

Piotr Łaciak

Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla

Sztuka i Filozofia 18, 41-55

2000

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 HORYZONTU W FENOMENOLOGII EDMUNDA HUSSERLA

Problematyka horyzontu stanowi stały motyw refleksji Husserlowskiej. Z jednej strony w fenomenologii pojęcie *horyzontu* służy charakterystyce nieadekwacji poznania, stanowiąc narzędzie eksplikacji potencjalności implikowanej w samym sercu aktualnie danej świadomości. Z drugiej strony horyzont przepisuje *a priori* prawa dla przebiegu możliwych unaocnień, poświadczając tym samym przynajmniej minimum adekwatności poznania wobec bytu. Celem artykułu jest wykazanie, że nieadekwacja, jaką znamionuje horyzont, jest jedynie oddaloną adekwacją, oddaloną nieskończenie w przyszłość, a sam horyzont, mając strukturę materialno-aprioryczną, implikuje przedpojęciowe, niewyraźnione rozumienie bycia.

MATERIALNO-APRIORYCZNA STRUKTURA HORYZONTU

Husserlowska epistemologia, w myśl której poznanie stanowi syntezę identyfikacji, tj. zgodność tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie, przyjmuje kilka typów naoczności i odpowiadających im oczywistości, postulując jednocześnie adekwatną naoczność (oczywistość), objawiającą w pełni rzeczy, wykluczającą możliwość wszelkiego błędu, wszelkiej nieścisłości czy niejednoznaczności. Ideę adekwacji, tj. zgodności intencji z naocznością, w pełni presuponuje fenomenologiczna zasada wszystkich zasad, która głosi, że źródłem uprawomocnienia wszelkiego poznania jest naoczne doświadczenie, a archetypiczną formą wszelkiej naoczności jest naoczność spostrzeniowa, prezentująca rzeczy w ich cielesnej samoobecności¹. Formułując ideę adekwatności poznania, Husserl rozróżnia tym samym w świadomości dwie warstwy: hyletyczną warstwę materiałów zmysłowych oraz noetyczną warstwę intencjonalnych ujęć, pustych do-

¹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73–74.

mniemań przedmiotowych, nadbudowywujących się nad treściami zmysłowymi i nadających im sens. Uprawomocnienie poznania, o którym mówi fenomenologiczna zasada wszystkich zasad, dokonuje się przez wypełnienie tych pustych domniemań naoczną treścią.

W pełni adekwatna naoczność, tj. całościowa identyfikacja tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie, ma jednak w fenomenologii sens Kantowskiej idei, idei teleologicznej, przewodzącej *prawnie* wszelkiemu poznaniu. *Faktycznie* bowiem identyfikacje są zawsze częściowe, a przedmiot zjawia się na pewnym tle, które go przekracza w otwartym horyzoncie, dopuszczającym momenty nieokreślenia charakterystyczne dla niewypełnionych intencji. To właśnie wraz z pojęciem *horyzontu* pojawia się w fenomenologii motyw nieadekwacji, nieadekwacji czyniącej zrozumiałym błąd czy złudzenie.

Nieadekwacja, jaką znamionuje horyzont, charakteryzuje przede wszystkim spostrzeżenia zewnętrzne, spostrzeżenia rzeczy. Żadne spostrzeżenie rzeczy bowiem nie jest adekwatne. Rości ono wprawdzie pretensję, by być czystą naocznością, ale nigdy *de facto* nią nie jest. Wszak rzeczy nigdy nie są dane wszechstronnie, lecz wielostronnie, jawią się w różnych przejawach, wyglądach, perspektywach. Oprócz percepcyjnych składników akty spostrzeżenia zewnętrznego zawierają również niewypełnione domniemania antycypujące niewidoczne strony spostrzeganej rzeczy, a tym samym pozostawiające niejako w zawieszeniu dalszy przebieg możliwych unaocznień. „To pozostawianie w zawieszeniu dalszy przebieg możliwych rzeczywistego dookreślenia (które może w ogóle nie nastąpić), jest momentem zawartym w samej każdorazowo danej świadomości, jest właśnie tym, co tworzy jej *horyzont*”². Pojęcie *horyzontu* znajduje również zastosowanie przy opisie spostrzeżeń immanentnych, w których są dane same przeżycia. Nawet spostrzeżenie immanentne, w którym nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, nie realizuje bowiem ideału pełnej adekwacji, jako że zachodzi ono w nieskończonym horyzoncie przeżyciowym, horyzoncie tego, co przedtem i tego, co później, i jako takie nie może uchodzić za coś absolutnie samodzielne i niezależne oraz w pełni określone. „Także przeżycie nie jest – pisze Husserl – i to nigdy, spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jedności nie da się go ująć adekwatnie. Jest ono ze swej istoty czymś płynącym, za czym możemy poczynając od teraźniejszego momentu (jakby) płynąć, kierując nań refleksyjne spojrzenie, podczas gdy wcześniejsze odcinki czasowe są dla

² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 66.

spostrzeżenia stracone. Jedyne w postaci retencji posiadamy świadomość tego, co bezpośrednio przepłynęło, ewentualnie w postaci spoglądającego wstecz przypomnienia. I ostatecznie cały mój strumień przeżyć jest pewną jednością przeżycia, którego zupełne «współpłynące» ujęcie spostrzeżeniowe jest zasadniczo niemożliwe³.

Z tego wynika, że możliwość błędu, który ma swe źródło w nieadekwacji, jaką znamionuje horyzont, nie ogranicza się do percepcji zmysłowej. W *Formale und transzendentaler Logik* znajdujemy miejsce szczególne. Husserl pisze bowiem: „Nawet oczywistość podająca się za apodyktyczną może jawić się jako złudzenie, a presuponuje jednak za to oczywistość analogiczną, w której «rozbija się»⁴. Jak należy to stwierdzenie interpretować? Dlaczego żadna oczywistość nie wyklucza złudzenia? Otóż prawo oczywistości jest, jak zauważa Tran-Duc-Thao⁵, prawem aktualności, a oznacza to, że do istoty wszelkiej oczywistości, która minęła, a należy to, że może ona okazać się fałszywa w oczywistości wyższego stopnia. Mamy wówczas dwie sprzeczne oczywistości, z których oczywistość miniona zawiera w sobie błąd. Możliwość złudzenia należy zatem do istoty oczywistości i w niczym nie narusza jej fundamentalnego charakteru⁶. To właśnie za sprawą oczywistości nowego doświadczenia oczywistość wcześniej niezaprzeczalna ulega korekcie bądź przekreśleniu. „Świadomościowa «destrukcja» (*Auflösung*) złudzenia, w źródłowym charakterze «teraz widzę, że to jest złudzenie», jest sama pewnym typem oczywistości, to znaczy oczywistości unieważnienia czegoś doświadczonego, względnie «podważenia» (wcześniej nie modyfikowanej) oczywistości doświadczenia. To zachowuje również ważność w odniesieniu do *wszelkiej* oczywistości lub wszelkiego «doświadczenia» w szerokim sensie⁷.

Według Husserla wszelka oczywistość zachowuje zatem status oczywistości tylko w granicach aktualnego przeżywania. Poza tymi granicami może okazać się złudzeniem. Wszelka oczywistość ulega więc ponowniu. W ten sposób Husserl dokonuje rewaloryzacji relatywności. „Jak należy rozumieć tę rewaloryzację relatywności w samym wnętrzu ideału

³ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 132.

⁴ E. Husserl, *Formale und transzendentaler Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle 1929, s. 140.

⁵ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris-New York 1992, s. 133.

⁶ E. Husserl, *Formale und transzendentaler Logik*, op. cit., s. 139.

⁷ *Ibidem*, s. 139–140.

absolutnego radykalizmu?” – pyta S. Bachelard⁸. Wydaje się, że tę rewolucyjną relatywność implikuje horyzont. To właśnie „systematyczna eksplikacja horyzontu, niezwykle trafnie zauważa Bachelard, ponownie wprowadza pewien rodzaj absolutu: absolut ciągle znowu w miejsce dogmatycznego absolutu w sobie”⁹. Czyniąc w swych późniejszych tekstach pojęcie *horyzontu* fundamentalnym pojęciem fenomenologii, Husserl unika bowiem wewnętrznych sprzeczności dogmatyzmu. Dogmatyzm – pojmując prawdę jako niezmienny absolut w sobie – uniemożliwia zrozumienie ruchu poznania, jego stawania się, wewnętrznych napięć. Innymi słowy, dogmatyzm petryfikuje prawdziwościowe poznanie w bezruchu. Na gruncie dogmatyzmu czas i prawda wykluczają się. Czy jednak unikając sprzeczności dogmatyzmu, Husserl nie popada w relatywizm, który jest również wewnętrznym sprzeczny? Czy przeprowadzona w późniejszych tekstach Husserla, zwłaszcza w *Formale und transzendente Logik*, rewolucyjna relatywność nie oznacza powrotu do relatywizmu, który twórca fenomenologii poddał krytyce w *Badaniach logicznych? Tertium non datur?* Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy najpierw szczegółowo scharakteryzować strukturę horyzontu.

Pojęcie *horyzontu* należy eksplikować w ramach fenomenologicznej teorii materialnego *a priori*, jako że sam horyzont ma strukturę materialno-aprioryczną. Przedstawmy pokrótce tę teorię.

Husserl, w przeciwieństwie do Kanta, oprócz formalnego *a priori* przyjmuje istnienie materialnego *a priori*. Spróbujmy teraz określić różnicę między tymi dwoma typami *a priori*. Kryteriami aprioryczności są ogólność i konieczność, a dokładnie czysta ogólność, w przeciwieństwie do ogólności empiryczno-indukcyjnej i eidetyczna konieczność, w odróżnieniu od konieczności empirycznej. Stąd różnicę między formalnym a materialnym *a priori* można charakteryzować ze względu na właściwą im ogólność i konieczność. Zacznijmy od samej dystynkcji: formalne–materialne. To, co formalne, odnosi się do przedmiotowości w ogóle, do przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, do ogólności najbardziej pustych i nieokreślonych, natomiast to, co materialne – do tego co rzeczowo określone (*sachhaltige*), do wszelkich konkretnych uszczegółowień przedmiotów i dziedzin przedmiotowych. W ten sposób formalne *a priori* odznacza się formalną ogólnością (*formale Allgemeinheit*) i jako takie zachowuje ważność w odniesieniu do wszelkich przedmiotów w ogóle,

⁸ S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Paris 1957, s. 298.

⁹ Ibidem, s. 301.

wszelkich dziedzin przedmiotowych, tzn. zakres jego zastosowania nie jest ograniczony do żadnej materii poznania, natomiast materialne *a priori* odznacza się materialną ogólnością (*sachhaltige Allgemeinheit*) i jako takie odnosi się do szczegółowych dziedzin bytu (*Seinsregionen*)¹⁰. I konsekwentnie, przynależna do formalnej ogólności konieczność (konieczność formalna) determinuje przedmiot jako dowolne coś, pozostawiając w nieokreśleniu wszystkie jego momenty materialne, natomiast konieczność właściwa materialnej ogólności (konieczność materialna) wnika w samą materię przedmiotu, określając go w łonie jego konkretności i szczegółowości. O ile w obrębie formalnego *a priori* ogólność wyklucza szczegółowość, a konieczność przypadkowość, o tyle w ramach materialnego *a priori* ogólność i szczegółowość, konieczność i przypadkowość nie wykluczają się.

Konieczność właściwą materialnemu *a priori* można rozumieć jako konieczność przypadkowości. W *Formale und transzendente Logik* Husserl określa materialne *a priori* jako przypadkowe *a priori* (*kontingentes A priori*), tj. *a priori* właściwe przypadkowej sferze takiej lub innej materii, *a priori* hyletyczno-konkretne (*hyletisch-sachhaltiges A priori*)¹¹. W ten sposób materialne *a priori* jest z jednej strony *a priori* czystym w znaczeniu niezależności od wszelkiej faktyczności empirycznej, na co wskazuje sam sens słowa *a priori*, a z drugiej strony nie jest ono czyste w znaczeniu formalnym, tj. w sensie niezależności od wszelkiej materii poznania. W przeciwieństwie do tak rozumianego przypadkowego (materialnego) *a priori*, formalne *a priori*, właściwe logice, jest czyste nie tylko od faktyczności empirycznej, ale również – od materii i jako takie poprzedza wszelkie hyletyczne *a priori*, wszelkie dziedziny istotnościowe odnoszące się do *hyle*¹².

Ogólność charakterystyczną dla formalnego *a priori* Husserl określa jako ogólność analityczną, zamkniętą, tzn. taką, w ramach której wszystko jest już z góry przesądzone, natomiast ogólność typową dla materialnego *a priori* – jako ogólność syntetyczną, otwartą, tzn. pozostawiającą w zawieszeniu dalszy przebieg poznania i dopuszczającą dalsze dopełniające określenia¹³. Materialne *a priori* pozostaje bowiem w kontakcie z tym, co konkretne, wyrażając jego mobilność, zmienność,

¹⁰ Na temat różnicy między formalną a materialną ogólnością zob. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, s. 407–408.

¹¹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., s. 25–27.

¹² Ibidem, s. 26.

¹³ Por. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 214.

nieokreśloność – i jako takie jest nieściste. Ceną, jaką płaci się za deformalizację *a priori*, jest, jak trafnie zauważa M. Dufrenne, brak jego ścisłości¹⁴. „Ta nieścistość, ta nieokreśloność – komentuje E. Lévinas – należą do istoty samej pewnych przedmiotów”¹⁵. Chodzi tu o takie istoty, które Husserl nazywa istotami morfologicznymi, istotami nieścistymi¹⁶. „Istoty uchwycone na danych naocznych poprzez odpowiednią «ideację» są istotami «nieścistymi» i nie wolno mylić ich z istotami «ścistymi» (takimi jak «idealny» punkt, idealna powierzchnia, kształt przestrzenny albo «idealna» *species* barwy w «idealnym» barwniku), będącymi *ideami w sensie Kantowskim* i mającymi swe źródło w swoistej «idealizacji»”¹⁷. Istoty nieściste ujmujemy zatem w akcie ideacji, w przeciwieństwie do istot ścisłych otrzymywanych w ramach idealizacji. W ten sposób „oprócz pojęć nieścistych, całkowicie empirycznych, możemy mówić o nieścistych apriorycznych istotach, które wyrażają istotę świata indywidualnego”¹⁸.

Te nieścistości materialno-aprioryczne można oczywiście poddawać idealizacji, w ramach której otrzymujemy ściśle prawa materialno-aprioryczne. Na przykład geometria, reprezentantka materialnej matematyki, operuje pojęciami ścisłymi, „wyidealizowanymi”, które mają podstawę w ścisłych istotach¹⁹. „Pojęcia geometryczne są «wyidealizowanymi»

¹⁴ M. Dufrenne, *L'inventaire des a priori*, Paris 1981, s. 41.

¹⁵ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1994, s. 171. Należy tu zaznaczyć, że Husserl identyfikuje *a priori* z istotą. W *Formale und transzendentale Logik* twierdzi on, że pojęcie *istoty* jest pomyślane wszędzie tam, gdzie w jego pismach jest mowa o *a priori* (s. 219, przypis).

¹⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle 1913, s. 245; idem, *Idee...*, op. cit., s. 216–220. Husserl rozróżnia istoty formalne i istoty materialne. Według twórcy fenomenologii istoty materialne to *właściwe* istoty (ibidem, s. 38). Istoty morfologiczne, nieściste, to oczywiście istoty materialne.

¹⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., s. 245. Cyt. za polskim przekładem Rozprawy III *Badań Logicznych*: E. Husserl, „Z nauki o całościach i częściach”, przeł. J. Sidorek, Z. Krasnodębski (w:) W. Stróżewski (red.), *Od Husserla do Lévinasa*, Kraków 1988, s. 25.

¹⁸ E. Lévinas, *Théorie...*, op. cit., s. 172.

¹⁹ Geometria należy do matematycznych dyscyplin materialnych, które należy odróżnić od matematycznych dyscyplin formalnych, takich jak arytmetyka czy analiza (E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 74–75). Zarówno jedne, jak i drugie są naukami ścisłymi. Należałoby zatem rozróżnić ścisłość formalną i ścisłość materialną. Z tego wynika, że istnieją ściśle istoty materialne, otrzymywane w ramach idealizacji. Nie każda zatem istota materialna jest nieścista, ale każda istota nieścista jest istotą materialną.

pojęciami, wyrażają one coś, czego nie można «widzieć»; ich «źródło», a wraz z tym także ich treść jest istotnie inna niż przy pojęciach opisowych jako pojęciach, które dają wyraz istotom zacerpniętym bezpośrednio z prostej naoczności, a nie «ideałom». Ścisłe pojęcia mają swe odpowiedniki w istotach, które mają charakter «idei» w sensie Kantowskim. Tym ideom lub wyidealizowanym istotom przeciwstawiają się morfologiczne istoty jako odpowiedniki pojęć opisowych²⁰. Innymi słowy, geometria za pomocą idealizacji w sposób ścisły wyraża nieścisłe dane naszej percepcji, tracąc jednak kontakt z konkretnym aspektem świata. Według Husserla „istoty ścisłe – zauważa Lévinas – są tylko idealizacjami istot nieścisłych”²¹. Fenomenologia implikuje tym samym prymat istot nieścisłych, morfologicznych nad istotami ścisłymi, prymat ideacji nad idealizacją. Samo materialne *a priori* służy pierwotnie istotnościowej charakterystyce danych naocznych i jako takie daje wyraz nieścisłym istotom, które dopiero wtórnie mogą być uściślone w ramach idealizacji.

Ten moment nieścisłości implikowany w samym sercu materialnego *a priori* presuponuje właśnie horyzont. Horyzont, jak już zasygnalizowaliśmy, to sfera tego, co nie jawi się adekwatnie, co nie jest źródłowo doświadczone, co jednak towarzyszy źródłowo prezentującemu doświadczeniu jako to, co w nim współdomniemywane. W ramach horyzontu wszelkie doświadczenie przybiera postać nieokreślonego otwarcia. Jego rdzeniem jest żywa terażniejszość, która nie tylko zachowuje w retencji to, co minione, ale również zapowiada w protencji to, co ma dopiero nastąpić. Horyzont odnosi się zatem zarówno do przeszłości, jak i do przyszłości, ale jednocześnie implikuje on prymat przyszłości nad przeszłością, przyznając przywilej protencyjnemu charakterowi świadomości. To właśnie moment protencji zawarty w każdym przeżyciu zapewnia horyzontowi nieskończoną otwartość i nieokreśloną ogólność, naznaczając tym samym wszelkie doświadczenie składnikami niewypełnionych antycypujących domniemań.

Husserl charakteryzuje strukturę horyzontu za pomocą pojęcia *potencjalności*. „Horyzonty – pisze autor *Medytacji kartezjańskich* – stanowią system zarysowanych z góry momentów potencjalnych”²². To, co aktualne, jest, zdaniem twórcy fenomenologii, osadzone w obszarze tego, co potencjalne. Innymi słowy, potencjalność nie jest wyblakłą postacią aktualności;

²⁰ Ibidem, s. 219.

²¹ E. Lévinas, *Théorie...*, op. cit., s. 172.

²² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 65.

przeciwnie, potencjalność jest zawsze już zawarta w samym sercu aktualności. Zdaniem Husserla, domniemywanie „musi być (...) zawsze *domniemywaniem czegoś więcej niż jest aktualnie dane*”²³. Gdyby bowiem świadomość nie miała żadnej domieszki potencjalności, wówczas zamykałaby się w czystej aktualności *teraz*, natomiast przeszłość jako taka nie mogłaby się w niej zachowywać, a przyszłość – zapowiadać. Żywa terażniejszość, będąc absolutem fenomenologicznym, nie jest zatem absolutnie prostym i czysto aktualnym *teraz*, lecz musi być rozumiana jako „synteza śladów retencyjnych i otwarć protencyjnych”²⁴.

W ten sposób horyzont jako to, co nieskończenie otwarte i nieokreślenie ogólne, nie istnieje poza doświadczeniem, lecz „jest zawsze – jak trafnie zauważa J. Derrida – wirtualnie obecny we wszelkim doświadczeniu”²⁵. Pojęcie *horyzontu* jest w Husserlowskim transcendentalizmie fundamentalne. Pojęcie to, odwołajmy się raz jeszcze do komentarza Derridy, „przekształca (...) abstrakcyjny warunek możliwości krytycyzmu w nieskończoną konkretną potencjalność, która była w nim skrycie założona”²⁶. Dlatego też idea horyzontu pozwala Husserłowi uniknąć Kantowskiego formalizmu, zachowując jednocześnie pytanie krytyczne Kanta.

Horyzont ma tym samym strukturę materialno-aprioryczną. Materialną, gdyż potencjalności cechujące horyzont „nie są żadnymi pustymi, lecz z góry nakreślonymi intencjonalnie co do treści w każdorazowym aktualnym przeżyciu samym możliwościami, możliwościami wyposażonymi nadto w charakter czegoś, co Ja może urzeczywistnić”²⁷; aprioryczną, gdyż proces wypełniającego dookreślenia się horyzontu jest rządzony prawami *a priori*, jako że „każda niezupełna prezentacja (...) kryje w sobie pewne prawo idealnej możliwości jej uzupełnienia”²⁸. W ramach horyzontu rzecz nie doświadczana jest dostępna doświadczeniu. „Dostępność doświadczeniu – pisze Husserl – nie oznacza nigdy pustej logicznej możliwości, lecz możliwość umotywowaną w pewnym związku doświadczeń. On sam jest na wskroś związkiem motywacji wchłaniającym coraz nowe motywacje i przekształcającym już utworzone. Motywacje co do

²³ Ibidem, s. 68.

²⁴ J. Derrida, „Różnica (*différance*)”, przeł. J. Skoczylas (w:) M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 401.

²⁵ J. Derrida, „Introduction” (w:) E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, przeł. J. Derrida, Paris 1962, s. 123.

²⁶ Ibidem.

²⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 64.

²⁸ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 490.

swej zawartości ujęć, *resp.* określeń są różne, bogatsze lub mniej bogate, treściowo bardziej lub mniej określone albo nieostre, zależnie od tego, czy chodzi o rzeczy już «znane», czy o «całkiem nieznanne», jeszcze «nie odkryte», *resp.* przy widzianej rzeczy o to, co z niej znane, czy o to, co jeszcze nieznanne. Chodzi tu wyłącznie o płynące z istoty ukształtowania takich związków, które podlegają co do wszystkich możliwości czysto eidetycznemu badaniu. W istocie sprawy tkwi, że cokolwiek *realiter* jest, ale jeszcze nie zostało aktualnie doświadczone, może dojść do prezentacji i że to wtedy znaczy, iż należy ono do nieokreślonego, lecz dającego się określić horyzontu mojej każdorazowej doświadczeniowej aktualności²⁹.

Intencja oczekuje zatem naoczności, która ma ją wypełnić, a to, w jaki sposób ją znajduje, jest określone prawami *a priori* w ramach horyzontu. Każda dziedzina bytu bowiem przepisuje *a priori* prawo dla sposobu, w jaki odpowiedni przedmiot pod nią podpadający dochodzi do adekwatnej prezentacji. Innymi słowy, każda dziedzina bytu zawiera ideę adekwatnej prezentacji przedmiotów do niej należących³⁰. Idea ta ma przy tym status idei w Kantowskim sensie. Na przykład, idea rzeczy przepisuje prawa dla przebiegu możliwych unaocnień. Wszak niewidziane strony postrzeganej rzeczy – wiemy to *a priori* – są przestrzenne, a tym samym przebieg naocznego doświadczenia zostaje określony przez regułę możliwych sposobów uzupełnień tych niewidzianych stron. Przebieg możliwych doświadczeń pozostaje zatem w swej szczegółowości nieokreślony, ale ta nieokreśloność ma istotnościową strukturę, którą można systematycznie eksplikować. Stąd jedność doświadczenia może być dana jedynie w postaci *horyzontu* (presumpcyjnego antycypowania), jako „strukturalnego określenia wszelkiej nieokreśloności materialnej”³¹.

W ramach horyzontu ogólność i konieczność nie wykluczają zmienności, stawania się, jako że horyzont na mocy praw *a priori* przepisuje prawa dla wszelkiego typu poznania, pozostawiając jednocześnie otwartym dalszy jego przebieg. W ten sposób Husserl dokonuje rewolucji w teorii poznania. W klasycznej epistemologii ogólność i konieczność implikowały zawsze niezmienność, sprzyjając tym samym absolutyzacji prawdy. Uznać zaś prawdę za absolut, to, jak trafnie zauważa Tran-Duc-Thao, poznanie również uczynić absolutnym, a w konsekwencji błąd

²⁹ Ibidem, s. 143–144.

³⁰ Ibidem, s. 467–470, 487–493.

³¹ J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 123.

staje się wówczas niewytłumaczalny³². W klasycznej teorii wiedzy mamy zatem dylemat: wiedza jest absolutem lub w ogóle nie jest wiedzą.

Natomiast fenomenologia, promując ideę horyzontu, kładzie kres prawdom absolutnym. „Nie ma zatem prawdy absolutnej – pisze J. F. Lyotard, komentując Husserlowską koncepcję poznania – wspólnego postulatu dogmatyzmu i sceptycyzmu, prawda określa się w stawaniu jako rewizja, korekta i przekroczenie samej siebie, ta operacja dialektyczna dokonuje się w łonie żywej obecności (*lebendige Gegenwart*)”³³. To właśnie za sprawą horyzontu prawda ulega deabsolutyzacji. W *Formale und transzendente Logik* czytamy bowiem: „Mamy (...) prawdę nie fałszywie zabsolutyzowaną, lecz raczej właśnie w jej niczym nie przesłoniętych i systematycznie wydobywanych *horyzontach*”³⁴. Ta deabsolutyzacja prawdy nie oznacza jednak powrotu do sceptycyzmu, przeciwnie, to właśnie „dogmatyzm – zaznacza Tran-Duc-Thao – prowadzi koniecznie do sceptycyzmu, jeden i drugi opierają się na definicji prawdy jako absolutu”³⁵. W ten sposób, odwołajmy się jeszcze raz do komentarza Tran-Duc-Thao, „fenomenologia ukazuje wewnętrzną absurdalność tego wspólnego postulatu, realizując przez to głębokie intencje Kantowskiej krytyki i uwalniając ją od jej przesądów formalistycznych”³⁶.

W ramach horyzontu prawda nie może już zatem być rozumiana jako niezmienny absolut w sobie, lecz jako stawanie się. To właśnie nieściśłość, jaką znamionuje horyzont, czyni możliwym stawanie się samej prawdy. W ten sposób fenomenologia wykracza poza alternatywę dogmatyzmu i relatywizmu. Dogmatyzmu, gdyż w jej ujęciu wszelkie poznanie przybiera postać nieokreślonego otwarcia; relatywizmu, gdyż proces dookreślenia tej nieokreśloności jest rządony prawami *a priori*. *Tertium datur!*

HORYZONT A ROZUMIENIE BYCIA

Każde doświadczenie pojedynczej rzeczy ma zarówno horyzont wewnętrzny, tj. horyzont przypisanych jej *a priori* własności, własności presumpcyjnie antycypowanych, jak i horyzont zewnętrzny, który stanowią

³² Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie...*, op. cit., s. 137.

³³ J.F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris 1995, s. 38–39.

³⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., s. 246. Cyt. za przekładem S. Walczewskiej fragmentów *Formale und transzendente Logik* (w:) K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 172.

³⁵ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie...*, op. cit., s. 138.

³⁶ Ibidem.

przedmioty wraz z nią współdane, współdomniemywane, przedmioty należące do świata jako uniwersum bytu. Scharakteryzujmy bliżej teraz horyzont zewnętrzny doświadczanej rzeczy.

Wszelką aktywność poznawczą – zdaniem Husserla – poprzedza pobudzenie (*Affektion*), które nigdy nie jest pobudzeniem indywidualnego przedmiotu³⁷. Nigdy nie pobudza nas bowiem pojedynczy przedmiot, lecz przedmiot pozostający w związku z tym, co jest wraz z nim współdane, co pozostaje w jego tle, w jego horyzoncie zewnętrznym. Pobudzać to wyróżnić się z tła, wyłonić się z horyzontu, przyciągnąć na siebie uwagę bądź zainteresowanie teoretyczne³⁸. Natomiast tło, ów horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane – to potencjalne pole aktywności poznawczej, obszar pasywnego bycia, tj. obszar tego, co predane, co nie wymaga żadnej aktywności podmiotowej, żadnego zainteresowania teoretycznego. To, co nas pobudza, nie jest czymś całkowicie pustym, ogołoconym z wszelkiego sensu, czymś całkowicie niepoznawalnym. W *Erfahrung und Urteil* Husserl pisze, że „przed wszelkim ruchem poznania występuje już przedmiot poznania jako *dynamis*, która ma stać się *entelechią*”³⁹.

Takim uniwersalnym potencjalnym horyzontem wszelkiej aktywności poznawczej jest świat. „Świat jako świat istniejący jest uniwersalną pasywną sferą tego, co predane, uprzednią wobec wszelkiej aktywności wydawania sądów i wszelkiego zainteresowania teoretycznego”⁴⁰. W ten sposób wszelka aktywność poznawcza nakierowana na pojedynczy przedmiot presuponuje świat jako swój horyzont. Świat jako uniwersum bytu narzuca się nam z nieodpartą oczywistością, tzn. pozostaje poza wszelką wątpliwością, a sama świadomość świata jest świadomością prerefleksyjną, nieaktową. Jej strukturę stanowi napięcie między tym, co znane, a tym, co nieznanne, między ogólnością nieokreśloną a szczegółowością określoną⁴¹. Świat jako horyzont wszelkiej aktywności poznawczej jest bowiem już z góry poznany w ogóle, poznany prerefleksyjnie, ale nie jest jeszcze poznany w swych momentach szczegółowych. Dlatego też horyzont jest nieodłączny od pasywnego, przedrefleksyjnego rozumienia świata i jako taki presuponuje wiedzę niewyrażoną pojęciowo, która „jest nieokreślona w swej treści lub niedoskonale określona, ale nie jest nigdy całkowicie

³⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 24.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 26.

⁴¹ Ibidem, s. 33.

pusta”⁴². „Zawsze już wiemy – pisze Husserl w *Pochodzeniu geometrii* – o naszym współczesnym świecie i o tym, że w nim żyjemy, ogarnięci otwartym, nieskończonym horyzontem nieznanych rzeczywistości. Wiedza ta jako stanowiąca horyzont pewność nie jest wyuczona, nie jest wiedzą, która kiedyś była aktualna, a potem przemieniła się w tło, zatopiła się. Stanowiąca horyzont pewność musiała już istnieć, żeby można ją było tematycznie zinterpretować, zawsze już jest założona, żebyśmy mogli chcieć wiedzieć to, czego jeszcze nie wiemy”⁴³.

Rozważania Husserla na temat horyzontu zdają się potwierdzać tezę M. Heideggera, że „fenomenologiczny «wgląd w istotę» opiera się na egzystencjalnym rozumieniu”⁴⁴. To właśnie horyzont umożliwia wszelką subsumpcję eidetyczną. W *Filozofii jako ścisłej nauce* czytamy: „Indywiduum (...) wprawdzie nie jest istotą, ale «ma» istotę, którą z oczywistą prawomocnością można o nim orzec. Ażeby jednak określić je jako indywiduum, przydzielić mu pozycję w «świecie» istnienia indywidualnego, do tego sama taka subsumpcja najwyraźniej nie wystarcza. To, co jednostkowe, stanowi dla niej zawsze *apeiron*”⁴⁵. Jeżeli jednak w stosunku do subsumpcji eidetycznej faktyczność faktu jawi się jako *apeiron*, to skąd wiemy, że to oto indywiduum ma taką a nie inną istotę? Wszak nieokreśloność faktu w stosunku do subsumpcji mogłaby być tak dalece posunięta, że uniemożliwiłaby odkrycie w nim istoty, to znaczy czyniłaby niemożliwą samą subsumpcję. Innymi słowy, w świecie faktów mogłaby panować taka różnorodność, która nie byłaby dostosowana do naszej możliwości rozumienia zjawisk. Stąd aby była możliwa subsumpcja, nieokreśloność faktu nie może być całkowicie dowolna, lecz musi dać się określić w ramach apriorycznych typów. „Pojedynczy fakt – pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* – stanowi (...) coś irracjonalnego, ale i on możliwy jest tylko w systemie form aprioryczności, systemie, który przynależy do niego ze względu na to, że jest on faktem egologicznym. Nie należy przy tym zapominać, że pojęcia *faktu* i jego irracjonalności same są pojęciami strukturalnymi wchodzącymi w zakres systemu konkretnego *a priori*”⁴⁶. Innymi słowy, aby była możliwa subsumpcja, musimy zawsze już *a priori* wiedzieć, czego mamy szukać; ściślej – zanim doko-

⁴² Ibidem, s. 27.

⁴³ E. Husserl, „O pochodzeniu geometrii”, przeł. Z. Krasnodębski (w:) J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, s. 31–32.

⁴⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 209.

⁴⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 48.

⁴⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 118.

namy wglądu w istotę, musimy już dysponować wstępnym rozumieniem sensu faktyczności.

Możliwość takiego przedrefleksyjnego rozumienia funduje właśnie horyzont. W jego strukturze bowiem są „ugruntowane, «implikowane» możliwości wszelkiego szukania i określania rzeczywistych i konkretnych faktów”⁴⁷. Z tego wynikałoby, że fenomenologiczny wgląd w istotę zakłada uprzednie otwarcie na sens faktyczności, a miejscem tego otwarcia jest właśnie horyzont. Sam horyzont nie jest ujmowany we wglądzie eidetycznym, ponieważ to, co w takim wglądzie dane: istota – jest przedmiotem ukonstytuowanym i naocznie danym, natomiast horyzont stanowi nieokreślone tło wymykające się wszelkiej intuicji, tło, z którego dopiero wyłania się na mocy praw *a priori* to, co ukonstytuowane i naocznie dane.

Rozumienie sensu bycia, jakie presuponuje horyzont, jest rozumieniem materialno-apriorycznym. To, co nieznanne, musi być bowiem z góry rozumiane nie na sposób formalnego *a priori*, tzn. w formie strukturalnie pustej jako przedmiot w ogóle, czyste X, nieokreślony substrat, ale na sposób materialnego *a priori*, tzn. w sensie określoności materialnej. Żadna aktywność poznawcza nie byłaby możliwa, gdyby przedmioty były pierwotnie dane jako substraty całkowicie nieokreślone⁴⁸. Idea *a priori* formalnego nie wystarcza do określenia natury samego poznania. Pomimo bowiem jednakowości przedmiotów co do formy da się pomyśleć taką ich różnorodność co do materii, która przekraczałaby nasze możliwości poznawcze i tym samym uniemożliwiałaby odkrycie w rzeczywistości jakiegoś zrozumiałego systemu. Stąd żaden formalizm nie rozwiązuje problemu poznania w jego konkretnej treści⁴⁹. Formalizm nie dysponuje

⁴⁷ E. Husserl, „O pochodzeniu geometrii”, op. cit., s. 29.

⁴⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 26.

⁴⁹ Mamy tu na uwadze przede wszystkim Kantowski formalizm transcendentálny, sankcjonujący dualizm formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*. Dualizm ten sprawia, że prawa intelektu są formalnie, a nie materialnie konieczne – sprzyjając tym samym utrwalaniu się sprzeczności między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe. Kantowski intelekt, prawodawca świata empirycznego, odznaczając się jedynie formalną koniecznością, nie określa bowiem zjawisk w zakresie ich empirycznej (materialnej) jednorodności, wyrażającej się w szczegółowych prawach przyrody, nie podpadających pod ogólne warunki obiektywności. Stąd na gruncie formalizmu Kanta staje się zasadne pytanie o możliwość subsumpcji tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne. Wszak jeżeli intelekt odznacza się tylko formalną i 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. Jednocześnie powinno jednak to, co szczegółowe w różnorodności przyrody, zgadzać się (za pomocą pojęć i praw)

bowiem środkiem niezbędnym do rozwiązania tego problemu: pojęciem materialnego *a priori*. To właśnie za sprawą materialnego *a priori* przedmioty mogą nam być z góry dane nie jako przedmioty w ogóle, lecz jako przedmioty materialnie określone, np. jako rzecz, człowiek, zwierzę. O ile bowiem w dziedzinie formalnego *a priori* nie jest możliwe żadne określenie treści poznania, gdyż formalne *a priori* jest obojętne na wszelką treść, o tyle w sferze materialnego *a priori* takie określenie jest możliwe w ramach horyzontu. W ten sposób w ramach horyzontu świat doświadczamy jako stypizowany wedle określonych rodzajów i gatunków, determinujących charakter jakiejś dziedziny bytu⁵⁰. Każdy przedmiot uobecnia się tym samym w horyzoncie typicznej (materialnej) znajomości, która stanowi jego *a priori*. Stąd rzeczy „mają swoje *a priori*, które jest ich typem, wedle którego są antycypowane”⁵¹. Typiczność poszczególnych rzeczy jest przy tym rozciągnięta w typiczności świata jako uniwersum bytu.

Husserlowski horyzont zakłada zatem, że to, co nieznanne, jest zawsze już znane, ale jeszcze nie rozpoznane. O ile jest już znane, o tyle dysponuje jego rozumieniem, o ile nie jest jeszcze rozpoznane, o tyle rozumienie to jest prerozumieniem, rozumieniem przedrefleksyjnym, przedpojęciowym. Stąd przed wszelkim poznaniem aktowym uświadamiam sobie otwarty horyzont tego, co jest. Zdaniem Lévinasa, rozważania Husserla na temat horyzontu zapowiadają filozofię bycia w sensie Heideggerowskim⁵². Według Heideggera bowiem bycie to jakby horyzont nieuchwytności, w którym byt nie tylko jawi się, ale jest również rozumiany. „Byt jest zrozumiały o tyle – pisze Lévinas, komentując Heideggerowską filozofię bycia – o ile myśl go transcenduje, odnosząc go do horyzontu, w którym się ukazuje”⁵³. Używając terminologii Heideggera można zatem powie-

z tym, co ogólne, jeśli ma ono być pod nie podciągnięte (I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 386)”. W *Krytyce władzy sądzienia* Kant afirmuje zgodność tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe. Zgodność ta jest założona, jego zdaniem, *a priori* przez zasadę celowości transcendentalnej (ibidem, s. 382–391). Zasada ta jest jednak zasadą regulatywną, a nie konstytutywną. Zasady tej nie można bowiem dowieść ani pojąć, gdyż teleologia zwodzi intelekt, wywołując nieprzewidywalne antynomie. Stąd fakt zgodności tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe, pozostaje na gruncie Kantowskiego formalizmu niewytłumaczalny.

⁵⁰ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 31–36.

⁵¹ Ibidem, s. 32.

⁵² Por. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 132–133.

⁵³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 33.

dzieć, że zanim uczynię jakikolwiek byt przedmiotem swego aktowego poznania, zawsze już mam przedpojęciowe rozumienie jego bycia. Innymi słowy, zjawianie się przedmiotu w *modus* obecności następuje w horyzoncie rozumienia jego bycia, horyzoncie ukrytych pewności, których eksplikacja jest zadaniem fenomenologa.

Horyzont zatem jako to, co wymyka się wszelkiej intuicji, znamionuje nieadekwację, ale ta nieadekwacja jest jedynie oddaloną adekwacją. Horyzont bowiem presuponuje przedpojęciowe rozumienie tego, co nieznanne, a wszelkie rozumienie poświadcza adekwatność poznania wobec bytu. Husserlowski horyzont, w zgodzie z właściwym mu prymatem przyszłości, należałoby charakteryzować, podobnie jak Heideggerowskie bycie, w kategoriach skrywania i odkrywania. „Prymat przyszłości pośród «ekstaz» czasowych – pisze Lévinas, komentując Heideggerowską filozofię bycia, a komentarz ten w pełni odnosi się również do Husserlowskiej koncepcji horyzontu – konstytuuje poznanie jako zrozumienie bycia. Prymat ten poświadcza adekwatność bycia wobec myślenia”⁵⁴. Horyzont zatem otwiera się jako przyszłość, projektując na mocy praw *a priori* pole oczekiwań, że to, co nieznanne, jest tak, a nie inaczej ustruktrowane.

⁵⁴ E. Lévinas, „Ślad Innego”, przeł. B. Baran (w:) *Rozum i Słowo. Teksty filozoficzne PAT*, Kraków 1988, s. 100.