

# Arkadiusz Chrudzimski

---

## Transcendentalizm Kanta i Husserla

---

Studia Philosophiae Christianae 32/1, 288-292

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI

## TRANSCENDENTALIZM KANTA I HUSSERLA

## 1. OGÓLNE POJĘCIE TRANSCENDENTALIZMU

Transcendentalizm, jako nowe stanowisko teoretyczne<sup>1</sup> polega na odkryciu nowego sposobu stawiania pytań. Pytanie to powoduje przekształcenie całego pola teoretycznego filozofii nietranscendentalnej. Pole to opierało się na ostrym przeciwstawieniu porządku poznania i bytu. W takim polu teoretycznym funkcjonuje klasyczna teoria poznania, rozważająca wiedzę odróżnioną od bytu i daną w takim odróżnieniu, oraz klasyczna metafizyka, badająca „byt w sobie”. Obie one zatem są teoriami sformułowanymi już na gruncie tego odróżnienia, zakładającymi to dwoiste ustrukturywanie swego pola teoretycznego.

Kant natomiast w swej filozofii problematyzuje samo to pole w jego wewnętrznej strukturze. Stąd filozofia krytyczna Kanta nie jest teorią poznania ani metafizyką, należy ona do innego poziomu teoretycznego. Przedmiotem staje się tu sama „relacja” poznania do rzeczy, a więc filozofia ta zawiera w sobie, w nowej przekształconej postaci teorii obu członów niższego poziomu teoretycznego: teorię bytu oraz teorię poznania. Na tym właśnie polega pytanie transcendentalne, jest ono problematyzacją całego tego pola w jego wewnętrznej strukturze, pytaniem o warunki możliwości tej struktury. Jest zatem transcendentalizm „wejściem na wyższy poziom teoretyczny”, z którego dopiero „widać” całe pole teoretyczne zakładane przez myśl przedtranscendentalną, z którego zatem dopiero można o to pole pytać.

Wynikiem tej metody jest w filozofii Kanta wyodrębnienie pewnych struktur, pierwotnych wobec dwoistości charakterystycznej dla problematyzowanego pola teoretycznego, czyli pierwotnych względem przeciwstawienia: byt-poznanie. Tylko na podstawie „wcześniejszych” form naoczności i kategorii możliwe staje się to relacyjne odróżnienie, a także możliwe staje się pojęcie prawdy jako zgodności poznania z bytem.

A zatem struktury te nie mogą być usytuowane po żadnej ze stron tego przeciwstawienia. W szczególności nie mogą być przypisane podmiotowi rozumianemu jako byt poznający. Tworzą one strukturę nadrzędną wobec wszystkiego, co jako byt możemy napotkać, a także wobec wszystkiego, co możemy wiedzieć.

Te bardzo ogólne tezy musimy teraz ukonkretnić. Przede wszystkim należy pokazać jak trzeba rozumieć „nadrzędność” sfery transcendentalnej u Kanta.

Analogicznym w pewnym sensie tworem jest Husserlowska świadomość transcendentalna. Przez przedstawienie jego koncepcji i wyakcentowanie różnic można będzie pokazać istotną specyfikę podejścia kantowskiego.

## 2. TRANSCENDENTALIZM HUSSERLA

Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*<sup>2</sup>, odróżnia trzy znaczenia, w jakich używa terminu Ja: (1) „Ja jako identyczny biegun przeżyć”<sup>3</sup>; (2) „Ja jako substrat określeń habitualnych”<sup>4</sup>, oraz (3) „Ja w pełni swej konkretności jako monada”<sup>5</sup>. Istotne jest tu rozumienie (3). Ja jako monada. Husserl twierdzi, że Ja jest czymś konkretnym jedynie w konkretności swego życia intencjonalnego, zaś przedmioty intencjonalne zostają przez Ja „trwale przyswojone” konstytuując jego świat otaczający<sup>6</sup>. Tak rozumiane Ja

<sup>1</sup> To rozumienie transcendentalizmu oparte jest na koncepcji J.M. Siemka, por. tegoż, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, Warszawa 1982.

<sup>3</sup> *Tamże*, 94.

<sup>4</sup> *Tamże*, 95.

<sup>5</sup> *Tamże*, 97.

<sup>6</sup> *Tamże*, 97,98.

nazywa Husserl „monadą”, zawiera ona całość kontynuowanego sensu, wszelkie zagadnienia konstytutywne ująć można jako zagadnienia jej autokonstytucji, „fenomenologia tej autokonstytucji pokrywa się z fenomenologią jako taką”<sup>7</sup>.

W takim ujęciu Ja przestaje być podmiotem w tradycyjnym rozumieniu. Husserlowska monada staje się uniwersalną sferą konstytucji, w której dopiero konstytuowany jest sens „podmiot”, „przedmiot”, a również „istnienie”<sup>8</sup>. W tym sensie należy rozumieć wypowiedzi Husserla dotyczące „absolutnego” bytu świadomości, wobec „nieabsolutnego”, czy „pochodnego” bytu rzeczy. Po prostu: sfera, w której kontynuuje się sens: „istnieć” nie może istnieć w takim samym sensie, „ego, jakie zostało odkryte w epoce jako istniejące samo dla siebie, nie jest jeszcze wcale „jednym” Ja, którego może mieć na zewnątrz inne Ja [...] wszelkie takie rozróżnienia, jak Ja i Ty, wewnątrz i zewnątrz, „konstytuują się” dopiero w absolutnym ego”<sup>9</sup>.

A zatem husserlowski podmiot transcendentálny ma dwie ważne cechy: po pierwsze – jest strukturą nadrzędną wobec przeciwstawienia podmiot – przedmiot, lub: byt – poznanie, po drugie obejmuje całość świata, łącznie z jego wszelkim materialnym określeniem. Wszystko, co występuje jako przedmiot, staje się w filozofii Husserla produktem konstytucji. Powstają przy tym niemałe trudności z uwagi na fakt, że w fenomenologii Husserla, określanej jako nauka opisowa, każda w zasadzie „treść”, którą się filozoficznie dopuszcza, powinna być treścią możliwą do intuicyjnego unaocznienia (w szerokim husserlowskim rozumieniu terminu intuicja), a zatem byłaby przedmiotem w rozumieniu Husserla<sup>10</sup>. Tak więc wszelkie struktury wyodrębnione przez Husserla powinny prowokować pytanie o warunki swej konstytucji, co zdaje się pociągać nieuchronnie nieskończony regres<sup>11</sup>.

W filozofii Husserla rzeczywiście coś takiego ma miejsce. Każdy przedmiot jest analizowalny ostatecznie na materiał wrażeniowy i formę intencjonalną, wrażenia jednak, są w systemie Husserla *de facto* pewnego rodzaju przedmiotami, których źródła szuka Husserl w strumieniu wewnętrznej świadomości czasu. Dochodzi w efekcie do wyodrębnienia pierwotnego strumienia, w którym sam czas jest konstytuowany. Ta warstwa jest, według Husserla, nieopisywalna w ścisłych i intersubiektywnych terminach<sup>12</sup>.

Mamy tu do czynienia z „sytuacją graniczną” z filozofii Husserla. Dochodzi on mianowicie do punktu, w którym należałoby przyjąć nieprzedmiotowe warunki możliwej przedmiotowości, zarazem jednak własne założenia metodologiczne zabraniają mu tego kroku. W efekcie przepływ konstytuujący czas staje się sferą przedmiotową, która jednak jest niewyraźna językowo.

Te konsekwencje są nie do przyjęcia w filozofii Husserla. Jeżeli przedmioty te zostały w jakiś sposób „ujrzane”, to przynajmniej konieczne jest istnienie określonych, skierowanych na nie intencji, a jeśli tak, to nie widać powodu, ażeby te intencje, „wzięte in specie” nie mogły się stać znaczeniami odpowiednich ścisłych terminów. Intersubiektywność jest trudniejszym zagadnieniem, ale np. w świetle teorii konstytucji intersubiektywności poprzez „wczucie” zaproponowanej w *Medytacjach kartezjańskich*

<sup>7</sup> Tamże, 99.

<sup>8</sup> Por. K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, 130.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i transcendentálna fenomenologia*, Kraków 1987, 78, 79.

<sup>10</sup> Husserl określa jako intuicyjny wszelki akt wypełniający, zaś każdemu korelatowi intencjonalnemu takiego aktu nadaje nazwę przedmiotu, por. tegoż, *Logical investigations*, London 1970, 785.

<sup>11</sup> Por. A. Półtawski, *Koncepcja czasu w fenomenologii E. Husserla*, w: J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, 39-53.

<sup>12</sup> Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989, 110, 111.

*kich*<sup>13</sup> i tu nie widać większych trudności. Nie ma, wydaje się, większych przeszkód, aby *dowolny* sens stał się w ten sposób intersubiektywny.

Źródłem trudności filozofii Husserla zdaje się tu być nieograniczone rozciąganie metafory „widzenia”, na wszelkie możliwe dokonania teoretyczne. Dzięki temu każde „coś” staje się w tej filozofii przedmiotem, co w połączeniu z teorią konstytucji daje nieskończony regres, możliwy do przerwania tylko przez niekonsekwencję.

### 3. PODEJŚCIE KANTOWSKIE

Przykładem zupełnie innego podejścia jest kantowska metoda „dedukcji” warunków możliwości przedmiotów, które to warunki same są nieprzedmiotowe, a zatem niemożliwe do „ujrzenia” w sensie husserlowskim. Wittgenstein różnicę tę ujął twierdząc, że zdanie opisuje pewną sytuację natomiast „prześwituje” w nim forma logiczna świata, jest ona „odzwierciedlana”. Innymi słowy: warunki możliwości przedmiotowości nie są „widziane” w ten sam sposób, jak przedmioty jakkolwiek w pewnym metaforycznym sensie możemy mówić o ich „widzeniu”, czy „prześwitaniu”<sup>14</sup>. Wszystko, co jest widzialne w zwykłym sensie jest tym samym opisywalne, to zaś, co „widać”, czy co „prześwituje” w sensie Wittgensteina jest zasadniczo nieopisywalne.

Widać tu wyraźnie pierwszą istotną różnicę pomiędzy husserlowskim a kantowskim transcendentalizmem. Sfera transcendentalna u Husserla ma być w założeniach sferą przedmiotową, natomiast analogiczne pojęcie w przypadku filozofii Kanta oznaczać będzie sferę nieprzedmiotowych warunków możliwości przedmiotowości.

Stąd wypływa druga ważna różnica: tak określona kantowska sfera transcendentalna nie może obejmować całości sensu, wszelkie materialne określenie przedmiotu (wszelka faktyczność) musi pochodzić spoza tej sfery. U Kanta zawarte jest to w pojęciu „wrażenia”. A zatem, paradoksalnie, wszelki wyrażalny w słowach sens pochodzi u Kanta *spoza* sfery transcendentalnej.

Widać teraz wyraźnie, że pojęcie sfery transcendentalnej w zastosowaniu do Kanta ma sens przeciwstawny w stosunku do pojęcia husserlowskiego. Po pierwsze u Kanta jest ona „miejszem” nieprzedmiotowych warunków, których problem Husserl w swej filozofii przeoczył. Po drugie cała konstytucja sensu, której wyjaśnieniem jest husserlowska czysta świadomość, jest z tej ścisłej sfery transcendentalnej wykluczona. Kantowskie syntezy wyobraźni należałoby zakwalifikować do zupełnie innego poziomu i jakkolwiek można je nazywać transcendentalnymi, to już w zupełnie innym znaczeniu. Odbywają się one już w ramach relacyjnego odróżnienia podmiotu i przedmiotu, nie stanowią więc warunków możliwości tego odróżnienia, a więc w tym sensie *nie są transcendentalne*.

Wskazać jednak należy także na istotne podobieństwa. Transcendentalne „przejście na wyższy poziom teoretyczny” polega, ogólnie rzecz biorąc, na łącznym potraktowaniu bytu i jego poznania (czy też wiedzy o nim). Takie podejście, gdzie niezwykle łatwo o pomieszanie pojęć<sup>15</sup>, powoduje istotne trudności teoretyczne. Nie wglębiając

<sup>13</sup> Tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, 130-227.

<sup>14</sup> „Co się w języku odzwierciedla, tego język nie może przedstawić. [...] Co można pokazać tego nie można powiedzieć.”, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970, tezy 4.121, 4.1212.

<sup>15</sup> Można tu wskazać na rozważania Ryle’a, który mówi wręcz o „pomyłce kategorialnej”, porównywalnej z błędem pomieszania typów logicznych i prowadzącej do podobnych paradoksów. (Por. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, Warszawa 1970, zwłaszcza 48-59.) Ryle mówi o tym wprawdzie w innym nieco kontekście, mianowicie w kontekście kartezjańskiego przeciwstawienia *res cogitans* i *res extensa*, dlatego jego krytyka nie dotyczy konsekwentnego transcendentalizmu, który swoje pole teoretycz-

się zbyt w istotę zagadnienia, które zasługuje na osobne opracowanie, wskażemy tylko pewne charakterystyczne symptomy tych trudności u Husserla i Kanta. Otóż obaj ci autorzy mają zdecydowanie kłopoty z właściwym ujęciem *przedmiotu*. U Husserla, gdzie sfera transcendentalnej konstytucji jest „wszechogarniająca” przedmiot zostaje „wchłonięty”. Husserl postawił bowiem problem odniesienia przedmiotowego jako problem transcendencji i immanencji<sup>16</sup>; dlatego rozwiązanie jego przyjęło formę redukcji do czystej immanencji. Kant, stawiając ten sam problem jako problem obiektywności pozostawił przedmiot poza sferą „konstytucji przedstawień”, ale za cenę uznania, że on sam nie jest w poznaniu dany. Oba te ujęcia wydają się wysoce niezadowolające. Wynikają chyba ze wspomnianego, łącznego potraktowania bytu i poznania. W takim ujęciu Husserl, podtrzymując zdroworoządkową tezę, że to właśnie przedmiot jest tym, co poznajemy, zredukował go do odpowiednika poznania, Kant zaś podtrzymując inną zdroworoządkową tezę, mianowicie, że przedmiot jest od poznania niezależny, uznał w efekcie, że jest on tym, czego nie poznajemy.

Te paradoksy transcendentalizmu wydają się wskazywać, że nie jest to uniwersalny klucz do rozwiązania wszelkich problemów filozoficznych, jakkolwiek niewątpliwie pozwala on ująć zagadnienia inaczej niedostrzegalne, które nie wydają się filozoficznie nieistotne.

#### 4. POJĘCIE INTELEKTU W FILOZOFII KANTA

Można będzie teraz spróbować określić kantowskie pojęcie intelektu. Pojęcie to jest w filozofii Kanta bardzo wieloznaczne. Przede wszystkim intelekt jest określony jako *niemyślowa zdolność poznawcza*<sup>17</sup>, a zatem nie jest władzą intuitywną, lecz dyskursywną. Jest władzą poznawania przez pojęcia, czyli przez podporządkowywanie wielu przedstawień jednemu, wspólnemu, czyli *zdolnością sądzenia*<sup>18</sup>. Ponieważ zaś pojęcia służą za prawidła syntezy przedstawień, tak rozumiany intelekt jest tym samym *zdolnością do ustalania prawideł*<sup>19</sup>. Zauważyć należy, że tak zdefiniowany intelekt traktować należy jako strukturę zawierającą w sobie wyobraźnię, ponieważ, jeśli ma on być zdolnością do podporządkowania wielości przedstawień jedności pojęcia, musi zawierać w sobie zdolność syntezy według określonych prawideł. Możemy nawet powiedzieć, że pojęcie intelektu tak określone nie różni się w zasadzie od pojęcia wyobraźni, rozumianej jako zdolność syntezy. Dlatego Kant pisze w jednym miejscu, że „wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu”<sup>20</sup>, w innym zaś, że

ne konstytuuje *poza* (czy *ponad*) kartezyjańskim przeciwstawieniem. Problem jednak polega na tym, że bardzo trudno jest być konsekwentnym transcendentalistą, trudno jest utrzymać się na transcendentalnym poziomie bez robienia „wycieczek” na stronę podmiotu, czy przedmiotu. Powodem tego jest, najogólniej rzecz biorąc, zasadnicza językowa nieopisywalność tej sfery, o której pisał Wittgenstein. Takie pomieszanie poziomów teoretycznych byłoby właśnie czymś analogicznym do pomieszania typów, tyle że, jak się wydaje, dużo bardziej radykalnym i prowadzącym do znacznie groźniejszych paradoksów. Wydaje się, że i Kant nie był tu całkiem konsekwentny, gdy niejako „jednym tchem” mówił o syntezach wyobraźni (czyli stronie podmiotowej) i kategoriach (czyli strukturach we właściwym sensie transcendentalnych). W tym właśnie wydaje się tkwić źródło możliwości psychologizacyjnej interpretacji filozofii Kanta.

<sup>16</sup> „[...] jak poznanie może [wykroczyć] poza siebie, jak może ono utrafić byt, którego nie sposób odnaleźć w ramach świadomości?”, E. Husserl, *Idea fenomenologii*, Warszawa 1990, 12.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t.1, A 67, B 92.

<sup>18</sup> *Tamże*, A 68, B 93.

<sup>19</sup> *Tamże*, A 126.

<sup>20</sup> *Tamże*, B 130.

pojęcia mogą powstać dzięki stosunkowi różnorodności do jedności apercpepcji tylko za pośrednictwem wyobraźni<sup>21</sup>. Po prostu w tym znaczeniu, jako zdolność syntezy materialnie określonych poznań (sądów), intelekt jest tożsamy z wyobraźnią.

Jednak u Kanta można odnaleźć jeszcze inne, bardziej podstawowe znaczenie tego terminu. Intelekt byłby w tym znaczeniu „źródłem” kategorii, jako warunków możliwości wszelkiej syntezy<sup>22</sup>. W tym znaczeniu Kant pisze, że „zdolność apercpepcji jest samym intelektem”<sup>23</sup>. Jedność apercpepcji jest bowiem subiektywną stroną kategorii<sup>24</sup>. W zasadzie lepiej jest mówić, że tak rozumiany intelekt jest nie „źródłem”, lecz „miejscem” kategorii, ponieważ o żadnej syntezie kategorii, co mogłoby sugerować wyrażenie „źródło”, nie może być oczywiście mowy.

Tak więc odróżnić należy dwa pojęcia intelektu u Kanta: (1) Zdolność czy władza wszelkiej syntezy, oraz (2) „Miejsce” kategorii, jako warunków wszelkiej syntezy.

Tylko w tym drugim znaczeniu intelekt jest strukturą w ścisłym znaczeniu transcendentálną. Pojęcie to odpowiada pojęciu obecnego w świecie i w języku *logosu*, który decyduje o tym, że świat jest intelligibilny.

DARIUSZ ŚLESZYŃSKI

#### UWAGI DOTYCZĄCE ZAGADNIENIA EMPIRYCZNOŚCI W PSYCHOLOGII FENOMENOLOGICZNEJ

Tradycyjna naukowa psychologia jest empiryczna w takiej mierze, w jakiej otwiera się na fenomeny doświadczane przez prowadzących badania. Zakłada się, że psychologdy przeprowadzający badania czynią wszystko, aby brać pod uwagę neutralne, obiektywizujące postawy, pozwalające przewidywać, kontrolować i wyjaśniać fenomeny.

W empiryczno-fenomenologicznym podejściu (Fischer, Wertz 1979, Giorgi 1983, Fischer 1989, Śleszyński 1995a) mamy do czynienia ze swoistym rozumieniem bycia empirycznym. Bada się konkretne doświadczenie i działanie w konkretnej sytuacji życiowej A więc: (1) bazuje się na faktycznych danych pochodzących z życiowej sytuacji doświadczenia i działania; (2) stosując fenomenologiczno-psychologiczną redukcję badający pozostaje wiernym każdemu z indywidualnych sposobów ucieleśniania znaczenia, które znajduje wyraz w ogólnej strukturze badanego fenomenu; (3) obiektywizm postępowania fenomenologicznego polega na powracaniu do źródeł analizowania danych, to jest do świata i „rzeczy samych”; (4) w psychologicznej *praxis* dociera się do istoty czyli do esencji badanego fenomenu w formie najbardziej stałego znaczenia dla poziomu analizy w danym kontekście.

Przejdźmy teraz do kolejnego omówienia wyżej wyszczególnionych aspektów.

#### 1. OPIS ŻYCIOWEJ SYTUACJI DOŚWIADCZENIA I DZIAŁANIA

Dla psychologa fenomenologa potencjalnie informujące są wszelkie doświadczenia dotyczące badanego fenomenu niezależnie od tego, kto – badający czy badany – żyje

<sup>21</sup> *Tamże*, A 124.

<sup>22</sup> „Czysty intelekt jest więc w kategoriach prawem syntetycznej jedności wszystkich zjawisk i przez to dopiero, i to w sposób pierwotny, umożliwia doświadczenie co do jego formy.” *Tamże*, A 128.

<sup>23</sup> *Tamże*, B 134.

<sup>24</sup> „Logiczna forma wszelkich sądów polega na przedmiotowej jedności apercpepcji zawartych w nich pojęć.” *Tamże*, B 240.