



JAN KROKOS

# Fenomenologia jako filozofia archeiczna

## *Phenomenology as an Archéic Philosophy*

**ABSTRACT:** Phenomenology as the first philosophy and the rigorous science is in its essence an *arché*-philosophy – this is the main thesis of this article. Thus, it fits into the classical conception of philosophy, initiated by the Greeks, whose aim was to find an *arché*. The ambiguity of the term delineates a wide spectrum of philosophical research. *Arché* is an Ancient Greek word with primary senses „beginning”, „origin” or „source of action”: from the beginning, or the original argument, „command”. In phenomenology, we can talk about the *arché* on two levels: phenomenological research and the object of this research. The research *arché* of phenomenology is the direct vision of an object that is given. An objective *arché* is that which is given and as it is given, i.e. a phenomenon that is further studied as an *eidos* or as an object constituting itself in pure consciousness.

**KEY WORDS:** *arché* • phenomenology • phenomenological cognition • phenomenon • essence (*eidos*) • constitution

### 1. Wstęp

Gdy wędrowiec zorientuje się, że nie dotarł do wyznaczonego celu lub że gdzieś się po drodze zagubił, przy pomocy dostępnych sobie środków stara się swój błąd naprawić, powrócić na właściwą drogę, niekiedy – aż do punktu wyjścia. Taki jest sens projektu fenomenologicznej odnowy filozofii i całej kultury, systematycznie przedłożony przez Edmunda Husserla, a podjęty przez licznych realizatorów i kontynuatorów tego projektu. Idee filozofii pierwszej i ścisłej nauki wstępnie określają, czym miała być fenomenologia. Ujmując lapidarnie ich sens, należy stwierdzić, że miała ona – jako pierwsza – iść przed wszystkimi innymi dyscyplinami filozoficznymi, a dalej – i naukowymi, które miała metodycznie i teoretycznie ufundować. Miała mieć w „sobie samej” (*an sich*) całkowite uprawnocnienie, a także dążyć do uzyskania w każdym kierunku ostatecznego poznania (*letztlich abschließende Erkenntnis*), czyli takiego, wobec którego nie ma sensu stawiać dalszych pytań. A jeśli tak, to fenomenologia wpisuje się w klasycznie pojmowaną ideę filozofii jako poszukującą *arché*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dookreślając fenomenologię przymiotnikiem „archeiczna” zasugerowałem się propozycją terminologiczną J. Sochonia, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 30–134.

## 2. Pojęcie *arché* a fenomenologia

Jak się wydaje, obie wyszczególnione tu idee: filozofii pierwszej i ścisłej nauki<sup>2</sup> wpisują fenomenologię w podstawowe i pierwszorzędne zadanie filozofii, jakim jest docieranie do *arché* – do zaczęcia czegoś, początku, źródła, do pierwszych zasad, do tego, co dla czegoś podstawowe, do powodu lub przyczyny czegoś, do władzy i tego, co władzy podlega, bo termin ten znaczy również kraj, państwo, dziedzinę<sup>3</sup>. Poszukiwania *arché* były (i są) siłą napędową całej filozofii. Arystoteles, który z tego pojęcia uczynił jedno z najbardziej centralnych pojęć filozoficznych, całą dotychczasową filozofię ujął jako poszukiwanie pierwszej zasady lub pierwszych zasad, choć sam termin *arché* nie zawsze się w początkach filozofii pojawiał<sup>4</sup>. Wytyczył też obowiązujące po dziś podstawowe znaczenia tego terminu: to, od czego zaczyna się ruch w rzeczy; to, od czego lepiej coś zaczynać, pierwszy składnik, od którego zaczyna się powstawanie czegoś; to, od czego pochodzi coś drugiego (ruch naturalny lub naturalna przemiana); to, co przez świadomy wybór powoduje poruszanie się lub zmianę (wola); to, od czego dochodzi się do poznania czegoś (przesłanki w dowodzeniu). Dalej wskazywał, że podobnie rozumie się i przyczyny (*aitia*), które są zasadami (*archai*), gdyż początkiem jest to, z czego coś jest (byt), co powstaje albo z czego bierze się poznanie. Przy czym jedne zasady są w samych rzeczach, a inne poza nimi<sup>5</sup>.

Filozoficzny sens *arché* zasadza się na przekonaniu, że istnieje coś pierwszego, podstawowego, tłumaczącego to, z czym obcujemy na co dzień i o czym żywimy mnogość przeświadczeń, wymagających przypatrzenia się im i – być może – rewizji. Podstawą dla poszukiwania *arché* poza światem codziennego życia i poza towarzyszącymi mu przekonaniami jest dostrzeżenie, że ani ów świat, ani dotyczące go nasze przekonania nie są samozrozumiałe, nie wyjaśniają siebie ostatecznie. Stąd konieczność poszukiwania *arché* jako początku i źródła, zasady i podłoża, przyczyny i władzy<sup>6</sup>.

Fenomenologia jako archeiczna *philosophia prima*, kładąca nacisk na adekwatny do tej idei punkt wyjścia, miała być też *philosophia ultima*,

<sup>2</sup> Szerzej idee te omawiałem w: *Fenomenologia Edmunda Husserla Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, wyd. 2, Warszawa 1992, s. 19–25.

<sup>3</sup> Por. P. Aubenque, G. Wieland, H. Holzhey, P. Schaber, *Prinzip*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, red. J. Ritter, K. Gründer, Basel 1989, k. 1336–1373.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka A* (korzystam z: Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996). Uważa się, że pierwszy terminu *arché* w filozoficznym sensie użył Anaksymander, utożsamiając *ápeiron* z *arché*.

<sup>5</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1012b 34 – 1013a 24.

<sup>6</sup> Zagadnienie to analizuje m.in. W. Stróżewski w artykule: *Pytania o arché*, w: idem, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, 9–54.

dogłębnie rozumiejąca, a zarazem ostatecznie i zasadnie wyjaśniająca swój przedmiot, a tym samym urzeczywistniająca ideę absolutnego, niepowątpiewalnego poznania, którego rezultatem miała być absolutna, niepodważalna prawda<sup>7</sup>. Choć sam termin *arché* rzadko, a może wcale nie występuje w pismach fenomenologów, w różnych realizacjach postulatów stawianych przed fenomenologią i w jej konkretnych badaniach da się odnaleźć *arché* w przywołanych wyżej znaczeniach tego terminu. Niemniej wyróżnione jest tu jej epistemiczne znaczenie dla zasadnego i trafnego wyboru jej punktu wyjścia.

### 3. *Arché* poznania fenomenologicznego

Dla filozofii pierwszej, mającej jednocześnie być ścisłą nauką, podstawowe i zarazem najtrudniejsze jest zagadnienie jej punktu wyjścia. Jego rozwiązanie nie narzuca się samo, a istotnie decyduje o możliwości urzeczywistnienia tej idei. Wiadomo, że każde uporządkowane badanie naukowe, a więc i filozoficzne, ma jakiś faktyczny punkt wyjścia. Takim ostatecznym punktem, za który nie można się już cofnąć i który jest początkiem wszelkiego metodycznego, czyli szeroko rozumianego naukowego poznania, jest poznanie potoczne, którego korelatem jest świat codziennego życia, dopełniany sukcesywnie przez elementy korelatów poznania naukowego. Również filozofowie, a więc i fenomenolodzy, tak jak wszyscy ludzie widzą świat jako realnie istniejący zarówno jako całość, jak i w jego poszczególnych składowych: ludziach, zwierzętach, roślinach, rzeczach świata przyrody i wytworach świata kultury. Realność tych wszystkich składowych świata i świata jako całości jest przeciwna ułudzie, nawet jeśli jesteśmy świadomi, że niekiedy ulegamy złudzeniom. Taki właśnie świat, dany w potocznym, ale i w naukowym<sup>8</sup> poznaniu, miał na uwadze Husserl, gdy pisał o świecie naturalnego nastawienia, „który stale »jest nam obecny«, »istnieje«”<sup>9</sup>, czy też gdy pisał o „rzeczywistości”, którą – jak „samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą”<sup>10</sup>. Alexander Pfänder, mając na uwadze tak pojmowany świat i jego poznawalność, wskazywał, że jest on przedmiotem wiary (*Glaube*), która rodzi się w codziennym życiu, a ta przeciwstawiana jest poznaniu, które jest właściwe nauce. A mimo to, nie co innego lecz poznanie potoczne i poglądy

<sup>7</sup> Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, wyd. 2, [Warszawa] 1975, s. 10 (cyt. dalej jako *Idee I*).

<sup>8</sup> Mam tu na uwadze poddane krytyce przez Husserla dogmatyczne nauki pozytywne.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 93.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 87.

codziennego życia, czyli wiara w powyższym rozumieniu, dotycząca świata realnego, świata wartości oraz świata zobowiązań i nakazów jest punktem wyjścia (*Ausgangspunkt*) dla wszelkiej nauki, a więc i filozofii. Ta bowiem jest przejściem od wiary do poznania, dzięki któremu poglądy codziennego życia mają zostać uświadomione, zrewidowane, a ich przedmioty ostatecznie poznane<sup>11</sup>. Z kolei Max Scheler za poznawczy odpowiednik otoczenia, w którym człowiek faktycznie żyje, uważał naturalny światopogląd<sup>12</sup>. Uchwytuje on realność świata, która nie może zostać poddana w wątpliwość ani przez naukę, ani przez filozofię. Obejmuje bowiem formy istnienia tego, co ludzkiemu zmysłowemu spostrzeganiu jest wstępnie dane (*vorgegeben*) i co jest niezależne od zmysłowych organów. Daje wiedzę adekwatną o tym, co realne, lecz jedynie w granicach biologicznego i praktycznego spożytkowania. Tak pojmowany naturalny światopogląd cechuje biologiczny antropocentryzm i indywidualna ważność<sup>13</sup>.

Świat codziennego życia i odpowiadające mu potoczne poznanie należy zatem uznać za faktyczny punkt wyjścia dla fenomenologii jako filozofii pierwszej, będącej ścisłą nauką, a raczej za punkt wyjścia przedfenomenologiczny i przednaukowy, w którym rodzi się zarówno wszelka nauka, jak i filozofia, a więc i fenomenologia, która się urzeczywistniając, opuszcza zarówno świat codziennego życia, jak i tyżące się go poznanie, czy – jak ujął to Husserl – bierze je w nawias. Przedfenomenologiczny punkt wyjścia nie przynależy do fenomenologii, budowanej według koncepcji czy zamysłu, ukonstytuowanego w metafenomenologicznym namyśle. Koncepcja ta czy zamysł, obejmująca także wszelkie objaśnienia, wprowadzające w tok właściwych badań fenomenologicznych, jest dla fenomenologii metapunktem wyjścia. Właściwym natomiast punktem wyjścia jest poznanie, które samo w sobie ma całkowite uprawomocnienie i które jest początkiem i źródłem wszelkiego zasadnego poznania czegoś, a którego rezultatem są pierwsze

<sup>11</sup> Por. A. Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage. Einleitung in die Philosophie und Phänomenologie*, red. E. Ave-Lallemant, H. Spiegelberg, München 1973, s. 23–26, 51.

<sup>12</sup> Scheler wyróżnia trzy typy światopoglądu: absolutnie naturalny światopogląd (niezmienna stała każdego konkretnego światopoglądu), względnie naturalne światopoglądy (obejmują one różne tradycje życiowe i są różne dla różnych grup społecznych) oraz światopogląd oparty na wykształceniu (świadomie budowany). Por. M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 6, red. Maria Scheler, wyd. 2, Bern–München 1963, s. 15–18.

<sup>13</sup> Idem, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, red. Maria Scheler, Bern 1954, s. 44; idem, *Philosophische Weltanschauung*, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 9, red. M. S. Frings, Bern–München 1976, s. 84.

tezy w porządku uzasadniania wyznaczonego obraną metodą<sup>14</sup> – i ono jest *arché* fenomenologicznego poznania.

Wskazanie właściwego punktu wyjścia fenomenologii domaga się opuszczenia metafenomenologicznych deklaracji i wkroczenia na teren badań fenomenologicznych pod przewodem idei filozofii pierwszej i ścisłej nauki jako powszechnej i aż do końca apodyktycznie ugruntowanej, kształtowanej w absolutnie niepodważalnej prawdzie czyli w absolutnie naocznej zrozumiałości<sup>15</sup>. Można by powiedzieć, że zagadnienie punktu wyjścia jest problemem granicznym, punktem przejścia od metafenomenologii do fenomenologii, gdyż zagadnienie to zakorzenione jeszcze w przywołanych już przewodnich ideach teleologicznych wymaga przeprowadzenia fenomenologicznych analiz samego poznania, które jest budulcem wszelkiej filozofii i wszelkiej nauki, a zatem i fenomenologii jako filozofii pierwszej i ścisłej nauki.

Poznanie przez fenomenologów było pojmowane klasycznie jako nieredukowalna relacja podmiotu świadomości do jej przedmiotu, dzięki czemu podmiot poznający coś wie o przedmiocie poznania. Tak poznanie pojmował Platon, gdy oglądanie bytów (idei) przez duszę przed jej wcieleniem uznawał za wpisane w jej naturę<sup>16</sup>. Podobnie Arystoteles, widząc w duszy formę gotową na przyjęcie form poznawanych przedmiotów w sposób wyznaczony przez jej naturę, określił ją mianem „miejsca form” czy „formy form”<sup>17</sup>. Odróżniał przy tym mniemanie (*dóksa*), którego przedmiotem jest fakt, który choć jest taki, może być inny, od wiedzy naukowej (*epistémē*), która nie zadowala się znajomością faktu (*tó hóti*) jako skutku, lecz znając skutek, docieka jego przyczyny (*tó dióti*)<sup>18</sup>. Jej przedmiotem jest to, co istnieje koniecznie, co jest wieczne, co ani nie powstaje, ani nie ginie<sup>19</sup>.

Przy zasadniczej zgodności co do pojmowania poznania jako osobliwej i nieredukowalnej (poznawczej) relacji podmiotu świadomości do jej przedmiotu, eksplikacja jego idei czy istoty przez fenomenologów mieni się zniuansowaną, lecz dopełniającą się charakterystyką. Scheler np. określił

<sup>14</sup> Por. A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin 1966, s. 99–115.

<sup>15</sup> Por. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), t. 1, *Kritische Ideengeschichte*, red. R. Boehm, Den Haag 1956, s. 5.

<sup>16</sup> Por. Platon, *Fajdros*, 249e – 250a (korzystam z: Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999).

<sup>17</sup> Por. Arystoteles, *O duszy*, 429 a – 430 a (korzystam z: Arystoteles, *O duszy*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. Paweł Siwek, Warszawa 2003).

<sup>18</sup> Idem, *Metafizyka* 981a 25–30.

<sup>19</sup> Por. idem, *etyka nikomachejska*, 1139b 22 nn (korzystam z: Arystoteles, *Etyka nikomachejska* w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996).

je jako wiedzące posiadanie czegoś jako czegoś przez coś drugiego dzięki miłosnemu<sup>20</sup> wyjściu i otwarciu się przez owo drugie na inne bytujące. Dietrich von Hildebrand, widząc w poznaniu prafenomen czy – jak chcą tłumacze – fenomen pierwotny (*Urphänomen*), to znaczy niesprowadzalną do czegoś innego daną pierwotną, uznał je za świadomość przedmiotu, jego rozumiejące uchwycenie, intencjonalne w nim uczestnictwo (*Teilhaben*), duchowe objęcie (*Umfassen*), spełniane przez osobowy podmiot. Ze swej istoty jest ono przyjmowaniem (*Empfangen*), a nie wytwarzaniem czegoś w świecie transcendentnym, odmienia coś w podmiocie, a nie w poznawanym przedmiocie. Roman Ingarden akcentował pasywny charakter poznania jako aktu świadomości, a więc aktu, w którym nie jest „wytwarzany” jego przedmiot. Jednakże nie polega ono na pasywnym otrzymywaniu, lecz – w przypadku poznania bezpośredniego – na aktywnym „czerpaniu” sensu przedmiotu z danych naocznych, w których występują jego cechy lub własności<sup>21</sup>. Ludwig Landgrebe, nawiązując do Parmenidesa i Hegla, za poznanie absolutne, to znaczy niepowątpiewalne, uznał takie, w którym zachodzi identyczność myślenia i bytu, czyli pełnego pokrycia się dwóch takich samych lecz nie tych samych przedmiotów, co wyraża klasyczna definicja prawdy „*adaequatio intellectus ac rei*”. A następuje to wtedy, gdy poznanie uchwytuje pełnię bytu, czyli gdy nie tylko jest prawdziwe, lecz i adekwatne<sup>22</sup>.

Sam Husserl poznanie uważał za świadomość prezentującą, której przedmiot jest zastany. Utożsamiał poniekąd poznanie z sądem, który – jak pisał –

nie tylko wysuwa roszczenie do uchwycenia prawdy, lecz także jest pewien prawomocności tego roszczenia i rzeczywiście prawomocność tę posiada<sup>23</sup>.

Poznanie, przede wszystkim naukowe, i wiedzę, jako jego rezultat, Husserl wiązał zatem z oczywistością (*Evidenz*)<sup>24</sup> jako jego istotną cechą czy – jak sam mawiał – znamieniem. Stwierdził wprost, że

<sup>20</sup> W Schelerowskiej koncepcji poznania i filozofii miłość odgrywa istotną rolę, co tutaj tylko sygnalizuję, a co wskazuje na osobowy charakter poznania.

<sup>21</sup> Por. R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 449–450.

<sup>22</sup> Por. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Glttersloh 1963, s. 64; idem, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, s. 23–26.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 142.

<sup>24</sup> Oczywistość należy do centralnych problemów fenomenologii Husserla, który to problem podejmuje on we wszystkich swych głównych dziełach.

każde rzetelne, a szczególnie każde naukowe poznanie opiera się na oczywistości i jak daleko sięga oczywistość, tak daleko sięga też pojęcie wiedzy<sup>25</sup>,

i dookreślił, że oczywistość jest bezpośrednim dostrzeżeniem samej prawdy i całkowitym znakiem słuszności. Oczywistość jest to – jak to metaforycznie ujął –

światlista pewność, że to, co uznaliśmy, jest, bądź też, że to, co odrzuciliśmy, nie jest; pewność, którą w znany sposób musimy odróżnić od ślepego przekonania, od mętnego, choćby nawet i zdecydowanego mniemania – jeśli nie chcemy rozbić się na rafach skrajnego sceptycyzmu<sup>26</sup>.

Nie analizując już dalej oczywistości poznania, zauważyć należy, że prowadzi ona do źródłowo prezentującego poznania, będącego źródłem uprawomocnienia, czyli do poznania, w którym zachodziłby bezpośredni, w miarę możliwości źródłowy kontakt z jego przedmiotem, z przedmiotem obecnym „we własnej osobie”. Jako nauka absolutnego początku fenomenologia winna bowiem powstrzymywać się od wszelkich teorii i mniemań i cofać się do samych rzeczy (*zurück zu den Sachen selbst*), kierować się nimi, czyli wysłuchiwać ich (*befragen*) tak, jak się prezentują (*in ihrer Selbstgegebenheit*)<sup>27</sup>, co oddaje Husserlowska „zasada wszystkich zasad”:

każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [a] wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje<sup>28</sup>.

Poznanie zatem, które miałoby być punktem wyjścia fenomenologii jako filozofii pierwszej i ścisłej nauki, musi charakteryzować się naocznością

<sup>25</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 33. Tekst niemiecki należałoby jednakże tłumaczyć nieco inaczej, mając na uwadze występujący tam czasownik *beruht*, a mianowicie: „każde rzetelne [...] poznanie polega na oczywistości”.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, dz. cyt., 32. Co do istoty podobne sformułowania znajdziemy i w późniejszych tekstach Husserla, np. *Idee I*, s. 448: „Wgląd, w ogóle oczywistość [...] jest to jedność rozumowego uznania w bycie z tym, co je w sposób istotny motywuje”.

<sup>27</sup> Por. idem, *Idee I*, s. 59–62; idem, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 9.

<sup>28</sup> Idem, *Idee I*, s. 73.

i oczywistością i jako takie jest – przynajmniej dla fenomenologii – poznawczym *arché*.

#### 4. *Arché* ejdetyczne i transcendentálne

Naoczne i oczywiste poznanie, które jako poznawcze *arché* jest początkiem i fundamentem wszelkiego badania fenomenologicznego, aby mogło się spełnić, domaga się odpowiedniego sobie korelatu przedmiotowego, a jest nim fenomen jako to, co w określony sposób dane. Znalazł się on w centrum fenomenologii, mimo że z rzadka pojawia się on w pracach Pfändera, który częściej posługiwał się terminami „zjawisko”, „przejaw” (*Erscheinung*) czy „fakt świadomości” (*Bewußtseinsthatsache*), a przede wszystkim – „to, co dane we własnej osobie” (*selbst leibhaftig gegeben*), których znaczenie można jednakże uznać co najmniej za bliskie fenomenowi w sensie Husserlowskim. Dla Schelera zaś „to, co dane we własnej osobie” to fakty, o które rozbijają się wszelkie interpretacje i którym fakty niemo urągają<sup>29</sup>. I jako takie mogą być nazwane „fenomenami”, jednakże nie należy ich utożsamiać ze „zjawiskiem” (czegoś realnego) lub z „pozorem”<sup>30</sup>. We własnych badaniach Hedwig Conrad-Martius, choć chętniej używała słowa „idea” lub „istota”, gdyż uważała, że na „fenomenie” spoczywa piętno idealizmu i subiektywizmu, wskazywała, że fenomenem jest pojawianie się realnego bytu w jego „sobości”<sup>31</sup>. Podobnie i Ingarden we własnych badaniach unikał terminu „fenomen”, niemniej za przedmiot bezpośredniego doświadczenia uznawał to, co dane naocznie, bez jakiegokolwiek pośrednictwa.

Mimo różnic w pojmowaniu fenomenu, obaw wobec jego koneksji z idealizmem czy wieloznaczności samego terminu, z czego zdawał sobie sprawę Husserl<sup>32</sup>, sam termin stał się użyteczny w skierowaniu uwagi na to, co pierwotnie dane, co samo w sobie nie musi być i najczęściej nie jest pierwotne w sensie ontycznym, co jednakże trzeba nieuprzedzenie przyjąć w punkcie wyjścia badań i opisać wraz ze sposobem owego dania, by dotrzeć do rzeczy samej, uwolniwszy się od uprzedzających przekonań na jego temat. Dlatego w swym – poniekąd – zasadniczym dziele, czyli w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, zaraz na początku *Księgi Pierwszej*, Husserl zdecydował się określić czystą fenomenologię „nauką

<sup>29</sup> Por. M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 3, hrsg. M. S. Frings, Maria Scheler, wyd. 5, Bern–München: Francke Verlag 1972.

<sup>30</sup> Por. idem, *Der Formalismus in der Ethik...*, *op.cit.*, s. 44.

<sup>31</sup> Por. H. Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, t. 3, 345–353.

<sup>32</sup> Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 27.



o »fenomenach«<sup>33</sup>, dodając zaraz, że i inne nauki zajmują się fenomenami, lecz fenomenologia

czyni to w całkiem innym nastawieniu, dzięki któremu wszelki sens fenomenu, jaki nam się ukazuje w naukach, z którymi oswoiliśmy się od dawna, ulega modyfikacji w określony sposób<sup>34</sup>.

Na czym miałyby owa modyfikacja polegać? Odpowiedź na to pytanie w tym artykule zawieszamy, a zatrzymamy się jedynie nad samym pojmowaniem fenomenu.

W rozumieniu Husserla fenomenem jest to, co się zjawia w naoczności jako takie to a takie, a więc co jest bezpośrednio dane świadomości i tylko tak, jak jest dane: jako rzeczywiste, wyimaginowane, spostrzeżone, przypominane itp. Terminem tym obejmował on zarówno to, co poznane, jak i samo poznawanie, to, co przypominane, jak i samo przypominanie, to, co uświadomione, jak i świadomość tego. Fenomen – jak pisał – nie jest

jednością „substancjalną”, nie ma „realnych własności”, nie znajdujemy w nim realnych części, realnych zmian ani przyczynowości – rozumiejąc wszystkie te słowa w sensie nauk przyrodniczych. Przypisywać fenomenom naturę, dociekać ich realnych określników, ich przyczynowych powiązań – jest czystym absurdem, wcale nie lepszym, niż gdybyśmy chcieli pytać o przyczynowe własności, powiązania itd. liczb. Jest to absurd naturalizowania czegoś, czego istota wyklucza byt w postaci natury. [...] „fenomen” pojawia się i znika, nie zachowuje trwałego, identycznego bytu, który jako taki można by było w duchu nauk przyrodniczych obiektywnie określić [...]. Śledząc w immanentnym oglądzie przepływ fenomenów, przechodzimy od jednego fenomenu do innego (przy czym każdy z nich stanowi jedność w przepływie i sam jest czymś płynącym), i nigdy [nie docieramy] do czegoś innego niż fenomeny. [...] Fenomeny muszą być [...] brane takimi, jakimi się prezentują, [...] jakimi one są [...]»<sup>35</sup>.

Przytoczona tu charakterystyka fenomenu wskazuje, że jest on przedmiotowym *arché* wszelkich badań, nie tylko fenomenologicznych, od badania którego trzeba zaczynać, jeśli poważnie traktuje się poznanie jako rzetelne pozyskiwanie wiedzy o czymś, o jakimś przedmiocie, którego w tym poznaniu się nie tworzy, lecz jedynie poznaje „jak on się ma”, bez uprzedzeń wiedzy potocznej i naukowej.

<sup>33</sup> Idem, *Idee I*, s. 3.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 3–4.

<sup>35</sup> Idem, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 39–41.

Naoczne i oczywiste poznanie fenomenu jako archeiczne poznanie czegoś nie zaspokaja ciekawości poznawczej człowieka, a w szczególności filozofa, który poszukuje źródła tego czegoś, źródła fenomenu i tego, co dla tego fenomenu podstawowe, co jest jego zasadą, powodem czy przyczyną, czyli przedmiotowego *arché*. Wydaje się, że w istocie taki cel mają fenomenologiczne badania ejdetyczne i transcendentalne, dwie ścieżki, które choć autonomiczne, niekiedy zbiegają się i dopełniają. Celem pierwszej jest uchwycenie własnego „co” fenomenu, jego istoty, celem drugiej – dotarcie do źródeł jego takiego a nie innego sensu.

Sięgnięcie przez Husserla w fenomenologii po poznanie aprioryczne było następstwem oczekiwań, że ta jako filozofia pierwsza i ścisła nauka nie może się zadowolić nieuprzedzonym staniem w obliczu samej rzeczy, w obliczu fenomenu, i przyjęciem go tak, jak się prezentuje i w granicach, w jakich się prezentuje, lecz winna dążyć do prawd, które uzyskawszy ważność zachowują ją raz na zawsze i wobec wszystkich, do prawd oczywistych. Ograniczając się do faktu, który zawsze jest przypadkowy i jako taki zgodnie ze swą istotą mógłby być inny, nauki o faktach (doświadczalne w wąskim tego słowa znaczeniu) także osiągają wiedzę jedynie przypadkową i jednostkową. Dlatego trzeba wyjść poza fakt ku istocie i przemienić fenomenologię w naukę ejdetyczną, „która chce ustalać wyłącznie »poznania dotyczące istoty«, a [...] nie »fakty«”<sup>36</sup>. Jest to możliwe, gdyż – jak to ujął Husserl –

Doświadczającą albo ukazującą coś indywidualnego naoczność można przemienić w widzenie istotnościowe (ideaacja) – i samą tę możliwość trzeba rozumieć nie jako empiryczną, lecz jako możliwość płynącą z istoty. Tym, co zobaczone, jest wtedy odpowiednia czysta istota albo *eidos*, czy to najwyższa kategoria, czy jakiś jej bardziej szczegółowy przypadek, coraz niżej aż po pełne ukonkretnienie (*Konkretion*)<sup>37</sup>.

I dalej – w innym miejscu –

Możemy skierować na nią [istotę] spojrzenie jak ona coś z konieczności niezmiennego, co wyznacza granice wszelkiej odmienianej w *modus* „dowolny” i jakkolwiek kontynuowanej wariacji tego samego pierwowzoru. Ta istota prezentuje się jako coś, bez czego przedmiot tego gatunku jest nie do pomyślenia, tzn. bez czego nie można go sobie unaocznnić w wyobraźni. Ta ogólna istota jest *eidos*, *idée* w sensie

<sup>36</sup> Idem, *Idee I*, 7. W polskich przekładach pism Husserla i w opracowaniach stosuje się zapis „eidetyczna”. Zwracano mi jednak uwagę, że zgodnie z zasadami transkrypcji wyrazów greckich winno się pisać „ejdetyczna”, co poświadczają słowniki języka polskiego.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 18.

Platona, ale ujęta czysto i wolna od wszelkich metafizycznych interpretacji, a więc wzięta ściśle tak, jak nam się bezpośrednio intuicyjnie prezentuje w pojawiającym się na tej drodze widoku idei<sup>38</sup>.

Pośród wcześniejszego pokolenia fenomenologów, którzy pozostali przy badaniach ejdetycznych, zagadnienie istoty zajmowało centralne miejsce, a fenomenologia była traktowana jako ontologia istoty. Według Adolfa Reinacha np. aprioryczność w pierwszym rzędzie jest właściwością koniecznych i ogólnych stanów rzeczy (*Sachverhalte*), wtórnie zaś – własnością niektórych twierdzeń lub aktów sądzenia, co wyznacza porządek badań fenomenologicznych<sup>39</sup>. Nawiązując do Reinacha, Conrad-Martius za właściwą fenomenologię uznaje ontologię, a aby nie popaść w idealistyczne skojarzenia zaproponowała nazwać ją nauką o istocie (*Wesenslehre*). Jej przedmiotem jest to, co ostateczne, zakorzenione, konieczne i pierwsze, co bezpośrednio dane i poza które cofanie się nie ma sensu, czyli istotność (*Wesenheit*) lub istota, z pominięciem istnienia. Ale ponieważ wszystko to, co prawdziwa istota przedstawia w sobie istnieć może, choć jedynie w formie bytowej koniecznie do tej istoty przynależącej, fenomenologia dociera do punktu, w którym wytryska jej egzystencjalny sens, w którym pytanie ontologiczne o istotę przechodzi w metafizyczne pytanie o byt<sup>40</sup>. I Ingarden, który w ontologii widział filozofię pierwszą, opartą jedynie na oglądzie ejdetycznym, która bada zawartość idei, czyste możliwości i występujące w niej związki konieczne między jej elementami, które – koniecznie – znajdują swe ukonkretnienie w bytach indywidualnych<sup>41</sup>. Natomiast fenomenolodzy, którzy z Husserlem czy za Husserlem wkroczyli na drogę fenomenologicznych badań transcendentálnych, problematykę ejdetyczności badań pozostawili w cieniu tych pierwszych. Jednakże i oni, choć nie tak wyraźnie jak Husserl czy Stein, którzy wprost fenomenologię transcendentálną określali jako filozoficzną naukę o istocie czystej świadomości, widzieli w niej naukę filozoficzną o tym, co konieczne, uniwersalne, istotne, a nie przypadkowe. Np. Eugen Fink czy Landgrebe uważali, że transcendentálnofenomenologiczne badania (w ich rozumieniu – po prostu filozoficzne) domagają się koniecznie wstępnie danych „ontologicznych nici przewodnich” (*die „ontologischen*

<sup>38</sup> Idem, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 323.

<sup>39</sup> Por. A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, München 1951, s. 26, 50–51, 57–61.

<sup>40</sup> Por. H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, t. 1, red. E. Ave-Lallemant, München 1963, s. 22, 38–46.

<sup>41</sup> Por. R. Ingarden, *Z teorii języka...*, *op.cit.*, s. 361–376; idem, *Spór o istnienie świata*, wyd. 3, Warszawa 1987, t. 1, *Ontologia egzystencjalna*, s. 50–55; t. 2, *Ontologia formalna*, cz. 1, *Forma i istota*, s. 60–161, 211–290.

*Leitfäden*”), które pozyskuje przedmiotowo-teoretyczna ejdetyka, ontologia, a właściwie ontologie regionalne w rozumieniu Husserla, będące jednakże według nich tylko naukami pozytywnymi a nie filozoficznymi, pozostającymi w naiwności nastawienia naturalnego<sup>42</sup>.

Gdy jednak nastawienie naturalne zmienia się w transcendentalne, zostaje odsłonięta niepowątpiewalna dziedzina czystej świadomości, danej w doświadczeniu immanentnym, które jako takie właśnie z konieczności poręcza istnienie swego przedmiotu, gdyż tak jak i owo doświadczenie przynależy on do tego samego strumienia świadomości. Tym samym osiągnięte rezultaty poznawcze cechuje absolutność i apodyktyczna oczywistość<sup>43</sup>. Odsłonięcie czystej świadomości, czy – jak to czytamy w późniejszych dziełach Husserla – absolutnej subiektywności ujawnia uniwersalną, absolutnie zamkniętą w sobie oraz absolutnie samodzielną korelację samego świata i świadomości tego świata, korelację wszelkiego rodzaju bytów oraz wszelkiego sensu z absolutną podmiotowością<sup>44</sup>, a przed fenomenologią stawia nowe zadanie ukazania, jak się „świadomościowo konstytuują” obiektywne jednostki każdej dziedziny i kategorii oraz wszystkich stopni ogólności, schodząc w dół aż po byt konkretny<sup>45</sup>. Nie wchodząc tu w dyskusję, czy ową „świadomościową konstytucję” należy traktować epistemicznie jako konstytucję sensu, czy ontycznie jako konstytucję przedmiotu (bytu), dla naszych rozważań fenomenologia objawia przez to swe nowe oblicze jako filozofii archeicznej. Ujawnia ona bowiem dokonujący się w świadomości proces syntezy wytwarzającej przedmioty świadomości, charakteryzujące się jednością i jawiące się jako dane. W rozważaniach konstytutywnych, dotyczących owej zachodzącej w świadomości konstytucji przedmiotów czy sensów przedmiotowych, chodzi o dotarcie do coraz głębszych warstw konstytutywnych aż po to, co nieukonstituowane dzięki zachowaniu się podmiotu świadomości wobec tego, czego on doznaje<sup>46</sup>, co moglibyśmy z pełną odpowiedzialnością nazwać *arché* – źródłem konstytucji. Metoda rozważań konstytutywnych polegałaby więc na cofaniu się od tego, co jest już ukonstituowane, do tego, co jest absolutnie pierwotne i nieukonstituowane przez podmiot lub też –

<sup>42</sup> Por. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, s. 98–102, 180, 213–218; L. Landgrebe, *op.cit.*, s. 18, 55–56, 65, 158.

<sup>43</sup> Por. E. Husserl, *Idee I*, s. 227, 233–238.

<sup>44</sup> Por. idem, *Idea fenomenologii*, *op.cit.*, s. 13–14, 78–83; idem, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 135–136.

<sup>45</sup> Husserl zagadnienia „konstytucji przedmiotów świadomości”, nazywane też zagadnieniami funkcjonalnymi, w *Ideach I* (s. 275) uznał za najważniejsze zagadnienia fenomenologii.

<sup>46</sup> Por. np. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, [Warszawa] 1974, s. 49–51.

o czym jest mowa w *Medytacjach kartezjańskich* – na wydobywaniu na jaw własnych zasobów mojego ja (podmiotu konstytuującego), całej dokonującej się we mnie konstytucji i wszystkich istniejących dla mnie przedmiotów, wedle tego, co dla nich konstytuujące i konstytuowane<sup>47</sup>.

Mimo krytyki, archeiczność badań konstytutywnych potwierdza Ingarden, wyróżniając cztery znaczenia terminu „konstytucja”: 1. strukturalna lub anatomiczna budowa pewnego przedmiotu w jego własnej zawartości (pojęcie to nie występuje u Husserla), 2. intencjonalne zdeterminowanie sensu przedmiotowego przez statycznie ujętą i danemu sensowi przyporządkowaną mnogość przejawów (zjawisk) i intencji aktów, która stanowi warunek możliwości budowy tego sensu przedmiotowego, 3. proces, w którym sens przedmiotu w przebiegu doświadczenia się tworzy i przetwarza, aż przybierze postać tymczasowo uważaną za definitywną, 4. pierwotne stawianie się przeżycia, stanowiącego jedność (lub korelatywnie: daty wrażeniowej, zaznaczającej się jako jednostka), w przebiegu mnogości ostatecznych faz pierwotnej świadomości – w sensie absolutnego dziania się – w sposób ciągły przechodzących w siebie dzięki aktualnej samowiedzy, retencji i protencji<sup>48</sup>.

Na metafizyczny charakter *arché* konstytucji wskazywali natomiast m.in. Fink i Landgrebe. Pierwszy ten problem określał mianem wielkiej problematyki „powszechnego wyprowadzania (*Ableitung*) tego, co istniejące z transcendentalnej podstawy bytowej”<sup>49</sup>, którą jest „nieistniejąca, ale i nie-nieistniejąca istota człowieka”<sup>50</sup>. Wszystko bowiem, co w codzienności nazywamy rzeczą, a także przynależną człowiekowi wiedzę o istotach i aprioryczny świat istot, jest konstytutywnym produktem, którego nie można oddzielić od konstytuujących sprawności (*Leistungen*). Drugi natomiast, uznając za temat transcendentalnej fenomenologii wyjaśnianie funkcji, na podstawie której „mam” w danym wypadku świat dla mnie i dla innych, wspólny świat, wskazał, że jego źródłem jest moje wewnętrzne jądro (*Kern*), umożliwiające w ogóle refleksję i wiedzę-o-mnie (*Mich-wissen*) jako wiedzę o ja, które konstytuuje mój świat życia (*Lebenswelt*)<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Por. idem, *Medytacje kartezjańskie...*, *op.cit.*, s. 121–129.


<sup>48</sup> R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 465–471, 494–499, 516–549. Ingarden problematykę konstytutywną wiązał z zagadnieniami uprawnienia, ważności, i – ostatecznie – prawdziwości wyników poznawczych, uzyskiwanych w procesie poznawania. Dlatego też problematyka ta odgrywa doniosłą rolę w krytyce poznania.

<sup>49</sup> E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, red. F. A. Schwarz, Freiburg–München 1976, s. 43.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Por. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie...*, *op.cit.*, 25–28, 57–61, 147, 205–206; idem, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, w: *Phänomenologie und Praxis*, red. L. Landgrebe, Freiburg–München 1976, s. 32–36.

## 5. Uwagi końcowe

Spojrzenie na fenomenologię jako na filozofię archeiczną uwidacznia przede wszystkim jej przynależności do filozofii klasycznej, poszukującej *arché*, które to poszukiwanie samo jest *arché* klasycznie pojmowanej filozofii. Wieloznaczność samego terminu i różnorodność płaszczyzn w jego poszukiwaniu wyznacza bogactwo metodologiczne, poznawcze i treściowe filozofowania. W odniesieniu do fenomenologii uzasadnia różnorodność dróg realizowania idei fenomenologii jako filozofii pierwszej i ścisłej nauki. Ujawnia bowiem bogactwo zasadnych kierunków poszukiwań tego, co pierwsze, i ich niesprowadzalności. 

KS. PROF. DR HAB. JAN KROKOS, filozof, długoletni dziekan i prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Teorii Poznania i Filozofii Języka, w latach 1984–2001 pracował w Sekretariacie Prymasa Polski. Zajmuje się teorią poznania, metodologią teologii i filozofii, etyką, a w szczególności problemem poznania bezzałożeniowego i atematycznego, intencjonalnością, rolą języka w poznaniu (szczególnie rolą pytań), problemem wolności w poznaniu i rolą woli w akcie poznania, teorią poznania praktycznego (w tym teorią sumienia). Opowiada się za zasadniczą komplementarność metody tomistycznej, fenomenologicznej i analitycznej.

FR. PROF. PH.D. JAN KROKOS, philosopher, long-time dean and vice-dean of the Faculty of Christian Philosophy of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, head of the Department of Theory of Cognition and Philosophy of Language, worked in the Secretariat of the Primate of Poland in the years 1984–2001. Deals with the theory of cognition, methodology of theology and philosophy, ethics, in particular the problem of assumption-free and athetic cognition, intentionality, the role of language in cognition (especially the role of questions), the problem of freedom in cognition and the role of will in the act of cognition, the theory of practical cognition (including the theory conscience). He argues for the fundamental complementarity of the Thomistic, phenomenological and analytical methods.