

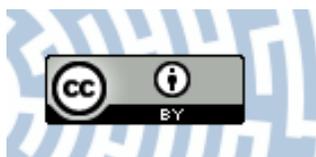


**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Fenomenologia a problem "w sobie" przedmiotu

Author: Piotr Łaciak

Citation style: Łaciak Piotr. (2019). Fenomenologia a problem "w sobie" przedmiotu. "Diametros" Vol. 16, nr 62 (2019), s. 18-32, doi 10.33392/diam.1163



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

FENOMENOLOGIA A PROBLEM „W SOBIE” PRZEDMIOTU

– Piotr Łaciak –

Abstrakt: Autor prezentuje własną interpretację fenomenologicznej zagadki „w sobie” przedmiotu rzeczywistego i samego świata. Rozwiązanie tej zagadki ma rozstrzygające znaczenie dla właściwego zrozumienia fenomenologii transcendentnej. Według Husserla, rzecz transcendentna jest „w sobie” w odniesieniu do faktycznego doświadczenia, ponieważ jej *esse* nie rozplywa się w *percipi* i może istnieć nawet wtedy, gdy nie jest faktycznie doświadczana. „W sobie” przedmiotu realnego nie oznacza jednak jego istnienia poza wszelkim możliwym sposobem dania w świadomości, ale jest idealną jednością daną w nieskończonej wielości rzeczywistych i możliwych przejawów tego samego dopuszczającego określenia *x*. Wszystkie przedmioty realne są jednostkami sensu, ale sens nie przenika przedmiotu w nieskończoności jego przejawów, a w konsekwencji niewyczerpywalne *x* jako nosiciel tożsamości przedmiotu zawiera nadwyżkę wykraczającą poza sens. Zasadnicza teza artykułu brzmi, że „w sobie” rzeczy transcendentnej i świata realnego odpowiada czystemu *x* i jego nadwyżce przekraczającej sensory noematyczne.

Słowa kluczowe: Husserl, fenomenologia transcendentna, doświadczenie, intencjonalność, noemat, sens, „w sobie” przedmiotu.

Published online: 19 June 2019

W tekście pochodzącym prawdopodobnie z 1921 roku Husserl pisze: „Zarzuty przeciwko idealizmowi transcendentnemu opierają się na braku jasności pojęcia w-sobie przedmiotów realnych i świata realnego”¹. Objaśnienie pojęcia „w sobie” rzeczy i świata ma zatem rozstrzygające znaczenie dla właściwego zrozumienia fenomenologii jako filozofii transcendentnej. Brak jasności pojęcia „w sobie” jest związany z tym, że rozróżnienie „w sobie” – „dla nas” (czy „dla mnie”) ma naturalne czy naturalistyczne konotacje. W nastawieniu naturalnym zapominamy o naszej subiektywności, zatracając się w świecie, a to zapomnienie wzmacniają nauki pozytywne, ulegając przesądom naturalistycznym, którym jest właściwa absolutyzacja świata, wyniesienie go do rangi bytu obiektywnego, „bytu w sobie”, niezależnego od wszelkiej subiektywności i relatywności. Z punktu widzenia fenomenologii chodzi w istocie o absolutyzowanie tego, co stanowi jedynie korelat konstytucyjnych dokonań świadomości, absolutyzowanie,

Piotr Łaciak
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 11,
40-007 Katowice
e-mail: piotr.laciak@us.edu.pl

¹ „Einwände gegen den transzendentalen Idealismus beruhen auf dem Mangel an Klarheit des Begriffs des Ansich der realen Objekte und der realen Welt” (tłum. P.Ł.). Husserl (2003): 191.

mające źródło w charakterystycznej dla nastawienia naturalnego naiwności, której nie rozpoznaje badacz-naturalista, mieszając to, co obiektywne, z tym, co uniwersalne. Takie pomieszanie jest dlatego przesądem, że nauka bada jedynie ukonstytuowane pole przedmiotowe, nie dostrzegając konstytuującej aktywności świadomości transcendentalnej². Również Kantowskie rozróżnienie rzeczy samej w sobie i zjawiska ma według Husserla wydźwięk naturalny czy wręcz naturalistyczny. Postulując bowiem istnienie rzeczy samej w sobie jako niepoznawalnej, pozadoświadczalnej przyczyny wrażeń, Kant de facto dokonuje naturalizacji świadomości, zatracając jej prawdziwy transcendentalny sens, zgodnie z którym świadomość jest czysta, czyli wolna od naturalno-przyczynowych uwarunkowań. Tak więc Kant w swej nauce o niepoznawalnej rzeczy samej w sobie zapoznał autentyczny sens transcendentalnej korelacji między świadomością i światem, pozostając w istocie w obrębie nastawienia naturalnego³.

Zakrytą w nastawieniu naturalnym korelację między doświadczającą świadomością i światem możemy odsłonić dopiero dzięki redukcji fenomenologicznej, która jest rozumiana jako zmiana nastawienia z naturalnego na transcendentalne, zmiana, która sprawia, że rzeczy i świat nie są rozpatrywane „w sobie” w naturalnym znaczeniu, to znaczy jako istniejące niezależnie do wszelkiej świadomości, lecz jako noematy, to znaczy przedmioty wzięte dokładnie tak, jak są domniemywane, przy wyłączeniu (*epoché*) obiektywnego istnienia:

Na drodze *epoché* dokonujemy redukcji do [sfery] czystego domniemywania (*cogito*) i tego, co domniemywane, wziętego jedynie tak, jak jest domniemane (*Vermeintes rein als Vermeintes*). Do tego ostatniego – a więc nie do przedmiotu po prostu, lecz do sensu przedmiotowego – odnoszą się predykaty istnienia i nieistnienia oraz ich modalne odmiany; do pierwszego, a więc do poszczególnego aktu domniemywania, odnoszą się natomiast, aczkolwiek w najszerszym ze znaczeń, predykaty prawdy (trafności) i fałszu⁴.

Wyłączone na mocy transcendentalnej *epoché* przedmioty realne włączają się zatem ponownie w sferę fenomenologiczną w „modus obowiązywania samego tylko fenomenu”⁵, stając się tym samym fenomenami przedmiotów, to znaczy przedmiotami domniemanymi jako realne, a w konsekwencji w fenomenologii nie dochodzi do zanegowania obowiązujących w nastawieniu naturalnym rozróżnień, w szczególności rozróżnienia między bytem „w sobie” i zjawiskiem, lecz objaśnienia ich sensu przepisane im przez akty domniemywania. W tym kontekście Manfred Brelage zauważa, że fenomenologia „ma do czynienia ze światem domniemanym jako transcendentny, a nie ze światem transcendentnym”⁶.

² Zob. Łaciak (2012): 31–33.

³ Zob. Kern (1964): 119–134.

⁴ Husserl (1982): 80.

⁵ Ibidem: 29.

⁶ Brelage (1965): 108.

To, że świadomość naturalna – objaśnia Brelage – doświadcza świata jako istniejącego w sobie, transcendentnego, nie powinno być przez fenomenologię zaprzeczone, lecz objaśnione w swej „możliwości”. Jeżeli istniejący w sobie świat ma być niezależny również od świadomości, to świat domniemany jako istniejący w sobie zakłada jednakże na pewno świadomość. Świat, o którego konstytucji mówi fenomenologia, jest tylko tym światem domniemanym jako niezależny, jako w sobie istniejący, jako transcendentny, „światem” bądź fenomenem świata i noematem świata⁷.

Husserl wyznacza zatem nowy porządek używania zwrotu „w sobie”, akcentując, że wyrażenie to może być rozumiane nie tylko w naturalnym czy naturalistycznym znaczeniu, absolutyzującym przedmioty realne i świat zewnętrzny, lecz także w sensie transcendentalnym, to znaczy w ramach korelacji między przedmiotem i doświadczną świadomością. Czysto fenomenologiczne znaczenie pojęcia „rzeczy w sobie” trafnie rozpoznaje Rudolf Bernet, twierdząc, że według Husserla „rzecz w sobie” nie jest ani realnością należącą do świata, ani noumenem, lecz należy ją rozumieć w charakterze dania w świadomości jako intencjonalną jedność konstytuowaną w wielości przejawów, „jedność daną we wszystkich [...] rzeczywistych i możliwych przejawach”, a zarazem transcendującą przejawy, bo przedmiotu nie można zredukować do wielości sposobów jego prezentacji⁸.

1. „W sobie” realności transcendentnej jako zagadka

„W-sobie jest zagadką. Jak poznanie ma uchwycić coś, co w stosunku do poznania jest w-sobie?”⁹. Husserl problem „w sobie” przedmiotu poznania formułuje w postaci dalszych pytań¹⁰: Jeżeli to, co poznane wobec poznania jest „w sobie”, to znaczy okazuje się w odniesieniu do niego przypadkowe, to w jaki sposób poznanie może pozostawać w istotowym związku z tym, co poznane? Jak jest w ogóle możliwa relacja poznawcza, jeżeli jeden z jej członów jest „w sobie”? Jeżeli poznawane przedmioty nie są niczym subiektywnym, lecz są „w sobie”, to znaczy są tym, czym są, nawet jeżeli nikt ich nie poznaje i nigdy nie zostaną poznane, to jak mogę je uchwycić?

Jeżeli są one w sobie i dla siebie, to są oddzielone od myślenia. Gdy stają się następnie dla mnie, zostają pomyślane, wchodzą wtedy „w myślenie”? Jak należy rozumieć to odniesienie, to wchodzenie-w-poznanie, bycie poznany, określonym,

⁷ „Dass das natürliche Bewusstsein die Welt als eine ansichseiende, transzendente erlebt, soll durch die Phänomenologie nicht geleugnet, sondern in seiner «Möglichkeit» aufgeklärt werden. Mag die ansichseiende Welt auch vom Bewusstsein unabhängig sein, so setzt die als an sich seiend vermeinte Welt doch gewiss das Bewusstsein voraus. Die Welt, von deren Konstitution die Phänomenologie spricht, ist nur diese als unabhängig, als an sich seiend, als transzendent gemeinte Welt, die «Welt» oder das Weltphänomen und Weltnoëma” (tłum. P.Ł.). Ibidem: 108–109.

⁸ Bernet (1979): 120–122, 125–126, 128–129.

⁹ „Das An-sich ist ein Rätsel. Wie soll Erkenntnis etwas erfassen, was der Erkenntnis gegenüber ein An-sich ist?” (tłum. P.Ł.). Husserl (2003): 46.

¹⁰ Ibidem: 46–47, 24.

ujęty w spostrzeżeniu, doświadczeniu, myśleniu? Jakie cudowne pokrewieństwo mają wszelkie inne rzeczy, wszelkie przedmioty w sobie i „myślenie”?¹¹.

Nie ulega wątpliwości, że „jedyną sferą bezpośrednio zrozumiałego dania” jest sfera immanencji, sfera świadomości w ogóle, dana w spostrzeżeniu wewnętrznym (immanentnym)¹². Jeżeli jednak coś jest immanentne poznaniu, myśleniu, jednym słowem: immanentne świadomości, to nie jest „w sobie”, ponieważ w tym wypadku poznanie (spostrzeżenie immanentne) obejmuje to, co poznane. Z tej racji jest zupełnie zrozumiałe, że spostrzeżenie uchwytuje to, co immanentne, a „tym, co zagadkowe (jest), jak ma ono ująć to, co nieimmanentne”¹³. Stąd wniosek, że „w sobie” okazuje się prawdziwą zagadką w odniesieniu do spostrzeżenia przedmiotu, który nie jest immanentny świadomości, to znaczy spostrzeżenia przedmiotu transcendentnego, spostrzeżenia zewnętrznego. Innymi słowy, jedynie w przypadku poznania transcendentnego pojawia się trudność, którą Husserl określa jako zagadkę „w sobie”. Zagadkę „w sobie” przedmiotu realnego dodatkowo wzmacnia fakt istnienia złudzeń zmysłowych i możliwość rozmijania się przebiegu doświadczenia z doświadczanymi rzeczami. Jeżeli rzeczy (przedmioty transcendentne) są dane w spostrzeżeniach zewnętrznych, a spostrzeżenia zewnętrzne stanowią taką bezpośrednią samoprezentację przedmiotu, która nie jest jego adekwatnym uchwyceniem, lecz prezentacją częściową, to da się pomyśleć, że doświadczenia zachodzą w takich formach związków, które nigdy nie zbliżają nas do bytu „w sobie” rzeczy, tak że byłoby możliwe, iż „poznanie przebiega tak, jak przebiega, podczas gdy w sobie wcale nie ma”¹⁴.

Zauważmy, że między charakterystyczną dla przeżyć immanencją a typową dla rzeczy transcendencją zachodzi zasadnicza różnica sposobów bycia, której odpowiada zasadnicza różnica sposobów dania, różnica, która ma rozstrzygające znaczenie w kwestii bycia „w sobie” tego, co poznawane¹⁵. „Dla tego, co immanentne obowiązuje zasada *esse = percipi*, mianowicie byt = byt przeżywany”¹⁶. *Esse* przeżycia jako efektywnego (*reell*) momentu świadomości wyczerpuje się w jego *percipi* w tym znaczeniu, że istnieje ono wprawdzie również wtedy, gdy nie jest poddane refleksji, ale nie może istnieć, jeżeli nie jest aktualnie, przedrefleksyjnie przeżywane, przy czym dopiero w refleksji, która stanowi źródło wiedzy o świadomości, dowiadujemy się, że nie możemy wątpić w przeżywaną w danym momencie zawartość przeżycia¹⁷. Ten typ refleksji jest określony

¹¹ „Sind sie an und für sich, so sind sie gesondert vom Denken. Werden sie dann zu einem Für-mich, werden sie gedacht, kommen sie dann «ins Denken hinein»? Wie ist diese Beziehung zu verstehen, dieses In-das-Erkennen-Hineinkommen, das im Wahrnehmen, Erfahren, Denken, Erfasst-, Bestimmt-, Erkennt-sein? Was für wunderbare Affinität haben alle anderen Sachen, alle Gegenstände an sich, und das «Denken»” (tłum. P.Ł.). Ibidem: 24.

¹² Ibidem: 25.

¹³ „Dass Wahrnehmung Immanentes erfasst, das ist das Selbstverständliche und voll Verständliche; das Rätselhafte (ist), wie sie Nichtimmanentes fassen soll” (tłum. P.Ł.). Ibidem: 44–45

¹⁴ Ibidem: 46.

¹⁵ Zob. ibidem: 105.

¹⁶ „Für das Immanente gilt der Satz *esse=percipi*, nämlich Sein=Erlebtsein” (tłum. P.Ł.). Ibidem: 12.

¹⁷ Zob. ibidem: 12; Husserl (2000b): 286; Husserl (1975): 134–135.

jako spostrzeżenie immanentne, w którym nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co samo to spostrzeżenie¹⁸. To, co dane w spostrzeżeniu immanentnym jest zatem dane jako to, czym ono jest, to znaczy jest w nim efektywnie samoobecne w całej swej zawartości i dlatego spostrzeżenie immanentne jest nie tylko spostrzeżeniem apodyktycznie pewnym, wykluczającym możliwość wszelkiego dającego się pomyśleć zwątpienia, lecz także spostrzeżeniem adekwatnym, prezentującym przeżycia w sobie i dla siebie. Z tej właśnie przyczyny nie ma zagadki „w sobie” w odniesieniu do immanentnego poznania przeżyć: w takim poznaniu nie mamy do czynienia z uchwytywaniem czegoś, co przeciwstawia się poznaniu w charakterze „w sobie”, jako że przeżycia jawią się zasadniczo adekwatnie takimi, jakimi są, a w konsekwencji to, co poznane jest efektywnie zawarte w samym poznaniu.

Świadomość jest nie tylko bezpośrednią świadomością siebie, lecz także świadomością intencjonalną, świadomością przedmiotu, a jeżeli chodzi o przedmioty domniemywane jako realnie istniejące, to są one dane w aktach spostrzeżenia zmysłowego, ściślej: w spostrzeżeniach transcendentnych. Analiza samego spostrzeżenia zmysłowego dopuszcza zatem zarówno ukierunkowanie immanentne, na przeżycia spostrzeżenia, jak i transcendentne, na domniemywany w tym spostrzeżeniu przedmiot¹⁹. W przeciwieństwie do tego, co jest efektywnie zawarte w przeżyciu spostrzeżenia, domniemywany w spostrzeżeniu przedmiot intencjonalny okazuje się przedmiotem transcendentnym względem świadomości, gdyż nie stanowi jej efektywnego momentu w charakterze immanentnej treści. Na temat transcendencji przedmiotu w *Badaniach logicznych* czytamy:

Jakkolwiek zostanie rozstrzygnięte pytanie o istnienie bądź nieistnienie fenomenalnych rzeczy zewnętrznych, nie ma wątpliwości co do tego, że realność spostrzeganej w danym momencie rzeczy nie może być rozumiana jako realność spostrzeżonego kompleksu wrażeń w spostrzegającej świadomości²⁰.

Dana w spostrzeżeniu rzecz zewnętrzna jest przedmiotem, którego „*esse* nie wyczerpuje się – jak zauważa Vittorio de Palma – w *percipi*, jako że istnieje on, nawet jeśli nie jest aktualnie doświadczany i może być spostrzeżony oraz poznany w oddzielnych spostrzeżeniach jako ten sam”²¹. Ponieważ rzeczy co do swej istoty nie są efektywnie zawarte w domniemywającej je świadomości, stanowiąc sferę jedności w stosunku do konstytuujących je mnogości przeżyć i tym samym mogą się prezentować w różnych spostrzeżeniach, przeto nigdy nie są i nie mogą być – jak przeżycia – immanentnie spostrzegane, lecz tylko transcendentnie. Każde spostrzeżenie rzeczy określone mianem spostrzeżenia transcendentnego okazuje się spostrzeżeniem zasadniczo nieadekwatnym, ma charakter presumpcyjny i antycypuje na podstawie dotychczasowego przebiegu

¹⁸ Zob. Husserl (1975): 111.

¹⁹ Zob. Husserl (2003): 100–103.

²⁰ Husserl (2000b): 282–283.

²¹ „Er ist nämlich das, dessen *esse* sich nicht im *percipi* erschöpft, da er existiert, auch wenn er nicht aktuell erfahren ist, und in getrennten Wahrnehmungen als derselbe wahrgenommen und erkannt werden kann” (tłum. P.Ł.). de Palma (2005): 195.

doświadczenia przyszłe jego związku, pozostawiając niejako w zawieszeniu dalszy ciąg doświadczenia i dopuszczając możliwość jego zmiany lub unieważnienia. Dlatego rzeczy co do istnienia (*Dasein*) i treściowej zawartości (*Sosein*) mogą być dane tylko w sposób powątpiewalny, nie zaś apodyktycznie pewny, a presumpcja antycypująca przyszłe związku doświadczeniowe wymaga ciągłego potwierdzania w dalszym przebiegu doświadczenia, zgodnie z zasadą, że to właśnie doświadczenie jest instancją rozstrzygającą o prawdziwym bycie przedmiotu domniemanego jako realny²².

Skoro *esse* rzeczy nie wyczerpuje się w *percipi*, to przysługuje im byt „w sobie”. Z fenomenologicznego punktu widzenia prawdziwy byt rzeczy, byt „w sobie” musi mieć jednak jakiś sens, zakładając świadomość jako pole nadawania sensu:

Z pewnością byt-w-sobie świata – czytamy w *Erste Philosophie* – jest niewątpliwym faktem; „niewątpliwym faktem” jednak nie jest niczym innym jak naszą wypowiedzią, i to naturalnie dobrze uzasadnioną; dokładniej mówiąc: treścią naszej wypowiedzi opartą na tym, co doświadczane w naszym rzeczywistym i możliwym doświadczeniu, na tym, co pomyślane i pojmowane w naszym wpływającym z doświadczenia logicznym myśleniu [...]”²³.

Byt „w sobie” świata jest tym samym, jak pisze Husserl, „sensem tworzącym się subiektywnie bądź intersubiektywnie w naszym własnym dokonaniu poznawczym”²⁴, a jeżeli ktoś powiedziałby, że nasze wypowiedzi na temat istniejącego w sobie świata mają sens różny od sensu jako korelatu naszych rzeczywistych i możliwych doświadczeń, sens oznaczający jakąś „transcendencję metafizyczną” powiązaną przyczynowo z tworamipoznawczymi, to taki sens wymykający się świadomości jako pierwotnemu miejscu wszelkiego sensu, byłby w istocie nonsensem²⁵.

2. Przedmiot rzeczywisty jako niewyczerpywalne *x*

W dotychczasowych rozważaniach mówiłem o korelacji między przedmiotem (czy światem) i doświadczającą świadomością, nie określając bliżej natury tej korelacji i mówiąc ogólnie o przedmiotach domniemanych w spostrzeżeniach jako realnie istniejące. Aby skonkretyzować i uściślić dotychczasowe wywody, w dalszej części tekstu szczegółowo opiszę tę korelację jako korelację noetyczno-noematyczną, ponieważ okazuje się ona kluczem do rozwiązania zagadki „w sobie”. Husserl bowiem zachowuje pojęcie „w sobie”, oczyszczając je z naturalnych oraz naturalistycznych konotacji i odnosząc do struktury noematu. Nasuwa się pytanie: któremu elementowi w strukturze noematu odpowiada „w sobie” przedmiotu realnego i świata?

²² Zob. Husserl (1973): 285–293.

²³ *Gewiss, das An-sich-sein der Welt ist eine zweifellose Tatsache; aber «zweifellose Tatsache» ist nichts anderes als unsere, und natürlich wohlbegründete Aussage; genauer gesprochen: Inhalt unseres Aussagens, gegründet auf das in unserem wirklichen und möglichen Erfahren Erfahrene, in unserem erfahrungsllogischen Denken Gedachte und Eingesehene [...]»* (tłum. P.Ł.). Husserl (1956): 247.

²⁴ *Ibidem*: 248

²⁵ Zob. *ibidem*.

Noemat jako czysty odpowiednik świadomościowy, wzięty dokładnie tak, jak jest domniemywany, stanowi korelat noezy rozumianej jako akt intencjonalny, przy czym zarówno noeza, jak i noemat mają ściśle określoną strukturę, tak że elementom struktury noezy odpowiadają składniki noematu. Strukturę samych aktów noetycznych Husserl szczegółowo opisuje w *Badaniach logicznych*, zaznaczając, że noeza jako akt intencjonalny stanowi połączony materii i jakości. Jeżeli chodzi o materię aktu, to sprawia ona, że akt odnosi się do tego a nie innego przedmiotu, przypisując mu zarazem określone cechy czy stosunki²⁶, przy czym akty o tej samej treści mogą się różnić, jako że „ta sama treść raz może być treścią [samego tylko] przedstawienia, kiedy indziej treścią sądu, w innym przypadku treścią pytania, wątplenia, życzenia i tym podobnych”²⁷. To właśnie jakość stanowi o gatunkowej jedności aktu, decydując o tym, w jaki sposób przedmiot intencjonalny jest uświadamiany: w przedstawieniach – jako to, co przedstawione, w sądach – jako to, co osądzone, w życzeniach – jako to, co pożądane, itd. W *Badaniach logicznych* nie została jeszcze zaakcentowana strukturalna jedność wielości odmiennych sposobów uświadamiania przedmiotu i dopiero w *Ideach I* Husserl skłania się do poglądu, że różne subiektywne sposoby spełniania aktów, jak: pytanie, zwątpienie, sądzenie są modalizacjami pierwotnej formy mniemania (*Urdoksa*), praprzeświadczenia (*Urglaube*) zawierającego moment uznania istnienia (*Setzung*) przedmiotu za coś istniejącego rzeczywiście, na pewno²⁸.

Zgodnie z zasadą korelacji noetyczno-noematycznej, składnikom noezy, tj. materii i jakości, odpowiadają po stronie przedmiotowej składniki noematu: materii odpowiada sens noematyczny (przedmiotowy), jakości – charakter tetyczny (bytowy). Sens przedmiotowy nazwany „przedmiotem [wziętym] w «jak» swoich określeń”²⁹ bądź „tym, «co domniemane», dokładnie z tą zawartością określeń, w jakiej jest domniemane”³⁰, stanowi zawartość noematu. Przedmiot w „jak” swoich określeń jest przy tym niesamodzielnym momentem noematu, a pełny noemat tworzy sens noematyczny wraz z charakterami tetycznymi. Charaktery tetyczne są odpowiednikiem noetycznych charakterów mniemania albo charakterów przeświadczenia, oznaczając różne modalności istnienia intendowanych przedmiotów, takie jak: bycie rzeczywistym, bycie możliwym, bycie wątpliwym; jako takie, charakteryzują przedmiot wzięty „w jak swych sposobów dania”³¹. Z tego punktu widzenia charakter bycia rzeczywistym przedmiotu, jego istnienia „na pewno”, będący archotypiczną formą wszelkich modi istnienia, jest noematycznym korelatem praprzeświadczenia jako prostej spostrzeżeniowej pewności.

W terminologii *Badania logicznych* noemat można określić jako „przedmiot taki, jakim jest intendowany” w różnych mniemających go aktach, nie zaś jako przedmiot „po prostu” („przedmiot, który jest intendowany”)³². Na rozróżnienie noematu i przedmiotu intendowanego naprowadza fakt nieadekwatności doświadczenia rzeczy, ich spostrze-

²⁶ Zob. Husserl (2000a): 521.

²⁷ Ibidem: 518.

²⁸ Zob. Bernet, Kern, Marbach (1989): 89–90; Husserl (1975): 336–342.

²⁹ Husserl (1975): 429.

³⁰ Ibidem: 431.

³¹ Ibidem: 336–342, 431.

³² „Odnośnie do treści intencjonalnej rozumianej jako przedmiot aktu należy rozróżnić, co następuje: przedmiot taki, jakim jest intendowany, i po prostu przedmiot, który jest intendowany” – Husserl (2000a): 503.

żeńiowej prezentacji przez wyglądy (*Abschattungen*), przy czym charakterystyczny dla spostrzeżenia zmysłowego sposób perspektywicznego doświadczenia jest typowy dla wszelkiego rodzaju ujmowania przedmiotu w tej mierze, w jakiej przedmiot jest zawsze uchwytywany w jakimś aspekcie³³. Domniemywana w spostrzeżeniach rzecz jest czymś więcej niż tym, co w niej naocznie dane, niż tym, co w niej spostrzeżeniowo określone, dlatego przy odróżnieniu przedmiotu od sensów noematycznych, należy zarazem uwzględnić „nieokreśloności, jakie za każdym razem «pozostają otwarte» i w tym modus są współdomniemywane”³⁴.

Rzecz jest z koniecznością dana w samych tylko „odmianach przejawów”, przy tym z koniecznością rdzeń, jaki stanowi to, co „rzeczywiście przedstawione”, jest ujęciowo otoczony horyzontem czegoś „współdanego” w niewłaściwy sposób i czegoś bardziej lub mniej mgliście nieokreślonego³⁵.

W ten sposób rzecz jawi się jednostronnie przez wyglądy, prezentuje się w pewnych aspektach jako przedmiot dany korelatywnie do odpowiednich noez, to znaczy jest uchwytywana w wielości sensów i charakterów tetycznych, czyli w wielości noematów³⁶. Jak każdy noemat jest jednością w odniesieniu do wielości poszczególnych, każdorazowych mniemających go aktów noetycznych, tak przedmiot intendowany jest jednością w stosunku do wielości swych noematów, ponieważ noematy przedmiotu mogą się zmieniać, nie naruszając jego identyczności³⁷.

Mając na uwadze charakterystyczną dla doświadczenia rzeczy nieadekwatność, Husserl odróżnia nie tylko akt intencjonalny od przedmiotu, lecz także noemat od przedmiotu. „Noemat w sobie samym – czytamy w *Ideach I* – posiada przedmiotowe odniesienie, a mianowicie poprzez właściwy mu «sens»”³⁸. Sam noemat aktu nie jest zatem przedmiotem intendowanym, lecz poprzez siebie właściwy sens odnosi się do przedmiotu. Innymi słowy, od sensu noematycznego, czyli przedmiotu w „jak” swych określeń, należy odróżnić przedmiot, który jest intendowany, nazwany w *Ideach I* noematycznym „przedmiotem po prostu”, charakteryzowanym jako „centralny punkt zjednoczenia”³⁹, „to, co identyczne” czy „czyste x w abstrakcji od wszelkich orzeczników”⁴⁰, przy czym owo czyste x Husserl rozumie jako „najbardziej wewnętrzny moment noematu”⁴¹, jako „centralny moment noematyczny”⁴².

Domniemywany w różnych noematach przedmiot transcendentny jako niewyczerpywalne x można określić co do *Dasein* i *Sosein* na podstawie zjawiania się jako jedność daną w wielości sensów, ponieważ realność „nie jest w sobie czymś absolutnym”,

³³ Zob. Ströker (1987): 56-57.

³⁴ Husserl (1975): 429.

³⁵ Ibidem: 129.

³⁶ Zob. Drummond (1990): 135-138, 142-168.

³⁷ Zob. Ströker (1987): 56-57.

³⁸ Husserl (1975): 421.

³⁹ Ibidem: 427.

⁴⁰ Ibidem: 428.

⁴¹ Ibidem: 424

⁴² Ibidem: 428

lecz „jedynie czymś intencjonalnym, jedynie czymś uświadamianym, świadomościowo przedstawionym, pojawiającym się”⁴³. Jeżeli chodzi o relację między sensem a przedmiotem jako czystym x , to z jednej strony Husserl twierdzi, że czyste x jako nosiciel sensu należy do sensu⁴⁴; co więcej, owo x w różnych percepcjach jest uświadamiane jako ten sam, ogólny, wspólny im sens, sens idealny, który oznacza „ideę-korelat idei percepcji w ogóle”⁴⁵. Dlatego „wszystkie realne jednostki są «jednostkami sensu»” i „zakładają nadającą sens świadomość”⁴⁶. Z drugiej jednak strony nosiciel sensów daje się odróżnić od sensów, w których jest dany, bo Husserl mówi, że „w sposób oczywisty odcina się identyczny «przedmiot» intencjonalny od wymieniających się i zmiennych «orzeczników»”⁴⁷. Intencją odróżnienia sensu przedmiotowego („przedmiotu w «jak» określić”) od domniemywanego w nim przedmiotu jest wskazanie na fakt, że przedmiot intendowany zawsze przekracza poszczególne, każdorazowe sensory przepisane mu przez akty noetyczne, będąc korelatem szeregu jednoznacznie powiązanych noematów aktów, dodajmy: nieskończonego szeregu noematów, w których konstytuuje się jako ich identyczna jedność. W tym kontekście John Drummond zaznacza, że przedmiot jako czyste x jest tożsamością w wielości sensów, tożsamością transcendującą wielość sensów, w których jest dana, nie będąc jednak ontologicznie różna od nich⁴⁸. Na tej podstawie można wnosić, zdaniem tego komentatora, że „formalny i teleologiczny X o tyle, o ile przedstawia «to, co Tożsame» w różnych noematach, jest tożsamością w wielości oraz że wielość musi ukazywać «określoną ciągłość», abyśmy stali się świadomi tej tożsamości”⁴⁹.

Zgodnie z wykładnią Drummonda przedmiot intendowany i sensory noematyczne nie stanowią zatem dwóch ontologicznie odmiennych sfer, dlatego nie można ich oddzielać czy stawiać obok siebie⁵⁰, a „fenomenologiczne znaczenie transcendencji nie jest związane z zewnętrżnością”, lecz polega na tym, że „wielość wyglądów, w których (horyzontalnie) prezentuje się tożsamy przedmiot, przekracza wielość aktualizowaną w doświadczeniu”⁵¹. Drummond, podobnie jak Sokolowski, Zahavi czy Ströker, jest rzecznikiem monistycznego ujęcia relacji między noematem i przedmiotem intendowanym. Odmienny pogląd reprezentują między innymi Føllesdal, Smith, McIntyre, Dreyfus, przyjmując Fregowską interpretację noematu i opowiadając się po stronie interpretacji dualistycznej, zgodnie z którą noemat jest intensjonalną jednością, ontologicznie odróżnioną od przedmiotu, do którego się odnosi⁵². Dualistyczne ujęcie narzuca

⁴³ Ibidem: 151.

⁴⁴ Zob. ibidem: 430.

⁴⁵ Husserl (2004): 322.

⁴⁶ Husserl (1975): 170.

⁴⁷ Ibidem: 428.

⁴⁸ Zob. Drummond (1990): 135–138, 143, 151–154; Drummond (2014): 248–258.

⁴⁹ Drummond (2014): 256–257. Zdaniem Drummonda przedmiot jako czyste x jest nie tylko formalnie ujętym nosicielem sensów noematycznych, lecz także zdolnością dochodzenia do coraz bliższych określeń w dalszym przebiegu doświadczenia, toteż czyste x jest nie tylko formalną, lecz także teleologiczną charakterystyką przedmiotu. Zob. Drummond (1990): 153–154. Problem teleologicznej charakterystyki przedmiotu poruszam w dalszej części tekstu.

⁵⁰ Zob. Drummond (1990): 104–138.

⁵¹ Drummond (2014): 258.

⁵² Zob. Føllesdal (1969): 680–687; Smith, McIntyre (1982). Na temat sporu o noemat między tymi interpretacjami zob. Zahavi (2012): 78–83.

jednak Husserlowi zwalczaną przezeń teorię dwóch światów, świata takiego, jaki nam się jawi i świata takiego, jaki jest w sobie. Z transcendentnego punktu widzenia taka teoria jest nie do przyjęcia, ponieważ przedmiot transcendentny jako jednostka sensu nie oznacza „czegoś, co byłoby jeszcze obok i poza tą jednością różnorodności, tą jednością obowiązywania”⁵³, to znaczy jest „niczym obok i poza rzeczywistym i możliwym doświadczeniem”⁵⁴, tak że „prawdziwy byt, a szczególnie prawdziwy byt przyrody, nie jest czymś drugim obok samego tylko bytu intencjonalnego”⁵⁵. Z kolei ujęcie monistyczne nie tylko kwestionuje ontologiczną odrębność noematu od przedmiotu intencjonalnego, lecz także całkowicie zamyka wszelką przedmiotowość w obrębie sfery noematycznej, zachowując dystynkcję między przedmiotem a wielością prezentujących go sensów jako „strukturalną różnicę wewnątrz noematu”⁵⁶, co skutkuje całkowitą interioryzacją przedmiotu, sprowadzeniem go do bycia samym tylko korelatem świadomości, zapoznaniem „zasadniczej” nieadekwatności doświadczenia świata i związanej z nią irracjonalnej (niepoznawalnej) reszty, jaką zawsze pozostawia doświadczony przedmiot. W artykule proponuję własną interpretację relacji między przedmiotem i noematem. Wbrew ujęciu dualistycznemu twierdzą, że nie ma ontologicznej różnicy między przedmiotem intencjonalnym a noematem (przedmiot realny nie oznacza „transcendencji metafizycznej”, lecz jest jednostką sensu!). W przeciwieństwie zaś do ujęcia monistycznego uważam, że pomimo braku takiej różnicy rzecz (a tym bardziej świat) nie tylko transcenduje aktualne horyzonty swego noematycznego zjawiania się (jak chce Drummond), lecz także pozostawia zawsze irracjonalną resztę (to, co realne, jest jednostką sensu, bo jawi się w nieskończonej wielości przejawów, poza którymi jest niczym, ale sens nie przenika realności w jej całkowitości, bo sama nieskończoność przekracza horyzonty wszelkiego możliwego dania!), tak że przedmiot intencjonalny jest czymś więcej niż noematem, ale chodzi o jeden i ten sam byt, jako że przedmiot jako czyste x jest przedłużeniem noematu poza granicami sensów noematycznych. Trzonem mojej interpretacji jest teza, że przedmiot domniemywany jako rzeczywisty okazuje się niewyczerpywalnym x – jest uświadamiany jako to, co identyczne w nieskończonej wielości rzeczywistych i możliwych noematów; jako taki, nie tylko nigdy nie wyczerpuje się w zasobie każdorazowych sensów noematycznych, lecz także w swej całkowitości czy nieskończoności przejawów zawiera nadwyżkę wykraczającą poza sensy, w których jest dany⁵⁷. W dalszych rozważaniach bliżej objaśnię tę tezę.

⁵³ Husserl (2003): 30.

⁵⁴ Ibidem: 69.

⁵⁵ „Das Wahre Sein, und speziell etwa das wahre Sein der Natur, ist nicht ein Zweites neben dem bloß intentionalen Sein” (tłum. P.Ł.). Husserl (2002): 276

⁵⁶ Zahavi (2012): 82.

⁵⁷ Stafano Micali w odniesieniu do irracjonalności faktu „Ja jestem” wprowadza rozróżnienie między „nadwyżką sensu, który «jeszcze nie» jest określony” i „nadwyżką wykraczającą poza sens”. Zob. S. Micali (2008): 99. Za pomocą pojęcia „nadwyżki wykraczającej poza sens” można – moim zdaniem – charakteryzować „w sobie” przedmiotu i świata.

3. „W sobie” przedmiotu jako nadwyżka wykraczająca poza sens

„W sobie” przedmiotu nie oznacza jakiegś pozadoświadczałnej rzeczy, lecz odpowiada w strukturze noematu niewyczerpywalnemu x jako „centralnemu momentowi noematycznemu”, a ściślej: implikowanej w nim nadwyżce wykraczającej poza sensy. Przedmiot rzeczywisty stanowi wprawdzie jednostkę sensu, odsyłając w aspekcie istnienia i treści do swego zjawiania się, ale jako niewyczerpywalne x zawiera nadwyżkę wykraczającą poza sensy w tym znaczeniu, że transcenduje in infinitum swe aktualne horyzonty zjawiania się w kierunku bardziej adekwatnego dania, zgodnie z zasadą, że „żadne spostrzeżenie rzeczy nie jest ostatecznie zakończone, zawsze pozostaje miejsce na nowe spostrzeżenia, które by bliżej określiły nieokreśloności, wypełniły to, co niewypełnione”⁵⁸. „W sobie” rzeczywistości transcendentnej jest tym samym sprzężone z nieadekwatnością doświadczenia tego, co transcendentne, dodajmy: nieadekwatnością zasadniczą, niedającą się przewyciężyć, a przedmiot jest nazwany transcendentnym, ponieważ stale przekracza sferę doświadczającej świadomości, będąc dany w nieskończonej wielości rzeczywistych i możliwych przejawów. To właśnie idea nieskończonej wielości przejawów jednego i tego samego przedmiotu ma rozstrzygające znaczenie dla zrozumienia nadwyżki wykraczającej poza sens i odpowiadającego jej „w sobie” przedmiotu. Nasuwa się pytanie: jakie znaczenie ma ta idea w Husserlowskiej fenomenologii?

W fenomenologii przedmiot jako niewyczerpywalne x będąc czymś dającym się określać w nieskończoność, okazuje się korelatywny do idei możliwego doświadczenia i jest tym samym „zasadniczo poznawalny, nawet wtedy, gdy de facto nigdy nie był i nigdy nie będzie poznany”⁵⁹. Innymi słowy, przedmiot istnieje realnie, „w sobie”, jeżeli jest zasadniczo dostępny doświadczeniu, to znaczy jest przedmiotem możliwego doświadczenia, nawet gdy nie jest faktycznie doświadczany. Dlatego rzeczy istnieją w rzeczywistości w tym znaczeniu, że wskazują nie tylko na faktyczne, lecz także możliwe związki doświadczeniowe, w których ich byt uzyskuje swój autentyczny sens. Prawdziwy byt przedmiotu, jego byt „w sobie”, nie pozwala się zatem co do istoty oderwać do nadającej sens świadomości i w żadnym wypadku nie wymyka się oczywistości, będąc korelatywny do szczególnego rodzaju intencjonalności rozumu, nakierowanej na jedno i to samo niewyczerpywalne x , tak że przedmiot transcendentny pozostaje dającym się identyfikować biegunem, czymś idealnie identycznym i ma sens rozpoznawalny w dowolnej chwili w oczywistości⁶⁰. W tym kontekście w *Medytacjach kartezjańskich* znajdujemy następującą wypowiedź:

Wszystko, co jest, istnieje w najszerszym znaczeniu słowa „w sobie” i zachowuje siebie w konfrontacji z przypadkowym istnieniem wziętych z osobna poszczególnych aktów, które jest istnieniem dla mnie; podobnie każda prawda jest w tym najszerszym sensie „prawdą w sobie”. Owo najszersze znaczenie bycia w sobie odsyła więc do oczywistości, ale nie do oczywistości jako faktu przeżyciowego, lecz pewnej potencjalności ugruntowanej w transcendentnym Ja i jego życiu, w pierwszym rzędzie

⁵⁸ Husserl (1975): 491.

⁵⁹ Husserl (1990): 36.

⁶⁰ Zob. Husserl (2002): 276.

do potencjalności nieskończenie mnogich domniemań, odnoszących się syntetycznie do jednego i tego samego przedmiotu, ale oprócz tego również do potencjalności potwierdzania tych domniemań, a więc do potencjalnych oczywistości, dających się w nieskończoność odtwarzać, w charakterze faktów przeżyciowych⁶¹.

Wskazując związek między „w sobie” rzeczy i „potencjalnością nieskończenie mnogich domniemań, odnoszących się syntetycznie do jednego i tego samego przedmiotu”, Husserl akcentuje teleologiczny charakter bytu „w sobie”: „w sobie” stanowi teleologiczną charakterystykę przedmiotu rzeczywistego jako niewyczerpywalnego x danego w nieskończonej wielości przejawów. W związku z rozróżnieniem między niepełną, tak a nie inaczej presumpcyjnie domniemaną przyrodą a przyrodą „w sobie”, twórca fenomenologii zauważa, że o ile dana w faktycznym doświadczeniu rzecz jawi się niepełnie w zmieniających się sposobach dania, o tyle przyroda „w sobie” różni się wprawdzie od takich jednostronnych, niepełnych sposobów dania, ale nie oznacza pozbawionego sensu „poza” wszelką świadomością, które mogłoby być adekwatnie dane tylko boskiej naoczności⁶². Przyroda „w sobie” bowiem stanowi wypływającą z subiektywności ideę regulatywną, która „przepisuje prawidło systemowi prawomocnej presumpcji dla zawsze nowych doświadczeń i potwierdzania doświadczeń”⁶³. Do istoty noematu rzeczy, i eo ipso do istoty jej „w sobie”, należą tym samym „idealne możliwości «braku ograniczenia w posuwaniu się w jednoznacznych unaczynieniach»”⁶⁴. W tym duchu w *Medytacjach kartezjańskich* czytamy:

[...] przedmiot rzeczywisty należący do tego świata, a tym bardziej sam ten świat, jest nieskończoną ideą odniesioną do infinitum dających się jednoznacznie połączyć doświadczeń – jest ideą-korelatem idei doskonałej oczywistości [zewnątrznego] doświadczenia, idei całkowitej syntezy możliwych doświadczeń⁶⁵.

Mając na uwadze teleologicznie zorientowany charakter poznania tego, co transcendentne, Rudolf Bernet zaznacza, że zjawianie się przedmiotu jest określone przez teleologiczną antycypację ideału w pełni określonej rzeczy „w sobie”, ideału, którego doświadczenie nigdy nie urzeczywistni, ponieważ przebieg doświadczenia jest procesem, w którym rzeczy stają się coraz bardziej określone, nigdy jednak nie dochodząc do adekwatnej prezentacji⁶⁶. Ściśle mówiąc, „w sobie” zupełnie określonego przedmiotu realnego okazuje się ideą nieskończoności, ponieważ „wszystkie przedmioty transcendentne [...] w żadnej zakończonej świadomości nie mogą być dane w całkowitej określoności a tak samo w całkowitej naoczności”⁶⁷ i nie sposób wykluczyć w dalszym przebiegu doświadczenia możliwości „«eksplozowania» jednoznaczności, które dopro-

⁶¹ Husserl (1982): 87.

⁶² Zob. Husserl (2002): 276–277.

⁶³ Ibidem: 277.

⁶⁴ Husserl (1975): 490–491.

⁶⁵ Husserl (1982): 89–90. Zob. Bernet, Kern, Marbach (1989): 115–117.

⁶⁶ Zob. Bernet (1979): 127–131.

⁶⁷ Husserl (1975): 469.

wadza uznaną w bycie rzecz do całkowitego i zupełnego przekreślenia”⁶⁸. Husserlowska idea nieskończoności, w przeciwieństwie do Platońskiej idei oraz Arystotelesowskiej entelechii, nie może być – jak zauważa Stephan Strasser – ani teoretycznie ujmowalna, ani praktycznie osiągalna. Jako taka, ma Kantowski rodowód: w koncepcji Kanta bowiem idea jest transcendentna w tym sensie, że przekracza granice doświadczenia i nigdy nie można znaleźć przedmiotu, który byłby jej adekwatny⁶⁹. W tym kontekście można przywołać trafny komentarz Jacques’a Derridy, który pisze, że idea nieskończoności „oznacza nieskończone przekraczanie pewnego horyzontu, który z racji konieczności istoty absolutnej, absolutnie zasadniczej i nieredukowalnej sam nigdy nie będzie mógł stać się przedmiotem, czy też zostać wypełniony, wyrównany przez naoczność przedmiotu”⁷⁰. Jeżeli zatem sam przedmiot rzeczywisty okazuje się ideą-korelatem idei syntezy możliwych doświadczeń, to stale przekracza sferę doświadczającej świadomości; jako taki, jest wprawdzie jednostką sensu, ale sens nie przenika go w jego całkowitości jako niewyczerpywalnego x , to znaczy w nieskończonej wielości przejawów, w których jest dany. W samą Kantowską ideę nieskończoności (tutaj ideę nieskończonego przebiegu doświadczenia, a ściślej: ideę prawomocnej presumpcji ciągle – in infinitum – potwierdzającej się w przebiegu doświadczenia) jest zatem wpisana zasadnicza nieadekwatność prezentacji rzeczy: idea nieskończoności jest wprawdzie naocznie dana, ale sama „nieskończoność zasadniczo nie może być dana”⁷¹. Husserl pisze wprost: „Jest właśnie szczególnym rysem ideacji stanowiącej ujście Kantowskiej «idei», ideacji, która dlatego nie rości sobie pretensji do naocznej oczywistości, że adekwatne określenie jej treści [...] jest nieosiągalne”⁷². Z tego punktu widzenia „w sobie” przedmiotu realnego jest w tym znaczeniu ideą, że stanowi presumpcyjnie, teleologicznie antycypowaną idealną jedność rzeczy jako niewyczerpywalnego x , jedność, która jest wprawdzie naocznie zrozumiała i ma dla nas rozpoznawalny sens w oczywistości, ale zawiera zarazem nadwyżkę wykraczającą poza sens, bo jest jednością daną w nieskończonej wielości rzeczywistych i możliwych przejawów, a „nieskończoność zasadniczo nie może być dana”.

4. Wnioski

Centrum organizującym dyskurs rozważań zawartych w artykule jest teza, że „w sobie” rzeczy transcendentnej i świata realnego odpowiada implikowanej w niewyczerpywalnym x nadwyżce przekraczającej sensy noematyczne. Innymi słowy, przedmiot rzeczywisty jest przedmiotem transcendentnym, gdyż stale przekracza noematyczne horyzonty swego aktualnego dania, nie dając się zupełnie uwewnętrznić czy też całkowicie zamknąć w każdorazowej korelacji noetyczno-noematycznej; jako taki, zawiera irracjonalną resztę związaną z zasadniczą nieadekwatnością jego doświadczenia, resztę, którą określam za pomocą pojęcia nadwyżki wykraczającej poza sens. Przedmiot realny nie sprowadza się tym samym do wielości sensów noematycznych i charakterów

⁶⁸ Ibidem: 500.

⁶⁹ Zob. Strasser (1959): 141-142.

⁷⁰ Derrida (1992): 176.

⁷¹ Husserl (1975): 470.

⁷² Ibidem: 261-262.

tetycznych, lecz jako niewyczerpywalne x zawsze pozostaje „w sobie”, transcendując perspektywy swego zjawiania się w kierunku lokującej się w nieskończoności idei adekwatnego dania; jest uświadamiany jako to, co identyczne w wielości sensów i nie pozwala się do nich zredukować. W ten sposób byt „w sobie” rzeczy, odpowiadając niewyczerpywalnemu x danemu w nieskończonym szeregu noematów, jest idealnym dopełnieniem czy przedłużeniem noematów poza granicami każdorazowych sensów noematycznych. Wniosek moich analiz jest następujący: nadwyżka wykraczająca poza sens i odpowiadające jej „w sobie” przedmiotu są ostatecznie ugruntowane w zasadniczej niemożliwości dania nieskończoności przejawów jednego i tego samego x . Transcendencja przedmiotu względem jego sposobów dania i związane z nią jego „w sobie” nie jest transcendencją w naturalnym znaczeniu, to znaczy w sensie istnienia niezależnego od wszelkiej świadomości, w sensie „poza” tym, co daje się doświadczyć, „poza” tym, co zasadniczo poznawalne, bo byt realny „zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów – poza tym zaś jest niczym”⁷³. Przedmiot realny jako niewyczerpywalne x jest zatem dany świadomości, ale dany w nieskończonej wielości rzeczywistych i możliwych przejawów, dodajmy: nieskończonej wielości, która ze swej strony przekracza granicę możliwego dania i tym samym jest skorelowana z jego „w sobie”. Tak więc przedmiot rzeczywisty jest wprawdzie naocznie daną ideą-korelatem idei zachodzącego in infinitum procesu jednogodnego przebiegu doświadczenia, to znaczy będąc czymś jedynie uświadamianym, stanowi jednostkę sensu, ale sens nie przenika go w nieskończoności jego przejawów i w tym znaczeniu przysługuje mu byt „w sobie”.

Bibliografia

- Bernet R. (1979), *Perception as a Teleological Process of Cognition*, „*Analecta Husserliana*” 9: 119–132.
- Bernet R., Kern I., Marbach E. (1989), *Edmund Husserl. Darstellung Seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brelage M. (1965), *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter & Co, Berlin.
- de Palma V. (2005), *Ist Husserls Phänomenologie ein Transzendentaler Idealismus?*, „*Husserl Studies*” 21: 183–206.
- Derrida J. (1992), *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków: 161–223.
- Drummond J. (1990), *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- Drummond J. (2014), *Kontrowersje wokół noematu*, tłum. W. Płotka, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, W. Płotka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa: 226–265.
- Føllesdal D. (1969), *Husserl's Notion of Noema*, „*The Journal of Philosophy*” 66: 680–687.
- Husserl E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24)*, t. 1: *Kritische Ideengeschichte*, von R. Boehm (red.), [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 7, Martinus Nijhoff, Den Haag.

⁷³ Ibidem: 151.

- Husserl E. (1973), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, von U. Claesges (red.), [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 16, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Husserl E. (1990), *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Husserl E. (2000a), *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Husserl E. (2000b), *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 2, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Husserl E. (2002), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, von B. Goossens (red.), [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 35, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- Husserl E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, von R.D. Rollinger, R. Sowa (red.), [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 36, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- Husserl E. (2004), *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, von T. Vongehr, R. Giuliani (red.), [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 38, Springer, Dordrecht.
- Kern I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Łaciak P. (2012), *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Micali S. (2008), *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Springer, Dordrecht.
- Smith D.W., McIntyre R. (1982), *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster.
- Strasser S. (1959), *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, „*Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*” 67: 130–142.
- Ströker E. (1987), *Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls*, [w:] E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 54–74.
- Zahavi D. (2012), *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Wydawnictwo WAM, Kraków.