

Witold Marzęda

Fenomenologia absurdu

Sztuka i Filozofia 28, 126-150

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FENOMENOLOGIA ABSURDU

Problem fenomenologicznego ujęcia absurdu¹ nie doczekał się dotąd opracowania w polskiej literaturze. Rzadko także podejmuje się tematykę niedorzeczności w książkach i artykułach dotyczących innych lub szerszych kwestii fenomenologii². Wynika to poniekąd z niewielkiej uwagi, jaką sam twórca ruchu fenomenologicznego – Edmund Husserl – poświęcił badaniu absurdów, poniekąd zaś z niedoceniań przez komentatorów zakresu i złożoności tej kwestii. Waga problemów nie zależy jednak od liczby słów, które wypowiada się na ich temat, lecz od konsekwencji, jakie niosą ze sobą możliwości ich rozwiązania.

A przecież u swego zarania fenomenologia miała bardzo wiele do powiedzenia o absurdzie. W pierwszym tomie *Badaīn logicznych* (do którego przyłgnęło określenie „przełomowy”) Husserl często używa pojęcia „niedorzeczność” w odniesieniu do wszelakich form psychologizmu, relatywizmu i sceptycyzmu. W żadnym miejscu jednak nie podaje zadowalającej definicji tego terminu. Z analiz przeprowadzonych w pierwszym tomie *Badaīn logicznych* wynika tylko, że absurd jest wewnętrzną sprzecznością teorii lub zdania, sprzecznością, która prowadzi do fałszywych wniosków³. Rozstrzygnięcia musimy szukać w drugim tomie tego dzieła, ale po sięgnięciu do niego spotyka nas zawód, bo dowiadujemy się zaledwie, czym jest wyrażenie niedorzeczne i nieskomplikowany absurdalny „przedmiot”. Ciągłe nierozstrzygnięta pozostaje kwestia niedorzecznych teorii, a przede wszystkim kryterium absurdalności.

W późniejszych pismach Husserla kwestia absurdu pojawia się właściwie tylko w piątym wykładzie *Idei fenomenologii*⁴ (w wersji niewykra-

¹ Będę posługiwał się zamiennie terminami absurdu i niedorzeczności.

² Na uwagę zasługują tu prace A. Półtawskiego, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, P. Łaciaka, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.

³ Husserl powiada tylko: „Odróżniamy tedy (naturalnie nie mając na celu klasyfikacji) teorie fałszywe, absurdalne logicznie i noetycznie absurdalne oraz sceptyczne” E. Husserl, *Badania logiczne I*, przekł. J. Sidorek, Wydawnictwo Comer, Toruń 1999, s. 118.

⁴ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 86–87.

czającej poza to, co powiedziano w *Badaniach logicznych*), a w postaci niesproblematyzowanej, lecz jak pokażę, nader ciekawej w *Erfahrung und Urteil*.

Oczywiste jest zatem, że fenomenologia absurdu nie może być tylko przytoczeniem i interpretacją husserlowskich rozwiązań, lecz, opierając się na pomysłach twórcy fenomenologii (które wymagają w wielu wypadkach rozwinięcia i uzupełnienia), musi podążyć drogą własną. Fenomenologiczne badania nad absurdem rozpadają się na dwie dziedziny – na „ontologię” niedorzeczności, dociekającą statusu „przedmiotów” absurdalnych, oraz na teorię aktów intencjonalnych sprzeczne sensory. Analogicznie do tego podzieliłem materiał w artykule. Pierwsza jego – „ontologiczna” – część poświęcona została statusowi przedmiotów niedorzecznych i składa się z charakterystyki absurdu w rozumieniu Husserla (p. 1), podziału absurdów wedle ich rodzajów (p. 2). W tej części także podejmuję próbę wypracowania odpowiedzi na pytania, czy absurd jest cechą wyrażen? (p. 3), czy istnieją niedorzeczne istoty? (p. 4), czy wykluczanie się dwu treści jest absolutne? (p. 5) oraz czy sprzeczność nie jest tylko formalna? (p. 6) Druga część natomiast traktuje o aktach intuicyjnych *a priori*, problemie wypełnienia w naoczności domniemań absurdu – co zmierza do ustalenia istoty tych aktów. W tej części charakteryzuję w punkcie pierwszym akty nakierowane na niedorzeczne przedmioty; w drugim wyszczególnię rodzaje takich aktów, następnie powiem co właściwie dochodzi w nich do prezentacji (p. 3), a na podstawie tego sformułuję tezę o względności absurdu (p. 4). Końcowym pytaniem, ku któremu ciążą wszystkie analizy, jest punkt piąty drugiej części – czy niedorzeczność stanowi istotę apriorycznego fałszu, a jeśli tak, to jak przedstawia się powiązanie prawdy i absurdu?

I. STATUS ABSURDU

1) Problem absurdu nie jest, jakby się mogło wydawać, wyłącznym problemem logików. Dotyczy także badaczy komizmu, retorów, teoretyków metafory, którzy chętnie korzystają z tego pojęcia mimo wieloznaczności, jaką jest obciążone.

Na gruncie logiki wyróżnia się dwa rodzaje sprzeczności: pierwszy „mówi, że sprzecznymi są dwa zdania, z których jedno jest zaprzeczeniem (negacją) drugiego. (...) Druga definicja określa mianem sprzecznej teorii, której twierdzeniami są wszystkie zdania dające się sformułować w jej języku”⁵. W retoryce i erystyce mówi się o redukcji do absurdu, zaś trop

⁵ J. Paśniczek, „Czy sprzeczność może być racjonalna?” (w:) K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna? Zbiór artykułów*, UMCS, Lublin 1986, s. 196.

ten zyskał sobie obywatelstwo już w dociekaniach filozoficznych Sokratesa. Wśród teoretyków komizmu zwykle pojęcie to pojawia się w postaci niesproblematyzowanej i służy do wyjaśnienia innych zjawisk⁶. Fenomenologicznie absurd określa się jako niemożliwość pogodzenia treści w jedności przedmiotu, dokonując przy tym podziału na niedorzeczności formalne i materialne. W zależności od tego podziału będę rozumiał pojęcie treści (odchodząc nieco od nomenklatury fenomenologicznej) jako zmiennej pozbawionej wszelkiej materialnej zawartości, albo przeciwnie – treści jako materialnej zawartości.

Zanim bliżej scharakteryzuję oba rodzaje absurdu, muszę zaznaczyć, że Husserl ściśle odróżnia absurd od bezsensu: „nie wolno (...) stawiać w jednym rzędzie bezsensu (nonsensu) i absurdu (niedorzeczności), który z przesadą zwykło się nazywać również nonsensem, jakkolwiek raczej stanowi on część dziedziny tego, co sensowne”⁷. Bezsens jest nagromadzeniem niepowiązanych ze sobą syntaktycznie słów. Tugendhat zauważa, że „Bezsensem jest dla Husserla wyrażenie, które w ogóle nie pozwala się jednolicie zrozumieć”⁸. Natomiast absurd należy do dziedziny sensu i wyrażony jest za pomocą formalnie poprawnych zdań, których człony nie dają się jednak uzgodnić, a przeto nie tworzą jednolitej struktury przedmiotu. Owo syntaktyczno-formalne kryterium z *Badania logiczne* zostanie zarzucone w *Formale und transcendente Logik*, gdzie Husserl wyróżni także kategorię materialnego bezsensu.

Prostą konsekwencją ustalenia formalno-syntaktycznego kryterium dla sensu, jak zrazu mogłoby się wydawać, byłaby jego historyzacja. Kategorie gramatyczne bowiem podlegają ewolucji, a wraz z nimi ewoluować musiałyby nie tylko sens niektórych wyrażań, ale również zakres tego, co sensowne. Nie może być jednak mowy o historyzacji, gdy sens rozumiany jest w kategoriach uniwersalnej gramatyki, gramatyki języka mentalnego, gdzie nadrzędną kategorią jest kategoria jedności. Nie można bowiem pomyśleć języka, w którym nie dałoby się wyszczególnić jakichś jednostek.

Bezsens jest to zbitka słów, która nie daje się ujednoczyć, jest to nagromadzenie jednostek nie objętych żadną jednością. Na przykład „usta otwierają

⁶ W słynnym *Eseju o komizmie* Bergsona znaleźć można m.in. taki przykład absurdu: „Jeden Bóg ma prawo zabić swego bliźniego”. Bergson mówi, że niedorzeczność pojawia się niejako po uśpieniu naszej uwagi, w wyniku „nałożenia się” dwóch znanych zdań: „Bóg rozporządza życiem ludzkim” oraz „Zbrodnią jest zabić swego bliźniego” por. H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, przekł. S. Cichowicz, Wydawnictwo KR, Warszawa 1977, s. 150.

⁷ E. Husserl, *Badania logiczne III/I*, przekł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 409.

⁸ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, s. 152.

się/cięcie toporem/od nocy/wzdłuż ciała/do białego kręgosłupa/rana⁹. Ani dodanie czegokolwiek, ani odjęcie, ani negacja nie byłoby tu zauważalne. Nastąpiłaby tylko zmiana bogactwa asocjacji wywołanej przez wyrażenie, dlatego lepiej mówić o wrażeniach słownych niż o wyrażeniach. Wyrażenia sensowne, a w tym i absurdy, w przeciwieństwie do bezsensów, zmieniają swe znaczenie wraz z dodaniem jakichś członów lub negacją. Popper zauważa, że „Jeżeli negacją zdania egzystencjalnego uznajemy za sensowną, to zgodzić się musimy, że i ono jest sensowne”¹⁰. Marty zaś, na którego powołuje się Husserl, tak argumentuje za sensownością absurdu: „Gdyby te słowa [tj. absurdalne pojęcia – W.M.] nie miały sensu, to jak moglibyśmy zrozumieć pytanie, czy coś takiego istnieje i odpowiedzieć na nie przecząco?”¹¹ A zatem jeżeli powiadamy, że zdanie *Nieprawda, że koło jest kwadratowe* ma sens, to musimy przyznać, że nie straciłoby go w postaci pozytywnego twierdzenia. Natomiast zdanie *Nie istnieje kwadratowe koło* jest sensowne dlatego, że sens posiada także samo wyrażenie *kwadratowe koło*.

Husserl posługuje się pojęciem sensu, mając na uwadze wyłącznie język nauki, posługuje się nim ze względu na akty obiektywizujące i nie szuka istoty mowy jako takiej. Dlatego też trudno byłoby zastosować ustalenia Husserla w teorii metafory, jak chciał Paul Ricoeur¹². Poetyckie metafory bowiem są, w świetle *Badań logicznych*, zarówno bezsensami, niedorzecznościami, wyrażeniami okazjonalnymi, jak i całkiem dorzecznymi zdaniami. Nawet ujęcie metafor ze względu na ich „wartość naukową” pokazuje, że niekoniecznie bywają one absurdalne. Wszystkim, co fenomenologia absurdu może zrobić dla tych dziedzin, jest dostarczenie im ścisłego pojęcia niedorzeczności i kryterium jego stosowania.

2) Niedorzeczności dzielą się na formalne, czyli logiczno-syntaktyczne, niezawierające żadnych materialnych treści (tylko czyste kategorie), oraz na materialne, w których rzeczowo określone treści nie dają się ze sobą pogodzić w jedności przedmiotu. Podział ten jest analogiczny do podziału praw *a priori* na analityczne (formalne) oraz syntetyczne (materialne)¹³.

⁹ Jest to fragment incipitu Różewicza *W katedrze...* (w:) idem, *Niepokój. Wybór wierszy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 350.

¹⁰ K.R. Popper, „Granice między nauką, a metafizyką” (w:) *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przekł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 433.

¹¹ A. Marty, „Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie”, Artikel VI, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 1985, t. XIX, s. 80 cyt. za: E. Husserl, *Badania...* op. cit., s. 69, 70.

¹² Badacz ten pisał: „mówiąc ogólnie strategia dyskursu, dzięki której wyrażenie metaforyczne osiąga skutek, posługuje się absurdem” P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przekł. P. Graf, K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 130.

¹³ E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 311–312; 314–316 oraz 419.

Niedorzeczności, jak pisze Husserl, posiadają znaczenie, ale pozbawione są przedmiotu znaczonego¹⁴. Absurd jest zatem sytuacją, w której „istniejącemu znaczeniu nie może odpowiadać istniejący przedmiot”¹⁵. Czy niedorzeczności nie dawałyby się zatem ująć jako nierozstrzygalniki w sensie derridiańskim? Charakteryzuje je przecież dysyminacja, która powoduje, że nierozstrzygalniki (jak ów słynny farmakon) oraz absurdy (jak również znane kwadratowe koło) „nie podpadają pod zasadę wyłączonego środka, są mirażami «rzeczywistych» pojęć”¹⁶. Kwestia ta pozostaje otwarta.

Wyrażenie absurdalne jest zatem bezprzedmiotowe, lecz nie w takim sensie, jak fikcyjne zdania jakiejś powieści, czy np. pojęcie *złota góra*. Kryterium przedmiotowości i zarazem istnienia stanowi możliwość przedstawienia sobie przedmiotu wyrażenia, albo przynajmniej jego reprezentanta. Absurdy to wyrażenia, którym nie odpowiada i nie może odpowiadać żadne naoczne przedstawienie. Mający nam przed oczami to jeden, to drugi człon absurdu, czemu zawsze towarzyszy przeżycie niemożności pogodzenia ich ze sobą.

Z tej obserwacji wynika ważne prawo, które, jak zauważa Tugendhat, pochodzi jeszcze od Arystotelesa: absurd jest zawsze wynikiem połączenia, pewnego związku – czy to treści czy czystych kategorii – i *a priori* nie może być czymś prostym¹⁷.

Jednym z największych mankamentów w omawianej teorii Husserla jest brak różniczenia na absurdy bezpośrednie (takie jak *żelazo jest drewniane*) oraz pośrednie, do których nie odnosi się kryterium zaprzeczenia.

Wspomniałem na wstępie, że Husserl posługiwał się w pierwszym tomie *Badania...* pojęciem absurdu dla określenia psychologizystycznych wizji prawdziwości. Takie niedorzeczne twierdzenia, przytaczane i obalane przez twórcę fenomenologii, jak np. „dla każdego gatunku istot sądzących prawdziwe jest to, co zgodne z ich konstytucją, z ich prawami myślenia”¹⁸, są właśnie niedorzecznościami pośrednimi. Zaprzeczenie tego zdania wcale

¹⁴ „Przedmiot (np. rzecz, stan rzeczy), w którym zjednoczone jest to wszystko, co jednolite, ma znaczenie na mocy «niezgadających się» ze sobą znaczeń cząstkowych przedstawia jako tu jednolicie przysługujące, nie istnieje i nie może istnieć; lecz samo znaczenie istnieje”, *ibidem*, s. 409.

¹⁵ *Ibidem*, s. 408.

¹⁶ P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 37.

¹⁷ Tugendhat odnosi to sprostowanie do fałszu, lecz zobaczymy dalej, że jest ono prawdziwe również dla absurdu, mimo że nie można po prostu utożsamić fałszu z absurdem: „Mamy tu do czynienia z tym samym fenomenem, który zauważył (*geführt*) już Arystoteles; prawdy i fałszu nie podobna traktować jako paralelnych możliwości: fałsz jest zawsze jakimś złożeniem, prawda jest także prosta”. E. Tugendhat, *op. cit.*, s. 60.

¹⁸ E. Husserl, *Badania logiczne I*, *op. cit.*, s. 129.

nie ujawnia jego niedorzeczności (jak w absurdach bezpośrednich), co więcej, nawet po zaprzeczeniu presupozycja pozostałaby niedorzeczna. Husserlowska praktyka jest w wypadku pośrednich absurdów taka: Wpierw eksplikuje się konsekwencje tego zdania, czyli to, co należy do jego sensu – dla dwu istot o różnej konstytucji, dowolne zdanie X może być fałszywe dla pierwszej, a prawdziwe dla drugiej. Potem stawia się warunek: ta sama treść nie może być prawdziwa i fałszywa jednocześnie, aby na koniec wyciągnąć wniosek: twierdzenie jest zatem niedorzeczne.

Ta przytoczona niemal dosłownie krytyka daje się zastosować wobec relatywizmu we współczesnej logice. Dla pokazania tego, wystarczy sparafrazować cytowane zdanie: dla każdego systemu dedukcyjnego prawdziwe jest to, co zgodne z jego założeniami. Czy dziś ktokolwiek zechce ze zdaniem tym dyskutować? A może krytyka Husserla zestarzała się tak bardzo i nie uwzględni nowych logicznych dokonań? Pozostawiając tę kwestię otwartą, chciałbym zauważyć tylko, że absolutystyczne pojmowanie absurdu, co postaram się dalej wykazać, nie wyklucza wcale jego swoistej względności.

Niedorzeczności pośrednie stanowią ogromny problem w fenomenologii absurdu, nie wypracowano bowiem odpowiedniego aparatu pojęciowego ani do ich wykrywania, ani dla ich opisu. Rozważając absurd pośredni, stajemy przed trudnością nazwania i ujęcia owego „pośrednika”, który decyduje o sprzeczności zdania. Nasuwają się dwa rozwiązania. Pierwsze: wyrażenie jest niedorzeczne tylko pod warunkiem przyjęcia jakiegoś innego wyrażenia, które uznajemy za prawdziwe. Drugie (radikalne): każe uznać zaprzeczenie za niewystarczające kryterium lokalizowania absurdu, które nie obejmuje niedorzeczności zwanych pośrednimi. Prawdziwa odpowiedź leży, jak sądzę, pośrodku.

Rozwiązanie, które powiada, że niedorzeczność jest niedorzecznością tylko ze względu na jakieś inne zdanie, które uznajemy za prawdziwe, znajduje potwierdzenie we fragmencie krytyki przytoczonym z *Prolegomenów*. Zdanie mówiące o konstytucji istot nie zawiera sprzeczności w sobie. Dopuszcza jednak szereg możliwości – jedna z nich mówi, że wszystkie istoty, jakie potrafimy sobie wyobrazić, posiadają jednakową konstytucję i, co za tym idzie, prawda jest zawsze jedna (stanowiłoby to w efekcie twierdzenie prawdziwe wedle Husserla). Inną możliwość rozpatruje i krytykuje Husserl ze względu na przekonanie, które mówi, że to, co prawdziwe, nie może być zarazem fałszywe. Sprzeczność zatem w absurdzie pośrednim nie jest sprzecznością całkowitą, lecz sprzecznością konsekwencji zdania ew. możliwości, którą dopuszcza, z jakimś zewnętrznym wobec niego założeniem. Dlatego zdanie jest niedorzeczne pośrednio tylko

wtedy, jeżeli nie zgadza się z jakimś innym zdaniem, które uznajemy za (które po prostu jest) prawdziwe.

Drugie rozwiązanie natomiast jest o tyle zasadne, że, jak pokażę w dalszej części pracy, nawet niedorzeczności bezpośrednie są niedorzeczne tylko przez wzgląd na pewną formę korelacji treści. Na przykład nasze *kwadratowe koło* jest niedorzeczne dlatego, że domniemujemy to wyrażenie jako równoważne wyrażeniu: *powierzchnia, która ograniczona jest zarazem okręgiem, jak i kwadratem*. Trzeba zauważyć, że sprzeczność w tym i w analogicznych wypadkach wynika z przyjęcia pewnej formy korelacji (tu powierzchni), ze względu na którą treści nie godzą się ze sobą. Wykluczanie się treści nigdy nie jest absolutne. Więcej nawet – jeżeli treści wykluczają się w danej formie korelacji, to *a priori* stwierdzić można, że istnieje także taka forma, w której się jednoczą, i taki wzgląd, pod którym są identyczne. A zatem negacja w bezpośrednich absurdach jest negacją względu ujęcia treści – tego, ze względu na co treści zostały ujęte.

Pośredniość, ta definicja będzie dalej bardzo przydatna, jest warunkiem korelacji co najmniej dwu treści wzajemnie niezależnych, a pośrednik jest tym, ze względu na co wystąpić może korelacja. Rozróżnienie absurdów pośrednich i bezpośrednich krzyżuje się z rozróżnieniem na formalne i materialne.

3) Czy niedorzeczność jest cechą wyrażeń i poza językiem nie występuje w żadnych dziedzinach bytowych, czy też wyrażenia służą tylko za swego rodzaju nośniki absurdu i możemy mówić o czymś takim, jak niedorzeczne *species* oraz ich uszczegółowienia?

Zrazu wydawałoby się, że „przedmioty” niedorzeczne, zarówno formalne, jak i materialne, mogą istnieć, z tym wszak zastrzeżeniem, że nie posiadają realizacji. Za istnieniem przedmiotów wyrażeń niedorzecznych przemawiałby fakt, że dają się one uszczegóławiać. Tak np. *drewniane żelazo* uszczegóławia się w jakieś *drewniane żelazo z domieszką cyny*, a zmienne zaprzeczonego prawa niesprzeczności mogą być dowolnie syntaktycznie rozbudowane albo uzupełnione jakąś materią. Ponadto absurdy różnią się od siebie – możemy powiedzieć, że *drewniane żelazo* w ogóle jest czymś innym niż *kwadratowe koło*, choć przecież nie jesteśmy w stanie wymienić żadnej cechy tych „przedmiotów”.

Sens w jednym z wyróżnionych przez Husserla znaczeń jest tożsamy z odniesieniem do przedmiotu: „Tym samym jest więc używać z sensem wyrażenia i wyrażając się odnosić do przedmiotu (przedstawić przedmiot). Nie chodzi przy tym wcale o to, czy przedmiot istnieje, czy też jest fikcyjny, jeśli nie zgoła niemożliwy”¹⁹. O sensowności wyrażeń absurdal-

¹⁹ E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 68.

nych decyduje nie tylko to, że wiemy, do jakich przedmiotów się odnoszą, lecz także i to, że wiemy, czym byłyby ich przedmioty, gdyby mogły istnieć. Tak np. *kwadratowe koło* byłoby jakąś figurą geometryczną, a *drewniane żelazo* jakimś materiałem...

Podobnie ma się sprawa w dziedzinie absurdu formalnego, z tą wszak różnicą, że trzeba odróżnić tam (czego nie zrobił Husserl) absurdalne czyste kategorie, takie jak *nic*, *niebyt* oraz niedorzeczności syntaktyczno-logiczne, które wiążą ze sobą kategorie w ogóle.

Fakt, że absurdy posiadają sens, nie może oznaczać, że istnieją niedorzeczne przedmioty, kryterium istnienia stanowi bowiem możliwość pomyślenia (przedstawienia) czegoś, natomiast kryterium sensu okreśmy tymczasem jako poprawność syntaktyczną²⁰. Syntaktyczna poprawność nie jest wymogiem wziętym z języków formalnych, w których rzeczywiście można dla poszczególnych rachunków ustalić takie kryterium sensu. Jak bowiem, zgodnie z Husserlem, choć niezależnie od niego, zauważa Józef Misiek: „języki rachunków logicznych są wysoce uproszczonymi wersjami języka potocznego”²¹.

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię istnienia przedmiotów wyrażań niedorzecznych. Możemy zaobserwować, że w obu rodzajach absurdu zachodzi podobna sytuacja, mianowicie kategorie niedorzeczne posiadają swe uszczegółowienia, co oznacza, że posiadają zakres i nie są kategoriami pustymi. Choć trzeba przyznać, że pod absurdy podpadają tylko inne absurdy. Jedynym kryterium wyszczególnienia absurdu, jakie się nasuwa, jest brak możliwości realizacji. Kryterium to jest *de facto* zmysłowe, ewentualnie imaginacyjne. Każę ono odrzucić istnienie przedmiotów niedorzecznych ze względu na zupełną niemożność ich zmysłowego (imaginacyjnego) przedstawienia. W wypadku absurdu formalnego byłaby to niemożliwość uzmysłowienia formalnych konieczności na podstawie materialnych wypełnień czystych kategorii.

Żadna nieadekwatność, nawet aprioryczna (której niepodobna utożsamiać z niemożnością przedstawienia), nie stanowi kryterium istnienia, gdyż także przedmioty zmysłowe *a priori* prezentują się nieadekwatnie. Nieadekwatność, jak to później wskażę, nie wyklucza „pełni” przedstawienia.

Jakkolwiek nie rozwiązać pytania o status absurdu, jasne jest, że wyrażenia niedorzeczne opisują sensownie to, co nie istnieje. Proponuję jednak,

²⁰ Husserl za warunek możliwości przedmiotowego odniesienia wyrażań podaje spójność syntaktyczną wyrażań, a także możliwość jednoznacznego rozumienia wyrażenia. Kryteria te jednak razem wzięte mogą się w niektórych wypadkach wykluczać.

²¹ J. Misiek, *Prawda i sprzeczność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 24.

aby przyjąć inną, szerszą definicję, która nie przesądzałaby ograniczenia absurdów do sfery wyrażen: niedorzeczne jest każde „coś”, dla którego *a priori* nie możemy znaleźć adekwatnego sposobu prezentacji, chyba że jest domniemane jako niedorzeczne. Tej szerszej definicji zdaje się przytakiwać sam Husserl, który dość nieoczekiwanie stwierdza nawet, że „możliwe są wszak przedmioty zgodnie ze swym rodzajem leżące w ogóle poza zjawiskami dostępnymi wszelkiej ludzkiej świadomości”²².

4) Znamienite i kontrowersyjne odkrycie materialnego *a priori* nie obyło się bez odkrycia i uznania niezbywalnego warunku wszelkich (nie tylko materialnych) kategorii, jaki stanowi idealna jedność. Jedność zakresu wystarcza tylko, aby ugruntować związki między tym, co on obejmuje, ale nie pozwala zrozumieć samego zakresu. Husserl pyta retorycznie: „Jak może nadawać jedność coś co samo najpierw potrzebuje jedności?”²³ Idealna jedność jest zatem tym, czego nie można nie pomyśleć, gdy dokonuje się jakiegokolwiek uogólnienia bądź formalizacji.

Husserl określa *species* jako idealne jedności, jako przedmioty, którym przysługuje pewien sposób istnienia. Skoro zatem *species* stają się przedmiotami w naocznosci, zaś absurdy są bezprzedmiotowe, to niedorzeczności nie są w żadnym wypadku *species*. Tymczasem w szóstej rozprawie *Badań logicznych* czytamy: „To, co specyficzne w świadomości konfliktu [który, jak zobaczymy dalej, stanowi fenomenologiczną istotę absurdu – W.M.], należy do tych *species*, tzn. uogólnienie sytuacji jest rzeczywiste, da się zrealizować w intuicyjnie jednolitej świadomości ogólności; daje ono w wyniku jednolitą, obowiązującą («możliwą») *species*, która na podstawie *G* jednoczy poprzez konflikt *p* i *q*”²⁴. Treści będące ze sobą w konflikcie, takie jak *okrągłość* i *czworokątność*, mogą zatem tworzyć „możliwą” *species*. Co oznacza słowo „możliwa” w tym kontekście, jeżeli wiemy, że absurdy (czyli przedmioty zawierające sprzeczne treści) są właśnie niemożliwe? Czy Husserl używa tu pojęcia możliwości w dwu różnych znaczeniach? Czy mielibyśmy do czynienia z poziomami możliwości, które nakazywałyby przyjęcie *species* nieistniejących przedmiotów, czyli idealnych możliwości niemożliwego „czegoś”?

W pierwszej księdze *Idei* (a także w rękopisie poprawek do szóstej rozprawy *Badań*) Husserl wprowadza rozróżnienie na możliwości motywowane i „puste”, wyjaśniając je na przykładzie spostrzeżenia zewnętrznego²⁵. Puste możliwości to szereg wykluczających się uzupełnień jawiącego się

²² Ibidem, s. 269.

²³ Ibidem, s. 142.

²⁴ E. Husserl, *Badania...*, II/II, op. cit., s. 130.

²⁵ Idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 286 por. także E. Husserl, *Erfahrung*

przedmiotu (np. domniemywanie, co jest na drugiej stronie medalu, podczas gdy oglądamy tylko jedną), natomiast w niepublikowanym rękopisie, jak relacjonuje Tugendhat, „te puste możliwości zostaną scharakteryzowane jako «idealne», ponieważ mają swój fundament w «idei», w «istocie» znaczenia”²⁶. Pojęcie pustej możliwości (bo drugie z rozróżnionej pary nas nie interesuje) daje się rozszerzyć na całą dziedzinę naoczności, a także na całą dziedzinę form znaczeniowych. Idealną możliwością korelacji dwu treści są poszczególne związki, w jakich mogą one wystąpić – w tym także związki konfliktowe, którym odpowiadają poszczególne możliwości. Innymi słowy, „pustymi” możliwościami dla dwu treści są wszystkie możliwe względy, pod jakimi daje się ująć je w jedności.

W tym, jak się wydaje, znaczeniu Husserl, choć niezwykle niejasno, rozróżnia w ostatniej rozprawie *Badań* możność i możliwość. Możliwość oznacza istnienie formy korelacji (przede wszystkim syntaktycznej), czyli *idealną możliwość korelacji*, natomiast możność oznacza formę korelacji, która da się adekwatnie przedstawić – *niekonfliktowy związek treści*²⁷. Jako że konflikt jest granicznym wypadkiem jedności („gdzie ma miejsce konflikt, zachodzi możność pogodzenia (...) w związku dzielącego (...) konfliktu”²⁸), w efekcie także możności odpowiada pewna naoczna „pełnia”. Absurdy zatem stanowią graniczne wypadki „możliwych” *species*.

Aby rozjaśnić te rozważania i sprawdzić, czy fenomenologia absurdu nie staje się sama absurdalna, trzeba przywołać pojęcie esencji. Proponuję, aby wbrew Husserlowi²⁹ zachować dla *species* istniejących (ufundowanych w możności) miano „esencje”, zaś dla *species* absurdalnych – nieistniejących, lecz domniemyanych, miano „obowiązujące”. Mielibyśmy zatem dwie dziedziny istot analogiczne do form korelacji – esencjonalną i obowiązującą.

und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, s. 329–331.

²⁶ E. Tugendhat, *op. cit.*, s. 151.

²⁷ „Korelatem tej możności zjednoczenia treści jest «możliwość» kompleksowych znaczeń. (...) Dostosowana esencja, *resp.* zupełne unaocznienie pewnej treści kompleksowej, uzasadnia przecież możność zjednoczenia swych treści...(...) gdy mowa jest o możności zjednoczenia w odniesieniu do znaczeń («pojęć»), to nie chodzi tylko w ogóle o możność zjednoczenia w pewną całość (...) – lecz zgodnie z tym, co zostało powiedziane, o możność zjednoczenia znaczeń w jedno «możliwe» (sic!) znaczenie”; „Różnica między mówieniem o możności zjednoczenia i możliwości polega tylko na tym, że podczas gdy to ostatnie oznacza proste obowiązywanie *species*, to pierwsze oznacza (przed rozszerzeniem na przypadek graniczny) stosunek części *species* w *species* jednolicie obowiązującej”. E. Husserl, *Badania...*, II/II, *op. cit.*, s. 127 oraz 128.

²⁸ *Ibidem*, s. 131.

²⁹ Husserl stwierdza bowiem: „Każda obowiązująca *species* jest esencją”, *ibidem*, s. 128.

Zależności pomiędzy nimi przedstawiałyby się następująco – każda esencja obowiązuje – jest istotą jednolicie obowiązującą, ale nie każda istota obowiązująca jest esencją; istoty obowiązujące, które nie są esencjami, to absurdy. Obowiązywanie to istotność, która znajduje zupełną, obiektywną naoczność. Esencję zaś zdefiniujemy jako istotę posiadającą obiektywną i zupełną naoczność, która dokładnie odpowiada materii domniemania – krótko mówiąc – istotę, która może być daną tak, jak była domniemana.

Na pytanie zatem, czy możemy mówić o niedorzecznych *species*, należy odpowiedzieć twierdząco, jako że poznanie związków istotowych jest poznaniem relacji pomiędzy treściami czy kategoriami w ogóle, i nie ma powodu, aby wykluczać z zakresu tych poznań relację niezgodności i konfliktu. Krótko: istnieją *species* absurdalne, które nie tylko nie mogą posiadać żadnych realizacji, lecz także same nie są przedmiotami we właściwym sensie, tj. w sensie, w jakim były domniemane.

Warto wskazać zarysowujące się na podstawie odróżnienia obowiązywania i istnienia możliwości rewizji badań nad wartościami. Wedle znanego hasła, wartości nie istnieją, lecz obowiązują. Czy nie jest tak, że należałoby określić wartości jako te, które są kategoriami niejednolicie obowiązującymi, czyli, wedle jednego z wypracowanych powyżej określeń, przedmiotami, dla których nie można *a priori* znaleźć adekwatnych sposobów prezentacji, a przy tym (i pomimo to) przedmiotami, o których możemy sensownie powiedzieć, czym są i co pod nie podpada?

Oto kolejna kwestia, której nie sposób tutaj rozwiązać.

5) Ontologia formalna opracowana w *Badaniach logicznych* nie była w późniejszych fazach rozwoju fenomenologii negowana. Jednymi z centralnych jej pojęć są pojęcia fundowania oraz wykluczania. Fundowanie może być jednostronne i wzajemne, a także pośrednie i bezpośrednie. Jednostronne fundowanie Husserl definiuje następująco: „Treść należąca do gatunku α jest ufundowana w treści należącej do gatunku β , gdy α ze swej istoty (na mocy prawa, na podstawie swej specyficznej swoistości) nie może istnieć jeżeli nie istnieje również β ,”³⁰ ufundowanie wzajemne zachodzi wtedy, gdy obie treści nie mogą istnieć bez siebie, tak, że α nie tylko wymaga β ale α jest także przez β wymagana³¹. Jeżeli chodzi o pośredniość – tak ważną dla nas ze względu na pośrednie absurdy – to Husserl określa ją tylko dla relacji fundowania, co nie daje się przenieść na wykluczenie³². Aby móc zastosować pośredniość także do wyklucza-

³⁰ E Husserl, *Badania, III/I*, op. cit., s. 343.

³¹ Ibidem.

³² Brzmi ona: „Jeżeli α jest ufundowana w β , ale pośrednio w γ (o ile mianowicie β jest bezpośrednio ufundowana w γ), to obowiązuje w sposób ogólny i na mocy czystej istoty, że α w ogóle jest ufundowana w β bezpośrednio, a w γ pośrednio”, ibidem, s. 331.

nia, należałoby ją zdefiniować tak: ufundowanie pośrednie treści a w treści c jest zawsze ufundowaniem ze względu na jakąś treść b , i gdyby nie ona, to fundowanie między nimi mogłoby w ogóle nie wystąpić. Pośrednik i pośredniość nie jest zatem członem relacji lecz relacją samą, która jednak może zostać ujęta jako treść.

Nigdzie Husserl nie podaje ścisłego opisu sytuacji wykluczania się dwu treści. Ale łatwo go w tym wyręczyć. Wykluczanie się treści (które nie muszą przecież być empiryczne) także może być wzajemne lub jednostronne, pośrednie oraz bezpośrednie. Wzajemne wykluczanie to takie, w którym treść a wyklucza b , będąc zarazem przez b wykluczana – przykładem tego rodzaju wykluczania są dwa kształty ograniczające jedną płaszczyznę. Wykluczanie jednostronne zachodzi wtedy, gdy jedna z dwu treści wyklucza drugą, nie będąc przy tym wykluczana. Takie sytuacje spotykamy, gdy mówimy np. że jakieś prawo wyklucza wszelkie wątplenie. Jednostronne wykluczanie nie występuje w wypadku absurdów, gdzie konflikt musi być wzajemny. Jak pokażę dalej, owa wzajemność ma swe źródło w częściowej identyfikacji sprzecznych treści.

Oprócz fundowania i wykluczania możliwe są inne relacje między treściami. Mamy zatem do czynienia jeszcze z tolerowaniem się treści, bez związku fundowania – ich prostym współistnieniem. Poza tym treści, które się nie fundują, ale także nie współistnieją ze sobą, są sobie obojętne. Obojętność oznacza, że nie istnieje forma korelacji dla dwu treści, ani taka, w której się wykluczają, ani taka, w której współistnieją. Współistnienie jest formą korelacji treści nie fundujących się, ani nie wykluczających. Husserl treści współistniejące nazywa samodzielnyimi albo nieufundowanymi³³. Tylko w wypadku wykluczania i fundowania można mówić o istotowych związkach koniecznych.

Wzgląd został określony w drugiej rozprawie *Badań logicznych* jako moment, w którym tkwi identyczność³⁴. Husserl tak wyjaśnia względność fundowania i wykluczania: „Dającymi się pogodzić nazywamy p , q ... nie po prostu i przez wzgląd na to, że w ogóle obojętnie jak, stanowią one jedność, lecz że stanowią one jedność na sposób G i że to zjednoczenie p , q ... wyklucza konflikt tych samych p , q ... w odniesieniu do tej samej G . I tak samo treści p , q ... nie dają się pogodzić nie po prostu, lecz przez wzgląd [podkr. W.M.] na to, że w ramach jakiejś jedności z gatunku interesujących

³³ Ibidem.

³⁴ „Nie możemy nazwać dwu rzeczy jednakowymi nie podając względu pod którym są one jednakowe. Powiedziałem względu i tu właśnie tkwi identyczność”. E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 140.

nas właśnie jedności *G* «nie tolerują się» tzn. że intencja skierowana na taką jedność wywołuje konflikt zamiast takiej jedności³⁵.

Jeżeli zatem ujmiemy dwie treści ze względu na moment, w którym się wykluczają, to identyczność tkwi tutaj w formie korelacji. Wykluczanie bowiem (konflikt), nie może wystąpić, gdy dwie treści nie są ufundowane w czymś jednym, gdy nie domagają się jednej podstawy. Z tego wynika, że absurdalna forma korelacji³⁶ jest identycznością ufundowania wykluczających się treści, identycznością tego, co jest wymagane przez treści wykluczające się, aby współtworzyć przedmiot. Forma korelacji absurdu tym się różni od jednoczących form, że nie staje się nigdy przedmiotem jako takim, danym w swym ukonstytuowaniu, lecz niejako reprezentuje nieistnienie.

Tugendhat, jak się wydaje, nie odróżnił zwykłego współlistnienia treści od ich fundowania, i dlatego pisał: „Logiczny błąd jaki wkraśl się tutaj polega na tym, że pomiędzy charakterem sprzeczności, a treściami, które przez ten charakter zostały rozdzielone, powstaje wprawdzie jakaś jedność ale nie jest ona zgodnością – czyli możliwą jednością – lecz jest jednością konieczną³⁷. Tymczasem zgodność treści jest pojęciem szerszym, oznacza zarówno możliwe współlistnienie, jak i konieczne fundowanie, przeto nie jest ona zwykłym przeciwieństwem konfliktu. Husserl używa tego pojęcia nieściśle. Również niezgodność ma miejsce nie tylko w wypadku konfliktu, ale także w wypadku bezsensu, gdy brak formy korelacji. Zgodność między treściami w postaci fundowania jest konieczna dlatego, że jest względna. Innymi słowy, ze względu na daną formę korelacji, dwie treści nie mogą nie zostać ze sobą zjednoczone, a zatem ich współlistnienie jest konieczne. To samo można powiedzieć także o konflikcie³⁸. Nie jest również tak, że dla absurdów istnieje tylko jedna forma korelacji – konflikt – jak zdaje się sugerować Tugendhat, lecz, podobnie jak w wypadku zgodności, dla dowolnych treści może istnieć wiele różnych form korelacji konfliktowej.

Husserl posługuje się kilkoma pojęciami – względu, formy korelacji, związku treści, dla oddania pewnych uszczegółowień formy jedności – wszystkie one jednak są owym „jako” poszczególnych ujęć. Są momentami, w których tkwi istota czy związek istotny. Dlatego też, mówiąc

³⁵ E. Husserl, *Badania...*, II/II, op. cit., s. 131.

³⁶ Formę korelacji można nazwać istotą aprioryczności.

³⁷ E. Tugendhat, op. cit., s. 159.

³⁸ „Jeżeli coś nie może być, to musi nie być, a jeżeli nie może nie być, to musi być” Arystoteles, *Hermeneutyka*, przekł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 77.

o niedorzecznych istotach, powiedziałem, że one nie istnieją, lecz obowiązują. Istoty są bowiem owymi formami korelacji czy też względami, pod którymi ujmowane są treści. Stąd wynika też pewna izolacja kategorii – nie wszystkie kategorie dają się łączyć z wszystkimi. A mimo to istoty poszczególnych kategorii nie wyznaczają zakresu form korelacji, w jakich mogą wystąpić, a jedynie dziedziny swego występowania. Aby się o tym przekonać, wystarczy rozważyć kategorię liczby.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na fakt, iż mówiąc o względności absurdu, nie zapomniałem wcale o niedorzecznościach formalnych. Mamy dziś do czynienia z wieloma semantykami, w których nie obowiązuje np. zasada sprzeczności. Takie sytuacje dają się wytłumaczyć na podstawie względności tym, że za formę korelacji przyjmuje się aksjomaty danej semantyki fundujące lub wykluczające prawdziwość poszczególnych zdań.

6) Nie ma powodów, aby wątpić w możliwość zbudowania takich formalnych semantyk, które opisywałyby także prawa materialne. Owa formalizacja nie neguje jednak istnienia materialnych względów, to one muszą bowiem dostarczyć owym semantom założeń i warunków. Co więcej, możliwość formalizacji nauki w ogóle jest warunkiem koniecznym słynnego podziału pracy między filozofów – operujących przede wszystkim poznaniem materialnym, a matematyków rozwiązujących na tej podstawie problemy³⁹. Przykładem takiego wyjściowego dla formalizacji materiału może być syntetyczne prawo sformułowane w *Ideach*: „dwie najniższe odmiany ejdetyczne tego samego rodzaju nie mogą być połączone w jedność jednej istoty albo – jak się też mówi: Najniższe odmiany jednego genus «wykluczają» się”⁴⁰.

Trudno byłoby wszakże podać jakikolwiek pozytywny dowód przemawiający za istnieniem materialnego poznania *a priori*. Sam Husserl ograniczył się zaledwie do ich negatywnego określenia – jako przeciwieństwa praw formalnych. Poprzestać trzeba zatem na wykazywaniu braków wszelkich koncepcji, które nie uznają tego rodzaju form poznania.

II. ŚWIADOMOŚĆ ABSURDU

1) Husserla w jego badaniach, zajmują przede wszystkim akty obiektywizujące. Niewiele uwagi poświęca on pragnieniu czy woli. Wynika

³⁹ „Konstrukcja teorii, ściśle i metodyczne rozwinięcie wszystkich problemów formalnych zawsze pozostana właściwą dziedziną matematyka”, E. Husserl, *Badania I*, op. cit., s. 253.

⁴⁰ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 56.

to z jego interpretacji znanego twierdzenia Brentano⁴¹, zgodnie z którym „każde przeżycie intencjonalne albo jest aktem obiektywizującym albo ma taki za podstawę”⁴². Termin przedstawienie, w znaczeniu ścisłym, pokrywa się z terminem akt obiektywizujący. Klasę tego rodzaju aktów tworzą intencje sygnitywne, wraz z częściowymi wypełnieniami, a także złożone akty propozycjonalne. Nazwa zaś całej klasy aktów obiektywizujących pochodzi stąd, że „ich sens skierowany jest na przedmiotowość”⁴³. Aktom obiektywizującym, do których – powiedzmy od razu – należą także akty domniemujące absurdy, przeciwstawiają się akty woli i pragnienia, a nie, jak można by tego oczekiwać, akty okazjonalizujące⁴⁴.

Struktura aktu, wedle Husserla, wyznaczona jest przez połączenie jakości i materii. Jakość jest „ogólnym charakterem aktu, który odpowiednio charakteryzuje go jako przedstawiający, sądzący, czujący, pożądanujący itd.”⁴⁵, czyli stanowi o sposobie odniesienia do treści aktu, zwanej ściśle materią aktu. Ponadto jest „abstrakcyjnym momentem aktu, którego nie sposób byłoby pomyśleć w oderwaniu od jakiegokolwiek materii aktu”⁴⁶. Materia, najogólniej mówiąc, „jest tym w akcie, co nadaje mu skierowanie właśnie ku temu, a nie żadnemu innemu przedmiotowi”⁴⁷, mówiąc zaś dokładnie, „jest zawartą w fenomenologicznej treści aktu jej jednością, określającą jako c o akt ujmuje każdorazową przedmiotowość, jakie przyznaje jej cechy, formy i stosunki”⁴⁸. Dwie różne materie mogą kierować się ku jednemu przedmiotowi (jak np. w wypadku przedstawień domniemujących *równoboczny trójkąt* oraz *trójkąt równokątny*), ale identyczne materie nie mogą przedstawiać dwu przedmiotów⁴⁹. Materia wraz z jakością tworzą istotę intencjonalną aktu.

Obok jakości i materii – to bardzo ważne dla rozważań nad absurdem – w skład aktu wchodzić może także pełnia naoczna (*Fülle*), którą najlepiej określić jako bezpośrednią prezentację przedmiotu, na który kieruje się materia aktu. Akty posiadające pełnię naoczną Husserl nazywa aktami

⁴¹ Nigdzie u Brentana nie znajdziemy twierdzenia o tym brzmieniu – jest ono uogólnieniem dłuższego fragmentu rozważań – por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przekł. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 116 i n.

⁴² E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 622–623.

⁴³ E. Tugendhat, op. cit., s. 53.

⁴⁴ Okazjonalizacja, w stopniu może nawet większym niż absurd, jest niedostrzeżonym problemem fenomenologii. Husserl wyróżnia wyrażenia okazjonalne i istotnie okazjonalne, lecz milczy o analogicznych charakterach aktów.

⁴⁵ E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 517.

⁴⁶ Ibidem, s. 522–523.

⁴⁷ Ibidem, s. 520.

⁴⁸ Ibidem, s. 522.

⁴⁹ Loc. cit.

intuicyjnymi. Akty sygnitywne natomiast, to te akty, które nie posiadają naocznego wypełnienia – domniemują „pusto” swe przedmioty.

Wobec tych prostych rozróżnień rodzą się dwa fundamentalne pytania: czy akty domniemujące absurd mogą mieć dowolną jakość oraz czy są to akty *a priori* sygnitywne, czy też posiadają pełnię – a jeśli tak, to co ją stanowi? Aby odpowiedzieć na drugie pytanie, konieczne będą jeszcze niejaki rozważania. Pierwszą wątpliwość zaś rozjaśni następujące ustalenie:

Husserl powiada, że określona materia aktów może łączyć się z dowolną jakością⁵⁰, a co więcej twierdzi, że jakość i materia wzajemnie nie wpływają na siebie, tzn. materia pozostaje takim samym odniesieniem przedmiotowym, bez względu na to, z jakim rodzajem jakości wystąpi. Weźmy znany już przykład *kwadratowego koła* i nadajmy mu jakość pytania. Możemy gramatycznie zapytać w dwojaki sposób: Czy istnieje *kwadratowe koło*? oraz Czy koło jest kwadratowe? Pytania te różnią się co do materii – pierwsze pyta o idealny moment istnienia pewnego przedmiotu, drugie o pewną cechę przedmiotu koła. Mamy zatem identyczną jakość przy różnych materiach. Czy i przedmiot dany niewątpliwie w różny sposób (za pomocą innych materii) jest ten sam? Za odpowiedzią pozytywną przemawiałoby to, że obie materie tych pytań posiadają niewątpliwie identyczną możliwą reprezentację intuicyjną – w obu wypadkach jest nią naoczność braku zgodności pomiędzy kształtami. Odpowiedź negatywna zaś zasadzałaby się na spostrzeżeniu, że materia pierwszego pytania czyni swym przedmiotem istnienie, a drugiego koło, czyli przedmioty zupełnie różne, zaś o identyczności wypełnienia nie można mówić z powodu apriorycznego braku możliwości przedstawienia przedmiotów. Oto paradoks, na który uwagi nie zwrócił Husserl⁵¹. Wynika on z braku rozstrzygnięcia w kwestii naoczności absurdu oraz z „odizolowania” materii (obiektywizacji) od jakości. Skoro powiemy, że nie istnieją przedmioty absurdalne – to pozbawiamy się podstawy porównania i nie możemy mówić o różnicach i identyczności.

Pytamy o to, czy jakość (np. jakość pytania) może być jakością aktu domniemującego absurdalny przedmiot. I tutaj natrafiamy na podobne

⁵⁰ „Każda jakość może wejść w kombinację z każdym określeniem przedmiotowym”, *ibidem*, s. 519.

⁵¹ Paradoks ów daje się przedstawić też w inny sposób: Nie wiadomo, czy istnieją negatywne stany rzeczy (*Sachverhalten*), które można ze sobą porównywać. Jeżeli tak, to paradoks znika, jako że obie intencje mają ten sam przedmiot odniesienia. Jeżeli natomiast powiemy, że niedorzeczne intencje wypełniają się tylko w naoczności samego konfliktu, to paradoks pozostaje w mocy. O negatywne stany rzeczy zapytywał D. Łukasiewicz: por. *idem*, „Kategoria stanu rzeczy w *Badaniach logicznych* Husserla”, *Kwartalnik Filozoficzny* 1996, t. 24, z. 3, s. 71–76.

wątpliwości i dwie równoważne odpowiedzi, które są efektem uznania niezależności materii i jakości. Możemy ująć absurdalność „od strony” jakości, a wtedy niedorzecznymi będą tylko akty o jakości twierdzeń – albo od strony materii, i mówić np. o niedorzecznych pytaniach, życzeniach. Jeżeli, niezależnie od jakości, przedstawimy sobie w pełni naocznej konflikt, który będzie identyczny w obu wypadkach, to jego absurdalność przesądzi o absurdzie jakości. Pytasz o absurdalny przedmiot, życzysz go sobie – twoje pytanie albo życzenie jest absurdalne. Odpowiedź ta opiera się na spostrzeżeniu, że każda jakość jest jakością aktu, który jest albo obiektywizujący albo ufundowany w akcie obiektywizującym, a zatem zawsze w pierwotny sposób (mianowicie w obrębie samego odniesienia przedmiotowego) stwierdza pewne cechy przedmiotu⁵².

Druga odpowiedź wyklucza, wbrew Husserlowi⁵³, takie rozumienie materii, rozumienie, przy którym materia aktu zawierać miałyby jakieś pretwierdzenia dotyczące przedmiotu (co nie oznacza, że nie pełni funkcji odniesienia) i każe jasno uznać stwierdzenie za jedną z wielu równoważnych jakości aktu. Przy takiej interpretacji tylko te akty, w których stwierdza się coś niedorzecznego, domniemywałyby niedorzeczności. Na przykład pytając o niedorzeczności, nie wiemy, że to, o co pytamy, jest absurdem, albo, jak w wypadku drugiego pytania z powyższego przykładu, że pozytywne rozstrzygnięcie byłoby niedorzeczne⁵⁴.

Obie te odpowiedzi zgodne są co do tego, że o absurdalnych domniemaniach można mówić tylko z „punktu widzenia” wypełnionej czy rozczarowanej intencji, abstrahując od jakości intencjonalnej aktu. To pozwala unikać rozstrzygnięcia w tym miejscu kwestii, czy absurdy mogą być dane przy różnych jakościach.

2) Wszelkie akty intuicyjne rozpadają się na dwa rodzaje – na grupę aktów cechujących się pozytywną oczywistością oraz na grupę aktów rozczarowujących się. Do jednej i drugiej grupy należą poznanie *a priori*. Niedorzeczności, wbrew temu, co zdaje się sugerować Husserl, dane są nie tylko w aktach rozczarowujących się, lecz także w przeżyciach oczywistości. Ten ostatni wypadek ma miejsce wtedy, gdy domniemyjemy coś właś-

⁵² „Równie dobrze każde twierdzenie moglibyśmy pisać w postaci pytania dodawszy doń przytaknięcie, np.: «Czy pada? Tak.» Czy znaczyłyby to, że w każdym twierdzeniu tkwi pewne pytanie?” L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przekł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 20.

⁵³ „Każda materia jednak, jak głosi nasze prawo, jest materią aktu obiektywizującego i tylko za pośrednictwem takiego może stać się materią nowej ufundowanej w nim jakości aktu”, E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 623.

⁵⁴ Pytanie nie daje się opisać za pomocą nośnej w fenomenologii metafory celowania – jest raczej afirmacją pewnego braku wiedzy.

nie jako niedorzeczność, a intencja potwierdza się w naocznosci konfliktu. W takich wypadkach dochodzimy do pozytywnej pełni – do esencjalnej naocznosci absurdu jako takiego, dla którego ta czy owa niedorzeczność pełni funkcję reprezentanta. Tugendhat pisze: „Rozczarowanie (*Enttäuschung*) nie jest «żadnym brakiem wypełnienia». Nie jest też tak, że wypełnienie po prostu w nim nie ma miejsca, lecz realizuje się jednak wprost na sposób, którego sens intencji jest sprzeczny”⁵⁵. Także akty intencyjnie dorzeczne przedmioty mogą się rozczarowywać. Na przykład gdy domniemuję, że dom jest pomalowany na zielono, podczas gdy okazuje się w przeżyciu zawodu (*Enttäuschung*) czerwony⁵⁶. Te rozczarowania jednak nie należą do dziedzin *a priori* i dlatego nie będą mnie interesować.

A zatem: fenomenologicznym kryterium absurdu nie może być charakter rozczarowania. Rozczarowanie towarzyszy także domniemaniom przedmiotów jako dorzecznych. Mamy dwa rodzaje aktów domniemujących absurd – i to podział, którego nie znał Husserl – pierwsze domniemują absurd jako taki, są to akty oczywistości absurdu; drugie rozczarowują się w poszczególnych niedorzecznościach i dlatego nazywam je aktami rozczarowującymi. O tym, czy domniemania rozczarowujące i tak w efekcie kończą się domniemaniem absurdów jako takich, powiem później.

O kategorialnym widzeniu absurdalności jako takiej nie decyduje zatem charakter rozczarowania lecz apodyktyczna pewność, że danej materii nie odpowiada żaden pozytywny przedmiot. W wypadku aktów nakierowanych na absurd możemy mówić, że są to akty posiadające swoistą „pełnię”.

Akty sygnitywne, w przeciwieństwie do aktów skierowanych ku niedorzecznościom, nazywa się „pustymi intencjami” dlatego, że są niedopełnione (mimo że mogłyby być, bo odpowiada im możliwość wypełnienia). Puste intencje nie mają zatem nic wspólnego z aktami domniemującymi absurd, lecz przeciwstawiają się wszelkim aktom posiadającym pełnię. Być może nawet, w tej woli dopełniania intencji dochodzi do głosu prymat wolności nad obiektywizacją...

Niedorzeczności zatem dane są w aktach, które posiadają „pełnię”. Jak wy tłumaczyć to tajemniczo brzmiące słowo? Otóż „pełnia” dania absurdu jest kategorialną naocznoscią, apodyktycznym daniem niemożności pogodzenia treści intencyjnych przedmiot. Czy ów ostateczny akt kategorialny

⁵⁵ E. Tugendhat, *op. cit.*, s. 59.

⁵⁶ E. Husserl *Badania...*, II/II, *op. cit.*, s. 54–55 Tugendhat niesłusznie, jak sądzę, krytykował za to Husserla, pisząc o rozczarowaniu domniemania jednej barwy w innej: „Widać na przykładzie, że taka sytuacja nie ma miejsca. Intencja zieleni może się nie wypełnić w spostrzeżeniu czerwieni ale nie może się w niej rozczarować ponieważ intencja rozczarowuje się tylko w tym, co sama domniemywała”, *op. cit.*, s. 61.

jest taki sam, bez względu na to, czy nadbudowuje się nad niedorzecznością materialną czy formalną?

Sprzecznosc da się zdefiniować za pomocą formalnych kategorii. Z drugiej strony dziedzinę formalnego absurdu da się przedstawić ze względu na poznanie materialne: formalny absurd, to taka sprzecznosc, która przy żadnym materialnym wypełnieniu czystych kategorii nie przestaje być sprzecznoscia. To, że w poprzedniej części artykułu powiedziałem, że sprzecznosci materialne dają się sformalizować przy założeniu poznania materialnego, nie oznacza, że istnieje tylko jeden, formalny rodzaj sprzecznosci. Trzeba chyba przyjąć, że absurd jest kategorią ponad podziałem na analityczne/syntetyczne, kategorią, która daje się uchwycić zarówno na podstawie formalnych, jak i materialnych sprzecznosci.

Pozostaje jeszcze rozważyć, w jaki sposób dochodzi do prezentacji absurdów pośrednich. Sprawa nie wydaje się być prosta, mimo iż dysponujemy pewną charakterystyką. Pozostaną przy tym, że nie da się wyodrębnić jednorodnego aktu, choćby i bardzo złożonego, który mógłby domniemywać absurdy pośrednie. Mamy tu zapewne do czynienia z procesem, ze złożeniem kilku aktów, z których ostatnim jest akt kategorialnej naoczności absurdu. Przedmiot jawi się nam jako absurdalny dlatego, że spoglądamy nań przez pryzmat oczywistego założenia, przy czym jedyną formą jest tu, jak się wydaje, zasada sprzecznosci, zasada wykluczania dwu przeciwieństw – owego „pryzmatu” i twierdzenia rozpatrywanego. Wynika z tego, że niedorzeczność pośrednia jest konstrukcją, a nie zwykłą korelacją. Widać także, iż ten rodzaj absurdu dopuszcza subiektywizację i okazjonalizację, których łatwo jednak uniknąć, zakładając, że warunek, jaki stawiamy przedmiotowi, musi być prawdziwy⁵⁷.

3) Akty rozczarowujące się, w których domniemane są przedmioty niedorzeczne (ale nie jako niedorzeczne), nie posiadają swych przedmiotów. Ich przedmioty istnieją intencjonalnie, a nie jako przedmioty intencji. Mówi się wszak o „widzeniu” *species*, i stąd powstaje pytanie, co właściwie widzimy, gdy do naoczności dochodzi przedmiot absurdalny. Jeśli powiemy, że każdy absurd jawi się ostatecznie jako absurd czy sprzecznosc po prostu, to popadniemy w paradoks (przedstawiony w p. 1. tej części) i na podstawie różnych materii nie będziemy mogli powiedzieć, czy domniemują one identyczny przedmiot, czy jakieś różne przedmioty.

⁵⁷ Tutaj pokazuje się jak chwiejna, wbrew pozorom i sile oddziaływania, była Husserlowska krytyka relatywizmu. Husserl, krytykując jedną koncepcję prawdy, musiał dysponować już inną koncepcją, z punktu widzenia której przeprowadzał krytykę. Dlatego też w „przełomowych” *Prolegomenach* filozof ten uniknął dogmatyzmu tylko o tyle, o ile w drugim tomie udało mu się obronić zasadę sprzecznosci jako podstawę wszelkiej prawdy.

Konsekwencją tego będzie zaś zablokowanie definicyjnych funkcji materii – nie będzie ona „tym w akcji, co nadaje mu skierowanie właśnie ku temu, a nie żadnemu innemu przedmiotowi”⁵⁸, a teoria absurdu sama stanie się absurdalna. Musimy zatem przyjąć istnienie jakiegoś reprezentanta, który różnicowałaby się w zależności od treści wchodzących ze sobą w konflikt. Takim reprezentantem może być forma korelacji niezgodnych treści, bo same treści nie wyznaczają tu zróżnicowania, gdyż, jak powiedziano (w p. 5. pierwszej części), może istnieć wiele form korelacji sprzecznych. Rozpatrzmy taki przykład:

Dana jest *czarna biel*. Nie udaje się nam doprowadzić do zjednoczenia owych treści. Tym jednak, co stale utrzymuje się podczas nieudanych prób, tym, co pokrywa się we wszystkich wypadkach, jest forma korelacji, która nie dopuszcza do „zgody”, czyli rozciągłość, ze względu na którą barwy nie mogą wystąpić w jedności. Ów wzgląd zatem każdorazowo stanowi reprezentację, na której opiera się rozczarowanie. Nie jest ono, jak widać, czymś negatywnym, rozczarowanie polega na rozczarowaniu domniemania esencji, a nie rozczarowaniu po prostu (rozczerowanie nie jest irytacją)⁵⁹. Tu zyskujemy pozytywny moment aktu i możemy rozumieć twierdzenie Husserla: „Intencja doznaje rozczarowania na sposób konfliktu tylko dzięki temu, że jest ona częścią szerszej intencji, której część uzupełniająca zostaje wypełniona”⁶⁰. Wiemy zatem, co jest reprezentantem aktów domniemujących przedmioty niedorzeczne. Sprawdźmy, co stanowi ich wypełnienie.

4) W aktach rozczarowujących się przedmiot nie może zjawiać się jako samoobecny, gdyż nie istnieje. Pełnia zatem, do jakiej dochodzi, nie jest intuicją przedmiotu samego. Nie może jednak być naocznością braku, bo nie różnicowałaby się wraz ze zmianą treści. Czym jest zatem?

Z pewnością jest brakiem przedmiotu o takiej-to-a-takiej domniemywanej formie korelacji. Wtedy jedynie można powiedzieć, że przedmiot nie istnieje i zarazem odróżnić go od innych nieistniejących przedmiotów, unikając paradoksu Dunsza Szkota⁶¹. Jest to odpowiedź, która byłaby, zdaje się, najbliższa Husserlowi. Należy ją jednak rozwinąć. Przedmiot domniemany nie jawi się sam i tak jak był domniemany, lecz zamiast niego do naoczności dochodzi owo „jak” domniemania, widzimy nie tylko w częściowym

⁵⁸ E. Husserl, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 520.

⁵⁹ Ideał całkowitego rozczarowania dotyczy tylko intencji niesamodzielných. Por. E. Husserl, *Badania...*, II/II, op. cit., s. 57.

⁶⁰ Ibidem, s. 55.

⁶¹ Paradoks ten, jak wiadomo, powiada, że z dwóch zdań sprzecznych wynika prawdziwie dowolne zdanie – formuła $p \wedge \neg p \rightarrow q$ jest tautologią.

wypełnieniu jako co był domniemany, ale mamy pełnię naoczną jedności konfliktu danych treści. W naoczności widzimy wzgląd, pod którym treści nie mogą zostać ze sobą połączone, innymi słowy widzimy moment, w którym tkwi identyczność będąca formą ufundowania treści, a jednocześnie „przyczyną” ich konfliktu. Ów wzgląd zatem stanowi pozytywną reprezentację absurdalnej *species*. Dlatego że naoczność absurdu możliwa jest tylko przy uchwyceniu formy korelacji – mówiąc inaczej, przy ujęciu treści ze względu na identyczny moment ich ufundowania – mówimy o względności absurdu. Przy czym względność ta nie dopuszcza żadnego relatywizmu, ze względu bowiem na daną formę korelacji, określone dwie treści (o ile mogą wejść w taką relację) mogą się albo wykluczać, albo być w konflikcie. Husserl, formułując aksjomaty wykluczania i jednoczenia, dopuszcza tylko te dwie możliwości, zaprzepaszczając własne, dopiero co wypracowane osiągnięcia⁶². Należy odrzucić jego aksjomat podwójnej negacji („Jeżeli p , q , ...nie kłócą się ze sobą (...) to się jednoczą”⁶³), albo opatrzyć go warunkiem: *tylko w danej formie korelacji*. O konieczności tego poucza np. zestawienie pojęć pierwiastka z trzech i słońca. Czy są ze sobą w konflikcie, czy się jednoczą...?

Mamy zatem do czynienia ze ściślejszym kryterium sensu niż tylko syntaktyczne. Sens zachodzi mianowicie tam, gdzie można mówić o jakiejś korelacji treści, korelacji, która w wypadkach formalnych ustanowiona jest przez rodzaje kategorii jedności, w wypadkach materialnych zaś przez fundowanie przedmiotowo określonych treści.

Byłoby również naiwnością twierdzić, że skoro dwie treści nie mogą zjawić się „naraz”, to nie może dojść do wypełnienia⁶⁴. Nigdzie nie znajdujemy wymogu jakiejś paralelnej czasowo prezentacji, nigdzie pełnia naoczna nie jest zdefiniowana ze względu na czas trwania poznania. Dlatego też można powiedzieć, że rozczarowanie jest pewną, nieadekwatną formą wypełnienia, a nie, jak przypuszczał Husserl, projektując badania, których sam nie wykonał, „negatywnością”⁶⁵. Przyjęcie absolutnego przeciwieństwa pomiędzy pełnią i rozczarowaniem prowadziłyby nie tylko do opisanych paradoksów, lecz stałoby w sprzeczności z ustaleniami IV i VI *Badania*, gdzie powiada się, że mimo iż nie istnieją przedmioty absurdalne, istnieją znaczenia absurdalnych wyrażen, które dane są w aktach pośrednich⁶⁶.

⁶² Porównaj ostatni cytat poprzedniego punktu.

⁶³ E. Husserl, *Badania...*, II/II, op. cit., s. 135.

⁶⁴ W przykładowym wypadku absurdu bowiem w imaginacji wyobrażamy sobie to koło, to kwadrat, ale naraz nie jesteśmy ich sobie w stanie przedstawić.

⁶⁵ Por. E. Husserl, *Badania...*, II/II, op. cit., s. 150.

⁶⁶ Por. idem, *Badania...*, II/I, op. cit., s. 409 oraz ibidem, s. 125.

Pozytywny, a nawet poznawczo użyteczny aspekt absurdu Husserl docenia dopiero w wydanym pośmiertnie *Erfahrung und Urteil*, gdzie sprzeczna forma korelacji, nazwana tam neologizmem *Zwittereinheit*, stanowi moment pokrywania się tego, co identyczne w różnorodności i sprzeczności imaginacyjnych kolekcji przedmiotów. Moment ten jest swego rodzaju „rdzeniem” naoczności ejdetycznej. Ja upatruję w nim istoty reprezentacji absurdu: „Ten identyczny substrat nie jest po prostu jakimś indywiduum. (...) to, co zjawia się jako jedność w sprzeczności (*Einheit im Widerstreit*) nie jest żadnym indywiduum, lecz jest jakąś hybrydyczną jednością (*Zwittereinheit*) unieważniających się i wzajemnie wykluczających indywiduów: swoista świadomość z właściwymi treściami tego korelatu zwie się konkretną jednością w sprzeczności, jednością niemożliwości pogodzenia”⁶⁷. Synteza pokrywania (*Deckungssynthesis*) konstytuuje wedle *Erfahrung und Urteil* owe hybrydyczne jedności, jest także opisanym przeze mnie widzeniem względu ujęcia jako momentu istotnego.

5) Teza, do której zmierzały wszystkie me rozważania, którą starałem się tu na różne sposoby rozważać, brzmi: absurd ma ten sam status poznawczy co prawda, nie jest wobec niej wtórny, a tym bardziej nie jest zjawiskiem rzadziej występującym. Okazało się jednak, że taka teza ma kilka mankamentów. Jednym z nich jest utrata przez prawdę regulatywnego charakteru. Unikanie bowiem absurdu nie musi wcale być równoznaczne z ukierunkowaniem poznania na prawdę.

Husserl jednak tradycyjnie dąży do odpowiedzi na dwa pytania – Co *jest prawdą?* i *Czym jest prawda?* Pierwsze pytanie dotyczy bycia w sensie prawdy i można przeformułować je tak: *Jakie warunki musi spełnić będące, aby być prawdziwym?* To następne pytanie dotyczy pojęcia czy idei prawdy i należy rozumieć je jako pytanie o definicję lub wyjaśnienie słowa prawda i predykatu prawdziwy.

W słynnym (39) paragrafie VI rozprawy *Badai* padają cztery odpowiedzi. Będące, aby być prawdziwym, musi być przedmiotem danym na sposób domniemania (ujęcie 3) jako to, co jest dane, musi być zgodne z domniemującą intencją (ujęcie 1)⁶⁸. Idea prawdy natomiast jest ideą absolutnej adekwacji (ujęcie 2) albo słusznością intencji poznawczej (ujęcie 4). Odpowiedzi na pierwsze pytanie są przedmiotowymi ujęciami prawdy, zaś wyjaśnienie kwestii *czym jest prawda?* ujmuje problem od strony aktów prawdziwego poznania.

⁶⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., s. 417.

⁶⁸ Cały ten punkt oparty jest głównie na 39. paragrafie i czterech ujęciach prawdy. Por. E. Husserl, *Badania logiczne...*, II/II, op. cit., s. 146.

Jak te ustalenia mają się do absurdu? Na wstępie można porzucić proste utożsamienie niedorzeczności z fałszem, domniemanie bowiem absurdu jako absurdu bezdyskusyjnie daje się ująć wedle wszystkich czterech pojęć prawdy. Gdy mniemamy, że *kwadratowe koło* jest jakimś absurdem, to zyskujemy pełną zgodność między tym, co domniemane, i tym, co dane; w akcie tym może zrealizować się ideał adekwacji; przedmiot „absurd” dochodzi do pełni naocznej; a domniemanie *kwadratowego koła* jako niedorzeczności okazuje się słuszne. Nie ma zatem wątpliwości, że akty domniemujące niedorzeczności jako takie stanowią wypadek graniczny aktów oczywistości (por. p. 2. tej części), a co więcej, przedmiot tych aktów, czyli absurd, dany jest tak, jak był domniemany, czyli stanowi w naoczności co najmniej „rzetelną” kategorię. Absurd zawiera w sobie wszystkie istoty jednoczące poprzez konflikt. I jeśli zechcemy jednak nazwać absurd fałszem, to trzeba zauważyć, że nie jest to fałsz po prostu, ale fałsz aprioryczny i do tego niebędący wynikiem błędu poznawczego. Tak wąsko rozumiany fałsz stanowi graniczny wypadek prawdy. Husserl nie definiuje bowiem nigdzie prawdziwości przez kategorie niekonfliktowej jedności. Prawda, wedle autora *Badań*, nie jest charakterem formy korelacji treści, lecz dotyczy tylko stosunku domniemania tej formy do ostatecznego wypełnienia. Mówiąc krótko: domniemanie fałszu jako fałszu (absurdu jako absurdu) musi móc być prawdziwe.

Kolejnym wyszczególnionym przeze mnie rodzajem aktów nakierowanych na absurd są akty rozczarowujące się w naoczności. Tutaj zapewne absurd będzie się przeciwstawiał prawdzie – od razu można powiedzieć, że jest niesłusznoscią istoty poznawczej intencji. Ponadto w analogii do pierwszego ujęcia prawdy niedorzeczność jest pełną zgodnością zachodzącą pomiędzy domniemaną formą korelacji a jej naocznością, w której dopiero ufundowane jest rozczarowanie całego aktu. A zatem intencja wypełnia się całkowicie, lecz tylko w części identyczna jest z domniemaniem. Rozczarowanie jest przeżyciem absurdu danej formy korelacji, która w domniemaniu miała godzić treści, a w naoczności konkretnego aktu ujawnia ich wykluczanie. Wobec zaś trzeciego i najważniejszego ujęcia prawdy niedorzeczność jest przeżyciem rozczarowania co do swego przedmiotu, który okazuje się brakiem. Zauważmy, że takie ujęcie absurdu wynika z dość wąskiej definicji przedmiotu – przedmiotem może być tylko to, co posiada formę niekonfliktowej jedności, w czym treści współlistnieją w pewien określony sposób. Gdyby rozszerzyć to rozumienie także na konfliktowe formy korelacji, to moglibyśmy mówić o absurdach jako danych naocznie przedmiotach. Nie ma bowiem wątpliwości, że dochodzą one do naocznej, choć nie imaginatywnej czy zmysłowej prezentacji.

Trzeba rozróżnić tutaj dwa pojęcia bycia – kryterium pierwszego jest możliwość przedstawienia naocznego reprezentanta w imaginacji⁶⁹. Akty domniemujące te czy owe absurdy, ze względu na takie pojęcie bycia nie istnieją w sensie prawdy. Co prawda posiadają one swe reprezentacje, ale reprezentacje nie są ich możliwymi realizacjami. Drugie pojęcie bycia jest formalne – w sensie formy przedstawienia – i daje się uchwycić na podstawie spełnianych sądów⁷⁰. To wedle niego powiedzieć można, że absurd istnieje w sensie prawdy, gdyż może być domniemany jako absurd właśnie, jako kategoria.

Te dwa rodzaje aktów różnią się między sobą sposobem ujęcia, który decyduje o charakterze wypełnienia. W pierwszym przypadku dane są „konkretne” niejednolicie obowiązujące istoty, w drugim sama kategoria absurd. Różnica zatem jest tu analogiczna jak różnica pomiędzy domniemaniem np. zasady sprzeczności jako prawdziwej oraz domniemaniem prawdy na podstawie zasady sprzeczności.

Jeżeli zatem utożsamimy poznanie z wypełnieniem, to będziemy musieli powiedzieć, że poznanie jest względne, bo pełnia jest zawsze pełnią tego lub owego domniemania – dokonuje się ze względu na dane domniemanie⁷¹ – w pełni dany jest przedmiot t a k j a k był domniemany, a nie przedmiot, k t ó r y był domniemany. Owa względność pełni sprawia, że absurd na równi z prawdą może być korelatem domniemań i w efekcie pojęcie poznania z jednej strony obejmować musi aprioryczną prawdę i fałsz, z drugiej zaś przeciwstawiać się fałszowi jako tożsame z prawdą.

Można zatem postawić hipotezę, że historyczna dychotomia prawdy i fałszu jest zbyt uboga dla fenomenologicznych rozważań, nie wystarcza, aby jednoznacznie zaklasyfikować poszczególne formy korelacji treści jako prawdziwe lub fałszywe. Wyszczególnić należy bowiem następujące rodzaje fałszu:

- 1) Fałsz jako przeciwieństwo prawdy
 - a) ze względu na przeciwieństwo jednoczących i konfliktowych form korelacji,
 - b) ze względu na przeciwieństwo dania na sposób domniemania i rozczarowania.

⁶⁹ „Pojęcie bycia może wypłynąć tylko wtedy, gdy jakieś bycie – rzeczywiście bądź w imaginacji, zostanie nam postawione przed oczyma” E. Husserl, *Badania...*, II/II, op. cit., s. 168–169.

⁷⁰ „Jeżeli przez sądy rozumie się nie tylko intencje znaczeniowe należące do aktualnych wypowiedzi, lecz także aktualne zupełnie dopasowane do nich wypełnienia, to na pewno jest słusne, że bycie da się uchwycić tylko w sądownictwie”, *ibidem*, s. 167.

⁷¹ Por. E. Tugendhat, op. cit., s. 229–230.

- 2) Fałsz jako graniczny wypadek prawdy
- a) ze względu na pełnię naoczną formy korelacji w ogóle,
 - b) ze względu na danie na sposób domniemania.

PHENOMENOLOGY OF ABSURDITY

The article discusses the problem of absurdity which arises as an effect of a phenomenological conception of meaning. Husserl did concern himself with this problem, he just made a distinction between absurdity and nonsense (absurd phrases are not pointless) and distinguished formal (logical) and material absurdities.

The Author of this paper develops this conception further by asking whether the absurd “objects” constitute a species, whether there are types of absurdity and how do we recognize such objects. All of the answers show that phenomenological conception of absurdity turns out to be the same as the conception of falsity. Falsity understood in this way is not simply the opposite of truth. There are two aspects of relation between the truth and falsity. Falsity is a border-case of truth, because we know what absurd objects would be if they could exist (for example a square circle would be a geometrical figure). What we see (phenomenological sense of this word) in such things is a form of correlation of the contents. The second aspect of the truth/false relation is traditional: falsity is the opposite of truth because there are two kinds of correlation forms, i.e. forms in agreement which are the forms of truth, and contradicting forms as the forms of absurdity. The Author also emphasizes the view in which the absurdity is relative not only to mental intention but also to the forms of correlation.