

Burt C. Hopkins  
**Platońskie źródła fenomenologii Husserla**

Ostatnie pisma Husserla wprowadzają istotne twierdzenie, że „dzieje od początku nie są niczym innym jak żywym ruchem splatania się i wzajemnego przenikania procesów źródłowego powstawania i osadzania się sensu”<sup>1</sup>. Przez „osadzanie się” Husserl ma na myśli dostępne badaczowi „trwałe założenia (...) jego tworów, pojęć, twierdzeń, teorii”<sup>2</sup>, które są tego rodzaju, że te „duchowe wytwory” przybierają „formę stałych nabytków językowych, które z początku mogą być na nowo podejmowane i przejmowane tylko pasywnie przez dowolne osoby”<sup>3</sup>. Aby odnieść się do systematycznego procesu refleksyjnego odkrywania osadzonej historii sensu,

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, s. 29.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 83–84 (dalej jako *Kryzys*).

<sup>3</sup> E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, s. 19.

który jest ściśle związany ze źródłem danej nauki, Husserl używa terminu „reaktywacja”. Mówi on zatem o „możliwości pełnej i autentycznej reaktywacji [osadzonych sensów] w pełnej źródłowości przez nawrót do pra-oczywistości w przypadku wielkich poznawczych budowli geometrii i tak zwanych nauk ‘dedukcyjnych’”<sup>4</sup>.

Zaprezentowana poniżej dyskusja stanowi zarys rozwinięcia koncepcji Husserla, polegającej na reaktywowaniu źródeł nauki, poprzez jej odniesienie do źródeł filozofii Platona i Arystotelesa, które są osadzone w fenomenologii Husserla. Spór Platona i Arystotelesa dotyczący rzeczywistego sposobu istnienia εἶδη<sup>5</sup> oraz natury i roli wyobraźni (φαντασία) okazuje się być osadzony w ramach podanego przez Husserla fenomenologicznego wyjaśnienia dotyczącego ujęcia εἶδη w intuicji ejdetycznej oraz sposobu przejawiania się fenomenu w fantazmacie. Zadanie reaktywowania źródłowej oczywistości, za pośrednictwem której dany jest starożytny grecki spór dotyczący powyższych kwestii nabiera więc autentycznego fenomenologicznego znaczenia, które jest wprost proporcjonalne do osadzenia tego sporu

---

<sup>4</sup> E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, s. 22.

<sup>5</sup> Słowo εἶδη to liczba mnoga od słowa εἶδος. Hopkins nie przekłada tego terminu na język angielski, choć w kolejnym z tłumaczonych w tym wyborze fragmentów (por. pkt II poniżej) charakteryzuje on εἶδη jako czyste, inteligibilne przedmioty, które można ująć tylko za pomocą umysłu. Warto podkreślić, że Platon, Arystoteles i Husserl w odmienny sposób pojmowali naturę i ontologiczny status tego rodzaju przedmiotów, co przekłada się na odmienną stosowaną nazewnictwa. Z tych względów zdecydowałem się zachować konwencję stosowaną przez Hopkinsa i pozostawić ten termin w oryginalnym brzmieniu (przyp. tłum.).

w fundamentalnych zasadach, którymi kieruje się fenomenologia Husserla. W realizacji tego zadania przywołany został fenomenologiczny ideał Husserla o bezzałożeniowości wraz z twierdzeniem, że jego myśl jako jedyna w tradycji XX-wiecznej fenomenologii i dekonstrukcji posiada środki, aby wyjaśnić swe własne założenia w kategoriach oczywistości oraz aby je ocenić w sposób zgodny z faktycznym stanem rzeczy.

**Starożytny kontekst oraz niedający się  
przewyciężyć (*insuperable*) precedens dla  
fenomenologii jako nauki bezzałożeniowej: spór  
dotyczący εἶδη u Arystotelesa i Platona<sup>6</sup>**

Zanim jednak odniesiemy się do pytania, czy, jak niektórzy uważali, Husserla „nowa droga [w *Kryzysie*] prowadzi do starego końca transcendentalnej [czystej] fenomenologii”<sup>7</sup>, należy odnieść się do samej „czystości” (i „transcendentalności”) starej drogi. Początkowo odniesiemy się do niej w ramach kontekstu, którym jest spór Platona i Arystotelesa dotyczący właściwego sposobu istnienia εἶδη, ponieważ ten spór dostarcza niedającego się przewyciężyć

---

<sup>6</sup> Fragment pochodzi z końcowej części rozdziału wprowadzającego *Prolegomena: Husserla zwrot ku historii oraz czysta fenomenologia* (przyp. tłum.).

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *The Science of the Life-World*, w: A.-T. Tymanićka (red.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, Vol. II: The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, Dordrecht 1972, s. 183.

filozoficznego precedensu, a tym samym również kontekstu, dla zrozumienia wszystkich późniejszych filozofii tego, co czyste (włączając w to oczywiście filozofię Husserla), a także stanowi probierz dla wszelkiej, skierowanej wobec nich krytyki.

Tematyka tego, co czyste, bez wątpienia rozpoczyna się w filozofii wraz z Platonem, pomimo zaś odmiennego potraktowania ze strony różnych filozofów, można wskazać na podobieństwa w podejściu do niej. Z jednej strony czystość zawsze traktuje się jako cechę pewnych przedmiotów właściwych poznaniu, a konkretnie tych, które są pojmowane w sposób teoretyczny. Z drugiej strony czystość wykorzystuje się w celu odnoszenia się do pewnych zmian w duszy (w późniejszym okresie w umyśle), które są niezbędne do tego, aby czyste przedmioty poznania w ogóle można było pojąć. Charakterystyka odpowiedzialna za czystość czystych przedmiotów poznania jest zawsze skalibrowana w odniesieniu do zmysłowych jakości rzeczy oraz ich zmysłowej percepcji. Relacja ta jest zawsze negatywna. Czyste przedmioty poznania nie posiadają jakości zmysłowych, a to oznacza, że kolory, dźwięki, zapachy, smaki oraz materialność nie mogą być prawdziwie orzekane w celu ich scharakteryzowania. Czyste przedmioty, odmiennie niż rzeczy zmysłowe, nie podlegają zmianom. Zmiany w duszy lub umyśle, zależnie od przypadku, które są niezbędne dla ujęcia czystych przedmiotów poznania są zawsze ustalane w odniesieniu do zanurzenia się człowieka w sprawy praktyczne, które dla większości ludzi nierozzerwalnie łączą się z życiem. Ta relacja znów jest negatywna. Nie tylko pewne wytchnienie zapewniające odpoczynek od praktycznych

spraw życia wchodzi w skład zmian, które są konieczne, aby umysł mógł uchwycić czyste przedmioty, ale również zdecydowanie niepraktyczne, to znaczy teoretyczne, zainteresowanie tymi przedmiotami musi zostać wcześniej w pewien sposób obudzone w duszy lub umyśle jednostki.

Czyste przedmioty mogą być zatem ujęte wyłączenie przez myśl i z tego powodu są powszechnie określane mianem „inteligibilnych”. Dokładny charakter negatywnej relacji inteligibilnych przedmiotów do tego, co zmysłowe, budzi jednakże kontrowersje w toku całej historii filozofii, podobnie jak liczba, dokładny charakter i relacje pomiędzy samymi przedmiotami inteligibilnymi. Co więcej, wśród filozofów brakuje ogólnego określenia na sposób ujmowania tych przedmiotów, co świadczy o poważnym problemie, z którym w toku swojej historii konfrontuje się filozofia tego, co czyste, a mianowicie, jak to się dzieje, że ruch myśli może się zatrzymać lub w jakiś inny sposób zostać zatrzymanym, aby uchwycić to, co ze względu na swoją naturę jest wyłączone z jakiegokolwiek zmiany, a tym samym i z ruchu. Wreszcie pytanie o naturę źródła pochodzenia właściwego dla przedmiotów inteligibilnych prześladują filozofię od czasu, gdy Arystoteles wykazał większą wierność prawdzie niż swojemu nauczycielowi i przyjacielowi Platonowi.

Spór Arystotelesa z Platonem i starożytnymi platonikami na temat przedmiotów inteligibilnych odsłania podstawowe terminy i problemy, które pozostają istotne dla zrozumienia wszystkich późniejszych filozoficznych odwołań do czystości tych przedmiotów, wliczając w to odwołania Husserla. W przeciwieństwie do tego, co napisano w większości podręczników filozofii, ten spór nie ma nic

wspólnego z tym, że Platon był idealistą, a Arystoteles empirykiem. To, że εἶδη istnieją, że samo istnienie rzeczy sprowadza się do istnienia *eidosu*, nie jest przedmiotem sporu pomiędzy Platonem i Arystotelesem. Odnosząc się do pytania, czy najłatwiej dostępne przykłady przedmiotów inteligibilnych, przedmioty matematyczne, istnieją czy nie, odpowiedź Arystotelesa jest jednoznaczna: „przedmiot naszej dyskusji będzie dotyczył nie tego, czy istnieją, lecz *jak* istnieją”<sup>8</sup>. Pytanie, które dzieli Platona i Arystotelesa dotyczy tego, *czym* εἶδη są oraz *jak* one są – ich „sposobu” istnienia – a nie tego, czy w ogóle są. Przez „sposób istnienia” Arystoteles jak również Platon rozumieją przede wszystkim źródło, z którego dana rzecz – czy naturalna czy inteligibilna – pochodzi. W rezultacie Arystoteles będzie utrzymywał, że prawda na temat *eidosu* jest tego rodzaju, że aby wyjaśnić jego pochodzenie nie ma potrzeby podążać za Platońskim Sokratesem i porzucić „badania przyrody”<sup>9</sup>, i wskutek tego pojmować sposób istnienia εἶδη jako polegający na „oddzieleniu” (χωρισμός) od rzeczy zmysłowych.

Zanim dokładniej rozważymy decydujące odejście Arystotelesa od Platona w kwestii tego, *czym* εἶδη są oraz *jak* istnieją, chcę podkreślić znaczenie usytuowania czystej fenomenologii Husserla w odniesieniu do „rzeczywistej” myśli Platona i Arystotelesa w tym przedmiocie, a nie do standardowej jej interpretacji. Nie wyświadcza się przysługi ani filozofii Platona lub Arystotelesa, ani sprawie wprowadzenia w fenomenologię Husserla z punktu widzenia

<sup>8</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1076a36 (przeł. K. Leśniak).

<sup>9</sup> Platon, *Fedon* 96a (przeł. R. Legutko).

jej stosunku do poglądów Platona i Arystotelesa na temat εἶδη poprzez powtarzanie starych powiedzeń o Platońskiej teorii form i idealizmie oraz Arystotelesowskiej teorii abstrakcji i empiryzmie, nie wspominając bardziej subtelnych, hermeneutycznych „odczytań”, które przeciwstawiają rzekomo bardziej praktyczną filozofię Arystotelesa podobno bardziej teoretycznej filozofii Platona. Husserl utożsamiał „czystość” fenomenologii z jej bezzałożeniową metodą oraz niezmysłowym „oglądem” εἶδη (lub terminologicznie równoznacznymi „istotami”), z których biorą początek wszelkie treści poznawcze i wszelkie możliwe sensory. Na różnych etapach rozwoju fenomenologii Husserl odnosił się do jej „tw. platonizmu” oraz do „ogólnej istoty”, którą ona ujawnia jako do „*eidos*, *idéa* w sensie Platona, ale ujęta czysto i wolna od wszelkich metafizycznych interpretacji”<sup>10</sup>. Nawiązywał on również do „abstrakcji”, aby wyjaśnić źródło uniwersalnego sensu, cały czas wyrażając przekonanie, że fenomenologia nie potrzebuje się kłopotać „sporem pomiędzy platonizmem a arystotelizmem”<sup>11</sup>.

Być może Husserl ma rację, że spór pomiędzy platonizmem i arystotelizmem nie musi kłopotać fenomenologii, lecz ten pomiędzy Platonem i Arystotelesem to już inna sprawa. Ani dla Platona, ani dla Arystotelesa εἶδη nie wywodzą się z abstrakcji. Arystoteles wspomina o „abstrakcji” wyłącznie w związku ze źródłem jedności przedmiotów

<sup>10</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 323.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“*, Vorbemerkung des Herausgebers von E. Fink, Tijdschrift voor Philosophie, 1ste Jaarg., Nr. 1 (Februari 1939), s. 131.

matematycznych, dla którego to zagadnienia wyraźnym kontekstem jest jego spór z Platonem o niezależny (a tym samym i odrębny) sposób istnienia ogólnie rozumianej jedności w liczbach matematycznych oraz jedności ustanawiających relacje pomiędzy εἶδη. Arystotelesowskie wyjaśnienie pochodzenia przedmiotów matematycznych „z abstrakcji” (ἐξ ἀφαίρεσις) jest zatem bezpośrednio (i krytycznie) związane z ogólnym wyjaśnieniem „bytowości” (οὐσία) przez Platona, podczas gdy arystotelesowskie wyjaśnienie sposobu istnienia *eidosu* (lub blisko z nim związanej μορφή) jako „bytu w trakcie działania” (ἐνέργεια)<sup>12</sup> w jakimś naturalnym materiale (ὄλη) jest bezpośrednio (i również krytycznie) związane z odwróceniem się Platońskiego Sokratesa od „badania przyrody”. Dlatego też dwie, wciąż najbardziej kontrowersyjne zasady czystej fenomenologii Husserla – (i) całkowita niezależność *treści* idealnego sensu zarówno od przedmiotów zmysłowych, jak i świadomości poznawczej oraz (ii) „szczególna dwoistość i jedność *zmysłowej* ὄλη i *intencjonalnej* μορφή”<sup>13</sup> – posiadają niezaprzeczalny historyczny kontekst dokładnie w sporze pomiędzy Platonem

<sup>12</sup> Słowo ἐνέργεια pochodzi od greckiego przymiotnika w rodzaju nijakim ἐνεργόν, oznaczającego „w trakcie działania”. Jego tradycyjne, zlatynizowane tłumaczenie jako „aktualizacja”, jako stan lub kondycja działania lub czynienia, przesłania zarówno bezpośrednio, jak również „konkretność” sposobu, w jaki *eidos* jest „bytem w trakcie działania”, zawsze działającym w jakimś materiale (ὄλη), zaś jego „wytworem” jest zawsze coś pojedynczego.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 270, nr paginacji bocznej 172, dalej jako *Idee I* (na potrzeby niniejszego przekładu dokonano transliteracji terminów greckich występujących w cytacie – dop. tłum.).



i Arystotelesem. Gdy własne, niewielkie zainteresowanie Husserla technicznymi szczegółami tego sporu połączy się z istotnymi korzyściami, które jego dwóch głównych krytyków (Heidegger i Derrida) uzyskuje z krytykowania bezkrytycznego stosunku czystej fenomenologii Husserla do „tradycyjnej” metafizyki, to waga usytuowania fenomenologii Husserla w ramach precedensu i kontekstu, którymi są właśnie te techniczne szczegóły tego sporu, nabiera na znaczeniu.

### **Pięć stałych elementów filozoficznej autointerpretacji redukcji transcendentalno- -fenomenologicznej przez Husserla<sup>14</sup>**

Rozwiązanie niejasności dotyczących statusu przedmiotu intencjonalnego uzyskane przez Husserla dzięki sformułowaniu redukcji fenomenologicznej zapoczątkowuje drugi etap jego czystej fenomenologii. Filozoficzna autointerpretacja znaczenia początkowych rezultatów redukcji w *Ideach I* – głównym dziele, w którym przedstawił on znaczące osiągnięcia w swoim myśleniu i opracowywaniu czystej fenomenologii od czasu *Badań logicznych* – jest decydująca dla zrozumienia nie tylko tego, ale wszystkich kolejnych etapów jego czystej fenomenologii. Niezależnie od istotnych postępów, którymi cechują się późniejsze

---

<sup>14</sup> Fragmenty III-V pochodzą z końcowej części rozdziału 6, zatytułowanego *Czysta fenomenologia jako transcendentalno-fenomenologiczne badanie absolutnej świadomości* (przyp. tłum.).

etapy, pięć elementów filozoficznej autointerpretacji Husserla z *Ideji I* pozostaje niezmiennych w toku całego tego rozwoju.

Po pierwsze redukcja fenomenologiczna czyni dostępnym dla filozoficznego poznania dziedzinę bytu dotychczas nieodkrytą, a w związku z tym nieznaną filozofii i nauce, mianowicie transcendentnie czystą i absolutną świadomość. Pozbywając się ontologicznego rozróżnienia na przedmioty immanentne i transcendentne, a tym samym redukując ich indeksy istnienia do *fenomenologicznie* immanentnego sposobu bycia danym lub do „jak” ich przejawiania się jako fenomenologicznie zredukowanego sensu, Husserl pojął świadomość, dla której dane jest przejawianie się fenomenowi jako oczyszczonej ze wszelkich naturalnych „transcendencji”, włączając w to transcendencję ogólnej tezy o świecie. Taka świadomość uzasadnia zatem określenie jej przez Husserla mianem świadomości „transcendentalnej”. Co więcej, redukującą zmianę „znaku” w odniesieniu do istnienia – uzyskaną poprzez to, co w świetle poprzedzających rozważań najwłaściwiej określił on mianem redukcji *transcendentalno-fenomenologicznej* – Husserl rozumiał, co do zasady, jako całościową. Dlatego też uznał wszystkie twierdzenia poznawcze domagające się uzasadnienia, włączając w to, oczywiście, poznawcze twierdzenia fenomenologii, jako odnoszące się do tego, co uważał za jedyne możliwe źródło intuicyjnej oczywistości właściwej dla ich *sensu* jako twierdzeń poznawczych: do transcendentnie czystej świadomości, w której wszelki sens ma swoje źródło i która w związku z tym *sama* jest „absolutnym” źródłem wszelkiego możliwego sensu.

Po drugie, aby poznanie fenomenologiczne mogło stać się filozoficznym, zdaniem Husserla, musi ono spełnić kryterium konieczności, aby zaś mogło być konieczne, musi ono uchwycić (jak już wspomniano) „istotę” lub, co równoważne, εἶδος jej fenomenologicznie zredukowanej dziedziny przedmiotowej. Stąd poznanie fenomenologiczne, oprócz redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, wymaga „redukcji ejdetycznej”, której celem jest odsłonięcie i uchwycenie istotowej lub apriorycznej struktury badanego fenomenu. Metodyczny proces redukcji ejdetycznej jest izomorficzny z procesem abstrakcyjnej ideacji z wyjątkiem dwóch istotnych nowości. Po pierwsze, podczas gdy, jak mogliśmy zobaczyć, ideacja jest ograniczona do wyodrębniania i uchwytowania *species* logicznych, zasięg idealności będących przedmiotem badania za pomocą właściwego redukcji ejdetycznej metodycznego „oglądu istotowego” lub „intuicji ejdetycznej” jest rozszerzony, aby oprócz idealności logicznej objąć idealność materialnej i formalnej dziedziny bytu, jak również idealność „bytu” fenomenologicznego. Husserl charakteryzował materialną dziedzinę bytu jako najwyższą rodzajową jedność przynależną klasie konkretów, zaś dziedzinę formalną jako formy i prawa kombinacji przynależne jakimkolwiek przedmiotom. Idealność bytu fenomenologicznego obejmuje dla Husserla wszystkie ejdetyczne struktury i procesy transcendentalnej, czystej świadomości odpowiedzialne za konstytucję sensu. Po drugie, podczas gdy proces abstrakcyjnej ideacji jest ograniczony do uchwytowania *species* jako wspólności obejmującej wielość indywidualnych aktów, ogląd ejdetyczny właściwy redukcji ejdetycznej uchwytuje εἶδος na podstawie wielości

imaginacyjnie wygenerowanych wariantów egzemplarzy należących do dziedziny bytu będącej przedmiotem badania. Husserl odnosi się do imaginacyjnego generowania egzemplarzy ogólnie jako do „wariacji ejdetycznej”, zaś konkretnie jako do „swobodnej fantazji” lub „wariacji imaginacyjnej”. Warto zauważyć, mając na względzie systematyczne znaczenie tej wariacji dla poznania fenomenologicznego, że najpełniejsze omówienia tego zagadnienia przez Husserla nie znajdują się w żadnym z opublikowanych za jego życia wprowadzeń do fenomenologii, lecz jedynie w opublikowanych pośmiertnie *Psychologia fenomenologiczna. Wykłady, semestr letni 1925*<sup>15</sup> oraz *Doświadczenie i sąd*.

Po trzecie Husserl rozumiał istotową strukturę świadomości transcendentalnej jako intencjonalną, a jej intencjonalność jako przejawiającą „ściśłą”, aprioryczną korelację ze światem. Jedną z istotnych konsekwencji tego stanowiska jest ta, że dla Husserla sens jakiegokolwiek z fenomenów w świecie, w tym fenomenu świata jako całości, zasadniczo daje się odnaleźć w jego źródle w intencjonalności. Fenomenologiczne analizy, które odnajdują fenomeny w ich źródle w transcendentalnej intencjonalności absolutnej świadomości są przez Husserla nazywane „konstytutywnymi”, zaś fenomenologia jako całość jest zdefiniowana poprzez projekt odnalezienia wszystkich „ukonstituowanych” sensów w ich źródle. Właśnie w ramach kontekstu, jakim jest to „nieskończone zadanie”, które nadaje kształt temu projektowi, należy

---

<sup>15</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana, Band IX, Haag 1962.

rozumieć fenomenologiczne hasło Husserla o „powrocie do rzeczy samej”.

Po czwarte Husserl pojmował przeżycie, którego tematycznie odzwierciedlona treść podlega redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, jako posiadające swe naturalne ufundowanie w psychice, którą również pojmował jako część natury, a przez to i świata. W konsekwencji, aby osiągnąć dziedzinę transcendentalnej, czystej świadomości, nie tylko transcendencje przedmiotów w świecie oraz świat jako całość muszą zostać poddane redukcji, także transcendencja istnienia psychiki musi zostać zredukowana. Z tego powodu Husserl utrzymywał, że jest również możliwe, aby systematycznie badać ejdetyczną strukturę przeżycia bez redukowania naturalnego istnienia psychiki. Takie badanie, pomimo że jest badaniem ejdetycznym, mogłoby mieć miejsce w ramach naturalnego nastawienia i mieć status dociekania fenomenologiczno-psychologicznego. Wniosek, który Husserl stąd wyciągnął jest taki, że psychologia fenomenologiczna i fenomenologia transcendentalna są równoległymi naukami, zaś ten poznawczy paralelizm odpowiada paralelizmowi ich materii przedmiotowych: naturalnej psychice z jednej strony oraz transcendentalnej absolutnej świadomości z drugiej.

Po piąte badania Husserla nad ejdetyczną strukturą intencjonalności doprowadziły go do wprowadzenia fundamentalnych rozróżnień, które skutkowały znacznym przekształceniem terminologii wykorzystanej w *Badaniach logicznych*. Pierwsze i najbardziej fundamentalne rozróżnienie dotyczyło struktury intencjonalności jako ukierunkowania świadomości na przedmiot, co w *Badaniach*

*logicznych*, jak mogliśmy się przekonać, zostało określone jako „akt”. Badania Husserla nad intencjonalną strukturą przeżyć odmiennych niż te, które charakteryzują poznanie przedmiotów kategoryalnych i ich relacji doprowadziły go do rozróżnienia pomiędzy takimi aktami, które są tematycznie odniesione do swych przedmiotów intencjonalnych oraz takimi, które nie posiadają takiego odniesienia. Husserl scharakteryzował tę różnicę w *modus* intencjonalności w kategoriach „aktowości” (*Aktualität*): tym samym określił on intencjonalność tematyczną jako „aktową” (*aktuell*), zaś intencjonalność nietematyczną jako „nieaktową”. Na poziomie terminologicznym tę różnicę odzwierciedla porzucenie przez Husserla terminu „akt” na oznaczenie intencjonalności jako takiej i użycie go w zamian w odniesieniu do aspektu intencjonalności jakim jest „świadomość czegoś”. Dla oznaczenia intencjonalności w jej *modus* aktowości Husserl wykorzystał teraz Kartezjańskie terminy „*cogito*” i „*cogitatum*”, aby odnieść się odpowiednio do tematycznego intencjonowania oraz tematyzowanego przedmiotu intencjonalnego, które są istotowymi charakterystykami intencjonalności. Następnie wprowadził on greckie terminy  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$  i  $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ , aby odnieść się do dwóch charakterystycznych momentów istotowej struktury intencjonalności *per se*: jej świadomego ukierunkowania ku czemuś ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ ) oraz odpowiadającemu temu ukierunkowaniu przedmiotowi intencjonalnemu ( $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ ), przy czym każdy z tych momentów może być ustrukturyzowany aktowo lub nieaktowo. W powiązaniu z tymi intencjonalnymi rozróżnieniami i terminami Husserl wprowadził opisowy termin „horyzont”, aby odnieść się do sposobu, w jaki nieaktowe  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$  oraz  $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$  jawią się

w odniesieniu do sposobu jawienia się *cogito* i *cogitatum*. Wreszcie zaś Husserl zidentyfikował dwa ograniczenia horyzontu, które ejdetycznie strukturyzują intencjonalność jako taką: noetyczny horyzont wewnętrznego czasu świadomości oraz noetyczny horyzont świata. Oba te horyzonty wykazują ejdetyczną strukturę, która ogranicza ich przejawianie się do nietematycznych, a co za tym idzie nieobiektynych sposobów bycia danym.

### **Nieplatońska i niekartezjańska filozoficzna autointerpretacja bytu fenomenologicznego przez Husserla**

Ponieważ tych pięć elementów filozoficznej autointerpretacji Husserla pozostaje stałych w toku rozwoju jego fenomenologii, w tym miejscu można dokonać wstępnej oceny jej relacji do platonizmu, zarówno w jego tradycyjnym rozumieniu, jak i w jego ujęciu zawartym w pismach Platona oraz w krytyce Arystotelesa. (Ostateczna ocena relacji filozoficznej autointerpretacji Husserla do myśli Platona i Arystotelesa będzie miała miejsce na końcu tej pracy, gdy będzie możliwe rozpatrzenie tej kwestii z perspektywy całokształtu rozwoju myśli Husserla). Stosownie do tradycyjnego ujęcia platońskiej koncepcji natury bytów idealnych, twierdzenia dotyczące εἶδη są analogiczne do twierdzeń dotyczących realnych przedmiotów fizycznych i ich relacji z jedną decydującą różnicą, a mianowicie εἶδη nie są ani fizyczne ani czasoprzestrzennie zindywidualizowane, a co za tym idzie nie są postrzegalne zmysłowo.

Dlatego też platonizm postuluje tezę o idealnym świecie bytów – εἶδη – które są zarówno oddzielone (χωριστόν) od realnego świata fizycznych obiektów posiadających czasoprzestrzenne własności, jak i stanowią dla niego poznawczą i ontologiczną podstawę. Wyjaśnienie Husserla dotyczące apriorycznej korelacji pomiędzy zredukowanym fenomenem świata oraz intencjonalną strukturą transcendentalnej, absolutnej świadomości raz na zawsze wyklucza zasadność zarzutu, że jego fenomenologia transcendentalna zakłada εἶδη jako fundamentalne byty tradycyjnego platonizmu. Fenomenologia Husserla nigdzie nie postuluje jakiegokolwiek rodzaju sensu, włączając w to idealne sensy logiki i matematyki, jako istniejącego lub posiadającego istnienie, które jest niezależne od jego sposobu bycia danym jako odzwierciedlonego fenomenu i co za tym idzie jako oddzielnego od ufundowania tego ostatniego w indywidualnie danym przeżyciu. Co oczywiste, dotyczy to również εἶδη, które strukturyzują fenomenologiczne poznanie sensu, który jawi się dla transcendentalnej, absolutnej świadomości i jest przez nią konstytuowany. Niemniej jednak filozoficzna interpretacja tej ostatniej przez Husserla jako dziedziny bytu samej w sobie, choć [określonej] jako „byt fenomenologiczny”, rodzi problem dotyczący *filozoficznego* sensu tego *bytu*, do którego odwołuje się tutaj Husserl, a który to problem nęka jego fenomenologię transcendentalną do chwili obecnej. Problem dotyczy tego, jak rozumieć odwołania Husserla do „bytu” po dokonaniu redukcji transcendentalno-fenomenologicznej oraz relację pomiędzy „bytem fenomenologicznym” a bytem, który jest „wykluczony z gry” przez samą redukcję.



Istnieje standardowa interpretacja tej relacji, która utrzymuje, że autointerpretacja bytu fenomenologicznego dokonana przez Husserla jest ograniczona przez jego bezkrytyczne przejęcie kartezjańskiej koncepcji bytu, która utożsamia *prawdę* o bycie z jego *poznaniem*. Stąd na gruncie tego stanowiska, pomimo niezaprzeczalnych różnic pomiędzy fenomenologią Husserla a pierwszą filozofią Kartezjusza, transcendentally-fenomenologiczne ujęcie bytu fenomenologicznego przez Husserla dzieli kartezjańskie założenie, zgodnie z którym „intuicyjna” bezpośredniość i wynikająca z niej transparentność *cogito* przyznają mu zarówno *epistemologiczne*, jak i *ontologiczne* pierwszeństwo przed światem. W obu przypadkach to pierwszeństwo ma się opierać na pewności posiadanej przez *cogito*, która wynika z jego niezapośredniczonego ujęcia samego siebie. Z tego założenia w konieczny sposób wynika zatem dualizm bytu świadomości i bytu świata wraz z niedającą się uniknąć konsekwencją, zgodnie z którą fenomenologiczny byt Husserlowskiej transcendentally zredukowanej świadomości nie może uniknąć tego samego losu, który jest udziałem *bytu* na gruncie wszelkich filozofii świadomości, a który polega na redukcji jego podstawowego sensu do „subiektywnego” fenomenu.

Z tą interpretacją wiążą się dwa zasadnicze problemy, które posiadają swoje źródło w nazbyt ogólnym spojrzeniu na filozofię Kartezjusza, aby mogło to uczynić zadość detalom, które są kluczowe dla krytycznych twierdzeń stawianych na gruncie tej interpretacji w odniesieniu do fenomenologii Husserla. Po pierwsze, „intuicyjna bezpośredniość” *cogito* nie jest tym, co w zasadniczy sposób odpowiada za

transparencję jego *cogitationes*, to jest za uprzywilejowany epistemologiczny gwarant (*warrant*), który jest związany z kartezjańską filozofią „jasnej i wyraźnej” percepcji. Dla Kartezjusza niewprowadzające w błąd przejawianie się *cogitatum* – dopóki nie zostanie ocenione, zgodnie z zastrzeżeniem Kartezjusza, jako przedstawiające lub w inny sposób wskazujące na byt, który jest transcendentny wobec sposobu istnienia *cogitatum* jako części *cogito* – nie opiera się wyłącznie na kryteriach, które są nieodłączne od natury przejawów *cogitatum*. Dla Kartezjusza jest to raczej transcendentna zasada ugruntowana w transcendentnym Bycie, który gwarantuje transparencję jasnej i wyraźnej percepcji *cogitatum*, oczywista dobroć Boga oraz przeciwna jej niekonsekwencja, która musiałaby cechować każdorazowe doprowadzenie przez Boga do tego, aby jasna i wyraźna percepcja miała się okazać zwodnicza. Oznacza to, po drugie, że próba zrozumienia bytu w filozofii Kartezjusza jako całkowicie subiektywnego fenomenu, to jest jako tego, co jasno i wyraźnie przejawia się w myśli jako *cogitatum*, jest błędna. Ponieważ możliwość bycia wprowadzonym w błąd przez to, co się *przejawia* w jasnej i wyraźnej percepcji pozostaje, dopóki nie usunie jej *metafizyczne* ustalenie co do niekorygowalności tej percepcji, jasność i wyraźność tego, co się przejawia nie jest w stanie *samodzielnie* ugruntować sensu lub bytu czegokolwiek, co jest transcendentne względem *cogito*. Co więcej, zasada boskiej dobroci *nie* gwarantuje, że *cogitatum*, tak jak się przejawia w jasnej i wyraźnej percepcji, jest w jakiś sposób związane z *istnieniem* czegoś innego, co jest transcendentne względem jego przejawu, a jedynie znacznie słabsze twierdzenie ontologicznie, że nie

może być żadnego błędu w tej percepcji *tak długo, jak nie dokonuje się oceny, że treść tej percepcji zawiera prawdziwe odniesienie do transcendentnego bytu.*

Precedens dla założenia, zgodnie z którym sam fenomen jest zdolny ugruntować prawdę na temat istnienia czegoś innego oraz że może to zrobić niezależnie od odwołania się do dodatkowej zasady lub transcendentnego Bytu, co stanowi założenie, które kieruje rozumieniem fenomenu przez Husserla, nie może być zatem odnalezione w filozofii Kartezjusza. W rzeczywistości, jak widzieliśmy, założenie to pojawia się po raz pierwszy u Arystotelesa i pojawia się w ramach kontekstu, jakim jest jego krytyka statusu fenomenu na gruncie filozofii Platona.

### **Fenomen u Platona, Arystotelesa i w fenomenologii transcendentalnej**

Jak już wspomniano, Arystoteles sytuuje swoje wyjaśnienie fenomenu, to jest tego, co się przejawia jako wyobrażenie (φάντασμα), w krytycznym przeciwstawieniu do Platońskiego wyjaśnienia tej samej kwestii. Dla obu myślicieli wyobraźnia (φαντασία) jest tym, co odpowiada za zdolność duszy do postrzegania wyobrażeń, to jest za *ogłąd* przez duszę tego, co się przejawia. Jednakże Arystoteles odrzuca Platoński związek wyobraźni ze zmysłowym osądem (δόξα), to jest z dokonywaniem twierdzeń i przeczeń w odniesieniu do tego co zmysłowe, i co za tym idzie odrzuca Platońskie utożsamienie wyobraźni z percepcją zmysłową. Podstawą dla tego odrzucenia ze strony Arystotelesa jest to,

że zjawisko, które zostało oświetlone przez wyobrażnię jest niezależne od wspomnianego osądu. Dla Arystotelesa wyobrażenie jest dokładnie tym, co widzi dusza, gdy przestaje na nią oddziaływać przedmiot zmysłowy odpowiedzialny za zmysłową percepcję. Na gruncie stanowiska Arystotelesa to, co jest przedmiotem oglądu, ma dwojaki sposób istnienia, który może być ujmowany odpowiednio jako to, co „samo w sobie” (καθ' αὐτό), jako spostrzeżona rzecz i stąd jako „myśl” (νόημα) lub jako „to, co jest czymś innym”, jako pewien rodzaj podobieństwa lub przypomnienia tych rzeczy, które są nieobecne. Według Arystotelesa w każdym z tych dwóch przypadków dusza ogląda czysty przejaw, którego treść jest nietknięta przez sąd. Dwojaki sposób istnienia wyobrażenia oraz dwa sposoby jego oglądu stanowią źródłowy, filozoficzny precedens dla Husserlowskiego założenia, zgodnie z którym odzwierciedlony fenomen nie doświadcza żadnej straty w swej *fenomenalnej* zawartości, gdy zostanie redukcyjne pozbawiony swojego indeksu istnienia i w ten sposób przeobrażony w fenomen transcendentálny, lecz pozostaje taki, jaki był wcześniej z wyjątkiem neutralizacji swojego indeksu istnienia. I to jest dokładnie to założenie, które stoi za najważniejszymi twierdzeniami w fenomenologii Husserla, a mianowicie, że redukcja transcendentálna nie zmienia *treści* tego, co jest redukowane, a jedynie jego status egzystencjalny.

Oczywiście Arystoteles, odmiennie niż Husserl, nie miał możliwości odwołania się do metafor zaczerpniętych z matematyki symbolicznej, aby wyjaśnić dwojaki sposób istnienia tego samego fenomenu. Jednakże przykład tej dwoistości podany przez Arystotelesa, polegający na porównaniu

wyobrażenia z tym, „co jest narysowane na tabliczce”, prowadzi do tego samego rezultatu, co metafory Husserla. Stąd, tak jak rysunek jest zarówno postacią, jak i podobizną, chociaż sposób *bycia* każdej z tych dwóch rzeczy nie jest taki sam, tak również fenomen, który został wzięty w nawias, jak i ten, w stosunku do którego nie przeprowadzono tej operacji, są takie same, chociaż sposób *bycia* każdego z nich jest różny. Oczywiście Arystoteles nie pojmuje tych dwóch sposobów postrzegania wyobrażeń w taki sposób, w jaki robi to Husserl, to znaczy jako rezultatu systematycznego procesu nakierowanego na cel, którym jest uchwycenie wszystkich przedmiotów w ich oczywistości, włączając w to *być* tego, co jest. Niemniej jednak twierdzenie Husserla, zgodnie z którym redukcyjna neutralizacja fenomenowi naturalnego daje w rezultacie fenomen transcendentalny, który jest faktycznie transparentny z fenomenem naturalnym, zakłada zarówno dwoisty sposób istnienia fenomenowi, co jest wyraźnie wskazane w argumentacji Arystotelesa, jak i wniosek, który Husserl na tej podstawie wyprowadza: mianowicie dusza spostrzega fenomen na jeden z dwóch sposobów stosownie do wspomianej dwoistości. Rzeczywiście, te dwa sposoby postrzegania są wyjątkowo podobne do podanych przez Husserla opisów nastawienia naturalnego i transcendentально-fenomenologicznego. Jak widzieliśmy, nastawienie naturalne ujmuje fenomen w terminach jego indeksu transcendencji, jego odniesienia do przedmiotu, który nie jest dany w fenomenie, co podąża za Arystotelesowskim wyjaśnieniem oglądu wyobrażeń jako odnoszących się do czegoś nieobecnego; nastawienie transcendentálne ujmuje fenomen ściśle w terminach tego, co jest dane w jego

przedstawieniu, co podąża za Arystotelesowskim wyjaśnieniem oglądu wyobrażenia jako czegoś samego w sobie.

Filozoficzna bliskość pomiędzy Arystotelesowskim pojęciem wyobrażenia a Husserlowskim założeniem, że fenomen transcendentalny posiada taką naturę, że ugruntowuje prawdę na temat istnienia czegoś innego, z pewnością nie sugeruje, że Arystoteles miał na myśli cokolwiek, co choćby w niewielkim tylko stopniu zbliżało się do wyjątkowego zadania, które Husserl stawia przed fenomenologią transcendentálną. Mianowicie nie sugeruje, że Arystoteles miał na myśli badanie dokonywanego przez duszę oglądu  $\nu\omicron\nu\mu\alpha$  w celu wyjaśnienia *podstawy*, która ustanawia odniesienie wyobrażenia – gdy jest ono postrzegane jako *podobizna* – do nieobecnej rzeczy. Ale to, na co wskazuje ta bliskość, to fakt, że Husserlowskie wyjaśnienie fenomenu transcendentálnego podziela podstawowe ontologiczne założenia, które są zawarte *implicite* w Arystotelesowskim wyjaśnieniu wyobrażenia, mianowicie, że jest ono zdolne dostarczyć niekorygowalnego przedstawienia *tego, co jest*, a więc przedstawienia, którego treść pozostaje w całkowitej wierności względem jego źródła i stąd nie może być skorygowana poprzez *odniesienie* do tego źródła. Dla obu myślicieli niekorygowalność fenomenowi w żadnym stopniu nie implikuje wolności od fałszu: jeżeli oryginał okaże się fałszywy, to i jego fenomen również, ponieważ tak dla Husserla jak i Arystotelesa niekorygowalność, o której tu mowa, ma swoją podstawę w wierności pomiędzy fenomenem a zmysłową percepcją. Wreszcie, Husserl podziela także stanowisko Arystotelesa, że jeden z aspektów niekorygowalności wyobrażenia pokrywa się również z wolnością od fałszu,

mianowicie odbiór wrażeń zmysłowych w ramach wyobrażenia. Tak dla Husserla jak i dla Arystotelesa nie może być żadnego fałszu w sposobie, w jaki *przedstawiają się* duszy (Arystoteles) lub świadomości (Husserl) przypuszczalnie najbardziej podstawowe jakości zmysłowe, wrażenia koloru, dźwięku, zapachu, smaku i dotyku, które składają się na obiekty zmysłów we właściwym znaczeniu.

Oprócz precedensu dla podstawowego ontologicznego założenia fenomenologii transcendentalnej Husserla, którego dostarcza dwojaki sposób istnienia wyobrażenia na gruncie myśli Arystotelesa, podane przez Husserla fenomenologiczne wyjaśnienie intuicji mającej za swój przedmiot εἶδη posiada swój precedens w poglądzie Arystotelesa, że obecność εἶδη dla myśli wymaga wyobrażeń. Dla Husserla, jak już wspomniano, również intuicja mająca za swój przedmiot εἶδη wymaga fenomenu, który odnosi się do istnienia innych bytów, choć zarazem tego istnienia nie zakłada. W opisie swobodnej fantazji lub wariacji ejdetycznej właściwej dla redukcji ejdetycznej, która prowadzi do oglądu ejdetycznego Husserl nazywa fenomeny, których wymaga intuicja mająca za swój przedmiot εἶδη, „obrazami”, ponieważ po zneutralizowaniu fenomeny te już dłużej nie *zakładają* istnienia, nawet jeżeli nadal je *przedstawiają*, choć w niepozycjonalny sposób. Występuje tu jednak decydująca różnica pomiędzy podanymi przez Husserla i Arystotelesa wyjaśnieniami dokładnej relacji odpowiednio wyobrażeń i obrazów do εἶδη, która daje się dostrzec na gruncie tych wyjaśnień niezależnie od (jak już zaznaczono) notorycznie niejasnej natury tekstów Arystotelesa w tym przedmiocie. Różnica dotyczy stanowiska Husserla, zgodnie z którym różnorodne obrazy

(generowane przez swobodną fantazję lub wariację ejdetyczną) są konieczne dla odkrycia a następnie ujęcia *eidosu* za pomocą intuicji, co ostro kontrastuje z Arystotelesowskim poglądem, że dla oświetlenia *eidosu* wystarczające jest pojedyncze wyobrażenie. Wraz z tą różnicą wyłania się Platoński precedens dla Husserlowskiego wyjaśnienia dotyczącego zarówno właściwego dla „sposobu istnienia” *eidosu oglądu*, jak i jego *ujmowania w oglądzie*.

Jak widzieliśmy, Platońskie wyjaśnienie dotyczące wyobrażeń pojawia się w ramach kontekstu dotyczącego zjawisk w ogólności, rozumianych jako to, co „wygląda” jak coś innego, „obrazy” (εἰδωλα), które są następnie określone stosownie do tego, czy posiadają status „podobizny” (εἰκόνες), to jest zjawisk, które są podobne do czegoś innego, czy „złudnych wyglądown” (φαντάσματα), to jest zjawisk, które tylko *wydają się* być podobne do czegoś innego. Co więcej, jego zainteresowanie dotyczy niewidzialnych obrazów, które występują w medium *logosu*, poprzez które przejawia się zarówno *istota* rzeczy, gdy obrazy słowne są podobiznami, oraz *Niebyt*, gdy obrazy słowne są złudnymi wyglądownami. Platon jest szczególnie zainteresowany następującą kwestią: ponieważ *Niebyt* jest czymś, co się przejawia, podział na zjawiska, które są podobiznami i zjawiska, które są złudnymi wyglądownami nie może być po prostu założony jako oczywisty na początku badania filozoficznego; raczej ten podział jest czymś, co musi zostać określone przez badanie dialektyczne dotyczące prawdy pierwowzorów, a mianowicie εἶδη, które stanowią założenia dla każdego obrazu. Stąd dla Platona *ogląd eidosu* wymaga przejścia przez wielość obrazów i ich podziałów na podobizny i złudne wyglądowny.



Ten podział dokonuje się odpowiednio w oparciu o to, czy odniesienie obrazu do jedności *eidosu* nad wielością jest spójne z samą jednością i co za tym idzie jest jedno i ograniczone, czy też nie jest spójne z przejawem samej jedności i dlatego należy do nieograniczonej wielości. W odniesieniu do tego rozróżnienia bardzo istotne jest to, że zjawisko wywołane przez percepcję zmysłową (*φαντασία*) podpada pod kategorię wyobrażenia, ponieważ to, co przejawia się poprzez zmysły jedynie *wyduje się* być tym, co jest odpowiedzialne za rzecz, która się przejawia. W rzeczywistości to nie zmysłowe jakości rzeczy, lecz niewidzialny i co za tym idzie niezmysłowy *eidós* jest odpowiedzialny za to, czym *jest* rzecz, która przejawia się poprzez zmysły.

Precedens, który Platońskie wyjaśnienie dotyczące *oglądu* εἶδη ustanawia dla Husserlowskiego wyjaśnienia intuicji ejdetycznej jest dwójaki. Z jednej strony dla Platona jak i Husserla ogląd *eidosu* dokonuje się w oparciu o wielość (Platon) lub różnorodność (Husserl) przejawów, które przynoszą w wyniku jedność *eidosu*. Z drugiej strony, dla obu myślicieli ogląd *eidosu* zakłada oczyszczenie percepcji zmysłowej z wielości przejawów, poprzez które ukazuje się jego jedność. Jak już wspomniano, Arystoteles odrzuca oba te założenia w swej krytyce Platońskiego wyjaśnienia sposobu istnienia εἶδη. Dlatego też dla Arystotelesa ogląd *eidosu* nie zakłada wielości; ogląd jedności *eidosu* nie kieruje się na „wspólną rzecz” (κοινόν), która jest „jednym nad wieloma”, lecz na „wspólną rzecz”, która jednoczy wiedzę duszy oraz poznawaną rzecz. Podobnie dla Arystotelesa ogląd *eidosu* nie wymaga, aby dusza abstrahowała od zmysłowej percepcji, ponieważ *inteligibilnego eidosu* nie

można odnaleźć nigdzie indziej niż w *eidosie* zmysłowym (co prawda, w sposób, który nie jest zbyt jasny w tekstach Arystotelesa).

Dla Platona *ujmowanie* εἶδη w *oglądzie* wymaga odłożenia na bok najbardziej podstawowego założenia dotyczącego *logosu*, które kieruje *oglądem* przebiegającym i dzielącym na dwie grupy (jako „podobizny” i „złudne wyglądy”) przejawy εἶδη, mianowicie założenia, zgodnie z którym to, co jest *ujmowane w oglądzie* – εἶδος – jest czymś jednym. Gdy to założenie odłoży się na bok niewidzialne obrazy słowne *logosu* nie są już dłużej traktowane jako fundamentalne *podobizny* εἶδη, do których mimo wszystko nadal się odnoszą, co pozwala εἶδη przejawiać się na ich własnych prawach, jakkolwiek bez jasności zapewnianej przez najbardziej podstawowe założenie *logosu*, zgodnie z którym to, czego on dotyczy i co *ujmuje w oglądzie* jest czymś jednym. Jako takie, εἶδη przejawiają się jako wielości niehomogenicznych i co za tym idzie niepowtarzalnych jednostek, które z jednej strony są zjednoczone dzięki innym, oddzielonym, niehomogenicznym i niepowtarzalnym jednostkom, zaś z drugiej dzięki odrębnej jedności zachodzącej w istocie dwóch głównych, niehomogenicznych i najbardziej przeciwstawnych sobie jedności, Spoczynku i Ruchu; przejawy tych εἶδη i co za tym idzie *ujmowanie ich w oglądzie* są rezultatem dwóch najwyższych *ejdetycznych* zasad, Tożsamości i Różnicy.

Platońskie wyjaśnienie *ujmowania* εἶδη w *oglądzie* ustanawia precedens dla niezmiennego przekonania Husserla, że fenomenologia transcendentálna jest nauką podstawową i że ta podstawa jest zapewniona przez *ujęcie* εἶδη

w *oglądzie* tak, jak się one przejawiają dla intuicji ejdetycznej. Co więcej również Husserl napotyka *aporie*, które dręczą Platońskie próby wyrażenia sposobu istnienia właściwego dla *εἶδη*, biorąc pod uwagę słabość *logosu* w zestawieniu ze szczególnym sposobem istnienia jedności nad wielością, która jest charakterystyczny zarówno dla jedności liczbowej oraz dla wspólności lub partycypacji *εἶδη* pomiędzy sobą. Z jednej strony mamy zetknięcie Husserla z osobliwą jednością „jednego nad wielością” w przypadku liczb kardynalnych, która zniweczyła jego próbę wyjaśnienia ich logicznej podstawy w oparciu o psychologię deskryptywną. (Rzeczywiście, jak jeszcze zobaczymy, dość powszechne założenie – zgodnie z którym Husserlowskie wyjaśnienie kategoriałności właściwej dla czystej logiki oraz blisko z nim związana fenomenologiczna teoria sądu są w stanie osiągnąć to, czego nie mogła jego deskryptywna psychologia w odniesieniu do zapewnienia logicznej podstawy dla jedności liczb kardynalnych – przy bliższym przyjrzeniu się jego późniejszym pracom okazuje się bezpodstawne.) Natomiast z drugiej strony mamy ustawiczne zmagania Husserla, aby fenomenologicznie ugruntować nie tylko jedność idealności w relacji do różnorodności przeżyć, w których jest ona dana, lecz również aby ugruntować „fenomenologiczny” sposób istnienia samej idealności jako jedności tożsamej z samą sobą, której sens jest całkowicie niezależny od różnorodności, w której jest ona z konieczności dana. Te dwa fundacyjne problemy nie są identyczne, jak to się powszechnie przyjmuje. Pierwszy dotyczy podstaw *oglądu ejdetycznego*, który umożliwia *ogląd eidosu* jako jedności, która obejmuje różnorodność; drugi dotyczy podstawy

*ujęcia eidosu w oglądzie* jako samosubsystującej jedności w każdym momencie różnorodności, która prezentuje swoje przejawy dla oglądu ejdetycznego.

Ta ocena precedensu, który Arystotelesowski wyjaśnienie wyobrażenia dostarcza dla podstawowych założeń ontologicznych fenomenologii transcendentalnej Husserla, jak również precedensu, który Platońskie wyjaśnienie oglądu εἶδη i jego ujęcia w oglądzie ustanawia dla redukcji ejdetycznej Husserla, jest w tym miejscu z konieczności tymczasowa. Jednakże jej celem jest przygotowanie podstawy dla określenia czegoś więcej niż zewnętrznej relacji pomiędzy filozoficzną treścią tych precedensów a fenomenologią transcendentalną Husserla. Gdy nasza dyskusja dotycząca rozwoju fenomenologii Husserla zostanie ukończona, wtedy określimy bezpośredni związek tych precedensów, pod postacią „osadzania się”, z najbardziej podstawowymi filozoficznymi założeniami fenomenologii transcendentalnej Husserla. Co więcej – w przeciwieństwie do założeń, które kierują krytycyzmem fenomenologii transcendentalnej prezentowanym przez dwóch najbardziej wybitnych krytyków Husserla: Heideggera i Derridę – określimy również, że fenomenologia Husserla i co za tym idzie jego myśl posiada środki zarówno do rozpoznania, jak i do krytycznego przyswojenia sobie swych własnych założeń.

przełożył Marek Sławiński