

Piotr Łaciak

Prawda jako idea regulatywna Husserlowska fenomenologia wobec absolutyzmu i relatywizmu

Absolutyzacja prawdy oznacza, że to, co jest prawdziwe, jest prawdziwe w sobie, czyli zawsze i wszędzie, w każdym czasie i miejscu, prawdziwe dla wszystkich podmiotów, jakie można pomyśleć. Prawda jest zatem absolutem albo nie jest prawdą. W klasycznej teorii wiedzy zorientowanej fundamentalistycznie uznać prawdę za absolut, to — jak zauważa Tran-Duc-Thao¹ — również poznanie uczynić absolutnym. W przeciwnym razie nie moglibyśmy mówić o prawdzie, ponieważ nie mielibyśmy do niej żadnego dostępu. W tym właśnie punkcie absolutyzm okazuje się dogmatyzmem. Jeżeli zaś prawdziwościowe poznanie rozumiemy w perspektywie adekwacji do rzeczywistości, to poznanie absolutnym jest poznanie adekwatne. W myśl absolutyzmu poznanie zatem jest adekwatne, i tym samym jest osiągalna absolutna prawda. Michał Hempoliński zaznacza, że w ramach klasycznego fundamentalizmu „z terminem »p r a w d a a b s o l u t n a« wiązano [...] dwa poglądy: o zupełnej adekwatności poszczególnych sądów do rzeczywistości (pogląd ten można wyrazić za pomocą zasady: »nie ma niczego w sądzie, czego by nie było w rzeczywistości«) oraz o pełności wiedzy — »nie ma niczego (istotnego) w rzeczywistości, czego by nie było w zbiorze prawd tworzących wiedzę«². Alternat-

¹ T r a n - D u c - T h a o : *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris—New York 1992, s. 137.

² M. H e m p o l i ŋ s k i : *Problem obiektywności poznania i style badań epistemologicznych*. W: *Studia epistemologiczne*. T. 1: *Transcendencja i ideał poznawczy*. Red. M. H e m p o l i ŋ s k i . Wrocław 1990, s. 14.

tywą dogmatycznego absolutyzmu jest sceptycyzm prowadzący do relatywizmu, głoszący, że poznanie jest nieadekwatne, a zatem nie jest osiągalna prawda absolutna, wobec czego o prawdzie nie możemy mówić, przy czym — odwołajmy się jeszcze raz do Tran-Duc-Thao — to właśnie „dogmatyzm prowadzi nieuchronnie do sceptycyzmu, jeden i drugi opierają się na definicji prawdy jako absolutu”³. Czy mimo wszystko jest możliwe wyjście poza alternatywę dogmatycznego absolutyzmu i sceptycznego relatywizmu? Czy nieadekwatność poznania zamyka po prostu dostęp do prawdy?

Rozważania zawarte w tym artykule wskażą stanowisko pośrednie między absolutyzmem i relatywizmem. Jest nim uznanie nieadekwatności poznania przy zachowaniu adekwacji jako idei regulatywnej, co prowadzi również do zachowania prawdy jako takiej idei. W tym wypadku argumentacja jest następująca: prawda musi być rozumiana w perspektywie absolutnej adekwacji, a ponieważ taka adekwacja w poznaniu *de facto* nie zachodzi, przeto zarówno prawdę, jak i adekwację należy uznać za idee regulatywne. Stanowisko pośrednie między absolutyzmem i relatywizmem zajmuje Husserlowska fenomenologia, w której świetle relatywizm sceptyczny i absolutyzm logiczny „są dla siebie nawzajem straszidłami, wzajemnie się powalają i znowu odżywają, jak lalki w teatrze kukiełkowym”⁴.

*
* *
*

W późnych tekstach Husserla prawda okazuje się ideą regulatywną, ideą leżącą w nieskończoności, rządzącą prawnie wszelkim poznaniem, a takie rozumienie prawdy jest konsekwencją rozstrzygnięć zawartych we wczesnych dziełach twórcy fenomenologii. W *Badaniach logicznych* inaugurujących fenomenologiczną filozofię Husserl, definiując prawdę, wychodzi od klasycznej formuły: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, przy czym adekwacja jest rozumiana jako doskonałe dopasowanie myśli do naoczności, to znaczy takie dopasowanie, przy którym wszystko, co myślowo domniemane, jest zarazem naocznie przedstawione⁵. Adekwacja jest tym samym ro-

³ Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique...*, s. 138.

⁴ E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von P. Janssen. In: *Husserliana* — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Den Haag 1974, s. 284. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Formale und transzendente Logik* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Świąciecka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 171.

⁵ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 141.

zumiana zgodnie z fenomenologiczną zasadą wszelkich zasad, głoszącą, że uprawomocnieniem poznania jest źródłowo prezentująca naoczność⁶. Od strony przedmiotowej oznacza to, że ten sam przedmiot jest naocznie dany w taki sam sposób, w jaki był wcześniej domniemany. Z fenomenologicznego punktu widzenia prawda jest „identycznością: pełną zgodnością zachodzącą między tym, co domniemane, i tym, co dane, jako takim”⁷, przy czym identyczność stanowi korelat syntezy identyfikacji, ufundowanej w pokrywaniu się dwóch aktów: sygnitywnego (tj. aktu nadającego znaczenie) oraz intuicyjnego (aktu wypełniającego znaczenia) — i jako taka, jest ona rozpatrywana ze względu na akty, w których dochodzi do prezentacji⁸. Dlatego w fenomenologii mówienie o samej prawdzie byłoby bezprzedmiotowe, gdybyśmy nie wskazali aktów, w których ona się konstytuuje. Do sensu prawdy rozumianej fenomenologicznie należy zatem to, że konstytuuje się w syntezie pokrywania się (*Deckungssynthesis*) pustej intencji i wypełnienia⁹.

„Aktualnym spełnieniem adekwatnego identyfikowania” jest przy tym oczywistość jako przeżycie prawdy, przeżycie zgodności między tym, co domniemane, i tym, co dane, dlatego też fenomenologiczną zasadę wszelkich zasad można sformułować jako zasadę oczywistości¹⁰. To właśnie oczywistość jest aktem, w którym zachodzi synteza pokrywania się domniemującej intencji i wypełnienia, przy czym oczywistość jest zarezerwowana dla wyróżnionych aktów naocznych, czyli aktów źródłowej, spostrzeżeniowej samoprezentacji przedmiotu, w których przedmiot jest dany jako cielesnie samoobecny. W wypadku spostrzeżeniowej samoprezentacji przedmiotu mamy tym samym do czynienia z identyfikującym pokrywaniem się aktu nadającego znaczenie (intencji sygnitywnej) z *percepcyjną* zawartością aktu wypełniającego. Oczywistość ma przy tym charakter oczywistości przedmiotowej, to znaczy jest rozpatrywana ze względu na pre-

⁶ Na temat fenomenologicznej zasady wszelkich zasad zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 73–74.

⁷ E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 146.

⁸ „Do każdej intencji intuicyjnej należy — w sensie idealnej możliwości — pewna dokładnie dostosowana do niej co do materii intencja sygnitywna. Ta jedność identyfikacji z konieczności ma charakter jedności wypełnienia, w której człon intuicyjny, a nie sygnitywny, ma charakter wypełniającego, a następnie także nadającego pełnię w najwłaściwszym sensie”. Ibidem, s. 92.

⁹ Zob. E. Ströcker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987, s. 9.

¹⁰ E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 146.

zientujący się przedmiot, i jako taka, stanowi świadomość, że przedmiot pomyślany i prezentowany są identyczne, to znaczy świadomość, że ten sam przedmiot jest dany we „własnej osobie” w taki sam sposób, w jaki był wcześniej domniemany. Husserl dokonuje tym samym „ontologicznego przekształcenia pojęcia oczywistości”¹¹. Oczywistość jako przeżycie samoprezentacji przedmiotu jest „uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«”¹². To właśnie oczywistość jako przeżycie prawdy daje ideał adekwacji, jako że jest ona aktem „tej najdoskonalszej syntezy wypełnienia, który nadaje intencji, na przykład intencji sądu, absolutną pełnię treści, pełnię treści przedmiotu samego”¹³.

W ten sposób adekwacja (*Adäquation*) jest rozumiana w sensie noetycznym jako synteza pokrywania się dwóch aktów: sygnitywnego i intuicyjnego, a jej noematycznym korelatem¹⁴ jest prawda, określona jako zgodność (*Übereinstimmung*) między tym, co domniemane, i tym, co dane¹⁵. W Husserlowskiej fenomenologii

¹¹ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 294.

¹² E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 22.

¹³ E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 145.

¹⁴ Husserl posługuje się do opisu zawartości czystej świadomości parą pojęć „noezy — noemat”, a ściśle mówiąc — pojęciem korelacji noetyczno-noematycznej. To, co stanowi konstytuującą stronę przeżycia (efektywną zawartość świadomości), jest nazwane noezą, a to, co przysługuje ukonstytuowanemu zasobom przedmiotu (nieefektywnej zawartości świadomości) — noematem; przy tym noemat jako korelat noezy, tzn. jako czysty odpowiednik świadomości, nie jest identyczny z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak jest uświadamiany w danym przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego rzeczywistego istnienia.

¹⁵ E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 145—146. Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 91—92. Jest to pierwsze, a zarazem podstawowe pojęcie prawdy. W *Badaniach logicznych* Husserl posługuje się jeszcze trzema innymi pojęciami prawdy, które jednak są odniesione do pierwszego i stanowią jego rozwinięcie (*Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 146—147). Otóż prawda w pierwszym znaczeniu, jako zgodność zachodząca między tym, co domniemane, i tym, co dane, jest rozumiana w perspektywie korelacji noetyczno-noematycznej, przy czym w tym pierwszym pojęciu prawdy żaden z członów korelacji nie jest uprzywilejowany. Gdy wychodzimy od tej korelacji, możemy jednak — jak zauważa Ernst Tugendhat — wyróżnić jeden z członów, pytając, jaki charakter mu przysługuje w stosunku do drugiego członu, i wówczas dochodzimy do dalszych pojęć prawdy, które są bezpośrednio odniesione do pojęcia pierwszego (E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 93). Jeżeli stosunek oczywistości ujmujemy z punktu widzenia intencji, pytając, jaki charakter przysługuje intencji na podstawie jej zgodności z rzeczą, to prawdę rozumiemy jako słuszność intencji, „jako jej bycie adekwatną do prawdziwego przedmiotu” (*Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 147). To jest czwarte rozumienie prawdy. Jeżeli natomiast

prawda zatem jest idealną zgodnością zachodzącą między tym, co domniemane, i tym, co dane; zgodnością, rozpatrywaną w ramach korelacji noetyczno-noematycznej, jako przedmiotowy korelat oczywistości. Prawda nie jest tym samym zgodnością świadomości z zewnętrznym wobec niej przedmiotem, zgodnością immanentnego przedstawienia z realnością zewnętrzną, lecz zgodnością domniemanego przedmiotu z przedmiotem danym, zgodnością suponującą, że ten sam przedmiot jest dany dokładnie tak, jak był wcześniej domniemany. Zdaniem Emmanuela Lévinasa, przekształcenie pojęcia prawdy w Husserlowskiej fenomenologii ma podstawę w nowym pojęciu świadomości¹⁶. Świadomość nie jest reprezentacją zewnętrznym wobec niej przedmiotów, jako że w fenomenologii dochodzi — żeby posłużyć się określeniem Lévinasa — do „ruiny reprezentacji”¹⁷. W fenomenologii bowiem przedmiot jest źródłowo, Husserl powiedziałby: we własnej osobie, prezentowany w świadomości, a akt prezentowania przedmiotu jest zarazem aktem konstytuowania jego sensu, dlatego ukonstytuowane sensory nie są żadnymi reprezentacjami niedostępnych w poznaniu przedmiotów, lecz samymi przedmiotami, same przedmioty okazują się jednostkami sensu. Fenomenologia nie jest tym samym zorientowana ani na podmiot jako zamkniętą w sobie świadomość, ani na przedmiot jako realistyczną rzecz. W tym kontekście Husserl mówi, że odkrycie fenomenologii polega na odsłonięciu przedziwnej korelacji między tym, co obiektywne, i tym, co subiektywne. Odkrywając taką korelację, autor *Badań logicznych* dociera — zauważa Lévinas — do dziedziny „subiektywnie bardziej obiektywnej niż wszelka obiektywność”¹⁸. Intencje Husserla znakomicie odczytuje Hans-G. Gadamer: „Husserl chce [...] powiedzieć, że nie można uważać subiektywności za przeci-

stosunek oczywistości rozpatrujemy od strony danego przedmiotu, pytając o to, co mu w tym stosunku przysługuje, to dochodzimy do trzeciego pojęcia prawdy: prawdę rozumie się jako przedmiot dany w oczywistości na sposób domniemania (ibidem). Pozostaje jeszcze drugie pojęcie prawdy, które koresponduje z pojęciem czwartym. Otóż w drugim znaczeniu prawda dotyczy idealnego stosunku, jaki zachodzi między istotami poznawczymi pokrywających się aktów. Prawda w tym znaczeniu jest „przynależną do formy aktu idea, mianowicie poznawczą i ujętą jako idea istotą empirycznie przypadkowego aktu oczywistości albo ideą absolutnej adekwacji jako takiej” (ibidem).

¹⁶ E. Lévinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994, s. 133.

¹⁷ E. Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1988, s. 125—135. Zob. A. de Waelhens: *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris 1953, s. 23—24.

¹⁸ E. Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, s. 131.

wieństwo obiektywności, gdyż takie pojęcie subiektywności samo byłoby myślane obiektywistycznie. Jego fenomenologia transcendentna chce w zamian być »badaniem korelacji«. To zaś oznacza: pierwotny jest stosunek, a »bieguny«, na jakie się on różnicuje, są objęte nim samym, tak jak istota żywa ogarnia swe życiowe uzewnętrznienia jednolitością swego ograniczonego bytu¹⁹. Według Husserla bowiem świadomość jest intencjonalna, żeby posłużyć się jeszcze raz określeniem Lévinasa, jest świadomością wobec samych przedmiotów²⁰, przedmiot zaś zostaje ujęty tak, jak nam się jawi: jako korelat prezentujących go aktów świadomościowych, i „to właśnie na tej obecności świadomości wobec przedmiotów — pisze Lévinas — polega pierwotny fenomen prawdy”²¹. W fenomenologii prawda jest tym samym — zaznacza Ströker — pierwotnie przypisana temu, co dane, a nie wypowiedziom, i dopiero wtórnie przenosi się na wypowiedzi: „Tylko jeżeli stan rzeczy zachodzi, jest »dany«, może być prawdziwe (w sensie pojęcia prawdy dla wypowiedzi) stwierdzające go zdanie”²².

Przekształcenie pojęcia prawdy idzie w parze z przekształceniem wyróżnionej odmiany świadomości, jaką stanowi oczywistość²³. Wszak to właśnie oczywistość jest rozumiana jako przeżycie prawdy, a prawda jawi się jako korelat adekwatnej oczywistości. Na tle tradycji filozoficznej Husserlowskie pojęcie oczywistości ma charakter nowatorski. Po pierwsze, oczywistość jest określona jako przeżycie prawdy, a nie tradycyjnie — jako kryterium prawdy, po drugie, wbrew tradycji, oczywistość ulega relatywizacji.

Nieprzypadkowo Husserl określa oczywistość jako przeżycie prawdy, a nie kryterium prawdy. Oczywistość jest przeżyciem, a nie kryterium prawdy, ponieważ — jak zauważa Tugendhat — ujęcie oczywistości jako kryterium prawdy opiera się na rozumieniu prawdy jako

¹⁹ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. B a r a n. Kraków 1993, s. 243.

²⁰ E. L é v i n a s: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl...*, s. 133.

²¹ Ibidem.

²² E. S t r ö k e r: *Phänomenologische Studien...*, s. 12.

²³ „Oczywistość oznacza w najszerszym ze swych znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego — w przeciwieństwie do wszelkiej innej świadomości, która może *a priori* przyjmować postać świadomości *pustej*, antycypująco domniemującej, pośredniej (*indirekt*) czy niewłaściwej (*uneigentlich*), jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus* bycia *tu oto we własnej osobie* (*selbst da*), bycia *danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*”. E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 81—82.

czegoś transcendentnego wobec świadomości²⁴. Oczywiście jako kryterium zakładałaby porównującą i zapośredniczącą myślowo refleksję, narażoną na nieskończony regres, co sprzyjałoby utrwalaniu się separacji między podmiotem a przedmiotem, świadomością a bytem, separacji, która ostatecznie prowadziłaby do psychologizacji oczywistości, potraktowania jej jako przymusu mentalnego, przypadkowo dołączającego się do określonego aktu. Natomiast według Husserla oczywistość jako przeżycie prawdy jest „świadomością źródłowej prezentacji”, a nie „akcesoryjnym poczuciem, przypadkowo czy też zgodnie z prawami przyrody dołączającym się do pewnych sądów”²⁵. Taki sens oczywistości jest konsekwencją jej ontologizacji. W akcie oczywistości przeżywamy dopasowanie intencji do naoczności, co od strony noetycznej wygląda w ten sposób, że akt sygnitywny po prostu przechodzi w akt intuicyjny, a dokonuje się to nie za pomocą jakiegoś kryterium zakładającego porównującą refleksję, lecz przez samoprezentację tego, co domniemane. W wypadku przeżycia prawdy nie rozróżniamy tym samym dwóch rodzajów przedmiotowości: danej i domniemanej, konstatując na podstawie jakiegoś kryterium ich zgodność. Identyczność bowiem jest obecna od początku, to znaczy „nie jest wprowadzana dopiero przez porównującą i zapośredniczącą myślowo refleksję”²⁶, jako że wszelkie porównywanie i zapośredniczanie ją zakłada. Identyczność przeżywamy w oczywistości, a przeżycie to okazuje się „przeżyciem niewyrażanym i nieujmowanym w pojęciu”²⁷. W ten sposób oczywistość jest wprawdzie „przeżyciem, w którym sądzący uświadamia sobie słuszność swego sądu, tzn. jego zgodność z prawdą”²⁸, ale Husserl przyznaje, że spełnienie aktu oczywistości (określonego jako przeżycie prawdy) nie jest aktualnym spostrzeżeniem prawdy, spostrzeżeniem przedmiotowej zgodności zachodzącej między tym, co domniemane, i tym, co dane, lecz jedynie może stać się takim spostrzeżeniem dzięki odrębnemu aktowi obiektywizującemu, w którym uświadamiamy sobie tę zgodność²⁹. „Przeżyta jedność pokrywania się nie ugruntowuje a k t u o d n o s z ą c e g o i d e n t y f i k o w a n i a, intencjonalnej świadomości identyczności, w której identyczność jako domniemana jedność stałaby się dla nas

²⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 102. Zob. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 165.

²⁵ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 191–192.

²⁶ E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 46.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, T. 1, s. 187.

²⁹ Ibidem, T. 2, cz. 2, s. 146.

przedmiotem”³⁰, aczkolwiek „przejście od przeżycia jedności do odnoszącego identyfikowania zawsze stoi przed nami otworem, gdyż zagwarantowana jest jego aprioryczna możliwość, tak że słusznie możemy powiedzieć, że identyfikujące pokrycie zostało przeżyte, nawet jeśli zabrakło świadomej intencji [skierowania na] na identyczność, odnoszącego identyfikowania”³¹.

Jeżeli chodzi o relatywizację oczywistości, to wiąże się ona z jej ontologizacją. Oczywistość, będąc określona jako przeżycie samoprezentacji przedmiotu, ulega ontologizacji — rozpatruje się ją bowiem ze względu na prezentujący się przedmiot. Konsekwencją ontologizacji oczywistości jest właśnie jej relatywizacja, to znaczy rozszerzenie pojęcia oczywistości na wszelkie akty źródłowo prezentujące przedmioty, bez względu na to, czy są one adekwatne, czy też adekwatne nie są, a w konsekwencji charakterystyczna dla aktów oczywistości synteza pokrywania się intencji z naocznością nie musi oznaczać ostatecznego i całkowitego wypełnienia. Ernst Tugendhat zwraca uwagę na fakt, że wskutek ontologicznego przekształcenia pojęcia oczywistości rozróżnieniu na adekwatną i nieadekwatną samoprezentację odpowiada rozróżnienie na adekwatną i nieadekwatną oczywistość³². W ten sposób dochodzi się do pojęcia oczywistości nieadekwatnej, a pojęcie oczywistości nieadekwatnej stanowi nowość na tle tradycji filozoficznej, ponieważ oczywistość tradycyjnie wiązano z adekwacją, a nieadekwację traktowano jako defekt naszych władz poznawczych. Wbrew tradycji fenomenologia przyjmuje, że sama nieadekwacja w wypadku nieadekwatnej oczywistości nie jest defektem naszych władz poznawczych, nie jest wyrazem przypadkowości struktury naszej świadomości, lecz ma ugruntowanie istotnościowe (ontologiczne).

Ten motyw nieadekwacji Husserl podejmuje już we wczesnych tekstach, twierdząc, że wzorcowy przykład oczywistości nieadekwatnej stanowi spostrzeżenie przestrzennych rzeczy, w Husserlowskiej terminologii: spostrzeżenie transcendentne. Rzeczy przestrzenne są dane nieadekwatnie, ponieważ do ich istoty należy taki sposób dania, a zatem nieadekwacja jest jedynym możliwym sposobem ich dania, nie zaś defektem naszych władz. Oczywistość nie implikuje już zatem absolutnej adekwacji i może oznaczać również częściową źródłową prezentację, jak w wypadku spostrzeżenia rzeczy, spostrzeżenia trans-

³⁰ Ibidem, s. 47.

³¹ Ibidem, s. 48.

³² E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 104.

cententnego. Co więcej, Husserłowska fenomenologia oczywistości ewoluuje w kierunku relatywizacji oczywistości adekwatnej. Husserl najpierw używa pojęcia oczywistości nieadekwatnej do spostrzeżeń transcendentnych, twierdząc, że ideał oczywistości adekwatnej realizuje spostrzeżenie immanentne, to znaczy spostrzeżenie, którego przedmiotem jest przeżycie należące do tego samego strumienia świadomości, co samo to spostrzeżenie. W późniejszych pismach autor *Medytacji kartezjańskich* dochodzi jednak do wniosku, że także poznanie immanentne nie jest adekwatne. Immanentne poznanie czystych przeżyć nie realizuje w pełni ideału adekwacji, ponieważ każde jednostkowe przeżycie należy do strumienia czystej świadomości i zachodzi w nieskończonym horyzoncie przeżyciowym, horyzoncie tego, co przedtem, i tego, co później, i jako takie, nie może uchodzić za coś absolutnie samodzielnego oraz w pełni określonego³³.

Również fenomenologiczny ogląd istoty nie jest oglądem absolutnie adekwatnym. Fenomenologiczny ogląd istotnościowy bowiem — jak trafnie zaznacza Wolfgang Stegmüller — stanowi nie tyle wypatrywanie, ile swoistą wariacyjną operację i jako taka operacja, ogląd ten zakłada spontaniczność myślenia³⁴. Widzenie istotnościowe zawdzięcza swój operacyjny charakter wolnej wariacji, na której się opiera. Wariacja ta charakteryzuje się wolnością, w przeciwieństwie do zewnętrznego doświadczenia tego, co indywidualne, doświadczenia, które polega na ściśle określonym powiązaniu³⁵. W wypadku doświadczenia istoty, które opiera się na wolnym wytwarzaniu wielości wariacji, mamy do czynienia z przechodzeniem od jednego wariantu do drugiego, nie ograniczonym warunkami jednogodności doświadczenia tego, co indywidualne. Przykładowo, jeżeli mam przed oczami dom, który teraz jest żółty, to mogę pomyśleć, że równie dobrze mógłby być niebieski, że zamiast tej postaci mógłby mieć inną postać. W ten sposób to samo raz jest myślane jako *a*, raz jako *nie-a*³⁶. W tym kontekście Wolfgang Stegmüller zauważa, że istota nie jest widziana wtedy, gdy jakiś przedmiot dochodzi do prezentacji, ponie-

³³ W tym kontekście Husserl dokonuje rozróżnienia między oczywistością adekwatną i oczywistością apodyktyczną. Intencją tego rozróżnienia jest zwrócenie uwagi na to, że apodyktyczność nie implikuje adekwatności, ponieważ czysta świadomość, której istnienia nie sposób podać w wątpliwość, stanowi dziedzinę heraklijskiego strumienia przeżyć, który nigdy nie może być adekwatnie poznany. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 20—23, 32—33, 71—72.

³⁴ Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1989, s. 80—81.

³⁵ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 415.

³⁶ Ibidem, s. 416.

waż w wypadku widzenia istotnościowego różne warianty przedmiotu muszą być myślowo antycypowane, a istota jest tym, co w tych wariantach pozostaje niezmiennikiem³⁷. Ogląd istotnościowy wskutek udziału w nim spontaniczności myślenia ma tym samym antycypujący charakter, i nie może aspirować do miana oczywistości adekwatnej, ponieważ adekwatna oczywistość wyklucza wszelkie niewypełnione, antycypujące domniemania.

Fenomenologia pokazuje — jak zauważa Antonio Aguirre — że nasza percepcja nie jest nigdy czystą prezentacją³⁸. Dlatego że antycypuję to, co niespostrzeżone, mogę to, co spostrzeżone, ująć jako pewien przedmiot. Gdyby moje poznanie było czystą percepcją bez antycypacji, nie widziałbym żadnych przedmiotów. Stąd wniosek, że w pełni adekwatna oczywistość, to jest całościowa identyfikacja tego, co domniemane, i tego, co dane naocznie, w naszym poznaniu faktycznie nie zachodzi. Faktycznie bowiem identyfikacje są zawsze częściowe, a przedmiot pojawia się na pewnym tle, w otwartym h o r y z o n c i e, dopuszczającym momenty nieokreślenia charakterystyczne dla niewypełnionych intencji. Samo pojęcie horyzontu jest określone za pomocą pojęcia potencjalności: „Horyzonty stanowią system zarysowanych z góry momentów potencjalnych”³⁹. Zdaniem Husserla, domniemywanie „musi być [...] zawsze domniemywaniem czegoś więcej, niż jest aktualnie dane”⁴⁰. Oznacza to, że to, co aktualne, jest osadzone w obszarze tego, co potencjalne, przy czym potencjalność nie stanowi wyblakłej postaci aktualności, przeciwnie — potencjalność jest zawsze zawarta w samym sercu aktualności. „Owo tkwiące — pisze Husserl — w każdej świadomości wykraczające poza nią samą domniemywanie (*Über-sich-hinaus-meinen*) musi być rozpatrywane jako jej charakter istotowy”⁴¹.

Fenomenologia, wprowadzając pojęcie horyzontu, dokonuje zarazem deabsolutyzacji prawdy. W *Formale und transzendente Logik* czytamy: „Mamy [...] prawdę nie fałszywie zabsolutyzowaną, lecz raczej właśnie w jej niczym nie przesłoniętych i systematycznie wydobywanych h o r y z o n t a c h”⁴². Unika się w ten sposób wewnątrz-

³⁷ W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie...*, s. 80—81.

³⁸ A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 174—184.

³⁹ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 65.

⁴⁰ Ibidem, s. 68.

⁴¹ Ibidem.

⁴² E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 285. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Formale und transzendente Logik* — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 172.

nych sprzeczności dogmatyzmu. Dogmatyzm zakłada, że jest osiągalna w pełni adekwatna oczywistość w sensie całkowitego oraz ostatecznego wypełnienia, że jest osiągalna prawda w sobie jako korelat takiej oczywistości. Unikając dogmatyzmu, fenomenologia nie popada jednak w relatywizm, ponieważ relatywność oczywistości nie ma charakteru przypadkowego faktu, lecz jest istotowo określona co do idei całkowitej i ostatecznej syntezy zachodzącej między tym, co domniemane, i tym, co dane⁴³. Adekwatna oczywistość zostaje zachowana jako idea w sensie Kantowskim, to jest idea regulatywna. Poznanie bowiem jest z istoty nieadekwatne, a „każda niezupełna prezentacja [...] kryje w sobie pewne prawo idealnej możliwości jej uzupełnienia”⁴⁴. Jeżeli zaś adekwatną oczywistość rozumie się jako przeżycie prawdy, to status idei regulatywnej uzyskuje również jej przedmiotowy korelat, czyli prawda. Innymi słowy, fenomenologia zachowuje pojęcie oczywistości adekwatnej jako przeżycia prawdy, oczywistości w sensie ostatecznego i całkowitego wypełnienia, przy czym zarówno adekwatna oczywistość, jak i prawda okazują się ideami regulatywnymi. Sama oczywistość — jak trafnie zauważa Ernst Tugendhat — jako przeżycie prawdy musi być rozumiana w perspektywie adekwacji, w przeciwnym razie mowa o prawdzie i oczywistości straciłaby sens, a ponieważ oczywistość adekwatna nie jest *de facto* osiągalna, przeto należy ją zachować jako ideę regulatywną⁴⁵.

Prawda jako idea regulatywna, skrywająco-ujawniająca się w nieskończonych horyzontach, nie dochodzi wprawdzie do aktualnej prezentacji, ale konstytuuje się w idealnej możliwości takiej prezentacji i jako taka, zachowuje status prawdy w sobie. Samo pojęcie „w sobie” bowiem może być rozumiane nie tylko w sensie przedfenomenologicznym, naturalnym, ale również fenomenologiczno-transcendentalnym. W pierwszym znaczeniu występuje ono w *Prolegomenach do czystej logiki*, inaugurujących *Badania logiczne*, gdzie ma jeszcze logistyczne konotacje⁴⁶, w drugim zaś zostaje pozbawione tych konotacji, a zara-

⁴³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 469—470.

⁴⁴ Ibidem, s. 490.

⁴⁵ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 104—105.

⁴⁶ W *Prolegomenach...* czytamy: „To, co jest prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, »samo w sobie«; prawda jest identycznie jedna, obojętne, czy uchwytują ją w swych sądach ludzie, czy nieludzie, aniołowie czy bogowie”. E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 1, s. 123. Sam Husserl jednak w przedmowie do drugiego wydania *Prolegomenów...* przyznaje, że takie ujęcie prawdy w sobie jest niedoskonałe (ibidem, s. 9), niedoskonałe — rzecz jasna — z punktu widzenia transcendentalnej fenomeno-

zem nabiera rozumowego charakteru w ramach teorii konstytucji⁴⁷. W *Medytacjach kartezjańskich* to drugie pojęcie „w sobie” jest rozumiane w następujący sposób: „Wszystko, co jest, istnieje w najszerszym znaczeniu słowa »w sobie« i zachowuje siebie w konfrontacji z przypadkowym istnieniem wziętych z osobna poszczególnych aktów, które jest istnieniem dla mnie; podobnie każda prawda jest w tym najszerszym sensie »prawdą w sobie«. Owo najszersze znaczenie bycia w sobie odsyła więc do oczywistości, ale nie do oczywistości jako faktu przeżyciowego, lecz pewnej potencjalności ugruntowanej w transcendentnym Ja i jego życiu, w pierwszym rzędzie do potencjalności nieskończenie mnogich domniemań, odnoszących się syntetycznie do jednego i tego samego przedmiotu, ale oprócz tego również do potencjalności potwierdzania tych domniemań, a więc do potencjalnych oczywistości, dających się w nieskończoność odtwarzać, w charakterze faktów przeżyciowych”⁴⁸.

W ramach transcendentalnej fenomenologii wszelka prawda zachowuje zatem charakter „w sobie”. Można powiedzieć, że bycie w sobie stanowi warunek wszelkiej prawdy, ponieważ zapewnia prawdziwie idealną identyczność w stosunku do zmieniających się w czasie poszczególnych aktów świadomościowych, w których jest ona ujmowana, identyczność, dzięki której sąd jest prawdziwy raz na zawsze i dla wszystkich⁴⁹. Gdy pojęcie „w sobie” jest rozumiane w znaczeniu przedfenomenologicznym, wówczas identyczność tę pierwotnie określa zasada niesprzeczności, a akty, w których dochodzi ona do prezentacji, są wtórne. Na podstawie bowiem zasady niesprzeczności z samego sensu słów „prawdziwy” i „fałszywy” wynika, że ta sama treść sądu nie może być jednocześnie prawdziwa dla jednego podmiotu i fałszywa dla innego, prawdziwa w jednym czasie i fałszywa w innym. W ten właśnie sposób idealna identyczność prawdy jest rozumiana w *Prolegomenach*...⁵⁰ Jeżeli natomiast pojęcie „w sobie” jest rozumiane fenomenologicznie, to idealna identyczność, dzięki której sąd prawdziwy ma ważność wszędzie i zawsze, nie jest pierwotnie określona przez zasadę niesprzeczności, ponieważ w ramach transcendentalnej fenomenologii nie można z góry zakładać ważności tej zasady,

logii, jako że *Prolegomena*... są jeszcze dziełem zorientowanym całkowicie przedmiotowo, tzn. przedfenomenologicznie.

⁴⁷ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*..., s. 236—238.

⁴⁸ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*..., s. 87.

⁴⁹ Zob. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*..., s. 57—59, 236—238.

⁵⁰ E. Husserl: *Badania logiczne*..., T. 1, s. 122—127.

lecz należy ją dopiero wykazać w ramach badań konstytutywnych. Wszak z transcendentalnego punktu widzenia identyczność stanowi korelat syntezy identyfikacji i jest rozpatrywana ze względu na akty, w których dochodzi do prezentacji: jako zgodność między tym, co domniemane, i tym, co dane naocznie. Innymi słowy, do sensu prawdy rozumianej fenomenologicznie należy to, że konstytuuje się w syntezie wypełnienia, przy czym prawda nie konstytuuje się w pojedynczych, wziętych z osobna aktach wypełnienia, lecz w i d e i wypełnienia. W tym kontekście Tugendhat zwraca uwagę na to, że według Husserla „prawda może istnieć w sobie, nie będąc rozpoznana; nie istnieje wówczas wprawdzie żaden odnośny pojedynczy akt oczywistości, istnieje jednak »idea« tego aktu, tzn. idealna możliwość, że to, co domniemane, dochodzi do prezentacji w takim akcie”⁵¹. To, co dochodzi do prezentacji w syntezie identyfikacji, to jest sama idealna identyczność, nie rozplywa się zatem w poszczególnych aktach identyfikacji, lecz jest względem nich w sobie, i to bycie w sobie warunkuje wszelką prawdę. Prawda nie jest jednak w pełni niezależna od wszelkiego bycia danym. To bowiem, co jest w sobie, transcenduje wprawdzie pojedyncze aktualne akty świadomości, ale nie jest niezależne od idealnej możliwości bycia danym w ogóle⁵². Bycie w sobie idealności pozostaje zatem w związku z pojęciem świadomości potencjalnej, z pojęciem horyzontów świadomości, ukrytych możliwości, które zawsze towarzyszą temu, co aktualnie dane.

* * *

Czy prawda jako idea regulatywna zachowująca charakter „w sobie”, i konstytuująca się w idealnej możliwości prezentacji, jest teoretycznie ujmowalna? Husserl twierdzi, że samej idei regulatywnej przysługuje pewna niewątpliwość dania, ale jest to niewątpliwość bez naocznej oczywistości. Twórca fenomenologii bowiem pisze: „Jest właśnie szczególnym rysem ideacji stanowiącej ujrzenie Kantowskiej »idei«, ideacji, która dlatego nie rości sobie pretensji do naocznej oczywistości (*Einsichtigkeit*), że adekwatne określenie jej treści [...]”

⁵¹ „So kann also selbstverständlich auch nach Husserls Auffassung eine Wahrheit an sich bestehen, ohne erkannt zu sein; es besteht dann zwar kein entsprechender einzelner Evidenzakt, aber doch die »Idee« dieses Aktes, d. h. die ideale Möglichkeit, daß das Gemeinte in einem solchen Akt zur Gegebenheit kommt, und ohne den Rekurs auf diese *Möglichkeit* des *Selbstgegebenseins* verliert die Rede vom »selbst« und von der Wahrheit jeden Sinn”. E. T u g e n d h a t: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 92.

⁵² Ibidem, s. 237—238.

jest nieosiągalne⁵³. Jacques Derrida zwraca uwagę na fakt, że niewątpliwość dania Kantowskiej idei jest niewątpliwością „bez materialnie określonej oczywistości”, ponieważ jedynie forma idei jest nam niewątpliwie dana⁵⁴. Idea ta jest ideą nieskończoności, a „nieskończoność — przyznaje Husserl — zasadniczo nie może być dana”⁵⁵. W ten sposób treść idei, to znaczy sama nieskończoność, wymyka się intuicji. W związku z tą problematyką Jacques Derrida formułuje pogląd, że idea, w przeciwieństwie do *eidos*, który stanowi przedmiot dający się określić i uchwycić w naoczności, jest *epekeina tes usias*, to znaczy „jest ona tylko otwarciem bytu na światło jego fenomenalności, światłem światła, słońcem słońca widzialnego, słońcem zakrytym, które pokazuje, nie ukazując się”⁵⁶. W innym miejscu Derrida, charakteryzując ideę regulatywną, pisze, że idea ta „oznacza nieskończone przekraczanie pewnego horyzontu, który z racji konieczności istoty absolutnej, absolutnie zasadniczej i nieredukowalnej sam *nigdy nie* będzie mógł stać się przedmiotem, czy też zostać wypełniony, *wyrównany* przez naoczność przedmiotu”⁵⁷.

Sama idea regulatywna nie jest zatem teoretycznie ujmowalna⁵⁸, dlatego prawda jako idea regulatywna nabiera infiniistycznego charakteru. Prawda stanowi ideę, ku której zmierzamy, nigdy jej nie osiągając. Taki sens prawdy jest zawarty w greckim pojęciu *aletheia*, zgodnie z którym prawda oznacza nieskrytość, do jej istoty należy zarówno moment odkrywania, jak i skrywania: prawda świeci, umożliwiając widzenie, ale sama pozostaje poza zasięgiem widzenia.

W ujęciu teoretycznym prawda jako idea regulatywna pojawia się w fenomenologii w kontekście krytyki koncepcji wiedzy jako zamkniętego, formalnego systemu praw, systemu niezmiennego i raz na zawsze ukonstytuowanego. Taka koncepcja mogła zostać sformułowana tylko w ramach niehistorycznego, apodyktycznego ideału nauki w znaczeniu Leibnizjańskiej *mathesis universalis*, ideału przejętego od formalno-apriorycznych dyscyplin, jak matematyka czy logika⁵⁹. Ideał apriorycznego, a zarazem niehistorycznego poznania jest nie-

⁵³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 261–262.

⁵⁴ J. Derrida: *Introduction*. In: E. Husserl: *L'origine de la géométrie*. Paris 1962, s. 154.

⁵⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 470.

⁵⁶ J. Derrida: *Introduction...*, s. 159.

⁵⁷ J. Derrida: *Przemoc i metafizyka*. Tłum. K. Matuszewski, P. Pieńiążek. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 176.

⁵⁸ Zob. S. Strasser: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*. „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 1959, Jg. 67, s. 141–142.

⁵⁹ Zob. ibidem, s. 132–134.

kompatybilny z lansowaną w późnych tekstach Husserla idea wiedzy jako nieskończonego zadania, idea otwierającą możliwość stawiania się samego rozumu. Czy można jednak uzgodnić ideę filozofii jako nieskończonego zadania z fenomenologiczną zasadą wszelkich zasad, która stanowi wymóg ograniczenia do czystej prezentacji? Podejmując tę kwestię, Antonio Aguirre zauważa, że suponowany w fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad wymóg ograniczenia do czystej prezentacji jest wprawdzie wymogiem wykluczenia wszelkiej historii, ale wymóg ten — jak już pokazały nasze wcześniejsze rozważania — nie może być spełniony, ponieważ nigdy nie osiągamy czystej prezentacji — czysta prezentacja okazuje się ideą regulatywną⁶⁰. W tym kontekście Paul Ricoeur twierdzi, że w fenomenologii Husserla idea regulatywna odgrywa rolę mediacji między historią i świadomością⁶¹. „To właśnie dzięki nieskończoności idea implikuje historię, proces bez końca”⁶².

Takie rozumienie idei musi mieć nie tylko konsekwencje teoretyczne, ale również praktyczne. W *Kryzysie nauk europejskich* Husserl twierdzi, że to właśnie za sprawą idei „prawdy w sobie” człowiek wstępuje na nowy szczebel egzystencji, szczebel nowej historyczności, której entelechią jest ta idea⁶³. W sensie praktycznym prawda stanowi idealny *telos*. Innymi słowy, w sensie praktycznym prawda implikuje koincydencję tego, co aprioryczne, i tego, co teleologiczne: jest idealnym *telos*, ku któremu zmierza całe duchowe stawanie się, i jako *telos*, okazuje się normą, wartością. Prawda jako idealny *telos* przenika sam byt subiektywności transcendentalnej, wyznaczając jednocześnie pole zadań dla subiektywności antropologicznej, to znaczy dla człowieka i ludzkości w ogóle. Z fenomenologicznego punktu widzenia człowiek stanowi samoobiektywizację transcendentalnej subiektywności. W *Kryzysie nauk europejskich* czytamy: „[...] każdy człowiek »nosi w sobie transcendentalne Ja«, ale nie jako realną część lub jakąś warstwę swojej duszy (co byłoby nonsensem), ale w tej mierze, w jakiej jest on wykazywalną dzięki fenomenologicznej samorefleksji samoobiektywizacją odnośnego transcendentalnego Ja”⁶⁴. Jako samo-

⁶⁰ A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 174—181.

⁶¹ P. Ricoeur: *Husserl et le sens l'histoire*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, t. 54, s. 282.

⁶² Ibidem, s. 291.

⁶³ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana* — E. Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 270—271.

⁶⁴ Ibidem, s. 190.

obiektywizacja transcendentальной subiektywności, jest człowiek nosicielem absolutnego rozumu, a ściśle mówiąc — stanowi realizację rozumu jako struktury subiektywności transcendentальной. Dlatego celem życia człowieka jest zrozumienie samego siebie jako nosiciela absolutnego rozumu, który ma strukturę dynamiczną, zmierzającą ku idealnemu celowi, ku wiecznemu biegunowi, prawdzie jako *telos*. Za sprawą teleologii nawet świadomość teoretyczna jest na najgłębszym poziomie świadomością praktyczną, to jest świadomością nieskończonego zadania. Z tej przyczyny „być człowiekiem, znaczy być teleologicznym, być powinnością i że ta teleologia objawia się we wszystkich czynach i zamierzeniach Ja, że (jako ludzkość) może ona przez rozumienie siebie poznać we wszystkim ten apodyktyczny *telos* i że to poznanie poprzez ostateczne rozumienie siebie znaczy tyle, co rozumienie siebie według zasad *a priori* — rozumienie siebie w postaci filozofii”⁶⁵, przy czym samą filozofię należy rozumieć jako korelat idei nieskończoności. W ten sposób powstanie filozofii „oznacza zrewolucjonizowanie całej kultury, zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem — twórcą kultury. Oznacza także zrewolucjonizowanie dziejowości, która teraz jest dziejami stawania się człowieczeństwa skończonego człowieczeństwem nieskończonych zadań”⁶⁶. Dlatego duchowy *telos* człowieczeństwa „leży w nieskończoności, jest nieskończoną ideą, ku której, by tak rzec, skrycie zmierza wszelkie duchowe stawanie się”⁶⁷. W ten sposób człowiek, „żyjąc w skończoności, [...] kieruje się całym swym życiem ku biegunom nieskończoności”⁶⁸.

Teleologia, przenikając wszelką faktyczność historyczną, przewodzi subiektywności antropologicznej i owo przewodzenie ma charakter nieempirycznej konieczności. Jeżeli jednak *telos* z konieczności przewodzi wszelkim zdarzeniom empirycznym, to jak jest możliwy kryzys, o którym mówi Husserl w swym ostatnim dziele? Wszak podmiot może zapoznać *telos* i mamy wówczas do czynienia z kryzysem. Kryzys polega na zapomnieniu źródła, zapomnieniu przez ludzkość europejską duchowego *telos* całego człowieczeństwa. W jaki jednak sposób teleologię mogli zapomnieć ludzie, którym kiedyś się objawiła i którzy odtąd noszą ją w sobie? W jaki sposób transcendentálna subiektywność uległa zakryciu przez to, co sama konstytuuje i czemu sama przewodzi? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania.

⁶⁵ E. Husserl: *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*. Tłum. Z. Krasnodębski. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 179.

⁶⁶ E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Siodorek. Warszawa 1993, s. 24.

⁶⁷ Ibidem, s. 18.

⁶⁸ Ibidem, s. 20.

Otóż prawda jako *telos* narzuca się z apodyktycznością, ale ta apodyktyczność nie ma charakteru teoretycznego. W tym kontekście Paul Ricoeur zwraca uwagę na fakt, że apodyktyczność teleologii zasadniczo różni się od apodyktyczności spekulatywnej, właściwej istotom i istotowym stanom rzeczy⁶⁹. Pojęcie apodyktyczności spekulatywnej występuje w *Ideach I*, gdzie apodyktyczność jest przeciwstawiona „asertorycznemu» widzeniu czegoś indywidualnego”⁷⁰ i wyraża istotnościową konieczność, a istotnościowa konieczność oznacza stosunek zachodzący między istotą a podpadającym pod nią przedmiotem, jako że „każde ejdetyczne uszczegółowienie i ujednostkowienie pewnego ejdetycznie ogólnego stanu rzeczy, w tej mierze, w jakiej nim jest, nazywa się istotnościową koniecznością”⁷¹. W ten sposób apodyktyczność wyraża bezwarunkowy przymus właściwy konieczności ejdetycznych stanów rzeczy, przymus zniewalający fakty, podpadające pod odpowiednią istotę. Zdaniem Ricoeura, w *Kryzysie nauk europejskich* sens pojęcia apodyktyczności ulega znacznemu przesunięciu, jako że pojęcie apodyktyczności jest rozumiane w perspektywie uniwersalnej teleologii rozumu⁷². Jeśliby apodyktyczność właściwa teleologii zachowała swój dawny (pierwotny) sens, to wyrażałaby bezwarunkowy przymus, właściwy konieczności ejdetycznej. Istnienie kryzysu byłoby wówczas niewytłumaczalne. Kryzys naruszałby bowiem zasadę fenomenologii ejdetycznej: prymat istoty nad faktem. Apodyktyczność teleologii nie może być zatem rozumiana w sensie teoretycznym, ponieważ wyraża wprawdzie przymus, ale jest to przymus właściwy nieskończonemu zadaniu, przymus, który apeluje do naszej wolności, nie zniewalając jej⁷³. A zatem na poziomie teleologii nie jesteśmy niewolnikami transcendentальной oczywistości. Dogmatyzm oczywistości zostaje przewyższony. Oznacza to, że apodyktyczność, z jaką narzuca się teleologia, nie wyklucza wolności. Apodyktyczność prawdy jako *telos* zakłada odpowiedzialność podmiotu myślącego, który może zapoznać prawdę⁷⁴. Istnienie kryzysu, o którym mówi Husserl, dowodzi tym samym wolności podmiotu, wolności manifestującej się w możliwości nieposłuchania uniwersalnych nakazów teleologii rozumu.

⁶⁹ P. Ricoeur: *Husserl et le sens l'histoire...*, s. 299.

⁷⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 449–451. Zob. P. Ricoeur: *Husserl et le sens l'histoire...*, s. 299.

⁷¹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 27–28.

⁷² P. Ricoeur: *Husserl et le sens l'histoire...*, s. 299.

⁷³ Zob. ibidem.

⁷⁴ Zob. ibidem, s. 297.

Co więcej, istnienie kryzysu jest nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne, ponieważ *telos* objawia się w historii w postaci idei prawdy i jako idealny cel nie jest — na co wskazuje Strasser⁷⁵ — praktycznie urzeczywistnialny. W tym kontekście Strasser zaznacza, że Husserłowska koncepcja idei zasadniczo różni się od Platońskiej teorii idei oraz Arystotelesowskiego pojęcia entelechii⁷⁶. Wszak Platońska idea jest przedmiotem naoczności intelektualnej i jako taka jest ujmowana bezpośrednio we wglądzie, natomiast Arystotelesowska entelechia jest ostatecznym kresem rzeczy. Innymi słowy, zarówno Platońska idea, jak i Arystotelesowska entelechia są osiągalne: Platońska idea jest dostępna w poznaniu noetycznym, a Arystotelesowska entelechia — praktycznie urzeczywistnialna. Natomiast Husserłowska idea nie jest ani teoretycznie ujmowalna, ani praktycznie urzeczywistnialna i dlatego jest nazwana ideą w sensie Kantowskim. W ujęciu Kanta bowiem idea, w przeciwieństwie do kategorii, jest transcendentna w tym sensie, że przekracza granice doświadczenia i nigdy nie można znaleźć przedmiotu, który byłby jej adekwatny⁷⁷.

* * *

Husserl zachowuje pojęcie prawdy absolutnej jako korelatu adekwatnej oczywistości, czyli oczywistości w sensie ostatecznego i całkowitego wypełnienia, ale taka oczywistość jest w naszym poznaniu nieosiągalna, i ostatecznie okazuje się ideą regulatywną. W fenomenologii sama prawda — jako przedmiotowy korelat aktów adekwatnej oczywistości — zyskuje również status idei regulatywnej. Dochodząc do prawdy jako idei regulatywnej, twórca fenomenologii wykracza poza alternatywę absolutyzmu i relatywizmu, co musi mieć nie tylko konsekwencje teoretyczne, ale również etyczne. To właśnie infini-tyczny charakter prawdy otwiera nie tylko możliwość błędu, lecz również grzechu. Nieprzypadkowo Husserl pisze, że „w nieskończoności pozostaje niebezpieczeństwo, grzech”⁷⁸, a zatem idea etycznej odpowiedzialności filozofa jest zawsze już wpisana w postawę świadomości teoretycznej. W sensie praktycznym absolutna prawda jest określona jako idealny cel (*telos*), ku któremu zmierza wszelkie du-

⁷⁵ S. Strasser: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls...*, s. 142.

⁷⁶ Ibidem, s. 141—142.

⁷⁷ Ibidem, s. 142.

⁷⁸ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — E. Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 202.

chowe stawanie, nigdy go nie osiągając. To właśnie w ramach teleologii możliwe staje się przejście od teorii do praktyki, a prawda jako *telos* nie jest praktycznie urzeczywistnialna.

Piotr Łaciak

Truth as a regulative idea Husserl's phenomenology towards absolutism and relativism

S u m m a r y

In the article, Husserl's phenomenology is presented a position being in between absolutism and relativism. According to absolutism, absolute truth is possible as a correlate of the adequacy of cognition. However, from the perspective of relativism, cognition is inadequate and, thus, absolute truth is unavailable. Husserl goes beyond the alternative of absolutism and relativism, maintaining the notion of an absolute truth as a regulative idea. Avoiding absolutism, phenomenology does not change into relativism because it treats the adequacy of cognition as a regulative idea which also leads to retaining the truth as an idea as such. In phenomenology, the truth must be understood in the perspective of the adequacy of obviousness and because such adequacy in cognition does not really happen, both the truth and adequacy shall be regarded as regulative ideas.

Piotr Łaciak

Die Wahrheit als eine regulative Idee Husserls Phänomenologie dem Absolutismus und Relativismus gegenüber

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Phänomenologie von Husserl erscheint im folgenden Artikel als ein Mittelweg zwischen dem Absolutismus und Relativismus. Der Absolutismus vertritt die Meinung, dass eine absolute Wahrheit nur als ein Korrelat der Erkenntnisadäquatheit erreichbar sei. Nach relativistischer Auffassung ist die Erkenntnis inadäquat, so dass es nicht möglich ist, zur absoluten Wahrheit zu kommen. Husserl geht über die Alternative für Absolutismus und Relativismus hinaus, indem er die absolute Wahrheit als eine regulative Idee betrachtet. Dem Absolutismus zuwider nimmt die Phänomenologie an, dass jede Erkenntnis ihres Wesens nach inadäquat ist. Den Absolutismus vermeidend gerät sie jedoch nicht in den Relativismus, weil sie die Erkenntnisadäquatheit und die Wahrheit selbst für eine regulative Idee hält. Der phänomenologischen Anschauung gemäß soll die Wahrheit als Korrelat der Adäquatheit bestimmt werden, weil diese aber in der Erkenntnis *de facto* nicht vorkommt, müssen sowohl die Wahrheit, wie auch die Adäquatheit als regulative Ideen betrachtet werden.