

MARCIN JEZIORSKI
Uniwersytet Łódzki

O MO LIWO CI POZNANIA W OBLICZU TRANSCENDENCJI PRZEDMIOTU W UJĘCIU IDEI FENOMENOLOGII HUSSERLA

Każde badanie dotyczące prawomocności poznania domaga się wyjaśnienia natury transcendentalnej¹. W *Ideji fenomenologii* Husserl podejmuje takie właśnie badanie. Aby w pełni zrozumieć jego istotę, należy najpierw określić, czym jest prawomocność poznania. Dalej postaram się pokazać, w stosunku do jakiego rodzaju poznania możemy ją prawomocnie orzekać, przy jednoczesnym wyrażeniu jej granic.

Pytanie o prawomocność poznania jest pytaniem „(...) w jaki sposób poznanie może zyskać pewność co do swojej zgodności z poznawanym obiektem, w jaki sposób może ono wykroczyć poza siebie i niezawodnie utrafić obiekt poznania”²? W tliwym staje się tutaj adekwatność sfery tego, co immanentne, do bytu transcendentnego wobec podmiotu. Jak może być przecież, o ile w ogóle takie przecież istnieje, od zamknięcia tego w *universum* przedstawię podmiotu, do całkowicie niezależnego od niego przedmiotu?

Takie postawienie problemu przez Husserla zmusza go w konsekwencji do podjęcia próby ugruntowania wiedzy w ogóle. Jeżeli bowiem pod znakiem zapytania postawiona zostaje możliwość uchwycenia przez podmiot transcendentnego przedmiotu, to po rednio zakwestionowana zostaje również możliwość wszelkich nauk szczegółowych,

¹ Przez wyjaśnienie transcendentalne (*resp.* dedukcję transcendentalną) rozumiem, idąc za Kantem, każdy rodzaj wyjaśnienia, wskazujący formy i zasady, na mocy których dane zjawiska zachodzą. Oznacza to, iż z jego pomocą możemy dowiedzieć się, jakim prawem (*quid iuris*) coś zachodzi, a nie jedynie, że coś zachodzi (*quid facti*) (por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. K. 2001, tłum. R. Ingarden, s. 124-125).

² E. Husserl: *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 29.

gdy celem tych jest opisanie właśnie owego transcendentnego bytu³. Zadaniem, które w tej perspektywie otwiera się przed Husserlem, jest sformułowanie nauki o nauce, to jest takiej, która w sposób wyraźny określiaby warunki, zakres oraz prawomocność wiedzy uzyskiwanej na drodze poznania w naukach szczegółowych.

Początkowo wydaje się, że tak funkcje mogłaby spełniać logika⁴. Logika jest bowiem nauką określającą formy i schematy poprawnego rozumowania, podaje tedy metodę, zgodnie z którą należy postąpić, aby uniknąć ewentualnego błędu w procesie myślenia, ponadto posiada charakter uniwersalny — prawidła poprawnego rozumowania stosuje się tak samo w matematyce, jak i w fizyce czy nawet psychologii opisowej. Ostatecznie pozwala ujawnić wiedzę w systematycznej formie, w której prawomocność danego twierdzenia ugruntowana jest w twierdzeniu wyższego rzędu (*resp.* twierdzeniu ogólniejszym)⁵.

Takie właśnie stanowisko wobec logiki (tj. stanowisko ujmujące logikę jako naukę o nauce) przyjmowane jest przez Husserla w I tomie *Badania logicznych*. Jednakże już w *Ideji fenomenologii*, która stanowi dla nas tekst bazowy, stanowisko to poddane zostaje wyraźnej modyfikacji. Skoro uprzednio zawiesiliśmy możliwość nauk szczegółowych, nie możemy teraz posługiwać się metodą rozumowania, która jest w nich wykorzystywana, a którą definiuje właśnie logika. Teoria poznania musi zatem obrać całkowicie nową i niezależną nawet od logiki metodę, gdy w przeciwnym wypadku posługiwałaby się tym, czego prawomocność dopiero ma wykazać⁶. Nauka, która podjęłaby się zadania opracowania

³ Z pozoru wydaje się, że Husserl posuwa się w swych rozważaniach jeszcze dalej, kwestionując nie tylko istnienie przedmiotu w rozumieniu kantowskiej *ding an sich*, lecz także samego podmiotu, „własnego ludzkiego Ja”. Tak jednak nie jest. Zawieszenie pewności własnej podmiotowości, poddanie w wątpliwość samoświadomości byłoby absurdem i doprowadziłoby do zanegowania istnienia poznania w ogóle. „Ja”, które dane jest w bezpośrednim oglądzie, w momencie gdy skierujemy refleksję na samego siebie, gdy podmiot staje się sam dla siebie przedmiotem, jest danym absolutnie. „Ja”, obciążone tutaj niepewnością, to „Ja” empiryczne, rozpatrywane z perspektywy jego bycia przedmiotem w transcendentnym świecie (por. *ibidem*, s. 38-41).

⁴ Zob. E. Husserl: *Badania logiczne*, t. I, tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 26.

⁵ *Ibidem*, s. 21-26.

⁶ Zob. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt., ss. 35-36.

takiej metody, jest fenomenologia, „(...) nauka o fenomenach poznania w dwojakim sensie, o poznaniach jako przejawach, przedstawieniach, aktach wiadomości, w których te czy tamte przedmioty przedstawiają się, zostają wiadomione, w sposób bierny bądź czynny, z drugiej zaś strony o samych tych przedmiotach jako tak się przedstawiających”⁷.

Punktem wyjścia staje się tutaj postępowanie redukcyjne, polegające na odrzuceniu, czy raczej chwilowym zawieszeniu, prawdziwości poznania tego, co transcendentne. Celem tego postępowania, określanego przez Husserla mianem redukcji teoriopoznawczej (*resp.* fenomenologicznej)⁸, jest dotarcie do wiedzy danej absolutnie, niepodlegającej jakiegokolwiek wątpliwości. Forma, w której Husserl prowadzi swe dociekania, wyraźnie przypomina formę rozważań kartezjańskich, do których zresztą sam twórca fenomenologii bezpośrednio nawiązuje. To, co jednak ewidentnie odróżnia go od Descartes’a, to wyprowadzanie istnienia przedmiotu ze sfery immanencji i konsekwentne pozostawanie w jej obszarze. Przypomnijmy, że Descartes, w celu uratowania rzeczywistości *res extensa*, posłużył się ideą Boga, mającego poprzez swą doskonałość i absolutne dobro gwarantować prawdziwość poznania. Husserl rezygnuje z tego stanowiska i nie odwołuje się do idei Boga, która, choć sama należy do sfery immanencji, to przecież nabiera prawomocności dopiero dzięki domniemaniu Boga transcendentnego, próbuje poprzez samą rzeczywistość *cogitatio* ustanowić realne istnienie przedmiotów⁹. Jeżeli teraz dokonamy wnikliwej refleksji nad własnym „Ja”, zauważymy, że powyższej definicji odpowiada wszystko, co określamy mianem *cogitationes*, a zatem wszystko, co przynależy do *universum immanencji*¹⁰. W tym miejscu pragnęłbym zatrzymać się chwilę dłużej nad tym zagadnieniem.

Husserl w swych rozważaniach wskazuje na istnienie dwóch rodzajów immanencji, przy czym wielokrotnie podkreśla konieczność ich odróżnienia od siebie. Z jednej strony, mamy do czynienia z „immanen-

⁷ *Ibidem*, s. 24.

⁸ *Ibidem*, s. 51.

⁹ Por. *Ibidem* s. 61; także R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. K. Ajdukiewiczowie, Świątkowski, I. Dębica. Kłajka 2001.

¹⁰ Por. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt., s. 46.

„efektywny”, czyli wszystkim tym, co efektywnie zawiera się w obszarze *cogito*, łącznie z samym tym *cogito*. Przykładowo, efektywnie immanentnym w spostrzeżeniu barwy będzie sam fenomen tej barwy, dany nam bezpośrednio, w odróżnieniu od domniemanego barwnego przedmiotu. Dalej, samo to spostrzeżenie może stać się treścią innego spostrzeżenia, jak to widzimy w przypadku refleksji nakierowanej na sam akt spostrzegania i jako takie także zawiera się w „efektywnie” w samym postrzegającym podmiocie. Z drugiej strony, Husserl wyróżnia jeszcze jeden rodzaj immanencji, mianowicie immanencję w rozumieniu „konstituującą się w oczywistości samoprezentacji”, której odpowiednio przeciwstawia transcendencję w rozumieniu bycia domniemanym. W takim ujęciu wszystko, czego podmiot nie doświadcza bezpośrednio w „absolutnym oglądzie”, może być jedynie pośrednio domniemane (tj. transcendentne).

Powracając teraz do poprzedniej analizy przez wiadomości należy powiedzieć, że niezależnie od tego, czy moje przedstawienie - powiedzmy - stołu posiada swój korelat przedmiotowy, którego istnienie mogłoby w każdej chwili zawiesić, samo to przedstawienie dane jest mi bezpośrednio w absolutnej samoprezentacji, jego istnienie jest oczywiste. Aby zwrócić uwagę na istnienie przedstawienia samego, muszę wcześniej je posiadać, a zatem musi ono zaistnieć jako przedstawienie. W tępieniu w istnienie przedstawienia w konsekwencji staje się w tępieniu w samo w tępieniu - co jest absurdem.

Dziękując temu zabiegowi fenomenologia staje po raz pierwszy przeciw swego przedmiotu bada. Ugruntowując niepowątpiewalną immanencję udaje jej się dotrzeć do czystego fenomenu, który dany jest jej w oczywistości samoprezentacji¹¹. W momencie, gdy nakierowuje swój refleksyjnie na fenomen, błądzący przy tym w pełni wiadomości, że obiekt mo-

¹¹ Pojęciem „oczywistości samoprezentacji” posługuję się tutaj, idąc za Husserlem, w rozumieniu aktu wiadomości, w którym dochodzi do bezpośredniej, różdżkowej prezentacji przedmiotu poznania takim, jakim jest on sam, w abstrakcji od wszelkich jego reprezentantów. Należy w tym miejscu wspomnieć, iż bezkrytyczne przyjmowanie przez Husserla możliwości samoprezentacji w obliczu redukcji fenomenologicznych, jak i uznawanie, że poprzez ów akt przedmiot dany jest podmiotowi w swej różdżkowej obecności, stały się punktem wyjścia dla krytyki fenomenologii, sformułowanej przez J. Derrida (por. *ibidem*, s. 53; także J. Derrida: *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997, s.9-10).

jego badania nie jest niczym więcej, jak tylko pewnym przedstawieniem, rzeczywiście przedmiotu poznania odśłania mi się całkowicie i bezpośrednio. Kartka, na której pisz, mogę rozpatrywać jako agregat wrażeń zmysłowych. Dalej, mogę utrzymywać, że przez te wrażenia dany jest mi realny przedmiot zbudowany z materialnych atomów, kwarków czy jakichkolwiek innych cząstek elementarnych. Mogę ostatecznie twierdzić, że istnieje pewne aprioryczne formy intelektu, stanowiące warunki możliwości syntezy danych naocznych w przedmioty do wiadczenia¹². Wynikiem takiej syntezy jest moja kartka. Zauważam jednak, gdy rozważam naturę tej kartki, muszę w ten czy inny sposób ująć. Ten akt ujmowania (tj. akt umysłu - *cogitationes*), wraz ze wszystkimi przysługującymi mu określeniami, jest właśnie pewnym fenomenem, który w każdej chwili mogę uczynić przedmiotem poznania.

Należy w tym miejscu przeprowadzić wyraźne rozróżnienie między dwoma rodzajami fenomenów: po pierwsze, fenomenem w rozumieniu psychologicznym, ujmowanym jako pewna treść wiadomości przynależna do określonemu indywiduum; po drugie, fenomenem czystym, który bada fenomenologia. Otóż mówiąc o czystym fenomenie Husserl ma na myśli fenomen wzięty poza wszelkim odniesieniem do przynależności danemu podmiotowi istniejącemu w świecie. Poza wszelkim byciem tym oto aktem psychicznym tej oto jednostki. Przeciwnie ujęcie fenomenu, charakterystyczne dla psychologii opisowej, ponownie odsyła nas do transcendencji, która wszakże została uznana za niepewną. W czystym fenomenie spotykamy się z tym, co dane absolutnie i poza wszelkim odniesieniem - z oczywistością ogólną bezpośrednio¹³. W nim też zawieszona jest każda ewentualna relacja do mojego Ja. Niezależnie od tego, z jakiej perspektywy będzie ów fenomen rozpatrywany, jego oczywiście będzie cechowała się tym, że gdy staje się on dla mnie przedmiotem badania, rzeczywiście tego, co dane jest w bezpośrednim (*resp.* intuicyjnym) oglądzie w pełni pokrywa się z rzeczywiście tego, co domniemane. Czysty fenomen wyklucza zatem wszelką transcendencję: zarówno w rozumieniu niezawierania się efektywnie w podmiocie, jak i bycia domniemanym.

¹² Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt.

¹³ Por. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt. s. 54-55.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się także poruszanej przez Husserla problematyce samego podmiotu. Z tego bowiem, co właśnie powiedziano wynika, jakoby Husserl, pisząc o „moim Ja” i negując wszelkie odnoszenie się do niego czystego fenomenu, rozumiał je jedynie jako Ja empiryczne. W samej *Ideji fenomenologii* nie sposób odnaleźć miejsca, w którym przeprowadzałby on precyzyjne rozróżnienie między Ja empirycznym a Ja czystym. Z kolei w innych pismach¹⁴ wręcz jawnie neguje możliwość istnienia czystego Ja. Ten kardynalny błąd, jakim jest zakwestionowanie istnienia czystego Ja, spowodowany jest błędnym zrozumieniem przez Husserla natury Ja.

Autor *Badań logicznych* charakterystyk czystego Ja przyjmuje za Natorpem¹⁵. Pozwól sobie w tym miejscu zacytować Natorpa tak, jak cytuje go sam Husserl:

„Ja jako subiektywne centrum odniesienia dla wszystkich wiadomych mi treści nie da się z tymi treściami porównać, nie odnosi się ono do nich tak, jak one do niego, nie jest u wiadomiane przez swe treści, tak jak one są u wiadomiane przez nie; w tym widać, że równe jest ono tylko sobie samemu, że co innego może być dla niego wiadome, ale nie ono dla czegoś innego. Samo nie może stać się treścią i jest czymś odmiennym od wszystkiego, co może w jakikolwiek sposób stać się treścią wiadomości. Właśnie dlatego nie da się go bliżej opisać, wszystko bowiem, przez co moglibyśmy próbować opisywać Ja albo odniesienie do niego, mogłoby być przecie zaczerpnięte tylko spośród treści wiadomości i nie utrafiłoby w nie samo, w Ja albo w odniesienie do niego. Wyrażać to inaczej: Każde przedstawienie, jakie moglibyśmy sobie urobić o Ja, czyniłoby je przedmiotem. Gdyby my jednak pomyśleli je jako przedmiot, przestalibyśmy natychmiast myśleć o nim jako o Ja. Bycie Ja oznacza bycie nie przedmiotem, lecz bycie tym wobec wszelkiego przedmiotu, dla czegoś co jest przedmiotem. To samo stosuje się do odniesienia do Ja. Bycie u wiadomionym oznacza bycie przedmiotem dla jakiegoś Ja: to bycie przedmiotem samo nie da się znów uczynić przedmiotem”¹⁶.

¹⁴ Por. E. Husserl: *Badania logiczne*, t. II, tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 450-457.

¹⁵ Cyt. za: E. Husserl: *Badania logiczne*, wyd. cyt., s. 452.

¹⁶ E. Husserl: *Badania logiczne*, t. II, wyd. cyt., s. 453.

W przypadku takiego sposobu ujmowania czystego Ja (tj. ujmowania go jako bytu cego poza wszelka mo liwo ci bycia przedstawionym), z pełn oczywisto ci nasun si mo e zarzut, który formułuje te sam Husserl, e o czym , co nieprzedstawialne, nie mo na orzeka adnych s dów. Je eli jednak całkowicie wyrugujemy, jak chce tego Husserl, istnienie Ja transcendentalnego, otrzymamy natychmiast problem znacznie wi kszej wagi: Co ma stanowi podmiot przedstawie , czy te do czego maj si odnosi czyste fenomeny, w obliczu zanegowania czystego Ja, przy jednoczesnym podaniu w w tpliwo Ja empirycznego?

Powy szy problem znika, gdy w miejsce Natorpowskiej interpretacji czystego Ja przyjmiemy Ja absolutne w takiej formule, w jakiej wst puje ono w Fichtea skiej pierwszej zasadzie naczelnej. Ja absolutne jest tam definiowane jako to, co aktem nieuwarunkowanej samowiedzy ustanawia samo siebie. Ja jest ustanowione bezwzgl dnie, poniewa jest ustanowione, czy te jest ustanowione, poniewa ustanawia samo siebie. Takie Ja staje si te podstaw mo liwo ci istnienia wszelkiej wiedzy w ogóle, albowiem ka dy mo liwy przedmiot poznania jest przez nie konstytuowany w akcie przeciwstawiania samemu sobie pewnego Nie-Ja. Wówczas w akcie przeciwstawiania *implicite* zawarte jest ju wcze niej-sze bycie ustanowionym.

Powracaj c jednak do problemu samej fenomenologii, mo emy obecnie pokusi si o ponowne jej zdefiniowanie jako nauki o czystych fenomenach¹⁷.

Powstaje tutaj nast puj ca trudno . Je eli fenomenologia ma by pełnomocn nauk , wszelkie twierdzenia formułowane w jej obr bie musz posiada status ogólny. Jak jednak ma ona by przedmiotowa na, nie odwołuj c si jednocze nie do transcendencji, do której odwołuj si przecie wszystkie inne nauki szczegółowe, pretenduj ce do miana nauk obiektywnych? Gdyby fenomenologia ograniczała si jedynie do jednostkowych danych, nie mogłaby wypowiedzie adnego twierdzenia bez jednoczesnego wikłania si w paradoks samoodniesienia. Jedyne rozwiązanie tej aporii to wykazanie, e mo liwe jest formułowanie twierdze ogólnych przy jednoczesnym niewycho-

¹⁷ Por. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt., s. 57.

dzeniu poza poziom immanencji. Należy postawić pytanie: „(...) czy absolutna samozrozumiałość, oglądowa samoprezentacja zachodzi tylko w przypadku jednostkowych przeżyć oraz ich jednostkowych momentów i czy ci, tzn. czy jest ona tylko oglądowym uznawaniem [w bycie] jakiego [to-oto]? Czy nie mogłoby istnieć oglądowe uznawanie [w bycie] innych danych jako [samoobecnych] danych absolutnych, np. przypadków ogólnych, takie, że w oglądaniu co ogólnego osiągałoby [absolutnie] samozrozumiałość prezentacji, w odniesieniu do której powtępowanie również byłoby niedorzeczne”¹⁸?

Aby udzielić kompetentnej odpowiedzi na to pytanie, przyjrzyjmy się przykładowi, jakim posłużył się sam Husserl. W przypadku jednostkowego fenomenu czerwieni czy też kilku takich fenomenów, w podmiocie konstytuuje się coś, co możemy określić wiadomościami czego ogólnego. W tym konkretnym przypadku jest to „czerwień w ogóle”. Należy pamiętać, że owa „czerwień” wzięta jest w całkowitej abstrakcji od jakiegokolwiek transcendencji (tj. przysługiwania jej temu oto przedmiotowi) i wyprowadzona jest jedynie na mocy tego, co bezpośrednio i w pełnej oczywistości jawi się w fenomenie. „Czerwień w ogóle” staje się samą czystym fenomenem czego ogólnego, co w oczywistości samoprezentacji zawiera się w immanencji¹⁹.

Wykazując istnienie czystych fenomenów o charakterze ogólnym, fenomenów będących intuicyjnymi względami w istoty, fenomenologia, mimo pozostawania w sferze immanencji, konstytuuje się, według Husserla, jako pełnoprawna nauka: nauka o przypadkach ogólnych, ujmowanych w oczywistości samoprezentacji, w której to, co domniemane, pokrywa się z tym, co bezpośrednio dane²⁰, „czyż to nauka o istocie, której podporządkowana jest istota poznania”²¹.

Powróćmy teraz do naszego początkowego zagadnienia, w którym pytamy, w jaki sposób poznanie może być prawomocne, to znaczy jak może ono bezbłędnie utrafić w swój przedmiot? Jeżeli teraz dokonamy

¹⁸ *Ibidem*, s. 62.

¹⁹ *Ibidem*, s. 68.

²⁰ *Ibidem*, s. 64-74.

²¹ *Ibidem*, s. 10.

odpowiedniego jego przeformułowania, otrzymamy pytanie o treści: jaka jest istota poznania?

Podobnie jak w przypadku każdego pytania o istotę danej rzeczy, także i w przypadku pytania o istotę poznania jedynie nauki mogą udzielić na nie odpowiedzi jest - według Husserla — fenomenologia. Otóż istotę poznania jest jego intencjonalność. Każdy akt poznawczy charakteryzowany jest przez odnoszenie się do jakiegoś przedmiotu. „Do istoty każdego poznawczego należy, aby posiadał pewną *intentio*, a co domniemy, a w taki, czy inny sposób, odnoszą się do czegoś o charakterze przedmiotu”²².

Skoro więc istota poznania definiowana jest jako jego intencjonalność, czyli utrafić w przedmiot — i to definiowana jest moc tego, co jawi się w absolutnej, ogólnej oczywistości — jak możemy dłużej w tym w jego prawomocności? To, co dane jest w bezpośredniej samoprezentacji, nie podlega już niepewności, a tak właśnie nie dany nam jest intencjonalny stosunek poznania do przedmiotu wobec niego transcendentnego.

Tym sposobem Husserlowi udaje się uratować mo liwo odnoszenia się poznania do transcendencji, a przez to także mo liwo nauk szczegółowych.

Czy jednak faktycznie tym, co zostaje ocalone, nadal jest transcendencja? W samym pojęciu aktu intencjonalnego nie zawiera się jeszcze konieczności transcendencji jego przedmiotu. Wskutek konsekwentnego zastosowania redukcji fenomenologicznej zarówno rzeczywistości tego, co szczegółowe, w postaci „heraklitejskiego przepływu fenomenów”²³ jednostkowych, jak i rzeczywistości istot, czyli danych ogólnych, wprowadzona zostaje w obszar immanencji - do samego podmiotu. Czyste esencje, które dotychczas przynależne były transcendentnym przedmiotom i na które nakierowane były akty intencjonalne w procesie poznania, możemy teraz z powodzeniem przypisać podmiotowi. Nie oznacza to wszakże, że nauki szczegółowe tracą swoją wartość. Nadal pozostają one w mocy, albowiem nadal chwytają one prawdziwie swój przedmiot; zmianie ulega jednak lokalizacja tego przedmiotu. Z dotychczasowego

²² *Ibidem*, s. 66.

²³ *Ibidem*, s. 59.

realnego istnienia poza podmiotem, przedmiot poznania, jakim są czyste esencje, przechodzi do realnego istnienia w podmiocie. Jest to konsekwencja, której sam Husserl chciał właśnie nie uniknąć, a która doprowadza go do przyjęcia stanowiska idealistycznego.

W świetle powyższych ustaleń został on zmuszony do całkowitego przeformułowania dotychczasowej definicji transcendencji. W *Ideach I* przedmiot transcendentny funkcjonuje już jedynie jako intencjonalny odpowiednik aktów spostrzeżenia zewnętrznego²⁴. Zagadnienie jego ewentualnego autonomicznego istnienia w stosunku do aktów wiadomości zostaje wykluczone z pola badań fenomenologii - nie dotyczy ono bowiem dłużej jej przedmiotu. Powstaje w tym miejscu pytanie: czy tak rozumiana transcendencja nadal jest tym, czego możemy poznać? Husserl starał się wyjawić to udowodnić? O ile bowiem realne i niezależne istnienie - tak, jak definiowane jest ono w ujęciu Wolffańskiej metafizyki²⁵ - w odniesieniu do innych przedmiotów niczego im nie dodaje, czy też nie ujmuje, o tyle w perspektywie innych podmiotów, które dane są wiadomości - na sposób przedmiotów - poprzez wygląd, jest problemem kluczowym, gdyż to właśnie w nim ugruntowana jest prawomocność i zasadność wszelkich praw moralnych. Niemniej, to zagadnienie jest już tematem zupełnie innych rozważań.

Summary

Within the content of this paper - in the way of Husserl - I take under consideration the effectiveness of the cognition, directed towards the transcendent object. Following all the particular phenomenological reductions I aim to establish the foundation of certainty of the human knowledge. At first I focus on the nature of the pure individual phenomenon taken itself - abstractedly as a phenomenon of consciousness - framed as an undoubted data of the cognition. Nevertheless, as the individual phenomenon is not intersubjectively communicated (which is caused its individuality), I'm forced farther to refer into the Husserl's conception of the pure phenomenon of general forms, considered as a condition of existing other sciences. At the end of the paper I reveal the new meaning of the transcendence, which is the result of the phenomenological reductions and compare it with the traditional meaning of this term.

²⁴ Zob. E. Husserl: *Idee I*, tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s.179-184.

²⁵ Zob. A. Banaszkiewicz: *Byt i pojęcie*, Nowa Wieś 2005.