

Piotr Łaciak

Husserl a problem istnienia świata

Słowa klucze: Edmund Husserl, generalna teza naturalnego nastawienia, istnienie świata, świadomość, idealizm transcendentálny, monizm transcendentálny

Tytuł prezentowanego tekstu może wprawdzie wywoływać konotacje Ingardenowskie, ale nie stanowi nawiązania do monumentalnego dzieła Romana Ingardena *Spór o istnienie świata*. Stanowisko Husserla w interesującej nas kwestii zostanie przedstawione niezależnie od kontrowersji: Husserl — Ingarden. Kontrowersja ta z pewnością rzuca światło na poglądy samego Husserla na temat istnienia świata, ale niniejszy tekst nie aspiruje do prezentacji posiłkującej się rozstrzygnięciami zewnętrznymi wobec fenomenologii transcendentálnej, lecz stanowi próbę spojrzenia na problematykę istnienia świata od wewnątrz Husserlowskiej filozofii. Nieprzypadkowo użyliśmy wyrażenia „problem istnienia świata”. Punktem wyjścia rozważań fenomenologicznych bowiem jest krytyka naturalnej, naiwnej postawy, opatrząca tę postawę wskaźnikiem problematyczności. Co więcej, problematyzację tego, co naturalnie rozumiałe samo przez się, oraz uczynienie go transcendentálnej rozumiały można uznać za charakterystyczną metodę fenomenologii¹, a istnienie świata, które uchodzi w naszym nastawieniu naturalnym za samozrozumiałe, okazuje się dla fenomenologa zagadką wszelkich zagadek. Na ten temat

¹ Zob. S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht 2006, s. 3—22.

w *Kryzysie nauk europejskich...* czytamy: „Na początku fenomenolog żyje takim paradoksem, że to, co samo przez się rozumiałe, musi widzieć jako problematyczne, jako zagadkowe oraz że odtąd nie może mieć żadnego innego problemu naukowego poza tym, by uniwersalną samą przez się rozumiałość istnienia świata — która dla niego jest największą ze wszystkich zagadek — przemienić w rozumiałość [rzeczywista]”².

Generalna teza naturalnego nastawienia jako przeświadczeniowa pewność istnienia świata

Gdy Husserl mówi o istnieniu świata, ma na uwadze transcendentny względem świadomości byt, uznawany za istniejący w tak zwanej generalnej tezie naturalnego nastawienia, w której ów byt jest pierwotnie, przedrefleksyjnie uświadamiany. To właśnie objaśnienie sensu generalnej tezy naturalnego nastawienia ma decydujące znaczenie dla rozstrzygnięcia problemu istnienia świata.

Nastawienie naturalne jest nastawieniem, które przyjmujemy jako ludzie wrzuceni w świat, poznający coś, działający, chcący czegoś itd. Dla nastawienia naturalnego charakterystyczne jest uwięzienie w świecie: podmiot wyobcowuje się, zapomina o sobie, zatracą się w świecie³. Naturalny świat nie jest ogółem realności, lecz uniwersalnym horyzontem, zawsze już potencjalnie obecnym w aktualnym doświadczeniu jednostkowych rzeczy, zapewniającym możliwość jednogodności przebiegu samego doświadczenia oraz rozumienia tego, co doświadczane. To bowiem, co aktualnie spostrzegane, przeniknięte jest „pewnym niejasno uświadamianym horyzontem

² E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 183—184. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism*. Tłum. S. Walczewska. W: K. Święcicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 188.

³ Zob.: E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*. In: Idem: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg—München 2004, s. 107—108; Idem: *Edmund Husserl*. In: Idem: *Nähe und Distanz...*, s. 89.

nieokreślonej rzeczywistości⁴, a wszelka aktywność poznawcza nastawienia naturalnego nakierowana na pojedynczy przedmiot implikuje świat jako swój horyzont. W nastawieniu naturalnym pozostajemy zamknięci w horyzoncie świata i żywimy jednocześnie przeświadczenie o realnym jego istnieniu, nie rozpoznając świadomości jako podstawy obowiązywania tego przeświadczenia. Zdaniem Husserla, nasze nastawienie naturalne jest zatem przeniknięte wiarą (*Glaube*) w istnienie świata, wiarą, która sprawia, że świat uświadamiamy sobie przedrefleksyjnie jako wstępnie dany, jako zastany, to znaczy istniejący przed wszelkim możliwym odniesieniem do świadomości, a samych siebie uznajemy za ludzi istniejących w świecie. „Świadomość świata — czytamy w *Erfahrung und Urteil*... — jest świadomością w modus pewności przeświadczeniowej (*Glaubensgewißheit*) [...]”⁵. Owa pewność przeświadczeniowa stanowi pewność samą przez się zrozumiałą, pewność anonimową⁶, która nie pochodzi z refleksji, ponieważ bezrefleksyjność — żeby się odwołać do Władysława Stróżewskiego — należy uznać za charakterystyczną cechę przeświadczeń. „Przeświadczenia — pisze Stróżewski — są przeżywane tak, jak na początku zostały przyjęte, bez zastanawiania się nad ich źródłem czy ich poznawczą wartością. Przeświadczenie wyklucza zastanawianie się nad nim, poddawanie próbie, wątplenie. Jest bezkrytycznie akceptowane takim, jakim jest — aż do momentu dokonania na nim swoistego *epoché* [...]”⁷.

Tę przeświadczeniową pewność istnienia świata Husserl nazywa generalną tezą naturalnego nastawienia. „Teza generalna — odwołajmy się do *Idei I* — mocą której realny świat otaczający jest nie tylko w ogóle ujęciowo uświadamiany, lecz uświadamiany jako istniejąca »rzeczywistość«, polega naturalnie nie na jakimś osobnym akcie, na jakimś artykułowanym sądzie o istnieniu. Jest ona wszak czymś trwale utrzymującym się przez cały okres trwania tego nastawienia, tj. podczas naturalnego przytomnego

⁴ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 82.

⁵ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 25. Brak adnotacji o tłumaczu oznacza, że tłumaczenia dokonał autor artykułu.

⁶ W fenomenologii „anonimowy” to „zakryty”, „nietematyczny”, „zaslepiiony”, w przeciwieństwie do „poddanego refleksji”, czyli „odsłoniętego”, „tematycznego”, „dochodzącego do jasnej świadomości”. Zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice 2012, s. 7–15.

⁷ W. Stróżewski: *O przeświadczeniach*. W: Idem: *Logos, wartość, miłość*. Kraków 2013, s. 88.

życia. To, co za każdym razem spostrzegane, jasno lub niejasno uobecnione, krótko: wszystko z naturalnego świata, co jest uświadamiane doświadczeniowo i przed wszelkim myśleniem, posiada w swej całości i we wszystkich wyodrębnionych członach charakter [czegoś] »tu [istniejącego]« (»da«), czegoś »obecnego [pod ręką]« (»vorhanden«); charakter, na którym z istoty da się oprzeć wyraźny (orzekający) sąd egzystencjalny z nim zgodny. Jeżeli wypowiadamy ten sąd, to przecież wiemy, żeśmy w nim jedynie uczynili tematem i ujęli orzekająco to, co nietematycznie, niepomyślane, nieorzeczone już tkwiło jakoś w pierwotnym doświadczeniu, *resp.* w tym, co doświadczone, tkwiło jako charakter czegoś »istniejącego« (*des* »Vorhanden«)⁸. Tezę generalną, dzięki której świat uświadamiamy sobie jako rzeczywistość istniejącą, należy zatem rozumieć nie jako sąd (*Urteil*), lecz — jak przyznaje sam Husserl — jako uniwersalny przesąd (*Vorurteil*), to znaczy niewyrażone, nieuświadomione uznanie istnienia świata, w sposób skryty założone we wszelkim naturalnym doświadczeniu⁹. Skoro generalna teza naturalnego nastawienia ma status przeświadczenia samego przez się zrozumiałego czy przesądu, przyjmując postawę naturalną, świat zastajemy jako już istniejący, stale obecny, bezproblemalnie obowiązujący w każdym wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniu. Świat uświadamiany i uznawany za istniejący w tezie generalnej stanowi tym samym „uniwersum danego wstępnie tego, co samo przez się zrozumiałe”¹⁰.

Teza generalna jest uniwersalną apercepcją świata w *modus* pewności istnienia, przenikającą całe nasze naturalne życie. W niej zbiegają się wszelkie szczegółowe transcendentno-egzystencjalne tezy, w których dochodzi do uznania istnienia pewnych (transcendentnych wobec świadomości) bytów, przy czym jeżeli jakieś pojedyncze tezy zostaną przekreślone w dalszym przebiegu doświadczenia, nie naruszy to w niczym obowiązywania tezy generalnej¹¹. Stąd wniosek, że teza

⁸ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 88.

⁹ Zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 528—531; Idem: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929—1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006, s. 41. Zob. również S. Taguchi: *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl...*, s. 16.

¹⁰ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie...*, s. 183. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 188.

¹¹ Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 114—115. W tym kontekście Marek Rosiak pisze: „Żadne zmysłowe

generalna jest apercpcją stałą, która pozostaje mimo zmiany jednostkowych apercpcji czy nawet po ich uchyleniu¹². Zaznaczmy dobitnie, że teza generalna jako przeświadczenie o istnieniu świata nigdy nie może być w nastawieniu naturalnym ani uzasadniona, ani nawet rozpoznana jako przeświadczenie, w tym bowiem nastawieniu jest spełniana nietematycznie, bez udziału refleksji. Według Husserla, refleksja jest jedynym źródłem wiedzy o subiektywności i zasobach jej przeżyć, ponieważ bezrefleksyjna świadomość nie ma charakteru poznania, tak że przeżywając w nastawieniu naturalnym bezrefleksyjnie (anonimowo) tezę o istnieniu świata, świadomość nie dostrzega owej tezy jako własnego przeżycia, na którego mocy uznaje świat za istniejący. Innymi słowy, w nastawieniu naturalnym nie rozpoznajemy tezy naturalnego nastawienia, zatracając się w uznawanym w tezie świecie. „Teza generalna — komentuje Fink — jest [...] uznaniem w bycie (*Setzung*), którego nie spełniamy otwarcie i wyraźnie, lecz w zapomnieniu”¹³. Sam Husserl tezę generalną pojmuje jako nietematyczne założenie, założenie nie w znaczeniu przesłanki, lecz „ogólnego sensu naturalnego życia”, sensu, który tkwi w każdym konkretnym akcie tego życia, aczkolwiek pozostaje niewyrażony¹⁴. W ten sposób w naturalnym doświadczeniu byt świata jest stale z a ł o ż o n y, a założenie to okazuje się — jak zaznacza Fink — „ogólnie przyjętym, chociaż stale, by tak powiedzieć, *zapomnianym* charakterem podstawowym doświadczenia świata”¹⁵.

złudzenia, które sobie uświadamiamy, żadne przekreślenia egzystencjalnych tez dotyczących poszczególnych przedmiotów świadomości nie są w stanie tym generalnym przekonaniem zachwiać, bo przecież z tego, że to czy tamto nie istnieje (realnie), nie wynika w żaden sposób, że w ogóle nic realnie nie istnieje”. M. Rosiak: *Studia z problematyki realizmu-idealizmu*. Wrocław 2012, s. 144.

¹² Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik...*, s. 114–115.

¹³ E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“...*, s. 103.

¹⁴ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 246 (przypis).

¹⁵ E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. In: *Idem: Studien zur Phänomenologie 1930–1939...*, s. 12.

Istnienie świata jako korelat generalnej tezy naturalnego nastawienia

Teza generalna okazuje się przeświadczeniem czy przesądem, ponieważ w nastawieniu naturalnym jest spełniana bezrefleksyjnie i w tym nastawieniu nie może być rozpoznane źródło jej prawomocności. Już samo rozpoznanie owej tezy stanowi transcendentálny wgląd. W samym nastawieniu naturalnym bowiem nie daje się tematyzować świadomość obowiązywania świata tego nastawienia, jako że nastawienie naturalne pozostaje dla samego siebie zakryte, a w efekcie opuszczamy nastawienie naturalne wtedy, gdy czynimy je przedmiotem badań fenomenologicznych, przyjmując postawę transcendentálną¹⁶. Józef Tischner tak to ujmuje: „Ten, kto żyje wtopiony w horyzont świata, nie wie nic o własnym wtopieniu w świat. A ten, kto o tym wie, kto rozwija teorię tego stanu, wyzwolił się z zanurzenia w świecie”¹⁷. Innymi słowy, opuszczamy nastawienie naturalne, gdy poddajemy je krytycznej refleksji, problematyzujemy ważność naszego naiwnego uznawania świata i odsłaniamy u k r y t y, prawdziwy sens owego uznawania. Fenomenolog nie ingeruje w nastawienie naturalne, nie unieważnia generalnej tezy tego nastawienia, lecz rozpoznaje ją, próbując zrozumieć jako przeświadczenie, od którego zależy ważność naszego doświadczenia świata. Robert Sokolowski zamysł fenomenologii komentuje następująco: „Kładzie ona nacisk na to, że użycia rozumu w nastawieniu naturalnym są obowiązujące i prawdziwe. Do prawdy docieramy przed wkroczeniem na scenę filozofii. To naturalne intencjonalności osiągają wypełnienie oraz oczywistość, a filozofia nigdy nie może ich zastąpić. Fenomenologia pasożytuje na nastawieniu naturalnym i wszystkich jego dokonaniach. Fenomenologia nie ma innego dostępu do rzeczy oraz jawności świata, jak tylko poprzez nastawienie naturalne i jego intencjonalności. Fenomenologia wkracza zawsze potem. Musi być skromna; powinna uznać prawdę

¹⁶ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 151. Sebastian Luft tak to ujmuje: „Nastawienie naturalne jest dla siebie ukryte i nie wie nic o sobie jako nastawieniu naturalnym, ponieważ gdyby wiedziało o sobie, nie byłoby już nastawieniem naturalnym”. S. Luft: *„Phänomenologie der Phänomenologie”. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 61.

¹⁷ J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: I d e m: *Myślenie według wartości*. Kraków 1993, s. 34.

i prawomocne dokonania naturalnego nastawienia, zarówno w jego praktycznym, jak i teoretycznym użyciu. Następnie kontemplujemy te dokonania oraz skorelowane z nimi podmiotowe aktywności, ale gdyby nie było tych dokonań, nie byłoby niczego, co filozofia mogłaby analizować. Musi istnieć prawdziwa opinia, musi istnieć wcześniejsza *doxa*, jeśli ma istnieć filozofia. Dopiero potem fenomenologia może pomóc w wyjaśnieniu, czym są naturalne intencjonalności, nigdy jednak ich nie zastępując¹⁸.

Nastawienie naturalne opisujemy tylko z perspektywy transcendentalnej, zgodnie z zasadą, że opis nastawienia naturalnego jest możliwy dopiero wtedy, gdy opuścimy jego obszar, przy czym kontemplację nastawienia naturalnego inicjuje redukcja fenomenologiczna. Husserlowska fenomenologia wymaga przeciwnego naturze ukierunkowania, a takie ukierunkowanie następuje dzięki refleksji. W nastawieniu naturalnym doświadczamy zewnętrznych, obcych świadomości przedmiotów, będąc wprost na nie nakierowani. Zmieniamy nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne, gdy za pomocą refleksji kierujemy się na przeżycia, w których uświadamiamy sobie owe przedmioty. Ścisłej mówiąc, w nastawieniu transcendentalnym transcendentny, realnie istniejący przedmiot zostaje potraktowany jako noemat, czyli korelat noez, mnogości aktów świadomościowych, korelat wzięty dokładnie tak, jak się prezentuje w przeżyciach. Sam rzeczywisty świat pozostaje takim, jakim jest, zmienia się tylko nasze nastawienie wobec niego: świat jest ujmowany tak, jak się nam jawi, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego transcendującego korelację noetyczno-noematyczną obiektywnego istnienia (istnienia „w sobie”). Po dokonaniu redukcji dochodzimy tym samym nie tyle do sfery przeżyć, ile do zakrytej w nastawieniu naturalnym korelacji między świadomością i światem, dlatego redukcja fenomenologiczna nie oznacza subiektywistycznego zawężenia pola badań, lecz jego rozszerzenie o nowy wymiar — wymiar świadomości, w której konstytuuje się świat, tak że korelacji między świadomością i światem Husserl nadaje charakter konstytucji transcendentalnej. Korelację tę Hans-Georg Gadamer objaśnia w następujący sposób: „Husserl chce [...] powiedzieć, że nie można uważać subiektywności za przeciwieństwo obiektywności, gdyż takie pojęcie subiektywności samo byłoby myślane obiektywistycznie. Jego fenomenologia transcendentalna chce w zamian być »badaniem korelacji«. To zaś oznacza: pierwotny jest stosunek, a »bieguny«, na jakie się on różnicuje, są objęte

¹⁸ R. Sokółowski: *Wprowadzenie do fenomenologii*. Tłum. M. Rogalski. Kraków 2012, s. 74.

nim samym, tak jak istota żywa ogarnia swe życiowe uzewnętrznienia jednolitością swego ograniczonego bytu”¹⁹.

Pojęcie „redukcja fenomenologiczna” jest dość niefortunnym wyrażeniem, bo stwarza sposobność do dezinterpretacji fenomenologii transcendentalnej. Na ten fakt zwraca uwagę Ernst Tugendhat, który przyznaje, że mówienie o redukcji jest mylące, i można powiedzieć, że to właśnie nastawienie naturalne jest nastawieniem zredukowanym, ponieważ w nastawieniu naturalnym jesteśmy nakierowani jednostronnie na świat, nie dostrzegając korelacji między świadomością i światem, podczas gdy w nastawieniu transcendentalnym zyskujemy wgląd w tę uniwersalną korelację²⁰. Jeszcze większych trudności naręcza samo określenie redukcji fenomenologicznej: redukcja fenomenologiczna jest dosłownie rozumiana jako „wyłączenie”, „branie w nawias” czy „zawieszenie” generalnej tezy naturalnego nastawienia. Odwołajmy się do samego Husserla: „Tezy, którą spełniliśmy, nie porzucamy, nie zmieniamy nic w naszym przekonaniu [...]. A jednak teza doznaje pewnej modyfikacji — podczas gdy pozostaje ona w sobie tym, czym jest, jak by uchylały jej działanie (*setzen... »ausser Aktion«*), »wyłączamy ją«, »bierzemy ją w nawias«. Istnieje ona jeszcze nadal, tak jak to, co ujęte w nawias, w nawiasie, jak to, co wyłączone, poza zasięgiem połączenia. Możemy też powiedzieć: Teza jest przeżyciem, nie czynimy jednak z niej »żadnego użytku« [...]; raczej chodzi tu [...] o nasuwające odpowiednie intuicje określenie szczególnego rodzaju odmiany świadomości, która dołącza się do pierwotnej prostej tezy [...] i przewartościowuje ją właśnie w pewien szczególny sposób”²¹. W nastawieniu naturalnym świat uświadamiamy sobie jako zastany, wstępnie dany, żyjąc w pierwotnej prostej tezie, to znaczy w tezie spełnianej bez udziału refleksji, bezwiednie, anonimowo, i w tej anonimowości ma źródło obiektywistyczna interpretacja świata jako bytu w sobie, wolnego od wszelkiej subiektywności. To właśnie anonimowy sposób spełniania generalnej tezy naturalnego nastawienia sprawia, że w nastawieniu naturalnym świat wysuwa się na plan pierwszy, a świadomość, uznająca mocą owej tezy świat za istniejący, schodzi na plan dalszy, ulega zapomnieniu. Dopiero dokonując redukcji, doprowadzamy tezę naturalnego nastawienia do świadomości tematycznej.

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

²⁰ Zob. E. T u g e n d h a t: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 200, 213.

²¹ E. H u s s e r l: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 90.

Nasuwa się pytanie, które ma rozstrzygające znaczenie dla właściwego zrozumienia redukcji fenomenologicznej: czy tematyczne odsłonięcie tezy generalnej i jej zawieszenie są dwiema różnymi następującymi po sobie fazami metody fenomenologicznej, czy też jednym i tym samym rozstrzygnięciem?. Sam Husserl skłania się raczej ku pogładowi, że refleksyjna tematyzacja tezy naturalnego nastawienia oznacza zarazem *epoché* względem niej²². Autor *Idei I* pogląd ten wyraża następująco: „W nastawieniu fenomenologicznym z a t a m o w u j e m y w zasadniczej ogólności s p e ł n i a n i e wszelkich tez należących do aktowych przeżyć (*kogitative Thesen*), tzn. spełnione »ujmujemy w nawias«, dla nowych badań nie solidaryzujemy się z tymi tezami, zamiast w nich żyć, spełniać je, spełniamy akty r e f l e k s j i zwrócone na nie i uchwytyjemy je same jako a b s o l u t n y byt, jakim są. Żyjemy teraz całkowicie w takich aktach drugiego stopnia, dla których tym, co dane, jest nieskończone pole absolutnych przeżyć — p o d s t a w o w e p o l e [badań] f e n o m e n o l o g i i”²³. W innym miejscu *Idei I* czytamy: „Jako f e n o m e n o l o g o w i e powstrzymujemy się od wszelkich [...] 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 fenomenowi. Raczej przyglądamy się im, zamiast je podzielać, czynimy je obiektami, bierzemy je jako części składowe fenomenowi, tezę spostrzeżenia właśnie jako jego składową”²⁴. To, co Husserl mówi o tezach należących do przeżyć aktowych, należy odnieść do generalnej tezy naturalnego nastawienia, ponieważ teza generalna — powtórzmy — przenika całe nasze naturalne życie i jest założona w każdym transcendentnym uznaniu w bycie, toteż zawieszenie wszelkich jednostkowych tez jest możliwe w ramach zawieszenia tezy generalnej. Tak więc w nastawieniu fenomenologicznym powstrzymujemy się od naiwnego spełniania tezy generalnej i żyjemy w aktach drugiego stopnia, kierując na tę tezę refleksyjne spojrzenie oraz ujmując ją jako dokonanie świadomości transcendentalnej. Zawieszenie generalnej tezy naturalnego nastawienia można zatem zinterpretować jako powstrzymanie się od bezrefleksyjnego (anonimowego) spełniania tezy, to znaczy jako jej refleksyjne odsłonięcie, tak że modyfikacja, jakiej doznaje teza w ramach redukcji, jest modyfikacją refleksyjną: teza z przeży-

²² Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987, s. 42—43.

²³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 152—153.

²⁴ *Ibidem*, s. 293—294.

cia nietematycznego (anonimowego) staje się przeżyciem tematycznym (poddanym refleksji)²⁵.

Husserl, tematyzując tezę generalną jako przeżycie, dochodzi do zagadnienia istnienia świata, ponieważ z perspektywy fenomenologii samo istnienie świata należy potraktować jako korelat owego przeżycia. Początkowo autor *Badań logicznych* był wprawdzie rzecznikiem metafizycznej bezzałożeniowości (neutralności) i traktował pytanie o istnienie świata zewnętrznego jako pytanie pozbawione znaczenia dla fenomenologii, ale neutralność metafizyczna charakteryzowała jedynie wczesne stadium fenomenologii, jakim była fenomenologia opisowa²⁶. Fenomenologia opisowa, w szczególności fenomenologia *Badań logicznych* (1900/1901), ma charakter noetyczny, uznając za oczywiste i niewątpliwe dane ujmowalne w refleksji akty i ograniczając się — jak czytamy w pierwszym wydaniu *Badań logicznych* — „do jedynie opisowej analizy przeżyć co do ich efektywnej zawartości”²⁷. Tak więc w *Badaniach logicznych*, w których Husserl reprezentuje jeszcze przedtranscendentalny punkt widzenia, problem istnienia transcendentnego względem świadomości świata nie jest problemem teoriopoznawczym, lecz metafizycznym, toteż nie wchodzi w zakres fenomenologicznego rozważania, ponieważ fenomenologia (opisowa) zawiesza wszelką metafizykę, nie odsłaniając jeszcze zakrytej w nastawieniu naturalnym korelacji między generalną tezą tego nastawienia i istnieniem świata. W konsekwencji również poszczególne przedmioty rzeczywiste nie są jeszcze rozpoznane jako korelaty doksyeczno-tetycznych aktywności w noezach i nadal pozostają intendowanymi przedmiotami, które różnią się ontologicznym statusem od intendujących je aktów; jako takie, są jeszcze przedmiotami zastawianymi w swym byciu, nie zaś konstytuowanymi, a przepaść, jaka dzieli świadomość od rzeczywistego przedmiotu, jest przepaścią ontologiczną²⁸. Już jednak w wykładach z lat 1906/1907, zatytułowanych *Wprowadzenie do logiki i teorii poznania*, oraz w pięciu wykładach

²⁵ Zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 131—158.

²⁶ Zob. E. Husserl: *Badania logiczne. T. 2: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Cz. 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 26—31, 518. Zob. również D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla*. Tłum. M. Świąch. Kraków 2012, s. 14, 54—59.

²⁷ E. Husserl: *Badania logiczne...*, t. 2, cz. 1, s. 30. Zob. U. Melle: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von U. Melle. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 24. Dordrecht—Boston—Lancaster 1984, s. XXXVIII.

²⁸ Zob. E. Ströker: *Phänomenologische Studien...*, s. 56—59, 62—63.

z 1907 roku, opatrzonej tytułem *Idea fenomenologii*, zakres badań fenomenologicznych zostaje rozszerzony o transcendentne korelaty aktów świadomościowych, a w *Ideach I* (1913) fenomenologia zyskuje status systematycznej analizy noetyczno-noematycznej. W wykładach z lat 1906/1907 Husserl *explicite* włącza do badania fenomenologicznego to, co transcendentne, a w pięciu wykładach dochodzi do wniosku, że zadanie fenomenologii polega na rozwiązaniu zagadki poznania, która dotyczy stosunku immanencji do transcendencji²⁹.

Dopiero po rozszerzeniu zakresu badania fenomenologicznego na to, co transcendentne, następuje zwrot transcendentalny w fenomenologii, a sama świadomość transcendentalna jest świadomością konstytuującą rzeczywistość nie tylko w treści (*Sosein*), lecz i w istnieniu (*Sein*), tak że w nastawieniu transcendentalnym dochodzi do konstytucji prawdziwego bytu świata³⁰. „Konstytuowanie” nie oznacza ani wytwarzania, ani konstruowania w sensie kantowskim, czyli w znaczeniu narzucania podmiotowych form na poznawaną rzeczywistość³¹. Przeciwnie, konstytuowanie oznacza proces, jaki zachodzi w ramach intencjonalnej korelacji między świadomością i światem, proces, w którym świat wraz z wszelkimi istniejącymi w nim przedmiotami ujawnia się w świadomości takim, jakim jest, i to ujawnia się zarówno pod względem swej treści, jak i swego istnienia³².

Jeżeli mówimy o konstytucji świata w jego prawdziwym bycie, to mamy na uwadze korelację między generalną tezą naturalnego nastawienia i istnieniem świata. To właśnie teza generalna stanowi prapostać wszelkiego uznawania w bycie, a jej noematycznym korelatem jest świat jako rzeczywistość istniejąca. W momencie gdy opusz-

²⁹ Zob. E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 45—49.

³⁰ Zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 60—70.

³¹ Zob. R. Sokolowski: *Wprowadzenie do fenomenologii...*, s. 102.

³² „Ze wszystkich [...] największymi zagadnieniami są [...] — czytamy w *Ideach I* — zagadnienia »konstytucji przedmiotów w świadomości«. Dotyczą one sposobu, w jaki np. w odniesieniu do przyrody, noezy, nasycając sensem materiał i splatając się w wielorako-jednolite kontinua i syntezy, wytwarzają świadomość czegoś w ten sposób, że obiektywna jedność przedmiotu może się w tym jednoznacznie »ujawnić«, »wykazać« i dać się »rozumnie« określić”. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 275—276. Na aspekt konstytucji jako ujawniania, wydobywania na światło dzienne, artykułowania zwracają uwagę Robert Sokolowski i Dan Zahavi. Zob.: R. Sokolowski: *Wprowadzenie do fenomenologii...*, s. 102—103; D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 99.

czamy nastawienie naturalne, przeprowadzając redukcję, odsłaniamy za pomocą refleksji tezę generalną jako dokonanie świadomości konstytuujące świat, to znaczy uświadamiamy sobie, że zastajemy rzeczywistość tylko dlatego, że uznajemy ją za istniejącą na mocy owej tezy, że rzeczywistość musimy ujmować tak, jak jest uświadamiana, czyli jako korelat tezy generalnej; ostatecznie: korelat subiektywności, która funkcjonuje jako spełniająca tezę. W *Ideach I* czytamy, że „generalna teza [dotycząca] świata, którą spełniam w naturalnym nastawieniu [...], umożliwia to, że świadomościowo zastaję naprzeciw siebie istniejący świat rzeczy, że w tym świecie sobie przypisuję pewne ciało i teraz mogę siebie samego do tego świata zaliczyć”³³.

Ścisłej mówiąc, anonimowo żywiona w nastawieniu naturalnym generalna teza dotycząca świata zostaje rozpoznana po dokonaniu redukcji jako praprzeświadczenie (*Urglaube*) czy pramniemanie (*Urdoxa*), a odpowiadający pewności przeświadczeniowej (od strony noematycznej) charakter istnienia na pewno (bycia rzeczywistym) stanowi archetypiczną formę wszelkich *modi* istnienia³⁴. Husserl dochodzi ostatecznie do wniosku, że praprzeświadczenie w *modus* pewności istnienia (pramniemanie) sprawia, że „wszelkie akty w ogóle — także akty uczucia (*Gemüt*) i woli — są »u przedmiotowiające«, »konstruują« źródło w przedmioty, są koniecznymi źródłami różnych dziedzin bytu, a przy tym także przynależących do nich ontologii”³⁵. O ile istnienie świata okazuje się noematycznym korelatem tezy generalnej, o tyle istnienie poszczególnych przedmiotów w świecie należy uznać za korelat implikowanych w owej tezie jednostkowych uznań w bycie (*Setzungen*)³⁶. Jeżeli generalną tezę naturalnego nastawienia można potraktować jako prapostać wszelkiego uznawania w bycie, a redukcja ją odsłania, uwalniając od anonimowego spełniania, to przeprowadzenie redukcji fenomenologicznej jest równoznaczne z rozjaśnieniem tezy jako dokonania świadomości konstytuującego wszelkie *modi* istnienia. Innymi słowy, ponieważ prapostacią uznawania w bycie jest

³³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 113—114.

³⁴ Zob. *ibidem*, s. 336—342.

³⁵ *Ibidem*, s. 386. Zob. I. Kern: *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin—New York 1975, s. 147.

³⁶ Akty uznające w bycie (tetyczne), przykładowo zewnętrzne spostrzeżenie zmysłowe, to akty, które uznają swój przedmiot za istniejący i są przeciwstawione aktom samego tylko przedstawienia (*blosse Vorstellung*), czyli aktom pozbawionym momentu tetycznego, do jakich zaliczają się na przykład wyobrażenia fantazyjne. Zob. E. Husserl: *Badania logiczne...*, t. 2, cz. 1, s. 601—622.

teza naturalnego nastawienia jako praprzeświadczenie, przeto okazuje się ona zarazem prapostacią konstytuowania istnienia wszelkich przedmiotów w świadomości, zawartą w każdej świadomości tetycznej (uznającej w bycie). Konstytucja istnienia rzeczywistego przedmiotu wyraża tym samym korelację między jego modalnością bytową, to znaczy charakterem bycia rzeczywistym, i tetycznymi (doksycznymi) momentami aktów³⁷. Tak więc uznanie istnienia jakiegokolwiek rzeczywiście istniejącego przedmiotu ma charakter mniemania czy charakter przeświadczenia odpowiednich noez, a po stronie noematycznej charakterowi mniemania czy przeświadczenia odpowiada charakter istnienia: bycia rzeczywistym, przypisany temu przedmiotowi³⁸. W konsekwencji przedmioty transcendentne wobec świadomości okazują się przedmiotami uznanymi w swym byciu za istniejące na mocy mniemań czy przeświadczeń, tak że samo istnienie tego, co intendowane, zostaje potraktowane jako korelat domniemującego uznania w byciu. Gdy rzeczywisty, intendowany przez świadomość przedmiot rozumiemy transcendentally, staje się on fenomenem przedmiotu rzeczywistego, to znaczy noematem, a przepaść, jaka dzieli świadomość od fenomenu przedmiotu, czyli przedmiotu domniemanego jako realny, jest przepaścią sensu³⁹. Intendowany przez naturalną świadomość przedmiot transcendentny zostaje tym samym rozpoznany jako transcendentally immanentny przedmiot, który nie może się znajdować poza noematyczną sferą, ponieważ w odniesieniu do niej „poza” nie ma żadnego sensu⁴⁰.

³⁷ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 336—342.

³⁸ „Charakterami noetycznymi nawiązującymi odpowiednio do odmian istnienia — [charakterami] »mniemań« (*doxisch*) albo »charakterami przeświadczeń« — są przy naocznych przedstawieniach np. spostrzeżeniowe wizerzenie zawarte efektywnie w normalnym spostrzeżeniu jako w »zauważaniu« (*Gewahrung*) czegoś, a dokładniej, choćby spostrzeżeniowa pewność; jako noematyczny korelat na pojawiającym się »obiekcie« odpowiada jej charakter istnienia, charakter bycia »rzeczywistym«”. Ibidem, s. 336.

³⁹ Zob. E. Ströcker: *Phänomenologische Studien...*, s. 59.

⁴⁰ Zob. ibidem. Husserl wprawdzie odróżnia noemat (rozumiany jako „przedmiot [wzięty] w »jak« swoich określeń”) od przedmiotu noematu (rozumianego jako „noematyczny »przedmiot po prostu«” czy też „czyste *x* w abstrakcji od wszelkich orzeczników”), twierdząc, że noemat za pośrednictwem sensu odnosi się do swego przedmiotu (zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 425—431), ale tej różnicy między noematem a przedmiotem nie należy rozumieć jako różnicy między dwoma ontologicznie odrębnymi światami: światem sensu i światem rzeczywistości, ponieważ chodzi o różnicę w obrębie samego noematu, tak że noemat i przedmiot są czymś jednym i tym samym widzianym w odmienny sposób (zob. D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 74—89). Ścisłej mówiąc, przedmiot

Jeżeli zatem chodzi o problem istnienia świata w fenomenologii, to należałoby ściśle odróżnić — jak to czyni Dan Zahavi⁴¹ — dwa poziomy analiz fenomenologicznych: poziom fenomenologii opisowej (neutralnej metafizycznie) od poziomu fenomenologii transcendentalnej (niepozabawionej implikacji metafizycznych). O ile fenomenologia opisowa porzestaje na samej tylko analizie przeżyć i pozostawia w zawieszeniu realny świat, a w konsekwencji nie objaśnia ontologicznego statusu świata, o tyle w ramach fenomenologii transcendentalnej istnienie świata należy zawiesić po to, aby na nowo do niego powrócić, ponieważ transcendentalne wyłączenie świata (redukcja fenomenologiczna) oznacza zarazem objaśnienie świata w jego prawdziwym bycie; ściślej mówiąc, rozpoznanie prawdziwego bytu świata jako korelatu konstytucyjnych dokonań subiektywności transcendentalnej. Sam Husserl mówi wprost, że transcendentalna *epoché* nie implikuje utraty świata, lecz po jej przeprowadzeniu prawomocnie istniejący świat wraz z całym swym prawdziwym bytem znajduje się po stronie korelatu subiektywności transcendentalnej⁴², że „*epoché* nie jest wcale powstrzymaniem się od głosu odnośnie do istnienia świata i jakiegokolwiek sądu o nim, lecz drogą ujawnienia sądów dotyczących korelacji, drogą redukcji wszelkich jednostek bytowych do mnie samego oraz do mojej obdarzonej sensem i nadającej sens subiektywności wraz z jej zdolnościami”⁴³.

noematu tkwi w noemacie jako to, co w nim identyczne i nie pozwala mu się rozplynąć w zmieniających się określeniach. „Mówimy — pisze Husserl w *Ideach I* — że intencjonalny obiekt jest w ciągłym albo syntetycznym przebiegu świadomości stale uświadamiany, ale się w nim ciągle coraz »inaczej prezentuje«; że jest »t e n s a m«, tylko dany jest w innych orzecznikach, z inną zawartością określeń; to »on« się tylko pokazuje z różnych stron, przy czym określiły się bliżej orzeczniki, które [przedtem] były nieokreślone; albo że »ten« obiekt pozostawał w tym okresie swego dania niezmieniony, teraz jednak »on«, ten identyczny przedmiot, zmienia się, zyskuje przez tę zmianę na piękności, traci na wartości użytecznościowej itd. Jeżeli stale rozumiemy to jako noematyczny opis tego, co za każdym razem domniemane, jako takiego i jeżeli ten opis jest dokonywany — jak to zawsze jest możliwe — w czystej adekwacji, to wtedy w sposób oczywisty odcina się identyczny »przedmiot« intencjonalny od wymieniających się i zmiennych »orzeczników«”. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 428.

⁴¹ Zob. D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 54—59, 83—89.

⁴² Zob. 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. 432.

⁴³ E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 3: 1929—1935. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 15. Den Haag 1973, s. 366. Zob. D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 64—65.

Neutralność metafizyczna fenomenologii opisowej, zawieszającej wszelkie rozstrzygnięcia co do istnienia transcendentnego względem świadomości świata, prowadzi w istocie do kantowskiego dualizmu zjawiska i bytu w sobie, ponieważ wszelka neutralność metafizyczna „grozi ponownym wprowadzeniem pewnego rodzaju teorii dwóch światów, czyli teorii świata, jakim jest on dla nas, i świata, jakim jest sam w sobie”⁴⁴. Natomiast konsekwencją „zaangażowania” metafizycznego fenomenologii transcendentalnej jest przekonanie, że świadomość konstytuuje świat jako rzeczywistość istniejąca, konstytuuje świat w jego prawdziwym istnieniu, to znaczy świat ujawnia się świadomości takim, jakim jest⁴⁵. Redukcja nie jest niczym innym niż zmianą nastawienia, to znaczy po jej przeprowadzeniu w świecie nic się nie zmienia, lecz zmienia się nasze nastawienie wobec świata z nastawienia naturalnego, uwikłanego w różnego rodzaju przesady, zaciemniające obraz rzeczywistości, na nastawienie transcendentalne, umożliwiające widzenie świata w jego prawdzie. Tak więc w nastawieniu naturalnym ulegamy bezrefleksyjnie żywionym przesadom, prekoncepcjom, niedającym się intuicyjnie wykazać teoriom, które roszczą pretensje do tego, aby wyjaśnić świat, ale w istocie oddalają nas od prawdziwego bytu, popadając przeważnie — jak nauki pozytywne — w naturalistyczne przesady, absolutyzujące doświadczaną rzeczywistość⁴⁶. Gdy opuszczamy nastawienie naturalne, powracamy do badania bytu jako bytu. „Redukcja transcendentalna — pisze Robert Sokolowski — nie powinna [...] być postrzegana jako ucieczka od pytania o bycie (*being*) albo od badania bytu (*being*) jako bytu (*being*); wprost przeciwnie. Kiedy przechodzimy od nastawienia naturalnego do fenomenologicznego, to właśnie podnosimy kwestię bytu, ponieważ zaczynamy patrzeć na rzeczy dokładnie tak, jak są nam one dane, dokładnie tak, jak się manifestują, dokładnie tak, jak są określone przez »formę«, która jest zasadą ujawniania się rzeczy. Zaczynamy patrzeć na rzeczy w ich prawdzie i oczywistości (*evidencing*). Jest to właśnie patrzenie na nie w ich byciu”⁴⁷. Nasuwa się pytanie: jak w sensie fenomenologicznym określić bycie rzeczy?. Eugen Fink i Jean-Paul Sartre na to pytanie odpowiadają zgodnie: „prawdziwym

⁴⁴ D. Z a h a v i: *Fenomenologia Husserla...*, s. 85.

⁴⁵ To, że świat jawi się nam takim, jakim jest, nie oznacza, że jest możliwe adekwatne i apodyktyczne poznanie świata, czyli poznanie wykluczające możliwość złudzenia. Do problemu tego powrócimy w dalszych rozważaniach.

⁴⁶ Zob. P. Ł a c i a k: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 28–38

⁴⁷ R. S o k o l o w s k i: *Wprowadzenie do fenomenologii...*, s. 76.

byciem bytu jest fenomenalność” (Eugen Fink)⁴⁸, „byciem bytu [...] jest właśnie to, że się jawi” (Jean-Paul Sartre)⁴⁹. W pojęciu jawienia się jest pomyślany względny i absolutny sens fenomenu. „Fenomen — pisze Jean-Paul Sartre — pozostaje względny, bo »jawienie się« ze swej istoty zakłada kogoś, komu się coś jawi. Lecz nie ma on już tej podwójnej względności kantowskiego *Erscheinung* (zjawiska): nie wskazuje na coś niejako za swoimi plecami — na jakiś prawdziwy byt, który byłby absolutem. Fenomen jest absolutnie tym, czym jest, bo odsłania się *taki, jaki jest*. Może być badany i opisywany jako taki właśnie, dlatego *w sposób absolutny wskazuje na samego siebie*”⁵⁰.

Sam byt rzeczy konstytuuje się zatem w świadomości, przy czym byt dochodzi do samoprezentacji nie we wszelkiej świadomości, lecz tylko w wyróżnionej odmianie świadomości, ponieważ świadomość może być również świadomością zakrytą czy też zakłamaną. W nastawieniu naturalnym świadomość (świadomość naturalna czy empiryczna) zatracą się w świecie, zapomina o sobie, w języku Husserla pozostaje anonimowa i jako taka okazuje się nieznaną, nieprzejrzystą, a jeżeli ulega naturalistycznym przesądom, staje się świadomością fałszywą⁵¹. Redukcja fenomenologiczna oznacza przewyciężenie anonimowości świadomości, wyzwolenie świadomości z przesądów przesłaniających jej prawdziwy obraz samej siebie, wyzwolenie, doprowadzające wszelkie przesady do naoczności, do źródłowej oczywistości, umożliwiające podmiotowi życie w prawdzie. Wyzwalając podmiot

⁴⁸ E. Fink: *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*. In: *Ide m: Studien zur Phänomenologie 1930—1939...*, s. 200.

⁴⁹ J.-P. Sartre: *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb. Kraków 2007, s. 6. Tezę, że byciem bytu jest to, że się jawi, należy rozumieć w tym sensie, że istnienie przedmiotu pozostaje w związku z ideą możliwego zjawiania się, tak że przedmiot w znaczeniu fenomenologicznym może istnieć nawet wtedy, gdy faktycznie się nie zjawia. Zob. D. Z a h a v i: *Fenomenologia Husserla...*, s. 95—96. Na ten temat w *Kryzysie...* czytamy: „Cokolwiek byśmy brali pod uwagę, wszystko, co istnieje, co dla mnie i każdego dającego się pomyśleć podmiotu obowiązuje jako rzeczywistość istniejąca, stanowi przez to korelatywnie i z koniecznością istotową wskaźnik przynależnych do niego systematycznych różnorodności. Każdy wskazuje na pewną zgodną z ideą (*ideelle*) ogólność rzeczywistych i możliwych rodzajów prezentacji właściwych doświadczeniu, których każdy przejaw jest przejawem pewnego bytu, i to tego rodzaju, że każde konkretne, rzeczywiste doświadczenie urzeczywistnia z tej totalnej różnorodności pewien zgodny przebieg sposobów prezentacji, który w sposób ciągły wypełnia intencję zawartą w doświadczeniu”. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, s. 169. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 182.

⁵⁰ J.-P. Sartre: *Byt i nicość...*, s. 6.

⁵¹ Zob. P. Ł a c i a k: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 19—38.

z przesądów nastawienia naturalnego, redukcja odsłania zarazem świadomość źródłowo prezentującą, wolną od przesądów, to znaczy świadomość transcendentualno-konstituującą, a świadomość źródłowo prezentującą, której rzeczy jawią się takimi, jakimi są, aspiruje do miana oczywistości. Nieprzypadkowo Husserl już w *Badaniach logicznych* mówi o „ontologicznym przekształceniu pojęcia oczywistości”⁵²: oczywistość jest zdefiniowana ze względu na prezentujący się przedmiot i jako taka „jest [...] całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się, przedstawiają i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej osobie (selbst da), bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*”⁵³. Co więcej, zasadę wszelkich zasad fenomenologii można sformułować jako zasadę oczywistości, ponieważ zasada ta postuluje ograniczenie badania do sfery naocznych danych, a w konsekwencji — wyłączenie wszelkich wypowiedzi, które nie dają się intuicyjnie wykazać⁵⁴. Jeżeli pozostajemy wierni fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad, to przeżycia i transcendentne wobec świadomości przedmioty bierzemy tak, jak się we własnej osobie prezentują, a wszystko, co przekracza granice takiej prezentacji, „ujmujemy w nawias”. To właśnie oczywistość jako „uchwycenie bytu oraz jego określeń w *modus »własnej osoby«*”⁵⁵ jest źródłem prawomocności wszelkich przeświadczeń, wszelkiego uznawania w bycie. „Uznanie w bycie — czytamy w *Ideach I* — ma w źródłowej prezentacji swoją pierwotną podstawę prawomocności”⁵⁶. W fenomenologii pojęcie oczywistości ma tym samym decydujące znaczenie dla uprawnienia wszelkiego uznania w bycie: ostateczną instancją testującą prawomocność wszelkich tez jest źródłowo prezentująca naoczność. Wszystko, co domniemywane w świadomości tetycznej, rości pretensje do prawdziwego istnienia, a o uprawnieniu tego roszczenia rozstrzyga możliwość doprowadzenia tego, co domniemane, do oczywistości.

Tak więc to, co zawieszono na mocy *epoché*, wchodzi ponownie w obręb fenomenologii w „*modus obowiązywania samego tylko fenomenu*”⁵⁷ i jako takie wysuwa roszczenie do prawdziwego bytu, a rosz-

⁵² Zob. E. Husserl: *Badania logiczne...*, t. 2, cz. 1, s. 294.

⁵³ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 81–82.

⁵⁴ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 73–74.

⁵⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 22.

⁵⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 447.

⁵⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 29.

czenie to może być ważne lub nieważne. Po dokonaniu redukcji fenomenologicznej problem istnienia świata możemy zatem rozstrzygnąć w ramach korelacji noetyczno-noematycznej. Problem ten sprowadza się w istocie do pytania o to, „co właściwie znaczy »pretensja« świadomości do »odnoszenia« się rzeczywiście do jakiegoś przedmiotu, do bycia »trafną«, jak fenomenologicznie wyjaśnia się w aspekcie noezy i w aspekcie noematu »ważne« i »nieważne« odnoszenie się do przedmiotu”⁵⁸. Józef Czarkowski pytanie to formułuje następująco: „Pytanie nie jest więc takie: »Czy poznaniu zawartemu immanentnie w świadomości odpowiada jakaś transcendentna wobec świadomości rzeczywistość?«, lecz wyłącznie takie: »Co sprawia, że nasza wiara w świat, nasze uznania w bycie rzeczy mają moc obowiązującą, co te uznania uprawomocnia i odróżnia od roszczeń niezasadnych?«”⁵⁹.

Krytyczne objaśnienie generalnej tezy naturalnego nastawienia jako zadanie fenomenologii

Celem fenomenologii jest poddanie krytyce wszelkich przeświadczeń, a w szczególności praprzeświadczenia, jakim jest generalna teza naturalnego nastawienia; krytyce polegającej na sprawdzeniu ich prawomocności. W *Ideach I* Husserl poddaje krytycznej refleksji tezę naturalnego nastawienia, mając na celu poszukiwanie „ostatecznego źródła, z którego czerpie swe soki generalna teza [dotycząca] świata”⁶⁰. W fenomenologii nie można przyjmować żadnej nieprzebadanej podstawy poznania, a wszelkie przeświadczenia powinny zostać rozpoznane i krytycznie osądzone co do swej prawomocności. Fenomenologia, dążąc do urzeczywistnienia idei filozofii jako ścisłej nauki, wolnej od wszelkich przesądów, jakie płyną z nastawienia naturalnego, poddaje zatem przeświadczenia krytycznej refleksji, a owa kry-

⁵⁸ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 421.

⁵⁹ J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 139.

⁶⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 113—114.

tyczna refleksja polega na przyglądaniu się im, doprowadzeniu do oczywistości, zrozumieniu jako przeświadczeń w ich prawomocności⁶¹.

Jak zaznaczyliśmy, instancją testującą prawomocność przeświadczeń jest oczywistość. Wszelka oczywistość jest przeżyciem samoprezentacji fenomenu, ale nie wszelka wyklucza możliwość powątpiewalności o jego istnieniu. Taką możliwość kwestionuje jedynie oczywistość apodyktyczna, która zyskuje najwyższą rangę: „Wszelka oczywistość — czytamy w *Medytacjach kartezjańskich...* — jest uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia, która wyklucza przeto jakiegokolwiek wątplenie. Nie znaczy to jednak wcale, że wyklucza ona możliwość pomyślenia sobie takich okoliczności, w których to, co oczywiste, mogłoby w miarę upływu czasu (*nachher*) stawać się czymś wątpliwym, czymś, czego istnienie mogłoby okazywać się pozorem (*Schein*) — doświadczenie zmysłowe dostarcza nam przecież takich przykładów. Tę otwartą możliwość zaistnienia sytuacji, w której coś staje się wątpliwe *resp.* ujawnia się, w b r e w o c z y w i s t o ś c i, jako nieistniejące, można jednak zawsze z góry rozpoznać poprzez krytyczną refleksję nad jej [oczywistości] funkcją (*Leistung*). Oczywistość apodyktyczna posiada jednak 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”⁶².

Przykładem oczywistości, która nie wyklucza możliwości złudzenia, jest zewnętrzne spostrzeżenie zmysłowe, tak zwane spostrzeżenie transcendentne, w którym są dane zewnętrzne, obce świadomości przedmioty⁶³. Spostrzeżenie transcendentne jest aktem oczywistości, ponieważ przedmiot prezentuje się w nim osobiście, w swej cielesnej samoobecności, ale ta oczywistość nie ma charakteru oczywistości apodyktycznej. 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, tak że każdy skończony ciąg spostrzeżeń, w którym są nam aktualnie dane rzeczy, pozostawia w zawieszeniu dalszy przebieg doświadczenia, otwierając zarazem

⁶¹ Zob. S. L u f t: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 20.

⁶² E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 22.

⁶³ Zob. E. H u s s e r l: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 109—112, 136—140.

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 przedmiotu⁶⁴. W sposób niepowątpiewalny może być dane jedynie to, co immanentne: moje czyste życie podmiotowe. Według Husserla, apodyktyczną samoprezentację stanowi tak zwane spostrzeżenie immanentne: to, co jest w nim dane, jest dane absolutnie i niewątpliwie⁶⁵. W wypadku spostrzeżenia immanentnego nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co samo to spostrzeżenie, wobec czego „spos trzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej cogitatio”⁶⁶. Apodyktyczna pewność istnienia aktualnego przeżycia ma charakter immanentnego uznania w bycie (immanentnego *belief*): przeżycie nie może zostać pozbawione charakteru istnienia, ponieważ immanentne *belief* jest tezą konieczną, która nie wymaga potwierdzenia w dalszym przebiegu doświadczenia⁶⁷. Ta apodyktyczna pewność charakteryzuje całe nasze życie świadomościowe, ponieważ immanentne *belief* „należy istotowo do zawartości całej wewnętrznej (aktualnej) świadomości”⁶⁸.

Husserl dochodzi zatem do wniosku, że, w przeciwieństwie do immanentnego *belief*, wszelkie transcendentne uznanie w bycie (transcendentne *belief*), czyli uznanie zewnętrznych wobec świadomości przedmiotów, którego korelatem jest charakter istnienia tego, co domniemane w tym uznaniu, jest przypadkowe i może przestać obowiązywać, może być przekreślone w dalszym przebiegu doświadczenia, a tym samym to, co domniemane, może zostać pozbawione charakteru istnienia. Czy ta przypadkowość przenosi się na tezę generalną? Bez wątpienia, przekreślenie jednostkowych transcendentnych tez nie narusza — jak już wcześniej zaznaczyliśmy — obowiązywania generalnej tezy naturalnego nastawienia, która stanowi stałą

⁶⁴ Zob. *ibidem*, s. 136—140.

⁶⁵ Zob. *ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 111.

⁶⁷ Zob. E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898—1925)*. Hrsg. von E. Marbach. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 23. The Hague—Boston—London 1980, s. 337—338. Zob. również L. Ni: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Versuch mit Husserl*. Freiburg 1990, s. 37, 189.

⁶⁸ E. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung...*, s. 337.

i uniwersalną apercpcję świata w *modus* pewności istnienia. Husserl jednak zawsze akcentował asymetrię, jaka zachodzi między absolutnym bytem mojej transcendentnie zredukowanej świadomości a przypadkowością istnienia świata, i twierdził, że istnienie mojej czystej subiektywności prezentuje się w oczywistości apodyktycznej, wykluczającej możliwość złudzenia, podczas gdy realny świat nigdy nie jest dany w porównywalnej oczywistości. Autor *Idei I* przeciwstawił tezie dotyczącej świata tezę dotyczącą mojego życia podmiotowego, zaznaczając, że teza generalna — podobnie jak wszelkie szczegółowe transcendentno-egzystencjalne tezy — jest tezą przypadkową, w odróżnieniu od koniecznej tezy dotyczącej mojego czystego życia świadomości⁶⁹. Nie można jednak powiedzieć, że przypadkowość jednostkowych transcendentnych tez przenosi się na tezę generalną. To raczej teza generalna jako uniwersalna apercpcja jest przypadkowa i tę przypadkowość dzielają wszelkie zbiegające się w niej szczegółowe tezy, dotyczące istnienia pewnych rzeczy.

Zauważamy, że z punktu widzenia fenomenologii istnienie świata „jest odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi [określonymi] ukształtowaniami istoty”⁷⁰. Doświadczenia te mogłyby przy tym przebiegać w zupełnie innych formach związków, w formach pozbawionych trwałego uporządkowania, jako że nie sposób wykluczyć możliwości załamania się nie tylko pojedynczych doświadczeń, poszczególnych egzystencjalnych tez, lecz także jednogodności całego doświadczenia apercypującego rzeczywistość w *modus* pewności istnienia, to znaczy możliwości rozplynięcia się wszelkich doświadczeń w niedających się wyrównać niezgodnościach, możliwości unicestwienia świata (*Weltvernichtung*): „Raczej da się całkiem dobrze pomyśleć, że doświadczenie nie tylko w pojedynczych szczegółach na skutek sprzeczności rozplywa się w pozór i że nie jest tak, jak *de facto* się dzieje, iż każdy pozór przejawia jakąś głębszą prawdę i każda niezgodność (*Widerstreit*) na swoim miejscu jest tym właśnie, czego domagają się związki o szerszym zasięgu dla utrzymania jednogodności całości; da się pomyśleć, że w procesie doświadczenia roi się od niedających się wyrównać niezgodności, i to nie tylko dla nas, lecz w sobie niedających się wyrównać, tak iż doświadczenie całe naraz okazuje się odporne w stosunku do roszczenia, by kiedykol-

⁶⁹ W *Ideach I* na ten temat czytamy: „Tezie [dotyczącej] świata, która jest »przypadkowa«, przeciwstawia się teza [dotycząca] mojego czystego Ja i życia podmiotowego (*Ichleben*), która jest »konieczna«, w ogóle niepowątpiewalna”. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 139.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 146.

wiek miało jednoznacznie trwale utrzymywać swoje uznawanie w bycie rzeczy (*Dingsetzungen*), da się pomyśleć, że z jego systemu (*Zusammenhang*) znikają trwale prawidłowe uporządkowania wyglądów, ujęć, zjawisk — że nie ma już więcej świata⁷¹. Przeświadczeniowa pewność istnienia świata nie jest zatem pewnością apodyktyczną, czyli taką, która wyklucza możliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy czy stanów rzeczy. W konsekwencji generalną tezę naturalnego nastawienia należy uznać za przypadkową. Jest ona przypadkowa w tym sensie, że pozostaje w napięciu między faktycznością a oczekiwaniem: to, że świat istnieje, stanowi odpowiednik tezy, odpowiednik zawartego w owej tezie uznania istnienia, a uznanie to dokonuje się na mocy oczekiwania, że przyszły faktyczny ciąg doświadczeń będzie stale potwierdzał jego dotychczasowy jednoznaczny przebieg⁷². W konsekwencji uznane w tezie generalnej istnienie świata ma sens presumpcyjnego istnienia, wymagając stałego potwierdzenia w dalszym przebiegu doświadczenia⁷³.

Nie ulega wątpliwości, że efektem krytycznego rozpoznania prąwomocności generalnej tezy naturalnego nastawienia jest osłabienie mocy jej obowiązywania. Zaznaczmy jednak, że jeżeli Husserl twierdzi, że uznawane w tezie naturalnego nastawienia istnienie świata nie spełnia wymogu oczywistości apodyktycznej, to chce jedynie powiedzieć, że świat nie musi istnieć. Kartezjańskie rozważanie sceptyczne oferuje wprawdzie fenomenologii początek, ale Husserl, w odróżnieniu od Kartezjusza, nigdy nie wątpił w istnienie świata. „To, że świat istnieje, że jako rzeczywiście istniejący wszechświat jest dany stale, w ciągłym doświadczeniu prowadzącym do powszechnej jednoznaczności, jest całkiem niewątpliwe. Czymś zupełnie innym jest zrozumieć tę niewątpliwość, stanowiącą fundament życia i nauki pozytywnej, i wyjaśnić podstawę jej uprawnienia⁷⁴. Fenomenolog nie kwestionuje zatem pewności istnienia świata nastawienia naturalnego, lecz próbuje ją zrozumieć. Sama idea unicestwienia świata, która

⁷¹ Ibidem, s. 146—147.

⁷² 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. 59—60.

⁷³ W *Logice formalnej i logice transcendentalej* czytamy: „Realny świat istnieje tylko w [horyzoncie] stale wyznaczanej wstępnie presumpcji, że doświadczenie stale będzie przebiegać w jednakowym stylu konstytutywnym”. E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Tłum. G. Sowiński. Warszawa 2011, s. 245.

⁷⁴ E. Husserl: *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemiek. Warszawa 1978, s. 68.

pojawia się w *Ideach I*, nie ma spekulatywnego charakteru, lecz — jak przyznaje sam Husserl — stanowi fikcyjną hipotezę, która daje wgląd w istotową możliwość zmiany stylu jednozgodności przebiegu doświadczenia⁷⁵. Nie można powiedzieć, że byt świata jest wątpliwy, że w każdej chwili zachodzi dysjunkcyjna możliwość, że świat albo jest, albo nie jest, pomimo że doświadczenie jednozgodnie przebiega tak, jak przebiegało dotychczas⁷⁶. Wręcz przeciwnie, przebieg dotychczasowych doświadczeń implikuje presumpcję ich jednozgodności dla przyszłych związków doświadczeniowych, a presumpcja ta ma status presumpcji prawomocnie obowiązującej, tak że istnienie świata nie podlega wątpliwości⁷⁷. Innymi słowy, jeśli każde nowe doświadczenie potwierdza jednozgodność całości doświadczenia, nie można mieć wątpliwości co do istnienia świata. Dopiero rzeczywista zmiana stylu doświadczenia, która doprowadziłaby do załamania się jednozgodności jego przebiegu, mogłaby warunkować taką wątpliwość⁷⁸. Husserl przyznaje zarazem, że nie da się wykluczyć istotowej możliwości takiej zmiany. Co więcej, taka możliwość staje się oczywista i dlatego nieistnienie świata pozostaje zawsze możliwe do pomyślenia. Wszak nie możemy być apodyktycznie pewni tego, że dalszy faktyczny ciąg doświadczeń nie doprowadzi do uchylenia jednozgodności całego jego przebiegu. W tym kontekście Iso Kern zauważa, że Husserl nie twierdzi, że transcendentny byt jest wątpliwy, lecz wskazuje jedynie istotową możliwość, że byt ten może stać się wątpliwy⁷⁹. Konkludując, Husserl nie unieważnia tezy naturalnego nastawienia jako przeświadczeniowej pewności, lecz wyznacza granice jej obowiązywania, pozbawiając ją charakteru apodyktyczności. Uznawane w tezie naturalnego nastawienia istnienie świata nie jest dane w oczywistości apodyktycznej, ponieważ istnienie to ma charakter istnienia presumpcyjnego.

⁷⁵ Zob.: E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)...*, Teil 1, s. 337—338, 340; I d e m: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schumann. Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912—1929)*. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 3/2. Den Haag 1976, s. 634. Zob. również R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 65—66.

⁷⁶ Zob. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...*, Buch 1, Halbband 2, s. 634.

⁷⁷ Zob. ibidem.

⁷⁸ Zob. ibidem.

⁷⁹ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 236.

Idealizm transcendentálny jako monizm transcendentálny

Pogląd, że istnienie świata okazuje się korelatem tezy naturalnego nastawienia; a bardziej ogólnie, że byciem bytu jest fenomenalność, pozostawanie w korelacji ze świadomością, można uznać za kwintesencję Husserlowskiego idealizmu transcendentálnego, który nie jest niczym innym niż „systematycznym odsłanianiem samej konstytuującej intencjonalności”⁸⁰. Idealizm ten, w przeciwieństwie do idealizmu kantowskiego, nie dopuszcza „możliwości [istnienia] świata rzeczy samych w sobie”⁸¹. „Autentyczna teoria poznania — pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*... — posiada [...] sens jedynie jako teoria transcendentálno-fenomenologiczna, która zamiast z pozbawionym sensu wnioskowaniem, prowadzącym od domniemanej immanencji do domniemanej transcendencji, transcendencji jakichś rzekomo zasadniczo niepoznawalnych »rzeczy w sobie«, ma do czynienia wyłącznie z systematycznymi wyjaśnieniami zjawiska sprawczości poznawczej, w której immanencja i transcendencja muszą doznać gruntownego wytłumaczenia jako intencjonalny efekt (*Leistung*)”⁸². Fenomenologia jako idealizm transcendentálny unika teorii dwóch światów: świata takiego, jaki nam się jawi, i świata takiego, jaki jest w sobie, ponieważ preferuje szerokie pojęcie tego, co transcendentálne: to, co transcendentálne, nie jest przeciwstawione temu, co światowe, lecz obejmuje to, co światowe, jako swój korelat; a ściślej mówiąc, to, co światowe, zostaje potraktowane jako korelat konstytucyjnych dokonań (*Leistungen*) subiektywności transcendentálnej. Z tego punktu widzenia można przyznać rację Finkowi, który zaznacza, że prawdziwym przedmiotem fenomenologii nie jest ani świat, ani przeciwstawiona światu subiektywność, lecz „*stawanie się świata w konstytucji subiektywności transcendentálnej*”⁸³.

Nastawienie naturalne daje się opisać z perspektywy transcendentálnej nie tylko dlatego, że opis nastawienia naturalnego jest możliwy dopiero wtedy, gdy opuścimy jego obszar, lecz także dlatego, że naturalne życie w świecie jest ukrytym życiem transcendentálnym. Opis naturalnego nastawienia nie jest opisem tego nastawienia jako nastawienia naturalnego, lecz jego objaśnieniem jako anonimowego *modus*

⁸⁰ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*..., s. 126.

⁸¹ Ibidem, s. 125—126.

⁸² Ibidem, s. 124.

⁸³ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*..., s. 139.

życia transcendentálnego, anonimowego, to znaczy zakrytego, niepoddanego refleksji, nieuświadomionego. „Naiwne życie w świecie — komentuje Lothar Eley — jest bytem anonimowym, bytem bezmien- nym tego, co transcendentálne”⁸⁴. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl tak pisze na ten temat: „naturalne, obiektywne życie w świecie stanowi jedynie szczególny *modus* stale konstytuującego świat życia transcendentálnego tego rodzaju, że podmiotowość transcendentálna, żyjąc z dnia na dzień, nie uświadamia sobie tych konstytucyj- nych horyzontów i nigdy nie może ich sobie uzmysłowić”⁸⁵. Z kolei w rękopisie badawczym pochodzącym z 1930 roku czytamy, że „człowiek, a właściwie świat, oznacza pewną strukturę transcendentálną subiektywności transcendentálnej”, że nastawienie naturalne może być po- traktowane jako *modus* tego, co transcendentálne, dodajmy: anoni- mowy *modus*⁸⁶. „W sobie« — zauważa Fink, komentując poglądy Husserla — nastawienie naturalne jest transcendentálne, ale nie »dla siebie«, jest ono niejako sytuacją »bycia poza sobą« subiektywności transcendentálnej”⁸⁷. Zasadniczą intencją fenomenologii w kwestii relacji między tym, co naturalne, i tym, co transcendentálne, jest zakwestionowanie ontologicznego dualizmu, skutku- jącego teorią dwóch światów: naturalnego i transcendentálnego, na rzecz swoistego monizmu transcendentálnego, zgodnie z którym świat naturalny nie jest innym światem niż świat transcendentálny, a cel fenomenologii polega na tym, aby życie naturalne rozpoznać jako szczególny *modus* życia transcendentálnego, w efekcie zaś to, co naturalne, uczynić transcendentálnie zrozumiałym⁸⁸.

⁸⁴ L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962, s. 78.

⁸⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 179. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 186.

⁸⁶ E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926—1935)*. Hrsg. von S. Luft. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesamtelte Werke*. Bd. 34. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 155.

⁸⁷ E. Fink: *VI. Cartesianische 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—Boston—London 1988, s. 109.

⁸⁸ Antonio Aguirre tak to ujmuje: „Transcendentálny namysł nie rozdważy świata na empiryczno-naturalny i transcendentálno-genetyczny, lecz czyni świat empiryczny transcendentálnie zrozumiałym”. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 168—169.

To, co naturalne, należy zatem objaśniać przez to, co transcendentale, i dopiero po dokonaniu redukcji (a nie przed jej spełnieniem) możemy rozpoznać to, co naturalne, jako *modus* transcendentalności, ponieważ po przeprowadzeniu redukcji dowiadujemy się, że „wszystkie ludzkie działania są w istocie transcendentnymi działaniami i aktywnościami”⁸⁹. W ramach takiego rozumienia świat i człowiek okazują się strukturami subiektywności transcendentalnej, która musi być rozumiana jako konstytucyjny proces⁹⁰. Intencje Husserla znakomicie oddaje Fink, twierdząc, że nie można powiedzieć, iż subiektywność transcendentalna pierwotnie jest i poza tym konstytuuje świat, bo subiektywność „najpierw konstytuuje się sama w konstytucyjnym procesie stawania się świata”, toteż konstytucja nie jest relacją zachodzącą między dwoma bytami, lecz relacją w obrębie życia transcendentalnego⁹¹. „Samo przez się jest zrozumiałe — pisze Dan Zahavi — że nie powinniśmy tego odczytywać jako nowej formy dualizmu, przeciwnie, idea jest dokładnie taka, że nie wolno nam podmiotowości i świata pojmować w separacji od siebie”⁹². Dan Zahavi — podobnie jak Eugen Fink — zaznacza, że „konstytutywne dokonania charakteryzuje pewna obustronność”, to znaczy konstytucja świata przez podmiot idzie w parze z samokonstytucją podmiotu jako bytu w świecie⁹³. Z konstytucją świata bowiem pozostaje nieodłącznie związana konstytucja człowieka: „konstytuujące Ja — odwołajmy się jeszcze raz do Finka — uświatawia się przez własne aktywne dokonania konstytucji”, to znaczy podlega ono stałej samoobiektywizacji (*Selbstobjektivierung*), samouświatowieniu (*Selbstverweltlichung*) w postaci człowieka⁹⁴. W *Phänomenologische Psychologie* Husserl, objaśniając samokonstytucję subiektywności, pisze, że jako absolutne *ego* „znajduję w moim, konstytuującym wszelki obiektywny byt, życiu samego siebie jako korelat obowiązywania w apercypcyjnej postaci jako Ja człowiek, ważny jako przedmiot, mianowicie jako treść pewnej samoobiektywizacji (samoapercepcji), która jako własne dokonanie — jako dokonanie wyznaczające mnie samemu realny sens — należy właśnie do mego absolutnego bytu”⁹⁵. W ten sposób subiektywność transcendentalna apercypuje samą sie-

⁸⁹ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 121.

⁹⁰ Zob. H. Hohll: *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg—München 1962, s. 43—46.

⁹¹ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 107, 156.

⁹² D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 100.

⁹³ *Ibidem*, s. 102.

⁹⁴ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation...*, s. 119.

⁹⁵ E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 343.

bie jako ludzką świadomość istniejącą w świecie, konstytuując się tym samym jako fenomen w sobie samej na mocy własnego, obiektywizującego, stale spełnianego dokonania, jakim jest uniwersalna apercpcja świata.

Z tej racji fenomenologiczne podwojenie Ja nie oznacza dwoistości ontologicznej, to znaczy Ja naturalne nie jest innym Ja niż Ja transcendentalne. W *Medytacjach kartezjańskich...* tezę o ontologicznej idyntyčności Ja naturalnego i Ja transcendentalnego (w naszej terminologii: tezę monizmu transcendentalnego) Husserl formuluje 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”⁹⁶. Rozróżnienie między Ja naturalnym i Ja transcendentalnym nie jest rozdzieleniem tych Ja, implikującym separację, lecz ma ukazać ich wzajemne odniesienie. Intencją tezy o idyntyčności Ja naturalnego i Ja transcendentalnego przy jednoczesnym akcentowaniu ich odmienności jest zakwestionowanie dualistycznych teorii, prowadzących do ontologicznego podwojenia Ja. W fenomenologii nie dochodzi do takiego ontologicznego podwojenia, które oznaczałoby, że obok Ja empirycznego (światowego) istnieje — jako druga sfera bytu — Ja ponadświatowe, transcendentalne, ponieważ ludzkie Ja, podobnie jak wszystko, co światowe, jest rezultatem konstytucyjnych dokonań życia transcendentalnego i nie istnieje poza tym życiem. Idealizm transcendentalny okazuje się konsekwentnym monizmem transcendentalnym.

⁹⁶ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 53.

Piotr Łaciak

Husserl and the problem of the existence of world

Keywords: Edmund Husserl, general thesis of the natural attitude, the existence of world, consciousness, transcendental idealism, transcendental monism

S u m m a r y

In my paper I discuss Husserl's standpoint on the existence of world. Addressing this issue the philosopher thinks of the kind of being, outer of consciousness, which is realized in the general thesis of natural attitude. The aim of phenomenological re-

search is to reveal correlation of consciousness and the world, which according to Husserl, becomes transcendental constitution. In the course of explaining this correlation Husserl reveals that the existence of world might be recognized as a correlate of the general thesis of natural attitude, which after phenomenological reduction becomes recognised as the constitutive achievement of consciousness. Transcendental idealism is interpreted in the paper as transcendental monism. Husserl not only questions the possibility of non-cognizable things-in-themselves, but also he uses some broad concept of transcendental subjectivity. The transcendental subjectivity is not opposed to the world, but it includes the world as the subjectivity's correlate. Strictly speaking, the world is conceived as structure transcendental subjectivity, and the natural attitude might be taken as anonymous modus of transcendental life.

Piotr Łaciak

Husserl und das Problem der Existenz der Welt

Schlüsselwörter: Edmund Husserl, Generalthesis der natürlichen Einstellung, Existenz der Welt, Bewusstsein, transzendentaler Idealismus, transzendentaler Monismus

Zusammenfassung

In dem Artikel wird Husserls Stellung zur Existenz der Welt dargestellt. Wenn Husserl von der Existenz der Welt redet, nimmt er Rücksicht auf ein dem Bewusstsein gegenüber äußeres Sein, dessen Existenz in der Generalthesis der natürlichen Einstellung anerkannt ist. Die Erklärung des Sinns von der Generalthesis der natürlichen Einstellung ist für die Entscheidung des Problems der Weltexistenz ausschlaggebend. Phänomenologische Forschungen bezwecken, die Korrelation von Welt und Bewusstsein zu enthüllen, und die Korrelation bezeichnet Husserl als eine transzendente Konstitution. Die genannte Korrelation zu deuten versuchend, weist der Verfasser nach, dass die Existenz der Welt als ein Korrelat der Generalthesis der natürlichen Einstellung betrachtet werden kann; infolge der phänomenologischen Reduktion wird diese Thesis als eine konstituierende Leistung des Bewusstseins erkannt. Der transzendente Idealismus wird im vorliegenden Artikel als transzendentaler Monismus gedeutet. Husserl stellt nicht nur die Existenz von unerkennbaren Dingen an sich in Frage, sondern benutzt einen weiten Begriff „transzendente Subjektivität“. Die transzendente Subjektivität wird nicht der Welt gegenübergestellt, sondern sie umfasst die Welt als ihr eigenes Korrelat. Streng genommen ist die Welt eine Struktur der transzendentalen Subjektivität und die natürliche Einstellung kann für ein anonymes Modus des transzendentalen Lebens gehalten werden.