



Piotr Łaciak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 0000-0002-3010-3743

e-mail: piotr.laciak@us.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.016>

Nieadekwatność doświadczenia a możliwość chaosu w fenomenologii Husserla

Przedmiotem filozofii Husserla jest wprawdzie doświadczenie normalne, przebiegające w uporządkowanym związku przejawów, ale już w ramach Husserlowskiej fenomenologii przypadki anormalne, w których dochodzi w mniejszym lub większym stopniu do załamania się jednozgodnego przebiegu doświadczenia, są również dostępne badaniu w postaci fenomenów granicznych. Fenomeny graniczne przekraczają horyzonty opisu fenomenologicznego, ponieważ naruszają lub rozsadzają granicę korelacji noetyczno-noematycznej¹. Wzorcowym przykładem fenomenu granicznego jest przypadek globalnego chaosu empirycznego, rozplynięcia się jednozgodnego przebiegu doświadczenia świata w natłoku zjawisk, przypadek rozpatrywany w ramach hipotezy unicestwienia świata. Analiza takiego fenomenu granicznego sprowadza

¹ Na temat fenomenów granicznych zob. Stefano Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl* (Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 2008), 1–7; Rochus Sowa, „Einleitung”, w: Edmund Husserl, „Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 42, red. Rochus Sowa, Thomas Vongehr (Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer, 2014), XIX–CXIV.

się do rozważenia fikcyjnej hipotezy, która daje wgląd w możliwość niejednoznaczności przebiegu doświadczeń, możliwość niekompatybilną z istotową zawartością świadomości transcendentalnej. Teza tekstu brzmi: możliwość chaosu zjawisk jest możliwością, którą można pomyśleć na podstawie zasadniczej nieadekwatności doświadczenia świata, przy czym nieadekwatność doświadczenia świata jest sprzężona z nieadekwatnością doświadczenia *ego cogito*; co więcej, doświadczenie w pierwotnym wymiarze jest jedno i obejmuje zarówno doświadczenie świata, jak i samodoświadczenie subiektywności. W konsekwencji świadomość transcendentalna w znaczeniu aktualnie doświadczającej świadomości nigdy nie jest dana we własnym doświadczeniu, niezależnym od doświadczenia świata, a istota aktualnie doświadczającej świadomości wyklucza realną możliwość totalnego chaosu empirycznego, tak że możliwość takiego globalnego chaosu – analogicznie do możliwości niedających się doświadczyć rzeczy samych w sobie – jest tylko pustą możliwością logiczną.

Nieadekwatność doświadczenia świata a możliwość chaosu

W *Ideach I* Husserl formułuje zasadę wszelkich zasad, która brzmi:

[...] każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [...] wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje².

Zasadę wszelkich zasad fenomenologii można sformułować jako zasadę oczywistości, ponieważ oczywistość stanowi taki typ świadomości, w której przedmiot prezentuje się źródłowo, we własnej osobie, takim, jakim jest:

Oczywistość oznacza w najszerszym ze swych znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego – w przeciwieństwie do wszelkiej innej świadomości, która może *a priori* przyjmować postać świadomości *pustej*, antycypująco domniemującej, pośredniej (*indirekt*) czy niewłaściwej (*uneigentlich*), jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się i prezentują jako one same,

² Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. Danuta Gierulanka (Warszawa: PWN, 1975), 73.

w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej osobie (selbst da)*, *bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*³.

Zauważmy, że suponowany w zasadzie wszelkich zasad wymóg ograniczenia wszelkiego badania do sfery spostrzeżeniowej samoprezentacji przedmiotu nie może być spełniony, ponieważ nigdy nie osiągniemy adekwatnej prezentacji, prezentacji wykluczającej wszelkie niewypełnione, antycypujące domniemania, to znaczy takiej, w której zachodziłaby całkowita synteza pokrywania się domniemającej intencji z percepcyjną zawartością aktu wypełniającego. Husserl przyjmuje w istocie infinistyczną wykładnię doświadczenia, zgodnie z którą „wszelkie aktualne doświadczenie wskazuje poza siebie na możliwe doświadczenia, które zawsze znów wskazują na nowe możliwe, i tak *in infinitum*”⁴. To wskazywanie aktualnego doświadczenia na przyszłe doświadczenie implikuje nadwyżkę sensu w stosunku do naoczności, sensu, który nie jest jeszcze naocznie określony, to znaczy nie jest jeszcze wypełniony naocznością. Tę nadwyżkę sensu w stosunku do naoczności, jaką zawiera w sobie każde świadomościowe przeżycie, wyraża pojęcie apercepcji. Apercepcję można uznać za własność wszelkiej świadomości, jako że „tkwiące w każdej świadomości wykraczające poza nią samą domniemywanie (*Über-sich-hinaus-meinen*) musi być rozpatrywane jako jej charakter istotowy”⁵.

Husserl rozumie apercepcję jako aprezentację w znaczeniu współdoświadczanego horyzontu tego, co wprost doświadczane, percypowane, a wzorcowym przykładem apercepcji w sensie aprezentacji jest doświadczenie zewnętrznych rzeczy:

Rzecz jest z koniecznością *d a n a* w samych tylko „o d m i a n a c h p r z e j a w ó w”, przy tym z koniecznością *r d z e ń*, jaki stanowi to, co „r z e c z y w i ś c i e p r e d s t a w i o n e”, jest ujęciowo otoczony h o r y z o n t e m czegoś „w s p ó ł d a n e g o” w n i e w ł a ś c i w y sposób i czegoś bardziej lub mniej mgliście n i e o k r e ś l o n e g o⁶.

To, co niespostrzeżone, apercypowane, jest zatem zakorzenione w samym rdzeniu samoprezentacji, stanowiąc z nią jedność na zasadzie motywacyjnego związku doświadczenia. Każde aktualne przeżycie należy

³ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs (Warszawa: PWN, 1982), 81–82.

⁴ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 144.

⁵ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 68.

⁶ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 129.

do strumienia czystej świadomości i stanowi jedność z przeszłymi oraz z nadchodzącymi przeżyciami w ramach wzajemnych nieskończonych implikacji intencjonalnych, w których przebieg rzeczywistego doświadczenia nadaje nieznanemu doświadczeniu określony styl. Na ten temat w *Ideach I* czytamy:

Dostępność doświadczeniu (*Erfahrbarkeit*) nie oznacza nigdy pustej logicznej możliwości, lecz możliwość umotywowaną w pewnym związku doświadczeń. On sam jest na wskroś związkiem motywacji wchłaniającym coraz nowe motywacje i przekształcającym już utworzone. Motywacje co do swej zawartości ujęć, *resp.* określeń są różne, bogatsze lub mniej bogate, treściowo bardziej lub mniej określone albo nieostre, zależnie od tego, czy chodzi o rzeczy już „znane”, czy o „całkiem nieznaną”, jeszcze „nie odkryte”, *resp.* przy widzianej rzeczy o to, co z niej znane, czy o to, co jeszcze nieznaną. Chodzi tu wyłącznie o płynące z istoty ukształtowania takich związków, które podlegają co do wszystkich możliwości czysto ejdetycznemu badaniu. W istocie sprawy tkwi, że cokolwiek *realiter* jest, ale jeszcze nie zostało aktualnie doświadczone, może dojść do prezentacji i że to wtedy znaczy, iż należy ono do nieokreślonego, lecz dającego się określić horyzontu mojej każdorazowej doświadczeniowej aktualności⁷.

Według Husserla doświadczenie stanowi źródło wykazywania uznawania istnienia rzeczy, ponieważ „czymkolwiek są rzeczy [...], tym są one jako rzeczy doświadczenia”, które „przepisuje im ich sens”, a poza doświadczającą świadomością są one niczym⁸. W tym znaczeniu Husserl mówi o noematach rzeczy (ich sensach) jako korelatach jednogodnych związków doświadczeniowych, nadając korelacji między świadomością i rzeczywistością charakter konstytucji transcendentnej. Zauważmy, że doświadczenie rzeczy zachodzi zarówno w horyzoncie wewnętrznym, tj. horyzoncie ich własności presumpcyjnie antycypowanych, jak i w horyzoncie zewnętrznym, który stanowią przedmioty wraz z nimi współdane, współdomniemywane,

⁷ Tamże, 143–144. Husserl posługuje się rozróżnieniem między możliwością logiczną i możliwością realną. Możliwość logiczna jest możliwością pustą, a możliwe w sensie logicznym jest wszystko, co daje się pomyśleć i przedstawić, podczas gdy możliwości realne są „możliwościami umotywowanymi”, które swoje motywacje mają w aktualnej świadomości poznania”. Edmund Husserl, „Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 36, red. Robin D. Rollinger, współpraca Rochus Sowa (Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2003), 37, 60–61.

⁸ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 141–142.

przedmioty należące do świata jako całości tego, co doświadczane. Samo doświadczenie świata stanowi jednogodny związek przejawów zachodzący w otwartym horyzoncie jako związku odesłań, wskazującym na dalsze określenia, i jako takie oznacza splot tego, co widziane, naocznie dane, i tego, co rzeczywiście niedoświadczane, ale jedynie w charakterze presumpcji antycypowane czy też domniemywane. Sama możliwość wykazania istnienia świata jest równoznaczna z wykazaniem możliwości doświadczenia świata, a możliwość ta nie jest pustą możliwością logiczną, lecz „możliwością u m o t y w o w a n ą w pewnym związku doświadczeń”⁹, to znaczy możliwością realną. W tym kontekście w *Ideach I* Husserl twierdzi, że istnienie świata „jest odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi [określonymi] ukształtowaniami istoty”¹⁰. Z kolei w *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”* czytamy, iż „to, że świat istnieje”, oznacza, „że jako rzeczywiście istniejący wszechświat jest dany stale, w ciągłym doświadczeniu prowadzącym do powszechnej jednogodności”¹¹, a w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* twórca fenomenologii, akcentując presumpcyjny charakter istnienia świata, dobitnie zaznacza, że „realny świat istnieje tylko w [horyzoncie] stale wyznaczonej wstępnie presumpcji, że doświadczenie stale będzie przebiegać w jednakowym stylu konstytutywnym”¹². Doświadczenie świata zachodzi zatem w horyzoncie oczekiwania, że przyszły faktyczny ciąg doświadczeń będzie stale potwierdzał jego dotychczasowy jednogodny przebieg, a w konsekwencji uznanie istnienia świata ma sens presumpcyjnego uznawania, wymagając stałego potwierdzania w dalszym przebiegu doświadczenia.

Doświadczenie świata nie spełnia zatem wymogu adekwatnej prezentacji, ponieważ – jak już zaznaczyliśmy – adekwatna prezentacja jest wolna od wszelkich domniemyjących, niewypełnionych prezentującą naocznością antycypacji, i jako takie jest doświadczeniem „zasadniczo »nieadekwatnym«”¹³. Jeżeli mówimy o zasadniczej

⁹ Tamże, 143.

¹⁰ Tamże, 146.

¹¹ Edmund Husserl, „Posłowie do moich »Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii«”, przeł. Jan Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. Marek J. Siemek (Warszawa: Czytelnik, 1978), 68.

¹² Edmund Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumienia logicznego*, przeł. Grzegorz Sowiński (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011), 245.

¹³ Zob. Edmund Husserl, „Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)”, w: *Husserliana: Edmund*

nieadekwatności doświadczenia świata, to mamy na uwadze, że nieadekwatność należy do istoty takiego doświadczenia, a nie jest jedynie mankamentem naszych władz poznawczych, a w konsekwencji nieadekwatność doświadczenia świata nigdy nie może zostać zniesiona, nawet przez naoczność boską. Na mocy tej zasadniczej nieadekwatności doświadczenie świata ma nie tylko apercypujący charakter, zawierając nadwyżkę nieokreślonego (niewypełnionego) sensu w stosunku do naoczności, lecz także przekracza granice wszelkiej usensowniającej apercepcji, implikując zarazem nadwyżkę wykraczającą poza sens¹⁴. Z transcendentnego punktu widzenia świat okazuje się wprawdzie noematem, korelatem doświadczającej świadomości, czyli jednostką sensu, ale ponieważ doświadczenie świata jest zasadniczo nieadekwatne, przeto świat jest zarazem czymś więcej niż tylko noematem w tym znaczeniu, że sens nie przenika go w nieskończoności jego przejawów.

Zauważmy, że tkwiąca w doświadczeniu świata nadwyżka wykraczająca poza sens wskazuje na faktyczność doświadczenia świata, która implikuje możliwość pomyślenia irracjonalności jego przebiegu, możliwość rozplynięcia się „całego przepływu zjawisk w samym tylko natłoku pozbawionych sensu wrażeń (*Gewühl von sinnlosen Empfindungen*)”¹⁵. Istnienie świata jest wprawdzie „odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi [określonymi] ukształtowaniami istoty”¹⁶, ale doświadczenia te mogłyby przebiegać w zupełnie innych formach związków, w formach pozbawionych jednogłównego uporządkowania, jako że nie sposób wykluczyć możliwości załamania się nie tylko pojedynczych doświadczeń, lecz także jednogłówności całego doświadczenia apercypującego rzeczywistość w *modus* pewności istnienia, to znaczy możliwości rozplynięcia się wszelkich doświadczeń w niedających się wyrównać niezgodnościach, możliwości unicestwienia świata (*Weltvernichtung*):

Raczej da się całkiem dobrze pomyśleć, że doświadczenie nie tylko w pojedynczych szczegółach na skutek sprzeczności rozplywa się w pozór i że nie

Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 41, red. Dirk Fonfara, (Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer Science + Business Media B.V., 2012), 360–362.

¹⁴ Na temat nadwyżki wykraczającej poza sens zob. Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, 99; Piotr Łaciak, „Fenomenologia a problem »w sobie« przedmiotu”, *Diametros* 62 (2019): 27–30.

¹⁵ Zob. Edmund Husserl, „Ding und Raum. Vorlesungen 1907”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 16, red. Ulrich Claesges (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 288–290.

¹⁶ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 146.

jest tak, jak *de facto* się dzieje, iż każdy pozór przejawia jakąś głębszą prawdę i każda niezgodność (*Widerstreit*) na swoim miejscu jest tym właśnie, czego domagają się związki o szerszym zasięgu dla utrzymania jednogodności całości; da się pomyśleć, że w procesie doświadczenia roi się od nie dających się wyrównać niezgodności, i to nie tylko dla nas, lecz w sobie nie dających się wyrównać, tak iż doświadczenie całe na raz okazuje się odporne w stosunku do roszczenia, by kiedykolwiek miało jednoznacznie trwale utrzymać swoje uznawanie w bycie rzeczy (*Dingsetzungen*), da się pomyśleć, że z jego systemu (*Zusammenhang*) znikają trwale prawidłowe uporządkowania wyglądów, ujęć, zjawisk – że nie ma już więcej świata¹⁷.

Przeświadczeniowa pewność istnienia świata nie jest zatem pewnością niepowątpiewalną, apodyktyczną, czyli taką, która wyklucza możliwość pomyślenia nieistnienia danych w niej rzeczy czy stanów rzeczy. Nieadekwatność doświadczenia świata idzie więc w parze z brakiem apodyktyczności jego istnienia¹⁸. W dalszej części tekstu zastanowimy się, czy możliwość nieistnienia świata jest jedynie możliwością pustą, logiczną, czy też możliwością realną, umotywowaną związkiem doświadczeń.

Nieadekwatność doświadczenia ego cogito a możliwość chaosu w perspektywie jedności doświadczenia

Husserl zawsze akcentował różnicę, jaka zachodzi między doświadczeniem mojej transcendentalnie zredukowanej świadomości i doświadczeniem świata, twierdząc, że istnienie mojej czystej subiektywności prezentuje się w oczywistości apodyktycznej, wykluczającej możliwość złudzenia, podczas gdy realny świat nigdy nie jest dany w takiej oczywistości. Autor *Idei I* przeciwstawił generalnej tezie nastawienia naturalnego odnoszącej się do świata tezę dotyczącą mojego życia podmiotowego, podkreślając, że teza generalna jest tezą przypadkową w odróżnieniu od koniecznej tezy, jaką implikuje moje czyste życie świadomości¹⁹. Zaznaczmy, że w fenomenologii świat jest nie tyle przeciwstawiony świadomości, ile z konieczności do niej odsyła. Istnienie świata bowiem ma charakter presumpcyjny i wymaga stałego

¹⁷ Tamże, 146–147.

¹⁸ Szerzej na ten temat zob. Piotr Łaciak, „Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentalem”, *Fenomenologia* 14 (2016): 121–144.

¹⁹ Zob. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 139.

potwierdzania w dalszym przebiegu doświadczenia, dlatego świat nie jest bytem w sobie, lecz dla aktualnie doświadczającej subiektywności, z którą pozostaje w korelacji. W nastawieniu naturalnym ta korelacja jest jednak zakryta i można ją odsłonić, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną, która polega na oczyszczeniu świadomości z wszelkich transcendujących jej przebieg naturalnych oraz naturalistycznych apercypcji, oczyszczeniu skutkującym ujawnieniem jej transcendentalnego charakteru, a świadomość jest transcendentalna w tym sensie, że nie należy do świata, lecz świat konstytuuje.

To, że świadomość jest dana w oczywistości apodyktycznej, nie oznacza jednak, że doświadczenie mojego *ego cogito* jest doświadczeniem całkowicie adekwatnym, ponieważ w odniesieniu do tego doświadczenia Husserl dokonuje rozróżnienia między oczywistością adekwatną i oczywistością apodyktyczną, przyznając, że pewność istnienia subiektywności transcendentalnej nie musi iść w parze z adekwatnością jej poznania, a zatem oczywistość apodyktyczna jest możliwa „nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych”²⁰. W doświadczeniu mojego *ego cogito* to, co domniemywane, przekracza zakres tego, co naocznie dane, toteż sama sfera „transcendentalnego doświadczenia mnie samego” dopuszcza możliwość krytyki analogicznej do tej, która odnosi się do doświadczenia świata:

W doświadczeniu tym *ego* dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczane, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia – jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólne, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne (*habituellen Eigenheiten*). [...] Rzeczywistość pierwszej w sobie podstawy poznania jest odpowiednio do tego wprawdzie absolutnie pewna, nie jest natomiast wprost pewne to, co określa bliżej jej byt, a co w fazie rozpościerania się żywej oczywistości owego *Ja jestem* nie jest jeszcze samo dane, lecz tylko z charakterem presumpcji antycypowane (*präsumiert*). To współimplikowane w oczywistości apodyktycznej presumpcyjne antycypowanie podlega więc, jeżeli idzie o możliwość jego wypełnienia, krytyce, która mogłaby – ewentualnie z apodyktycznością – określić jego zasięg. Jak dalece transcendentalne Ja może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego i jak da-

²⁰ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 21.

leko – mimo tej możliwości złudzeń – sięga absolutna niepowątpiewalność jego zasobów (*Bestände*)?²¹

Pojęcia presumpcyjnej antycypacji i horyzontu są więc stosowane nie tylko do opisu doświadczenia rzeczy, lecz także samodoświadczenia subiektywności transcendentalnej. W tym kontekście Paul Ricoeur pisze: „[...] *cogito* również jest pewną presumpcyjnie antycypowaną pewnością; i nikt nie wie, do jakiego stopnia. Zdecydowana pewność owego »ja jestem« obejmuje nierozstrzygnięte pytanie o możliwy zasięg złudzenia co do siebie samego”²².

Presumpcyjne antycypowanie należy zatem do istoty wszelkiego doświadczenia, zarówno doświadczenia świata, jak i doświadczenia *ego cogito*, a tę zasadniczą analogię między tymi doświadczeniami można rozumieć w perspektywie jedności doświadczenia, wymykającej się tradycyjnemu podziałowi na doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne. W świetle fenomenologii przeciwieństwo doświadczenia zewnętrznego i doświadczenia wewnętrznego jest wytworem abstrakcji, ponieważ doświadczenie jest jedno i nie podlega zdroworozsądkowemu podziałowi na zewnętrzne i wewnętrzne. Jedynie w abstrakcyjnym (stacycznym) porządku rozpatrywania doświadczenie *ego cogito* może być rozumiane w sobie i dla siebie, natomiast w perspektywie genetycznej pozostaje w nierozdzielalnym związku z doświadczeniem świata. Shaun Gallagher i Dan Zahavi zauważają, że już w *Badaniach logicznych*, które prezentują statyczny i przedtranscendentalny (jednostronnie noetyczny) poziom opisu, dochodzi do zakwestionowania różnicy między tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne²³. Różnica ta, jak zaznacza Husserl, przy głębszym fenomenologicznym namyśle okazuje się różnicą powierzchowną, przestarzałą, obciążoną naiwną metafizyką i antropologią²⁴.

Ostatecznie – piszą Gallagher i Zahavi – powinniśmy zdać sobie sprawę z faktu, że fenomenologiczne dociekania dotyczące struktur i warunków możliwości fenomenów poprzedzają jakikolwiek podział na wewnętrzność

²¹ Tamże, 32–33.

²² Paul Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008), 349–350.

²³ Zob. Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, przeł. Marek Pokropski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015), 33, 186–187.

²⁴ Zob. Edmund Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 172–173, 214.

i zewnętrżność. Są to bowiem rozważania dotyczące wymiaru, w którym przejawia się jakikolwiek przedmiot – czy to wewnętrzny, czy zewnętrzny²⁵.

Celem fenomenologii jest odsłonięcie doświadczenia absolutnego, poprzedzającego i umożliwiającego relację między tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne. Husserl pisze wprost, że „redukcja fenomenologiczna otwiera możliwość absolutnego doświadczenia i nauki doświadczeniowej i absolutnej nauki w ogóle”²⁶. Jeżeli mówimy w fenomenologii o tym, co absolutne, to absolut – jak komentuje Jean-Paul Sartre – jest „podmiotem najbardziej konkretnego z doświadczeń. I nie jest wcale *relatywny* względem tego doświadczenia, ponieważ po prostu *jest* tym doświadczeniem. Jest więc absolutem niesubstancjalnym”²⁷. W tym kontekście Husserl mówi o fakcie doświadczenia (*Factum der Erfahrung*), którego zaprzeczenie nie jest w ogóle możliwe, dodajmy, fakcie absolutnym w znaczeniu mojej aktualnie doświadczającej świadomości (*aktuell erfahrendes Bewusstsein*) jako praźródła wykazywania wszelkiego istnienia, praźródła, w którym konstytuują się wszelkie ejdetyczne możliwości²⁸.

Dopiero jednak w fenomenologii genetycznej kulminuje zamysł badania absolutu transcendentального jako praźródła, w którym konstytuuje się wszelki byt, w tym również odsłonięta dzięki redukcji fenomenologicznej korelacja noetyczno-noematyczna. O ile bowiem fenomenologia statyczna opisuje „gotowy” system noetyczno-noematyczny co do przebiegu intencjonalnych przeżyć, w których konstytuują się różnego rodzaju przedmioty, stawiając sobie za cel dokonanie typologii różnych dziedzin bytowych z perspektywy sposobów ich dania, o tyle fenomenologia genetyczna nie opisuje takiego gotowego systemu, lecz wyjaśnia jego genezę, genezę samej konstytucji przedmiotów²⁹. Zasad-

²⁵ Gallagher, Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, 186.

²⁶ Edmund Husserl, „Erste Philosophie (1923/24). Teil 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 8, red. Rudolf Boehm (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959), 362.

²⁷ Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyziński, Paulina Małochleb (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007), 18.

²⁸ Zob. Edmund Husserl, „Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. »Londoner Vorträge 1922«”, red. Berndt Goossens, *Husserl Studies* 16 (2000): 208; Edmund Husserl, „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Teil 3: 1929–1935”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 15, red. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 383–386.

²⁹ Zob. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989), 181–189.

niczną intencją fenomenologii genetycznej jest wykazanie, że samo pr-
 zródło w znaczeniu absolutnego doświadczenia konstytuuje wszelką
 przedmiotowość, zarówno immanentną, jak i transcendentną, ponie-
 waż pozostaje – jak zaznacza Ludwig Landgrebe – „poza tym, co we-
 wnętrzne, i tym, co zewnętrzne, poza tym, co subiektywno-objektyw-
 ne, tym, co duchowe, i tym, co materialne, poza formą i materiałem”³⁰.
 Doświadczenie jest zatem absolutem w tym sensie, że jest doświadcze-
 niem jednym, wszechobejmującym, tak że doświadczenie świata i sa-
 modoświadczenie subiektywności są ze sobą nierozzerwalnie związane
 i różnią się tylko jako relatywne momenty we wszechobejmującej cało-
 ści doświadczenia.

Jak z perspektywy absolutnego doświadczenia zinterpretować moż-
 liwość totalnego chaosu empirycznego? Z pewnością nie można uznać
 takiej możliwości za możliwość realną. Nie ulega wątpliwości, że w *Ide-
 ach I* hipoteza takiego chaosu rozpatrywana w ramach eksperymentu
 unicestwienia świata służy wykazaniu niezależności subiektywności
 transcendentalnej od wszelkich wewnątrzświatowych zdarzeń, wyka-
 zaniu skutkującemu tezą, że „byt immanentny jest [...] w tym
 sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla »re«
 indiget ad existendum”³¹. Zauważmy jednak, że w *Ideach I* Hus-
 serl zarazem mocno akcentuje, że po unicestwieniu świata zasoby mojej
 czystej świadomości zostałyby zasadniczo zmodyfikowane³²:

[...]przez unicestwienie świata rzeczy – czytamy w *Ideach I* –
 istnienie świadomości [...] zostałoby wprawdzie z ko-
 niecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej
 własnej egzystencji. A więc jednak zmodyfikowane. Gdyż unice-
 stwienie świata odpowiednio znaczy właśnie tylko to, że w każdym stru-
 mieniu przeżyć [...] byłyby wykluczone pewne uporządkowane związki
 doświadczeń i stosownie do tego zespoły, jakie – kierując się tamtymi jako
 wytycznymi – tworzy teoretycznie myślący rozum³³.

Unicestwienie świata nie narusza więc bytu subiektywności trans-
 cendentalnej, lecz modyfikuje przebieg jej strumienia przeżyć, pozba-
 wiając ją wszelkich apercpcji, które mogą wypływać z doświadczenia
 świata, również tych, w których konstytuują się ciało i dusza:

³⁰ Ludwig Landgrebe, „Das Problem der passiven Konstitution”, w: Ludwig
 Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänome-
 nologie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982), 85.

³¹ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 148.

³² Zob. Łaciak, „Eksperyment unicestwienia świata”: 140–143.

³³ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 147–148.

Na pewno da się całkiem dobrze pomyśleć bezcielesną i – jakkolwiek to brzmi paradoksalnie – także pozbawioną duszy, nieosobową świadomość, tzn. strumień przeżyć, w którym nie konstytuują się intencjonalne jednostki doświadczeniowe: ciało, dusza, empiryczne podmiotowe Ja, strumień, w którym wszystkie te z doświadczenia uzyskane pojęcia, a tym samym także pojęcie przeżycia w psychologicznym sensie (jako przeżycia pewnej osoby, pewnego Ja żywej istoty) nie miałyby żadnego oparcia, a w każdym razie żadnej mocy obowiązującej³⁴.

Stąd wniosek, że unicestwienie świata implikowałoby zarazem nieistnienie światowych podmiotów, które konstytuują się w jednozgodnie przebiegających związkach doświadczeniowych.

Zaryzykujemy tezę, że totalny chaos empiryczny skutkowałby nie tylko rozpląnięciem się jednozgodności doświadczenia świata w natłoku zjawisk, lecz także naruszeniem struktury aktualnie doświadczającej świadomości, a właściwie – jej dezaktualizacją. Wszak w fenomenologii świadomość światowa i świadomość transcendentálna są jedną i tą samą świadomością, mimo że mają heterogeniczne natury:

Z całą oczywistością można powiedzieć – pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* – jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentálnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną³⁵.

Redukcja fenomenologiczna, wykluczając wszelkie naturalne i naturalistyczne apercepcje przeżyć, wszelkie uznania ich za rzeczywiste (światowe) zdarzenia, doprowadza do odsłonięcia transcendentálnego charakteru mojego Ja, a wypreparowana dzięki redukcji subiektywność transcendentálna nie różni się co do treści od subiektywności empirycznej i nigdy nie może być uznana za formę bez treści, lecz stanowi świadomość konkretną, aktualnie doświadczającą, przy czym świadomość empiryczna stanowi samoobiektywizację świadomości transcendentálnej w znaczeniu jej samouświatowienia³⁶. Po unicestwieniu świata świadomość transcendentálna byłaby zatem możliwa w postaci niezaktualizowanej, niezobiektywizowanej; co więcej, taka postać świadomości nie miałaby charakteru intencjonalnego i zostałaby pozbawiona teleologicznego dążenia do jednozgodności doświadczeń, do racjonalności. Brak doświadczenia świata rozsądziłby bowiem for-

³⁴ Tamże, 169.

³⁵ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 53.

³⁶ Zob. Piotr Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012), 26–28.

mę doświadczenia w ogóle, pogrążając samo *ego cogito* w dysharmonijności przeżyć, zgodnie z zasadą, że nieistnienie świata „wyraża styl korelatu niejednoznaczności w uniwersum moich możliwych *cogitationes*”³⁷, niejednoznaczności, która uniemożliwia wyłonienie się spójnego doświadczenia.

W 20. Dodatku zamieszczonym w pierwszej części *Erste Philosophie* Husserl dobitnie akcentuje, że niedorzecznością jest mówić o świadomości bez zdolności apercepcji rzeczy, identyfikacji czy rozróżniania, jako że takie akty należą do istoty każdej świadomości i żaden fakt nie może niczego w tym zmienić. Świadomość może bowiem faktycznie być bez takiego czy innego rodzaju aktów, ale wszystkie te akty co do idealnych możliwości wyznaczonych przez istotę świadomości mogłyby występować w każdym strumieniu świadomości, zgodnie z zasadą, że coś nie może występować, gdy jest wykluczone z racji istotowych (nie zaś faktycznych)³⁸. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o możliwości realne takich aktów, należące do zakresu istoty aktualnie doświadczającej świadomości, nie zaś puste możliwości logiczne dostępne jedynie „dla jakiegoś Ja wymyślnego”³⁹. W wypadku totalnego chaosu empirycznego równoznacznego z całkowitym załamaniem się jedności umotywowanych związków doświadczeniowych możliwości realne takich aktów zostałyby jednak wykluczone, a w konsekwencji idea unicestwienia świata w tej mierze, w jakiej implikuje zasadniczą modyfikację strumienia przeżyć czystej świadomości, wykluczającą realne możliwości aktów apercepcji rzeczy, byłaby niekompatybilna z istotową zawartością świadomości. Z tego punktu widzenia idea ta okazuje się rzeczowo niedorzeczna i nie można nadać jej znaczenia możliwości realnej, ponieważ to właśnie aktualnie doświadczająca świadomość jest źródłem wszelkiego sensu, źródłem wszelkich możliwości realnych. Do takiego wniosku Husserl dochodzi w swych późnych tekstach, zaznaczając, że mogę w czystej fantazji pomyśleć unicestwienie świata jako jedną z wielu fantazyjnych możliwości, ale nieistnienie świata mogę przyjąć tylko hipotetycznie i taka fikcyjna możliwość nie ma charakteru możliwości realnej, ponieważ absolutny fakt mojego doświadczenia, fakt mo-

³⁷ Edmund Husserl, „*Erste Philosophie (1923/24), Teil 1: Kritische Ideengeschichte*”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 7, red. Rudolf Boehm (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956), 337–338.

³⁸ Zob. tamże, 388–390. Zob. także Michela Summa, „Ein sinnloses Gewühl? Die Hypothese des Chaos und ihre Implikationen bei Kant und Husserl”, w: *Ästhetisches Wissen*, red. Christoph Asmuth, Peter Remmers (Berlin–Boston: De Gruyter, 2015), 203–205.

³⁹ Zob. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 145.

jej żywej obecności, poprzedza wszelkie fantazyjne możliwości, nadając im dopiero charakter możliwości realnych⁴⁰. W tym kontekście Michela Summa niezwykle trafnie zauważa, że sama możliwość totalnego chaosu empirycznego jest możliwością pustą, niedającą się zaktualizować, której urzeczywistnienie prowadziłoby do sprzeczności. Doświadczyć zaś można tylko „ograniczonego” chaosu, który polegałby na braku jakiegoś wyższego rodzaju syntez, chaosu, który nie wykluczałby możliwości apercpepcji rzeczy⁴¹. Możliwość nieistnienia świata nie jest więc możliwością realną, równoznaczną z wykazaniem zasadniczej nieadekwatności doświadczenia świata; przeciwnie, doświadczenie świata w swej zasadniczej nieadekwatności, na podstawie której można logicznie, bez sprzeczności pomyśleć unicestwienie świata, wyklucza realną możliwość nieistnienia świata, a sprowadzenie świadomości do sfery aktualnego doświadczenia nie jest wyrazem przypadkowości struktury świadomości, lecz wypływa z jej istoty. Jeżeli doświadczenie w swej pierwotnej strukturze jest jednym, absolutnym doświadczeniem, to sama możliwość totalnego rozplynięcia się doświadczenia świata w chaosie wrażeń okazuje się jedynie pustym eksperymentem myślowym, niekompatybilnym z zasadą wszelkich zasad, niedającym się bowiem uprawomocnić w naoczności, i jako taka możliwość ta pozostaje w zasadniczej analogii do możliwości niepoznawalnych rzeczy samych w sobie. Jak można mówić o formalno-logicznej możliwości nie-doświadczanych rzeczy samych w sobie, ponieważ pojęcie tych rzeczy nie zawiera w sobie sprzeczności, i zarazem o realnej niemożliwości takich niedających się doświadczyć rzeczy, ponieważ każda rzecz może być przedstawiona tylko jako jednoznaczny związek doświadczeń dostępny jakiemuś aktualnemu Ja, tak możliwość totalnego chaosu empirycznego jest możliwością realnie wykluczoną przez istotę aktualnie

⁴⁰ Zob. Edmund Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934–1937)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 29, red. Reinhold N. Smid (Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 1993), 85–86; Edmund Husserl, „Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 34, red. Sebastian Luft (Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 401–402; Edmund Husserl, „Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 39, red. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 2008), 255–257.

⁴¹ Zob. Summa, „Ein sinnloses Gewühl?“, 203–207.

doświadczającej świadomości i ma status samej tylko pustej możliwości logicznej⁴².

Z tego punktu widzenia asymetrię między istnieniem mojej transcendentalnej świadomości i istnieniem świata można rozumieć w kontekście rozróżnienia między możliwością realną i możliwością logiczną. Zauważmy, że moja transcendentalnie zredukowana świadomość jest dana w apodyktycznej oczywistości, którą Husserl określa wprost w *Medytacjach kartezjańskich*:

Oczywistość apodyktyczna posiada [...] tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątplenie⁴³.

Nieistnienia mojej transcendentalnie zredukowanej świadomości nie można zatem nawet pomyśleć: dla apodyktyczności „Ja jestem” – jak komentuje Shigeru Taguchi – nie ma żadnej możliwej alternatywy, która by jej przeczyła, zgodnie z zasadą, że wszystkie możliwości są zakorzenione w tej apodyktyczności⁴⁴. Stąd wniosek, że nieistnienie mojego *ego cogito* jest niemożliwe nie tylko realnie, lecz także logicznie. Natomiast nieistnienie świata można pomyśleć bez sprzeczności, dlatego Husserl mówi o „apodyktycznej pewności możliwego nieistnienia świata”⁴⁵, ale ta logiczna możliwość nieistnienia świata nie idzie w parze z jego realną możliwością, a w konsekwencji nieistnienie świata jest logicznie możliwe, a zarazem realnie niemożliwe.

⁴² Na temat logicznej możliwości i rzeczowej niedorzeczności niepoznawalnych rzeczy samych w sobie zob. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 144–146.

⁴³ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 22.

⁴⁴ Zob. Shigeru Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst* (Dordrecht: Springer, 2006), 210.

⁴⁵ Husserl, „Erste Philosophie (1923/24). Teil 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion”, 69.

Bibliografia

- Bernet Rudolf, Iso Kern, Eduard Marbach. 1989. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Gallagher Shaun, Dan Zahavi. 2015. *Fenomenologiczny umysł*, przeł. Marek Pokropski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl Edmund. 1956. „Erste Philosophie (1923/24). Teil 1: Kritische Ideengeschichte”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 7, red. Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1959. „Erste Philosophie (1923/24). Teil 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 8, red. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1973. „Ding und Raum. Vorlesungen 1907”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 16, red. Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1973. „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 3: 1929–1935”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 15, red. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Husserl Edmund. 1978. „Posłowie do moich »Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii«”, przeł. Jan Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*, red. Marek J. Siemek, 49–81. Warszawa: Czytelnik.
- Husserl Edmund. 1982. *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs. Warszawa: PWN.
- Husserl Edmund. 1993. „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934–1937)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 29, red. Reinhold N. Smid. Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V.
- Husserl Edmund. 2000. *Badania logiczne*, t. 2, cz. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl Edmund. 2000. „Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. »Londoner Vorträge 1922«”, red. Berndt Goossens. *Husserl Studies* 16: 183–254.
- Husserl Edmund. 2002. „Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 34, red. Sebastian Luft. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl Edmund. 2003. „Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 36, red. Robin D. Rollinger, współpraca Rochus Sowa. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.

- Husserl Edmund. 2008. „Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 39, red. Rochus Sowa. Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V.
- Husserl Edmund. 2011. *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. Grzegorz Sowinski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl Edmund. 2012. „Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 41, red. Dirk Fonfara. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer Science + Business Media B.V.
- Landgrebe Ludwig. 1982. „Das Problem der passiven Konstitution”. W: Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, 71–87. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Łaciak Piotr. 2012. *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łaciak Piotr. 2016. „Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentalnym”. *Fenomenologia* 14: 121–144.
- Łaciak Piotr. 2019. „Fenomenologia a problem »w sobie« przedmiotu”. *Diametros* 62: 18–32.
- Micali Stefano. 2008. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V.
- Ricoeur Paul. 2008. *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Sartre Jean-Paul. 2007. *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyziński, Paulina Małochleb. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sowa Rochus. 2014. „Einleitung”. W: Edmund Husserl, „Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)”, XIX–CXIV. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, t. 42, red. Rochus Sowa, Thomas Vongehr. Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer.
- Summa Michela. 2015. „Ein sinnloses Gewühl? Die Hypothese des Chaos und ihre Implikationen bei Kant und Husserl”. W: *Ästhetisches Wissen*, red. Christoph Asmuth, Peter Remmers, 189–210. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Taguchi Shigeru. 2006. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*. Dordrecht: Springer.

Streszczenie

Zasadnicza teza tekstu brzmi, że możliwość totalnego chaosu empirycznego, która jest rozpatrywana w ramach eksperymentu unicestwienia świata, nie jest możliwością realną, lecz możliwością logiczną. Według Husserla hipoteza totalnego chaosu empirycznego pozostaje w związku z zasadniczą nieade-

kwatnością doświadczenia świata, która nie wyklucza możliwości nieistnienia świata. unicestwienie świata jako efekt całkowitego załamania się doświadczenia świata mogą jednak przyjąć tylko hipotetycznie i taka fikcyjna możliwość nie ma charakteru możliwości realnej, ponieważ absolutny fakt mojego doświadczenia poprzedza wszelkie możliwości, nadając im dopiero znaczenie możliwości realnych. Doświadczenie w swej pierwotnej strukturze obejmuje zarówno doświadczenie świata, jak i doświadczenie *ego cogito* i jest jednym, absolutnym doświadczeniem, tak że możliwość globalnego chaosu empirycznego okazuje się jedynie pustym eksperymentem myślowym i jako taka możliwość ta pozostaje w zasadniczej analogii do możliwości niepoznawalnych rzeczy samych w sobie.

Słowa kluczowe: fenomenologia transcendentálna, eksperyment unicestwienia świata, doświadczenie świata, doświadczenie *ego cogito*, realna możliwość, logiczna możliwość

Inadequacy of Experience and the Possibility of Chaos in Husserl's Phenomenology

Summary

The main thesis of the text is that the possibility of total empirical chaos, which is considered part of the experiment of the annihilation of the world, is not a real possibility, but a logical possibility. According to Husserl, the hypothesis of total empirical chaos is connected with the fundamental inadequacy of the experience of the world, which does not exclude the possibility of the non-existence of the world. The annihilation of the world as a result of the total collapse of the experience of the world, however, I can only accept hypothetically and such a fictional possibility is not a real possibility, because the absolute fact of my experience precedes all possibilities, giving them only the meaning of real possibilities. Experience in its original structure includes both the experience of the world and the experience of the *ego cogito*, and is one absolute experience, so that the possibility of global empirical chaos turns out to be merely an empty thought experiment, and as such this possibility remains in a fundamental analogy to the possibility of unknowable things in themselves.

Keywords: transcendental phenomenology, experiment of the annihilation of the world, experience of the world, experience of the *ego cogito*, real possibility, logical possibility