

Piotr Łaciak

Anonimowość transcendentalnej subiektywności a koncepcja filozofii jako ścisłej nauki

Słowa kluczowe: fenomenologia, anonimowość, transcendentalna subiektywność, filozofia jako ścisła nauka, refleksja, oczywistość

Idea filozofii jako ścisłej nauki

Idea filozofii jako ścisłej nauki stanowi stałą motywację Husserlowskiego filozofowania. Husserl nigdy nie porzucił tej idei, lecz jedynie poszukiwał nowych dróg prowadzących do jej urzeczywistnienia¹. Sama idea filozofii jako ścisłej nauki kulminuje w Husserlowskim projekcie filozofii pierwszej, to jest nauki absolutnie uzasadnionej i uniwersalnej. Husserl traktuje ścisłą naukę filozoficzną jako ideę, a idea ta „jest możliwa do urzeczywistnienia tylko w postaci pewnych względnych prawd tymczasowych (*zeitweiliger Gültigkeiten*)

¹ Zob. A. Pażanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1972, s. 113. Zgodnie z rozstrzygnięciem Włodzimierza Galewicza, tłumacza *Philosophie als strenge Wissenschaft* na język polski, wyrażenie *strenge Wissenschaft* tłumaczę jako „ścisła nauka”. Zob. W. Galewicz: *Nota od tłumacza*. W: E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 5—6.

w nie kończącym się procesie historycznym — tym samym jednak jest faktycznie możliwa do urzeczywistnienia”². Chodzi bez wątpienia o ideę w sensie Kantowskim, o ideę regulatywną, która w fenomenologii Husserla, zdaniem Paula Ricoeura, odgrywa rolę mediacji między historią i świadomością³. „To właśnie dzięki nieskończoności — pisze Ricoeur — idea implikuje historię, proces bez końca”⁴. Dlatego koncepcję filozofii jako ścisłej nauki należy rozumieć regulatywnie.

W *Kryzysie nauk europejskich...* czytamy jednak: „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka — ten sen już się skończył”⁵. Wbrew obiegowym interpretacjom słowa te nie oznaczają, że twórca fenomenologii w późnej fazie swej twórczości zdystansował się wobec własnego programu filozofii jako ścisłej nauki; co więcej, słowa te są błędnie interpretowane, gdy traktuje się je jako wyraz poglądów samego Husserla. Zwracają na to uwagę znani komentatorzy dzieł niemieckiego filozofa, między innymi Hans-Georg Gadamer⁶, Paul Janssen⁷ czy Eduard Marbach⁸. Otóż wcześniej przytoczone zdanie na temat filozofii i nauki nie oddaje stanowiska samego Husserla; wręcz przeciwnie, referuje rozpowszechnione w jego czasach poglądy w tej kwestii, poglądy, które doprowadziły do kryzysu nauk i które sam Husserl zawsze zwalczał, w szczególności w swej krytyce naturalizmu, historycyzmu oraz filozofii światopoglądowej. W takim sensie należy również rozumieć występujące w tym samym passusie *Kryzysu...* słowa, że potężny prąd religijnej niewiary oraz filozofii wyrzekającej się na-

² E. Husserl: *Postowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 50.

³ Zob. P. Ricoeur: *Husserl et le sens de l'histoire*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, t. 54, s. 282.

⁴ Ibidem, s. 291. Brak adnotacji o tłumaczu oznacza, że tłumaczenia dokonał autor artykułu.

⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 508. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Sidorrek. Warszawa 1993, s. 99.

⁶ Zob. H.-G. Gadamer: *Die phänomenologische Bewegung*. „Philosophische Rundschau” 1963, Jg. 11, s. 25—26.

⁷ Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970, s. 142 (przypis).

⁸ Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 74.

ukowości zalewa europejskie człowieczeństwo⁹. Zdaniem Janssena, takie rozumienie wspomnianego zdania na temat rozbratu filozofii z nauką wynika z kontekstu, w jakim zostało ono umieszczone¹⁰. Sama refleksja o naukowości, której to zdanie jest częścią, została za-tytułowana: „Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej — konieczność namysłu — namysł historyczny — jak potrzeba historii?”¹¹. Zastana sytuacja wyjściowa, jaką jest rozdzielenie filozofii i nauki, sytuacja, którą opisuje zdanie: „F i l o z o f i a j a k o n a u k a [...] — t e n s e n j u ż s i ę s k o ń c z y ł”, skłania Husserla do przeprowadzenia historycznego namysłu nad filozofią, namysłu, koniecznego do potwierdzenia, że filozofia jako nauka jest możliwa. W *Kryzysie nauk europejskich*... Husserl pozostaje tym samym wierny dewizie sformułowanej w *Filozofii jako ścisłej nauce* — dewizie głoszącej, że duchową nędzę naszych czasów może ostatecznie przezwyciężyć nauka: „[...] istnieje tylko jedno lekarstwo — czytamy w *Filozofii jako ścisłej nauce* — naukowa krytyka, a do tego radykalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca naprzód wedle najściślejszych metod nauka: nauka filozoficzna, której tu bronimy”¹².

Rudolf Bernet twierdzi wprost, że Husserłowska filozofia „porusza się w magnetycznym polu pojęcia *nauki*”¹³, a sama fenomenologia jako nauka o transcendentальной subiektywności zostaje ustanowiona na drodze krytyki podstaw, ważności i konsekwencji nauk uprawianych w naturalnym nastawieniu, przy czym pierwotnie zamysł autora *Kryzysu*... jest motywowany pytaniem o podstawy matematyki i logiki, a następnie fenomenologiczna krytyka nauk obejmuje swym zasięgiem również nauki humanistyczne i przyrodnicze, a zatem ulega rozszerzeniu do ogólnej teorii poznania. Taka ogólna teoria poznania, jako nauka o źródle wszelkiego poznania, ma nie tylko poprzedzać wszystkie inne nauki, lecz także fundować je metodycznie i teoretycznie¹⁴. Nauka o źródle wszelkiego poznania może mieć ugruntowanie w filozofii jako ścisłej nauce, a tej pretensji do ścisłej naukowości ma

⁹ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 508.

¹⁰ Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 142 (przypis).

¹¹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 508. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu*... — E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 99.

¹² E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 74.

¹³ R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl...*, s. 11.

¹⁴ Zob. G.H. Shin: *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins. Eine Studie über den Begriff der Protention in den veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*. Bern 1978, s. 13.

sprostać fenomenologia transcendentalna. W *Postwiiu do Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl daje następującą charakterystykę filozofii jako ścisłej nauki: „Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie »ściśłą« nauką. Jako taka, jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo — co na jedno wychodzi — ostatecznie samoodpowiedzialną, w której żadna predykatywna bądź przedpredykatywna zrozumiałość sama przez się (*Selbstverständlichkeit*) nie funkcjonuje jako nieprzebadana podstawa poznania”¹⁵. Filozofia stanowi zatem co do idei ścisłą naukę w tym sensie, że ma być w sposób absolutny uzasadniona i jako taka nie może przyjmować żadnych przesądów (*Vorurteile*), przy czym przesądem wszelkich przesądów jest teza naturalnego nastawienia, czyli nieuświadomione, zrozumiałe samo przez się przeświadczenie o istnieniu świata. Teza jako uniwersalny przesąd naturalnego nastawienia stanowi naiwno-naturalne, przedteoretyczne założenie wszystkich światowych uznań w bycie, co oznacza, że generuje ona zarówno przesady przedpredykatywne, pochodzące z przednaukowego życia naturalnego, przesady, które żywimy jako ludzie pozostający w zastanym świecie, żyjąc naiwnie w przeżyciach, które uznają w różnych sposobach bycia transcendentne wobec świadomości przedmioty, jak i przesady wyższego rzędu, stanowiące spotęgowanie i zdogmatyzowanie przednaukowych naiwności, to jest teoretyczne, predykatywne, acz również nieuświadomione oczywistości, właściwe naukom uprawianym w naturalnym nastawieniu. Co więcej, filozofia jako ścisła nauka rości sobie pretensję do ostatecznego uzasadnienia wiedzy. Jako taka zaś, nie może także przyjmować żadnych transcendentalnych przesądów, w szczególności naiwnej trans-

¹⁵ W tym miejscu modyfikuję polski przekład, który nie w pełni oddaje tekst oryginalny. W polskim tłumaczeniu czytamy: „Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie »ściśłą« nauką. Jako taka, jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo — co na jedno wychodzi — ostatecznie samoodpowiedzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość (*Selbstverständlichkeit*) nie służy za nie przebadaną podstawę poznania”. E. Husserl: *Postwowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”...*, s. 50. Natomiast w oryginale fragment ten brzmi następująco: „Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne »strenge« Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert”. Idem: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 139.

cendentalnej oczywistości *ego cogito*, przesądów charakterystycznych dla fenomenologii, która nie jest jeszcze filozofią. Wymóg ostatecznego uzasadnienia wszelkiej wiedzy, wszelkiego badania jest wymogiem filozofii, którego nie spełniają nie tylko naiwne nauki, lecz także taka fenomenologia, która nie jest jeszcze fenomenologiczną filozofią¹⁶. W filozofii jako ścisłej nauce nie może zatem obowiązywać nic, co byłoby zrozumiałe samo przez się, a jej celem jest eliminowanie wszelkiej naiwności płynącej zarówno z naturalnego, jak i z transcendentalnego nastawienia.

Manfred Brelage, konfrontując program fenomenologii z zamysłem krytycznej filozofii, zwraca uwagę na to, że o ile punktem wyjścia krytycznej filozofii jest fakt pozytywnych nauk, który ma być rozumiany na podstawie swych warunków możliwości i uzasadniony w obowiązywaniu, o tyle Husserl nie ulega naukowemu dogmatyzmowi i zwraca się przeciwko obiektywizmowi nauk pozytywnych; dodajmy też, poddaje również krytyce poznanie samej fenomenologii transcendentalnej¹⁷. Husserl bowiem, kierując się zasadą bezzakończoności badań teoriopoznawczych¹⁸, którą formułuje jako zasadę bezpośredniego doświadczenia, postulującą ograniczenie wszelkiego badania do sfery naocznych danych, realizuje w dwóch krokach postulat ostatecznego uzasadnienia wiedzy. Po pierwsze, za pomocą redukcji transcendentalnej uwalnia poznającą świadomość od naiwności naturalnego nastawienia, która jest współspełniana, a zarazem dogmatyzowana na wyższym poziomie przez nauki obiektywne; od naiwności generującej przesady o tym, czym są przedmioty również poza swym sposobem dania, przesady, które przesłaniają transcendentalny charakter świadomości¹⁹. Po drugie, posługując się redukcją apodyktyczną, twórca fenomenologii próbuje uwolnić fenomenologię od transcendentalnej naiwności, określonej jako wyższa naiwność (ponieważ naiwność naturalnego nastawienia można nazwać pierwszą naiwnością), naiwności implikowanej

¹⁶ Zob. B. Goossens: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht 2002, s. XXVI.

¹⁷ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 121—122.

¹⁸ Zob. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 26—31.

¹⁹ Zob.: S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht 2002, s. 72—78; R. Bernet: *Was kann Phänomenologie heute bedeuten?*. „*Information Philosophie*” 2010, Heft 4, s. 16—17.

w transcendentalnej tezie generalnej „Ja jestem”, to znaczy naiwnej oczywistości *ego cogito*, która wymaga krytyki, aby fenomenologię można było przekształcić w fenomenologiczną filozofię²⁰.

Anonimowość w sensie zapomnienia transcendentalnej subiektywności w nastawieniu naturalnym

Manfred Brelage w następujący sposób formułuje problem całego Husserlowskiego filozofowania: „Fenomenologia transcendentalna nie jest [...] niczym innym jak uniwersalnym i systematycznym odsłanianiem transcendentalności świadomości”²¹. Fenomenologiczny zamysł odsłaniania tego, co zakryte, sprawia, że „autentyczna analiza świadomości jest [...] hermeneutyką życia świadomości”²². Twórca fenomenologii pisze wprost: „[...] to zakryte należy właśnie odsłonić; zgodnie ze swą istotą Ja może w refleksji odwrócić tematyczne spojrzenie, może skierować pytanie na intencjonalność oraz przez systematyczną eksplikację uwidocznić i uczynić zrozumiałym dokonania syntezy”²³.

Zastanówmy się, na czym polega owo pierwotne zasłonięcie transcendentalności świadomości. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl problem ten rozstrzyga następująco: „Z całą oczywistością można powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentalnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”²⁴. Podstawowa myśl Husserlowskiej fenomenologii jest następująca: żyjący w naturalnym nastawieniu człowiek „nosi w sobie” Ja transcendentalne, ale o tym nie wie, ponieważ w naturalnym nastawieniu transcendentalno-konstytuujący charakter subiektywności pozostaje nieodkryty, nieuświadomiony, w języku Husserla:

²⁰ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 8–15.

²¹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 107.

²² E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 345.

²³ Ibidem.

²⁴ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 53.

anonimowy. Sama anonimowość oznacza w fenomenologii nierefleksyjny stan transcendentalnego życia świadomości, stan, w którym świadomość nie tematyzuje samej siebie. „Naiwne życie w świecie — komentuje Lothar Eley — jest byciem anonimowym [...] tego, co transcendentalne”²⁵. W naturalnym nastawieniu życie konstytuującej świat subiektywności pozostaje zatem zasłonięte: jej konstytuujące dokonania (*Leistungen*) są spełniane nietematycznie, bez udziału refleksji. Husserl pisze: „[...] podczas gdy Ja, jak zwykle w naturalnym nastawieniu, nakierowane jest każdorazowo na jakąś daną z góry przedmiotowość i jest nią jakoś zajęte, płynące życie, w którym zachodzą dokonania syntezy, pozostaje zgodnie ze swą istotą, że tak powiem, anonimowe, zakryte”²⁶. W tym kontekście Eugen Fink zauważa, że anonimowość „jest [...] transcendentalnym pojęciem i oznacza sposób, w jaki przebiegła transcendentalna konstytucja świata, właśnie w modus samozakrycia i samozapomnienia (*Selbstvergessenheit*)”²⁷. Anonimowość w tym znaczeniu to zatem sposób spełniania konstytuujących dokonań transcendentalnego Ja w nastawieniu naturalnym, sposób, jakim jest ich samozapomnienie.

Anonimowość transcendentalnej subiektywności w naturalnym nastawieniu oznacza, że wspomniana subiektywność ulega w tym nastawieniu zapomnieniu, a owo zapomnienie dokonuje się w bezrefleksyjnym (nietematycznym) przeżywaniu przez subiektywność uniwersalnego przesądu, jakim jest teza naturalnego nastawienia, czyli samozrozumiałe przeświadczenie o istnieniu świata, zawsze już skrycie założone we wszelkim naszym naturalnym doświadczeniu. Innymi słowy, transcendentalny charakter subiektywności nie może zostać rozpoznany w ramach nastawienia naturalnego, ponieważ samo to nastawienie jest naiwne w tym sensie, że przenika je bezrefleksyjnie żywiony przesąd wszelkich przesądów, czyli teza o istnieniu świata. W konsekwencji, w naturalnej postawie doświadczająca świata świadomość, przeżywając nietematycznie tezę naturalnego nastawienia, tkwi w niezreflektowanym zorientowaniu na przedmioty

²⁵ L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie* Edmund Husserls. Den Haag 1962, s. 78.

²⁶ E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia...*, s. 345.

²⁷ E. Fink: VI. *Cartesiansche Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. In: *Husserliana — Dokumente*. Bd. 2/1. Dordrecht 1988, s. 15.

i jako taka wyobcowuje się, zatracą się w świecie, nie rozpoznając własnych dokonań konstytuujących i ulegając tym samym zakryciu przez to, co sama konstytuuje, to znaczy przez świat oraz istniejące w nim ludzkie Ja.

Naiwność naturalnego nastawienia ma eliminować nauka, która stawia sobie za cel przewyciężenie wszelkiej naiwności. Myli się jednak ten, kto uważa, że nauki pozytywne uwalniają nas od przesądów naturalnego nastawienia²⁸. Nauki pozytywne są bowiem uprawiane w nastawieniu dogmatycznym i nie troszczą się o żadną problematykę epistemologiczną czy sceptyczną; co więcej, tkwią one w naiwności naturalnego nastawienia, podzielać tezę owego nastawienia²⁹. W *Erste Philosophie...* czytamy, że pozytywne nauki odznaczają się abstrakcyjną jednostronnością, która polega na tym, że „w nich transcendentalne życie i dokonanie doświadczającej, myślącej, badającej i ugruntowującej świadomości pozostaje anonimowe, niezauważone, nie teoretyzowane, niezrozumiałe”³⁰. W innym miejscu na temat nauk obiektywnych Husserl pisze: „Są one tworamii naiwności wyższego rzędu, produktami przebiegłej (*klugen*) techniki teoretycznej, intencjonalna sprawczość, w której wszystko to się ostatecznie tworzy, pozostaje przy tym jednak nieodkryta”³¹. Obiektywizm naukowego poznania jest tym samym przeniknięty naturalnymi przesądami, które stanowią założenia zrozumiałe same przez się, naiwności wyższego rzędu. „Wszelkie naturalne oczywistości — zaznacza Husserl — oczywistości wszystkich obiektywnych nauk (nie wyłączając logiki formalnej i matematyki) należą do obszaru »zrozumiałości samych przez się«, które naprawdę mają za swe tło niezrozumiałość”³². Pozytywnym naukom brakuje absolutnego uzasadnienia, ponieważ są przeniknięte teoretycznymi naiwnościami, uznawanymi za zrozumiałe same przez się, a w konsekwencji intencjonalność sprawczości transcendentalnej świadomości, w której tworzy się wszelka obiektywność, pozostaje w nich nieuświadomiona, anonimowa.

Zdaniem Sebastiana Lufta, naiwność naturalnego nastawienia dogmatyzują nauki obiektywne i dlatego można dokonać rozróżnienia

²⁸ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 64—66.

²⁹ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 78.

³⁰ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 27.

³¹ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*..., s. 230.

³² E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*..., s. 192. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Święcicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 194.

między nastawieniem naturalno-naiwnym i nastawieniem naturalno-dogmatycznym³³. Nastawienie naturalno-naiwne jest właściwe przednaukowemu życiu w świecie, którego konstytutywną cechą stanowi to, że nie rozpoznaje samego siebie jako nastawienia naturalnego, natomiast nastawienie naturalno-dogmatyczne jest nastawieniem nauk pozytywnych, które pozostają również w ramach naturalnego nastawienia i jako nauki roszczą sobie wprawdzie pretensję do przewyciężenia wszelkiej naiwności, ale tej pretensji nie mogą sprostać. Stosownie do tego rozróżnienia Luft mówi o przesądzie w „dobrym” i „złym” sensie³⁴. W pozytywnym sensie przesąd jest właściwy naiwności przednaukowego życia w świecie, znamionując jego ukryte presupozycje, które w ramach naturalnego nastawienia nie mogą zostać odsłonięte, natomiast przesąd w negatywnym sensie oznacza spotęgowanie tej naiwności, naiwność wyższego stopnia, która podstępnie zagnieżdża się tam, gdzie ma być przewyciężona, to znaczy w nauce. Nauki pozytywne charakteryzują się dwojaką naiwnością: nie tylko pozostają w obrębie naturalnego nastawienia i zatracają się w świecie w tym sensie, że bezrefleksyjnie podzielają uniwersalny naturalny przesąd, jakim jest przeświadczenie o istnieniu świata, lecz także poszukują obiektywnej prawdy tego świata, absolutyzując doświadczany świat i tym samym ulegając teoriopoznawczym przesądom, przesądom w sensie negatywnym. Taka niedorzeczna interpretacja świata, która polega na absolutyzacji tego, co relatywne, prowadzi do empirystycznego (sceptycznego) światopoglądu i jako taka jest właściwa naiwności obiektywistycznej filozofii. „Ta interpretacja pochodzi z filozoficznego zabsolutyzowania świata, które jest całkowicie obce naturalnemu jego traktowaniu. To traktowanie jest właśnie naturalne, żyje naiwnie w spełnianiu opisanej przez nas generalnej tezy, nie może zatem nigdy stać się niedorzeczne. Niedorzeczność rodzi się dopiero wtedy, gdy się filozofuje i szukając ostatecznej wiedzy o sensie świata, nie zauważa się wcale, że świat sam cały swój byt posiada jako »sens«, który zakłada absolutną świadomość jako pole [operacji] nadawania sensu [...]»³⁵.

W fenomenologii, w przeciwieństwie do nauk obiektywnych, nie powinna funkcjonować żadna nieprzebadana podstawa poznania, a wszelkie przesady powinny zostać rozpoznane, przy czym z chwilą gdy przesąd zostaje doprowadzony do jasnej świadomości, przestaje być przesądem³⁶. Rozpoznanie przesądów w sensie pozytywnym ozna-

³³ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 76.

³⁴ Zob. ibidem, s. 61–66.

³⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*..., s. 171.

³⁶ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 77–78.

cza zarazem wyeliminowanie przesądów w sensie negatywnym — przesąd w sensie negatywnym stanowi jedynie spotęgowanie, a właściwie zdogmatyzowanie, naiwności zawartej w przesądzie w pozytywnym sensie, jako że generują go nauki pozostające dogmatycznie w obrębie naturalnego nastawienia. Przesady naturalno-naiwnego nastawienia mają swe uprawnienie w zakrytych w nastawieniu naturalnym intencjonalnych funkcjach świadomości i zyskują negatywne konotacje dopiero wtedy, gdy stają się naturalistycznymi przesadami i doprowadzają do fałszywej absolutyzacji świata, uznając go za jedyną rzeczywistość. Zdaniem Lufta, celem fenomenologii, która dąży do urzeczywistnienia idei filozofii jako ścisłej nauki, jest poddanie przesądów krytycznej refleksji, to znaczy przyglądanie się im, zrozumienie jako przesądów w ich prawomocności i „zyskanie możliwie największej samoprzejrzystości w odniesieniu do elementów jeszcze nietematyzowanych (w Husserlowskiej terminologii: anonimowych)”³⁷. Uwolnienie poznającej świadomości od przesądów oznaczałoby — jak trafnie zauważa Brelage — doprowadzenie ich do naoczności³⁸, w sensie — jak mówi Husserl — dostosowania do źródłowej oczywistości, jako „pierwotnego źródła wszelkiego uprawnienia”³⁹.

Odsłonięcie ukrytej podstawy transcendentalnej idzie zatem w parze z krytycznym przebadaniem przesądów naturalnego życia. Celowi temu służy redukcja fenomenologiczna. Redukcja, literalnie rzecz biorąc, polega na zawieszeniu, wzięciu w nawias generalnej tezy naturalnego nastawienia, owego uniwersalnego, nietematycznie przeżywanego przesądu naturalnego doświadczenia, bezwiednie przenikającego do nauki i filozofii. Zamiast nietematycznie spełniać tezę naturalnego nastawienia, możemy skierować na nią refleksję i dokonać *epoché*. Stanisław Judycki zauważa, że redukcję transcendentalną można zinterpretować jako „przejście z naturalnego nastawienia — rozgrywającego się wprost, bezrefleksyjnie bądź refleksyjnie, ale wtedy w postaci tzw. refleksji psychologicznej — do nastawienia transcendentalnego jako nastawienia refleksyjno-transcendentalnego”⁴⁰. O ile w nastawieniu naturalnym anonimowo podzielały tezę naturalnego nastawienia, żyjąc w przeżyciach naiwnie uznających w bycie transcendentne wobec świadomości przedmioty, o tyle nasta-

³⁷ Ibidem, s. 20.

³⁸ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 122.

³⁹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 238, 462.

⁴⁰ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 181.

wienie fenomenologiczne oznacza skierowanie badań na sferę samych tych przeżyć z tylko im właściwą zawartością. Przykładowo, gdy przyjmujemy naturalną postawę, widzimy jakiś przedmiot. Aby zmienić nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentne, musimy za pomocą refleksji skierować się na samo widzenie, czyli przeżycie, w którym uświadamiamy sobie ten przedmiot. W konsekwencji w nastawieniu transcendentnym nie mamy do czynienia ze światem transcendentnym, rzeczywistym, lecz ze światem uświadamianym jako transcendentny, jako rzeczywisty⁴¹. W *Ideach I* czytamy: „[...] nie pozwalamy [...] na żaden sąd, który by czynił użYTEK z tezy dotyczącej »rzeczywistej« rzeczy, jak i całej »transcendentnej« przyrody, który by tę tezę »podzielał«. Jako f e n o m e n o l o g o w i e, powstrzymujemy się od wszelkich takich tez. Nie odrzucamy ich przez to, że »nie stajemy na ich gruncie«, że ich »nie podzielamy«. Są one wszak obecne, współprzynależą w sposób istotny do fenomenu. Raczej przyglądamy się im, zamiast je podzielać, czynimy je obiektami, bierzemy je jako części składowe fenomenu, tezę spostrzeżenia właśnie jako jego składową”⁴².

Epoché względem tezy naturalnego nastawienia nie można zatem oddzielić od refleksji skierowanej na tę tezę. Aby móc powstrzymać się od tezy, musimy ją odsłonić, rozpoznać jako tezę, jako przeżycie świadomości, od którego zależy ważność naszego ujęcia naturalnego świata. Wszak teza naturalnego nastawienia jest przesądem wszelkich przesądów, a uwolnić się od przesądu — to rozpoznać ów przesąd, uwyraźnić go⁴³. Takie rozpoznanie jest możliwe tylko dzięki transcendentальной refleksji. Wyłączenie tezy naturalnego nastawienia można zinterpretować jako jej refleksyjne odsłonięcie, to znaczy powstrzymanie się od jej naiwnego, bezrefleksyjnego przeżywania⁴⁴. Odsłaniając tezę w kierującym się wstecz refleksyjnym spojrzeniu, problematyzujemy ważność naszego naiwnego uznawania świata, opuszczamy teren naturalnego nastawienia i zyskujemy wiedzę, że „naturalne obiektywne życie w świecie jest tylko szczególnym sposo-

⁴¹ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 108.

⁴² E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 293—294.

⁴³ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 78.

⁴⁴ Zob.: E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 116, 121—122; S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 16—17; P. Łaciak: *Redukcja jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia*. W: „*Folia Philosophica*”. Red. P. Łaciak. T. 28. Katowice 2010, s. 83—99.

bem transcendentalnego życia stale konstytuującego świat⁴⁵. Dana bowiem w refleksji świadomość pozostaje nie tylko w relacji do siebie, lecz także w relacji do przedmiotów, przy czym sam przedmiot zostaje potraktowany jako noemat, to znaczy jako korelat noezy, jako czyisty odpowiednik świadomości, który nie jest identyczny z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak jest uświadamiany w danym przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego rzeczywistego istnienia. Zadanie fenomenologii polega zatem na ujawnieniu paralelności dociekań przedmiotowych i podmiotowych, to znaczy na wykazaniu, że transcendentna przedmiotowość ma swój korelat w dokonaniach świadomości. W fenomenologii konstytucja przedmiotu jest rozumiana w sensie *Sinngebung* i jako taka ma charakter statyczny oraz aktywny: przedmioty są wzięte dokładnie tak, jak są dane w przeżyciach, a same przeżycia tak, jak się w refleksji przedstawiają (jako momenty lub całościowe formy aktów).

Powiedzieliśmy, że w nastawieniu naturalnym konstytuujące dokonania świadomości są spełniane anonimowo. I takim właśnie konstytuującym dokonaniem świadomości jest teza naturalnego nastawienia. Dokonując bowiem redukcji transcendentalnej, to znaczy powstrzymując się od anonimowego przeżywania tezy naturalnego nastawienia, uświadamiamy sobie, że zastajemy istniejącą rzeczywistość tylko dlatego, że uznajemy ją za istniejącą, czyli na mocy tej tezy uznajemy, że samą rzeczywistość musimy ujmować jako w tezie współznaną, jako korelat tezy, ostatecznie: korelat subiektywności, która funkcjonuje jako spełniająca tezę. W ten sposób anonimowo żywiona w naturalnym nastawieniu teza świata zostaje rozpoznana po zmianie nastawienia jako składowa wszelkiego świadomościowego aktu, praprzeświadczenie w *modus* pewności istnienia (*Urglaube*) czy pramniemanie (*Urdoxa*), czyli konstytuujące (obiektywizujące) dokonanie świadomości, które sprawia, że „wszelkie akty w ogóle — także akty uczucia (*Gemüt*) i woli — są »uprzedmiotowiające«, »konstytuują« źródłowo przedmioty, są koniecznymi źródłami różnych dziedzin bytu, a przy tym także przynależących do nich ontologii⁴⁶. Husserl pisze wprost: „Poprzez transcendentalną *epoché* dostrzegam [...], że wszystko, co istnieje w świecie — dotyczy to również istnienia mojego jako

⁴⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 179.

⁴⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 386. Zob. I. Kern: *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin—New York 1975, s. 147.

człowieka — jest dla mnie czymś istniejącym (*Daseiendes*) jedynie jako treść pewnej apercepcji, doświadczającej w modus pewności istnienia. Jako transcendentalne Ego, jestem dokonującym tej apercepcji, przeżywającym ją Ja. Jest ona działaniem się we mnie, skrywającym się co prawda przed refleksją, działaniem się, w którym przede wszystkim konstytuują się dla mnie jako istniejące świat i ludzka osoba⁴⁷.

Redukcję można zatem uznać za zabieg polegający na r e f l e k s y j n y m odkryciu transcendentalnego charakteru naszej subiektywności, na uwolnieniu Ja transcendentalnego od jego anonimowości, to znaczy na odsłonięciu zakrytych w naturalnym nastawieniu konstytuujących dokonań naszej świadomości. Fenomenologia zatem, w odróżnieniu od nauk pozytywnych — odwołajmy się jeszcze raz do Brelagego — „nie pozostawia w obiektywistyczny sposób transcendentalnego życia świadomości w zapomnieniu”⁴⁸. W *Logice formalnej i logice transcendentalnej*... na temat aktywności teoretycznej fenomenologa czytamy: „Musimy się wznieść ponad samozapomnienie teoretyka, który w [swym] funkcjonowaniu teoretycznym oddany sprawie, [oddany] teoriom i metodom, nie wie niczego o wewnętrznej [stronie] swego funkcjonowania, który żyje w nich, lecz na samo to funkcjonujące życie nie kieruje tematycznego spojrzenia”⁴⁹. Dokonując redukcji, fenomenolog znosi anonimowość sprawczości świadomości, uwalniając zarazem świat i zatracając się w nim nauki od niedorzecznego, naturalistycznego zabsolutyzowania, co skutkuje przyznaniem samym naukom właściwego im miejsca, pozbawieniem ich typowej dla nich naiwności. W przeciwieństwie do naturalnego poznania i nauk pozytywnych, fenomenologia ma urzeczywistniać ideę filozofii jako ścisłej nauki, nauki absolutnie uzasadnionej i uniwersalnej, i jako taka, nie podziela naturalnie zrozumiałej tezy o istnieniu świata⁵⁰. Powstrzymując się od anonimowego spełniania przekonania o istnieniu świata, fenomenolog musi pytać o jego warunek możliwości, a czyni to za pomocą zwróconej wstecz refleksji, która dociera do archimedesowego punktu filozofii, jakim jest subiektywność transcendentalna. Fenomenologia okazuje się tym samym filozofią pierwszą, nauką, z której wszystkie rzetelne nauki muszą wyprowadzić źródło swych podstawowych pojęć, zasad i metod, i dzięki tej

⁴⁷ E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*..., s. 342.

⁴⁸ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 106.

⁴⁹ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 14.

⁵⁰ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*..., Teil 2, s. 6.

wspólności źródła stają się one gałęziami jednej jedynej filozofii fenomenologicznej⁵¹.

Naukowe poznanie zatem tylko w naturalistycznie wyabsolutyzowanej postaci jest pojęciem przeciwnym transcendentalnej nauce, natomiast właściwie rozumiane, czyli pozbawione naturalistycznej naiwności, stanowi moment strukturalny w systemie wiedzy transcendentalnej⁵². Manfred Brelage zauważa, że już w tekście *Filozofia jako ścisła nauka* Husserl nie oczekuje od filozofii uzupełnienia naukowego poznania rozpatrzeniem fundamentalnych problemów, które nie dają się w tym poznaniu rozwiązać, lecz przemiany wszelkiej nauki w filozofię⁵³. W *Logice formalnej i logice transcendentalnej...* czytamy: „Uzasadnienie pierwotne wszystkich nauk [...] zapewnia jedność im wszystkim jako gałęziom funkcji konstytuowania, [wyrosłym] na gruncie jednej [jedynej] subiektywności transcendentalnej. Innymi słowy, istnieje tylko jedna filozofia, jedna rzeczywista i autentyczna nauka, której właśnie niesamodzielnym członem są autentyczne nauki [jako] odrębne [dziedziny wiedzy]”⁵⁴.

Anonimowość w sensie nieuprzedmiotowialności absolutnej subiektywności

Fenomenologia jawi się zatem jako krytyka nauk, które w dogmatycznym nastawieniu pozostają niezrozumiałe, krytyka odsłaniająca ich ukryte presupozycje, uwalniająca je od przesądów naturalnego doświadczenia, krytyka, której celem jest odsłonięcie zakrytych w naturalnym nastawieniu transcendentalnych dokonań konstytuującego życia świadomości. Anonimowość w sensie zapomnienia (zatracenia) transcendentalnej subiektywności w świecie stanowi wprawdzie nieprzekraczalną granicę poznania w obrębie nastawienia naturalnego, ponieważ subiektywność konstytuująca świat nigdy nie może być

⁵¹ Zob. ibidem, s. 4.

⁵² Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 154.

⁵³ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 110.

⁵⁴ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna...*, s. 264.

w tym nastawieniu rozpoznana, ale tę naturalną granicę można przekroczyć, zmieniając nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentálne, a zmianę tę umożliwia redukcja fenomenologiczna.

Fenomenologia dzięki redukcji transcendentальной zostaje ustanowiona uniwersalną nauką o transcendentальной podmiotowości, przy czym jako nauka wymaga również krytyki w odniesieniu do samej siebie, ponieważ wymóg krytycyzmu przenosi się na krytykę oczywistości fenomenologicznego (naukowego) opisu sfery transcendentальной⁵⁵. Tę krytykę można nazwać samokrytyką fenomenologii⁵⁶. Otóż w nastawieniu transcendentálním zawieszamy uniwersalne założenie (przesąd) naturalnego nastawienia, mianowicie tezę świata. Czy jednak — pyta Husserl — transcendentálne poznanie jest bezzależne? Zawieszając tezę naturalnego nastawienia, biorę w nawias świat i swoje człowiecze Ja, pozostając jednak w sferze obowiązywania drugiej tezy, transcendentальной tezy „Ja jestem”, naiwnej oczywistości *ego cogito*⁵⁷. Owo „Ja jestem” implikowane w transcendentальной tezie należy krytycznie przebadać, aby je ostatecznie ugruntować. W przeciwnym razie nie wykroczymy poza poziom transcendentальной naiwności i sama fenomenologia pozostanie w przedfilozoficznym stadium. Poznanie transcendentálne, aby mogło stać się poznaniem filozoficznym (w sensie ścisłej nauki), wymaga zatem krytyki, która ma wyjaśnić, z jakich pokładów oczywistości czerpie ono swój sens. W tym kontekście w *Logice formalnej i logice transcendentальной...* Husserl pisze: „[Sam] bardzo późno zrozumiałem, że krytyka oczywistości [...], jakiej należy dokonać w ramach fenomenologii [...], prowadzi wstecz do ostatecznej krytyki, [mającej] formę krytyki tych oczywistości, z których wprost [korzysta] fenomenologia [na swym] pierwszym, jeszcze naiwnym szczeblu. To zaś oznacza: Pierwszą samą w sobie krytyką poznania, w której zakorzenia się jego wszelka inna krytyka, jest samokrytyka transcendentální samego poznania fenomenologicznego”⁵⁸. Chodzi o krytykę poznania fenomenologicznego, której narzędziem jest redukcja apodyktyczna, polegająca na rozszerzeniu kartezjańskiego zwątpienia na wypreparowane za pomocą redukcji transcendentальной zasoby ży-

⁵⁵ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 188.

⁵⁶ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 228.

⁵⁷ Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 406.

⁵⁸ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentální...*, s. 279—280.

cia transcendentalnego, a pierwszą próbę takiej apodyktycznej krytyki stanowią Husserlowskie wykłady semestru zimowego 1922/1923, zatytułowane *Einleitung in die Philosophie*.

W wykładach tych Husserl redukcję apodyktyczną odróżnia od redukcji transcendentalnej: o ile redukcja transcendentalna jest redukcją do transcendentalnej subiektywności w ogóle, o tyle redukcja apodyktyczna — redukcją do apodyktyczności⁵⁹. Już w *Ideach I* Husserl pisze: „To, co transcendentalnie »absolutne«, co wypreparowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie, jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoim sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym”⁶⁰. Redukcja transcendentalna jest redukcją pierwszego stopnia, która polega na refleksyjnym odsłonięciu całego transcendentalnego życia w jego strukturze noetyczno-noematycznej, a fenomenologia noetyczno-noematyczna jest pierwszym stadium fenomenologii i pozostaje w pewnej naiwności, naiwności wyższego rzędu — transcendentalnej naiwności. *Residuum* redukcji transcendentalnej stanowi całe królestwo egologicznych faktów: „[...] doświadczenie, myślenie, pojęciowe predykatywne sądzenie, wnioskowanie itd., jednak również czucie, estetyczne i etyczne wartościowanie, pragnienie, pożądanie, akty woli”⁶¹, to znaczy cała sfera noetyczno-noematyczna, struktura *ego-cogito-cogitatum*, a w konsekwencji — wszystko, co jako *cogitatum* pewnego *cogito* jest doświadczone, stanowi również zasób transcendentalnego zasobu doświadczenia⁶². W czysto deskryptywnym opisie tej sfery egologicznych faktów posługujemy się niezróżnicowanym pojęciem oczywistości, nie zastanawiając się nad tym, w jakim typie oczywistości prezentuje się to, co doświadczone, a takie niezróżnicowane pojęcie oczywistości nie może stanowić podstawy ostatecznego uzasadnienia poznania⁶³. Aby spełnić wymóg ostatecznego uzasadnienia poznania, należy sferę transcendentalną poddać redukcji apodyktycznej, której *residuum* są jedynie apodyktycznie oczywiste momenty doświadczenia transcendentalnego.

Redukcja apodyktyczna pozostaje w związku z pojęciem oczywistości apodyktycznej. Ogólną zasadę fenomenologii, głoszącą, że podstawą prawomocności wszelkich pojęć, wszelkich praw, wszelkich teorii jest źródłowo prezentująca naoczność, można sformułować jako

⁵⁹ Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 98.

⁶⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 256.

⁶¹ E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 82.

⁶² Zob. ibidem, s. 80—82. Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 12.

⁶³ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 11—12.

zasadę oczywistości. Wszelka oczywistość jest przeżyciem samoprezentacji fenomenu, ale nie wszelka wyklucza możliwość wątpliwości w jego istnienie — przykładem oczywistości, która nie wyklucza możliwości złudzenia, jest zewnętrzne spostrzeżenie zmysłowe, i dlatego nieodróżnicowane pojęcie oczywistości należy jeszcze uznać za naiwne pojęcie oczywistości, które nie może stanowić ostatecznego uzasadnienia poznania. Sama oczywistość dopuszcza zróżnicowanie na nieadekwatną, adekwatną i apodyktyczną, przy czym oczywistość apodyktyczna ma najwyższą rangę. „Oczywistość apodyktyczna posiada [...] tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątplenie”⁶⁴. Jeżeli chodzi o redukcję apodyktyczną, to polega ona na wykluczeniu nieapodyktycznych momentów transcendentальной doświadczenia, takich jak jego zawartość noematyczna czy sfera intersubiektywności, i to z jej pomocą dochodzimy do sfery apodyktyczności, jaką charakteryzuje się oczywistość aktualnego przeżycia „Ja jestem”, przy czym w zakres apodyktycznej oczywistości wchodzi również przynależąca do konkretnej teraźniejszości tego przeżycia retencja, bez której spostrzeżenie *ego cogito* nie byłoby możliwe⁶⁵. Husserl ostatecznie dochodzi do wniosku, że apodyktycznie dane jest nie tylko istnienie transcendentальной subiektywności, lecz także te jej ogólne struktury, które są implikowane w apodyktyczności tezy „Ja jestem”⁶⁶.

Pojęcie redukcji apodyktycznej ma związek z kartezjańską drogą do świadomości transcendentальной, a Husserl, przeprowadzając tę redukcję, okazuje się bardziej kartezjański niż sam Kartezjusz⁶⁷. Literalnie, pojęcie redukcji apodyktycznej, odróżnionej od redukcji transcendentальной, przewija się we wspomnianych wykładach: *Einleitung in die Philosophie* oraz w *Erste Philosophie* (1923/1924)⁶⁸, a samego pojęcia apodyktycznej krytyki poznania można się doszukać w *Logice formalnej i logice transcendentальной...* oraz w *Medytacjach kartezjańskich...* Pojęcie redukcji apodyktycznej jest już jednak *implycite* założone we wcześniejszych rozważaniach Husserla na temat ab-

⁶⁴ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 22.

⁶⁵ Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie...*, s. 115—147.

⁶⁶ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 40—41.

⁶⁷ Zob. B. Goossens: *Einleitung des Herausgebers...*, s. XXXIV.

⁶⁸ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 80.

solutnej subiektywności, w szczególności w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (1904/1905) oraz w rękopisach z Bernau (1917/1918), a kulminuje w latach trzydziestych w koncepcji zradykalizowanej redukcji, która zawiesza horyzonty przeszłości i przyszłości świadomościowego życia, dochodząc do stojąco-płynącej terażniejszości, będącej źródłem czasu. Apodyktyczność pozostaje tym samym w ścisłym związku z rozważaniami o czasie, zajmującymi centralne miejsce w fenomenologii, rozważaniami, których zasadniczą intencją jest odsłonięcie absolutnej, nieczasowej subiektywności, konstytuującej czas⁶⁹. W *Erste Philosophie...* czytamy, że „czasowy byt nie jest rozpoznawalny w apodyktyczności”⁷⁰. To, co podlega czasowej przemianie, jawi się jako jedynie tymczasowo obecne; jako takie, może być podane w wątpliwość i zostaje pozbawione waloru apodyktyczności, podczas gdy to, co uświadamiane w apodyktycznej oczywistości, jest dane w *modus* niemożliwości bycia inaczej i tym samym apodyktyczne wglądy odznaczają się zasadniczą, a nie tylko momentalną stałością⁷¹.

Husserl przeprowadza redukcję apodyktyczną po to, aby ugruntować fenomenologię jako naukę absolutnie uzasadnioną, która czerpie z pokładów apodyktycznej pewności. Dopiero bowiem redukcja apodyktyczna daje dostęp do oczywistości, które roszczą sobie pretensję do tego, aby móc zbudować ostatecznie uzasadniony system wiedzy. Jeżeli fenomenologia ma urzeczywistniać ideę filozofii jako ścisłej nauki, to musi wychodzić od apodyktycznej oczywistości *ego cogito* i być przez nią ostatecznie uzasadniona. Nasuwa się pytanie: w jaki sposób absolutna, dana apodyktycznie subiektywność może zostać doprowa-

⁶⁹ Nieprzypadkowo to, co absolutne, Husserl nazywa w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* przepływem konstytuującym czas (E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 110–111), w rękopisach z Bernau — prapocsem bądź prastrumieniem (E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18). Hrsg. R. Bernet, D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht 2001, s. 181–202), a w rękopisach C — praimpresjonalną płynącą obecnością (E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934). *Die C-Manuskripte*. Hrsg. D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006, s. 110–111). Ten przepływ, prapocse czy płynąca obecność są absolutną subiektywnością, która nie ma charakteru czasowego. Gdyby bowiem absolutna świadomość miała charakter czasowy, zakładałaby to, co ma konstytuować; to zaś prowadziłoby do nieskończonego regresu konstytucji.

⁷⁰ E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 398.

⁷¹ Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 71–72.

dzona do prezentacji, w jaki sposób może być dana?. Jeżeli chodzi o prezentację absolutnej świadomości, to natrafiamy na problem związany z tym, że o ile absolutna świadomość konstytuująca czas nie jest przedmiotem czasowym, o tyle nie może być wewnętrznie spostrzeżona, nie może być uświadamiana w refleksji. To bowiem, co uświadamiane w refleksji, przybiera formę czasową⁷². W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* czytamy: „Jeśli ujmemy [...] spostrzeżenie jako akt refleksji, w którym dokonuje się prezentacja jedności immanentnych, to zakłada on, że coś jest już ukonstytuowane — i utrzymywane retencjonalnie — ku czemu można spoglądać wstecz: wtedy spostrzeżenie następuje po tym, co spostrzeżone, i nie jest z nim równoczesne”⁷³. Wszelka refleksja jest zatem *s p o s t r z e g a n i e m p o* (*Nachgewahren*), to znaczy jest późniejsza od aktu, który czyni przedmiotem, następuje po jego spełnieniu⁷⁴. Ja reflektujące, spełniające akty refleksji, w spełnianiu swych aktów pozostaje w ukryciu, jest anonimowe, jako że spełniając jakiś akt, nie może jednocześnie uczynić go przedmiotem refleksji, tak że akt ten jest ujmowalny jedynie po spełnieniu. Dlatego nie jest możliwe refleksyjne ujęcie aktualnie spełniającego akty Ja — Ja nie może być *j e d n o c z e ś n i e* podmiotem i przedmiotem refleksyjnego ujęcia. Refleksja implikuje tym samym niejednoczesność ujmującego spojrzenia i ujmowanego przedmiotu, dystans czasowy między Ja reflektującym a Ja reflektowanym, rozdwojenie Ja: Ja reflektujące pozostaje ukryte, anonimowe, Ja reflektowane zostaje odsłonięte. Ja reflektujące jest świadomością uprzedmiotowiającą, ponieważ czyni dopiero co ukryte Ja intencjonalnym przedmiotem, kierując się na jego już spełnione akty⁷⁵. W ten sposób samo Ja reflektujące może po spełnieniu swego aktu zostać odsłonięte na wyższym stopniu refleksji, doznając przemiany w Ja reflektowane, ale wówczas staje się przedmiotem nowego ukrytego, anonimowego Ja reflektującego, a w konsekwencji — na żadnym poziomie refleksji nie można znieść anonimowości Ja aktualnie spełniającego akty refleksji.

Refleksja kieruje się zatem na to, co się już spełniło, a nie na samo spełnianie aktów, co oznacza, że to, co daje się opisać i uchwy-

⁷² Zob. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18)..., s. 196.

⁷³ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 165.

⁷⁴ Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 89; Idem: *Erste Philosophie* (1923/24). Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 262—263.

⁷⁵ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24)..., Teil 2, s. 90.

cić w refleksji, jest czymś już ukonstytuowanym w czasie i jako takie nie ma charakteru absolutnej świadomości. Absolutna świadomość nie może być uświadamiana w refleksji również dlatego, że wymagałaby wówczas dalszej prezentującej świadomości i traciłaby absolutny charakter⁷⁶. Refleksyjny model samoświadomości prowadzi do nieskończonego regresu, który czyni niemożliwym uświadomienie sobie świadomości spełniającej aktualnie akty refleksji. Jeżeli bowiem samoświadomość jest rozumiana w modelu refleksyjnym, to uświadomiona może być tylko świadomość tematyzowana, zreflektowana, nie zaś tematyzująca, reflektująca, jako że do uświadomienia świadomości tematyzującej wymagana jest dalsza reflektująca świadomość, która znów pozostaje nieuświadomiona, i tak w nieskończoność⁷⁷. Sam Husserl tak to ujmując: „Jeśli ktoś mówi: Każdy akt dochodzi do świadomości tylko przez skierowany nań akt ujęcia — to natychmiast powstaje pytanie o świadomość, w której ten akt ujęcia, sam będący wszakże treścią, jest uświadamiany, i nieskończony regres staje się nieunikniony”⁷⁸. Można wprowadzić zatrzymanie nieskończonego regresu, przyjmując, że ostateczna świadomość, w której są uświadamiane wszystkie inne formy świadomości, nigdy nie dochodzi do świadomości i tym samym pozostaje nieświadoma. Sam Husserl rozważa taką możliwość⁷⁹, ale z punktu widzenia fenomenologii pojęcie nieświadomej świadomości stanowi klasyczne *contradictio in adiecto*.

Jeżeli jednak absolutna świadomość nie jest uświadamiana w refleksji, to pozostaje anonimowa — zgodnie z zasadą, że anonimowość oznacza nierefleksyjny stan transcendentnego życia świadomości, stan, w którym świadomość nie tematyzuje samej siebie. W konsekwencji anonimowość jest rozpoznawalna również w nastawieniu transcendentnym! Dochodzimy tym samym do drugiego znaczenia anonimowości. O ile anonimowość w pierwszym znaczeniu jest rozumiana jako samozapomnienie transcendentalnej subiektywności w świecie, samozapomnienie ugruntowane w bezrefleksyjności nastawienia naturalnego i jako taka oznacza granicę w obrębie tego nasta-

⁷⁶ Zob. R. Bernet, D. Lohmar: *Einleitung der Herausgeber*. In: E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*..., s. XXXIX—XL.

⁷⁷ Zob. M. Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1991, s. 543.

⁷⁸ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*..., s. 181.

⁷⁹ Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 10. Den Haag 1966, s. 382.

wienia, o tyle anonimowość w drugim znaczeniu implikuje nieuprzedmiotowialność absolutnej subiektywności w nastawieniu transcendentálním — zgodnie z zasadą, że subiektywność ta w swym funkcjonowaniu nie może być przedmiotem samej siebie i tym samym wymyka się refleksji⁸⁰. Anonimowość w drugim znaczeniu nigdy nie może zostać zniesiona i stanowi nieprzekraczalną granicę poznania. Tak rozumiana anonimowość ma w fenomenologii centralne znaczenie, rozstrzygające o losie fenomenologii jako nauki o świadomości transcendentальной. Jeżeli bowiem absolutna świadomość transcendentální pozostaje w swym funkcjonowaniu anonimowa, to rodzi się pytanie, skąd o niej wiemy. Wszak absolutna świadomość nie może być, zgodnie z zasadą wszelkich zasad, jedynie figurą myślową postulowaną z obawy przed nieskończonym regresem konstytucji, lecz ma być naocznie dana, nie może być jedynie zakładana jako transcendentально-logiczny warunek, lecz powinna być rzeczywiście doświadczana. Sam Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* rozpoznaje tę trudność i formułuje ją jako pytanie o możliwość uchwycenia absolutnego przepływu: „Każdy czasowy przejaw roztapia się [...] w [...] przepływie. Samej świadomości jednakże, w której to wszystko się roztapia, nie mogę znów spostrzegać. Jako spostrzeżona bowiem byłaby znów czymś czasowym i odsyłałaby do konstytuującej świadomości takiego samego typu, i tak *in infinitum*. Powstaje zatem pytanie, skąd wiem o konstytuującym przepływie”⁸¹.

W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl unika założenia nieświadomej świadomości, przyjmując samą świadomość przedrefleksyjną w formie praświadomości czy wewnętrznej świadomości każdego przeżycia, dzięki której jest ono nieprzedmiotowo uświadamiane w żywej teraźniejszości. „Niedorzecznością — pisze Husserl — jest mówić o »nieświadomej« treści, która uświadamiana byłaby dopiero *ex post*. Świadomość z konieczności jest *świadomością* w każdej ze swych faz. Tak jak faza retencjonalna uświadamia [fazę] poprzednią, nie czyniąc jej przedmiotem, tak też pradata uświadomiona jest — i to w swoistej formie

⁸⁰ Te dwa typy anonimowości wskazują Gerd Brand i Klaus Held: G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 24, 62 (przypis), 64 (przypis); K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 120.

⁸¹ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 167.

»teraz« — nie będąc niczym przedmiotowym. Właśnie ta praświadość jest tym, co przechodzi w modyfikację retencjonalną [...]: gdyby [świadomość] ta nie była obecna, nie dałaby się pomyśleć także retencja; retencja treści nieświadomej jest niemożliwa⁸². W ten sposób unikamy również nieskończonego regresu samouświadamiania absolutnej świadomości: „Jeżeli [...] każda treść sama w sobie i z konieczności jest »praświadość«, to pytanie o jakąś dalszą świadomość prezentującą jest pozbawione sensu”⁸³. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl odróżnia zatem świadomość refleksyjną od świadomości przedrefleksyjnej, wykazując, że refleksja zawsze już zakłada bezpośrednią, przedrefleksyjną (nieprzedmiotową) świadomość aktu w jego aktualnym spełnianiu, ale nie zmienia to faktu, że twórca fenomenologii odmawiał samoświadomości przedrefleksyjnej charakteru poznania, twierdząc, że źródłem wiedzy o subiektywności i jej zasobach może być tylko refleksja. Jeżeli zatem przedrefleksyjna samoświadomość nie ma charakteru poznania, to można powiedzieć, że wprowadzenie praświadości nie rozstrzyga kwestii, skąd wiemy o absolutnym przepływie.

Husserl poszukuje rozwiązania tej trudności, dokonując rozróżnienia między apodyktycznością i adekwatnością. Otóż absolutna subiektywność jest apodyktyczna co do bycia i swej ogólnej struktury implikowanej w tezie „Ja jestem”, ale nieadekwatna co do treści⁸⁴. W *Medytacjach kartezjańskich...* — jak już zasygnalizowaliśmy — znajdujemy rozróżnienie między oczywistością apodyktyczną, to jest oczywistością bycia czystej subiektywności, i oczywistością adekwatną, to jest oczywistością poznania jej zasobów⁸⁵. Pewność istnienia transcendentalnej subiektywności nie musi iść w parze z adekwatnością jej poznania, a zatem oczywistość apodyktyczna jest możliwa „nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych”⁸⁶. W tym kontekście Thomas Seebohm zauważa, że do struktury żywej obecności danej w apodyktycznej oczywistości należy nieobecność; i jest to zasadnicza nieobecność, która nigdy nie może być doprowadzona do źródłowej prezentacji⁸⁷.

⁸² Ibidem, s. 181.

⁸³ Ibidem, s. 182.

⁸⁴ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transcendental-Philosophie. Edmund Husserls transcendental-phenomenologischer Ansatz, Uargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 67.

⁸⁵ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 20–23.

⁸⁶ Ibidem, s. 21.

⁸⁷ Zob. T. Seebohm: *Über die vierfache Abwesenheit im Jetzt. Warum ist Husserl bereits dort, wo ihn Derrida nicht vermutet?*. In: *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Hrsg. von H.M. Baumgartner. Freiburg—München 1993, s. 103.

Brakująca adekwatność naoczności w niczym nie narusza zatem apodyktyczności *ego cogito*.

Według Husserla adekwatność idzie w parze z apodyktycznością, ale nie odwrotnie: apodyktyczność jest możliwa przy braku adekwatności. Jeżeli oczywistość apodyktyczna idzie w parze z oczywistością adekwatną, apodyktyczny wgląd następuje po wglądzie adekwatnym, a kryterium apodyktyczności jest sama adekwacja: adekwatna oczywistość jako zupełna samoprezentacja nie może zostać zanegowana, jako że przy każdej próbie zwątpienia czy negacji zostaje na nowo potwierdzona. „W przejściu przez negację i zwątpienie ujawnia się apodyktyczny charakter tego, co adekwatnie oczywiste”⁸⁸. Taka idealna sytuacja poznawcza, w której apodyktyczność idzie w parze z adekwatnością, nie zachodzi jednak faktycznie w poznaniu, ponieważ wszelkie poznanie jest w mniejszym lub większym stopniu nieadekwatne⁸⁹. Dlatego poszukiwana przez Husserla apodyktyczność ujawnia się przy braku adekwacji. Potwierdzenie takiego rodzaju apodyktyczności stanowi przypadek transcendentalnego samodoświadczenia absolutnej subiektywności, która jest dana apodyktycznie, acz nieadekwatnie. W odniesieniu do stwierdzania apodyktyczności przy braku adekwatności pojawia się jednak zasadnicza trudność, którą można sformułować następująco: czy oczywistość apodyktyczna stwierdzana wobec braku adekwatności nie implikuje prymatu myślenia nad naocznością?. Przypomnijmy, jak definiuje apodyktyczną oczywistość Husserl: „Oczywistość apodyktyczna posiada [...] tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątplenie”⁹⁰. Czy nie jest tak, że jeżeli coś narzuca się z apodyktyczną oczywistością przy braku adekwatności, to dlatego, że jego nieistnienie jest niemożliwe do pomyślenia? Czy zatem oczywistość apodyktyczna nie jest jedynie spekulatywnym eksperymentem myślowym?

Poznanie świadomościowego życia jest możliwe tylko w refleksji, a to, że absolutna świadomość wymyka się refleksyjnemu spojrzeniu, nie oznacza, że jest ona zakładana jako niedoświadczalny warunek wszelkiego doświadczenia. Husserl bowiem w przytoczonej wypowiedzi z *Medytacji kartezjańskich*... twierdzi, że apodyktyczna oczywi-

⁸⁸ E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie*..., s. 63.

⁸⁹ Zob. P. Łaciak: *Pojęcie „oczywistości” w fenomenologii Edmunda Husserla*. „Fenomenologia” 2007, nr 5, s. 27–50.

⁹⁰ E. Husserl: *Medytacji kartezjańskie*..., s. 22.

stość istnienia absolutnej świadomości odsłania się krytycznej refleksji, to znaczy jest w tej refleksji rozpoznawalna w przejściu przez próbę negacji i zwątpienia jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy lub stanów rzeczy. Co to oznacza, że oczywistość apodyktyczna jest rozpoznawalna w krytycznej refleksji? Otóż oczywistość apodyktyczna nie jest efektem eksperymentów myślowych, lecz stanowi pierwotnie nietematyczną oczywistość „Ja jestem” i jako taka może zostać tematycznie odsłonięta (rozpoznana) dopiero w refleksji. Shigeru Taguchi tak to ujmując: „Apodyktyczność ego zostaje [...] nie »logicznie« bądź »spekulatywnie« przyjęta, lecz jest wyrazem dla zawsze już anonimowo funkcjonującego *samoprzeżywania*, w którym jestem »świadomy« samego siebie w nieprzedmiotowy sposób”⁹¹. W konsekwencji przy oczywistości apodyktycznej „Ja jestem” chodzi o „stałe nietematyczne życie”⁹², toteż oczywistość apodyktyczna „Ja jestem” jest nietematycznie (anonimowo) przeżywaną oczywistością⁹³. Sama refleksja jest późniejsza niż nietematyczna, anonimowa apodyktyczność „Ja jestem”, pozostaje wobec niej w niedającym się zredukować dystansie, ale to właśnie w refleksji (w oczywistości krytycznej refleksji) rozpoznajmy apodyktyczną rangę oczywistości „Ja jestem”.

Refleksyjne rozpoznanie (odsłonięcie) apodyktycznej oczywistości „Ja jestem” jest możliwe dlatego, że, po pierwsze, fenomenologiczna refleksja, w odróżnieniu od refleksji naturalnej, nie zakłada żadnych transcendujących przebieg doświadczenia apercepcji i jako taka — odwołujemy się do Ludwiga Landgrebego — „*niczego nie konstruuje, lecz tylko podnosi do świadomości tematycznej to, co zawsze już funkcjonowało nietematycznie*”⁹⁴; po drugie, refleksyjnie zobiektywizowana świadomość jest absolutną świadomością, która wcześniej była nie-

⁹¹ S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 211.

⁹² E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Teil 2: 1921—1928. Hrsg. von I. Kern. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973, s. 433. Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 211.

⁹³ S. Taguchi zwraca uwagę na to, że Husserl dokonuje rozróżnienia między oczywistością przeżywaną nietematycznie i oczywistością refleksyjną. Zob.: S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl...*, s. 210; E. Husserl: *Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von U. Melle. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 24. Dordrecht 1984, s. 432.

⁹⁴ L. Landgrebe: *Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens*. In: *Idem: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, s. 123.

matyczna, anonimowa⁹⁵. Chodzi bowiem o jeden i ten sam byt, który najpierw pozostaje anonimowy, a następnie jest uświadamiany tematycznie w refleksji⁹⁶. W *Erste Philosophie...* Husserl zaznacza, że samo rozszczepienie Ja na reflektujące i reflektowane następuje w żywej obecności, chodzi bowiem o jedno i to samo Ja, które odnosi się do samego siebie i jest świadome swej identyczności w różnych modusach, dzięki czemu unikamy nieskończonego regresu refleksji: to samo Ja rozdwaja się, rozdzielenie Ja nie prowadzi zatem do nowego Ja, lecz do tego samego, identycznego z sobą⁹⁷.

Liangkang Ni, objaśniając to zdwojenie świadomościowego życia, dodaje, że życie świadomości jest raz dane jako byt niezobiektywizowany, nietematyczny, raz jako byt zobiektywizowany (jako immanentny przedmiot spostrzeżenia), ale nie zmienia to faktu, że w obu wypadkach byt ten może być apodyktycznie uświadamiany⁹⁸. Oczywiście apodyktyczna bowiem jest wprawdzie pierwotnie anonimową oczywistością „Ja jestem” w jego nietematycznym funkcjonowaniu i jako taka pozostaje rozpoznawalna w krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy i stanów rzeczy, ale „oczywistość owej krytycznej refleksji, a z nią również oczywistość zachodzenia (*Sein*) niemożliwości wyobrażenia sobie nieistnienia tego, co dane, z oczywistą pewnością, sama przy tym z kolei charakteryzuje się tą rangą apodyktyczności. Sytuacja ta powtarza się w odniesieniu do każdej krytycznej refleksji [odpowiednio] wyższego stopnia”⁹⁹. Jeżeli pierwotnie anonimowa oczywistość apodyktyczna „Ja jestem” jest rozpoznawalna w krytycznej refleksji, której również należy przypisać rangę apodyktyczności, to apodyktyczność wykazuje się nie na drodze adekwacji dania jednego i tego

⁹⁵ Zob. L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*. „Husserl Studies” 1998, vol. 15, s. 87—91. Bez wątpienia, absolutna świadomość ulega modyfikacji, gdy staje się przedmiotem refleksji. W refleksji transcendentальной absolutna świadomość zostaje zobiektywizowana, staje się przedmiotem refleksyjnego spostrzeżenia i jako taka — zostaje zatrzymana (uświadomiona) jako minioną, ulega odterażnieniu (*Entgegenwärtigung*). Obiektywizacja jest jakimś sposobem modyfikacji absolutnej świadomości: to, co zmodyfikowane, w porównaniu z tym, co pierwotne, staje się mniej lub bardziej wyblakłe. Zob. ibidem, s. 82—84, 91.

⁹⁶ Zob. ibidem, s. 90.

⁹⁷ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 2, s. 90—91. Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: I d e m: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 193—194.

⁹⁸ Zob. L. Ni: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl...*, s. 90—91. Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie...*, s. 246.

⁹⁹ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 22.

samego stanu rzeczy, lecz — jak komentuje Seebohm — w samym procesie iteracyjności refleksji, która na dowolnym poziomie odsłania niemożliwość pomyślenia swego niebytu, przy czym „był krytycznej refleksji jest w sobie identyczny z bytem, który [...] ma być krytykowany, i tak *in infinitum*”¹⁰⁰. Zachowujemy zatem apodyktyczność, unikając postulowania tego, co daje się adekwatnie wypatrzeć, ponieważ refleksja nie znajduje w absolutnej świadomości takich treści, które mogłyby dojść do adekwatnej prezentacji.

Iteracyjność refleksji nie prowadzi do nieskończonego regresu, ponieważ życie świadomościowe jako zobiektywizowany byt na dowolnym poziomie refleksji zakłada świadomość w stanie nieuprzedmiotowionym, nietematycznym, niezobiektywizowanym. „Zobiektywizowana subiektywność — zauważa Seebohm — jest [...] pochodną obiektywizującej, którą zawsze zakłada i z którą, pomimo tego rozszczepienia, stanowi jedność strumienia świadomości”¹⁰¹. Anonimowość absolutnej subiektywności w transcendentálním nastawieniu oznacza, że subiektywność ta, będąc pierwotnie apodyktycznie świadoma siebie w sposób nieprzedmiotowy, jest doświadczana jedynie jako granica, założenie wszelkiej refleksji, wszelkiej samoobiektywizacji i jako taka — dana w formie idei regulatywnej, której treść nigdy nie dochodzi do adekwatnego ujęcia, i dlatego idea ta jest nazwana ideą w sensie Kantowskim¹⁰². „Jest właśnie szczególnym rysem — pisze Husserl — ideacji stanowiącej ujrzenie Kantowskiej »idei«, ideacji, która dlatego nie rości sobie pretensji do naocznej oczywistości (*Einsichtigkeit*), że adekwatne określenie jej treści — tutaj strumienia przeżyć — jest nieosiągalne”¹⁰³.

Nie chodzi przy tym o transcendentálno-logiczny warunek, lecz rozpoznawalną w krytycznej refleksji apodyktyczną obecność „Ja jestem” we wszystkich formach transcendentálnego samoświadczania. Sama absolutna świadomość jawi się zatem krytycznej refleksji apodyktycznie, ponieważ na każdym poziomie refleksji subiektywność zawsze już nietematycznie zakłada siebie samą, a zatem wyjście poza nią jest niemożliwe, ale zarazem jawi się nieadekwatnie, ponieważ refleksja nie może osiągnąć absolutnej świadomości, lecz tylko może się do niej przybliżyć. Transcendentálna świadomość dokonuje apodyktycznego namysłu nad sobą, a ten namysł przybiera formę nie-

¹⁰⁰ T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit...*, s. 63—65.

¹⁰¹ Ibidem, s. 66.

¹⁰² Zob.: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 261—263; T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit...*, s. 66—67.

¹⁰³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 261—262.

skończonego procesu zwielokrotnionych refleksji, co oznacza, że zupełna samoprzejrzystość świadomości nie jest faktycznie osiągalna, lecz ma sens regulatywny, sens nieskończonego zadania¹⁰⁴. Dlatego fenomenologia jest wprawdzie powołana do urzeczywistnienia idei filozofii jako ścisłej nauki, to jest nauki uniwersalnej i absolutnie uzasadnionej, ale nie jest możliwe całkowite i zupełnie wyraźne samopoznanie świadomości transcendentальной, a wymóg ścisłości — żeby się odwołać do Seebohma — oznacza, że możliwość przeprowadzenia absolutnej krytyki poznania jest apodyktycznie pewna, przy czym apodyktycznym punktem wyjścia nauki może być tylko *ego cogito*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Zob. G. Hoffmann: *Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität*. „Husserl Studies” 1997, vol. 14, s. 116.

¹⁰⁵ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit...*, s. 65.

Piotr Łaciak

Anonymity of transcendental subjectivity and the idea of philosophy as a strict science

Keywords: phenomenology, anonymity, transcendental subjectivity, philosophy as strict science, reflection, self-evidence

S u m m a r y

In the paper I present the Husserl's idea of philosophy as a strict science (*Philosophie als strenge Wissenschaft*) which he understood as universal and ultimately justified knowledge, free from any prejudices (*Vorurteile*) coming from naturalistic attitude. The prejudice of such an attitude is a thesis of the existence of the world (*Thesis vom Sein der Welt*). By complying with this thesis unreflectively, one becomes immersed in the world, which means that in the natural attitude the transcendental character of subjectivity remains unconscious and anonymous. This anonymity might be razed by transcendental reduction (*transzendente Reduktion*), which aims at getting the transcendental ego rid of self-forgetting (*Selbstvergessenheit*). The subjectivity revealed this way is still, in its deepest aspects, anonymous as ultimately functioning ego (*das letztfungierende Ich*), for being an epistemological absolute, it is a source of reflection and through reflection it cannot become acknowledged. I discuss some difficulties related to the second type of anonymity in relation to Husserl's demand of phenomenology realising the idea of philosophy as strict a science.

Piotr Łaciak

Die Anonymität der transzendentalen Subjektivität und die Konzeption der Philosophie als einer strengen Wissenschaft

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Anonymität, transzendente Subjektivität, Philosophie als strenge Wissenschaft, Reflexion, Evidenz

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel erscheint die Konzeption der Philosophie als einer strengen Wissenschaft, die als eine Idee der universellen, völlig begründeten Wissenschaft ohne irgendwelche, aus natürlicher Einstellung resultierende Vorurteile. Ein solches Vorurteil ist die Thesis vom Sein der Welt. Indem das Subjekt diese Thesis unreflektiert vollzieht, verliert es sich in der Welt, was heißt, dass bei natürlicher Einstellung der transzendente Charakter der Subjektivität unbewusst und anonym bleibt. Die Anonymität kann mittels transzendentaler Reduktion, also einer Befreiung des transzendentalen Ichs von der Selbstvergessenheit, aufgehoben werden. Die infolge der transzendentalen Reduktion enthüllte Subjektivität bleibt jedoch in ihren tiefsten Schichten als ein letztfungierendes Ich auch anonym, denn sie ist als ein epistemologisches Absolute die Quelle der Reflexion und mittels Reflexion darf sie dem Subjekt nicht bewusst werden. In Anbetracht Husserls Forderung, die Philosophie als eine strenge Wissenschaft mittels Phänomenologie zu verwirklichen, erörtert der Verfasser die die zweite Anonymitätsart betreffenden Schwierigkeiten.