

Stanisław Judycki

O metafizycznych założeniach refleksyjnej analizy poznania*

Nowożytną opozycję pojęć: metafizyka - filozofia podmiotu, R. Kroner scharakteryzował w następujący sposób:

Podczas gdy wobec przemożnego wpływu greckich pojęć całe chrześcijańskie myślenie średniowiecza nie było w stanie doprowadzić do pełnego ujawnienia się w obrębie filozoficznej wizji świata prawdziwej istoty i właściwej głębi wiary chrześcijańskiej, to dopiero dzięki Kantowi i poprzez idealizm niemiecki to historyczne zadanie zostało wypełnione. Tutaj od samego początku idealizmowi idei i istot został przeciwstawiony przewyższający go idealizm ja. Tutaj udaje się pojąć Boga nie jako obiektywną ideę, czystą formę, lecz pojąć go z głębi moralno-religijnego życia¹.

Celem tego artykułu będzie próba osłabienia ostrości przeciwstawienia tych dwóch typów filozofii. Argumentacja będzie zmierzała do wykazania, że różne formy filozoficznej teorii poznania, pojętej jako wewnątrzpodmiotowa teoria wiedzy, pozostają z konieczności uwikłane w problematykę metafizyczną, mimo programowego odcięcia się od niej, a inaczej formułując, implikują one tezy wykraczające poza obszar czystej immanencji podmiotowej. Tylko metafizyka może uchodzić za naukę ostatecznie wyjaśniającą poznanie.

Warto wstępnie zwrócić uwagę, że powyższe klasyczne przeciwstawienie greckiego obiektywizmu nowożytnemu subiektywizmowi w samym neokantyzmie ma swoją historyczno-interpretacyjną przeciwwagę. U Platona w dialogu *Charmides* czytamy o poznaniu samego siebie:

ta jedna pośród innych rodzajów wiedzy jest wiedzą o sobie samej i wszystkich innych wiedzach²

Powołując się na ten fragment z Platona i na jego interpretację przez W. Windelbanda, neokantysta B. Bauch twierdził, że należy to rozumieć jako pierwsze sformułowanie idei '*Wissenschaftslehre*' w sensie ostatecznej wiedzy o wiedzy³. Ciekawy z tego punktu widzenia jest fakt, że uczeń H.

* Poniższy tekst został opublikowany w: „Studia Filozoficzne” 4 (1989), s.103-116.

¹ R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1961², s. 42.

² *Charmides*, 166 (tłum. W. Witwicki).

³ B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig 1923, s. 21.

Rickerta, Bauch, tak radykalizował subiektywno-transcendentalne stanowisko swojego mistrza, iż pojęcie podmiotu transcendentalnego nie zawierało u niego nic 'podmiotowego', będąc tylko nazwą dla systemu logicznych warunków możliwości poznania. Była to więc właściwie 'obiektywna subiektywność' ⁴. Rozstrzygające zatem w powyższej opozycji: metafizyka - filozofia podmiotu będzie nie pojęcie obiektywności, lecz kwestia wzajemnej zależności między wyjaśnianiem metafizycznym a czysto epistemologicznym.

Jak należy to rozumieć? Argumentacja w duchu nowożytnego transcendentalizmu chce wykazać, że tradycyjna metafizyka Greków i chrześcijańskiego średniowiecza nie była w stanie odpowiedzieć na pytanie o możliwość wiedzy (poznania), gdyż racje, które dla uzasadnienia tej możliwości podawała, należały do strony przedmiotowej wiedzy przez nią uzasadnianej. Racje te tylko wtedy mogłyby być uznane za rozstrzygające, gdyby wiedza o nich została najpierw uzasadniona w obrębie wiedzy samej. Idea epistemologii jako transcendentalnej teorii wiedzy, tak jak została zaprojektowana przez Kanta, wyraża się w dążeniu do sformułowania racji poznania w obrębie samego poznania, racji, które nie są racjami bytowymi (*seiend*), ale tylko obowiązują (*geltungsartig*)⁵. Pojęcie metafizyki, o którym będzie mowa, należy więc rozumieć w kontekście przeciwstawienia tych dwóch typów racji. Metafizyczne wyjaśnienie poznania to zatem takie, poprzez które implikowane są mocne tezy (tzn. nie tylko hipotetyczne) o sposobie istnienia bądź podmiotu, bądź przedmiotu lub samych racji mających wyjaśniać poznanie.

Według Rickerta, a modelowo rzecz biorąc według stanowiska neokantowskiego w ogóle⁶, ostatecznym oparciem w procesie uzasadniania wiedzy jest tzw. podmiot transcendentalny. Rickert pisze:

W stanowisku filozofii transcendentalnej nie chodzi o świadomość jako obiekt albo o jakąś jego czasowo-przestrzenną własność, lecz, w opozycji do wszystkich transcendentnych i immanentnych obiektów, o taką świadomość, którą trzeba zdecydować się uznać za «bezmózgowy (*hirnloses*) podmiot», ponieważ dla teorii poznania także mózg zalicza się do obiektów, a jeżeli idealizm ma rację, zalicza się on do obiektów immanentnych⁷.

Jak wiadomo, Rickert sądził, że idealizm ma rację, a najogólniejsza formuła tego idealizmu to teza, iż wobec tak pojętego podmiotu nie istnieją żadne obiekty, które można by określić mianem transcendentnych. Taki podmiot określa Rickert jako 'podmiot w ogóle' i jako formę świadomego

⁴ Por. I.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1951², s. 109.

⁵ Por. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München 1959, s. 407.

⁶ Na temat trudności w określeniu pojęcia neokantyzmu (czy też bycia neokantystą) por. dyskusję Heideggera z Cassirerem: *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, w: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973⁴, s. 246 - 268.

⁷ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928, s. 33 - 34.

siebie podmiotu.⁸ Zabieg, który prowadzi do osiągnięcia tej formy, tzn. eliminacja wszystkiego, co jest ‘wiedzianym’ (*gewusst*) ja na rzecz tego, co jest wyłącznie ‘wiedzącym’ (*wissend*) ja, jest motywowany ideą radykalności badań teoriopoznawczych. Tylko bowiem w obliczu takiego podmiotu można według Rickerta sensownie postawić pytanie o transcendencję czy immanencję świata⁹.

Należy Rickertowi przyznać, że we wszelką transcendencję można zważyć, jeżeli ukonstytuuje się takie właśnie pojęcie podmiotu i jednocześnie równoległą do niego tzw. zasadę immanencji lub fenomenalności, która głosi, że wszystko, co dla mnie jest obecne, obecne jest tylko jako fakt świadomości¹⁰. Gdyby uznać argumentację Rickerta, trzeba przyjąć, że od zasady immanencji nie ma żadnej ucieczki, każda bowiem próba ‘ustanowienia’ lub znalezienia jakiejś transcendencji jest tylko próbą dokonywaną w świadomości, w obliczu rickertowskiego ‘podmiotu w ogóle’ (czy też podmiotu teoriopoznawczego). Wydaje się jednak, że o ile nie ma tu ucieczki ani w kierunku transcendencji horyzontalnej (światowej), ani też transcendencji wertykalnej (pozaświatowej), to można przynajmniej pytać o źródło i sposób funkcjonowania zasady immanencji. Chociaż na pierwszy rzut oka może się to wydawać paradoksalne, niektóre stwierdzenia Husserla na temat iteratywnej funkcji świadomości i jego uwagi dotyczące metateorii fenomenologii transcendentalnej mogą posłużyć do dyskusji z immanentyzmem Rickerta.

W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* z 1913 r. Husserl pisze o świadomości transcendentalnej, że

przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałyby wprowadzone z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swojej własnej egzystencji

i dalej

Był immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że *nulla »re« indiget ad existendum*¹¹

W roku 1931 Husserl napisze jednak:

Absolut, który odsłaniamy, jest absolutnym faktem¹²

⁸ Tamże, s. 47.

⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 30.

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen PhTMomenologie und phTMomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einföhrung in die reine PhTMomenologie*, neu hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976, s. 91 - 92 (pol. tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 147 - 148); dalej cyt. jako *Ideen I*.

¹² E. Husserl, *Zur PhTMomenologie der IntersubjektivitTMt. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929 - 1935*. Hrsg. von I. Kern. Den Haag 1973, s. 403. Por. też: „Aber das Eidos

Czy konfrontacja tych dwóch wypowiedzi miałaby świadczyć o zmianie stanowiska idealistycznego u Husserla, a przynajmniej o uświadomieniu sobie granic absolutności tzw. Ja transcendentalnego? Odpowiedź nie może być jednoznaczna, gdyż także w późnym okresie swojej twórczości Husserl wielokrotnie powtarzał tezę, że Ja transcendentalne (czy też *commercium* takich podmiotów) jest konstytutywną podstawą świata. Dotychczas wyrażenia 'ja transcendentalne' i 'świadomość transcendentalna' były używane zamiennie. O 'ja' Husserl pisze w *Ideach I*:

Jeżeli się abstrahuje od jego «sposobów odnoszenia się» lub «sposobów zachowania się», jest ono całkowicie pozbawione składowych istoty, nie ma żadnej dającej wyeksplikować się zawartości, jest w sobie i dla siebie nieopisywalne¹³

Ja jest więc według Husserla beztreściowym ostatecznym biegunem, wokół którego 'upływają' wszystkie składowe świadomości transcendentalnej. Sama ta świadomość i jej zawartość zostaje odkryta dzięki zabiegowi redukcji umotywowanemu analizą porównującą wartość epistemologiczną spostrzeżeń: zewnętrznego (głównie wzrokowego) i wewnętrznego. Traktując rzecz skrótowo, gdyż była wielokrotnie omawiana¹⁴: według Husserla świadomość dana w spostrzeżeniu immanentnym dlatego jest wyróżnionym bytem (transcendentalnym właśnie), gdyż w dane spostrzeżenia immanentnego nie można bez sprzeczności wątpić, podczas gdy wątplenie w dane spostrzeżenia zewnętrznego takiej sprzeczności za sobą nie pociąga. W ten sposób świadomość, zarówno w jej aspekcie noetycznym, jak i noematycznym, staje się polem badań opisowo-ejdetycznych, a redukcja nie tylko odsłania to pole, lecz również zabezpiecza przed popełnieniem naturalistycznego błędu w wyjaśnianiu funkcjonowania świadomości, błędu *metabasis eis allo genos*¹⁵. Błąd taki popełnia według Husserla np. Kartezjusz przyjmując świadomość jako dalej nieredukowalną część świata, czy psychofizjologiczna teoria świadomości, wyjaśniająca świadomość w terminach atomistycznej i fizycznej mechaniki asocjacionizmu.

Od *Idei I* z 1913 r. do cytowanych wyżej stwierdzeń o faktyczności ja transcendentalnego zaszła u Husserla ewolucja w pojmowaniu tego, co ostateczne, dalej nieredukowalne i będące podstawą całego procesu

transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches" (tamże, s. 385).

¹³ *Ideen I*, s. 160 (pol. tłum. s. 252-253).

¹⁴ Ciągłe najlepszą pracą na ten temat jest: A. Aguirre, *Genetische PhTMnomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag 1970.

¹⁵ Na temat metabasis por. *Ideen I*, s. 115 (pol. tłum. s. 184); E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht 1984, s. 376. Por. też E. Holenstein, *PhTMnomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag 1972, s. 19.

konstytucji. Gdy początkowo - *Idee I* i tzw. *Idee II* - termin 'świadomość transcendentzna' obejmował noemy, noematy, daty wrażeniowe, a także ja jako biegun, do którego odnoszą się wszystkie przeżycia (od *Idee II* biegun wyposażony w tzw. habitualności), to w latach trzydziestych Husserl radykalizując ideę redukcji doszedł do tezy, że tym, co ostatecznie transcendentnie, jest pozbawiony nawet modyfikacji retencji i protencji 'rdzeń' wpływu coraz to nowych faz teraźniejszości. Ostatecznie transcendentne nie jest 'ja', gdyż po redukcji modyfikacji retencjonalno-protencjonalnej owo ja okazuje się ciągle na nowo pulsującym wpływem faz teraźniejszości. Dla refleksji wpływ ten jest nigdy nie osiągalną granicą obiektywizacji. Husserl pisze:

jeżeli mówię o teraźniejszości, przeszłości - o modalnościach czasowych, to nie jestem jeszcze w tym, co transcendentne ostatecznie [...] jest [nim] pierwotne prapłynące życie absolutnie transcendentnego ja¹⁶

W innym miejscu dodaje

Teraźniejszość jest «absolutną rzeczywistością», jako wytwarzająca (*urzeugende*) jest rzeczywistością w najwłaściwszym sensie. Jako taka ontyfikuje sama siebie w modalność czasową¹⁷

W tym kontekście Husserl stwierdzi także, że w autoczasowieniu się ja czasuje się anonimowy sens bytu, sens, który nie jest jeszcze wyartykułowany¹⁸.

Komentatorzy Husserla, I. Kern¹⁹ i R. Boehm²⁰ wskazują, że wyakcentowana przez niego faktyczność ja transcendentnego świadczy o tym, iż owego ja nie uważał on za warunek wystarczający, ale tylko za konieczny świata. Tym w sposób zasadniczy różni się idealizm Husserla od idealizmu Fichtego, u którego absolutne ja jest warunkiem wystarczającym istnienia rzeczywistości. L. Landgrebe czyni krok dalej i twierdzi, że w pojęciu husserlowskiego *nunc stans*, jako nieprzekraczalnej dla refleksji faktyczności, chodzi o faktyczność cielesnego bytowania w świecie. Landgrebe sądzi, że to cielesne bycie w świecie w jego pierwotnym ontogenetycznie 'mogę' i 'poruszam się' jest wyprzedzającą wszelką refleksję faktycznością. Ta faktyczność obojętna jest w stosunku do pojęć 'zew-

¹⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil, s. 583 -584

¹⁷ Tamże, s. 348.

¹⁸ „In der Vorzeitigung, im passiven Strömen lassen zeitigt sich ein anonymer Seinssinn, der «nicht schon geprägt ist»“ (Ms. B III, 4, 1933), cyt. za K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, s. 103.

¹⁹ Por. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 298.

²⁰ Por. R. Boehm, *Die Phänomenologie innerhalb der Grenzen der blossen Transzendentalphilosophie*, w: R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band: Studien zur Phänomenologie der Epoche*. The Hague 1981, s. 54.

nętrzny', 'wewnętrzny', 'subiektywny', 'obiektywny'. Landgrebe nawiązuje tu świadomie do heideggerowskiego pojęcia *Befindlichkeit*²¹. Wydaje się jednak, że należy postępować ostrożniej w interpretowaniu pojęcia faktyczności ja u Husserla. Po pierwsze dlatego, że nigdy nie odwołał on tezy, że również ciało jest elementem ukonstituowanym, a nie konstituującym. Po drugie, stwierdzona przez Husserla faktyczność dotyczy charakterystyki tego ja tak, jak jest ono dane w absolutnej immanencji refleksji.

Co należy do istoty refleksji i współodślaniającej się w niej faktyczności ja? Husserl pisze:

Oczywiście do istoty każdej refleksji należy to, że dopuszcza ona ponownie wyższą refleksję, że więc «rozdzielenie się ja» (*Ich-Spaltung*) daje się spełnić od nowa. Każda refleksja posiada w zasięgu swojego spojrzenia to, co reflektowane, a reflektujące ja i jego reflektujący czyn (*Tun*) są przy tym «anonimowe» [...]»²²

W refleksji mamy zawsze do czynienia tylko z uprzedmiotowianym ja, ze zontyfikowanym źródłem teraźniejszości, źródłem aktów i habitualnych własności naszego Ja. Mamy z tym do czynienia tylko o tyle, o ile refleksja jako 'zauważanie po' (*Nachgewahren*)²³ prezentuje nam to, co już zaszło w świadomości. Samo to źródło, czyli nasze ja jako pierwotna, żywa teraźniejszość jest nieosiągalne poznawczo. Ta uprzedniość ja w stosunku do refleksji nie wystarczyłaby jednak, aby przyznać mu aż tak tajemniczy status. Wydawać by się bowiem mogło, że ingardenowska intuicja przeżywania czy scholastyczna *reflexio in actu exercito* mogłyby stanowić wyjście jako uchwytujące dzianie się świadomości w jej teraźniejszości. Anonimowość, o której mówi Husserl, łączy się jednak także z brakiem kwalifikacji treściowej i z bytową kruchością oraz brakiem bytowego wyartykułowania czy zdeterminowania. Nasze 'najgłębsze' ja to ciągły wpływ nowych faz osuwających się w przeszłość i otwierających się ku przeszłości. Wpływ, który artykułuje się i determinuje treściowo wobec świata, ale który sam w sobie jest radykalnie przygodny. Przygodny chociażby w tym sensie, że fenomenalnie nam dana jedność naszego ja ciągle na nowo powstającego z teraźniejszości nie da się wywieść z żadnej racji. Z tego też powodu próby w duchu kartezjańskim, zmierzające do wykazania substancjalności ja (duszy) na podstawie intuicyjnego wglądu w jego (jej) prostotę, należałoby uznać za chybione²⁴.

²¹ L. Landgrebe, *Das Problem der passiven Konstitution*, w: L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, s. 83 - 85; por też tamże artykuł pt. *Faktizität und Individuation*, s. 116.

²² E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1956, s. 262 - 263.

²³ Na temat refleksji jako *Nachgewahren* por. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, w: L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Göttersloh 1963, s. 201 - 204.

²⁴ W dyskusji z tomistyczną teorią *anima forma corporis* J. Seifert broni stanowiska o bezpośredniości dania substancji duchowej w refleksji; por. J. Seifert, *Leib und Seele. Ein*

Nie tylko jednak anonimowość i bytowe niezdeterminowanie charakteryzują ostateczną subiektywność, lecz także analizowana przez Husserla iteratywna refleksywność²⁵. Iteratywna refleksywność to możliwość podniesienia na wyższy poziom aktu refleksji i uczynienia dotychczasowego aktu przedmiotem analizy. Na zasadzie iteratywności refleksji bazują według Husserla przede wszystkim logika i matematyka, w których za pomocą przedstawień symbolicznych i iteracji, z tego, co naocznie dane, zostają skonstruowane przedmioty idealne. Subiektywny odpowiednik tej zasady wyrażający się w formule ‘można ciągle na nowo’ funkcjonuje w każdym spostrzeżeniu i umożliwia identyfikację spostrzeganego przedmiotu. Dzięki mechanizmowi iteracji mnogość perspektyw spostrzeganego przedmiotu zostaje uchwycona jako jedność²⁶.

Można byłoby przypuszczać, że opisana wyżej faktyczność ja i iteratywna refleksywność stoją do siebie w opozycji, gdyż to właśnie refleksywność jest tym, co umożliwia krytykę rozumu przez siebie samego, ciągłą możliwość dystansowania każdej pojawiającej się oczywistości. Dzięki refleksji duch ludzki czyni siebie przedmiotem analizy. Jest absolutny, gdyż czyniąc siebie przedmiotem poznania, uzyskuje w ten sposób apodyktyczną pewność własnego istnienia i nie tylko może dokonać krytycznej oceny poznania świata, lecz także spekulatywnie ująć totalność, jaką stanowi wraz ze światem²⁷. Tak też z pozoru wygląda pierwotna argumentacja Husserla. Według niego fenomenologia transcendentálna może sprostać wymogowi absolutnej racjonalności, gdyż każda krytyczna refleksja zawiera w sobie efektywnie (jako część składową) reflektowaną *cogitatio*. To, co reflektuje, i to, co reflektowane, tworzą niczym nie zapośredniczoną jedność. Byt krytycznej refleksji jest identyczny z bytem krytykowanym i tak jest zawsze w nieskończoność iteratywnych kroków. Stąd apodyktyczna jest teza, za pomocą której subiektywność ujmuje siebie samą jako istniejącą. Z równą apodyktycznością zostaje odsłonięta podstawowa forma tej subiektywności, a mianowicie forma czasu, gdyż refleksja zakłada w

Beitrag zur philosophischen Anthropologie, Salzburg 1973; J. Seifert, *Das Leib — Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979. Teza o niepoznawalności istoty ja w refleksji znajduje się oczywiście u Kanta w jego stwierdzeniu, że nasze ja uchwytujemy w refleksji nie takie, jakie jest ono samo w sobie, ale tak jak ono się przejawia (*wie ich mir erscheine*); por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986 (tłum. R. Ingarden), B 155.

²⁵ Na ten moment faktyczności zwraca uwagę L. Eley, podkreślając, że właśnie dlatego nie można husserlowskiej faktyczności ja transcendentálnego interpretować w duchu faktyczności *Dasein* u Heideggera; por. L. Eley, *Metakritik der formalen Logik. Sinnliche Gewissheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik*, Den Haag 1969, s. 206-207.

²⁶ Por. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. Den Haag 1974, s. 74.

²⁷ Na temat pojęcia refleksji spekulatywnej por. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, s. 144, i H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, s. 5.

każdym swoim kroku tę formę²⁸. Można jednak sądzić, że podkreślenie przez Husserla faktyczności transcendentnego Ja nie tyle podważyło takie ujęcie racjonalności, ile raczej wyznaczyło możliwe jego granice. Źródłem refleksji jest bowiem niewyartykułowany, kruchy bytowo i nieosiągalny dla niej analitycznie wpływ coraz to nowych faz terażniejszości. Apodyktyczność dotyczy poziomu czasu już wyartykułowanego w linię czasową kontinuum, nie zaś owego pierwotnego pulsującego rozpadania się terażniejszości na retencje i protencje. Ani refleksja jako 'zauważanie po' (*Nachgewahren*), ani jako *reflexio in actu exercito* nie jest w stanie tego racjonalnie opanować i wyartykułować.

Faktyczność ostatecznego źródła refleksji należy więc zinterpretować jako skończoność refleksji. Racjonalność, jako apodyktyczność prezentacji, jest wprawdzie zagwarantowana intuicyjnym wglądem w efektywne zawieranie się krytykującego i krytkowanego aktu, lecz racjonalność ta dotyczy tylko formalnego aspektu immanencji, dotyczy formy świadomości 'rozwiniętej' w linię czasu, nie zaś jej podstawy. Heidegger na końcu swoich rozważań o problemie metafizyki u Kanta stawia pytanie, czy zagadnienie skończoności *Dasein* da się w ogóle sformułować bez zakładania nieskończoności²⁹. Odpowiedź na to pytanie mogłaby wydawać się prosta, jeżeli w duchu argumentacji wysuwanej już przez Tomasza z Akwinu i Tomasza de Vio powiedziałoby się, że nieskończony ciąg aktów dopuszczalny jest w supozycji potencjalnej, nigdy zaś nie może zaistnieć aktualnie³⁰. Jednakże odpowiedź taka jest niezadowolająca, gdyż wprawdzie faktycznie, ze względu na ograniczoną śmiercią skończoność życia aktowego, podmiot nie może zrealizować nieskończonego ciągu aktów, lecz same ustanowienie różnicy między potencjalną i aktualną nieskończonością wskazuje, że podmiot nosi w sobie możliwość dystansowania każdorazowej determinacji. Stwierdzenie kruchości, anonimowości i niezdeterminowania ostatecznego ja dokonuje się przecież w refleksji. Wydaje się więc, że myślenie, jako iteratywna refleksywność, jest absolutne, gdyż nie tylko dystansuje każdorazową determinację, lecz także zawiera w sobie podstawowe warunki możliwości analizy. I tak np. H. Wagner, reprezentujący stanowisko o transcendentalnej absolutności myślenia (refleksji), zalicza do tych warunków przynajmniej dwa podstawowe jako tzw. pierwszorzędną aprioryczność: afirmację, 'uznawanie' w bycie przedmiotu poznania (*Setzung*) i zasadę determinacji (limitacji)³¹. Wagner analizuje faktyczność podmiotu wyrażającą się w jego

²⁸ Tak eksplikuje intencje Husserla Th. Seeböhm, w: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phenomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn 1962, s. 130.

²⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, s. 239.

³⁰ Por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja 'in actu exercito' i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984, s. 68.

³¹ Por. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, s. 176 -178, 410, 415. Podobnie jak Husserl, Wagner dochodzi do tezy, że podmiot nie jest przyczyną własnego istnienia i widzi w tym

czasowości, historyczności i cielesności, lecz ostatecznie przyznaje przewagę absolutności myślenia, a nie faktyczności. Podmiot według Wagnera jest absolutny, gdyż ze względu na pierwszorzędną aprioryczność jest podstawą własnej determinacji treściowej. Inaczej formułując: tylko refleksja, jako dystansująca każde określenie absolutne refleksja spekulatywna, jest w stanie stwierdzić faktyczność i określić jej stosunek do absolutności podmiotu.

Należy jednak przypuszczać, że husserlowska koncepcja radykalnej redukcji do pierwotnej 'płynącej' teraźniejszości idzie w kierunku przewyciężenia roszczeń do absolutności spekulatywnej refleksji. W ciągłym 'wstecznym skręcie spojrzenia' refleksja ta musi widzieć bowiem swoje niezdeterminowane źródło, a tym samym swoją skończoność. Nawet wyposażona w pierwotne zasady determinacji przedmiotów napotyka te zasady jako tylko zastane i obce. Posiadając je, jest absolutną przyczyną determinacji czegokolwiek, lecz sama nie jest owych zasad przyczyną. Stąd zaś ostateczne wyjaśnienie zarówno uposażenia jak i istnienia refleksji musi być krokiem poza immanencję, w kierunku metafizycznego pytania o podstawę jej istnienia i o źródło zasad, którymi dysponuje.

Tak więc u podstaw rickertowskiej świadomości w ogóle i zasady immanencji leży iteratywne funkcjonowanie świadomości. Funkcjonowanie to umożliwia formułę potencjalnej nieskończoności kroków refleksji, wobec której każda transcendencja może zostać zdystansowana. Jednocześnie źródło aktów umożliwiających iterację refleksji okazuje się tylko faktyczne w sensie bytowego niezdeterminowania i nie dającej się usunąć anonimowości. Podstawa wszechogarniającej immanencji odsłania się w ten sposób jako skończoność. Wydobyć tego paradoksu nie należy rozumieć jako próby rozwiązania tzw. 'problemu mostu', czyli pytania o sposób przejścia od immanencji świadomości do jakiegoś typu transcendencji. Krok Landgrebego od faktyczności właściwej ja transcendentalnemu do faktyczności cielesnego istnienia w świecie wydaje się nieuprawniony. Tak prostego wyjścia poza immanencję nie ma. Można jednak, tak jak Husserl, dojść do przekonania, że ostateczność transcendentalnej subiektywności nie jest ostatecznością metafizyczną. Dalsze pytania przekraczają uprawnienia fenomenologii jako metody opisowo-intuicyjnej³².

Przedstawiona na początku dychotomia idealizmu ja i metafizyki

konieczność przekroczenia analizy transcendentalnej ku metafizyce. Według Wagnera podmiot jest jednak zasadą własnej określoności (*Bestimmtheit*). Różnica w stosunku do Husserla i w stosunku do analizy tu prezentowanej leży w tym, że Wagner o faktyczności mówi uwzględniając przede wszystkim cielesność i światową czasowość podmiotu, podczas gdy u Husserla faktyczność i skończoność refleksji da się wyinterpretować w obrębie czystej - redukcyjnie osiągniętej - immanencji.

³² Już w *Ideach* z 1913 r. Husserl napisał: „[...] przejście do czystej świadomości przy pomocy redukcji transcendentalnej prowadzi koniecznie do pytania o podstawę tej ukazującej się teraz faktyczności odpowiedniej konstytuującej świadomości” (*Ideen I.* s. 111, tłum. pol. s. 177).

substancji staje się w ten sposób mniej ostra. Wydaje się bowiem, że nie można sformułować czysto immanentnej płaszczyzny rozważań epistemologicznych, gdyż płaszczyzna taka musi posiadać jakąś strukturalną charakterystykę, która to charakterystyka przesądza o jej statusie bytowym. Jako przykład wydobycia takiej charakterystyki może służyć przedstawiona właśnie analiza refleksji. Już immanencja refleksji (myślenia) wykazuje podwójną faktyczność. Raz w sensie niezdeterminowania swojego ostatecznego źródła, dwa, w tym, że własności refleksji (myślenia) nie dadzą się wykazać jako z niej samej pochodzące. M. Scheler, dyskutując z marburskim neokantyzmem, zwracał uwagę na nieokreślony status bytowy systemu transcendentálnych warunków *a priori*, formułowanych przez marbureczyków. Podkreślał paradoksalność sytuacji, w której warunki te jako rządzące *me ón* świata wrażeń przybierają postać stwórczego Boga, skoro jednocześnie jedyną racją takiego ich charakteru jest to, że zostały odsłonięte na reduktywnej drodze analizy wiedzy³³. Chociaż deklaratywnie patrząc zarówno husserlowska zmiana nastawienia i redukcja, jak też epistemologiczny podmiot Rickerta są próbami ustanowienia indyferentnej metafizycznie płaszczyzny rozważań, to faktycznie w ten lub inny sposób musi być im przypisany jakiś sposób istnienia. Z tego nie wynika, że ów sposób istnienia musi być sposobem cielesnego ludzkiego bytowania w świecie, np. w sensie ultrapsychologizmu Heideggera, którego *Dasein* będąc w świecie przejawia funkcje ja transcendentalno-aprioryczne jak ja transcendentalnego Husserla.

Czy wobec tak zarysowanego stanu rzeczy dadzą się wyciągnąć jakieś wnioski na temat relacji między teorią poznania a metafizyką? Od czasów Kanta obiegową stała się dychotomia pomiędzy krytycznością, która winna cechować teorię poznania, a bezkrytycznością bądź, mocniej, dogmatycznością, właściwą metafizyce. Oczywiście nie chodziło tu o jakikolwiek krytycyzm, lecz o taki, w którym teoria poznania jako nauka pierwsza unika jakichkolwiek założeń metafizycznych, a nawet taki krytycyzm, w którym może się okazać, iż metafizyka jako nauka jest niemożliwa, a stąd teoria poznania jest jedyną nauką filozoficzną. W kontekście tego kantowskiego zespołu problemów N. Hartmann napisał jednak:

Krytyczna teoria poznania może być bardzo dobrze metafizyczna. I musi być taka, ponieważ problem jest metafizyczny. Niekrytyczne jest właśnie negowanie tego, co metafizyczne, tam, gdzie jest ono obecne³⁴

Przyznając się w tym względzie bardziej do Kartezjusza niż do Kanta - temu ostatniemu zarzucał takie zawężenie punktu wyjścia, które uwzględniało tylko fakt nauki - Husserl starał się sformułować metodyczną

³³ Por. M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, w: M. Scheler, *Gesammelte Werke*. Bd. 10: *Schriften aus dem Nachlass: Bd. 1 (Zur Ethik und Erkenntnistheorie)*, Bern 1957, s. 397 - 398, 403.

³⁴ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1941, s. 35.

plaszczynę czysto immanentną (otwieraną przez zabieg redukcji), w ramach której bez popełnienia błędu *petitio principii* mogłyby być zbadane zagadnienia teoriopoznawcze, a przede wszystkim rozstrzygnięty problem transcendencji poznania. Od samego początku, tzn. od *Ideii I* (w nich bowiem, mimo wcześniejszych prób metabazy została określona wyraźnie idea transcendentalnej fenomenologii), charakter transcendentalnej płaszczyzny rozważań nacechowany był fundamentalną dwuznacznością. Z jednej strony, płaszczyzna ta miała być wynikiem samej tylko metodycznej zmiany nastawienia. Ludzka świadomość empiryczna, dzięki odpowiednio - w tym wypadku epistemologicznie - umotywowanej zmianie spojrzenia, zaczyna się pojawiać jako świadomość transcendentalna. Jednak Husserl od razu również stawia tezę, iż jest ona takim bytem, który *nulla re indiget ad existendum*. Można oczywiście stawiać Husserlowi zarzut, że w sposób nieuprawniony przeszedł od sposobu dania do sposobu istnienia świadomości, lecz istotniejsze w tym wypadku jest to, iż tylko w ten sposób zamierzone przez niego ostateczne wyjaśnienie poznania mogło dojść do skutku. Takie wyjaśnienie może być bowiem zrealizowane tylko przez odniesienie poznania do jakiejś struktury bytowej. Sama zmiana nastawienia niczego jeszcze nie rozstrzyga. Za taką strukturę Husserl uznał świadomość transcendentalną, a ostateczne wyjaśnienie poznania przybrało u niego charakter idealistycznej metafizyki świadomości, jednakże charakter tej metafizyki był zasadniczo różny od metafizyki idealizmu niemieckiego.

Pomimo metafizycznej tezy o absolutnym sposobie istnienia świadomości Husserl nigdy nie zrezygnował z twierdzenia o prymacie teorii poznania nad metafizyką. Zarówno rozumienie teorii poznania, jak i metafizyki rozwijało się i przekształcało w trakcie rozwoju jego badań. Najogólniejszy kierunek tego rozwoju polegał na stopniowej eliminacji zagadnień metafizycznych w sensie Husserla na rzecz teorii poznania, przy czym owa teoria poznania przekształcała się z tylko opisowo-apriorycznej fenomenologii w dążącą do ostatecznych wyjaśnień teorię konstytucji bytu w ja transcendentalnym.

E. Tugendhat stara się argumentować, że transcendentalno-fenomenologiczne ugruntowanie poznania jest zasadniczo różne od tego, w którym uzasadnianie polega na wywiedzeniu poznania z jakiejś ostatecznej zasady³⁵. Teoria poznania w sensie Husserla opisuje faktyczne poznanie, ale uzasadnienie, do którego zmierza, nie jest wywiedzeniem tego poznania ze świadomości transcendentalnej. Opis jest istotowym wglądem w różne odmiany czynności poznawczych, a ugruntowanie to tylko 'rozumienie' poznania w świetle fundujących go oczywistości i wykazywanie uprawomocnienia tych oczywistości w intuicji. Stąd ja transcendentalne według Tugendhata nie jest ostateczną zasadą wyjaśniającą, lecz tylko ostatecznym obszarem epistemologicznym, w którym dokonuje się wykazywanie prawomocności poznania. Konstytucja jako całość procesu

³⁵ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 198-199, 215-219.

jest historyczna, a to znaczy, że zarówno jej ‘że’ i jej ‘jak’ są w ramach transcendentnego ugruntowania poznania niewyjaśnialne. Konstytucja nie da się z ja skonstruować. Jest ona mu faktycznie dana. Jednocześnie Tugendhat podkreśla, że z husserlowskiej teorii konstytucji wynika, iż ja nie są dane żadne ‘zwarte’ (*kompakt*) przedmioty, ponieważ przedmioty te w aktach ja właśnie się konstytuują, ale - dodaje Tugendhat- ja dane są schematy tych aktów ³⁶.

Tugendhat ma rację implikując swoim rozumowaniem, że w ugruntowaniu u Husserla nie chodzi, tak jak u Fichtego, o wywiedzenie świata z ja. Ja transcendentalne i nieuformowany (jakkolwiek pojęty) materiał konstytucji stoją naprzeciw sobie jako fakty, które nie dadzą się fenomenologicznie wywieść z żadnej zasady. Wyjaśnianie i ugruntowanie poznania to tylko opis tych faktów w ich wzajemnym na siebie oddziaływaniu i rozwoju. Jednakże - przeciw Tugendhatowi - konstytucja posiada swoje ostateczne ugruntowanie w ja w tym sensie, że bez jego istnienia nie mogłaby dojść do skutku. Ważne jest przy tym to, że Husserl przypisuje ja przynajmniej mocniejszy sposób istnienia niż formowanemu przez to ja światu. Po drugie, nawet gdyby Husserl nie absolutyzował sposobu istnienia świadomości, to i tak, aby móc wyjaśniać proces konstytucji, musiałby się odwołać do jakichś ‘zwartych’ struktur istniejących w ja. Bez wspomnianych przez Tugendhata ‘zwartych’ schematów aktów konstytucja, jako sensowny i uregulowany proces, nie mogłaby mieć miejsca. Przyjęcie tego rodzaju schematów jest jednak i tezą o naturze ja i jednocześnie ostateczną zasadą wyjaśniania, przynajmniej do pewnego stopnia, ‘jak’ konstytucji.

Oczywiście, u Husserla znajduje się również teza, że także i ja wraz ze swymi strukturami formuje się w procesie konstytucji świata. Gdy zatem i te struktury nie są ostateczne, to tym bardziej powraca problem ostatecznego wyjaśnienia metafizycznego. Wyjaśnieniem tym, sugerowanym przez Husserla, będzie stwierdzenie, że zarówno ja, jak i konstytucja świata są faktyczne oraz że dla wyjaśnienia swojego ‘jak’ oraz swojego ‘że’ domagają się jakiegoś transcendentnego wobec nich czynnika. Po trzecie, u Husserla, wbrew Tugendhatowi, uprawomocnienie konstytutywne to nie tylko sam opis, lecz taki opis, w którym świat, jako świat ‘zwartych’ przedmiotów, zostaje ‘rozmiękczony’ na rzecz mocniejszego bytu ja transcendentalnego. Jest to znowu teza metafizyczna i do tego niezbędna w procesie wyjaśniania poznania, gdyż sam opis fundowania się warstw i stopni przedmiotów poznania wisiałby w próżni, będąc tylko opowiadaniem stanu faktycznego. Potrzebne jest odwołanie się bądź np. do schematów aktów istniejących w absolutie świadomości transcendentalnej, bądź – realistycznie - do struktur bytowych człowieka zanurzonego w świat i struktur bytowych tego świata.

Analiza powyższa koncentrowała się na jednym zagadnieniu z zakresu relacji metafizyka - teoria poznania. Dotyczyła charakteru

³⁶ Tamże, s. 217.

głównego narzędzia i centralnego obszaru, którym posługiwała się i na którym rozgrywała się nowożytna epistemologia: refleksji. Okazało się, po pierwsze, że radykalna formuła czysto immanentnej i wolnej od metafizyki płaszczyzny rozstrzygnięć epistemologicznych jest nierealizowalna, a po drugie, że absolutność i neutralność metafizyczna tej płaszczyzny wypływa z iteratywnego charakteru funkcjonowania refleksji. Przy bliższym spojrzeniu widać jednak, iż absolutność ta ograniczona jest faktycznością źródła refleksji, a także jej skończonością. Formułując ogólniej: refleksyjna analiza poznania musi się łączyć z jakimś metafizycznym rozstrzygnięciem na temat charakteru refleksji i sposobu istnienia jej źródła, którym jest tak lub inaczej pojęty podmiot. Krytyczna korektura tych rozstrzygnięć może być tylko następnym krokiem refleksji, lecz wyposażonym w świadomość o ich nieuniknioności. Wyinterpretowana tu immanentna faktyczność i skończoność refleksji wydaje się przynajmniej wskazywać na to, iż metafizycznego wyjaśnienia poznania należy poszukiwać nie w absolutie świadomości transcendentalnej, lecz w metafizyce cielesno-duchowego istnienia podmiotu ludzkiego³⁷. Poruszony w ten sposób został jednak tylko jeden aspekt koniecznej obecności metafizyki w procesie wyjaśniania poznania. Nie tylko bowiem określenie refleksji i sposobu istnienia podmiotu poznania są konieczne, gdy chce się wyjść poza fenomenologiczny opis w kierunku mocnych tez, lecz także niezbędna jest decyzja co do sposobu istnienia tego, co poznawane (np. teoria obrazu) i co do budowy ontycznej różnego typu przedmiotów poznania. Metafizyka, która może być oparciem dla epistemologii, faktycznie miała i ma różne postacie: od ontologicznego hylemorfizmu w duchu scholastycznym, przez metafizykę podmiotu transcendentalnego, aż po psychologizm w stylu W.V.O. Quine'a i współczesnej ewolucyjnej teorii poznania³⁸. Również wszelkiego typu poszukiwania warstwy pierwotniejszej niż poziom intencjonalno-aktowy, np. warstwy egzystencji czy cielesności, będą miały charakter metafizycznego wyjaśniania poznania. Tę sytuację teoretyczną można streścić w tezie, iż nie da się sformułować takich racji wyjaśniających poznanie, które byłyby tylko racjami 'obowiązującymi' (*geltungsartig*), a nie były racjami bytowymi, albo

³⁷ Przy tym założeniu prawdziwe jest zdanie: „Ostatecznie bowiem podstawy uznania wartości poznania-informatora to także określona natura działania ludzkiego ufundowana w ontycznej strukturze bytów”. S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, w: „Roczniki Filozoficzne” 22 (1975), z. 1, s. 14.

³⁸ Por. na ten temat np. W.V.O. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, w: W.V.O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 106 -125; G. Vollmer, *EvolutionTMre Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1975. Stanowisko Quine'a czy przedstawicieli ewolucyjnej teorii poznania określam jako metafizyczne, gdyż teorie te oprócz własnych racji czysto epistemologicznych, na podstawie których się konstytuują, są jednocześnie metafizycznymi rozstrzygnięciami np. co do sposobu istnienia podmiotu w świecie (ewolucja), zasięgu i możliwości jego władz poznawczych, czy dostępnych mu typów wiedzy.

racje te istnieją w jakiś sposób, a wtedy są racjami bytowymi, albo są fikcją.

Jeżeli teoria poznania powinna być również metafizyczna, aby mogła być teorią wyjaśniającą, to nasuwa się pytanie, czy w takim stanie rzeczy musi ona zostać zdegradowana do poziomu wiedzy zależnej od metafizyki? Syntetyczna odpowiedź jest taka, że dopiero całość złożona z fenomenologii poznania i metafizyki poznania może uchodzić za filozoficzną teorię poznania. Odpowiedź ta wymaga uzasadniającego rozwinięcia.

Charakter fenomenologii poznania, jako nauki rejestrującej odmiany aktywności poznawczej podmiotu i opisującej różne typy rezultatów tej aktywności, będzie decydował o krytyczności bądź bezkrytyczności całej teorii poznania. Chodzi w tym wypadku o możliwość i ewentualną konieczność takiego opisu poznania, który w sposób zamierzony bądź niezamierzony absorbowałby aparaturę pojęciową i rezultaty badawcze innych nauk, w szczególności przyrodoznawstwa i psychologii. Radykalizm husserlowskiej fenomenologii jako umożliwiającej rozstrzygnięcia epistemologiczne wyrażał się w przekonaniu o możliwości i konieczności takiego opisu poznania i świadomości, który byłby niezależny od opisu fizykalistyczno-psychologicznego. W koncepcji tej uwikłane były następujące założenia. Po pierwsze, aby uprawiać rzetelną epistemologię, należy wyjść poza neokantowskie zawężenie punktu wyjścia do faktu nauki, jak również poza obarczony błędem metabazy pozytywizujący fizykalizm i psychologizm. Po drugie, należy wykazać możliwość i realizować program tzw. intencjonalnej analizy poznania, tzn. takiej analizy, która uwzględnia fakt, że związki między poznaniem a przedmiotem, to nie mechaniczno-przyczynowe oddziaływania, lecz - radykalnie odmienne od tego - relacje motywacyjno-sensowe³⁹. Po trzecie, że z tak rozumianego opisu da się wyeliminować wszystko, co pochodzi z bazy naukowej, i w ten sposób odtworzyć pierwotny stosunek podmiotu do świata. Program ten kulminował w tezie, że tylko takie podejście do poznania zapewnić może prawomocne rozstrzygnięcie zagadnienia relacji między świadomością a światem, gdyż w samym punkcie wyjścia epistemologii naturalistycznej albo jakieś rozwiązanie jest już przesądzone, albo w ogóle na jej terenie fundamentalne zagadnienia epistemologiczne nie dadzą się sformułować. W tym duchu N. Hartmann twierdził, że nawet najbardziej rozwinięta psychologia opisująca genezę poznania nie jest w stanie postawić pytania o charakter i strukturę takiego odniesienia podmiotu do przedmiotu, które określamy mianem poznawczego i prawdziwościowego⁴⁰.

Wszystkie te motywy epistemologiczne ogniskują się w pojęciu świata

³⁹ Por. U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phTMnomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phTMnomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, The Hauge 1983, s. 9-19.

⁴⁰ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 17-18.

naturalnego nastawienia we wczesnej fazie twórczości Husserla i w pojęciu 'świata życia' (*Lebenswelt*) w okresie późnym. Świat ten, jako przedmiot fenomenologicznego opisu, charakteryzował Husserl jako świat przednaukowy, czy też raczej jako świat oczyszczony za pomocą redukcji z całego obcego mu 'nalotu' aparatury pojęciowej pochodzącej z nauk. Analiza intencjonalna miała dotyczyć relacji między świadomością a światem życia. W koncepcji tak pojętego świata życia ukryta jest jednak fundamentalna aporia związana z jego historycznością. W procesie historycznego rozwoju zawartość treściowa tego świata modyfikuje się, a pośród wielu czynników wpływających na tę modyfikację jednym z istotnych są nauki. Obraz świata z nich płynący i ich aparatura pojęciowa przenikają do niego, tworząc asymilowaną przez podmiot i traktowaną potem jako naturalna strukturę widzenia tego świata. Powoływanie się na świat życia i pierwotność intencjonalnych odniesień do niego nie wyklucza mimowolnej asymilacji naukowego obrazu świata. Ewentualna zaś próba redukcji i wydobywania absolutnie pierwotnych odniesień poznawczych zakłada fikcyjny stan przedhistorycznego podmiotu poznającego i działającego. Sytuacja ta nie musi oznaczać uniwersalnego relatywizmu historyczno-kulturowego, lecz tylko nasuwa myśl o konieczności wzięcia pod uwagę w opisie poznania obrazu płynącego z nauk szczegółowych.

Konieczność ta posiada również aspekt heurystyczno-pragmatyczny. Przynajmniej w warstwie heurystycznej filozoficzna teoria poznania musi być realizowana w obliczu wyników badawczych nauk empirycznych, gdyż analiza intencjonalna dokonywana w izolacji od nauk grozi przeoczeniem wielu istotnych informacji. Nie wydaje się np. możliwa zadowalająca opisowa analiza problemu stosunku między myśleniem a językiem bez uwzględnienia danych płynących z psychologii rozwojowej i zoopsychologii, jakkolwiek nie należy zapominać, że zasadniczym błędem byłoby skonstatowanie, że problem apriorycznych i aposteriorycznych elementów w poznaniu może być rozwiązany przez stwierdzenie, iż to, co aprioryczne, jest zakumulowanym w toku ewolucji i przystosowania się doświadczeniem właściwym gatunkowi ludzkiemu. Opis fenomenologiczny powinien więc uwzględniać zarówno aspekt intencjonalny, jak i fizyczny poznania. Czynnikiem łączącym oba te aspekty jest podmiot pojęty jako ośrodek działania poznawczego, a więc jako uprawiający nauki i żyjący w historii. Dopiero taki uniwersalny opis może uprawnić do prób budowy ostatecznych wyjaśnień na podstawie jakiegoś typu metafizyki. Wybór tej metafizyki nie będzie dowolny, gdyż rezultaty opisowe będą zawsze dyktowały preferencję dla takiego lub innego ostatecznego wyjaśniania.