

# Marcin Jeziorski

---

## Fenomenologiczna "zasada wszelkich zasad" jako odejście od Kantowskiej koncepcji czysto dyskursywnego charakteru intelektu

---

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 23, 163-171

---

2010

Artykuł został 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.

Marcin Jeziorski  
Uniwersytet Łódzki

### **FENOMENOLOGICZNA „ZASADA WSZELKICH ZASAD” JAKO ODEJŚCIE OD KANTOWSKIEJ KONCEPCJI CZYSTO DYSKURSYWNEGO CHARAKTERU INTELEKTU**

Fenomenologia, zgodnie z Husserlowskim ujęciem, ma stanowić naukę w pełni opisową, niemniej jednak nie jest to równoznaczne z twierdzeniem, że formułowane w niej sądy posiadają charakter jedynie przygodny i jednostkowy, tj. że jej status równy jest statusowi eksperymentalnych nauk o faktach, takich jak psychologia czy chemia. Jej charakter jest zgoła odmienny od wszelkich nauk czerpiących swe uzasadnienie jedynie ze zmysłowego doświadczenia, czyli z poznania faktów. Jako *philosophia prima* dostarcza bowiem apriorycznych praw, podług których dokonuje się poznanie w naukach szczegółowych i wszelkie poznanie w ogóle (zob. Husserl 1967, s. 200). Prawa te cechuje konieczność i ogólność, swe źródło zaś posiadają one w immanentnych i efektywnych strukturach czystej świadomości.

Jeżeli twierdzenia wygłaszane w fenomenologii mają z jednej strony zdawać relację z pewnego bezpośredniego widzenia, z drugiej zaś posiadać ogólny i konieczny charakter, to należy przyjąć, że ich prawomocność i prawdziwość ufundowana jest w aktach intuicyjnego poznania nieempirycznego, tj. w naoczności istotnościowej. Mimo, iż taka naoczność z racji swego niezmysłowego charakteru jest niewątpliwie władzą poznania inteligibilnego, to nie można jej bezkrytycznie utożsamiać po prostu z Kartezjańską intuicją intelektualną, określaną przez niego jako *lumen naturale* (Descartes 2001, s. 60), mimo licznych podobieństw, jakie można odnaleźć w sposobie opisów przez obu filozofów tej *de facto* jednej władzy, co też – mam nadzieję – stanie się bardziej oczywiste po lekturze niniejszego artykułu.

W swej polemice ze zwolennikami psychologizmu – określanego przez Husserla także mianem nowożytnego empiryzmu – autor *Idei* wielokrotnie

wskazuje na programowe odrzucanie przez nich możliwości istnienia istot, a przez to *implicite* istnienia aktów poznawczych, w których te istoty mogłyby być prezentowane (por. Husserl 1967, s. 64). Takie stanowisko wynika bezpośrednio z pozytywistycznego postulatu, w myśl którego o naukowości danych twierdzeń decyduje jedynie ich empiryczna weryfikowalność (tamże). Nauką jest tylko to, co można poznać na drodze obserwacji lub eksperymentu, zaś wszelkie inne tezy, wskazujące na jakikolwiek moment konieczności, związany z εἶδος przedmiotu należy zaklasyfikować do zbioru metafizycznych zabobonów.

Nie będę w tym miejscu referował sposobu, w jaki Husserl wykazał absurdalność powyższego stanowiska, którego akceptacja w konsekwencji wymagałaby nie tylko odrzucenia możliwości poznania istoty przedmiotu, lecz wręcz całkowitego wyrugowania z zakresu nauki takich pojęć, jak „konieczność”, „ogólność”, „teoria”, „prawda”, etc., co równie jest zakwestionowaniu możliwości nauki w ogóle<sup>1</sup>. Pragnę jedynie wskazać przez to na pewną tendencję, panującą wśród filozofów i filozofujących naukowców współczesnych Husserlowi.

O ile w przypadku empiryzmu negowanie istnienia przedmiotów koniecznych i aczasowych (takich jak istoty), a przez to także aktów naoczności ejdetycznej jest czymś w sposób naturalny wypływającym z założeń metodologicznych, w myśl których prawomocne jest tylko poznanie indywidualnych faktów, o tyle trudno jest sobie wyobrazić, iż możliwe jest odrzucenie istnienia aktów ejdetycznej intuicji przy jednoczesnym dopuszczeniu możliwości poznania tego, co konieczne i ogólne. Taki właśnie przypadek stanowi jednak system idealizmu transcendentnego Kanta, któremu – z uwagi na ogromny wpływ, jaki wywarł on na ostateczny kształt fenomenologii Husserla – pragnę poświęcić obecnie nieco uwagi.

Jednym z niewielu dogmatów, jakie można odnaleźć w filozofii krytycznej Kanta jest teza o niemożliwości istnienia innego rodzaju naoczności, niż naoczność zmysłowa. Tym, co może być bezpośrednio poznane są jedynie; a) indywidualne przypadki przedmiotów możliwego doświadczenia, tj. zjawiska oraz b) naoczne korelaty pojęć matematycznych, które – tak jedne, jak i drugie – z konieczności występują w czasowo-przestrzennej (w przypadku zmysłu zewnętrznego), *resp.* czasowej (w przypadku zmysłu wewnętrznego) formie, będącej aprioryczną formą zmysłowości w ogóle (Kant 2001, s. 89-96). Intelkt pozostaje wówczas władzą jedynie dyskursywną, w obszarze której wszelkie poznanie odbywa się pośrednio, poprzez pojęcia, które z kolei są przedmiotową

---

<sup>1</sup> Krytyka stanowiska pozytywistycznego z psychologizmem na czele zamieszczona jest w I tomie *Badani logicznych* Husserla. Przypadek ten jest o tyle ciekawy, że w początkowym etapie swej działalności (tj. w swej habilitacji *Philosophie der Arithmetik*) Husserl należał do zwolenników psychologizmu, a to głównie za sprawą bezpośredniego wpływu Brentana, u którego pobierał on swoje nauki (por. Sidorek 2006 s. IX-X).

ważność uzyskują o tyle, o ile możliwe jest wskazanie ich zmysłowego (naocznego) korelatu, ewentualnie – jak to się dzieje w przypadku czystych pojęć intelektu (kategorii) – wykazanie sposobu, w jaki konstytuują one doświadczenie (tamże, s. 129-130), tj. stanowią – mówiąc językiem Kantowskim – warunek możliwości tegoż doświadczenia. Za przykład ilustrujący tezę o odrzuceniu naoczności innej, niż zmysłowa niech posłużą chociażby poniższe wypowiedzi Kanta:

Jeżeli natomiast, rozumiemy przez to [przez *noumenon* – M. J.] przedmiot naoczności niezmysłowej, to przyjmujemy pewien szczególny rodzaj naoczności, mianowicie naoczność intelektualną, która jednak nie jest naszą i której nawet możliwości nie możemy zrozumieć (tamże, s. 267).

A także:

Otóż wszystkie nasze poznania (...), są albo danymi naocznymi, albo pojęciami. Pierwsze mają swe źródło w zmysłowości – zdolności [dostarczania] danych naocznych, drugie w intelekcie – zdolności dostarczania pojęć. Jest to logiczna różnica między intelektem a zmysłowością, zgodnie z którą zmysłowość nie dostarcza niczego innego prócz danych naocznych, intelekt zaś niczego prócz pojęć (Kant 2005, s. 50).

Zapewne głównym motywem, który skłonił Kanta do tego radykalnego rozgraniczenia, polegającego na przyznaniu jedynie zmysłowości zdolności bezpośredniego poznania naocznego, intelektowi zaś tylko dyskursywnego poznania pośredniego, była chęć przeciwdziałania możliwemu wpływowi różnego rodzaju szarlatanów, którzy pod egidą swych mistycznych intelektualnych wglądów (będących z natury nieweryfikowalnymi) mogliby wywierać negatywny wpływ w filozofii, wygłaszając fałszywe i szkodliwe poglądy (zob. Kant 1999). Choć ten Kantowski zabieg jest niewątpliwie skuteczny, to niesie on ze sobą szereg konsekwencji, z których należy sobie jasno zdać sprawę.

Przede wszystkim – jako że intelekt jest jedynie władzą pośrednią – ważność przedmiotową posiadają tylko takie sądy, które albo są empirycznymi uogólnieniami, typu: „każdy kamień jest ciężki” (posiadają bowiem swe naoczne korelaty), albo też są rezultatem syntezy przedstawień podług danej kategorii, tj. sądami typu: „każdy kamień jest substancją”. Niewyjaśnione natomiast pozostaje, na jakiej podstawie orzekamy prawdziwość i konieczność obowiązywania reguł logicznych, aksjomatów danej teorii, czy wreszcie absolutną tożsamość przedmiotu i podmiotu, zachodzącą w akcie pierwotnej apercpcji, będącej – co częstokroć podkreślane jest przez Kanta – fundamentem wszelkiej możliwej syntezy (por. Kant 2001, s. 157-160), a co za tym idzie naczelną zasadą całej *Krytyki*. Ponadto, przyjrzyjmy się dla przykładu pojęciu „drzewo w ogóle”, które na gruncie systemu Kanta – jako pojęcie empiryczne – jest przedmiotowo

ważne, gdy możemy wskazać jego naoczny korelat w empirycznej naoczności konkretnego drzewa. Tego rodzaju pojęcie wytwarzane jest dzięki licznym obserwacjom poszczególnych przypadków jednostkowych (konkretnych drzew), z których to później na drodze abstrakcji dokonuje się zebrania w ogólne pojęcie wszystkich, bądź też większości własności wspólnych, charakterystycznych dla każdego indywidualnego przypadku – z indywidualnych, naocznie danych drzew wytwarzamy pojęcie drzewa w ogóle. Jeżeli zgodzimy się z tym schematem, wówczas niewyjaśnionym pozostaje, dlaczego w zawartości pojęcia umieszczamy pewne własności (bycie rośliną, bycie organizmem żywym), innych natomiast (bycie dwunastometrowym) nie umieszczamy. Skoro w systemie Kantowskim możliwość intuicyjnego poznania ejdetycznego jest wykluczona, to nie sposób w tym miejscu wskazać miarodajnego kryterium, podług którego dokonujemy wyboru takiego właśnie, a nie innego zespołu własności. Wybór taki byłby wówczas czymś zupełnie przygodnym. Na koniec jeszcze – w myśl tego, co twierdzi Kant – wiedzotwórcze są jedynie takie sądy, które dodają do podmiotu zupełnie nowy orzecznik, czyli taki, który nie jest już zawarty w jego własnym pojęciu. Tego rodzaju sądy są sędami syntetycznymi (tamże, s. 59). Pozostałe, tj. sądy analityczne opierają się na eksplikacji samego pojęcia podmiotu danego sądu (tamże). A zatem, jeżeli intelekt jest jedynie władzą dyskursywną, to może on operować tylko na znanym materiale, co znaczy, że może co najwyżej dokonywać analitycznego rozbioru treści pojęcia. Każdy sąd syntetyczny – niezależnie czy jest to sąd *a priori*, czy też *a posteriori* – wymaga uczestnictwa zmysłowej naoczności. Właśnie z tego powodu odnajdujemy w *Krytyce* zupełnie nietypową wizję matematyki, która definiowana jest jako nauka zmysłowa. Gdyby bowiem nie była nauką zmysłową, straciłaby swą przedmiotową ważność. Niemniej jednak, ma ona być zarazem nauką aprioryczną, przez co Kant zmuszony był sformułować koncepcję tzw. „czystej zmysłowości” w przeciwstawieniu do zmysłowości empirycznej, której dane miałyby stanowić naoczne korelaty pojęć matematycznych (tamże, s. 164). O ile w przypadku aksjomatów geometrii można by się od biedy zgodzić na takie rozwiązanie, o tyle ufundowanie całej arytmetyki w naoczności zmysłowej wydaje się czymś wątpliwym.

Jest to co najmniej dziwne, że myśliciel pokroju Kanta nie zdawał sobie sprawy ze wszystkich tych konsekwencji, będących skutkiem odrzucenia możliwości intuicyjnego stosowania intelektu. O ile bowiem kwestia przedmiotowej ważności pojęć empirycznych jest problemem raczej marginalnym, o tyle prawomocny i przedmiotowo ważny status poznania logicznego, czy wreszcie poznania transcendentálnych warunków możliwości doświadczenia, będących przedmiotem *Krytyki*, jest, lub przynajmniej powinno być dla Kanta zagadnieniem fundamentalnym. W samej *Krytyce* niestety nie problematyzuje się

jednak sposobu, w jaki dane nam są aprioryczne warunki możliwości doświadczenia – nie stanowi to bowiem jej celu. Niemniej jednak – abstrahując w tym miejscu od przestrzeni i czasu, których bezpośrednio poznanie można by jeszcze ewentualnie tłumaczyć naocznością formalną, będącą daną czystej zmysłowości (zob. tamże, s. 172) – przy bliższej analizie zawartości *Krytyki* okazuje się, że źródła poznania kategorii, tj. czystych pojęć intelektu, moglibyśmy ostatecznie upatrywać w akcie refleksji, która według Kanta „nie zajmuje się samymi przedmiotami, by bezpośrednio uzyskać ich pojęcia, lecz jest owym stanem umysłu, w którym przygotowujemy się dopiero do tego, żeby wynaleźć podmiotowe warunki, pod którymi możemy dojść do pojęć” (tamże, s. 273). Z pozoru w tym miejscu stanowisko Kanta zbliża się do tezy Husserla, w myśl której narzędziem służącym badaniu formalnej struktury przeżyć świadomości jest właśnie refleksja (por. Husserl 1967, 242). W rzeczywistości jednak spotykamy się tutaj z dwoma odmiennymi sposobami pojmowania aktu refleksji. W przypadku Husserla bowiem refleksja posiada status aktu intuitywnego, jest to bezpośrednio skierowanie uwagi na właśnie spełniane przeżycie, przeprowadzone dodatkowo w nastawieniu ejdetycznym, tj. w takim, w którym intendowane są jedynie pewne istotnościowe własności przeżycia jako takiego, w abstrakcji od przygodnych determinacji, towarzyszących temu konkretnemu przeżyciu (tamże, s. 243 – 244). Dlatego też akt refleksji określany jest w *Ideach* zamiennie również jako „sposrzenie immanentne” (tamże, s. 248), celem podkreślenia jego naocznego charakteru. W przypadku Kanta zaś refleksja, jako szczególny sposób działania intelektu, jest aktem całkowicie dyskursywnym. Rodzi to jednakże kolejną trudność. Aby ją unaocznic przyjrzyjmy się Kantowskiemu opisowi procesu powstawania pojęć – dla ułatwienia posłużę się jedynie przykładem pojęć empirycznych.

W *Logice* odnajdujemy takie oto trzy momenty tworzenia pojęć:

1. zestawianie, to jest porównywanie przedstawień między sobą w stosunku do jedności świadomości;
2. refleksja, to jest zastanawianie się nad tym, w jaki sposób rozmaite przedstawienia można pojąć w jednej świadomości; i wreszcie
3. abstrakcja, czyli oddzielanie tego wszystkiego, czym dane przedstawienia różnią się między sobą (Kant 2005, s. 118).

Każdy z nich, jako akt intelektualny, posiada zarazem charakter dyskursywny. O ile w przypadku abstrakcji – będącej według samego Kanta jedynie negatywnym momentem tworzenia pojęć (Kant 2005, s. 119) – jej dyskursywny charakter jest jeszcze do zaakceptowania, o tyle w przypadku zestawiania (porównywania) oraz refleksji jest to całkowicie wykluczone. Aby bowiem te dwa akty posiadały charakter dyskursywny ich przedmioty – czyli to, co porównywane

i poddawane refleksji – musiałyby być poznawane w sposób pośredni, tj. poprzez pojęcia. Jest to jednak niemożliwe, jako że pojęcie ma być właśnie tym, co dopiero mamy poprzez porównywanie i refleksję uzyskać. A dalej, w myśl poprzednich założeń, pojęcie empiryczne ma obejmować przypadki jednostkowe zgodnie z ich własnościami wspólnymi, czyli pewnymi cechami gatunkowymi lub rodzajowymi. Oznacza to, że ogólne własności przedmiotów są rozpoznawane bezpośrednio w nich samych, a nie jedynie w ich pojęciach (co z konieczności musielibyśmy przyjąć, gdyby porównywanie i refleksja były dyskursywne), w przeciwnym wypadku, tym, co utworzone nie byłoby – powiedzmy – pojęcie konia, tylko pojęcie pojęcia konia, a to nie ono wszak jest tym, co chcemy uzyskać tworząc pojęcia empiryczne.

Powyższy problem, który swe źródło posiada w radykalnym oddzieleniu zmysłowości od intelektu, Kant stara się rozwiązać poprzez sformułowanie koncepcji schematyzmu, będącego zastosowaniem władzy rozpoznawania w procesie subsumpcji danych naocznych pod pojęcia (Kant, 2001, s. 182-189). Nie będę w tym miejscu rozwijał charakterystyki schematu, co do której sam Kant niespecjalnie się wysilił, a to zapewne dlatego, iż schemat stanowi wyłom w przedstawionej przez niego strukturze rozumu. Warto jednak nadmienić, że sposób opisu schematów empirycznych do złudzenia przypomina Husserlowski opis istoty w rozumieniu *species* danego przedmiotu. Jeżeli dodamy do tego, że schemat jest tworem władzy rozpoznawania, tj. jednego spośród sposobów zastosowania intelektu i do tego w połowie przynajmniej posiada charakter naoczny (co jest wymagane, by mógł on pełnić funkcje subsumpcji danych naocznych pod pojęcie), to staje się oczywiste, że Kant zdawał sobie doskonale sprawę, iż dla zachowania spójności systemu *Krytyki* konieczne jest – przynajmniej w pewnej mierze – przyjęcie naoczności intelektualnej.

Zważywszy przedstawione przeze mnie trudności, będące konsekwencją odrzucenia możliwości istnienia aktów naoczności ejdetycznej, trudno zgodzić się z Kantowskim postulatem tylko dyskursywnego zastosowania intelektu. Odpowiedzią Husserla na, z jednej strony dominację psychologizmu wraz z jego skrajnie empirystycznymi tezami, z drugiej zaś na trudności związane z koncepcją nienaocznego intelektu Kanta, jest „zasada wszelkich zasad”, wraz z będącym jej konsekwencją postulatem „powrotu do rzeczy”. W myśl tej zasady:

(...) każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, (...) 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 (Husserl 1967, s. 78-79).

Nie wolno w tym miejscu dać się zwieść pozorom i uważać, jakoby Husserl formułując „zasadę wszelkich zasad”<sup>2</sup> miał na myśli jedynie zdroworozsądkowe doświadczenie, spełniane w naturalnym nastawieniu<sup>3</sup>. Chodzi tu także o pierwotne i źródłowe doświadczenie fenomenologiczne, będące ostateczną instancją rozstrzygającą o prawomocności danego poznania, prawdziwości danej tezy, etc., niezależne od żadnych wcześniej powziętych założeń czy przesądów (tamże, s. 79-80). Gdy przyjrzymy się zaprezentowanym właśnie czy to pozytywizmowi, czy też systemowi Kanta, zauważymy, że u podstaw każdego z nich leży jakaś z góry przyjęta teza. W przypadku pierwszego jest to dogmat o prawomocności jedynie empirycznego poznania jednostkowych przedmiotów, w przypadku drugiego zaś przeświadczenie o tylko dyskursywnym zastosowaniu intelektu i wiążące się z tym odrzucenie naoczności niezmysłowej.

Mógłby ktoś jednakże postawić tutaj zarzut, że przecież sama „zasada wszelkich zasad” również jest pewnego rodzaju nieuprawnionym *principium* fenomenologii, przyjętym całkowicie *ad hoc*. Odpowiadam na to, że „zasada wszelkich zasad”, w odróżnieniu od dwóch przytoczonych powyżej założeń, posiada swoje ufundowanie w samej sobie. Jeżeli refleksyjnie zwrócimy się ku nam samym i spełnianym przez nas aktom, to okaże się, iż prawdziwość jej treści, zgodnie z którą „źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania” również jest nam bezpośrednio i źródłowo dana.

Na zakończenie skoncentrujemy się jeszcze na korzyściach metodologicznych, jakie wynikają z zastosowania „zasady wszelkich zasad”. Przede wszystkim prawomocność uzyskują sądy syntetyczne *a priori*, nie ugruntowane w poznaniu zmysłowym, z którymi nie radzi sobie ujęcie Kanta. Uzasadnionymi stają się tedy konieczność i powszechna obowiązawalność praw logicznych, twierdzeń epistemologicznych i poznań matematycznych. Ponadto oprócz formalnych sądów apriorycznych, także sądy dotyczące poznania materialno-apriorycznego, jak sąd: „moment barwności z konieczności współwystępuje z momentem rozciągłości”<sup>4</sup>,

---

<sup>2</sup> W ramach niniejszego artykułu ograniczam się jedynie do ujawnienia pewnych implikacji zastosowania Husserlowskiego postulatu powrotu do rzeczy – możliwego do zrealizowania za sprawą przyjęcia bezzalożeniowej i źródłowej intuicji jako naczelnej metody fenomenologii – stanowiących rozwiązanie licznych, wcześniej scharakteryzowanych przeze mnie trudności, jakie wiążą się z Kantowskim czysto dyskursywnym modelem rozumu. Tym samym wstrzymuję się w tym miejscu od gruntownej eksplikacji samej „zasady wszystkich zasad”. Choć bowiem z pewnością zasada zasad na takową zasługuje, to nie stanowi ona tematu ani celu mojej pracy.

<sup>3</sup> Idąc w tym miejscu za Husserlem, przez nastawienie naturalne rozumiem pewien przedrefleksyjny i przedfilozoficzny sposób postrzegania rzeczywistości, jaki dokonuje się w nas na co dzień.

<sup>4</sup> Przytoczony tu przykład stanowi przypadek relacji ufundowania, zachodzącej między dwoma niesamodzielnymi momentami możliwego przedmiotu. Husserl wyróżnia dwa rodzaje części, jakie można wydzielić w ramach pewnej całości. Z jednej strony są to części samodzielne, powstałe



zyskują swą prawomocność. Husserl bowiem – w odróżnieniu od Kanta – wskazuje na dwa rodzaje poznania apriorycznego. Pierwsze z nich, będące poznaniem formalno-apriorycznym, wyraża się w sędach, w których odnajdujemy takie kategorie, jak „przedmiot”, „liczba”, „całość”, „forma”, „część”, etc., drugie z kolei, tj. poznanie materialno-aprioryczne, wyraża się w sędach, w których występują kategorie istot przedmiotów indywidualnych, takie jak „koń”, „drzewo”, „barwa”, „przyjemność”, (Husserl 2000, s. 310 – 311), itd. W pierwszym z nich swe źródło ma ontologia formalna, w drugim zaś ontologie materialne (tamże, s. 311). Ostatecznie rozwiązany zostaje także problem tworzenia pojęć, gdyż u Husserla naoczny charakter refleksji funduje możliwość ujęcia momentów gatunkowych i rodzajowych w przedmiocie indywidualnym.

Należy jednak wskazać przy tym na pewną trudność. Przyjęcie „zasady wszelkich zasad” *implicite* prowadzi do przyjęcia prawomocności źródłowego doświadczenia danego w ramach naoczności istotnościowej. Dalej, jako że takie doświadczenie jest całkowicie nieweryfikowalne, to istnieje zawsze zagrożenie, iż znajdzie się człowiek, który nie tylko głosił będzie, że posiada intelektualny ogląd tego, co z istoty swej może być jedynie pusto domniemane w pojęciu, lecz posiłkując się takim oglądem będzie wręcz twierdził, że podstawowe prawa logiki i ontologii pozbawione są właściwej im konieczności obowiązywania – co chociażby we współczesnej filozofii postmodernistycznej jest nader częstym przypadkiem.

#### BIBLIORAFIA

- Descartes, R. 2001, *Medytacje o pierwszej filozofii*, (tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski i I. Dąbska). Kęty.
- Husserl, E. 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, (tł. D. Gierulanka). Warszawa.
- Husserl, E. 2000, *Badania logiczne*, t. II, cz. 1, (tł. J. Sidorek). Warszawa.
- Kant, I. 1999, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, (tł. W. M. Kozłowski). W: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*. Toruń.
- Kant, I. 2001, *Krytyka czystego rozumu*, (tł. R. Ingarden), Kęty.

---

poprzez prosty podział całości, będące kawałkami (za przykład może tutaj posłużyć noga krzesła). Z drugiej strony zaś spotykamy się z częściami niesamodzielnymi, tj. takimi, które mogą istnieć tylko o tyle, o ile istnieje wraz z nimi jakaś inna część bądź całość, stanowiąca ich dopełnienie (w takim przypadku mówimy, że część ta jest ufundowana czy to w innej części, czy to w całości). Takie niesamodzielnne części określane są przez Husserla mianem momentów. Do takich momentów zaliczyć należy w pierwszej kolejności rodzaje i gatunki, jak „rozciągłość”, bądź „barwność” z naszego przykładu (zob. Rosiak 1995, s. 29).

- Kant, I. 2005, *Logika. Podręcznik do wykładów*, (tł. A. Banaszekiewicz). Gdańsk.
- Rosiak, M. 1995, *Ontologia ufundowania. Ogólna teoria części i całość w „Badaniach logicznych” Edmunda Husserla*. W: „Filozofia Nauki”, nr 1-2.
- Sidorek, J. 2006, *Słowo wstępne*. W: E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I, (tł. J. Sidorek). Warszawa.

*Marcin Jeziorski*

**PHENOMENOLOGICAL “PRINCIPLE OF PRINCIPLES” AS A DEPARTURE FROM  
KANT’S CONCEPT OF A STRICTLY DISCURSIVE CHARACTER OF INTELLECT**

Within the content of the following paper I aim to reveal some epistemological benefits, related to Husserl’s concept of an eidetic intuition. In order to do so, I refer to Kant’s radical division of the subject’s cognitive activity into two main epistemic faculties, namely intuition, which – according to Kant’s statements – may be just empirical, and being strictly and only discursive intellect. Having presented it I further proceed to describe certain difficulties, being the result of the rejection of possibility of an intuitive use of intellect, such as the objective validity of cognizing an apriorical forms, or the process of creating an empirical notions. Finally I refer to Husserl’s acceptance of an eidetic intuition, being – according to my opinion – the only way of solving all the problems presented above.