



ANDRZEJ LISAK

## Fenomenologia Husserla a tradycja filozofii transcendentalnej

*Husserl's Phenomenology and Tradition  
of the Transcendental Philosophy*

**ABSTRACT:** The goal of the paper is to show in a rather schematic and concise manner what is the place of Husserl's phenomenology within the tradition of the post-Kantian transcendental philosophy. Two models were developed in this tradition. First model, subjective, was developed by Baden School. In this model, inspired by Fichte, more emphasis is put on aprioristic transcendental subject. Second model is more objective oriented, where the starting point is not a transcendental subject (which does not exist) but intersubjective world of meanings, constituted within the boundaries of non-egologically conceptualized consciousness. The evaluation of Husserl's position is ambivalent: transcendental phenomenology understood critically is very close to the objective model but its dogmatic Cartesian trait pulls it at same time relatively close to the Fichtean model. Text attempts to elucidate stages of development of the transcendental philosophy. First stage – Kantian, where transcendental philosophy is a critique that precedes subsequent development of philosophy, second stage – neo-Kantian, which reduces whole philosophy to the theory of cognition and knowledge and the third – connected to Husserl – where transcendental philosophy could constitute itself as ontology. Husserl harks back to the traditional conception of truth and apophantic judgements and this transports transcendental philosophy on a whole new level of reflection.

**KEYWORDS:** transcendental philosophy • phenomenology • neo-Kantianism • Fichte • Husserl • consciousness

Celem niniejszego tekstu jest pokazanie, w sposób skrótowy i schematyczny, jakie jest miejsce fenomenologii Edmunda Husserla w obrębie pokantowskiej filozofii transcendentalnej<sup>1</sup>. W krytycznym spojrzeniu na fenomenologię Husserla w jej postaci transcendentalnej krytykuje się jej

<sup>1</sup> Szerokość tematu nie pozwala na inną strategię. Szerzej na ten temat: A. Lisak, *Filozofia transcendentalna między Heglem a Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012; A. Lisak, *Projekt transcendentalnej i realistycznej fenomenologii zorientowanej poematycznie. Wokół dyskusji nad transcendentalnym pojęciem świadomości*, „Fenomenologia” nr 11 (2014).

kartezjański rys. Liczne krytyki tego rysu nie prowadziły jednak do zaproponowania jakiejś nowej niekartezjańskiej wersji fenomenologii uprawianej jako filozofia transcendentálna. Przynajmniej nikt z wielkich następców Husserla takiej filozofii nie zaproponował. Od Heideggera, Merleau-Ponty'ego po Wandelfelsa czy Mariona proponuje się raczej nowe, doskonalsze modele fenomenologii, bardziej otwierające na „głos fenomenu”. Sprawia to wrażenie, jakby fenomenologia transcendentálna została „pokonana” i obecne myślenie było po prostu „posttranscendentálne”, bowiem wszelki powrót do fenomenologii transcendentálnej byłby powrotem do kartezjańskiego modelu myślenia Husserla. Konfrontacja myśli Husserla z filozofią transcendentálną odbywa się zazwyczaj w zbyt wąskiej perspektywie badawczej i ma zasadniczo charakter badań z zakresu historii filozofii<sup>2</sup>. Ten tekst natomiast pragnie pokazać filozofię transcendentálną jako dynamicznie rozwijającą się całość, a nie jako raz na zawsze zarysowany przez Kanta projekt i wskazać na miejsce samego Husserla jak i samej fenomenologii w tej całości.

Niewątpliwie niezmienny punkt odniesienia w rozumieniu tego, czym jest filozofia transcendentálna, stanowi Kant. Często przy tym zapomina się o całej historii kształtowania się refleksji transcendentálnej w filozofii pokantowskiej. Te niedostatki rozumienia tego, czym jest filozofia transcendentálna, są doskonale widoczne po dziś dzień. Jest ona głównie pojmowana jako refleksja pod znakiem *Geltung*, względnie *Leztbegründung*. Filozofia transcendentálna to filozofia podmiotu szukającego niepowątpiewalnych warunków poznania poza samym doświadczeniem, żąda się zatem „detranscendentalizacji podmiotu” (jak na to wskazuje tytuł znanego eseju Jürgena Habermasa *Działanie komunikacyjne a detranscendentalizacja rozumu*)<sup>3</sup>. Zamiast wrzucać wszelką refleksję transcendentálną do jednego worka, chcemy pokazać, że w okresie pokantowskim ukształtowały się dwa modele filozofii transcendentálnej.

Pierwszy to koncepcja filozofii zorientowanej subiektywistycznie, podmiotowo, można ją określić jako neofichteańską, druga to koncepcja

<sup>2</sup> Przykładowo, klasyczna praca I. Kerna bada stosunek samego Husserla do neokantyzmu i Kanta; znowu polski badacz P. Łaciak w swoich pracach dokonuje porównania tylko stanowiska Kanta i Husserla, co nie pozwala zrozumieć samej ewolucji filozofii transcendentálnej i wskazać w niej miejsca Husserla. Zob. I. Kern, *Husserls und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, (Phaenomenologica Band 16), Den Haag 1964; P. Łaciak, *Kant i Husserl a problem ontologizacji i deformalizacji a priori*, Katowice 2007; *idem*, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Działanie komunikacyjne a detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004.



filozofii zorientowanej obiektywistycznie, przedmiotowo. W pierwszej siła transcendentalnego podmiotu z jego aprioryczną mocą wzrasta, a przedmiotu słabnie, rzeczywistość jest redukowana nawet nie do czystej faktyczności, bo fakty ustala rozum, ale do, jak to określa Rickert, „kontinuum heterologicznego”, a więc do amorficznej masy *data* wraźniowych; w drugiej najważniejszy jest przedmiotowy, obiektywny porządek świata, oczywiście rozumianego jako ukonstytuowany intersubiektywnie porządek sensów. Obie są typami idealnymi i nie występują w czystej postaci. Ich powstanie sięga początków neokantyzmu i jest zasadniczo związane z debatą Adolfa Trendelenburga (1802–1872) z Kuno Fischere (1824–1907) w latach sześćdziesiątych XIX wieku, chociaż prefigurację obu stanowisk da się już zobaczyć wcześniej, u pierwszych kantystów, szczególnie chodzi tu o dwie postaci: Karla Leonharda Reiholda i Johanna Gottlieba Fichtego. Pierwsze pojęcie filozofii transcendentalnej wiąże się z Fischere i później tym śladem podąża fichteańsko zorientowana szkoła badencka (nie cała, bo np. myśl Emila Laska wyraźnie przesuwają się w stronę drugiego sposobu jej pojmowania). Drugie wiąże się ze stanowiskiem Trendelenburga. Jego śladem podąża Alois Riehl a zwłaszcza szkoła marburska. Świadomość nie może tu być utożsamiana z podmiotem, ale staje się miejscem, gdzie dopiero konstytuują się podmiotowość i przedmiotowość jako *relata*, bieguny samej relacji poznawczej. Nie ma zatem jakiegos transcendentalnego Ja, które wszystko konstytuuje, nie ma żadnej transcendentalnej jedności apercepcji, świadomość jest jedynie miejscem, gdzie możemy ujrzyć konstytucję, a jedynym Ja może być konkretne ludzkie Ja.

Tę wzrastającą niepomiernie moc podmiotu transcendentalnego możemy zauważyć u Kuno Fischera. W swoim wielkim opracowaniu myśli Kanta<sup>4</sup> przedstawia system czystej filozofii – coś, czego doszukał się u Kanta jedynie Fischer, a czego u Kanta być nie może. Dla Kanta każde poznanie powstaje z pomocą czynników apriorycznych, dla Fischera prawdziwe poznanie zostaje utożsamione z poznaniem apriorycznym (sądami syntetycznymi *a priori*), a chodzi tu zarówno o poznanie zmysłowe jak i ponadzmysłowe (sądy metafizyki o istocie duszy, świata i Boga). Rozum zatem sam z siebie tworzy poznanie. Poznanie nie tylko zatem powstaje z pomocą apriorycznych czynników, ale zostaje z nimi utożsamione. Mamy tu do czynienia z Kantem widzianym jednostronnie przez pryzmat Fichtego i pofichteańskiego idealizmu. Takie ujęcie dawało filozofii autonomię wobec innych nauk. Ta autonomia i aprioryczność dotyczy także sfery filozofii

<sup>4</sup> K. Fischer, *Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, opublikowane jako t. 3 i 4 *Geschichte der neuern Philosophie*, Mannheim 1860.

praktycznej. Z tą samą oczywistością, z jaką przedstawiają się samoświadomości produkowane przez rozum sądy syntetyczne *a priori*, dana jest też jej pewność posiadania wolnej woli. To neoidealistyczne stanowisko Fischera przygotowywało neoidealistyczną odmianę kantyzmu kontynuowaną przez jego ucznia Otto Liebmann'a i szkołę badeńską, której oznaką stał się „fichte-anizujący” Kant „odkryty” przez Fischera.

Fichte poszukiwał odpowiedzi nie tylko na pytanie o to, co jest, ale i o to, jak być powinno. Myśl Fichtego to prymat rozumu praktycznego – wolność staje się centralną kategorią filozoficzną, u podstawy wszelkiego tworzenia leży czyn i sama substancja jest efektem czynu. Wytworzyło to przepaść między filozofią i doświadczeniem i nadało tej myśli spekulatywny charakter. Dokładnie tym krokiem podążają Windelband i Rickert. Kantowskie przeciwstawienie bytu i powinności osiąga nową postać. Mianowicie każde zdanie poznawcze w koncepcji Windelbanda jest połączeniem sądu i oceny. Wiedzę pozytywną wnoszą tylko sądy, ale uznanie sądu za prawdę wiąże się już z jego oceną, tak że kierując się wartością prawdy natychmiast nasze sądy przekształcamy w oceny. Przy takiej koncepcji sądu można orzec, że przedmiot filozofii tworzą oceny, zwłaszcza te trzy kardynalne: prawda, dobro i piękno. Filozofia ma badać ich obowiązywalność i konieczność. Nie chodzi tu o kazualną konieczność, ale o idealną konieczność, na mocy której żądamy od każdego człowieka, że zdanie prawdziwe uzna za prawdziwe. Odkrywa on z ową idealną koniecznością w świadomości empirycznej jeszcze jakąś inną świadomość – *das Normalbewusstsein* (albo *das normale Bewusstsein*), świadomość normującą, względnie normatywną<sup>5</sup>. Istnieje ona nie faktycznie, lecz idealnie, a jej składnikiem nie są prawa natury, lecz normy, jest ona systemem norm. Windelband dokonuje tutaj skoku w irracjonalność, w świat norm, których powszechna obowiązywalność nie jest faktyczna, ale idealna, norm, których w rzeczywistości nie ma, ale które winny być, które obiektywnie tylko obowiązują, natomiast muszą być subiektywnie urzeczywistnione.

W procesie sądzenia naprzeciw poznającego podmiotu występuje zatem, jak to określa Rickert, „transcendentna powinność” (*das transzendentent Sollen*), która przymusza nas do takiego, a nie innego sformułowania sądu. Samo tylko przedstawianie nie jest jeszcze poznawaniem. Zwróćmy uwagę, że teoria poznania jest tu nauką, która nie pyta o możliwość poznania, lecz już ją zakłada, pytając, co myśleniu nadaje charakter poznania prawdziwego. Ta praktyczna faza sądzenia, opierająca się na uczuciu pewności i oczywistości, jest niczym innym jak ustosunkowywaniem się do pewnej wartości. Podczas

<sup>5</sup> Słowo *normal* nie znaczy tu „normalny”, ale wskazuje na normy.

doznawania tego uczucia mamy do czynienia z transcendentną powinnością. Miarą prawdziwości poznania nie jest zatem byt transcendentny wobec podmiotu, ale ta transcendentna powinność. Pytanie o przedmiot poznania nie jest pytaniem o byt, lecz o powinność. U Rickerta mamy trzy światy: królestwo rzeczywistości, królestwo wartości i powinności oraz pośredniczące między nimi królestwo sensu. Kategorie przynależne do strefy sensów są niczym innym jak pośredniczkami między transcendentną powinnością i syntezą dokonującą się w sądzie, a będącą rozpoznaniem tej powinności. Są one tym, co ugruntowuje byt według wzorca, jakim jest powinność, tworząc więc przejście od powinności do bytu.

Cały stosunek do Kanta wyznaczony jest przez główny jego koncept: z rzeczywistości nie wynika powinność, włącznie z uznaniem tej rzeczywistości za istniejącą. Rickert nie może, jak widać, przyjąć Kantowskiej teorii doświadczenia. Kant rozróżnia spostrzeżenia – równoważne z percepcją amorficznego materiału (treści) i doświadczenie, czyli ujęcie tego materiału przez kategorie. Dla Rickerta także treść doświadczenia, a nie tylko tworzona przez kategorie forma, staje się czymś subiektywnym, bowiem jest ona zapośredniczona przez podmiot, zatem uznanie czegoś za dane (faktyczne), a więc istniejące, jest też wynikiem zastosowania kategorii podmiotowych. Dokonuje on dalszej subiektywizacji doświadczenia. Obiektywność sądu naukowego nie jest uzależniona od rzeczywistości. Zmienia to też zupełnie pojmowanie przez Rickerta kategorii jako warunków poznania. Dla Kanta jak i wielu neokantystów są one warunkami doświadczenia. U Rickerta muszą mieć charakter normatywny, powinnościowy.

Poznawać dla Rickerta zatem znaczy myśleć, a myślenie jest sądzeniem. Sądenia nie można więc mylić z przedstawianiem, bowiem sądzić, to coś twierdzić lub negować. Co jednak czyni z sądów poznanie, to znaczy, co pozwala je uznać za prawdziwe? Rickert mówi tu o pewnej sile (*Macht*), której musimy się podporządkować. Ten przymus podporządkowania nie jest natury faktycznej, nie chodzi tu o przyczynowe oddziaływanie (a więc nie jest to w żadnym przypadku przymus psychiczny), lecz normatywnej. Jest to decydujący punkt dla rozumienia filozofii przywódcy szkoły badeńskiej. Poznawanie nie jest odbijaniem rzeczywistości. Sądenie jest aktywnym osiągnięciem naszej woli – to oto ten fichteński prymat woli nad poznaniem. Sądzić to znaczy wartościować, a wartości nie są czymś rzeczywistym. Gdy coś postrzegam i wygłaszam sąd, że jest to rzeczywiste, nie wynika on z treści postrzeżenia, ale z żądania, powinności, żeby tę treść przyjąć za realną. Z rzeczywistości nie wynika żadna powinność, łącznie z powinnością uznania rzeczywistości za istniejącą. To owa powinność (*Sollen*) nadaje naszemu poznaniu obiektywność. Jak to ujmuje Lehmann: „to, co w pozna-

niu ‘odkrywamy’, to nic innego jak ‘prawidłowy’ (słuszny) porządek treści świadomości<sup>6</sup>. Świadomość, która te treści posiada, to nie indywidualne Ja, ale podmiot teoriopoznawczy (*erkenntnistheoretische Subjekt*), odpowiednik kantowskiej świadomości w ogóle. O tym, że poza tą świadomością, tą immanentną rzeczywistością, poza światem przedstawień istnieje inny świat, możliwe jest tylko dzięki transcendentnej powinności, odnoszącej nas do irrealnego królestwa wartości. To, co rzeczywiste istnieje dzięki temu, co irrealne – dzięki wartościom, a dokładniej: świat istnieje dla nas jako sensy, dzięki relacji między tym, co rzeczywiste a tym, co obowiązuje.

Nie oceniamy wątpliwej jakości samego konceptu filozofii transcendentalnej Rickerta, czego zresztą on sam był zupełnie świadomy – trzeba mu tu oddać sprawiedliwość. Należy natomiast stwierdzić, że to ten neofichteński sposób pojmowania filozofii transcendentalnej stał się zasadniczo jedynym sposobem jej pojmowania. Filozofia transcendentalna została utożsamiona z refleksją o ważności, refleksją spod znaku *Geltung* czy *Letzbegründung*.

Drugi nurt myślenia transcendentalnego stoi na antypodach tej Fichteńskiej interpretacji. Pomijamy tu tak ciekawe stanowisko Aloisa Riehla, skupiając się na poglądach głównych przedstawicieli szkoły marburskiej: Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Zwłaszcza warto tu przypomnieć koncepcję świadomości szkoły marburskiej, koncepcję, której wartość teoretyczna przez jej uwikłanie w skrajnie idealistyczny system, po dzień dzisiejszy jest nierozpoznana. Szkoła marburska zajmuje się, jak to się określa, „faktem kultury”, a więc obiektywizacjami ludzkiej aktywności przybierającymi zwłaszcza postać nauki, moralności, sztuki i religii. Dla Cohena filozofia zajmuje się tym, co jest, intersubiektywnie ukonstytuowaną rzeczywistością. Świadomość jest w jej właściwym sensie pojmowana jako obiektywizująca. Gdyby zadać pytanie, przykładowo, Kartezjuszowi i Cohenowi, „Co to znaczy, że jesteśmy zamknięci w klatce świadomości?”, to padłyby dwie diametralnie różne odpowiedzi. Dla Kartezjusza może to znaczyć, że jesteśmy zamknięci, uwięzieni w klatce swoich przeżyć i problemem jest, jak się z niej wydostać, żeby dostać się do tego, co obiektywne. Dla marburczyków odwrotnie, żyjemy w świecie już zobiektywizowanych sensów, obiektywnym porządku świata, tworców obiektywizującej świadomości i wydostać się z niego, dotrzeć do bezpośredniości przeżycia, to tylko nieosiągalne marzenie. Tam, gdzie znajduje się Kartezjusz, tam zdaniem Cohena i Natorpa nie możemy się w ogóle dostać.

W trakcie lektury pism twórcy szkoły marburskiej, Cohena, widzimy jak bezustannie polemizuje on z filozofami, którzy wracają do subiek-

<sup>6</sup> G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943, s. 88.

tywności, do tego, co psychiczne, do samoświadomości, z myślicielami, którzy mieszają to, co czysto psychologiczne, z tym, co transcendentalne. Myśl Cohena nie jest zwrócona na myślący podmiot, na *cogito*, tak jak jest ono pojmowane w kartezjańskiej tradycji, formy poznawcze nie stanowią żadnego uposażenia podmiotu, a tym bardziej nie mogą być wrodzone. Świat, który bada Cohen, jest autonomiczny wobec podmiotu, jest to rozum zobiektywizowany, jest to świat kultury. To, co transcendentalne nie ma nic wspólnego z podmiotem, lecz ze świadomością. A świadomości absolutnie nie można utożsamiać z podmiotem. Świadomość jest czymś pierwotnym i to w jej polu dopiero konstryuuje się i przedmiotowość, i podmiotowość. Podmiotowość konstrytuowana przez transcendentalną świadomość sama nie może być transcendentalna, lecz musi być empiryczna i poznający podmiot może być co najwyżej przedmiotem empirycznej psychologii. Bój się toczy o to, czy mamy pozostać zamknięci w klatce interpretowanej egologicznie świadomości i pozostajemy w świecie jedynie subiektywnie ujmowanych sensów, czy też potrafimy się przedostać do świata obiektywnie (a więc intersubiektywnie) ukonstrytuowanych przedmiotów.

Ten obiektywistyczny zwrot jest widoczny w samej terminologii. Cohen odróżnia pytanie o jedność świadomości (*Bewusstsein*) od fizjologiczno-psychologicznych badań, w których tematykowana jest, nazwijmy to, naturalna czy też empiryczna świadomość, *Bewusstheit*, a więc taka świadomość, która może być badana metodami empirycznymi przez np. psychologa czy psychiatrę. Cohen zastanawia się nad pytaniem, jakby to było badać sposób, w jaki w umyśle Mozarta powstają jego słynne melodie. I komentuje: pytanie takie jest „niedojrzałością”, jest „niewdzięcznością wobec nauki”<sup>7</sup>. Tylko analiza partytur czy zjawisk dźwiękowych może dopiero umożliwić zrozumienie tej muzyki. Gdybyśmy nawet mogli znaleźć się w umyśle Mozarta i „widzieć” proces powstawania jego muzyki, nic by z tego nie wynikało. To, co subiektywne, by mogło stać się przedmiotem poważnego badania, musi być już zobiektywizowane. Oczywiście w muzyce mamy do czynienia z tym, co najbardziej subiektywne, intymnymi uczuciami, emocjami, ale dane jest to nam jako to, co zobiektywizowane. To, co się nie obiektywizuje, we właściwy sposób dla każdej dziedziny, jest poza obszarem filozofii transcendentalnej.

W krytycznej analizie poglądów Fichtego szczególnie się uwyrażnia antysubiektywistyczne, obiektywizujące stanowisko Cohena. Myśl Fichtego stanowi regres od pozycji kantowskich w stronę kartezjańskiego subiektywizmu: W takiej wizji

<sup>7</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918, s. 422.

Kant byłby zmienczonym Kartezjuszem, a jedność świadomości tylko monadologicznym wyrazem *cogito*”. [...] Nic nie pomaga, że Ja zostaje proklamowane jako czyste i odróżnione od empirycznego; pozostaje, jak powiedział Hegel o Kancie i Fichtem ‘psychologiczny idealizm’<sup>8</sup>.

Cohen wszędzie w tradycji filozoficznej tropi ślady mieszania tego, co transcendentalne z tym, co psychologiczne. Myśl Cohena nie jest zwrócona na myślący podmiot, na *cogito*, tak jak jest ono pojmowane w kartezjańskiej tradycji, formy poznawcze nie stanowią żadnego uposażenia podmiotu, a tym bardziej nie mogą być wrodzone. Świat, który bada Cohen, jest autonomiczny wobec podmiotu, jest to rozum zobjektywizowany, zobjektywizowany przede wszystkim (w zawężającej teoriopoznawczej perspektywie szkoły) w nauce. Szukać *a priori* trzeba nie w podmiotowo rozumianej świadomości, ale w jej tworcach, co w wypadku Cohena oznacza aprioryczną strukturę samego doświadczenia. Np. etyka Cohena jest próbą syntezy teoretycznych pozycji Kanta i Hegeła. Wynika to z noematycznej orientacji jego myśli. Nie znajdziemy tego, czym jest etyka, szukając jej poza historią i jej twórcami, w ahistorycznie pojmowanej podmiotowości.

Przeżycie jest zatem czymś najbardziej źródłowym, ale i niejawnym, jest nam dane, ale zarazem skryte. Psychologia Natorpa chce analizować pierwotną świadomość czy też pierwotną sytuację świadomości. Analizując sens świadomości wyróżnia on trzy jej momenty: 1) coś, co jest uświadamiane; 2) ten, kto jest tego świadomy; 3) związek między tymi momentami (*dass irgend etwas irgend wem bewusst ist*)<sup>9</sup>. Te trzy momenty nazywa Natorp odpowiednio: pierwszy treścią (*Inhalt*), w zasadzie nie odróżnialną od konstytuującego się w polu świadomości przedmiotu, drugi Ja (*Ich*) lub podmiotem (równoważne w zasadzie z przeżyciem), a trzeci uświadamianiem czy, jak to też pierwotnie określał Cohen, świadomością empiryczną (*Bewußtheit*). Te trzy aspekty mogą być wyróżnione *in abstracto*, w rzeczywistości bowiem są ściśle powiązane.

Coś mi jest dane, to znaczy w akcie świadomości odniesione do mnie (Ja), Ja odnosi się w akcie świadomości do czegoś, czego jestem świadomy – dopiero ten wzajemny związek można określić aktem świadomości<sup>10</sup>.

Pojęcie świadomości jest zatem całościowym ujęciem tych trzech momentów. Dla Natorpa pytanie o to, czym jest sam ten związek, nie ma sensu,

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 750.

<sup>9</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, s. 24.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 26.



związek ten jest podstawowym rysem świadomości, czymś ostatecznym (*ein Letztes*), co nie wymaga już dalszego wyjaśnienia czy redukcji.

Widać tu wyraźnie jak różny jest omawiany tu model świadomości od wszelkich prób jej autoreferencyjnego pojmowania. Zwróćmy też uwagę na pozycję źródłowego Ja – nie jest ono według autora ani faktem, ani fenomenem, ani czymś istniejącym. Zasadniczo stanowi ono tylko *relatum* relacji, któremu przeciwstawia się treść świadomości. Można metaforycznie powiedzieć, że Ja jest zanurzone w tym, od czego się oddziela, ale przy wszelkiej próbie jego uprzedmiotowienia przestaje nim być. „Świadomość – pisze – nie może sama być świadoma we właściwym sensie, ale tylko niejako przez swoje odbicie w treści”<sup>11</sup>. I Ja i świadomość zostaje uznane za coś nieprzedmiotowego względnie uprzedmiotawianego: „Ja nie pozwala się w swej źródłowości uczynić przedmiotem [...]”<sup>12</sup>. Ostrze argumentacji jest tu skierowane przeciwko takim ujęciom świadomości, gdzie światem, w którym przebywa Ja, jest immanencja świadomości (a więc przeżycia) i z niej dopiero szukamy ścieżek, które mogą nas doprowadzić do tego, co transcendentne. Model Natorpa pokazuje bowiem coś odwrotnego: jesteśmy już zawsze bezpośrednio przy rzeczy (treści), a Ja (przeżycie), się skrywa i musi być dopiero wtórnie rekonstruowane. To, co jest w fenomenologii traktowane jako punkt wyjścia refleksji i opisu nie może być nam według Natorpa jawne.

Zwróćmy uwagę, że po drugiej wojnie światowej są też filozofowie którzy pragnąc ożywić refleksję transcendentálną jako refleksję o ważności zdają sobie sprawę z istnienia innego rodzaju refleksji transcendentálnej. Najbardziej reprezentatywnym takim myślicielem był zapewne Hans W a g n e r (1917–2000). Zwykło się go zaliczać z takimi myślicielami jak Rudolf Z o c h e r i Hans C r a m e r do neoneokantyzmu (czasami używa się określenia postneokantyzmu). Określenie go postneokantystą pasuje do niego najbardziej, bowiem w większym stopniu niż teoremat Kanta punktem wyjścia i źródłem jego filozofii pozostaje neokantowski idealizm transcendentálny. Chciał on pójść dalej i pogłębić neokantowską, a zasadniczo Rickertowską *Geltungsreflexion*, i rzeczywiście wzniósł ją na wyższy poziom, chciał samouprawomocnienia i systematycznego ugruntowania filozofii jako posiadającej wartość poznawczą refleksji. Głównym tematem jego zainteresowań jest sama filozofia, o ile jest rozumiana jako refleksja, a dokładniej określana właśnie jako *Geltungsreflexion* czy też jako *Prüfung in Geltungsreflexion* (także jako *die Gedanke prüfende Reflexion*), stąd też tytuł

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 32.



jego głównego dzieła: *Philosophie und Reflexion*. Nasza refleksja zwraca się na nasze mniemania, poglądy, sądy, teorie itd. Podstawową sprawą w naszej refleksji jest jednak pytanie, czy nasze myśli są prawdziwe, słuszne, posiadające ważność (*gültig*), czy odwrotnie: nieprawdziwe niesłuszne, nie mające mocy obowiązywania. Refleksja ta potrzebuje pewnej miary, którą można by „mierzyć” wartość naszych myśli i którą to możemy ujmować w sposób dwojaki: raz jako kryterium rozróżnienia tego, co posiada moc obowiązywania, ważność i tego, co jej nie posiada – raz zaś jako zasady, dzięki którym nasze myśli osiągną ważność, a więc jako zasady prawdziwości lub ważności. Zadaniem filozofii jest znalezienie ogółu kryteriów i zasad ważności oraz prawdziwości – dopóki ich nie znamy, nie możemy być zasadniczo pewni naszych myśli. Zadanie to znalazło po raz pierwszy swój wyraz w klasycznej formie u Kanta. Dla Kanta jest to problem, po pierwsze, odkrycia warunków możliwości ważności poznania i, po drugie, tej ważności (*Gültigkeit*) wykazanie. Ogół kryteriów i zasad ważności jest równoznaczny z całością obszaru tego, co aprioryczne. Głównym zadaniem filozofii rozumianej jako refleksja nad ważnością jest zatem zbadanie całości obszaru tego, co aprioryczne. Poza warstwę tego, co *a priori* tworzoną przez to, co logiczne, odsłaniające formalną strukturę myślenia, da się łatwo wykazać prawdziwość podstawowej idei Kantowskiej, że ważności naszego poznania nie da się ująć, o ile sfery tego, co aprioryczne nie odkrywamy w przedmiotowym odniesieniu naszych myśli do rzeczywistości:

Przykładowo: nigdzie nie znaleźlibyśmy związków przyczynowych, gdybyśmy pojęcia przyczynowości w ogóle nie pomyśleli i nieustannie nie przyjmowali za podstawę i nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy nasze odszukanie związków przyczynowych jest rzeczywiście zwycięstwem prawdy i posiadającego ważność poznania (przyrody itd.) czy też nie jest, skoro obiektywnej ważności każdego pojęcia przyczynowości w ogóle nie możemy być pewni<sup>13</sup>.

Jest wiele takich pojęć – stanowią one drugą warstwę tego, co aprioryczne. Nie konstytuują one, jak pojęcia logiczne, tylko formalnie samych myśli, ale nadają też myślom przedmiotową ważność i bytowe odniesienie<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> H. Wagner, hasło „Reflexion”, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. III, s. 1207.

<sup>14</sup> Obie wymienione warstwy mają charakter konstytutywno-aprioryczny, oprócz tego wyróżnia Wagner trzecią warstwę, którą można określić jako aprioryczność regulatywną. Należą do niej hipotezy, modele teoretyczne, postulaty, *implicite* formułowane definicje, aksjomaty, teorie. Jest to aprioryczność, która często występuje w empirystycznym przebraniu, a która naukę prowadzi, rzecz można, do nauki, niejako „zarządza” jej pracą. Wyróżnia wreszcie Wagner nawet czwarty typ aprioryczności: to idea uniwersalnego systemu wszystkich prawd – stanowi ona niezbędny aprioryczny moment wszelkiego poznania.

We właściwym sensie refleksją transcendentalną jest *die geltungstheoretische Reflexion*, jednak nie jest ona jedyną formą, w której zawiera się refleksja filozoficzna i której przysługuje miano refleksji transcendentalnej. Ta inna forma refleksji, której klasykiem jest Husserl, skupia się na aktywnym życiu świadomości. Ma ona charakter refleksji noematycznej, jej przedmiotem są noematy – wytwory aktywnego życia świadomości, a dokładniej to, jakim aktom świadomości odpowiadają, jakie noematy, co oznacza refleksyjny powrót od noematu jako wytworu, powrót do wytwarzających go i konstytuujących aktów. Ponieważ wszelkie noematy mają charakter produktu a refleksja skupia się na ich konstytucji, to możemy ją określić mianem noematycznej konstytutywnej refleksji. Refleksja taka dociera nie tylko do całego bogactwa tworców aktywnego konstytutywnej świadomości, ale i dociera do samego podmiotu jako ostatecznego źródła bezpośrednio aktów a pośrednio noematów, tworząc fenomenologiczną naukę o podmiocie. Pojmuje ją zresztą Wagner bardziej w typie nauki Heideggera czy Sartre'a o konkretnym a nie czystym podmiocie. Husserl odkrywa zatem według Wagnera, że pytanie o nozę ma również transcendentalny sens, a nie stanowi tylko przedmiotu psychologii empirycznej.

Zanim przejdziemy do konfrontacji fenomenologii Husserla z obu głównymi modelami filozofii transcendentalnej, zadajmy sobie jednak pytanie podstawowe, fundamentalne. Mianowicie: czy Husserl nie wprowadza do filozofii transcendentalnej czegoś absolutnie nowego, czegoś, co zmienia absolutnie jej charakter? Odpowiedź brzmi: tak. Husserl absolutnie przeobraża jej charakter. Na czym to polega? Odpowiedź wymaga znowu powrotu do historii filozofii. Mianowicie: program kantowskiej filozofii transcendentalnej to program krytyki poznania, taka krytyka jest warunkiem budowy przyszłej metafizyki. Poheglowska filozofia transcendentalna ukonstytuowała się jako teoria poznania, czy dokładniej: zredukowała całą problematykę filozofii do teorii poznania. W wieku XX, i to głównie dzięki Husserlowi, filozofia transcendentalna mogła przybrać postać ontologii.

Z Heglem kończy się w filozofii wielka epoka metafizyki, której zasadniczym pytaniem było pytanie o byt. Koniec epoki metafizyki należy wiązać z procesem przemiany klasycznej koncepcji nauki stworzonej jeszcze przez Arystotelesa w nowoczesną ideę nauki jako systemu hipotetyczno-dedukcyjnej wiedzy. Klasyczna koncepcja nauki wiąże się z ideą wiedzy absolutnie pewnej, wiedzę prawdopodobną dopuszcza jedynie mniemanie czy wiara. Nauka taka jest ogółem koniecznych ogólnych prawd mających podstawę w systemie oczywistych zasad naczelných, co stanowi podstawę prawdziwości wywiedzionych z nich sądów. Jeszcze Kant odróżnia poznanie wpływające z czystego rozumu zwane także poznaniem *a priori* od po-



znania rozumowego na podstawie zasad empirycznych (czyli *a posteriori*), pierwsze z nich nazywa filozofią czystą a drugie filozofią empiryczną czyli stosowaną. Pokazuje jednak najwyraźniej, że jedynie czysta filozofia jest we właściwym sensie filozofią. Nauką dla Kanta jest poznanie apodyktycznie pewne, pewność empiryczna jest zupełnie niewystarczająca. Prawa przyrody muszą być rozpoznane *a priori*. Doświadczenie zgodnie z arystotelesowską tradycją jest wiedzą o tym, co jednostkowe i kontygentne a nauka jest wiedzą o tym, co ogólne. Newtonowska fizyka ma dla Kanta status wiedzy apriorycznej. Stąd dla Kanta właściwą filozofią jest metafizyka, którą poprzedza badanie krytyczne dotyczące możliwości i granic poznania (a więc filozofia transcendentálna).

Przełom w pojmowaniu przez naukę siebie samej nastąpił w XIX wieku. Wiedza naukowa zrywa z esencjalizmem metafizyki, z orzekaniem, czym jest byt sam w sobie. Zasady i pierwsze przyczyny metafizyki w nauce empirycznej stają się tylko hipotetycznymi konstrukcjami formułowanymi w języku matematyki, które nie mogą się „wedrzyć” do wnętrza bytu. Nauka przestaje być stacjonarnym systemem ogólnych prawd, a staje się dynamiczną, ciągle rewidowaną i przekraczaną teorią. Filozoficzne uzasadnienie nauki (jak i samej filozofii) staje się zbędne dla samej nauki, ale staje się racją istnienia samej filozofii. Po kantowskiej destrukcji pojęcia całości bytu jako przedmiotu możliwego poznania, XIX wiek poznanie bytu pozostawia naukom pozytywnym – filozofia nie zajmuje się już bytem ale poznaniem bytu. Jeśli by mówić o filozoficznej specjalności, znaku szczególnym i podstawowym zjawisku XIX-wiecznego filozofowania, to jest nim powstanie i rozwój autonomicznej dyscypliny o nazwie teoria poznania i próba redukcji do niej całej problematyki filozoficznej. Główne dzieła neokantystów Cohena i Rickerta jak i *Badania logiczne* Husserla to dzieła, które same prezentują się jako dzieła z obszaru teorii poznania.

Potwierdzenie przez doświadczenie w nauce nie odgrywa po XIX wieku większej roli. W racjonalistycznej metafizyce prawda jest materialnie ustalona jako system a doświadczenie jest włączane dzięki materialnym, przedmiotowym zasadom. Sam rozum w tej metafizyce daje dostęp do prawdziwego poznania przyrody, i tak jeszcze jest i dla Kanta, i dla Hegla. Dopiero później rozum przestaje być źródłem poglądów a staje się formalną zasadą poznawania. Stąd jego uprawomocnienie jest zredukowane z obszaru rzeczowego – metafizyki, do formalnego – teorii poznania. Powstanie zatem teorii poznania jako w pełni autonomicznej i podstawowej dyscypliny filozoficznej jest już założone w samej przemianie pojęcia nauki.

Filozofowie sami rozumieli trudność uprawiania teorii poznania bez dysponowania jakąkolwiek ontologią. Przykładowo, późny Rickert wraca do

ontologii, a Natorp wręcz wkracza w obszar metafizyki. Filozofia chce też w końcu kontaktu z żywą materią bytu. Filozofia nie chce się już kontaktować się z rzeczywistością pośrednio, poprzez naukę. Nie fakt nauki, ale konkretne ludzkie życie, zwłaszcza po doświadczeniach pierwszej wojny światowej, ma na nowo stać się przedmiotem filozofii. Obraz rzeczywistości w ramach filozofii redukowanej do teorii poznania bardzo się zawęża. Hermann Cohen mawiał, że „gwiazdy nie istnieją na niebie, ale w nauce astronomii” – jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość, która się obiektywizuje w nauce. Podobnie u Cohena nauki humanistyczne, a zwłaszcza nauki prawne, tworzą fakt, na który skierowuje się metoda transcendentalna, żeby się ukonstytuować i uzasadnić jako etyka.

Źródła takiego zawężania rzeczywistości tkwią w samej filozofii Kanta: warunki możliwości bytu to zarazem warunki możliwości jego poznania. Zwrócił na to po raz pierwszy uwagę Emil Lask w pracy *Die Lehre von Urteil*. Odrzuca on Kantowski wywód kategorii z jakiegokolwiek logiki formalnej, bowiem formalno-logiczna struktura sądu różni się od materialno-logicznej (a więc transcendentalnej) struktury przedmiotu. Lask w sferze przedmiotowej podkreśla mocno niezależność przedmiotu od podmiotowych struktur poznawczych i samego faktu bycia poznany (i to mimo obecności w tej sferze momentu logicznego). Przybliży to go do klasycznego rozumienia prawdy i stanowi odejście od jednego z niekwestionowanych dogmatów neokantyzmu, odejście od przekonania o syntetycznej funkcji sądu na rzecz przekonania o jego funkcji apofantycznej. Miarą prawdziwości poznania staje się transcendentny przedmiot. Poznanie ma zatem charakter zdecydowanie receptywny, Lask przekracza tradycyjne pozycje Kanta i neokantyzmu, przekracza kantowską ortodoksję zakładającą prymat spontaniczności sądzącego podmiotu w genezie poznania ujętego w całości. Źródło prawdy nie tkwi, tak jak dla Rickerta, w akcie sądenia, lecz w samym przedmiocie. Lask zatem wykazuje możliwość filozofii transcendentalnej nieredukowalnej do teorii poznania, filozofii, gdzie problematykę ontologiczną i teoriopoznawczą można oddzielić.

Lask jednak nie daje żadnych narzędzi, żeby taką filozofię uprawiać. Takim narzędziem mogła stać się dopiero Husserlowska metoda fenomenologiczna. Husserl, niezależnie od Laska, na gruncie fenomenologii transcendentalnej przyjmuje przekonanie o apofantycznym (a nie syntetycznym) charakterze sądu, co pozwala tym samym na budowę aletejologii (używając terminu ukutego przez Andrzeja Półtawskiego<sup>15</sup>), a co już z góry zakłada możliwość rozdzielenia problematyki ontologicznej i teoriopoznawczej. Jak

<sup>15</sup> A. Półtawski, *Aletojologia Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne”, nr 1–2 (1983), s. 85–133.



wiadomo, gro tej problematyki jest związane z husserlowskim modelem poznania „intencja – i jej wypełnienie”.

Husserl zatem wznosi refleksję transcendentálną na nowy poziom – na poziom ontologii. W tym kontekście mniej nas interesuje już umiejscawianie ontologii w obrębie fenomenologii transcendentálnej przez samego Husserla<sup>16</sup>. Ustalenie relacji między teorią poznania, ontologią i filozofią transcendentálną w myśli Husserla nie jest wcale zadaniem prostym i, wydaje się, dla samego Husserla jasnym. Znajdziemy tam miejsca, w których dla Husserla ontologia jest wtórna wobec badań podstawowych, a więc tego, co zawiera się w programie fenomenologii transcendentálnej. Zadanie „apriorycznej ontologii świata realnego” określa jako „zadanie jednostronne i w gruncie rzeczy niefilozoficzne”<sup>17</sup>. Ontologia z drugiej strony nie może być jednak przeciwstawiona problematyce konstytucji, jest bowiem z nią tożsama, gdyż dla Husserla problematyka konstytucji jest pierwotnie powiązana z ontologią. Dla samego Husserla więc problem relacji filozofii transcendentálnej do ontologii nie jest do końca jasny, bowiem w innym miejscu pisze: „systematycznie i w pełni rozwinięta transcendentálna fenomenologia, byłaby *eo ipso* prawdziwą i autentyczną uniwersalną ontologią”<sup>18</sup>. Nicią wiążącą fenomenologię transcendentálną i ontologię jest korelatywny związek wszystkich sensów, którego odsłonięcie możliwe jest tylko na drodze transcendentálnej. Orientacja ontologiczna wydaje się zatem być pierwotnym i podstawowym rysem fenomenologii transcendentálnej.

Mamy jednak u Husserla, z drugiej strony patrząc, współistnienie dwóch całkowicie różnych fenomenologii zakotwiczone w samym napięciu między ich modelami, statycznym i genetycznym. Jako przykład weźmy problem *Lebensweltu*. Teoria tego świata ma – zdaniem Husserla – zająć miejsce, które wcześniej zajmowały ontologie regionalne. Ale pojęcie „świata codzienności” ma dla Husserla dwa znaczenia. Jednym jest pojęcie ogółu (*Inbegriff*) i świat tak pojęty rozczłonkowuje się na ogólne struktury – jest to więc pojęcie czysto ontologiczne. Drugim jest pojęcie *Lebensweltu* jako horyzontu. Tak więc Husserl odróżnia zadanie ontologii *Lebensweltu* od

<sup>16</sup> Pamiętajmy, że Husserl wychodził od teorii poznania i także w późnym okresie nie zrezygnował z programu filozofii jako teorii poznania. Traktował fenomenologię transcendentálną – zgodnie z kartezjańskim programem – jako transcendentálną teorię poznania. Jej zasadniczym problemem jest bowiem konstytucja przedmiotów świadomości, a więc problem, jak coś staje się przedmiotem świadomości. Podstawową właściwością świadomości jest intencjonalność, podstawą fenomenologii czyni więc Husserl „intencjonalno-psychologiczną teorię poznania” (*intentional-psychologische Erkenntnislehre*). (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 126).

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 233–234.

„tematyki w sposób istotny napotykającej *Lebenswelt*, ale nie ontologicznej”, jak to ujmuje Ulrich Claesges<sup>19</sup>. Pokazuje on istniejące tu napięcie między ontologicznym a transcendentalnym punktem widzenia. Napięcie czy nawet sprzeczność, bowiem każde „coś” jest zawsze już czymś w świecie, który uświadamiamy sobie stale jako horyzont i który jest dany w perspektywach tylko dzięki tym przedmiotom, które są nam dane. „Świat codzienności” jest więc tym, co się nam nieustannie perspektywizuje<sup>20</sup> – wyklucza zatem wszelką ontologię. Jednak w świetle wcześniejszych uwag nie można traktować opozycji między ontologią i filozofią transcendentalną jako bezwzględnej. Fenomenologia transcendentalna może być rozumiana jako ontologia, a napięcie między jedną i drugą są napięciami w obrębie samej fenomenologii transcendentalnej.

Teraz dopiero możemy wrócić do problemu, jaki model filozofii transcendentalnej, z opisywanych tu dwóch, prezentuje Husserl. Wydaje się, że podciąganie myśli Husserla pod refleksję o ważności jest wynikiem tego, że wszelką filozofię transcendentalną pojmujemy się jako taką filozofię, bo tak się ją zwykło po prostu pojmować. Filozofia transcendentalna to filozofia podmiotu szukającego niepowątpiewalnych warunków poznania poza samym doświadczeniem. Habermas, dla przykładu, chce się wymknąć racjonalności podmiotowej (a więc „paradygmatowi filozofii świadomości”) przechodząc do „paradygmatu porozumienia”. Tak zwany „rozum komunikacyjny potwierdza się w wiążącej sile intersubiektywnego porozumienia i wzajemnego uznania”<sup>21</sup>. „Detranscendentalizacja, z jednej strony umieszcza uspołecznione podmioty wewnątrz kontekstów świata życia, z drugiej strony zdolność poznawczą splata z językiem i działaniem”<sup>22</sup>.

Takie rozumienie w kontekście uzasadnienia własnych poglądów jest jednak zupełnie błędne. Po pierwsze, już w pierwszym dziele najbardziej rozwiniętej fazy swojej myśli, okresu genetycznej fenomenologii noetyczno-noematycznej, w *Medytacjach kartezjańskich* pisze bowiem „[...] z natury rzeczy pierwszym bytem, który poprzedza i utrzymuje każdą należącą do świata przedmiotowość jest transcendentalna intersubiektywność: uniwersum monad”<sup>23</sup>. W *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* stwierdza wyraźnie, że absolut odkrywa siebie jako intersubiektywną relację między

<sup>19</sup> Zob. U. Claesges, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, [w:] *idem, Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, s. 92 i n.

<sup>20</sup> Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, The Hague 1976, s. 146.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2005, s. 365.

<sup>22</sup> *Idem, Działanie komunikacyjne a detranscendentalizacja rozumu, op. cit.*, s. 13.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 38–39.

podmiotami<sup>24</sup>. Wszelki sens, wszelkie kategorie (choćby takie jak obiektywność, subiektywność) są dla Husserla konstytuowane intersubiektywnie, dokonują się dzięki intersubiektywnemu obowiązywaniu. To Husserl dokonuje intersubiektywnej transformacji filozofii transcendentalnej, a nie Apel czy Habermas. Po drugie, co też jest ważne w kontekście rozumienia tego, czym jest filozofia transcendentalna, Habermas pojmuje fenomenologię jako fundacjonizm, czyli jako dążenie do odsłonięcia niepowątpiewalnych prawd, które mogłyby służyć za fundament i punkt wyjścia dla innych rodzajów wiedzy. Podobnie zresztą uważa Rorty<sup>25</sup>. Nic bardziej fałszywego. Oczywiście fenomenologia wgłębia się w struktury, dzięki którym możemy lepiej zrozumieć świat, a więc i wszelkie nauki, szuka ona coraz głębszych warstw w konstytuującym życiu świadomości, ale jak sam Husserl pisze w *Logice formalnej i transcendentalnej*: sama próba ustanowienia jakiejś nauki, która będzie opierała się wyłącznie na absolutnych prawdach, jest usiłowaniem, któremu towarzyszy nierozumienie samej idei nauki – prawda jest ideą regulatywną<sup>26</sup>. Dalej. W jaki sposób fenomenologia miałaby stanowić podstawę dla innej wiedzy? Stanowi przecież naukę opisową a nie normatywną, nie tworzy podstaw, przez które można uzasadnić inną wiedzę. Pytania Husserla brzmią nie „dlaczego?”, ale „jak?” (jak przedmioty takiego, a takiego rodzaju są nam dane?). Tekst fenomenologiczny jest oczywiście zarazem wyjaśnieniem tego, co pierwotnie dane – możemy mówić u Husserla i o opisie, i o wyjaśnieniu (Husserl używa wyrażen *zur Klarheit bringen, aufklaren*, ale i *erklären*) czy też o rozjaśnianiu horyzontów dania. Odnosząc się do Sokratesa mówi Husserl o istocie fenomenologii nadając jej wyraźny moralny rys, że „odpowiedzialność i krytyka dokonuje się jako proces poznania, a naprawdę – według Sokratesa – jako metodyczny powrót (*Rückgang*) do pierwotnych źródeł każdego uzasadnienia i ich poznania”<sup>27</sup>. Dla Husserla jednak fenomenologia, która chciałaby się ograniczyć do opisu, do „inventaryzacji znaczeń”, kalejdoskopu dowolnych opisów fenomenologicznych stałaby się niezwykle monotonna. Potrzebne stało się odróżnienie poziomów i rodzajów konstytucji. W ten sposób powstał program fenomenologii genetycznej.

Charakteryzowanie w tym kontekście myśli Husserla jako refleksji spod znaku *Geltung* jest zwykłym nierozumieniem sensu fenomenologii.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (*Husserliana* 13), The Hague 1973, s. 480.

<sup>25</sup> J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, *op. cit.*, s. 129; *idem*, *Filozofia a zwierciadło natury*, *op. cit.*, s. 166–168.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Formale and transzendental Logik*, (*Husserliana* 17), The Hague 1974, s. 169.

<sup>27</sup> *Idem*, *Erste Philosophie*, (*Husserliana* 7), The Hague 1956, s. 17.



Ale nie jest to właśnie takie oczywiste. Tytuł tego tekstu chce wyraźnie nawiązać do tekstu Marka J. Siemka o tytule *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*<sup>28</sup>. Cały tekst Siemka jest jedną wielką próbą uczynienia z fenomenologii Husserla neofichteanizmu: myśl Husserla „wykazuje znacznie więcej uderzających zbieżności właśnie z Fichteańską *Teorią Wiedzy* niż z filozofią krytyczną samego Kanta”<sup>29</sup>.

Fichteańskie Ja, podobnie jak czyste Ego Husserla, poprzez swe bezwarunkowe samo-ustanawianie-siebie (*Sich-Selbst-Setzen*) spełnia ów pierwotny akt (*Tathandlung*) ludzkiego ducha, który ‘nie występuje ani nie może występować pośród empirycznych określeń naszej świadomości, lecz raczej tkwi u podstaw wszelkiej aktywności i jako jedyny je umożliwia’<sup>30</sup>. Tę właśnie czysto aktową formę absolutnej podmiotowości w jej transcendentalnie źródłowej funkcji czyni Fichte już od początku ‘pierwszą bezwzględnie nieuwarunkowaną zasadą naczelną’<sup>31</sup> swej teorii wiedzy<sup>32</sup>.

Husserl zatem, tak jak Fichte, ma dokonać odsłonięcia

w samej immanencji ego jako transcendentalnego podmiotu koniecznych (apriorycznych) aktów, form i struktur pierwotnie konstytutywnej jedności sensu, poprzedzających i dopiero wytwarzających – w takim właśnie kształcie wzajemnej zewnętrżności i ‘transcendencji’ – samą tą relację poznającego podmiotu i jego obiektywnych przedmiotów, Myślenia i Bytu, świadomości i jej realnego świata<sup>33</sup>.

Transcendentalizm Husserla nie jest do pogodzenia z taką fichteańską neoidealistyczną wizją filozofii transcendentalnej, z modelem filozofii jako refleksji o ważności choćby z wymienionych tu powodów: negacji podstawowego dla neokantyzmu przekonania o syntetycznym charakterze sądu i co z tym związane – możliwości w obrębie tej filozofii klasycznej definicji prawdy i opisowego charakteru metody transcendentalnej. Z drugiej jednak strony sam kartezjanizm Husserla daje liczne powody do takiej jej interpretacji: uznanie dualizmu bytu i świadomości jako dwóch odmiennych rodzajów substancji, uznanie prymatu świadomości – jest ona nam bliższa, lepiej znana i pewniejsza. Można sobie wyobrazić istnienie podmiotu bez

<sup>28</sup> M. J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, [w:] *idem*, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>30</sup> J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, przeł. M. J. Siemek, tom I, Warszawa 1996, s. 83.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>32</sup> M. J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, *op. cit.*, s. 207.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 203.

świata, ale nie świata bez podmiotu (słynny § 49 *Ideii T*). Podczas gdy świat może się tylko przejawiać podmiotowi, to subiektywność nie potrzebuje świata do swego istnienia, i to w ten sposób świadomość rozumiana jako subiektywność staje się dla Husserla niezależnym regionem bytu.

Wyróżnia się jednak dwa motywy w fenomenologii Husserla: dogmatyczny i krytyczny. Fenomenologia Husserla rozwija się jakby wbrew jej własnym dogmatycznym założeniom (wydaje się czasami nawet, że mamy do czynienia z fałszywą świadomością teoretyczną Husserla). Dogmatycznie redukcję fenomenologiczną można rozumieć jako redukcję bytu do świadomości, ale właśnie cała Husserlowska metoda nie jest mianowicie tylko myślową techniką, ale „oznaką podstawowych namysłów, które zbiera on pod tytułem redukcji fenomenologicznej”<sup>34</sup>. Dlatego redukcja nie jest w zasadzie jakimś momentem filozofii fenomenologicznej ale raczej zbiorczym mianem dla jej wszystkich momentów. Ma być ona próbą zawieszenia uprzywilejowanej siły momentu istnienia bytu w stosunku do świadomości, bez redukcji nie można odkryć nici łączących świat ze świadomością. Świadomość pozostaje wtedy niejawną, skrywa się, jak mówi Husserl, w „naturalnym obiektywizmie”. Zasadą redukcji transcendentalnej jest: nie akceptować żadnych różnic w świadomości jako danych po prostu, lecz zawsze pytać o ich genezę, a więc o sposób, w jaki stają się dla świadomości wytworami intencjonalnymi. Metoda transcendentalna to przejście od tego, co dane, do sfery podmiotu jako zespołu warunków możliwości różnych form obecności przedmiotu dla nas. Celem tej metody jest odkrycie transcendentalnej genezy sensu przedmiotowego (czyli konstytucji sensu). Dopiero dzięki redukcji staje się widoczne, jak przedmiotowy sens odpowiada zróżnicowanym systemom sposobów dania, jak zatem dochodzi do uprzedmiotowienia. W autoryzowanym przez Husserla ujęciu Finka różnica między noematem a przedmiotem stanowi wewnętrzną różnicę w obrębie noematu<sup>35</sup>. W krytycznie pojmowanej fenomenologii świadomość jest absolutna w sensie, że stanowi absolutny horyzont odniesienia, w jej polu konstytuuje się zarówno realny podmiot jak i świat. Filozofia transcendentalna nie dokonuje się w obszarze badania relacji między empirycznie osadzonym podmiotem i jego światem, a więc dwoma konstytuującymi się w polu świadomości bytami, ale samym procesem konstytucji. Podstawowe pojęcia Husserlowskiej metody, tak jak tu charakteryzowane pojęcie redukcji, da się określić i dogmatycznie, i krytycznie.

<sup>34</sup> E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, [w:] *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Freiburg – München 1976, s. 190.

<sup>35</sup> Zob. *idem*, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, [w:] *Nähe und Distanz*, *op. cit.*



Wydaje się więc, że w ujęciu krytycznym zasadniczym polem zainteresowania fenomenologii jest intersubiektywnie ukonstytuowany świat, rozumiany jako świat sensów, świat, który się konstytuuje w polu transcendentalnej świadomości, w którym to konstytuuje się wszelko przedmiotowość jak i sam konkretny, empiryczny podmiot. Konstytuuje się on w polu, gdzie mamy do czynienia i z receptywnością doznawania jak i spontanicznością tworzenia. Widziana z tej perspektywy fenomenologia Husserla sytuuje się blisko tego zorientowanego obiektywnie modelu filozofii transcendentalnej, który reprezentuje szkoła marburska czy krytycyzm Aloisa Riehla.

Niestety, paradoksalnie, najślabszym teoretycznie punktem w fenomenologii Husserla jest to, co wydaje się jego największym osiągnięciem: sam projekt fenomenologii genetycznej, który jest, można rzec, najbardziej fichteńskim elementem jego myśli. Świat pojęty jako świat sensów (noematów) konstytuowany jest intersubiektywnie w procesie historycznej konstytucji. Przekonanie, że istnieje gdzieś podmiot transcendentalny, gdzie można by ten porządek śledzić jest czystą naiwnością (pamiętajmy, że dla samego Husserla pozostaje wielką zagadką, jak świadomość transcendentalna może być czymś absolutnym i zarazem zjawiać się jako część tego świata). Zakładało by się więc tutaj, że porządek tej intersubiektywnej, mającej charakter dziejowy konstytucji sensu, musiałby być identyczny z porządkiem konstytucji w jakimś podmiocie transcendentalnym, gdzie można by go odczytać. I to ta fenomenologia genetyczna ma silnie fichteński rys (nie chodzi tu o uleganie wpływom Fichtego, którego, jak wiemy, Husserl nigdy nie czytał<sup>36</sup>). Mianowicie między statyczną i genetyczną fenomenologią Husserla widoczne jest napięcie, jakie rodziło się już u pierwszych kantystów, napięcie między samym Kantem (oraz zapewne Beckiem i Reinholdem) a Fichtem. Wyróżnia Fichte mianowicie i sobie przeciwstawia dwa rodzaje „idealizmu transcendentalnego”, czyli „krytycznego”. Jeden jest „krytycyzmem połowicznym” (*halber Kritizismus*) i odpowiadałby filozofii Kanta, drugi to „zupełny (*vollständig*) idealizm transcendentalny”<sup>37</sup> – odpowiada filozofii Fichtego. Ten „połowiczny” podstawowe prawa rozumu „zawsze uważa za skądś dane i bierze je mniej więcej tak, jak występują w bezpośrednim zastosowaniu do przedmiotów, a więc na swym najniższym szczeblu, (na którym noszą one nazwę kategorii) – i twierdzi tylko, że są to prawa, za pomocą których określamy i porządkujemy wszelkie przedmioty”<sup>38</sup>. Potrzebna jest jednak nie, jak to określa Fichte, „faktyczna ewidencja”, lecz

<sup>36</sup> Zob. I. Kern, *Husserls und Kant, op. cit.*, s. 36, przypis 5.

<sup>37</sup> Zob. J. G. Fichte, *Werke*, Bd. I, Berlin 1974, s. 478–479, przypis.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 442 (przekład M. J. Siemka).

„ewidencja genetyczna” pierwotnego tworzenia i nadawania sensów, gdzie „wszystkie te różnorodne typy doświadczenia dają się uporządkować wedle genetycznej kolejności ich rzeczywistego pojawiania się i następowania po sobie, a także wedle racjonalnej hierarchii ich sensu i wartości”<sup>39</sup>. I tylko w ten sposób można odsłonić jedność samego rozumu i tym samym jedność doświadczenia. Czytelnik bez trudu te dwa rodzaje filozofii transcendentalnej dostrzeże u Husserla, pierwszy w statycznej fenomenologii okresu *Ideji*, drugi genetycznej fenomenologii okresu *Medytacji kartezjańskich*. Program genetycznej fenomenologii wydaje się tyleż ambitny, co i niewykonalny – nie ma możliwości wędrowania po zakamarkach transcendentalnego Ja, tak żeby móc zobaczyć genezę wszelkiego sensu. Przeciwwstawić mu należy drogę, jaką idzie szkoła marburska: badając obiektywnie ukonstytuowany świat sensów możemy rekonstruować drogę ich konstytucji, drogę, jak stają się sensami w świadomości

Podsumowując, fenomenologia transcendentalna Husserla na tle rozwoju pokantowskiej filozofii transcendentalnej rozumiana krytycznie wiąże się bardziej z zorientowaną obiektywnie linią wywodzącą się od Trendelenburga niż neofichteńskim idealizmem, ale jest też w jego myśli wiele elementów fichteńskich. W porównaniu z banalnym fichteizmem szkoły badawczej te fichteńskie elementy są na niebotycznie wyższym poziomie teoretycznym. Nie można zatem jednoznacznie określić do której linii rozwojowej Husserl należy, mamy tu do czynienia ze swoistą ambiwalencją, źródłem której jest przede wszystkim Husserlowski kartezjanizm łagodzony przez hasło „Do rzeczy samych”, gdzie sama praca metody fenomenologicznej wyzwala to myślenie z dogmatycznych schematów. Należy też jednak pamiętać, że sama ta myśl tworzy zupełnie nowy, zorientowany ontologicznie etap w rozwoju filozofii transcendentalnej, etap efektywny, bo związany z podstawową dla filozofii metodą myślenia. Wydaje się też, że tym torem podąża fenomenologia pohusserlowska, która nie oddaje się konstruowaniu nowego spójnego modelu filozofii transcendentalnej, pozbawionego Husserlowskich słabości, ale chce funkcjonować jako ontologia, która pragnie coraz bardziej otwierać się na widzenie fenomenu, odsłaniając też wszelkie związane z tym przeszkody<sup>40</sup>. ~

<sup>39</sup> M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 309.

<sup>40</sup> Dotyczy to takich myślicieli niemieckich jak Eugen Fink, najbliższy asystent Husserla (1905–1975), Ludwig Landgrebe (1902–1991), Günter Anders (1902–1992), Hermann Schmitz (ur. 1928), Günter Jacoby (1881–1969), Heinrich Rombach (1923–2004), Werner Marx (1910–1994) czy Bernhard Waldenfels (ur. 1934).

ANDRZEJ LISAK – dr hab., kierownik Katedry Nauk Społecznych i Filozoficznych Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią filozofii transcendentalnej oraz fenomenologii. Autor m.in.: *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

ANDRZEJ LISAK – Dr. habil. Head of the Chair of Social and Philosophical Sciences at the Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy and phenomenology. Author of (*inter alia*): *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

