

Fenomenologia

[„Encyklopedia Brytyjska”: wersja I]¹

Edmund Husserl

Phenomenology

Abstract: This text is the ‘first draft’ (*erster Entwurf*) of Edmund Husserl’s article for the 14th edition of the *Encyclopaedia Britannica*. The text had four versions (A, B, C, D) and it received its final version after many months of work. This ‘first draft’ has a cognitive value as it reflects Husserl’s spontaneous intuitions about understanding of phenomenology and a phenomenological method in the vein of transcendental philosophy, which he has created, developed, improved and on and on modified.

Keywords: phenomenology, transcendental philosophy, phenomenological reduction, psychology.

[237] Pierwszy szkic

Pod pojęciem fenomenologii rozumie się powstały na przełomie naszego stulecia ruch filozoficzny, który zmierzał do radykalnie nowego uzasadnienia naukowej filozofii, a przez nie do całej nauki. Fenomenologią określa się

¹ Podstawę przekładu stanowi tekst: Edmund Husserl, „Der Encyclopaedia Britannica Artikel” Erster Entwurf, [w:] *Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band IX, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1962, ss. 237-255. W tłumaczeniu w nawiasach kwadratowych uwzględniono paginację zgodną z jego podstawą.

również nową, służącą tym celom, fundamentalną naukę, przy czym rozdziela się fenomenologię psychologiczną i transcendentálną.

I. Psychologiczna fenomenologia jako „czysta” psychologia

1. Każde doświadczenie i każdy tradycyjny sposób, w którym świadomie zajmujemy się przedmiotami, z pewnością umożliwia „fenomenologiczny zwrot”, analizę w procesie „fenomenologicznego doświadczenia”. W prostym spostrzeganiu jesteśmy skierowani na to, co spostrzeżone, w przypomnieniu na to, co przypomniane, w myśleniu na to, o czym myślimy, w wartościowaniu na wartości, w chceniu na cele i sposoby itd. Zatem każde takie zainteresowanie (*Beschäftigung*) ma swój „temat”. Ale każdorazowo możemy dokonać zmiany postawy (*Einstellung*)², która odwróci nasze tematyczne spojrzenie z tymczasowych rzeczy, myśli, wartości, celów itd., na różnorodność zmieniających się „subiektywnych sposobów”, w których się one „przejawiają”, [w sposób w] jaki są uświadomione. Np. gdy spostrzegamy wyraźnie niezmienny mosiężny sześcian (*Messingwürfel*), tj. jeśli przebiegamy [spojrzeniem] jego sześcienny kształt, poszczególne powierzchnie, kandy, kąty, podobnie jego barwę, połysk i inne przestrzenno-rzeczowe określenia, to w ten sposób go poznajemy.

[238] Ale zamiast pozostawać [w takiej postawie], możemy się na to zwrócić fenomenologicznie, np. [dostrzec], w jakich wielorako zmieniających się perspektywach przedstawia się ten przecież niezmiennie doświadczany sześcián, jak on, ten sam [sześcián] jawi się inaczej jako

¹ Idę tu za sugestią Romana Ingardena, co do wyrażenia „*Einstellung*”, które jego zdaniem powinno być rozumiane (i tłumaczone) jako „postawa”, a nie „nastawienie”. Co do uzasadnienia: zob. R. Ingarden „*Z badań nad filozofią współczesną*”, s. 362 (w przypisie), PWN 1963. Przy czym w niektórych fragmentach niniejszego artykułu, ze względu na kontekst językowy, należy użyć wyrażenia „nastawienie”, gdyż wyrażenie „postawa” brzmiałoby nieco dziwacznie (por. poniżej s. 241). Poza tym tam, gdzie dokonuje się zmiany tej postawy i wchodzi się w obszar badania fenomenologicznego, to wydaje się, że zmiana postawy wymaga już nastawienia. A zatem dla tego momentu, w którym mamy do czynienia już z pewnym badawczym (fenomenologicznym) ujęciem problemu używam wyrażenia „nastawienie” [T.B.]

„rzecz bliska”, a inaczej jako „rzecz oddalona”, jakie sposoby przejawień (*Erscheinungsweisen*) oferuje przy zmianie perspektywy, i również w jaki sposób każde pojedyncze określenie przedstawia się w przebiegu spostrzeżenia jako jedność w wielości sposobów przejawiania się, które mu [tj. temu spostrzeżeniu] szczególnie przynależą. Żaden spostrzegany przedmiot, który nieprzerwanie oglądamy, żaden go określający spostrzegany moment, nie jest – tak uczy ten zwrot w refleksywne doświadczenie (*reflektive Erfahrung*) – tym, który jawi się podczas spostrzeżenia w wielości różnorodnych przejawień, mimo że bezpośrednio jest dany i uchwytywany jako jeden i ten sam. Lecz w niereflektywnym, dłużej trwającym spostrzeżeniu istnieje tylko ta jedność, tylko przedmiot sam w uchwytyującym spojrzeniu, podczas gdy [tak naprawdę] fundujący strumień przeżyć pozostaje na zewnątrz zainteresowania, nieuchwycony i utajony. **Spostrzeganie** nie jest pustym posiadaniem spostrzeganych rzeczy, lecz płynącym przeżyciem subiektywnych przejawień, [czymś, co] syntetycznie jednoczy się w świadomości Tego Samego, takiego a takiego bytu (*Seienden*). „Sposób przejawień” jest przy tym traktowany w najszerszym sensie. Zatem istnieją modi przejawień w przypomnieniu szczęścia lub w fantazji pełni tożsamości „tego samego” [szczęściu], tak jak ma to miejsce podczas spostrzegania, ale wszystkie [one są] w pewnych sposobach odmienne, właśnie jako przypomniane, wzgl. fantazjowane. Istnieją znowu różnice, jak te pomiędzy wyraźniejszym i mniej wyraźnym przypomnieniem i te [pomiędzy] stopniami jasności, ale także [pomiędzy] relatywną pewnością i niepewnością, [po prostu] różnice „sposobów przejawień”. Tak samo [istnieją] różnice [dotyczące] sposobów widzenia czasu (*Zeitperspektive*), zwracania uwagi (*Aufmerksamkeit*) itd.

Całkiem analogicznie istnieją myśli, wartości, decyzje itd. w odpowiednich przeżyciach myślenia, wartościowania, chętnia itd. jedności ukrytego, fundującego „sposobu przejawień”. Przykładowo ten sam sąd z tym samym przedmiotem i predykatem w myśleniu uświadamiany jest w najróżniejszych modi, raz jako oczywisty, raz jako nieoczywisty, a raz ostatecznie jako *explicite* stwierdzony w procesie wnioskowania, to znów nie jako *explicite*, jako nieokreślony pomysł, przy czym w przejściu od jednego do drugiego modi zachodzi

identyfikująca świadomość tego samego sądu jako pomyślanego raz w tym, a następnie w owym modi.

[239] To, co uznawane jest za całość sądu lub nawet dowodu całej teorii, to odnosi się już do każdego stematyzowanego elementu, do każdego pojęcia, do każdej formy sądu. Także tematyczna jedność konstytuuje się tutaj i [zresztą] wszędzie w syntezie różnorożności ukrytych „fenomenów”, i które należy odsłonić każdorazowo przez fenomenologiczną refleksję, analizę, opis.

Tu ujawnia się idea uniwersalnego zadania: zamiast [poznawać rzeczywistość] wprost w „postawie naturalnej”, jak – jeśli można tak powiedzieć – dziecko wrzuczone „w” świat (*Weltkinder „in” die Welt hineinzuleben*), tj. zamiast żyć w skryciu fundującej świadomości życia, a przez to mieć świat i tylko jego jako nasze pole bycia – jako dla nas istniejący [tu i] teraz (ze spostrzeżenia), jako miniony (z przypomnienia), przyszły (z oczekiwania) – i zamiast ten świat doświadczenia osądzać, wartościować, czynić przedmiotem teoretycznych lub praktycznych projektów, spróbujemy uniwersalnej fenomenologicznej refleksji na całe to przedteoretyczne, teoretyczne i inne życie. Spróbujemy odsłonić systematycznie [całą tę problematykę], a przez to zrozumieć to Jak (*das Wie*) jego dokonujących się jedności (*Einheitsleistungen*), a zatem zrozumieć, w jakich różnorodnościach typowych form życia istnieje „świadomość czegoś”, jak syntetycznie konstytuuje ona świadome jedności, jak, w jakich formach przebiegają te syntezy, jako swoiste pasywności i spontaniczne aktywności i przy tym szczególnie jak konstytuują się ich jedności jako obiektywnie istniejące lub nie itp.: a zatem ostatecznie, jak jednolity świat doświadczenia i poznania istnieje w tych wszystkich dobrze znanych (*in allvertrauter*) ontycznych typach jako dla nas obowiązujący i ważny. Jeśli to, co jest doświadczone dane jest i możliwe tylko w doświadczeniu (*Erfahren*), to, co myślane tylko w myśleniu, [a] oczywista prawda w rozumieniu, to tu i teraz (*konkret*) wszechstronne badanie świata dla nas istniejącego i naukowo uchodzącego za zrozumiałe, wymaga również uniwersalnego fenomenologicznego badania różnorodności świadomościowych, w których [w wyniku syntetycznych przebiegów konstytucji] kształtuje się ten świat subiektywnie jako dla nas obowiązujący i ewentualnie

zrozumiały (*in deren synthetischem Wandel sie sich subjektiv als die uns geltende und ev. einsichtige gestaltet*).

[240] Zadanie sięga całego, także estetycznego i w pewien odmienny sposób wartościującego i praktycznego życia, przez które kształtuje się dla nas konkretny świat życia codziennego (*Lebenswelt*) ustawicznie ze zmieniającą się treścią, także jako świat wartości i świat praktyczny.

2. Czy takie nakreślenie zadania prowadzi do nowej nauki? Czy idei uniwersalnego, wyłącznie na „subiektywne fenomeny” skierowanego doświadczenia odpowiada odosobniony obszar doświadczenia, [istniejącego] wobec uniwersalnego doświadczenia świata i tym samym podstawa dla osobnej nauki? Można na początku powiedzieć, że nowa nauka nie jest potrzebna, ponieważ do psychologii jako nauki o psychice przynależą naturalnie wszystkie czysto subiektywne fenomeny, wszystkie sposoby przejawień tego, co [w nich się] przejawia.

To jest niewątpliwe. Ale umożliwia to [jednocześnie sytuację, w której] wymagana jest w sobie czysto odosobniona dyscyplina, podobnie jak [czyni to] mechanika przy wyłącznie teoretycznie skierowanym badaniu na ruch i poruszające siły (jako czysta struktura przyrody). Rozważmy to bliżej. Co jest ogólnym tematem psychologii? Byt duchowy i życie duszy, które konkretnie wstępuje w świat jako ludzkie lub w ogóle zwierzęce. Psychologia jest odpowiednio gałęzią konkretnej antropologii, wzgl. zoologii. Animalne realności są dwuwarstwowe, [jednak] przede wszystkim [są] – zgodnie z warstwą podstawową – fizyczną realnością. Ponieważ, jak wszystkie realności, są one przestrzenno-czasowe, to tym samym dopuszczają konsekwentnie abstrakcyjną postawę poznawczą (*Erfahrungseinstellung*) na to, co jest w nich czysto „*res extensa*”. Ta redukcja do tego, co czysto fizyczne stawia nas w zamkniętym związku fizycznej przyrody, w którą włączają się animalne ciała jako jedynie ciała fizyczne, których z kolej naukowe badanie włącza się w uniwersalną jedność przyrodoznawstwa, a szczególnie w fizyczną biologię jako powszechną naukę o organizmach w czysto fizycznym doświadczeniu. Ale istoty żywe nie są tylko przyrodą; one są „podmiotami psychicznego życia”, doświadczającymi, czującymi, myślącymi, dążącymi [do czegoś] itd. Jeśli konsekwentnie dowiedzimy w inaczej skierowanej, abstrakcyjnej

postawie, pełnię nowego rodzaju psychicznego doświadczenia (które jako psychologiczne jest jawnie szczególnym źródłem psychologii), to odsłoni nam ono psychikę w jej czystej własnej istotności (*in seiner reinen Eigenwesentlichkeit*) i doprowadzi nas, przy utrzymaniu tego naocznego skierowania, zawsze od tego, co czysto psychiczne, do tego, co czysto psychiczne.

[241] Jeśli przy zmianie postawy spleczemy obydwie rodzaje doświadczenia, to powstanie kombinowane, psycho-fizyczne doświadczenie, w którym realne odniesienia tego, co psychiczne staną się stematyzowane do fizycznej cielesności. Z tych ustaleń widać, że można łatwo zrozumieć sens i konieczność czystej psychologii. Wszystkie specyficznie psychologiczne pojęcia wywodzą się jawnie z czysto psychicznego doświadczenia, tak jak wszystkie przyrodnicze (przyrodoznawcze) pojęcia z czysto przyrodniczego doświadczenia. A zatem każda naukowa psychologia polega na metodycznie naukowym tworzeniu pojęć w czysto psychicznym obszarze doświadczenia. Jeśli w takich pojęciach istnieją apodyktycznie dokonujące się wglądy, które mogą być otrzymane w nastawieniu (*Einstellung*) na czystą psychikę, to jako „czysto psychologiczne” muszą one wyprzedzać wszystkie psycho-fizyczne poznania. Już w naturalnej apercepcji człowieka, [traktowanego] jako konkretna realność, uznaje się jego psychiczną subiektywność, różnorodność tego, co psychiczne, które jest dającą się doświadczyć nadwyżką ponad cielesną *Physis*, jako w sobie zamknięta jedność doświadczenia i całość. Jeśli „dusza” ma (w tym doświadczeniowym sensie) ogólną strukturę istoty, model konstrukcji [zbudowany] według psychicznych stosunków, aktów i form czystej psychicznej syntezy, to musi to być podstawowe zadanie psychologii, przede wszystkim jako „czystej” psychologii, aby ten model systematycznie przebadać. To, jak obszerny jest zakres badania psycho-fizycznego [i] ile ono jest w stanie działać dla poznania, [to] może być tylko dokonane na podstawie czystej psychologii, tj. dokładnego określenia realnego odniesienia tego, co psychiczne do tego, co fizyczne. Wszystkie tu możliwe pośrednie wskazania, co do tego co psychiczne, wymagają naukowego doświadczenia czystej psychiczności oraz poznania jej istotowych struktur. Stosownie do tego są psychologicznymi „pojęciami

podstawowymi”, elementami pierwotnymi teorii psychologicznej, czysto psychologicznie w sobie pierwszymi, [i to] one wyprzedzają psycho-fizyczne, a tym samym wszystkie psychologiczne pojęcia w ogóle.

Doświadczenie, jako poznanie w ogóle (*Erfahrungserkenntnis überhaupt*), polega ostatecznie na bezpośrednim doświadczeniu (*originaler Erfahrung*), na spostrzeżeniu i uświadomionych zmianach (*vergegenwärtigenden Abwandlungen*), które źródło są z niego wyprowadzane.

[242] Bez źródłowych naocznych przykładów [nie ma] żadnego źródłowego uogólniania, tworzenia pojęć. A zatem także i tutaj. Wszystkie czysto psychologiczne pojęcia podstawowe – ostateczne, teoretyczne elementy całej psychologii, które wyprzedzają wszystkie inne psychologiczne pojęcia – muszą być utworzone ze źródłowej naoczności tego, co psychiczne jako takie. Ono ma trzy, w sobie ufundowane stopnie: samodoświadczenie (*Selbsterfahrung*), doświadczenie intersubiektywne i doświadczenie wspólnoty jako takiej. Pierwsze spełnia się samo według stopniowej źródłowości, w formie samospostrzeżenia i jego odmian (samoprzypomnienia, samofantazji), ono dostarcza psychologowi źródłowo psychologicznych naoczności tylko z jego własnej (teraźniejszej, przeszłej itd.) psychiki. W sensie każdego intersubiektywnego doświadczenia cudzej „wewnętrzności” dane jest jawnie to, że jest ono analogiczną odmianą mojej własnej, a tym samym może ona być dana jako pojedyncza dusza, podpadająca pod (*unter*) te same i żadne inne pojęcia podstawowe jako [pojęcia] stworzone źródłowo z mojego samodoświadczenia. Ale ufundowane w „osobistym” doświadczeniu i doświadczeniu cudzej osoby, doświadczenie osobowej wspólnoty i wspólnoty życia codziennego (*Gemeinschaftsleben*) dostarcza nowych pojęć, które wymagają w każdym razie owego samodoświadczenia.

Jeśli pytamy, czego przede wszystkim dostarcza s a m o d o ś w i a d c z e n i e, rzeczywiste i możliwe, źródłowo naoczne, to jedyną możliwą odpowiedź daje na to klasyczna formuła *Descartesa*, *ego cogito*, jeśli tylko pominiemy całe transcendentally-filozoficzne korzyści ją określające. Innymi słowy, nie natrafiamy na nic innego jak na *Ja, świadomość* (*Bewusstsein*), na to, co świadome jako takie

(*Bewußtes als solches*). To, co psychiczne w czystości jest niczym innym jak specyficznym moim Ja (*Ichliche*): życie świadomości i byt jako Ja w takim życiu. Jeśli twar- do pozostaje się w nastawieniu (*Einstellung*) na czystą psy- chiczność w rozważaniu ludzkiej wspólnoty, to ujawnia się, ponad czystymi pojedynczymi podmiotami (duszami), czysto psychicznie łączące je sposoby świadomości intersubiektyw- ności, wśród nich „akty społeczne”³ ([które] odnoszą mnie do Drugiego, kreują z nim zobowiązanie (*mit ihm verabreden*), opanowują jego wolę itd.), tak jak – do tego odniesione – ist- niejące interpersonalne związki pojedynczych (*reinen*) osób do osobowej wspólnoty różnych poziomów.

[243] 3. Właściwe spełnienie czysto fenome- nologicznej refleksji jako źródłowej naoczności tego, co psychiczne w jego czystej właściwości, napotyka [jednak] duże trudności, od których zależy poznanie i przewyżcze- nie możliwości czystej psychologii, jako psychologii w ogóle. Metoda „redukcji fenomenologicznej” jest metodą podsta- wową dokładnego określenia fenomenologiczno-psycholo- gicznego obszaru, dopiero przez nią „czysta psychologia” staje się możliwa. Jeśli np. ma zostać ujęte i opisane jakies zewnętrzne spostrzeżenie, choćby tego drzewa, jako czysta psychiczna data (*Datum*)⁴, to naturalnie to drzewo samo, które tam stoi w ogrodzie, nie należy do tego, lecz do pozap- sychicznej przyrody. A jednak spostrzeżenie jest psychiczne, [a więc] czym ono jest, jako spostrzeżenie „tego drzewa” [?]; bez tego „czego i czym” nie należy opisywać spostrzeżenia według jego istotnościowo własnego, psychicznego zasobu. Nerozerwalność tego momentu zaznacza się w tym, że on [tj. ten moment] pozostaje w spostrzeżeniu, [ale] może ono także okazać się iluzją. Czy przedmiot fizyczny (*Naturobject*)

³ Pojęcie aktu społecznego wprowadził tu Husserl za Adolfem Reinachem. Zob. A. Reinach *Apriorischen Grundlagen des bürgerli- chen Rechtes* [wersja polska A. Reinach *Aprioryczne podstawy pra- wa cywilnego*, tł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009]. Obecnie nazwa „akty społeczne” funkcjonuje jako głównie jako „akty mowy” [T.B.]

⁴ „Daty” (*Daten, Empfindungsdaten*), to jest to wszystko, co mnie pobudza, czyli strumień czy mnogość danych, które należy odróżnić od wyglą- dów (*Abschattungen*). One, tj. „daty” są jakby czymś pierwot- niejszym od „danych”; jakby wyprzedzają spostrzeżenie tego do „dane”; one pobudzają podmiot, który dopiero ma coś „dane” w „wyglądach” czy „odcieniach” [T.B.]

naprawdę istnieje czy nie, spostrzeżenie jest jego spostrzeżeniem i jako takie jest mi dane w fenomenologicznej refleksji. Uchwycenie czystej psychiczności *cogito* sposobu spostrzeżenia wymaga więc z jednej strony, że psycholog wyłączy każde ustosunkowanie się do rzeczywistości bytu tego, co spostrzeżone (*cogitatum*), że on pod tym względem wykaże epoché i odpowiednio nie wyda żadnego naturalistycznego sądu spostrzeżeniowego, do którego sensu należy przecież trwale stwierdzenie obiektywności bytu i niebytu. Ale z drugiej strony nie wolno teraz przeoczyć najistotniejszego, [tj.] że spostrzeżenie zgodnie z tą oczyszczającą epoché jest także przeciw spostrzeżeniem tego drzewa⁵ i to mającego status „rzeczywiście istniejącego [drzewa]” (*und von ihm mit der Geltung „wirklich daseiendes“*). Innymi słowy, do czystego zasobu mojego spostrzeżenia należy przedmiot spostrzeżenia, ale domniemany czysto jako spostrzeżony, mianowicie jako treść sensu (sens spostrzeżenia) przeżycia spostrzeżenia (*Wahrnehmungsglaubens*). Ale to „spostrzeżone drzewo”⁶ w epoché (można powiedzieć: „wzięte w nawias”) nie należy do fenomenologicznego zasobu jako niezłomny moment, lecz jako

[244] żywo konstytuująca się jedność w zmieniających się różnorodnościach sposobów przejawień, których każde ma w sobie charakter „przejawiania czegoś” (np. perspektywa czegoś, jawienie się jako oddalone, itd.) i w przebiegu należących do siebie przejawień wytwarza syntetycznie świadomość Jednego i Tożsamego. Oczywiście to samo dotyczy wszelkiej *cogito*, wszelkiego „doświadczam”, „myślę”, „czuję”, „pragnę” itd. Redukcja do tego, co fenomenologiczne jako to, co czysto psychiczne wymaga wszędzie metodycznego wstrzymania się [od sądu] każdego naturalnie obiektywnego stanowiska, i to nie tylko każdego stanowiska, lecz także każdego stanowiska do każdorazowych, w naturalnie wykazanych *cogitationes* podmiotu bezpośrednio istniejących (*geltenden*) wartości, dóbr,

⁵ W tekście pojawia się słowo *Haus*, czyli dom, a nie drzewo. Ta nagła zmiana przedmiotu przykładu wydaje się być błędem, który popełnił Husserl pisząc ten tekst. Jego źródło najprawdopodobniej leży w tym, że często używał jako przykładu spostrzeganego przedmiotu drzewa lub domu.

⁶ W tekście znów jest odwołanie do domu („*wahrgenommene Haus*”), a nie do drzewa.

etc. Wszędzie stoi [przed nami] zadanie przede wszystkim prześledzenia nieskończonej pełni modi, w których każdorazowe „intencjonalne przedmioty” (tego, co spostrzeżone jak takie, przypomniane jako takie, pomyślane, wartościowane jak takie itd.) „konstytuują” się stopniowo jako syntetyczne jedności różnorodności świadomości, [a następnie] odsłonięcia wielości form syntezy (*Synthesen*), przez którą w ogóle świadomość ze świadomością dochodzi do jedności świadomości. Ale czegoś innego (*Anderes*) niż „świadomości czegoś” – zawsze ześrodkowanej w tej samej jedności (*Einheitspol*) *ego* – nie należy tutaj szukać. Każda psychiczna data (*Daten*) jest sama tylko dającą się wskazać jednością, która odsyła do konstytuującej różnorodności. Czysta psychologia (a zatem psychologia w ogóle) musi zaczynać od danych (*Gegebenheiten*) rzeczywistego doświadczenia, a więc od przeżyć mojego czystego Ja jako spostrzeżeń czegoś, przypomnień czegoś itd., a nie od fundamentów (*Substruktionen*) i abstrakcji, jak [np.] sensów (*Sinnesdaten*) [, czy znaczeń,] itp.

4. Fenomenologiczną lub czystą psychologię jako w sobie pierwszą i w sobie całkowicie zamkniętą – także [jako] psychologiczna dyscyplina ściśle oddzielona od przyrodoznawstwa – należy, z głębi leżących podstaw, uzasadnić nie jako naukę dotyczącą faktów, lecz jako naukę czysto racjonalną („aprioryczną”, „ejdetyczną”). Jako taka jest ona koniecznym fundamentem każdej ścisłej, empirycznej teorii (*empirischen Gesetzeswissenschaft*) tego, co duchowe, dokładnie tak, jak czysto racjonalne dyscypliny przyrodnicze, [tj.] czysta geometria, kinematyka, chronologia, mechanika są fundamentami każdego możliwego „ścisłego” empirycznego przyrodoznawstwa.

[245] Tak jak do ich uzasadnienia wymagało się systematycznego odsłonięcia form dotyczących istoty przyrody w ogóle – [tzn.] bez przyrody, a szczególnie bez przestrzeni i czasu, ruchu, zmiany, fizycznej substancjalności i kauzalności nie dałoby się ich [tj. tych form] pomyśleć – tak dla naukowo „ścisłej” psychologii wymaga się odsłonięcia apriorycznych form – [i tu również] bez Ja (wzgl. My), świadomości, przedmiotu świadomości, a zatem życia duchowego w ogóle nie dałoby się ich pomyśleć – ze wszelkimi różnicami i istotnościowymi możliwościami form syntez, które są nierozłączne od idei duchowej całości jednostki

i wspólnoty (*die von der Idee einer einzelseelischen und gemeinschaftsseeelischen Ganzheit unabtrennbar sind*).

Z metodą fenomenologicznej redukcji łączy się odpowiednio metoda psychologicznych badań dotyczących istoty, jako [metoda] e j d e t y c z n a: a zatem zredukowanie nie tylko wszystkich sądów, wychodzących poza czyste życie świadomości (tak więc wszystkich naturalnych (*natürlichen*) nauk pozytywnych), lecz także wyłączenie wszystkich czyisto psychologicznych faktyczności. Służą one tylko za przykład (*exemplarisch*) jako podstawa swobodnej wariacji, dotyczącej tego co możliwe, podczas gdy celem ustaleń jest ukazująca się w wariacjach niezmiennność (*Invarian-te*), konieczna forma (*Formstil*), z którą związane jest to, co da się pomyśleć (*Denkbarkeit*). Tak więc, np. fenomenologia spostrzeżenia przestrzennego nie jest teorią faktycznie występujących lub takich zewnętrznych spostrzeżeń, których należałoby empirycznie oczekiwać, lecz [jest] wykazaniem koniecznego systemu struktur, bez którego synteza różnorodnych spostrzeżeń jako spostrzeżeń jednej i tej samej rzeczy byłaby nie do pomyślenia. Do najważniejszych psychologiczno-fenomenologicznych syntez, które należy przebadać należy synteza w y k a z a n i a (*Bewährung*), np. sposobu, w jaki w zewnętrznym spostrzeżeniu koreluje się (*sich zueignet*) świadomość w formie zgadzania się i wypełniania wyprzedzających antycypacji przekonania o istnieniu bytu jako świadomość pojawiającej się (*sich herausstellenden*) rzeczy samej. Odpowiednio: badanie modalności, wątpliwości, czystego domniemania i ewentualnie jawnej nieważności jako kontrform (*Gegenform*) syntez zgadzania się – i tak we wszystkich rodzajach aktu (czysta psychologia rozumu).

[246] 5. Pierwsza redukcja fenomenologiczna – ta opisana powyżej – jest egologiczna, a więc jest również fenomenologią, przede wszystkim fenomenologią istotnościowych możliwości mojego, tylko (*allein*) źródłowo naocznego ego (fenomenologia egologiczna).

Ale fenomenologia wczucia i sposobów, w jaki one przebiegają jako synteza zgodnie ukazujących się fenomenów mojej duszy, a tym samym w konsekwentnym dowodzeniu (*Bewährung*) może się ujawnić „cudza subiektywność”, prowadzi do rozszerzenia fenomenologicznej redukcji jako r e d u k c j i [odniesionej] do czystej intersubiektywności.

Jako całkowicie czysto psychologiczna fenomenologia powstaje nauka dotycząca istoty czysto psychologicznej ukonstytuowanej wspólnoty, w której intersubiektywnie splecionych aktach (akty żyjącej wspólnoty) konstytuuje się „obiektywny” świat (świat dla każdego) jako „obiektywna” przyroda, jako świat kultury i świat „obiektywnie” istniejących (*seienden*) wspólnot.

6. Idea czystej, nie psycho-fizycznej, lecz z psychologicznego doświadczenia tworzącej się psychologii, historycznie sprowadza się do pamiętnego dzieła *Locke’a*, a rozwój i następstwo locke’owskich początków dokonuje się w doktrynie empiryzmu, która miała w tym dziele [swoj] początek. Kulminuje się ona w genialnym *Traktacie* Davida *Hume’a*. Można je uznawać za pierwszy szkic czystej psychologii, przeprowadzonej niemal czysto konsekwentnie (aczkolwiek tylko egologicznej); a przecież nie mniej ważny niż pierwsza próba fenomenologicznej filozofii transcendentalnej.

Niestety mieszają się już u *Locke’a* dwie transcenden-cje, które należy odróżnić, właśnie pozytywnie psychologiczna i filozoficznie transcendentalna. Pomimo wielu głębokich przemyśleń spełza na niczym ta tak obfita w następstwa doktryna i to po obu stronach. Brakuje w niej radykalnych przemyśleń nad celem czystej psychologii i jej możliwości; brakuje podstawowej metody fenomenologicznej redukcji. Ślepotą na świadomość jako świadomość czegoś (dla „intencjonalności”) oznacza także ślepotę na wypływające z niej zadania i szczególne metody. I wreszcie empiryzmowi brakuje również wglądu w konieczności racjonalnej nauki dotyczącej istoty czysto psychicznej sfery. Wszystko to uczyniło również w przyszłości niemożliwym radykalne uzasadnienie czystej psychologii, a przez to ściśle naukową psychologię w ogóle.

[247] Decydujący impuls dał dopiero Franz *Brentano* („Psychologie” I, 1874) wielkim odkryciem, które zasada się na przewartościowaniu przez niego scholastycznego pojęcia intencjonalności do istotnej cechy (*Wesensmerkmal*) „psychicznych fenomenów”. Ale również on, hamowany jeszcze przez naturalistyczne przesady, nie widzi problemów syntezy i intencjonalnej konstytucji, i nie znajduje drogi do uzasadnienia w naszym fenomenologicznym sensie czystej i całkowicie (*gar*) ejdetycznej psychologii. Ale ruch

fenomenologiczny powstały na przełomie naszego stulecia stał się możliwy tylko przez jego odkrycie: odpowiedniość (*Parallesierung*) tej czystej i apriorycznej psychologii z czystym i apriorycznym przyrodoznawstwem (np. geometrią) czyni wyraźnym to, że nie chodzi w niej o puste „spekulacje aprioryczne”, lecz o ściśle naukową pracę, spełnioną w ramach konkretnego psychologicznego rozważania, [pracę] systematycznego tworzenia czysto psychologicznych pojęć i przynależnych w ich koniecznej ważności oczywistych praw istotnościowych, w niezmiernym, ale systematycznym postępie (*Stufenfolge*). Z drugiej strony nie powinien być tu zakładany choćby naukowy charakter od dawna nam znanych apriorycznych nauk: z gruntu różnemu charakterowi psychiczności odpowiada z gruntu różny charakter systemu jej a priori i całej metody.

II. Fenomenologia transcendentálna wobec fenomenologii psychologicznej

1. Nowa fenomenologia nie powstała źródłowo jako czysta psychologia, a więc w interesie uzasadnienia ściśle naukowej, empirycznej psychologii; raczej jako „fenomenologia transcendentálna”, w interesie zreformowania filozofii do nauki ściślej. Fenomenologia transcendentálna i psychologiczna, jako z gruntu różne, muszą być najściślej rozdzielone. Ale to zmienia zasadniczo ich sens, aczkolwiek jedna w drugą przechodzą przez czystą zmianę nastawienia (*Einstellungänderung*), a więc po obu stronach występują „te same” fenomeny i wglądy w istotę, ale, jakby to powiedzieć, z różnymi oznakami.

[248] Także w interesie Locke’a nie leżało pierwotnie uzasadnienie czystej psychologii, lecz miała być ona tylko środkiem dla uniwersalnego rozwiązania problemów „rozumu”. Jego pierwotnym tematem była zagadka działań rozumu (*Verstandesleistung*), spełnionych w subiektywności jako poznanie i wiedza, z ich roszczeniami do obiektywnej ważności. Jednym słowem, *Eseje* Locke’a chce być szkicem teorii poznania, [szkicem] filozofii transcendentálnej. Jego i jego szkoły dotyczy zarzut „psychologizmu”. Jeśli w sensie transcendentálnego problemu istnieje kwestia

sensu i prawa obiektywności, która świadomie powstaje w immanencji czystej subiektywności i w sposób domniemany wykazuje się w subiektywnych procesach uzasadniania, to ta kwestia dotyczy w ten sam sposób wszelkiej (*alles und jedes*) obiektywności. Już w *Medytacjach* Descartesa (i właśnie dlatego był on dokonującym epoché wskrzesicielem transcendentalnej problematyki) znajdował się przygotowany wgląd, że to, co my ciągle uznajemy za realny byt i bycie jakimś, a więc całość świata, jest dla poznającego [podmiotu, tj. dla] *ego* bytem (*Seiendes*) domniemanym w subiektywnym mniemaniu, a bycie jakimś (*Soseiendes*) jako w tym a tym sensie przedstawione, myślane itd. A zatem subiektywne życie świadomości w czystej immanencji jest miejscem wszelkiego nadawania sensu, uznawania bytu, wykazania go. Aby wyjaśnić to, co tutaj subiektywność w ukrytej immanencji można dokonać i dokonuje, to trzeba zatem systematycznego i czystego samozrozumienia [podmiotu] poznającego (*des Erkennenden*), odsłonięcia myślącego życia, czysto z „wewnętrznego doświadczenia”. Pomimo tego, że Locke dokonał tego istotnego wglądu (*Einsicht*), [to jednak] uchybił zasadniczej czystości i popadł w błąd psychologizmu. Było czymś niedorzecznym, aby przyjąć obiektywno-relacyjne doświadczenie i poznanie jako kwestię transcendentalną, zakładając jakiegokolwiek obiektywne doświadczenie i poznanie, jakby sens i prawo ich obiektywnej ważności nie były same problematyczne. Psychologia nie mogła być fundamentem filozofii transcendentalnej. Także ta, w sensie fenomenologicznym, czysta psychologia – tematycznie ograniczona przez psychologiczno-fenomenologiczną redukcję – jest zawsze pozytywną nauką, ona ma świat [i jego istnienie] jako podstawę swojego założenia.

[249] Czyste podmioty (*die reinen Seelen*) i ich wspólnoty są presuponowane przez podmioty, a więc w rachubę nie wchodzi ciało fizyczne, rozumiane biologicznie. Ta czysta psychologia jest sama transcendentalnie problematyczna, jak każda nauka pozytywna. Ale dla celów filozofii transcendentalnej wymaga się rozszerzonej i pełnej uniwersalnej fenomenologicznej redukcji (transcendentalnej), która zadośćuczyni uniwersalności problemu i dokona (*übt*) „epoché” w stosunku do całości świat doświadczanego i wszystkich do niego odnoszonych pozytywnych poznań i nauk,

[epoché], która je wszystkie zamieni w fenomeny – fenomeny transcendentalne. Już *Descartes* dotknął tej redukcji, o ile wyłączył istnienie całości świata doświadczenia (zgodnie z jego metodyczną zasadą epoché względem wszystkich możliwości, co do tego, co wątpliwe); on już poznał, że wtedy *ego cogito* traktowane jest jako uniwersum czystej subiektywności, i że ta [subiektywność] – która powinna być wzięta nie jako Ja, ten człowiek – jest bytem, który jest zakładany w swojej immanentnej ważności w całym pozytywnym poznaniu, a więc wobec niego tym, co w sobie pierwsze. Jeśli tym samym połączymy locke’owskie szerokie poznanie tego, co konieczne, [a poznawane przez] konkretny podmiot, zgodnie ze wszystkimi podstawowymi rodzajami i stopniami [tego poznania], i brentano’wskie odkrycie intencjonalności w jej nowym ujęciu, [i] w końcu poznanie tego, co konieczne zgodnie z założeniami metody apriorycznej, to uzyska się temat i metodę obecnej fenomenologii transcendentalnej. [Innymi słowy] zamiast czystej redukcji do czysto duchowej subiektywności (do tego, co czysto fizyczne dla człowieka [„zanurzonego”] w świat), [uzyska się] redukcję do czystej subiektywności przez metodyczną epoché wprost względem realnego świata, i tak samo również wszystkich idealnych obiektywności ([np.] „świata” liczb itp.). Jako to, co obowiązujące pozostaje wyłącznie uniwersum „transcendentalnie czyste” subiektywności, w swojej redukcji (*in ihr beschlossen*) [obejmujące] wszystkie rzeczywiste i możliwe „fenomeny” obiektywności, wszystkie do niej [tj. subiektywności] odniesione sposoby przejawień, modi świadomości itd. Tylko dzięki tej radykalnej metodzie fenomenologia transcendentalna uniknie epistemologicznego błędnego koła: czyli zakłada się to (jakby to było niewątpliwe), co w ogólnym rozumieniu transcendentalnej problematyki samo jest już w niej zawarte.

[250] Zatem dopiero teraz zrozumie się w pełni pokusę psychologizmu. Czysto psychologiczna fenomenologia w rzeczywistości pokrywa się w pewien sposób, jak to teraz łatwo zauważyć, słowo w słowo (*Satz für Satz*), z transcendentalną fenomenologią, tylko że w każdej wypowiedzi rozumie się pod tym, co czysto fenomenologiczne, raz to, co duchowe, [czyli] warstwę bytu wewnątrz naturalistycznie istniejącego świata (*geltenden Welt*), a innym razem to, co subiektywnie transcendentalne, z którego wynika sens i ważność bytu

tego świata. Redukcja transcendentzna odsłania właśnie pełnię nowego rodzaju doświadczenia, które należy konsekwentnie przeprowadzić, [tj. doświadczenia] transcendentnego. Przez nie odsłania się a b s o l u t n a subiektywność, która wszędzie sprawuje [swoją] funkcję w skrytości, z całym swoim transcendentnym życiem, w którym konstytuują się wszystkie realne i idealne przedmioty z ich faktycznie istniejącym bytem (*positiven Seinsgeltung*). Ona dostarcza tematycznego obszaru absolutnej fenomenologicznej nauce, która nazywa się transcendentną, ponieważ zawiera w sobie całą problematykę transcendentną lub krytyki rozumu (*transzendentalen oder vernunfttheoretischen*). Z drugiej strony transcendentna teoria rozumu jest od niej odróżniona tylko w wyjściowych sposobach stawiania pytań, ponieważ spełnienie takiej teorii wymaga uniwersalnego studium wszelkiej transcendentnej subiektywności. To jest jedna i ta sama aprioryczna nauka.

2. Wszystkie nauki pozytywne są naukami [uprawianymi w stanie pewnej] naiwności transcendentnej. Badają one, bez okazywania dla siebie zrozumienia, w jednostronnej postawie (*Einstellung*), w której pozostaje ukryte przed nimi całe życie, które konstytuuje transcendentnie realne jedności doświadczenia i poznania, aczkolwiek, co dopiero po [dokonaniu] naszych redukcji może być czysto zobaczone, wszystkie takie jedności są tylko stosownie do jej własnego sensu poznania tym, czym są, [czyli] jednościami transcendentnie konstytuujących różności. Dopiero fenomenologia transcendentna (w tym właśnie i w niczym innym zasadza się jej transcendentny idealizm) umożliwia [to, aby] nauki [stały się] w pełni konkretne, wszechstronne, i w tym tylko zarazem tkwi całkowite ufundowanie nauk krytycznych i wyjaśniających. Jej temat dotyczy każdej możliwej subiektywności, w której życie świadomości [oraz] konstytutywne doświadczenia i poznania czynią możliwie obiektywny świat takim, który jawi się nam jako istniejący.

[251] W doświadczeniu tego co faktyczne, poznawany świat jest tematem w pełni (*vollständig*) pomyślanego systemu pozytywnych nauk, [czyli] odnoszących się [właśnie] do tego, co faktyczne. Na podstawie swobodnej ideacyjnej (*ideeller*) wariacji doświadczenia tego, co faktyczne w odniesieniu do jawiącego się nam świata powstaje idea doświadczenia

tego, co potencjalne⁷ w ogóle jako doświadczenia potencjalności świata i stosownie do tego idea możliwego systemu nauk dotyczących doświadczenia jako [nauk] należących do jedności a priori potencjalnego świata. A zatem po jednej stronie aprioryczne ontologie, które systematycznie badają struktury, przynależące w sposób istotnościowo konieczny do struktur potencjalnych świata, a więc wszystko to, co ontycznie nie da się pomyśleć bez świata jako takiego. Ale z drugiej strony bada się potencjalny świat i jego ontyczne struktury w fenomenologicznym badaniu korelacji po stronie możliwego nadawania sensu i uzasadniania bytu (jako świat możliwego doświadczenia), bez których jest on nie do pomyślenia. Pod tym względem wywiedziona fenomenologia transcendentalna obejmuje uniwersalne ontologie w szerszym sensie, pełne, wielostronne, konkretne, w których wszystkie korelatywnie ontologiczne pojęcia są utworzone z transcendentalnej źródłowości, która – i to patrząc na problem z każdej strony – nie pozostawia w tajemnicy żadnych kwestii dotyczących sensu i reguł. Historycznie rozwinięte nauki aprioryczne nawet nie realizują pełnej idei pozytywnej ontologii. One dotyczą tylko (a także pod tym względem nie w pełni) logicznych form każdego potencjalnego świata (formalna *mathesis universalis*) i istotnych form możliwej fizycznej przyrody. One pozostają w transcendentalnej naiwności i przez to posiadają wady w uzasadnieniu, które są ich koniecznym następstwem. W tej naiwnej postaci pełnią one funkcje metodycznych instrumentów odpowiednich „ścisłych” nauk dotyczących faktyczności, a dokładnie mówiąc, służą one do tego, aby zracjonalizować obszar faktyczności, aby faktyczności – przez wzgląd na istotną strukturę możliwego faktu świata w ogóle – dostarczyć Methexis do tego, co konieczne, a tym samym podać czysto indukcyjne zasady praw. „Pojęcia podstawowe” wszystkich nauk pozytywnych, te, z których buduje się wszystkie pojęcia realności dotyczącej świata, są zarazem pojęciami podstawowymi odpowiednich racjonalnych nauk.

[252] Jeśli brakuje ich źródłowej jasności i przez to poznanie ich właściwego i koniecznego sensu, to przekazuje się

¹ Husserl używa tu i w następnych wersach wyrażenia „möglich”, co tłumaczę jako potencjalny, aby nie mylić tego z ideą „świata (światów) możliwego (możliwych)” [T.B.].

tą niejasność w cały teoretyczny zasób nauk pozytywnych. Dzisiejsze czasy odsłoniły kryzys podstaw, [na których te nauki się opierają], i w który [to kryzys] popadły wszystkie pozytywne, empiryczne i aprioryczne nauki. [Dzisiejsze czasy] odsłoniły walkę o „paradoksy”, o prawdziwość lub pozorność arytmetycznych, chronologicznych itd. pojęć podstawowych i zasadniczych twierdzeń (*Grundsätze*) tradycji, [odsłoniły] niedoskonałość wszystkich nauk pozytywnych. One, zgodnie z ich całym metodycznym typem, nie mogą już być uznawane za prawdziwe nauki, za nauki, które są w ostateczności samorozumiałe i same się uzasadniają, a we wszechstronnym rozumieniu same mogą wyznaczać sobie pewne drogi. Z tego kiepskiego położenia nowożytna nauka może się uwolnić tylko poprzez fenomenologiczny zwrot. Według tego, co wyżej zostało powiedziane, transcendentálna fenomenologia jest powołana do tego, aby urzeczywistnić w niej ukrytą ideę uniwersalnej, doprowadzonej do konkretnej wszechstronności ontologii, przez wzniesienie się w transcendentálność, a zatem ideę nauki systemu form istotnościowych każdego potencjalnego świata poznania jako takiego i korelatywnych form jego intencjonalnej konstytucji. Jest zatem fenomenologia od samego początku źródłowym miejscem pojęć podstawowych wszystkich nauk apriorycznych (jako gałęzie jednej ontologii), które należy tworzyć w autentycznej źródłowości i w fenomenologicznej analizie [mającej swoje źródło] we wszelkich niejasnościach, a tym samym wszystkich odpowiednich nauk odnoszących się do faktyczności naszego realnego świata. Ta fenomenologiczna ontologia przygotowuje w systematycznym odsłonięciu wszystkie dotąd nie ugruntowane nauki aprioryczne, a przez to przygotowuje podstawę do tego, aby wszystkie nauki odnoszące się do faktyczności były naukami „ścislými”. Podstawowym krokiem do tego jest uzasadnienie apriorycznej czystej psychologii z podobną funkcją dla [psychologii] empirycznej, tak jak stosuje je aprioryczna geometria itd. dla empirycznej fizyki. Ogromne zadanie, które się w tym zawiera, polega na fenomenologicznej interpretacji historii i w jej jednorazowości zawartego uniwersalnego „sensu”.

[253] 3. Fenomenologia życia wewnętrznego (*Gemütsleben*) i wolicjonalnego z intencjonalnością jemu właściwą

i ufundowaną w fenomenologii naturalnego doświadczenia i poznania ogarnia całą kulturę według jej koniecznych i możliwych form istotnościowych, a także korelatywnego a priori, które należy do istotnościowych form społeczeństwa. Oczywiście każda dyscyplina normatywna i każda filozoficzna w szczególnym sensie należy do kręgu fenomenologii, tak jak filozoficzna fenomenologia historycznie zrodziła się przeciwieź w celu wyjaśnienia czystej logiki oraz formalnej aksjologii i praktyki. Fenomenologia jest antymetafizyczna, o ile odrzuca ona każdą metafizykę poruszającą się w czysto formalnych fundamentach. Ale tak jak wszystkie prawdziwe filozoficzne problemy, [tak i] wszystkie [problemy] metafizyczne powracają na grunt fenomenologiczny i znajdują tutaj swoją prawdziwą, stworzoną z intuicji, transcendentalną postać i metodę. Zresztą fenomenologia nie jest bynajmniej systemem filozoficznym w tradycyjnym stylu, ale raczej nauką poruszającą się w systematycznych, konkretnych badaniach. Już najniższy szczebel, czysto deskryptywnej analizy istoty struktur transcendentalnie czystej subiektywności (ego jako monady) jest ogromnym obszarem pracy badawczej, której wyniki dla całej filozofii są tymi, które leżą u jej podstaw. W systematycznie postępującej pracy [na gruncie] fenomenologii, od naocznych danych do poziomów abstrakcyjnych, rozwiązują się same przez się, bez sztuki argumentującej dialektyki i bez nieudolnego starania o kompromisy, tradycyjne, wieloznaczne sprzeczności filozoficznych stanowisk, sprzeczności jak [choćby] te pomiędzy racjonalizmem (platonizmem) i empiryzmem, subiektywizmem i obiektywizmem, idealizmem i realizmem, ontologizmem i transcendentalizmem, psychologizmem i antypsychologizmem, pozytywizmem i metafizyką, teologicznym i kauzalistycznym pojmowaniem świata. Wszędzie uzasadnione motywy, ale wszędzie [istnieje tylko] połowiczność i niedopuszczalne absolutyzacje, tylko relatywnie i abstrakcyjnie uzasadnione jednostronności. Subiektywizm może zostać przewyżczony tylko przez najbardziej uniwersalny i najbardziej konsekwentny subiektywizm (transcendentalny).

[254] W tej postaci jest on zarazem obiektywizmem, o ile broni prawa każdego zgodnym doświadczeniem obiektywności, którą należy wykazać, ale również zapewnieniem jego pełnego i właściwego sensu, przeciwko któremu grzeszy

domniemany realistyczny obiektywizm w swoim braku zrozumienia [dla] transcendentalnej konstytucji. Trzeba ponownie powiedzieć: empiryzm może zostać przewyżczony tylko przez najbardziej uniwersalny i najbardziej konsekwentny empiryzm, który wobec ograniczonego „doświadczenia” empirystów nakazuje [przyjąć] bezwzględnie rozszerzone pojęcie doświadczenia źródłowo danej naoczności, która we wszystkich swoich postaciach (naoczność istoty, apodyktyczna oczywistość, fenomenologiczne oglądanie istoty itd.) udowadnia rodzaj i formę swojego prawodawstwa przez fenomenologiczne rozjaśnienie. Z drugiej strony fenomenologia jako ejdetyka jest racjonalistyczna, ale przewyżcza ona ograniczony dogmatyczny racjonalizm przez ten [racjonalizm, który jest] najbardziej uniwersalny, który w jednolitym badaniu istoty odniesiony [jest] do transcendentalnej subiektywności, do świadomości Ja i świadomej przedmiotowości (*bewusste Gegenständlichkeit*). Również względem innych, wspólnie splecionych (*mitverflochtenen*) sprzeczności. W teorii Genezy opracowuje ona naukę dotyczącą istoty asocjacji, oczyszcza i uzasadnia wstępne odkrycia H u m e’ a i wykazuje przecież, że istota transcendentalnej subiektywności i jej zespół praw istotnościowych są na wskroś teleologiczne. Jej idealizm transcendentalny sprowadza do siebie naturalny realizm, ale wychodzi na jaw (*erweist sich*) nie przez aporetyczną argumentację, lecz przez konsekwencję samej fenomenologicznej pracy. Fenomenologia prowadzi walkę z pustym ontologizmem analizy pojęciowej K a n t a, ale sama jest ontologią, lecz stworzoną z transcendentalnego „doświadczenia”. Fenomenologia odrzuca cały filozoficzny renesans, ona jest – jako filozofia najbardziej źródłowego i najbardziej uniwersalnego samouświadomienia – skierowana na pojęcia, problemy i wglądy wypracowane samemu, przyjmując jednakże bodźce od wielkich [umysłów] przeszłości, których intuicje potwierdza, ale przenosi na grunt dopracowanych (*handanlegender*) i rozstrzygających (*erledigender*) badań. Ona żąda od fenomenologa wyrzeczenia się ideału własnej filozofii, ale przecież tylko po to, aby żyć jako skromny uczony (*als bescheidener Arbeiter*) we wspólnocie z innymi dla *philosophia perennis*.

Przełożył Tomasz Bekrycht