

Piotr Łaciak

Pojęcie "a priori" w fenomenologii Mikela Dufrenne'a

Sztuka i Filozofia 17, 119-135

1999

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Łaciak
(Katowice)

POJĘCIE *A PRIORI* W FENOMENOLOGII MIKELA DUFRENNE'A

Stosunek do kwestii zakresu poznania *a priori* stanowi jeden z wyznaczników zasadniczej rozbieżności stanowisk między Kantem (i kantystami) a Husserlem (i fenomenologami). W rozprawach traktujących o pojęciu *a priori* przyjmuje się, że o ile Kant subiektywizuje to, co aprioryczne, wyprowadzając ogólność i konieczność, jaką ono charakteryzuje się z natury podmiotu poznającego, oraz formalizuje je, nie objaśniając tym samym jego *materialnej* zgodności z tym, co empiryczne, o tyle Husserl rozszerza aprioryczność na materię poznania, rozpoznając jednocześnie źródło jej ogólności i konieczności w naturze (istocie) przedmiotu, a nie podmiotu poznającego¹. Według Husserla *a priori* narzuca się z oczywistością istoty w tzw. poznaniu eidetycznym. Pomimo pewnych zastrzeżeń terminologicznych Husserl *a priori* identyfikuje z istotą, a jeżeli weźmie się pod uwagę fakt, że twórca fenomenologii dzieli istoty na formalne i materialne, to staje się w pełni zrozumiałe, że oprócz *a priori formalnego* przyjmuje on istnienie *a priori materialnego*². Cała fenomenologia stoi pod znakiem *materialnego a priori*. Spod tego właśnie znaku jest filozofia Mikela Dufrenne'a, którego koncepcji *a priori* jest poświęcony niniejszy artykuł, a ściślej – fenomenologicznym aspektem tej koncepcji.

¹ Por. R. Ingarden, „Poznanie *a priori* u Kanta a poznanie *a priori* według Husserla” (w:) idem, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 246–264; I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 55–62, 114–119, 135–145; E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1994, s. 143–174; M. Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” (w:) idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern 1954, s. 68–101.

² Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 13–56, 211–216, 503–509; idem, „Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 10, Halle 1929, s. 219.



Dufrenne, wbrew filozofii transcendentalnej, lansuje ideę równości (*égalité*) człowieka i świata. Idea ta znamionuje o tyle wykroczenie poza relację podmiot–przedmiot, o ile relacja owa stanowi subiektywistyczne zawężenie stosunku człowieka do świata, a zarazem o ile ma ona charakter, jak w filozofii transcendentalnej, wyraźnie asymetryczny, a zatem implikuje zasadniczą nierówność swych członów, tzn. uprzywilejowanie podmiotu wobec przedmiotu, zgodnie z którym przedmiot jawi się jako rezultat aktywności konstytuującej podmiotu. Francuski fenomenolog wyznaje, że woli mówić o człowieku i świecie niż podmiocie i przedmiocie. Jeżeli nazywa on jeszcze człowieka podmiotem, to dla podkreślenia jego godności transcendentalnej³. Innymi słowy, przez podmiot Dufrenne rozumie podmiot osobowy, a nie, jak w filozofii transcendentalnej, umysł nieosobowy, świadomość w ogóle czy abstrakcyjną jedność systemu syntez (jedność apercpcji). „Być podmiotem transcendentalnym, to być podmiotem osobowym”⁴. Jeżeli zaś mówimy o obiektywności świata, to obiektywność ta – zdaniem Dufrenne’a – nie jest rezultatem podmiotowej obiektywizacji. Różne aspekty świata mają o tyle charakter przedmiotowy, o ile są poznane przez podmiot, a nie ukonstytuowane przezeń. „Przedmiot nie oczekuje niczego od podmiotu, z wyjątkiem swego wypełnienia (*accomplissement*) w poznaniu”⁵.

Relację między człowiekiem a światem Dufrenne objaśnia poprzez pojęcie *a priori*. Jego zdaniem *a priori* poświadcza dualizm człowieka i świata, myślenia i bytu: „Każdy szlak wiodący w stronę radykalnego zniesienia rozróżnienia między subiektywnym i obiektywnym rychło ulega zatarciu. O tożsamości bytu i poznania można myśleć tylko jako o czymś niepoznawalnym (...). Właśnie stwierdzenie porażki uzasadnia pojęcie *a priori* (...). Dlatego katalog racji apriorycznych każe nam zrezygnować z ontologii Natury i zatrzymać się w punkcie, w którym

³ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, Paris 1959, s. 228. Ta właśnie praca będzie stanowić podstawę rozważań zawartych w niniejszym artykule, ukazującym fenomenologiczne aspekty Dufrennowskiej koncepcji *a priori*. Dufrenne bowiem w swych późniejszych tekstach skłania się do naturalizmu, a w konsekwencji prowadzi refleksję nad *a priori* już nie w ramach fenomenologii, lecz – teorii natury (Por. J.F. Lyotard, „Zamiast człowieka – akt ekspresji”, tłum. I. Kania (w:) *XX wiek – przekroje*, Kraków 1991, s. 218–223).

⁴ M. Dufrenne, op. cit., s. 164.

⁵ *Ibidem*, s. 141.

dualizm stał się już faktem, aby zorientować rację aprioryczną wedle dyskursu bądź zachowania się jakiegoś podmiotu⁶. Ten dualizm nie sprawia jednak, że związki między człowiekiem a światem zostają całkowicie zerwane. Przeciwnie, *a priori* poświadczając dualizm, występuje jednocześnie w funkcji mediacji między człowiekiem a światem i zapewnia tym samym możliwość komunikacji między nimi. Innymi słowy, dualizm człowieka i świata, poznania i bytu, którego znakiem jest *a priori*, nie tylko nie wyklucza ich zgodności, lecz wręcz ją afirmuje. Akcentując mediacyjną funkcję *a priori*, Dufrenne rozróżnia dwa jego aspekty: subiektywny i obiektywny, twierdząc, że *a priori* subiektywnemu obecnemu w podmiocie odpowiada *a priori* obiektywne należące do bytu. W ten sposób *a priori* „jest jednocześnie dane mnie i dane we mnie⁷”, jest „poznaniem w podmiocie i strukturą w świecie⁸”, z jednej strony „należy do subiektywności jako wiedza wirtualna, a z drugiej strony (...) może być odnaleziona w różnych przedmiotach⁹”.

Subiektywny aspekt *a priori* jest zasadniczy u Kanta, któremu *nota bene* zawdzięczamy teoretyczne opracowanie tego pojęcia, natomiast aspekt obiektywny – u Husserla i fenomenologów. Rozróżniając te dwa aspekty *a priori*, Dufrenne zachowuje zatem ideę przynależności *a priori* do subiektywności, nie przecząc jednocześnie jego przedmiotowemu charakterowi.

Rozpocznijmy od *a priori* subiektywnego. W podmiocie występuje zdolność do bezpośredniego rozumienia sensu i zdolność ta ma charakter *a priori*. Istnieją bowiem rzeczy, które *zawsze już* (*toujours déjà*) rozumiemy przed wszelką refleksją, przed wszelką eksplikacją, które *zawsze już* znamy, a poznanie to charakteryzuje się oczywistością przedpredykatywną jaką zakłada wszelka inna oczywistość. Zanim nauczę się kalendarza czy mechaniki, *zawsze już* wiem, czym jest czas, zanim poznam technikę kontrapunktu, *zawsze już* wiem, czym jest radość fugi Bacha, zanim nauczę się biologii, *zawsze już* wiem, czym jest szlachetność konia¹⁰. Ta wiedza ma charakter *a priori* i jako taka jest uprzednia wobec doświadczenia. Poznanie *a priori* – zdaniem Dufrenne'a – występuje pierwotnie w stanie wirtualnym i dopiero doświadczenie może je zaktualizować. To, co wirtualne, samo w sobie jest niezależne od

⁶ M. Dufrenne, „A priori et philosophie de la nature”, *Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino*, nr 21, Turyn 1967, s. 7–8, cyt. za: J.F. Lyotard, op. cit., s. 241.

⁷ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 145.

⁸ Ibidem, s. 256.

⁹ Ibidem, s. 131.

¹⁰ Ibidem, s. 145.

doświadczenia, jedynie jego aktualizacje zależą od okoliczności empirycznych. Aktualizację tego, co wirtualne, należy przy tym odróżnić od eksplikacji. O ile aktualizacja zachodzi w ramach tego, co prerefleksyjne i polega na poszerzeniu pola naszej orientacji w świecie, orientacji wyrażającej się w niezreflektowanym poznaniu i działaniu, np. percepcja aktualizuje wirtualną zdolność właściwą każdemu człowiekowi do geometrii naturalnej, tzn. – możliwość *zadomowienia* się człowieka w przestrzeni; o tyle eksplikacja oznacza przejście od tego, co prerefleksyjne do tego, co refleksyjne, np. od geometrii naturalnej, immanentnej percepcji do geometrii zreflektowanej, geometrii jako nauki¹¹. Nie tylko aktualizacja, ale również eksplikacja zależy od warunków empirycznych. Jak bez percepcji nie byłaby możliwa geometria naturalna, tak bez Talesa i Greków – geometria jako nauka.

Poznanie wirtualne (*a priori*) oczekuje zatem doświadczenia, które może je zaktualizować i tym samym jest uprzednie wobec doświadczenia. Ta uprzedniość wirtualna nie jest uprzednością czysto logiczną, ale również chronologiczną. Zresztą nawet „uprzedniość logiczna, więc nieczasowa *a priori* – twierdzi Dufrenne – wyraża się w porządku czasowym jako uprzedniość zasadnicza”¹², mówiąc ściśłe – „musi wyrażać się w czasie przez *zawsze już*”¹³.

W przeciwieństwie do *a priori* subiektywnego, uprzedniego wobec doświadczenia, *a priori* obiektywne „jest współczesne (*contemporain*) doświadczeniu, ponieważ jest postrzegane w przedmiocie”¹⁴. W fenomenologii Dufrenne’a *a priori* nie jest, jak u Kanta, subiektywnym warunkiem przedmiotowości, warunkiem narzucanym przez podmiot różnorodności danych naocznych, lecz jest konieczną strukturą samego przedmiotu, strukturą w aspekcie obiektywnym *bezpośrednio* daną w percepcji, a w aspekcie subiektywnym *bezpośrednio* rozpoznawalną uprzednio wobec percepcji. „Bezpośredniość doświadczenia *a priori* w jego aspekcie obiektywnym implikuje, że jest ono w aspekcie subiektywnym niezależne od doświadczenia, a w konsekwencji bezpośrednio również: trzeba będzie połączyć bezpośredniość sensu z bezpośredniością zdolności do odczytania tego sensu”¹⁵.

Dufrenne formułuje swoją koncepcję *a priori* w ramach polemiki z subiektywizmem Kanta. Subiektywizm ten jest oparty na dualizmie

¹¹ Por. *ibidem*, s. 56–58, 146–147.

¹² *Ibidem*, s. 150.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 63.

aposteriorycznej materii i apriorycznej formy, tego, co szczegółowe i tego, co ogólne, zmysłowości i intelektu, dualizmie, w świetle którego *a priori* wiąże się z tym, co formalne, a to, co materialne jest degradowane do poziomu nieustrukturalizowanej (chaotycznej) różnorodności danych naocznych, różnorodności determinowanej z *zewnątrz* przez formy zmysłowości i kategorii intelektu. Kantowski subiektywizm jest zatem wyrazem formalizmu i jako taki implikuje prymat logiki transcendentalnej nad estetyką, intelektu nad zmysłowością. Ten prymat oznacza w istocie, jak trafnie zauważa Tran-Duc-Thao, na którego niejednokrotnie powołuje się Dufrenne – „zniesienie autonomii *Estetyki* i absorbowanie wszelkiego sensu obiektywności w warunkach *logicznych* poznania”¹⁶. Uprzywilejowanie intelektu wobec zmysłowości w pełni wychodzi na jaw, gdy weźmie się pod uwagę rozróżnienie, jakie autor *Krytyki czystego rozumu* czyni między formą naoczności, w której dane jest to, co różnorodne a formalną naocznością, która „daje jedność przedstawienia”, jedność zakładającą „syntezę, która nie należy do zmysłów, przez którą jednak dopiero stają się możliwe wszelkie pojęcia przestrzeni i czasu”, jedność, która ma miejsce dopiero, gdy „intelekt już określi zmysłowość”¹⁷. Dokonując rozróżnienia między formą naoczności a formalną naocznością, Kant – zdaniem Dufrenne'a – „odrestaurował formalistyczne znaczenie tego, co formalne kosztem nieredukowalnej źródłowości naoczności”¹⁸. Autor *La notion d'a priori* akceptuje tym samym pogląd P. Ricoeura, że fundować doświadczenie, to w filozofii Kanta „*podnieść* (je) do intelektualności”¹⁹.

Kantowski formalizm – zdaniem Dufrenne'a – idzie w parze z logiczmem, „ponieważ idea *a priori* formalnego świadczy o prymacie, który zapewnia ona logice, a najpierw o charakterze logicznym, jaki nadaje samemu *a priori*”²⁰. Kryteria *a priori*, jakie ustala Kant: ścisła ogólność, która wyklucza wszelki wyjątek, oraz konieczność, zgodnie z którą przeciwieństwo tego, co się nią odznacza, nie jest możliwe – są bowiem logicznymi normami sądów. Kant mówi najpierw o konieczności i ogólności twierdzeń, a następnie kategorii oraz form zmysłowości, przy czym kategorie są eksplikowane przez zasady intelektu, a formy zmysłowości – przez twierdzenia matematyczne. Z drugiej jednak strony – zauważa

¹⁶ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris–New York 1992, s. 110.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 270.

¹⁸ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 69.

¹⁹ P. Ricoeur, „Kant et Husserl”, *Kantstudien* 46 (1954/1955), s. 61.

²⁰ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 67.

Dufrenne – Kant nie logiczyzuje całkowicie *a priori*. Możliwość, którą ono funduje nie jest bowiem logiczną możliwością pojęcia w sensie jego niesprzeczności, lecz możliwością realną, tj. możliwością samego przedmiotu, jaki przez określone pojęcie zostaje pomyślany²¹.

Akcentując rozróżnienie między możliwością logiczną a możliwością realną, Dufrenne zaznacza, że sam Kant wbrew formalizmowi i logicyzmowi zdaje się sugerować, że forma jest mierzona miarą przedmiotu, a nie dyskursu czy myślenia. Zdaniem francuskiego filozofa, możliwość deformalizacji *a priori* jest już zawarta w Kantowskim transcendentalizmie. Deformalizacja *a priori* nie oznacza bowiem zrzeczenia się *a priori* formalnego w ogóle jako przeciwstawionego *a priori* materialnemu, lecz jedynie zakwestionowanie kryteriów logicznych, poprzez które jest ono określone na rzecz interpretacji ontologicznej – zgodnie z nią konieczność i ogólność nie są warunkami, jakie umysł narzuca przedmiotowi, lecz należą do *istoty* samego przedmiotu, a podmiot musi się do nich dostosować. Konieczność nie może być już zatem interpretowana jako rodzaj przymusu mentalnego, a ogólność (uniwersalność) jako *consensus*²². Konieczność *a priori* jest według Dufrenne'a koniecznością istotnościową, koniecznością *materialną* i jako taka przeciwstawia się ona konieczności czysto logicznej. W wypadku konieczności logicznej „uniwersalność towarzyszy konieczności, ponieważ to właśnie myślenie musi być wierne samemu sobie, a to, co przeciwne, jest sprzeczne”²³, jeżeli zaś chodzi o konieczność istotnościową, materialną, to odwrotnie, „konieczność towarzyszy uniwersalności o tyle przynajmniej, o ile oznacza ona strukturę uniwersum i o ile to właśnie uniwersum przymusza myślenie”²⁴. Jeśli np. mówimy o konieczności przestrzeni i czasu, to „przestrzeń i czas narzucają się jako figury uniwersum, w ten sam sposób zresztą jak u Kanta prawo moralne narzuca się nie tylko jako formalny wymóg rozumu, ale również jako spoiwo uniwersum świadomości”²⁵.

Dufrenne stawia tezę, że *a priori* formalne, o ile formę mierzy się miarą przedmiotu, jest już materialne. Innymi słowy, *a priori* formalne zawiera konieczność materialną, w której ujawnia się struktura uniwersum w myśl zasady, że „to, co formalne, nie wystarcza samemu sobie”²⁶. Stąd „samo *a priori*, jeśli jest pewną formą, to formą uniwersum, a nie myś-

²¹ Por. I. Kant, op. cit., s. 429–430.

²² M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 87.

²³ Ibidem, s. 74.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 112.

lenia; ono nie jest prawidłem myślenia, lecz prawidłem *dla* myślenia, ponieważ jest narzucone przez uniwersum²⁷. W ten sposób *a priori* formalne formuje przedmiot doświadczenia, tzn. „jest formą, przez którą przedmiot ten nabiera sensu”²⁸, ale tego sensu nie daje mu z zewnątrz, gdyż forma jest immanentna treści. Innymi słowy, *a priori* formalne jest już materialne, gdyż wnika w samą materię przedmiotu, a jeżeli jest ono nazwane *jeszcze* formalnym, to dlatego że jest mniej głęboko zrośnięte z przedmiotem niż *a priori* materialne. I odwrotnie, *a priori* materialne jest *jeszcze* formalne, ponieważ – zdaniem Dufrenne'a – odkrywamy je w przedmiocie również jako jego formę, a jeżeli nazywamy je już materialnym, to dlatego, że forma ta określa bliżej przedmiot, wnika głębiej w jego naturę. Dufrenne głosi tezę, że „wszelkie *a priori* może być nazwane formalnym, jeżeli rozumie się przez to, że konstytuuje ono formę, która daje sens temu, co zmysłowe”²⁹. W ten sposób *a priori* materialne nie jest materią, treścią formy, gdyż treść ta może być tylko *a posteriori*, lecz – formą treści, jej sensem³⁰.

Nie należy zatem wytyczać ścisłych granic między *a priori* formalnym a *a priori* materialnym, ale dystynkcję tę trzeba jednak zachować, rezerwując termin *formalny* dla tych *a priori*, które przedstawiają materię w porządku form najbardziej ogólnych, najbardziej zewnętrznych, będących warunkiem przedmiotowości w ogóle, a tym samym nie determinujących konkretnej natury poszczególnych przedmiotów. Im bardziej *a priori* jest materialne, tym głębiej wnika w materię przedmiotu, określając go w samym rdzeniu jego bytu, w łonie jego konkretności i szczególności; im bardziej jest formalne, tym mniej głęboko wnika w materię przedmiotu, określając go jedynie jako przedmiot w ogóle, pozostający w relacji do czystego podmiotu poznającego, tzn. podpadający pod normy obiektywności. „Różnica między tym, co formalne, a tym, co materialne, jest różnicą stopnia: to, co materialne, jest sensem bardziej konkretnym, bardziej ściśle związanym z przedmiotem szczególnym, a w konsekwencji nieskończenie bardziej zróżnicowanym. Ono określa przedmiot nie jako przedmiot doświadczenia w ogóle, ale już jako przedmiot doświadczenia szczególnego”³¹.

²⁷ Ibidem, s. 74–75.

²⁸ Ibidem, s. 127.

²⁹ Ibidem, s. 86.

³⁰ Ibidem, s. 124–125.

³¹ Ibidem, s. 101–102.

Akceptując ideę materialnego *a priori*, Dufrenne zgłasza swój akces do fenomenologii. Głównym promotorem tej idei jest bowiem sam twórca fenomenologii, Edmund Husserl. Dufrennowska koncepcja materialnego *a priori* różni się jednak zasadniczo od Husserlowskiej. Spróbujmy sprecyzować tę różnicę.

Husserl ewokuje ideę materialnego *a priori*, przechodząc od formalnej do materialnej teorii wiedzy³². Teorię przedmiotu w ogóle, traktującą o formie przedmiotowości, tzn. abstrahującą od wszelkich materialnych (*sachhaltige*) określeń przedmiotowych twórca fenomenologii nazywa ontologią formalną i odróżnia ją od ontologii materialnych, które stanowią teorie różnych szczegółowych dziedzin bytu (*Seinsregionen*). W fenomenologii relacja tego, co formalne, do tego, co materialne nie jest relacją rodzaju do gatunku: forma nie jest najwyższym rodzajem, którego gatunkami byłyby momenty materialne³³. Stąd prawdy orzekające o materialnej strukturze bytu nie są uszczegółowieniami prawd formalno-ontologicznych³⁴. W ten sposób ontologia formalna wprowadzie „przepisuje (...) z góry ontologiom materialnym **pewną wspólną im wszystkim formalną strukturę**”³⁵, strukturę, która wyraża się w formalnych kategoriach, jak: przedmiot, relacja, stan rzeczy, jedność itd., ale ontologie materialne zachowują pewną autonomię wobec ontologii formalnej. Ontologie materialne odpowiadają zatem poszczególnym dziedzinom bytu, a pojęcie dziedziny jest określone jako „**do pewnego konkretnego przynależna najwyższa jedność rodzajów**”³⁶, rodzajów, które **z istoty** rządzą wszelkimi podpadającymi pod nie konkretnymi ujednostkowieniami. Oddajmy głos samemu Husserlowi: „W sferze tego, co materialnie określone, np. rzecz w ogóle, jakość zmysłowa, kształt przestrzenny, przeżycie w ogóle są najwyższymi rodzajami: stanowiące ich istotę zespoły momentów (*Wesenbestände*) należące do określonych rzeczy, do określonych jakości zmysłowych, kształtów przestrzennych, przeżyć jako takich – są eidetycznymi i przy tym zawierającymi materialne określenia najniższymi odmianami”³⁷.

³² Por. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 35–56; M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 89–91.

³³ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 43–48. Por. E. Lévinas, op. cit., s. 21.

³⁴ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 53.

³⁵ Ibidem, s. 39.

³⁶ Ibidem, s. 53.

³⁷ Ibidem, s. 45. Relacja rodzaju do gatunku jest przy tym właściwa nie tylko ontologii materialnej, ale również ontologii formalnej. Dlatego Husserl najwyższe rodzaje sfery materialnej, przypisane określonym dziedzinom bytu, odróżnia od czysto formalnych ro-

Najwyższe rodzaje, których jedność determinuje charakter jakiejś dziedziny bytu są kategoriami *materialnymi* i w nich mają podstawę prawdy materialno-aprioryczne. W fenomenologii przejściem od formalnego do materialnego *a priori* rządzi dystynkcja: analityczne – syntetyczne. O ile prawdy formalno-aprioryczne, które orzekają o czystej formie przedmiotowości i tym samym mają podstawę w kategoriach formalnych – są prawdami analitycznymi, o tyle prawdy materialno-aprioryczne – które *jako nieformalne* orzekają o materialnej strukturze bytu za pomocą kategorii nie będących uszczegółowieniami kategorii logicznych, *jako a priori* mają podstawę w najwyższych rodzajach danej dziedziny bytu, pod które podpadają na mocy konieczności eidetycznej, tj. bezwarunkowo koniecznie wszystkie indywidualne przedmioty tej dziedziny – są prawdami syntetycznymi³⁸.

Według Dufrenne'a Husserlowska teoria *a priori* nie jest jednak całkowicie wolna od formalizmu. Co więcej, Husserl – zdaniem francuskiego filozofa – reprezentuje do tego stopnia formalizm, że w jego ujęciu *a priori* materialne zdaje się mieszać z *a priori* formalnym. Najwyższe rodzaje danej dziedziny bytu, o których mówi twórca fenomenologii, nie różnią się bowiem tak bardzo od czysto formalnych określeń przedmiotowości w ogóle. „Można zresztą nazwać je jeszcze formalnymi w sensie ścisłym, w którym forma jest dla materii; to właśnie w tym sensie one są również ogólne, i bez wątpienia Husserl ma rację rozróżniając ogólność pochodzącą z generalizacji i ogólność, która pochodzi z formalizacji, ale właśnie pojęcia najwyższe, które przewodzą ontologii każdej dziedziny są ogólne, ponieważ są formalne w stosunku do pojęć i praw empirycznych, a nie dlatego że są rodzajami w stosunku do gatunków”³⁹. Dufrenne nie akceptuje zatem poglądu, że najwyższe rodzaje danej dziedziny bytu fundują możliwość prawd materialno-apriorycznych obowiązujących w tej dziedzinie. Co więcej, Husserlowskie najwyższe rodzaje sfery materialnej, jak przestrzenność, rzeczowość, czy czasowość, zalicza on do formalno-apriorycznych warunków przedmiotowości.

Dufrenne twierdzi, że są możliwe materialne struktury *a priori* wykraczające poza formalne warunki obiektywności, warunki, do których należą również Husserlowskie najwyższe rodzaje. Struktury te dają się wyczytać z doświadczenia. W fenomenologii Dufrenne'a *a priori*

dzajów (kategorii formalnych).

³⁸ Por. *ibidem*, s. 53–55.

³⁹ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 98.

materialne stoi pod znakiem *a priori* postrzeganego (*a priori* perçu, a doświadczenie – pod znakiem doświadczenia estetycznego. To właśnie percepcja jest „źródłem wszystkich przygód umysłu, zarówno wszystkich odkryć myśli, jak i wszystkich postaw czy operacji świadomości. Jest ona więcej niż modusem szczegółowym intencjonalności, zawiera potencjalnie wszystkie modusy”⁴⁰. Kantowski rozdział naoczności i pojęć należy zatem uznać za błędny: pojęcia intelektu zawdzięczają cały swój sens spostrzeżeniu, zaś *a priori*, które one angażują, jest w nim dane.

Ten prymat percepcji, prymat tego, co zmysłowe, prymat obecności w ogóle Dufrenne objaśnia pod kątem obecności estetycznej⁴¹. Przedmiot estetyczny jawi się bowiem jako „apoteoza tego, co zmysłowe”⁴², a percepcja estetyczna jako manifestacja „tego, co zmysłowe w jego glorii”⁴³. „Podczas gdy przedmiot zwykły (*ordinaire*) – zauważa D. Giovannangeli, komentując Dufrennowską fenomenologię doświadczenia estetycznego – nakłania do przejścia od tego, co postrzegane, do tego, co myślane, przedmiot estetyczny jest z istoty postrzegalny”⁴⁴. Przedmiot estetyczny jako obiekt upodobania wznieca w nas uczucie przyjemności, stąd samo doświadczenie estetyczne znajduje się w żywiole uczucia. Innymi słowy, przedmiot estetyczny nie tyle daje sposobność do poznania obiektywnego, ile angażuje uczucie.

Ten zwrot ku doświadczeniu estetycznemu ma ważne konsekwencje w teorii *a priori*. Dufrenne głosi bowiem tezę – jak niezwykle trafnie zauważa J.F. Lyotard – że „krytyczna analiza przeżycia estetycznego objawia afektywne *a priori* w pół drogi cielesnych *a priori* postrzegania i spekulatywnych *a priori* poznania, i że kluczem do rozbudzonej przez to przeżycie współlistotowości tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, jest pośrednictwo uczucia”⁴⁵. Doświadczenie jest – zdaniem Dufrenne’a – zawsze afektywnie przeżywane, przy czym uczucie nie jest tylko jednym z modusów zmysłowości – „uczucie przedłuża i pogłębia percepcję (...), odczuwać to więcej niż postrzegać, to jeszcze postrzegać”⁴⁶. To właśnie „percepcja kulminuje w uczuciu”⁴⁷. Aby uzasadnić ten prymat uczucia,

⁴⁰ Ibidem, s. 117–118.

⁴¹ Por. D. Giovannangeli, „Présence et a priori. (La phénoménologie de Mikel Dufrenne)” (w:) idem, *Écriture et répétition. Approche de Derrida*, Paris 1979, s. 83.

⁴² M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris 1967, s. 425.

⁴³ Ibidem, s. 286.

⁴⁴ D. Giovannangeli, op. cit., s. 83.

⁴⁵ J.F. Lyotard, op. cit., s. 218.

⁴⁶ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 116.

⁴⁷ Ibidem, s. 288.

Dufrenne sięga do Kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia*. „Estetyka afektywnego a priori – pisze Lyotard – (...) za podmiot przeżycia estetycznego uważa uczucie, pozostaje zatem w kręgu *Krytyki władzy sądzienia* i kontynuuje, świadomie bądź nie, problematykę tego dzieła – syntezę wrażliwości i rozumienia, a więc problematykę rozdarcia”⁴⁸. Przedstawmy pokrótce tę problematykę.

Kant próbuje przezwyciężyć dualizm, który sam sankcjonuje, dualizm materii i formy, tego, co szczegółowe i tego, co ogólne – ustanawiając prymat intelektu nad zmysłowością, a ściślej – subsumując naoczność pod pojęcia. Kantowska subsumpcja pozostaje jednak całkowicie w planie *formalnym* i nie funduje żadnej *materialnej* zgodności między naocznością a pojęciami, tym, co szczegółowe a tym, co ogólne, ponieważ prawa intelektu są formalnie, a nie materialnie konieczne⁴⁹. Intelekt jest bowiem – zdaniem Kanta – źródłem praw przyrody, ale jedynie co do ich formalnej i ogólnej jedności⁵⁰. Innymi słowy, intelekt sam z siebie nie określa zjawisk w zakresie ich empirycznej jednorodności, wyrażającej się w szczegółowych prawach przyrody, nie podpadających pod ogólne warunki obiektywności. Nasuwa się tu pytanie: skąd wiemy, pod jakie pojęcie należy subsumować naoczność? Jeżeli bowiem intelekt odznacza się tylko ogólną koniecznością, to „w [dokonywanym] przezeń poznawaniu nie zostaje to, co szczegółowe, określone przez to, co ogólne, a tym samym nie może to, co szczegółowe, być wyprowadzone wyłącznie z tego, co ogólne”⁵¹. Ten właśnie problem stawia Kant w *Krytyce władzy sądzienia*: „Intelekt znajduje się wprawdzie a priori w posiadaniu ogólnych praw przyrody, bez których nie mogłaby ona w ogóle być przedmiotem doświadczenia, atoli potrzebuje on jeszcze ponadto pewnego porządku przyrody w zakresie jej szczegółowych prawideł, które mogą tylko empirycznie stać się mu znane i które w stosunku doń są przypadkowe”⁵². Z tej przyczyny rozum zakłada systematyczną jedność w ramach tego, co zasadniczo różnorodne i niejednakowe, jedność, której nie potrafi dowieść. „To (...), co szczegółowe – pisze Kant – zawiera jako takie w odniesieniu do tego, co ogólne, coś przypadkowego, a rozum mimo to domaga się, by w połączeniu szczegółowych praw przyrody zachodziła jedność, a zatem prawidłowość (która to prawidłowość przypadkowości nazywa się

⁴⁸ J.F. Lyotard, op. cit., s. 237.

⁴⁹ Por. Tran-Duc-Thao, op. cit., s. 117.

⁵⁰ I. Kant, op. cit., s. 233.

⁵¹ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 386.

⁵² Ibidem, s. 32.

celowością), przy czym wyprowadzenie praw szczegółowych z ogólnych jest z uwagi na przypadkowość, którą prawa szczegółowe w sobie zawierają, niemożliwe *a priori* przez określenie pojęcia przedmiotu⁵³. Ta prawidłowość zachodząca w różnorodności zjawisk wzbudza w nas uczucie rozkoszy, a intelekt „uznaje ją obiektywnie za przypadkową”⁵⁴, gdyż nie podpada ona pod jego formalne prawidła. Prawidłowość przypadkowości nazwana przez Kanta celowością jest bowiem zasadą regulatywną, a nie konstytutywną i dlatego nie określa przedmiotu, lecz jedynie sponuje zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą i jako taka jest subiektywną zasadą rozumu, nie zaś zasadą obiektywną.

Kantowskiej zasadzie celowości transcendentalnej Dufrenne nadaje sens ontyczny. Zasadę tę – jego zdaniem – należy bowiem rozumieć jako *fakt*, nie tyle zakładany, ile konstатовany, fakt harmonii między poznaniem a tym, co poznawane. W ten sposób celowość transcendentalna „manifestuje identyczność tego, co transcendentalne i tego, co ontyczne”⁵⁵, identyczność, która „charakteryzuje wszelkie *a priori*”⁵⁶. Takie rozumienie Kantowskiej zasady celowości transcendentalnej jest do pewnego stopnia uzasadnione, ponieważ sam Kant – pomimo że nie daje przyzwolenia na identyfikację tego, co transcendentalne, z tym, co ontyczne – zdaje się afirmować celowość jako fakt znajdujący potwierdzenie w doświadczeniu, sugerując tym samym, że to właśnie przyroda objawia celowość i budzi w nas uczucie rozkoszy. W *Krytyce władzy sądenia* czytamy bowiem: „(...) kiedy (...) systematyczną jedność napotykamy wśród li tylko empirycznych praw, odczuwamy radość (a właściwie ulgę wskutek zaspokojonej potrzeby), jakby to był jakiś szczęśliwy, sprzyjający naszemu zamiarowi przypadek, chociaż zmuszeni byliśmy przyjąć istnienie takiej jedności, mimo że nie zdołaliśmy jej pojąć i udowodnić”⁵⁷.

Ta empirycznie stwierdzana i wywołująca w nas uczucie rozkoszy jedność zachodząca w różnorodności zjawisk, jedność nie podpadająca pod formalne warunki obiektywności, dokumentuje istnienie materialnego *a priori*. Struktury materialno-aprioryczne dają się wyczytać z doświadczenia jako „wartości, jakości afektywne, znaczenia mityczne”⁵⁸. W bogactwie zjawisk objawia się bowiem ich głębokie pokrewieństwo, pokrewień-

⁵³ Ibidem, s. 382.

⁵⁴ Ibidem, s. 33.

⁵⁵ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 266.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, op. cit., s. 32.

⁵⁸ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 55.

stwo afektywne, a miejscem tego objawienia nie jest intelekt, lecz percepcja nabrzmiała uczuciem. Przywołajmy przykłady tego pokrewieństwa podane przez samego Dufrenne'a: radość można wyczytać nie tylko z ludzkiej twarzy, ale również jest ona obliczem wiosny, pewnych pejzaży czy niektórych poematów Apollinaire'a, o dzieciństwie mówi mi nie tylko dziecko, ale także przypomina o nim wiosna czy jakiś motyw Mozarta, tragizm jest znamieniem szaleństwa Ofelii bądź jakiegoś scherza Beethovena⁵⁹. Radość, dzieciństwo, tragizm są *a priori*, o ile są sensem zamieszkującym różne przedmioty, sensem dającym się z nich bezpośrednio wyczytać, gdyż miarą materialnego *a priori* jest bezpośredniość jego zjawiania się w samym sercu percepcji oraz ogólność jego zakresu, ogólność nie w sensie ogólności abstrakcyjnej, lecz w znaczeniu uniwersalności. W ten sposób materialne *a priori* jako materialne jest dane w naoczności empirycznej, tzn. jest immanentne *a posteriori*, jako *a priori* jest uniwersalne i tym samym odróżnia się od *a posteriori*, ponieważ to ostatnie jest wyrazem empirycznej partykularności.

Mówiąc, że materialne *a priori* dane jest bezpośrednio, Dufrenne ma zatem na uwadze bezpośredniość zmysłową, właściwą naoczności empirycznej. Stąd *a priori* dane w naoczności eidetycznej nie jest *a priori* materialnym, stanowiącym strukturę przedmiotu postrzeganego, gdyż w stanie tym jest już eksplikowane, a eksplikacja ta dokonuje się przez twierdzenia, które charakteryzują się apodyktyczną pewnością i koniecznością – i jako taka angażuje aktywność umysłu, w której podmiot konstruuje czystą naukę. Dufrenne utrzymuje zatem, że naoczność eidetyczna nie jest wystarczającym ani koniecznym warunkiem aprioryczności. Naoczność ta gwarantuje jedynie czystość *a priori*, o ile jest ono eksplikowane i staje się przedmiotem nauk eidetycznych, a nie o ile jest ono postrzegane⁶⁰.

Drugim kryterium materialnej aprioryczności jest ogólność w sensie uniwersalności. W odróżnieniu od uniwersalności, jaką charakteryzuje się *a priori* formalne, wyrażające najbardziej ogólne struktury przedmiotu, będące w nim tym, co określa go jako przedmiot poznania, a tym samym zapewnia mu obiektywność, ogólność, która przysługuje materialnemu *a priori* nie podpada pod normy obiektywności i najpełniej manifestuje się w korespondencjach (*correspondances*) w Baudelairowskiem sensie⁶¹.

⁵⁹ Ibidem, s. 99, 131, 136.

⁶⁰ Ibidem, s. 102, 118.

⁶¹ Ibidem, s. 99–100.

W przeciwieństwie do Husserla Dufrenne twierdzi, że ogólność materialnego *a priori* przekracza wszelką ogólność rodzajową czy gatunkową. Np. uniwersalność tragizmu nie ma nic wspólnego z ogólnością rodzaju, gdyż tragizm objawia się zarówno w obrazach van Gogha, jak i szaleństwie Ofelii czy jakimś scherzu Beethovena⁶². Podobnie, „może istnieć większa odpowiedniość między przedmiotami różnych gatunków, między muzyką Ravela i poezją Mallarmégo, niż między przedmiotami należącymi do tego samego gatunku, muzyką Ravela i muzyką Francka”⁶³. Tak samo, różnorodność przykładów, za pomocą których można zilustrować pojęcie przyczynowości świadczy o tym, że przykłady te, pomimo że są przedmiotami empirycznie bardzo różnymi, mają wspólny sens. Innymi słowy, przedmioty ujawniają swe głębokie pokrewieństwo nie przez podobieństwo gatunkowe czy rodzajowe lub proste powtórzenie tego, co identyczne, lecz poprzez ten sam sens je zamieszkujący. I właśnie ten sens należący do różnych przedmiotów jest *a priori*, i na mocy swej uniwersalności wprowadza między nimi odpowiedniość.

Dufrenne odróżnia zatem uniwersalność aprioryczną sensu od ogólności rodzajowej i abstrakcyjnej. To, że sens zamieszkuje przedmioty empirycznie bardzo różne, nie podpadające pod wspólną definicję, tzn. należące do odmiennych dziedzin bytowych, dowodzi jego apriorycznej uniwersalności, a zarazem poświadcza różnicę między uniwersalnością a ogólnością, będącą efektem generalizacji, gdyż generalizacji można dokonywać tylko na przedmiotach, które są egzemplifikacjami tego samego rodzaju, czyli które mają wspólną definicję⁶⁴. W ten sposób ogólność *a priori* nie jest ogólnością istoty otrzymanej przez generalizację i tym samym nie wszelka istota jest *a priori*. Istota w sensie klasycznym, tj. istota abstrakcyjna, np. *koniowość* konia – nie jest *a priori* (w przeciwieństwie np. do szlachetności konia, która jawi się bezpośrednio i ma charakter *a priori*). Określenie takiej istoty wymaga szeregu operacji konceptualnych, jak: abstrahowanie, klasyfikowanie, porównywanie itd., a to, co jawi się u ich kresu, ma być jedynie nominalny, jest dziełem podmiotu, a nie sensem zamieszkującym przedmiot i wyjawionym przez niego⁶⁵. Wracając do podanego przykładu, *koniowość* jest sensem konia dla intelektu, a nie sensem w nim obecnym i konstytuującym go. Istota

⁶² Ibidem, s. 136.

⁶³ Ibidem, s. 100.

⁶⁴ Ibidem, s. 137.

⁶⁵ Ibidem, s. 98–100.

abstrakcyjna nie jest zatem prawdą przedmiotu, nie konstytuuje jego sensu, lecz go *rekonstruuje*, ma zatem charakter *a posteriori*. Sama *koniowatość* jest indyferentna wobec wartości, jakości afektywnych czy znaczeń mitycznych, które to właśnie stanowią *a priori*, jakie możemy wyczytać z doświadczenia – i tym samym nie wyjawia autentycznego sensu konia, sensu, na mocy którego nadajemy mu pełne uroku nazwy: jak Pegaz czy Bucefał, a w micie łączymy go z człowiekiem pod postacią Centaura⁶⁶.

Struktury materialno-aprioryczne Dufrenne rozpatruje jako wyrazy przedmiotu. Wyrażenie dla Dufrenne'a nie jest, jak zauważa Giovannangeli, przekąźnikiem indyferentnym wobec sensu, jaki uzewnętrznia, lecz oznacza, jak u M. Merleau-Ponty'ego, pokrewieństwo człowieka i świata⁶⁷. Dzięki temu właśnie *a priori* materialne jest *a priori* postrzeganym, *a priori* afektywnym. „Ponieważ odczytanie wyrażenia przez uczucie jest – pisze Dufrenne – najwyższym momentem percepcji, momentem, w którym percepcja staje się całkowicie percepcją, w którym podmiot postrzegający oddaje się swemu przedmiotowi, staje się niejako przedmiotem, w każdym razie przeżywa go, aż do wyobcowania się w nim”⁶⁸. Nie wszystkie jednak wyrażenia ujawniają *a priori*, ale tylko wyrażenia całościowe (a nie partykularne) i spontaniczne (a nie przemyślane). Np. konkretne uczucia, jak strach czy gniew, wyrażają chwilowe i szczegółowe stany ludzkiego zachowania, nie determinując go w całej jego rozciągłości, stąd można badać je jedynie empirycznie, a więc *a posteriori*, w przeciwieństwie do trwałych dyspozycji do strachu czy gniewu, które konstytuują sam sposób ludzkiego zachowania i ich wyrazy są *a priori*, jakie możemy wyczytać z ludzkiej twarzy. Również nie wszelkie *a priori* jest – zdaniem Dufrenne'a – wyrażone. „Im bardziej jest formalne, tym mniej jest wyrażalne”⁶⁹. *A priori* formalne: przedmiotowość w ogóle, jedność, przestrzenność, przyczynowość itd., nie są wyrażone, pomimo że są postrzegane. Formalność jest bowiem odwrotnie proporcjonalna do afektywności, która jest żywiołem wyrażenia. Stąd przedmioty objawiają swe struktury formalno-aprioryczne, nie wyrażając ich.

Jeżeli materialne *a priori* jest dane w doświadczeniu afektywnie przeżywanym, to w pełni je ewokuje jedynie poezja, a nie filozofia

⁶⁶ Ibidem, s. 130.

⁶⁷ D. Giovannangeli, op. cit., s. 91.

⁶⁸ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 133.

⁶⁹ Ibidem, s. 137.

czy nauka, ponieważ to właśnie poezja wprowadza nas w ekspresywność. Poezja, wyrażając zgodność człowieka i świata, nie eksplikuje, lecz daje do przeżywania, nie konceptualizuje, lecz unaocznia, nie myśli, lecz kulminuje w uczuciu. Wprowadzony przez myślenie dyskursywnie rozbrat człowieka i natury w doświadczeniu poetyckim zdaje się być przekroczony. Poezja przywodzi nas do stanu uprzedniego wobec dystynkcji poznającego i poznawanego, stanu *materialnej* zgodności człowieka z naturą. Doświadczenie poetyckie w pełni poświadcza tezę: *Homo additus naturae*⁷⁰.

Komentując Dufrennowską koncepcję ekspresji, Lévinas w swym komentarzu do *La notion d'a priori* zauważa, że z chwilą, gdy przedmiot zostaje wyrażony, jest on sam w sobie obecny w swej szczegółowości, a jednocześnie wychodzi z niej⁷¹. „Wyrażać się – pisze Dufrenne – to zatem dochodzić do uniwersalności, ponieważ to, co wyrażone jest tym, co uniwersalne: *a priori* jest tą uniwersalnością, która manifestuje i daje do postrzegania to, co szczegółowe. To, co szczegółowe, staje się uniwersalne, objawiając się”⁷². Uniwersalność nie przeciwstawia się więc już szczegółowości. Odkąd *a priori* nie jest określone przez kryteria logiczne, jego uniwersalność nie jest ścisła. Innymi słowy, ceną, jaką płaci się za delogicyzację i deformalizację *a priori*, jest brak jego ścisłości. Uniwersalność materialnego *a priori* nie wyklucza zatem przypadkowości, jaką charakteryzuje się to, co szczegółowe. Nietrudno zauważyć, że taki typ uniwersalności presuponuje Kantowskie pojęcie *celowości transcendentnej*, określonej jako prawidłowość przypadkowości. Manifestująca się w przyrodzie celowość wywołuje w nas bowiem uczucie rozkoszy, które zgłasza pretensję do powszechnej ważności, wyrażonej w sądzie smaku: „Tak więc nie rozkosz – pisze Kant – lecz powszechna ważność tej rozkoszy dana w spostrzeżeniu jako połączona w umyśle z samym tylko wydawaniem sądu o pewnym przedmiocie, jest tym, co zostaje w sądzie smaku przedstawione *a priori* jako powszechne prawo władzy sądenia, jako ważne dla każdego człowieka”⁷³. W sądzie smaku partykularność tego, co szczegółowe, nie zostaje przekroczona, gdyż sąd ten jest sądem refleksyjnym, który w przeciwieństwie do sądu determinującego, tj. sto-

⁷⁰ M. Dufrenne, *Le poétique*, Paris 1963, s. 127.

⁷¹ E. Lévinas, „A priori et subjectivité. A propos de la «Notion de l'a priori» de M. Mikel Dufrenne” (w:) idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 180.

⁷² M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 136.

⁷³ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, op. cit., s. 203.

sującego dane już prawidła do naoczności, nie subsumuje automatycznie tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne, lecz wychodzi od tego, co szczegółowe, poszukując dopiero dłań tego, co ogólne⁷⁴.

Tę immanencję tego, co uniwersalne wobec tego, co szczegółowe, immanencję, której miejscem jest *a priori*, Dufrenne rozpoznaje – na co zwraca uwagę Lévinas⁷⁵ – przede wszystkim w porządku tego, co ludzkie. *A priori* jest bowiem inteligibilnością bytu, a inteligibilności Dufrenne nadaje sens antropologiczny: „Inteligibilność bytu jest najpierw możliwością zamieszkania świata”⁷⁶. Ponadto, jeżeli *a priori* jest wyrażeniem, a wyrażenie wyróżnia się spośród innych manifestacji tym, że jest uzewewnętrznieniem sensu, to „gdzie – pyta Lévinas – takie uzewewnętrznienie się dokonuje, jeśli nie w twarzy ludzkiej?”⁷⁷. Uwagi Lévinasa w tej materii są niezwykle trafne. Dufrenne zaznacza bowiem, że jedynie człowiek jest naturalnie ekspresywny. Wyrażenie jest zatem przede wszystkim właściwością subiektywności, a przedmioty ekspresywne, np. pejzaż czy dzieło sztuki nazywa on *quasi*-podmiotami. Są one przy tym *quasi*-podmiotami nie o tyle, o ile pełnią funkcję *quasi*-transcendentalną, lecz o ile odnoszą się do mnie, jak inny odnosi się do mnie⁷⁸. Przedmioty ekspresywne są zatem, by użyć tu sformułowania Lévinasa, śladami innego. Być może, jak chce właśnie Lévinas, człowiek zanim zamieszka świat, jest już zamieszkały przez ideę innego, a miarę bezpośredniości *a priori* jest bezpośredniość, jaka towarzyszy epifanii twarzy innego.

⁷⁴ Ibidem, s. 24–26.

⁷⁵ E. Lévinas, „*A priori et subjectivité*”, op. cit., s. 185.

⁷⁶ M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 285.

⁷⁷ E. Lévinas, „*A priori et subjectivité*”, op. cit., s. 185.

⁷⁸ M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, op. cit., s. 197; idem, *La notion d'a priori*, op. cit., s. 210, 219.