⁴³ Ibidem, s. 113—114.

¹⁴⁴ *Analysen zur passiven Synthesis (1918—1926)*. Den Haag 1966, s. 290.

¹⁴⁵ Por. *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag 1950, s. 291; *Philosophie I*, op. cit., s. 257 i *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 19.

¹⁴⁶ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 163—165, 166.

¹⁴⁷ Zob. B. Russell: *A History of Western Philosophy*. London 1946, s. 5.

¹⁴⁸ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 145.

¹⁴⁹ W. Tatariewicz: *Historia filozofii*. T. 3; Warszawa 1968, s. 243.

¹⁵⁰ *Idee I*, op. cit., s. 66—67; por. też s. 79.

*Fenomenologia uczy nas, jak poznawać istotowe odmiany rodzajowe i korelatywnie konstytuujący się w nich świat*¹⁵¹. Jako radykalnie medytujący filozofowie nie mamy obecnie ani nauki, która jest dla nas prawomocna [jest teraz zawieszona], ani świata, który dla nas istnieje [jest teraz zobojętniony]¹⁵².

7.0.1 Przeprowadzenie badań w nastawieniu istotnościowym polega na „oczyszczeniu” przedmiotów z wszystkiego, co zmienne, a zajmowaniu się wyłącznie tym, co nie podlega „uzmiennieniu” (= *wariacji imaginacyjnej*), tzn. czego zmiana spowodowałaby utratę tożsamości przedmiotu.

Chodzi tu o *czysto eidetyczne* (tj. *istotnościowe*) *nastawienie „wykluczające” wszelkiego rodzaju transcendensy*¹⁵³.

7.0.2 Zobojętnienie twierdzeń polega na używaniu (rozumieniu) ich tak, jakby treść ich nie przesądzała niczego o istnieniu przedmiotów wszystkich zawodnych rodzajów poznania, a w szczególności samouświadamiających przeżyć spostrzegawczych — tj. używaniu ich jako twierdzeń o zjawiskach (= *fenomenach*).

*Twierdzenia [w nastawieniu zobojętniającym] stają się poszczególnymi wypadkami pewnych ogólnych prawd istotnościowych [tzn. stają się przykładami]*¹⁵⁴. *Ego transcendentalne ma świat jedynie jako fenomen, jako cogitatum każdorazowej cogitatio*¹⁵⁵. Według Husserla nie jest tak, że spostrzeżenie ma dwa (oddzielne) przedmioty: pozorny i rzeczywisty. Dlatego właśnie zobojętnienie nie polega na odrzuceniu (zaprzeczeniu) przedmiotów rzeczywistych ani na zwątpieniu w ich istnienie — a pozostawieniu nietkniętymi pozornych; to te rzeczywiste stają się w nastawieniu zobojętniającym pozornymi; one są brane jako pozorne, (tylko) pomyślane¹⁵⁶. Przedmiot rzeczywisty (w nastawieniu fenomenologicznym) to podmiot sensu *x rozumowo uznany w bycie*¹⁵⁷. Tylko przytaczając — albo nawet tylko rozumiejąc — cudzą wypowiedź, powstrzymuję się od zajęcia stanowiska wobec tego, co ona stwierdza. Kiedy słuchając lub czytając tylko rozumiem pewne zdanie — ani nie zaprzeczam, ani nie wątpię w to, że tak jest, jak ono głosi. *Wypowiedzi [po ujęciu w nawias] brzmią tak samo, jak wypowiedzi o rzeczywistości (...), [choć] doznały zasadniczej zmiany*

¹⁵¹ *Philosophie II*, op. cit., s. 385.

¹⁵² *Meditationen*, op. cit., s. 7; por. też s. 59—60.

¹⁵³ *Idee I*, op. cit., s. 295.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 244.

¹⁵⁵ *Meditationen*, op. cit., s. 16; zob. też s. 31—32 i *Philosophie II*, op. cit., s. 162, 448.

¹⁵⁶ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 309—312.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 503.

znaczenia. To, co spostrzeżone („rzecz”, „roślina” itp.) wyraża się teraz w cudzym słowie. Ogólnie: staje się obiektem *myślowym, domniemanym, wewnętrznym*. Nie zawiera w sobie niczego więcej (a więc także niczego więcej nie wolno mu przypisywać na podstawie pośrednich wiadomości) niż to, co się w danym wypadku „rzeczywiście ukazuje” w zjawisku *spostrzeżeniowym*¹⁵⁸.

7.0.3 Zawieszenie założeń polega na odrzuceniu wszelkich dotychczasowych przekonań, a w szczególności (a) naukowych (*zaczynanie bez nauki*) i tych, które (b) narzuca język.

*Zaczynamy (...) od tego, że postanawiamy unieważnić nauki uprzednio dane*¹⁵⁹. Jest to — ze względu na zamiary Husserla — zrozumiałe, skoro każdy opis dostarczany przez naukę (w szczególności przez przyrodoznawstwo) zakłada jakiś język. Innymi słowy, do poznania zjawisk przystępuje się zawsze z jakimiś założeniami: pojęciami lub przekonaniami¹⁶⁰ — te zaś zmieniają się — pod wpływem wewnętrznego rozwoju lub zewnętrznego naporu zagadnień¹⁶¹.

8. Wiedza ostateczna powinna czerpać swoje uzasadnienie z wyników czystej, tj. spełnionej w nastawieniu istotnościowym — samoświadomości.

Zobojętnienie jest — jak się wyraził Husserl — *metodą otwarcia immanencji*¹⁶². To zobojętniona samoświadomość pozwala badać istotę (czystych) przeżyć i ich odpowiedników (przedmiotów). Przedmiotem fenomenologii jest byt transcendentálny (tj. świadomość) i transcendentny — *w tej mierze, w jakiej dochodzi do prezentacji w świadomości*¹⁶³. *Nauka o ego, czysta egologia, powinna być najniższym fundamentem filozofii w Kartezjańskim sensie nauki uniwersalnej*¹⁶⁴.

9. Do miana „podmiotu poznania” rości sobie prawo m.in.: (a) jaźń przyrodnicza (= *ego psychiczne*), tj. podmiot duszy, (b) dusza (= *psychika*), tj. stany i skłonności jaźni, (c) człowiek (= *indywiduum empiryczne*), tj. rzecz obdarzona duszą, (d) jaźń duchowa (= *ego monadyczne*), tj.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 305, 306, 308.

¹⁵⁹ *Meditationen*, op. cit., s. 5—6; zob. też *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 48.

¹⁶⁰ Por. R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa 1974, s. 75, 131.

¹⁶¹ Por. W. Tatarkiewicz: op. cit., s. 362.

¹⁶² *Psychologie*, op. cit., s. 187.

¹⁶³ *Idee I*, op. cit., s. 238.

¹⁶⁴ *Meditationen*, op. cit., s. 12; zob. też s. 103—106 i *Wissenschaft*, op. cit., s. 301.

podmiot przeżyć, (e) duch (= *monada*), tj. potok przeżyć i (f) osoba (= *indywiduum personalistyczne*), tj. ciało ożywione duchem.¹⁶⁵

Z wypowiedzi Husserla widać, że rozważał on różne możliwe wersje odpowiedzi na pytanie, co jest podmiotem poznania.

Po pierwsze — wchodzi tu w grę podmiot duszy: podmiot psychiczny — coś *realnego, nie zanurzonego w duszy; pewna niesamodzielna w stosunku do niej, a przecież znów w pewien sposób ją ogarniająca jednostka*.

Po drugie — za podmiot poznania można uznać samą duszę, która *przyrodniczo (...) jest (...) warstwą realnych zdarzeń w ciałach [żywych]*¹⁶⁶, jest *kompleksem przyrodzonym dyspozycji*¹⁶⁷.

Po trzecie — można przyjąć, że rolę podmiotu poznania pełni człowiek, jako rzecz „ożywiona” duszą. Dalej, należy uwzględnić jaźń duchową: *biegun jaźni nie jest niczym innym, jak punktem promieniowania aktów jaźniowych*¹⁶⁸.

Następnie do miana „podmiotu poznania” pretenduje duch¹⁶⁹, którego trzeba odróżniać od duszy, choć niełatwo to odróżnienie przeprowadzić. J. Gałęcki tak oddziela to, co duszne (psychiczne) od tego, co duchowe: *W obrębie sfery psychicznej w szerokim tego słowa znaczeniu, tzn. obejmującej wszystko, co jest realne a niematerialne, (...) [jest] sfera psychiczna w węższym znaczeniu [obejmująca tzw. niższe funkcje psychiczne, jak np. wrażenia zmysłowe], sfera, która mieści się w obrębie przyrody (...), [oraz] sfera duchowa [obejmująca tzw. wyższe funkcje, jak np. akty poznawcze], która by nie mieściła się w obrębie przyrody*¹⁷⁰. Na koniec, do miana „podmiotu poznania” rości sobie prawo osoba, tj. to, co pozostaje z pola naszej świadomości po usunięciu wszystkiego, co jest światem otaczającym¹⁷¹, czyli po dokonaniu swoistego zawieszenia: *Usunięcie z naszego pola działalności konstytutywnej obcego doświadczenia i razem z nim wszelkich odmian świadomości odnoszącej się do tego, co jest mi obce [tzw. epoché abstrakcyjna¹⁷²] jest zupełnie czymś innym, niż dokonanie epoché fenomenologicznej wobec egzystencjalnej wartości „innego” [podmiotu świadomości] w życiu naiwnym, tak jak tego dokonaliśmy wobec wszelkiej przedmiotowości postawy naturalnej*¹⁷³. W ten sposób

¹⁶⁵ *Idee II*, op. cit., s. 190; zob. też *Meditationen*, op. cit., s. 107, 117.

¹⁶⁶ *Idee II*, op. cit., s. 249.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 394.

¹⁶⁸ *Psychologie*, op. cit., s. 315.

¹⁶⁹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 101.

¹⁷⁰ J. Gałęcki: *Istota istnienia*. W: *Szkice*, s. 61.

¹⁷¹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 102.

¹⁷² *Ibidem*, s. 126.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 126.

osiąga się ostateczną granicę, do której może doprowadzić nas redukcja fenomenologiczna: *residuum* w postaci *dziedziny przynależności*¹⁷⁴. A tym *residuum* jest dla Husserla właśnie osoba¹⁷⁵.

9.0.1 To, co uznaje się za podmiot poznania, zależy od tego, w jakim nastawieniu się ono odbywa: w nastawieniu przyrodoznawczym za podmiot poznania można uznać jaźń przyrodniczą, duszę lub człowieka; w nastawieniu osobowościowym — jaźń duchową, ducha lub osobę.

Jak zawsze u Husserla: to — nastawienie rozstrzyga, z jakim podmiotem poznania mamy do czynienia. *Fizyczna przyroda i duch* [— to dwa bieguny], *a pomiędzy nimi* [dwoisty byt:] *ciało* [doznające wrażeń — w przeciwstawieniu do ciała jako przedmiotu swobodnej woli] *i dusza* [uwarunkowana przez ciało — dusza ciała, uwarunkowana przez duszę — dusza ducha]¹⁷⁶.

9.1 Podmiotem czystej samoświadomości jest czysta jaźń duchowa (= *ego transcendentalne*), tj. jaźń znajdująca się w nastawieniu istotnościowym (istota jaźni duchowej).

W fenomenologii uprzywilejowane miejsce wśród przeżyć poznawczych zajmuje — jak wiadomo — samoświadomość. Jej podmiotem ma być (czysta) jaźń duchowa; świadczą o tym wypowiedzi Husserla, z których wynika, że czysta jaźń jest koniecznym podmiotem przeżyć. Czyste ja — to biegun Ja nieoddzielalny od przeżyć, w których żyje¹⁷⁷. Jest to przedmiot, *co do którego istnienia niemożliwa jest żadna wątpliwość, który we wszelkim wątpleniu znów z koniecznością musiałby się odnaleźć jako podmiot tego wątplenia*¹⁷⁸. Jest to *ten, który w (...) [przeżyciu] zwrócony jest na to, co (...) [przeżywane]*¹⁷⁹. Konieczność, o której mowa, jest tego samego rodzaju, co konieczność istnienia podmiotu własności: zawsze coś jest złote, i zawsze ktoś marzy¹⁸⁰. W *Rozprawach logicznych*, w których Husserl odrzucał jeszcze istnienie jaźni duchowej, jaźń czystą („oczyszczoną” fenomenologicznie) uważał on za istotę jaźni przyrodniczej¹⁸¹. Później już wyraźnie odróżniał czystą jaźń, „osłoniętą” przez zobojętnienie, od jaźni przyrodniczej, duszy i jaźni duchowej¹⁸². Kiedy mówił o czystej jaźni, mogło zresztą chodzić bądź o istotę jaźni duchowej, bądź o istotę ducha. *Ogólna redukcja fenomenologiczna*

¹⁷⁴ Ibidem, s. 127.

¹⁷⁵ Zob. Ibidem, s. 128.

¹⁷⁶ *Idee II*, op. cit., s. 399—400.

¹⁷⁷ Zob. Ibidem, s. 141.

¹⁷⁸ Ibidem s. 146.

¹⁷⁹ Ibidem s. 138.

¹⁸⁰ Por. Ibidem, s. 171.

¹⁸¹ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 360.

¹⁸² Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 64—65.

odślania nam nasze ego (...) z jego strumieniem przeżyć [tzn. odślania ducha]. Redukcja apodyktyczna odślania nagie ego, jako zakres możliwego czystego doświadczenia [tzn. jaźń duchową]¹⁸³. Nota bene przekonanie, że prawdziwy (fenomenologiczny) podmiot poznania nie może być składnikiem przyrody¹⁸⁴, zbliża H u s s e r l a do klasycznego idealizmu¹⁸⁵.

10. Byt istnieje (stanowi jestestwo), gdy jest poznawalny.

Wystarczającym i koniecznym warunkiem istnienia bytu czynił H u s s e r l poznawalność¹⁸⁶. Przedmiot „naprawdę istnieje”, gdy możliwa jest taka świadomość, która go może ująć źródłowo i w pełni adekwatnie¹⁸⁷. Istnieć naprawdę jest jako odpowiednik równoważne z (...) być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty¹⁸⁸. W rozważaniu transcendentalmego świata jako świata mego doświadczenia jest on potwierdzoną jednością syntetyczną mego rzeczywistego i możliwego spostrzeżenia przez nią samą w przypomnieniu i oczekiwaniu przesyconym świadomością ogarnięciem immanentnego czasu¹⁸⁹. Na odwrót: poznawalna, o ile istnieje, jest zatem czysta jaźń. Za podmiot tego poznania (czystej jaźni) uznawał H u s s e r l samą tę (czystą) jaźń. [Każdy] przedmiot [także czyste Ja] da się pomyśleć tylko jako odpowiednik możliwej świadomości¹⁹⁰. A to znaczy — tego samego czystego Ja¹⁹¹.

11. Istnieją rzeczy, przeżycia, istoty i odpowiedniki przeżyć (= ko-relaty).

Rzecz jest rozumiana przez H u s s e r l a bardzo szeroko; jest nią np. także jaźń przyrodnicza¹⁹².

11.0.1 Istoty istnieją, gdy znane są prawdziwe twierdzenia do nich się odnoszące.

Istnienie (pozaczasowe) istot H u s s e r l wyprowadzał z tego, że istnieją w a ż n e prawdy z nimi związane¹⁹³.

¹⁸³ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*. Den Haag 1966 s. 381—382; por. też *Meditationen*, op. cit. s. 130.

¹⁸⁴ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 21—22.

¹⁸⁵ Por. H. W a g n e r: op. cit. s. 17.

¹⁸⁶ *Idee I*, op. cit., s. 168.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 493.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 496.

¹⁸⁹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, De Haag 1973, s. 341.

¹⁹⁰ *Idee II*, op. cit., s. 143.

¹⁹¹ Zob. *Ibidem*, s. 144.

¹⁹² Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 362; *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 859—860.

¹⁹³ Por. np. *Idee I*, op. cit., s. 74; *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 100, 125.

12. Jestestwa poszczególnych rodzajów różnią się od siebie pod względem tworzywa (= *materii*).

Dziedziny przedmiotów istniejących (jestestw) mogą być — według Husserla — wyznaczane nie tylko przez określenie ich sposobu dania, lecz także przez *szczegółowe określenie, jakiego doznaje syntetyczna forma dzięki materii właściwej dla danej dziedziny, a także wpływ, jaki wywierają na rzeczywistość danej dziedziny szczegółowe powiązania*¹⁹⁴.

12.1 Rzeczy i przeżycia są bytami czasowymi (= *temporalnymi*), czyli rzeczywistymi (= *realnymi*), ale pierwsze są przestrzenne, a drugie pozaprzestrzenne, pierwsze oddziałują na siebie wzajemnie (= *kausalnie*), a drugie odnoszą się do czegoś (= *motywacyjnie*); byty czasowe i istoty — w przeciwieństwie do odpowiedników przeżyć — są bytami rzetelnie (= *efektywnie*) istniejącymi, ale te drugie (istoty) są pozaczasowe (= *idealne*) i nie ma między nimi żadnego uwarunkowania (oddziaływania czy odniesienia).

Przedmioty rzeczywiste — rzeczy i przeżycia — są przedmiotami trwającymi w czasie. Tak właśnie, jak się zdaje, najczęściej rozumiał Husserl „rzeczywistość”. *Realne jest indywiduum wraz ze wszystkimi jego częściami składowymi; ono jest tu i teraz. Jako rys charakterystyczny realności wystarczy nam czasowość*¹⁹⁵. „Fenomeny” (...) są *realnymi* zdawieniami, a te jako takie, jeżeli mają rzeczywiste istnienie, są włączone wraz z *realnymi* przedmiotami, do jakich należą, w jeden przestrzenno-czasowy świat jako *omnitudo realitatis*¹⁹⁶. J. Tischner zwraca jednak uwagę na to, że nie jest to jedyne rozumienie „rzeczywistości” poświadczane w pismach Husserla. Czasem wyrażał się on tak, jakby rozumiał przez „rzeczywistość” coś zbliżonego do Ingardenowskiej samoistności lub samodzielności¹⁹⁷.

Rzeczy różni od przeżyć przestrzenność. *Istotą rzeczy materialnej jest to, iż jest ona res extensa*¹⁹⁸. *Wszelki byt o charakterze rzeczy jest czasowo rozciągnięty (...). Nadto wszelki byt o typie rzeczy posiada w*

¹⁹⁴ *Idee I*, op. cit., s. 535.

¹⁹⁵ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 123—124.

¹⁹⁶ *Idee I*, op. cit., s. 7.

¹⁹⁷ Zob. J. Tischner: *Ingarden Husserl: Spór o istnienie świata*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena* (dalej: *Fenomenologia Ingardena*). Warszawa 1972, s. 136. Por. też J. Kmita: *O dwu metodach doboru terminów teoretyczno-literackich*. „*Studia Estetyczne*” 1965, s. 105, 106. Zob. również Z. M. Kakałabde: *Przyczynek do krytyki fenomenologii Husserla*. W: *Fenomenologia Ingardena*, op. cit., s. 118.

¹⁹⁸ *Idee I*, op. cit., s. 39.

przestrzeni świata swoje położenie¹⁹⁹. Poza tym rzeczy — w przeciwieństwie do przeżyć — oddziałują na siebie. Można powiedzieć, że rzecz jest określana przez odniesienia do innych rzeczy, a odniesienia te podlegają prawidłowościom przyczynowo-skutkowym. „Materialność” — to określenie *realno-przyczynowe*²⁰⁰, *W jednakowych okolicznościach jednakowe skutki [zależności przyczynowe²⁰¹]* — oto co czyni rzecz realną w ścisłym sensie²⁰², tj. materialną²⁰³ czyli substancjalną²⁰⁴. Realny — to prawidłowo odniesiony do *realnych okoliczności*²⁰⁵. *Rzecz jest prawidłowością możliwych przejawów²⁰⁶. Przedmioty realne są tym, czym są, jedynie w związku z innymi rzeczywistymi lub możliwymi przedmiotami realnymi, w splocie substancjalnego „powiązania przyczynowego”²⁰⁷. Realność — to „jedność trwałych własności odniesiona do odpowiednich okoliczności”²⁰⁸. Substancja (rzeczowy, realny byt) — to to *wszystko, co istniejące, co posiada odniesienie do warunkujących okoliczności bytu*²⁰⁹. *Rzecz jako coś realnego jest zależna od realnych okoliczności*²¹⁰. Dlatego też i znać (...) pewną rzecz, to znaczy: na podstawie doświadczenia wiedzieć, jak się ona zachowuje (...) w związku swych uwarunkowań przyczynowych²¹¹. Tak więc ostatecznie rzecz — *res substantialis (materialis)* — przedmiot przyrodniczy, to *res temporalis, extensa et causalis*.*

Natomiast przeżycia nie są, po pierwsze, przestrzenne — są niepodzielne, choć uwarstwione. Po to, żeby uchwycić to przeciwstawienie, trzeba uprzytomnić sobie, że Husserl odróżniał dwa rodzaje części: kawałki, czyli tzw. (przez niego) części niezależne, i współczynniki, czyli tzw. części zależne²¹². Gałąź jest kawałkiem drzewa, barwa jest w stosunku do całości, jaką tworzy z rozciągłością — współczynnikiem i to bezpośrednio «nadbudowanym» nad tą rozciągłością (pośrednio nadbudowana byłaby jedność tejże barwy). Współczynniki nie mogą być unaocznione

¹⁹⁹ *Idee II*, op. cit., s. 41.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 32.

²⁰¹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 63.

²⁰² Zob. *Idee II*, op. cit., s. 61.

²⁰³ *Ibidem*, s. 59.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 63.

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 70.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 122.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 178.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 192.

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 195.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 417.

²¹¹ *Ibidem*, s. 65.

²¹² Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 229, 266, 267; por. też wzmianki w R. Ingarden: *Husserl*, op. cit., s. 776.

(sposzrżone) oddzielnie — całość z nich złożona nie da się na nie poka-
wałkować — choć można o nich oddzielnie pomyśleć. Jedyne części, jakie
można wyróżnić w przeżyciach, to — zdaniem Husserla — części
zależne; właśnie zadaniem rozbioru fenomenologicznego ma być „rozwar-
stwianie” współczynników²¹³. Przeżycia, po drugie — inaczej niż rze-
czy — nie oddziałują na siebie, lecz odnoszą się do swoich odpowiedników
i do siebie — intencjonalnie²¹⁴. *Realny związek odpada, jeżeli rzecz nie
istnieje; intencjonalne odniesienie nadal zachodzi*²¹⁵.

Z kolei istoty, rzetelnie istniejące — tak jak rzeczy i przeżycia — róż-
nią się od nich tym, że są pozaczasowe i pozbawione jakiegokolwiek uwa-
runkowania. Przy takim postawieniu sprawy widać, że przyjęcie istnienia
istot (jestestw nierzeczywistych) nie jest jeszcze tzw. platonizującym rea-
lizmem, o ile przezeń rozumie się pogląd, że istoty są przedmiotami istnie-
jącymi rzeczywiście. One są właśnie nierzeczywiste i pozaczasowe²¹⁶.

Rzetelnego istnienia odmawiał Husserl tylko odpowiednikom
przeżyć.

Poza wymienionymi sposobami istnienia (rzeczywistym, pozaczaso-
wym i pozornym) Husserl wspominał jeszcze o parze: istnienie pew-
ne — istnienie niepewne, czyli możliwe, prawdopodobne, pozostające pod
znakiem zapytania, wątpliwe²¹⁷. Jest to oczywiście zgodne z jego ogólnym
przekonaniem o odpowiedności rodzajów przeżyć i sposobów istnienia
(przedmiotów tych przeżyć). Wszak pewne stany (rzeczy) uznaje się
za pewne, inne zaś tylko za możliwe, prawdopodobne, niewiadome lub
wątpliwe. Świadczy o tym także np. utożsamienie przedmiotów rzeczy-
wistych z przedmiotami możliwego spostrzeżenia²¹⁸, albo określenie przy-
rody jako obszaru możliwego doświadczenia, a ściślej spostrzeżenia²¹⁹.

* *
*
*
*

Swymi twierdzeniami — jeśli weźmiemy je w nadanej im tu wy-
kładni (liczne przytoczenia powinny ją uprawdopodobnić, a w każdym
razie ułatwić natychmiastową konfrontację z wypowiedziami Husserla) — Husserl sprzeciwiał się mniej lub bardziej świadomie — róż-
norodnym stanowiskom: tym żywym w jego czasach, ale też i tym już
wówczas dawno przebrzmiałym. I tak:

²¹³ Por. też R. Sokołowski: op. cit., s. 8—16.

²¹⁴ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 71, 109—110.

²¹⁵ *Idee II*, op. cit., s. 304.

²¹⁶ Por. *Idee I*, op. cit., s. 73.

²¹⁷ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 93.

²¹⁸ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 782.

²¹⁹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 17 i *Idee II*, op. cit., s. 3.

Po pierwsze — redukcjonizmowi epistemologicznemu Husserl przeciwstawiał coś w rodzaju epistemologicznego amplifikacjonizmu²²⁰. Utrzymywał, że bezpośrednio poznajemy nie tylko rzeczy, ale i własne przeżycia (samouświadamiając je sobie), a być może także własną jaźń (dzięki spostrzeżeniu), inne jaźnie (wczuwając się w nie) i obszerny świat istot (w nastawieniu istotnościowym). Mamy do czynienia z różnymi odmianami przedmiotów — zrozumiałe jest więc, że w różny sposób je poznajemy. *Jeśli niedorzecznością jest próbować malować dźwięki lub oddawać barwy woniami, albo — ogólnie zastępować jedną heterogeniczną treść przez inną, to jest podwójną niedorzecznością próbować zastąpić to, co jest z istoty niezmysłowe — czymś zmysłowym*²²¹. Sposób poznania, jeśli ono ma być niezawodne, powinien być dostosowany do rodzaju poznawanego przedmiotu. Skoro np. przeżycia tworzą nieustannie płynący strumień, to i świadomość ma w sobie coś z przepływania.

Po drugie — immanentyzmowi Husserl przeciwstawiał intencjonalizm²²². Zwalczał utożsamianie przedmiotów przeżyć z samymi przeżyciami²²³.

Po trzecie — realizmowi Husserl przeciwstawiał idealizm²²⁴. Przeżycia uważał nie za odpowiedź na bodźce dostarczane przez niezawisłe istniejące przedmioty; to właśnie owe przedmioty brał za wytwory przeżyć. Świat jest jedynie przedmiotowym odpowiednikiem potoku przeżyć. Przedmioty składające się na ów świat istnieją, gdy możliwe jest ich bezpośrednie poznanie; zostaje on zatem utożsamiony z przedmiotem możliwego poznania.

Po czwarte — reprezentacjonizmowi Husserl przeciwstawiał prezentacjonizm²²⁵. Przedmioty poznania nie są, według niego, dane za pomocą jakichś pośredników, ale jawią się same. W związku z tym odmawiał uznania rzeczy samych w sobie, tj. rzeczy niepoznawalnych, ukrytych za zjawiskami, których są przyczyną. Kiedy spostrzegamy konia, to koń jest spostrzegany, a nie wrażenie albo znak konia²²⁶.

Po piąte — naturalizmowi Husserl przeciwstawiał pewną odmianę solipsyzmu²²⁷. Nie w badaniu świata zewnętrznego, lecz własnego wnętrza

²²⁰ Zob. twierdzenie 1.; por. też H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*. The Hague 1960, s. 656.

²²¹ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 217.

²²² Zob. twierdzenie 4.

²²³ Por. L. Kelkel, R. Schéerer: *Husserl — sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris 1964, s. 42.

²²⁴ Zob. twierdzenie 4.1; por. także K. Martel: op. cit., s. 201.

²²⁵ Zob. twierdzenie 5.0.1.2; por. także m.in. *Logik*, op. cit., s. 287.

²²⁶ Por. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 161.

²²⁷ Zob. twierdzenie 5.1.

widział rękojmię prawomocności uzyskanych wyników. Stanowisko takie — mimo że je w istocie zajmował — odczuwał jako niewygodne. Solipsyzm (tzw. transcendentálny) miał być tylko niższym szczeblem filozofii ²²⁹.

Po szóste — asocjacionizmowi epistemologicznemu Husserl przeciwstawiał swoisty epistemologiczny dyfuzjonizm ²²⁹. Przeżycia nie stanowią dla niego zbiorowiska odrębnych i niepodzielnych jednostek, lecz tworzą nieprzerwanie płynący potok i jako taki powinny być badane. Odnotujmy, że w czasach nowożytnych pierwszy na tę «potoczystość» świadomości zwrócił chyba uwagę T. Reid ²³⁰.

Po siódme — fizykalizmowi ontologicznemu Husserl przeciwstawiał pogląd, który można by nazwać „ontologicznym atrybutywizmem” ²³¹. Wszelkie — a nie tylko ilościowe — własności, które dostrzegamy w rzeczach, uważał za własności samych tych rzeczy.

Po ósme — minimalizmowi metodologicznemu Husserl przeciwstawiał metodologiczny maksymalizm ²³². Nie chciał się zadowolić przyczynkarstwem — pragnął uprawiać wszechogarniającą naukę przygotowawczą, od której zaczynałyby wszystkie nauki.

Po dziewiąte — sceptycyzmowi metodologicznemu Husserl przeciwstawiał *de facto* metodologiczny dogmatyzm ²³³. Rozbieżności między badaczami wyzwały w nim pragnienie stworzenia jednej nauki, która obejmowałaby wyłącznie prawdy ostateczne. Jest to pogłos poglądów myślicieli starożytności ²³⁴.

Po dziesiąte — wariabilizmowi ontologicznemu Husserl przeciwstawiał ontologiczny eidetyzm ²³⁵. Nie zgadzał się z poglądem, że skoro wszystko nieustannie się zmienia, to i bezzasadne jest poszukiwanie stałej istoty czegokolwiek. Przypomnijmy, że był to pogląd m.in. W. Diltheya i M. Heideggera ²³⁶. Zdaniem Husserla w każdym przedmiocie można wypatrzyć istotę, jeśli się będzie w odpowiednim (a mianowicie istotnościowym) nastawieniu.

²²⁸ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 69; por. też s. 121, 174.

²²⁹ Zob. twierdzenie 5.1.0.1; por. też R. Schmitt: *Phenomenology*. W: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6, New York 1967, s. 138.

²³⁰ Zob. T. Reid: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Warszawa 1975, s. 505.

²³¹ Zob. twierdzenie 5.2.0.2.

²³² Zob. twierdzenie 6.

²³³ Zob. twierdzenie 6.0.1.

²³⁴ Zob. np. Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Warszawa 1956, s. 209—210, 222, 247.

²³⁵ Zob. twierdzenie 6.0.1.1.1; por. też N. Lubnicki: *Sylwetka filozoficzna Romana Ingardena*. W: *Fenomenologia Ingardena*, s. 92.

²³⁶ Por. R. Ingarden: *Wstęp*, op. cit., s. 36.

Po jedenaste — genetyzmowi Husserl przeciwstawiał deskrytywizm²³⁷. Obchodziła go nie przyczyna tego, co dane, lecz samo zjawisko. Usiłował więc pokazać, jaki rodzaj mnogości przejawów — a ostatecznie: zjawisk — potrzebny jest do ukazania się (*resp.* domniemania) przedmiotów określonej odmiany. Wyjaśnić dla czego taka mnogość jest właśnie potrzebna — według Husserla nie można²³⁸. Byłby to błąd mniej lub bardziej podobny do *pospolitego materializmu, zapewniającego nas, że dźwięki są wibracjami powietrza, pobudzeniami nerwu słuchowego itd.*²³⁹. Genetyzm na miejsce tego, co dane, stawia hipotezy teoretycznie wyjaśniające to, co dane. Husserl nie dążył do przyczynowego wyjaśniania zjawisk, ale usiłował „rozjaśnić”, ukazać ich wzajemne powiązania (ale nie przyczynowe, tylko odniesieniowe), wiernie wyrazić pojęciowo. Z drugiej strony niektóre wypowiedzi Husserla świadczą o tym, że skłaniał się on niekiedy — zwłaszcza w późniejszym okresie — do pogodzenia obu podejść: *Wszechpotężny dogmat, że (...) istnieje zasadnicza rozbieżność między (...) źródłem epistemologicznym i źródłem genetycznym (...), zostaje [w fenomenologii] całkowicie obalony*²⁴⁰.

Po dwunaste — empiryzmowi Husserl przeciwstawiał transcendentizm, choć uważał siebie za radykalnego empirystę²⁴¹. Chciał, aby pierwotna nauka o świecie — fenomenologia — była ogólna bezwarunkowo: ma przecież znaleźć warunki wszelkiego doświadczenia²⁴².

Po trzynaste — regresywizmowi Husserl przeciwstawiał pozytywizm²⁴³. Nie odpowiadało mu rozmyślanie cudzymi — i nad cudzymi — pojęciami. Żądał zwrócenia się nie do dorobku myślicieli przeszłości, choćby nawet budzili oni największy szacunek — to O. Liebman tak uzasadniał *powrót do Kanta*²⁴⁴ — ale do samej rzeczywistości²⁴⁵. Tak należy rozumieć Husserlowskie hasło *powrotu do rzeczy samych*²⁴⁶.

Po czternaste — obiektywizmowi metodologicznemu Husserl przeciwstawiał metodologiczny subiektywizm²⁴⁷. Badał — w swoim mniemaniu — nie świat, ale przebieg poznawania (czy nawet: ustanawiania) świata.

²³⁷ Zob. twierdzenie 6.0.1.1.2.

²³⁸ Por. R. Sokołowski: *op. cit.*, s. 103.

²³⁹ *Untersuchungen II-1*, *op. cit.*, s. 210.

²⁴⁰ *Krisis*, *op. cit.*, s. 379.

²⁴¹ Zob. twierdzenie 7.0.2.

²⁴² Por. też A. Póltawski: *Świat, spostrzeżenie, wiadomość*. Warszawa 1973, s. 200.

²⁴³ Zob. twierdzenie 7.03.

²⁴⁴ Za W. Tatarkiewicz: *op. cit.*, s. 94.

²⁴⁵ Por. H. Spiegelberg: *op. cit.*, s. 656.

²⁴⁶ *Untersuchungen II-1*, *op. cit.*, s. 6—7.

²⁴⁷ Zob. twierdzenie 8.

Po piętnaste — konwencjonalizmowi psychologicznemu Husserl przeciwstawiał psychologiczny substancjalizm²⁴⁸. Jaźń była dla niego nie tylko wygodnym założeniem — tym była m.in. dla P. Natorpa²⁴⁹ — lecz nade wszystko prawdziwym podmiotem przeżyć.

*
* *

S. Ossowski podkreślał z naciskiem ćwierć wieku temu, że aby wyjść naprzeciw tendencjom integracyjnym w filozofii, trzeba podstawowe założenia szkół pretendujących do zbliżenia doprowadzić do postaci weryfikowalnej przez wszystkich zainteresowanych²⁵⁰. Rad bym usłyszeć opinię biegłych, czy powyższa rekonstrukcja — bez wątpienia upraszczająca — jest dla strony fenomenologicznej do przyjęcia.

²⁴⁸ Zob. twierdzenie 7.0.3.

²⁴⁹ Za R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*. Cz. 1, Warszawa 1971, s. 227.

²⁵⁰ S. Ossowski: *O nauce*. Warszawa 1967, s. 226.