

Piotr Łaciak

Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzenia czy pewności?

Słowa kluczowe: Edmund Husserl, Paul Ricoeur, mistrzowie podejrzenia, fenomenologia genetyczna, oczywistość, świadomość

Mistrzowie podejrzenia a fenomenologia pewności

Wskazana w tytule rozprawy alternatywa wywołuje konotacje z Paulem Ricoeurem, zwłaszcza jeżeli chodzi o pierwszy jej człon. Mówiąc bowiem o filozofii podejrzenia, mamy zasadniczo na uwadze myśl mistrzów podejrzenia, a pojęcie „mistrz podejrzenia” kategorią filozoficzną uczynił właśnie Paul Ricoeur. Za jego pomocą wyróżnia on klasyków hermeneutycznego myślenia, do których zalicza Karła Marxa, Friedricha Nietzschego oraz Sigmunda Freuda. „Mistrzowie podejrzenia” zostali nazwani klasykami filozofii hermeneutycznej, ponieważ filozofia ta zorientowana jest na demaskowanie fałszywych przesądów, to znaczy przesądów, „przy których — jak mówi Hans-Georg Gadamer — *błędnie rozumiemy*”¹, a sam zamiar demaskowa-

¹ 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. 284. Od przesądów fałszywych Gadamer odróżnia przesady prawdziwe, „przy których *rozumiemy*” (ibidem), to znaczy przesady warunkujące nasze właściwe rozumienie, dokonując tym samym rehabilitacji przesądów, polegającej na tym, że przesady nie muszą już oznaczać jedynie „błędnych sądów”.

nia przesądów jako bezzasadnych, uzurpujących roszczeń oznacza, że jest możliwe (przynajmniej częściowe) wyzwolenie świadomości spod władzy złudzeń zniekształcających obraz rzeczywistości, wyzwolenie umożliwiające podmiotowi życie w prawdzie. Zasadniczy zamysł filozofii hermeneutycznej trafnie charakteryzuje Józef Tischner: „Filozofię tę, jak żadną inną, przenika intencja demaskatorska. Nie zamierza ona poprzestać na »bezstronnym opisie« danej nam bezpośrednio rzeczywistości, lecz dąży do tego, by rzeczywistość tę poddać zabiegowi demaskowania, celem wydobywania na jaw tego, co ukryte. [...] Podstawową kategorią myślenia hermeneutycznego staje się [...] kategoria »złudzenia«. Świat, sponuje się, jest co najmniej »dwuznaczny«, świat doświadczeń bezpośrednich jest inny niż świat istniejący rzeczywiście. Niemniej między obydwoma światami istnieją ściśle związki, dzięki którym możemy wyzwalać się spod złudzenia, przechodząc od świata ułud do świata prawdy”².

Zdaniem Paula Ricoeura, fałszywym przesądem, dodajmy: fałszywym przesądem wszelkich przesądów, jest przesąd bezpośredniej świadomości siebie, to znaczy kartezjański przesąd samoprzejrzystości świadomości. To właśnie ów przesąd bezpośredniej świadomości siebie podają w wątpliwość mistrzowie podejrzania. Tym bowiem, co łączy mistrzów podejrzania, jest antykartezjański charakter ich myśli. „Jeśli odwołamy się do wspólnej im intencji — pisze Ricoeur — odnajdziemy w niej przede wszystkim decyzję uznania świadomości w całości za świadomość »fałszywą«. Tym posunięciem podejmują oni — każdy na inną skalę — problem kartezjańskiego wątpienia, aby przenieść je do wnętrza kartezjańskiej twierdzy. Ukształtowany w szkole Kartezjusza filozof wie, iż rzeczy podlegają wątpieniu, że nie są takie, jakimi się wydają; ale nie wątpi on w to, że świadomość jest taka, jaka jawi się sobie samej; w niej sens i świadomość sensu są zbieżne; my wątpimy w to od czasu Marksa, Nietzschego i Freuda. Po z wątpieniu w rzecz wkroczyliśmy w z wątpienie w świadomość”³. To, że świadomość nie jest taka, jaka się jawi sobie samej, oznacza

Pojęcie przesądu jest kluczowym terminem hermeneutycznego myślenia. Przesąd to zespół nieuświadomionych, skrytych, niepoddanych refleksji wstępnych mniemań, obecnych w każdym akcie rozumienia. Zadaniem filozofii hermeneutycznej jest ujawnienie przesądów i poddanie ich sprawdzeniu pod kątem prawomocności, a w wypadku wykazania braku takiej prawomocności — zdemaskowanie ich jako fałszywej świadomości, przesłaniającej prawdziwy obraz rzeczywistości (ibidem, s. 256—285).

² J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 130.

³ P. Ricoeur: *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008, s. 39—40.

zakwestionowanie bezpośredniej świadomości siebie jako archimedeseowego punktu wyjścia filozofii, nie zaś zanegowanie świadomości jako takiej. Świadomość nie stanowi już punktu wyjścia filozofowania, lecz jego punkt dojścia, nie jest dana, lecz zadana. Paul Ricoeur w ten sposób charakteryzuje filozofię podejrzania: „na miejsce bytu świadomego (*Bewusst-sein*) umieszcza stawanie-się-świadomym (*Bewusst-werden*). To, co było początkiem, okazuje się zadaniem i celem”⁴. W konsekwencji od demistyfikacji „zakłamaney świadomości” nieodłączna jest mozolna praca stawania się świadomym, której celem jest uwolnienie podmiotu od fałszywych przesądów, skutkujące rozszerzeniem pola jego świadomości, osiągnięciem przezeń samowiedzy. Ta praca stawania się świadomym dokonuje się na podłożu pośredniej świadomości siebie (rozumienia siebie za pomocą znaków), pośredniej, bo niedającej się sprowadzić do bezpośredniej oczywistości sensu, lecz zapośredniczonej przez interpretację czy deszyfrację sensów, jakie manifestują się w tekstach, symbolach czy innych znakach podmiotowości w świecie.

Wydaje się, że ta charakterystyka mistrzów podejrzania w żaden sposób nie oddaje sposobu filozofowania Edmunda Husserla i nawet sama próba zbliżenia niemieckiego filozofa do klasyków myślenia hermeneutycznego okazuje się bezzasadna. Wszak zasada wszelkich zasad Husserlowskiej fenomenologii głosi, że źródłem prawomocności każdego poznania jest źródłowo prezentująca naoczność, która aspiruje do miana oczywistości, a oczywistość stanowi świadomość bezpośrednią, ponieważ jest „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*”⁵. Tak więc zasadę wszelkich zasad fenomenologii można zinterpretować jako zasadę oczywistości w znaczeniu bezpośredniej świadomości sensu. Wyróżnioną formą oczywistości jest przy tym apodyktyczna oczywistość *ego cogito*, to znaczy oczywistość właściwa spostrzeżeniu immanentnemu, w którym są dane przeżycia. W wypadku spostrzeżenia immanentnego nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane w przejawie, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co

⁴ P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*. Tłum. E. Bieńkowska. W: P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1975, s. 195.

⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 81–82.

samo to spostrzeżenie, wobec czego „sposstrzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej cogitatio”⁶. W spostrzeżeniu immanentnym przedmiot zostaje zatem doskonale uchwycony jako to, czym jest, to znaczy jest w nim samobecny w całej swej zawartości. Dlatego spostrzeżenie immanentne stanowi apodyktyczną samoprezentację: to, co jest w nim dane, jest dane absolutnie i niewątpliwie⁷. Przeciwnieństwo spostrzeżenia immanentnego to spostrzeżenie transcendentne, właściwe zewnętrznym spostrzeżeniom rzeczy. Żadne spostrzeżenie rzeczy nie jest adekwatne, ponieważ rzeczy nigdy nie są dane wszechstronnie, lecz wielostronnie, jawią się w różnych wyglądach, przejawach, horyzontach, wskazując nieskończone kontinuum ujęć naocznych. Dlatego każdy skończony ciąg spostrzeżeń, w którym są nam aktualnie dane rzeczy, pozostawia w zawieszeniu dalszy przebieg doświadczenia, otwierając zarazem możliwość zmiany tego przebiegu lub unieważnienia go w nowym ciągu spostrzeżeń. Rzeczy mogą zatem być nam dane tylko w sposób powątpiewalny, to znaczy do istoty spostrzeżenia transcendentnego należy możliwość złudzenia co do istnienia i treściowej zawartości jego przedmiotu.

Przeciwstawienie spostrzeżenia immanentnego spostrzeżeniu transcendentnemu prowadzi w istocie do kartezjańskiej asymetrii między istnieniem świadomości a istnieniem świata: o ile istnienie mojej subiektywności jest apodyktycznie pewne, o tyle realny świat nie jest nigdy dany w oczywistości porównywalnej z oczywistością samoprezentacji świadomości i jako taki ma sens presumcyjnego istnienia, wymagając stałego potwierdzenia w dalszym przebiegu doświadczenia. W ten sposób oczywistość apodyktyczna *ego cogito* jest założona jako dana z góry (*vorgegeben*) i stanowi archimedesowy punkt filozofii, a sama fenomenologia, jako nauka wychodząca od takiej oczywistości i w niej mająca uzasadnienie, okazuje się nauką ostatecznie ugruntowaną, nauką, która prowadzi „jednym skokiem” do bycia świadomym siebie⁸. Czy zatem Husserlowską fenomenologię można potraktować jako potwierdzenie kartezjańskiego przekonania o samoprzejrzystości świadomości, a samego autora *Medytacji karte-*

⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 111.

⁷ Zob. ibidem, s. 136—140.

⁸ Zob. 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. 157—158.

zjańskich uznać za piewę apodyktyczności bezpośredniej świadomości siebie?

Anonimowość jako zerwanie z kartezjańskim mitem samoprzejrzystości świadomości

Zauważmy, że przedstawiliśmy jedynie pewną interpretację fenomenologii, którą sam Husserl nazwał kartezjańską drogą do fenomenologii, a kartezjańska droga jest jedną z możliwych dróg⁹. Ricoeur kartezjańską interpretację (drogę) nazywa idealistyczną interpretacją fenomenologii, zaznaczając, że dla takiej interpretacji charakterystyczne są następujące tezy: po pierwsze, uznanie fenomenologii za naukę ostatecznie uzasadnioną, pozbawioną wszelkich przesądów czy problematycznych założeń; po drugie, oparcie wszelkiego ugruntowania na intuicji (oczywistości); po trzecie, przeciwstawienie transcencji, wystawionej na próbę kartezjańskiego zwątpienia, niepowątpiewalności immanencji; po czwarte, uznanie prymatu świadomości transcendentalnej we wszelkim poznaniu; po piąte, przyznanie refleksji charakteru aktu samoustanawiającego podmiot filozoficzny jako taki¹⁰. Tę idealistyczną interpretację fenomenologii Ricoeur podaje w wątpliwość z pozycji hermeneutycznych, wskazując ograniczenia ideału ostatecznego uzasadnienia, przeciwstawiając Husserłowskiej intuicji zapośredniczony charakter rozumienia, akcentując możliwość przeprowadzenia krytyki bezpośredniej świadomości siebie, krytyki analogicznej do tej, jaką przeprowadza Husserl w odniesieniu do świadomości rzeczy, kwestionując prymat subiektywności wobec świata, uznając subiektywność nie za początek, lecz za punkt dojścia teorii rozumienia¹¹.

⁹ Na temat dróg do fenomenologii zob.: I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 192–239; P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice 2012, s. 73–121.

¹⁰ Zob. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...* Tłum. M. Drwięga. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*. Red. J. Migasiński, I. Lorenec. Warszawa 2006, s. 196–200.

¹¹ Zob. ibidem, s. 200–212.

Sam Ricoeur zauważa, że różnica między fenomenologią a hermeneutyką traci na ostrości, jeżeli odstępimy od idealistycznej (kartezjańskiej) interpretacji fenomenologii. Dla interesującej nas problematyki istotne jest to, że Ricoeur w ramach nieidealistycznej interpretacji fenomenologii wykazuje analogię między Husserlem i mistrzami podejrzania, w szczególności Freudem, nie uznając jednak nigdy Husserla za jednego z mistrzów podejrzania. Wychodząc od rozstrzygnięć Ricoeura w tej kwestii, wykroczymy poza Ricoeurowską interpretację fenomenologii, nie tylko zbliżając Husserla do mistrzów podejrzania, lecz wprost włączając go do ich grona. Teza tych rozważań brzmi: zasadnicza anonimowość, którą Husserl przypisuje świadomości, a której Ricoeur nie uwzględnia w swej interpretacji fenomenologii, jest rozstrzygającym argumentem za tym, że Husserla można uznać za mistrza podejrzania w takim znaczeniu, jakie pojęciu mistrzów podejrzania nadał Ricoeur. Jak „Freud dotarł do problemu fałszywej świadomości poprzez podwójną bramę marzenia sennego i symptomu neurotycznego”¹², a Marks „atakuję problem ideologii w granicach alienacji ekonomicznej”¹³, z kolei Nietzsche „nastawiony na problem »wartości« — oceniania i przeceniania — po stronie »siły« i »słabości« Woli Mocy szuka klucza do kłamstw i masek”¹⁴, tak Husserl źródło fałszywych przesądów rozpoznaje w anonimowości świadomości. Przy pisując bowiem świadomości anonimowość, Husserl kwestionuje kartezjański mit samoprzejrzystości świadomości i uznaje, że bezpośrednia świadomość siebie nie może być podstawą wiedzy o sobie samej i jako taka pozostaje dla siebie nieprzejrzysta, tak że świadomość nigdy nie jest taka, jaka jawi się sobie samej, to znaczy bezpośrednia świadomość siebie w swych roszczeniach do pewnej samowiedzy jest w mniejszym lub większym stopniu świadomością „fałszywą”. Rozważania te mają zatem na celu zakwestionowanie standardowej interpretacji fenomenologii, według której Husserla uznaje się za piewę pewności samowiedzy pochodzącej z bezpośredniej świadomości siebie, a samą fenomenologię całkowicie wpisuje się w paradygmat fundamentalizmu epistemologicznego.

Zaryzykujemy tezę, że idealistyczna (kartezjańska) interpretacja fenomenologii nie oddaje zasadniczej intencji myśli Husserla; co więcej, pozostaje z nią w sprzeczności, jako że świadomość wskutek anonimowości nie jest nigdy bezpośrednio obecna dla siebie, a sama kwestia świadomości nie sprowadza się — posłużmy się określeniami Ricoeu-

¹² P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 41.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

ra — do bycia świadomym (*Bewusst-sein*), lecz do stawania się świadomym (*Bewusst-werden*). Tę zasadniczą intencję swej myśli Husserl częściowo wyraził w *Medytacjach kartezjańskich*: „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”¹⁵. Według Husserla, świadomość transcendentalna, to znaczy świadomość, która nie należy do świata, lecz świat konstytuuje, pozostaje w nastawieniu naturalnym zasłonięta, w technicznym języku fenomenologii: anonimowa. W fenomenologii „anonimowy” to „niepoddany refleksji”, czyli „zakryty”, „nietematyczny”, „zapomniany”, „zaślepiiony”, w przeciwieństwie do „poddanego refleksji”, to znaczy „odsłoniętego”, „tematycznego”, „dochodzącego do jasnej świadomości”¹⁶. Transcendentalny charakter subiektywności pozostaje w nastawieniu naturalnym anonimowy, a nastawienie naturalne jest nastawieniem bezpośrednim. Zdaniem Sebastiana Lufta, naturalność może być określona jako bezpośredniość; mówiąc ściślej, naturalność byłaby trwaniem w bezproblematicznej i bezrefleksyjnej bezpośredniości, trwaniem w codzienności życia w świecie, które pozostaje dla siebie nietematyczne¹⁷. „Nastawienie naturalne — jak zauważa Luft — pozostaje *dla siebie zakryte*, nie wie nic o sobie *jako* nastawieniu naturalnym, ponieważ gdyby wiedziało o sobie, nie byłoby już nastawieniem *naturalnym*”¹⁸. Naturalna świadomość pozostaje przeniknięta tak zwaną generalną tezą naturalnego nastawienia, którą można określić jako niewyrażone, nieuświadomione uznanie istnienia świata, w sposób skryty założone we wszelkim naturalnym doświadczeniu¹⁹. Na mocy owej tezy istnienie świata w nastawieniu naturalnym zostaje potraktowane jako samo przez się zrozumiałe, jako bezproblematiczne. Naturalna świadomość jest nie tylko nietematyczną, przedrefleksyjną świadomością świata, lecz także świadomością samej siebie jako składowej świata. Bezpośredniość nastawienia naturalnego oznacza tym samym, że żyjący w nastawie-

¹⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 53.

¹⁶ Zob.: G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg—München 2001, s. 118—132; P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 7—15.

¹⁷ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 61.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 80—92.

niu naturalnym podmiot spełnia bezrefleksyjnie tezę naturalnego nastawienia i zatracą się w świecie uznawanym w owej tezie, nie postrzegając świadomości jako podstawy obowiązywania samej tezy. Ścisłej mówiąc, w nastawieniu naturalnym nie rozpoznajemy korelacji między tezą jako przeżyciem świadomości i istnieniem świata, korelacji między świadomością i światem, na mocy której świat konstytuuje się w świadomości, a sama świadomość zyskuje sens transcendentálny (konstytuujący); w konsekwencji zaś nie rozpoznajemy korelacji, której Husserl nadaje charakter konstytucji transcendentálnej²⁰. Sama konstytucja bowiem nie oznacza ani tworzenia, ani konstruowania, lecz proces wydobywania na jaw, manifestowania sensu wszelkich przedmiotów, sensu, w jakim możemy o nich mówić. Innymi słowy, konstytucja oznacza proces, jaki zachodzi w ramach intencjonalnej korelacji między świadomością i światem; proces, w którym świat jawi się świadomości jako sens, który ma dla wszystkich świadomościowych podmiotów, przy czym w nastawieniu naturalnym proces transcendentálnej konstytucji świata dokonuje się bezwiednie, anonimowo²¹.

W nastawieniu naturalnym życie konstytuującej świat subiektywności pozostaje zatem zasłonięte: „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”²². Życie transcendentálne w postawie naturalnej tkwi więc w anonimowości i jako takie kryje w sobie niebezpieczeństwo, że może ulec całkowitemu zakryciu czy zapomnieniu, a całkowite zapomnienie subiektywności o sobie doprowadziło do kryzysu, który oznacza wszechwładne panowanie obiektywistycznej (właściwej naukom pozytywnym) interpretacji świata, zdominowanej przesądami naturalistycznymi. Gdy świadomość ulega przesądom naturalistycznym, staje się świadomością zakłamaną, fałszywą, a przesąd naturalistyczny oznacza naiwność wyższego stopnia, impli-

²⁰ Zob. P. Ł a c i a k: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 142–158. Chodzi o korelację noetyczno-noematyczną, w ramach której przedmiot zostaje potraktowany jako noemat, to znaczy korelat noezy, jako czysty 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.

²¹ Zob.: R. S o k o ł o w s k i: *Wprowadzenie do fenomenologii*. Tłum. M. R o g a l s k i. Kraków 2012, s. 102–103; D. Z a h a v i: *Fenomenologia Husserla*. Tłum. M. Ś w i e c h. Kraków 2012, s. 99.

²² E. H u s s e r l: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. W a ł c z e w s k a. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 345.

kującą absolutyzowanie tego, co ma jedynie znaczenie relatywne, podstępnie zagnieżdżającą się tam, gdzie ma zostać przewycięzona, to znaczy w naukach²³. Przesady naturalistyczne są tym samym właściwie obiektywistycznie zorientowanym naukom pozytywnym, które ulegają zaślepieniu ideą tego, co obiektywne, ideą świata jako bytu w sobie, wolnego od wszelkiej subiektywności. „Dla o b i e k t y w i z m u — czytamy w *Kryzysie nauk europejskich* — charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o »obiektywną prawdę« tego świata, o to, co dla niego nieuwarunkowane, obowiązujące dla każdej istoty rozumnej, o to, czym on jest sam w sobie”²⁴. Nauki pozytywne pozostają w obrębie nastawienia naturalnego i nie tylko podzielają bezrefleksyjnie (naiwnie) przekonanie o istnieniu świata, lecz także poszukują obiektywnej prawdy owego świata, absolutyzując go, uznając za jedyną rzeczywistość i tym samym ulegając przesądom naturalistycznym. Obiektywistyczna naiwność nauki polega więc na absolutyzowaniu tego, co stanowi jedynie korelat konstytucyjnych dokonań, a skutkuje to zapomnieniem samych dokonań, zapomnieniem subiektywności konstytuującej świat, transcendentalnym zaślepieniem. Nauki nie odsłaniają zatem transcendentalnego życia, lecz je przesłaniają, i to przesłaniają naiwnościami wyższego rzędu, naiwnościami teoretycznymi, toteż nastawienie nauk pozytywnych jest nastawieniem naturalno-dogmatycznym; nauki, poszukując ostatecznej wiedzy o świecie, roszczą sobie wprawdzie pretensję do pokonania wszelkiej naiwności, ale tej pretensji nie mogą sprostać, ponieważ dogmatycznie absolutyzują to, co powinny przewyciężyć²⁵.

Anonimowość życia transcendentalnego wzmacniają tym samym nauki pozytywne, ulegając przesądom naturalistycznym, które doprowadziły do kryzysu europejskiego człowieczeństwa. Jeżeli świadomość transcendentalna pierwotnie tkwi w stanie anonimowości, to okazuje się w punkcie wyjścia nieprzejrzysta i jako taka domaga się odsłonięcia za pomocą redukcji fenomenologicznej. Sama redukcja jest nieodłączna od refleksji świadomości nad sobą, ponieważ to właśnie refleksja stanowi jedyne źródło wiedzy o świadomości, a bezrefleksyjna świadomość nie ma charakteru poznania. W *Ideach I* czytamy, że re-

²³ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 61—66.

²⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*..., s. 70. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu*... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 75.

²⁵ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 61—66, 72—78.

dukcja jest „sprawą całkowitej naszej swobody”²⁶, sprawą decyzji podmiotu, który może dokonać *epoché*. Redukcja fenomenologiczna oznacza zniesienie anonimowości życia transcendentalnego i może być interpretowana jako wolna decyzja filozofującego Ja, decyzja podjęta w jednej chwili w akcie refleksji transcendentalno-fenomenologicznej, aczkolwiek angażująca całe jego rozumowo-wolitionalne życie, decyzja przygotowana, poprzedzona namysłem problematyzującym naturalne życie i zarazem inicjująca proces refleksji, proces, bez którego zmiana nastawienia z naturalnego na fenomenologiczne, jaką umożliwia redukcja, nie byłaby zmianą trwałą, co skutkowałoby możliwością powrotu do nastawienia naturalnego²⁷. Wolny akt refleksji umożliwia zatem proces refleksji, który sprawia, że sama redukcja nie przemija analogicznie do pojedynczych aktów refleksji, lecz przekształca się w nawyk, w trwałą postawę wobec świata, implikując nieskończoną pracę stawania się świadomym.

O ile w sferze nastawienia naturalnego oddajemy się wprost rzeczom, żyjąc w pierwotnej prostej tezie, tezie spełnianej bez udziału refleksji, anonimowo, bezwiednie, o tyle nastawienie fenomenologiczne jest nastawieniem transcendentalno-refleksyjnym. To, co w nastawieniu naturalnym jest dane wprost jako Ja i świat, dzięki redukcji doznaje przekształcenia w świadomość Ja i świadomość świata²⁸. W nastawieniu fenomenologicznym nie spełniamy zatem naiwnie realizujących się wprost przeżyć wraz z zawartymi w nich uznaniem w bycie, lecz żyjemy w aktach drugiego stopnia, kierując refleksyjne spojrzenie na te przeżycia i ujmując je jako konstytuujące dokonania świadomości. Jeżeli „anonimowy” oznacza przeciwieństwo „poddanego refleksji”, to uznawszy redukcję fenomenologiczną za moment refleksji, możemy ją określić jako zniesienie anonimowości życia transcendentalnego, odsłonięcie procesu transcendentalnej konstytucji świata. Dlatego po jej dokonaniu świadomość transcendentalna doznaje przemiany w samoświadomość, która ma charakter samowiedzy.

Owa samowiedza nie jest jednak domeną bezpośredniej świadomości siebie. Nie ulega wątpliwości, że na drodze kartezjańskiej Husserl uznaje za absolut transcendentalny bezpośrednią świadomość siebie, ponieważ świadomość potraktowana jako punkt wyjścia filozofowania

²⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 90.

²⁷ Zob. G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl...*, s. 99–105, 130, 142, 156–167.

²⁸ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 80.

musi być świadomością niezapośredniczoną. Droga kartezjańska jest drogą bezpośrednią i prowadzi za jednym zamachem do *ego* transcendentnego, toteż na drodze tej następuje subiektywistyczne zawężenie pola badań do bezpośredniej świadomości siebie. Sam Husserl dostrzega jednak jej mankamenty, twierdząc, że bezpośrednio osiągnięty przedmiot badania wymyka się wszelkiej eksplikacji i ukazuje się w pozornej pustce treściowej²⁹. Można wprost powiedzieć, że przyjęcie modelu bezpośredniej świadomości siebie prowadzi do utknięcia w subiektywności zamkniętej w sobie, nieintencjonalnej, zdefiniowanej jedynie przez przeżycia, w subiektywności psychologizacyjnie zafałszowanej, która nie konstytuuje świata, lecz doń należy. Husserl do pewnego stopnia zakwestionował model bezpośredniej świadomości siebie, opracowując inne drogi prowadzące do fenomenologii niż droga kartezjańska, drogi okrężne, żeby posłużyć się terminologią Ricoeura — „drogi podejrzliwości”³⁰, na których świadomość nie stanowi punktu wyjścia filozofowania, lecz jego punkt dojścia, a sama absolutna oczywistość nie jest dana, lecz poszukiwana na drodze radykalnej krytyki, to znaczy okazuje się lokującym się w nieskończoności celem³¹. Świadomość jako punkt dojścia refleksji filozoficznej nie jest bezpośrednią świadomością siebie, lecz świadomością czegoś poza sobą samą, w czym ona się zatracza i dopiero następnie się odnajduje. Takimi pośrednimi drogami są droga przez ontologię (czy przez *Lebenswelt*) i droga przez psychologię, przy czym drogę przez psychologię można uznać — jak sygnalizuje Ante Pažanin — za wariant drogi przez ontologię, acz ontologię specyficzną, to znaczy regionalną ontologię „ducha” bądź „świadomości”³².

Jeżeli świadomość jest pierwotnie anonimowa i tym samym nie jest bezpośrednią świadomością siebie, lecz świadomością zatracającą się w świecie, to właściwą drogą do fenomenologii okazuje się droga przez ontologię, droga przez świat przeżywany. Świadomość przestaje być czymś bezpośrednio danym, czymś samooczywistym, a staje się czymś, co należy dopiero wydobyć na drodze analizy prowadzącej „od świata życia do subiektywnych dokonań, z których on sam wyrasta”³³.

²⁹ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 157–158.

³⁰ „Droga pośrednia jest właśnie drogą podejrzliwości”. P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu...*, s. 197.

³¹ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 237.

³² Zob. A. Pažanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1972, s. 97, przypis 199.

³³ E. Husserl: *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2013, s. 57.

Pojęcie anonimowości świadomości oznacza, że subiektywność skrywa się za tym, co sama konstytuuje, a to znaczy, że subiektywność przesłania świat i istniejące w nim ludzkie Ja. Dlatego odsłanianie transcendentalności świadomości ujawnia drogę od świata przez sens do świadomości. Na takiej drodze dochodzi do rozpoznania świata jako sensu, to znaczy świata jako korelatu uporządkowanego zespołu przeżyć świadomości, tak że zwrot do świata zasadza się w istocie na odsłonięciu subiektywnych dokonań, z których czerpie on sens i jest „cofaniem się do subiektywności zasłoniętej — zasłoniętej, gdyż niewykazywalnej aktualnie w refleksji co do swego intencjonalnego dokonywania, lecz tylko wskazywanej przez osady tego dokonania w świecie z góry danym”³⁴. Sama zaś redukcja jest „redukcją »tego« świata do transcendentalnego fenomenu »świata« i tym samym — do jego korelatu: subiektywności transcendentalnej”³⁵, w języku Ricoeura: redukcja jest „powrotem do siebie wychodzącym od innego”³⁶. Na drodze przez ontologię wychodzimy zatem od tego, co jest poza świadomością, ku czemu świadomość się kieruje, aby w sposób okrężny dojść do samej świadomości, a świadomość w punkcie wyjścia okazuje się świadomością intencjonalną (świadomością czegoś, nie zaś świadomością samej siebie), a zarazem anonimową, zapośredniczoną przez sensory, jakie konstytuuje, zapominając o sobie, skrywającą się za owymi sensami, zakrytą intencjonalnymi korelatami własnych dokonań. Wobec tego subiektywność nie ma władzy nad sensami, które konstytuuje, co prowadzi do „tezy o wyższości sensu nad świadomością siebie”³⁷. W konsekwencji w fenomenologii nie dochodzi do subiektywistycznego zawężenia pola badań do bezpośredniej świadomości siebie, lecz do jego rozszerzenia o świadomość świata, a efektem tego rozszerzenia jest odsłonięcie zasłoniętej w nastawieniu naturalnym korelacji między świadomością i światem. Intencjonalność świadomości stanowi zanegowanie bezpośredniej świadomości siebie³⁸. Świadomość musi zatracić się w przedmiotach, w świecie, aby dojść do siebie, dlatego nie jest ona pierwotnie bezpośrednią świadomością siebie, lecz świadomością przeglądającą się w zwierciadle przedmiotów.

Można zgodzić się z Ricoeurem, że redukcja, dodajmy: redukcja właściwie rozumiana, to znaczy jako odsłonięcie intencjonalności

³⁴ Ibidem, s. 56.

³⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 155.

³⁶ P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu...*, s. 214.

³⁷ P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, s. 215.

³⁸ Zob. ibidem, s. 214.

świadomości, „ma coś wspólnego z wywłaszczeniem świadomości bezpośredniej jako źródła i miejsca sensu”³⁹, wywłaszczeniem za pośrednictwem refleksji. Zakwestionowanie bezpośredniej świadomości siebie jest możliwe na drodze przez ontologię, na której zostaje ujawniony właściwy sens refleksji, o którym pisze Ricoeur: „Filozofia refleksyjna jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości. Pierwsza prawda — *jestem, myślę* — pozostaje tyleż abstrakcyjna i pusta, ile nieprzewycięzona; to w [...] przedmiotach, w najszerszym sensie tego słowa, *Ego* musi zatracić się i odnaleźć. Możemy — w sensie nieco paradoksalnym — stwierdzić, że filozofia refleksji nie jest filozofią świadomości, jeżeli przez świadomość rozumiemy bezpośrednią świadomość samego-siebie (*conscience du soi-même*). Świadomość [...] jest zadaniem, wszelako jest zadaniem, ponieważ nie jest daną”⁴⁰.

Fenomenologia genetyczna jako filozofia podejrzania

Nie ulega wątpliwości, że redukcję fenomenologiczną przenika intencja demaskatorska. Skoro świadomość początkowo jest pogrążona w anonimowości, to okazuje się w punkcie wyjścia nieznana, a jeżeli ulega przesądom naturalistycznym, doprowadzającym do kryzysu, to staje się świadomością zakłamaną, fałszywą. Dlatego przewycięzenie anonimowości świadomości oznacza zarazem pracę stawania się świadomym oraz demistyfikację. Czy jednak Husserl poprzestaje na demistyfikacji świadomości naturalnej, uznając odsłoniętą za pomocą redukcji świadomość transcendentálną za autentyczną, samoprzejrzystą i samozrozumiałą? Czy przewycięzenie naiwności nastawienia naturalnego skutkuje życiem w pełnej jasności życia transcendentálnego? Czy można przyznać rację Tischnerowi, który twierdzi, że „znaczenie sfery transcendentálnej jest tym większe, że tam, gdzie ona się zaczyna, musi się kończyć wszelkie podejrzenie o złudzenie”⁴¹? A może raczej krytyka, jakiej Husserl poddaje świadomość naturalną, odnosi się również do sfery transcendentálnej?

³⁹ P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 348.

⁴⁰ Ibidem, s. 48.

⁴¹ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 139.

Jeżeli mówimy, że fenomenologia stanowi zakwestionowanie filozofii bezpośredniości, to mamy na uwadze fenomenologię genetyczną, stanowiącą ostateczny poziom analiz fenomenologicznych i odróżnioną od fenomenologii statycznej. Jedynie z perspektywy fenomenologii statycznej świadomość wydaje się bezpośrednio dana w aktach refleksji. Suponowany w fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad wymóg ograniczenia do czystej prezentacji jest wymogiem sformułowanym w ramach fenomenologii statycznej, która jako fenomenologia opisowa postuluje wyłączenie tego, co nie daje się uprawomocnić w naoczności, a wymóg ograniczenia do czystej prezentacji jest — odwołajmy się do Antonia Aguirrego — wymogiem wyłączenia wszelkiej historii⁴². W fenomenologii statycznej uprawomocnienie poznania dokonuje się w ramach schematu „treść naoczna — ujęcie”, a ideał czystej prezentacji spełnia refleksja, to znaczy spostrzeżenie immanentne, w którym wszystko, co domniemane, jest naocznie dane. Fenomenologia statyczna w postaci czystej pojawia się w ramach kartezjańskiej drogi do redukcji, ponieważ „fenomenologia [...] postępująca drogą Kartezjusza jest ahistoryczna”⁴³, i na drodze tej apodyktyczna oczywistość jest dana jako absolut epistemologiczny nieuwarunkowany historycznie. Już jednak w ramach drogi przez ontologię, której celem jest odsłonięcie intencjonalnej korelacji między świadomością i światem, analizy statyczne splatają się z analizami genetycznymi, które wyjaśniają, w jaki sposób dochodzi do ukonstytuowania się owej korelacji. Komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że Husserl nie wytyczył ścisłej granicy między fenomenologią genetyczną a fenomenologią statyczną, ponieważ nie opracował wystarczająco jasno metodologii fenomenologii genetycznej⁴⁴. Pogląd taki potwierdzają rozważania Husserla dotyczące drogi przez ontologię, w których model bezpośredniej świadomości siebie ulega zakwestionowaniu. O ile zupełna samoprzejrzystość świadomości zostaje zanegowana w tych rozważaniach, o tyle można w nich znaleźć punkt oparcia dla fenomenologii genetycznej. Takie kwestie jak: stawianie się świadomym, refleksja jako przeciwieństwo bezpośredniej świadomości siebie, dynamiczne skierowanie świadomości poza nią samą, wydobywanie na jaw transcendentально-konstytuujących dokonań świadomości, tropienie życia świadomościowego na podstawie śladów

⁴² Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 174—181.

⁴³ A. J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 131.

⁴⁴ Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 182.

odciśniętych przez subiektywność w świecie, odniesienie wszelkiej aktywności naukowej do świata przeżywanego — to problemy, które przekraczają ramy fenomenologii statycznej i wymagają analizy genetycznej.

Jeżeli chodzi o fenomenologię statyczną, to jej zadaniem jest opis korelacji noetyczno-noematycznej. W takiej fenomenologii konstytucja przedmiotu jest rozumiana w sensie *Sinngebung* i jako taka ma charakter statyczny oraz aktowy: 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), przy czym konstytucja w sensie *Sinngebung* dokonuje się w ramach schematu „treść naoczna — ujęcie”. Natomiast fenomenologia genetyczna nie analizuje gotowego systemu korelacji noetyczno-noematycznej, lecz pyta o genezę tego systemu, genezę zarówno efektywnych, jak i intencjonalnych treści świadomości, genezę samej konstytucji przedmiotów⁴⁵. Fenomenologia genetyczna „wyjaśnia — jak zauważa Elmar Holenstein — »konstytucję« statycznie opisaną noetyczno-noematycznej konstytucji przedmiotu”⁴⁶. Ściślej mówiąc, w fenomenologii genetycznej przebiegamy wstecz różne poziomy konstytucji, w której wyższe stopnie wskazują niższe, poprzedzające je, poszukując praustanawiającego doświadczenia. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl zamysł fenomenologii genetycznej charakteryzuje następująco: „medytujące ego może, poprzez przeniknięcie w intencjonalną zawartość samych fenomenów doświadczenia, fenomenów doświadczenia rzeczy i wszelkich innych tego typu fenomenów, odnaleźć intencjonalne odsyłacze (*Verweisungen*), które wiodą nas ku [ich] historii, a następnie rozpoznać w tych fenomenach pochodne postaci (*Nachgestalten*) innych, wyprzedzających je w sposób określony przez istotę (nawet jeśli niedających się odnieść wprost do tego samego ukonstytuowanego przedmiotu) fenomenów, fenomenów, stanowiących dla nich pewne postaci wstępne (*Vorgestalten*)”⁴⁷.

Husserl nieprzypadkowo określa fenomenologię genetyczną, w odróżnieniu od fenomenologii statycznej, jako *wyjaśniającą*⁴⁸,

⁴⁵ Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926*. Hrsg. von M. Fleischer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Den Haag 1966, s. 336—345. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens...*, s. 186.

⁴⁶ E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag 1972, s. 27.

⁴⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 115.

⁴⁸ Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 340.

a wszelka nauka wyjaśniająca przekracza deskryptywny zakres, wykracza poza to, co rzeczywiście da się ująć naocznie⁴⁹. Jeżeli bowiem przechodzimy od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej, to okazuje się, że wymóg czystej prezentacji nie może być w pełni spełniony w żadnym zakresie poznania, ponieważ nigdy nie osiągamy czystej prezentacji wolnej od apercpcji, a świadomość jest pierwotnie świadomością czegoś poza sobą samą, i to właśnie dzięki apercpcji przeżycia mają swą historię, są efektem genetycznego oddziaływania, w którym wzajemnie kształtują się, implikując w intencjonalności konkretnego, czasowego związku. Chodzi w istocie o historię apercpcji, które doprowadziły do ukonstytuowania się sfery noetyczno-noematycznej, apercpcji, które wprawdzie przekraczają zakres naocznego dania, ale wskazują pewne związki motywacyjne w obrębie sfery doświadczenia. Wszelka świadomość nie jest jedynie statyczną świadomością siebie, lecz transcenduje swą immanentną zawartość, ciągle dynamicznie wykracza poza siebie w horyzoncie czasowym⁵⁰. Tę nadwyżkę, jaką nosi w sobie każde świadomościowe przeżycie, owo stałe wykraczanie domniemania poza siebie, wyraża pojęcie apercpcji. Apercpcję można uznać za własność wszelkiej świadomości, ponieważ „tkwiące w każdej świadomości wykraczające poza nią samą domniemywanie (*Über-sich-hinaus-meinen*) musi być rozpatrywane jako jej charakter istotowy”⁵¹. Tam, gdzie percepcja ma związek z apercpcją, gdzie ujawnia się nadwyżka ujęcia nad treścią naoczną, możemy mówić genezie. Dzięki apercpcji możliwe staje się praustanowienie sensu (*Urstiftung*), a sens praustanowiony przemija wraz z aktem ustanowienia, ale nie obraca się w nicość — przechodzi w obecność wirtualną. Osady źródłowego sensu wskazują pierwotne ustanowienie, tworząc usedymentowaną historię owego sensu, historię, która oddziałuje apercpcyjnie na każde aktualne przeżycie.

Każde przeżycie jest zatem apercpcją i jako takie wskazuje coś wcześniejszego — praustanawiającą genezę. Łańcuch genetycznego wskazywania nie ciągnie się jednak w nieskończoność, a badanie genezy sfery noetyczno-noematycznej ma na celu odsłonięcie — żeby posłużyć się terminem, którego używa Nam-In Lee — ostatecznego źródła genezy (*letzter Genesisursprung*)⁵². „Genetyczno-historyczne

⁴⁹ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 226—227.

⁵⁰ Zob. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 23.

⁵¹ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 68.

⁵² Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht—Boston—London 1993, s. 24—28.

wskazywanie prowadzi koniecznie — zaznacza Antonio Aguirre — do absolutnego niezróżnicowanego p o c z ą t k u⁵³. To ostateczne źródło genezy nie odsyła do czegoś wcześniejszego, na czego podstawie mogłoby być apercypowane, i jako takie stanowi początek genetycznego fundowania. Metoda fenomenologii genetycznej polega na stopniowym przemierzaniu łańcucha genetycznego wskazywania, by dotrzeć do jego ostatecznej podstawy. Tą ostateczną podstawą, do której prowadzi łańcuch genetycznego wskazywania, jest absolut transcendentálny, który nie stanowi odsłoniętego za pomocą redukcji strumienia przeżyć ze zobiektywizowaną noetyczno-noematyczną zawartością, lecz źródło owego strumienia. Jako absolut, nie pozostaje w relacji do siebie i nie może być przedmiotem samego siebie, a w konsekwencji nie jest doświadczany w ścisłym sensie, to znaczy w sensie intencjonalnego nakierowania na przedmiot, lecz pośrednio rekonstruowany za pomocą kierującej się wstecz refleksji, tak że metoda fenomenologii genetycznej polega na fenomenologicznej rekonstrukcji⁵⁴.

Zauważmy, że celem fenomenologii jest eliminowanie wszelkiej naiwności, nie tylko tej, która płynie z nastawienia naturalnego, ale także pochodzącej z nastawienia fenomenologicznego, a wbrew standardowym interpretacjom fenomenologię można rozumieć jako filozofię podejrzania również w odniesieniu do sfery transcendentalnej, ponieważ odsłonięta dzięki redukcji świadomość transcendentalna w swych najgłębszych warstwach nigdy nie jawi się taka, jaka jest. Z punktu widzenia fenomenologii genetycznej zupełna samoprzejrystość transcendentalności świadomości jest przesądem fenomenologii statycznej, przesądem, zgodnie z którym uprawomocnienie wszelkiego poznania dokonuje się w ramach schematu „treść — ujęcie”, a w odniesieniu do przeżyć wszystko, co domniemane, jest zarazem naocznie dane; przesądem uznającym analizy statyczne za analizy ostateczne, podnoszącym to, co relatywne, co zostało wypreparowane za pomocą redukcji fenomenologicznej, do rangi tego, co absolutne. Problem fenomenologii genetycznej Husserl formułuje już w *Ideach I*: „To, co transcendentalnie »absolutne«, co wpreparowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie, jest

⁵³ A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 163.

⁵⁴ Na temat rekonstrukcji w fenomenologii zob. R. Sowa: *Einleitung*. In: E. Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908—1937)*. Hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 42. Dordrecht—Heidelberg—New York—London 2014, s. XXVII—XXVIII, LIII—LV.

czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym⁵⁵. To właśnie w ramach fenomenologii genetycznej Husserl wykazuje, że wypreparowana za pomocą redukcji fenomenologicznej świadomość nie jest czymś ostatecznym, lecz ma swe źródło w tym, co naprawdę absolutne. Za pomocą redukcji fenomenologicznej dochodzimy wprawdzie do sfery tego, co immanentne, czyli do świadomości konstytuującej byt transcendentnych przedmiotów, ale świadomość ta okazuje się już ukonstytuowaną w czasie jednością strumienia przeżyć i jako taka zakłada konstytucję swej jedności⁵⁶. Dlatego możemy zapytać o to, jak się konstytuuje samo życie noetyczno-noematyczne, i wówczas odsłaniamy absolut transcendentalny jako warunek możliwości owego życia. Jest nim — zauważa Husserl już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* — „absolutna świadomość poprzedzająca wszelką konstytucję”⁵⁷.

Sam absolut transcendentalny nigdy nie jest dany w refleksji, lecz w niej rekonstruowany na mocy genetycznych implikacji. Innymi słowy, wypreparowana za pomocą redukcji sfera noetyczno-noematyczna stanowi nić przewodnią kierującego się wstecz rozważania genetycznego, w ramach którego to, co transcendentalnie absolutne, jest raczej rekonstruowane niż dane, rekonstruowane za pomocą refleksji jako początek wszelkiej konstytucji, to znaczy jego odsłonięcie wymaga stopniowego schodzenia w dół łańcucha genetycznych wskazywań aż do prapoczątku. W ramach analiz statycznych Husserl określał refleksję mianem spostrzeżenia immanentnego, akcentując jej adekwatność, jednak genetyczna analiza pojęcia refleksji doprowadziła go do wniosku, że refleksja stanowi nie tyle spostrzeganie, ile spostrzeganie po (*Nachgewahren*), i jest bardziej odtworzeniem, rekonstrukcją niż prezentacją; jako taka, nie spełnia wymogu adekwatnej prezentacji, to znaczy świadomość nie jest taka, jaka jawi się w refleksji. Refleksyjnie zobiektywizowana świadomość nie jest absolutną świadomością, ponieważ absolutna świadomość stanowi przepływ konstytuujący czas czy też żywą, przedczasową, stojąco-płynącą terażniejszość, która nie jest dana w refleksji⁵⁸. W *Wykładach z feno-*

⁵⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 256.

⁵⁶ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 109, 111—112.

⁵⁷ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 109.

⁵⁸ Zob.: ibidem, s. 110—111; E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. In: *Husserliana* —

menologii wewnętrznej świadomości czasu czytamy: „Jeśli ujmiemy [...] 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”⁵⁹. Refleksja jako *Nachgewahren* kieruje się na to, co już przeminęło, a w efekcie to, co daje się opisać i uchwycić w refleksji, nie jest aktualną terażniejszością. Wszelka refleksja jako „spoztrzeganie po” następuje po przeminieniu aktualnego przepływu przeżyć, to znaczy sam absolutny przepływ wymyka się refleksji: „Nie możemy powiedzieć nic ponad to: Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstytuowane* [...]. Jest *absolutną subiektywnością* i posiada absolutne własności czegoś, co *obrazowo* da się określić jako »przepływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prąźródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt prąźródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów”⁶⁰. Absolutna subiektywność transcendentálna jako ostateczny spełniacz aktów może być refleksyjnie doświadczana tylko w skutkach swych konstytucyjnych dokonań, nie zaś w samych tych dokonaniach, jako że refleksja kieruje się na to, co się już spełniło, a nie na samo spełnianie, a w samym spełnianiu przeżyć wyraża się identyczność ostatecznego spełniacza aktów⁶¹. Ta identyczność samego spełniania przeżyć nie ma charakteru czegoś trwającego w czasie, nie znajdujemy w niej nic przedmiotowego — również dlatego jest nieopisywalna i niedostępna refleksji. Aby bowiem coś powiedzieć o absolutnej subiektywności, muszę ją zobiektywizować, muszę dokonać nad nią refleksji. Wszelka refleksja jako *Nachgewahren* jest aktem obiektywizującym: czyniąc absolutny przepływ tematem refleksji, zakrywam go w jego rdzeniu, a oznacza to, że sam przepływ pozostaje anonimowy, to znaczy nie poddaje się refleksji, zawsze ją wyprzedza, stanowi podstawę wszel-

Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht—Boston—London 2001, s. 181—209; E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929—1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006, s. 1—12.

⁵⁹ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 165.

⁶⁰ Ibidem, s. 111.

⁶¹ Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 201.

kiej uprzedmiotowiającej aktywności⁶². Refleksja tym samym ustajacznia, Husserl powiedziałby: ontyfikuje, świadomość i w istocie stanowi przeciwieństwo poznania bezpośredniego.

W ten sposób absolutna świadomość stanowi anonimowo funkcjonującą subiektywność⁶³. Odsłonięta dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej subiektywność okazuje się tym samym w swych najgłębszych warstwach anonimowa: jako absolut transcendentalny nie pozostaje w relacji do siebie i wymyka się obiektywizującym aktem refleksji, przy czym anonimowość ta nie może być nigdy przezwyciężona. Jeżeli zatem mówimy o anonimowości przepływu przeżyć (anonimowości absolutnej subiektywności), to jest to anonimowość, która nigdy nie może zostać zniesiona. Ta anonimowość zasadniczo różni się od anonimowości przenikającej całe nasze konstytuujące życie w nastawieniu naturalnym, anonimowości w sensie zatracania się subiektywności w świecie, którą możemy przezwyciężyć za pomocą redukcji fenomenologicznej, zmieniając nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne. O ile zatem anonimowość w sensie zatracania się subiektywności transcendentalnej w świecie stanowi granicę naturalnego poznania, granicę, którą można przekroczyć, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną, o tyle anonimowość jako istotowy rys absolutnej subiektywności należy potraktować jako granicę poznania transcendentalnego, granicę refleksji transcendentalnej, granicę, której nie sposób przekroczyć, nieprzekraczalną granicę wszelkiego poznania⁶⁴. Problem anonimowości absolutnej subiektywności można tym samym zaliczyć do „granicznych problemów fenomenologii”, które — żeby odwołać się do Rochusa Sowy — „przekraczają granice opisu fenomenologicznego” i należy je uznać — jak to czyni sam Husserl — za problemy „najwyższe i ostateczne”, problemy „metafizyczne”⁶⁵.

⁶² Zob.: A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 180; 184—187; K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 97—104, 118—122, 131—133.

⁶³ Świadomość anonimowa jest pierwotna wobec świadomości poddanej refleksji. Wszelka bowiem świadomość była anonimowa, zanim została poddana refleksji.

⁶⁴ Na temat dwóch typów anonimowości zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 7—15.

⁶⁵ Zob. R. Sowa: *Einleitung...*, s. XIX—XX.

Apodyktyczność i adekwatność — podwójne życie Ja transcendentalnego

Ponieważ świadomość w swym transcendentalnym rdzeniu nie prezentuje się taka, jaka jest, to znaczy w transcendentalno-refleksyjnym doświadczeniu samego siebie to, co domniemywane, przekracza zakres tego, co naocznie dane, przeto sama sfera transcendentalna dopuszcza możliwość krytyki analogicznej do tej, która odnosi się do nastawienia naturalnego: „W doświadczeniu tym ego dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczane, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia — jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólne, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne (*habituellen Eigenheiten*). [...] Rzeczywistość pierwszej w sobie podstawy poznania jest odpowiednio do tego wprawdzie absolutnie pewna, nie jest natomiast wprost pewne to, co określa bliżej jej byt, a co w fazie rozpościerania się żywej oczywistości owego *Ja jestem* nie jest jeszcze samo dane, lecz tylko z charakterem presumpcji antycypowane (*präsumiert*). To współimplikowane w oczywistości apodyktycznej presumpcyjne antycypowanie podlega więc, jeżeli idzie o możliwość jego wypełnienia, krytyce, która mogłaby — ewentualnie z apodyktycznością — określić jego zasięg. Jak dalece transcendentalne Ja może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego i jak daleko — mimo tej możliwości złudzeń — sięga absolutna niepowątpiewalność jego zasobów (*Bestände*)?”⁶⁶. W tym słynnym fragmencie *Medytacji kartezyjskich* Husserl dokonuje różnicowania oczywistości adekwatnej i oczywistości apodyktycznej, przyznając, że pewność istnienia transcendentalnej subiektywności nie musi iść w parze z adekwatnością jej poznania, a zatem oczywistość apodyktyczna jest możliwa „nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych”⁶⁷. Mówiąc o tym, co współimplikowane czy presumpcyjnie

⁶⁶ E. Husserl: *Medytacje kartezyjskie...*, s. 32—33.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 21.

antycypowane w żywej terażniejszości „Ja jestem”, Husserl potwierdza tezę filozofii podejrzenia, że świadomość siebie jest równie problematyczna jak świadomość rzeczy. Jak pisze Ricoeur, komentując ten fragment *Medytacji kartezjańskich*, „*cogito* również jest pewną presumpcyjnie antycypowaną pewnością; i nikt nie wie, do jakiego stopnia. Zdecydowana pewność owego »ja jestem« obejmuje nierozstrzygnięte pytanie o możliwy zasięg złudzenia co do siebie samego”⁶⁸. Co więcej, nieadekwację, jaką Husserl przypisuje sferze rozpościerającej się poza żywą terażniejszością „Ja jestem”, należy odnieść również — wbrew przywołanej wcześniej wypowiedzi z *Medytacji kartezjańskich* — do owej terażniejszości, bo terażniejszość ta pozostaje anonimowa. Sam pogląd o adekwatności prezentacji żywej terażniejszości „Ja jestem”, rdzenia transcendentального samodoświadczenia, jest niekompatybilny z uznaniem anonimowości stojąco-płynącej terażniejszości. Jeżeli stojąco-płynąca terażniejszość pozostaje anonimowa, a refleksja jest rozumiana jako *Nachgewahren*, to nie jest możliwe adekwatne uchwycenie żywej terażniejszości czystego Ja — w refleksji wszelka obecność zostaje zatrzymana (uświadomiona) jako miniona, ulega odterażnieniu (*Entgegenwärtigung*). Żywa terażniejszość nie dochodzi do prezentacji, która byłaby zarazem apodyktyczna i adekwatna, lecz jawi się jedynie apodyktycznie jako stała obecność „Ja jestem” we wszystkich formach transcendentального samodoświadczenia⁶⁹.

W związku z problematyką złudzeń dotyczących transcendentального samodoświadczenia w *Logice formalnej i logice transcendentальной* Husserl pisze wprost: „Nawet oczywistość, która podaje się za apodyktyczną, może odsłonić się jako złudzenie”⁷⁰. To w żadnym wypadku nie umniejsza roli oczywistości jako instancji testującej prawomocność wszelkich twierdzeń, ponieważ przekreślenie wcześniej niepowątpiewalnej oczywistości dokonuje się w innej oczywistości apodyktycznej, przy czym sama oczywistość apodyktyczna nie jest bezpośrednio dana, lecz zadana. „Absolutna oczywistość — komentuje Iso Kern — nie jest już czymś danym, lecz czymś z a d a n y m, to znaczy i d e a, jak Husserl jasno przyznaje w *Logice formalnej i logice transcendentальной*”⁷¹. Oczywistość apodyktyczna nie jest dana w tym sensie, że nie idzie w parze z oczywistością adekwatną w sensie pełnej samoprezentacji przedmiotu. Zauważmy w tym miejscu,

⁶⁸ P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 349—350.

⁶⁹ Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 72—73.

⁷⁰ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumienia logicznego*. Tłum. G. Sowiński. Warszawa 2011, s. 154.

⁷¹ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 237.

że jedynie oczywistość apodyktyczna *ego cogito* nie może zostać przekreślona, przy czym apodyktyczność mojego „Ja jestem” potwierdza się w jego nieadekwatności. Ricoeur tak to ujmując: „apodyktyczność *Cogito* nie może zostać poświadczona, jeśli równocześnie nie uzna się nieadekwatności świadomości; możliwość, iż się mylę co do mnie samego w każdym wypowiedzeniu ontycznym, które wygłaszam na swój temat, jest koekstensywna do pewności *Ja myślę*”⁷². Jeżeli chodzi o samą oczywistość apodyktyczną *ego cogito*, to nie może ona ulec zanegowaniu, ponieważ przy każdej próbie negacji czy wątplenia zostaje na nowo potwierdzona: jeżeli próbuję każdorazowo *ego cogito* (na przykład treść spostrzeżenia) uznać za nieistniejące bądź wątpliwe, to natychmiast pojmuję w krytycznej refleksji bezzasadność założenia nieistnienia oraz bycie niewątpliwym, tak że samo istnienie pozostaje nie tylko nienaruszone, lecz również potwierdzone⁷³.

Jako Ja transcendentalne, jestem zatem podmiotem podwójnego życia, które co do istnienia jest konieczne i niepowątpiewalne, a co do „jak określić” — przypadkowe i „może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego”⁷⁴. Moje istnienie jest konieczne: „Ja jestem” należy uznać za pierwotny, absolutny fakt, ale to, że jestem tak, a nie inaczej, stanowi jedynie przypadkowy fakt. Innymi słowy, niemożliwość niebycia mojego Ja transcendentalnego idzie w parze z możliwością jego bycia inaczej. Absolutna subiektywność co do bytu jawi się tym samym apodyktycznie, a co do treści — nieadekwatnie. To podwójne życie Ja transcendentalnego otwiera możliwość krytyki poznania czy filozofii podejrzenia (bo, jak zauważa Ricoeur, „moment krytyczny” to „moment podejrzenia”⁷⁵), która dokonuje się na podstawie apodyktycznej pewności „Ja jestem”. Fenomenologia Husserla jest zatem filozofią pewności co do faktu, że jestem, faktu, że teraz spostrzegam, przypominam sobie, myślę, czuję, i filozofią podejrzenia co do tego, czym jestem. Podwójne życie Ja transcendentalnego (apodyktycznego co do bytu i nieadekwatnego co do treści) potwierdza naczelną ideę filozofii podejrzenia w wymiarze transcendentalnym, a mianowicie, że o świadomości można wprawdzie apodyktycznie powiedzieć, że jest, ale nie

⁷² P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 389.

⁷³ Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 63, 116.

⁷⁴ Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 2: 1921—1928. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973, s. 151—158.

⁷⁵ Zob. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, s. 216.

można uznać jej za taką, jaka się jawi samej sobie. Ricoeur ową ideę filozofii podejrzania, odnosząc ją w szczególności do psychoanalizy jako reprezentatywnej postaci filozofii podejrzania, tak ujmuje: „Co do apodyktyczności, myślę - jestem jest rzeczywiście implikowane nawet przez wątplenie, błąd, złudzenie: nawet jeśli złośliwy duch wprowadza mnie w błąd we wszystkich moich twierdzeniach, jest oczywiste, że ja, który myślę, jestem. Lecz tę niezwalczoną apodyktyczność łatwo pomylić z adekwatnością, zgodnie z którą jestem taki, jakim się postrzegam. Sąd tetyczny, by posłużyć się wyrażeniem Fichtego, absolutne ustanowienie egzystencji, miesza się z sądem percepcyjnym, z apercpcją mego bycia - takim - oto. [...] Ja jestem, ale jaki jestem — ja, który jestem? Tego już nie mogę wiedzieć. Inaczej mówiąc, refleksja utraciła pewność co do istoty świadomości. To, czym jestem, jest równie problematyczne, jak apodyktyczny jest fakt, że jestem”⁷⁶.

⁷⁶ P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu...*, s. 195.

Piotr Łaciak

Husserl's Phenomenology — a Philosophy of Suspicion or Certainty?

Keywords: Edmund Husserl, Paul Ricoeur, the masters of suspicion, genetic phenomenology, evidence, consciousness

S u m m a r y

The aim of the article is to question the Cartesian interpretation of Husserl's philosophy. In that interpretation Husserl is regarded as a representative of epistemological fundamentalism characterized by searching for the foundations of cognition in the transcendental consciousness given in the absolute and adequate evidence. The thesis of this article states that the essential anonymity which Husserl ascribes to consciousness is the crucial argument for his questioning of the Cartesian myth of the self-transparency of consciousness and thus allows for regarding him as the master of suspicion in a meaning which Paul Ricoeur has endowed this concept with. According to Husserl, consciousness, at the beginning of philosophical thinking, appears to be unknown, hidden, since a human being living in a natural disposition, is immersed in anonymity and forgets about his own subjectivity. Though this anonymity may be overcome by means of phenomenological reduction, the transcendental consciousness, uncovered due to that reduction, in its deepest layers will remain anonymous and will not present itself adequately in self-reflection.

Piotr Łaciak

Husserls Phänomenologie — Philosophie des Verdachts oder der Gewissheit?

Schlüsselwörter: Edmund Husserl, Paul Ricoeur, Meister des Verdachts, genetische Phänomenologie, Evidenz, Bewusstsein

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

Der Artikel bezweckt, die kartesianische Interpretation der Philosophie Husserls in Frage zu stellen. Nach der Auslegung wird Husserl für einen repräsentativen Vertreter des epistemologischen Fundamentalismus gehalten. Der letzte charakterisiert sich durch die Suche nach Erkenntnisgrundlagen in dem, in einer absoluten und adäquaten Evidenz gegebenen transzendentalen Bewusstsein. Die These des Artikels lautet: die von Husserl dem Bewusstsein beigemessene prinzipielle Anonymität ist ein Argument dafür, dass er den kartesianischen Mythos über die Selbstklarheit des Bewusstseins in Frage stellt und so als Meister des Verdachts in dem von Paul Ricoeur gemeinten Sinne betrachtet werden kann. Im Ausgangspunkt des Philosophierens scheint das Bewusstsein — so Husserl — unbekannt und versteckt zu sein, weil der eine natürliche Einstellung zur Welt habende Mensch in eine Anonymität vertieft ist und seine eigene Subjektivität vergisst. Diese Anonymität ist zwar mittels der phänomenologischen Reduktion zu überwinden, doch das dank der Reduktion enthüllte transzendente Bewusstsein bleibt in seinen tiefsten Schichten auch anonym und stellt sich in der Selbstreflexion nicht adäquat dar.