

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENTALNE W FENOMENOLOGII HUSSERLA

1. Uwagi wprowadzające – 2. Rola doświadczenia w fenomenologii Husserla – 3. Przebieg doświadczenia transcendentального – 4. Struktura i funkcje doświadczenia transcendentального – 5. Doświadczenie transcendentálne u Husserla i w Szkole Maréchala

1. Uwagi wprowadzające

W niemieckojęzycznej literaturze filozoficznej i teologicznej ostatnich kilkadziesiąt lat, zwłaszcza zaliczanej do kręgu szeroko pojętej filozofii (i teologii) transcendentальной, można zauważyć stosunkowo częste odwoływanie się do aktu zwanego doświadczeniem transcendentальnym (*transzendentaler Erfahrung*). Jako pierwszy nazwy takiej użył jeszcze w latach 1895/96 W. DILTHEY¹. W późniejszych pismach już jednak do niej nie powracał, a przynajmniej nie przywiązywał większej wagi. Ponownie użył jej dopiero E. Husserl, i to w późnej fazie swej fenomenologii transcendentальной, a mianowicie w wydanych w 1931 r. *Medytacjach kartezjańskich*. Zaprezentowaną tam koncepcję doświadczenia transcendentального analizowali i rozwijali m.in. U. CLAESGES, T. TRAPPE, J.L. VIELLARD-BARON². Nieco później, począwszy od końca lat pięćdziesiątych, zaczęli się posługiwać pojęciem doświadczenia transcendentального również autorzy spoza kręgu fenomenologii: przedstawiciele tomizmu transcendentalizującego (M. MÜLLER, K. RAHNER, J.B. LOTZ, E. CORETH), inni myśliciele związani z kręgiem myśli chrześcijańskiej (K. ALBERT, L. OEING-HANHOFF, H. SCHMIDINGER, G. SIEWERTH, R. SCHAEFFLER, J. SPLETT, B. WELTE), czy też z filozofią transcendentálną (H. KRINGS, J.M. MARTINEZ DE MARANON). Na temat doświadczenia transcendentального pisali wreszcie niektórzy teologowie (oprócz wspomnianego już K. Rahnera, a także autorów znajdujących się pod jego wyraźnym wpływem, należy tu wymienić m.in. H. WALDENFELSA i R. EGENERERA). Powstało już kilka obszernych monografii na temat

¹ W. DILTHEY, *Beiträge zum Studium der Individualität*, w: TENZE, *Gesammelte Werke*, t. V, Göttingen 1974⁶, s. 242–258.

² U. CLAESGES, *Erfahrung transzendentaler*, w: HWP, t. II, k. 623–624; T. TRAPPE, *Zur Vorgeschichte der „transzendentalen Erfahrung“*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 38(1995), s. 178–200; TENZE, *Transzendentaler Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre*, Basel 1996; J.L. VIELLARD-BARON, *L'expérience métaphysique et le transcendentale*, *KantSt* 84(1993), s. 25–37.

doświadczenia transcendentálnego, autorstwa J.B. LOTZA, G. NEUHAUSA, T. TRAPPEGO³

Nie wszyscy autorzy piszący na temat doświadczenia transcendentálnego troszczyli się jednak o należytą eksplikację używanego pojęcia oraz o uzasadnienie takiej właśnie terminologii. Można odnieść wrażenie, że dla niektórych z nich mówienie o „doświadczeniu” transcendentálnym było pewną manierą językową, polegającą na nazywaniu doświadczeniem bardzo różnych aktów poznawczych. W niektórych fragmentach nazwa „doświadczenie transcendentálne” bywała traktowana jako synonim innych, takich jak np. „metoda”, czy „refleksja transcendentálna”. Przynajmniej niektórzy z wymienionych tu autorów mówili jednak świadomie o „doświadczeniu” transcendentálnym. Nazwa ta wzbudza jednak pewne kontrowersje i ma swoich przeciwników (należą do nich m.in. E. CORETH i W. PANNENBERG). Zwrócili oni uwagę na paradoksalność tego pojęcia, którą narzuca się komuś, kto przywykł do terminologii używanej przez KANTA. Według W. Pannenberg, „doświadczenie transcendentálne” musi w uszach kantysty zabrzmieć tak, jak „drewniane żelazo”⁴. Badań transcendentálnych, o których pisał Kant, nie można bowiem żadną miarą uznać za doświadczenie. Były one refleksyjnym zwróceniem się ku apriorycznym warunkom możliwości wszelkiego doświadczenia. Akt, w którym dokonywało się poznanie czegoś, co z definicji miało być uprzednie w stosunku do wszelkiego doświadczenia, nie mógł przeto sam być doświadczeniem.

Z kolei według zwolenników nazwy i pojęcia doświadczenia transcendentálnego, nie można się zamykać w nieco dziś już ciasnych ramach terminologii Kanta. Obie składowe inkryminowanej nazwy (terminy: „doświadczenie” i „transcendentálny”) zyskały bowiem nowe treści w toku dalszego rozwoju filozofii transcendentálnej, jaki dokonał się po Kancie. Według T. Trappego, trzeba tu np. uwzględnić całą tradycję psychologicznej interpretacji filozofii Kanta, zapoczątkowaną przez H. FRIESA. Interpretacja ta zakładała, że człowiek nie dysponuje innymi aktami poznawczymi, jak tylko szeroko pojętym doświadczeniem oraz różnymi formami aktywności umysłu. Na drodze wiodącej do poznania apriorycznych warunków możliwości doświadczenia nie może się więc on odwołać do innych instancji poznawczych, jak tylko do jakiegoś wglądu, będącego rodzajem doświadczenia wewnętrznego⁵. Przyjmując tę interpretację i odpowiednią do niej terminologię, trzeba jednak poszerzyć pojęcie doświadczenia w stosunku do Kantowskiego, ograniczającego przedmiot doświadczenia do danych naoczności zmysłowej. Pojęcie do-

³ Por. J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg–Basel–Wien 1978; G. NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982; T. TRAPPE, *Transzendente*.

⁴ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. I, Göttingen 1988. Por. E. CORETH, *Grundriss der Metaphysik*, Innsbruck–Wien 1994, s. 34–35; TENZE, *Geschichte und Transzendenz*, w: M. LAARMANN, T. TRAPPE (red.), *Erfahrung — Geschichte — Identität*, Freiburg–Basel–Wien 1997, s. 193–194.

⁵ TRAPPE, *Zur Vorgeschichte*, s. 178–200; TENZE, *Transzendente*, s. 5–7.

świadczenia należałoby wtedy uznać za pojęcie analogiczne, obejmujące różne typy aktów poznawczych, odznaczających się jednak zbliżonymi do siebie strukturami. Doświadczenie w rozumieniu Kantowskim byłoby wówczas jednym z typów doświadczenia, lecz nie jedynym. Przy takim poszerzeniu pojęcia doświadczenia można bez popadania w sprzeczności mówić o doświadczeniu transcendentalem, dzięki któremu poznajemy aprioryczne warunki możliwości doświadczenia (w rozumieniu Kanta). Aby jednak rozwiązać do końca wątpliwości co do zasadności takiej terminologii, należałoby przeanalizować strukturę aktu nazywanego doświadczeniem transcendentalem i wskazać, jakie jej elementy upoważniają do nazywania go doświadczeniem, choćby w rozszerzonym czy analogicznym sensie. Ponadto, trzeba rozważyć, czy w strukturach opisywanych aktów doświadczenia transcendentalego występują tożsame lub jakoś zbliżone do siebie elementy. Dopiero taka analiza porównawcza pozwoli udzielić odpowiedzi na pytanie o to, czy mamy tu do czynienia tylko z tak samo brzmiącą nazwą, używaną do opisu różnych aktów poznawczych, czy też zasadne jest mówienie o zróżnicowanych odmianach tego samego doświadczenia. Czynię to w innym miejscu⁶.

Obecnie poprzestanę na analizie Husserlowskiej teorii doświadczenia transcendentalego. Wydaje się, że analiza ta powinna stanowić punkt wyjścia dla dalszych badań dotyczących innych koncepcji doświadczenia transcendentalego, choćby z tego tylko względu, że była to chronologicznie pierwsza teoria doświadczenia transcendentalego. Zastanawiający jest ponadto fakt, że niemal wszyscy myśliciele, którzy jako pierwsi po Husserlu wprowadzili do swoich pism pojęcie doświadczenia transcendentalego (a więc: M. MÜLLER, J.B. LOTZ, K. RAHNER, B. WELTE, G. SIERTHERTH) związani byli ze środowiskiem filozoficznym uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim. Było to miejsce, w którym Husserl działał od 1916 r. i to tam właśnie rodziły się jego koncepcje, które znalazły się m.in. w *Medytacjach kartezjańskich*. Wymienieni autorzy należeli wprawdzie do grona uczniów M. HONECKERA oraz M. HEIDEGGERA (którego filozofii nie można zrozumieć bez odniesienia do Husserla), jednakże w okresie ich studiów we Fryburgu (przypadających na pierwszą połowę lat trzydziestych) zetknęli się nie tylko z żywym środowiskiem fenomenologicznym, ale i z samym jego twórcą, który jeszcze do 1933 r. prowadził niektóre zajęcia dydaktyczne, a i potem nie stronił od życia intelektualnego. Jest więc bardzo prawdopodobne to, że Husserl wywarł wpływ na wymienionych wyżej autorów koncepcji doświadczenia transcendentalego, i to bynajmniej nie tylko w dziedzinie terminologii.

Stosunkowo późne sformułowanie przez Husserla koncepcji doświadczenia transcendentalego skłania do postawienia pytania o jej genezę oraz związek z jego wcześniejszymi poglądami.

⁶ Artykuł jest fragmentem przygotowywanej obszerniejszej pracy na temat doświadczenia transcendentalego.

2. Rola doświadczenia w fenomenologii Husserla

Problem doświadczenia i jego roli w poznaniu filozoficznym zajmował Husserla przez cały okres jego twórczości, choć trzeba przyznać, że początkowo z pewnymi oporami posługiwał się on nazwą „doświadczenie” na oznaczenie aktów poznawczych charakterystycznych dla fenomenologii. Jednakże sam projekt nauki o podstawach poznania, jaką fenomenologia miała być, zakładał poszukiwanie źródeł poznania, tzn. takich aktów, w których dokonywałoby się bezpośrednio obcowanie z poznawanym przedmiotem (z „samą rzeczą”). Jak wspominał twórca fenomenologii, impulsów do takich poszukiwań dostarczył mu jego nauczyciel, F. BRENTANO. Za najbardziej doniosłą ideę Brentano Husserl uważał jego koncepcję psychologii, opartej, wbrew panującym trendom w ówczesnej psychologii empirycznej, na oczywistości doświadczenia wewnętrznego⁷. Wpływ Brentano na Husserla znalazł wyraz w *Badaniach logicznych* (1901/1902) — pracy, poświęconej przede wszystkim krytyce psychologizmu w logice. Psychologię utrzymywali, że podstawy logiki leżą w psychologii, przedstawianej jako nauka oparta na doświadczeniu. Doświadczenie, jakim posługiwała się ówczesna psychologia, było najczęściej wzorowane na doświadczeniu nauk fizyko-chemicznych. Zjawiska psychiczne były zatem traktowane na podobieństwo obiektów fizycznych, a relacje pomiędzy nimi — ujmowane w związku przyczynowo-skutkowe. Psychologia bazująca na takim doświadczeniu nie tylko nie była w stanie objąć całego bogactwa życia psychicznego, ale ponadto, jako nauka, dziedziczyła po naukach przyrodniczych, na których się wzorowała, wszystkie ich mankamenty: naiwny realizm, obiektywizację przedmiotu badań, związaną z nim fragmentaryczność badania rzeczywistości, bezkrytyczne zaufanie do własnych założeń i metod, brak i niemożliwość ich uprawomocnienia, itd. Pomimo to, roszczenia psychologii były wielkie. Nie tylko chciała wyjaśniać zjawiska życia psychicznego, ale w dodatku rościła sobie pretensje do tego, by być fundamentem dla logiki. Tymczasem, poprzez posługiwanie się metodami empirycznymi, sama psychologia znalazła się na manowcach, a nie mogąc ugruntować konieczności praw logicznych, stymulowała rozpowszechnianie się sceptycyzmu i relatywizmu. Takiej psychologii Husserl przeciwstawił projekt własnej fenomenologii, którą miała być psychologia fenomenologiczna, a więc nauka opisująca niezwykle bogate fenomeny życia świadomości, ale także filozofia fenomenologiczna, mająca ugruntować wszelkie poznanie i stanowić fundament dla innych nauk. Aby podołać takim zadaniom, fenomenologia nie mogła się opierać na doświadczeniu naukowo-przyrodniczym, lecz wymagała odwołania się do innego typu bezpośredniej intuicji, w której dokonuje się czyste widzenie przedmiotu. W drugim wydaniu *Badania logicznych* (1913) Husserl użył nawet wyrażenia „doświadczenie wewnętrzne” na określenie tego podstawowego aktu poznawczego, charakterystycznego dla fenomenologii. Używając takiego wyrażenia musiał on poszerzyć obiegowe pojęcie do-

⁷ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, w: W. BIE-MEL (red.), *Husserliana*, t. IX, Den Haag 1962, s. 33.

świadczenia, którym posługiwały się nauki empiryczne. Doświadczenie oznaczało tam poznanie naoczne, którego przedmiotem były dane spostrzeżenia zewnętrznego lub wewnętrznego. Tymczasem intuicja, posiadająca doniosłość dla fenomenologii, miała być czystym widzeniem, bezpośrednim ujęciem tego, co dane. Niekoniecznie musiały to być dane spostrzeżenia zmysłowego, a przynajmniej w punkcie wyjścia fenomenologii nie można było zakładać takiego ograniczenia. Cały program fenomenologii Husserla suponował jednak, że miejscem tego podstawowego doświadczenia miała być świadomość, w której przedmioty prezentują się w postaci fenomenów. Nie istniała więc sprzeczność pomiędzy zgłoszonym przez twórcę fenomenologii postulatem „powrotu do samych rzeczy” (*zurück zu den Sachen selbst*), a skoncentrowaniem badań fenomenologicznych na danych świadomości. Pożądany powrót do rzeczy, do ich doświadczenia, nie oznaczał zatem oparcia fenomenologii na spostrzeżeniu zmysłowym, czyli na potocznie rozumianym doświadczeniu.

Okres, jaki dzielił wydanie przez Husserla *Badań logicznych* (1900–1901) i *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913), był okresem kształtowania się fenomenologii jako nauki ejdetycznej. Podstawowe znaczenie w tak pojętej fenomenologii miał akt nazywany przez Husserla „oglądem ejdetycznym” (*Wesensschau*). Dojście do takiego oglądu poprzedzał złożony proces ideacji (redukcji ejdetycznej). W punkcie wyjścia tego procesu występowało przeżycie, w którym fenomeny jawiły się świadomości takimi, jakie są. Fenomeny te prezentowały się świadomości naocznie i źródłowo, we własnej osobie. Ich refleksyjne ujęcie można by więc nazwać doświadczeniem, o ile za cechy doświadczenia uznałoby się właśnie bezpośredniość (źródłowość jest wszak intensywną postacią bezpośredniości) i naoczność⁸. To, co dane naocznie i źródłowo, zostało następnie poddane zabiegom redukcji, polegającym na wyeliminowaniu wcześniejszych nastawień, przeświadczeń, wiedzy teoretycznej, itd. Husserl był bowiem przekonany o tym, że pod presją przesądów (np. nadmiernego zaufania do nauk empirycznych) może nastąpić u człowieka odrzucenie tego, co faktycznie można „zobaczyć” w bezpośredniej intuicji. Efektem redukcji, czyli procesu oczyszczania fenomenów, był ogląd ejdetyczny, źródłowe i naoczne poznanie istoty fenomenu. Husserl rzadko nazywał ów ogląd doświadczeniem, a nawet przeciwstawiał go doświadczeniu, ale doświadczeniu rozumianemu jako spostrzeżenie zmysłowe. Czytamy: „Ogląd istoty nie jest żadną miarą «doświadczeniem» w tym sensie, co spostrzeżenie, przypomnienie lub równorzędne im akty”⁹. Na gruncie dokonanych przez Husserla ustaleń terminologicznych istniała bowiem zasadnicza trudność w nazywaniu oglądu ejdetycznego doświadczeniem. Nasz autor przyjmował mianowicie, że przedmiotem doświadczenia jest zawsze coś indywidualnego, jednostkowego¹⁰. Tymczasem przedmiot oglądu, istota,

⁸ Por. A.B. STĘPIEŃ, *Doświadczenie*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 119.

⁹ E. HUSSERL, *Filozofia jako nauka ścisła*, tł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 44–45.

¹⁰ TENZE, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. LANDGREBE (red.), Hamburg 1954², s. 21.

choć jawi się na podłożu konkretnego przedmiotu, jest czymś ogólnym. Pomimo tego, że jest czymś ogólnym (zaliczanym do kategorii uniwersaliów) może być poznana w sposób samoprezentujący się i naoczny. Jeżeli więc ze względu na takie cechy oglądu ejdetycznego, jak: bezpośredniość, intuicyjność, naoczność, źródłowość, „cielesna” samoobecność przedmiotu, itp. nazywa się ten akt doświadczeniem, to dokonuje się kolejnego poszerzenia pojęcia doświadczenia. Tym razem rezygnuje się ze stawianego przez Husserla wymogu, by przedmiot doświadczenia był przedmiotem indywidualnym.

Dalszy okres w twórczości Husserla, rozpoczęty wydaniem *Idei* (1913), określa się mianem fenomenologii transcendentalnej. W okresie tym Husserl kontynuował swe badania, dotyczące takiego aktu, który zapewniałby poznaniu niepowątpiewalne podstawy. Uznał on, że dla osiągnięcia poznania o najwyższym stopniu oczywistości niezbędne jest wprowadzenie nowego zabiegu, zwanego redukcją transcendentalną lub fenomenologiczną *epoché*. Zabieg ten polegał na „wzięciu w nawias” nie tylko całego naturalnego nastawienia (co dokonywało się już w redukcji ejdetycznej), ale również tezy o istnieniu świata, a nawet samego podmiotu, który dokonuje redukcji. Dzięki *epoché* następuje przemiana świadomości naturalnej w świadomość czystą. Tylko w obrębie takiej świadomości może się bowiem zrealizować pożądane poznanie niepowątpiewalne. Aktem, który dokonuje takiego poznania, jest spostrzeżenie immanentne. Poznanie jest niepowątpiewalne dzięki temu, że w spostrzeżeniu immanentnym występuje niezapośredniczona jedność spostrzegającego, spostrzeżenia i tego, co spostrzegane¹¹. W *Ideach* Husserl zasadniczo nadal nie używał nazwy „doświadczenie” w związku z poznaniem dokonującym się w obrębie czystej świadomości, rezerwując ten termin dla tego pojęcia doświadczenia, którym posługiwały się nauki empiryczne. O takim to doświadczeniu mówią też słowa, od których rozpoczynają się *Idee*: „Naturalne poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem i pozostaje w obrębie doświadczenia”¹². W późniejszych wydaniach *Idei*, w niektórych fragmentach dotyczących doświadczenia, pojawiło się wyjaśnienie autora mówiące o tym, że chodzi tu o doświadczenie w „zwykłym” sensie¹³. Zdaniem T. TRAPPEGO, uzupełnienie to świadczy o tym, że Husserl zaczynał się skłaniać ku używaniu nazwy „doświadczenie” również w innym sensie, aniżeli „zwykły”. Ostatecznie zaś zaakceptował taką terminologię w swojej teorii doświadczenia transcendentalnego¹⁴. O niezdecydowaniu Husserla w kwestii posługiwania się nazwą „doświadczenie” na oznaczenie aktów poznania dokonujących się w obrębie czystej świadomości świadczy wzmianka, jaka znalazła się w napisanej w 1917 r. pracy pt. *Fenomenologia a teoria poznania*. Autor zaznaczył w niej, że

¹¹ TENŻE, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 117–120, 138–143.

¹² *Tamże*, s. 15.

¹³ Por. *tamże*, s. 65.

¹⁴ TRAPPE, *Transzendental*, s. 77.

w odniesieniu do aktów naoczności, opisywanych przez fenomenologię, najlepiej byłoby unikać słowa „doświadczenie”, ponieważ jest ono bardzo niewygodne¹⁵.

To niewygodne słowo „doświadczenie” na stałe zagościło w terminologii Husserla dopiero ok. 1920 r. w związku z opracowaniem przez niego teorii oczywistości, częściowo obecnej w *Ideach*. Rozwinięcie tej teorii znalazło się przede wszystkim w pracach: *Doświadczenie i sąd* (praca wydana przez L. LANDGREBEGO w 1938 r., już po śmierci Husserla, na podstawie manuskryptów z lat 1919–1920), *Logika formalna i transcendentálna* (1919), *Medytacje kartezjańskie* (1931). Husserl niemal utożsamiał w nich pojęcia doświadczenia i oczywistości, z jednej strony nazywając poznanie oczywiste doświadczeniem, z drugiej zaś — wymagając dla doświadczenia cechy oczywistości¹⁶. Przyjęte pojęcie oczywistości objęło sobą wcześniejsze, częściowo metaforyczne określenia cech aktów poznawczych, takie jak: źródłowość, naoczność, cielesne samo prezentowanie się przedmiotu, uobecnianie się go w świadomości we własnej osobie. Czytamy więc, że „oczywistość jest, w najszerszym ze znaczeń tego słowa, doświadczeniem tego, co istnieje, w jakim charakterze owo coś istnieje, jest właśnie rodzajem duchowego unaocznienia czegoś w jego własnej osobie”¹⁷. Oprócz tego ogólnego (w „najszerszym ze znaczeń tego słowa”) rozumienia oczywistości Husserl przyjmował i inne pojęcia, scharakteryzowane bardziej szczegółowo i odnoszone do poznawczych typów przedmiotów. Oczywistość może więc przysługiwać nie tylko aktowi spostrzeżenia konkretnego przedmiotu (doświadczenia w wąskim sensie), ale także różnym modyfikacjom tego spostrzeżenia (przypomnienie, fantazja) oraz sądom traktowanym jako oczywiste same z siebie (np. tezom logiki). Husserl upatrywał podstawowe zadanie tzw. genealogii logiki (którą zajmował się już w *Badaniach logicznych*, a kontynuował w *Doświadczeniu i sądzie* oraz w *Logice formalnej i transcendentálnej*) w wykazaniu możliwości sprowadzenia oczywistości sądów (oczywistości predykatywnej) do bardziej pierwotnej oczywistości, jaką jest oczywistość przedpredykatywna (zwana też oczywistością doświadczenia przedpredykatywnego). Ważne znaczenie w fenomenologii posiadała oczywistość apodyktyczna. Cechę apodyktyczności pojmował Husserl jako bezwzględną niemożliwość pomyślenia nieistnienia prezentujących się rzeczy lub stanów rzeczy. Niemożliwość ta musi wykluczać wszelkie wątplenie¹⁸. Ów stan oczywistości apodyktycznej przysługuje doświadczeniu przedpredykatywnemu, a więc poprzedzającemu wszelkie językowe ujęcie. Dopiero ono może stanowić podstawę dla apodyktyczności sądów¹⁹. Już KARTEZJUSZ stwierdził, że apodyk-

¹⁵ E. HUSSERL, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, w: TENZE, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, w: TH. NENON, H.R. SEPP (red.), *Husserliana*, t. XXV, Den Haag 1986, s. 161; por. TRAPPE, *Transzendente*, s. 61.

¹⁶ HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, s. 32; TENZE, *Medytacje kartezjańskie*, s. 81–82.

¹⁷ TENZE, *Medytacje*, s. 16, 18–19, 22.

¹⁸ *Tamże*, s. 21–22, 32.

¹⁹ HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, s. 12–13; TENZE, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, E. STRÖKER (red.), Hamburg 1992, s. 216–220; TENZE, *Medytacje*, s. 15–16, 19.

tyczna oczywistość nie przysługuje doświadczeniu zmysłowemu ani doświadczeniu istnienia świata, a Husserl to przekonanie potwierdził. Uznał jednak, że Kartezjusz, który zatrzymał swoje wątplenie na sferze *ego cogito*, jako sferze apodyktycznie oczywistej, dokonał substancjalizacji *ego (res cogitans)*. Zdaniem Husserla, choć stanął on u progu największego odkrycia, to jednak przez swą niekonsekwencję nie zdołał go dokonać. Tym odkryciem miało być odsłonięcie się absolutnie niepowątpiewalnej sfery *ego* transcendentalnego. Dopiero redukcja transcendentalna może umożliwić przejście tego progu, którego nie zdołał przekroczyć Kartezjusz. Aby się tak jednak stało, redukcja musi objąć swym zasięgiem również *ego* stanowiące część przyrody, a także życie psychiczne. Zredukowane w ten sposób *ego* (do *ego* transcendentalnego lub czystego) nie posiada podłoża substancjalnego, lecz jest podmiotowym biegunem dla wszelkich pasywnych i aktywnych przeżyć życia intencjonalnego. Doświadczeniu zredukowanego *ego* przysługuje apodyktyczna oczywistość. Zdaniem Husserla, „tylko wtedy, gdy doświadczenie transcendentalne mnie samego (*Selbsterfahrung*) jest apodyktyczne, może służyć za oparcie (*Untergrund*) dla sądów apodyktycznych, tylko wtedy zatem istnieją perspektywy (*Aussicht*) dla filozofii, dla systematycznej budowli apodyktycznych poznań, mającej za swą podstawę pierwsze w sobie pole doświadczenia i sądu”²⁰.

To właśnie doświadczenie (samodoświadczenie) *ego* transcendentalnego Husserl nazwał doświadczeniem transcendentalnym. Wcześniej, nawiązując do terminologii R. AVENARIUSA, nazywał je również doświadczeniem czystym. Już wcześniejsze próby używania przez Husserla słowa „doświadczenie” na określenie aktów poznawczych charakterystycznych dla fenomenologii ejdetycznej lub transcendentalnej wymagały poszerzenia pojęcia doświadczenia przynajmniej pod dwoma względami. Należało dopuścić możliwość doświadczenia poza obszarem spostrzeżenia zmysłowego oraz zrezygnować z wymogu, by przedmiotem doświadczenia były przedmioty jednostkowe. Chcąc mówić o „doświadczeniu” transcendentalnym, trzeba nadal zachować obie korekty potocznego pojęcia doświadczenia. Do nazywania doświadczeniem aktu poznania *ego* transcendentalnego mogą uprawniać takie jego cechy, jak: prezentacja we własnej osobie, źródłowość, apodyktyczna oczywistość. Sięgając po nową nazwę, „doświadczenie transcendentalne”, Husserl dokonał, jak się zdaje, wymiany członów wcześniej używanej nazwy „spostreżenie immanentne”. Zamienne używanie słów „spostreżenie” i „doświadczenie” występowało częściej w pismach Husserla, m.in. tam, gdzie była mowa o spostrzeżeniu (*resp.* doświadczeniu) zewnętrznym lub wewnętrznym. Zrozumiała też wydaje się zamiana słowa „immanentne” na „transcendentalne”. Sfera subiektywności transcendentalnej, w której realizuje się rzeczony doświadczenie, jest bowiem podstawową, najbardziej zredukowaną sferą immanencji. Nazywanie w *Medytacjach* doświadczenia transcendentalnym, a nie immanentnym mogło być spowodowane tym, że taka nazwa bardziej jednoznacznie odróżnia ten akt od doświadczenia wewnętrznego w ro-

²⁰ TENZE, *Medytacje*, s. 19.

zumieniu psychologicznym²¹. Być może jednak Husserl miał predylekcje do opatrywania przymiotnikiem „transcendentalny” podstawowych pojęć fenomenologii transcendentalnej. Mamy więc w słowniku naszego autora: refleksję transcendentalną, redukcję transcendentalną, *ego* transcendentalne, subiektywność transcendentalną, intersubiektywność transcendentalną, opis transcendentalny, idealizm transcendentalny, itd. Jako kolejny *terminus technicus*, można więc w tym słowniku umieścić i doświadczenie transcendentalne.

3. Przebieg doświadczenia transcendentalnego

Doświadczenie transcendentalne ściśle pojęte jest elementem całego procesu, na który składają się czynności poprzedzające je, jak i następujące po nim. Aby doświadczenie to mogło dojść do skutku, potrzebna jest zmiana naturalnej (naiwnej) postawy poznawczej. Dlatego też rekonstrukcje całego procesu trzeba rozpocząć od spostrzeżenia (doświadczenia) zmysłowego, najbardziej charakterystycznego dla postawy naturalnej aktu poznawczego. Człowiek w postawie naturalnej po prostu przyjmuje treści pochodzące z doświadczenia świata i z własnych przeżyć. Wyrażają to cytowane już słowa, od których Husserl rozpoczął *Idee*: „Naturalne poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem i pozostaje w obrębie doświadczenia”. Horyzontem poznania jest tu świat zewnętrzny, dany w spostrzeżeniu zewnętrznym oraz przeżycia, poznawane aktami spostrzeżenia zmysłowego wewnętrznego. Nauki wyrosłe z takiej postawy są naukami o faktach. Doświadczenie, będące podstawą formułowania tez, nastawione jest na to, co realne i indywidualne. Dla takiego doświadczenia charakterystyczny jest tzw. „*modus* bycia skierowanym wprost”. Husserl pisał, że w spostrzeżeniu skierowanym wprost zawsze uchwytyjemy np. dom, a nie jego spostrzeżenie. Podmiot poznający w „*modus* bycia skierowanym wprost” można też określić jako „ja zainteresowane światem”²².

Nastawienie to ulega zmianie poprzez dokonanie aktu refleksji. Miejsce „*modus* bycia skierowanego wprost” zajmuje wówczas skierowanie się podmiotu ku własnym przeżyciom. Przedmiotem poznania staje się wtedy samo przeżycie, które przedtem nie podlegało takiemu ujęciu poznawczemu. Zadaniem refleksji jest obserwacja przeżycia i wydobycie z niego tego, co da się wydobyć. Refleksja naturalna, która posługujemy się w życiu codziennym, a także w poznaniu psychologicznym, choć zmienia charakter przeżycia poznawczego, to jednak stoi na gruncie zastanego w istnieniu świata. Pomimo więc zwrócenia się ku podmiotowi, nie przewycięża całkowicie postawy „ja zainteresowanego światem”. Przewyciężenie to dokonuje się dopiero w refleksji transcendentalno-fenomenologicznej.

Charakterystycznym elementem refleksji transcendentalno-fenomenologicznej jest wspomniany już kilkakrotnie akt redukcji transcendentalnej, zwany też fenome-

²¹ Por. *tamże*, s. 37.

²² *Tamże*, s. 44–50.

nologiczna *epoché*. Mówiąc dokładniej, redukcja, zamieniająca refleksję naturalną w refleksję transcendentarno-fenomenologiczną, jest pierwszą redukcją transcendentálną. Pod jej wpływem następuje „wzięcie w nawias” tezy o istnieniu świata oraz danych pochodzących z psychologicznie pojętego doświadczenia wewnętrznego. Nie można uznać za istniejące niczego, prócz *ego* i jego własnych zawartości. W obrębie „ja” dokonuje się swego rodzaju rozwarstwienie (*Ichspaltung*). Dopiero po redukcji staje się możliwe odkrycie czystego „ja” (*ego* transcendentálnego). „Ja” przybiera wówczas postawę „nieuprzedzonego obserwatora” (*uninteressierter Zuschauer*), która polega na „patrzeniu” i opisywaniu tego, co zobaczone. Moment oglądu („patrzenia”) zredukowanej subiektywności jest właściwym aktem doświadczenia transcendentálnego. W akcie tym następuje absolutne uznanie stwierdzenia: „ja jestem” (*ego sum*). Jest to najpierwotniejsze z możliwych doświadczeń, któremu przysługuje apodyktyczna, przedpredykatywna oczywistość. Inne dane doświadczenia transcendentálnego są jedynie przeniknięte apodyktycznością tej struktury, w której „ja” doświadcza samego siebie. Wśród takich danych „przenikniętych” apodyktyczną oczywistością „ja” można wymienić immanentną formę czasową strumienia przeżyć oraz intencjonalność, będącą cechą wszelkich przeżyć świadomości. Stanu apodyktycznej oczywistości doświadczenia transcendentálnego, jako oczywistości przedpredykatywnej, nie da się tematyzować. Należy jednak, zgodnie z wymogiem metody fenomenologiczno-transcendentálnej Husserla, opisać doświadczenie. Opis, angażując język, przechodzi już na poziom oczywistości predykatywnej, charakterystycznej dla sądów. Husserl uważał, że zarówno doświadczenie transcendentálne, jak i jego transcendentálny opis realizują zgłaszany w programie fenomenologii postulat absolutnej bezzałożeniowości.

Kolejną operacją, będącą dalszym ciągiem doświadczenia transcendentálnego i jego opisu, jest odsłonięcie i precyzacja sensu zasobów subiektywności transcendentálnej. Dokonuje się to dzięki zastosowaniu drugiej redukcji transcendentálnej, „nowego rodzaju *epoché*”. Jest to pewien typ abstrakcji, polegającej na oddzieleniu w horyzoncie *ego* transcendentálnego wszystkiego, co obce od tego, co własne (*Mir-Eigene*). W wyniku drugiej redukcji transcendentálnej cały świat został sprowadzony do tego, co własne. Każdy byt tworzący świat obiektywny stał się teraz „jednostką sensu”. Jako taka jednostka byt ów został odniesiony do świadomości transcendentálnej, która mu ten sens nadaje. Wszystko, co istnieje, istnieje dla „ja”, od tego „ja” otrzymuje swój sens bytowy. W ten oto sposób operacja wydobywania zasobów *ego* transcendentálnego przerodziła się w badanie konstytuowania przez *ego* transcendentálne sensu, a proces zmierzający do zrealizowania doświadczenia transcendentálnego osiągnął swą najdalej idącą konsekwencję w formie idealizmu transcendentálnego. Idealizm transcendentálny Husserla nie jest, w jego mniemaniu ani idealizmem psychologicznym, ani Kantowskim, ani metafizycznym, ale uznaniem, że wszystko, co istnieje posiada swój sens dla *ego* i od *ego*. Jest to ostateczna, choć paradoksalna, konsekwencja realizowania zasady trzymania się ram czystej intuicji, czyli takiej oczywistości, z której czerpać muszą wszystkie inne. Idealizm

ten nie jest też solipsyzmem. W ramach wydobywania na jaw zasobów subiektywności transcendentalnej Husserl opisywał poszczególne etapy procesów konstytucji. Najpierw jest to autokonstytucja własnych przeżyć i określeń habitualnych. Tak realizuje się konstytucja tzw. transcendencji immanentnej lub świata pierwotnego pochodzenia. Ukonstytuowane w ten sposób konkretne „ja”, z jego przeżyciami i określeniami habitualnymi, Husserl nazywał monadą. To konkretne „ja” nie byłoby jednak w pełni sobą, gdyby nie było związane z korelatem, jakim jest warstwa świata, która to „ja” otacza. Kolejno następuje więc konstytucja świata obcego względem „ja”. Jest to świat wtórnej, tzw. obiektywnej transcendencji, a jego konstytucja została nadbudowana nad światem pierwotnego pochodzenia. Pierwszym obcym przedmiotem w sferze, która stanowi „nie-ja”, jest inne „ja” (*alter ego*), zwane Innym. Badania konstytutywne dochodzą w tym momencie do niezwykle ważnego punktu, jakim jest konstytucja intersubiektywności. Teoria transcendentalnej intersubiektywności pozwala, zdaniem Husserla, uchylić zarzut, jakoby podążanie drogą doświadczenia transcendentalnego koniecznie musiało kończyć się solipsyzmem. Odkrywani w strumieniu przeżyć Inni są początkowo potraktowani jako „czyści” Inni, tzn., że nie cechuje ich żaden zaczerpnięty ze świata sens. Ważnym momentem w konstytucji intersubiektywności jest odkrycie wspólnoty monad, wyrażającej się w tym, że monady konstytuują jeden i ten sam świat. Doświadczenie obcych podmiotów, monad i ich wspólnoty, stanowi przejście do dalszej konstytucji intersubiektywności, możliwej dzięki nieźródłowym aktom współuobecniania lub współprezentowania (*Mit-gegenwärtig-machen, Appräsentation*), które są ściśle splecione z aktami prezentowania źródłowego. Spośród zasobów Innego charakter źródłowy ma prezentacja jego ciała, będącego elementem przyrody danej *ego* jako jego własna. Ze źródłowym prezentowaniem się cudzego ciała współprezentują się dalsze zasoby Innego: jego świat pierwotnego pochodzenia, konkretne *alter ego*, inna monada. Wreszcie, dzięki potwierdzeniu wspólnoty monad następuje konstytucja świata obiektywnego: przyrody, świata ludzi i kultury.

Program fenomenologii transcendentalnej Husserla zakładał istnienie jeszcze jednego etapu opisywanego procesu. Zgodnie z deklaracjami, po doświadczeniu transcendentalnym miała nastąpić jego krytyka, a następnie krytyka poznania transcendentalnego w ogóle. Husserl przedstawił w zakończeniu *Medytacji*²³ zadania tych krytyk, jednakże ich nie zrealizował. We wspomnianym zakończeniu użył ponadto pewnych wyrażań, które nie tylko nie występowały we wcześniejszych rozważaniach, ale wydają się wręcz niezgodne z formułowanymi uprzednio roszczeniami dotyczącymi absolutności, niepowątpiewalności, czy też apodyktycznej oczywistości doświadczenia transcendentalnego. Oto czytamy w zakończeniu stwierdzenia Husserla mówiące np. o tym, że „zawierzył” on doświadczeniu transcendentalnemu, że zaufał przeżywanej w pierwotny sposób oczywistości, że przedsta-

²³ *Tamże*, s. 228–229; por. s. 42–43.

wiona w *Medytacjach* procedura cechowała się jeszcze pewną naiwnością, itp. W związku z tym R. INGARDEN w swoich *Uwagach krytycznych* zwrócił uwagę na to, że czytelnik *Medytacji* ostatecznie nie wie, czy „grunt” doświadczenia transcendentnego, jakim są oczyszczone i konstytuowane przeżycia czystej świadomości, odznacza się wymaganą apodyktyczną oczywistością, czy też nie²⁴. Ze względu na niezrealizowanie drugiej części fenomenologii transcendentnej, czyli krytyki (czy też autokrytyki) doświadczenia transcendentnego, można więc uznać, że faktycznie ostatnim etapem przedstawionego przez Husserla procesu, w którym występuje doświadczenie transcendentne, jest tematyzacja i opis tego doświadczenia.

4. Struktura i funkcje doświadczenia transcendentnego

W poprzednim punkcie został omówiony proces, w którego centrum znajdował się sam akt doświadczenia transcendentnego. Doświadczenie transcendentne zostało więc przedstawione niejako *in usu*. Chcąc jednak zyskać jego pełniejszą charakterystykę, a także dokładniej poznać rolę, jaką pełni w fenomenologii, trzeba jeszcze podjąć dalsze analizy, przebiegające w dwóch kierunkach. Z jednej strony, należy podsumować i skomentować te określenia, przy pomocy których Husserl charakteryzował omawiane doświadczenie. Pozwoli to na precyzyjniejsze opisanie samego pojęcia doświadczenia tu przyjmowanego. Z drugiej strony, przedmiotem zainteresowania powinny stać się funkcje, jakie Husserl przypisywał doświadczeniu transcendentnemu. Ustalenia dotyczące struktury i funkcji tego doświadczenia ułatwią porównanie teorii Husserla z teoriami powstałymi poza kręgiem fenomenologii, głównie w środowisku tomizmu transcendentalizującego (w tzw. Szkole MARÉCHALA).

Doświadczenie transcendentne posiada wszystkie te cechy, które Husserl wymieniał jako istotne cechy wszelkiego doświadczenia. Cechy te dotyczą przede wszystkim sposobu prezentowania się przedmiotu w akcie doświadczenia. Przypomnijmy, że są to: uobecnianie przedmiotu we własnej osobie (tzw. *modus bycia tu oto we własnej osobie*), źródłowa samoprezentacja, naoczność, obcowanie z czymś samoobecnym, czy też samo w sobie danym. Określenia te, tożsame lub bliskoznaczne, zostały przez Husserla objęte szerszym pojęciem oczywistości. Oczywistość stała się dla niego konstytutywnym elementem doświadczenia²⁵. Wydaje się, że Husserl uznał za charakterystyczne cechy doświadczenia przede wszystkim te, które łączyły się ze sposobem prezentowania się przedmiotu. Była już wcześniej mowa o podwójnym rozszerzeniu przez niego pojęcia doświadczenia, wskutek czego warunkiem *sine qua non* dla doświadczenia nie była już ani przynależność przedmiotu do dziedziny spostrzeżenia zmysłowego, ani jego jednostkowość (przed-

²⁴ Por. *Uwagi krytyczne Romana Ingardena do Medytacji kartezjańskich*, w: HUSSERL, *Medytacje*, s. 250–251.

²⁵ Por. HUSSERL, *Medytacje*, s. 18–19, 82–83.

miotem doświadczenia mógł być również ogół, istota, wartość, itp.). Tylko przy takich założeniach możliwe stało się określenie mianem doświadczenia poznania dokonującego się w sferze subiektywności transcendentalnej.

Doświadczenie transcendentalne miało się jednak wyróżniać od innych doświadczeń (czyli aktów poznawczych, odznaczających się wyżej wymienionymi cechami) stopniem oczywistości, a miała to być oczywistość apodyktyczna, przysługująca doświadczeniom przedpredykatywnym. Doświadczenie transcendentalne musiało być zatem przedpredykatywne i podlegać tematyзації dopiero w fazie opisu. Przedstawiony w *Medytacjach* opis tego doświadczenia wyraźnie sugeruje, że nie wszystkie zasoby doświadczenia odznaczały się pożądaną apodyktyczną oczywistością, czyli stanem absolutnej niepowątpiewalności. Stan ten występował w samym rdzeniu doświadczenia transcendentalnego, wówczas gdy *ego* doświadczało samego siebie (identyczności „ja jestem”). Już w *Ideach*, charakteryzując spostrzeżenie immanentne, Husserl upatrywał podstawę dla tej niepowątpiewalności w tym, że dokonuje się tu niczym nie zapośredniczona jedność, „zwieranie się”, spostrzeżenia i tego, co spostrzeżone²⁶. *Ego* jest dostępne samemu sobie w sposób pierwotny. Apodyktycznie i adekwatnie doświadczana jest żywa terażniejszość (*Selbstgegenwart*) transcendentalnego *ego*.

Wokół tego rdzenia rozciąga się horyzont doświadczenia transcendentalnego, w którym na różny sposób prezentują się inne zasoby *ego*. Jak wspomniano, występuje w nim taka sfera, w której ma miejsce przenikanie uniwersalnej apodyktyczności sfery „ja jestem”. Przenikanie to dotyczy immanentnej formy czasowej strumienia przeżyć, „ja” konkretnego z zawartością przeżyć. W horyzoncie doświadczenia transcendentalnego odkrywamy też domniemywanie, czyli intencyjne skierowanie *ego* na coś. *Ego* domniemuje w ten sposób coś na różne sposoby (*modi*), np. w *modus* spostrzeżenia, przypomnienia, sadzenia. Obok domniemywania występuje też współdomniemywanie. Jest to akt ściśle związany z domniemywaniem. Współdomniemywane są takie elementy horyzontu doświadczenia transcendentalnego, jak: przeszłość „ja” (doświadczana jest tylko terażniejszość „ja”), zdolności transcendentalne i określenia habitualne. Podobną strukturę do współdomniemywania ma akt współprezentowania. Jest to nieźródłowe uobecnianie, które pojawia się na bazie prezentacji źródłowej jakiegoś fenomenu. Współprezentowanie, jako specyficzny rodzaj doświadczenia, odgrywa ważną rolę w konstytucji intersubiektywności. Wszystkie wymienione tu sposoby prezentowania są pochodne w stosunku do rdzenia, doświadczenia transcendentalnego *sensu stricto*, jakim jest samodoświadczenie subiektywności transcendentalnej. To, co się w tych aktach prezentuje, otrzymuje swój sens od doświadczonej subiektywności, o czym była już mowa przy okazji omawiania procesów konstytucji.

²⁶ TENŻE, *Idee czystej fenomenologii*, s. 118–119.

Podstawową funkcją Husserlowskiego doświadczenia transcendentального wraz z wymienionymi wyżej aktami przynależnymi do niego, było transcendentalne ugruntowanie poznania. Husserl uważał się pod tym względem za kontynuatora przedsięwzięcia KARTEZJUSZA, które polegało na odnalezieniu takich fundamentów poznania, które oprą się wszelkiemu wątpieniu. Transcendentalne, apodyktyczne poznanie samego siebie miało służyć jako oparcie dla sądów apodyktycznych. Filozofia zawierająca takie sądy miała z kolei stanowić skuteczną zaporę dla sceptycyzmu i relatywizmu. Husserl uważał, że doświadczenie transcendentalne funkcje te spełniło. Niespodziewaną jednak konsekwencją podążania drogą redukcji i doświadczenia transcendentального stał się jego idealizm transcendentalny.

W trakcie realizacji doświadczenia transcendentального pojawiła się też nowa funkcja, jaką było odkrywanie źródeł sensu wszystkiego, co uobecnia się w naszych poznaniach. Doświadczenie transcendentalne subiektywności było więc z jednej strony finalnym efektem procesu podążania drogą redukcji transcendentalnej, z drugiej zaś — stało się punktem wyjścia dla procesu konstytuowania sensu.

Kolejną funkcją, jaką spełniało doświadczenie transcendentalne, było dogłębne poznanie subiektywności transcendentalnej i jej psychologicznej paraleli, którą Husserl określał jako duszę. Przywiązywał on wielką wagę do wszechstronnego poznania życia świadomości, którego nie mogła dostarczyć empiryczna psychologia. Uważał, że w człowieku, który dzięki doświadczeniu transcendentalnemu odkrył bogate pokłady własnej subiektywności, dokonuje się istotna przemiana osobowa, porównywalna z nawróceniem religijnym. Przemianę tę, o ile dokonuje się pod wpływem poznania uzyskanego w doświadczeniu transcendentálním, można również uznać za funkcję przez ten akt spełnianą.

5. Doświadczenie transcendentalne u Husserla i w Szkole Maréchala

Husserlowska teoria doświadczenia transcendentального raczej nie znalazła kontynuatorów w gronie fenomenologów. Do niedawna brak było nawet dogłębniej-szych jej opracowań, jeśli nie liczyć krótkich wzmianek, występujących w pismach E. FINKA i L. LANDGREBEGO²⁷. T. TRAPPE, autor najobszerniejszej bodaj monografii na temat doświadczenia transcendentálního w ujęciu Husserla²⁸, stwierdził, że pierwszym poważniejszym opracowaniem tego zagadnienia był pochodzący dopiero z lat siedemdziesiątych artykuł U. CLAESGESA, zamieszczony w drugim tomie *Historisches Wörterbuch der Philosophie*²⁹. Pojęcie doświadczenia transcendentálního spotkało się natomiast z zainteresowaniem grupy innych myślicieli związanych z Fryburgiem, zaliczanych do środowiska niemieckojęzycznej Szkoły MARÉCHALA.

²⁷ E. FINK, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, s. 117, 119, 127–138, 167, 173; L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, s. 170–175, 180, 189.

²⁸ TRAPPE, *Transzendente*.

²⁹ TENZE, *Zur Vorgeschichte*, s. 180; por. CLAESGES, *art. cyt.*

Pierwszym autorem z tego grona, który zaczął posługiwać się pojęciem doświadczenia transcendentального, był M. MÜLLER³⁰. Uczynił to po raz pierwszy w 1959 r. w swoich lowańskich wykładach na temat roli doświadczenia w przeżywaniu przez człowieka dziejów i dziejowości³¹. Müller kreował koncepcję własnej filozofii, w której doświadczenie transcendentálne zajmowało znaczące miejsce, w dyskusji z innymi nurtami, m.in. z fenomenologią transcendentálną Husserla oraz z filozofią egzystencjalną M. HEIDEGGERA. Drugim autorem z tego kręgu, zajmującym się problematyką doświadczenia transcendentálního, był J.B. LOTZ. Podjął on rozważania na temat doświadczenia metafizycznego i religijnego jeszcze przed Müllerem³², jednakże wyraźnie pod jego wpływem rozwinął swą teorię i wzbogacił ją o wypracowane przez Müllera terminy, takie jak: doświadczenie ontyczne, ejdetyczne, ontologiczne, transcendentálne. Najdojrzalszą postacią teoria Lotza znalazła w pracy z 1978 r.³³ Autorem trzeciej koncepcji doświadczenia transcendentálního był wreszcie K. RAHNER, który nadał jej najbardziej wyraźne znamiona teologiczne³⁴.

Wszyscy ci autorzy, mówiąc o „doświadczeniu” transcendentálnym, musieli, podobnie jak Husserl, zaakceptować szerokie i analogiczne rozumienie doświadczenia, obejmując tą nazwą i takie akty, które nie łączą się z naocznością zmysłową. Lotz odróżniał dwa typy oglądu. Określał je nazwami, dla których trudno znaleźć polskie odpowiedniki. Pierwszy typ oglądu, *das Schauen (intueri)*, oznaczał naoczność zmysłową. Ogląd drugiego typu, *das Sehen (videre)*, był aktem bezpośredniego i naocznego uchwycenia innych treści poznawczych niż zmysłowe³⁵. O szerokim rozumieniu doświadczenia świadczą też przymiotniki, używane głównie przez Müllera i Lotza, służące do charakterystyki różnych odmian doświadczenia: ontycznego, ejdetycznego, ontologicznego, transcendentálního, metafizycznego, religijnego.

³⁰ Przynależność M. Müllera do Szkoły Maréchala jest kontrowersyjna. Przyjmuję jednak takie zakwalifikowanie tego myśliciela za sugestiami J.B. Lotza i O. Mucka. Zob.: J.B. LOTZ, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, w: K. BERNATH (red.), *Thomas von Aquin*, t. II, Darmstadt 1981, s. 441–445; O. MUCK, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule — Transzendentalphilosophie als Metaphysik*, w: E. CORETH i in. (red.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. II, Graz–Wien–Köln 1988, s. 591, 594.

³¹ M. MÜLLER, *Expérience et histoire*, Louvain–Paris 1959, s. 11–12, 20–23, 77–88; por. TENZE, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg–München 1971, s. 46–59, 223–260, 300–305; TENZE, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg–München 1986⁴, s. 81–96, 193–202.

³² J.B. Lotz, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, AF 19(1956), z. I, s. 79–121. Przedruk w: TENZE, *Der Mensch im Sein*, Freiburg–Basel–Wien 1967.

³³ TENZE, *Transzendente Erfahrung*.

³⁴ K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, s. 161–176; TENZE, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. X, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, s. 133–144; TENZE, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszowski, Warszawa 1987, s. 19–38, 48–63.

³⁵ LOTZ, *Metaphysische*, s. 456.

Opracowane w Szkole Maréchal koncepcje doświadczenia transcendentального wraz z ich metafizycznymi i teologicznymi implikacjami, wydają się tak radykalnie różne od teorii Husserla i jej konsekwencji w formie idealizmu transcendentального, że samo ich porównywanie zdaje się być nieporozumieniem. Faktycznie, niemożliwe jest uzgodnienie rezultatów, do jakich w obu przypadkach doprowadziło odwołanie się do doświadczenia transcendentального. Można jednak dokonać porównania struktur procedur, w jednym i drugim przypadku prowadzących do aktu doświadczenia transcendentального. W wyniku takiego porównania dostrzegalne stają się w tych strukturach pewne analogiczne momenty.

Charakterystyczną cechą zarówno teorii Husserla, jak i porównywanych obecnie z nią koncepcji, jest nastawienie refleksyjne, w efekcie którego doświadczenie transcendentálne realizuje się w obszarze ludzkiej podmiotowości. Müller i Lotz dość szczegółowo opisywali konsekwencje, wynikające ze zmiany intencji aktu poznawczego, która ze świata zewnętrznego (doświadczenie ontyczne) przenosi się na akty podmiotu. Zmiana ta umożliwia interioryzację (*Verinnerlichung*) treści poznawczych oraz realizację dalszych szczebli doświadczenia transcendentálního, tzn. doświadczenia ejdetycznego, ontologicznego (Müller, Lotz), metafizycznego i religijnego (Lotz, Rahner). Przedstawiane przez Müllera i Lotza opisy doświadczenia ejdetycznego tak bardzo przypominają charakterystykę oglądu ejdetycznego, że bez wątpienia można tu mówić o wpływie fenomenologii.

Tomiści transcendentalizujący, podobnie jak Husserl, widzieli potrzebę zastosowania w procesie refleksji aktu redukcji, czy też abstrakcji, polegającą na pominięciu niektórych elementów poznania i zatrzymaniu intencji na innych. U Husserla redukcja transcendentálna, *epoché*, przybrała najbardziej radykalny charakter, biorąc w nawias całe naturalne nastawienie, łącznie z tezą o istnieniu. Redukcja stosowana przez tomistów transcendentalizujących miała inny nieco charakter. Polegała ona na przesuwaniu intencji z elementów jawiących się na pierwszym planie na te, które obecne były w tle. Autorzy mówili tu o tym, co doświadczane tematycznie (*explicite*) i nietematycznie (*implicite*). Nietematycznie doświadczane, a właściwie współdoświadczane, są aprioryczne warunki możliwości ludzkich aktów, bez których nie mogłyby się one dokonać. Poznanie tematyczne nie zwraca na nie uwagi. Jednakże ich wydobycie, dzięki doświadczeniu transcendentálnemu, prowadzi do ważnych konsekwencji metafizycznych i teologicznych. Istotnym elementem tego wydobywania implikowanych warunków możliwości jest uświadomienie sobie ich nieintencjonalnego „współstwierdzania” (*Mit-Bejahung*) podczas dokonywania innych aktów intencjonalnych. Sama operacja ujawniania warunków możliwości przypomina nieco Husserlowskie wydobywanie zasobów doświadczenia transcendentálního, zaś „współstwierdzanie” jest czynnością zbliżoną do opisanych w *Medytacjach* czynności współdomniemywania oraz współprezentowania.

Doświadczenie transcendentalne miało posłużyć zarówno Husserlowi, jak i Müllerowi, Lotzowi, czy Rahnerowi, jako akt odkrywający fundamenty (*Grund*). Wszyscy wymienieni autorzy byli też przekonani o tym, że do tych fundamentów dotarli, aczkolwiek różnie je interpretowali. Husserl uznał za ostateczny fundament oczywistość sfery *ego* transcendentalnego i w *Ideach* nazwał je nawet bytem absolutnym. Zorientowani metafizycznie autorzy ze Szkoły Maréchała nie zamknęli swych poszukiwań fundamentów w sferze subiektywności, ale prowadząc je poprzez obszar bytu, docierali ostatecznie do Boga jako ostatecznej podstawy i warunku możliwości istnienia całej rzeczywistości.

W obu prezentowanych typach doświadczenia transcendentalnego podobny charakter posiada też uzyskiwane poznanie. Jest to poznanie ubogie w treści, ale odznaczające się wysokim (czy wręcz najwyższym) stopniem oczywistości. Oczywistość ta dotyczy jednak nie tyle treści poznawanych stanów rzeczy, ile raczej samych struktur i form podmiotu poznającego, aktów poznawczych, a w przypadku tomistów transcendentalizujących — także struktur i form realnych przedmiotów.

Wskazane wyżej analogie, dostrzegane w strukturach różnych typów doświadczenia transcendentalnego, upoważniają do stwierdzenia, że wpływ fenomenologii Husserla wykroczył poza granice środowiska fenomenologów. Co się zaś tyczy teorii doświadczenia transcendentalnego, to można wręcz zaryzykować pogląd, że spotkała się ona z żywszym oddźwiękiem właśnie poza granicami tego środowiska niż w ich obrębie. Pomimo odmiennych funkcji przypisywanych aktowi doświadczenia transcendentalnego oraz tak różnych konsekwencji, do jakich doprowadziła ich realizacja, można chyba zaliczyć do tej samej tradycji szeroko pojętej filozofii transcendentalnej zarówno Husserlowską koncepcję doświadczenia transcendentalnego, jak i teorie autorstwa filozofów ze Szkoły Maréchała.

Die transzendente Erfahrung in der Phänomenologie von Husserl

Zusammenfassung

Der Begriff der transzendentalen Erfahrung wurde in die philosophische Sprache von E. Husserl (in seinen *Cartesischen Meditationen*) eingeführt. Andere Konzeptionen der transzendentalen Erfahrung formulierten auch die Vertreter des sog. transzendentalen Thomismus (M. Müller, K. Rahner, J.B. Lotz), der christlichen Philosophie (K. Albert, L. Oeing-Hanhoff, R. Schaeffler, G. Siewerth) und der transzendentalen Philosophie (H. Krings, J.M. Martinez de Maranon). Es scheint, daß die Husserls Konzeption ein Ausgangspunkt für andere Auffassungen war.

Der Artikel bespricht zuerst die Bedeutung der Erfahrung in der Phänomenologie von Husserl, und zwar in dessen Werken: *Logische Untersuchungen*, *Ideen der reinen Phänomenologie*, *Erfahrung und Urteil*, *Formale und transzendente Logik*. Danach präsentiert

er die in *Cartesianischen Meditationen* enthaltene Konzeption der transzendentalen Erfahrung. Der nächste Teil des Textes analysiert die Struktur und die Funktionen der transzendentalen Erfahrung. Die Grundfunktion dieser Erfahrung in der Husserls Phänomenologie ist eine transzendente Begründung der menschlichen Erkenntnis. Der letzte Abschnitt dieses Beitrags enthält einen Vergleich der Auffassung der transzendentalen Erfahrung von Husserl mit den von M. Müller, K. Rahner und J.B. Lotz formulierten Konzeptionen dieser Erfahrung. Der Autor des Artikels stellt die These auf, daß die oben erwähnten Konzeptionen eine analogische Struktur haben.