

ALEKSANDRA UKROWSKA
Uniwersytet Szczeciński

PRELIMINARIA FENOMENOLOGICZNE

Ten tekst nie może być zalecany jako „wprowadzenie” do myśli fenomenologicznej. Tym mniej powinien być traktowany jako próba krytycznej analizy dorobku tego nurtu filozofii współczesnej. Moje zamierzenie jest skromne i cięśle zakreślone. Przystąpiłam przed laty do pracy w zakresie filozofii umysłu zorientowałam się, że bez uwzględnienia dorobku fenomenologii nie można tu liczyć na sukcesy, sięgnęłam więc po prace Husserla i Ingardena. Sądzę, że dla młodych ludzi, którzy - budując własną tradycję filozoficzną - odczuwają potrzebę zapoznania się z tym typem przemysłu, może do wiadomości być użyteczne.

1. Tradycja. Jest rzeczą właściwą, aby dyskusja problemu konstytucji rozpoczęła się od przeglądu ustaleń, które Edmund Husserl poczynił w książce drugiej *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* [Husserl 1974].

Husserl wielokrotnie deklarował, że w konstrukcji fenomenologii wykluczone należy przyjmowanie wszelkich założeń czerpanych czy to z wiedzy potocznej, czy to z filozofii lub innych nauk przyrodniczych i humanistycznych. Twórca fenomenologii wywił zapewne nadzieję, że zaczynając budowę teorii od „punktu zerowego” uniknie niedogodności związanej z wymogiem krytycznej analizy całej, niezwykle różnorodnej i czysto zawężonej, tradycji filozoficznej. Postulat beżzałożeńiowości był przez oponentów fenomenologii ostro krytykowany zarówno ze względu na jego „utopijność”, jak i ze względu na związane z nim aprioryczne ograniczenie zakresu wiedzy, która - by mogła - w realizacji zamierzonego przez Husserla celu okazałaby się użyteczna. Krytyki tej nie zamierzam lekceważyć. Jednak dyskusja jej zasadności wymagałaby rozstrzygnięcia, jaki był zamiar intelektualny, który Husserl pragnął w swoim pracownictwie zrealizować. Pytanie to, a więc pytanie o **założeńie teleologiczne** podjęte przez fenomenologa **pracy**, wypada odłożyć do innej okazji.

Teraz warto odróżnić niektóre istotnie odmienne rozumienia pojęcia „beżzałożeńiowości”. Przede wszystkim należy odrębnie rozpatrzyć zagadnienie „beżzałożeńiowości” **fenomenologii** i **fenomenologicznej filozofii**. Filozofia fenomenologiczna, a więc system transcendentalnego idealizmu, oparta jest w myśli projektu Husserla na założeniach czerpanych z fenomenologii. Teza o „beżzałożeńiowości” nie może zatem dotyczyć filozofii Husserla (niczego innego zresztą Husserl nigdy nie sugerował).

Co się tyczy fenomenologii samej, to sprawa ma dwa aspekty: tetyczny i konceptualny. Aby rozstrzygnąć problem w planie tetycznym, należy odpowiedzieć

wiedzie na pytanie: jakie to są twierdzenia pierwotne, na których gmach fenomenologii jest ufundowany? Nie w tym, że znawca dzieła Husserla nie pominie wtedy podstawowej dla twórcy fenomenologii „zasady wszelkich zasad”. Jest oto tak: „każda różnicowo prezentująca naoczno jest różnicowo prawomocno ci poznania, a wszystko, co się nam w «intuicji» różnicowo (...) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale tak i jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” [Husserl 1975, s. 73]. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z pewną tezą **epistemologiczną**. Teza ta, w cytowanym 24 księgi pierwszej *Ideji*, nie znajduje żadnego uzasadnienia. Przyjmując dlatego, że teoria „czystej fenomenologii” jest oparta na przynajmniej jednym założeniu epistemologicznym, w całości nawet winna być uznana za teorię epistemologiczną. Co zresztą w żadnym miarze nie umniejsza jej doniosłości.

Rozważmy teraz konceptualny aspekt sprawy. Aparat terminologiczny fenomenologii jest w znacznej części przejęty z wcześniejszych doktryn filozoficznych i epistemologicznych. Husserl korzysta na przykład z takich terminów jak „przedmiot”, „cecha”, „rodzaj”, „gatunek”, „treść”, „akt”, „intuicja”, „istota”. Sensy jednego z nich nie są jednoznacznie określone, mimo że jednak przypuszcza, że w niektórych kontekstach terminy te funkcjonują w sensie nieco odmiennym od przyjmowanego w innych doktrynach czy teoriach epistemologicznych. Klimat duchowy fenomenologii tworzy jednak pojęcia dla tej teorii specyficzne, należy tu niewątpliwie treści zawarte w określeniach *noezy*, *noemat*, *rdze noematycznej*, *przedmiot intencjonalny*, *Ja empiryczne* czy *Ja transcendentalne*. Widać dostatecznie dobrze, że specyfika aparatu pojęciowego fenomenologii jest o tyle istotna, iż zmusza do traktowania tej teorii jako „suwerennej” teorii epistemologicznej, nie skłania jednak do sytuowania jej poza obrębem tradycji nauk o poznaniu.

2. Noezy i noemat. Oba wymienione w tytule terminy fenomenologiczne pochodzą od greckiego czasownika *noein*: myśleć, wyobrazić sobie. Przez *noez* rozumieć trzeba **akt poznawczy**, dokonywany przez konkretną osobę, w księdze pierwszej Husserl wiele uwagi poświęca zwłaszcza aktom percepcji. Każdej *noezie* odpowiada określony *noemat*, pojmowany jako dany „różnicowo” przedmiot aktu poznawczego.

Istotnym składnikiem tego procesu noetycznego jest **akt zwrócenia uwagi**. Podmiot musi nastawić się na obserwację określonego przedmiotu, musi wyodrębnić go w chaotycznym strumieniu przeżywanych doznań. W ten sposób przypisuje się podmiotowi poznania rolę aktywną, wykraczającą poza horyzont epistemologiczny wytyczony niegdy przez Kartezjusza. Byłoby, choć Husserl o tym nie wspomina, w tradycji myśli fenomenologicznej należałoby uwzględnić dokonania francuskiego myśliciela Maine’a de Birana.

Zakotwiczenia fenomenologicznej koncepcji noezy mo na te szuka g ł biej jeszcze, nawi zuj c do koncepcji epistemologicznej scholastyki. Tam w ł a nie pojawia si metafora „promienia uwagi” - metafora wykorzystywana nieraz przez Husserla [por. Husserl 1975, 92] - który to „promie ” wydobywa z mroku zarysy rzeczy i os ıb.

Niew tpliwie, k ł ad c nacisk na epistemiczn rol **uwagi** w konstytucji bezpo redniego przedmiotu poznania, a wi c w konstytucji noematu, Husserl uczynił krok we w ł a ciwym kierunku. Jednak towarzyszyło temu całkowite zaniedbanie problematyki aktywnej roli przedmiotu. Mam tu na my li fakt, i wielokrotnie dzieje si tak, e rzeczy i osoby narzucaj si naszej uwadze. Cz ł owiek, który pada ofiar zabójcy nie musi o wietla go promieniem swojej uwagi, z ca ł oczywisto ci przekonuje si , e to on w ł a nie stał si **przedmiotem** czyjej noezy, skupionej uwagi z ł ocy cy.

Jak to powiedzia ł wi ty Tomasz, „*Quod recipitur est, modo recipient est*”. W zale no ci od warunk ıb percepcji (na przyk ł ad od o wietlenia) te same przedmioty ujawniaj si w noezie jako wzajemnie podobne, lecz ró ne noematy, ukazuj podmiotowi swoje ró ne **wygl dy**. Husserl zak ł ada, e owe ró ne wygl dy tego samego przedmiotu maj pewne wsp ılne j dro, nazywa je **rdzeniem noematycznym**. Wydobywaj c rdze noematyczny czynimy dalszy krok w procesie zachodz cym w noezie, zmierzaj cy do konstytucji przedmiotu postrzegania. Teraz trzeba nam jednak jeszcze raz cofn si do pocz tkowych stadi ıb tego procesu.

Ponownie pojawia si kwestia podmiotowej uwagi, która pozwala na wyodr bnienie przedmiotu w migotliwym strumieniu dozna zmys ł owych. Przypu my, e kto poddany jest uci liwemu procederowi prezentacji cudzego albumu zdj fotograficznych. W pewnym momencie prenter pyta: „czy rozpoznajesz na tym zdj ciu wujka Janka?”. Podejmujemy wtedy wysi ł ek systematycznego przegl du daj cych si wyodr bni na fotografii sylwetek os ıb ludzkich. Epistemologicznie istotny jest fakt, e w noezie dane s *a priori* pewne specyfikacje poszukiwanych przedmiot ıb. „Wujka Janka” nale y szuka w r ıb d ludzi, aby do tego przyst pi , trzeba w pierw wiedzie jaki jest wygl d przeci nego cz ł owieka. W tym kontek cie problemowym Kant pisa ł o *schematach* [por. Kant 1957, t. I, Ks. II, poddział I oraz Heidegger 1989, 20-23], Husserl za rozwija ł problematyk „intuicji eidetycznej i przedmiot ıb intencjonalnych”¹.

¹ W *The Rediscovery of the Mind* J. R. Searle'a problem roli epistemologicznej nastawienia om ıbony jest w rozdziale VIII zatytu ł owanym *wiadomo , intencjonalno i Tło*. Searle wprowadza do epistemologii poj cie „tła”, obejmuj c nim og ıl presupozycji, które towarzyszy ka demu aktowi percepcji i wyobra ni. Sk din d jest rzecz zastanawiaj c , ile filozofia umys ł u czerpie (by mo e nie wiadomie) z klasycznej filozofii niemieckiej, od Kanta przez Brentana do Husserla [por Searle 1999, s. 232-258].

Przejdźmy do dyskusji kategorii intuicji eidetycznej. Jest istotne, aby stanowisko Husserla w tej kwestii zobaczyć na tle redniowiecznego sporu o uniwersalia. W *Ideach I* Husserl krytykuje stanowiska nominalizmu i realizmu skrajnego. Historycznie rzecz biorąc powiedzieć trzeba, że stanowisko Husserla mieści się całkowicie w tomistycznej tradycji **realizmu umiarkowanego**. Tak bowiem odczytujemy taką chociażby deklarację:

„Przedmiot indywidualny nie jest tylko w ogóle indywidualnym przedmiotem, pewnym tym tu oto (*ein Dies da!*), jednorazowym [przedmiotem]: jako «w sobie samym» tak a tak uposażony posiada on własną **swoistość**, swój zasób **istotnych** predykabiliiów, które muszą mu przysługiwać (jako «czemu istnieć czemu, tak jak on w sobie samym istnieje») na to, aby mogły mu przysługiwać inne, wtórne, względnie określenia. (...) **Wszystko to, co należy do istoty tego indywiduum, może posiadać także inne indywiduum**, a najwyższe rysy istotne gatunku, takie, na jakie wskazaliśmy w przykładach, określają «**dziedziny**» albo «**kategorie**» indywiduów” [Husserl 1975, s. 17].

Zwłaszcza drugie z cytowanych zdań trzeba w strukturze teorii fenomenologicznej uznać za kluczowe. Ujawnia ono istnienie pewnej właściwej kłademu podmiotowi tendencji, jest to tendencja **generalizująca**. Podmiot, w swoim dążeniu do budowy obrazu świata, wyodrębniając określony przedmiot percepcji, automatycznie presuponuje, że mogą istnieć przedmioty pod wieloma względami do tego wyodrębnionego podobne. Pytanie o to, w jaki sposób dowiadujemy się o istnieniu takiej tendencji, prowadzi zresztą w fenomenologii do niebagatelnych trudności.

Przerywając w tym miejscu rozważania dotyczące „istoty”, pozwolę sobie jeszcze przytoczyć pewne znaczenie dla zrozumienia myślenia Husserla dystrynkcyjne pojęciowe, podane w paragrafie *Samodzielne i niesamodzielne przedmioty* (por. Husserl, op. cit., 15):

„Stąd wynikają dwa określenia formalno-kategorialnych pojęć: indywiduum, konkret i abstrakt. Niesamodzielna istota nazywa się **abstraktem**, absolutnie samodzielna **konkretem**. Pewne to-oto-tu, którego materialnie określona istota jest konkretem, nazywa się **indywiduum**.”

Jeżeli ujmujemy «operację» generalizowania z punktu widzenia rozszerzonego teraz pojęcia logicznej «odmiany», to możemy powiedzieć: indywiduum jest czysto logicznie postulowanym pra-przedmiotem, czym czysto logicznie absolutnym, do czego odwołujemy się wszystkie logiczne «odmiany»” [Husserl 1975, s. 51].

Analizę tych dystrynkcyjnych odkładam do innych publikacji.

3. Problematyka czystego Ja. Pisząc o procesach poznawczych odnotowali my, że kłademu aktowi postrzegania odpowiada przedmiot, który ktoś ma na uwadze, w kłademu noemie konstytuowany jest jakiś noemat. Ta teza epistemologiczna wymaga uzupełnienia przez tezę w pewnym sensie wobec

ju sformułowanej dualn . Istotnie Husserl twierdzi, e nie ma aktów poznawczych bez ludzkiego podmiotu, ka dy taki akt jest aktem **czyim** . „Na jednym ko cu” noezy odnajdujemy wi c przedmiot intencjonalny: noemat, „na drugim ko cu” usytuowana jest ludzka osoba, ludzkie **Ja**.

Cech charakterystyczn fenomenologii Husserla jest fakt, e buduj c swoj teori , oddzielił on i przeciwstawił sobie wzajemnie dwa twory konceptualne, s nimi tak zwane *Ja psychologiczne* i *Ja transcendentalne*. Przedstawimy teraz najpierw racje przemawiaj ce za tym oddzieleniem, nast pnie za trudno ci, do których ono w filozofii Husserla prowadzi.

Przede wszystkim nale y zauwa y , e podmiot ludzki w procesie poznania gra dwojak rol . Niekiedy, zapo yczaj c termin od Tomasza z Akwinu, wyst puje w poznaniu jako **recipient**, w tej roli prze ywa i porz dkuje doznania zmysłowe, a przy koncentracji uwagi konstruuje z tych danych ró nego rodzaju przedmioty. Zauwa my teraz, e ju w tym mo liwie najbardziej szkiecowym opisie procesu poznawczego zawarta jest pewna istotna presupozycja. Zakłada si mianowicie ludzk zdolno do **autorefleksji**. W pewnych wypadkach filozofuj cy podmiot zwraca uwag na przebieg własnego procesu poznawczego, rozpoznaje chocia by fakt, e - jak to ju było powiedziane - wielokrotnie pełnił i b dzie pełni poznawcz rol *recipienta*. Prawdziwo rozwa anej presupozycji wydaje si warunkiem koniecznym wszelkiego mo liwego do wiadczenia. Jest zatem rzecz wła ciw , aby - w nawi zaniu do tradycji Kanta - wprowadzi poj cie podmiotu transcendentalnego. I tak wła nie czyni Husserl odró niaj c od „Ja psychologicznego” - „Ja transcendentalne”. Z transcendentalnego punktu widzenia staje si w szczególno ci mo liwa budowa fenomenologii jako teorii epistemologicznej. Wszelkie akty noetyczne i ich przedmioty mog by teraz wydobyte jako tematy refleksji fenomenologicznej. **Ja transcendentalne** (nazywane te *czystym*) stanowi zatem „podstaw ” procesów poznawczych, tworzy taki układ odniesienia, w którym mo na równie postrzega przedmioty dane w aktach noezy. Natomiast *Ja psychologiczne* zostaje zdemaskowane jako scjentystyczna fikcja, powstała w nieuprawnionych próbach inkorporacji psychiki ludzkiej w wiat transcendentnej przyrody.

Tak zarysowany projekt fenomenologii budzi musi szereg zasadniczych zastrze e . Dotyczy one po cz ci problematyki **ontologicznej**, po cz ci za fenomenologicznej krytyki tak zwanego **psychologizmu**. Przedstawi teraz uwagi dotycz ce kolejno obu grup problemowych.

Co si tyczy konstytucji podmiotu, to trzeba powiedzie , e nie znajduj podstaw do wyodr bniania w nim dwóch odr bnych „Ja”. Z ontologicznego punktu widzenia *Ja psychologiczne* i *czyste Ja* s tworam spekulacji filozoficznych, a w pismach Husserla brak konkluzywnej argumentacji na rzecz realnego istnienia takich tworów. To, co - jak mi si zdaje - wiem o sobie

jako o **osobie ludzkiej**, obejmuje (mi dzy innymi) pewne *quantum* wiedzy o moich prze yciach psychicznych (kartezja skie *cogitationes*), a zwłaszcza prze wiadczenie, e te prze ycia były wła nie **moje**. Zakładam zatem, e moje prze ycia maj pewien szczególny punkt odniesienia, a mianowicie podmiot, którym jestem. Otó nie znajduj powodu, aby broni si przed twierdzeniem, i moja osoba **jako** punkt odniesienia do wszystkich moich prze y psychicznych mo e by nazywana *moim czystym Ja*. Twierdz natomiast, e bezzasadne byłoby przypisywanie tej podmiotowej funkcji osoby realno ci substancjalnej. Odrzucam wi c nast puj c tez Husserla: „W istocie czystego Ja **w ogóle** i prze ycia **w ogóle** ma podstaw mo liwo refleksji, która posiada z istoty płyn cy charakter oczywi cie niepodwa alnej tezy o istnieniu (*Daseinthesis*)” [Husserl 1975, s. 139].

W § 11 *Medytacji katezja skich* [por. Husserl 1982] znajdujemy wywód oparty na zało eniu, e wszystkie przedmioty natury (noematy) s podmiotowi dane przez przejawy w wiadomo ci *czystego Ja*. W konkluzji Husserl dochodzi do przekonania, e cudze prze ycia psychiczne nie mog by postrzegane przez ludzkiego *recipienta*: nie s dane bezpo rednio (bo bezpo rednio jeste my wiadomi jedynie własnych prze y), a nie mog te by rozpoznane drog obserwacji cudzych ciał. Jak pisze:

„Nie istnieje wi c dla mnie, medytuj cego Ja, które, trwaj c i zachowuj c siebie w operacji *epoche*, ustanawia (*setzt*) siebie wył cznie **jako podstaw obowi zywania** wszelkich obiektywnych mocy obowijaj cych i podstaw, adne psychologiczne Ja, nie istniej dla mnie adne fenomeny psychiczne w znaczeniu psychologii, to jest w znaczeniu elementów składowych psychofizycznych indywiduów ludzkich” [Husserl 1982, s. 36-37].

Równie i ta teza Husserla (wypowiedziana w nieco odmiennej stylizacji również w *Ideach I* [por. Husserl 1975, 53]) jest dla mnie nie do przycia. Rezygnuj c z metafizycznych pretensji do zdobycia wiedzy niekwestionowalnej, zamierzam w rosz dnej mierze uwzgl dnia tutaj wyniki bada psychologicznych.

Jest to wła ciwy moment, aby wypowiedzie opini o rzekomym „antypsychologizmie” Husserla. W rzeczywisto ci - jak s dz - Husserl, w zmiennej stylizacji, w pełni kontynuował tradycje introspekcjonizmu, odrzucaj c wyniki bada nie mieszcz cych si w tej szkole naukowej. Jest zarazem faktem, e przezwyci ał psychologizm dokonuj c radykalnego odró nienia tre ci i aktu (noematu i noezy) w refleksji dotycz cej psychiki ludzkiej.

4. Ku rzeczy samej. Wyjdziemy teraz od pewnej opinii Andrzeja Póltawskiego, sformułowanej w *Słowie wst pnym*, jakim poprzedził polskie wydanie *Medytacji kartezja skich*.

„W epistemologii Husserla zauwa y mo na zmaganie si dwóch motywów, nigdy przez niego wyra nie nie odró nionych, a prowadz cych do dwu

zupełnie różnych teorii poznania. Z jednej strony, jest to związane z tradycją nowożytną i kartezjańskim poszukiwaniem absolutnej, niepowątpiewalnej wiedzy - przyjęcie wiadomo ci czy te «subiektywno ci transcendentalnej» jako sfery nie wymagającej krytyki i uprawomocnienia absolutnego poznania, pełnej oczywiście, określone niekiedy przez komentatorów Husserla jako motyw dogmatyczny; z drugiej zaś postulat krytycznej analizy wszelkiego do wiadczenia, jego stopniowego wyjaśniania i korygowania oraz relatywizacji ka dej oczywiście ci (dostarczanej przez wszelką naoczność) wobec wszelkich innych takich oczywiście ci. (...) Niemniej, jak się tego zresztą można było spodziewać wobec programowego nawiazania *Medytacji kartezjańskich* do Kartezjusza i jego metodycznego wstąpienia, w dziele tym skłania się ku «dogmatycznemu» punktowi widzenia” [Husserl 1982, s. XIX].

Problem „dogmatycznego motywu” w twórczości Husserla zasługuje na namysł. Jak zobaczymy, jest to kwestia interpretacji słowa „wiat”, interpretacji podstawowej do rozumienia fenomenologii. Już w *Medytacji pierwszej* odnajdujemy deklarację: „Wszystko, co znajduje się w granicach wiata (*alles Weltliche*), wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy, że ze względu na mnie ma wartość czegoś obowiązujecego, ma jakąś wartość nie dlatego, że jest przede mną do wiadczenia, spostrzegany, przypomniany, że w jakiś sposób o nim myślę, wyrażam o nim sąd, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go poświadczam itd. Kartezjusz, jak wiadomo, określa te wszystkie czynności nazwą *cogito*. Wiat nie jest dla mnie niczym innym jak wiatem istniejącym wiadomo ciowo w tym *cogito*, że ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. Swoją całą sens, zarówno co do jego ogólnych rysów, jak i co do jego uszczegółowień, i swoją moc obowiązującą - tego istnienia czerpie on wyłącznie z owych *cogitationes*. W nich upływa całe moje zwrócone ku wiatu życie, którego czynnikiem jest również moje życie badające go i uzasadniające poszukiwanie uczonego” [op. cit., s. 29-30].

Jak widać, na zawartość tego prywatnego wiata fenomenologa składają się, oprócz transcendentального Ja, wszystkie *cogitata*²), a więc, zgodnie z Kartezjańską sugestią, zarówno percepcje, jak i przedmioty wyobraźni oraz przedmioty aktów rozumowych: sąd, pojęcie i teorie. Nikt rozsądny nie zdecyduje się na negację istnienia takiego prywatnego wiata, ka dy z nas zgodzi się na to, że w uniwersum *cogitatorum* znajdują te miejsca wyobrażenia i poglądy uzgodnione (na bazie empatii) ze społecznością innych ludzi³.

²W fenomenologii istotne jest konsekwentne odróżnienie *cogitatum* od *cogitatio*. Pierwsze z tych łacińskich słów odnosi się do przedmiotu poznawanego, drugie - do aktu poznania. Podobne przeciwstawienie pojawia się w terminach zapożyczonych przez Husserla z greckiego, mamy tu na uwadze odróżnienie noezy i noematu. Do sprawy wróć w dalszym ciągu tekstu.

³Por. charakterystykę nastawienia personalistycznego, jak Husserl podaje w czynnikiem trzeciej *Ideii II* [Husserl 1987].

Do określenia uniwersum *cogitatorum* Husserl niech tnie (a ci le bior c - nigdy) posługuje si terminem „wiat”. „, wiatem” dla Husserla jest zawsze rzeczywisto transcendentna, a wi c materialna przyroda i ludzkie społeczno ci. W toku *redukcji ów* wiat obiektywny zostaje wzi ty „w nawias”. Lecz pozostałe *residuum* nie pokrywa si z uniwersum *cogitatorum*. Kłopot w tym, e nie wszystkie *cogitationes* okazuj si wiarygodne, nale tu bowiem równie wyobra enia fantastyczne, marzenia senne, wierzenia religijne i przes - dy scjentystyczne. Id c wbrew Husserlowi, wprowadz jednak do okre lenia cało ci rozwa anego uniwersum termin **wiat subiektywny**, którego to terminu b d u ywa zamiennie z terminem **prywatny wiat ludzkiej osoby**.

Jest rzecz niew tliw , e w wiecie subiektywnym Husserl zmuszony jest wyró ni poziomy czy warstwy. Jego „trudny empiryzm” sprowadza si do przekonania, e wiat subiektywny ufundowany jest na danych zmysłowych, a zatem na noematach ukonstytuowanych w procesach percepcji. Tylko przy tej presupozycji mo na zrozumie **zało enie teleologiczne Medytacji**, a mianowicie zało enie, i celem badania fenomenologicznego jest uzyskanie wiedzy apodyktycznej i nie podlegaj cej w tpliwo ci. Nie myl si chyba domniemaj c, i ów „motyw dogmatyczny” wyró niony przez Półtawskiego, ujawnia si w tym wła nie zało eniu.

Rozpatruj c kwestie ewentualnej korespondencji wiata transcendentnego z czym wiatem prywatnym, musimy stale mie na uwadze dwojakiego typu niezgodno ci. Po pierwsze, w porównaniu ze wiatem transcendentnym, wiat subiektywny bywa „przepełniony”, wielu ludzi ywi przekonanie egzystencjalne dotycz ce twó ów fantastycznych, dyskutowany przez Husserla widok graj cego na flecie centaury [Husserl 1975, s. 71-72] nie ma odpowiednika w rzeczywisto ci przyrodniczej. Po drugie, wiat subiektywny w zestawieniu ze wiatem transcendentnym jest „zubo ony”. W do wiadzczeniu ka dej konkretnej osoby brak *cogitatorum* odpowiadaj cych wielu rzeczom postrzeganym przez innych. Niezgodno tego drugiego typu b dzie stopniowo usuwana, a to w procesie obiektywizacji, w którym indywidualne *ego* wzbogaca swój wiedz przez uwzgl dnianie do wiadzcze innych ludzi. Mo na mie sk din d zasadne w tpliwo ci, czy Husserlowski zamysł przewyci enia solipsyzmu [por. Husserl § 1974, 18 oraz Husserl 1982, § 42] uwie czony był powodzeniem, w tym miejscu jednak analizy odpowiedniego wywodu nie zamierzam prowadzi . Jest tu, zauwa my, problem tzw. „generalnej tezy” naturalnego nastawienia, a wi c problem asercji lub zawieszenia s du o istnieniu obiektywnego wiata [por. Półtawski 1973].

Kwestia epistemologicznej waloryzacji *cogitationes* - jako prawomocnych lub myl cych - nie znajduje w fenomenologii zadowolaj cego rozwi zania. Ma ona - w ludzkiej „historii intelektualnej” - gł boko ugruntowane korzenie. Trzeba tu, by mo e, si gn do tradycji antycznej Grecji, cho-

cia by do Homera. W jedenastej pie ni *Odysei* Poeta opisuje zst pienie Odyseusza do wiata umarłych. Osoby tam napotkane s widmami (*eidole*) Widmom w Hadesie przypisywana jest wszak e swego rodzaju realno . S one mianowicie duszami osób zmarłych. Zazwyczaj niewidzialne, ukazuj si Odyseuszowi, przywołane krwi ofiarn , w postaci osobowej i wchodz z nim w kontakt wizualny i głosowy. W ród tych postaci widmowych wyró nia si osobliwie *eidon* Heraklesa. Z innych mitów wiadomo, e podst pnie zatruty Herakles zrz dniem boskim ulega wniebowst pieniu i deifikacji, ju jako bóg wchodzi w zwi zek mał e ski z smukłonog Hebe. Zatem osobowo nie mo e trafi do Hadesu.

Herakles objawia Odyseuszowi jedynie swój obraz (w tłumaczeniu Parandowski u ył słowa „maska”). Tak tedy w wiecie subiektywnym Odyseusza istniej *eidole* dwojakiego rodzaju: dusze zmarłych oraz obrazy widmowe reprezentuj ce osoby zlokalizowane na innym ni ziemski poziomie rzeczywisto ci transcendentnej. Widoki tych pierwszych twórców ukazuj si w rezultacie podmiotowego wymuszenia, Odyseusz, obdarzony moc czarodziejek , mo e zmarłych przywoływa obrz dem rytualnym. T sam konstrukcj za wiatów powtórzy pó niej w *Dziadach* Mickiewicz. Natomiast twory bytuj ce na „wyszym” poziomie rzeczywisto ci, w boskiej transcendencji, dobrowolnie przekazuj miertelnikowi jedynie swoje ulotne widma. Herakles „sam w sobie” nie schodzi do Hadesu, pozostaj c na Olimpie emituje jedynie swój wizerunek.

Z fenomenologicznego punktu widzenia zdaje si niemo liwe, aby podmiot zdolny był do konkluzyjnego ró nicowania tych dwóch rodzajów *eidoli* czy noematów. Trudno ta, jak sobie u wiadomiam, ma mi dzy innymi swoje istotne implikacje teologiczne.

Dzieci w Fatimie nie mogły **wiedzie** , czy Matka Boska ukazała im si „sama w sobie”, czy te zesłała im „widzenie” w sensie widma. To samo dotyczy innych prze y mistycznych, takich jak udokumentowana przez Pascala „noc ognia”, któr miał prze y 23 listopada 1654 roku. Pozwol sobie przepisa pocz tek opisu tego osobliwego *cogitatio*:

„Od godziny pół do jedenastej wieczorem do około pół do pierwszej. OGIE . Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, nie Bóg filozofów i uczonych. Pewno . Pewno . Odczuwanie. Rado . Spokój. Bóg Jezusa Chrystusa. *Deum meum at Deum vestrum*” [cytowane za: Miłosz 1982].

Problem pozornej lub autentycznej warto ci prze y mistycznych wymaga rozstrzygni cia w pierwszym etapie badania konstytucji intersubiektywnego wiata *cogitatorum*. Problem ten uwa am za skrajnie trudny. Pozostaj c jeszcze w obr bie okrelonym przez tradycj teologii trzeba napomkn , e nale y tutaj fundamentalne pytanie o to, czy w Eucharystii obecno

Chrystusa jest rzeczywista, czy symboliczna. Znaczący historycy Kościoła pytania tego nie mogą zlekceważyć.

Z epistemologicznego punktu widzenia sprawa ma wymiar uniwersalny. Ilekroć zmuszeni jesteśmy przekazać przez kogoś informację, stajemy wobec trylematu: wiadectwo prawdziwe, wiadectwo szczerze choć fałszywe lub kłamstwo. Trudno wybrnąć z waloryzacji jest ewidentna już w analizach dotyczących *cogitatorum* podmiotu, który abstrahuje jeszcze od informacji przekazywanych przez innych osob (a więc na gruncie metodologicznego solipsyzmu). W zamierzonej przez Husserla rekonstrukcji wiedzy intersubiektywnej trylemat nabiera ostrości. Stajemy wobec jednej z dwóch decyzji: albo będziemy lekceważyć wszystkie informacje niepotwierdzone przez opinię powszechną (co grozi zahamowaniem rozwoju wiedzy, a to przez eliminację faktów nowych i - jak na razie - nierепrodukowalnych), albo popadniemy w łatwowierność, uznając istnienie wszystkich monstrów wymienionych w różnych „zoologiach fantastycznych”, na przykład u Borgesa [Borges 1983].

Człowiek jako taki, *homo qua homo*, jest raczej niewdzięcznym przedmiotem badania. Kierując się tym odczuciem rozpatruje się zwykle byt ludzki z jakiegoś określonego punktu widzenia, bierze się człowieka w pewnej, określonej roli, ujawniając przy tym istotne dla tej roli umiejętności i dyspozycje, jakie chcemy człowiekowi przypisać. W ten sposób dochodzi do wyodrębnienia takich na przykład przedmiotów badania, jak: „człowiek jako mężczyzna”, „człowiek jako kobieta”, „człowiek jako twórca”, wreszcie „człowiek jako filozof”. Każdemu z tych „ludzi” przypisuje się pewien obszar do zagospodarowania. Ukazują się oto rzeczy przynależne do mężczyznom, kobietom, twórcom i filozofom. Rozważając te różnorodnie wypracowujemy zarazem język odpowiedni do jej opisu. Współczesne języki europejskie, w tym i język polski, są w pewnym sensie niewygodne, w językach tych mianowicie cierpi się na niedostatek rzeczowników odśrodkowych. Aleksander Hercen, tytułując swój pamiętnik jako *Było je i duma*, miał na myśli dokładnie to, co polski tłumacz oddał przez *Rzeczy minionie i rozmyślenia* [Hercen 1951-1969]. Jest widoczne, że w obu językach brak rzeczowników denotujących „to, co minęło” i „to, co jest przedmiotem myślenia”. Staje się zrozumiałe, dlaczego Husserl zapożyczył z łaciny terminy *cogitatio* i *cogitans*.

Kim jest człowiek *qua homo cogitans*? Jeśli się się na dosłowny przykład imiesłowu *cogitans*, należałoby utworzyć czynny imiesłów od czasownika „rozważać”. *Cogitatum* w takim razie okazuje się rzecz rozważania, „przedmiotem rozważania”.

Przystępując do fenomenologicznych badań nad konstytucją, Husserl obiera jednak punkt wyjścia odmienny od zasygnalizowanego. Rozważa

przede wszystkim człowieka jako odbiorcę - *homo qua recipient*. Do obszaru zagospodarowanego przez takiego człowieka należą przedmioty postrzegania, a zatem, jak by mówił **percepta**. W tym właśnie obszarze dokonuje się „pasywna synteza” *cogitatorum* [por. Husserl 1982, § 38]. Powinniśmy w tym miejscu podjąć radykalną decyzję dotyczącą ujednoznacznienia terminu „perceptum”. Zamierzam oto mówić o **perceptach** tam wszędzie, gdzie by miała na uwadze konkretne przeżycia nazywane w klasycznej psychologii „postrzeceniami”. Dochowujmy wiernie ci tradycji teoretycznej zapoczątkowanej przez Brentana, Twardowskiego i Husserla by w razie potrzeby odróżnić **treść** i **akt** perceptów. Tam zaś, gdzie by miało na uwadze nastawienie poznawcze człowieka jako recipienta, używamy by gdzie zwrot **zdolność perceptów**. Po tych ustaleniach możemy na dopiero rozważyć pewne pytanie merytoryczne. Czy jest mianowicie tak, że każdy człowiek przeżywa percepta, czy każdy posiada potencjalną zdolność percepcyjną, czy każdy więc może być prawdziwie kwalifikowany jako *homo percipiens*? Na to pytanie, ci le odpowiadające fenomenologicznej tezie o absolutnym istnieniu wiadomo ci [por. Husserl 1974, Część trzecia, r. III], odpowiadam przecząco. W budowanym tu modelu filozoficznym nie wyróżnia się żadnych założeń, które miałyby wartość „apodyktycznej oczywistości”.

Przede wszystkim pragnę zauważyć, że istnieją ludzie, którzy na skutek wrodzonego kalektwa lub uszkodzenia mózgu są zasadniczo niezdolni do samoidentyfikacji, nie mogą więc powiedzieć o sobie - i nie mówią - *ego cogito*. Co więcej, populacja takich istot, które z kartezjańskiego punktu widzenia nie zasługują zapewne na miano „człowieka”, nie jest bynajmniej ci le odgraniczona od populacji „ludzi normalnych”. Badanie owego płynnego pogranicza musiałoby okazać się całkowicie nieskuteczne, gdyby my mieli się ograniczyć do metod akceptowanych przez Husserla.

Następnie zauważyć trzeba, że niektórzy ludzie mają poważne trudności werbalizacji opisu swoich perceptów. Wiedzą oto, że postrzegany przedmiot jest im dobrze znany, nie znajdują jednak w pamięci nazwy właściwej, lub spontanicznie podają myślną nazwę czy opis. Wzmiankowane trudno ci dotyczyć, jakby powiedział Husserl, poznania „przedpredykatywnego” [por. Husserl 1982, § 4].

Musimy w tym miejscu zwrócić baczną uwagę na zasadniczą niemodyfikowalność perceptów, o tyle przynajmniej, o ile rozważamy je na poziomie poznania przedpredykatywnego. Patrzcie na bordowy popielniczek nie mogący w żaden sposób zobaczyć jej jako zielonej. Percepta są bezpośrednio niezależne od ludzkiej woli. Oczywiście ten elementarny fakt psychologiczny był Husserlowi doskonale znany. Wolno zresztą suponować, że właśnie nie ten fakt prowadził go do uznania możliwości „apodyktycznie oczywistego” poznania. Dzięki, plamy barwne, odczucia dotykowe pojawiają się w umyśle pod-

miotu „we własnej osobie”. W ka dym człowieku konstituuje si wiat subiektywny, hała liwy, barwny i chropawy. Postulat redukcji transcendentalnej zabrania jednak wnosi st d o analogicznych wła ciwo ciach wiata materialnego.

Zauwa my teraz, e człowiek nie musi by rozwa any wył cznie *qua homo peripiens*. By mo e nie mniej doniosłe b dzie uchwycenie bytu ludzkiego *qua homo agens*. Zgadza c si wst pnie na bezpo redni niemodyfrkwalno perceptów, trzeba stwierdzi , e zasadniczo nic nie stoi na przeszkodzie próbom ich po redniego przekształcania. Moj bordow popielniczk mog pomalowa na zielono. Jak teraz takie przejdzie epistemiczne dokładniej scharakteryzowa ?

Opis ludzkiego oddziaływania na wiat postrzegalny wymaga w ka dym razie wzi cia pod uwag przynajmniej dwóch nast puj cych po sobie perceptów. Jest przecie tak, e *percipiens* popielniczki najpierw widzi j jako bordow , nast pnie za prze ywa nowy noemat, postrzegaj c t popielniczk jako zielon . Trzeba jeszcze doda , e w rozwa anym procesie poznawczym wyodr bnia si pewne stadium po rednie. Jest to stadium wyobra enia sobie zmienionej postaci przedmiotu, oraz akt woli inicjuj cy odpowiednie manipulacje. Jest tu istotne, e sama wyobra nia nie mo e wpłyn na zmian przedmiotu działania, mo e jedynie zainicjowa odpowiednie decyzje. Tak czy inaczej, przedmioty działania s czym innym od perceptów i imaginacji, nale do sfery mediatyzacji mi dzy przyjmowanym przez podmiot zało eniem teleologicznym a jego realizacj . Korzystaj c z takich mediatyzacji mo emy po rednio sterowa strumieniem prze y zmysłowych. Tego aspektu procesu poznawczego Husserl zdaje si nie bra pod uwag .

Oczywi cie, pierwotne perceptum bordowej popielniczki pozostaje w wiadomo ci po przemalowaniu tej popielniczki. Jako wspomnienie mianowicie. Jednak ani wspomnieniom, ani wyobra eniom nie przysługuje poczucie „apodyktycznej oczywisto ci”. Przeciwnie, podmiot ostro oddziela rzeczy, które kiedy były, ale ju nie istniej , od rzeczy, które mog by sfabrykowane, ale jeszcze nie s takimi.

Ta zdolno odró niania realno ci od złudy nie podlega łatwemu rozpoznaniu. Nie ma te powodu, aby s dzi , e zdolno ta działa bezbł dne. Wiadomo nawet, e w niektórych stanach psychopatologicznych ludzie tej zdolno ci si wyzbywaj . S to przypadki mitomanii, a tak e wymy lanie fikcyjnych yciorysów, które podmioty - dotkni te tak przypadło ci - mog szczerze traktowa jako prze yte.

Ogół faktów wiadczych, e wiat zewn trzny (wraz z innymi lud mi) podlega subiektywnej manipulacji, dostarcza podstawowego argumentu za stanowiskiem realizmu transcendentalnego, a przeciwko transcendentalnemu idealizmowi. Zauwa my jednak, e w kwestii „obiektywnego istnienia”

zewn trznego wiata argumenty w ten sposób budowane niczego ostatecznie nie rozstrzygaj . Problem, w uj ciu jakie obecnie zaproponuj , nale y raczej do dziedziny socjotechniki ni do fenomenologii.

Pami tamy, e narrator *Odysei* napotyka na trudno odró nienia tych duchów (osób zmarłych), które ukazuj si Odyseuszowi „w swoich własnych osobach” od tych, które s jedynie widmami osób przebywaj cych na wyszych poziomach rzeczywisto ci. Do tej drugiej kategorii zalicza si Heraklesa, mo na by doda , e nale ałyby te tam widma innych bogów, cho by Hadesa i Persefony. Podobn trudno odnajduje człowiek współczesny, który wa yłby si samodzielnie odró ni bohaterów reporta u filmowego czy telewizyjnego od postaci widowiska, w którym wykorzystano aktorów i kaskaderów. Taki widz mo e jedynie zaufa deklaracjom komentatora, który niekiedy zapewnia, e emitowany obraz jest „autentyczny”, kiedy indziej za przyznaje, e przekazywana jest inscenizacja. To samo dotyczy wszystkich elementów scenografii. Poniewa ambicj nadawcy przekazu jest mo liwie wierna rekonstrukcja fabuł (które by mo e pierwotnie przebiegały w rzeczywisto ci), to wszelkie ludy fabrykacji ulegaj starannemu zatarciu. Społeczne konsekwencje tej rewolucji technicznej s daleko id ce, nikt spo ród widzów nie mo e mie pewno ci, e osoba pokazywana na ekranie jest człowiekiem, który kandyduje na urz d w wyborach parlamentarnych czy prezydenckich, czy człowiekiem (aktorem), który rol kandydata odgrywa. Tak dalece id ce zatarcie granicy dziel cej fikcj od rzeczywisto ci nie było w czasach Husserla mo liwe, st d te współczesny czytelnik *Medytacji kartezja skich* odnosi nieodparte wra enie, i bajka ta - jakkolwiek długa i pocuczaj ca - naznaczona jest nieusuwalnym pi tmem naiwno ci.

W § 25 *Medytacji* Husserl wprowadził poj cie quas-rzeczywisto ci [Husserl 1982]. Do owej quasi-rzeczywisto ci trzeba zaliczy przedmioty intencjonalne powołane do istnienia moc wyobra ni. Nale tu, mi dzy innymi, postacie literackie i osoby przedstawione w dziełach plastycznych. Byłoby te rzecz naturaln uzupełni quasi-rzeczywisto przez przedmioty ukazywane w inscenizacjach filmowych i telewizyjnych. Wreszcie, si gaj c raz jeszcze do mitologii, warto przypomnie , e z Hadesem granicy ma kraina Widze Sennych [Kubiak 1997, s. 207]. *Cogitata* uchwytnie w snach i halucynacjach równie zasługuj na miejsce w subiektywnej quas-rzeczywisto ci.

Metody fenomenologii nie pozwalaj - jak ju było to powiedziane - na odnalezienie efektywnego kryterium, które pozwoliłoby odgraniczy wiat rzeczywisto ci intersubiektywnej od *quasi-rzeczywisto ci*. Je eli takie odgraniczenie jest mo liwe, to tylko na gruncie filozofii realistycznej. Na tym gruncie mo na bowiem rozpoznawa *quasi-przedmioty* i *quasi-osoby* po-

przez ujawnienie *sui generis* wtórno ci tych obiektów wobec wiadomej lub pod wiadomej aktywno ci *homo agens*.

Musimy jeszcze dopowiedzieć, że z punktu widzenia *homo cogitans* całość poznawalnego świata zawiera, jako że świat ciw, dziedzin *quasi-rzeczywistości*. Realność ka dego z nale cych tu obiektów może być zakwestionowana. Stąd te uważamy że świat ciw wprowadzi tu termin **rzeczywistość wirtualna**, przyjmując, że nale do niej zarówno przedmioty percepcji jak i wyobraźni. W ten sposób w dociekaniach epistemologicznych musimy na wstępie zrezygnować z fundamentu, jaki tworzyłybyś dy niewiarygodne.

5. Dom bez fundamentów. Mieliśmy już okazję zapoznać się z Husserlowską koncepcją świata subiektywnego, a więc świata uzyskiwanego w efekcie operacji fenomenologicznej *epoche*. Dla medytującego podmiotu jest to świat primordialny [por. Husserl 1982, § 47]. Ów primordialny świat złożyony jest z obiektów intencjonalnych, powołanych do życia przez podmiot. Podmiot „sam w sobie” do tego świata nie należy, jest jedynie transcendentalnym źródłem genezy.

Dla uzupełnienia zacytujmy jeszcze wypowiedź Husserla pomieszczoną w *Medytacji pierwszej (Droga do transcendentalnego ego)*, a mianowicie:

„Inni ludzie, a także zwierzęta, są przecież dla mnie jedynie danymi do wiadczenia uzyskiwanymi dzięki zmysłowemu doznawaniu ich [ludzi i zwierząt] materialnych i wycial (*körperlichen Leiber*), danymi do wiadczenia zmysłowego, którego wartość (*Gültigkeit*), jako że jest powściągliwa, nie mogą się porównać. Naturalnie wraz z innymi usuwam na bok również wszystkie twory społeczne i kulturowe. Krótko mówiąc, nie tylko przyroda nieożywionych ciał, lecz cały w ogóle konkretny świat otaczający, w którym żyjemy (*Lebensumwelt*), nie istnieje już oddzielnie dla mnie inaczej jak tylko w charakterze fenomenu bytowego” [Husserl 1982, s. 26].

Jak już powiedziano, ka de *cogitatum* należy do świata primordialnego może ulec zakwestionowaniu, będąc modyfikacją powodowaną (ze zderzeniem z punktu widzenia) przez poczynania osób trzecich. Choćby dlatego ten świat nie nadaje się do prostej rozbudowy poprzez dołączenie do niego wiadomości innych ludzi. Podjęte przez Husserla zadanie odbudowania rzeczywistości intersubiektywnej na fundamencie czyjego świata subiektywnego traktuj zatem z góry za przedsięwzięcie skazane na porażkę.

Należałoby może poszukać sposobu odróżnienia *cogitatorum* godnych zaufania od myślicy. Jak argumentowałam, wspomniawszy przy okazji Odyseuszowej podróży do piekieł, zadanie to jest zasadniczo niewykonalne. Byłoby może Husserl w swoim długim życiu nie przeżywał halucynacji, bo gdyby było inaczej, to wiedziałaby, że natychmiast takich zwiędów jest bezwzględnie skuteczne. Spotykamy się zatem z sytuacją następującą: *cogitatum quacogitatum* istnieje w sposób bezwarunkowy, jeżeli tylko wyodrębni się w strumie-

niu czyjej wiadomo ci, natomiast *cogitatum*, jako problematyczny przejaw czego spoza owej primordialnej wiadomo ci, nigdy nie mo e wydos ta si z klamry fenomenologicznego nawiasu. Mo na oczywi cie szuka kryterium wiarygodno ci powołu j c si na opinie innych od siebie ludzi „normalnych”. Jednak aby wiedzie , czy kto jest „normalny”, trzeba - po pierwsze - wiedzie , e istnieje inaczej ni jako widmo w czyjej wiadomo ci, po drugie za - wiedzie , które *cogitata* innej osoby zasługuj na zaufanie. W ten sposób b dziemy si wikła w nieusuwalne bł dne koła.

Sk din d naturalne rozwi zanie jest widoczne ju na pierwszy rzut oka. Wystarczy, powiedzmy sobie, zało y , e wiat transcendentny istnieje, natomiast e prywatne **wiaty subiektywne** rodz si i zanikaj jako **przejawy** czy znaki, które ów wiat wyciska w ludzkich umysłach czy mózgach. To wła nie stanowi tez kwestionowanego przez Husserla (cho nie zawsze konsekwentnie) realizmu epistemologicznego.

Dochodzimy tu do momentu, w którym nie b dzie ju mo liwe omijanie „j dra ciemno ci” filozofii fenomenologicznej. Ciemno t dostrzegam w tych w tkach my li Husserla, w których rozwa any jest osobliwy zwi zek kategorii „sensu” i „istnienia”. Jak wida cho by z przypisów, jakimi tekst *Medytacji* opatrzyli Ingarden i Póltawski, nie jest to kwestia mo liwa do rozja nienia dla czytelników dysponuj cych jedynie powierzchown orientacj w sztuce my lenia fenomenologicznego. Ja za w adnym razie do ponadelementarnej znajomo ci dziedzictwa Husserla pretensji ywi nie mog ⁴. Z drugiej strony, z punktu widzenia filozofii analitycznej, całkowicie pomin tego zagadnienia si nie da.

⁴ W celu udokumentowania trudno ci, na jakie napotykamy na poziomie „ponadelementarnej” dyskusji problemów fenomenologicznych, pozwol sobie, bez komentarza, przytoczy opini Andrzeja Póltawskiego wypowiedzian w przypisach do jego tłumaczenia *Medytacji*: „Gdy Ingarden mówi, e predykaty «istnienia» i «nie-istnienia» odnosz si do «obiektów transcendentnych», to mam wra enie, e chodzi mu o szczególnego rodzaju «obiekty transcendentne», mianowicie o przedmioty realne. Tak poj te, przeciwstawia je on «obiektem intencjonalnym jako takim» i to jest słuszne. O ile jednak opozycja ta przechodzi jeszcze na «sensy przedmiotowe», sprawa przestaje by prosta i oczywista. Bowiem przez «sens przedmiotowy» Husserl nie mo e tu naturalnie rozumie «immanentnego sensu przedmiotowego» (zawartego immanentnie w akcie prze ycia sensu przedmiotowego uj cia w terminologii *Bada logicznych...*), «sens przedmiotowy» to okre lenie wyst puj ce tutaj po to, by da nam do zrozumienia, e mamy teraz do czynienia z rozmaitymi konkretnymi przedmiotami, o ile stanowi one rezultat epoki transcendentalnej. Istniej tedy ró nego rodzaju «sensy»: sens «przyroda», sens «przedmiot realnie istniej cy» itd. Do tak uj tych «sensów przedmiotowych» odnosz si omawiane przez Husserla predykaty. «Realne istnienie» jest na przykład czym , co konstytuuje si jako okre lony charakter przedmiotu domniemywanego jako takiego, charakter kształtuj cy si jako rezultat mechanizmów syntez oczywisto ci itd.

Ma si w ogóle wra enie, e interpretatorzy Husserla nie odró niaj ró nych szczebli konstytucji i ró nych postaci «przedmiotów konstytutywnych»; w ten sposób miesza si cz sto ze sob sens przedmiotowego uj cia i sens przedmiotowy w ogóle, a obydwa z sensem «po prostu», sens przedmiotowy z noematem, noemat z peñ zawarto ci noematyczn , korelat aktu ze cisłym korelatem aktu, przedmiot intencjonalny aktu jako taki z przedmiotem intencjonalnym w ogóle (jako nici przewodni bada nad konstytucj), przedmiot *explicite* domniemywany z przedmiotem domniemywania itd" [Husserl 1982, s. 329].

Rzecz jest istotnie zagadkowa, jeżeli zauważymy, że adnego z wchodzi - cych tu w grę pojęcie, a mianowicie pojęcie sensu i istnienia, nie uczynił Husserl przedmiotem dokładniejszej eksplikacji. W tekstach pojawiają się jak gdyby „w biegu”, sprawczytelnikab dzie rozpoznanie, ku czemu ów strumień medytacji jest przez nie kierowany. W każdym razie w wiecie primordialnym *cogitata* traktowane są jako jednostki wyposażone w sens. Obyczajny - zykowy przyjęty przez Husserla nie pozwala natomiast na przypisywanie im istnienia. Od obyczaju tego już wcześniej odeszłam przyjmując, że elementy każdego z uniwersów „istnieją” relatywnie właśnie nie względem danego uniwersum. Zarazem Husserl przekonuje, że takim bytom, jak *Ja transcendentalne* i *czysta wiadomość*, przysługuje wartość istnienia absolutnego.

Pójdźmy dalej. Na bazie wiata primordialnego ma być nadbudowany (a zarazem byt w nim zawarty) wiat intersubiektywny złożony z osób i przedmiotów utworzonych przez konstytucję transcendentálną. Temu wiatu człowiek medytujący nadaje sens i istnienie.

Normalnie biorąc, pytanie o sens wszechrzeczy jest zrozumiałe w tych filozofiach, które będą zakładają istnienie Boga, będąc tego istnienia dowodem. W filozofii nowożytnej jest to tradycja ukształtowana z jednej strony przez św. Tomasza, z drugiej zaś - przez Kartezjusza. Co się tyczy Kartezjusza, Husserl - w *Medytacjach* - zdecydowanie odrzuca kartezjańską tezę o *Veracitas* Boga. Odrzuca też idealizm Berkeleya (mylnie uznając go za solipsyzm), w którym Bóg okazuje się gwarantem realności wiata postrzeganego. W tej kwestii, jak również w kwestii podobnej koncepcji Boga w fenomenologii Schelera, mogłoby tu tylko odwołać się do eseju Wacława Mejbauma *wiat według biskupa Berkeleya* [por. Mejbaum 2000, a także Scheler 1954]. Byłoby to właśnie nie w tym kontekście należałyby te przypomnienia aforyzmu Heideggera „wiatu, któremu brak Boga, usuwa się grunt spod nóg (...)” [Heidegger 1977, s. 168].

Sam Husserl (pomijając wzmianki w *Medytacjach*) problem Stwórcy rozważał dwukrotnie w *Ideach* [por. Husserl 1975, § 43 i § 58]. W obu fragmentach zarysowuje się wątpliwość dotycząca istoty Boga jako bytu osobowego. Przyjmując, że Bóg jest osobą, musielibyśmy przyjąć, że przez swoje istnienie w sposób całkowicie analogiczny do przeżywania losów przez ludzkie indywiduum, a więc, że istnieje pewien strumień wiadomości boskiej. Taka koncepcja, niewątpliwie heretycka z punktu widzenia teologii Kościoła katolickiego, nie nadaje się jednak do pochopnego odrzucenia. Trzeba zauważyć, że jest ona głębiej zakorzeniona w praktyce religijnej społeczeństwa chrześcijańskiego: ludzie wierzący dają temu wyraz presuponując, że Bóg może doraźnie wysłuchiwać modłów, oraz że zachowuje wolność bieżącego decydowania o zbawieniu będąc potęgą swoich stworzeń.

Pomijając kwestie teologiczne (które koniec końców sprowadzają się do tajemnicy łaski) trzeba powtórzyć, że w zbiorczym do wiadczeniu ludzkości nie brak wypadków objawienia Boga, a więc takich przeżyć, w których Bóg prezentuje się człowiekowi „we własnej osobie”. Wspominałam już o przeżyciu mistycznym, które było udziałem Pascala. Jest raczej trudne do wyjaśnienia, z jakich teoretycznych względów Husserl w swojej konstrukcji wiata intersubiektywnego tego rodzaju *cogitata* programowo lekceważył. Co zresztą nie uchroniło jego dorobku przed ideologicznymi nadinterpretacjami budowanymi przez takich myślicieli, jak Szestow czy Sartre.

Tak czy inaczej, ewolucja filozofii w horyzoncie ostatnich lat XX wieku prowadziła stopniowo do uwiarygodnienia przez wiadczenia, a poszukiwanie trwałego fundamentu naszej wiedzy jest przedsięwzięciem beznadziejnym, przynajmniej jeżeli chodzi o korespondencję spekulacji filozoficznych ze wiatoo obrazem współczesnej nauki. Jesteśmy wiadkami ostatecznej, bymówimy, dyskredytacji mitu, który wysiłkiem filozofów zawdzięczał wielowiekowemu trwałemu. Mam tu na uwadze mit nowożytnego „racjonalizmu”, a mianowicie chociażby poglądy Spinozy, i nauka winna być budowana *modo geometrico*, poczynając od oczywistych pewników. W tym miejscu chcę tylko zasygnalizować, że punktu wyjścia do tej dyskusji trzeba by poszukać w dorobku teoretycznym Karla R. Poppera.

Literatura przywołana:

- Borges J. L. [1983], *Zoologia fantastyczna*, Warszawa.
- Heidegger M. [1977], *Có po poecie?*, w: *Budowa, mieszka, myśle*, Warszawa.
- Heidegger M. [1989], *Kant a problem metafizyki*, Warszawa.
- Hercen A. [1951-1969], *Rzeczy minione i rozmyślanie*, Warszawa.
- Husserl E. [1974], *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa.
- Husserl E. [1975], *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa.
- Husserl E. [1982], *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa.
- Kant I. [1957], *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa.
- Kubiak Z. [1997], *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa.
- Mejbaum W. [2000], *wiat według biskupa Berkeleya*, „Nowa Krytyka” nr 11.
- Miłosz Cz. [1982], *Ziemia Ulro*, Warszawa.
- Póltawski A. [1973], *wiat, spostrzeżenie, wiadomo*. *Fenomenologiczna koncepcja wiadomości a realizm*, Warszawa.
- Scheler M. [1954], *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik (...)*, w: *Gesammelte Werke*, Bern.