

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

Marcin Furman

**Problem aporii poznania bezpośredniego.
Fenomenologia Edmunda Husserla
w świetle filozofii klasycznej**

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. A.J. Norasa

KATOWICE 2007

Spis treści

Wykaz skrótów.....	3
Wstęp.....	4
1. Historyczność problemu poznania.....	15
1.1. Arystotelesowska forma poznania.....	15
1.2. Problem poznania w ujęciu św. Tomasza.....	17
1.3. Nowożytność.....	21
1.4. Podsumowanie historyczne.....	25
1.4.1. Zmiana paradygmatu myślenia ontologicznego na paradygmat epistemologiczny.....	25
1.5. Idealizm Immanuela Kanta.....	26
1.6. Trudność aporii poznania bezpośredniego.....	34
1.6.1. Brak rozróżnienia porządku zmysłowego od racjonalnego.....	34
1.6.2. Podmiot świadomości wobec prawa ontologii.....	43
1.6.3. Fenomenologiczne wyjaśnienie podmiotu świadomości.....	45
2. Wczesne poglądy Edmunda Husserla. Korelacja <i>noeza –noemat</i>	47
2.1. Eksplikacja stanowiska fenomenologicznego.....	47
2.1.1. Fenomenologiczne określenie świadomości.....	50
2.1.1.1. Określenie świadomości jako <i>residuum</i>	50
2.1.1.2. Perspektywa psychologii wobec fenomenologii.....	54
2.2. Przedmiotowy sens poznania.....	58
2.2.1. Potwierdzenie poznania w spełnieniu świadomości.....	58
2.2.1.1. Immanencja jako przedmiotowa samoobecność.....	62
2.3. Korelacja <i>noeza – noemat</i>	63
2.3.1. Konstytucja tego, co spostrzeżone.....	63
2.3.2. Fenomenologiczne ujęcie problemu aporii poznania bezpośredniego.....	67
2.3.2.1. Doświadczenie potoczne.....	69
2.3.2.2. Doświadczenie intersubiektywne.....	72
2.3.3. Pojęcie redukcji fenomenologicznej (<i>epoche</i>).....	74
2.3.3.1. Doświadczenie eidetyczne.....	79
2.3.3.2. Istota jako wyraz niezawisłości przeżyć świadomości.....	82
2.4. Świadomość jako grunt poznania transcendentalnego.....	87

2.4.1. Charakter aporii poznania bezpośredniego w fenomenologii.....	87
3. Poglądy Edmunda Husserla w <i>Erste Philosophie</i>	94
3.1. Zmiana stanowiska.....	94
3.1.1. Niemożność uwierzytelnienia nauki ścisłej przez zredukowaną świadomość.....	95
3.1.1.1. Perspektywa świata życia codziennego (<i>Lebenswelt</i>).....	95
3.2. Transcendentalny obraz podmiotu świadomości.....	98
3.2.1. Idealny charakter świadomości życia w świecie.....	98
3.2.2. Poznanie jako transcendentalny problemat podmiotu.....	99
3.2.3. Problem redukcji fenomenologicznej.....	100
3.3. Jedność transcendentalna i świadomość świata życia (<i>Lebenswelt</i>).....	105
3.3.1. Odpowiedniość uniwersum doświadczenia transcendentalnego i uniwersum obiektywizującego doświadczenia empirycznego.....	105
3.3.2. Świadomość transcendentalna jako rozszerzająca się struktura poznania.....	106
3.3.3. Historiozofia idei transcendentalnej.....	109
3.3.4. Dychotomia prawdy poznania transcendentalnego.....	110
3.4. Pojęcie świadomości transcendentalnej wobec pojęcia świadomości życia w świecie (<i>Lebenswelt</i>).....	112
3.4.1. Prawda w ujęciu transcendentalnym.....	112
3.4.2. Uświadomienie prawdy transcendentalnej.....	114
3.4.3. Fenomenologia jako studium faktycznie zastanej świadomości.....	116
Zakończenie.....	121
Bibliografia.....	127
A. Literatura źródłowa.....	127
A.1. Pisma Husserla.....	127
A.2. Polskie przekłady.....	127
B. Literatura pomocnicza.....	128

Wykaz skrótów

- BL I** E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2006.
- BL II/1** E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część 1*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- BL II/2** E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część 2*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Idee I** E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, 1975.
- Idee II** E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Tłum. . D. Gierulanka. Warszawa 1974.
- Ideen I** E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1950.
- Ideen II** E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag 1952.
- Ideen III** E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag 1952.

Wstęp

Edmund Husserl (1859–1938) w badaniach filozoficznych podejmował próbę określenia kondycji poznawczej człowieka. Od początku swoich zainteresowań filozoficznych zajmował się problematyką epistemologiczną. Podjęte przez niego rozważania stanowią niezwykle bogate źródło inspiracji dla myślicieli współczesnych. Bogactwo perspektyw i ujęć rozmaitych problemów epistemologicznych idą w parze z zapalem wielkiego badacza, którego nie zadawałają proste rozwiązania. Stąd też w twórczości filozoficznej Husserla nie można znaleźć miejsca stagnacji, w którym badacz pogodzony byłby z badaną materią. Rozwój filozoficzny jest świadectwem pracy i konsekwencji wielkiego myśliciela, który ma świadomość odpowiedzialności za podjęte przez siebie zadanie. W jego twórczości naukowej trudno określić moment, który określałby ostateczny kształt filozofii. Można powiedzieć, że upór filozoficzny i uczciwość naukowca nie pozwalały mu na zamknięcie rozważań dopóki nie będzie pewny, że jego dzieło rzeczywiście pokrywa się z przyjętą na początku ideą. Dlatego też badania Husserla przybierają postać wciąż postawionego sobie zadania. W tym sensie nie rezygnuje on z raz podjętego problemu, ale próbuje go rozwikłać do końca.

Widzimy więc, że złożoność oraz ciągła praca nad metodą badawczą nie pozwalają na jednoznaczną interpretację fenomenologii. Stąd też dla ułatwienia recepcji dzieł Husserla badacze jego twórczości dzielą ją na okresy: wczesny i późny. Ja w swojej pracy odniosę się do tak zwanego „późnego Husserla” i do najbardziej charakterystycznych dzieł tego okresu. Przeprowadzane analizy opieram głównie na *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, gdzie Husserl programowo uprawia fenomenologię jako „naukę ścisłą”, oraz *Erste Philosophie*¹, gdzie podejmuje drogę kantowską. Odpowiednio do tego podziału konstruuje dwa główne rozdziały swojej rozprawy.

Jako filozof poszukujący niewątpliwych argumentów wiedzy Husserl krytykował założenia psychologizmu. W *Badaniach logicznych* stwierdzał, iż

¹ E. H u s s e r l: *Erste Philosophie*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*; Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. B o e h m. Den Haag 1956 i 1959 (Hua VII i HuaVIII)

podmiot pojęty jako istota uwarunkowana okolicznościami społecznymi i historycznymi nie jest w stanie dotrzeć do źródła poznania. Tym samym uważał, że myśl ludzka nie dociera do „rzeczy samych”. Podmiot w momencie poznania musi być niezależny od faktu, że „Ja” jest osobą w sensie psychologicznym. Stąd też kartezjańskie wątpienie powinno zatrzymać się na gruncie niezależności od jakichkolwiek filozoficznych uprzedzeń i sztucznych abstrakcji. Takie postępowanie ma być spełnione na zasadzie zakorzenienia w absolutnie pierwotnym wglądzie. Wówczas zostaną potwierdzone dwa postulaty husserlowskiej fenomenologii: „z powrotem do rzeczy samych” oraz „filozofia winna być nauka ścisłą”². Autonomię wiedzy, jej obiektywność, podmiot winien zatem przyjmować jako konsekwencję tegoż absolutnego wglądu. Ogląd taki, zgodnie z deklaracją Husserla odzwierciedlać ma „rzeczy same” i ma podmiotowi być dany w zredukowanej świadomości. Podstawową cechą tej świadomości jest intencjonalność, za sprawą której odnosi się ona do przedmiotu. Jan Szewczyk pisze, że Husserl w *Ideach* oświadcza stanowczo: „Nazwa zagadnienia, które obejmuje całą fenomenologię brzmi: intencjonalność. Wyraża ona podstawową własność świadomości [...]. Tym samym fenomenologia zaczyna od zagadnień intencjonalności”³. Istotność świadomości i z nią związanego pojęcia intencjonalności podkreśla fakt, iż mimo braku sprecyzowania są one już u samych początków fenomenologii całkowicie niezbędne dla przeprowadzanych rozważań. Można powiedzieć, że twórca fenomenologii nigdy nie przestał wypracowywać tych podstawowych pojęć dla swojej filozofii. Co więcej nigdy mu się to nie udało. Szewczyk pisze, że Husserl sam w swoich rozważaniach podkreślał trudności z tym związane. Mianowicie, że intencjonalność jest czymś „[...] co rozumie się samo przez się, a przecież czymś w najwyższym stopniu niezrozumiałym”⁴. Zdaje się więc, że analizy świadomości stanowią rdzeń rozważań fenomenologicznych.

Zainteresowanie problematyką świadomości Husserl przejął od swojego nauczyciela Franza Brentana. Od niego przejmuje również naczelne pojęcie,

² Zob. L. K o ł a k o w s k i: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Tłum. P. M a r c i s z u k. Warszawa 1990, s. 31.

³ J. S z e w c z y k: *O fenomenologii Edmunda Husserla*. Warszawa 1987, s. 29.

⁴ Ibidem, s. 30.

charakteryzujące całą fenomenologię, a mianowicie „intencjonalność”. Brentano określał ją w następujący sposób: „Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek niejednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. [...] W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd”⁵. Teza ta głosi, że wszelkie zjawiska psychiczne charakteryzują się intencjonalnością i jako takie zawierają w sobie zawsze coś jako obiekt. Stąd widzimy, że intencjonalność wskazuje na przedmiotowe zainteresowanie świadomości. W tym sensie świadomość jako fundament świata jest ontologicznym wyznacznikiem wszelkiej przedmiotowości. Zaznaczmy tu jeszcze, że Brentano chodzi o moment określający akty jako „intencjonalne zawieranie w sobie przedmiotu”. Autor *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* pisze: „Ilekoć pewien akt psychiczny jest przedmiotem towarzyszącego mu poznania wewnętrznego, tylekoć oprócz swojego do pewnego obiektu pierwotnego zawiera w całości sam siebie jako coś, co jest w nim przedstawiane i poznawane”⁶. W swojej teorii traktuje on intencjonalność jako relacje między umysłem i jego obiektami. Husserl natomiast uznaje akty intencjonalne jako adekwatne odzwierciedlenia przedmiotów doświadczenia. Przedmioty doświadczenia są transcendentne wobec świadomości. W *Badaniach logicznych* twierdzi mianowicie, że: „[...] Ja przedstawia sobie przedmiot, na sposób przedstawiania go, ma go jako intencjonalny obiekt swego przedstawienia – mówi to samo mówi to samo, co twierdzenie: w fenomenologicznym Ja, tym konkretnym kompleksie przeżyć, jest efektywnie obecne przeżycie, które przez wzgląd na jego specyficzną swoistość można nazwać »przedstawieniem odnośnego przedmiotu«”⁷. Stąd też zamiarem Husserla nie jest ograniczanie się w poznaniu do własnej

⁵ F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 126.

⁶ Ibidem, s. 200.

⁷ BL II/1, s. 475.

świadości. Jak najdalszy jest on od traktowania jej jako zamkniętego obszaru z siebie jedynie generującego przedmioty doświadczenia. „Ja” spełnia akt posiadający intencję jako istotny moment opisowy. Wraz z obecnością takiego przeżycia w jego konkretnej pełni realizuje się automatycznie intencjonalna obecność przedmiotu i intencjonalny stosunek do niego – przy czym owa obecność i odniesienie są tym samym⁸. W rezultacie Husserl próbuje określić kondycję podmiotu względem poznawanego przedmiotu. Nie chodzi mu więc o stosunek zachodzący między aktem i przedmiotem intencjonalnym. Przedmiot intencjonalny ujęty w ten sposób jest przedmiotem zjawiającym się w świadomości. Nie jest to przedmiot pojęty jako „przedstawienie” czegoś uniwersalnego. Podmiotem wiedzy jest podmiot świadomości, który każdorazowo wyraża rzecz przeżywaną. Husserl mówi o aktach nominalnych – aktach, w których coś staje się dla nas przedmiotem w pewnym wąskim sensie np. jako spostrzegana rzecz czy jako podmiot pewnego zdania. Świadomość jako swoiste *residuum* jest podstawą wszelkiej tetyczności i jako taka decyduje o sensie wszelkich zjawiających się w niej przedmiotów. Przy czym nadmienić trzeba, że dane świadomości są w istocie takie same w przypadku istnienia jak w przypadku nieistnienia przedmiotu⁹. Świadomość decyduje o swoistym – właściwym przeżyciom – *modusie* przedstawienia. Stąd też to ona uznaje czy rzecz przeżywana jest przedmiotem uniwersalnym, czy też jest jedynie odzwierciedleniem przedmiotu jednostkowego. Widać zatem, że Husserl nie przejmuje konotacji pojęcia „intencjonalność” od swojego nauczyciela, lecz sam termin.

W kontekście powyższych wypowiedzi, widzimy, że fenomenologia chce odnaleźć fundamentalną strukturę poznania skończonego. W tym celu twórca fenomenologii poszukuje najbardziej podstawowej płaszczyzny spełniającej relację podmiot–przedmiot. Jej odzwierciedleniem ma być świadomość podmiotu. Zgodnie z transcendentálną naturą podmiotu to ona ma spełniać poznanie w sposób właściwy. Zaznaczmy, że Husserlowi nie chodzi o absolutyzację poznania w pojęciach, które odzwierciedlałyby rzeczywistość zgodnie z klasyczną definicją

⁸ A. P ó ł t a w s k i: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 44.

⁹ Por. ibidem, s. 44.

prawdy *adaequatio rei et intellectus*. W swoich dziełach afirmuje raczej niedostatek podmiotu oraz wynikającą stąd skończoność ludzkiego poznania. Człowiek jako istota świadoma zawsze jest otwarty na poznanie, którego spełnieniem jest zadany horyzont. Stąd też w operacjach poznawczych powinien uwzględniać to, iż wiedza ma wydźwięk jedynie formalny. Jednakże w życiu codziennym nie poddana refleksji transcendentalna natura poznania wprowadza podmiot w błąd. W konsekwencji to, co ma wyraz tylko formalny bywa jednocześnie uważane za spełnione materialnie. Tym samym transcendentalna natura podmiotu powoduje, że myśl zostaje zakwalifikowana jako atrybut czegoś istniejącego. Refleksja poucza jednak, że wbrew powszechnym założeniom myśl nie może być warunkiem wystarczającym do zaistnienia jakiegokolwiek przedmiotu. W konsekwencji nie może być spełnieniem poznania. Często się zdarza, że niepotwierdzona spostrzeżeniem, ale wypowiedziana rzecz uważana jest za coś już istniejącego. Tymczasem jest to tylko tautologia, która nie wypowiada niczego ponad to, co jest zawarte w podmiocie wypowiedzi. Czyli jest jedynie ustanowieniem relacji myśli do zawierającego się w niej przedmiotu. Nie ma tu jednak mowy o rzeczywistym przedmiocie poznania. „Rzecz sama w sobie” jest niedostępna. Stąd też Husserlowi chodzi o odnalezienie właściwego porządku poznania, który komentowałby to, co naprawdę zgodnie z transcendentalną naturą podmiotu może być poznane i uznane jako przedmiot tegoż poznania. Dlatego też najpierw należy rozważyć to, co jest jedynie ideą i jako takie zgodne jest z transcendentalnie wyrażonymi naukami. Chodzi więc o potwierdzenie rzeczywistości, tak jak jest ona uznawana w życiu codziennym. To znaczy w momencie, gdy sytuacja poznania nie jest uświadamiana, ale zakładana zgodnie z formalnymi warunkami doświadczenia. Wtedy jednak nie szuka się potwierdzenia przedmiotów w materii doświadczenia a jedynie uznaje się ją na zasadzie hipostazy myślenia.

Fenomenologia jest filozofią poszukującą ostatecznych fundamentów poznania. Z tego względu traktować ma o niepowątpiewalności tego, co immanentne, a mianowicie o bezpośredniości poznania. W konsekwencji ma rozważać poznanie, które swojej najbardziej pierwotnej konotacji poszukuje w świadomości. Jednocześnie trzeba zwrócić tutaj uwagę na fakt, iż fenomenologia

sięgając w swoim metodologicznym zabiegu do tego, co najbardziej rudymen tarne – w swojej naturze przejawiające się świadomościowo – wikła się w aporie. Ujmując bowiem w ten sposób źródłowość doświadczenia, zdana jest na jego referencyjny charakter wobec tego, co pomyślane. Dlatego też bezpośrednio doświadczenia, którą osiągamy w fenomenologii nie może dotyczyć przedmiotów. Jest ona natomiast określeniem poznawczej kondycji podmiotu. Wtedy świadomość poszukuje gwarancji doświadczenia, nie w przedmiocie, ale w podmiocie. W konsekwencji doświadczenie zaświadczać ma raczej o apriorycznej pośredniości wszelkiego poznania, aniżeli o jakiegokolwiek jego bezpośredniości. Tym samym fenomenologiczny fundamentalizm potwierdzać ma jedynie postulatywność aniżeli faktyczność odwołania się do tego, co pierwotne i bezpośrednie w swojej podmiotowej percepcji. Okazuje się bowiem, że podmiot sięga do tego, co w doświadczeniu źródłowe na podstawie ujęciowej natury apercepcji. To znaczy tylko w specyficznie podmiotowej działalności, poprzez swoją aprioryczną pośredniość, poznanie zostaje wypełnione¹⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż przedmiot poznania rozważany fenomenologicznie, nie jest przedmiotem w klasycznym znaczeniu *res*. Stąd perspektywa aporii poznania, która zaczyna się rysować w naszych rozważaniach, jest aporią poznania bezpośredniego w perspektywie filozofii klasycznej. Filozofia ta ujmując przedmiot poznania jako realny odpowiednik poznawczej natury podmiotu, nie może dopuścić w swoich teoretycznych założeniach poznania, które byłoby atrybutem podmiotowej immanencji. Powodowane jest to tym, iż przedmiot poznania w swojej naturze jest czymś transcendentnym, podmiot zaś na zasadzie metafizycznego związku z bytem ma możność uchwycić go poprzez logiczną odpowiedniość. Tak więc z punktu widzenia paradygmatu ontologicznego, bezpośredniości poznania winniśmy szukać, nie w odsłaniającej się sferze tego, co przeżywane, ale w metafizycznym związku podmiotu i przedmiotu. Poznanie ujęte w immanencji jest już bowiem obarczone pośredniością podmiotu. Stąd też perspektywa ontologiczna nakazuje jedność, która poprzez racjonalizację bytu odsłania go podmiotowi takim, jaki jest *w sobie*.

¹⁰ Zob. M. K i l i j a n e k: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*. Poznań 2000, s. 56.

Rozważania te wskazują na swoistą dla tych badań dychotomię stanowisk. W konsekwencji odzwierciedlają prawdziwy obraz wspomnianej w tytule aporii poznania bezpośredniego. Mianowicie to, że jest ona wynikiem błędnego założenia ontologicznego. Założenie to mówi, iż w swoim metodologicznym dyskursie fenomenologia ma udzielać głosu metafizyce, która z punktu widzenia jej rozważań powinna być niedopuszczalna. W rzeczywistości jednak, jak wykazuje poniższa praca, fenomenologia nie uzurpuje sobie żadnego prawa do poznania „rzeczy samej w sobie”. Stąd zarzut aporii poznania bezpośredniego wydaje się być chybionym.

Uwyraźniona w ten sposób oboczność zachodząca między ontologią (znamionującą filozofię klasyczną) a epistemologią (cechującą filozofię nowożytną i współczesną) pokazuje zróżnicowanie podejścia do problemu poznania. Zakres niniejszej pracy nie pozwala podjąć tego zagadnienia w jego historycznej pełni, dlatego też ze względu na ograniczenia tematyczne odniosę się jedynie do ważkich w tym momencie punktów historii wspomnianego problemu.

Metoda analizy problemu przyjęta w pracy, wyznacza jej określoną strukturę. Praca podzielona jest na trzy rozdziały. W rozdziale pierwszym przedstawione zostaną punkty filozofii klasycznej, które w sposób istotny wpłynęły na zagadnienie poznania fenomenologicznego. Jednocześnie zostanie ukazana historyczna perspektywa kształtowania się problemu aporii poznania bezpośredniego. Są to arystotelesowska ontologia, która uznaje odpowiedniość świata względem racjonalnej natury poznawczej. Na zasadzie zgodności natury świata (*logosu*) z poznającym podmiotem wszystkie sądy logiczne odzwierciedlają prawdziwą naturę rzeczy. Następnym zagadnieniem poruszonym w rozdziale pierwszym będzie analiza poglądów św. Tomasza, który w wiekach średnich najbardziej przyczynił się do upowszechnienia i rozwoju myśli Stagiryty. Św. Tomasz uważa, że poznanie prawdy uzależnione jest od intelektualnej kondycji podmiotu. Stąd podmiot powinien sam w refleksji dojść do tego, czym jest przedmiot jego poznania. Przy czym poznający podmiot ma tutaj zapewniony dostęp do rzeczywistości przez afirmację istnienia w Bogu. W następnej części tego rozdziału omówione zostają stanowiska nowożytne. Mianowicie pojawiają się tutaj stanowiska Johna Locke’a, Davida Hume’a i George’a Berkeley’a. Filozofie tych

ostatnich utwierdzają podmiot w egzystencjalnej samotności aniżeli w nadziei na potwierdzenie poznania w wyższej instancji Boga. Wobec niemożności wykroczenia poza sferę podmiotu jakiegokolwiek przyjęcie w poznaniu istnienia bytu transcendentnego jest pozbawione sensu. Stąd kierunek rozważań nowożytnych eliminuje prawdę pojętą jako rzeczywisty warunek poznania przedmiotowego. Tym samym formuła *adaequatio rei et intellectus* staje się jedynie pustą deklaracją, której w poznaniu spełnić nie sposób. Cała praca jest próbą rozwiązania problemu w tym momencie jedynie naszkicowanego. Mianowicie jak jest możliwe poznanie, skoro podmiot nie ma tak naprawdę dostępu do przedmiotu rzeczywistego. Dlatego też następnym elementem rozważanym w rozdziale pierwszym jest filozofia Immanuela Kanta, która wprowadza we właściwe rozważania aporii poznania bezpośredniego. Kant podkreśla, że poznanie bezpośrednie jest swoistym anachronizmem podmiotowym. W konsekwencji uważa on, że to co jest wynikiem klasycznej definicji prawdy jest jedynie pozorem transcendentnym. W codzienności życia podmiot bowiem nie uświadamia sobie dwóch niewspółmiernych ze sobą porządków poznania, zmysłowego i rozumowego, ale je absolutyzuje w jedności apercepcji podmiotowej. Tym samym podmiot zupełnie sobie nie uświadamia rzeczywistej sytuacji w momencie poznawania. Poznanie zostaje natomiast odniesione do racjonalizacji w ontologii, która relację podmiot–przedmiot absolutyzuje, ale nie spełnia.

W drugim rozdziale pracy przedstawiony jest obraz fenomenologii we wcześniejszej fazie jej rozwoju. To znaczy z okresu *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Gdy fenomenologia jest deklarowana przez Husserla jako nauka ścisła. Jej właściwa perspektywa uwidoczniona zostaje na stanowisku korelacji *noezy–noemat*. Przedmiot poznania nie ma być tutaj odzwierciedleniem idealności wyrażającej się za pomocą zawartości poznającego podmiotu. Nie chodzi bowiem o wyrażający się alternatywą wobec realizmu idealizm, ale o opcję która jest trzecim rozwiązaniem. Mianowicie mowa jest tutaj o czystej świadomości, która jako wewnętrzne odczuwanie immanencji jest niezaprzeczalnością bezpośredniości poznania „rzeczy samych”. Husserlowi nie chodzi o człowieka jako istotę biologiczną, czy też uwarunkowaną społecznie, ale o czystą

świadomość. Fenomenologia jest filozofią bezzałożeń. Stąd poznanie ma być wolne od jakichkolwiek perspektyw. Takie stanowisko poznania jest możliwe do przyjęcia za sprawą redukcji fenomenologicznej, która uniemożliwia dopuszczenie do głosu jakiegokolwiek aksjomatu wiedzy, który nie byłby uzasadniony treścią świadomości. Widać więc, że świadomość jest warunkiem *sine qua non* wszelkiego doświadczenia. W rezultacie, to za sprawą czystej świadomości dochodzi do konstytucji relacji poznawczej podmiot–przedmiot. Stąd nie ma mowy o dominacji jednej ze stron relacji poznania nad drugą. Tym samym świadomość pozwala dostrzec, iż podmiot jest zawsze usytuowany wobec przedmiotu i odwrotnie. Podmiot jest już przy świetle. Dlatego też nie ma sensu podmiotowo go ustalać, ale jedynie dostrzec sytuację, która jest rzeczywistą sytuacją poznawania. Chodzi mianowicie o to, aby odgadnąć czym jest podmiot, a czym jest przedmiot w sytuacji poznawania. Przy tym podmiot i przedmiot mają się jawić jako atrybuty zredukowanej świadomości. Nigdy zaś, jako atrybuty jednej ze stron. To znaczy przedmiot jako atrybut strony podmiotowej, i odwrotnie, podmiot jako atrybut strony przedmiotowej. Albowiem ustalenie takiej formuły poznawania jest zafałszowaniem faktycznej sytuacji poznania. Stąd naukowy obraz rzeczywistości może być odsłonięty w świadomości ontologii świata doświadczanego.

Rozdział trzeci jest poświęcony późnym poglądom Husserla. Zwracam tu szczególną uwagę na rozważania zawarte w *Erste Philosophie*, gdyż są one charakterystyczne dla tego okresu. We wczesnej fazie rozwoju fenomenologii Husserl skłaniał się w stronę koncepcji zredukowanej świadomości jako niewątpliwego argumentu wiedzy. W późniejszym czasie jego badania kierują się w stronę kantowskiego transcendentalizmu. Husserl uważa bowiem, że zredukowana świadomość jest niewystarczająca do uprawomocnienia wiedzy jako nauki ścisłej. Wyznacznikiem egzystencji przedmiotu i jego poznania jest *noeza*, stąd wiedza obarczona jest relatywizacją względem świadomości. *Erste Philosophie* jest natomiast obrazem rzeczywistości naukowej ujętej jako jedność transcendentalna. Przedmiotem doświadczenia jest świat życia codziennego (*Lebenswelt*). Poznajemy i wyrażamy swój stosunek do świata na zasadzie przynależności do niego. Tym samym świat jest świadomością struktury jedności, w której każda z dziedzin

naukowych znajduje swoją regionalną ontologię. Przedmiot wiedzy zostaje tutaj pojęty na zasadzie odpowiedniości transcendentального doświadczenia i uniwersum obiektywizującego doświadczenia empirycznego. Należy jednak pamiętać, że obiektywnie ważnej prawdy naukowej nie da się bezpośrednio w doświadczeniu uwierzytelnić. Stąd jest ona jedynie intersubiektywną konstrukcją myślową, której w rzeczywistości spełnić nie sposób. Natomiast żyjąca w świecie subiektywność odznacza swoje miejsce w rzeczywistości możliwego doświadczenia. Dlatego też podmiot nie może poznać czegoś nieskończonego. Mimo tego, to co nieuwarunkowane, nieskończone jest konieczną argumentacją naszego uwarunkowanego, skończonego poznania. Ogląd fenomenologiczny ma zatem nie być odzwierciedleniem „rzeczy samych”, gdyż tych natura podmiotu nigdy nie będzie w stanie pojąć. Refleksja fenomenologiczna ma komentować stan faktyczny. Mianowicie, że poznanie podmiotu stoi zawsze w opozycji tego, co skończone do tego, co nieskończone. Stąd świat życia codziennego utwierdza podmiot w jego transcendentальной pewności przedmiotowej. Świadomość natomiast poucza, że świat taki jest jedynie efektem racjonalnej absolutyzacji, ale nie poznania. Husserl dochodzi tutaj do takiego samego wniosku jaki przyświecał myśli Kanta. Sądy doświadczone nabierają obiektywnej ważności bynajmniej nie z bezpośredniego poznania przedmiotu. „[...] sądy doświadczeniowe czerpać będą swą ważność przedmiotową nie z bezpośredniego poznania przedmiotu (które jest niemożliwe), lecz z warunku powszechnej ważności sądów empirycznych, która nigdy nie opiera się na empirycznych i w ogóle zmysłowych warunkach, lecz na czystym pojęciu intelektu”¹¹.

Taka konstrukcja pracy służy kilku celom: po pierwsze, pokazaniu historyczności problemu i trudności związanych z poznaniem. Mianowicie jak się on rysował w historii filozofii. Po drugie, przedstawieniu i przybliżeniu filozofii Edmunda Husserla, jej wczesnej i późniejszej fazy rozwoju*. Zwróceniu uwagi na

¹¹ I. K a n t: *Prolegomena do każdej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. B o r n s t e i n. Warszawa 1960, s. 73.

* W pracy wyrażniam sposób uprawiania fenomenologii przez Husserla w okresie późniejszym. Dokonuję podziału tego okresu na fazę wcześniejszą i późniejszą. Tak jak już wspominałem w tekście, odpowiednio dwa główne rozdziały będą traktować o tych dwóch fazach. Pierwszy rozdział będzie głównie skupiał uwagę na *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, drugi zaś ma być odzwierciedleniem stanowiska *Erste Philosophie*.

istotne różnice w przedmiocie rozważań tych dwóch faz. Po trzecie zaprezentowaniu jak filozofia Husserla z odcinającej się od stanowiska kantowskiego przekształca się w rozważania ściśle z nim związane. Po piąte jest ona próbą uświadomienia stanowiska fenomenologicznego, które nie rozwiązuje problemu poznania, ale je komentuje. Stąd też, po szóste, praca ta próbuje dowieść, iż problem aporii poznania bezpośredniego w filozofii Edmunda Husserla wynika z błędnych założeń, które mijają się z programem fenomenologii. Jednocześnie zaznacza ona, że stanowisko aporii poznania bezpośredniego przyznawane fenomenologii jest wynikiem pomieszania porządków epistemicznego z ontycznym. Przedmiotem rozważań fenomenologicznych nie jest bowiem przedmiot pojęty jako realny odpowiednik świata, ale jego świadomość.

1. Historyczność problemu poznania

1.1. Arystotelesowska forma poznania

Arystoteles w swojej teorii poznania duszy przyznaje miejsce szczególne. Mianowicie to ona decyduje o poznawczej predestynacji podmiotu, tym samym o jego istocie. W poznaniu, zdaniem Stagiryty, nie chodzi więc o bezpośredni kontakt cielesny, poprzez zmysły, ale o władze duszy. To właśnie dusza jest zdolna do poznawania. Albowiem poznanie, nie polega na tym by uchwycić przedmiot w zmysłach, ale żeby przyjąć samą jego formę, bez materii. Umysł jako narząd asymilacji ma możliwość poznawać, na zasadzie odbierania jedynie formy, która jest właśnie określeniem przedmiotowym. W traktacie *O duszy* Arystoteles opisuje tę specyficzną formę poznania w związku z przedmiotem poznania zmysłowego. Z jednej strony określać ma ona przedmiot, z drugiej zaś poznanie. Biorąc pod uwagę ważkość tych twierdzeń dla podjętych rozważań, chciałbym zacytować obszerny fragment wspomnianego traktatu: „Ogólnie o każdym zmysle trzeba powiedzieć, że jest on tym, co posiada zdolność przyjmowania form zmysłowych posiadanych przez ciało bez jego materii w podobny sposób, w jaki воск przyjmuje znak sygnetu bez złota lub mosiądzu. Przyjmuje znak złoty lub mosiężny, lecz nie o ile jest złotym lub mosiężnym. Podobnie również ma się zmysł w stosunku do poszczególnych przedmiotów: odbiera wpływ od rzeczy posiadających barwę lub smak, lub dźwięk, ale nie o ile każda z nich jest określona rzeczą substancjalną, lecz o ile jest obdarzona daną własnością jakościową i odpowiednio do jej formy. [...] To bowiem, co postrzega, musi oczywiście być jakąś wielkością, podczas gdy ani istota władzy zmysłowej, ani samo postrzeżenie nie są wielkością, lecz szczególnego rodzaju formą i możliwością owej wielkości. [...] To także tłumaczy, dlaczego rośliny nie mają wrażeń zmysłowych, mimo że mają przecież którąś spośród części duszy i odbierają jakieś działanie od właściwości zmysłowych dotyku – bo oziębiają się lub ogrzewają! Przyczyna leży w tym, że nie mają »spośrodkowania« właściwości przeciwnych, ani takiej zasady, która by mogła przyjmować formy przedmiotów zmysłowych bez ich materii; przeciwnie,

odbierają od nich formę łącznie z materią”¹. Dodajmy, że ontologia Arystotelesa badała rzeczywistość jako strukturę, której właściwym pierwowzorem jest jej logiczna natura². „Władza zmysłowa i władza myślenia są potencjalnie tymi przedmiotami: pierwsza z nich przedmiotami podpadającymi pod zmysły, druga przedmiotami myślowymi. Muszą więc te władze być konieczne identyczne już to z samymi przedmiotami, już to z ich formami. Z przedmiotami nie mogą być identyczne, bo przecież nie kamień znajduje się w duszy, lecz jego forma”³. Widać zatem, że w poznaniu zmysły spełniają wobec duszy rolę mniej istotną. Zmysły bowiem czują, odbierają wrażenia, ale nie poznają – wszystkie są w możliwości do poznania.

Z tego powodu Arystoteles mówiąc o przedmiocie poznania, określonym za pośrednictwem zmysłów, w swoich rozważaniach nie uzależnia jego istoty od transcendentnego rozumu. Rozum jest wyznacznikiem istoty człowieka i zgodnej z nią poznawczej predestynacji. Człowiek zgodnie ze swoją naturą może określić cel swojego działania, a co za tym idzie również poznanie. Cel nie jest mu odgórnie narzucony, jak to się dzieje w Platońskiej ontologii. Podmiot jako istota rozumna posiada przyzwolenie do poznawania wszelkiego istnienia. Na zasadzie związku z logiczną naturą wszechświata przedmiot jest dany podmiotowi w jego własnej osobie. W konsekwencji postępując zgodnie z predystynującą do tego naturą rozumu podmiot może poznać byt takim, jakim jest⁴. Odwołując się do słów Arystotelesa można powiedzieć, że „Miara jest zawsze tego samego rodzaju co mierzone: dla wielkości jest to wielkość, a dla długości długość, dla powierzchni powierzchnia; dla dźwięku miarą jest dźwięk, dla ciężaru ciężar, a dla zbioru monad monada”⁵. Odzwierciedlająca się w ten sposób poznawcza odpowiedniość logosu tak świata, jak i podmiotu, znajduje dalsze potwierdzenie. W *Metafizyce* Arystoteles pisze: „Bo trzeba rozważyć, co się przez to rozumie. Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś

¹ Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988, s. 109–110. Zob. J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*. Lublin 2000, s. 26–27.

² E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 116.

³ Arystoteles: *O duszy...*, s. 134.

⁴ Por. E. von Aster: *Historia filozofii...*, s. 124–125.

⁵ Arystoteles: *Metafizyka*. T. 2. Tłum. T. Żeleźnik. Red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996, s. 86.

biały, my stwierdzając to mówimy prawdę”⁶. Tutaj właśnie spełniona zostaje odpowiedniość świata względem racjonalnej natury poznawczej. Ponieważ przedmiot rzeczywisty (*res*) jest natury logicznej, musi odpowiadać na tej samej zasadzie skonstruowanym logicznym sądom tożsamościowym. Widzimy więc, że w świetle Arystotelesowskich rozważań podmiot postępując zgodnie z naturą logosu sam może odnaleźć właściwy związek łączący go z przedmiotem. Tym samym poznanie może być potwierdzone formułą *adaequatio rei et intellectus*.

1.2. Problem poznania w ujęciu św. Tomasza

W wiekach średnich filozoficzną doktrynę Arystotelesa podjęli na nowo scholastycy. Tym, który najbardziej przyczynił się do upowszechnienia i rozwoju jego myśli był Tomasz z Akwinu. W swoich wywodach odnosił się zarówno do myśli Stagiryty, jak i do innych starożytnych filozofów, w tym Demokryta, Epikura i Lukrecjusza poddając ich teorie krytycznym rozważaniom⁷.

Akwinata analizując teorię poznania Arystotelesa zwraca szczególną uwagę na wydźwięk i znaczenie formy poznawczej. Uważa on mianowicie, iż to, co jest poznawalne umysłowo, a co równocześnie stanowi o wszelkim poznaniu – forma, nie może być odnalezione w rzeczywistości jako *res*. Albowiem uznanie poglądu, że poznanie jest wyrazem formy intelektualnej, cofa, jak mówi św. Tomasz, Arystotelesa do platonizmu⁸. Trzeba zaznaczyć, że Akwinata zwraca uwagę na to, iż poznanie człowieka jest poznaniem niedoskonałym. Ludzki intelekt niezdolny jest bowiem do tego, by poznać rzeczywistość w niej samej. Z tego względu podmiot poprzestać musi na takim jej poznawaniu, jakie potrafi uzyskać jedynie poprzez abstrakcję. Podmiot ma więc jednocześnie pamiętać o formie umysłu, która wydobywa właściwe jego kondycji poznanie z tego, co dane zmysłowo. Jak mówi Etienne Gilson „[...] dusza ludzka jest pierwiastkiem intelektualnym tylko przez

⁶ Ibidem, s. 72.

⁷ Por. J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania...*, s. 27.

⁸ E. Gilson: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. J. Rybalt. Warszawa 1998, s. 243.

uczestnictwo: wskazuje na to chociażby fakt, że nie cała dusza jest obdarzona umysłem, lecz jakaś jej część, jak również i to, że dochodzi ona do prawdy drogą rozumowania, nie zaś drogą prostej i bezpośredniej intuicji”⁹. Widoczna staje się tym samym różnica pomiędzy Arystotelesem a św. Tomaszem. Pierwszy przez odzwierciedlenie logosu świata w duszy, uznawał odpowiedniość podmiotu i przedmiotu na zasadzie formy poznawczej, drugi zaś zwraca uwagę na fakt, iż ta odpowiedniość poznania i świata poznawanego jest zależna od możliwości intelektualnych podmiotu. Stąd, zdaniem Akwinaty, rzeczywistość poznajemy na tyle, na ile poznać ją nam pozwala natura ludzka. Poznanie absolutne w prostej i bezpośredniej intuicji dane jest tylko Bogu.

Odwołując się do formy poznania św. Tomasz stwierdza, że właśnie ją jedynie myśl może sobie przyswoić. W takim oto metafizycznym sensie możemy mówić, że przedmiot jest dany podmiotowi w poznaniu. Jednakże jednocześnie musimy zwrócić uwagę, że w chwili poznania zaciera się różnica między aktem poznania i jego przedmiotem. Stąd akt poznania zakłada w sobie obecność poznawanego przedmiotu – co jest konsekwencją założenia, iż w akcie poznania zachodzi całkowita zbieżność podmiotu z przedmiotem. Chodzi więc o to, aby forma poznania była zasadniczo dopasowana do przedmiotu poznania, czy to będzie przedmiot umysłowy, czy też zmysłowy. Tak więc, nie przedmiot a jedynie jego forma, w zależności od tego jakiego przedmiotu jest poznaniem stanowi o korelacji podmiotowo–przedmiotowej. Św. Tomasz pisze o tej odpowiedniości podmiotu i przedmiotu następująco: „Sama bowiem ludzka natura w umyśle posiada bytowanie oderwane od wszystkiego, co jednostkuje i dlatego jej odniesienie do wszystkich jednostek, które są poza duszą, jest jednakowe, o ile jednak jest wszystkich podobieństwem i prowadzi do poznania wszystkich, o ile są ludźmi.[...] Stąd, chociaż owa natura jako pojmowana ma treść powszechną, gdy jest przyporządkowana do rzeczy, które są poza duszą [...] to jest ona jakimś

⁹ Ibidem, s. 244. Tym samym uwaga ta może nasuwać pewne związki z myślą transcendentalną. Choć w filozofii św. Tomasza myśl transcendentalna nie jest jeszcze obecna, przez zwrócenie uwagi na fakt, iż poznanie ludzkie jest poznaniem w gruncie rzeczy dyskursywnym, może być w pewnym sensie za taką uważana. O tym jeszcze będę mówił w dalszych rozdziałach, już w perspektywie fenomenologii Edmunda Husserla.

jednostkowym obrazem umysłowym”¹⁰. Podmiot ma zatem dostęp do takich przedmiotów jakimi są one w rzeczywistości. Albo inaczej, rzeczywistość zależy od podmiotowej możliwości jej poznania. W tym sensie dostęp do przedmiotu poznania ograniczony jest skończoną istotą podmiotu. Zgodnie z tym, dusza porządkuje przedmioty wedle ich jednostkowej natury. Przedmiotowość ludzkiego poznania opiera się więc jedynie na tym, iż do naszej myśli nie przenikają zamiast samej rzeczy jakieś dodatkowe ogniwa pośrednie, lecz sama forma rzeczy. Gdy następnie intelekt uczyni ją poznawalną, staje się formą dla podmiotu, jak powiedzieliśmy wyżej – przedmiotem¹¹. Tutaj trzeba zaznaczyć jednak, że akt poznania niejako niweluje dystans pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Tak więc, biorąc pod uwagę aktową formę podmiotu, który w ten sposób wytwarzając poznanie próbuje się w swoim działaniu dopasować, upodobnić do przedmiotu, możemy mówić o poznaniu zbieżnym z przedmiotem. W rezultacie jest to asymilacja oparta na psychologicznym jedynie uchwyceniu formy, która nigdy nie jest przedmiotem, choć za niego się podaje.

W poznaniu podmiot odnosi się wprowadzić do przedmiotu, ale nie jest to przedmiot rzeczywisty. Jego wyraz znajduje się bowiem w intelekcie. Stąd przedmiot poznania nie jest jednoznaczny z obecnością prawdy. Prawda jest zgodnością sądzącego rozumu z rzeczywistością, którą potwierdzić może tylko sąd. Nie tyle więc rzeczy są prawdziwe, co sądy. I tak, podsumowując można powiedzieć, że Bóg jest prawdą, gdyż ona tworzy z Jego istnieniem jedność, i tylko w takiej tożsamości jest możliwa. Podmiotowi poznania dana zaś jest jako nieskończenie dalekie odbicie¹². Sytuację tą zobrazować można w sposób następujący: Nigdy nie poznam żadnej rzeczy do końca, bo tylko Bóg ma poznanie dogłębne, człowiek poznaje rzeczy jedynie perspektywicznie. Przy tym trzeba pamiętać, że inicjacją wszelkiego poznania jest zmysłowo postrzegana rzecz i tylko

¹⁰ Św. T o m a s z: *Byt i istota*. W: M.A. K r a p i e c: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 26–27.

¹¹ Por. E. G i l s o n: *Tomizm...*, s. 262–266. Oparte jest to na założeniu o tym, iż rzeczy poznające tym różnią się od nie poznających, że rzeczy nie poznające nie posiadają nic więcej jak tylko swoją własną formę, a więc czynnik kształtujący je same. Byt poznający natomiast z natury predystynowany jest do posiadania formy innej rzeczy. Widzimy więc tutaj specyficzną naturę podmiotu ludzkiego, którego ontyczny status wyznaczony zostaje w korelacji z poznawanym przedmiotem. Zob. S. S w i e ż a w s k i: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 1995, s. 157.

¹² Por. E. G i l s o n: *Tomizm...*, s. 270–273.

na gruncie w ten sposób wykoncypowanego doświadczenia egzystencjalnego jest ono możliwe. To właśnie ta teza, że przedmiotem adekwatnym do ludzkiego intelektu są ciała jest podstawą, na której św. Tomasz uzasadnia niematerialność ludzkiego intelektu¹³. Z poczucia egzystencji rzeczywistości wynika więc, że podmiot zdając sobie sprawę ze zgodności działań poznawczych intelektu z przedmiotem, sam dokonać musi refleksyjnego wglądu w jego naturę. Przez co będzie mógł potwierdzić, iż zgodność poznania i tego, co poznane polega jedynie na pojmowaniu. Dlatego też poznanie umysłowe, jakim dysponuje podmiot, nigdy nie jest dane jako gotowe. Podmiot sam musi dojść do tego, czym jest przedmiot jego poznania¹⁴.

Widzimy więc, że św. Tomasz w swoich rozważaniach filozoficznych jest realistą. Twierdzi on mianowicie, że jesteśmy zależni od otaczającej nas rzeczywistości. Celem form i schematów poznawczych podmiotu, nie jest od w ten sposób określonej egzystencji rzeczywistości odgraniczać, ale właśnie potwierdzać naszą od niej zależność. Tym samym otwiera się tutaj transcendentalna perspektywa problemu. Mianowicie podmiot nigdy nie jest odcięty od świata niezależną strukturą bytową. Albowiem określając autonomię ducha, zawsze odnajduje go w relacji do rzeczywistości. Człowiek nie jest, jak mówi, potwierdzając to spojrzenie, Stefan Swieżawski „samotną wyspą. Jest związany ze wszystkim, co go otacza, nie tylko z ludźmi, ale z całym światem materialnym i poprzez ten świat materialny otwierają mu się perspektywy na świat ducha [...]”¹⁵. Wszelako pokazuje to fakt zaistnienia fundamentalnej korelacji stanowiska poznawczego. Mianowicie, że podmiot, pojmując istnienie i formę w metafizycznym namyśle, poznaje je w jedności konkretnie istniejącego bytu. Innymi słowy, ten kto jest świadom *ens* zawsze musi już mieć również na uwadze *esse*: tam bowiem gdzie jest forma, tam jest też istnienie. Istnienie jest zawsze istnieniem rzeczy, która istnieje. Dlatego św. Tomasz pojmując istotę rzeczy, nigdy

¹³ Por. S. Swieżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany...*, s. 175.

¹⁴ Por. ibidem, s. 173.

¹⁵ Ibidem, s. 183.

nie ujmuje jej w abstrakcji od konkretnego istnienia, zawsze natomiast jest ona zjednoczona ze swoim istnieniem¹⁶.

Takie rozstrzygnięcia św. Tomasza budzić mogą pewne wątpliwości. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z reprezentacjonistyczną wizją spostrzegania. Mianowicie, gdy w procesie poznania uzna się mediację trzeciego czynnika – formę poznawczą – pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Można wtedy powiedzieć, że uniemożliwia ona poznającemu podmiotowi dotarcie do właściwego obiektu poznania – przedmiotu. Wszelako forma odzwierciedla wprowadzie przedmiot poznania, ale sama jeszcze nim nie jest. Z drugiej strony św. Tomasz mówi o formie poznania, że jest ona pośrednikiem dzięki któremu coś innego jest poznawane. Tym czymś poznany dzięki formie ma być właśnie rzeczywistość, taką jaka jest naprawdę. Samą zaś formę poznawczą, ów trzeci czynnik pośredniczący, można uznać za przedmiot poznania tylko na zasadzie wtórności¹⁷. Z myśli św. Tomasza wypływa więc wniosek, iż w spontanicznym akcie poznania podmiot ma do czynienia z determinującym go przedmiotem. Stąd też proces poznawania zależny jest od bytu, nie od podmiotu. Refleksja natomiast wykazując podmiotowe elementy procesu poznania jest jedynie wtórnym określeniem wobec jego przedmiotu. Zdaniem Akwinaty pierwszorzędą relacją poznawczą jest relacja podmiotu względem przedmiotu (*res*).

1. 3. Nowożytność

Koncepcjami czasu nowożytnego, które w znaczący sposób wpłynęły na obraz filozofii tego okresu są teorie Johna Locke’a i Davida Hume’a. Poddając rozważaniom myśl św. Tomasza, Lock uznaje, że „bezpośrednim przedmiotem umysłu we wszystkich jego myślach i rozważaniach są zawsze jego własne idee, a więc to, co jedynie rozważa i rozważać może; wobec tego oczywistą jest rzeczą, że poznanie nasze ma do czynienia wyłącznie z naszymi ideami. P o z n a n i e zatem,

¹⁶ J. J u s i a k: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998, s. 116.

¹⁷ Por. J. D ę b o w s k i: *Bezpośredniość poznania...*, s. 30–31.

jak mi się wydaje, jest spostrzeżeniem związku i zgodności albo niezgodności i przeciwieństwa między naszymi ideami. I na tym wyłącznie polega.”¹⁸ Widzimy więc, że autor *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* zrywa z perspektywą teorii ujmujących przedmiot poznania realistycznie, jako *res*. Przedmiot poznania ma być raczej wyznacznikiem konwencji nauki, aniżeli przedmiotem w-sobie. Przed Locke’em problematykę idei podejmował między innymi Kartezjusz, przy czym idealizm tego drugiego miał wydźwięk metafizyczny. Ten sam problem poznania jaki był przedmiotem rozważań Locke’a, podjął na nowo na gruncie swojej filozofii George Berkeley. Jednakże widząc w filozofii Locke’a podstawy do restytucji platonizmu postanowił wystąpić z jeszcze bardziej konsekwentnym empiryzmem. Autor *Traktatu o zasadach poznania* nawiązując do Kartezjusza uznaje, „że ani nasze myśli, ani uczucia, ani idee ukształtowane przez wyobraźnię nie istnieją poza umysłem”¹⁹. Krytykując natomiast Locke’owski reprezentacjonizm Berkeley pisał w ten sposób: „Otóż ten pogląd, który o ile się nie mylę, okazał się najbardziej bezpodstawny i niedorzeczny, jest właściwym źródłem sceptycyzmu; dopóki bowiem ludzie sądzili, że rzeczy realne istnieją poza umysłem i że poznanie ich o tyle tylko jest w pełni realne, o ile jest zgodne z rzeczami realnymi, nie mogli, jak stąd wynika, wcale być pewni, że posiadają jakąś rzeczywistą wiedzę. Bo jak można wiedzieć, iż rzeczy postrzegane są zgodne z tymi, których się nie postrzega, czyli z rzeczami istniejącymi poza umysłem?”²⁰. Zaostrzając argumentację na rzecz konsekwentnego empiryzmu Berkeley pisze dalej: „Kiedy barwę, kształt, ruch, rozciągłość itp. rozważamy jako odpowiednie wrażenia zmysłowe w umyśle wówczas są one doskonale znane, gdyż nie ma w nich nic, co nie byłoby postrzegane. Jeżeli jednak uważamy je za znaki lub obrazy, które odnosimy do rzeczy istniejących poza umysłem, wtedy popadamy zawsze w sceptycyzm”²¹. Tym samym, zdaniem autora *Traktatu o zasadach poznania*, istnieć to znaczy być

¹⁸ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 2. Tłum. B. Gawęcki. Warszawa 1955, s. 194.

¹⁹ G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*. Tłum. J. Leszczyński. Warszawa 1956, s. 36.

²⁰ Ibidem, s. 95. Por. J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania...*, s. 42.

²¹ G. Berkeley: *Traktat...*, s. 95.

postrzegającym (*esse = percipi*). Jak się jednak okazuje, Berkeley w swoich rozważaniach teoriopoznawczych nie dotrzymuje deklaracji konsekwentnego empiryzmu. Uważa on bowiem, że *esse* bezpośrednio danych idei nie wyczerpuje się w *percipi*, ale że istnieją one jeszcze w umyśle boskim. W *Traktacie* pisze: „[...] tak, iż o rzeczach w odniesieniu do nas można słusznie mówić, że zaczynają istnieć lub, że są stworzone, kiedy za Boskim rozkazaniem istoty myślące zaczynają je postrzegać w ten sposób i w tym porządku, który Bóg ustanowił, a który my nazywamy prawami natury”²². Berkeley’owska krytyka reprezentacjonizmu w ujęciu Locke’a popada więc wbrew sobie w schemat myślenia metafizycznego. Przyjęcie istnienia pierwowzorów bezpośrednio spostrzeganych idei w umyśle Boga implikuje bowiem te same konotacje, które były wyznacznikiem rozważań Locke’a. W konsekwencji, stanowisko takie jest przeciwieństwem początkowych zamierzeń Berkeley’a, a właściwe reprezentacjonizmowi.

Konsekwentny empiryzm zaprezentował dopiero właściwie David Hume. W swojej prezentacjonistycznej wizji poznania skrzętnie unikał wszelkich uwikłań, które mogłyby skierować jego myśl na tor metafizyczny. Rozwiązanie takie w konsekwencji unicestwiała rzeczywistość. Autor *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* mówi o tym w sposób następujący: „[...] raz przekonawszy się, że wszystko, co wiemy o dowolnego rodzaju przyczynowości, to tylko stałe połączenie przedmiotów oraz wynikające z niego wnioskowanie o jednym z nich na podstawie drugiego, a także dostrzegłszy, że powszechnie przyjmuje się, iż te dwa aspekty właściwe są również wywołanym przez wolę, być może łatwiej dojdziemy do twierdzenia, iż wszystkim przyczynom przysługuje ta sama konieczność”²³. Tym samym koniecznością jest percepcja określona formą racjonalną. Ceną więc, którą musiał zapłacić Hume za nadanie swojej teorii charakteru konsekwentnie prezentacjonistycznego, był skrajny, hermetyczny idealizm teoriopoznawczy (skrajny immanentyzm). Wrażenia i idee, nie

²² Ibidem, s. 303.

²³ D. H u m e: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. D. M i s z t a l, T. S i e c z k o w s k i. Kraków 2004, s. 76.

reprezentują żadnej rzeczywistości odmiennej od nich samych. Są one wszystkim tym, co możemy poznawać i co może być uznane za przedmiot poznania²⁴.

W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Hume pisze: „Wszelka twórcza moc umysłu sprowadza się wyłącznie do zdolności wiązania, przemieszczania, powiększania lub zmniejszania materiału dostarczanego nam przez zmysły i doświadczenie. Kiedy myślimy o złotej górze, łączymy po prostu ze sobą dwie niesprzeczne idee – z ł o t a i g ó r y – które znaliśmy już wcześniej. [...] Krótko mówiąc, wszelki materiał myślowy wywodzi się z zewnętrznych bądź wewnętrznych doznań; ich połączenie i ułożenie zależy od umysłu i woli. Lub też, wyrażając się bardziej filozoficznie, wszystkie nasze idee, czyli słabsze percepcje, są kopiami naszych impresji, czyli percepcji żywszych”²⁵. Reasumując, można powiedzieć, iż rzeczywistość z którą mamy do czynienia w filozofii Hume’a, jest zupełnie inną rzeczywistością, niż to miało miejsce w rozważaniach św. Tomasza. Akwinata w swojej teorii wyróżniając podmiotową formę poznawczą podkreślał bowiem, że jest ona zasadniczo konieczna w poznaniu, bo tylko za jej pomocą możemy poznawać. Przy czym cały czas miał na uwadze to, że poznanie nie zasadza się na jej pośrednictwie, ale że dosięga swojego przedmiotu jako realistycznego odzwierciedlenia *res*. Hume natomiast zaznacza, iż rzeczywistość jest układem myślowym, który – jak wspomniałem wyżej – jest zależny od relatywnych możliwości poznawczych podmiotu. Autor *Traktatu o naturze ludzkiej* swoją myśl kieruje w zupełnie innym kierunku, mianowicie mówi on: „[...] umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna poza percepcjami, czyli impresjami i ideami, i że rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują. [...] Wznieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych, ani też nie możemy sobie przedstawić jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawiły się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje”²⁶.

²⁴ Por. J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania...*, s. 44–45.

²⁵ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 13

²⁶ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1963, 94–95.

Stąd, pewność poznawania ograniczona jest tylko do wrażeń, do tego, co nas tyczy w bezpośredniości. Na takiej jedynie podstawie podmiot może mieć do czynienia z poznaniem przedmiotowym, które zresztą odnosi się do świata wyobrażonego. Dlatego też z punktu widzenia Hume'a odzwierciedlenie rzeczywistości w *res*, które św. Tomasz uznawał za obiektywny warunek prawdy musi być jedynie podmiotową hipostazą. Naprawdę bowiem, tak pojęta rzeczywistość nie jest niczym więcej jak antropomorfizacją.

Z perspektywy immanentyzmu można zatem powiedzieć, że przedmiot pojęty realistycznie lub przyjęcie reprezentacji w postaci przeżyć, myśli, odnoszących się do bytu transcendentnego jest pozbawione sensu. Wobec niemożliwości wykroczenia poza sferę podmiotową jedynym światem potwierdzonym jest bezpośredniość idei. Istnienie natomiast jakiegokolwiek autonomicznego bytu nie może mieć tutaj miejsca, nawet gdyby istniał. W rezultacie sceptycyzm w formie, którą przyjęły rozważania Davida Hume'a poddawał roszczenia tradycyjnej metafizyki bezkompromisowej i gruntownej krytyce. Prawda jako rzeczywisty warunek poznania przedmiotowego z punktu widzenia natury podmiotu jest jedynie pustym roszczeniem, którego nie sposób potwierdzić w formule *adaequatio rei et intellectus*. Odpowiedniość taka: podmiotu poznania względem poznawanego przedmiotu jest zaprzeczeniem faktycznego stanu rzeczy.

1.4. Podsumowanie historyczne

1.4.1. Zmiana paradygmatu myślenia ontologicznego na paradygmat epistemologiczny

Powyższe rozważania ukazują historyczność przejścia z paradygmatu myślenia ontologicznego na paradygmat epistemologiczny. Filozofowie nowożytni zaznaczają osamotnienie podmiotu w momencie poznawania. Wskazują, że zarówno teorie poznania proklamujące w filozoficznych doktrynach

reprezentacjonistyczny (Locke), jak i prezentacjonistyczny (Berkeley, Hume) schemat poznania, odwołując się do ideizmu, w istocie problematyzowały sam przedmiot poznania. Stąd widocznym jest, że ideizm z góry przesądza, co z jego perspektywy jest przedmiotem poznania bezpośredniego. Przedmiot nie jest już więc transcendentnym obrazem rzeczywistości, na wzór prawdy absolutnej uznanej w Bogu. Przedmiot staje się natomiast przedstawieniem, ideą, której wyrazicielem jest poznający podmiot. Zatem oba warianty ideizmu: reprezentacjonistyczny, czy też prezentacjonistyczny, decydują o rozstrzygnięciu, jak podmiot ma ujmować przedmiot aby poznawać go prawdziwie. W efekcie, mimo zamiaru dotarcia przez teorie reprezentacjonistyczne i prezentacjonistyczne do właściwego autonomicznego przedmiotu poznania, jeszcze bardziej zostaje on w ich rozważaniach oddalony od podmiotu. Wskutek czego, punkt ciężkości rozważań teoriopoznawczych zostaje przeniesiony z przedmiotu na podmiot poznania. Doprowadza to teorie ideistycznie ujmujące przedmiot poznania do aporii. Albowiem z punktu widzenia rozważań filozofii klasycznej, immanencja podmiotu sama z siebie zakłada przedmiot. Tym samym ideistycznie ujęty przedmiot poznania w perspektywie filozofii klasycznej jest jedynie subiektywnym obrazem wyobraźni, nigdy zaś rzeczywistym potwierdzeniem obiektywności.

1. 5. Idealizm Immanuela Kanta

Problem poznania ściśle związany z koncepcjami reprezentacjonistycznymi i prezentacjonistycznymi na nowo podejmuje Immanuel Kant, w świetle zapoczątkowanego przez siebie idealizmu transcendentalnego. Wszelako w sposób istotny i pod wieloma względami podejście królewieckiego filozofa do problemu poznania różni się od dotychczasowych prób jego rozwiązania. Wedle Kanta jedynym dostępnym człowiekowi przedmiotem poznania jest świat fenomenów. Rzeczy istniejące „w sobie” są dla ludzkiego poznania niedostępne. Ani bezpośrednio w intuicji, ani pośrednio za pomocą dedukcji czystych pojęć. Autor *Krytyki czystego rozumu* o ograniczeniach poznania podmiotowego pisze w sposób

następujący: „Jeżeli więc mówimy: zmysły przedstawiają nam przedmioty w ten sposób, w jaki się one przejawiają, intelekt zaś takie, jakie one są, to to drugie powiedzenie trzeba wziąć nie w znaczeniu transcendentnym, lecz tylko w empirycznym, a mianowicie, jak winno się je przedstawiać jako przedmioty doświadczenia pozostające w powszechnym związku zjawisk, a nie z uwagi na to, czym one mogą być poza związkiem ze zmysłami w ogóle, a przeto jako przedmioty czystego intelektu [...] Intelekt i zmysłowość mogą u nas tylko łącznie określać przedmioty. Jeżeli je oddzielamy od siebie, to posiadamy dane naoczne bez pojęć lub pojęcia bez naoczności, w obu wypadkach zaś przedstawienia, których nie możemy odnieść do żadnego określonego przedmiotu”²⁷. W ten sposób Kant pokazuje, że używanie pojęć bez treści zjawiskowej jest jedynie pustym domysłem dla którego ludzkie poznanie nie znajduje argumentów. Tak samo sfera zjawiskowa, bez możliwości korelacji myślenia nie znajduje swojego potwierdzenia w postaci przedmiotu. Tym samym transcendentalizm poucza nas o tym, iż przedmiot może być stanowiony tylko dzięki podmiotowym możliwościom poznawczym. Stanowisko takie potwierdza wygłoszone w *Krytyce czystego rozumu* twierdzenie o tym, iż „Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”²⁸. Idealizm ten, będąc idealizmem transcendentnym, ma więc być szczególnego rodzaju namysłem, który będzie polegać na rozpoznaniu naczelnej władzy poznania podmiotowego. Dopiero jej właściwe określenie umożliwić ma poznanie prawomocne, bo podmiotowe. Kant mówi, że „zjawiska są jedynymi przedmiotami, które mogą być nam dane bezpośrednio, a to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, nazywa się naocznością. Ale zjawiska te nie są rzeczami samymi w sobie, lecz są same tylko przedstawieniami, mającymi znów swój przedmiot, który przeto nie może już być przez nas oglądany i dlatego można go nazwać przedmiotem nieempirycznym, tj. transcendentnym = X”²⁹. Widzimy więc, że mimo ograniczenia poznania ludzkiego do sfery fenomenów, Kant w swoich

²⁷ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. I n g a r d e n. Warszawa 1957, s. 447–448 (A 258)

²⁸ Ibidem, s. 216. (A 111).

²⁹ Ibidem, s. 214 (A 109).

rozważaniach pozostaje otwartym na problem ontologii, który ma być problematycznym potwierdzeniem poznania przedmiotowego. W tym sensie poznanie zostaje odniesione do „rzeczy samej w sobie”. Stąd rozważania autora *Krytyki czystego rozumu* odcinając się od możliwości poznania, tak *apriorycznego*, jak i *aposteriorycznego* „rzeczy samych”, nie eliminują tego, iż można o nich myśleć. Dlatego też idealizm transcendentálny Kanta można uważać jako wariant reprezentacjonizmu.

Przedmioty doświadczenia nie mogą być zatem podciągnięte pod pozór uludnego rozumu porządkującego świat wedle własnego mniemania. Nie jest to bowiem ani solipsyzm Berkeley’ a, ani też zamknięty w sobie idealizm Hume’ a. Poznanie jest tutaj rozumiane jako relacja. Cechy przypisywane są przedmiotowi, o ile występują w odniesieniu do naszej percepcji. Przedmiot nie jest jednak wykoncypowaną transcendencją, o której nic nie możemy wiedzieć, lecz staje na przeciwko podmiotowi, i tylko w tym momencie można go uznawać jako przedmiot poznania. W rezultacie, z poznaniem przedmiotowym, mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy jego zakres ograniczony zostanie do możliwości podmiotu. Jednakże mimo wyznaczonego w ten sposób odniesienia do pola zjawisk, poznanie nabiera wymiaru transcendencji. Tym samym konotacja taka jest kategorialnie nieuformowana i naocznie pusta – nieuprawomocniona. Stąd, ujmując rzeczywistość zjawiskową, podmiot musi zwrócić uwagę na fakt, iż myśl rości sobie pretensje do poznania absolutnego. W rezultacie wykracza poza poznawcze możliwości podmiotu. Należy więc metodologicznie ograniczyć ślepe zapędy rozumu i chęć ich uznania. Co za tym idzie, trzeba powiedzieć, że „rzeczy same” mogą być wprawdzie pomyślane, ale jedynie jako coś zupełnie nieznanego – czego w żadnym wypadku nie da się ująć w sposób bezpośredni i źródłowy³⁰. Sam Kant, stwierdzając enigmatyczność przedmiotów poznania w doświadczeniu zmysłowym, mówi następująco: „[...] trzeba wszystkim przedmiotom spostrzeżenia w tym stopniu, w jakim ono zawiera wrażenie, koniecznie przypisać, wielkość intensywną, tzn. pewien stopień wpływania na zmysł”³¹. Tym samym autor *Krytyki czystego rozumu* wskazuje na ingerencję, nie dającego się w poznaniu zidentyfikować

³⁰ Por. J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania...*, s. 51.

³¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 325 (B 208).

czynnika przedmiotowego. Ów czynnik jest jednak szczególnego rodzaju; albowiem mimo tego, że nie możemy go poznać, ani stwierdzić bądź zaprzeczyć jego egzystencji, permanentnie odbija się echem myślącego podmiotu.

Rozwiązanie Kantowskie bliskie jest rozważaniom reprezentacjonistycznym, gdy podejmujemy wpływający na nas generator wrażeń jako wątek przedmiotowy. „Rzeczy same w sobie” nie są bowiem wtedy jedynie argumentami poznania, na które podmiot nie zwraca uwagi. Właśnie jako poznanie przedmiotowo nieokreślone stanowią one nie potwierdzone naocznością domniemanie myśli. Myśl tym samym odnosi się do swojego przedmiotu. Wprawdzie tak pojętych przedmiotów poznania zobrazować nie można, ale mimo to stanowią one konieczny warunek wszelkich podmiotowych działań. Kant, o myślach, które nie są określone żadną podmiotową naocznością, mówi w następujący sposób: „Choć więc o transcendentálnych pojęciach rozumowych musimy powiedzieć, że są tylko ideami, to nie powinniśmy ich wcale uważać za coś zbędnego i czczego. [...] Nie poznaje on [intelekt – M.F.] przez nie wprawdzie żadnego więcej przedmiotu, niżby poznał przy pomocy swych własnych pojęć, lecz mimo to jest przez nią [jego stosowność – M.F.] w tym poznawaniu lepiej i dalej kierowany”³². Stąd pojęcie „rzeczy samej w sobie” jako *noumenonu* jest problematyczne, gdyż „nie znamy żadnego innego rodzaju naoczności prócz naszej zmysłowej i żadnego innego rodzaju pojęć prócz kategorii; ani jedno, ani drugie nie jest odpowiednie dla przedmiotu pozazmysłowego. Nie możemy więc jeszcze z tego powodu pozytywnie rozszerzyć pola przedmiotów naszego myślenia poza warunki naszej zmysłowości ani przyjąć poza zjawiskami jeszcze przedmiotów czystego myślenia, tzn. noumenów, gdyż nie posiadają one znaczenia pozytywnego, które dałoby się wskazać”³³. W rezultacie, poznający podmiot nie może odpowiedzieć na pytanie: czym jest przedmiot „sam w sobie”?, gdyż nie ma takich możliwości. Przemawiająca, za takim ujęciem przedmiotu poznania, argumentacja, ograniczyć się musi do apofatycznego jedynie stwierdzenia, mówiącego, czym on być nie może. Jednocześnie Kant zaznacza, „że ponieważ naoczność zmysłowa nie dotyczy wszystkich przedmiotów bez różnicy,

³² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 38–39 (A 329).

³³ I. Kant: *Krytyka...*, T. 1, s. 478 (A 287).

więc pozostaje miejsce na dalsze inne przedmioty; nie można ich wtedy bez względnie odrzucić, ale w braku określonego pojęcia (gdyż żadna kategoria do tego się nie nadaje) nie można ich też przyjąć jako przedmiotów dostępnych dla naszego intelektu”³⁴. Dlatego, przedmiot „w sobie” ma tylko znaczenie transcendentalne, którego zrozumienie opiera się na poznawczej naturze podmiotu. Dedukując czyste pojęcia intelektu Kant stwierdza konieczność takiego rozumienia rzeczywistości. „Tymczasem świadomość w czasie – pisze Kant – jest koniecznie związana ze świadomością możliwości tego czasowego określenia, a więc jest też koniecznie związana z istnieniem rzeczy poza mną jako warunkiem określenia czasowego”³⁵. Zatem podstawa fundowania wszelkiej sfery rzeczywistości zjawiskowej zasadza się na istnieniu rzeczy, które znajdują się poza podmiotem. I tak, „Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle”³⁶. Wyrażający się transcendentalną naturą czas, zostaje tym samym określony jako uniwersum spinające warstwę podmiotu i przedmiotu, co pozwala na szczególną ich odpowiedniość w poznaniu. Stąd refleksja transcendentalna poucza mnie o przedmiotowości wszelkich formalnych odniesień podmiotowych, przy jednoczesnym zaznaczeniu, że nigdy nie mogą być one spełnione w zastosowaniu praktycznym. Wszelkie bowiem ich użycie potwierdzone musi być przez zmysły i intelekt. Dlatego takie ujęcie przedmiotu spełnia się jedynie w empirycznym jego użyciu.

W rezultacie, w rozważaniu transcendentalnym, przedmiot ujęty jest subiektywnie jako odpowiednik obiektywnych argumentów rzeczywistości. Stąd myśl Kantowska znajduje tutaj swoje reprezentacjonistyczne konotacje. Poznanie jest przedstawieniem, którego właściwym wyrazem jest prawda w bezwzględnym wymiarze przedmiotowym (w-sobie). Z drugiej strony, biorąc pod uwagę, że wszelka sfera przedmiotów jest transcendentna wobec podmiotu, mamy do czynienia z prezentacjonizmem. I w tym momencie określenie przedmiotów ograniczyć się musi do jego empirycznego zastosowania. Wszelkie bowiem wykroczenie poza warunki możliwego poznania jest z perspektywy podmiotowej

³⁴ Ibidem, s. 479 (A 288).

³⁵ Ibidem, s. 400–401 (B 276).

³⁶ Ibidem, s. 112 (A 34)

pozbawione sensu. Tak więc, ograniczając poznanie tylko do tego co się ze względu na empiryczną korelację intelektu i percepcji objawia, przedmiot ująć należy jako jedność zjawiskowej różnorodności, której wymiarem jest podmiot.

Jednakże mimo rozróżnienia wyżej wymienionych aspektów – reprezentacjonistycznego jak i prezentacjonistycznego – w interpretacji myśli Kantowskiej odnieść się musimy do tego, co stanowi o jej wymiarze właściwym. Mianowicie, transcendentalna dedukcja pojęć, ujmując poznanie, sięga do tego, co najbardziej podstawowe. Stąd poznanie należy rozważać w odniesieniu do podmiotowych warunków jego zaistnienia (wskutek czego „rzeczy same w sobie” są niepoznawalne: ani *a priori*, ani *a posteriori*). Przy czym poddając poznanie refleksji transcendentalnej, musimy jednocześnie pamiętać, iż niepoznawalność „rzeczy samych” nie zezwala na twierdzenia o ich nieistnieniu. Muszą istnieć – istnieć obiektywnie i autonomicznie.

Rzeczy nie istnieją zatem jako argumenty obiektywnej rzeczywistości, lecz są wynikiem transcendentalnej natury podmiotu. Jest to ułuda, której, jak mówi Kant, nie możemy się nigdy pozbyć. Podmiot w poznaniu odnosi się tylko do intelektu potwierdzonego formami naoczności, i tylko poprzez taką korelację percepcji i ujęcia. Mimo tego jednak „Mamy do czynienia z iluzją naturalną i nieuniknioną, która sama opiera się na zasadach subiektywnych, a podaje je za obiektywne, zamiast żeby dialektyka logiczna miała przy wykrywaniu wadliwych wniosków (*Trugschlüsse*) do czynienia z błędem w przestrzeganiu zasad lub też ze sztucznym pozorem ich naśladowania”³⁷. Poznanie podmiotowe, które bezprawnie poszerza przedmiot poza ramy swoich możliwości, nie jest czymś wynikłym, z pozoru, który rodziłby się w zmysłach, ale z transcendentalnej natury poznania. Kant sam mówi, „że zmysły nie błędzą, ale nie dlatego, że zawsze sądzą trafnie, lecz dlatego, że wcale nie sądzą. Dlatego zarówno prawda, jak błąd, a więc i pozór jako zwodzenie do błędu, dadzą się znaleźć tylko w sądzie, tzn. tylko w stosunku przedmiotu do naszego intelektu”³⁸. W rezultacie to intelekt decyduje o tym, co poznajemy i do czego się odnosimy w sędach o poznaniu. Tak więc naczelnym zadaniem refleksji transcendentalnej jest właściwe uchwycenie poznawczej natury

³⁷ I. K a n t: *Krytyka* ... T. 2, s. 8 (A 298).

³⁸ Ibidem, s. 4 (B 350)

podmiotu. W rezultacie, aby odpowiednio zreflektować poznanie, powinno się najpierw odczytać jego transcendentną naturę, która, jak widzieliśmy, nie jest błędem lecz naturalnym roszczeniem rozumu do poznania absolutnego. „Pojęcie – pisze Kant – jest albo pojęciem empirycznym, albo czystym, a czyste pojęcie, o ile ma swoje źródło jedynie w intelekcie (nie zaś w czystym obrazie zmysłowości) [...] przekracza możliwości doświadczenia, jest ideą lub pojęciem rozumowym”³⁹. Błąd poznania musi więc powstawać w momencie, kiedy te dwie sfery podmiotu i przedmiotu, odpowiednio rozumu i zmysłów zbiegną się w sobie. To znaczy kiedy podmiot próbuje odczytać pojęcie rozumowe, którego wymiar jest idealny, w percepcji zmysłowej. I odwrotnie, kiedy percepcji zmysłowej przyporządkowuje się ideę, która ma znaczenie tylko transcendentne. Jest to efekt działalności zasady naczelną (jedność apercepcji), która w ten sposób – „naturalnie” – rości sobie prawo do poznania tego, co wykracza poza poznawcze możliwości podmiotu. Tym samym skończoność i ograniczone poznanie podmiotu naturalną skłonnością rozumu zostaje wtłoczone w ramy nieskończoności. Efektem jest poznawczy rozdział pomiędzy podmiotem a przedmiotem. „Rozum zastrzega dla siebie wyłącznie całość bezwzględną w stosowaniu pojęć intelektu i stara się stosować syntetyczną jedność pomyślaną w kategoriach, dochodząc aż do tego, co bezwzględnie nieuwarunkowane”⁴⁰. W rezultacie, idee rozumu, jako naturalny atrybut poznania, podyktowane są wbrew możliwościom doświadczenia. Przekraczając granice doświadczenia, konsekwentnie wskazują na swoją transcendentną naturę.

Istotnym jest tutaj fakt, że rozum sam z siebie skłania się ku temu, co nie może mu być dane w poznaniu, mianowicie ustala rzeczywistość przedmiotową określoną przez „rzeczy same w sobie”. Kategoria bez korelacji w naoczności, jak Kant pokazuje w *Logice transcendentalnej*, nie może mieć jednak znaczenia przedmiotowego. Konieczna bowiem dla jej przedmiotowej ważności jest forma naoczności. Tylko na podstawie naoczności, jako odzwierciedlającą funkcję syntetycznej jedności, kategorię można uważać za uprawomocnioną poznaniem. Natomiast w myśleniu, gdzie podmiotem jest czyste Ja, rzeczywistości jako

³⁹ Ibidem, s. 29 (B 377)

⁴⁰ Ibidem, s. 35 (B 383)

nieuprawniony argument przedmiotów poznania imputowana zostaje substancjalność, która przy każdym z nich przybiera formę ogólnego „Myślę”⁴¹. Podmiot nie może jednak w funkcji „Myślę” poznać samego siebie. Założona w tej formie niezłożoność „Ja” może być uznana tylko na zasadzie hipotezy logicznej, której w rzeczywistym poznaniu uzyskać nie sposób⁴². Stąd dialektyczny pozór władzy poznawania polega na braku odpowiedniego doświadczenia potwierdzającego naturę podmiotu. Natura ta, ustalona jest bowiem przez tautologiczne wyrażenie „Ja myślę”. Z jednej strony jako transcendentalnie wystarczające do spekulacji na pojęciach zawierających w sobie absolutność warunków, których przedmiotem jest „rzecz sama w sobie”. Z drugiej jednak, wyrażenie „Ja myślę” potwierdza niezgodność idei rozumu z możliwościami poznania w korelacji intelektu i percepcji⁴³. Dlatego też, z transcendentalnego punktu widzenia wszelka rzeczywistość jawi się jako tautologiczna odpowiedniość prostoty ujęcia „Ja”, które w ramach spostrzeżenia kieruje się skłonnością rozumu do ujęcia natury jako samej w sobie.

Transcendentalność myśli określa więc rzeczywistość niezależnie od form naoczności, otrzymuje ona status „rzeczy samej w sobie”. Przy tym abstrahuje się od możliwości poznania podciągając jego przedmiot pod prostotę i domagającą się absolutności naczelną zasadę poznania. Poprzez hipostazowanie myśli, „Ja”, przedmiot założony zostaje jako „sam w sobie”, niezależny od form naoczności. Przestrzeń i czas pouczają nas o bezpośredniości poznania oraz o tym, że odnosi się ono jedynie do tego, co podpada pod zmysł wewnętrzny i zmysł zewnętrzny. Dlatego wszelkie poznanie winno się ograniczać do sfery zjawisk, tego co uwierzytelnione w korelacyjnej naturze poznania, intelekt – percepcja. „A więc istnienie rzeczywistego przedmiotu poza mną (jeżeli to słowo bierze się w znaczeniu intelektualnym) nie jest nigdy dane wprost w spostrzeżeniu, lecz można je tylko do spostrzeżenia, jako modyfikacji zmysłu wewnętrznego, dołączyć umysłowo, jako zewnętrzną przyczynę, a więc o nim wnioskować”⁴⁴. Widać stąd,

⁴¹ Por. ibidem, s. 59–63 (A 349–A 354).

⁴² Por. ibidem, s. 65 (A 356).

⁴³ Ibidem, s. 64 (A 355).

⁴⁴ Ibidem, s. 78 (A 367).

iż podmiotowe roszczenie do absolutnego poznania rzeczywistości jest wtedy tylko nieuprawnione, gdy naczelną zasadą poznania, „rozum”, w swojej skłonności nie bierze pod uwagę tego, co spostrzeżone. Spostrzegać możemy tylko fenomeny, które stanowią podstawę poznania uformowaną w naoczności przestrzeni i czasu, i tylko to, co na ich podstawie wysnute w formie wniosków może mieć jakiekolwiek znaczenie przedmiotowe. Pewność „istnienia” może być więc wysnuta jedynie z tego, co podlega zmysłowi wewnętrznemu, bo w ten sposób jest spostrzegana bezpośrednio. Istnienie takie jest niewątpliwe, podczas gdy wywnioskowana przedmiotowa rzeczywistość narażona jest zawsze na wątpliwości. Tak więc przedmiotowość „rzeczy samych w sobie” jest problematyczna, choć jak widzimy nieuprawniona jest tylko wtedy, gdy pominięta w jej ujęciu zostanie forma naoczności.

1.6. Trudność aporii poznania bezpośredniego

1.6.1. Brak odróżnienia porządku zmysłowego od racjonalnego

W *Krytyce czystego rozumu* obrazując problem aporii poznania bezpośredniego Kant pisze: „Jeżeli zewnętrznym przedmiotom pozwalamy uchodzić za rzeczy same w sobie, to jest bezwzględną niemożliwością zrozumieć, w jaki sposób mielibyśmy dojść do poznania ich rzeczywistości poza nami, opierając się jedynie na przedstawieniu, które jest w nas”⁴⁵. Cytat ten najlepiej oddaje sens problemu poznania bezpośredniego. Podkreślając jego zakres jako nieuprawnione podmiotowe roszczenie do tego, co poznane być nie może, zwraca szczególną uwagę na transcendencję w ten sposób ujętych przedmiotów. Mianowicie podmiot i przedmiot są w poznaniu określone jako odpowiedniki, których najprostszym odzwierciedleniem jest przedmiot i pokrywające się z nim poznanie. Przy czym substancja przedmiotu uchodzi w tej relacji za coś zupełnie różnego i odmiennego od substancji podmiotu.

⁴⁵ Ibidem, s. 88 (A 378).

Kant zaznacza tym samym, że poznanie bezpośrednie jest swoistym anachronizmem podmiotowym. Podmiot bowiem, zamiast zajmować się tym, co wynika z jego możliwości poznawczych, odnosi się w poznaniu do tego, co je przekracza. Jest to wynik naturalnej jego skłonności do „rzeczy”, przedmiotów i traktowania ich jako potwierdzenie obiektywności wiedzy rzeczywistej. Tym bardziej jest to uciążliwe, że argumentacja tego typu, przemawiająca za poznaniem rzeczywistym wypływa z samego rozumu. W rezultacie rozważania na temat poznania przedmiotowego, odnosząc swoje konotacje do „rzeczy w sobie”, natrafiają na trudność, której usunąć nie sposób (próby jej usunięcia kończą się uznaniem w metafizycznym założeniu bytu absolutnego, który nigdy nie może podlegać warunkom doświadczenia, a tym samym nie może być przez nie uwierzytelniony). Kant, chcąc uniknąć rysujących się w ten sposób trudności, związanych z tak pojętym poznaniem, pisze: „Materia nie oznacza rodzaju substancji tak zupełnie różnego i odmiennego (*heterogen*) od przedmiotu zmysłu wewnętrznego (duszy), lecz znaczy to tylko, że zjawiska przedmiotów (samych w sobie nam nie znanych), których przedstawienia nazywamy zewnętrznymi, nie są jednakże w porównaniu ze zjawiskami, które zaliczamy do zmysłu wewnętrznego, choć one tak samo, jak wszystkie pozostałe myśli, jedynie należą do podmiotu myślącego, a odznaczają się tym ułudnym rysem, iż przedstawiając przedmioty w przestrzeni niejako odłączają się od duszy i na pozór unoszą poza nią”⁴⁶. Zjawiska, tak zmysłu zewnętrznego, jak i wewnętrznego, przynależą do podmiotu. Stąd materia substancjalna, czy jakakolwiek inna, jest taką z uwzględnieniem w ten sposób spostrzegającego podmiotu. Biorąc to pod uwagę, z trudnościami określonymi wspomnianą wyżej aporią poznania nie mamy do czynienia „dopóki zestawiamy ze sobą zjawiska wewnętrzne i zewnętrzne jako jedynie same przedstawienia występujące w doświadczeniu. [...] Skoro jednak hipostazujemy zjawiska zewnętrzne i traktujemy je nie jako przedstawienia, lecz jako rzeczy istniejące same dla siebie także poza nami, i to w tej samej jakości, w jakiej one w nas istnieją, ich działania zaś, które je pokazują jako zjawiska we wzajemnym stosunku, odnosimy do naszego podmiotu myślącego, to mamy do czynienia z

⁴⁶ Ibidem, s. 96 (A 385).

charakterem przyczyn działających poza nami, który nie da się pogodzić z ich skutkami w nas, ponieważ tamten odnosi się tylko do zmysłów zewnętrznych, te zaś do zmysłu wewnętrznego, a zmysły te, choć złączone w jednym podmiocie, są w najwyższym stopniu odmienne”⁴⁷. Kant podkreśla tym samym właściwą naturę problemu aporii poznania bezpośredniego. Nie wynika ona bowiem z jakiejś jednej z wielu możliwości, którą podmiot może wybrać i zaakceptować albo odrzucić, wskutek czego mógłby się przybliżyć do właściwego poznania wypływającego z jego możliwości. Jest natomiast zupełnie odwrotnie. Mianowicie aporia poznania bezpośredniego jest istotowym założeniem dychotomicznego podziału zmysłu wewnętrznego i zmysłu zewnętrznego w jednym podmiocie. W rezultacie jest odpowiednikiem świata do którego podmiot chce przynależeć, choć nie ma do niego żadnych praw. Widzimy więc, że konsekwencją poznania jest naturalna ułuda, której właściwym wyrazem jest zaprzeczenie poznawczym możliwościom podmiotu. Imputuje ona przedstawieniom znaczenie rzeczywiste. Przedstawienie przestrzeni; to, co zewnętrzne, określone zostaje jako przedmiot „rzeczy samej w sobie”. Transcendentalna natura poznania traktuje zatem rzeczywistość jako określoną przedmiotowo „rzecz samą w sobie”. Przy czym rzeczywistość taka, stanowiąc o tym, co na zewnątrz, określona jest na zasadzie odmienności wobec tego, co podmiotowe. Transcendencja rzeczywistości zostaje zatem wyznaczona poprzez hipostazę myśli, która w takim ujęciu zupełnie abstrahuje od warunków zaistnienia przedmiotu. Sprawia to, że w rezultacie przedmiotem poznania jest metafizyczny pewnik określony w zupełności warunków, które określają niezależny od podmiotu absolutny status jego istnienia. Dzieje się tak, albowiem podmiot nie rozróżniając między tym, co polega jedynie na formalnym orzekaniu, a tym, co może być rzeczywiście poznane, popada w dialektykę. Jak mówi Kant – logikę pozoru. Logika pozoru „wypływa z samego tylko nadużywania analityki, o ile w zgodzie z samą tylko logiczną formą powołuje się do życia pozór jakiegoś prawdziwego poznania, którego cechy muszą jednak zostać zaczerpnięte ze zgodności z przedmiotami, a więc z treści”⁴⁸. Rezultatem jest przemieszanie

⁴⁷ Ibidem, s. 96–97 (A 386).

⁴⁸ I. K a n t: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum A. B a n a s z k i e w i c z. Gdańsk 2005, s. 26–27.

kryteriów, formalnego orzekania z prawidłami poznania intelektualnego. Z tym jednak zastrzeżeniem, iż argumentacja poznania przedmiotowego przypisana zostaje temu pierwszemu. Stąd ustalona transcendentalną naturą podmiotu transcendencja, ustala to, co zasadniczo jest niepoznawalne. Mianowicie dającą się jedynie pomyśleć więź podmiotu z tak pojętym przedmiotem w poznaniu.

Ujęta w ten sposób odmiennosc treści zmysłu zewnętrznego (rzecz sama w sobie) i wewnętrznego (przedstawienia), nie pozwala doprowadzić się do poznawczego konsensusu. Albowiem przedmiot ujęty na zasadzie absolutnego rozumu jako transcendencja, zostaje poprzez hipostazę prostego i przez wszystkich uznanego „Ja myślę” wyobcowany z podmiotu empirycznego (w efekcie nie ma żadnej kategorii określającej jego status bytowy). Swoje spełnienie przedmiot taki znaleźć może jedynie poza doświadczeniem i poza podmiotowymi możliwościami jego poznania. „W następstwie tego możliwe abstrahowanie od mego empirycznie określonego istnienia mieszam z rzekomą świadomością możliwości odrębnego istnienia mego myślącego Ja i jestem przeświadczony, że to, co substancjalne we mnie, poznaję jako podmiot transcendentalny, mając naprawdę na myśli jedynie jedność świadomości, która jako sama tylko forma poznania leży u podstaw wszelkiego określenia”⁴⁹. Efektem transcendentalnej natury podmiotu jest więc negacja jedności świadomości, która swój właściwy status epistemiczny uzyskuje tylko w korelacji z treścią przedstawień w formie przestrzeni i czasu. Poznanie ma być potwierdzeniem formy przez treść. Natomiast dialektyczna skłonność rozumu, ustalając podmiotowe centrum poznania, kreuje transcendencję, do której podmiot empiryczny jako podmiot poznania nie ma dostępu. Tym samym sfera zmysłu wewnętrznego jako to, co jest treścią w podmiocie, stanowić ma o podmiocie i właściwym przedmiocie poznania. Refleksja racjonalna pokazuje zaś, że istota podmiotu jest określona dychotomicznie. To znaczy, że za sprawą nieograniczonego działania rozumu powstaje paralogizm, polegający na tym, iż podmiot abstrahując od możliwości doświadczenia pragnie postrzegać więcej, niż może mu być dane w poznaniu. Mianowicie, wbrew swoim możliwościom chce poznać „rzecz samą w sobie”.

⁴⁹ I. Kant: *Krytyka...*, T. 2, s. 137 (B 427).

Paralogizm powstaje więc przez niezrozumienie. To znaczy przez pomieszanie porządku epistemicznego z ontycznym. Autor *Krytyki czystego rozumu* zaznacza jednak, że nie jest to rezultatem błędnie przeprowadzonych sofistycznych twierdzeń, które nie mają potwierdzenia w rzeczywistości. Albowiem nieporozumienie stanowi podstawę transcendentalnej natury podmiotu. Refleksja transcendentalna rzuca światło na tego rodzaju trudność, dając tym samym wyraz aporetyczności wszelkiego podmiotowego poznania. Mianowicie uświadamia, że do ustalenia „rzeczy samej w sobie” może być odniesiona tylko w ontologicznym porządku racjonalna absolutyzacja. Przedstawienie natomiast może być określone jedynie formami naoczności i tylko na ich podstawie empiryczny podmiot uznaje jakiegokolwiek poznanie przedmiotowe.

Należy jednak pamiętać, że samo przedstawienie odnoszące się do doświadczenia empirycznego nie jest zdolne uprawomocnić poznania. Dlatego też to właśnie formy aprioryczne mają nadawać poznaniu ważność przedmiotową. Formy te są kategoriami. Tyle tylko, że rozum w swoim przedmiotowym określaniu całkowicie abstrahuje od warunków doświadczenia, podkreśla natomiast całkowitą ich absolutność. Wyrazistość wspomnianej aporii poznania wyraża się w tym, że „Coś, co samo nie pochodzi z doświadczenia, miałoby stanowić podstawę doświadczenia”⁵⁰. Trudność podmiotowego poznania polega zatem na tym, że w spostrzeżeniu nie widzę przedmiotu (rzeczy w sobie), mimo to odnoszę się do niego właśnie w ten sposób. Dalej określając tę sytuację Marek Kilijanek pisze: „[...] nasze poznanie ma odnosić się do tego, co jest poza naszym poznaniem, ale przez to, to coś poza naszym poznaniem musi już jakoś należeć do naszego poznania, musi już być czymś w tym poznaniu”⁵¹. Stąd podmiotowe poznanie dyktowane formami naoczności i kategoriami w doświadczeniu empirycznym zostaje, jak widzimy, wzbogacone transcendentalną naturą rozumu – transcendencją. Podmiot w poznaniu nie odnosi się bowiem do przedstawień jako nieskończonego ciągu tego, co uwarunkowane, ale mimo niesprawdzalności w doświadczeniu, nadaje im wymiar absolutności przedmiotowej. Tym samym wbrew możliwościom poznania rzeczywistość ma mieć wymiar „rzeczy samej w sobie”. Założenie poznania sięga

⁵⁰ M. K i l i j a n e k: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne...*, s. 111.

⁵¹ Ibidem, s. 113.

więc dalej niż możliwości doświadczenia. Uwydatnia się to tym, że tak naprawdę, w poznaniu bezpośrednio mamy do czynienia tylko z tym, co zmysłowo przedstawione. Stąd wniosek: chociaż w poznaniu bezpośredni dostęp jest tylko do tego, co jawi się podmiotowi w fenomenalnej formie przedstawień, rozum odnosi to do apriorycznie ustanowionej rzeczywistości przedmiotowej. W rezultacie zaprzecza możliwości bezpośredniego poznania przedmiotu. Naoczność ujęta zostaje jako forma przedstawienia, która daje wprawdzie zjawiskową różnorodność, ale przez to jeszcze żadnego przedmiotu poznania⁵². Wynika z tego, że pojęcie przedmiotu jest pojęciem metafizycznym, nie ma bowiem żadnego ciągłego przejścia między przedstawieniami naoczności zmysłów do absolutnie ujmującego rozumu. Uznanie zatem przedstawień naoczności jako odpowiedników przedmiotów „rzeczy samej w sobie” może polegać jedynie na w przód ustanowionej harmonii między nimi*. Problem polega więc na tym, jak mimo tego, że przedstawienia są postrzegane tylko na zasadzie percepcji zmysłów mają mieć wymiar przedmiotowy. Przy czym zaznaczyć trzeba, że warunki bycia przedmiotem poznania są warunkami podmiotowymi. Warunki podmiotowe to warunki myślenia, a więc nadane formalną jednością świadomości. Zasadniczo mają mieć one przedmiotową ważność w odniesieniu do poznania empirycznego. Zatem przedmiot poznania swoje uwierzytelnienie w doświadczeniu uzyskuje przez potwierdzenie możliwości podmiotu. W tym sensie poznanie empiryczne opiera się na formie naoczności⁵³. Rozum zaś od niej abstrahuje.

Rozumowe pojęcie przedmiotu doprowadzając do racjonalizacji rzeczywistości rozszerza poznanie intelektualne do całości warunków doświadczenia. Znosi tym samym różnicę przedstawienia i „rzeczy samej w sobie”. Podmiot, nie znajdując bowiem żadnych argumentów na rzecz poznania własnego istnienia, bierze bezprawnie jedność, określającą wszelką kategoryalną przedmiotowość za daną naoczną. Skłania go do tego jego naturalne uposażenie, które przez to zniekształca poznanie i rzeczywistość. Wbrew istocie poznania,

⁵² Ibidem, s. 116.

* Jeżeli poznanie ma mieć wymiar konieczności i powszechności jego uprawomocnienie nie może pochodzić z doświadczenia. Stąd koniecznym jest wybieg ustalenia metafizycznego, które jednakże przez pozadoświadczone pochodzenie nie może w żaden sposób zostać uwierzytelnione.

⁵³ Por. ibidem, s. 124.

podmiot podkreśla substancjalność⁵⁴ odnosząc się jedynie do *noumenalnej* rzeczywistości transcendentального domniemania. W konsekwencji relacja podmiotu do przedmiotu zostaje wypaczona.

Istotnym jest tutaj fakt, że podmiot będąc podstawą wszelkich kategorii nie może zdobyć pojęcia samego siebie. Żeby zaś pomyśleć kategorię musi założyć czystą świadomość samego siebie, „Ja”, którą z braku możliwości wytłumaczenia winien zakładać wyłącznie hipotetycznie. „Tak samo podmiot, w którym przedstawienie czasu ma pierwotnie swą podstawę, nie może przez to określić własnego istnienia w czasie [...]”⁵⁵. Stąd natura podmiotu swoją enigmatycznością może przyczyniać się do nadużyć w poznaniu. Tym samym istnienie w naturalnej skłonności rozumu, która ma wymiar jedynie transcendentalny, zostaje uznane za absolutne. W konsekwencji, właściwa istota podmiotu zostaje zapoznana. Rzeczywistość zostaje zaś zdefiniowana jako „rzecz sama w sobie”. Przez co uwidoczniła jest skłonność podmiotu do zaprzeczenia swoim możliwościom w poznaniu. Wynika ona z naturalnego nastawienia podmiotu (bliższe jest ono jednak kreacji, aniżeli poznawczej naturze podmiotu), które wpisuje się w jego transcendentálną istotę. Podsumowując można powiedzieć, że przez zaprzeczenie samemu sobie, podmiot daje wyraz swojej transcendentálnej naturze jak i wynikającej z niej aporii poznania bezpośredniego. Albowiem przedstawienie i przedmiot (rzecz w sobie) określone są tutaj jako ta sama jakość. W konsekwencji dochodzi do wspomnianego już paralogizmu. Transcendentnie określone przedmioty w absolutnej całości warunków wbrew swojemu abstrakcyjnemu ujęciu odniesione zostają do poznającego podmiotu. Co jednakże powoduje powstanie epistemicznego rozziewu. Transcendentne pojęcie przedmiotu bowiem nie daje się pogodzić z ustalającą w podmiocie przedmiot poznania immanencją przedstawienia.

Podkreślenie podwójności wiedzy podmiotowo–przedmiotowej, tyczącej się zarówno rzeczy samej w sobie, jak i z drugiej strony odnoszącej się do bezpośredniości przedstawień wyostża głębię transcendentálnej podmiotu. Gdy bowiem, wiedza nie zostaje skorygowana, odniesiona do możliwości doświadczenia, a jedynie w zrozumieniu przez absolutyzującą całości warunków

⁵⁴ Por. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 2, s. 132 (B 422).

⁵⁵ Ibidem, s. 133 (B 422).

odniesiona do „Ja”, wtedy mamy do czynienia z ontologicznym paradygmatem wiedzy. W takim świetle epistemologia nie może zobaczyć przedmiotu poznania. Poprzez swoiste uniezależnienie od podmiotu, w absolutności warunków, przedmiot jest dla niej nieistotny. To właśnie podmiot i jego możliwości poznawcze mają być zdaniem epistemologii argumentem uwierzytelniającym poznanie.

Widzimy więc, że hipostazując przedmiot poznania podmiot uznaje go za rzecz transcendentną. Uniezależniając określenia jego istoty od władz poznania podmiot decyduje się na dyktat naturalnej skłonności rozumu. Jednocześnie dokonuje abstrakcji od wszystkiego, co empiryczne, a tym samym od doświadczenia. Dlatego też wszelkie odnoszenia, w ten sposób ujętej rzeczywistości, do podmiotu poznania muszą być metodologicznie nieuzasadnione. Nie ma możliwości bowiem, aby ujmując przedmiot jako transcendentny wobec podmiotu sprowadzać go do podmiotowych działań poznawczych. W tym momencie od nich abstrahuję. Stąd zarysowującą się aporię poznania bezpośredniego uświadomić sobie możemy tylko przez transcendentalną refleksję, która to dopiero umożliwia dotarcie do właściwego przedmiotu poznania. Pokazuje ona, że aporia wynika z przemieszania schematów ontologii i epistemologii nie opiera się na błędnym mniemaniu dotyczącym przedmiotu poznania, ale na naturalnie skłaniającym się ku transcendencji rozumie. Albowiem to rozum wykracza poza sferę subiektywności pragnąc ją uczynić obiektywną.

Rozważający problem poznania podmiot musi odpowiedzieć sobie na pytanie: kim jest? Tylko bowiem poprzez samoświadomość, która odnosi się do przedmiotów poznania i zarazem do ich możliwości, rozważanie nabiera wiarytelności epistemologicznej. To właśnie samoświadomość, poprzez korelację znajdującą spełnienie w sferze epistemicznej ontologii, ma możliwość znaleźć komplementarne wypełnienie relacji poznawczej podmiot – przedmiot.

Odpowiedź na pytanie: kim jest poznający podmiot?, próbuje dać Edmund Husserl. Nie robi tego jednak jak Kant, konfrontując ze sobą zmysły i rozum, ale odnosi się bardziej w stronę konstytucji poszczególnych warstw przedmiotowych mających swoje odniesienie w podmiocie świadomości. Ontologiczna prawda doświadczenia, którą trzeba założyć, aby miało ono znaczenie przedmiotowe,

znajduje u Kanta wymiar w niczym nie potwierdzonej apriorycznej formie racjonalizacji. Samoświadomość odzwierciedlając powszechność doświadczenia nadaje mu zatem znaczenie jedynie formalne i w tym sensie produktywne. Rezultatem takiego kontekstu poznania jest hiatus pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W konsekwencji aporia poznania bezpośredniego. Husserl natomiast zwracając się w stronę konstytucji przedmiotu domaga się dołączenia do rozważań Kantowskiej sfery oczywistości. Każda prawda jest u niego naciągnięta z powrotem na świat indywidualności, co umożliwia ujęcie przedmiotu nie tylko w zakresie formalnym, ale poprzez naoczną egzemplifikację w świadomości. Analityczne poznanie istoty nie polega na formalnym przypisaniu rzeczowości temu, co doświadczamy, ale na autentyzmie przeżywania, którego właściwym wymiarem jest jedność doświadczenia indywidualnej świadomości⁵⁶.

Stąd rozbieżność teoriopoznawczych stanowisk Kanta i Husserla polega na punkcie wyjścia, który ma być podstawą poznania przedmiotowego. Pierwszy nie mogąc znaleźć przedmiotowego uzasadnienia dla różnorodności przedstawień naoczności poszukuje go poza doświadczeniem. W ten sposób ustalony namysł nad doświadczeniem, przez niemożność pogodzenia przedmiotu z podmiotem poznania, doprowadza sytuację relacji podmiot – przedmiot do paralogizmu. Jej właściwym wyrazem jest aporia poznania bezpośredniego. Husserl ustalając natomiast podstawę przedmiotowego doświadczenia na oczywistości indywidualnego przeżywania, zaznacza, że interesuje go problematyka epistemologiczna. Tym samym daje do zrozumienia, iż aporia poznania bezpośredniego występuje jedynie z perspektywy rozważań realistycznie ujmujących przedmiot poznania. Husserl ograniczając możliwości doświadczenia jedynie do tego, co wypełnia się w świadomości nadaje mu wymiar materialny. Wszelka zaś forma takiego doświadczenia zostaje implicite potwierdzona wraz z tym, co jest spełnione w indywidualnej świadomości na zasadzie przeżywania.

⁵⁶ Por. I. K e r n: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 252–263.

1. 6. 2. Podmiot świadomości wobec prawa ontologii

Zadaniem fenomenologii nie jest zaprzeczenie życiu podmiotowemu względem przedmiotu poznania. Przez odwołanie się do tego, co przeżywane, fenomenologia próbuje określić właściwą postawę aporetyczności poznania bezpośredniego, która wpisana jest w podmiot świadomości. Fenomenologia potwierdzać ma zatem autonomię podmiotu w postawie epistemologicznej, której przedmiotem jest treść świadomości. Przedstawiona w ten sposób sfera podmiotowości wypracować ma stanowisko spełniające najlepiej wymogi poznania. Jej polem mają być niczym nie zdeterminowane teoriopoznawcze czynności w każdorazowo ujmującym poznanie wolnym akcie podmiotowym. Wolność wyraża się bowiem jednoznacznie w niezeterminowaniu jakimkolwiek związkiem przyczynowym, gdzie określenie czynności wypływa nie z konieczności prawa przyczynowo-skutkowego, lecz z natury samoinicjującej działanie⁵⁷.

Zaznaczmy jednak, że wbrew ujęciu samoinicjującego działania, spoglądając za siebie – w *przeszłość*, podmiot widzi świat wyznaczony prawem historii. Tym samym jest on określony przez przebieg tego, co minęło. Wynika stąd, że świat podmiotu jest światem historycznym, który domaga się swojej kontynuacji w tym, co ma nadejść. Przy czym podmiot musi jednocześnie wiedzieć, że to, co nadchodzi jest czymś zupełnie nowym – *przyszłością*. Wobec stanu faktycznego, ontologii, przyszłość jest niewiadomą. W rezultacie, to *przyszłość* weryfikuje zastany świat. Wciąż na nowo przynosi nieskończoną ilość możliwości, które w ontologizacji rzeczywistości podciągnięte pod regułę podmiotu, mają arbitralnie zostać spełnione jako kontynuacja tego, co było. Takie założenie doprowadza do uwzględniania treści wyłącznie na zasadzie jej historyczności. Skutkiem tego jest fakt, że *przyszłości* zostaje przyporządkowane prawo, którego wyrazem jest odzwierciedlona w historii totalność myśli. Stąd prawo takie może być tylko prawem „państwowym”^{*}. Albowiem tylko Naród jest jednostką podlegającą prawu

⁵⁷ Por. A.J. N o r a s: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 87.

^{*} U Hegla duch i prawo realizowane przez człowieka osiąga swoją supremację w specyficznym pojętym Państwie ludzi, których istotą jest *gmina obywatelska*. Każdy obywatel w takiej gminie ma ze swojej jednostkowej istoty świadomość, o tym, iż jego jednostkowe istnienie spełnia się w Państwie, którego istotą

historii, które w tej formie postępowej odzwierciedla całą ludzkość, a w konsekwencji absolut. Dla podkreślenia różnicy o którą tutaj chodzi zaznaczmy, że dopełniający wszystkiego duch jest pojęciem określonym przez myśl według prawa totalnego. Człowiek natomiast jako istota subiektywna postępuje zgodnie ze swoją wolą, której akty spełnione zostają poprzez odpowiadające im fenomeny^{**}. Rzeczywistość podmiotu odzwierciedlona zostaje przez świadomość (jednostkową) i jako taka staje wciąż wobec nieskończoności tego, co ma nadejść. Dziejowa perspektywa kształtowania działalności podmiotowej ma więc wymiar wtórny wobec świadomości. Prawo dziejów, znajdując transcendentne pole dla swoich rozważań, abstrahuje od wszystkiego, co jednostkowe i rzeczywiste. Wszelkie ustalenia historii muszą więc w rzeczywistości zostać zweryfikowane w pierwotnym materiale przeżyć świadomości i wobec jawiącego się w nim sensu. W rezultacie, to przeżycia są oczywistym fundamentem na którym stanąć może dopiero jakikolwiek gmach wiedzy. Tym samym fenomenologiczna analiza świadomości odrzuca twierdzenia ontologiczne, których prawomocność spełniona jest na zasadzie transcendencji, traktując je jedynie jako *quasi* przedmiotowe. Obrazując tą sytuację można powiedzieć, że świadomość może mieć poczucie przedmiotowej transcendencji, w takim jedynie sensie w jakim każdy byt naturalny, nawet najbardziej prymitywny, odczuwałby to samo, jeśli tylko mógłby w *ogóle* czuć⁵⁸. Podmiot świadomości jednakże jest jednostką apercypującą poznanie. Stąd nie rozpoznaje on swojego stanowisko we wszechświecie, ale wciąż sobie je zadaje i koryguje, co doprowadza go do dylematu najbardziej podstawowej sfery poznania. Mianowicie do transcendentalności relacji podmiotu i przedmiotu. Dylematyczność tej relacji potwierdzona zostaje poprzez aporetykę transcendentalnej natury podmiotu, który odsłaniając siebie, jednocześnie odsłania przedmiot poznania.

są właśnie tacy członkowie – współobywatele. Działalność winna być powodowana dobrem tak pojętej wspólnoty państwowej.

^{**} Tak jak historia uwzględnia prawo ontologii wyznaczone tym, co „było”, nie może odzwierciedlać rzeczywistego człowieka. Prawo takie jest bowiem komplementarnym jedynie co do pojęcia odnajdującego się w odbiciu idei. Nigdy zaś nie realizuje rzeczywistego podmiotu.

⁵⁸ Por. H. A r e n d t: *Wola*. Tłum. R. P i ł a t. Warszawa 2002, s. 52.

1.6.3. Fenomenologiczne wyjaśnienie podmiotu świadomości

Powyższe rozważania pokazały, że umieszczenie rudymen tarnej relacji poznania w perspektywie historiozofii powoduje, że taka relacja zanika. Jednoznaczność ontologii w totalności prawa historii eliminuje bowiem z badania dylemat epistemologiczny, który stanowi o fundamencie poznania transcendentalnego. Tym samym stanowisko ontologiczne, absolutyzujące poznanie, doprowadza paradygmat analiz epistemologicznych do aporetyczności poznania bezpośredniego⁵⁹.

Wbrew stanowisku epistemologii, ontologia podejmując całość rzeczywistości jako totalność ducha, przyjmuje w swoim systemie punkt wyjścia i punkt dojścia jako jednoznaną drogę predestynacji absolutu. Spojrzenie fenomenologiczne określa natomiast podmiot epistemicznie, mianowicie wobec tego, co może poznawać*. To znaczy, z perspektywy epistemologii, dopiero autonomiczne „Ja” jako podmiot świadomości, ma możliwość spełnić ideę i tym samym rzeczywistość. W rezultacie, to nie absolut działa przez podmiot jako fundator rzeczywistości, sprowadzając jego autonomię do epifenomen u. Albowiem źródło rzeczywistości określone jest przez świadomość, na zasadzie spełniającego się w niej aktu poznania. Absolut jako założenie potwierdzające jedność rzeczywistości ducha spełnia się poprzez dialektykę sprzeczności. Stąd nie może się odnaleźć w świecie fenomenów świadomości, które potwierdzić mogą tylko jedną z możliwości. Nigdy natomiast nie odnajdą w sobie wypełnienia dla rzeczywistości ducha.

⁵⁹ Rola świadomości podmiotu zostaje tym samym sprowadzona do powiernika woli ducha, który z perspektywy historycznej wyznacza właściwe miejsce takiej jednostce. Tym samym wszelkie działania poznawcze podmiotu, jak i „twórcza wolność człowieka, który dokonuje czegoś nowego jest złudzeniem”. H.-G. G a d a m e r: *Hegel i duch dziejowy*. W: I d e m: *Rozum, dzieje, słowo*. Tłum. K. M i c h a ł s k i. Warszawa 2000, s. 308. Stąd bliższe naszemu badaniu jest rozwiązanie – przez swoją kompetencję epistemologiczną ukazujące poznanie z perspektywy krytycyzmu Kantowskiego – które nie traci ze swojego punktu widzenia przedmiotu poznania, a które słowami Heideggera twierdzi o nim w następujący sposób: „ludzka wola jest źródłem woli chcenia [...], raczej to człowiek jest przedmiotem woli chcenia nie wiedząc nic o działaniu tej ostatniej”. H. A r e n d t: *Wola...*, s. 79. Możemy tak samo powiedzieć, że transcendentalna natura podmiotu jest źródłem poznania, o którym podmiot wiedzy mieć nie może. Tym bardziej o jej przedmiotowości.

* Poznanie takie, nawet gdy okazuje się być przedmiotowym, nie może być określonym w sposób ontologiczny. To znaczy kategorie poznania mają odniesienie względem podmiotu, nigdy zaś nie posiadają statusu „bytowego”, niezależnego od świadomości.

Zrazu Heidegger twierdzi, że już w myśleniu działającego podmiotu przejawia się duch. Tym samym świadomość podmiotu sama jest właściwym argumentem rzeczywistego działania – sama jako taka określona jest przez ideę, której potwierdzeniem jest jednostkowa treść świadomości (stąd wiedza o idei jest enigmatyczna, możemy się jej domyślać, ale nigdy jej nie poznamy). Epistemologiczne stanowisko myślenia nie jest więc nastawione na transcendencję „bytu” w paradygmacie ontycznym, a jedynie ogranicza się do poznawczych możliwości podmiotu i do jego skończonej natury. Zgodnie z myślą fenomenologii nie jest zatem tak, że za plecami podmiotu „unoszą się” duch, który miałby być właściwym sprawcą wszelkiej działalności podmiotowej. Stwierdzenie fundamentów ducha byłoby tu nazbyt problematyczne z powodu wysokiego pułapu (transcendencji), który nie pozwalałby go w żaden sposób określić. Stąd to właśnie „Ja” wobec wszystkiego tego, co zjawia się w świadomości jest podmiotem wszelkiej działalności⁶⁰.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 251.

2. Wczesne poglądy Edmunda Husserla. Korelacja *noezy*–*noemat*

2.1. Eksplikacja stanowiska fenomenologicznego

Właściwym przedmiotem badań fenomenologicznych jest świadomość i związane z nią ujęcie poznawanego przedmiotu. Ściśle mówiąc chodzi tutaj o konstatację świadomości relacji poznania podmiot–przedmiot. To znaczy o świadome ujęcie podmiotu względem przedmiotu. Dlatego też obszar moich rozważań nie może być nazbyt szeroki, żeby nie utracić przedmiotu fenomenologicznego dyskursu, a tym samym uciec w tereny nieznane, w żaden sposób nie potwierdzone intuicją. W tym celu należy zbadać, kim jesteśmy, każdy z nas, każdy określony przecież – niepełną* – relacją podmiotu do przedmiotu. Przedmiot jest przedmiotem poznania w momencie, kiedy jest odbierany przez podmiot poznający – słyszany, dotykany, wachany, widziany itp. Podmiotowe „Ja” istnieje na zasadzie oczywistości. Uzyskuje swoje samookreślenie w świadomości. Nawet gdy wątpię, nie jestem w stanie zaprzeczyć swojej egzystencji¹. Z drugiej jednak strony, *res cogitans* nie pojawia się nigdy w rzeczywistości intersubiektywnej *explicite*, albowiem zawsze jest wyznaczone wtórnie poprzez mowę lub pismo. Stąd wszelka taka światowa afirmacja swojej osoby w rzeczywistości zakłada rozumiejące audytorium². To znaczy podmiot intersubiektywny jest komplementarnym wyrazem gminy, do której przynależy każda jednostka na zasadzie bycia świadomym. Przy czym zaznaczmy, że jednostki będąc świadomymi podmiotami nie są jednocześnie światowe. Z punktu widzenia fenomenologii nie wychodzimy bowiem od świata jako fundamentu wiedzy, za pomocą którego dokonuje się afirmacja „Ja”. Tam gdzie analizy prowadzą do świadomości jako środka konstytucji (*residuum*), tam też gruntem przedmiotowości w swojej jednostronności staje się podmiotowa podstawa doświadczenia. Dlatego też podstawą wszelkiego doświadczenia nie jest tutaj przedmiot, lecz realność

* Niepełność takiej relacji wyznaczona jest specyficzną istotą, która zakłada w swojej naturze, co prawda potwierdzenie podmiotu świadomości w absolutności swojego przejawiania się. Z drugiej strony jednak przedmiot ten jest tylko intencjonalnym odzwierciedleniem życia świadomości. Stąd ma jedynie wyraz relatywności.

¹ R. D e s c a r t e s: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. A j d u k i e w i c z o w a. Kraków 1948, s. 23.

² Por. H. A r e n d t: *Myślenie*. Tłum. H. B u c z y Ń s k a-G a r e w i c z. Warszawa 2002, s. 52.

przedmiotowa, która nie rozpoznała żadnych realnych właściwości, stanowiąc w rezultacie wyjściową okoliczność do wszelkiego przedmiotowego rozpoznania. To właśnie na gruncie nieokreśloności, poprzez świadome spostrzeżenie ustanowiona ma być przedmiotowa struktura prawa³.

Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na widoczny w tym momencie dysonans metodologiczny. Mianowicie chodzi o rozróżnienie między perspektywą ontologiczną a epistemologiczną. Pierwsza wychodząc od „bytu” – stanowiącej o nim transcendencji przedmiotu – niejako „z góry” ustalała racjonalne struktury świata⁴ jako odzwierciedlenie logosu; druga natomiast pewna jest tylko gruntu świadomości i na jej podstawie potwierdzonej treści. Stąd świat dla podmiotu świadomości, w ujęciu Husserla, jest pojęciem nazbyt obszernym. Idea świata musi dopiero znaleźć właściwy sobie fundament, który potwierdziłby go w jednoznacznym zjawisku. Świat ma być w formie spełnioną treścią. Nie pustym domniemaniem, którego wypełnienie będzie zadane, lecz światem w świadomie spełnionym życiu. Jednocześnie Husserl zdaje sobie sprawę, że świat, jakkolwiek byłby przez świadomość nieokreślony, i tak jest już ujęty⁵. Stąd określoność świata zostaje potwierdzona już w odbiorczości świadomości. Świadomość pomimo tego, że jest ośrodkiem wszelkiego życia i będąc taką zaprzecza jakimkolwiek strukturom przedmiotowym ustalającym relację podmiot–przedmiot, sama wyraża swój stosunek do poznania w charakterze ujęciowym. Husserl konstatuje zatem ośrodek ontologii komplementarnie odnajdującej się przez epistemologię. To właśnie

³ Husserl ustalając jako ostateczny grunt wszelkiego przedmiotowego poznania intuitywną sferę świadomości wskazuje, że wszelka ontologia musi być potwierdzona epistemologią. Ontologia, co za tym idzie, przedmiotowość kształtuje się tylko jako konstytucja sensu świadomości. I dopiero na jej gruncie możemy mieć do czynienia z uwierzytelnionym obrazem świata. Por. *Ideen III*, s. 80. „Man bringt sich das zu voller Intuition und geht den Wesenszusammenhängen in der Gegebenheit nach, den konstitutiven Schemata, den Sehdingen der oder jener Stufe usw. Natürlich sind alle primitiven Axiome, sind die Uraxiome im prägnantesten Sinn diejenigen, die eben das Wesen des regionalen Begriffs »explizieren«. Also dieselben Sätze, die als Axiome der Ontologie fungieren, ordnen sich Phänomenologie selbst ein mit allen Grundbegriffen, bzw. deren intuitiv faßbaren sachlichen Wesen”.

⁴ Z punktu widzenia ontologii Merleau-Ponty przeprowadza swoją krytykę syntez dokonywanych w perspektywie epistemologii: „Świat wyprzedza każdą analizę, jakiej mogę go poddać, i czymś sztucznym byłoby wyprowadzać go z serii syntez wiążących wrażenia a następnie wyglądy przedmiotu, bo przecież jedne i drugie są właśnie wytworami analizy i nie mogą powstać przed nią” M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. K o w a l s k a, J. M i g a s i Ń s k i. Warszawa 2001, s. 7–8.

⁵ „Ujęcie ożywia nie tylko każdorazową fazę prawrażenia, lecz całą datę wrażeniową łącznie z minionym już odcinkiem [...]”. E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. S i d o r e k. Warszawa 1989, s. 165.

epistemologia potwierdzać ma relacyjność poznania przez ukazanie spełniających go przeżyć świadomości podmiotowej.

Realizacja ontologii ma się zatem wyrażać wglądem w podmiotowość. Skutkiem tego jest fakt, że przedmiot poznania odnajduje się przez podmiot i jego świadomą określoność. Widzimy więc, że podmiot posiada to, co „jego” na zasadzie niepowątpiewalności samoświadomości (albo raczej świadomość ma to, co jej przypada z jej własnej immanentnej istoty). Stąd najbardziej pewnym gruntem wszelkiego doświadczenia jest każdemu podmiotowi prezentująca się bezpośrednio. Czysta świadomość jako wewnętrzne odczuwanie immanencji jest taką właśnie niezaprzeczalną bezpośredniością Ja⁶. W konsekwencji świadomość stanowi warunek *sine qua non* wszelkiego doświadczenia. Jest ona bowiem niezbędną podstawą dla ujmującej przedmiot *noezy* (wszelkie podmiotowe odpowiedniki przedmiotów mają swoją konieczną korelację w zapisie świadomości). Odsłaniając źródłowość świadomości trzeba jednakże uwzględnić, że obiekt zostaje określony jako przedmiot poznania tylko w sposobie dania treści świadomości. Reasumując, wszelka odbiorczość apercypcyjna (jedność odzwierciedlająca przedmiot poznania) jest jedynie odzwierciedleniem zapisu świadomości i w niej ustalone zostaje to, co realne i to, co ma realność cechować. Przedmiotowa obecność odniesiona jest do konstytucji w modus świadomości. Wszystko, co spostrzeżone, tym samym cała rzeczywistość przedmiotowa, odpowiada komponentom duszy. Ona ze swej strony kwalifikuje rzeczywistość i znajduje swoje potwierdzenie w Ja, które żyje⁷ w świecie.

⁶ Por. J. T i s c h n e r: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. 120.

⁷ „Empfindungen sind ja vom Standpunkt des reinen Bewußtseins die unentbehrlich stofflichen Unterlagen für alle Grundarten von Noesen, und wenn das Bewußtsein, das wir Dingerfahrung oder auch Leibeserfahrung nennen, in seiner konkreten Einheit wesentlich Empfindungen als Stoffe der Auffassung [...] enthält, [...] so ist es evident, daß dieselben Empfindungen, die in realisierenden Auffassung der materiellen Wahrnehmung als darstellende Inhalte für materielle Merkmale fungieren, in der neuen realisierenden Auffassung, die wir Leibeserfahrung nennen, [...] und [...] unter dem Titel Wahrnehmungszustände des Ich [...] Komponenten von Seelischem sind und somit in die Selle [...] hineingehören und entsprechend in das Ichleben”. *Ideen III*, s. 12. Zobacz też analizy sposobów dania w świadomości ukazane w *BL II/1*, s. 246–248.

2.1.1. Fenomenologiczne określenie świadomości

2.1.1.1. Świadomość określona jako *residuum*

Dla uwyrażnienia problemu aporii poznania bezpośredniego chciałbym wziąć pod uwagę możliwość, której Husserl nie wypowiada *explicite*. Dla niego bowiem podmiot w swojej działalności poznawczej jest czynnikiem aktywnym, to znaczy wyraża się w: Ja czuję, Ja słyszę. Twórca fenomenologii daje jednak asumpt *implicite* ku zupełnie innemu ujęciu poznania. Mianowicie odnosząc się nie tylko do przekazu literalnego, ale rozważając również to, co z niego może wynikać, twierdząc, iż świadomość jako *residuum* założona może być „bezpodmiotowo”.

Z pism Husserla wynika, że ujęcie immanentnych treści spostrzeżenia dokonywane jest przez refleksyjny zwrot do pewnej ich jedności, i stąd jest zwrotem podmiotowym dotyczącym przedmiotu⁸. W rezultacie świadomość jako *nulla re indiget ad existendum* jest założona jedynie na podstawie świadomości przedmiotu i dzięki niej; w tym sensie nie może istnieć bez odróżnienia od konstytuującego się przedmiotu i czasu. Bowiem „[...] obiektywna czasowość konstytuuje się fenomenologicznie i tylko dzięki tej konstytucji obecna jest dla nas zjawiskowość jako pewna obiektywność, bądź moment obiektywności, zatem fenomenologiczna analiza czasu nie może rozjaśnić konstytucji czasu bez uwzględnienia konstytucji obiektów czasowych”⁹.

Innym od Husserlowskiej perspektywy myślenia, a dla niniejszych rozważań szczególnie ważnym, jest duch autora *Fenomenologii percepcji*. Maurice Merleau-Ponty widząc bowiem niemożność dotarcia podmiotu świadomości do świata za pomocą redukcji fenomenologicznej, szuka w „cielesności” bezpośredniości dialogu między skrajnymi członami relacji: podmiot–przedmiot. W rezultacie Merleau-Ponty świat odnajduje w źródłowej nietematycznej intencjonalności. Wówczas ma się on jawić podmiotowi w pierwotnym oddaniu. W ten sposób świat

⁸ Por. E. H u s s e r l: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 165.

⁹ Ibidem..., s. 35. Problematyka podmiotu i jego transcendentalnego odróżnienia się od świata znajduje swoje dalsze rezultaty w filozofii Merleau-Ponty’ego, który znosi dystans między podmiotem a światem – przez metodyczną eliminację ze swoich rozważań tego pierwszego. Tym samym niweluje aporetyczną sytuację podmiotu podyktowaną fenomenologią Husserla.

jawić się ma podmiotowi poznania jako „rzecz sama w sobie”, bez pośrednictwa kategorii. Aktywność świadomości zostaje tymczasem wyrugowana jako element niepotrzebnej ingerencji w poznanie. To właśnie *ciało* stanowić ma medium kontaktu, w którym przemawia sam podmiot i sam przedmiot w sobie tylko właściwych naturach (bezpośredniości)¹⁰.

Redukcja fenomenologiczna, zdaniem Merleau-Ponty’ego uniemożliwia podmiotowi powrót do świata. Co za tym idzie kontakt intersubiektywny w tym momencie również nie ma sensu (podmiot zostaje całkowicie odgradzony od świata, co przemawia za solipsyzmem). Zwróćmy uwagę, że *realizm* oraz myślenie nawiązujące do filozofii klasycznej fenomenologiczną redukcję postrzegają jako anachronizm wszelkiego poznania. Określają one mianowicie podmiot świadomości i jego sytuację w świecie jako aporetyczną. *Fenomenologia percepcji* pierwotność otwarcia podmiotu na świat i na „innego” wyraża przez anonimowość *cielesności*. Tym samym deprecjonuje rudymenty Husserlowskiej świadomości i afirmuje „ciało” jako właściwe medium kontaktu podmiotu z przedmiotem¹¹. Widzimy zatem, że Merleau-Ponty przecząc doświadczeniu transcendentalnemu próbuje przywrócić perspektywę realizmu¹².

Jak się jednak okazuje, zanegowanie świadomości podmiotu w doświadczeniu jest niemożliwe. Zakładając bowiem, że kontakt ze światem ograniczony jest jedynie do sfery cielesności moglibyśmy się wprowadzić o niego ocierać, ale nigdy poznawać. W najlepszym wypadku reagowalibyśmy na zmianę temperatury. Jednakże wszelkie teoretyzowanie związane z doświadczeniem byłoby ugruntowane w „tu i teraz” sytuacji. Co w rezultacie przedstawiałoby zachowania

¹⁰ Por. M. Maciejczak: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*. Toruń 1995, s. 10.

¹¹ Por. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji...*, s. 207. „To dzięki mojemu ciału rozumiem innego człowieka, tak jak dzięki niemu postrzegam »rzeczy«. Sens tak »rozumianego« gestu nie kryje się za nim, lecz stanowi jedno ze strukturą świata, który gest zakreśla i który przyjmuje na swoje konto; sens ukazuje się w samym geście [...], nie leży poza zmysłowym widokiem i poza samym kominkiem odnajdywanym w świecie przez moje spojrzenie i przez moje ruchy”. Merleau-Ponty zastępuje tutaj obszar konstytucji świata w świadomości światem „z góry” ustalonym na zasadzie cielesnej odbiorczości. Poprzez bezpośredniość odniesienia przedmiotowego ciała wyraża wszelki kontakt z tym, co napotkane nie idealizując tego, co się spełnia, ale biorąc je takim jakim go z cielesnej perspektywy widzi. Trzeba tutaj zasygnalizować, że otwarcie na świat, wprowadzić zbliża do niego, ale oddala od samodoświadczenia – od Ja.

¹² Por. ibidem, s. 149. Poszczególne narządy cielesne poprzez spełnianie właściwych im funkcji poznawczych odpowiednio konstytuują sferę mojej egzystencji, która tak wyrażona jest już zawsze faktualna, wtórnie może dopiero uzyskać poziom świadomości kategoryjnej.

instynktowne, ale nie wiedzę. Max Scheler psychologicznie interpretując zachowanie instynktowne pisze w sposób następujący: „Jeśli instynktowne zachowanie się poddać próbie psychologicznej interpretacji (*psychisch zu deuten*), to można by powiedzieć, że przedstawia ono niepodzielną *jedność przed-wiedzy (Vor-Wissen) i działania*, tak iż nie jest dane więcej wiedzy, niż tego potrzeba do kolejnego kroku w działaniu. [...] wiedza, która tkwi w instynkcie, nie jest wiedzą uzyskiwaną [...] drogą myślową, lecz jest *czuciem (Fühlen)* przyciągających i odpychających *oporów*, naznaczonych piętnem wartości i zróżnicowanych wedle intensywności tej *wartości (Wert eindrücken)*”¹³. Stąd doświadczenie oparte na gruncie kontaktu cielesnego z obiektem jest „czuciem”, ale nie może być wiedzą o przedmiocie. Analogicznie wygląda nietematyczność przepływu immanencji. Jest ona czystym przebiegiem świadomości, jednakże pozbawiona odniesienia do podmiotu staje się chaotyczna. W konsekwencji jest negacją jakiegokolwiek przedmiotu poznania. Podsumowując, świadomość jako życie immanencji, w sensie w jakim pozbawiona jest ona odbiorczości w Ja, nie ma możliwości poznawania. Poznanie jest bowiem istotowym atrybutem podmiotu, którego wyrazem jest realizujący się w poznaniu przedmiot. Możemy zatem powiedzieć, że przedmiot a w konsekwencji poznanie określone jest polaryzującą naturą Ja. Wiedza może zostać zrealizowana jedynie na zasadzie spełniania się w świadomości podmiotu.

Świadomość stanowi *residuum* wszelkiego doświadczenia. To znaczy, przedmiot realizowany jest w spełniających go treściach świadomości. Mimo nadanej mu uprzednio przedmiotowej formy, sens i właściwe spełnienie uzyskuje on w bezpośredniości perspektyw przeżyć świadomości. Na przykład widzę sześcian, jednakże materialnie, w całości jest on dla mnie nie dostępny. Dlatego też spostrzegam go jedynie w perspektywie. To znaczy pewne jego części są dla mnie widoczne w tej chwili, inne mogą być ogarnięte moim spojrzeniem, gdy zmienię miejsce obserwacji. Tym samym domniemuję „sześcian”, jednakże materialnie widzę go w rozmaitych kontekstach sytuacji. Zasadniczo więc doświadczenie ugruntowane jest w *noetycznym* wyrazie treści świadomości, która nadaje przedmiotowi poznania sens odpowiednio do zastanej sytuacji. Mimo tego że,

¹³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 64.

wiedza opiera się na ujętej przez podmiot przedmiotowości, to właśnie świadomość nadaje jej określony sens. Albowiem to w niej doświadczenie się spełnia i przez nią nabiera wymiaru materialnego. Natomiast podmiot, którego ośrodkiem aktywności jest Ja, stanowi o tym kim jest poprzez odniesienie do przedmiotu. Tym samym forma podmiotu umożliwia wiedzę. Jej spełnienie w świadomości powoduje natomiast, że jest ona wiedzą rzeczywistą. Stąd punktem widzenia poznającego podmiotu może być tylko Ja, które z racji swojej istotności odnosi się do świata. Zupełnie przy tym zapominając, że świat w takim ujęciu jest tylko formułą, którą trzeba dopiero potwierdzić. Świadomość zaś jest właśnie takim spełnionym potwierdzeniem doświadczenia. To znaczy, dzięki niej podmiotowa formuła obiektywności zostaje wypełniona treścią. Podmiot jednakże traktuje strukturę świata jako pierwotny fundament względem którego jest istotowo rzucony. W rezultacie znosi on zróżnicowanie doświadczenia na formę i treść w permanentnej potrzebie świata. Zwykle bowiem podmiot odnosi się do przedmiotu wyrażonego w nastawieniu praktycznym. Wtedy nie interesuje go treść, ale forma wyrażona w jego wykorzystaniu. W tym sensie świat „implicite” jest zawarty w podmiocie, przez co jednocześnie nie może być wyeksplikowany jako właśnie rzeczywisty świat.

W rezultacie podmiot odzyskuje świat przez pryzmat świadomości. Tym samym świat staje się nie tylko pragnieniem, ale i rzeczywistym spełnieniem tego pragnienia. Albowiem w odzwierciedleniu świadomości, „Ja” nie jest czymś domniemanym wobec domniemanego świata, lecz jest spełnionym w treści argumentem poznania. Z drugiej strony, w poznaniu to właśnie podmiot generuje pole epistemiczne, które każdorazowo potwierdza jego istotę. Refleksja pokazuje jednak, że abstrahując od treści świadomości poznanie jest jedynie formalnym wyrażeniem podmiotu, „Ja”. Z racji swojej formuły sprawia ono pozór bycia podmiotem zbiorowym, który reprezentuje każdą jednostkę. W istocie jest tylko pustym formalizmem, w żadnym razie nie mogącym potwierdzić rzeczywistości. Odzwierciedleniem takiego podmiotu jest więc żadną treścią nie spełnione domniemanie.

Widzimy więc, że Husserl biorąc fenomenologię za sędziego poznania zwraca szczególną uwagę na możliwość zafałszowania doświadczenia. Żyjąc, egzystując w rzeczywistości intersubiektywnej ulegamy przed-sądom. Tak na prawdę odwróceniu jesteśmy od tego, co najbardziej istotne, a co stanowi o prawdzie poznania. Efektem takiego stanowiska, o czym wyżej mówiliśmy, jest transcendencja racjonalnego świata. Konsekwencją jest fakt ślepego zaufania podmiotu do swoich pragnień, które są mu permanentnie dyktowane jako „świat”. Przyczynowość taka powodując, że rzeczywistość staje się zbędna, deprecjonuje zarówno świadomość jak i materialnie wyrażony świat. Wówczas podmiot projektuje siebie w obszar tego, co zewnętrzne przy całkowitym pominięciu treści. Immanencja natomiast zostaje zredukowana do czegoś jedynie akcydentalnego względem tak pojętego świata. Świadomość tym samym zatracą swoją właściwą istotę na rzecz wszechogarniającej formy. Wszystko z czym podmiot ma wtedy do czynienia zostaje wyrażone panformalizmem. Byt jest odznaczony pieczęcią „Ja”, które na mocy kategoryalności określa wyjątkowość miejsca podmiotu w świecie. Wówczas jednak podmiot jest ujęty negatywnie jako pusta forma „Ja”. Albowiem nie znajdując w światowym doświadczeniu żadnego wypełnienia a tym samym nie mogąc potwierdzić struktury świata zakłada siebie jako jedyną substancję, która z racji dostatecznej przyjęta zostaje jako aksjomat wszelkiego doświadczenia. Wskutek czego samopotwierdzenia domagać się już nie możemy. Doświadczenie, nie mogąc znaleźć żadnego ostatecznego fundamentu spełnienia, sięga po transcendencję, która wprowadzi wszystko rozumie, ale nie daje asumptu do poznania bezpośredniego.

2.1.1.2. Perspektywa psychologii wobec fenomenologii*

W kontekście tego, co powiedzieliśmy wyżej, poznanie wyrażające się w perspektywie relacji podmiot – przedmiot jest poznaniem psychologicznym. Podmiot jest w nim zanurzony, wyraża zarazem siebie i przedmiot poznania za

* BL I.

pomocą założonej argumentacji, która tak odpowiada jemu jak i światu w którym on egzystuje. Inaczej mówiąc, obszar poznawczego zainteresowania podmiotu zostaje ograniczony. Mianowicie zaangażowanie się w daną dziedzinę powoduje to, że perspektywa poznawczego horyzontu zawęża się i jest wyrazem jedynie podmiotowych preferencji. Wówczas jednak wyrażająca świat egzystencja podmiotu zatracą swoją istotę. Podmiotowa aktywność ograniczona jest bowiem tylko do opływającej ją natury upodobania. To znaczy świat jest światem ściśle związanym z polem zainteresowania podmiotu. Autor *Fenomenologii percepcji* próbuje rozwiązać wprawdzie ten problem, ale jego rozwiązania w braku odniesienia do podmiotu nikną w żadną formą nie potwierdzonym chaosie. Merleau-Ponty ogranicza bowiem percepcję świata jedynie do kontaktu cielesnego. W konsekwencji poznanie nie może uzyskać żadnego punktu zaczepienia. Świat równoważny jest z odczuwaniem zmysłowym. Natomiast aktywność podmiotowa w formie świadomego działania zostaje z doświadczenia całkowicie wyrugowana. Tym samym poznanie jest otwarte, ale nie znajduje żadnego punktu zerowego oparcia w postaci podmiotu. To powoduje, że cielesność odkrywa wprawdzie nietematyczne pole doświadczenia mające być właściwym rudymeniem poznania, ale jego struktury w żaden sposób nie mogą sprecyzować podmiotu ani przedmiotu. W porównaniu ze stanowiskiem Merleau-Ponty'ego możemy powiedzieć, że perspektywa psychologiczna daje co prawda wymiar naukowy, wyrażony relacją podmiot–przedmiot, ale spełniony jedynie na drodze asocjacji. W ten sposób rozważanie poznawcze zostaje ograniczone do ram jednej dziedziny i uznane na zasadzie preferencji podmiotowych. Wszelka zaś próba opuszczenia ram relacji podmiot–przedmiot jest w tym momencie z punktu widzenia nauki próbą chybioną. Albowiem nauka może zostać wyrażona tylko na mocy korelacji podmiotu z przedmiotem.

Całkowicie inaczej to wygląda, jeśli próbujemy wybrnąć z tych psychologizujących konotacji poznania. W gruncie rzeczy są one raczej odzwierciedleniami metafizyki aniżeli jakimkolwiek potwierdzeniem rzeczywistej wiedzy. Ograniczają się bowiem jedynie do rozważań spekulatywnych, nie potwierdzonych żadnym prawdziwym poznaniem. Husserl przestrzega, że

uprawianie nauki w ten sposób rozważa przedmiot poznania jako wyraz transcendencji. W konsekwencji psychologistyczne podejście do nauki wypacza poznanie. Dzieje się tak dlatego, że świadomość odwołując się do pozytywnego uprawiania nauk zapoznaje niekomplementarność poznania na rzecz asocjacyjnej struktury kategorii. W takim nastawieniu świadomość bierze kategorie jako stałe intelektualne pod które poznanie zostaje podporządkowane. Wówczas przedmiot zostaje wprawdzie zapoznany, ale nie rozpoznany w swojej osobie. Rozważnie fenomenologiczne zauważa, że w poznaniu podmiot ograniczony jest perspektywą świadomości, stąd nigdy nie może osiągnąć poznania absolutnego, a jedynie poznanie horyzontalne. Perspektywa psychologiczna, odwrotnie, interpretuje poznanie jako przedmiotowe wobec tego, co w nim spełnione być nie może. W hipostazie myśli odwołuje się do obiektywności przy całkowitej abstrakcji od warunków zaistnienia przedmiotu. Jednakże materialnie przedmiot zjawia się w horyzoncie poznawczym. Jako żywy strumień odpowiadająca poznaniu świadomość jest bowiem ciągłym przechodzeniem teraźniejszości w przeszłość i ciągłym oczekiwaniem tego, co ma nadejść. Przedmiot wyznaczony treściami świadomości jawi się zatem w spostrzeżeniu, z istoty którego wypływają antycypacje wskazujące na dalszy przebieg doświadczenia. Zrazu więc pole doświadczenia przejawiające się w strumieniu przeżyć ma strukturę nieskończoną aniżeli w jakikolwiek sposób ograniczoną kategorią. Z tego wynika, że korelacja świadomego przeżywania i przedmiotu poznania ma znaleźć swoje potwierdzenie w przeżyciu tego, co się pojawia i właśnie poprzez to, co się pojawia. Tylko w ten sposób kategoria może uzyskać status bytowy, który spełnia atrybuty przedmiotowe¹⁴.

Widzimy więc, że fenomenologia uwydatnia złożoność doświadczenia świata wobec intencjonalnego przedmiotu przeżywania. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj fakt, że „Ja” posiada habitualności, które określają, ale i zarazem relatywizują przedmiot doświadczenia. Przedmiot na mocy obranego przez podmiot kierunku znajduje odzwierciedlenie w uwadze, która abstrahując od okoliczności horyzontalnych absolutyzuje go w kategorii. (Kant w krytycznym doświadczeniu

¹⁴ Przedmiot zostaje ujęty przez świadome przeżycia na zasadzie jedynie tego, co bytujące w doświadczeniu, odzwierciedlając rzeczywistość. Por. *Ideen III*, s. 33.

afirmował kategorie, które stanowić miały właściwy ciężar poznania wobec tego, co przedstawione w przestrzeni i czasie. Husserl kładzie nacisk na konstytucję. Nie interesuje go „goła” ontologia, jego badania kierują się w stronę epistemologii bezpośredniego przeżywania doświadczenia)¹⁵. Relacjonując fakt absolutyzacji poznania możemy powiedzieć, że skierowanie uwagi na określony przedmiot odbywa się przez uczestnictwo podmiotu w pamięci. Podmiot w poznaniu zapomina zatem o tym, że wyrażana przez niego ontologia określona jest jedynie przez asocjacyjną naturę jego pamięci. Stąd świat potwierdzić może tylko w sposób relatywny, to znaczy poprzez Ja empiryczne. Dostęp do świata określonego przez „Ja empiryczne” wyznaczony jest bowiem sedymentacją przeżyć świadomości, które nie są zgodne z upływającą ich istotą, ale na zasadzie już raz potwierdzonego schematu szukają spełnienia w zaprojektowanym przez podmiot świecie. Projekt ten jest weryfikowany przez każde nadchodzące doświadczenie. Rezultatem jest świat jako zaprojektowane pole doświadczenia. W konsekwencji świat jest ograniczony do relatywnie wyznaczonych kategorii psychologizmu. Stąd jest widoczne, że pole doświadczenia, którego przedmiotem są zdarzenia określone jako fakty (znajdujące potwierdzenie poprzez ślepe zawierzenie w ustaloną realność), może być spełnione tylko przez asocjację. Mianowicie to, co ma nadejść (czyli to, co oczekiwane), determinowane jest naturą tego, co ustalone (czyli pamięcią). Fenomenologicznie ustalony przepływ świadomości stawia jednak znak zapytania nad ujętym w ten sposób światem. Albowiem habitualności są spełnieniem pamięci, przez to nie potwierdzają świata, a jedynie psychikę. Dlatego też wiedza psychologiczna opiera się na przesadach, które dać mogą jedynie pozór poznania. Prawdziwą adekwację poznania uzyskujemy tylko poprzez analizę istoty. Wówczas to, co bezpośrednio przeżywane w strumieniu świadomości daje podmiotowi możliwość ostatecznego wydobycia apodyktycznej podstawy konstytucji. Równocześnie jest to podstawa konstytucji przedmiotów cielesnych i ducha. To właśnie w transcendentalnej świadomości otwiera się możliwość doświadczenia Ja empirycznego i jego określenia w cielesności. Z dotychczasowych rozważań wynika, że strumień świadomości z apodyktyczną bezpośredniością otwiera się na

¹⁵ Por. I. K e r n: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 252.

analizę istoty i to właśnie przez nią zostaje określona natura przedmiotu. Stąd świadomość, zasadniczo określona w treściach przeżycia jako *residuum* konstytuuje przedmioty wszelkiego poznania. Dopiero poprzez przeżycia zaznacza się konieczność korelacji przedmiotowej. Uchwyczone w ten sposób przedmiotowe jedności znajdują swoje potwierdzenie w bezpośrednio przeżywanej świadomości¹⁶. Na tym ma właśnie polegać poznanie filozoficzne, które spełniać będzie adekwatność fenomenów jako bezpośrednich atrybutów epistemicznych. To znaczy, poznanie które będzie się samo uzasadniać.

2. 2. Przedmiotowy sens poznania

2. 2. 1. Potwierdzenie poznania w spełnieniu świadomości

Jedność podmiotowa dyktowana przeżyciami świadomości sama stanowi o transcendencji ukonstytuowanego przedmiotu. Wszelako jedność ta – mimo swojej transcendencji – prezentuje się na sposób efektywnych treści świadomości. Tym samym przedmiot, mimo swojej transcendencji, jest przeżytą świadomością. Husserl w *Badaniach logicznych*, odwołując się do realności bezpośredniego przeżywania, pisze następująco: „Idealność w zwykłym, normatywnym sensie nie wyklucza realności. Ideał jest konkretnym wzorcem, który może nawet istnieć jako rzeczywista rzecz i tak się jawić. [...] A nawet tam, gdzie ideał nie da się zrealizować, jest on przynajmniej w intencji przedstawienia pewnym indywiduum”¹⁷. W tym sensie, to przeżyte treści świadomości określają realną przedmiotowość. To znaczy, poszczególne stopnie konstytucji świadomości zaświadczały o istocie, a w konsekwencji o poszczególnych przedmiotach. Swoje

¹⁶ „[...] die Wesensforschung der Erlebnisse fordert diejenige der Noemata, diejenige der gesetzlichen Regelungen, die als ideale Möglichkeiten in ihnen angelegt sind, diejenige der vielfältigen »Einheiten« von »Mannigfaltigkeiten«, deren jede eine wesensgesetzliche Regeleung des Bewußtseins überhaupt indiziert. [...] So wie wir aber den notwendigen Inhalt der Phänomenologie erwägen, sehen wir uns gedrängt, diesem angeblichen Teil der rationalen Psychologie die ganze einzuordnen, und nun verschlingt sich schrittweise alle Ontologien. [...] der Psychologe selbst zugleich Philosoph sein will. [...] dann kann er eben nicht wirklicher Philosoph sein, er treibt dann eine verflachte Philosophie, eine Mißgeburt von Naturwissenschaft und Philosophie”. *Ideen III*, s. 71–73.

¹⁷ *BL II/1*, s. 125.

spełnienie odnoszą do świadomego przeżywania. Tak samo jest również z wszystkimi wyższymi stopniami konstytucji. Określają one wprawdzie przedmiot w charakterze czegoś ogólnego, idealnego, ale swoje wypełnienie odnoszą do bezpośredniej prezentacji przeżyć. Ich formą jest przeżyte domniemanie. Dlatego transcendencja nie jest określeniem braku kondycji poznawczej podmiotu, ale stanowi integralną część istoty przedmiotu. Inaczej mówiąc: Im bardziej istota przedmiotu wykracza poza bezpośredniość przeżycia świadomości, tym bardziej przedmiot przez nią określony ma naturę domniemanania. Stąd paradoksem przeżycia jest to że, określając przedmiot doświadczenia, z natury sięga ono poza obszar tego, co jest w nim zawarte *explicite*. Transcendencja, jak widzimy, nie jest więc wynikiem formalnego założenia podmiotu. Realizuje się bowiem w treściach świadomości. Z wyżej przeprowadzonego dyskursu wynika zatem, iż natura podmiotu i świadomości jest o wiele bardziej złożona niż można by przypuszczać. Poznanie i wiedza uzyskuje swoje przedmiotowe odniesienie tylko w takiej komplementarności formy i treści. Efektem korelacji formy i treści jest dopuszczenie do poznania promienia intencjonalnej świadomości. W zależności od poznawanego przedmiotu jest ona wypełniona absolutnie, bądź pusta. To znaczy, mimo samoświadomości, poznanie dopuszcza niespełnione w sobie pole domniemanania.

W fenomenologii sfera domniemanania pojawia się jakby wbrew woli Husserla, powodując tym samym trudność w bezpośrednim rozumieniu jego filozofii. Mianowicie jest to związane z rozumieniem jej na sposób reprezentacjonistyczny. Fenomenolog zakłada bowiem, że to „wrażenia” jako absolutnie dane świadomości będą ostateczną podstawą poznania. To znaczy, na gruncie świadomości ma się dokonywać konstytucja wszelkich przedmiotów poznania. Tymczasem trudność jaka się tu pojawia staje się przyczyną sprzeczności. Albowiem ujęcie fenomenologiczne zakłada już jakiś przedmiot. Widocznym staje się tutaj metodologiczny anachronizm. Przedmiot jest ujmowany – wrażenia zaś mają mieć charakter nieprzedmiotowy. Wrażenia, dopiero dzięki ujęciu i wraz z nim, same nie będąc niczym przedmiotowym, mają uzyskiwać funkcję

przedstawienia przedmiotu¹⁸. Natomiast rozważania fenomenologiczne wskazują na coś zupełnie innego. Mianowicie refleksja ukazuje wychodzącą „przed” doświadczenie afirmację podmiotową, (zawsze to „Ja czuję” i jako taki mogę czuć. Co sprowadzić można do założeń wyrażonych przez Kantowskie „Ja myślę” – podmiot bowiem jest w stanie odczuwać tylko to, co sam jest sobie w stanie przedstawić) która wyraża się w narzucającej strukturze przedmiotu. Chodzi przede wszystkim o to, iż „Stosunek zachodzący między znaczeniem a znaczącym wyrażeniem, *resp.* jego znaczeniowym zabarwieniem, jest taki sam jak np. stosunek między *species* czerwien a czerwonym przedmiotem naocznym, *resp.* pojawiającym się na nim momencie czerwieni. Choć domniemujemy czerwień *in specie*, jawi nam się czerwony przedmiot, i w tym sensie spoglądamy nań (wcale go przy tym nie domniemując)”¹⁹. W takiej interpretacji spostrzeżenia, Husserl wyraża jednocześnie nierozłączność podmiotu i świadomości. Albowiem tak samo spostrzegamy czerwień przedmiotu jak i czerwony przedmiot. Konsekwencją jest zatem fakt, iż w nieokreśloności intuicji obiekt postrzeżenia jest kwalifikowany już jako przedmiot.

Adekwatność poznania przedmiotowego, o której wspomina Husserl, ma się unaocznic w refleksji pasywnej. Celem takiej refleksji jest uzyskanie źródłowości poznania, a w konsekwencji apodyktyczne ujęcie przedmiotu. Tym samym przedmiotowość poznania ma zostać potwierdzona właściwą prezentacją wrażeń w świadomej tetyczności²⁰. Inaczej mówiąc, dokonując takiej refleksji podmiot realizuje wżycie w akt, który uświadamia mu rozmaite pola zainteresowania. Jawią się mu one jednak w perspektywie dominacji jednego z nich. Albowiem „Do istoty strumienia przeżyć przytomnego Ja [...] należy [...] to, że nieprzerwanie rozwijający się łańcuch *cogitationes* stale jest otoczony pewnym medium nieaktowości, która zawsze jest gotowa przejść w *modus* aktowości; jak również odwrotnie: aktowość w nieaktowość”²¹. Reasumując można powiedzieć, że podmiot wyznacza kierunek przedmiotowej perspektywy poznania. Świadomość

¹⁸ Por. J. C z a r k o w s k i: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 24–27.

¹⁹ Ibidem, s. 125–126.

²⁰ *Idee II*, s. 18.

²¹ *Idee I*, s. 103.

natomiast wskazuje na nietematyczne pole doświadczenia, które może uzyskać określoność w formie podmiotowego spojrzenia.

Z powyższych rozważań wynika, że to forma ujęcia podmiotowego ma w poznaniu pierwszeństwo nad treścią świadomości. Forma umożliwiając pojawienie się przedmiotu jest właściwym atrybutem poznania. Dopiero wtórnie, to znaczy w refleksji, przez analizę, zostaje odsłonięta treść, którą i tak odsłonić można jedynie z ujętego w ten sposób przedmiotu poznania. Husserl w *Badaniach logicznych*, o treściach świadomości ujętych przedmiotowo, mówi następująco: „Dwie t r e ś c i, które są częściami jakiejś całości, są w niej zjednoczone, a więc także d a j ą s i ę z j e d n o c z y ć. [...] jeśli momenty *czerwień* i *okrągłość* raz zostaną odnalezione jako zjednoczone ze sobą, to dzięki ideującej abstrakcji z y s k u j e m y i t y m s a m y m m a m y d a n ą *species* k o m p l e k s o w ą, która obejmuje *species czerwień* i *okrągłość* w ich również ujętej specyficznie formie powiązania”²². Zwróćmy uwagę, że opisując przedmiot poznania, fenomenologia jednocześnie odsłania odpowiedniość kompleksowej natury podmiotu i świadomości. Czerwień i okrągłość zostaje bowiem ujęta w jedności przedmiotu. Natomiast refleksja zdając sprawę z komplementarnej natury obojga relacjonuje fakt ich jedności. Analiza treści pozwala dostrzec, że na przedmiotowość ujęcia mają wpływ jego składowe. Mianowicie, tak samo jak uwaga podmiotu skupiona jest na przedmiotowej jedności, tak samo świadomość obejmuje sobą obszar różnorodności treści. Stąd to, co nie było pierwotnie przedmiotem zainteresowania podmiotu, za sprawą świadomości może nim być. Dla porównania chciałbym zwrócić tutaj uwagę na istotną różnicę między świadomością a nieświadomością. Mianowicie wspomnieć, że Merleau-Ponty zupełnie inaczej postrzega związek przedmiotowych predykatów. Kładzie on nacisk na egzystencjalnie rozumianą intencjonalność ciała, przekreślając tym samym wymiar formy świadomego powiązania przedmiotowego²³.

²² *BL II/2*, s. 125–126.

²³ Merleau-Ponty uważa, że w ten sposób ujmujący przedmiotowo poznanie podmiot fałszuje właściwą strukturę bytową. Zanim podmiot ustanowi teoretyczne przedmioty poznania, zanim uzyska świadomość siebie musi odkryć ciało własne – ono jest specyficznym medium dzięki któremu możliwy staje się dialog między podmiotem a przedmiotem. Mamy tu do czynienia z zupełnie odmienną specyfikacją poznania niż to było widoczne w rozważaniach Husserla. To *ciało* ma być pierwotnym atrybutem poznania. Analiza *łuku intencjonalnego* odsłonić ma dopiero właściwą nietematyczną sferę cielesności od której

2.2.1.1. Immanencja jako przedmiotowa samoobecność

Reasumując dotychczasowy dyskurs możemy powiedzieć, że z punktu widzenia Husserlowskiej fenomenologii podmiotowi jawi się czerwona kula, w niej zaś domniemana zostaje czerwień. Przy czym składające się na kompleksową całość treści ujawnione zostają dopiero poprzez abstrakcję od tak pojawiającego się przedmiotu kuli. Wbrew temu, do szczególnego przypadku poznania należy przedmiot, który nie zawiera w sobie żadnego momentu domniemania. Mianowicie, jeżeli efektywnie zawiera się w immanentnej świadomości. Wtedy mamy do czynienia z adekwatnością poznania. Noematyczny sens odnośnego aktu jest źródłowo wypełniony w cielesnej samoobecności. Poznanie adekwatne polega więc na tym, że zawarty w nim charakter uznania w bycie ma absolutną moc obowiązującą, i tym samym jest ostateczny i nieodwołalny. Poznanie takie występuje w spostrzeżeniu immanentnym, gdy akt uświadomienia skierowany jest na samego siebie. Jak mówi Półtawski: „Mamy tu do czynienia z podwójną doskonałością adekwacji. Z jednej strony intencja i naoczność dopasowane są do siebie w ten sposób, że wszystko, co domniemane przedstawione jest w naoczności w sposób kompletny, z drugiej zaś strony naoczność wypełnia intencję w sposób ostateczny – nie wskazuje już intencjonalnie na żadne dalsze wypełnienie, jest całkowicie dopasowana do samej rzeczy”²⁴. Wówczas znika wszelki dystans domniemania podmiotu do przedmiotu. Inaczej mówiąc, przez źródłowe oddanie w refleksji, przeżycie istnieje niewątpliwie i absolutnie. Stąd apodyktyczna oczywistość dana w bezpośrednich przeżyciach świadomości zaświadczyć może o poznaniu adekwatnym (samo przeżycie w świadomościowym przebiegu jest jednak wtórne wobec przedmiotu, który sam jest gruntem dla jakiegokolwiek refleksji, a tym samym dla przeżyć). Nieadekwatność poznania jest natomiast sposobem w jaki świadomość odnosi się do przedmiotów realnych. Wtedy mamy bowiem do czynienia z domniemaniem, które przejawia się przez nie wypełnioną do końca

wszelka świadomość bierze swój początek. Por. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji...*, s. 155 –156. Por. M. Maciejczak: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego...*, s. 37–39.

²⁴ A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna teoria świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 69.

intencję. Nieadekwatność oznacza więc, że w spostrzeżeniu transcendentnym domniemywane jest nie tylko to, co się z rzeczy pojawia we właściwym sensie świadomości, lecz sama rzecz. To znaczy całość wraz ze swym wielorako nieokreślonym, niewypełnionym sensem. Przy czym Husserl zaznacza, że sfera domniemania przedmiotu, to znaczy niespełnienia, znajduje się w treściach świadomości. W efekcie niespełnienie zostaje potwierdzone tym, co treściowo spełnione. Stąd adekwatność poznania w przypadku rzeczy, odnosząc się przez świadome spełnienie do tego, co formalne, może być równie dobrze „ideą w sensie Kantowskim”²⁵.

Na koniec tej części podkreślę, że przedmiot poznania nie jest założony jako transcendencja. Przedmiot jest bowiem ujęty w akcie poznania. Stąd w zależności od jego natury jest on domniemany, bądź nie. Inaczej mówiąc, status ontyczny przedmiotu wskazuje na to, czy jest on dla podmiotu w pełni obecny, czy też struktury jego obecności są tylko domniemane. Słusznie można zatem powiedzieć, że poznając podmiot jest świadomy tego, co mu jest dane w samoobecności oraz wszystkiego tego, co na tej podstawie może być jedynie domniemane. Nigdy więc nie może tu chodzić o metafizyczny status ustanowienia bytowego, który by całościowo podejmował przedmiot poznania jako „sam w sobie”, ale jedynie o korelacyjne ustanowienie ontologii wobec tego, co może być poznane. Ujęcie porządku *ontycznego* jest oparte o *episteme*. Dlatego wszelka ontologia odzwierciedlić może status *ontyczny* tylko w potwierdzającej ją epistemologii.

2.3. Korelacja *noeza* – *noemat*

2.3.1. Konstytucja tego, co spostrzeżone

Przy określaniu sfery poznania musimy pamiętać, że to nie przedmiot określa spostrzeżenie, ale odwrotnie. Fundamentem wszelkiej przedmiotowości jest spostrzeżenie. Jest to konsekwencją tego, iż nakreślona pojęciem rozumu jedność

²⁵ Zob. J. C z a r k o w s k i: *Filozofia czystej świadomości...*, s.141–142.

podmiotu z przedmiotem ustępuje miejsca świadomości. Perspektywa racjonalna odpowiadająca ontologii zmienia się tym samym na perspektywę epistemologiczną. Inaczej mówiąc, to zabiegi podmiotowe – *episteme* – wyznaczają *ontos*. Wówczas *noemat* spostrzegania, to znaczy to, co spostrzeżone samo zaświadczać ma o swoim charakterze. Przedmiotowość fenomenologicznie scharakteryzowanego przeżywania sama intenduje obiekt do którego się odnosi. Przedmiot poznania jest więc określony na zasadzie zjawiania się w świadomości. Wskutek czego przedmiot jako *noemat* świadomości wskazuje odpowiednio na poszczególne momenty niewypełnienia, przy harmonizowaniu wszystkich tych, które osiągnęły pełną eksplikację. Tym samym staje się tutaj widoczna zależność tego, co niespełnione względem tego, co spełnione w świadomości. Mianowicie modus „jak” pojawiania się w świadomości odsłania modus domniemania. W rezultacie świadomość przedmiotu odsłoniętego w *noemacie* spostrzeżenia jest świadomością swojej ograniczoności. To znaczy przedmiotowość poznania nie odsyła do transcendentnej sfery tego, co domniemane w pojęciu, lecz wskazuje na właściwe spełnienie w przeżyciu. Husserl o tego typu antycypacji spostrzeżenia pisze w sposób następujący: „W *noemacie* spostrzegania, tzn. w tym, co spostrzeżone, fenomenologicznie scharakteryzowanym dokładnie tak, jak w nim stanowi intencjonalny obiekt, zawarte jest określone wskazania na wszystkie dalsze doświadczenia odpowiedniego przedmiotu”²⁶. Stąd widzimy, że *noemat* zostaje jakby odróżniony od spostrzegania, to znaczy „Spostrzeganie ma swój s e n s s p o s t r z e ż e n i o w y, swoje to, co domniemane, w takiej postaci, w jakiej jest właśnie tym czymś domniemanym, a w owym sensie tkwią wskazania, tkwią niewypełnione interpretacje zarysowujące się z góry i kierujące się wstecz, za którymi tylko trzeba nam pójść”²⁷. Podmiot w spostrzeganiu kieruje się więc istotowymi motywacjami związków wyznaczonych tym, co domniemane. W ten sposób określone związki motywujące świadomość wskazują na przedmiot poznania. I właśnie „wtedy, gdy się *noemat* rzeczy, gdy się domniemanie rzeczy samo – by się tak wyrazić – wypytuje przez doprowadzenie go we wszystkich kierunkach do rozwijającej prezentacji i gdy się przez spełnienie jego wskazań

²⁶ *Idee II*, s.50.

²⁷ *Idee II*, s. 50–51.

pozwała, by nam samo udzieliło odpowiedzi, jedynie wtedy zdobywa się rzeczywiście istotne komponenty tego, co jest rzeczą, oraz konieczne z istoty płynące powiązania, bez których nie można w ogóle pomyśleć czegoś, byłoby domniemane jako rzecz (*Dingvermeintes*)”²⁸. To, co domniemane zostaje spełnione w przepływie świadomości. Można to sformułować w sposób następujący: *Noemat* jako to, co domniemane w przepływie treści świadomości spełnia swoje przedmiotowe komponenty. Stąd przepływ świadomości znajduje równolegle swoje dopełnienie w domniemaniu.

Korelacja *noezy* i *noematu* jest korelacją konstytucji sensu i jego przedmiotowego odniesienia. Słusznie więc można powiedzieć, iż świadomość zawsze jest już przy świetle. Albowiem jest tak, że „[...] noemat i noeza nie dadzą się od siebie oddzielić. Każda najniższa odmiana (*Differenz*) po stronie noematycznej kieruje nas eidetycznie do najniższych odmian strony noetycznej”²⁹. Widzimy zatem, że w świadomości zawsze jest już zawarte odniesienie do przedmiotu. To znaczy, świadomość posiada intencją określoną transcendencję tego, co ma utrafić w poznaniu. Husserl obrazując tego typu korelację poznawczą mówi: „Stara ontologiczna zasada, że *p o z n a n i e* »m o ż l i w o ś c i« musi wyprzedzać *p o z n a n i e* r z e c z y w i s t o ś c i jest [...] wielką prawdą, o ile się ją właściwie rozumie i we właściwy sposób z niej korzysta”³⁰. Ma tu oczywiście na myśli, że „Każde »*cogito*«, każdy akt w wyróżnionym sensie jest scharakteryzowany jako akt odpowiedniego Ja »wychodzi z tego Ja«, ono w nim »aktowo żyje«”³¹. Stąd idea świata nie wyprzedza poznania, a jedynie mu współtowarzyszy w odpowiednim *modus* realizacji jako przedmiot. Inaczej mówiąc, podmiot jest wyznacznikiem idei, świadomość zaś ją realizuje.

Ujęcie treści w poznaniu powoduje to, że daty wrażeniowe zostają podciągnięte pod odpowiadające im idee. Idee zaś mają się efektywnie spełniać w

²⁸ *Idee II*, s.51. Tu również ujawnia się formalna ontologia podporządkowująca to, co materialne – treści świadomości – temu co rzeczowe. Świadomość zatem jako niesprecyzowana perspektywa sama w sobie niesie możliwość wszystkich ontologii.

²⁹ *Idee I*, s. 420.

³⁰ *Idee I*, s. 251.

³¹ *Idee I*, s. 251.

motywacjach spostrzeżenia³². Jeszcze raz widoczna staje się tutaj przewaga formy nad treściami wrażeń, które automatycznie zostają przyporządkowane ideom. Husserl w *Badaniach logicznych* odróżnia efektywność wrażeń od samego przedmiotowego domniemania. Píše w sposób następujący: „Przykładowo, w przypadku spostrzeżenia zewnętrznego wrażeńowy moment barwy, stanowiący efektywny składnik konkretnego widzenia (w fenomenologicznym sensie wzrokowego zjawiska spostrzeżeniowego) jest tak samo »treścią przeżywaną« albo »świadomą«, jak charakter spostrzegania i jak całe zjawisko barwnego przedmiotu. Natomiast sam ten przedmiot, jakkolwiek jest spostrzegany, nie jest przeżywany ani świadomy [...]”³³. Widzimy więc, że świadomość sama z siebie implikuje przedmiotowy charakter przeżycia. W bezpośredniości treści świadomości imputują coś, co w nich efektywnie nie jest zawarte, a co samo stanowić ma o czymś transcendentnym. W rezultacie komplementarność przeżyć świadomości (*noezy*) i z nich wypływającej przedmiotowości (*noematu*) zostaje potwierdzona przez odpowiedniość tego, co domniemane i jasność tego samego rodzaju świadomości³⁴. Przedmiot określony jest więc nie przez formułę pojęcia na zasadzie logicznej niesprzeczności, ale spełnia się w korelacji aktu świadomości. „[...] k a ż d y a k t, resp. k a ż d y o d p o w i e d n i k a k t u k r y j e w s o b i e j a k i ś p i e r w i a s t e k »l o g i c z n y « e x p l i c i t e a l b o i m p l i c i t e.”³⁵ Paradoksalnie, właśnie na kanwie tego, co transcendentne dostępna ma być jakakolwiek treść przedmiotowa. Poznanie zatem, jeśli ma być poznaniem naukowym, powinno mieć na względzie refleksyjne odróżnienie treści od formy oraz ich wzajemną korelację. I to właśnie jako takie, poznanie zakreślić ma granice swoich w ten sposób z istoty wypływających możliwości poznawczych. Uzyskany w ten sposób obszar ma być potwierdzeniem poznania, które bierze pod uwagę charakter poznawczy przedmiotów wchodzących w jego zakres.

³² Por. E. Husserl: *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. S z e w c z y k. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. S i e m e k. Warszawa 1978, s. 56.

³³ *BL II/I*, s. 435.

³⁴ Por. *Ideen III*, s. 87.

³⁵ *Idee I*, s. 386.

2.3.2. Fenomenologiczne ujęcie problemu aporii poznania bezpośredniego

Zmiana postawy poznania z przedmiotowej na transcendentalną, skierowaną ku podmiotowi i jego poznawczym możliwościom, ma udostępnić efektywnie przeżywaną treść. Ukazany ma być tym samym obszar na polu którego poznanie odzwierciedlać będzie przedmiot czystej fenomenologii³⁶.

Husserlowskie analizy skupiają się na świadomości jako właściwym atrybucie dialogu między podmiotem a światem. Świadomość będąc wyróżnieniem skrajnych punktów poznania jest drogą sukcesywnie potwierdzaną poprzez wypełniający się sens. Jednakże relacyjna istota poznania pokazuje niemożliwość ich adekwacji. Nie chodzi tu jednak o adekwatność poznania wyrażonego w klasycznej formule *adaequatio rei et intellectus*. Zgodność poznania względem realistycznie pojętego przedmiotu nie interesuje nas tu bowiem. Chodzi natomiast o poznanie, którego jedynym wymiarem jest w treściach świadomości wyrażona sfera *episteme*^{*}. Mowa zatem o ograniczeniu intelektu. Kant w *Krytyce czystego rozumu* monituje „[...] rozum, by nie porzucał nici warunków empirycznych i nie gubił się w wyjaśnieniach za pomocą argumentów transcendentnych i niezdatnych do żadnego przedstawienia *in concreto*, tak też – z drugiej strony – ograniczamy prawo czysto empirycznego stosowania intelektu w ten sposób, żeby nie rozstrzygał o możliwości rzeczy w ogóle i żeby za niemożliwe nie uznawał tego co dostępne wyłącznie intelektowi, jakkolwiek nie nadaje się ono do użytku przy wyjaśnianiu zjawisk”³⁷. Stąd aporetyczność poznania bezpośredniego jest wynikiem pomieszania dwu stanowisk metodologicznych. Wówczas dopiero widać, że przedmiot aporii jest problemem urojonym. Albowiem podmiot powinien rozstrzygać o paradygmacie rozważań i jego kompetencjach w sposób świadom. Wszystko tak, aby nie utracić właściwego przedmiotu dyskursu. Mianowicie: „Rozum idzie swoją drogą w zastosowaniu empirycznym, a swoją zupełnie odrębną

³⁶ Por. *Idee I*, s.434–435. Por. *Idee I*, s. 80 nn.

^{*} Niezrozumienie przez neoscholastyków dwóch odmiennych paradygmatów filozofowania – ontologicznego i epistemologicznego – powoduje, że fenomenologia jest błędnie określana jako aporetyczna.

³⁷ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. I n g a r d e n. Warszawa 1957, s. 305 (A 562, B 590).

droga w zastosowaniu transcendentnym”³⁸. Przy tym, zaznaczyć trzeba, że aporia poznania bezpośredniego nie czerpie argumentacji ze świadomego zamiaru traktowania warunków empirycznych za transcendentne, i odwrotnie: warunków empirycznych jako dotyczących ogółu rzeczy. Ale jest właśnie inaczej: polega na nieświadomym argumentowaniu świata w jego formie całościowej, która staje się wyrazem wszechogarniającego „Ja”. Określony w ten sposób porządek świata nie jest dany, ale jedynie pojęty. W konsekwencji trzeba go odróżnić od sfery zjawisk, która należy do atrybutów świadomości. To znaczy do tego, co dane. Tym samym zabrnęliśmy do przedmiotu naszego dyskursu. Mianowicie perspektywa fenomenologiczna ustala, że pojęcia mogą być określone tylko na fundamencie bezpośredniości danych świadomości.

Indyferencja rozważań myślenia klasycznego każe traktować przedmiot poznania, mówiąc językiem Kanta, jako ujęty najwyższą zasadą jedności apercepcji. Przy tym jednak pomija się całkowicie zróżnicowanie na zmysł i intelekt. Efektem tego jest fakt absolutyzacji przedmiotu w bezwzględnej wartości poznawczej. Perspektywa klasyczna nie dopuszcza bowiem w swoich rozważaniach refleksji transcendentnej. To właśnie ona różnicuje sfery tego, co transcendentne i daje się tylko pojąć oraz tego co w zjawisku daje się zobaczyć. Widzimy tym samym, że myślenie klasyczne zapoznaje różnicę między logiczną możliwością a rzeczywistym istnieniem. Rezultatem tego jest ontologiczne zrównanie możliwości pomyślenia bytu z jego realnym istnieniem. Dla Husserla rozróżnienie to jest fundamentalne, stąd za źródło poznania uznaje kontemplację przeżyć³⁹.

Uwyrażniając różnicę między ontologią klasyczną a fenomenologią, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na spojrzenie Merleau-Ponty’ego. Mianowicie pisze on: „W rzeczywistości »obraz psychiczny« tej popielniczki nie jest ani większy, ani mniejszy od obrazu fizycznego tego samego przedmiotu na mojej siatkówce – nie istnieje obraz psychiczny, który można porównać jak jakąś rzecz z

³⁸ Ibidem, s. 306 (A 563, B 591).

³⁹ Idąc śladem Descartes’a Husserl wychodzi od radykalnej krytyki poznania, punktem wyjścia autonomicznej filozofii ma być to, co bezpośrednio dane w „widzeniu”. Merleau-Ponty z fenomenologicznego punktu widzenia próbuje zakopać ten przedział, pozornie tylko dzielący podmiot od przedmiotu. Próbując odejść od transcendentnej perspektywy poznania na rzecz ontologii wciąż wikła się w z nią związane konotacje. Ciało bowiem staje się samo punktem orientacyjnym poznania, z którego dostępny jest świat. Por. M. M a c i e j z a k: *Świat według ciała* ..., s. 101–103.

obrazem fizycznym, który miałby w stosunku do niego jakąś określoną wielkość i który stanowiłby ekran między mną a rzeczą. Moja percepcja nie odnosi się do jakiegś treści świadomości – odnosi się do samej popielniczki”⁴⁰. Autor *Fenomenologii percepcji* podkreśla tym samym, że to, co się pojawia w perspektywie spojrzenia, znajduje swoje odbicie w fizycznych narządach cielesności. W konsekwencji cielesność ma się otwierać na świat i zagarniać go takim jakim jest. Przyjęcie kryterium poznania jest zabiegiem abstrakcyjnym, który przez arbitralność fałszuje obraz rzeczywistości. Świadomość jest natomiast sztucznym atrybutem poznania wprowadzającym stałość, która wobec zmieniających się warunków cielesnej percepcji nigdy nie odzwierciedla rzeczywistego stanu rzeczy⁴¹. Podkreślając rzeczywisty stan rzeczy i jego przynależność do cielesności, Merleau-Ponty zapoznaje jednak problem podmiotowego poznania na rzecz ontologii klasycznej. Ciało przyjmując na zasadzie nieświadomości warunki istnienia świata staje się właściwym jego odzwierciedleniem, w efekcie nim samym. Rozumiejąc świat w swojej odbijającej naturze, predystynowane jest do przyjęcia najlepszej pozycji dla jawiącego się w nim spektaklu. W rezultacie rozważania autora *Fenomenologii percepcji* kierują się ku *res* i rozwiązać mają widzianą z klasycznej perspektywy aporetyczność stanowiska Husserlowskiego. Jak się jednak okazuje nie trafiają one celu. Albowiem przedmiotem poznania w ujęciu ontologii klasycznej jest właśnie realnie pojęty przedmiot *res*. Epistemicznie nastawiona fenomenologia przedmiot poznania ujmuje zaś jako sens w treściach świadomości.

2.3.2.1. Doświadczenie potoczne

Przedmiot poznania fenomenologicznego, o ile jest apodyktyczny i w swej treści adekwatny, o tyle też jest przedmiotem trudnodostępnym. Przeprowadzone rozważania pokazują, że aby osiągnąć poznanie fenomenologiczne konieczne jest przewyciężenie natury rozumu. Rozum bowiem, jak już wspominaliśmy, skłonny

⁴⁰ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*..., s. 283–284.

⁴¹ Ibidem, s.284.

jest bardziej absolutyzować aniżeli poznawać. Spowodowane jest to tym, że cała praktyczna egzystencja podmiotu zakłada treść poznania jako treść narzucających się przedmiotów. Ich potwierdzeniem jest skierowana ekstrawertycznie intencja doświadczenia. Dlatego przejście do interesującego nas doświadczenia fenomenologicznego wymaga odpowiedniej zmiany. Mianowicie chodzi o zmianę nastawienia praktycznego na teoretyczne. Jak się jednak okazuje, tym trudniej ją przeprowadzić, że zwykle podmiot jest nastawiony praktycznie względem przedmiotu swojego zainteresowania. Tym samym odcisnięta codziennością praktyczność poznania jest permanentnym określeniem przedmiotu w granicach odpowiedniości: logika – istnienie. Podmiot przyzwyczajony jest do w ten sposób praktycznie prezentującej się rzeczywistości. Tymczasem fenomenologia deprecjonuje takie naturalne doświadczenie. Co za tym idzie, z jej rozważań zostaje wyrugowany sposób prezentacji w którym jest uznawana faktyczność rzeczywistości. Husserl mówi o koniecznym zwrocie, którego celem ma być właściwe doświadczenie. Ma ono umożliwić prezentację rzeczy samej, a nie tylko jej reprezentację „»Nastawieni w sposób naturalny« - tak jak jesteśmy także w naukowym myśleniu zgodnie z nawykami najsilniejszymi [...] które nas nigdy nie zawodziły – bierzemy to wszystko, co w psychologicznej refleksji odnajdujemy, jako realne zdarzenia w świecie [...]”⁴². Zaznaczmy że, o ile przedmiot znajduje potwierdzenie w praktyce, podmiot nie jest zainteresowany jego treścią teoretycznie „obiektywną”. Jej spełnieniem ma być dopiero istota wydobyta z nastawienia teoretycznego. Jeżeli przedmiot ma wypełnić nie tylko pole doświadczenia praktycznego, ale ma stanowić o adekwatności poznania powinniśmy mu wyznaczyć właściwą strukturę, która będzie zarazem kryterium obiektywności i prawdziwości. Strukturą taką, mówi Husserl, ma być świadomość: to właśnie na mocy jej bezpośredniości ukazywać się mają wszelkie atrybuty przedmiotowości i odsłaniać właściwą jej istotę. Potoczne doświadczenie (w Husserlowskim sensie doświadczenie naturalne) kieruje nas ku światu. Merleau-Ponty wbrew teorii Husserla zmierza zaś do wykazania, iż tylko w światowej egzystencji podmiot może odnaleźć adekwację poznania. W swoich analizach ukazuje, że właśnie tylko w

⁴² *Idee I*, s. 96. Dalej Husserl pisze, że doświadczenie naturalne w toku nawyków wydaje się być jedynym. Stąd trudność z wprowadzeniem nastawienia fenomenologicznego.

świecie podmiot może spełnić ostateczne potwierdzenie doświadczenia. Doświadczenie takie, którego określeniem jest poznanie naturalne dokonuje się w obrębie tego, co doświadczane: „W tym tedy nastawieniu teoretycznym, które nazywamy »n a t u r a l n y m«, cały horyzont możliwych badań jest określony j e d n y m słowem: to jest świat”⁴³. Doświadczenie naturalne jest więc takim doświadczeniem, które wobec świadomego podmiotu zakłada sferę abstrakcji. Będąc nierzeczywistą, pomimo braku kompetencji dyktuje ona warunki wszelkiego doświadczenia. Właściwością takiej struktury doświadczenia, jak i tym, co sprawia pozór obiektywności jej wyników jest jej stałość. Jednakże uniemożliwia ona odczytanie prawdziwej istoty jawiącej się w strumieniu świadomości. Albowiem przedmiot poznania zostaje tutaj określony przez ontologię formalną. Wskutek czego podmiot immanencji jest z takich rozważań wyrugowany. Pole doświadczenia jest ograniczone do stałych, których nie jest w stanie spełnić żaden zabieg epistemiczny podmiotu świadomości.

Pole doświadczenia, które przekracza ramy świadomości staje się absolutnym polem niespełnienia. Struktury takiego doświadczenia prowadzą ku totalnej transcendencji. Wówczas przedmiot poznania zostaje ujęty jedynie jako domniemanie. W konsekwencji, poszukiwanie w poznany przedmiocie wypełnionego treścią przeżyć sensu świadomości jest już nie potrzebne. Pole doświadczenia podmiotu świadomości zostaje tym samym podporządkowane transcendencji. Wbrew pozorom, pomimo tego, że transcendencja jest wymiarem nierzeczywistości ma ona więcej do powiedzenia odnośnie tego, czego doświadcza rzeczywisty podmiot świadomości niż on sam. W rezultacie takiej perspektywy poznania mamy do czynienia z faktem zaufania pustej niczym nie wypełnionej intencji. Zaprzecza ona rzeczywistemu spełnieniu treści świadomości twierdząc, iż są one tylko pozorem. Prawdą zaś ma być hipostaza pojętego metafizycznie podmiotu transcendentalnego, który formalnie określa całość poznania. Tym samym trudno szukać kogoś kto spełnia doświadczenie na zasadzie przeżywającego podmiotu świadomości. Ze swojej strony jest on jednakże właściwym, bo prawdziwym potwierdzeniem relacyjności poznania. Tylko bowiem w ten sposób

⁴³ *Idee I*, s. 13.

przedmiot znajduje swoje wypełnienie na przeciwko podmiotu, który z odpowiadającą mu przeżywaną treścią świadomości potwierdzić może jego przedmiotową istotę. To właśnie podmiot świadomości stanowi odpowiedniość rzeczywistego przedmiotu doświadczenia. Przedmiot nie jest określony wtedy pustą kategorią, ale przez wypełnioną treścią intuicję znajduje rzeczywiste odzwierciedlenie w świadomości. Stąd nastawienie fenomenologiczne ma spełniać nauką o istocie, której naoczność ma potwierdzać odpowiadającą jej przedmiotowość, a w konsekwencji poznanie. Wówczas poznanie ma uzyskiwać status poznania naukowego⁴⁴. W doświadczeniu codzienności jest natomiast odwrotnie. Mianowicie to przedmiot – podmiotowa jego forma ma zaświadczać o poznaniu, deprecjonując właściwe jego ujęcie w immanencji tego, co przeżywane.

2.3.2.2. Doświadczenie intersubiektywne

W odniesieniu do doświadczenia intersubiektywnego perspektywa filozofii klasycznej ukazuje rozważania fenomenologiczne jako aporetyczne. Myśl ontologii klasycznej stwierdza, że podmiot wychodząc z zasadniczego gruntu świadomości traci horyzont doświadczenia „innego”. Podmiot uzyskuje wprowadzić apodyktyczność poznania a co za tym idzie adekwatny wgląd w spełnioną treścią świadomość przedmiotu, ale nigdy nie może wybrnąć poza immanencję. Tym samym świat potwierdza na zasadzie solipsyzmu. Natomiast świat ujęty jako *res* jest równocześnie przedmiotowym agregatem dla innych podmiotów. Stąd stanowisko to ma pokazywać, że fenomenologiczny punkt widzenia eliminuje doświadczenie intersubiektywne, a wszelkie rozważania na ten temat odsłaniać mogą jedynie jego aporetyczność. Autor *Fenomenologii percepcji* chcąc uniknąć problemów napotkanych przez Husserlowskie analizy proponuje fundamentalne otwarcie podmiotu na świat. Świat jako totalność ma być właściwym statusem egzystencji wszystkiego co może się w nim pojawić. Wyraźny jest tutaj kontrast punktów widzenia tych dwóch myślicieli. Husserl uznając egologiczną podstawę

⁴⁴ Por. *Idee I*, s.56.

doświadczenia nie może odnaleźć drogi do rzeczywistości, Merleau-Ponty uznając światowość doświadczenia nie może znaleźć drogi do podmiotu – Ja. Rozróżnić jednak trzeba, iż fenomenologii nie chodzi o realnie pojęty przedmiot *res*, ale jedynie o ujęty w świadomości przedmiotowy sens.

Celem rozjaśnienia doświadczenia intersubiektywnego można powiedzieć, że stanowisko realistyczne, tak jak zakłada poznanie przedmiotowe, tak samo opierając się na atrybutach transcendencji uznaje poznanie *alter ego*. Fenomenologia zaś całą sferę przedmiotową jak i podmiotową potwierdzać ma w zrelatywizowanej wobec podmiotu transcendentalnej świadomości. Stąd obie sfery mają tutaj status sensu. Inni jako „[...] jednostki są nieodłącznie związane z moim ego i wchodzi tym samym w zakres budujących jego konkretność momentów”⁴⁵. Stąd poznawanie innych podmiotów (*alter ego*) w doświadczeniu fenomenologicznym jest rezultatem immanencji. Albowiem: „[...] ja i Inni pozostajemy we wzajemnym odniesieniu, które zakłada obiektywizujące zrównanie (*Gleichstellung*) mojego istnienia z istnieniem wszystkich innych podmiotów, zrównanie prowadzące do sytuacji określonej przez hasło: ja i każdy inny podmiot jako ludzie pośród innych ludzi”⁴⁶. Doświadczenie intersubiektywne jest więc wynikiem potwierdzającej się w świadomości gminy istot świadomych. Jej odpowiednikiem jest indywiduum spełniające przez tetyczność świadomości kryterium przynależności do takich właśnie podmiotów. Wskutek czego podmiot przynależy do świata, którego odzwierciedleniem nie jest przedmiot rozumiany klasycznie jako *res*, ale przedmiotowy sens.

⁴⁵ E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. W a j s. Warszawa 1982, s. 131.

⁴⁶ Ibidem. s. 194. Zauważmy, że doświadczenie Innego z punktu widzenia *ego* prowadzi do wspomnianej już pozornej aporii. Mianowicie przy refleksyjnym przeliczaniu świata na metafizyczne jego atrybuty: podmiot i przedmiot, istotnie oprzeć się musimy na transcendencji pojęcia, które stanowić ma pomost pomiędzy skrajnymi punktami doświadczenia. Fenomenologiczne doświadczenie zaś odnosząc się do *ego*, ogranicza się do jego zawartości, która jednoznacznie w przeżywaniu potwierdza zarazem świat jak i innych. Potwierdzając tym samym, że tak jak nigdy nie możemy być pewni doświadczanego przez nas świata, tak samo transcendentalna nasza natura utwierdza nas wciąż o tym, iż przeżywamy go w całej zawartości.

2.3.3. Pojęcie redukcji fenomenologicznej (*epoche*)

O trudnościach związanych z osiągnięciem fenomenologicznego poziomu poznania wspominałem już w poprzednich częściach tej pracy. Warto przypomnieć, że owe trudności spowodowane są pierwotnie naturalnym nastawieniem podmiotu względem świata^{*}. Husserl afirmując doświadczenie fenomenologiczne, zdaje sobie jednocześnie sprawę z tych trudności. Chcąc je przezwyciężyć, proponuje specyficznie metodologiczny zabieg, który przez odwrócenie się od świata faktów umożliwił ma podmiotowi dostęp do istoty rzeczy. Mianowicie mowa jest tutaj o redukcji fenomenologicznej (*epoche*), która poprzez zawieszenie sądów egzystencjalnych o istnieniu świata ma podmiotowi udostępnić prawdziwą sferę poznania niewątpliwego. Do istoty takiego poznania należy apodyktycznie wypełniona świadomość. Husserl charakteryzując odwrócenie podmiotu poznania od faktów oraz afirmację świadomości pisze w sposób następujący: „Uchylamy działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia, ujmujemy w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a w i ę c c a ł y n a t u r a l n y ś w i a t, który stale »jest nam obecny«, »istnieje«, nadal pozostanie obecny jako świadomościowa »rzeczywistość« [...]”⁴⁷. Zwróćmy uwagę, że autor *Idee I* wbrew pozorom, w zwrocie ku świadomości nie dyskwalifikuje świata z refleksji fenomenologicznej. Jak widać to w słowach samego Husserla, zamiarem redukcji fenomenologicznej nie jest rezygnacja ze świata, ale poszukiwanie jego właściwego wypełnienia. Mianowicie jest odwrotnie. To właśnie poprzez spełniający się sens, którego wypełnieniem byłaby każdorazowa świadomość, świat może powrócić do rzeczywistości. Tym razem potwierdzeniem jego istnienia ma nie być puste domniemanie w postaci „idei regulatywnej”, ale świadome jego przeżywanie. W rezultacie istnienie świata ma być spełnione świadomością podmiotu. W ten sposób świadomość ma być

^{*} Chodzi tu oczywiście o to, że podmiot w swoich zapędach wiedzotwórczych skłonny jest bardziej do absolutyzacji aniżeli do poznania.

⁴⁷ *Idee I*, s. 92–93.

residuum, które tak samo zaświadczać ma o podmiocie jak i przedmiocie doświadczenia⁴⁸.

Z przeprowadzonych wyżej rozważań wynika, że doświadczenie fenomenologiczne ma się odnaleźć na gruncie świadomości. Świadomość zaś jako podstawa niezaprzeczalności jest ostatecznym podłożem doświadczenia, a w konsekwencji fundamentem wszelkiego poznania. Widzimy zatem, że w istocie fenomenologia ma stanowić rudymenty wszystkich innych nauk, przy czym sama ma być nauką ostateczną, bo traktującą o fundamentach poznania. Jednocześnie fenomenologia uzyskać ma miano filozofii pierwszej⁴⁹. Dla uwyrażnienia rozważań Husserla wspomnę jeszcze o jednym ważnym stanowisku. Mianowicie Merleau-Ponty stwierdza, że podmiot z istoty jest w świecie i cechuje go istotowe *bycie–ku–światu*. W konsekwencji, podmiot aby uzyskać dostęp do świata nie musi przeprowadzać żadnych zbiegów na świadomości typu redukcja fenomenologiczna. Podmiot z istoty odnosi się do świata. Tym samym istotowo zaświadcza o właściwym warunku *a priori* wszelkiego doświadczenia⁵⁰.

Autor *Fenomenologii percepcji* podstawę doświadczenia widzi w pierwotnej otwartości ciała na świat. Stąd też zupełnie nie dostrzega konieczności przeprowadzenia jakichkolwiek zabiegów w celu odsłonięcia jego właściwego sensu. Husserl natomiast, uznając podstawę zjawiającego się świata w świadomości, musi odnaleźć postawę teoretyczną właściwie spełniającą kryteria apodyktyczności poznania. Postawę taką znajduje w zredukowanej świadomości. Jednakże przeprowadzenie takiego zabiegu, którego celem jest odsłonięcie apodyktycznej sfery poznania wykazuje dużą problematyczność. Albowiem o ile

⁴⁸ *Idee I*, s. 97. Por. *Ideen III*, s. 71–72. Husserlowskie twierdzenia o absolutności fenomenologicznego poznania naukowego przez swoją źródłowość stanowiące grunt dla wszystkich innych nauk porównać można z poszukiwaniem ostatecznego podłoża przez Fichtego. Tak jak zasada źródłowego obrazu ugruntowana jest w charakterze wiedzy samej – tak wyrazem najwyższej obiektywności jest ogląd tego, co stoi poza wszelkim spojrzeniem transcendentnym. Por. E. C a s s i r e r: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*. Berlin 1906, s. 158.

⁴⁹ W tym też sensie Fichteańskie Ja, wytwarzające samoczynnie własny byt jako od razu i zawsze już byt-dla-siebie (*Fürsichsein*), satnowi dość dokładny pierwowzór tej poszukiwanej przez Husserla „praźródłowo funkcjonującej podmiotowości” jako transcendentalnej podstawy i zarazem macierzystej sfery całego „poznawczego życia” ludzkiej świadomości. Zob. M.J. S i e m e k: *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*. W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M.J. S i e m e k. Warszawa 1994, s. 274.

⁵⁰ M. M a c i e j c z a k: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego...*, s. 74–75. Zdaniem Merleau-Ponty’ego to ciało zapewnia właściwy kontakt ze światem, bezpośredniość bytową i jego przestrzenną formę zjawiania się, co jednocześnie spełnia warunek *apriori* wiedzy.

redukcja fenomenologiczna zwrócić ma podmiot ku wyrażającej się w świadomości przeżywania sferze niepowątpiewalności, o tyle jej metodologiczne zamierzenie jest nieścisle. Fenomenologia jest filozofią bezzalożeniową. W tym sensie redukcja fenomenologiczna odsłania grunt świadomości, który daje dopiero asumpt do czynności wiedzytwórczych. Redukcja uniemożliwia przyjęcie za wiarygodne czegokolwiek, co nie byłoby zawarte *explicite* w świadomości. Tym samym podmiot rezygnuje z przyjęcia jakiegokolwiek aksjomatu wiedzy, który nie byłby uzasadniony treścią świadomości. Roman Ingarden w *Uwagach krytycznych* zamieszczonych na końcu polskiego wydania *Medytacji kartezjańskich* zauważa, że założenie *absolutnego ugruntowania* poznania fenomenologicznego może wzbudzać wątpliwości. Albowiem przeprowadzenie redukcji fenomenologicznej oraz uzyskanie pozbawionej wszelkich założeń świadomości popada w pułapkę metodologiczną. Konsekwencją tego jest fakt, iż wbrew zamierzeniom zasada bezzalożeniowości staje się wyrazem dogmatu. Jednakże założenia zasadniczo mają zniknąć w sferze absolutnego ugruntowania. Sfera absolutnego ugruntowania wiedzy jest możliwa do eksplikacji tylko jako efekt przeprowadzenia redukcji fenomenologicznej. Ona ma umożliwić dokonanie transcendentalno-fenomenologicznego wglądu w którym przedmiotem wiedzy będzie „rzecz sama w sobie”. Tutaj pojawia się jednak trudność. Redukcja fenomenologiczna, żeby właściwie stanowić o bezzalożeniowości poznania, musi bowiem „połykać swój koniec”. Mianowicie musi się dokonać na gruncie, który jest dopiero celem przeprowadzania redukcji fenomenologicznej. Stąd wynika, że przedmiot świadomości wyznaczony jako apodyktyczny fundament poznania, z jednej strony ma być założony *a priori* jako oczekiwany punkt dojścia. Z drugiej strony nie może być celem przeprowadzenia redukcji: przeczy bowiem fenomenologicznym podstawom bezzalożeniowości⁵¹. Możemy więc zapytać: Czy takie postępowanie

⁵¹ E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 238–239. Władysław Stróżewski uważa, że koncepcja filozofii bezzalożeniowej jest fikcją. Nie ma „absolutnego punktu wyjścia”, wyznaczonego przez jakiegokolwiek absolutne kryteria. Zawsze jesteśmy uwikłani w pewną sytuację poznawczą, która nas przerasta. Dlatego powinniśmy spróbować uchwycić jak najwięcej z niej, poczynić jak najwięcej założeń, uzyskać możliwie najpełniejsze, najbardziej wszechstronne jej doświadczenie. Tym samym Stróżewski mówi o tym, iż nie ma możliwości aby dokonać całkowitej redukcji swoich założeń w postawie badawczej. Jedyne co możemy zrobić, to ograniczyć je do niezbędnych, będących koniecznymi warunkami przeprowadzenia doświadczenia. Zob. W. S t r ó ż e w s k i: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 225–236.

nie popada w błąd *petitio principii*? Powyższe rozważania pokazują, że przedmiot świadomości ujęty jako apodyktyczna sfera poznania niewątpliwego, musi być przed dokonaniem fenomenologicznej redukcji w jakiś sposób już znany. Stąd widoczne jest, że świadomość scharakteryzowana fundamentalną cechą bezzałożeniowości jest pojęciem *contradictio in adiecto*. Z tego wynika, że zredukowana świadomość sama okazuje się być domniemanym przedmiotem, którego spełnienia domagamy się w tejże świadomości.

Wszelako więc świadomość określona jako *residuum* wpierw musi być scharakteryzowana w strukturach ontologicznych. Ujęta w ten sposób stanowi cel redukcji fenomenologicznej. Przeprowadzenie redukcji ma umożliwić jego osiągnięcie. Zaznaczmy, że przed przeprowadzeniem redukcji, cel świadomości transcendentalnej jest znany i określony, jednakże tylko w idei. To znaczy, moment w którym wszelkie wątplenie zanika jest jedynie formą domniemania. Fakt ten zobrażać można w sposób następujący: Podmiot osiąga apodyktyczność poznania, którego polem jest „świadomość” – na początku już domniemana – poprzez dokonaną redukcję osiągnięta i wypełniona. Redukcja fenomenologiczna, będąc zatem czynnością odsłaniającą niewątpliwie, ostateczne bezzałożeniowe pole świadomości, w swoim postępowaniu określona jest przez „punkt dojścia”. Za jej sprawą podmiotowi zostaje udostępniony świat w apodyktyczności i pełni wszystkich argumentów poznawczych. Przy czym zwrócić należy uwagę na fakt, iż metodologiczny zabieg redukcji – zerwania wszelkich więzi z tym, w czego istnienie można wątpić – ma tok ciągłości. To znaczy, odsłonięcie apodyktycznej sfery poznania nie dokonuje się na drodze rewolucji, ostatecznego zerwania z naturalnym przebiegiem myślenia. Odsłonięcie takie zawsze jest określone świadomością intencjonalną. Punktem jej oparcia jest przedmiot wyznaczony promieniem intencji – określona intuicyjnie idea.

Zdaniem Kołakowskiego Husserl twierdzi, że dopóki podmiot utrzymuje się w postawie naturalnej nie jest w stanie zadać pytania: „jak możemy wykroczyć poza wyspę świadomości?”⁵². Albowiem będąc w postawie zaangażowanej w świat nigdy nie mogę stanąć na stanowisku pytającego – w ten sposób z góry przesądzam

⁵² L. K o ł a k o w s k i: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Tłum. P. M a r c i s z u k. Warszawa 1990, s. 64.

sens istnienia. Jednakże, gdy już dokonam operacji zawieszenia istnienia świata, czyż wtedy również nie przesądzam tego problemu, nie mogąc zadać transcendentalnego pytania: „jak można opuścić tę wyspę?”⁵³. Rezultatem rozważań fenomenologicznych nie może być więc fakt ostatecznego zerwania kontaktu ze światem, ale autentyczny do niego dostęp. Samo wątplenie nie jest zatem metodą, która nada właściwy tok docierania do prawdy. Należy najpierw ustalić podpadające pod przyrodniczą konieczność realne poznanie. Dopiero wtedy może ono zostać pojednane z wolnością ducha⁵⁴. Wbrew pozorom Husserl nie neguje dostępu do świata, „w pierwszej chwili zwrócenia uwagi przedmiot zostaje przyswojony jako *nieokreślony przedmiot świadomości empirycznej*”⁵⁵. Stąd świat dostępny jest poznającemu podmiotowi *apriorycznie* poprzez intuicyjną odbiorczość. Podmiot natomiast ze swojej strony, żeby nic z poznania mu nie umknęło, musi przez cały czas mieć na uwadze nić relacyjnego powiązania istoty. To znaczy jej wyraz w relacji podmiot – przedmiot. Widać więc, że sfera bezpośredniej świadomości poznania może zostać uznana tylko na zasadzie deprecjacji świadomości przedmiotowej. Druga bowiem umożliwia dostęp do pierwszej. Inaczej mówiąc: świat przynależy do poznania i z nim tworzy istotową korelację. Nigdy nie może być tak, jakby prawo poznawania było dostępne dopiero w operacji abstrahowania od świata. Dlatego przeznaczeniem redukcji fenomenologicznej nie jest ostateczne zerwanie ze światem, ale właściwe jego odczytanie w procesie poznania⁵⁶. Świadomość intencjonalna powoduje, że podmiot z góry odniesiony jest do przedmiotu poznania. Jedność przedmiotowa wskazuje zaś na właściwy korelat uwagi podmiotowej, która z góry ograniczona jest formą, a której właściwą eksplikację osiągnąć możemy w refleksyjnym spojrzeniu na treść świadomości. Stąd właściwym poziomem źródłowości poznania jest sfera fenomenów. Treść przeżyć odsłania przedmiotową zawartość poznania, która jednakże nigdy nie może być uznana za bezpośrednią. W poznaniu podmiot

⁵³ Ibidem, s. 65.

⁵⁴ Por. D. B r e a z e a l e: *O niemożności utrzymania i niezbędności sceptycyzmu u Fichtego*. Tłum. A. R o m a n i u k. W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M.J. S i e m e k. Warszawa 1994, s. 122.

⁵⁵ M. M a c i e j c z a k: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego...*, s. 175.

⁵⁶ Zob: I. K e r n: *Husserl und Kant...*, s. 252.

odnosi się zatem do przedmiotu tylko na zasadzie wtórności pojęciowej. Treść świadomości jest natomiast pierwszorzędna i utwierdza podmiot w bezpośredniości poznania przedmiotowego. To znaczy podmiot zostaje utwierdzony w tym, co się zjawia.

2.3.3.1. Doświadczenie eidetyczne

Fenomenologia nie potwierdza zatem świata w naiwności doświadczenia potocznego, ale jej zadaniem jest odkryć strukturę doświadczenia eidetycznego. To ono odsłoni świat w jego pełni. Inaczej mówiąc, to przeżycia bezpośredniej świadomości stanowią o istocie przedmiotu. Określają go na sposób określoności, bądź nieokreśloności. W ten sposób świadomość przeżywa doświadczenie i spełnia jego treść, w którą z istoty jest wżyta. Dzięki czemu stanowi o ścisłości wiedzy jak i trafianiu w jej przedmiot. Stąd świadomość bezpośredniości przeżywania jest ostateczną podstawą wszelkiego doświadczenia. To ona kieruje się na przedmiot i ustanawia go, a wraz z nim ustanowiony zostaje podmiot⁵⁷. Dlatego też: „Do samego *cogito* należy immanentne »spojrzenie na« (*Blick – auf*) obiekt, które z drugiej strony jak ze źródła, bije z »Ja«, którego nigdy nie może zabraknąć”⁵⁸. Każdy rodzaj przebiegu możliwego doświadczenia jest naszkicowany *a priori* w oczywistości spostrzeżenia. Oczywistość ta zostaje uznana jako rodzaj podstawy spostrzeżenia⁵⁹. Jedną stroną poznania jest zatem spojrzenie wyznaczone mocą przeżycia (określone sferą świadomości apodyktyczne doświadczenie). Drugą stroną jest natomiast promień naznaczony kierunkiem spoglądającego Ja, które samo z siebie obiera przedmiot swojego ujęcia. Przez świadomość jest to ujęcie spełnione w naoczności. Tym samym świadomość odsłania autonomię

⁵⁷ Por. *Ideen III*, s. 72.

⁵⁸ *Idee I*, s. 106.

⁵⁹ „Demnach ist wirklich im Gange aller möglichen Erfahrung ein Apriori vorgezeichnet und offenbar vorgezeichnet durch das Wesen der dinglichen Wahrnehmung als einer Grundart der Wahrnehmung, bzw. Erfahrung”. *Ideen III*, s. 33. Można wobec tego zapytać czy spostrzeżenie, motywowane ślełą siłą zredukowanej świadomości, wie dokąd zmierzać aby uzyskać status przedmiotowego. Czy też *a priori* zawsze do czynienia mamy ze światem, który czeka jedynie na właściwe jego spełnienie w świadomości. Natura wrażeń pokazuje, że mamy tu do czynienia ze światem domniemanym, o którym wiedzę winniśmy weryfikować z treścią świadomości.

doświadczenia sięgającą do ontologicznego dyktatu potwierdzonego konkretnym procesem epistemicznym. W konsekwencji „istota” jako wyraz konkretnych danych w poddanej redukcji świadomości znajduje odniesienie w intuicji. To właśnie intuicja pozwala przywołać świadomości podpadające pod istotę przykłady indywidualne⁶⁰. Możemy więc refleksyjnie wykazać, że *cogito* jest jednością ujęcia przedmiotowego wyznaczonego ontologiczną podstawą w Ja. Jednakże jest ono jedynie nie spełnioną w procesie przeżywania pusto domniemaną formą. Albowiem podmiot materialne potwierdzenie treści przedmiotowej musi odnaleźć w świadomości przeżytego doświadczenia. Tylko przez świadomość, w modusie „jak” doświadczenia, forma ta jest wypełniona⁶¹. Efektem takiego ujęcia jest przedmiot, który staje wobec podmiotu jako dopełnienie relacji epistemicznych skrajności. Inaczej mówiąc, przedmiot nie jest określony w pustym domniemaniu, ale jako istota w świadomości przejawiania się.

Podmiot dokonując zwrotu do samego siebie uprawomocnia poznanie, dlatego też bardzo ważnym jego elementem jest autorefleksja. Za jej pomocą odsłonięty zostaje fundament wiedzy. To znaczy epistemiczna relacja podmiot – przedmiot nie jest wtedy domniemana, lecz spełniona. Nie jest jedynie formalnym przedstawianiem odniesienia podmiotu do przedmiotu, ale znajduje materialny wyraz w zredukowanej świadomości. W ten sposób świadomość określa zarazem to, co jednostkowe jak i to, co ogólne. Tym samym oczywistość świadomości stanowi podstawę dla poznania eidetycznego, które ujmuje istoty oraz zachodzące między nimi związki. Dzięki niej wiedza charakteryzuje się ścisłością* i zarazem spełnia walor przedmiotowy w naoczności. Wszelako więc poznanie jest przeżyte.

Jeszcze raz przywołam tu anachronizm epistemologicznego i ontologicznego paradygmatu uprawiania filozofii. Mianowicie widzimy, że Husserlowska świadomość stanowi podstawowe *datum*, za pomocą którego ma być dany świat. Dla Merleau-Ponty’ego świat jest natomiast argumentem otwarcia „cielesności”, w

⁶⁰ *Ideen I*, s. 203–205.

⁶¹ Por. *Ideen I*, s. 429.

* Uchwycenie *eidōs* dokonuje się na podłożu naoczności ujmującej jednostkowość przedmiotową, tym samym jest to pewien konkret. Z drugiej strony sama w ten sposób dopełniająca się intuicja nie jest uzależniona od tezy egzystencjalnej, lecz na zasadzie zmiany nastawienia umożliwia czyste ujęcie istoty. Można więc dalej pytać, czy ujęcie istoty nie jest po prostu operacją abstrahowania.

której ma być dopiero spełniona podmiotowa świadomość. Podobnie jak świadomość, która stanowi o konstytucji Ja, mogła by być anonimową podstawą wszelkiego doświadczenia, ciało na zasadzie zmysłowego wypełnienia jest a-podmiotową otwartością, której wypowiedzieć nie sposób. Świadomość taka byłaby wprawdzie biegiem życia, ale zawsze byłby to bieg chaotyczny, nie znajdujący właściwego sobie celu. Albowiem jego uporządkowanym odzwierciedleniem jest przedmiot wobec podmiotu. Dlatego też podmiotowość spełniająca się w cielesności i przez jej perspektywy jest chaotyczna i pozbawiona wyrazu, którego poręczycielem jest świadome Ja. Ciało może wprawdzie w związku przyczynowo – skutkowym, jak roślina skłaniać się w stronę słońca i potwierdzać mechaniczne oddziaływanie świata, lecz nigdy przez to nie uzyska statusu podmiotu. Na gruncie przed-świadomości wyznaczonej intencjonalnością ciała, przedmiot i realność świata jest jedynie „pustą” oczywistością. Nie mogąc liczyć na podmiotowe ujęcie poznania muszę zawierzyć światu, który tylko formalnie przyjmuje postać cielesności jako analityczny korelat zaprzeczenia podmiotu. „Otwartość na świat” sama więc spełnia formalny warunek wiedzy. Pozbawiona świadomości, przy braku określenia granic poznania, określona zostaje w totalności niewypowiedzenia. Tym samym wiedza jest oparta jedynie na nieuporządkowanym fantazmacie pojęć spełniających się na zasadzie nieuzasadnionej analizy. Stojąc na poziomie percepcji podmiot nie pyta o warunki prawdziwości. Świat wynurza się w horyzoncie permanentnej potrzeby leżącej w tak pojętej cielesności. „Każda rzecz może po fakcie okazać się niepewna, ale pewne jest dla nas przynajmniej to, że są rzeczy, to znaczy, że jest świat. [...] świat nie jest sumą rzeczy [...], ale niewyczerpaną rezerwą, z której rzeczy są wydobywane”⁶². Zatem oddając pierwotność „światu”, Merleau-Ponty afirmuje przedmiot poznania jako pewnik w którym dopiero ma się odnaleźć podmiot. Deprecjonując intencje świadomości Husserlowskiej, uznaje, iż są one puste. Jako weryfikacje doświadczenia podporządkowują się bowiem pod to, co uprzednio w podmiocie założone⁶³. Zdaniem Merleau-Ponty’ego intencja

⁶² M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji...*, s. 367–368. Dalej wobec afirmacji cielesności możemy pytać: czy to Ja czuję, czy też moje ciało, i czy w ogóle dopuszczalne jest w deprecjacji podmiotu mówić „moje”.

⁶³ Por. M. Maciejczak: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji”...*, s. 145.

określająca z góry istotę jest wyrazem abstrakcji, której w życiu osiągnąć nie możemy. Zupełnie nie zauważa, iż podmiotowe *a priori* doświadczenia w korelacji *noezy* i *noematu* jest już przy świetle. Przy tym autor *Fenomenologii percepcji* zupełnie nie dostrzega, iż eliminując podmiot dopuszcza do głosu anarchię głosów, które postulują świat ale go nie poznają.

Zamiarem doświadczenia eidetycznego jest zatem odsłonięcie świadomości kompetencji wiedzy podmiotowej względem jej przedmiotu. Dlatego też nie należy eliminować podmiotu, który miałby wypaczać przedmiot poznania w nieuzasadnionych zapędach wiedzytwórczych, ale odnaleźć go we właściwej korelacji z przedmiotem.

2.3.3.2. Istota jako wyraz niezawisłości przeżyć świadomości

Wątpliwość jest określeniem niezawisłej ontologii wyrażonej w apodyktycznej strukturze świadomości. Jest pozytywnym określeniem poznania. Jego spełnienia można się doszukiwać tylko poprzez uchwycenie nieprzerwanego przepływu treści świadomości. Dlatego też to, co przeszłe w sferze obiektywizacji naturalnej ma swój wymiar jedynie w odniesieniu do przeszłości (przypomnienie). Poznanie naturalne nigdy nie może być spełnione korelacyjnym przepływem świadomości, w której podmiot ma do czynienia z otwartością protencji. To znaczy przepływ świadomości wskazuje jednoznacznie na to, co ma nadejść. Mianowicie przypomnienie ma swój wymiar w przyszłości. Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* pisze o tym następująco: „Ponowne przypomnienie nie jest oczekiwaniem, posiada ono jednak pewien skierowany ku przyszłości (mianowicie ku przyszłości tego, co ponownie przypomniane) horyzont, będący horyzontem uznanym w bycie. Horyzont ten, wraz z rozwojem przypominanego ponownie procesu, otwiera się coraz to na nowo i staje się bardziej żywy, bogaty”⁶⁴. Widzimy więc, że to świadomość ma dopiero pokazać fundamentalną konstytucję, która odsłoni podstawę poznania we właściwie

⁶⁴ E. H u s s e r l: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 79.

skorelowanej ze sobą retencji i protencji. Przypomnienie w swojej zawartości sięga do przeszłości, ustalając tym samym świat jako ontologiczne struktury życia podmiotowości. Jednakże skategoryzowane w ten sposób mogą odzwierciedlić świat tylko jako wymiar psychologiczny.

Określenie kategoriałne rzeczywistość odniesienia do przedmiotu uzyskuje tylko w żywym przepływie świadomości. W ten sposób konstytucja przedmiotu potwierdza ontologię, gdzie istota jest wyrażona przeżyta treścią. Stąd do istoty przedmiotu przynależy otwarcie na wciąż się dopełniający horyzont poznania. Jakiegokolwiek zamknięcie horyzontu możliwości dopełnienia doświadczenia jest więc wyrazem natury podmiotu. Widzimy zatem, że natura podmiotu jest zasadniczo sprzeczna z naturą poznania. Owo zamknięcie się podmiotu w formalnej jedności przedmiotowej sprawia wrażenie absolutności wiedzy. Albowiem na pozór wydaje się, że podmiot określił świat a przez to go poznał. Przedmiot poznania znajduje tutaj odzwierciedlenie jedynie transcendentalne. To znaczy, nie może być potwierdzony doświadczeniem, a tylko nierzeczywistą ideą. Wbrew pozorom, efektem zamknięcia podmiotowego jest tylko jego skończoność. W ten sposób nie można stwierdzić fundamentu poznania, którego właściwym atrybutem jest nieskończony przepływ w świadomości (wyrażający się w nieskończonej otwartości doświadczenia na poznanie). To właśnie świadomość jako niepodzielna i fundamentalna, bo jeszcze nic nie imputująca doświadczeniu, spełnia właściwe poznanie przedmiotu. Inaczej mówiąc, istotowo, świadomość spełniając podmiot poznania jednocześnie określa jego przedmiot. Właśnie przez wgląd w horyzontalną otwartość poznania przedmiot zostaje ujęty adekwatnie. Podsumowując, można powiedzieć, że podmiot w autorefleksji sięga do tego, co w poznaniu niewątpliwe. Co równocześnie jest afirmacją istoty podmiotu. Wskutek czego podmiot osiąga niezawisłość przejawiającą się w nieskończoności poznania. Tym samym nieskończoność staje się udziałem skończonej natury podmiotu. Wszystko to dzieje się jednakże bez odwoływania do bytów transcendentnych, których istności świadomość nie może potwierdzić.

„Każde przeżycie – powiada Husserl – posiada własną czasowość przeżywaną. Jeśli mamy do czynienia z takim przeżyciem świadomości, w którym

jako *cogitatum* pojawia się [...] przedmiot istniejący w obrębie świata, to czas obiektywny, który się [przy tym] przejawia np.: czas [...] sześcianu musimy odróżnić od wewnętrznego czasu [samego przejawiania się (np.: czasu spostrzegania sześcianu)]. To przejawianie się jest procesem płynącym w swych odcinkach i fazach czasowych [...], które ze swej strony są zmieniającymi się w sposób ciągły przejawami jednego i tego samego sześcianu”⁶⁵. Husserl uwydatnia tu niezwykle istotne dla fenomenologicznych rozważań zróżnicowanie horyzontów, zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia. Jak widzieliśmy w powyższym cytacie, wzgląd na czas przejawiania się sześcianu znajduje swoje potwierdzenie w zewnętrżności. Mianowicie w kojarzeniu środowiska – poprzez to, co pamiętamy z tym, czego doświadczamy w danym momencie. Refleksja fenomenologiczna przestrzega nas jednak przed zbytnim zaufaniem do tak przejawiającego się świata. Ograniczając się bowiem tylko do pojętego ekstrawertycznie spojrzenia na świat, ufamy iż może ono przynieść swoją kontynuację. Tu pojawiają się trudności. Albowiem podmiot zupełnie nie bierze pod uwagę, iż kontynuacja wyrażona w ten sposób określona jest sedymencją zdarzeń w pamięci. Stąd potwierdza ona jedynie raz nakreślone azymuty poznania jako znajdujące wypełnienie w świecie podmiotu. Konsekwencją tego jest fakt psychologizmu poznawczego. To znaczy przedmiot poznania zostaje uznany przez podmiot jako psychologiczny korelat jego wrażeń. Inaczej mówiąc, przedmiot znajduje swoje określenie w subiektywności, nigdy natomiast nie jest i nie może być poznaniem obiektywnym. Dlatego też, aby doświadczenie przedmiotów miało wymiar pełny, winno w swoim polu brać pod uwagę również, oprócz wymiaru podmiotowego – do którego ograniczone zostaje doświadczenie psychologiczne – również nieskończoność, wyrażającą się w immanencji. To właśnie wewnętrzna struktura świadomości czasu ukazać ma pełnię doświadczenia. O tym mówi Husserl, gdy wspomina o odróżnieniu: z jednej strony czasu przejawiającego się przedmiotu, z drugiej zaś czasu jako samego przejawiania się – czasu immanentnego wyznaczonego właściwą strukturą podmiotu. Zaznaczona tym samym zostaje tutaj fundamentalna natura przeżyć świadomości. Albowiem to właśnie one w swojej efektywności mają decydować o tym, co się

⁶⁵ I d e m: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 60.

zjawia i jaka jest tego czegoś istota. Świat, który nas otacza zyskuje zatem swój właściwy wymiar obiektywności poprzez pokrycie się tego, co przejawia się w horyzoncie zewnętrznym z tym, co potwierdzić może horyzont wewnętrzny. Widzimy więc, że doświadczenie spełnia kryteria obiektywności, co za tym idzie ścisłości, tylko wtedy, gdy nie jest ograniczone w swoich wynikach do jednego aspektu perspektywy psychologicznej. Pole jej realizacji może dać jedynie pozór prawdy. Natomiast właściwym fundamentem relacji podmiotu do przedmiotu, której wymierność oddawać ma istota poznania, można odnaleźć w świadomym przeciwieństwie przedmiotu względem podmiotu. Albowiem korelacja tego, co zewnętrze domniemane i tego co, wewnątrznie przeżyte, spełnić może wymiar obiektywności tylko na zasadzie świadomości ich przeciwieństwa.

Rozważania fenomenologiczne sugerują równoczesność uchwytowania absolutnych dat wrażeniowych przepływu immanencji i przedmiotu. Jego spełnieniem jest intencjonalny promień skierowany ekstrawertycznie (przedmiotowo). Jednakże widoczny jest tutaj problem, który szczególnie wychodzi na jaw w analizach czasu. Mianowicie wydaje się być niemożliwa do utrzymania teza Husserla, że świadomość jest absolutną podstawą, która *nulla re indiget ad existendum*. Analiza fenomenologiczna wymusza raczej stwierdzenie, że świadomość nie może istnieć bez odróżnienia od konstytuującego się w niej przedmiotu i czasu. Przyznaje to sam Husserl stwierdzając, że z konieczności braku słów dla opisanie czegoś nieczasowego, opisujemy to według tego, co ukonstytuowane. Ontyczne pierwszeństwo świadomości i jej nieczasowość skłania zatem do zewnętrznego usytuowania się względem immanencji. Dalszą zaś konsekwencją ma być wzgląd w czasowość tego, co się pojawia. Dlatego trzeba się zastanowić, być może przeformułować tezę mówiącą o autonomii świadomości i wyrazić w sposób następujący: świadomość jest dostępna tylko na kanwie przejawiających się w niej przedmiotów⁶⁶. Autor *Wykładów z fenomenologii*

⁶⁶ Por. J. C z a r k o w s k i: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 168. Trzeba powiedzieć, że ujmując świadomość ontycznie jest ona niezawisła od wszelkiego innego bytu realnego. W ten sposób spełnia swoje powołanie jako *residuum*, podstawa doświadczenia, której wypowiedzieć się nie da. Epistemiczne usytuowanie podmiotu względem przedmiotu odnajduje ją jednak na podstawie doświadczenia przedmiotów i w ten sposób próbuje ją wtórnie określić jako zadaną. Co sugeruje raczej, iż fenomenologia jest poszukującą w poznaniu metodą niż odnalezioną ontologią świadomości.

wewnętrznej świadomości czasu mówi wprost: „[...] obiektywna czasowość konstituuje się fenomenologicznie i tylko dzięki tej konstytucji obecna jest dla nas zjawiskowość jako pewna obiektywność, bądź moment obiektywności, zatem fenomenologiczna analiza czasu nie może rozjaśnić konstytucji czasu bez uwzględnienia konstytucji obiektów czasowych”⁶⁷. Reasumując możemy powiedzieć, że programowo fenomenologia postuluje ontologię potwierdzoną czystą świadomością. Metodologicznie jest jednak ograniczona podmiotowym spojrzeniem naturalnie skierowanym na przedmiot. Wychodząc w swoich badaniach od tego, co się przejawia, musi rozpocząć swoje rozważania na gruncie przedmiotowym. Rezultatem jest ciągłość doświadczenia, o której mówiłem wspominając redukcję fenomenologiczną. Ona również dokonywana jest wtórnie, to znaczy względem świata ujętego przedmiotowo. Immanentna świadomość w apodyktycznej naturze doświadczenia możliwa jest więc do osiągnięcia tylko na mocy pewnego, przejawiającego się w dany sposób obiektu i tylko na gruncie w ten sposób przejawiającej się czasowości. Tym samym ciągłość doświadczenia fenomenologicznego, a tak samo redukcja fenomenologiczna, mająca udostępnić nam ostateczny transcendentálny grunt poznania, jest operacją wtórną wobec tego, co się pojawia. Jednakże trzeba pamiętać, że odwołanie do przedmiotowości nie polega jedynie na analizie tego, co jest zawarte w podmiocie pojęcia, lecz na predykatywnym określeniu świadomości. Albowiem poznanie ma się odnaleźć w doświadczeniu egalitarnym. Stąd przedmiot nie zostaje spełniony na zasadzie orzecznika zawartego w formalnym atrybucie pojęcia. Jego odzwierciedleniem jest świadomość podmiotu, którego zadaniem jest doprowadzić go do pełni w poznaniu.

⁶⁷ E. H u s s e r l: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 35.

2.4. Świadomość jako grunt poznania transcendentalnego

2.4.1. Charakter aporii poznania bezpośredniego w fenomenologii

Wymóg fenomenologicznej redukcji nie pozwala Husserlowi opuścić wyspy transcendentalnej świadomości. W konsekwencji poznany świat jest sensem ukonstytuowanym przez sferę noetyczną. Twórca fenomenologii podkreśla wprawdzie rolę wrażeń w związku świadomości ze światem, ale jednocześnie zaznacza prymarne stanowisko świadomości w poznaniu. Traktuje on wszelką rzeczywistość jako ukonstytuowaną w świecie ducha utożsamionym ze światem czystej świadomości. Dlatego też przedmiotem badań fenomenologicznych nie może być świat w znaczeniu klasycznym *res*, ale świat jako transcendentalny korelat świadomości. Sama świadomość wydaje się być, jak wynika z powyższych rozważań, nie ograniczona do sfery egologicznej, od której rozpoczynam pracę badawczą. Status konstytucji świadomości ma zasięg raczej nieograniczoności. W tym kontekście Stanisław Judycki pisze, że gdyby redukcja fenomenologiczna nie była *implicite* redukcją do transcendentalnej intersubiektywności, Husserl zmuszony byłby przyznać, iż powstanie świata jako intersubiektywno – obiektywnego fenomenu jest ułudą. Natomiast konstytucja przedmiotu dokonuje się w indywiduum, którym jest świadomość podmiotu przeprowadzającego redukcję⁶⁸. Zatem „Ja” nie wycofuje się ze świata, nie zrywa z nim wiążących go powiązań. W konstytucyjnej naturze świadomości podmiot jest wszech-otwarty (nieskończony w swoim otwarciu), co nie pozwala mu pominąć sfery intersubiektywności. Poznający podmiot ma zatem zrobić wszystko, aby przez jego indywidualne działanie, doświadczenie świata w którym żyje nie miało wymiaru psychologicznego. Chodzi zaś oto, żeby kryteria według których świat będzie poznawany były kryteriami obiektywnymi. Mianowicie żeby miały status prawdy. Dlatego też redukcję fenomenologiczną należy traktować jako odcięcie się od partykularyzacji doświadczenia. Trzeba zrozumieć ją w świetle tego, do czego zmierza jej przeprowadzenie. To znaczy, redukcja fenomenologiczna ma udostępnić

⁶⁸ S. J u d y c k i: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 44.

podmiotowi świat w doświadczeniu obiektywnym. Przeprowadzenie redukcji jest ograniczone do „Ja”, do egologicznego życia podmiotu, który jednakże wskazuje na intersubiektywny jej zakres. W tym sensie każdy podmiot ma możliwość przekonać się o tym, czy przesady w których żyje mają adekwatne podłoże w sferze epistemicznej, czy też nie. Podmiot ma więc płynące z istoty prawo do dokonania takiej redukcji, na tej samej zasadzie, która daje każdemu z nas możliwość poznawania. Wskutek czego świat w intuitywnym przeżywaniu zyskuje miano prawdziwego, a nie tylko domniemanego.

Nie chodzi o to, aby drogą propagandy przekonać, iż świat w którym żyję i który przeżywam jest prawdziwszy od tego, w którym żyją inni. Tylko dlatego, że dyktowany jest mocą istoty transcendentnej. Albowiem świat taki jest światem totalitarnym, despotycznym, ograniczonym do przesądów, z których wygrywają te, które mają silniejszą argumentację. Chodzi natomiast o to, żeby podmiot odnalazł prawdziwy świat, w którym „Ja” będzie potwierdzone przeżyciem, a nie tylko formą. W rezultacie domniemany przedmiot odniesiony zostanie do odpowiadającej mu świadomości przeżywania, a nie potwierdzony jedynie w formie tautologii. Stąd poznanie nie jest czymś, co można by komuś narzucić. Każdy spełniając siebie powinien spełniać poznanie w sobie tylko właściwym sensie. Inaczej mówiąc, podmiot nie może poznać przedmiotu przejmując tylko jego formułę. Przedmiot jest poznany w momencie świadomego spełnienia. Husserl mówi, że podmiot jako istota świadoma ma możliwość odwoływać się do poznania adekwatnego poprzez to, co jej się apodyktycznie narzuca. To właśnie apodyktyczna natura świadomości stanowi o poznaniu jak i ją efektywnie wypełnia. Wszelako więc, idealna możliwość poznania obiektywnego zasadza się na subiektywności obciążonej faktycznością. Istota poznania wywklana jest z tego, co każdorazowo dane. Problem poznania tkwi w tym, czy faktyczność domniemania zostanie potwierdzona tym, co przeżyte, czy będzie głuchym odbiciem formy. Podsumowując podkreślmy, tylko przez subiektywność dany jest świat obiektywny⁶⁹. Dlatego nieskończony wymiar fenomenologicznego doświadczenia ma podstawę w skończonej istocie podmiotu. Jeśli podmiot ma być autonomiczny,

⁶⁹ *Ideen III*, s. 64.

ustala świat jako nieskończoną możliwość. Podmiot w autonomicznie świadomym życiu ma zatem na względzie to, iż jest podmiotem pośród innych podmiotów, jak również, że świat jest polem nieskończonego doświadczenia.

Dopiero przez uświadomienie sobie nieskończonej możliwości poznania tkwiącej w niezawisłej od wszelkiego doświadczenia istocie skończoności podmiotu można doszukiwać się jakiegokolwiek idei. W *Kryzysie kultury europejskiej i filozofii* Husserl pisze: „Należy wykazać filozoficzną ideę immanentną zawartą w historii Europy (duchowej Europy), albo – co jest tym samym – jej immanentną teleologię, która z punktu widzenia całej ludzkości (*der universalen Menschheit überhaupt*) uwidacznia się jako wyłonienie się i początek rozwoju nowej epoki ludzkości, która chce i potrafi żyć jedynie w swobodnym kształtowaniu swego bytu (*Dasein*), swego historycznego życia w oparciu (*aus*) o idee rozumu, o nieskończone zadanie”⁷⁰. Dlatego idea racjonalizmu, jeśli ma realizować istotę podmiotu a tym samym poznanie, nie może wychodzić od czegoś, co jest względem niego zewnętrzne. Poznanie swojego źródła poszukuje więc nie w transcendencji, ale w tym, co istotowo przynależy do podmiotu. Racjonalizm jeśli ma być wypełniony treścią musi wychodzić od świadomości przeżywania. Tylko poprzez świadomość może być dana jakakolwiek nieskończoność. To jednocześnie sprawia, że idea odnajduje potwierdzenie swojej istności, właściwej egzystencji, przez zjawianie się w świadomości. Wskutek czego, jedynie w świadomości może się spełnić idea (jest to intuicyjny wymiar obiektywnie przemawiającego poznania w subiektywności, która z racji przebiegu musi odmówić sobie jakiegokolwiek osobowości⁷¹). Dlatego zabieg, który podmiotowi zapewnia poznanie adekwatne (redukcja fenomenologiczna) jest działaniem wolności. Podmiot poznając motywowany jest bowiem zjawiającymi się efektywnie treściami świadomości. Wszelako transcendencja nie ma na niego żadnego wpływu. Stąd nie chodzi tutaj o przyjęcie formuły skrajności prawda – fałsz, ale o przeżycie.

⁷⁰Zob. J. S ó j k a: *Heglizm w filozofii Husserla*. „Nowa Krytyka”. 1992, T. 3, s. 50. „Każda wielka filozofia jest nie tylko faktem historycznym, lecz nadto spełnia wielką, ba jedyną w swoim rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wznosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, wykształcenie, mądrość swego czasu” E. H u s s e r l: *Filozofia jako nauka ścisła*. Tłum. W. G a l e w i c z. Warszawa 1992, s. 62.

⁷¹Por. I. K e r n: *Husserl und Kant...*, s. 264.

Podmiot w ujęciu źródłowym ma spełniać się zatem na zasadzie nieskończonego przepływu świadomości. To sprawia, że pole doświadczenia podmiotowego jest polem subiektywności. W tym sensie poznanie jest zadane. Można by nawet rzec: im dłużej pozostaje w prawdzie tym bardziej ulega pozorowi. Prawda jest bowiem zawarta w przepływie świadomości, którego uchwycić nie sposób. Pokazana tutaj ontologiczna podstawa relacji, podmiot – przedmiot, wykazuje z jednej strony niemożliwość właściwego, ze źródłowej prezentacji w świadomości wywikłania. Tym samym nie ma możliwości komplementarnego spełnienia jej korelacyjnej natury. Z drugiej strony, przedmiot poznania jest dany pierwotnie za sprawą „Ja empirycznego”, i tylko przez w ten sposób prezentujący się świat zostaje uchylona podstawa źródłowo prezentującej transcendentalnej świadomości. Odbiorczość naturalna jest asumptem poznania. Pokazując aprioryczną naturę, podmiot afirmuje swoją istotę jako odnajdującą po drugiej stronie przedmiot poznania. Zrazu, poznawcza korelacja jest spełniona w momencie ujmowania fenomenalnego. Albowiem podmiot odnajduje siebie i przedmiot tylko w świadomości przeżywania. Transcendentalna podstawa świadomości zostaje jednakże uznana nie przez autonomiczną strukturę fundujących przeżyć, ale poprzez światowe „Ja empiryczne”. Z tego wynika, że obiektywność poznania może być odnaleziona tylko w nastawieniu naturalnym, które jest jedyną, mimo swojej pozorności dostępną prawdą podmiotu. Rudymenty subiektywności odnajdują podmiot jako przeżywanie tego, co dane w efektywnym życiu świadomości. Stąd podważają naturalnie nastawione ujęcie prawdy. Właściwa eksplikacja poznania ma więc przebiegać, nie drogą abstrakcyjnego zróżnicowania podmiotu i przedmiotu, ale w fenomenologicznej jedności życia. Dokonujący refleksji podmiot, który w fenomenologicznym wglądzie potwierdza siebie, ma możliwość fundować poznanie autentyczne. Nie jest to naturalne ujęcie przedmiotu. Stąd, zadaniem podmiotu w poznaniu nie jest dokonywać apercpcji, ale właściwie rozpoznawać sytuację. Mianowicie podmiot w refleksji ma ująć harmonię tego, co domniemane i tego, co przeżyte. Pominięcie któregośkolwiek z tych elementów jest wynikiem nieautentyczności poznania.

Widziana z klasycznej perspektywy aporia poznania, korelacji podmiotu i przedmiotu, pokazana jest tu jako realizująca się w absolutnym przeciwieństwie. Podmiot poznania jako wyraz prawdy obiektywnej ma się konstituować w tak wyeksplikowanym polu zadaniowym świadomości. Źródłowa prezentacja świadomości jest z jednej strony czymś najbardziej „moim” i stanowi o wszelkiej podmiotowej ontologii; z drugiej strony, wbrew swojemu subiektywnemu wydźwiękowi, a nawet przez niego ma być czymś obiektywnym. W tej sytuacji punkt spięcia, relacyjnego połączenia podmiotu i przedmiotu odnaleziony zostaje w „świadomym Ja”. Jest to wyraz specyficznej dla poznawania, niemożności odłączenia czynnika stanowiącego o najwyższej subiektywności od czynnika podmiotowego, mającego być spełnieniem obiektywności. Tym samym w przeżyciu świadomości aporia poznania zostaje zniesiona. Mianowicie to, co subiektywne i to, co obiektywne znajduje swoje spełnienie w swoim absolutnym przeciwieństwie. Subiektywność przez ciągłe intencyjne życie świadomości w zadanej prawdzie potwierdza autentyzm poznania. Obiektywność spełniona zaś zostaje na zasadzie niespełnienia. Stąd prawda i jej obiektywizacja jest wciąż wyrazem aporii. Trzeba jednak pamiętać, że jej oddźwięk i świadomość widoczna jest w tym, co przeżywane. Dlatego też w przeżyciu świadomości aporia zostaje zniesiona.

Spełnienie obiektywności jako prawdy zamkniętej w ramach „pojęcia” jest pozorem, który może się utrzymać tylko na zasadzie dogmatycznej propagandy niesionej ślepą wiarą w niczym nie potwierdzone domniemanie. Sytuacja domniemania obrazuje właściwy kontekst aporii poznania bezpośredniego. W przeciwieństwie do niej podmiotowa pierwotność zostaje wyrażona przez najbardziej podstawową i stanowiącą o wszelkiej ontologii strukturę źródłowo prezentującej się świadomości. Świadomość tak, jak stanowi o źródłowości poznania, jest prawdą zasadniczą. Natomiast tak, jak stanowi ona o absolutności podmiotu jest wyznacznikiem skończonego poznania.

Pierwotna sfera konstytucji (świadomość) ustala zatem formę podmiotu w spełniającej się treści przeżywania. Zawsze bowiem jestem już pewnym „Ja”, ale tylko przez „przeżywanie” konkretnym podmiotem. Wszelako wrażenia

przyporządkowane zostają bezwzględnie „mojej osobie”, Ja słyszę, Ja czuję dotyk, Ja spostrzegam itp. Tak samo jednak jak te poszczególne czynności dokonują się jako przynależne do natury podmiotu, tak również analiza wyżej wymienionych *intuicji* odnajduje pierwotniejsze ich źródło aniżeli podmiot. Źródło to wskazuje na sferę świadomą, sferę nie ukonstytuowaną, do której podmiot ma dostęp wbrew jej naturze. W rezultacie refleksji – z punktu widzenia określonego przez Ja. Stąd właściwym atrybutem życia świadomości jest „Ja”. To ono jest świadome, i przez możliwość dokonania refleksji ma również wgląd w fenomeny źródłowości. Fenomenalnie zatem tym, co najbardziej pierwotne jest podmiot „Ja”. Pole doświadczenia *a priori* wskazuje „Ja” stojące wobec doświadczanego obiektu. Relacja podmiot – przedmiot jest, jak to już wielokrotnie w tej pracy mówiłem relacją podstawową, od której jedyną możliwą ucieczką jest abstrakcja; tworzenie sztucznych formalizmów, których zadaniem jest przewycięzenie problemu odległości tego, co najbardziej skrajne. Świadomość, będąca pierwotną źródłowością poznania, jest przedmiotem pytania o początek z którego wszystko bierze swoją konstytucję i dzięki czemu jest. Istota wskazuje, że jest, tym czym musi z mocą apodyktyczności być.

Rozgraniczmy jeszcze. Jako człowiek podmiot jest istotą psychofizyczną. Tak jak zmysły potwierdzają przedmiotową obecność świata, tak „Ja” stanowi rdzeń podmiotu poznania. Husserl pierwszeństwo nadaje sferze drugiej, to świadomość jako transcendentalna podmiotowość ma być fundamentem i ostatecznym *residuum*, warunkiem *sine qua non* wszystkiego, co się zjawia. Źródłowy przepływ świadomości utożsamionej z właściwą naturą podmiotu konstytuować ma przedmioty jako one same (rzeczy same w sobie). Jednakże natura konstytucji poznania sprawia, że wobec wciąż otwierających się na nowe przeżyć, podmiot staje się dla siebie zagadką. Jedyne przez co jest wskazywany to archetyp własnej osoby. Istota świata a zarazem podmiotowość jest więc wciąż czymś zadany. Albowiem Świadomość, tak jak stanowi o źródłowości poznania, niczego nie rozstrzyga⁷². Jednak pomimo tego, wraz z przedmiotowym

⁷² Husserl pisze, iż przedmiot odczuć wyznaczony jest przez swoją cielesność, ze względu na zmysłowość. Geneza poznania nie wskazuje jednak na żaden przedmiot materialny – materia jest jedynie przedmiotem ujęcia jednoczącego przeżycia świadomości, dlatego otrzymuje status jedynie czegoś

odzwierciedleniem konstytucji, widoczne jest również „Ja”. Podmiot jest fundamentem świata. Dlatego zawsze w konstytuowaniu struktur światowości obecny jest podmiot ze swoim fenomenalnym znamieniem jednoznacznie wskazującym na Ja (nikt nie zaprzeczy temu, co czuję kiedy już to odczuwam). Jednocześnie, jeśli ma być wyrazem poznania autentycznego, podmiot musi sam zdecydować o jego treści. Czyli na pytanie „kim jest?”, ma odpowiedzieć spełniając swoją naturę w pierwotnym przepływie świadomości. To ona ma potwierdzić, bądź zaprzeczyć temu za kogo podaje się podmiot. Stąd świadomość poprzez treść potwierdza podmiot i uwalnia go od despotyzmu niczym nie potwierdzonej myśli. Od ślepego formalizmu, który może się łudzić wprowadzić fantazją (gdzie relacja podmiot – przedmiot zostaje sprowadzona do afirmacji podmiotu przez relację podmiot – podmiot), lecz w żadnym razie nie jest poznaniem autentycznym. Dlatego świadomościowe pole doświadczenia nie potwierdza podmiotu ani przedmiotu. Jedynie na zasadzie wciąż otwartego horyzontu dokonywania się w źródłowej świadomości potwierdzić może epistemologiczną nieadekwację poznania. Tylko w ten sposób może być pokazana adekwacja, a poprzez nią prawda poznania jako nieosiągalna transcendencja może uzyskać wymiar transcendentalny.

epifenomenalnego wobec źródła, które samo dyktuje, co tak na prawdę się pojawia względem podmiotu. „So erhält das U n i v e r s u m d e r E m p f i n d u n g e n (der sinnlichen Impressionen) eines jeden Beziehung auf den Leib und seine eben dadurch als „Sinnesorgane” charakterisierten Teile und wird selbst zu etwas Leiblichem, aber nicht Materiellern”. *Ideen III*, s. 6.

3. Poglądy Husserla w *Erste Philosophie*

3.1. Zmiana stanowiska

W rozdziale drugim zaprezentowałem poglądy Edmunda Husserla z wczesnego okresu rozwoju jego filozofii, to znaczy, gdy programowo uprawiał ją jako „naukę ścisłą”. Jego zdaniem filozofia w metodycznym zabiegu redukcji fenomenologicznej miała odsłaniać rzeczywistość taką, jaka ona jest. Uzyskana w ten sposób wiedza charakteryzować się miała przedmiotową ważnością. To znaczy w zredukowanej świadomości świat miał się ukazywać w bezpośredniości i pełni jako adekwacja odpowiadająca apodyktycznej zawartości sensu podmiotowego. Ujmując filozofię jako naukę ścisłą, Husserl nie rozróżniał dychotomii między apriorycznymi formami naukowymi a apriorycznymi formami ujęcia naocznie przeżytego świata. Oznaczał natomiast te dwa formaty odsłaniające się w oczyszczonej świadomości jako jednakowo pochodzące z transcendentalnej subiektywności. Rezultatem takiego ujęcia jest fakt, że przedmioty nauki znajdują swój właściwy wymiar jako odzwierciedlenie przeżyć świadomości. Dopiero w drugiej połowie lat dwudziestych, pod wpływem Heinricha Rickerta i jego uczniów, Husserl zmienia swoje dotychczasowe stanowisko dotyczące *natura formaliter spectata* nauk i uważa, że nie są one prostym analitycznym odsłonięciem przedteoretycznego doświadczenia formy świata, ale że prowadzą do ujęć nowych momentów formalnych¹. Husserl od tego momentu nie identyfikuje formalnych struktur nauk z ontologią świata doświadczanego. Mianowicie kategorie wiedzy są przez niego porównywane z Kantowskimi kategoriami przyrodoznawczymi.

Autor rozprawy *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* pisze w ten sposób: „Kontrast między subiektywnością świata życia codziennego (*Lebenswelt*) a »obiektywnym«, »prawdziwym« światem, polega na tym, że ostateczna teoretyczna – logiczna struktura substancjalna (*Substruktion*), [...] zasadniczo nie daje się doświadczyć w swoim własnym bycie, podczas gdy podmiot codzienności odznacza się we

¹ Por. I. K e r n: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 412–413.

wszystkim i każdym możliwością rzeczywistego doświadczenia”². Widać więc, że to, co w *Ideach I* zwykle znajdowało potwierdzenie w przebiegu świadomości jako przedmiot, tu z zasady jest niedoświadczalne. Doświadczyć możemy tylko tego, co dostępne w faktycznej codziennej świadomości. Tylko przez jej hipostazowanie przedmiot może mieć znaczenie obiektywne. Tym samym przestrzeń geometryczna nie uzyskuje obiektywnego statusu w odniesieniu do wyższego stopnia świadomości, ale odnajduje swoje spełnienie na gruncie oczywistości życia codziennego, to jest w fizycznych kształtach³. Stąd jako obiektywna struktura prawdy „ściśła nauka” jest niedoświadczalna, nie zakłada bowiem w swoim początku żadnych ustaleń dotyczących świata. „Początek ma więc być n i c z y m – n i c z y m ś w i a t o w y m. [...] P o d m i o t o w o ś ć jest naturalnie każdorazowo dana w świecie [...] jako już istniejąca”⁴.

3.1.1. Niemożność uwierzytelnienia nauki ściślej przez zredukowaną świadomość

3.1.1.1. Perspektywa świata życia codziennego (*Lebenswelt*)

Czyniąc podstawą doświadczenia świat życia codziennego (*Lebenswelt*), Husserl pokazuje niewystarczalność zredukowanej świadomości do ugruntowania poznania jako nauki ściślej. W zredukowanej świadomości egzystencja przedmiotów nie jest bowiem określona co do własnego statusu bycia. Egzystencja przedmiotu zawiera się w noemacie, który zostaje określony w przebiegu świadomości. Stąd egzystencja przedmiotów zależna jest od noezy, a co za tym

² „Der Kontrast zwischen dem Subjektiven der Lebenswelt und der »objektiven«, der »wahren« Welt liegt nun darin, daß die letztere eine theoretisch – logische Substriktion ist, [...] prinzipiell in seinem eigenen Selbstsein nicht Erfahrbaren, während das lebensweltlich Subjektive in allem und jedem eben durch seine wirkliche Erfahrbarkeit ausgezeichnet ist”. E. H u s s e r l: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. B i e m e l. Den Haag 1962, s. 130.

³ Por. ibidem, s. 132.

⁴ „Der Anfang müßte also nichts sein – nichts Weltliches. [...] Natürlich das Subjektive selbst, in dem Welt sich jeweils schon [...] als seiend vorgibt”. E. H u s s e r l: *Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. B o e h m. Den Haag 1959, s. 473 [dalej cytowane jako *EP II*].

idzie podlega relatywizacji. Dlatego też na gruncie czystej świadomości kryterium charakteryzujące noemat i odróżnienie go od świadomości oraz od statusu postawy naturalnej nie może być zrealizowane⁵. Widzimy zatem, że przedmiot realny w *Ideach* wprawdzie odzyskał swą jedność w noemacie, ale nie odzyskał właściwego mu – przynajmniej w myśl poglądów potocznych – sposobu istnienia. To znaczy nie odzyskał istnienia niezależnego od przeżyć świadomych. Inaczej mówiąc: Drzewo ukazujące się w mnogości przejawów – jako to, co noetyczne, poprzez spostrzeżenie – jest dziedziną konstytuujących się mnogości i nigdy nie będzie dziedziną jedności tego, co noematyczne⁶. Stąd widocznym jest fakt, że obiektywność przyrody zostaje zrelatywizowana, odniesiona do opisu konstytucji i uznana za wynik apercpepcji uprzedmiotowiającej. Wszelako obiektywność przedmiotowa jest tworem domniemanym. Odniesienie do rzeczywistości uzyskuje ona jedynie na zasadzie danych wrażeniowych⁷. Przy czym same daty wrażeniowe nie mogą spełnić wiedzy przedmiotowej.

W kontekście powyższych rozważań Husserl stwierdza niewystarczalność stanowiska poznania określonego przez *residuum* świadomości do osiągnięcia prawdy transcendentalnej. W rozważaniach teoretycznych kieruje się ono bowiem na świadomość ograniczoną własną istotą, pozostawiając byt realny poza polem zainteresowania. Tym samym rozważania takie zaprzeczają możliwości osiągnięcia przedmiotu poznania. Dopóki nie odstąpi się od szczególnego uświadomienia sensu i głębszego rozjaśnienia pojęcia czystej świadomości jako nadającej wszelkie przedmiotowe prawo, oczywistość ujmującej siebie świadomości jak i ugruntowanie filozofii transcendentalnej zostaną zapoznane. Konieczne jest więc rozszerzenie perspektywy transcendentalnej, która osiągając status prawdy filozoficznej nie może ograniczać się do prostych dat zredukowanej świadomości⁸.

⁵ „Husserl möchte bei solchen Äußerungen, die wie das transzendentalphänomenologische Sakrieleg eines Rückfalls in die natürliche Einstellung anmuten, bestenfalls daran gedacht haben, daß mit der noematischen Einheit des Gegenstandsphänomens die Wirklichkeit des Gegenstandes in der Tat noch nicht gesichert ist. Ersichtlich bedarf es dazu noch eines Kriteriums, nach dem, und zwar am Noema selbst, sich ausmachen läßt, ob es Noema eines wirklichen, wahrhaft existierenden Gegenstandes ist oder nicht.” E. S t r ö k e r: *Husserls transzendental phänomenologie*. Frankfurt am Main 1988, s. 112.

⁶ Por. A. P ó ł t a w s k i: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna teoria świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 260–261.

⁷ Por. ibidem, s. 304.

⁸ Por. E. H u s s e r l: *Erste Philosophie*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. B o e h m. Den Haag 1956, s. 255 [dalej cytowane jako *EP I*].

Zmiana perspektywy rozważań jest widoczna w *Erste Philosophie*. Husserl odchodzi od zamysłu wczesnej fenomenologii, której właściwym przedmiotem wiedzy były fenomeny zjawiające się w immanencji świadomości. Świadomość nie jest tu pojęta jako *nulla re indiget ad existendum*, ale jest świadomością faktyczną, która pojmuje świat właśnie jako uniwersum faktów. Fakt jednak nie jest rozumiany przez świadomość jako jej empirystyczne przeciwieństwo, lecz stanowi uznany przez nią na zasadzie transcendentnego doświadczenia atrybut świata.

Uniwersalną podstawą doświadczenia jest świadomość codzienności – intersubiektywna immanencja transcendentna – która „w sobie” ustanawia fenomeny jako fakty w których konstytuuje się świat. Widzimy więc, że w perspektywie rozważań zawartych w *Erste Philosophie* Husserl traktuje świat jako domenę podmiotu transcendentnego. Podmiot ma świat naprzeciwko siebie na zasadzie każdorazowego odnoszenia się do niego i uznania wszystkiego, co w nim obecne. W rezultacie relacja podmiot–przedmiot jest ontycznie wyznaczona transcendentną naturą świata i podmiotu. Stąd „Ujęte uniwersum wszelkiej transcendentnej faktyczności jest konkretem”⁹, w konkretnej świadomości ujętym przedmiotem. Tym samym zasada transcendentnego określenia świata sprawia, że podmiot stanowi integralną część życia w nim. Świadomość nie jest ograniczona w redukcji fenomenologicznej. Zadaniem świadomości jest przyglądać się wszelkim oznakom świadomego życia, które z natury jest strukturą intersubiektywną. Stąd badanie i analiza natury w ścisłym sensie nauki jest dopiero zadana. W świecie codzienności musimy się ograniczyć do natury wyrażonej przypadkiem. Dlatego świadomości nie chodzi o prawo, które ma wyrażać absolutnie ścisłą naukę, ale o określony w doświadczeniu świat¹⁰.

⁹ „Konkret genommen, ist es also Universum aller transzendentalen Faktizität.” *EP I*, s. 257.

¹⁰ Por. *EP I*, s. 392.

3.2. Transcendentalny obraz sytuacji podmiotu świadomości w świecie

3.2.1. Idealny charakter świadomości życia w świecie

Widzimy, że absolutne uzasadnienie prawa naukowego, zmierzające do ugruntowania nauki ścisłej, dokonuje się w dwóch fazach. Pierwszą fazą jest dowodzenie założeń, które mają w przednaukowym doświadczeniu życia znaczenie utrzymania świata dla nauk pozytywnych. Drugą fazę stanowi żądanie uwierzytelnienia tychże założeń. Stąd świat życia i uzasadniająca grunt doświadczenia i bytu ścisła nauka są ze sobą metodycznie związane. Autor *Erste Philosophie* mówi wprost: „Przed wszelkim poznaniem nauki pozytywnej konieczne jest poznanie czystej (transcendentalnej) subiektywności”¹¹. Dlatego też pierwszym etapem refleksji ma być ujęcie transcendentalnej sfery życia. Relacjonując fakt świadomości życia codziennego możemy powiedzieć: Dopóki trwamy w świecie i nauce naturalnego nastawienia, nie jesteśmy zdolni do uświadomienia sobie transcendentalnej sytuacji podmiotu w świecie. Wtedy każda możliwość doświadczenia bytu i każda nauka jest odzwierciedleniem pojęciowym. Dopiero postawienie pytania o świat przenosi ciężar rozważań z oczywistości naturalnego nastawienia na świadomość. Nastawiony naturalnie podmiot pojmuje rzeczywistość jako niewątpliwy grunt doświadczenia naukowego. „Teraz jednak, w odwróceniu naturalnie nastawionej myśli, mamy wprost zamiast świata, t y l k o »j e g o « ś w i a d o m o ś ć”¹². Świat w takiej refleksji przestaje być światem określić „w sobie”, zyskuje natomiast wymiar transcendentalny. Świat odniesiony do subiektywnej możliwości poznania staje się niesionym przez przepływ świadomości sensem. Transcendentalna perspektywa spojrzenia ujmuje więc „Każdorazowo pomyślany [świat – M. F.], jako świat i to, co jest domniemane, poznany i możliwy do poznania, tak jak jest poznany i jak daje się poznawać”¹³.

¹¹ „Vor aller Erkenntnis positiver Wissenschaft liegt notwendig die Erkenntnis der reinen (transzendentalen) Subjektivität.” *EP II*, s. 476.

¹² „Nun aber, in der Umwendung der natürlichen Denkungsart, haben wir statt der Welt schlechthin n u r d a s B e w u ß t s e i n v o n »der Welt«.” *EP I*, s. 271.

¹³ „Es ist die jeweils vermeinte, als die und so wie sie vermeinte ist, die jeweils erkannte und erkennbare, als wie sie eben erkannte und erkennbare ist.” *EP I*, s. 272.

Jednocześnie pokazuje wypełniony sens wiedzy jak i jego niewypełnienie w domniemaniu. Wszystko co się odbywa i ma znaczenie dla podmiotu życia wraz z wszystkim tym, co się pokazuje w takim działaniu, dopomina się takiego uwierzytelniającego studium. „Ja codzienności” w rozważaniu siebie staje wobec konieczności oczyszczenia przez transcendentalną redukcję, która ma ukazać faktyczną sytuację przeżywania. Ukazane w ten sposób „Ja” transcendentalne, we wglądzie w przeżywany świat poznania, uprzytamnia sobie, iż sięga o wiele dalej niż może być mu dane w konkretnym przypadku. Efektem jest więc odsłonięcie refleksyjnej natury podmiotu, która określa to, co jest mu dane oraz to, co stanowi jego istotowe zadanie. Zadanie to w naturalnie nastawionym życiu jawi się podmiotowi jako coś gotowego i znanego. „Ja” transcendentalne określa natomiast stan faktyczny podmiotu, podkreślając, że rezultat wskazany takim zadaniem jest tylko aproksymacją ujętej w idei uniwersalnej filozofii¹⁴.

3. 2. 2. Poznanie jako transcendentalny problemat podmiotu

Zadaniem filozofii transcendentalnej jest więc wskazywanie na zaistniałą sytuację poznania. Filozofia transcendentalna odsłaniać ma różnicę, jaka zachodzi między całkowitym zaufaniem do obiektów, ujętych w bycie „w-sobie” i „dla-siebie”, a poznaniem tychże obiektów za sprawą źródłowości i prawowitego sensu spełnianego w poznającej świadomości. Tym samym podmiot w takiej refleksji uświadamia sobie, że urzeczywistnione przedmioty naszej wiedzy nie są poznane, ale właśnie jako jeszcze nie poznane z góry przynależą do otwartego horyzontu tego, co pomyślane. To skłania do poznania, które ma sukcesywnie realizować ideę, pomiędzy niedoskonałym poznaniem z różnego rodzaju modusami pustych intencji i spełnionego naocznie ujęcia a idealnie doskonałym poznaniem. Jednakże ideał ten dla podmiotu poznania jest niedostępny. Obserwujemy podwójność stanowiska poznania: z jednej strony sytuacja życia codziennego bezwzględnie rysuje świat i w nim występujące przedmioty, z drugiej zaś transcendentalna refleksja bierze pod

¹⁴ Por. *EP II*, s. 477.

uwagę względność i zależność tegoż świata wobec podmiotu poznania. Możemy zatem powiedzieć, że podmiot fenomenologiczny, będąc gruntem doświadczenia transcendentalnego, uznaje odniesienia świadomości życia do świata i jego obiektów jako cele poznania i logicznego doświadczenia. Przy czym poddając poznanie refleksji, podmiot rozważa je problemowo, jako „fenomeny”. Tymczasem nierefleksyjne życie codzienne ujmuje rzeczywistość jako „samą w sobie”. To znaczy podmiot charakteryzuje się psychofizyczną konotacją, całość bytu natomiast jawi się jako przykład intersubiektywnej akceptacji wspólnoty ludzkiej. Co znamienne, zarówno dla Husserla jak i Descartes’a, *ego*, „Ja transcendentalne” o które tutaj chodzi nie jest w żadnym wypadku psychofizycznym realnym Ja ludzkości¹⁵. Świat oraz możliwe światy nie mogą zaistnieć nigdzie indziej, jak tylko w poznających podmiotach. Za sprawą takiego zwrotu świat staje się wielkością świadomości życia i istotnych jego możliwości. Podmiot świadomości zadaje sobie tym samym istotowe pytanie o świat. W efekcie uświadamia sobie faktyczną sytuację życia. To znaczy, że świat w którym żyjemy jako intersubiektywna wspólnota jest tylko ideą, która znajduje wyraz poza możliwościami poznania.

3.2.3. Problem redukcji fenomenologicznej

Uświadamiając sobie prawdę poznania, mianowicie, że świat w którym żyjemy, jest ideą bez spełnienia w świadomości, musimy wiedzieć o tym, iż *ἐποχή* odsłaniająca najgłębsze i najdalsze zrozumienie struktur podmiotowości jest również tylko zadaną strukturą poznania. Tym samym postępowanie fenomenologiczne wcale nie dostarcza metody redukcji, ale wciąż na nowo ją zadaje. Wstępne rozważania krytyczne mają odsłonić upływający w ciągłości doświadczenia świat, a wraz z nim ciągłość ustanowienia bytu istniejącego świata. Pierwszą fazą badania jest eksplikacja wszystkiego, co ze sobą niesie bogactwo ogółu naturalnego doświadczenia i uniwersum odnoszących się do niego znaczeń. Styl takiego doświadczenia odsłaniać ma naturalnie uzasadnioną antycypację, która

¹⁵ Por. *EP I*, s. 278.

łączy znaczenia mające swój wydzźwięk w przyszłości z tymi, które miały swoje miejsce w przeszłości. Analiza naturalnego doświadczenia, ma zatem utwierdzać, że radykalne uwyrażnienie i rozjaśniające uświadomienie o które tutaj chodzi, jest niczym innym jak dojrzewaniem metody fenomenologicznej *ἐποχή*¹⁶. Można się więc zapytać: Co ma kierować podmiot ku metodzie redukcji transcendentalnej w pierwszym jego odruchu? Co ma utwierdzać o tym, że możliwość ukazującej się w takiej redukcji podmiotowości nie jest pustym omówieniem „*ego cogito*”? Husserl twierdzi, iż grunt fenomenologicznego przedsięwzięcia jest konkretnie dany w życiu każdego podmiotu. „[...] [doświadczenie fenomenologiczne – M.F.] jawi się konkretnie jako życie na przeciwko konkretnego podmiotu i w istocie jako nieskończone życie transcendentalne. Kiedy je ograniczamy do bezpośredniości transcendentalnego samodoświadczenia własnego życia, z jednej strony jest ono scentrowane w *ego*, »Ja« transcendentalnym, z drugiej pociąga za sobą wgląd w wieloraką intencjonalną obiektywność jako intencjonalną jedność różnorodności *modi* świadomości”¹⁷. Tym samym, przez rezygnację z naturalnego doświadczenia oraz ustanie naturalnego oddziaływania ludzkości, odsłania się pole nieskończonego doświadczenia transcendentalnego. Ustanawiam siebie na nowo – jako filozof poszukujący początku – co jednocześnie umożliwia otwarcie się na nowe doświadczenie. Ten radykalizm początku otworzyć ma nieskończone pole doświadczenia transcendentalnej podmiotowości. Ogół znaczenia i bytu w oczywistości takiego spojrzenia zostaje otwarty na nieskończoność. W ten sposób autentycznie ustanowiona transcendentalna podmiotowość pozostaje wciąż otwartą, nie ograniczoną w żaden sposób do dyktatu doświadczenia naturalnego. Reasumując możemy powiedzieć, że postępowanie zmierzające do odsłonięcia transcendentalnego spojrzenia na doświadczenie ukazać ma nieskończoność faktycznego stanu rzeczy. Autor *Erste Philosophie* komentując ograniczoność doświadczenia naturalnego mówi: „C a ł o ś ć b y t u ś w i a t a

¹⁶ Por. *EP II*, s. 164–165.

¹⁷ „[...] er tritt alsbald konkret und in seiner Wesenseigenheit als unendliches transzendentes L e b e n entgegen, als ein Leben, das wenn wir uns auf das unmittelbarer transzendentaler Selbsterfahrung erfaßbare eigene Leben beschränken, einerseits die Zentrierung im *ego*, dem transzendentalen »Ich«, in sich trägt, und anderseits die Beziehung auf vielartige intentionale Objektivitäten, jede eine intentionale Einheit mannigfaltiger Bewußtsein.” *EP II*, s. 166.

dziecięcego nie jest absolutną całością bytu.”¹⁸ Każdemu poznającemu podmiotowi pozostaje więc uświadomić sobie własną sytuację ontyczną. Mianowicie, iż w swojej intelektualnej skończoności podmiot ograniczony jest do świata niesionego przez domniemaną ciągłość doświadczenia naturalnego. Jednocześnie ma to oznaczać, że wciąż sytuuje się na przeciwko nieskończoności.

Wysuwana z inicjatywy podmiotu możliwość dokonania redukcji fenomenologicznej określona jest przez naturę refleksji transcendentalnej. Refleksja poucza, że czysta świadomość jako *residuum* bytu jest niemożliwa do osiągnięcia. Jednocześnie podkreślić trzeba, że nie zwalnia to poznającego podmiotu od prób jej przeprowadzenia. Próby takie mają bowiem na celu uświadomienie podmiotu w sytuacji faktycznej. Postępowanie takie jest jednoznaczne z tym, które ma mnie ustanowić jako transcendentalnego widza i umożliwić bezpośrednie i źródłowe oglądanie jakiegokolwiek prawdy i prawdy w sobie. Fenomenologia jest więc metodą każdorazowo wyznaczoną przez ideę najlepszego poznania, które określić ma sytuację faktyczną¹⁹.

Każdemu filozoficznemu poznaniu przyświeca utworzona na gruncie refleksji idea prawdy. Idea taka ma tym samym wskazywać na obszar wolnego od sprzeczności sensownego życia, czy też w postępowaniu logicznym potwierdzać jego konsekwencję. Baumgartner relacjonując fakt istnienia wiedzy skończonej mówi w sposób następujący, „Wszelka wiedza ma podstawę w dążeniu, które moment absolutny i nieuwarunkowany, obecny w każdym akcie realizacji wiedzy (*in jedem Wissensvolzug*), wytwarza dla swego samourzeczywistnienia. [...] Stąd też wszelka wiedza wprzęgnięta jest w refleksyjny proces rozwijania się polaryzującej gry między ideą absolutu jako praktycznie nieuwarunkowaną ideą a teoretycznie ograniczonymi, określonymi przez negację, skończonymi momentami wiedzy”²⁰. Również redukcja fenomenologiczna, odsłaniająca korelację podmiotowo–przedmiotową, bierze pod uwagę formę rozwijających się

¹⁸ „Das Seinsall des Weltkindes ist nicht das Seinsall.” *EP II*, s. 166.

¹⁹ Por. *EP II*, s. 167

²⁰ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 137.

argumentacji wiedzy, których ostatecznym wyrazem jest przez nią wskazana idea. Idea jest punktem, który przez swoją kulminację nie będzie pytał o to, czy poznajemy i co możemy poznawać. W to, że podmiot poznaje nikt nie wątpi. Idea ma natomiast rzucić pełnię światła na wyrażające się we wszystkich możliwościach „jak” tego poznania. Jednakże negatywny ruch refleksji filozoficznej, który ma kierować podmiot ku idei prawdy, gdzie wszystkie aspekty poznania, w swoim „jak” są wyrażone i ucieleśnione, jest w istocie dystansowaniem się od wszelkich założeń życia codziennego. W rezultacie podmiot ma sobie uświadomić, że punkt wyjścia postępowania filozoficznego nie pokrywa się z efektem końcowym. Przy czym zasadność idei prawdy absolutnego poznania ma znaczenie tylko jako skrajny argument dążenia do zdobycia wiedzy. Właśnie ta istotowa chęć zdobycia wiedzy określa ideę w niedopełnieniu. W perspektywie takiej redukcja fenomenologiczna jest ostatecznym gruntem poznania wobec którego wiedza nie ma żadnych tajemnic. Nie może być też tutaj mowy o jakichkolwiek momentach domniemania. Albowiem wszystkie aspekty poznania przyporządkowane są przedmiotom i momentom przedmiotowym zgodnie z idealnie wyrażoną korelacją: „w prezentacji widzimy, że przedmiot konstytuuje się w poznaniu, że należy rozróżnić tyle podstawowych postaci przedmiotowości, ile jest podstawowych postaci prezentujących aktów poznawczych oraz grup i powiązanych struktur aktów poznawczych”²¹. Zgodnie z refleksyjnym oddalaniem się od codziennego założenia świata życia zdajemy sobie sprawę z tego, „że problem radykalny musi odnosić się do stosunku między poznaniem a przedmiotem, lecz w sensie zredukowanym, zgodnie z którym nie mówi się o poznaniu ludzkim lecz o poznaniu w ogóle, pozbawionym wszelkiego egzystencjalnego współluzającego odniesienia już to do empirycznego Ja, już to do świata realnego”²². Widzimy więc, iż wyznaczona fenomenologiczną redukcją idea wiedzy absolutnej określona jest jako największa odległość od tego, co filozoficzna refleksja uznaje na początku. Tak, jak uznanie wiedzy absolutnej odnosi się do idei zadanej w ciągłości refleksyjnego dążenia, tak samo i odpowiednio do niej skorelowany jest stan świadomości. Stąd wynika, że przedmiot wiedzy ustanowiony

²¹ E. H u s s e r l: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. S i d o r e k. Warszawa 1990, s. 89.

²² Ibidem, s. 90.

w absolutnym sensie idei jest niemożliwy do osiągnięcia. Potwierdzająca go świadomość pozostaje wciąż zadana w refleksji idea. Wszelako refleksyjna natura świadomości nie zwalnia nas od tego, żebyśmy jako podmioty wiedzy podążali w tym kierunku, a nawet istotowo zaświadcza o konieczności postępowania w ten sposób. Dlatego przez redukcję nie poświadczonych świadomością przed-sądów, fenomenologia jedynie ustala metodę pracy badawczej, której zadaniem nie jest określenie przedmiotu w jego absolutyzacji. Zadaniem jej jest natomiast problematyzacja relacyjnego stanowiska podmiotu względem przedmiotu, to znaczy ukazywanie transcendentalnej struktury świadomości. Stąd pokazuje, iż z jednej strony świadomość odnosi swoją wiedzę do idei w której poznanie pokrywa się z przedmiotem, z drugiej zaś wskazuje na fakt w intuicji spełnionej nieskończoności transcendowania granic wiedzy. Tym samym fenomenologia podkreślając autorefleksyjną naturę podmiotu określa istotę filozofii jako wewnętrzny ruch świadomości²³.

Husserl we wcześniejszych pracach uważał, iż „egologia” (to znaczy opis czystego ego), jest możliwa tylko po przeprowadzeniu redukcji. Redukcja, jak już o tym wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, miałaby zakładać zawieszenie tezy o realnym istnieniu tego, co się pojawia w świadomych przeżyciach, a tym samym uniemożliwiałaby kontakt ze światem realnym. W ten sposób centrum i źródło aktów świadomych, czyste Ja, pozostaje w relacji tylko do pola świadomości, a jedynie wtórnie do realnego świata. Stąd zasadnie można było wtedy pytać: Czy próby dotarcia do obiektywnej rzeczywistości, polegające na umieszczeniu jej wewnątrz transcendentalnej podmiotowości pozwolą nam kiedykolwiek zdjąć tymczasowe nawiasy z transcendentnego świata? Czy nie okażą się one wiecznymi pętami, przykuwającymi świat na zawsze do zredukowanego podmiotu? Stąd, jeżeli czyste Ja, miałoby być tym prawdziwym podmiotem doświadczenia lub choćby najistotniejszą warstwą tego podmiotu, to cały pomysł Husserla byłby sprzeczny z trudną do zakwestionowania intuicją, głoszącą, że pomiędzy podmiotem i światem zachodzą bezpośrednie, realne i obustronne relacje²⁴. Dlatego też na gruncie badań zawartych w *Erste Philosophie* to świat życia codziennego ma być ostatecznym

²³ Por. H.-M. B a u m g a r t n e r: *Rozum skończony...*, s. 139–140.

²⁴ Por. R. P i ł a t: *Czy istnieje świadomość?* Warszawa 1993, s. 72.

fundamentem wiedzy. Perspektywa taka nie eliminuje bowiem żadnego pola doświadczeniowego ze swoich rozważań. Trzeba tu jednak pamiętać, że empiria do której podmiot ma się w takim codziennym nastawieniu zwracać, nie jest tą samą pozytywną sferą doświadczenia jaką ona była przed przeprowadzeniem redukcji fenomenologicznej. Odmienność polega na tym, iż świat i życie w nim nie jest spełnione na zasadzie indukcji doświadczenia, ale ma być ukazane jako pełnia świadomości transcendentalnej. Wraz z sądami potwierdzającymi konsekwencję logicznego zaufania do doświadczenia świata spełniona zostaje jedność transcendentalnej świadomości. Świadomość zatem nie wycofuje się ze świata poprzez dokonanie redukcji fenomenologicznej, ale za sprawą refleksji transcendentalnej problematyzuje poznanie przedmiotowo odnoszące się do tego, co napotkane w codzienności życia. Stąd też pochodząca z wcześniejszych dzieł Husserla deklaracja mówiąca o powrocie do „rzeczy samych”²⁵ traci tu swój właściwy rezonans. Teraz bowiem głównym tematem doświadczenia fenomenologicznego mają być przedmioty jawiące się jako transcendensy świadomości transcendentalnej, która ujmuje świat życia codziennego.

3.3. Jedność transcendentalna i świadomość świata życia (*Lebenswelt*)

3.3.1. Odpowiedniość uniwersum doświadczenia transcendentalnego i uniwersum obiektywizującego doświadczenia empirycznego

Rzeczywistość transcendentalna i jej systematyczny opis podstawowych typów zdarzeń świadomościowych nakreślony za sprawą transcendentalno-opisowej fenomenologii, dokonuje się w ten sam sposób, co dzieje natury takich klasyfikacji. W takim postępowaniu poznawczym podmiot nie dokonuje redukcji fenomenologicznej, zdaje się natomiast na powodzenie fenomenologicznego stanowiska, które odsłania transcendentalną głębię naturalnego doświadczenia. Realizacja takiego nastawienia nie ogranicza się zatem do przeżywającej siebie

²⁵ Zob. *BL II/1*, s. 9.

świadomości, ale odzwierciedla jej transcendentalną naturę. Stąd uniwersum transcendentalnego doświadczenia pochodzi z ustaleń empirycznego uniwersum obiektywizującego doświadczenie naturalne. Możemy zatem o odpowiedniości świata i podmiotu powiedzieć w sposób następujący: „Tak jak wszechświat jest dany jako nieskończony związek zgodności zewnętrznego doświadczenia, tak irrealna podmiotowość będąca nieskończonym ogółem życia transcendentalnego jest dana jako ciągły związek jedności możliwego doświadczenia transcendentalnego”²⁶. Kontrast pomiędzy subiektywnym życiem i obiektywnie prawdziwym światem leży więc w tym, że teoretyczna struktura logiczna zasadniczo nie daje się spostrzec. Stąd też prawda obiektywna w doświadczeniu nie może być bezpośrednio uwierzytelniona. Natomiast żyjąca w świecie subiektywność odznacza swoje miejsce w rzeczywistości możliwego doświadczenia. Mamy tu zatem do czynienia z poznaniem realizowanym poprzez opozycję tak wyznaczonej skończoności i nieskończoności, uwarunkowania i nieuwarunkowania. Ukazując w ten sposób strukturę poznania trzeba powiedzieć, że nie jest w mocy podmiotu poznać to, co nieuwarunkowane. Jednocześnie jednak to, co nieuwarunkowane jest myślą konieczną wszelkiego uwarunkowanego dążenia poznawczego. I właśnie w tym ukierunkowaniu, na to, co nieuwarunkowane, uwarunkowane poznanie ma sens²⁷. Dlatego też, tak jak już wspominałem, świadomość życia znajduje podstawę i grunt uwierzytelniający w zaufaniu do odzwierciedlonej w idei transcendentalnej zgodności doświadczenia światowego. Na jej podstawie podmiot jest przekonany o tym, że odnosi się do świata przedmiotowego.

3.3.2. Świadomość transcendentalna jako rozszerzająca się struktura poznania

W kontekście powyższych rozważań widzimy, że redukcja fenomenologiczna nie ma na celu wyrugować z pola doświadczenia świata wraz z innymi poznającymi podmiotami. Jej zadaniem jest natomiast ukazać rzeczywistość

²⁶ Por. *EP II*, s. 171–173.

²⁷ Por. H.-M. B a u m g a r t n e r: *Rozum skończony...*, s. 257.

istniejącą w zaufaniu do naiwności doświadczenia życia codziennego. Odsłaniając zainteresowanie naiwnością codziennego doświadczenia nie chodzi o zakrojenie pola fenomenologicznego do własnych *cogitationes*, które miałyby stanowić o jakimkolwiek świecie i tym samym o innych podmiotach. Realizując redukcję fenomenologiczną nie należy brać jej pod uwagę jako argumentu przemawiającego za wykluczeniem świata i wszystkiego, co się z nim łączy. Trzeba ją pojmować jako proces odsłaniający pełnię poznania podmiotowego w doświadczeniu fenomenologicznym. Dlatego też, efekt redukcji fenomenologicznej nie może doprowadzać do tradycyjnie pojętego solipsyzmu. Zadaniem redukcji fenomenologicznej nie jest odsłonięcie subiektywnie zachodzących procesów poznawczych, lecz ukazanie transcendentalnej natury podmiotu. Stąd rezultatem takiej redukcji ma być odsłonięcie transcendentalnego pola doświadczenia, które spełnia relację poznawczą zachodzącą pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Podmiotowi dokonującemu takiej redukcji proces poznania jawi się jako w swojej istocie ustopniowany. Poznanie, którego momentem ostatecznym jest transcendentalna subiektywność, przejawia się w intencjonalnych implikacjach, które wskazują na jego poszczególne szczeble. Autor *Erste Philosophie* podkreślając ten fakt mówi w sposób następujący: „Także bezpośrednio, w której jestem dany jako transcendentalne *ego*, ma swoje stopnie”²⁸. Doświadczenie fenomenologiczne ukazuje zatem początkowe stadium badania transcendentalnej struktury świata. Mianowicie bierze ono pod uwagę to, że jej uwierzytelnienie polega na uświadomieniu, które jest wyrazem podmiotu transcendentalnego. To sprawia, że struktura świata poznającemu podmiotowi jest dana w bezpośredniości doświadczenia. Natomiast w doświadczeniu zaświadczającym o obecności obcej subiektywności świadomość podmiotowa musi pośrednio sięgnąć do ogólności najwyższego stopnia. Podmiot zatem zdać sobie musi sprawę z tego, że „Tak jak przeszły j a k o miniony może być źródłowo dany tylko przez przypomnienie, a nadchodzący w przyszłości jako taki tylko przez oczekiwanie, tak samo o b c y

²⁸ „Auch die Unmittelbarkeit, in der ich mir selbst als transzendentes *ego* gegeben bin, hat ihre Stufen.” *EP II*, s. 175.

jako o b c y może być dany tylko przez wczucie”²⁹. Stąd ustalenia poznającego podmiotu mają wymiar jedynie refleksyjny, nigdy absolutny. Jednocześnie jako taki podmiot jest konkretną jednością życia, które stanowi podłoże wszelkich epistemicznych uzasadnień. „Oczywistym jest, że własna teraźniejszość, własna przeszłość są w sobie niesamodzielne, pełnym konkretem jest tylko jedność dana w źródłowym doświadczeniu mojego życia, do którego przynależy cała moja przeszłość i przed oczekiwana przyszłość”³⁰. Reasumując możemy powiedzieć, że świadomość, odsłaniając transcendentalne pole doświadczenia, ustanawia relację poznania wewnątrz swoich struktur. Albowiem z jednej strony ograniczyć się mamy do w ten sposób osiągniętego *ego* w modusie świadomości, z drugiej strony wciąż jako tacy istotowo odnosimy się do transcendentalnej struktury wiedzy skończonej. Stąd redukcja fenomenologiczna jako idealny wymiar skończoności ma zdać poznającemu podmiotowi sprawę z wielorakich aspektów poznawczych względem poznawanych przedmiotów. Dlatego też teoria poznania świata oddająca w ścisłym sensie prawdę istnienia winna zapewnić w swoich ramach miejsce nie tylko obserwowanemu światu, ale również obserwatorowi tegoż świata. Przy czym komplementarność podmiotu i przedmiotu brana jest pod uwagę jedynie jako idea transcendentalna. Zasadniczo jest ona niepoznawalna. Jednak mimo tego idea transcendentalna stanowi regulatywny wyznacznik adekwatności i tym samym kieruje wszelkimi dążeniami poznawczymi podmiotu. Zadaniem refleksji transcendentalnej jest więc pouczenie, że wyrażona w relacji podmiot–przedmiot komplementarność poznania okazuje się być najlepszym rezultatem dla danego przypadku. Tym samym w autorefleksji podmiot uwyrażnia sobie dychotomiczną naturę doświadczenia transcendentalnego. Uświadomiona transcendentalność doświadczenia odsłania podmiotowi jego skończoną naturę a zarazem stanowiącą o prawie autonomiczną istotę rozumu, której nigdy w poznaniu nie może sprostać.

²⁹ „So wie Vergangenes a l s Vergangenes ursprünglich nur gegeben sein kann durch Erinnerung, und künftig Kommendes als solches nur durch Erwartung, so kann F r e m d e s a l s F r e m d e s ursprünglich nur gegeben sein durch Einfühlung.” *EP II*, s. 176.

³⁰ „Freilich ist zu bemerken, daß eigene Gegenwart, eigene Vergangenheit in sich unselbständig sind, ein volles Konkretum ist nur die gesamte Einheit meines in ursprünglicher Erfahrung gegebenen Lebens, wozu meine ganze Vergangenheit gehört und sich vorerwartete Zukunft.” *EP II*, s. 176.

3.3.3. Historiozofia idei transcendentalnej

Przedstawię teraz formalny rys historyczny kształtowania się w nauce idei transcendentalnej jako prawdy obiektywnej. To pozwoli na odsłonięcie jej istotowego związku z transcendentalną naturą doświadczenia. Świat życia pokazuje, że idea transcendentalna buduje się w znoszących siebie stadiach. Inaczej mówiąc, teorie naukowe tworzą nieskończony system – nieskończone dzieło. W ten sposób teorie późniejsze sukcesywnie wznoszą swoje budowle na barkach tych, które były wcześniej. Działania tego typu pozwalają określić powszechną formę realizacji pracy naukowej, która wypełnia idee transcendentalnego celu. Cel takich działań ma wprowadzić znaczenie formalne, ale jako system postępowania znajduje swoje spełnienie w konkretnej nauce. Stąd konsekwentne postępowanie, zgodne z formalnym atrybutem idei pozwala oglądowi pojedynczego podmiotu uzyskać status podmiotu intersubiektywnego. Naukowość teorii i w niej oddziałująca metoda jest więc czymś wspólnym i spełnia się jako działalność wspólnoty. Wszelka naukowa działalność w swoim pierwotnym założeniu nie opiera się zatem na potwierdzeniu intencją świadomości, ale na intersubiektywnej formie relacji określonej transcendentalną naturą podmiotu. Obraz nauki rysuje się więc jako sposób odnoszenia się transcendentalnego podmiotu do świata i jest wynikiem wypracowanym w założeniu wspólnoty powstawania. Albowiem forma dziejów nauki pokazuje, że dochodzenie teorii do skutku jest świadomie kierowaną ideą, która czerpie swój zamysł z transcendentalnej głębi podmiotu. Jako taka jest domeną wspólnoty świadomych podmiotów. Thomas Langan pisze, że „Idea, będąc jedynie konieczną strukturą odsłanianą w procesie stawania się tym, co [...] jest swobodnie wyznaczane jako uchwycone w swym ostatecznym sensie, jest czymś, co [...] dane jest źródłowo jako n a t u r a. »Wiedza« ta jest Absolutem – a nawet r e a l i z a c j ą Absolutu [...]. W ten sposób ustanowione zostaje »wolne« panowanie prawdziwej »konkretnej ogólności«, świadome przystąpienie wszystkich indywidualnych podmiotów do rozumnego porządku, który uznają one za swą

rzeczywistość”³¹. Celem teorii jest prawda, do której podmiot się odnosi na zasadzie uświadomionego postępowania. Teoria i prawda teorii określone są więc ideą świadomego postępowania, które ma założoną w sobie możliwość ponownego wytworzenia źródłowego ufundowania. Znoszenie dotychczasowych wyników nauki nie podważa bowiem jej strukturalnych fundamentów i jej idei, jest natomiast właściwym potwierdzeniem, że teoria taka jest poznaniem prawdy. Mimo tego, że nauki o faktach pewność swoich wyników wyznaczają jedynie przez historycznie określoną relatywność, nie przekreśla to ich prawdziwości. Ich postęp bowiem jest postępem świadomie określonej idei³². Stąd świadomość postępu wiedzy można zobrazować słowami Husserla w sposób następujący: „Żadna wiedza nie jest ostateczna, każda osiągając zrozumienie jest jednocześnie końcem i początkiem; każda otwiera się na nowe horyzonty problemów, które ze swojej strony dopominają się znów spełniającego zrozumienia”³³.

3.3.4. Dychotomia prawdy poznania transcendentального

Prawda ma charakter skończony, którego wyrażeniem może być tylko idea. Stąd poznanie znajduje swoje spełnienie jedynie w wymiarze podmiotu. Ukierunkowana na ideę prawdy refleksja umożliwia jej przebliskiwanie w formule opisującej strukturę poznania. Epistemiczna zupełność przejawiająca się w zgodności bytu i wiedzy, odzwierciedlająca poznanie rzeczywistości, nie jest rozumiana w znaczeniu klasycznym przez udział ludzkiego poznania w boskim rozumie, czy też przez utożsamienie podmiotu z kosmicznym logosem. Poznanie odnosi się tu bowiem do skończonej natury podmiotu, stąd też gwarancja zgodności bytu i wiedzy ulega destrukcji. Poznanie ludzkie odchodząc od klasycznego paradygmatu wiedzy zdane jest bowiem tylko na siebie. Dlatego też podmiot na

³¹ E. G i l s o n, T. L a n g a n, A. A. M a u r e r: *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. C h w e d e Ń c z u k, S. Z a l e w s k i. Warszawa 1977, s. 30. Zob. także J. S ó j k a: *Heglizm w filozofii Husserla*. „Nowa Krytyka”. 1992, T. 3, s. 45.

³² Por. *EP II*, s. 394–395.

³³ „Kein Wissen ist das letzte, jede erzielende Einsicht ist zugleich Ende und Anfang; mit jeder eröffnen sich neue Problemhorizonte, die ihrerseits wieder nach erfüllender Einsicht verlangen.” *EP I*, s. 273.

nowo musi odnaleźć gwarancję prawdziwości wiedzy w samym skończonym myśleniu. Problem poznania, przez określoną świadomością podmiotu pewność wiedzy, ma odnaleźć swoje kompetencje w myśleniu krytycznym. Tym samym poznanie i w nim wiedza nie może być absolutyzowane w odniesieniu do rzeczywistości, a jedynie w transcendentalnej refleksji problematyzowane jako opozycja uwarunkowania i nieuwarunkowania. Stąd obrazując sytuację podmiotu, można użyć słów Hansa-Michaela Baumgartnera, który mówi, iż „Osiągnięcie pełnej zgodności pomiędzy *res* i *intellectus* nie leży w naszej mocy; niemniej jednak zgodność ta jest przyświecającą nam ideą zupełnej prawdy, absolutnej tożsamości myślenia i bytu. Idea ta jest ideą Boskiej wiedzy, transcendentalnym ideałem pewnej *omnitudo realitatis* (Kant), ideą, którą musimy koniecznie pomyśleć, ale, której nie możemy ziścić poznawczo”³⁴. Podmiot w skończonej naturze poznania nie może więc zaświadczyć odzwierciedlonego w wiedzy przedmiotu jako *res*, a jedynie przez zrozumienie odnieść go w domniemaniu do idei.

Widoczna jest tutaj dualność poznania. Mianowicie w doświadczeniu monosubiektywnym konstytuuje się – w procesie identyfikacji rzeczy, występujących dla poszczególnych podmiotów w ich własnych przestrzennych orientacjach – jeden obiektywny system miejsc, który jednakże nie może być postrzegany zmysłowo. System ten jest odzwierciedleniem transcendentalnie wyrażonej prawdy poznania. Prawdę taką można zrozumieć i wypatrywać w naoczności wyższego rzędu, opartej o wczucie i zmianę miejsca. W rezultacie wykazanie uchwyconego w poznaniu obiektu wymaga odniesienia do intersubiektywnej wspólnoty porozumiewających się podmiotów³⁵. Z tego wynika, że redukcja do immanencji okazuje się ostatecznie redukcją do świadomości konstytuującej, do świadomości transcendentalnej, która umożliwia pojawienie się czegoś transcendentnego³⁶. Zadaniem redukcji fenomenologicznej nie jest więc czerpanie w poznaniu ze świadomości jako ostatecznego fundamentu bytowego. Jako grunt motywacji poznania, redukcja w przebiegu życia światowego

³⁴ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony...*, s. 257.

³⁵ Por. A. Półtański: *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, s. 285 – 286.

³⁶ Zob. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 22.

(*Lebenswelt*) ma określić modus *jak* konstytucji, w której świat może być podmiotowi dostępny.

3.4. Pojęcie świadomości transcendentalnej wobec pojęcia świadomości życia w świecie (*Lebenswelt*)

3.4.1. Prawda w ujęciu transcendentalnym

Widzimy zatem, iż w *Erste Philosophie* Husserl afirmuje grunt życia, grunt codzienności świata (*Lebenswelt*) oraz wszystko, co się z tym wiąże – czyli naturalne jego nastawienie. Stąd stanowisko to zostaje wyznaczone swoistą konwersją, istotnie wpływającą na zmianę kierunku rozważań z okresu *Ideii*. „Żyjemy zawsze w pewności do świata, ona przenika każdą fazę naturalnego życia. [...] Każdy nowy akt ustala byt w takim sensie, iż jest on ustalony na gruncie mającego ważność świata, jako coś w świecie”³⁷. Zmiany teorii, ich weryfikacje, o których mówiłem, są określone jednolitym gruntem światowości wobec którego wszystko jest świadomie zawisłe. Stąd różnica pomiędzy poglądami zawartymi w *Ideach* a rozważaniami, które nastąpiły w *Erste Philosophie* jest zasadnicza. Polega na tym, że wczesna faza rozwoju fenomenologii, świat nastawienia naturalnego (*Lebenswelt*) poddawała redukcji. W późniejszym okresie Husserl postanawia jednak przywrócić świat życia jako istotny atrybut fenomenologicznego rozważania.

W perspektywie rozważań późniejszych różnorodność świata nie jest adekwatnie realizowana w apodyktyczności przeżyć, ale jest niwelowana jednością świadomości. Z tego względu świadomość odpowiada idealnej wiedzotwórczej atrybucji podmiotu. Przeżywany świat nie spełnia kryterium wiedzy *a priori*. Nauka bowiem nie pyta jaki jest świat w codzienności życia. Wszystko to, co się w takim naturalnym życiu jako byt objawia w kształcie ostatecznego ugruntowania, jest dla

³⁷ „Wir leben immer schon in der Weltgewißheit, sie durchzieht jede Phase des natürlichen wachen Lebens. [...] Jeder neue Aktus setzt in Geltung e i n Seiendes, aber nur in der Art, daß er dasselbe auf dem boden der schon geltenden Welt setzt, als e t w a s i n d e r W e l t”. *EP II*, s. 459.

nas panowaniem i ostatecznością jako syntetyczna jedność w wielokształtnej świadomości. W ten sposób rzeczywistość i jej metoda znajduje swoje odzwierciedlenie w „jednym” podmiotowości. Tym samym przez syntezę w charakterze jedności panowania, świat w którym żyje podmiot okazuje się być prawdą obowiązującego znaczenia. Stąd ujmujące spojrzenie polega na ukonstytuowaniu jedności i jej momentów, to znaczy na określeniu przedmiotu i jego właściwości. W naturalnym stanowisku – mianowicie w takim, które przyjmuje za podstawę ustaleń płynące życie świata – widzimy rzecz, ale nie widzimy widzenia. Stwierdzający jedność sąd jest tu ostatecznym predykatem świata rzeczywistego. Jednakże mimo tego świat jest zasadniczo konstytuowany w różnaitości subiektywności. Zasięg spojrzenia naturalnie nastawionego podmiotu utrzymany jest więc na permanentnie wskazanej jedności świata. To ona stanowi grunt fundujący akty świadomości. Jest to spowodowane odnoszeniem się podmiotu do teoretyzowania jako czegoś ponad-konkretnego. Świadomość w tym momencie pomija różnicujący tryb ujęcia nie-tematycznego. Rezultatem jest formalizm, który przechodzi ponad różnaitością rzeczywistości³⁸. I stąd zrozumiałe jest, że to, „co nazywam celem poznania jest w osądzie dowiedzionym przedmiotem, tym, co jest nakazane racjonalnym ustanowieniem usprawiedliwiającym byt przedmiotu, podczas gdy cel poznania jako prawda, w żadnym apodyktycznym i adekwatnym poznaniu nie może być dany”³⁹.

W porównaniu do racjonalnego ujęcia rzeczywistości, w upływie świadomości odsłania się różnaitość horyzontu otwarcia na świat. Nie w oczekiwaniu, czy też przypomnieniu, ale w oryginalnym samodoświadczeniu terażniejszości. Uprzytomniona indywidualnie terażniejszość stanowi więc fundament wiedzy na gruncie tego, co określone przez naturalny bieg życia.

³⁸ „Alles nun, so sagen wir uns. was uns in solchen natürlichen Leben als Seiendes gilt – und ev. in der Gestalt »endgültig Begründetes« – ist für uns Geltendes, und ev. Engültiges, als synthetische Einheit in vielgestaltigem Bewußtsein, als Eines und Selbes von mannigfaltigen subjektiven Gegebenheitsweisen, in deren subjektiver Synthesis es sich eben als Einheit und im Einheitscharakter des Geltenden. ev. des Bewährten, des Wahren usw. konstituiert[...] die Einheit, und nicht die Mannigfaltigkeit des Subjektiven, in dem es als Einheit sich konstituiert. Wird Vorgebenes zum Thema einer höher fundierten Bewußtseinsaktion, etwa Theoretisierens [...]” *EP I*, s. 260.

³⁹ „[...] was ein vernünftiges Erkenntnisziel heißt, das auf eienen auszuweisenden Gegenstand gerichtet ist, bzw. was vernünftige Rechtfertigung der Seinsetzung eines Gegenstandes heißt, während doch das Erkenntnisziel, das Wahre, in keiner Erkenntnis apodiktisch und adäquat gegeben sein kann.” *EP II*, s. 397.

Oryginalna rzeczywistość ukazuje się więc w źródłowości metody odsłaniającej życie⁴⁰. Świat doświadczany prezentuje się podmiotowi jako intendowany obiekt świadomego przeżywania. Stąd nieskończona przedmiotowość świata znajduje odpowiedniość w systemie transcendentalnej jedności świadomości. Jednakże wiedza przedmiotowa, ograniczona do ram systemu transcendentalnego może być jedynie obrazem relatywizacji. Argumentem wiedzy jest typika podporządkowująca zmienność perspektyw i charakteru tego, co się przejawia pod fingowany nierzeczywisty obraz idei znajdującej swój właściwy wyraz w podmiocie świadomości⁴¹.

Z tego wynika, że na gruncie nastawionej naturalnie codzienności wszelkie czysto istotowe ustalenia nauk mają status jedynie instrumentalny wobec pozytywnej metody nauk o faktach. W rezultacie forma wiedzy nie może się odnosić do nieskończoności horyzontu naturalnego, ale znajduje swoje potwierdzenie w stanowisku regulatywnym. Mianowicie jest ona ustaleniem rzeczywistości i teorii transcendentalnej. Potwierdzając korelację zawartą w świadomości rzeczywistości, świat i możliwość świata jako dzieło intencjonalne wskazuje na idealnie scharakteryzowane nauki transcendentalne⁴². Uzyskują one tym samym status regulatywnych i określają rzeczywistość jako spełnioną w celowości racjonalnego usposobienia podmiotu.

3.4.2. Uświadomienie prawdy transcendentalnej

Fenomenologia jako wyraz transcendentalnej natury podmiotu pokazuje świat i możliwości jego zaistnienia. Istnienie i możliwość zaistnienia świata utwierdzone są tutaj prawem korelacji podmiotu świadomości i przedmiotu. Inaczej

⁴⁰ Por. *EP I*, s. 265.

⁴¹ Zob. *EP I*, s. 261.

⁴² „Wie weit es die Unednedlichkeiten natürlicher Horizonte durchdringt, niemals stößt es, und kann es in seiner Einstellung prinzipiell stoßen auf die transzendentalen Gegebenheiten Theorien: auf das wirkliche und mögliche transendentale Bewußtsein, auf »die Welt«, auf »mögliche Welten«, als dessen intentionale Gebilde, und auf die oben bezeichneten transzendentalen Wissenschaften”. *EP I*, s. 258. Tym samym rzeczywistość określona przez naukę nie może być nigdy określona jako „rzecz sama w sobie”. To znaczy, nie może ona w żaden sposób wnikać w strukturę przedmiotu (w byt), a jedynie spełniać się może na zasadzie regulatywnej, w jedności podmiotu świadomości, poprzez ideę.

mówiąc to, co się zjawia bezpośrednio w świadomości znajduje odniesienie do tego, co jest przedmiotowo domniemane. Natomiast to, co jedynie domniemane jest potwierdzone bezpośrednimi treściami świadomości. Jednakże w życiu i działaniu podmiotowym korelaty poznania ukazują się immanencji jako ukształtowania zgodności i prawdy. Z tego wynika, że faktyczność nie jest potwierdzeniem świata jako forma odzwierciedlającej przedmiot świadomości, ale jest wyrazem jego nieskończonych możliwości. Zadaniem wiedzy jest zaś ujęcie rzeczywistości jako wyrazu apriorycznej jedności albo jako możliwość istoty. Tutaj jednak pojawia się trudność, albowiem wiedza jako jedność ma status jedynie formalny i tym samym pozostaje nierozstrzygnięta co do zawartości treści. Widzimy zatem, że transcendentalne badanie przedmiotu odsłania możliwości istoty świadomości transcendentalnej w ogóle. Rezultatem takiego fenomenologiczno-transcendentalnego namysłu ma być wgląd świadomości w przedteoretyczne i teoretyczne możliwości konstytuujące *a priori* świat⁴³.

Nauki w postępowaniu badawczym kierują się ideą spełniającą zarówno fakty jak i teorie w prawdzie. To znaczy w najbardziej możliwym rozszerzeniu doświadczenia i w otwartości prawa kierują motywami wznosząc się do idealnej korelacji faktu i teorii. Tym samym spełniają aproksymacyjną naturę wiedzy, której ostateczną realizacją jest idea⁴⁴. Pierwszym jej wyrazicielem był Kant. Husserl we wczesnych badaniach odżegnuje się wprawdzie od tego typu reprezentacjonizmu, twierdząc, iż filozofia jako nauka ścisła potwierdzać ma rzecz w swojej adekwacji, czyli w korelacji *noeza-noemat*. Jednakże w analizach późniejszych, jak widzimy to w *Erste Philosophie*, Husserl dochodzi do punktu zbieżnego z Kantowskim idealizmem. Wszelkie empiryczne spełnienie wiedzy jest bowiem relatywnie ograniczone do momentu doświadczenia, to znaczy wymiar uwierzytelnienia wiedzy spełniony jest na zasadzie ważności w presumpcji. Wgląd w bezpośrednią strukturę doświadczenia jest niemożliwy. Nowe doświadczenia nie wypływają z bezpośredniości tego, co dane w świadomości. Ważność wiedzy spełnia się w

⁴³ *EP I*, s. 257. Widzimy, że przedmiot nie zostaje ujęty na zasadzie bezpośredniości dat wrażeniowych, jako odpowiedniość *noeza-noemat*, ale jako nieskończoność możliwości, której jedynym potwierdzeniem jest formuła spełniająca się w *a priori* przedmiotu. Przedmiot ma zatem tutaj status jedynie idei regulatywnej, która kieruje nas w badaniu, ale nie potwierdza wiedzy dotyczącej bytu.

⁴⁴ Por. *EP II*, s. 485.

ujęciu idei, które odnosi się wprawdzie do doświadczenia, ale nie potwierdza w nim zawartego przedmiotu, a jedynie jego możliwość ze względu na podmiot⁴⁵. Stąd „Świadomość faktów jest określonym w redukcji fenomenologicznej przebiegiem świadomości. Zrozumiałym jest, że ustanowiona istota ogranicza warunki dla określenia absolutnej świadomości w ogóle, ale pozostawia otwartą nieskończoność faktów i nieskończenie wiele konstelacji faktycznej świadomości. [...] Naturę faktów pojmujemy jako naturę d a n ą w przyrodoznawstwie (*Naturwissenschaft*). Nie powinna więc być domniemana, lecz ustalona w sensie »c z y s t e g o« przyrodoznawstwa (*Naturwissenschaft*). To jest i d e i”⁴⁶. To sprawia, że przedmiot ma wymiar podmiotowy i odniesiony do systemu wiedzy spełnionego transcendentálną naturą idei. Refleksja fenomenologiczna pokazuje, że świadomość faktów otwiera się wprawdzie na nieskończoną ilość możliwości, ale jej ontyczna natura jest nastawiona transcendentnie wobec przedmiotu. Tym samym określa naturę w idei, co do której każdy napotkany fakt zostaje spełniony. To sprawia, że wymagania intersubiektywnie uznanego świata jako transcendentálnego korelatu świadomości zostają spełnione. To znaczy świadomość potwierdzając indywidualum *tu-oto* jednocześnie jest świadomością wyższego szczebla. W niej przemawia i odbija się świat.

3.4.3. Fenomenologia jako studium faktycznie zastanej świadomości

Autonomia fenomenologii komentuje więc stan faktyczny, ale nie rozszerza jego zastosowania. Ogranicza się jedynie do tego, co się zjawia. Natomiast sens

⁴⁵ „Hier haben wir also eine Endgültigkeit als Idee, aber keineswegs eine selbstgegeben und absolute Endgültigkeit, die aus der Einsicht geschöpft wäre, daß die Gewißheit nimmer aufzuheben sei – durch welche neuen Einsichten auch immer, daß dergleichen schlechtin undenkbar sei. Alle empirische Endgültigkeit ist relativ auf bisherige Erfahrung und ist bloß präsumptive Gültigkeit.” *EP II*, s. 485–486.

⁴⁶ „Das faktische Bewußtsein, das ist ein bestimmter Bewußtseinverlauf in phänomenologischer Reduktion. Selbstverständlich, Wesensgesetze begrenzen die Möglichkeiten für ein bestimmtes absolutes Bewußtsein überhaupt, aber sie lassen unendlich viele Fakta, unendlich viele Konstellationen faktischen Bewußtseins offen. [...] Wir können die faktische Natur nehmen als Natur der gegeben Naturwissenschaft. So soll es nicht gemeint sein, sondern Natur im Sinn der »r e i n e« Naturwissenschaft. Das ist eine I d e e.” *EP I*, s. 390–391.

bytowy spełniony transcendentalem zastosowaniem regionalnym, podnosząc związaną z nim ontologię odnosi się do transcendencji idei. Dzięki czemu byt znajduje odzwierciedlenie w transcendentalnej strukturze podmiotowości, konstytuującej przedmiotowe jedności jako odpowiednio motywowane regiony naznaczone sensem świadomości⁴⁷. Stąd idealność obszaru penetracji poznania nie jest jak to było pokazane w poprzednim rozdziale wynikiem odnoszących się do siebie struktur podmiotu (*noeza*) i przedmiotu (*noemat*), ale staje się wynikiem zainteresowania transcendentalem natury poznania.

W kontekście powyższych rozważań stwierdzić trzeba, iż refleksja fenomenologiczna, której motywem przewodnim jest redukcja do tego, co bezpośrednio dane w świadomości nie uzurpuje sobie prawa do odpowiedzi na pytanie o byt, o prawdę w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zaznaczając przynależność stanowiska fenomenologicznego do świata codzienności, Husserl uważa, że na początku musimy zapytać o jawiący się w ten sposób sens doświadczenia. Mianowicie, jak rozważany świat znajduje swoje transcendentalne konotacje. Zadaniem fenomenologii jest więc odsłonięcie sytuacji przełożenia naturalnego doświadczenia w odpowiadającą mu empirię transcendentalmą. W rezultacie ma to ukazać sens światowości i życia w świecie⁴⁸. Przy czym liczy się ogląd świata i naoczne jego ujęcie, które we wcześniejszych stadiach filozofowania zostały zapoznane na rzecz ujęcia ogólności i powszechności.

Fenomenologia zdaniem Husserla nie odstępować od transcendentalego idealizmu, ale zaznacza pierwszy jego kształt. Mianowicie wszelki grunt świata, pewność wiedzy o świecie, doświadczenia, zostają określone świadomością. Dlatego też zrozumienie i jawność wiedzy przypada w udziale podmiotowi jako wiedza powszechna tylko w ramach świadomości. Całość poznać można tylko przez to, co jednostkowe⁴⁹. Stąd trudność solipsyzmu jest wpisana w tok takiego badania. Każda jednostka świadomości, zarówno *ego* jak i *alter ego* musi się liczyć, iż w braku zrozumienia będzie posądzana o negatywny wydzźwięk solipsyzmu.

⁴⁷ Por. *EP II*, s. 482.

⁴⁸ Por. *EP II*, s. 179.

⁴⁹ Por. W. von H u m b o l d t: *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofia dziejów i filozofia języka*. Tłum. E. K o w a l s k a. Warszawa 2002, s. 17.

Jednak istotne nie jest tu to, co się pozornie może wydawać: mianowicie, iż byt ustanowiony jest mocą indywidualnej świadomości. Chodzi bowiem o świadomość transcendentalną, która ukazać ma problemat napięcia poznawczego: tego, co domniemane w ogóle i tego, co uzasadnione przez ogląd w poznaniu. Dopiero „Przy tym ofiarowana zostaje prawda i prawdziwy byt jako występujący w poznającej świadomości. W nim realizują się zdarzenia”⁵⁰. Świadomość ustalająca nie ogranicza się więc tylko do przebiegu modalności poznania i domniemania, ale sama w swoim działaniu skreśla byt. Inaczej mówiąc, mimo tego, iż poznanie jest zakotwiczone w świadomości, jego refleksyjny wyraz jest odzwierciedleniem prawdy.

W nastawieniu praktycznym uważamy, że byt i niebyt są nie tylko przypadkowe i relatywne, ale że w każdym przypadku poznania rozpoznajemy prawdziwy byt w czynności poznawania. Mianowicie jako korelat doskonały. Przyjęta w ten sposób ostateczność poznania jest zadaniem transcendentalnej fenomenologii w uniwersalnym związku transcendentalnej subiektywności. Fenomenologia ma więc dokonać analizy struktur, które będąc formą intersubiektywnego doświadczenia przynależą do życia transcendentalnego jako konieczności intencjonalne. Wyrażone w ten sposób możliwości istoty odznaczają się tytułem rozumu. Pojęcia rozumowe są bowiem źródłem transcendentalnym, za pomocą którego byt zostaje określony prawdziwie i ostatecznie. Stanowisko fenomenologiczne ustala natomiast spojrzenie na strukturę transcendentalną, określając to, co jest w niej zawarte jako poznanie indywidualnej świadomości. Nie ograniczam się do jednej konkretnej świadomości, ale kieruję się powszechnym związkiem motywacji, która przenika intencjonalność mojego życia jako wrastająca w nie fundamentalność źródła. Fenomenologii nie może więc chodzić o opis ograniczony jedynie do treści świadomości i w ten sposób potwierdzenie świata w solipsyzmie. Jej przedmiotem jest ogląd w którym zostanie ukazany świat w transcendentalnych rozmiarach⁵¹. Sytuację tą można naszkicować następująco: Tak

⁵⁰ „Hierbei bieten sich auch Wahrheit und wahres Sein als im erkennenden Bewußtsein auftretende, in ihm selbst sich realisierende Vorkommnisse.” *EP II*, s. 182.

⁵¹ Por. *EP II*, s. 184–185.

jak świadomość szuka racjonalizacji w systemie wiedzy transcendentalnej, tak samo wzięta w ramy takiego systemu rzeczywistość poszukuje dla swojego spełnienia potwierdzenia w świadomości.

W ramach przeprowadzonych tutaj rozważań trzeba uznać, że poziom epistemologii jest wyrażeniem braku jednoznacznych argumentów przemawiających za poznaniem przedmiotowym. Struktura świadomości odsłania bowiem dychotomiczną naturę podmiotu, który z jednej strony afirmuje w idei transcendentalne struktury nauki, z drugiej zaś nieskończoność możliwego poznania. Refleksja fenomenologiczna docierając do podstawowego gruntu przejawiającej się w sposób naturalny nauki przedstawia jedynie autentyczną sytuację poznania, która niczego nie rozstrzyga. Świadomie spełniony problemat poznania pokazuje zatem, iż rzeczywistość mogę rozumieć tylko jako transcendentalny system występujących w niej przedmiotów. Nigdy natomiast przedmioty te nie będą przedmiotami mojego poznania. Albowiem mają wymiar jedynie idealny. Stąd uświadomiona sytuacja poznania ukazuje paradoksalność epistemicznej perspektywy podmiotu względem świata. Jako poddająca się fenomenologicznej refleksji indywidualność zdaje sobie sprawę z tego, iż naturalna postawa poznania jest nieświadomym wyrazem idei opartym na podmiotowej głębi jedności. Transcendentalny atrybut podmiotu, uzasadniając wiedzę zakłada hipotezę intersubiektywnego zaufania do świata naturalnego, która może się spełnić tylko na podstawie ontologizacji świadomości w redukcji fenomenologicznej. Powyższe rozważania ukazują jednak, że tak jak wiedza skończona opiera się na potwierdzającej przedmiot idei transcendentalnej, tak też odpowiednio korelacja zredukowanej świadomości jest tylko domniemaną kondycją poznania podmiotowego. Fenomenologiczna refleksja ukazuje grunt takiego uwierzytelnienia, któremu teoretycznie nigdy nie będziemy mogli sprostać. Rezultatem poznania jest więc otwarty na byt poziom epistemologiczny, który właściwy wyraz rozważań odnajduje w fenomenologii. W refleksji fenomenologicznej podmiot uzyskuje neutralność, jednocześnie zdając sobie sprawę z jedynej danej mu możliwości poznania. To znaczy fenomenologia

odsłania dychotomię – bytu, którego w poznaniu sięgnąć nie sposób i świadomości, która niczego poznać nie może.

Z powyższego dyskursu wynika, iż w perspektywie rozważań fenomenologicznych aporia poznania bezpośredniego wystąpić nie może. Spowodowane jest to tym, iż podmiot świadomości nie dąży do zupełności poznania, ale je wyraża w sposób skończony. To znaczy przy uwzględnieniu jego transcendentalnej natury. Poznanie jest uświadomionym aktem podmiotu, który nie domaga się zupełności w syntezie wyrażonej tautologią, ale zostaje potwierdzony w świadomości niespełnienia. Transcendentalne zasady poznania wskazują na skończoność uzyskanej w ten sposób wiedzy. Natomiast sproblematyzowana w świadomości przedmiotowa transcendencja poznania potwierdza właściwy wymiar transcendentalny. Mianowicie chodzi tutaj o opozycje tego, co uwarunkowane i tego, co nieuwarunkowane. Trzeba jednak przy tym pamiętać o trudności pozoru transcendentalnego wynikającego z poznawczej natury podmiotu. To znaczy, że rytm świadomości życia codziennego znosi owe skrajności absolutyzując je w jedność pojęcia.

Zakończenie

Stosunek Husserla do poznawanego przedmiotu przedstawiony w pracy, dowodzi, iż na gruncie fenomenologii nie jest możliwe postawienie zarzutu związanego z trudnościami aporii poznania bezpośredniego. Zarzut taki wynika jedynie z błędnego założenia, które przedmiot poznania określa jako *res*, a mianowicie jako rzeczywisty odpowiednik wiedzy. W fenomenologii jednakże nie chodzi o ontologizację wiedzy w pojęciach, których odpowiedniki miałyby wymiar rzeczywisty, lecz o ich transcendentalną naturę. Zamiarem Husserla nie było więc w żadnym razie przełamywanie bariery, która dzieli podmiot poznania od rzeczywistego przedmiotu, ale świadome ujęcie takiej sytuacji z jaką mamy do czynienia w fenomenologii. Husserlowi chodzi bowiem o taki sens świata, jaki jawi się w świadomości, o to, czym jest świat dla poznającego podmiotu. Płaszczyzna transcendentalna określa przedmiot wiedzy, jako uniwersalną jedność dostępną dla podmiotu, który wraz z innymi podmiotami żyje w świecie. Tym samym podmiot świadomości zostaje określony jako reprezentant gminy indywiduów, którym z istoty przypada płaszczyzna porozumienia. Podmiot świadomości ma zatem możliwość zrozumienia przedmiotu wiedzy, ale nie ma możliwości jego poznania. Stąd w życiu codziennym nastawiony praktycznie podmiot kategoryzuje wiedzę w pojęciach, które uważa za uniwersalne odpowiedniki uniwersum doświadczenia empirycznego. W tym sensie odnosi się do realnego odpowiednika swojej wiedzy. Fenomenologia nie dostrzega jednak, że wbrew porządkowi poznania przedmiot wiedzy zostaje tutaj zabsolutyzowany. W codzienności życia różnica zachodząca pomiędzy podmiotem i przedmiotem zostaje zniesiona w poczuciu zwyczajności. Albowiem świat, i w jego ramach występujące przedmioty praktycznego zainteresowania, wcale nie muszą zostać wytłumaczone.

Odnoszenie się do świata i potwierdzanie jego przedmiotów w praktyce codzienności są wystarczającym świadectwem ich istnienia. Dopiero refleksja poucza nas, że poznawanie stawia podmiot w sytuacji dylematu. Mianowicie, że ontologia świata realnego narzuca się podmiotowi jako naturalna skłonność i

odzwierciedlenie zupełności jego racjonalnej istoty. Natomiast epistemiczna sytuacja podmiotu stawia go wobec wciąż otwartego horyzontu wiedzy, który można wprawdzie absolutyzować w idei, ale nie można go nigdy spełnić w poznaniu. Stąd ogląd fenomenologiczny komentuje poznanie w świadomości opozycji skończonego i nieskończonego. Skończoność potwierdzać ma fundamentalność świadomości i jej wciąż otwarte zadanie domknięcia się w rzeczywistości. Nieskończoność potwierdza zaś jedynie racjonalną stronę podmiotu, jako zadanie, któremu nigdy nie będzie on mógł sprostać. Przy czym formalnie postawione zadanie spełnia głębię transcendentalnego pozoru, który pozwala odnosić się podmiotowi do ontologicznych struktur świata. W ten sposób świat nie jest wprawdzie poznany, ale rozumiany jako płaszczyzna transcendentalnego porozumienia podmiotów w świecie. To właśnie ma wyjaśniać refleksja fenomenologiczna. W oglądzie fenomenologicznym sytuacja relacji poznawczej podmiot – przedmiot, uzyskuje świadomość opozycji skończoności i nieskończoności. W rezultacie bierze pod rozagę możliwość poznania i to, co może jej być dane w poznaniu, oraz wszystko to, co jej jest już uprzednio w doświadczeniu życia codziennego podawane jako przedmiotowo poznane. Stąd zadaniem poznającego podmiotu nie jest stanie na stanowisku wyznawcy świata, ale rzeczywisty wgląd w jego poznanie. Chodzi tutaj przede wszystkim o rozpoznawanie wszystkich szyfrów transcendencji oraz uświadomienie ruchu myśli, który zmierza do osiągnięcia prawdy, mimo nieskończonego do niej dystansu.

Praca przedstawia dwa charakterystyczne punkty rozwoju filozofii Edmunda Husserla, mianowicie jego wczesne i późne poglądy. Za linię demarkacyjną dzielącą te dwa okresy, przyjąłem rozważania zawarte w *Erste Philosophie*. Chciałbym tu jednak nadmienić, że punktów zwrotnych w fenomenologii Husserla było o wiele więcej. Dlatego tak trudno jest mówić o jednej fenomenologii Husserla, chociaż możemy mówić o jednej metodzie. Metoda, tak samo jak cała fenomenologia, podlegała nieustannej weryfikacji i modyfikacji. Cytując Norasa można powiedzieć, że „Ujmując tę kwestię jeszcze bardziej radykalnie moglibyśmy stwierdzić, że Husserl nigdy nie doszedł do takiego ujęcia redukcji – rozumianej

jako metoda ostatecznie ugruntowanej nauki, które by go zadowoliło”¹. W tym kontekście widzimy, że fenomenologia jest nieskończoną drogą refleksyjnego namysłu nad rzeczywistością i jej poznaniem. Relacjonując wspomniane wyżej dwa okresy rozwoju fenomenologii można powiedzieć słowami samego Husserla, że „Trzeba najpierw stracić (*verlieren*) świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać”². Okres pierwszy był właśnie takim utraceniem rzeczywistości na rzecz ukazującego się w świadomości *noematu*. Tym samym przedmiot poznania był tutaj odzwierciedlony w obrazie przebiegu świadomości, *noezy*. Autor *Idei* uważał, iż »egologia« (to znaczy opis czystego ego) jest możliwa tylko po przeprowadzeniu redukcji. Redukcja zakłada zawieszenie tezy o realnym istnieniu tego, co pojawia się w świadomych przeżyciach, a tym samym uniemożliwia kontakt wprost ze światem realnym. Jako centrum i źródło aktów świadomych czyste Ja pozostaje w relacji tylko do pola świadomości, a jedynie wtórnie do realnego świata. Można więc zapytać: Czy próby dotarcia do obiektywnej rzeczywistości, polegające na umieszczeniu jej wewnątrz transcendentalnej podmiotowości, pozwolą nam kiedykolwiek zdjąć tymczasowe nawiasy z transcendentalnego świata? Czy nie okażą się wiecznymi pętami, przykuwającymi świat na zawsze do zredukowanego podmiotu? Stąd jeżeli czyste Ja, miałoby być tym prawdziwym podmiotem doświadczenia lub choćby najistotniejszą warstwą tego podmiotu, to cały pomysł Husserla byłby sprzeczny z trudną do kwestionowania intuicją, głoszącą, że pomiędzy podmiotem i światem zachodzą bezpośrednie, realne i obustronne relacje³. Dlatego też okres drugi, zaprezentowany rozważaniami *Erste Philosophie*, jest refleksyjnym odzyskaniem świata. Jako taki jest on kontynuacją refleksji zapoczątkowanej wczesnymi rozważaniami z okresu *Idei*. Dalszy rozwój fenomenologii jest zarazem następnym etapem namysłu fenomenologicznego. Wbrew pozorom redukcja transcendentalna nie jest redukcją do *ego*, które potwierdza jedynie solipsystyczne poczucia rzeczywistości i świata. Redukcja taka ma odsłaniać transcendentalną

¹ A.J. N o r a s: *Redukcja jako droga filozofii*. W: *Wokół Badań Logicznych*. Red. Cz. G ł o m b i k, A.J. N o r a s. Katowice 2003, s. 79.

² E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. W a j s. Warszawa 1982, s. 236.

³ Por. R. P i ł a t: *Czy istnieje świadomość?* Warszawa 1993, s. 72.

intersubiektywność. Gdyby było inaczej Husserl zmuszony byłby przyznać, iż powstanie świata jako intersubiektywno – obiektywnego fenomenu jest ułudą konstytucji dokonującej się w indywiduum, którym jest świadomość podmiotu przeprowadzającego redukcję⁴. Tym samym przedmioty poznania przestają mieć swoje autonomiczne zindywidualizowane odzwierciedlenie w świadomości jako „rzeczy same”. Cała przyroda charakteryzowana jest teraz za pomocą określeń ogólnych. Tym, co pierwotnie doświadczane to duch w przebiegu przeżyć. Stąd uwarunkowana intencjonalnością świadomości relacja podmiot – przedmiot nie jest relacją realną. Gdyby poznanie było relacją do przedmiotu zewnętrznego wobec przeżycia, zależałoby od jego istnienia, względnie nieistnienia. Tutaj natomiast widzimy, że przedmiotowość jest wymiarem transcendentalnej natury samych podmiotów. Jest wynikiem aktywności podmiotów. Przy takim założeniu można twierdzić, że dla świadomości to, co dane, może być z istoty tym samym, bez względu na to, czy przedmiot istnieje czy też nie, czy jest wymyślony, czy nawet niedorzeczny. Odrębność intencjonalnych przeżyć stanowi więc to, że odnoszą się do przedstawionych przez Ja przedmiotów w sensie intencji. Kiedy więc zachodzi przeżycie intencjonalne to w przeżyciu nie mamy do czynienia z dwoma rzeczami, przedmiotem i obok niego intencjonalnym przeżyciem, które by się na ów przedmiot kierowało. W samym przeżyciu intencjonalnym, w jego własnej istocie zawarte jest już „odniesienie do przedmiotu”⁵. Przedmiot „rzeczy samej” jest dla podmiotu nieznany, transcendencja jego natury nie pozwala go poznać. Stąd jedność apercepcji będąc określeniem transcendentalnej natury podmiotu wyznacza poznanie i jego strukturalny stosunek do świata. Wówczas nie potwierdza świata w postaci „rzeczy samej”, a jedynie poprzez zrozumienie zachodzące w nim związki.

Obraz zmiany stanowiska filozofii Husserla zaznaczony dwoma okresami, jej wczesnych i późniejszych rozważań, znakomicie odpowiada ruchowi myśli podlegającej refleksji fenomenologicznej. W rezultacie konieczność przejścia ze stanowiska drogi kartezjańskiej na drogę ontologiczną, zaznaczoną zbliżeniem do

⁴ Por. S. J u d y c k i: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 44.

⁵ Por. M. M a c i e j c z a k: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001, s. 91–92.

stanowiska kantowskiego, nie jest skutkiem zerwania z punktem wyjścia fenomenologii, ale jego konsekwencją.

Twórcy fenomenologii nie chodzi więc o budowanie systemu, który by odzwierciedlał prawdę oraz poznanie prawdziwe. Od początku rozważań fenomenologicznych fundamentalnym założeniem jest metoda i z nią związana redukcja transcendentna. Dlatego też, nie może być tu mowy o przedmiocie rzeczywistym pojętym jako odzwierciedlenie prawdy. Tego typu teorie widoczne są w starożytności, czy średniowieczu, gdzie argumentem przemawiającym za prawdą była istota transcendentna – Bóg. Husserl natomiast zdaje sobie sprawę z faktu osamotnienia podmiotu we wszechświecie oraz wynikającego z niego braku natury poznania. Zadaniem fenomenologii jest zatem odbudowanie kompetencji podmiotu w jego przedmiotowym zainteresowaniu. Przy czym nie możemy tu już mówić o prawdzie pojętej jako transcendentny odpowiednik rzeczywistości, ale jedynie o transcendentnych strukturach podmiotu, których zadaniem jest być jedynie surogatem prawdy. W ten sposób pojęta prawda ma być odzwierciedleniem podmiotu. Jej kompetencje uwiadcniają się w refleksyjnym spojrzeniu świadomości, która afirmuje skończoność takiej natury. Tym samym, oprócz prawdy poznania podmiot uświadamia sobie jej zrelatywizowaną istotę. Absolutny wymiar poznania jest tylko zadaniem, które jest widoczne w podległej refleksji fenomenologicznej zindywidualizowanej świadomości podmiotu. Stąd prawda jako wyraz intersubiektywnych struktur kontaktu międzypodmiotowego jest założeniem transcendentnej natury podmiotu. Natomiast prawda ujęta w bezpośredniej świadomości przeżyć podmiotu jest spełniona jako niespełnienie wciąż otwartego horyzontu poznania.

Ogrom badań podjętych przez Husserla oraz skrupulatność w ich realizowaniu odzwierciedla uniwersalność podjętej w fenomenologii autorefleksji. Warto podkreślić, że rozwój fenomenologii Husserla od początku rysuje się jako zwrot w kierunku myśli Kanta. Przy czym nie oznacza to zerwania autora *Erste Philosophie* z wcześniejszymi założeniami jego filozofii, ale kontynuację stanowiska podjętego na początku badań. Sposób budowania i kształtowania metody oraz związany z nimi problem redukcji znakomicie odzwierciedlają

konsekwencję myśliciela, który wzywa się w swoją filozofię i ma świadomość nieskończoności postawionego sobie zadania.

Bibliografia

A. Literatura źródłowa

A.1. Pisma Husserla

Husserl E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1950.

Husserl E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag 1952.

Husserl E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag 1952.

Husserl E.: *Erste Philosophie 1923–1924*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1956.

Husserl E.: *Erste Philosophie 1923–1924*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1959.

Husserl E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1962.

A.2. Polskie przekłady

Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2006.

Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.

Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.

Husserl E.: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992.

- Husserl E.: *Idea Fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982.
- Husserl E.: *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978.
- Husserl E.: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989.

B. Literatura pomocnicza

- Arendt H.: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 2002.
- Arendt H.: *Wola*. Tłum. R. Piłat. Warszawa 2002.
- Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988.
- Arystoteles: *Metafizyka*. T. 1–2. Tłum. T. Żeleźnik. Red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996.
- Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.
- Baumgartner H.-M.: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996.
- Berkeley G.: *Traktat o zasadach poznania. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*. Tłum. J. Leszczyński. Warszawa 1956.
- Blaustein L.: *Husserłowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928.
- Brentano F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1999.

- Breazeeale D.: *O niemożności utrzymania i niezbędności sceptycyzmu u Fichtego*. W: *Filozofia transcendentálna a dialektyka*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1994.
- Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*. Erster Band. Berlin 1906.
- Czarkowski J.: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii Edmunda Husserla*. Toruń 1994.
- Dębowski J.: *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*. Lublin 2000.
- Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. Ajdukiewiczowa. Kraków 1948.
- Fichte J.G.: *Teoria wiedzy*. T. 1. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1996.
- Gadamer H.-G.: *Hegel i duch dziejowy*. W: *Rozum, dzieje, słowo*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A.: *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1977.
- Gilson E.: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1998.
- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 2002.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2005.
- Humboldt E. von.: *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofia dziejów i filozofia języka*. Tłum. E. Kowalska. Warszawa 2002.
- Hume D.: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski. Kraków 2004.
- Hume D.: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1963.

- J a n s s e n P.: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg–München 1976.
- J u d y c k i S.: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990.
- J u s i a k J.: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998.
- K a n t I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- K a n t I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.
- K a n t I.: *Prolegomena do każdej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1960.
- K e r n I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- K o j é v e A.: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1999.
- K o ł a k o w s k i L.: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Tłum. P. Marciszek. Warszawa 1990.
- K i l i j a n e k M.: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*. Poznań 2000.
- K r a p i e c M.A.: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994
- L o c k e J.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 2. Tłum. B. Gaweckie. Warszawa 1955.
- M a c i e j c z a k M.: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001.
- M a c i e j c z a k M.: *Franza Brentana koncepcja intencjonalności*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, T. 38, z. 2, s. 33–67.
- M a c i e j c z a k M.: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” Merleau-Ponty’ego*. Toruń 1995.
- M e r l e a u - P o n t y M.: *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 2001.

- Merleau-Ponty M.: *Widzialne i niewidzialne*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996.
- Merleau-Ponty M.: *Proza świata. Eseje o mowie*. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas. Warszawa 1999.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978.
- Noras A.J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998.
- Noras A. J.: *Redukcja jako droga filozofii*. W: *Wokół Badań Logicznych*. Red. Cz. Głombiki A.J. Noras. Katowice 2003.
- Piłat R.: *Czy istnieje świadomość?* Warszawa 1993.
- Półtawski A.: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna teoria świadomości a realizm*. Warszawa 1973.
- Scheler M.: *Pisma z antropologii filozoficznej teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987.
- Siemek M.J.: *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*. W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1994.
- Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977.
- Ströcker E.: *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main 1988.
- Świeżawski S.: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 1995.
- Szewczyk J.: *O fenomenologii Edmunda Husserla*. Warszawa 1987.
- Stróżewski W.: *Istnienie i sens*. Kraków 1994.
- Sójka J.: *Heglizm w filozofii Edmunda Husserla*. „Nowa Krytyka”. 1992, T. 3, s. 39 – 56.
- Tischner J.: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006.
- Żelazny M.: *Hegłowska filozofia ducha*. Warszawa 2002.