

P i o t r Ł a c i a k

Husserl a podstawowe pytanie metafizyki

Słowa kluczowe: fenomenologia, istnienie świata, pytanie „dlaczego?”, racja dostateczna, konstytucja transcendentalna

Celem artykułu jest zakwestionowanie czysto opisowej interpretacji fenomenologii, w świetle której fenomenologia aspiruje do miana transcendentalnej teorii poznania, neutralizującej wszelką metafizykę i tym samym zawieszającej problematykę, jaką generuje metafizyczne pytanie „dlaczego?”. Taka interpretacja fenomenologii zapoznaje zasadniczą, chociaż niejednokrotnie ukrytą, intencję Husserla, wpisując jego myśl jednoznacznie w paradygmat filozofowania dystansującego się, przynajmniej *explicite*, od rozstrzygnięć metafizycznych. Odparcie tej interpretacji wymaga tym samym swoistej hermeneutyki tekstów Husserlowskich, odsłaniającej metafizyczne implikacje fenomenologii transcendentalnej.

Teza artykułu brzmi: pierwotną i zarazem ostateczną motywacją Husserlowskiego filozofowania jest zdziwienie, skłaniające do postawienia metafizycznego pytania „dlaczego?”, w Leibnizjańskim sformułowaniu: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, pytania, którego źródłem okazuje się doświadczenie możliwości nieistnienia świata (unicestwienia świata). Pytanie to wchodzi w zakres metafizyki, której przedmiotem są fakty w ich teleologicznej strukturze, odróżnionej przez Husserla od transcendentalno-egzistencjalnej teorii poznania, badającej konieczne warunki możliwości zjawiania się przedmiotów w świadomości (por. Husserl 1988: 229–230; Łaciak 2015: 255–277). Samą relację między świadomością i rzeczywistością należy rozumieć w sensie warunkowania apriorycznego, tak że świadomość – jak zauważa Rudolf Boehm (por. Boehm 1968: 99; Boehm 1981: 55–57) – w żadnym wypadku nie stanowi racji dostatecznej istnienia rzeczywistości, którą warunkuje, i to właśnie swoista

niekompatybilność koniecznych warunków możliwości realnego bytu i jego racji dostatecznej daje fenomenologowi sposobność do postawienia pytania „dlaczego?”, pytania o rację dostateczną faktu, że coś jest.

Pytanie o rację dostateczną faktów prowadzi do absolutnej podstawy, jaką jest Bóg, podstawy, która nie jest rozumiana „w sensie jakiejś rzeczowo kauzalnej przyczyny”, lecz jako ostateczna teleologiczna podstawa faktycznej rzeczywistości (Husserl 1975: 177; por. Łaciak 2015: 272–277). Dlatego „oprócz absolutnej subiektywności – komentuje Hubert Hohl – jako transcendentalnej podstawy (*transzendentaler Grund*) wszelkiego bytu jako sensu bytowego mamy właściwie jeszcze inną «absolutność» jako rację dostateczną (*zureichender Grund*) wszelkich faktyczności (...)” (Hohl 1962: 86). Objasnienie racji dostatecznej faktów przekracza już jednak ramy tego tekstu i wymagałoby odrębnych analiz. W artykule autor stawia sobie jedynie za cel wykazanie konieczności postawienia pytania „dlaczego?” w fenomenologii, nie wskazując możliwości odpowiedzi na nie. Konieczność tę wymuszają same opisy fenomenologiczne, ponieważ to właśnie przeprowadzany w fantazyjnej naoczności wgląd w możliwość nieistnienia świata odsłania irracjonalność faktu jego istnienia, rozbudzając potrzebę poszukiwania ostatecznej podstawy wszelkich faktów.

Pytanie „dlaczego?” jako podstawowe pytanie metafizyki

Według Arystotelesa pytanie „dlaczego?” leży u podstaw wiedzy naukowej, zorientowanej na wykrywanie przyczyn, bo „wiedzieć dlaczego, to tyle, co znać przyczynę”, tak że poznanie naukowe jest poznaniem „rzeczywistej przyczyny”, dzięki której rzecz jest (Arystoteles 1990: 75a, 71b). W konsekwencji pytanie „dlaczego?” okazuje się pytaniem o przyczynę i jako takie stanowi fundamentalne pytanie metafizyki, czyli nauki badającej rzeczywistość w aspekcie pierwszych i ostatecznych przyczyn. Wiedzę naukową jako – żeby tak powiedzieć – wiedzę „dlatego że” Arystoteles przeciwstawia poznaniu zmysłowemu jako wiedzy „że”: doświadczenie zmysłowe dostarcza nam poznania poszczególnych faktów, poznania, „że tak jest” i „że coś jest”, ale nie daje odpowiedzi na pytanie, dlaczego coś jest czy też dlaczego jest tak a nie inaczej (Arystoteles 1996: 981b, 1022a, 1041a). Zauważmy, że Arystoteles odróżnia wprawdzie kwestię „czy coś jest” od kwestii „czym coś jest”, ale nie stawia problemu istnienia, bo według Greków „być” oznacza „być czymś określonym”, nie zaś „istnieć” (por. Arystoteles 1990: 89b; Blandzi 1992: 42–57). W tym kontekście w *Analitikach wtórych* czytamy, że „to, «czym rzecz jest» i «dlaczego jest», jest jednym i tym samym”, a „znać naturę jakiejś rzeczy, to

tyle, co znać przyczynę” (Arystoteles 1990: 90a). Stąd wniosek, że „pytanie «dlaczego?» rozumie się zawsze tak: «dlaczego coś czemuś przysługuje?»” (Arystoteles 1996: 1041a).

Jeżeli jednak zaakcentujemy fakt istnienia czegoś, to podstawowym pytaniem metafizyki nie będzie już pytanie esencjalne: „dlaczego coś czemuś przysługuje?”, lecz pytanie egzystencjalne: „dlaczego w ogóle istnieje coś?”, w stosunku do którego wszelkie pytania esencjalne okazują się wtórne, ponieważ zakładają fakt istnienia czegoś i są pytaniami o naturę tego, co istnieje. Gottfried W. Leibniz formułuje to podstawowe pytanie metafizyki jako pytanie o rację dostateczną faktu istnienia czegoś:

Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak a nie inaczej (Leibniz 1995: 103).

Leibniz dodaje zatem, że pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” implikuje dalsze pytanie dotyczące sposobu istnienia rzeczy, pytanie, które można uznać za równoważne sformułowaniu: „dlaczego coś istnieje tak a nie inaczej?”¹.

Uznając za Heideggerem Leibnizjańskie pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” za podstawowe pytanie metafizyki, zastanowimy się najpierw nad ogólną strukturą owego pytania i zbadamy źródła, z jakich ono wypływa. Martin Heidegger pisze wprost, iż fakt, „ż e b y t j e s t”, stanowi „cud nad cudy” (Heidegger 1999b: 266)². Ten cud wywołuje w poznającej świadomości zdziwienie, uznane przez Platona i Arystotelesa za początek filozofowania, i to właśnie zdziwienie skłania do postawienia metafizycznego pytania „dlaczego?”.

Zdziwienie – zaznacza Władysław Stróżewski – polega na tym, że widzimy, iż jest tak, choć mogłoby być inaczej, iż coś jest, choć mogłoby nie być. Możliwość zdziwienia wynika więc z faktu jakiegoś t a k i możliwości jakiegoś n i e. Albo po prostu z doświadczenia obejmującego w swej szczególnej jedności i t a k, i n i e (Stróżewski 1994b: 8).

Zdziwienie można rozumieć jako stan umysłu, jeżeli umysł uznaje za niewątpliwy fakt, że coś jest lub jakoś jest, a zarazem jest świadom, że mogłoby nie być lub być inaczej. Zdziwienie przeciwstawia się zwątpieniu, które oznacza stan umysłu, jeżeli umysł jest świadom, że zarówno racje przemawiające za uznaniem czegoś za prawdziwe, jak i przeciwne temu uznaniu są jednakowo

¹ Bogusław Paż rozróżnia trzy wersje Leibnizjańskiego pytania „dlaczego?»: „(1) «Dlaczego coś jest», (2) «Dlaczego jest takie a nie inne?» oraz (3) «Dlaczego jest w taki a nie inny sposób?»” (Paż 2007: 79).

² Martin Heidegger podstawowe pytanie metafizyki stawia podobnie jak Leibniz: „Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej Nic” (Heidegger 1999c: 326).

prawomocne, toteż wątpliwy umysł pozostaje w stanie duchowej niepewności (por. Kant 2003: 61). Zdziwienie, w przeciwieństwie do zwątpienia, odznacza się zatem pewnością w odniesieniu do uznawanych faktów, ale tej pewności nie można utożsamić z niepowątpiewalnością, to znaczy niemożliwością pomyślenia ich nieistnienia bądź istnienia inaczej, ponieważ niepowątpiewalność okazuje się stanem umysłu, który wyklucza wszelkie możliwe alternatywy. Tak więc zdziwienie sytuuje się między zwątpieniem i niepowątpiewalnością.

Martin Heidegger akcentuje szczególnie mocno nie tylko związek między zdziwieniem i pytaniem „dlaczego?”, lecz także między tym pytaniem i nicością, twierdząc wręcz, że „nicność wymusza” pytanie metafizyczne (Heidegger 1999a: 111):

Tylko na podstawie zdziwienia, to znaczy ujawnienia się nicości, może się pojawić „dlaczego?”. Tylko dzięki temu, że „dlaczego?” jest możliwe jako takie, możemy w określony sposób zapytywać o podstawy, o zasady i uzasadniać (Heidegger 1999a: 110).

Zdaniem Heideggera, pytanie metafizyczne jest wyrazem specyficznego doświadczenia, doświadczenia nicości, jakim jest trwoga, bo to właśnie „trwoga ujawnia nicotę” (Heidegger 1999a: 102), tak że trwoga w jakimś sensie jest spokrewniona ze zdziwieniem. Jeżeli zdziwienie określimy jako cudowny stan fascynacji metafizycznym faktem, że byt jest, to w tej fascynacji objawia się zarazem trwoga przed doświadczaną w samym zdziwieniu nicością.

Według samego Heideggera, pytanie metafizyczne nie jest jednak pytaniem o rację, lecz o Nic (*Nichts*), umożliwiające postawienie tego pytania, Nic tożsame z Byciem (*Sein*), które należy odróżnić od bytu (*Seiende*). Jeżeli jednak, wbrew Heideggerowi i zgodnie z tradycją, pytanie „dlaczego?” rozumiemy jako pytanie o rację – a taką wykładnię tego pytania przyjmujemy w prezentowanym tekście – to doświadczeniem metafizycznym okazuje się nie tyle doświadczenie nicości, ile doświadczenie możliwości nieistnienia tego, o co pytamy. W tym kontekście Władysław Stróżewski pisze:

Pytanie metafizyczne odwołuje się do szczególnego doświadczenia rzeczywistości, w którym ujawnia się możliwość jej nieistnienia. Bez tego rodzaju doświadczenia pytanie: „dlaczego raczej jest coś aniżeli nic?”, nie miałoby uzasadnienia (Stróżewski 1983: 182).

Nie ulega wątpliwości, że pytania „dlaczego?” nie można postawić w odniesieniu do bytu bezwzględnie koniecznego, bo wyklucza on pytanie o rację. Przedmiot tego pytania – jak zauważa Arystoteles – nie może również być pojmowany zupełnie prosto, jako że „to, czego rozumienie jest proste, nie może być przedmiotem takiego badania” (Arystoteles 1996: 1041b), a „pytać się, dlaczego rzecz jest sobą samą, to nie pytać o nic” (Arystoteles 1996: 1041a). Skoro to, co pojmuje się prosto, jako coś niezłożonego czy jako coś, co istnieje samo

przez się, pozostaje poza zasięgiem pytań, „pytanie trzeba stawiać wyraźnie” (Arystoteles 1996: 1041b), to znaczy w ramach badań należy rozróżnić elementy badanej rzeczywistości i określić ich wzajemny stosunek do siebie w kontekście zasady organizującej ich jedność. Jeżeli chodzi o samo pytanie „dlaczego?”, to po pierwsze, zakłada ono – jak mówi Arystoteles – wiadomy fakt, „że tak jest” i „że coś jest” (Arystoteles 1996: 1041a), w przeciwnym razie pytanie to nie miałyby sensu; fakt, któremu odmawia się konieczności, fakt o złożonej strukturze, który stanowi urzeczywistnienie jednej z przynajmniej dwóch różnych możliwości; po drugie, suponuje „istnienie takiego «czegoś», wobec czego pytania tego nie da się postawić” (Stróżewski 1994c: 352), to znaczy istnienie czegoś, co jest racją dostateczną tego, o co pytamy. Fakt, „że tak jest” i „że coś jest” okazuje się w istocie faktem niezrozumiałym, domagającym się objaśnienia, toteż pytanie „dlaczego?” – odwołajmy się jeszcze raz do Władysława Stróżewskiego – „odsłania pewną tajemniczość i irracjonalność samego, że jest tak a tak, samego zaistnienia” (Stróżewski 1994a: 287).

Eksperyment unicestwienia świata jako doświadczenie możliwości nieistnienia świata

Podstawowe pytanie fenomenologii (...) – komentuje Eugen Fink – można sformułować jako pytanie o *pochodzenie świata* (Fink 1966b: 101).

Jest to zarazem – dodaje Fink – odwieczne ludzkie pytanie, na które próbuje odpowiedzieć mitologia, religia, teologia i wszelka spekulacja filozoficzna. To odwieczne ludzkie pytanie w fenomenologii daje się w istocie sformułować jako pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Wydaje się, że to metafizyczne pytanie jest skrycie założonym motywem przewodnim Husserlowskich rozważań na temat eksperymentu unicestwienia świata. Sam eksperyment unicestwienia świata, jakim Husserl posługuje się w *Ideach I*, można potraktować nie tylko jako koronny argument za dostrzeżoną przez Kartezjusza asymetrią między istnieniem świadomości a istnieniem świata, argument sformułowany w ramach tzw. kartezjańskiej drogi do redukcji, lecz także jako metafizyczną motywację Husserlowskiego filozofowania.

Husserl, rozważając możliwość nieistnienia świata, mocno akcentuje, że świat istnieje, chociaż mógłby nie istnieć, tak że w fenomenologii faktycznie istniejący świat jest tym czymś, wobec czego można postawić pytanie „dlaczego?”.

Istnienie jakiegoś świata – czytamy w *Ideach I* – jest odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi [określonymi] ukształtowaniami istoty. Nie da się jednak zrozumieć w sposób naoczny, że doświadczenia aktowe mogą przebiegać

tylko w takich formach związków; (...) da się pomyśleć, że w procesie doświadczenia roi się od nie dających się wyrównać niezgodności, i to nie tylko dla nas, lecz w sobie nie dających się wyrównać, tak iż doświadczenie całe na raz okazuje się odporne w stosunku do roszczenia, by kiedykolwiek miało jednoznacznie trwale utrzymać swoje uznawanie w bycie rzeczy (*Dingsetzungen*), da się pomyśleć, że z jego systemu (*Zusammenhang*) znikają trwale prawidłowe uporządkowania wyglądków, ujęć, zjawisk – że nie ma już więcej świata (Husserl 1975: 146–147).

Realny świat nie musi istnieć dlatego, że ma sens presumpcyjnego istnienia. To, że świat jest, stanowi niewątpliwy fakt, a uznanie tego faktu dokonuje się na mocy presumpcji, że przyszły ciąg doświadczeń będzie stale potwierdzał jego dotychczasowy, jednoznaczny przebieg, jako że nie można wykluczyć możliwości rozpląnięcia się doświadczenia w natłoku zjawisk, możliwości unicestwienia świata (por. Husserl 1973a: 288–291). W ten sposób idea unicestwienia świata jest rezultatem wglądu w istotową możliwość zmiany przebiegu doświadczenia, a sama możliwość nieistnienia świata nie jest pustą, logiczną możliwością, lecz tkwiącą w procesie doświadczenia możliwością totalnego załamania się jednoznacznie przebiegających, presumpcyjnie umotywowanych związków przeżyciowych. Z tego punktu widzenia eksperyment unicestwienia świata jest nie tyle eksperymentem myślowym, ile swoistym doświadczeniem, dodajmy: doświadczeniem możliwości nieistnienia świata, doświadczeniem *par excellence* metafizycznym, stanowiącym źródło pytania „dlaczego?”.

Jeśli świat nie musi istnieć, to uznanie istnienia świata nie spełnia wymogu oczywistości apodyktycznej, utożsamionej z niepowątpiewalnością, to znaczy oczywistości, która wyklucza możliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy i stanów rzeczy (por. Husserl 1982: 22–25). Zaznaczmy dobitnie, że według Husserla realny świat wprawdzie nie musi istnieć, ale istnieje niewątpliwie. Nie można bowiem powiedzieć, że byt świata jest wątpliwy, to znaczy, że racje przemawiające za jego istnieniem i nieistnieniem są jednakowo prawomocne. Husserl pisze wprost:

To, że świat istnieje, że jako rzeczywistość istniejący wszechświat jest dany stale, w ciągłym doświadczeniu prowadzącym do powszechnej jednoznaczności, jest całkiem niewątpliwe (Husserl 1978: 68).

Precyzując określenia, można powiedzieć, że istnienie świata jest faktem niewątpliwym, ale nie faktem niepowątpiewalnym:

Świat nie jest wątpliwy w tym sensie, jakoby istniały rozsądne motywy, które by się liczyły wobec ogromnej siły jednoznacznego doświadczenia, ale w tym sensie, że da się pomyśleć wątpliwość, a jest tak, gdyż możliwość nieistnienia jako zasadnicza możliwość nigdy nie jest wykluczona (Husserl 1975: 139–140).

Istnienie świata jako fakt niewątpliwy, acz powątpiewalny, to znaczy możliwy do podważenia, budzi w świadomości zdziwienie, które – jak zaznaczyliśmy wcześniej – lokuje się między zwątpieniem a niepoważnością. Innymi słowy, skoro świat istnieje, chociaż mógłby nie istnieć, istnienie świata sprawia, że poznająca świadomość odczuwa zdziwienie, motywujące ją do postawienia pytania, dlaczego świat jest, skoro mógłby nie być (por. Łaciak 2015: 269–270). Zdaniem Finka, to właśnie zdziwienie jest pierwotnym motywem Husserlowskiego filozofowania, bo zdziwienie powoduje rozbudzenie problematyczności przekraczającej horyzont nastawienia naturalnego, problematyczności w znaczeniu zagadkowości tego, co naturalnie samozrozumiałe (por. Fink 1966b: 115–116; Fink 1966a: 182–184). Ta zagadkowość określa istotową strukturę zdziwienia, które, w odróżnieniu od zwątpienia, daje impuls do uczynienia zrozumiałym irracjonalnego faktu istnienia świata. Świat – pisze Husserl – „co do swego istnienia (*Existenz*) i swego istnienia tak a tak (*Sosein*) jest faktem irracjonalnym” (Husserl 1973a: 289). Husserl, mówiąc o irracjonalności faktu istnienia świata, przyznaje zarazem, że to raczej „racjonalność, która tkwi w rzeczywistym i możliwym związku zjawisk i umożliwia trwającą jedność rzeczy i jedność świata, (...) byłaby faktem irracjonalnym” (Husserl 1973a: 289). Prawdziwy byt świata jest odniesiony do rozumu i poza nim jest niczym, ponieważ „w s z ę d z i e prawdziwe istnienie jest idealnym celem, zadaniem *episteme*, «rozumu», przeciwstawionym istnieniu, które jest jedynie mniemane i bez pytania zrozumiałe jako «oczywiste» w *doxa*” (Husserl 1999: 15). Otóż faktycznie istniejący świat daje się rozumowo wykazać w jednoznacznym przebiegu doświadczeń, w którym aktualne spostrzeżenia wskazują możliwość przyszłych, zgodnych z nimi związków spostrzeżeniowych, a ta możliwość nie jest pustą możliwością, lecz m o ż l i w o ś c i ą r o z u m o w ą, umotywowaną presumpcyjnym charakterem istnienia proklamowanej w niej rzeczywistości, która ze swej strony jest ciągłą realizacją owej możliwości. Skoro nie można wykluczyć „nierozumowej” możliwości unicestwienia świata, ta rozumowa możliwość okazuje się realną możliwością, która „nie jest *a priori* z góry dana, ale *a posteriori* uzasadniana” (Husserl 1973a: 290). W konsekwencji w samym fakcie istnienia świata manifestuje się jedność rzeczywistych i możliwych wielości zjawisk, jedność, która urzeczywistnia cudowną racjonalność. To właśnie racjonalność faktycznego świata w jego zadziwiającej celowości w sensie zgodności przyrody z subiektywnością w myśleniu i doświadczeniu okazuje się cudem (*Wunder*) (por. Husserl 1956: 394; Husserl 2014: 174–175). Tak więc – jak powie Klaus Held – to nie „fakt w swym czystym «że»”, lecz „fakt w swej strukturze teleologicznej” rozbudza filozoficzne zdziwienie i dopuszcza pytanie o podstawę (Held 1966: 177–178; por. Boehm 1968: 104). Dodajmy, odwołując się do Kerna, iż jest to „fakt, że faktycznie dana rzeczywistość odpowiada teoretycznym i praktycznym ideałom rozumu (irracjonalny fakt racjonalności świata)” (Kern 1975: 338).

Fenomenologia i pytanie o rację dostateczną faktów

Fenomenolog nie kwestionuje zatem pewności istnienia świata, lecz próbuje ją zrozumieć. Pewność istnienia świata jest pewnością przeświadczeniową, i tę przeświadczeniową pewność Husserl nazywa w *Ideach I* generalną tezą nastawienia naturalnego, to znaczy nieuświadomionym, zrozumiałym samo przez się uznaniem istnienia świata, przenikającym całe nasze naturalne doświadczenie (por. Husserl 1975: 86–88). Teza generalna okazuje się przeświadczeniem samozrozumiałym, ponieważ w nastawieniu naturalnym jest spełniana bezrefleksyjnie i w tym nastawieniu nie może być rozpoznane źródło jej prawomocności. Przyjmując postawę fenomenologiczną, tezę nastawienia naturalnego poddajemy krytycznej refleksji i tym samym problematyzujemy ważność naszego naiwnego uznawania świata. Krytyczna problematyzacja tego, co zrozumiałe samo przez się, implikuje zawieszenie jego obowiązywania, bo to, co samozrozumiałe, można tematyzować wtedy, gdy zdystansujemy się od niego. Od krytyki poznania nieodzowna jest zatem *epoché*, tzn. zawieszenie tego, co w naszym nastawieniu naturalnym uchodzi za bezproblematyczne. Ścisłej mówiąc, filarem metody fenomenologicznej jest redukcja transcendentna, polegająca na zawieszeniu tezy nastawienia naturalnego, zawieszeniu, umożliwiającym badanie jej pod kątem podstawy prawomocności. Zdaniem Finka, sama redukcja ma swe źródło w zdziwieniu, które sprawia, że właściwa postawie naturalnej, zrozumiała sama przez się wiara (*Glaube*) w istnienie świata staje się niezrozumiała i wymaga rzeczywistego zrozumienia (por. Fink 1966b: 115–116). Wydaje się, że według Husserla pierwotnym impulsem filozofowania okazuje się możliwość nieistnienia świata, możliwość, która odsłania irracjonalność faktu jego zaistnienia, a sama redukcja jest pierwotnie motywowana potrzebą zniesienia owej irracjonalności, uczynienia zrozumiałym tego, co skrywa swój irracjonalny charakter pod postacią zrozumiałości samej przez się. Jeżeli fenomenologiczna *epoché* oznacza wyzwolenie z mocy naiwnej, zrozumiałej samej przez się, acz irracjonalnej wiary w istnienie świata, to należy przyznać rację Finkowi, że nie jest ona żadnym neutralnym, czysto teoretycznym, intelektualnym zabiegiem, lecz „obejmującym całego człowieka duchowym samoporuszeniem”, samoporuszeniem dramatycznym, sięgającym korzeni jego istnienia, wytrącającym go z bezrefleksyjnego (naturalnego) życia, w którym nie pyta o byt jako byt, i podobnie jak zdziwienie pozostaje w związku z nastrojami, które wypływają z głębi jego istoty, takimi jak: strach, trwoga czy przerażenie (Fink 1966c: 160–161; Fink 1966a: 182–183).

Zawieszenie tezy nastawienia naturalnego prowadzi do świadomości transcendentnej, jako „ostatecznego źródła, z jakiego czerpie swe soki generalna teza [dotycząca] świata” (Husserl 1975: 113–114), zgodnie z zasadą, że „świat sam cały swój byt posiada jako «sens», który zakłada absolutną świadomość jako pole [operacji] nadawania sensu” (Husserl 1975: 171). W języku Husserla oznacza to, że faktycznie istniejący świat konstytuuje się w świadomości, ponieważ istnienie świata jest korelatem jednozgodnie przebiegających związków doświadczeniowych, a sama konstytucja nie jest niczym innym niż wyrazem korelacji między świadomością i światem, korelacji, w ramach której zależność świata transcendentnych rzeczy od świadomości ma sens zależności ejdetycznej (apriorycznej: w znaczeniu koniecznych warunków możliwości), nie zaś realnej: w sensie naturalno-przyczynowego uwarunkowania.

Gdy twierzymy – pisze Dan Zahavi – że podmiot stanowi warunek możliwości zjawiania się przedmiotów, nie zakładamy stosunku przyczynowego między podmiotem a przedmiotem, przeciwnie, chodzi nam właśnie o typ warunkowania nieprzyczynowego (Zahavi 2012: 99).

W tym kontekście w *Erste Philosophie* czytamy, że „byt i przebieg przyrody pozostaje w cudownym stosunku istotowym do *ego*, a dokładniej do przebiegu możliwych dla mnie przeżyć doświadczeniowych” (Husserl 1956: 337), co oznacza, że wszelki możliwy przedmiot realnie istniejący konstytuuje się w świadomości w tym znaczeniu, że jest korelatem i *de i* jednozgodnie przebiegającego związku doświadczeń. Ścisłej mówiąc, jeżeli świadomość jest koniecznym warunkiem możliwości transcendentnych rzeczy, to warunek ten wyraża w ejdetycznej ogólności i konieczności (to znaczy niezależnie od wszelkiego rzeczywistego istnienia odpowiednich podpadających pod istotę przypadków jednostkowych) prawo, że odniesienie do świadomości musi przysługiwać wszelkiemu przedmiotowi realnemu, aby mógł być w ogóle przedmiotem tego rodzaju.

Aby wypełnić ostateczny cel wszelkiego filozofowania, jakim jest objaśnienie niezrozumiałego faktu, że byt jest, fenomenologia obejmuje również problematykę ostateczną, problematykę metafizyczną, dotyczącą nie możliwości, lecz faktów, sprowadzającą się do pytania o ich podstawę (por. Husserl 1956: 70, 188). Zdaniem Boehma, rozstrzygające znaczenie dla przejścia od pytań esencjalnych do pytania metafizycznego, przejścia od możliwości do faktycznie istniejącej rzeczywistości, ma rozróżnienie między koniecznym warunkiem możliwości a racją dostateczną. Komentator ten zaznacza, że według Husserla świadomość jest wprawdzie koniecznym warunkiem możliwości świata, nie zaś racją dostateczną jego faktycznego istnienia (por. Boehm 1968: 99; Boehm 1981: 50, 55–57), określając w następujący sposób różnicę między koniecznym warunkiem możliwości a racją dostateczną: konieczny warunek

możliwości „jest czymś, bez czego to, czego jest koniecznym warunkiem możliwości, nie może być” (Boehm 1981: 46), to znaczy warunek ten okazuje się „konieczną podstawą, bez której to, co (...) w niej ugruntowane, nie może być, aczkolwiek *nie przez nią* już jest” (Boehm 1965: 213), podczas gdy „racja dostateczna jest czymś, przez co to, czego jest racją dostateczną, zostaje faktycznie uskutecznione” (Boehm 1981: 46). W ten sposób świadomość transcendentna jest koniecznym warunkiem możliwości świata transcendentnych rzeczy, warunkiem, bez którego to, co realne, nie może być, ale nie dzięki któremu faktycznie jest. W konsekwencji byt immanentny, jakim jest świadomość transcendentna, nie jest w tym sensie absolutem, że mógłby inne byty, w szczególności byty realne, stwarzać, a badanie koniecznych warunków możliwości realnego świata w żadnym wypadku nie rozwiązuje problemu jego ostatecznej podstawy, lecz skrycie sponuje pytanie o rację wystarczającą istnienia świata (por. Boehm 1968: 101; Boehm 1981: 56). Nie można zatem powiedzieć, że realny świat istnieje faktycznie d z i ę k i świadomości, a świadomość jest jedynym warunkiem świata (por. Zahavi 2012: 100).

Świadomość nie jest racją dostateczną istnienia świata dlatego, że transcendentna konstytucja świata nie wynika z istoty subiektywności.

(...) konstytucja – komentuje Kern – nie dokonuje się (...) z własnej istoty lub własnej „mocy” życia transcendentnego. To, że m o ż e ono twórczo konstytuować jakiś kosmos i właśnie t e n kosmos, (...) nie tkwi w nim samym, lecz jest dla niego ostatecznie „łaską” (...). Subiektywność transcendentna nie jest wystarczającą podstawą bytu świata. Według Husserla konstytucja świata nie jest zatem własnym dziełem subiektywności transcendentnej, lecz okazuje się czymś jej radykalnie danym, jak powie Husserl, cudem (Kern 1964: 298).

Konstytucja świata nie wynika z istoty subiektywności, bo strumień świadomości jest czymś faktycznym, i jako taki nie musi przebiegać tak, jak przebiega, a w konsekwencji nie musi konstytuować świata (por. Husserl 2014: 164–165; Łaciak 2015: 268–272). Jeżeli jednak konstytucja świata nie wynika z istoty subiektywności, to co jest jej racją? Skoro świadomość nie musi konstytuować świata, to dlaczego świat konstytuuje? Nieprzypadkowo Husserl mówi o „irracjonalności faktu transcendentnego, który wyraża się w konstytucji faktycznego świata i faktycznego życia duchowego” (Husserl 1956: 188). Można zaryzykować tezę, że problem irracjonalności istnienia świata sprowadza się do problemu irracjonalności faktu jego konstytucji. To, że świadomość konstytuuje świat, oznacza, że świat nie istnieje w sobie i dla siebie, lecz dla doświadczającej go świadomości, a ściślej, że świadomość jest konieczną podstawą, bez której świat nie może istnieć, ale nie oznacza, że świat faktycznie istnieje dzięki świadomości, bo sama konstytucja świata

nie wynika z istoty subiektywności i jest przypadkowa, a w konsekwencji faktycznie ukonstytuowany świat co do swego istnienia i struktury nie może zostać wyprowadzony ze świadomości. Dlatego w fenomenologii pytanie: „dlaczego świat jest, skoro mógłby nie być?” sprowadza się w istocie do pytania: „dlaczego świadomość konstytuuje świat?”.

Konstytucja świata okazuje się czymś danym subiektywności, ponieważ konstytuująca świat subiektywność jest obciążona irracjonalnością obcego jej materiału hyletycznego, którego nie wytwarza, lecz zawsze już zastaje (por. Micali 2008: 97–98). Dlaczego jednak ten materiał jest ujmowany w jednolitą formę przedmiotową (por. Husserl 1973c: 385)? Dlaczego daty wrażeniowe dają się zidentyfikować i pozostają w jednozgodnym związku, nie rozpluwając się w bezładnym natłoku? „Czym jest – pyta Husserl – minimum, które odnośnie do konstytucji stale trwającej przedmiotowości musi być założone?” (Husserl 2014: 174). Tym minimum okazuje się poprzedzający i umożliwiający transcendentálną konstytucję świata fakt zgodności irracjonalnej, pierwotnej *hyle* z funkcjami świadomości, fakt, że owa *hyle* poddaje się intencjonalnemu formowaniu. Ten fakt nie może być wyprowadzony ze świadomości i narzuca się jej z teleologiczną koniecznością. Jednoznaczność konstytuujących świat dokonań świadomościowych oznacza, że proces konstytucji świata jest procesem teleologicznym. Faktyczne życie świadomości bowiem jest zorientowane na cel, jakim jest dążenie do samopodtrzymania (*Selbsterhaltung*), do jednoznaczności doświadczeń, do racjonalności (por. Husserl 2014: 174–175; Kern 1964: 287–294). Korelatem tego teleologicznego dążenia okazuje się istnienie świata, tak że graniczny przypadek nieistnienia świata „wyraża styl korelatu niezgodności w uniwersum moich możliwych *cogitationes*” (Husserl 1956: 337–338), to znaczy świadomość pozbawiona świata pogrążyłaby się w natłoku wrażeń. Husserl mówi wprost, że sama „teleologia jest faktem”, faktem, że to, co faktycznie istniejące, odpowiada idealnym celom, że przyroda i duch są do siebie wzajemnie dopasowane (Husserl 2014: 165–168). Świadomość i świat przynależą tym samym do siebie jako korelatywne momenty w obejmującej je i władającej nimi teleologii, co w języku Husserlowskim oznacza, że teleologia objawia się w faktie transcendentálnej konstytucji świata, i to właśnie cudowna racjonalność tego faktu skłania do pytania o podstawę właściwej mu teleologii. Dlatego pytanie o podstawę faktyczności konstytuującej świadomości i konstytuowanego w niej świata, lub wprost – o podstawę faktyczności procesu konstytucji świata, Husserl formułuje jako pytanie o podstawę teleologii władającej świadomością i światem:

(...) faktyczność – w danym uporządkowaniu toku świadomości, w jej porozdzielaniu na indywidualia oraz w immanentnej w nich teleologii – skłania w uzasadniony sposób do pytania o podstawę takiego właśnie porządku (...) (Husserl 1975: 155).

Jeżeli prawdziwe istnienie jest odniesionym do rozumu idealnym celem, to sam faktycznie istniejący świat nie stanowi *factum brutum*, lecz ma strukturę teleologiczną, a pytanie o rację dostateczną istnienia świata okazuje się pytaniem o rację cudownego faktu jego konstytucji i sprowadza się do pytania o ostateczną podstawę związków teleologicznych manifestujących się w tym fakcie, pytania o to, co nadaje jednogodność konstytuującym świat dokonaniom świadomości, co stanowi podstawę ich wewnętrznej celowości.

(...) przejście do czystej świadomości przy pomocy metody transcendentalnej redukcji prowadzi koniecznie do pytania o podstawę tej ukazującej się teraz faktyczności odpowiedniej konstytuującej świadomości. Nie fakt w ogóle, lecz fakt jako źródło narastających w nieskończoność możliwości wartości i urzeczywistnień wartości zmusza do wysunięcia pytania o „podstawę”, podstawę naturalnie nie w sensie jakiejś rzeczowo kauzalnej przyczyny (Husserl 1975: 177).

Jeżeli jednak teleologia nie znajduje podstawy w subiektywności i włada strumieniem jej przeżyć, to czy sama konstytuująca świat subiektywność istnieje w sobie i dla siebie? Świadomość jest wprawdzie koniecznym warunkiem możliwości transcendentnych rzeczy, bez którego rzeczy nie mogą istnieć, ale konieczność jej właściwa jest koniecznością warunkową, koniecznością dla czegoś, nie zaś koniecznością bezwzględną, która istnieje sama przez się. Rudolf Boehm konieczność warunkową klarownie objaśnia, mówiąc, że jeżeli *A* jest koniecznym warunkiem możliwości *B*, to *A* jest konieczne dla *B*, i poza odniesieniem do *B* traci swą konieczność (por. Boehm 1981: 51; Boehm 1965: 211–213). Skoro zatem świadomość transcendentalna jest koniecznym warunkiem możliwości tego, co realne, okazuje się konieczna jedynie w odniesieniu do realnego świata, sama zaś w sobie jest faktyczna, tak więc po unicestwieniu świata nie można byłoby już przypisać jej konieczności (por. Judycki 1990: 214).

Ponówmy pytanie: jeżeli świadomość w sobie jest faktyczna, to czy nie należy poszukiwać racji dostatecznej jej istnienia? Wszak świadomość nie tylko w zawartości strumienia przeżyć, lecz także w swym istnieniu okazuje się faktycznością. Zauważmy jednak, że świadomość co do porządku strumienia przeżyć, co do konstytuujących świat dokonań, jest faktem przypadkowym, dopuszczającym pytanie „dlaczego?”, natomiast co do swego istnienia stanowi fakt absolutny, niepowątpiewalny, który nie może zostać zanegowany, nawet gdyby treść doświadczenia świata została unicestwiona (Husserl 1973b: 151–160; por. Łaciak 2015: 270–271). To, że konstytucja świata nie wynika z istoty subiektywności, nie oznacza, że sama świadomość ma rację istnienia poza sobą. Absolutny fakt mojego „Ja jestem” jest czymś, co Ja w swych dokonaniach zawsze już zastaje i bez czego nie jest możliwe żadne doświadczenie. Husserl mówi wprost, że Ja w swym istnieniu nie tylko poprzedza wszelkie

nie-Ja, lecz także samo siebie („*Ich gehe mir selbst vorher*”), co można zinterpretować w sensie pierwszeństwa istnienia Ja w stosunku do jego istoty, pierwszeństwa rzeczywistości mojego faktycznie istniejącego Ja w odniesieniu do możliwości, zgodnie z zasadą, że wszystkie ewokowane w fantazji możliwe odmiany mojego Ja są zrelatywizowane do faktu, że jestem (Husserl 1973b: 159, 432). Fakt „Ja jestem” jest dlatego absolutny, że nie daje się wywieść z żadnej racji, jest – jak powie Husserl – faktem „bezpodstawnym” (*grundlos*) (Husserl 1973c: 386); w konsekwencji świadomość istnieje bez racji, istnieje dlatego, że istnieje. Z tej przyczyny absolutny fakt „Ja jestem” należy uznać za taki, którego irracjonalność nigdy nie może być przewyżczona. W tym kontekście Stefano Micali (por. Micali 2008: 95, 99–100) zauważa, że skoro dla irracjonalnego faktu „Ja jestem” nie można znaleźć racji dostatecznej, zdziwienie, jakie on wywołuje, nie zostaje zniesione w wiedzy. Metafizycznym cudem jest zatem nie tylko dopuszczający pytanie o podstawę fakt jednoznaczności dokonań świadomościowych oraz skorelowany z nim fakt istnienia świata i jego racjonalności, lecz także absolutny fakt mojego „Ja jestem”, w odniesieniu do którego pytanie o rację traci sens. O ile ten absolutny fakt wywołuje zdziwienie, które nie kulminuje w wiedzy, o tyle sama metafizyka – konkluduje Micali (por. Micali 2008: 99–100) – może być bardziej rozumiana jako „królestwo zdziwienia” niż dyscyplina analityczna. Metafizykę można potraktować jako „królestwo zdziwienia” również dlatego, że zajmuje się problematyką ostateczną, która nie podlega dalszemu pogłębianiu, problematyką, która generuje pytania przekraczające granice opisu fenomenologicznego (por. Micali 2008: 99–100).

Bibliografia

- Arystoteles (1990), *Analityki wtóre*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1996), *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Blandzi S. (1992), *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Boehm R. (1965), *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende” (Metaphysik Z)*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Boehm R. (1968), *Das Absolute und die Realität*, w: tenże, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 72–105.
- Boehm R. (1981), *Die Phänomenologie innerhalb der Grenzen der blossen Transzendentalphilosophie*, w: tenże: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Band 2:

- Studien zur Phänomenologie der Epoché*, The Hague: Martinus Nijhoff, s. 41–65.
- Fink E. (1966a), *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, w: tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 179–223.
- Fink E. (1966b), *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, w: tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 79–156.
- Fink E. (1966c), *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, w: tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 157–178.
- Heidegger M. (1999a), *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 95–111.
- Heidegger M. (1999b), „Czym jest metafizyka?”. *Postłowie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 263–270.
- Heidegger M. (1999c), „Czym jest metafizyka?”. *Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 313–327.
- Held K. (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hohl H. (1962), *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Husserl E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24)*, Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*, wyd. R. Boehm, w: Husserliana VII, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1973a), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, wyd. U. Claesges, w: Husserliana XVI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 2: 1921–1928, wyd. I. Kern, w: Husserliana XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 3: 1929–1935, wyd. I. Kern, w: Husserliana XV, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1978), *Postłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, przeł. J. Szewczyk, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa: Czytelnik, s. 49–81.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, wyd. U. Melle, w: Husserliana XXVIII, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.

- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Husserl E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, wyd. R. Sowa und T. Vongehr, w: Husserliana XLII, Dordrecht: Springer.
- Judycki S. (1990), *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Kant I. (2003), *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszkiwicz, Kraków: Aureus.
- Kern I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kern I. (1975), *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Leibniz G.W. (1995), *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: tenże, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń: Wydawnictwo Comer, s. 99–111.
- Łaciak P. (2015), *Fenomenologia transcendentna i metafizyka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, vol. 60, s. 255–277.
- Micali S. (2008), *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht: Springer.
- Paź B. (2007), *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków: Aureus.
- Stróżewski W. (1983), *Dialektyka twórczości*, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Stróżewski W. (1994a), *Metafizyka jako meta-fizyka*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 268–290.
- Stróżewski W. (1994b), *Pytania o arché*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 7–48.
- Stróżewski W. (1994c), *Zasadnicze pytanie metafizyki*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 249–372.
- Zahavi D. (2012), *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Streszczenie

Artykuł omawia Husserlowską fenomenologię z punktu widzenia pytania metafizycznego, rozumianego w nawiązaniu do pytania Leibniza: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. W fenomenologii pytanie to ma swe źródło w doświadczeniu możliwości unicestwienia świata. Świat istnieje, ale nie można wykluczyć możliwości nieistnienia świata, ponieważ świat nie musi istnieć i wymaga stałego potwierdzania w dalszym przebiegu doświadczenia. W tym kontekście Husserl zaznacza, że istnienie świata okazuje się faktem irracjonalnym i ten irracjonalny fakt jako kwestia zdziwienia jest przedmiotem metafizyki. Według Husserla, to, że świat istnieje, oznacza, że świat stale konstytuuje się w subiektywności. Konstytucja świata nie wynika jednak z istoty subiektywności i jest przypadkowa. W konsekwencji, świat nie może istnieć bez konstytuującej subiektywności, ale subiektywność nie jest racją dostateczną istnienia świata. Pytanie: „dlaczego świat istnieje?” sprowadza się zatem do pytania: „dlaczego świadomość konstytuuje świat?”, a irracjonalny fakt istnienia świata odpowiada irracjonalnemu faktowi konstytucji świata.