

BIBLIOTEKA KLASYKÓW FILOZOFII

EDMUND HUSSERL

IDEA FENOMENOLOGII

Przełożył

JANUSZ SIDOREK

2008

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

- 17 W poprzednich wykładach wprowadziłem rozróżnienie między nauką naturalną a filozoficzną; ta pierwsza wypływa z naturalnej, ta druga z filozoficznej postawy duchowej.

W naturalnej postawie duchowej nie troszczymy się jeszcze o krytykę poznania. W postawie tej, ujmując naocznie i myśląc, zwróceni jesteśmy ku r z e c z o m, te zaś są nam każdorazowo dane, i to, że są nam dane, rozumie się samo przez się, choć dane są nam na różne sposoby i jako istniejące na różne sposoby zależnie od źródła i szczebla poznania. Gdy np. spostrzegamy, rozumie się samo przez się, że mamy przed oczyma rzecz; jest ona tu oto pośród innych rzeczy, żywych i nieożywionych, obdarzonych duszą i nie, a zatem pośród świata, który częściowo, jak poszczególne rzeczy, wchodzi w zakres spostrzeżenia, częściowo dany jest w związkach przypomnień, dalej zaś rozpościera się jako coś nieokreślonego i nieznanego.

Do tego świata odnoszą się nasze sądy. Formułujemy już to jednostkowe, już to ogólne wypowiedzi o rzeczach, o relacjach między nimi, o przemianach, jakim podlegają, o ich funkcjonalnych zależnościach i rządzących nimi prawach. Wyrażamy to, co przynosi nam bezpośrednie doświadczenie. Kierując się motywami wyrosłymi na gruncie doświadczenia, z tego, co doświadczone wprost (spostrzeżone i przypomniane), wnioskujemy o tym, co

niedoświadczone; dokonujemy uogólnień, a następnie znów przenosimy poznania ogólne na poszczególne przypadki, albo też w myśleniu analitycznym z poznań ogólnych dedukujemy nowe poznania ogólne. Poznania nie następują po sobie tylko przez proste dołączanie jednych do drugich, lecz wchodzą we wzajemne związki logiczne, wynikają z siebie, „zgadzają” się ze sobą, wzajemnie się potwierdzają, wzmacniając niejako swą siłę logiczną.

Z drugiej strony między poznaniem zachodzą też niezgodności i sprzeczności, poznania nie zgadzają się ze sobą, bywają unieważniane przez inne, co do których mamy [większą] p e w n o ś ć, bywają degradowane do roli czegoś, co tylko pretendowało do miana poznania. Sprzeczności mogą mieć swe źródło w sferze praw rządzących czystymi formami orzekania: ulegamy ekwiwokacjom, wyciągamy błędne wnioski, przeliczamy się albo popełniamy błędy rachunkowe. Wówczas przywracamy formalną jednozgodność, rozwiązujemy ekwiwokacje itp. ¹⁸

Sprzeczności mogą również zakłócać związek motywacyjny oparty na doświadczeniu: jedne racje doświadczeniowe kłócą się z innymi racjami doświadczeniowymi. Jak radzimy sobie w tej sytuacji? Rozważamy racje przemawiające za różnymi możliwościami określenia bądź wyjaśnienia i słabsze muszą ustąpić silniejszemu, które ze swej strony obowiązuje tylko dopóty, dopóki mogą się utrzymać, tzn. dopóki same w podobnej walce logicznej nie ulegną nowym motywom płynącym z doświadczenia opartego o rozszerzoną sferę poznawczą.

Tak oto dokonuje się postęp naturalnego poznania. Obejmuje ono coraz szerszy zakres rzeczywistości; że rze-

czywistość ta istnieje i że jest nam dana, to z góry rozumie się samo przez się, trzeba tylko przebadać ją bliżej co do zakresu i treści, co do elementów, stosunków i praw. W ten sposób powstają i rozwijają się różne nauki naturalne, nauki przyrodnicze, czyli nauki o fizycznej i psychicznej przyrodzie, nauki humanistyczne, a z drugiej strony nauki matematyczne, nauki o liczbach, mnogościach, stosunkach itd. W tych ostatnich nie idzie już o rzeczywistości realne, lecz o idealne, obowiązujące w sobie, a nadto także *a priori* (*von vornherein*) niekwestionowane możliwości.

Naturalne poznanie naukowe na każdym kroku napotyka i rozwiązuje trudności w sposób czysto logiczny bądź też rzeczowy, czyli na podstawie pobudek albo motywów myślowych (*Denkmotive*), które tkwią w samych rzeczach, niejako wychodząc z nich niczym wyzwanie rzucane poznaniu przez te dane.

Skontrastujmy teraz tę naturalną postawę myślową, *resp.* naturalne motywy, z postawą filozoficzną.

Wraz z przebudzeniem się refleksji nad stosunkiem poznania do przedmiotu otwierają się przepastne trudności. ¹⁹ Poznanie, w myśleniu naturalnym rzecz najbardziej ze wszystkich sama przez się zrozumiała, od razu staje się tajemnicą. Ale muszę powiedzieć to dokładniej. Dla naturalnego myślenia zrozumiała sama przez się jest możliwość poznania. Wykazując nieskończoną ilość razy swą płodność, postępując w coraz to nowych naukach od odkrycia do odkrycia, myślenie naturalne nie ma żadnego powodu, by w ogóle stawiać pytanie o moż-

liwość poznania. Wprawdzie tak jak wszystko, co dzieje się w świecie, również i poznanie staje się dlań w pewnym sensie problemem, staje się obiektem badań naturalnych. Poznanie jest faktem przyrody, jest przeżyciem pewnych poznających istot organicznych, jest faktem psychologicznym. Tak jak każdy inny fakt psychologiczny można je opisać co do gatunków i form strukturalnych oraz przebadać pod względem stosunków genetycznych. Z drugiej strony poznanie, zgodnie ze swą istotą, jest poznaniem przedmiotu, a to ze względu na immanentny mu sens, poprzez który odnosi się ono do przedmiotu. Myślenie naturalne bierze pod uwagę i te odniesienia. W formalnej ogólności czyni ono przedmiotem badań aprioryczne związki znaczeń i obowiązywania znaczeń oraz aprioryczne prawa związane z przedmiotem jako takim. Powstaje czysta gramatyka, a na wyższym szczeblu czysta logika (ze względu na różne możliwe rozgraniczenia [jest to] cały kompleks dyscyplin), dalej zaś logika normatywna i logika pragmatyczna, czyli umiejętność myślenia, w szczególności myślenia naukowego.

Dotąd wciąż jeszcze pozostajemy na gruncie myślenia naturalnego¹.

Ale właśnie dopiero co poruszona, celem przeciwstawienia psychologii poznania czystej logice oraz ontologii, korelacja między przeżyciem poznawczym, znaczeniem i przedmiotem jest źródłem najgłębszych i najtrudniejszych problemów, ujmując łącznie, problemu możliwości poznania.

¹ Por. *Dodatek I*.

20 Poznanie we wszystkich swych postaciach jest przeżyciem psychicznym: jest poznaniem poznającego podmiotu. Stoi ono wobec poznawanych obiektów. Lecz w jaki sposób poznanie może zyskać pewność co do swej zgodności z poznawanym obiektem, w jaki sposób może ono [wykroczyć] poza siebie i niezawodnie utrafić obiekt poznania? Zrozumiałe samo przez się dla myślenia naturalnego bycie danym obiektu poznania w poznaniu staje się zagadką. W spostrzeżeniu rzecz spostrzeżona ma być dana bezpośrednio. Spostrzegając, mam tę rzecz przed oczyma, widzę i chwytam ją. Lecz spostrzeżenie jest tylko moim przeżyciem, [przeżyciem] spostrzegającego podmiotu. Tak samo subiektywnymi przeżyciami są przypomnienie i oczekiwanie oraz wszelkie nadbudowane nad nimi akty myślenia, dzięki którym dochodzi do pośredniego uznania realnego bytu i do stwierdzenia wszelkich prawd o tym bycie. Skąd ja, poznający, wiem i skąd mogę w sposób wiarygodny wiedzieć, że istnieją (*sind*) nie tylko moje przeżycia, owe akty poznawcze, ale również i to, co one poznają, że w ogóle jest coś, co jako obiekt można by przeciwstawić poznaniu?

Czy mam powiedzieć: poznającemu naprawdę dane są jedynie fenomeny, nigdy nie wykracza on poza strukturalny związek swych przeżyć, może więc prawomocnie twierdzić: Ja jestem, wszelkie nie-Ja jest tylko fenomenem i rozplywa się w strukturach fenomenalnych? Czy mam więc stanąć na stanowisku solipsyzmu? Trudno na to przystać. Czy mam wraz z Hume'em zredukować wszelką transcendentną obiektywność do fikcji, które wprowadzić można wyjaśnić za pośrednictwem psychologii, ale

których nie sposób racjonalnie uprawomocnić? Wszak i na to trudno przystać. Czy psychologia Hume'owska, tak jak i każda inna psychologia, nie transcenduje sfery immanencji? Czy pod nazwami „przyzwyczajenie”, „natura ludzka” (*human nature*), „organ zmysłowy”, „bodziec” itp. nie posługuje się bytami (*Existenzen*) transcendentnymi (i to transcendentnymi wedle swego własnego orzeczenia), podczas gdy celem jej jest zdegradowanie <jako>⁽²⁾ fikcji wszystkiego, co transcenduje aktualne „impresje” i „idee”?³

Ale cóż pomoże powoływanie się na sprzeczności, skoro sama logika staje pod znakiem zapytania i okazuje się czymś problematycznym. W rzeczy samej, realne znaczenie praw (*Gesetzlichkeit*) logiki, pozostające dla myślenia naturalnego poza wszelką kwestią, staje się teraz problematyczne, a nawet wątpliwe. Nasuwają się argumenty zaczerpnięte z biologii. Przypomnijmy nowoczesne teorie ewolucji, zgodnie z którymi człowiek ukształtował się poprzez dobór naturalny w walce o byt, wraz z nim, naturalnie, także jego intelekt, a wraz z intelektem wszystkie właściwe mu formy, szczególnie formy logiczne. Czy zatem formy i prawa logiczne nie wyrażają przypadkowej swoistości gatunku ludzkiego, która mogła również być inna i stanie się inna w toku przyszłego rozwoju? Poznanie jest więc tylko poznaniem ludzkim, wiąże się z ludzkimi formami intelektualnymi i niezdolne jest do

(2) Hua: do [poziomu].

³ Por. *Dodatek II*.

utrafienia natury rzeczy samych, [utrafienia] rzeczy samych w sobie.

Lecz natychmiast pojawia się nowy nonsens: czy poznanie, którymi posługujemy się w takim poglądzie, a nawet tylko możliwości, które uwzględniamy, mają jeszcze jakiś sens, skoro prawa logiczne ulegną takiej relatywizacji? Czy prawda, że zachodzi taka a taka możliwość, *implicite* nie zakłada absolutnego obowiązywania zasady sprzeczności, zgodnie z którą każda prawda wyklucza swe zaprzeczenie?

Niech te przykłady wystarczą. Możliwość poznania wszędzie staje się zagadką. Dopóki wnikamy w nauki naturalne, to w tej mierze, w jakiej są one ścisłe, wszystko jest jasne i zrozumiałe. Jesteśmy pewni, że posiadamy obiektywną prawdę ugruntowaną przez godne zaufania, naprawdę docierające do obiektywności metody. Ale gdy tylko podejmujemy refleksję, popadamy w gmatwaninę błędów i niejasności. Wiekamy się w jawne niezgodności, a nawet sprzeczności. Stale grozi nam popadnięcie w sceptycyzm, mówiąc zaś dokładniej, w jedną z wielu form sceptycyzmu, których wspólną cechą jest, niestety, jedno i to samo: niedorzeczność.

22 Polem walki tych (dziwacznych niejasności)⁽⁴⁾ i pełnych sprzeczności teorii, jak również związanych z nimi niekończących się sporów, jest teoria poznania oraz powiązana z nią historycznie i rzeczowo metafizyka. Zadanie teorii poznania albo krytyki rozumu teoretycznego początkowo ma charakter krytyczny. Winna ona napiętnować niedorzeczności, w jakie niemalże z re-

⁽⁴⁾ *Hua*: niejasnych.

guły popada naturalna refleksja nad stosunkiem poznania, jego sensu i obiektu, a więc obalić jawne bądź ukryte sceptyczne teorie dotyczące istoty poznania poprzez wykazanie ich niedorzeczności.

Z drugiej strony jej zadanie pozytywne polega na tym, by przez przebadanie istoty poznania rozwikłać problemy związane z korelacją poznania, jego sensu i obiektu. Do problemów tych należy też okazanie istotowego sensu przedmiotu poznawalnego albo, co jest tym samym, przedmiotu w ogóle; sensu, który *a priori* (to jest z istoty) jest mu przypisany na mocy korelacji poznania i przedmiotu poznania. Dotyczy to również wszelkich z góry przez istotę poznania wyznaczonych podstawowych postaci przedmiotów (*Gegenständlichkeiten*) w ogóle. (Formy ontologiczne, apofantyczne^[5] i metafizyczne).

Wypełniając te zadania, teoria poznania stanie się zdolna do krytyki poznania, a mówiąc wyrażniej, do krytyki poznania naturalnego we wszystkich naukach naturalnych. Umożliwi nam ona mianowicie poprawną i ostateczną interpretację wyników nauk naturalnych w odniesieniu do istniejącego bytu (*hinsichtlich des Seienden*). Teoriopoznawczy zamęt, do jakiego prowadzi naturalna (przedteoriopoznawcza) refleksja nad możliwością poznania (nad możliwą trafnością poznania), powoduje bowiem nie tylko fałszywe poglądy na istotę poznania, lecz także z gruntu opaczne, gdyż w sobie sprzeczne, interpretacje bytu poznawanego

[5] Formalna apofantyka (logika zdań orzekających) stanowi, zdaniem Husserla, ścisły odpowiednik formalnej ontologii (nauki o „czymś” w ogóle).

w naukach naturalnych. W zależności od interpretacji uznanej w następstwie takich refleksji za konieczną, jedna i ta sama nauka przyrodnicza bywa interpretowana w sensie materialistycznym, spirytualistycznym, dualistycznym, psychomonistycznym, pozytywistycznym i wielu innych. Tak więc dopiero refleksja teoriopoznawcza oddziela naukę naturalną od filozofii. Dopiero dzięki niej wychodzi na jaw, że naturalne nauki o bycie nie są ostatecznymi naukami o bycie. Niezbędna jest nauka o tym, co istnieje w sensie absolutnym (*vom Seienden in absolutem Sinn*). Nauka ta, którą nazywamy metafizyką, wyrasta z „krytyki” naturalnego poznania w poszczególnych naukach, krytyki przeprowadzonej na podstawie uzyskanego w ogólnej krytyce poznania wglądu w istotę poznania i przedmiotu poznania co do ich rozmaitych podstawowych postaci, wglądu w sens różnych fundamentalnych korelacji między poznaniem i przedmiotem poznania.

Jeżeli pominiemy metafizyczne zamierzenia krytyki poznania i będziemy trzymać się jej zadania polegającego na rozjaśnieniu istoty poznania i przedmiotu poznania, wówczas będziemy mieli do czynienia z fenomenologią poznania i przedmiotu poznania, tworzącą pierwszy i podstawowy zrąb fenomenologii w ogóle.

Fenomenologia: to oznacza pewną naukę, cały zespół dyscyplin naukowych, fenomenologia jednakże oznacza zarazem, i przede wszystkim, pewną metodę i postawę myślową, specyficzną filozoficzną postawę myślową i specyficzną filozoficzną metodę.

We współczesnej filozofii, o ile chce ona uchodzić za poważną naukę, komunałem niemalże stało się przeświadczenie, że dla wszystkich nauk, a więc także i dla filozofii, możliwa jest tylko jedna metoda poznania. Przeświadczenie to doskonale odpowiada wielkiej tradycji filozofii XVII stulecia, która przecież także uzależniała powodzenie filozofii od tego, by ta za metodyczny wzór obrała sobie nauki ścisłe, przede wszystkim matematykę i matematyczne przyrodoznawstwo. Z tym metodycznym zrównaniem filozofii z innymi naukami związane jest zrównanie rzeczowe, a jeszcze i dzisiaj za dominujące trzeba uznać przeświadczenie, iż filozofia, dokładniej, najwyższa teoria bytu i wiedzy, nie tylko wiąże się ze wszystkimi pozostałymi naukami, ale również może w ich wynikach znaleźć ugruntowanie, w taki sam sposób, jak opierają się na sobie inne nauki, gdzie wyniki jednych mogą pełnić funkcję przesłanek dla innych. Przypominam o jakże chętnie przeprowadzanych uzasadnieniach teorii poznania poprzez psychologię poznania i biologię. Ostatnio podnosi się reakcja przeciw tym fatalnym przesądom. W rzeczy samej, to są przesady. ²⁴

W naturalnej sferze badań można po prostu budować jedną naukę na innej, jedna może służyć drugiej za metodyczny wzór, jakkolwiek tylko w pewnym ograniczonym zakresie, określonym naturą danego obszaru badawczego. Filozofia jednakże usytuowana jest w całkowicie nowym wymiarze. Potrzebuje ona całkowicie nowego punktu wyjścia i całkowicie nowej metody, zasadniczo odróżniającej ją od każdej nauki „naturalnej”. Stąd logiczne sposoby po-

stępowania nadające jedność naukom naturalnym, wraz ze wszystkimi metodami szczegółowymi zmieniającymi się od nauki do nauki, posiadają zasadniczo jednolity charakter, któremu jako zasadniczo nowa jedność przeciwstawia się metodyczny sposób postępowania filozofii. Stąd także czysta filozofia w obrębie całej krytyki poznania i dyscyplin „krytycznych” w ogóle musi pomijać wszelką pracę myślową dokonaną w innych naukach naturalnych oraz w naukowo niezorganizowanej naturalnej mądrości i wiedzy, i nie wolno jej czynić z nich żadnego użytku.

Twierdzenie to, które bliżej zostanie uzasadnione w dalszych wywodach, tymczasowo przybliżymy sobie przez następujące rozważanie.

W sceptycznym medium, z konieczności wytwarzanym przez krytyczną refleksję nad poznaniem (mam tu na myśli tę pierwszą [refleksję], poprzedzającą naukową krytykę poznania i dokonywaną w trybie naturalnego sposobu myślenia), każda naturalna nauka i każda naturalna metoda naukowa przestają być dobrem, z którego moglibyśmy swobodnie korzystać. Obiektywna trafność poznania w ogóle staje się zagadkowa co do sensu i metody, następnie zaś wręcz wątpliwa: poznanie ściśle jest przy tym nie mniej zagadkowe niż nieściśle, naukowe – nie mniej niż przednaukowe. Problematiczna staje się możliwość poznania, a dokładniej to, jak może ono dotrzeć do (*treffen*) tego, co obiektywne, tego, co przecież samo w sobie jest tym, czym jest. Za tym zaś kryje się to, że problematyczna jest funkcja (*Leistung*) poznania, sens jego roszczenia do ważności bądź prawomocności, sens

rozróżnienia między poznaniem ważnym a takim, które jedynie pretenduje [do ważności]; tak samo, z drugiej strony, problematyczny jest sens przedmiotu, który jest tym, czym jest, niezależnie od tego, czy jest poznany, czy też nie, a który przecież jako przedmiot jest przedmiotem możliwego poznania, jest zasadniczo poznawalny, nawet wtedy, gdy *de facto* nigdy nie był i nigdy nie będzie poznany, jest zasadniczo przedstawialny, spostrzegalny, da się określić przez orzeczniki w możliwym myśleniu o charakterze sądu itd.

Nie sposób wszakże zrozumieć, jak posługiwanie się założeniami zaczerpniętymi z poznania naturalnego, nawet znajdującymi w nim „ściśle uzasadnienie”, mogłoby nam pomóc w rozwikłaniu wątpliwości i problemów, jakie nasuwa krytyka poznania. Jeżeli problematyczne stały się sens i wartość poznania naturalnego w ogóle, wraz ze wszystkimi należącymi doń instrumentami metodycznymi, ze wszystkimi ścisłymi uzasadnieniami, to dotyczy to także każdego stwierdzenia z naturalnej sfery poznania, które mogłoby służyć jako uprzywilejowany punkt wyjścia, oraz każdej uchodzącej za ścisłą metody uzasadniania. Najściślejsza matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo nie mają tu najmniejszej przewagi nad jakimkolwiek rzeczywistym albo rzekomym poznaniem z zakresu pospolitego doświadczenia. Jasne jest zatem, że w ogóle nie może być mowy, by filozofia (która przecież rozpoczyna od krytyki poznania i we wszystkim, czym poza tym jest, zakorzeniona jest w krytyce poznania) miała kierować się metodycznie (albo wręcz rzeczowo) według nauk ścisłych, by miała sobie

stawiać ich metodykę za wzór, by jej zadanie miało sprowadzać się do kontynuacji i uzupełnienia, według metodyki zasadniczo wspólnej wszystkim naukom, pracy wykonanej już w naukach ścisłych. Filozofia, powtarzam, usytuowana jest w pewnym – w porównaniu z wszelkim poznaniem naturalnym – nowym wymiarze, i jakkolwiek wymiar ten, co sugeruje już obrazowy sposób mówienia, dopuszcza istotowe powiązania z wymiarami starymi, odpowiada mu nowa, zasadniczo nowa metoda, która przeciwstawia się metodzie „naturalnej”.²⁶ Kto *(tutaj)*⁽⁶⁾ przeczy, ten nie rozumie całej warstwy problemowej swoistej dla krytyki poznania, nie rozumie, dokąd filozofia zmierza, co chce osiągnąć i co nadaje jej swoistość i swoiste uprawnienie odróżniające ją od wszelkiego poznania naturalnego i naturalnych nauk.

⁽⁶⁾ *Hua*: temu.

Na początku krytyki poznania należy tedy opatrzyć ²⁹ wskaźnikiem problematyczności cały świat, fizyczną i psychiczną przyrodę, w końcu także [nasze] własne ludzkie Ja, wraz ze wszystkimi naukami, które odnoszą się do tych przedmiotów. Ich byt, ich moc obowiązująca pozostają w zawieszeniu.

Pytanie teraz brzmi: jak można ustanowić krytykę poznania? Jako naukowe samorozumienie poznania ma ona w naukowym, a tym samym w obiektywnym poznaniu ustalić, czym poznanie jest zgodnie ze swą istotą, co zawiera w sobie sens przypisywanego mu odnośnienia się do przedmiotu i sens przedmiotowej ważności bądź trafności – jeśli ma to być poznanie *sensu stricto*. Ta ἐποχή, której musi dokonać krytyka poznania, nie może oznaczać, że krytyka ta nie tylko rozpoczyna od problematyzacji wszelkiego poznania, ale również przy niej pozostaje, a więc problematyzuje także swe własne poznanie i nie dopuszcza do obowiązywania żadnych danych, a więc również tych, które sama ustala. Choć niczego nie wolno jej zakładać jako danego z góry, musi przecież zacząć od jakiegoś poznania, którego nie przejmuje skądinąd na ślepo, lecz raczej sama sobie dostarcza, które sama uznaje za pierwsze.

To pierwsze poznanie po prostu nie może zawierać w sobie nic z tej niejasności i powątpiewalności, które pozostałym poznaniom nadają charakter czegoś zagadko-

wego i problematycznego, charakter, który wprawia nas w takie zakłopotanie, iż w końcu jesteśmy skłonni twierdzić, że poznanie w ogóle jest problemem, że jest czymś niezrozumiałym, wymagającym rozjaśnienia i wątpliwym co do swych roszczeń. Mówiąc korelatywnie: choć żadnego bytu nie wolno nam przyjąć jako danego z góry, gdyż obnażona przez krytykę poznania (*erkenntniskritische*) niejasność sprawia, iż nie rozumiemy, jaki sens mógłby mieć byt, który byłby sam w sobie, choć poznawany byłby w poznaniu, to przecież musi dać się wskazać jakiś byt, który trzeba uznać za dany absolutnie i niepowątpiewalnie, o ile dany jest on w taki sposób, że zachodzi tu pełna jasność, dzięki której każde pytanie znajduje i musi znaleźć swą bezpośrednią odpowiedź.

A teraz przypomnijmy sobie Kartezjańskie rozważanie sceptyczne. Zastanawiając się nad różnorodnymi możliwościami błędu i złudzenia, mogę popaść w takie sceptyczne zwątpienie, iż w końcu mówię: nic nie jest dla mnie pewne, wszystko jest wątpliwe. Lecz natychmiast staje się oczywiste, że przecież nie wszystko może być wątpliwe, gdy bowiem sędzę, że wszystko jest wątpliwe, niewątpliwe jest to, że to sędzę; niedorzeczna przeto byłaby chęć utrzymania wątpienia powszechnego. I w każdym przypadku jakiegoś określonego wątpienia niewątpliwe jest, że tak właśnie wątpię. Tak samo w przypadku każdej *cogitatio*. Cokolwiek sobie przedstawiam, spostrzegam, sędzę, wnioskuje, jakkolwiek by się przy tym miały sprawy z pewnością bądź niepewnością, z przedmiotowością bądź bezprzedmiotowością tych aktów, w przypadku spostrzeżenia jest absolutnie jasne i pewne, że to a to spostrzegam, w przypadku sądu – że to a to sędzę itd.

Kartezjusz (przeprowadził)⁽¹⁾ to rozważanie w innych celach, jednakże po odpowiedniej modyfikacji możemy się nim tutaj posłużyć.

Gdy pytamy o istotę poznania, to, jakkolwiek by się rzeczy miały z wątpieniem w jego trafność i z nią samą, poznanie jest przecież przede wszystkim nazwą pewnej wielopostaciowej sfery bytowej, która może nam być dana w sposób absolutny i w jednostkowych przypadkach bywa w sposób absolutny dana. Mianowicie różnorako ukształtowane myślenie, które rzeczywiście spełniam, dane jest mi, o ile kieruje na nie refleksję, o ile przyjmuję je i uznaję [w bycie], oglądając w sposób czysty. Mogę w sposób nieokreślony (*in vager Weise*) mówić o poznaniu, spostrzeżeniu, przedstawieniu, doświadczeniu, sądzie, wniosku itp. Gdy dokonuję refleksji, dany jest mi tylko, ale za to dany absolutnie, ten fenomen nieokreślonego „mówienia i (takiego) mniemania o poznaniu, sądzie, doświadczeniu (itd.)⁽²⁾”. Już sam ten fenomen nieokreśloności jest jednym z tych, które podpadają pod nazwę „poznanie” w najszerszym sensie. Lecz mogę też aktualnie dokonać spostrzeżenia i spoglądać na nie, następnie mogę uobecnić sobie spostrzeżenie w wyobraźni albo w przypomnieniu i spoglądać na nie w tym charakterystycznym dla wyobraźni sposobie dania (*Phantasiegegebenheit*). Nie mam już wtedy do czynienia z pustym mówieniem albo nieokreślonym domniemywaniem, z przedstawieniem (*Vorstellung*) spostrzeżenia, lecz spostrzeżenie samo niejako rozpościera się przed moimi

(1) Hua: zestawił.

(2) Hua: itp.

oczyrna jako dana aktualna albo jako dana wyobraźni. I tak samo dla każdego przeżycia intelektualnego, dla każdej postaci myślenia i poznania.

Postawiłem tu obok siebie oglądowe spostrzeżenie refleksyjne i wyobraźnię. Postępując w ślad za medytacją Kartezjusza, najpierw należałoby opracować spostrzeżenie; w pewnej mierze odpowiada ono tak zwanemu spostrzeżeniu wewnętrznemu tradycyjnej teorii poznania, choć na pewno jest to pojęcie mieniające się [wieloma znaczeniami].

Każde przeżycie intelektualne i każde przeżycie w ogóle, jeśli zostało spełnione, może zostać uczynione przedmiotem czystego oglądania i uchwytowania (*Fassen*), i w oglądaniu tym będzie ono stanowiło daną absolutną. Dane jest wówczas jako coś istniejącego, jako pewne «to-oto», [jako coś,] w czego istnienie nie ma sensu wątpić. Mogę wprowadzić rozważać, co to jest za byt i w jakim stosunku pozostaje jego sposób istnienia do innych, mogę dalej rozważać, co tutaj oznacza bycie danym (*Gegebenheit*), i mogę, kontynuując refleksję, doprowadzić do oglądania samego oglądania, w którym konstytuuje się to bycie danym, *resp.* ten sposób istnienia. Ale cały czas poruszam się teraz na absolutnym gruncie, mianowicie: to spostrzeżenie jest czymś absolutnym i póki trwa, pozostaje takim, jest pewnym «tym-oto», czymś, co samo w sobie jest tym, czym jest, czym mogę się posługiwać jako stałą miarą określającą, co może znaczyć bycie i bycie danym i co tutaj znaczyć muszą – naturalnie, przynajmniej w tej odmianie bycia i bycia danym, która egzemplifikowana jest przez „to-oto”.

Odnosi się to do wszystkich specyficznych postaci myślenia, gdziekolwiek by były one dane. Mogą wszakże być dane również w wyobraźni, mogą „jakby” rozpościerać się przed oczyma, a przecież nie znajdować się tam jako coś aktualnego, jako aktualnie spełniane spostrzeżenia, sądy itd. Także i wtedy są w pewnym sensie dane, są tutaj *naocznie*, nie mówimy o nich w ogólnikowych sugestiach, w pustym domniemaniu, lecz oglądamy je i oglądając, możemy wypatrzeć (*herausschauen*) ich istotę, ich konstytucję, ich immanentny charakter, możemy też ściśle dostosować nasze wypowiedzi do charakterystycznej dla oglądu pełni jasności. To wszakże będzie jeszcze wymagało uzupełnienia przez rozważenie 32 pojęcia istoty i poznania istoty.

Tymczasowo ustaliliśmy, że z góry da się wyznaczyć pewną sferę danych absolutnych, i że jest to właśnie ta sfera, której potrzebujemy, jeżeli nasz zamiar ustanowienia teorii poznania ma być wykonalny. W rzeczy samej, niejasność obarczająca poznanie odnośnie do jego sensu czy istoty domaga się nauki o poznaniu, nauki, która zmierzałaby tylko do rozjaśnienia istoty poznania. Nie ma ona wyjaśniać poznania jako faktu przyrodniczego, nie ma badać przyrodniczych warunków, pod którymi przebiega poznanie, ani przyrodniczych praw związanych z jego rozwojem i przemianami; przebadanie tego wszystkiego jest zadaniem, które stawia sobie nauka naturalna, przyrodnicza nauka o faktach psychicznych, o przeżyciach przeżywanych przez indywidua psychiczne. Krytyka poznania ma raczej rozjaśnić, doprowadzić do jasności, wydobyć na jaw istotę poznania i związane z tą isto-

tą roszczenie do prawomocnego obowiązywania, to zaś nie znaczy nic innego, jak doprowadzić je do bezpośredniej samoprezentacji.

Powtórzenie i uzupełnienie. Poznanie naturalne w swym stałym i pomyślnym postępie w różnych naukach jest zupełnie pewne swojej trafności i nie ma żadnego powodu, by kwestionować możliwość poznania i sens poznanego przedmiotu. Jednakże gdy tylko refleksja kieruje się ku korelacji poznania i przedmiotu (ewentualnie także ku idealnej zawartości znaczeniowej poznania – z jednej strony w jej stosunku do aktu poznawczego, a z drugiej do przedmiotu poznania), pojawiają się trudności, niezgodności, wzajemnie sobie przeczące, a przecież rzekomo uzasadnione teorie, które skłaniają nas do przyznania, że możliwość poznania odnośnie do jego trafności w ogóle stanowi zagadkę.

Ma tutaj powstać nowa nauka, krytyka poznania, której zadaniem będzie usunięcie pomieszania i rozjaśnienie poznania co do jego istoty. Jasne jest, że od powodzenia tej nauki zależy możliwość metafizyki, nauki o bycie³³ w sensie absolutnym i ostatecznym. W jaki wszakże sposób można ustanowić taką naukę o poznaniu w ogóle? Nauka, stawiając coś pod znakiem zapytania, nie może posługiwać się tym jako swym wstępnie danym fundamentem. Jednakże pod znakiem zapytania postawione zostało wszelkie poznanie, gdyż krytyka poznania problematyzuje możliwość poznania w ogóle, mianowicie ze względu na jego trafność. Na początku nie wolno jej uznawać żadnego poznania za dane. Nie wolno zatem przejmować niczego z żadnej przednaukowej (czy na-

ukowej) sfery poznania, każde poznanie obarczone jest [bowiem] wskaźnikiem problematyczności.

Bez poznania danego jako początek nie może też być poznania jako kontynuacji. Nie sposób zatem w ogóle rozpocząć krytyki poznania. Taka nauka zgoła nie może istnieć.

Powiedziałem, że w argumentacji tej poprawne jest tylko to, iż na początku żadne poznanie nie może zostać uznane na ślepo jako dane z góry. Jeżeli jednak krytyce poznania nie wolno przyjmować z góry żadnego poznania, to może zacząć od tego, że sama dostarczy sobie poznania, i to naturalnie poznania, którego nie uzasadni, nie wywiedzie logicznie, co wymagałoby uprzednio danych poznań bezpośrednich, lecz takiego, które wykaże bezpośrednio, poznania takiego rodzaju, że w sposób absolutnie jasny i niepowątpiewalny wykluczy ono wszelką wątpliwość co do swej możliwości i po prostu nie będzie zawierało w sobie nic z tej zagadki, która była powodem całego sceptycznego zamieszania. Tutaj wskazałem na Kartezjańskie rozważanie sceptyczne i na sferę danych absolutnych, *resp.* krąg absolutnego poznania, ujęte pod nazwą oczywistości *cogitatio*. Należałoby teraz bliżej pokazać, że to immanencja tego poznania sprawia, iż może ono służyć za pierwszy punkt wyjścia teorii poznania, następnie, że właśnie dzięki immanencji wolne jest ono od owej zagadkowości będącej źródłem wszelkich kłopotów sceptycznych, i wreszcie, że w ogóle immanencja jest koniecznym charakterem wszelkiego poznania teoriopoznawczego, i że nie tylko na

początku, ale w ogóle wszelkie zapożyczenie ze sfery transcendencji, innymi słowy, wszelkie oparcie teorii poznania na psychologii albo (jakichkolwiek innych naukach naturalnych)⁽³⁾, jest nonsensem.

- 34 W uzupełnieniu dodam, że ta pozorna argumentacja: jak teoria poznania może w ogóle zacząć, skoro stawiając pod znakiem zapytania poznanie w ogóle sprawia, że pod znakiem zapytania stoi też wszelkie poznanie, które mogłoby tu stanowić początek; jeżeli dla teorii poznania wszelkie poznanie jest zagadką, jest nią również to pierwsze, od którego sama zaczyna; ta pozorna argumentacja, powiadam, naturalnie jest argumentacją złudną. Źródłem błędu jest mętna nieokreśloność [tego] sposobu mówienia. „Pod znakiem zapytania” postawione zostało poznanie w ogóle, ale nie znaczy to przecież, że się przeczy istnieniu poznania (co prowadziłoby do sprzeczności), lecz że poznanie zawiera w sobie pewien problem, mianowicie, jak możliwy jest przypisywany mu efekt trafności; mogę przy tym nawet wątpić, czy jest to możliwe. Lecz nawet jeśli wątpię, to przecież pierwszy krok może polegać na tym, iż wątplenie to wnet zostanie uchylone przez to, że dadzą się wskazać pewne poznania, które takie wątplenie uczynią bezprzedmiotowym. Następnie, jeżeli rozpoczynam od tego, że nie rozumiem poznania w ogóle, ów brak zrozumienia może w swej nieokreślonej ogólności obejmować wszelkie poznanie. Ale nie jest jeszcze wcale powiedziane, że także wszelkie poznanie, które napotkam w przyszłości, po wsze czasy będzie musiało pozostać dla mnie niezrozumiałe. Może być tak, że wobec

(3) *Hua*: jakiegokolwiek innej nauce naturalnej.

narzucającej się zrazu zewsząd klasy poznań staje przed wielką zagadką i teraz – popadając w ogólnie kłopotliwą sytuację – mówię, że poznanie w ogóle stanowi zagadkę, podczas gdy wkrótce okaże się, że zagadka ta nie odnosi się do pewnych innych poznań. Tak też, jak [niebawem] usłyszymy, jest rzeczywiście.

Powiedziałem, że poznanie, od których musi zacząć teoria poznania, nie mogą zawierać w sobie nic z problematyczności i wątpliwości, nic z tego wszystkiego, co wprowadziło nas w teoriopoznawczy zamęt i co uniemożliwia wszelką teorię poznania. Musimy pokazać, że tak właśnie jest w odniesieniu do sfery *cogitatio*. W tym celu jednakże niezbędna jest głębsza refleksja, która dostarczy nam istotnego wsparcia.

Jeśli przyjrzymy się bliżej, zobaczymy, że tym, co jest tak zagadkowe i co sprawia nam kłopoty w pierwszych refleksjach nad możliwością poznania, jest jego transcendencia. Wszelkie poznanie naturalne, przednaukowe, a tym bardziej naukowe, jest poznaniem transcendentnie obiektywizującym: uznaje ono obiekty za istniejące (i) ³⁵ pretenduje do poznawczego utrafiania stanów rzeczy, które nie są „w prawdziwym sensie w nim dane”, nie są mu „immanentne”.

Przy bliższym przyjrzeniu się transcendencia ta okazuje się dwuznaczna. Może tu iść o to, że przedmiot poznania nie zawiera się efektywnie w akcie poznawczym, tak że przez to, co „w prawdziwym sensie dane” albo „dane immanentnie”, (miałoby się na myśli)⁽⁴⁾ efektywne zawieranie się; akt poznawczy, *cogitatio* posiada

(4) *Hua*: byłoby rozumiane.

efektywne momenty, efektywnie ją konstytuujące, rzeczy natomiast, którą domniemuje i którą rzekomo spostrzega, przypomina sobie itd., nie można w samej *cogitatio*, czyli w przeżyciu, odnaleźć jako jej części, jako czegoś tam rzeczywiście istniejącego. Pytanie zatem brzmi: Jak przeżycie, jeśli wolno tak powiedzieć, może [wykroczyć] poza siebie? Immanentny znaczy tu więc efektywnie immanentny w przeżyciu poznawczym.

Ale istnieje jeszcze całkiem inna transcendencja, której przeciwieństwem jest całkiem inna immanencja, mianowicie absolutna i jasna prezentacja, samoprezentacja w sensie absolutnym. Ta wykluczająca wszelkie sensowne wątplenie prezentacja, będąca po prostu bezpośrednim oglądaniem i uchwytowaniem samego domniemanego przedmiotu, i to takiego, jakim on sam jest, ta prezentacja stanowi <rzetelne>⁽⁵⁾ pojęcie oczywistości, i to rozumianej jako oczywistość bezpośrednia. Wszelkie poznanie nie-oczywiste, domniemujące wprowadzie przedmiot bądź go uznające, ale samo [go] nie oglądające, jest transcendentne w tym drugim sensie. W każdym przypadku wykraczamy w nim poza to, co w prawdziwym sensie dane, co można obejrzeć i uchwycić wprost. Tutaj pytanie brzmi: Jak poznanie może <uznać za>⁽⁶⁾ istniejące coś, co nie jest w nim wprost i naprawdę dane?

Zrazu, nim namysł nad krytyką poznania nie zostanie pogłębiony, obie te immanencje i transcendencje zlewają

⁽⁵⁾ *Hua*: ściste.

⁽⁶⁾ *Hua*: ustanowić (*ansetzen*) jako.

się ze sobą. Jasne jest, że jeśli ktoś stawia pierwsze pytanie, to o możliwość transcendencji efektywnej, właściwie porusza zarazem drugie – o możliwość transcendencji poza sferę oczywistych danych. Zakłada on mianowicie milcząco, że jedynym rzeczywiście zrozumiałym, nieproblematycznym, absolutnie oczywistym sposobem dania jest ten, który charakteryzuje momenty efektywnie zawarte w akcie poznawczym, i dlatego też wszystko w poznawanym przedmiocie, co w akcie nie jest efektywnie zawarte, traktuje jako zagadkowe i problematyczne. Niebawem dowiemy się, że jest to fatalny błąd.

Niezależnie od tego, czy transcendencję będzie się teraz rozumiało w pierwszym, czy w drugim znaczeniu, czy też początkowo w obu naraz, jest ona wyjściowym i przewodnim problemem krytyki poznania, jest tą zagadką, która staje na drodze poznania naturalnego i dostarcza bodźca do nowych badań. Na początku można by przeto określić rozwiązanie tego problemu jako właściwe zadanie krytyki poznania i w ten sposób dać pierwszą pobieżną charakterystykę tej dyscypliny, zamiast ogólnikowo charakteryzować jej temat jako problem poznania w ogóle.

W każdym razie, jeśli ustanawiając tę dyscyplinę zagadkę odnajdujemy właśnie tutaj, to teraz zostaje dokładniej określone, czego nie wolno przyjmować jako z góry danego. Nie wolno mianowicie posługiwać się niczym transcendentnym jako danym z góry. Jeśli nie pojmuję, jak jest możliwe, że poznanie ma utrafić coś, co jest mu transcendentne, również nie wiem, czy jest to możliwe. Naukowe uzasadnienie istnienia transcendentnego nie może mi już teraz pomóc. Wszelkie bowiem

uzasadnienie pośrednie odsyła do bezpośredniego, a bezpośrednie samo zawiera już w sobie zagadkę.

Ktoś może tu jednak powiedzieć: To, że zarówno poznanie pośrednie, jak i bezpośrednie zawiera zagadkę, jest pewne. Lecz zagadkowe jest tutaj owo «jak», natomiast samo «że» jest absolutnie pewne. Nikt przy zdrowych zmysłach nie będzie wszak wątpił w istnienie świata, a sceptyk swym praktycznym postępowaniem sam sobie zadaje kłam. No dobrze, odpowiemy⁽⁷⁾ na to silniejszym i bardziej nośnym argumentem, który dowodzi, że do treści naturalnych i transcendentnych nauk obiektywizujących w ogóle nie wolno się odwoływać nie tylko na początku teorii poznania, ale także w całym jej toku. Dowodzi on więc fundamentalnej tezy, że teorii poznania nigdy nie można zbudować na nauce naturalnej jakiegokolwiek bądź rodzaju. Pytamy przeto: cóż nasz przeciwnik chce począć ze swą transcendentną wiedzą; dajmy mu do swobodnej dyspozycji pełen zasób transcendentnych prawd nauk obiektywnych i przyjmijmy, że poprzez wyłonienie zagadki „jak możliwa jest nauka transcendentna” nie zmienia 37 nią one swej wartości prawdziwościowej. Cóż pocnie on teraz ze swą wszechogarniającą wiedzą, jak zamierza przejść od owego «że» do «jak»? Jego wiedza, w postaci faktu, że poznanie transcendentne rzeczywiście istnieje, poręcza mu jako logiczną oczywistość (*logisch selbstverständlich*), że jest ono możliwe. Lecz zagadką jest, jak jest ono możliwe. Czy może ją rozwiązać na podstawie uznania wszystkich nawet nauk, przy założeniu wszyst-

⁽⁷⁾ Hua: mu.

kich bądź niektórych poznań transcendentnych? Zastanówmy się: czego właściwie mu jeszcze brakuje? Zrozumiała sama przez się jest dlań możliwość poznania transcendentnego, ale właśnie tylko analitycznie sama przez się rozumiała, jako że mówi on sobie, iż posiada wiedzę o tym, co transcendentne. Oczywiście jest, czego mu brakuje⁸. Niejasne jest dlań odniesienie do transcendencji, niejasne jest „utrafiwanie transcendensu” przypisywane poznaniu, wiedzy. Kiedy i jak mógłby zdobyć tę jasność? Tylko wtedy, gdyby jakoś była mu *d a n a* istota tego odniesienia, tak że mógłby ją oglądać, że miałby przed oczami sugerowaną przez słowo „trafność” jedność poznania i obiektu poznania, a tym samym miałby jasno daną nie tylko wiedzę o jego możliwości, ale i samą tę możliwość. Możliwość ta jest dlań właśnie czymś transcendentnym, jest możliwością, o której wprawdzie wie, ale która sama nie jest mu dana, on jej nie widzi. Myśli on oczywiście tak: Poznanie jest czymś innym niż obiekt poznania; poznanie jest dane, natomiast obiekt poznania nie jest dany; a przecież poznanie ma się odnosić do obiektu, ma go poznawać. Jak mogę zrozumieć tę możliwość? Odpowiedź naturalnie brzmi: Mógłbym ją zrozumieć tylko wtedy, gdyby właśnie samo *(to)* odniesienie mogło mi być dane jako coś, co można obejrzeć. Jeśli obiekt jest i pozostaje transcendentny, jeśli obiekt i poznanie nie pokrywają się ze sobą, wówczas z pewnością nie może on tutaj nic widzieć i jego nadzieja na to, że odwołanie się do transcendentnych założeń może stanowić jakąś drogę rozjaśnienia, jest jawną głupotą.

⁸ Por. *Dodatek III*.

38 W konsekwencji takiego toku myślenia musiałby on zrezygnować ze swego punktu wyjścia: musiałby uznać, że w tej sytuacji poznanie transcendensów jest niemożliwe, zaś jego rzekoma wiedza o nich stanowi przesąd. Problemem nie byłoby już wtedy, jak możliwe jest poznanie transcendentne, lecz jak można wyjaśnić ów przesąd: \langle poznanie jest transcendentne $\rangle^{(9)}$ – oto dokładnie droga Hume’a.

Ale pominiemy to i w celu ilustracji fundamentalnej tezy, że problem owego «jak» (jak możliwe jest poznanie transcendentne, a nawet ogólniej, jak możliwe jest poznanie w ogóle) nigdy nie może zostać rozwiązany na podstawie wstępnie danej wiedzy o transcendensach, wstępnie danych twierdzeń o nich, nawet gdyby były one zaczerpnięte z nauk ścisłych albo skądkolwiek indziej, dodajmy, co następuje: Głuchy od urodzenia wie, że istnieją dźwięki, że są one podstawą harmonii, że na tych [harmoniach] opiera się wspinała sztuka; ale j a k dźwięki to sprawiają, jak możliwe są utwory muzyczne, tego zrozumieć nie może. Czegoś takiego nie może on sobie właśnie p r z e d s t a w i ć, a to znaczy, że nie może oglądać i w oglądaniu uchwycić owego «jak». Jego wiedza o istnieniu nic mu nie pomoże i absurdem byłoby, gdyby wychodząc od tej wiedzy \langle chciał dedukować $\rangle^{(10)}$ owo «jak» sztuki muzycznej, gdyby na podstawie swych wiadomości \langle chciał \rangle w drodze wnioskowania \langle zdobyć $\rangle^{(11)}$ jasność co do jej możliwości.

⁽⁹⁾ *Hua*: przypisujący poznaniu transcendentną funkcję.

⁽¹⁰⁾ *Hua*: dedukował.

⁽¹¹⁾ *Hua*: zdobywał.

Nie wolno dedukować z czegoś, o czego istnieniu tylko się wie, ale czego się nie widzi. Oglądania nie da się udowodnić ani wydedukować. Oczywiście *nonsensem* jest dążenie do rozjaśnienia możliwości (i to już możliwości bezpośrednich) poprzez logiczne wywodzenie z wiedzy nieintuicyjnej. Mogę więc być zupełnie pewien, że istnieją transcendentne światy, mogę pozostawić pełną moc obowiązującą wszystkim naukom naturalnym, niczego jednakże nie wolno mi od nich zapożyczać. Nigdy nie wolno mi się łudzić, że dzięki transcendentnym założeniom i naukowym wnioskowaniom kiedykolwiek dotrę tam, gdzie chcę dotrzeć w krytyce poznania, mianowicie do ujrzenia możliwości transcendentnej obiektywności poznania. Oczywiście, odnosi się to nie tylko do początku, lecz do całego toku krytyki poznania, póki zmierza ona do rozjaśnienia problemu «jak możliwe jest poznanie». I, oczywiście, odnosi się to nie tylko do problemu transcendentnej obiektywności, lecz do rozjaśnienia każdej możliwości.

Jeśli to wszystko powiążemy z nadzwyczaj silną skłonnością, by we wszystkich przypadkach, gdzie spełniony został transcendujący akt myślowy i na jego podstawie należy wydać sąd, sądzić w sensie transcendentnym i tym samym popadać w $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, otrzymujemy wystarczającą i pełną dedukcję naczelnej zasady teoriopoznawczej: w przypadku każdego badania teoriopoznawczego, odnoszącego się do tego czy innego typu poznania, należy dokonać redukcji teoriopoznawczej, tzn. należy opatrzyć wszelką wchodzącą tu w grę transcendencję wkaźnikiem wyłączenia albo

obojętności, teoriopoznawczej zerowości, wskaźnikiem, który tu mówi: istnienie wszystkich tych transcendensów, niezależnie od tego, czy jestem o nim przeświadczony, czy nie, nic tu mnie nie obchodzi, nie tutaj miejsce, by o nim sądzić, to pozostaje całkiem wyłączone z gry.

Ze wspomnianą *μετάβασις* związane są wszystkie podstawowe błędy teorii poznania, z jednej strony podstawowy błąd psychologizmu, a z drugiej błąd antropologizmu i biologizmu. Jest ona tak bardzo niebezpieczna, gdyż właściwy sens problemu nigdy nie był doprowadzony do jasności i w *μετάβασις* zostaje całkowicie zagubiony, a po części również dlatego, że nawet ten, kto doprowadził sobie ów sens do jasności, jasność tę może utrzymać tylko z trudem i w późniejszych rozważaniach łatwo ulega znów pokusom naturalnego sposobu myślenia i osądu, popadając w te wszystkie fałszywe problemy, które wyrastają na tym gruncie.

W powyższych wywodach uzasadnione zostało dokład-⁴³ nie i w sposób wiarygodny, z czego krytyce poznania wolno korzystać, a z czego nie. Jej zagadką jest transcendentja, wprowadzie tylko co do swej możliwości, ale rzeczywistość tego, co transcendentne, także nigdy nie może tu wchodzić w rachubę. Jasne jest, że sfera przedmiotów, *resp.* poznań, z których wolno korzystać, a więc takich, które mogą występować jako mające ważność i które mogą być wolne od znaku teoriopoznawczej zerowości, nie ogranicza się do *z e r a*. Zapewniliśmy wszakże całą sferę *cogitationes*. Byt *cogitatio*, a dokładniej, sam fenomen poznania, nie ulega kwestii i wolny jest od zagadki transcendencji. Jestestwa te założone są już w punkcie wyjścia problemu poznania, gdyż pytanie, jak to, co transcendentne, przenika do poznania, straciłoby swój sens, gdyby zrezygnować nie tylko z tego, co transcendentne, lecz także z samego poznania. Jasne jest też, że *cogitationes* reprezentują sferę absolutnych immanentnych danych, niezależnie od tego, jak tutaj rozumiemy immanencję. W oglądaniu czystego fenomenu przedmiot nie jest poza poznaniem, poza „świadością”, a zarazem jest dany na sposób absolutnej samoprezentacji czegoś, co jest oglądane w sposób czysty.

Tutaj wszakże niezbędne jest zabezpieczenie się za pomocą redukcji teoriopoznawczej, której me-

todyczną istotę zamierzamy teraz po raz pierwszy prze-
studiować *in concreto*. Potrzebujemy tu redukcji, by oczy-
wistości bytu *cogitatio* nie pomieszać z tą oczywistością,
że jest to m o j a *cogitatio*, z oczywistością *sum cogitans*
itp. Trzeba wystrzegać się pomieszania cz y s t e g o f e n o -
m e n u w sensie fenomenologii z f e n o m e n e m p s y -
c h o l o g i c z n y m, obiektem psychologii przyrodniczej.

- 44 Gdy jako człowiek myślący w sposób naturalny spoglą-
dam na spostrzeżenie, które właśnie przeżywam, natych-
miast i w sposób bez mała nieunikniony apercypuję je
(i to jest fakt) w odniesieniu do mego Ja, widzę je jako
przeżycie tej oto przeżywającej osoby, jako jej stan, jej
akt, doznaną treść widzę jako coś, co treściowo jest jej da-
ne, doznane przez nią i uświadomione; wszystko to wraz
z tą osobą włącza się w czas obiektywny. Spostrzeżenie,
w ogóle wszelka *cogitatio*, tak apercypowane, są f a k t a -
m i p s y c h o l o g i c z n y m i. Apercypowane przeto jako
dane w obiektywnym czasie, należące do przeżywającego
Ja, tego Ja, które jest w świecie i trwa w swoim czasie (cza-
sie, który można mierzyć za pomocą empirycznych środ-
ków chronometrycznych). Jest to więc fenomen w sensie
nauki przyrodniczej, zwanej przez nas psychologią.

Fenomen w tym sensie podpada pod prawo, do które-
go musimy stosować się w teorii poznania, pod prawo
ἐποχῆς w odniesieniu do wszelkich transcendensów. Ja ja-
ko osoba, jako rzecz w świecie, oraz przeżycie jako prze-
życie tej osoby, włączone w obiektywny czas, choćby
w sposób całkiem nieokreślony – to wszystko są trans-
cendensy i jako takie są one dla teorii poznania niczym.
Dopiero dzięki redukcji, którą również możemy nazwać

redukcją fenomenologiczną, uzyskuję absolutną prezentację, która nie oferuje już niczego transcendentnego. Stawiając pod znakiem zapytania moje Ja, świat i przeżycia [tego] Ja jako takie – w wyniku refleksji po prostu oglądającej, [skierowanej] ku temu, co dane w apercpcji odnośnych przeżyć, ku mojemu Ja, otrzymuję fenomen tej apercpcji: np. fenomen „spospozzeżenie ujęte jako moje spospozzeżenie”. Naturalnie, także i ten fenomen – kiedy rozpatruję go w sposób naturalny – mogę znów odnieść do mego Ja, uznając to Ja w sensie empirycznym, jak wtedy, gdy mówię: mam ten fenomen, on jest mój. Wówczas, by uzyskać czysty fenomen, musiałbym ponownie postawić pod znakiem zapytania owo Ja, tak samo czas i świat, i dopiero wtedy mógłbym wydobyc fenomen czysty, czystą *cogitatio*. Ale spospozzegając, mogę również w sposób czysto oglądowy spoglądać na samo spospozzeganie, takie jakim ono tu oto jest, i mogę pomijać odniesienie do mojego Ja, abstrahować od niego: wówczas tak ujęte oglądowo i tak ograniczone spospozzeżenie ma charakter absolutny, nie zawiera w sobie żadnej transcendencji i dane jest jako czysty fenomen w sensie fenomenologii.

Każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiada zatem na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną. Wszelkie uznanie „rzeczywistości nieimmanentnej”, (efektywnie) niezawartej w fenomenie, jakkolwiek domniemanej w nim, a zarazem nie danej w drugim sensie, zostaje wyłączone, tzn. zawieszone. 45

Jeżeli istnieje możliwość uczynienia takich czystych fenomenów obiektem badań, to oczywiście jest, że nie znajdujemy się już na terenie psychologii, owej naturalnej i transcendentnie obiektywizującej nauki. Tematem naszych badań i wypowiedzi nie są już fenomeny psychologiczne – pewne zdarzenia w tak zwanej realnej rzeczywistości (której istnienie pozostaje wszak całkowicie pod znakiem zapytania), lecz to, co jest i obowiązuje, obojętne, czy coś takiego jak obiektywna rzeczywistość istnieje, czy też nie, czy uznawanie takich transcendensów jest prawomocne, czy też nie. Mówimy teraz właśnie o danych absolutnych; nawet jeśli odnoszą się one intencjonalnie do obiektywnej rzeczywistości, to owo odnoszenie się jest pewnym zawartym wewnątrz nich charakterem, podczas gdy o bycie i niebycie rzeczywistości niczego się tu przecież nie przesądza. Tak oto zarzuciliśmy już kotwicę u wybrzeży fenomenologii, której przedmioty ustanowione są tak samo, jak ustanawiane są obiekty badawcze w nauce, ale nie jako jestestwa (*Existenzen*) w pewnym Ja, w czasowym świecie, lecz jako absolutne dane uchwycone w czysto immanentnym oglądaniu. Czystą immanencję należy tu scharakteryzować przede wszystkim poprzez redukcję fenomenologiczną: domniemuję właśnie to oto, nie w jego odniesieniu transcendentnym, lecz w tym, czym jest ono samo w sobie i jako co jest dane. Ten sposób wyrażania się stanowi, naturalnie, jedynie drogę okrężną i jest pewnym środkiem pomocniczym, który ma na celu pomóc nam zobaczyć to, co na początku da się tu zobaczyć, mianowicie różnicę między *quasi*-prezentacją obiektów

transcendentnych a absolutną prezentacją samego fenomenu.

Teraz wszakże nieodzowne są dalsze kroki i dalsze rozważania, byśmy mogli stanąć pewną stopą na nowym lądzie i nie przepadli, będąc już u jego wybrzeży. Wybrzeża te bowiem najeżone są rafami i zasnuwa je mgła niejasności grożąca porywami sceptycznej wichury. To, co dotychczas powiedzieliśmy, dotyczy wszystkich fenomenów, choć nas, naturalnie, ze względu na krytykę rozumu, interesują tylko fenomeny poznawcze. Ale przecież wszystko to, co będziemy teraz rozważać, w jednakim stopniu może zostać odniesione do wszystkich [fenomenów], wobec wszystkich bowiem *mutatis mutandis* zachowuje ważność.

Zamiar krytyki poznania prowadzi nas do pewnego początku, do stałego ładu danych, którymi wolno nam dysponować i których, jak się wydaje, przede wszystkim potrzebujemy: by zgłębić istotę poznania, muszę, naturalnie, posiadać poznanie we wszystkich stojących pod znakiem zapytania postaciach jako daną, i to w taki sposób, że owa dana nie zawiera w sobie już nic z problematyczności charakteryzującej pozostałe poznanie, jakkolwiek i ono zda się przecież dostarczać nam danych.

Zapewniliśmy sobie pole (czystych fenomenów poznawczych)⁽¹⁾, możemy teraz studiować je i budować naukę o czystych fenomenach, fenomenologię. Czyż nie jest oczywiste, że na jej podstawie będzie można rozwiązać nurtujące nas problemy? Jasne jest przecież, że

(1) *Hua*: czystego poznania.

tylko wtedy mogę doprowadzić do jasności istotę poznania, gdy je osobiście zobaczę i gdy w oglądaniu tym ono samo będzie mi dane takie, jakie jest. Oglądając immanentnie i w sposób czysty, muszę studiować je w czystym fenomenie, w „czystej świadomości”: transcendencja poznania jest wszak problematyczna; byt przedmiotu, do którego się ono odnosi, w tej mierze, w jakiej przedmiot ów jest transcendentny, nie jest mi dany, a pytanie dotyczy właśnie tego, jak mimo to przedmiot ten może zostać uznany w bycie, jaki sens ma i mieć może – jeśli uznanie takie ma być możliwe. Z drugiej strony, w tym odniesieniu do transcendensu, nawet wtedy, gdy stawiam pod znakiem zapytania jego byt, także z uwagi na trafność tego odniesienia, jest coś, co można uchwycić w czystym fenomenie. Odnoszenie się do transcendensu, domniemywanie go w taki czy inny sposób stanowi przecież pewien wewnętrzny charakter fenomenu. Wydawałoby się niemal, że idzie tu tylko o naukę o absolutnych *cogitationes*. Skoro muszę skreślić wstępną prezentację domniemywanych transcendensów, gdzieś indziej mógłbym studiować nie tylko *sens* tego wychodzenia w domniemywaniu poza siebie, lecz wraz z tym sensem także jego możliwe *obowiązki* albo *sens* obowiązywania, jeśli nie

47 tam, gdzie *sens* ten dany jest absolutnie i gdzie w czystych fenomenach odniesienia, potwierdzenia, uprawomocnienia ów *sens* obowiązywania dochodzi ze swej strony do absolutnej prezentacji?

Zapewne, od razu ogarnie nas tutaj wątpliwość, czy w grę nie wchodzi jeszcze coś więcej, czy prezentacja obowiązywania nie pociąga za sobą prezentacji obiektu, która ze swej

strony nie mogłaby być prezentacją *cogitatio*, o ile w ogóle jest coś takiego jak obowiązujące transcendensy. Ale jakkolwiek by się rzeczy miały, nauka o absolutnych fenomenach, rozumianych jako *cogitationes*, jest tym, czego nieodzownie potrzebujemy na początek, i powinna doprowadzić nas przynajmniej do zasadniczego zrębu rozwiązania.

Idzie zatem o fenomenologię, tutaj o fenomenologię poznania, czyli istotową naukę o czystych fenomenach poznania. Widoki są piękne. Lecz jak fenomenologia ma zacząć, jak jest ona możliwa? Mam sądzić, i to sądzić w sposób obiektywnie ważny, mam naukowo poznawać czyste fenomeny. Ale czyż wszelka nauka nie prowadzi do stwierdzenia istniejącej w sobie obiektywności, a tym samym do transcendensów? To, co naukowo stwierdzone, jest, jest samo w sobie, obowiązuje po prostu jako istniejące, niezależnie od tego, czy poznając, uznaję je za istniejące, czy też nie. Czyż do istoty nauki nie należy jako jej korelat obiektywność tego, co w niej tylko jest poznane i naukowo uzasadnione? I czy to, co naukowo uzasadnione, nie jest ważne powszechnie? A jak to jest tutaj? Poruszamy się w polu czystych fenomenów. Ale właściwie dlaczego mówię pole; raczej jest to wieczny heraklitejski przepływ fenomenów. Jakie wypowiedzi mogę tu sformułować? No tak, oglądając, mogę powiedzieć: to oto! To jest, niewątpliwie. Może nawet mogę powiedzieć, że ten fenomen zawiera jako [swą] część tamten, że łączy się z nim, że ten przepływa w tamten itd.

Ale, oczywiście, te sądy nie są ważne „obiektywnie”, nie mają żadnego „obiektywnego sensu”,

ich prawdziwość jest tylko „subiektywna”. Nie chcemy teraz wdawać się w rozważanie, czy sądom tym, skoro pretendują one do bycia „subiektywnie” prawdziwymi, w jakimś sensie nie przysługuje również pewna obiektywność. Wszakże już przy pobieżnym spojrzeniu jasne jest, że całkowicie brak tu owej obiektywności wyższej rangi, która inscenizowana jest, by tak rzec, przez naturalne sądy przednaukowe, a w obowiązujących sądach nauk ścisłych zostaje doprowadzona do nieporównywalnie wyższej doskonałości. Sądom takim jak ten, że to oto jest itp., wydawanym w czystym oglądaniu, nie jesteśmy skłonni przypisywać szczególnej wartości.

Państwo przypominają sobie zapewne słynne Kantowskie rozróżnienie między sądami spostrzeżeniowymi i doświadczeniowymi. Pokrewieństwo jest oczywiste. Ale z drugiej strony Kant – ponieważ brakowało mu pojęć fenomenologii i redukcji fenomenologicznej i ponieważ nie umiał całkowicie wyzwolić się z psychologizmu i antropologizmu – nie osiągnął ostatecznej intencji nieodzownego tu rozróżnienia. Naturalnie, nam nie chodzi o sądy ważne tylko subiektywnie, ograniczone w swej ważności do empirycznego podmiotu, oraz o takie, które ważne są obiektywnie, mianowicie dla każdego podmiotu w ogóle; wyłączyliśmy przecież podmiot empiryczny, zaś transcendentálna apercpcja, świadomość w ogóle, wkrótce otrzyma dla nas całkiem inny i bynajmniej nie tajemniczy sens.

Powróćmy jednakże do zasadniczego toku naszego rozważania. Sądy fenomenologiczne jako sądy jednostkowe nie dadzą nam zbyt wiele. Lecz jak można uzyskać

sądy, które byłyby naukowo ważne? Słowo naukowo natychmiast wprawia nas w zakłopotanie. Czy wraz z obiektywnością, pytamy, nie pojawia się transcendentcja, a wraz z nią wątpliwość, co ma ona znaczyć, czy i jak jest możliwa? Poprzez redukcję teoriopoznawczą wykluczamy transcendentne założenia wstępne, pytanie bowiem dotyczy transcendencji, jej możliwej ważności i sensu. Ale czy wtedy możliwe są jeszcze ustalenia naukowe, transcendentne ustalenia samej teorii poznania? Czyż nie jest oczywiste, że przed uzasadnieniem możliwości transcendencji niedopuszczalne jest jakiegokolwiek transcendentne ustalenie samej teorii poznania? Lecz jeżeli teoriopoznawcza ἐποχή wymaga – jak mogłoby się zdawać – byśmy nie dopuszczali obowiązywania żadnej transcendencji, zanim nie uzasadnimy jej możliwości, i jeżeli samo uzasadnienie możliwości transcendencji, skoro ma przyjąć postać uzasadnienia obiektywnego, wymaga transcendentnych uznań [w bycie], wydaje się, że mamy tu do czynienia z [błędym] kołem uniemożliwiającym fenomenologię i teorię poznania; w takim zaś razie wszystkie dotychczasowe zabiegi byłyby daremne.

49

Nie zwątpimy natychmiast w możliwość fenomenologii i – co wiąże się z tym w sposób oczywisty – (w możliwość) krytyki poznania. Potrzebujemy teraz kroku, który pozwoli nam wyrwać się z tego błędnego koła. W zasadzie krok ten już uczyniliśmy, rozróżniając dwojaką immanencję i transcendencję. Kartezjusz, jak Państwo sobie przypominają, gdy stwierdził już oczywistość *cogitatio* (albo raczej, czego nie przyjęliśmy, oczywistość *co-*

gito ergo sum), pytał: czym jest to, co upewnia mnie o tych podstawowych danych? Otóż *clara et distincta perceptio*. Do tego możemy nawiązać. Nie muszę tu powtarzać, że ujmujemy rzecz w sposób bardziej czysty i głębszy niż Descartes i że tym samym także oczywistość – *clara et distincta perceptio* – rozumiemy i ujmujemy w czystszych sensie. Wraz z Kartezjuszem możemy teraz (*mutatis mutandis*) uczynić następny krok: jeżeli cokolwiek dane jest tak jak jednostkowa *cogitatio* przez *clara et distincta perceptio*, równie dobrze możemy z tego skorzystać. Zapewne, każe nam to, jeśli przypomnimy sobie III i IV *Medytację*, spodziewać się dowodu istnienia Boga, odwołania się do *veritas dei* i tym podobnych okropności. Wszelako bądźmy dostatecznie sceptyczni albo raczej krytyczni.

Przystaliśmy na prezentację czystej *cogitatio*, gdyż jest ona absolutna, ale nie na prezentację rzeczy zewnętrznej w spostrzeżeniu zewnętrznym, choć to pretenduje do prezentowania samego bytu rzeczy. Transcendencja rzeczy wymaga, byśmy ją [sc. rzecz] postawili pod znakiem zapytania. Nie rozumiemy, jak spostrzeżenie może utrafić coś transcendentnego, rozumiemy natomiast, jak może ono utrafić coś immanentnego, przybierając formę spostrzeżenia refleksyjnego i czysto immanentnego, zredukowanego. Dlaczego to rozumiemy? Otóż, wprost oglądamy i wprost ujmujemy to, co oglądając i ujmując, domniemyjemy. Mieć przed oczyma przejaw, który domniemuje coś, co w nim samym nie jest dane, i wątpić, czy to coś jest, i jak należy rozumieć, że ono jest – to ma pewien sens. Ale oglądać, nie domniemywać nic ponad to, co w tym oglą-

daniu ujęte, i jeszcze pytać i wątpić – to już nie ma żadnego sensu. W zasadzie nie znaczy to nic innego, jak: oglądanie, ujmowanie czegoś, co jest samoobecnie dane, o ile jest to rzeczywiste oglądanie, rzeczywista samoprezentacja w najściślejszym sensie, a nie jakaś inna prezentacja, w której domniemane byłoby coś, co samo nie jest dane – to już jest czymś ostatecznym. To jest absolutna samozrozumiałość; to, co nie jest samo przez się zrozumiałe, co problematyczne, a nawet tajemnicze, to zawiera się w domniemywaniu transcendującym, tzn. w domniemywaniu, w przeświadczeniu, ewentualnie nawet w pośrednim uzasadnianiu czegoś, co samo nie jest dane; nic nam nie pomoże, że i tutaj możemy skonstatować pewną absolutną prezentację, mianowicie prezentację samego domniemywania, przeświadczenia – wystarczy, że dokonamy refleksji, a znajdziemy je. Ale to, co dane, nie jest przecież tym, co domniemane.

Lecz jak to jest, czy absolutna samozrozumiałość, oglądowa samoprezentacja zachodzi tylko w przypadku jednostkowych przeżyć oraz ich jednostkowych momentów i części, tzn. czy jest ona tylko oglądowym uznawaniem [w bycie] jakiegoś «to-oto»? Czy nie mogłoby istnieć oglądowe uznawanie [w bycie] innych danych jako (samoobecných) danych absolutnych, np. przypadków ogólnych (*Allgemeinheiten*), takie, że w oglądaniu coś ogólnego (*ein Allgemeines*) osiągałoby (absolutną) samozrozumiałą prezentację, w odniesieniu do której powątpiewanie również byłoby niedorzeczne?

Jakkolwiek osobliwe byłoby ograniczanie się do jednostkowych danych fenomenologicznych *cogitatio*, już

stąd wynika, że całe utrzymane w *modus* oczywistości rozważanie, które przeprowadziliśmy w nawiązaniu do Kartezjusza i które na pewno przenikało światło absolutnej jasności i samozrozumiałości, utraciłoby swą ważność. Mianowicie w odniesieniu do aktualnie obecnego jednostkowego przypadku *cogitatio*, np. do właśnie przeżywanego uczucia, wolno byłoby nam może powiedzieć: to jest dane, ale bynajmniej nie mielibyśmy prawa ryzykować twierdzenia najbardziej ogólnego: prezentacja fenomenu zredukowanego w ogóle jest absolutna i niepowątpiewalna.

Tyle, by wskazać Państwu drogę. W każdym razie jasne jest, że możliwość krytyki poznania zależy od wykazania innych jeszcze, oprócz zredukowanych *cogitationes*, danych absolutnych. Ściśle rzecz biorąc, wykraczamy poza nie już wtedy, gdy wypowiadamy o nich sądy orzekające. Już wtedy, gdy mówimy: u podstaw tego fenomenu sądu leży taki a taki fenomen przedstawienia, ten fenomen spostrzeżenia zawiera w sobie takie a takie momenty, treści barw itp. I nawet wtedy, gdy zgodnie z założeniem wypowiedzi te formułujemy w najściślejszym dostosowaniu do danych *cogitatio*, [posługując się] formami logicznymi, które odzwierciedlają się również w wyrażeniach językowych, wykraczamy poza same *cogitationes*. Występuje tu pewna nadwyżka, która bynajmniej nie polega na nagromadzeniu nowych *cogitationes*. (I nawet jeśli wraz z myśleniem predykatywnym do tych *cogitationes*, o których się wypowiadamy, dołączają się nowe, to przecież nie one stanowią predy-

katywny stan rzeczy będący przedmiotem wypowiedzi orzekającej.)⁽²⁾

Łatwiej – przynajmniej temu, kto potrafi oddalić od siebie wszelkie wstępne domniemania i stanąć na stanowisku czystego oglądania – przychodzi uchwycić tę prawdę, że nie tylko przypadki jednostkowe (*Einzelheiten*), ale również ogólne (*Allgemeinheiten*), ogólne przedmioty i ogólne stany rzeczy można doprowadzić do absolutnej samoprezentacji. Rozpoznanie [tej prawdy] ma decydujące znaczenie dla możliwości fenomenologii. Jej szczególny charakter polega bowiem na tym, że jest ona analizą istotową i istotowym badaniem w ramach badania czysto oglądowego, w ramach absolutnej samoprezentacji. Charakter ten nosi ona z konieczności: ma przecież być nauką i metodą zdolną do rozjaśnienia możliwości, możliwości poznania i możliwości wartościowania, ma rozjaśnić te możliwości [wychodząc] od ich istotowych podstaw; problematyczność tych możliwości ma charakter ogólny, i o tyle też ich badanie jest ogólnym badaniem istotowym. Analiza istotowa *eo ipso* jest analizą ogólną, poznanie istotowe kieruje się ku istotom, esencjom, ku przedmiotom ogólnym. Tutaj można też w prawomocny sposób mówić o apriori. Cóż bowiem innego może oznaczać poznanie aprioryczne – przynajmniej wtedy, gdy wykluczemy empirystycznie zafałszowane pojęcia apriori – jeśli nie poznanie skierowane w sposób czysty ku ogólnym esencjom, poznanie, które swą moc obowiązującą czerpie w sposób czysty z istoty.

⁽²⁾ W *Hua* brak nawiasu.

W każdym razie to jest jedno uprawnione pojęcie apriori, inne uzyskamy, gdy przez [słowo] to będziemy rozumieć wszelkie pojęcia, które jako kategorie posiadają znaczenie w określonym sensie zasadnicze, następnie zaś istotowe prawa mające swą podstawę w tych pojęciach.

Jeśli pozostaniemy tu przy pierwszym pojęciu apriori, wówczas fenomenologia ma do czynienia z apriori w sferze początków, w sferze absolutnych danych, ma do czynienia ze *species*, które można uchwycić w ogólnym oglądzie, oraz z apriorycznymi stanami rzeczy, które w sposób bezpośrednio widoczny konstytuują się na ich podstawie. Dla krytyki rozumu natomiast, nie tylko rozumu teoretycznego, lecz także praktycznego i każdego innego, naczelnym celem jest z pewnością apriori w drugim znaczeniu, ustalenie zasadniczych form i stanów rzeczy danych samoobecnie, za ich zaś pośrednictwem realizacja, ocena i zastosowanie pretendujących do zasadniczego znaczenia pojęć i praw logiki, etyki i aksjologii.

Jeśli pozostaniemy przy samej tylko fenomenologii poznania, to będzie w niej *⟨zatem⟩* szło o dającą się bezpośrednio naocznie ukazać istotę poznania, tj. o utrzymujące się w ramach redukcji fenomenologicznej i samoprezentacji oglądowe ukazanie i analityczny rozbiór różnorodnych odmian fenomenów obejmowanych wspólną nazwą „poznanie”. Pytaniem jest wówczas, co w istocie zawiera się w nich i ma tam swą podstawę, z jakich czynników są one zbudowane, jakie fundują możliwości tworzenia kompleksów (rozpatrywane wciąż istotowo i czysto immanentnie) i w ogóle jakie ogólne stosunki mają tu swe źródło. 55

Idzie nie tylko o to, co efektywnie immanentne, lecz także o to, co immanentne w sensie intencjonalnym. Do istoty przeżyć poznawczych należy, że posiadają one pewną *intentio*, że coś domniemują, że w taki czy inny sposób odnoszą się do czegoś o charakterze przedmiotu. Odnoszenie się do przedmiotu przysługuje im nawet wówczas, gdy sam przedmiot im nie przysługuje. Coś o charakterze przedmiotu może przejawiać się, w przejawianiu tym może ono w pewien sposób być dane, podczas gdy ani nie zawiera się efektywnie w fenomenie poznawczym, ani w ogóle nie istnieje jako *cogitatio*. Rozjaśniać istotę poznania i doprowadzać do samoprezentacji należące doń istotowe związki, znaczy tedy ba-

dać obie te strony, śledzić to należące do istoty poznania odniesienie. Tutaj właśnie tkwią zagadki, tajemnice, problemy dotyczące ostatecznego sensu przedmiotu poznania, w tym i jego trafności, *resp.* nietrafności – gdy idzie o poznanie sądzące, jego adekwacji – gdy idzie o poznanie oczywiste itd.

W każdym razie jest rzeczą jasną, że całe to badanie istotowe jest *de facto* badaniem ogólnym. Jednostkowy fenomen poznawczy, wyłaniający się i znikający w przepływie świadomości, nie jest obiektem ustaleń fenomenologicznych. Idzie o „źródła poznania”, o dające się
56 naocznie uchwycić w sposób ogólny początki, o ogólne absolutne dane, stanowiące ogólne miary podstawowe, miary, które pozwalają zmierzyć wszelki sens, a zatem także uprawnienie myślenia niejasnego, i rozwikłać wszelkie zagadki, jakie nasuwa ich przedmiot.

Ale czy rzeczywiście coś ogólnego, ogólne istoty i związane z nimi ogólne stany rzeczy można doprowadzić do samoobecnej prezentacji w tym samym sensie, co *cogitatio*? Czy to, co ogólne, jako takie nie transcenduje poznania? Zapewne, poznanie ogólne jest dane jako absolutny fenomen, lecz na próżno szukalibyśmy w nim tego, co ogólne, tego, co ma być w najściślejszym sensie identyczne w niezliczonych możliwych poznaniach o jednakowej immanentnej zawartości.

Naturalnie, odpowiadamy tak, jak już odpowiedzieliśmy: taka transcendencja przysługuje, rzecz jasna, temu, co ogólne. Każda efektywna część fenomenu poznania, tego fenomenologicznego przypadku jednostkowego, [sama] znów jest przypadkiem jednostkowym, toteż to, co

ogólne, które przecież nie jest niczym jednostkowym, nie może efektywnie zawierać się w świadomości czegoś ogólnego. Wszelako przywiązywanie wagi do tej transcendencji nie jest niczym więcej niż przesądem, przesądem wynikłym z niestosownego i niepiętnącego z samych źródeł traktowania poznania. Właśnie to należy sobie jasno uzmysłowić, że absolutny fenomen, zredukowana *cogitatio* nie dlatego jest dla nas daną absolutnej samoprezentacji, gdyż jest przypadkiem jednostkowym, lecz dlatego, że po przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej w czystym widzeniu okazuje się właśnie daną absolutnej samoprezentacji. Oglądając w sposób czysty, możemy także i coś o charakterze ogólności (*Allgemeinheit*) odnaleźć jako taką właśnie daną absolutną.

Czy rzeczywiście tak jest? Przyjrzyjmy się przypadkom, w których dane jest <coś w ogólnym oglądzie>⁽¹⁾, tj. przypadkom, gdy na podstawie naocznie uchwyconego i samoobecnie danego czegoś jednostkowego konstytuuje się czysto immanentna świadomość czegoś ogólnego. Mam jednostkowe naoczne ujęcie czerwieni bądź szereg takich ujęć, utrzymuję czystą immanencję, troszczę się o redukcję fenomenologiczną. Odcinam wszystko, co poza tym czerwień może znaczyć, jako co może być transcendentnie apercypowana – np. jako czerwień bibuły na moim stole itp. – i teraz w sposób czysto oglądowy spełniam sens myśli «czerwień w ogóle», «czerwień *in specie*» – coś ogólnego, co jest naocznie uchwycone [jako] i d e n t y c z n e w tym i w tamtym; nie domniemu-

(1) *Hua*: coś ogólnego.

ję już przypadku jednostkowego jako takiego – tego czy tamtego – lecz czerwień w ogóle. Jeśli dokonamy tego w sposób *de facto* czysto oglądowy, czy będziemy jeszcze mogli sensownie wątpić, czym jest czerwień w ogóle, co ma się tu na myśli, czym może być zgodnie ze swą istotą? Oglądamy ją przecież, oto ona, ta, którą domniemujemy, ta oto odmiana czerwieni. Czyż Bóg, intelekt nieskończony, *⟨może⟩*⁽²⁾ mieć coś więcej z istoty czerwieni niż to, że ją właśnie w sposób ogólny (*generell*) ogląda?

Gdy zaś mamy dane dwie *species* czerwieni, dwa odcienie, czy nie możemy sądzić, że ta i tamta są do siebie podobne, nie te dwa indywidualne jednostkowe fenomeny czerwieni, lecz odmiany gatunkowe, odcienie jako takie; czy tutaj stosunek podobieństwa nie jest ogólną daną absolutną?

Tak więc i ta dana jest czysto immanentna, choć nie jest immanentna w sensie fałszywym, polegającym na pozostawaniu w sferze indywidualnej świadomości. O aktach abstrakcji w podmiocie psychologicznym i o psychologicznych warunkach, w jakich się ona dokonuje, w ogóle nie ma tu mowy. Mówi się o ogólnej istocie albo o sensie czerwieni i o ich prezentacji w ogólnym oglądaniu.

Tak samo jak nie ma sensu pytać i wątpić jeszcze, czym jest istota czerwieni albo czym jest sens czerwieni, gdy oglądając czerwień i ujmując ją w jej specyficznej odmianie gatunkowej, w słowie czerwień domniemuje się dokładnie to, co zostało ujęte i zobaczone, tak też nie ma

⁽²⁾ *Hua*: mógłby.

żadnego sensu wątpić w odniesieniu do istoty poznania i jego kardynalnych postaci, czym jest ich sens, gdy w czysto oglądowym i ideującym rozważaniu w obrębie sfery redukcji fenomenologicznej ma się przed oczyma odnośne przykładowe fenomeny i odnośne odmiany gatunkowe. Poznanie z pewnością nie jest rzeczą tak prostą jak czerwień, trzeba odróżnić jego różnorodne formy i odmiany, co więcej, trzeba także przebadać ich wzajemne z istoty płynące odniesienia. Zrozumieć bowiem poznanie znaczy ujaśnić w sposób ogólny teleologiczne struktury poznania zmierzające do pewnych z istoty płynących odniesień różnych istotowych typów form intelektualnych. Z tym zaś wiąże się ostateczne rozjaśnienie naczelných zasad, które jako idealne warunki możliwości obiektywności naukowej są normami regulującymi wszelkie empiryczne postępowanie naukowe. Całe badanie zmierzające do rozjaśnienia zasad przebiega wyłącznie w sferze istotowej, która ze swej strony konstytuuje się na podłożu jednostkowych fenomenów redukcji fenomenologicznej.

58

Analiza w każdym swym kroku jest analizą istotową i badaniem ogólnych stanów rzeczy, które winny konstytuować się w bezpośredniej intuicji. Całe badanie zatem ma charakter aprioryczny; naturalnie, nie jest ono aprioryczne w sensie dedukcji matematycznych. Tym, co odróżnia je od obiektywizujących nauk apriorycznych, jest jego metoda i cel. Procedura fenomenologiczna polega na rozjaśnianiu w oglądzie, określaniu sensu i rozróżnianiu sensu. Fenomenologia porównuje, rozróżnia, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na

części albo wyodrębnia momenty. Wszystko jednakże w czystym oglądaniu. Nie teoretyzuje i nie matematyzuje, mianowicie nie przeprowadza żadnych wyjaśnień w sensie teorii dedukcyjnej. Rozjaśniając podstawowe pojęcia i podstawowe zasady, które jako zasady naczelné decydują o możliwości nauki obiektywizującej (ale ostatecznie przedmiotem refleksyjnego rozjaśnienia czyniąc także swe własne pojęcia podstawowe i naczelné zasady), doprowadza do tego punktu, w którym zaczyna się nauka obiektywizująca. Jest tedy fenomenologia nauką w zupełnie innym sensie, z całkiem innymi zadaniami i innymi metodami. Oglądające i ideujące postępowanie, w obrębie najściślej redukcji fenomenologicznej jest jej wyłączną własnością, jest to metoda specyficznie filozoficzna, w tej mianowicie mierze, w jakiej z istoty należy ona do sensu krytyki poznania i w ogóle do sensu wszelkiej krytyki rozumu (a więc również [krytyki] rozumu aksjologicznego i praktycznego). Wszystko zaś, co obok krytyki rozumu nosi jeszcze miano filozofii w rzetelnym sensie, winno być do owej krytyki jak najściślej odniesione; będzie to metafizyka przyrody i metafizyka wszelkiego życia duchowego, a więc metafizyka w ogóle w najszerszym sensie.

W przypadku takiego oglądania mówi się o o c z y w i s t o ś c i, i w rzeczy samej ci, którzy znają ściśle pojęcie oczywistości i trzymają się jego istoty, mają na uwadze wyłącznie sytuacje tego typu. Najważniejsze, by nie przeoczyć, że wtedy oczywistość jest tą świadomością faktycznie oglądającą, ujmującą wprost, adekwatnie i samo-

obecnie, że nie oznacza ona nic innego jak adekwatną samoprezentację. Empirystyczni teoretycy poznania, którzy tak wiele mówią o wartości badań źródłowych, pozostając przy tym tak samo daleko od prawdziwych źródeł, jak najbardziej skrajni racjoniści, chcieliby nas przekonać, że cała różnica między sądami oczywistymi a nieoczywistymi polega na pewnym poczuciu wyróżniającym te pierwsze. Lecz w jaki sposób poczucie może tu prowadzić do zrozumienia? Co ma ono sprawiać? Czyżby miało do nas wołać: stój! tu jest prawda? Ale dlaczego mielibyśmy mu wierzyć, czy wiara ta znów miałaby posiadać jakiś wskaźnik poczucia? I dlaczego sąd, którego sensem jest $2 \times 2 = 5$, nigdy nie ma i nie może mieć takiego wskaźnika? W jaki właściwie sposób dochodzi się do tej opartej na poczuciu teorii wskaźników? Otóż, powiada się: ten sam sąd w sensie logicznym, np. $2 \times 2 = 4$, raz może być dla mnie oczywisty, a kiedy indziej nie, to samo pojęcie 4 raz może mi być dane intuicyjnie w oczywistości, a kiedy indziej w przedstawieniu czysto symbolicznym. W obu zatem przypadkach mam fenomen co do treści ten sam, ale w pierwszym z nich także pewne uprzywilejowanie co do wartości, charakter nadający wartość, wyróżniające poczucie. Czy rzeczywiście mam za każdym razem to samo, tyle że raz wzbogacone o poczucie, a kiedy indziej nie? Wszakże gdy przyjrzymy się fenomenom, natychmiast zauważymy, że wcale nie mamy za każdym razem do czynienia z tym samym fenomenem, lecz z dwoma fenomenami różniącymi się co do istoty, które jedynie mają coś wspólnego. Gdy widzę, że $2 \times 2 = 4$, i gdy wypowiadam to w niejasnym sądzie symbolicznym, do-

mniemuję coś jednakowego, ale domniemywać coś jednakowego nie znaczy [jeszcze] posiadać ten sam fenomen. Zawartość jest w obu przypadkach odmienna, raz oglądam i w oglądaniu tym stan rzeczy sam jest dany, kiedy indziej domniemuję w sposób symboliczny. Raz mam intuicję, kiedy indziej pustą intencję.

- 60 Czy zatem różnica rzeczywiście polega na tym, że w obu przypadkach obecne jest coś wspólnego, jednaki „sens”, raz wyposażony we wskaźnik pocucia, a kiedy indziej nie? Trzeba się tylko przypatrzeć samym fenomenom, zamiast mówić o nich z góry i tworzyć konstrukcje. Weźmy jeszcze prostszy przykład: gdy raz mam czerwien w żywej naoczności, a kiedy indziej myślę o niej w symbolicznej intencji pustej, czy i wtedy w obu przypadkach efektywnie obecny jest ten sam fenomen czerwieni, tylko raz z pewnym pocuciem, a kiedy indziej bez tego pocucia?

Wystarczy tedy tylko przyjrzyć się fenomenom, by rozpoznać, że są one na wskroś różne, zaś o ich jedności stanowi coś, co w obu da się zidentyfikować i co nazywamy sensem. Lecz skoro różnica zachodzi w samych fenomenach, to czy do ich odróżnienia potrzeba jeszcze pocucia? I czy różnica nie polega właśnie na tym, że raz mamy do czynienia z samoprezentacją czerwieni, samoprezentacją liczb i ogólnej równości liczb, zaś mówiąc subiektywnie, z adekwatnie oglądającym uchwytywaniem i posiadaniem samych tych rzeczy, a kiedy indziej tylko z ich domniemywaniem? Nie możemy więc zadowolić się tą pocuciową *«filozofią oczywistości»*⁽³⁾. Mogłaby ona być prawomocna tylko wtedy, gdyby [sama]

⁽³⁾ *Hua*: oczywistością.

wykazała się w czystym oglądaniu i gdyby czyste oglądanie oznaczało właśnie to, co my mu przypisujemy, a czemu ona⁽⁴⁾ przeczy.

Posługując się pojęciem oczywistości, możemy teraz również powiedzieć: mamy oczywistość w odniesieniu do bytu *cogitatio*, ponieważ zaś mamy oczywistość, *cogitatio* nie implikuje żadnych zagadek, w tym również zagadki transcendencji, jest dla nas pozbawiona wszelkich problemów i dlatego możemy nią dysponować. W nie mniejszym stopniu mamy oczywistość w odniesieniu do tego, co ogólne; dochodzi do samoprezentacji ogólnych przedmiotów oraz ogólnych stanów rzeczy, w tym samym przeto sensie są one dane bezproblemowo, są w najściślejszym sensie adekwatnie samoobecnie dane.

Zgodnie z powyższym, redukcja fenomenologiczna nie oznacza zacieśnienia badań do sfery immanencji efektywnej, do sfery tego, co efektywnie zawiera się w absolutnym «to» *cogitatio*, w ogóle nie oznacza ona zacieśnienia do sfery *cogitatio*, lecz ograniczenie do sfery czystych danych samoprezentacji, do sfery tego, o czym nie tylko się mówi i mniema, także nie do sfery tego, co spostrzeżone, lecz tego, co dane jest dokładnie w tym sensie, w jakim jest domniemane, i to dane samoobecnie w najściślejszym sensie, w ten sposób, że nic z tego, co domniemane, nie jest nie dane. Jednym słowem, ograniczenie do sfery czystej oczywistości, słowo to jednakże musi być rozumiane w sensie ścisłym, wykluczając już „oczywistość pośrednią”, a przede wszystkim oczywistość w sensie luźnym.

⁽⁴⁾ *Hua*: sama.

Absolutna prezentacja jest czymś ostatecznym. Naturalnie, łatwo powiedzieć i twierdzić, że ma się coś dane absolutnie, podczas gdy naprawdę wcale tak nie jest. Także o absolutnej prezentacji można ogólnikowo (*vage*) rozprawać, lub może ona być dana w absolutnej prezentacji. Tak samo, jak mogę oglądać fenomen «czerwień» lub mogę tylko o nim mówić, wcale go nie oglądając, tak też mogę mówić o oglądaniu czerwieni lub mogę oglądać to oglądanie i oglądając je ujmować. Z drugiej strony w ogóle przeczyć samoprezentacji to tyle, co przeczyć ostatecznej normie, podstawowej mierze nadającej wszelki sens poznaniu. Wszakże wtedy wszystko trzeba by uznać za pozór, za pozór trzeba by również niedorzecznie uznać sam pozór jako taki i tak oto w ogóle popaść w (niedorzeczności)⁽⁵⁾ sceptycyzmu. Lecz jasne jest, że w ten sposób przeciwko sceptykowi może argumentować tylko ten, kto widzi racje, kto właśnie widzeniu, oglądaniu, oczywistości pozostawia sens. Kto nie widzi albo nie chce widzieć, kto mówi i nawet argumentuje, ale wciąż obstaje przy tym, by godzić się na wszelkie sprzeczności i zarazem przeczyć wszelkim sprzecznościom – z tym nie mamy co począć. Nie możemy odpowiedzieć „widomie” („*offenbar*”) tak jest, [gdyż] on przeczy, by istniało coś takiego jak „widomie”; zupełnie tak samo, jakby ktoś, kto nie widzi, chciał przeczyć widzeniu; albo jeszcze lepiej, jakby ktoś, kto widzi, że sam widzi i że istnieje widzenie, chciał temu przeczyć. Jak moglibyśmy go przekonać, zakładając, że nie miałby on żadnego innego zmysłu?

⁽⁵⁾ *Hua*: niedorzeczność.

Jeżeli pozostaniemy więc przy absolutnej samoprezentacji, o której wiemy już teraz, że nie oznacza ona samoprezentacji efektywnych przypadków jednostkowych, powiedzmy, absolutnych przypadków jednostkowych *cogitatio*, wówczas powstaje pytanie, jak daleko ona sięga i w jakiej mierze, bądź w jakim sensie, związana jest ze sferą *cogitationes* i generalizujących je uogólnień (*und der sie generalisierenden Allgemeinheiten*). Skoro odrzucony został już pierwszy i najsilniej narzucający się przesąd, polegający na upatrywaniu jedynej danej absolutnej w jednostkowej *cogitatio* i w sferze efektywnej immanencji, to trzeba obalić także następny, narzucający się z nie mniejszą mocą, jakoby nowe przedmioty dane samoobecnie wyrażały tylko z ogólnych intuicji zaczerpniętych z tej sfery.

„W refleksyjnym spostrzeżeniu mamy absolutnie dane *cogitationes*, o ile je świadomie przeżywamy”, tak chciałoby się zacząć; następnie zaś moglibyśmy skierować spojrzenie na ujednostkowione w nich i w ich efektywnych momentach to, co ogólne, w oglądowej abstrakcji moglibyśmy chwycić rysy ogólne (*Allgemeinheiten*), a struktury istotowe ugruntowane w nich w sposób czysty moglibyśmy w myśleniu oglądowo-relacyjnym konstituować jako dane samoobecnie stany rzeczy. To byłoby wszystko.

Wszelako dla oglądowego poznania źródeł, danych absolutnych, żadna skłonność nie jest bardziej niebezpieczna niż skłonność do spekulowania (*sich zu viel Gedanken zu machen*) i czerpania z owych myślowych refleksji rzekomych oczywistości (*Selbstverständlichkeiten*). Oczywistości, których zazwyczaj wcale nie formułuje się *explicite*

i których już dlatego nie można poddać krytyce odwołującej się do oglądu, a które niewypowiedziane określają kierunek badań i w sposób niedopuszczalny je ograniczają. Poznanie oglądowe jest rozumieniem (*Vernunft*), które stawia sobie za cel doprowadzenie rozumowania (*Verstand*) właśnie do rozumienia. Rozumowaniu nie wolno tutaj wtrącać się i przemycać swych wystawionych *in blanco* papierów bez pokrycia między takie, które mają realną wartość, zaś jego metoda (wymieniania i) przeliczania, która opiera się tylko na bonach skarbowych (i w ten sposób – można by też powiedzieć – ratuje swe weksle, w całości postawiona tu zostaje)⁽⁶⁾ pod znakiem zapytania.

Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*); faktycznie nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny niebędący wiedzą rozumową. Cała zaś sztuka polega na tym, by dopuścić do głosu tylko oglądające oko i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące, rzekome posiadanie [czegoś] jako współdanego, [wyłączyć] to, co współpomyślane i ewentualnie to, co dodatkowo winterpretowane przez dołączającą się refleksję. Pytanie stale brzmi: czy to, co domniemane, dane jest w rzetelnym sensie, czy zostało ono w najściślejszym sensie obejrzone i uchwycone, czy też domniemywanie wykracza poza to?

Zakładając to, wkrótce poznamy, że fikcją jest przeswiadczenie, jakoby badanie oparte na oglądzie poru-

⁽⁶⁾ *Hua*: bynajmniej nie jest tu stawiana.

szło się w sferze tak zwanego spostrzeżenia wewnętrznego i nadbudowanej nad nim czysto immanentnej abstrakcji ideującej jego fenomeny i ich momenty. Istnieją różnorakie *modi* przedmiotowości (*Gegenständlichkeit*), a wraz z nimi tak zwanej prezentacji, i być może prezentacja tego, co istnieje w sensie tak zwanego spostrzeżenia wewnętrznego, z drugiej zaś strony tego, co istnieje w sensie nauk naturalnych i obiektywizujących, są tu tylko jednymi z wielu, podczas gdy inne, jakkolwiek oznaczane jako nieistniejące, również są prezentacją, i tylko dlatego, że nią są, można je tamtym przeciwstawić i w sposób oczywisty od nich odróżnić^[7].

[7] Myśl wyrażona w sposób nazbyt chyba skrótowy. Prawdopodobnie idzie tu o to, że to, co istnieje w sensie wyznaczonym przez spostrzeżenie wewnętrzne oraz przez nauki obiektywizujące, nie wyczerpuje zakresu tego, co jest przedmiotem, i jako takie może być dane; przedmiotowość, a wraz z nią i prezentacja, przysługują także rzeczom, które nie istnieją w żadnym z powyższych sensów.