

*Nowe odczytanie klasycznych problemów
fenomenologii Husserla*

J a g n a B r u d z i ń s k a

**O fenomenologii doświadczającej
i polach doświadczenia**

Słowa kluczowe: doświadczenie, fenomenologia doświadczająca, transcendentalna podmiotowość, ciało, afektywne syntezy, tendencje, instynkt, popęd, fantazmat, alter ego

I. Od nauki o istocie do fenomenologii świadomościowej empirii

Jeśli chcemy rozprawiać o fenomenologii, o jej możliwościach i obszarach badawczych, warto na początku raz jeszcze zastanowić się, czym fenomenologia jest, warto ustalić, w jakim sensie mówimy o tej dyscyplinie.

Ogólnie rzecz biorąc, fenomenologia w zamyśle Husserla to teoria poznania podejmująca intensywną dyskusję z obowiązującą na przełomie wieków XIX i XX koncepcją naukowego, czyli obiektywnego poznania i doświadczenia. Edmund Husserl formułuje pytanie o podmiotowe warunki obiektywnego poznania, pytanie, które okazać się ma tak głęboko motywującym zarówno dla rozwoju całej fenomenologii, jak i współczesnej filozofii.

Fenomenologia rozpoczyna się od rozprawy z psychologizmem, konfrontując się już na samym początku z węzłem gordyjskim psychologiczno-epistemologicznych uwikłań i ekwiwokacji. Jednak Husserlowska rozprawa z psychologizmem to nie po prostu odwrót od psychologii, lecz wręcz przeciwnie! – To żmudna praca nad podstawami i prawomocnością tej dyscypliny, to określenie czystej psychologii opisowej i psychologii apriorycznej, w rezultacie także psychologii transcendentalnej jako teorii transcendentalnego *ego*.

Rozprawa z psychologizmem owocuje najpierw określeniem fenomenologii jako deskryptywnej *nauki o istocie*. Wskazując na psychologiczne nieporozumienia przy interpretacji prawd logicznych, Husserl postuluje fenomenologiczną *naukę o istocie* przeżyć myślenia i poznawania: „Tylko poprzez czystą fenomenologię,

która żadną miarą nie jest psychologią, nie jest doświadczalną nauką o psychicznych właściwościach i stanach realnych istot zwierzęcych, można radykalnie przezwyciężyć psychologizm” (E. Husserl 1900/01a: 11). We wprowadzeniu do drugiego tomu *Badań logicznych* Husserl podkreśla, iż *czysta fenomenologia przeżyć w ogóle* „ma do czynienia wyłącznie z przeżyciami dającymi się uchwycić i zanalizować w intuicji w czystej ogólności istotowej [...]. Istoty uchwycone wprost w istotowej intuicji oraz związki ugruntowane w istotach wyraża ona opisowo w istotowych pojęciach i w mających charakter praw istotowych wypowiedziach” (E. Husserl: 1900/01a: 4 n.).

12 lat później potwierdza to stanowisko, głosząc, iż także fenomenologia transcendentálna ma być „nauką dotyczącą istoty transcendentálnie oczyszczonej świadomości” (E. Husserl 1913: 193).

Z tej perspektywy fenomenologiczna epistemologia jawi się nam jako teoria doświadczenia zorientowana na analizę przejawów i osiągnięć intencjonalnej świadomości pod kątem ich istotnościowych struktur, czyli tego, co w nich ogólne i niezmiennie bądź też – odwołując się do terminologii dojrzałej fenomenologii transcendentálnej – konstytutywne. Ale fenomenologiczna krytyka doświadczenia to zarazem powrót do konkretnego przeżyciowego, powrót do konkretnego ludzkiego doświadczenia, jego indywidualności i swoistej namacalności. Możemy zatem odnieść się do niej jako do zasadniczej i fundamentalnej teorii i krytyki doświadczenia – głębokiej i kompleksowej, wnikliwej i niezwykle zróżnicowanej filozofii świadomościowej, podmiotowej empirii. To nastawienie owocuje z jednej strony nowatorskim pojęciem transcendentálnej podmiotowości. Z drugiej strony wyraża się ono w specyficznym, określonym metodycznie i metodologicznie wtórnym otwarciu wobec obszarów antropologicznego i psychologicznego doświadczenia.

W moich rozważaniach chcę skupić się na tej drugiej perspektywie, odczytującej fenomenologię jako filozofię doświadczenia. Obydwie perspektywy są wprawdzie ściśle ze sobą związane. Już w ramach, aby tak rzec, pierwszej Husserlowskiej fenomenologii jako deskryptywnej *nauki o istocie* uczymy się doświadczenia świata i nas samych, uczymy się rzetelności patrzenia, postrzegania, opisywania. Uczymy się otwierania na doświadczenie, słuchania go, słuchania rzeczy, uczymy się interpretacji sposobów dania świadomościowych przeżyć oraz rozróżniania pomiędzy tym, co w istocie swej dane, a co dopowiedziane, narzucone, bezrefleksyjnie przyjęte. Uczymy się tego wszystkiego początkowo z pomocą metody tzw. statycznego opisu przejawów świadomości pojętych jako jej przedmioty, czyli opisu poniekąd gotowych produktów intencjonalnej aktywności: spostrzeżeń, przypomnień, fantazji, oczekiwań, najrozmaitszych form naocznych uprzytomnień, ale też wglądów kategoryalnych oraz doświadczeń natury inter-, a nawet transsubiektywnej.

Z czasem uczymy się opisu genetycznego – początkowo non-egologicznego, wyłączając pytanie o pozaempiryczny podmiot intencjonalnej aktywności, później

transcendentalno-egologicznego opisu tego, co powstaje, rodzi się, rozwija, co motywuje i podlega motywacjom w świadomościowym doświadczeniu transcendentalnego Ja. Nasza uwaga kieruje się na relacje motywacji i motywacyjnych zależności podmiotowego doświadczenia i podmiotowej konstytucji. Zaś konstytucja ta okazuje się być zawsze konstytucją personalną, dokonywaną przez osoby w świecie, w historii, we wspólnocie z innymi osobami, w kulturze i w naturze. Tu jako istotnościowe i efektywne momenty konstytucji odkrywamy ciało, emocję, instynkt, a nawet popęd.

Zwłaszcza z perspektywy genetycznej epistemologia fenomenologiczna jawi się jako radykalna krytyka doświadczenia. W szczególności jako filozofia transcendentalno-genetyczna jawi nam się ona jako swoista antropologia doświadczenia, a nawet jako nowa – transcendentalna – antropologia bądź psychologia doświadczającej podmiotowości.

Przyjrzyjmy się tym aspektom:

II. Psychologia a pola fenomenologicznego doświadczenia

Punktem wyjścia Husserlowskiej fenomenologii jest problem z gruntu interdyscyplinarny, problem wzajemnych relacji nauk apriorycznych i empirycznych, a ściśle relacji logiki i psychologii właśnie, relacji, które zdaniem autora *Badań logicznych* opierają się na błędnych przesłankach i zapoznają istotnościowe wglądy w poznawcze kompetencje obydwu dyscyplin. Jak wiadomo, sam Husserl zakłada początkowo, iż wyjaśnienie podstaw logiki to zadanie psychologii, jako nauki zajmującej się prawami myślenia¹. Jednak jego własne studia nad obiektywnością i ścisłością prawd logicznych prowadzone zrazu w duchu psychologizycznym zmuszają go wkrótce do rewizji wstępnie przyjętych założeń i krytycznej rozprawy z tak zwanym logicznym psychologizmem. Autor *Badań logicznych* odżegnuje się od wszelkich dalszych prób psychologicznego wyjaśniania procesów poznawczych, demaskuje uzurpacje psychologii empirycznej do ingerencji na obszarze epistemologii. Postuluje ścisłe rozróżnienie pomiędzy (psychologiczną) genezą a rezultatem procesu poznawczego. Lecz, powtórzmy: rozprawa ta nie oznacza rozstania z psychologią. Wręcz przeciwnie, okazuje się w decydujący sposób motywująca do zgłębienia nie tylko sfery logiki, ale też szerokiej refleksji nad naukami w ogóle, w szczególności nad psychologią, i staje się początkiem głębokiego studium podmiotowego doświadczenia.

Odczytanie fenomenologii jako transcendentalnej antropologii, tym bardziej psychologii może oczywiście budzić wątpliwości. Jednak fenomenologia powraca do psychologii, a nawet określa swą tożsamość jako filozofia transcendentalna,

¹ Co do wczesnej, przedfenomenologicznej filozofii Husserla odsyłam przede wszystkim: H. Peucker: 2002.

choć w istotnościowej odrębności, to mimo to w bezpośrednim związku z psychologią i antropologią.

Husserlowskie studia okresu getyńskiego to intensywne zmagania z koncepcją doświadczenia wciąż powracające do pytania o psychologię. Definitywne zbliżenie z psychologią to pierwsza połowa lat dwudziestych. Efekty ponad dwudziestoletnich studiów fenomenologicznych – teoria podmiotu i redukcji, wykładnia osiągnięć intencjonalnych, genetyka fenomenologiczna i przede wszystkim ustalenie nowych relacji pomiędzy podmiotowością empiryczną a transcendentálną jako dwoma aspektami jednej świadomości² – pozwalają fenomenologii otworzyć się na rezultaty badań psychologicznych. Husserl przyznaje psychologii funkcję metodycznego *pośrednika* w drodze do sfery transcendentálnej, drogę poprzez psychologię uznaje za prawomocną drogę do redukcji³. W *Amsterdamer Vorträge* mówi o propedeutycznych funkcjach psychologii w stosunku do czystej, transcendentálnej fenomenologii i wskazuje na paralelizm pomiędzy podmiotowością psychiczną a transcendentálną. (E. Husserl 1925a: 343)⁴. To właśnie fenomenologicznej psychologii Husserl poświęca w 1925 roku wykład, w którym zajmuje się nie tylko jej sensem i możliwościami, ale też prezentuje rezultaty swych długoletnich badań nad metodologią redukcji ejdetycznej, badań owocujących zasadniczą dla fenomenologicznej teorii poznania teorią wariacji ejdetycznej⁵. I nie jest to ani przypadkowe, ani drugorzędne, że w roku 1929 w *Formale und transcendentale Logik*, na gruncie dojrzałej już transcendentálnej fenomenologii genetycznej, dysponując zarówno metodą redukcji transcendentálnej, jak i wariacji ejdetycznej – ponownie wydobywa znaczenie doświadczenia psychologicznego dla transcendentálnej teorii genezy obiektywności i jej także idealnych twórców. Tu właśnie Husserl broni sensu psychologicznej teorii poznania, podkreśla, iż psychologiczna teoria poznania nie daje i nie może dawać odpowiedzi na pytania natury transcendentálnej, ale że mimo to dostarcza *wglądów strukturalnych* dotyczących obszaru czystej podmiotowości. Jako psychologia deskryptywna zakreśla pola podmiotowego doświadczenia. Jako aprioryczna osiąga – jest do tego zdolna – wglądy w relacje strukturalne, a zatem istotnościowe, intencjonalnej świadomości. Husserl identyfikuje tu obszar *relacji struktur podmiotowych* jako płaszczyznę współpracy pomiędzy fenomenologią a psychologią. Utrzymuje, iż wydobywanie na jaw *konstytutywnych struktur* podmiotowości możliwe jest zarówno przy nastawieniu naturalnym, jak i transcendentálnym: już to jako swoistej architektoniki podmiotowości empirycznej leżącej u podstaw konstytucji

² Ten aspekt szeroko dyskutuje w swojej monografii Schalbe-Hansen 1991.

³ Ten metodyczny zwrot prezentuje Husserl po raz pierwszy w drugiej części wykładu *Erste Philosophie*, poświęconej redukcji fenomenologicznej. Por. przede wszystkim E. Husserl 1923/4: 162 n.

⁴ Zagadnienia te omawiam szerzej w J. Brudzińska 2003: 94 i n.

⁵ Por. E. Husserl 1925: § 9.

psyché z jej empirycznymi stanami, doświadczeniami, przeżyciami; już to jako ustroju podmiotu transcendentального, odpowiedzialnego za wszelką konstytucję. Dlatego – podkreśla Husserl – wszelkie osiągnięcia psychologii poznania jako teorii wewnątrzpsychicznych relacji strukturalnych to zarazem osiągnięcia transcendentalnej filozofii, poszukującej *eidosu* transcendentalnej świadomości. (Por. E. Husserl 1929: 224)

Mimo iż ta nowo afirmowana bliskość z psychologią obciążona jest wieloma trudnościami, mimo iż znów pojawia się zmora (tym razem transcendentального) psychologizmu⁶, Husserl kontynuuje metodologiczny wysiłek uprawomocnienia powinowactwa obydwu dyscyplin. Zmusza go to do nieustannego pogłębiania transcendentalnej metodologii, do zgłębiania i różnicowania myśli genetycznej. Nie jest chyba przesadą powiedzieć, że to właśnie uwikłanie w psychologię staje się z czasem jednym z podstawowych pytań o tożsamość transcendentalnej fenomenologii, o jej *status quo* jako transcendentalnej teorii świadomości. Dotyczy to zwłaszcza późnej fenomenologii Husserla, fenomenologii źródłowej konstytucji *konkretnego transcendentального ego*, tekstów z lat 30. z kręgu analiz konstytucji transcendentalnej monady, konstytucji *świata przeżywanego* i intersubiektywnej wspólnoty monad. Tu – o czym Husserl traktuje m.in. w *Kryzysie* – doświadczenie psychologiczne okazuje się być niezbędne, by otworzyć ‘bramy’ konkretnego, czyli pełni przeżyciowej i umożliwić wgląd w źródłową genezę transcendentalnej podmiotowości, umożliwić analizę relacji warunkujących jej wybory, ustanowienia, konstytucję znaczeń (zob. E. Husserl 1936: § 58 n.). Husserlowi chodzi o genetyczną analizę sfery źródłowego doświadczenia, o wykładnię głębokich poziomów pasywności podmiotowej, o analizę zasad organizujących tę sferę. Jego uwaga kieruje się na procesy natury emotywno-wolitywnej, na sferę pobudzeń afektywnych, na obszar popędowych syntez w procesach pasywnej genezy.

Mamy przy tym do czynienia z radykalną ekspansją i intensywnym pogłębieniem obszarów fenomenologicznego doświadczenia jako doświadczenia transcendentального.

Ekspansja ta nie dokonuje się jednak nagle i niespodziewanie. Ona jest efektem – wciąż czekających na głębsze interpretacje – studiów okresu getyńskiego, okresu pomiędzy *Badaniami logicznymi* a wprowadzającymi koncepcję czystego Ja *Ideami czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Pracując nad fenomenologią postrzegania, fenomenologią imaginacji i naocznych uprzytomnień oraz fenomenologią wewnętrznej świadomości czasu, Husserl intensywnie pracuje w tym okresie właśnie nad koncepcją fenomenologicznego doświadczenia – systematycznie poszerzając i pogłębiając jego pola w dyskusji z psychologią.

⁶ Na aspekt ten zwraca uwagę między innymi S. Rinofner-Kreidl 1997: 3–34.

III. Świadomość konstytuująca sens i ekspansja fenomenologicznego doświadczenia

W pierwszej fazie fenomenologii dominuje zorientowanie na przedmioty. Z czasem uwaga Husserla kieruje się na samą doświadczającą świadomość. Zwrot ten uzasadnia istota świadomości intencjonalnej jako struktury korelacyjnej, zawsze dwubiegunowej. Początkowo jest to korelacja pomiędzy *cogito* jako poznaniem a *cogitatum* jako poznaną prawdą. Już w *Prolegomenach do Badań logicznych* Husserl konstatuje, traktując o relacji pomiędzy związkiem rzeczy, a związkiem prawd, iż prawdę ujmujemy zawsze jako „idealny korelat ulotnego subiektywnego aktu poznania, jako jedną wobec nieograniczonej mnogości możliwych aktów poznania i poznających jednostek. [...] Związkom poznania odpowiadają *idealiter* związki prawd” (Husserl 1900: 276 n.). We wprowadzeniu do pierwszego tomu *Badań logicznych* podkreśla, że analiza fenomenologiczna nie kończy się tam, gdzie w taki a taki sposób dostrzegamy istotę idei logicznych, gdzie naocznie ujmujemy ich *eidos*. Ona się tam dopiero zaczyna i prowadzi do studium rzeczywistych i możliwych aktów myślenia, mnogości i przebiegów świadomościowych oraz sposobów dania przedmiotowości (por. E. Husserl 1900/01a, 12 n.).

Myśl ta przyjmuje w fenomenologii transcendentalnej postać jednej z podstawowych zasad fenomenologicznej epistemologii, a mianowicie transcendentalnie zorientowanej uniwersalnej zasady *korelacji a priori*. W *Kryzysie* czytamy, iż o ile nasza uwaga kieruje się nie na otaczające nas rzeczy, lecz na sposoby, w jakie są one dane naszej świadomości odkrywamy nie tylko istotnościową korelację pomiędzy aktami naszej świadomości, a konstytuowanymi przez te akty przedmiotami, lecz wiele więcej, zanurzamy się w nieskończoną strukturę aktualnych i potencjalnych przebiegów świadomościowych, ich implikacji i horyzontów (por. Husserl 1936: § 46). Innymi słowy, zanurzamy się w strumień świadomości, który okazuje się być dynamiczną pełnią konkretnego przeżyciowego, rozwijającego się w nieskończoną przeszłość i przyszłość, ujmującego z jednej strony podmiotowe przebiegi, struktury i jakości, z drugiej strony przedmiotowe sensory doświadczającej świadomości. I właśnie ta myśl wydaje się być niesłychanie istotna, jeśli chodzi o pojęcie w ścisłym tego słowa znaczeniu fenomenologicznego, czyli transcendentalnego doświadczenia. To nieskończony strumień świadomości – jako wszechogarniająca, podmiotowo-przedmiotowa struktura staje się tu obszarem badawczym.

Perspektywa ta otwiera się wraz z przeprowadzeniem redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Zwrot ten, czego dowodzą tzw. *Seefelder Blätter*, zarysowuje się już w roku 1905⁷, 8 lat przed publikacją *Idei I* określających egologiczną

⁷ Znaczna część *Seefelder Blätter* opublikowana została jako tekst 35 w tomie Husserliana poświęconym wewnętrznej świadomości czasu (Hua X), wydanie polskie: E. Husserl 1989: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989. Na ich znacze-

formę fenomenologii. Pierwsze systematyczne opracowanie transcendentalnej redukcji prezentują słynne wykłady z 1907 poświęcone *Idei fenomenologii*. Celem redukcji jest tu wyłączenie założenia transcendencji świata (*Transzendenzglauben*) dla zyskania czystego obszaru fenomenologicznej nauki o istocie, a tym samym wyodrębnienia jej czysto epistemologicznego charakteru poza psychologiczną jeszcze empirią *Badań logicznych*. W rękopisach z 1907 roku Husserl podkreśla, że fenomenologia etapu *Badań logicznych* to jeszcze psychologia opisowa, mimo iż motywowana pytaniami natury teoriopoznawczej, że jako taka dotyczy sfery czystych przeżyć wyłącznie pod kątem ich efektywnych (*reelle*) zasobów, podczas gdy przeżycia te pozostają przeżyciami empirycznych podmiotów. „Dla fenomenologii pragnącej mieć epistemologiczny [charakter], dla nauki o istocie poznania (*a priori*) ta empiryczna relacja zostaje wyłączona”⁸. Transcendentalna fenomenologia ma być fenomenologią świadomości konstytuującej sens. Oznacza nowe nastawienie i skierowanie uwagi na korelację pomiędzy przebiegami świadomościowymi, ich efektywnymi treściami i strukturami (wymiar noetyczny) oraz odpowiadającym im przedmiotowym sensem (wymiar noematyczny)⁹.

Ale ta Husserłowska egzegeza świadomości konstytuującej sens to jednocześnie egzegeza określonej perspektywy w rozumieniu świadomości, a mianowicie – w najogólniejszym sensie – perspektywy przeżycia intencjonalnego. Przypomnijmy, że już w *5 Badaniu logicznym* Husserl różnicuje pomiędzy trzema pojęciami świadomości. Po pierwsze jest to perspektywa strumienia świadomości jako jedności przeżyć (empirycznego) Ja, po drugie samo-świadomości, po trzecie przeżycia inten-

nie, jeśli chodzi o rozwój koncepcji transcendentalnej redukcji zwracają uwagę: W. Biemel 1958: VIII n.; U. Melle 1984: XXI n.; S. Luft 2002: XX, Przyp. 2; Podobnie jak U. Melle R. Bernet podkreśla w swoim krytycznym wydaniu tekstów o fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, iż tezy dyskutowane przez Husserla w tekście 35 są najbliższe poprawnemu stosowaniu redukcji fenomenologicznej, że jednak chodzi tu co najwyżej o praformę redukcji, jako że przy analizie spostrzegania trwającego przedmiotu czasowego Husserlowi udaje się wprowadzić fenomenologicznie przekształcić tożsamość przedmiotową w intencjonalny korelat świadomości tożsamości przedmiotu. Nie jest to jednak równoznaczne z transcendentalno-fenomenologiczną analizą konstytucji, jako że Husserl nie decyduje się na włączenie w obszar badania minionych przejawów przedmiotu leżących u podstaw świadomości jego tożsamości. Por. R. Bernet 1985: XXXI i n.

⁸ Husserl 1907a: B II 1 cyt. za W. Biemel 1958: IX.

⁹ „Pierwotnym problemem był stosunek między subiektywnym przeżyciem psychologicznym a uchwyconą w nim rzeczywistością samą w sobie, najpierw rzeczywistością realną, a potem także rzeczywistością matematyczną i pozostałymi rzeczywistościami idealnymi. Przede wszystkim trzeba zrozumieć, że problem radykalny musi odnosić się do stosunku między poznaniem a przedmiotem, lecz w sensie zredukowanym, zgodnie z którym nie mówi się o poznaniu ludzkim, lecz o poznaniu w ogóle, pozbawionym wszelkiego egzystencjalnego współlżnącego odniesienia już to do empirycznego Ja, już to do świata realnego. Trzeba zrozumieć, że naprawdę ważny jest problem ostatecznego nadawania sensu poznaniu, a wraz z tym zarazem przedmiotowi (*Gegenstandlichkeit*) w ogóle, który jest tym, czym jest, tylko w swej korelacji z możliwym poznaniem” (E. Husserl 1907: 90).

cjonalnego¹⁰. Każde z tych pojęć wiąże się z określoną orientacją fenomenologii jako właśnie teorii doświadczenia. *Badania logiczne* koncentrują się na perspektywie trzeciej. Wychodząc od odkrycia intencjonalnej struktury świadomości i opisu intencjonalnego przeżycia, Husserl rozwija swój program fenomenologicznej nauki o istocie. Również pierwszy zwrot transcendentalny z 1907 roku wydaje się być tak zorientowany. Obszar analizy transcendentalnej ograniczony jest do adekwatnego fenomenologicznego spostrzegania danych *cogitationes* jako aktualnie prezentowanych. Wiodącym pytaniem jest pytanie o oczywistość oglądu fenomenologicznego, ograniczonego właśnie do tego aktualnego pola immanentnego doświadczenia. Pierwszym celem redukcji transcendentalnej z 1907 roku zdaje się być nowe ujęcie teorii poznania istoty, której od tej pory fenomenologia nie poszukuje już w rzeczach, a tylko w *czystych* fenomenach jako danych absolutnych:

Każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiada zatem na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną. Wszelkie uznanie 'rzeczywistości nieimmanentnej', (efektywnie) nie zawartej w fenomenie, jakkolwiek domniemanej w nim, a zarazem nie danej w drugim sensie, zostaje wyłączone, tzn. zawieszone. (Husserl 1907: 54)

To posunięcie związane jest jednak, z choć głębokim, to stosunkowo wąskim pojęciem oczywistości poznawczej jako *absolutnej świadomości* aktualnego naocznego oglądu. Fakt ten implikuje szereg trudności dotyczących istoty doświadczenia fenomenologicznego. Już swoje wykłady z 1906/07 Husserl kończy właśnie wątpliwościami dotyczącymi możliwości fenomenologii transcendentalnej jako nauki o doświadczeniu (por. Husserl 1906/07: 354 n.). *Idea fenomenologii* nie przynosi rozwiązania tego problemu, co najwyżej go wyostreza. Jednocześnie jednak motywuje do radykalnej refleksji nad doświadczeniem fenomenologicznym, refleksji, która zaowocować ma nową koncepcją transcendentalnej empirii – z czasem też nową koncepcją transcendentalnej podmiotowości i świata życia, *Lebenswelt*, jako obszaru źródłowego fenomenologicznego doświadczenia.

Kluczową rolę w tym procesie zdają się odgrywać wykłady poświęcone *Zasadniczym problemom fenomenologii* z 1910/11 roku¹¹, wykłady, które do dziś nie doczekały się należytej recepcji, o których znaczeniu dla ugruntowania fenomenologicznej filozofii niech świadczy jednak fakt, iż sam autor wielokrotnie do nich powracał, pragnąc uczynić z nich wprowadzenie do swojej fenomenologii¹².

¹⁰ „1. Świadomość jako całościowa efektywna fenomenologiczna zawartość empirycznego Ja, jako spłot przeżyć psychicznych w jedności strumienia świadomości. 2. Świadomość jako wewnętrzne uprzątnięcie sobie własnych przeżyć psychicznych. 3. Świadomość jako zbiorcze oznaczanie wszelkich »aktów psychicznych« albo »przeżyć intencjonalnych«”. E. Husserl: 1900/01: 432–433.

¹¹ Przekład pierwszego rozdziału *Zasadniczych problemów fenomenologii* zamieszczony jest w tym numerze „Przeglądu Filozoficznego”.

¹² Na fakt ten zwraca już uwagę niemiecki wydawca wykładów, Iso Kern (por. E. Husserl: 1905–1920: VI n.).

Wykłady te podejmują wątek jedności strumienia świadomości jako całościowego pola doświadczenia, nawiązują tym samym do wspomnianego wyżej pierwszego pojęcia świadomości, co istotnie wpływa na nowe zorientowanie transcendentalnej fenomenologii. Prowadzone są z pozycji non-egologicznej. Husserl szkicuje w nich program tzw. *fenomenologii doświadczającej*. W notce dołączonej do rękopisu tych wykładów, w skrótowny sposób oddającej ich zamiar i treść pisze:

'Fenomenologia' nie będzie tu traktowana z założenia jako nauka o istocie, lecz podjęta zostanie próba rozważenia, czy możliwa jest fenomenologia doświadczająca (*erfahrende Phänomenologie*), która nie jest nauką o istocie. (E. Husserl 1905–1920: 111)

Punktem wyjścia jego analiz jest opis naturalnego doświadczenia – doświadczenia naturalnego podmiotu Ja. Ja – naturalny, psychologiczny podmiot – zastaje siebie jako mające określone przeżycia i akty, charakter, skłonności i nawyki, zastaje siebie jako osobę w świecie, wśród innych osób, które także rozpoznaje jako osobowe podmioty, zastaje siebie jako ciało, jako cielesne Ja znajduje się w przestrzennym otoczeniu, jako ja osobowe trwa w czasie, ma swoją historię, swoją biografię, swoje wspomnienia, ważności, plany, oczekiwania. Opis ten wydaje się być zrazu banalny. To empiryczne Ja znane jest każdemu z nas. Jako realny byt zostało przecież wykluczone mocą transcendentalnej redukcji z obszaru fenomenologicznej analizy. Wykłady z 1910/11 roku zdają się odkrywać je na nowo. Cały ten świat naturalnego nastawienia i personalnego doświadczenia okazuje się być polem badawczym transcendentalnej fenomenologii. Co uprawomocnia ten zabieg? Husserl wskazuje na *apodyktyczną* krytykę doświadczenia skupiającą się na świadomościowych sposobach dania wszystkiego tego, co empiryczne Ja zastaje w naturalnym nastawieniu. „Tu – zaznacza Husserl – pojawia się po raz pierwszy idea apodyktycznej krytyki fenomenologicznego doświadczenia według jej zasadniczych postaci: postrzeganie, retencja, przypomnienie *etc.*” (E. Husserl 1905–1920: 159, przyp. 1). Różnicując rodzaje naocznego oglądu, tego, co dane, Husserl jednocześnie systematycznie poszerza obszary źródłowego doświadczenia. Rezultaty te przygotowane są oczywiście przez wieloletnie, systematyczne analizy postrzegania, fantazji czy też wewnętrznej świadomości czasu. W nastawieniu fenomenologicznym, czyli po przeprowadzeniu redukcji transcendentalnej pozbawiającej wszystkie te dane naturalnego doświadczenia obligacji bytowej, odnajdują się one jako struktury sensu, tak czy inaczej konstytuowane i prezentowane. Zadaniem fenomenologicznej krytyki doświadczenia staje się analiza tych sposobów prezentacji – zarówno co do ich struktur intencjonalnych, jak i efektywnych zasobów, czyli podstawy sensualnej. Okazuje się przy tym, że prezentacje te nie muszą być związane temporalną i sensualną aktualnością danego przeżycia, zapewniającą mu absolutną – aktualną – oczywistość, co Husserl utrzymywał jeszcze w roku 1907. Obok oglądów związanych aktualną impresją także oglądy uobecniające – przypomnienie, oczekiwanie i nawet wczu-

cie – uznane zostają za oglądy źródłowe! Mamy tu do czynienia z radykalną ekspansją pól fenomenologicznej empirii, pozwalającą traktować totalność strumienia świadomości jako obszar doświadczenia. Ma to decydujące znaczenie dla interpretacji pojęcia transcendentального podmiotu późnej genetycznej fenomenologii Husserla. Podmiotu tego nie wolno rozumieć jako zasady logicznej. On jest konkretną totalnością doświadczenia, które, co do jego głównych rysów, po raz pierwszy opisują *Zasadnicze problemy fenomenologii*.

IV. Transcendentalne życie podmiotowości jako obszar medialnego doświadczenia

Bazując na rezultatach transcendentalnej analizy doświadczenia z 1910/11 roku, fenomenologia Edmunda Husserla rozwija nowe – nowatorskie – do dziś inspirowane pojęcie podmiotowości. Wychodząc od koncepcji strumienia świadomości jako pola doświadczenia, Husserl wypracowuje nowy i nowoczesny model transcendentalnej podmiotowości jako sprawczej, sensotwórczej intencjonalności. Podmiotowość ta nie jest tu pojmowana ani jako *principium* metafizyczne, ani abstrakcyjna, epistemologiczna zasada. Transcendentalna podmiotowość w rozumieniu Husserla to nie jest też bezcielesne, ułokowane poza indywidualnym czasem i historią, poza lub ponad zmysłem i afektem kantowskie *czyste Ja*. Transcendentalny podmiot dojrzałej fenomenologii Husserla to konkretna monada, *logos*, ale też i *patos*: Ja aktywne i pasywne, spontaniczne i receptywne, Ja trwające w czasie, określone przez swoją cielesność, ustanawiające sens w horyzoncie własnej historii, siłą własnej afektywności i emocji, własnego instynktu i popędu, co więcej, Ja realizujące się nie tylko impresjonalnie, ale i fantazmatycznie.

Doświadczenie intencjonalne to droga zarówno konstytucji świata, jak i auto-konstytucji podmiotu. Z punktu widzenia fenomenologii genetycznej jest to droga nieustannej podmiotowej indywiduacji czy też ujednostkowiania (*Individuation*) – nie zaś samej tylko konstytucji przedmiotowych tożsamości. Doświadczenie to nie jest zamknięte, skazane z jednej strony na nieubłagane – impresjonalnie zdeterminowane – *tu i teraz*, z drugiej strony nieudolnie podążające za swą zawsze już utraconą oryginalnością. Odczytać je można także jako otwarte i ekstatyczne, medialne, a nawet polifoniczne. Dowodzą tego przede wszystkim Husserla studia nad fantazją, poczynając od analiz struktury naocznych uprzytomnień już z roku 1904/05, poprzez pogłębioną non-egologiczną fenomenologię doświadczenia okresu getyńskiego i studium wewnętrznej świadomości czasu¹³, aż po późne badania dotyczące pragenezy i prakonstytucji z lat 30., koncentrujących

¹³ Chodzi tu przede wszystkim o rękopisy z Bernau opublikowane po raz pierwszy w roku 2001 jako tom XXXIII edycji Husserliana: E. Husserl 1917/18.

się na konstytucji cielesności i treściach hyletycznych jako sfery pierwotnego uczasowania (*Ur-Zeitungung*) transcendentalnej podmiotowości¹⁴.

Przede wszystkim studia nad fantazją odsłaniają swoistą strukturę *biwalencji* charakteryzującej życie podmiotowe¹⁵, strukturę dwu równoważnych *porządków doświadczenia*, zarazem *sprawczego oddziaływania* w konstytucji: podczas gdy jeden biegun tej struktury określony jest przez percepcyjne fakty doświadczenia, drugi prezentuje się jako fantazmatycznie realizowana sfera tego, co możliwe. Realność wykracza naprzeciw wyobraźni, rzeczywistość naprzeciw imaginacji, porządek *impresjonalno-aperceptywny* naprzeciw organizacji *fantazmatyczno-imaginacyjnej*. Husserl rehabilituje tym samym fantazję jako świadomość źródłową, odpowiedzialną za konstytucję tego, co możliwe – a jako taką, za obszar doświadczenia równoprawny świadomości percepcyjnej, odpowiedzialnej za konstytucję tego, co aktualnie realne¹⁶.

Zarysowuje się tu niezwykle nowatorskie pojęcie fantazmatycznej świadomości *re-prezentującej* jako *źródłowej* świadomości konstytuującej. *Źródłowa re-prezentacja* to struktura pozornie paradoksalna. Ale tylko pozornie! To elementarna zdolność do *bezpośredniego oglądu medialnego*. Pewne zjawiska, takie jak instynkt, popęd, ale też Inny jako alter ego, unaocniają się źródłowo tylko w zapośredniczeniu. Zdolności tej nie sposób wyjaśnić, odwołując się do metafory kopii, kalki czy też sławetnego *powtórzenia*, w swoisty sposób detronizującego doświadczenie

¹⁴ Znaczna część rękopisów poświęconych tematyce pragnezy i prakonstytucji z lat 30. opublikowana została w 2006 jako 8 tom w serii *Materialien* edycji Husserliana (E. Husserl 1929–1934).

¹⁵ Tezę, dotyczącą biwalencji porządków doświadczenia w fenomenologii, rozwijam w systematyczny sposób w mojej rozprawie doktorskiej: J. Brudzińska 2004: 57 n. Por też: J. Brudzińska 2006: 59 n.

¹⁶ To rozróżnienie wprowadza Husserl jako systematyczny moment swojej teorii dopiero około roku 1917. Fantazja zdefiniowana zostaje tu jako *źródłowo prezentująca świadomość tego, co możliwe* – jako świadomość o charakterze neutralności (*Neutralitätsbewusstsein*), która podobnie jak świadomość pozycjonalna, postrzeżeniowa, dokonuje konstytutywnych osiągnięć (por. np. E. Husserl 1911–21, 170). O fantazmatycznej świadomości fantazji i jej osiągnięciach w sferze konstytucji tego, co możliwe, Husserl traktuje też w: E. Husserl *Hua* XXIII, 546–570; Ms. D 19, 109–120. Transformacja ta związana jest z nowym ujęciem istoty fantazmatu jako źródłowej treści sensualnej różnej od impresjonalnego doznania: „Do doznań w istotnościowy sposób przynależy ujęcie spostrzeżeniowe. I w pierwszym rzędzie ujmowane są one jako samoobecne [...]. Lecz do fantazmatów przynależą ujęcia imaginacyjne. Te imaginacyjne ujęcia nie są ufundowane w bezpośrednich ujęciach natury percepcyjnej, które najpierw osadzają sensualną treść jako terazniejszą, a potem biorą ją za obraz jakiejś innej, lecz siłą swego większego lub mniejszego podobieństwa bezpośrednio ugruntowują immanentną świadomość uobecniającą, zmodyfikowaną świadomość projekcji (*Hineinschauen*) tego, co domniemane, w to, co przeżywane [...] (E. Husserl 1898–1925: 78). Innym razem Husserl podkreśla: „Doznanie broni się przeciwko [niedorzecznym] pretensjom, aby obowiązywało jako sam tylko obraz czegoś. Ono samo jest stemplem rzeczywistości, na nim sprawdza się wszelka realność, ono jest pierwotną, aktualną obecnością. [...] Za to fantazmat, sensualna treść fantazji, prezentuje się jako nie-obecny, wzbrania się przeciw pretensjom, aby uznać go za obecny, [...] ma w pierwotny sposób funkcję obowiązywania za coś innego” (E. Husserl 1898–1925: 81). Zagadnienia te obszernie dyskutuję w: J. Brudzińska 2004: rozdz. 3 i 4.

imaginacyjne jako źródło poznawczej naoczności. Źródłowa świadomość re-reprezentacyjna to sfera *bezpośredniego oglądu medialnego*, sfera *medialnej* i swoście *tranzytywnej re-reprezentacji* – już to realizującej się pod postacią sennych imagacji, już to dochodzących do głosu jako *praprzeciwstawienia* popędowe, instynkt, afektywne manifestacje kinestetyczne, leżące u podstaw wszelkich somatyczno-cielesnych doświadczeń¹⁷. Jest to też, jak już wspomniałam, świadomość Innego, a zatem świadomość kształtująca doświadczenie intersubiektywne konstytuujące wspólny świat.

Przed wszystkim analizy przedstawień popędowych dowodzą przy tym szczególnego charakteru świadomości fantazmatycznej. W ramach analiz pasywnej syntezy Husserl obserwuje moment autopobudzeń podmiotowych. Z czasem okazuje się, że chodzi tu o głęboko afektywne, źródłowe tendencje ciała, fantazmatycznie unaoczniane instynkty, ślepe poniekąd jeszcze chcenia (*Wollungen*), dążenia, nieokreślone a pobudzające pragnienia, wykraczające poza impresjonalne dane, a nawet więcej, dopiero je kształtujące. Wszystkie te źródłowe momenty realizowane są emotywnie, zabarwiając emocjonalnie związane z nimi przedstawienia i fundując syntezy wartościujące.

Już w *Analysen zur passiven Synthesis* Husserl podejmuje studia na poziomie źródłowych afektywno-asocjacyjnych syntez leżących u podstaw konstytucji pierwotnych pobudzeń: tematyzuje źródła, struktury i relacje pierwotnych pobudzeń (*Affektionen*). Jako ich transcendentalne korzenie identyfikuje przy tym, obok wielkości kontrastu, zmysłowe uczucia oraz instynkt i popęd (por. E. Husserl 1918–1926: 150). W latach 30. pogłębia te analizy pod kątem źródłowych hyletycznych struktur genezy podmiotowości:

Mówimy, wszystko, co wyniesione (*abgehoben*) przyciąga (*affiziert*). Jak należy to zrozumieć? Wszystkie [dane] hyletyczne jako istniejące dla Ja charakteryzuje to, że dotyczą Ja w uczuciu, to jest ich źródłowy sposób bycia dla Ja w żywej teraźniejszości. Odczuwać, być określonym na drodze odczuwania nie oznacza nic innego, niż to, co z perspektywy pobudzenia oznacza hylé. (E. Husserl: Ms. E III 9, Bl. 16a)

Ta struktura hyletyczna okazuje się być w istocie swojej przesiąknięta żywotnością instynktu i popędu, współokreślających każdą intencjonalność, wszelkie podmiotowe tendencje ku i od, pierwotne interesy, skłonności, pobudzenia motywujące wszelką konstytucję.

Czy źródłowe pobudzenie nie jest instynktem, czyli sposobem pustego dążenia, nie posiadającego jeszcze wyobrażenia o swoim celu, który wypełnia się w odpowiednim odślaniającym akcie. Instynktowy popęd jest zatem praformą zamierzenia (*Vorhabe*), tak jak zaspokojenie popędu jest praformą aktu. (E. Husserl: Ms. C 16 IV, Bl. 11)

¹⁷ Na aspekty te zwracałam już uwagę w: J. Brudzińska 2008.

Teza ta pojawia się wielokrotnie w późnych rękopisach Husserla, gdzie łączy on tę źródłową afektywną strukturę z koncepcją aktywności kinestetycznej – uwyrażniając tym samym transcendentalne – konstytutywne – znaczenie cielesności¹⁸.

Ale tu nie chodzi tylko o ciało, doświadczenie instynktu czy popędu. Wszelka świadomość fantazmatyczna, świadomość tego, co wymyka się bezpośredniej impresjonalnej naoczności zdaje się wykazywać ten charakter. Tu współdziałają pierwotne tendencje od i do, wspomniane chcenia, pragnienia, dążenia mające swe źródła w autopobudzeniach podmiotowych, ale też receptywność współdoświadczenia tego, co inne, na drodze fantazmatycznej medializacji, a co za tym idzie źródłowe poniekąd uleganie wpływom. Mamy tu do czynienia ze swoistą jak gdyby obustronną „przenikalnością” świadomości fantazmatycznej.

Ma to istotne konsekwencje, jeśli chodzi o pojęcie transcendentalnego Ja jako sfery doświadczenia. To Ja okazuje się nie być zamkniętą w sobie monadą, ono prezentuje się jako otwarte i tranzytywne, zdolne do źródłowych doświadczeń w sferach wymykających się apercpcjom i logicznym prawdom. To Ja źródłowo doświadcza Innego, zdolne jest do realizacji transcendencji: innego człowieka, mitu, religii, przeczcucia, a nawet wizji¹⁹. I nie chodzi tu o ezoteryczne uzdolnienia, lecz o transcendentalne warunki doświadczenia ugruntowane w strukturze transcendentalnej cielesności i doświadczenia fantazmatycznego. Biorąc pod uwagę fakt afektywnych i instynktowo-popędowych momentów tego doświadczenia, przedstawia się ona nawet jako dynamiczna struktura rozwojowa.

Innymi słowy, fenomenologia Husserla odsłania transcendentalne Ja fenomenologii genetycznej jako sferę *podmiotowego doświadczenia* – realizującego się w różnych wymiarach i strukturach, obejmującego to, co aktualnie realne, i to, co możliwe, to, co minione, i to, co przyszłe, to, co własne, i to, co obce, to, co czerpie ze źródłowej impresji, i – jak się okazuje – ze *źródłowego fantazmatu*. Jako *pra-ja* (*Ur-Ich*) źródłowej genezy przedstawia się ono nawet jako elementarny, jednocześnie jednak pozajednostkowy, wyprzedzający wszelki podział na Ja, Ty czy On moment żywotności i dynamizmu sensotwórczej intencjonalności²⁰.

W jednym ze swych późnych opracowań *Medytacji kartezjańskich* Husserl wskazuje właśnie na te wątki, pogłębiając problem konstytucji źródłowej wspólnoty.

¹⁸ „Ja budzi się poprzez afektywne pobudzenie ze strony tego, co ma charakter Nie-Ja, i budzi się, bo to Nie-Ja interesuje, zaznacza się poprzez instynkt *etc.*, i Ja reaguje kinestetycznie, jako bezpośrednia reakcja” (E. Husserl: Ms. B III 3, Bl. 5a). Na te zależności zwraca uwagę m.in. J. Mensch 1998: 223.

¹⁹ Już w § 20 wykładów poświęconych naocznyemu uprzytomnieniu Husserl wskazuje na intencjonalną strukturę halucynacji, marzenia sennego i wizji jako tzw. *quasi-uobecnień* (*Quasi-Gegenwärtigung*). Por. E. Husserl 1898–1925: 41 n.

²⁰ Pojęcie *pra-ja* (*Ur-Ich*) pojawia się w dojrzałej fenomenologii genetycznej. Husserl dyskutuje je na przykład w *Kryzysie* w kontekście pytań o podstawy transcendentalnej intersubiektywności oraz możliwości redukcji fenomenologicznej. Por. np: Husserl 1936: § 54a. Odsyłam też do monografii S. Taguchi 2006, poświęconej tematyce *pra-ja*.

Husserl zadaje pytanie o *Urvergemeinschaftung*, czyli pierwotne uwspólnocenie. Właśnie tu w szczególnie sposób uwyrażnia się ta swoista „przenikalność” świadomości fantazmatycznej i jej emotywny charakter. Inny ma na nas wpływ – twierdzi Husserl. Obecność Innego nie jest obecnością po prostu. Ona „mnie dotyczy”, „coś we mnie robi”, „działa na mnie” – już przed wszelką obiektywizacją.

Dusze nie są po prostu w sobie i dla siebie. [...] One są także istotnościowo, w aktualnej lub potencjalnej wspólnocie, w aktualnym lub potencjalnym związku, wzajemnej zależności (*Konnex*), a komercja (*das Kommerzium*), czyli obchodzenie się ze sobą (*Umgang*) i tego różnorodne formy jest tu tylko czymś szczególnym. Zamiast mówić o obchodzeniu się ze sobą (*Umgang*), moglibyśmy mówić o wzajemnym dotyczeniu się (*Angang*); dusze nie istnieją tylko same dla siebie, one dotyczą się nawzajem, wzajemnie się obchodzą (*gehen einander an*). (E. Husserl 1929–35: 342)

Medialna, fantazmatyczna, aby tak powiedzieć – „przenikalność” – świadomości sprawia, że Inny dotyka mnie przed wszelkim uprzedmiotowieniem go jako Innego. Porusza mnie, dotyka, emotywnie wzrusza jeszcze przed ukształtowaniem się jakiegokolwiek wzajemnej relacji. „Już poprzez sam fakt – eksplikuje Husserl -, że wraz z nim żyję jego życie, że go nie tylko doświadczam, ale wspólnie z nim je żyję, współ-postrzegając, współ-wierząc, współ-sądząc, [...] współ-ciesząc się, współ-lękając itd.” (E. Husserl 1908–1914: 342). Szczególnej wagi w tym kontekście nabiera ten, zdawałoby się, banalny przyimek – współ. Wszystkie odmiany tegoż Współ prezentują się jako odmiany prauwspólnocenia realizowanego mocą świadomości fantazmatycznej. Biorąc pod uwagę emotywny charakter tych fenomenów – możemy je określić mianem Współ-Czucia, nadając temu pojęciu specyficznie fenomenologiczne znaczenia. Mamy tu do czynienia z faktem pierwotnego – i permanentnego – uwikłania w Innego. Na poziomie zjawiskowym znajduje ono wyraz w fantazmatycznych manifestacjach, wzajemnych wpływach, elementarnych odbarwieniach nastrojów. Jako takie realizowane jest zawsze też cieleśnie, czego doświadczamy na przykład w sytuacjach tzw. zaraźliwego śmiechu czy zaraźliwego ziewania, przejmowania mimiki bliskich nam osób i temu podobnych fenomenach – z pozoru zdawałoby się niewiele znaczących przeżyciach. Jeśli jednak zgłębić ich fenomenologiczną strukturę, okazuje się, że mamy tu do czynienia z transcendentnymi warunkami możliwości uwspólnocenia. Mamy tu do czynienia z istotnościową sprawczością emotywno-fantazmatycznej struktury podmiotowego doświadczenia – sprawczością, która zdaje się mieć ogromne znaczenie dla epistemologicznej koncepcji konstytucji wspólnego świata, ale być może nie tylko dla niej. Wydaje się, że jej implikacje mają nie mniejsze znaczenie dla wymiaru *praxis* – w języku Husserla należałoby powiedzieć dla świata przeżywanego jako świata wspólnego i tym samym świata wiążącego. Tu otwiera się szerokie pole dla istotnościowej współpracy nie tylko pomiędzy fenomenologią a psychologią czy antropologią, ale też innymi naukami społecznymi, socjologią, religioznawstwem, historią, a nawet ekonomią. Sama

fenomenologia jako teoria podmiotowego doświadczenia – jako *fenomenologia doświadczająca* – prezentuje jednocześnie swą aktualność, swój ogromny, do dziś niewyczerpany potencjał.

Bibliografia

- R. Bernet 1985: Wprowadzenie do: Edmund Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Rudolf Bernet. Hamburg 1985.
- W. Biemel 1958: Wprowadzenie do: Edmund Husserl: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Walter Biemel. Haag 1958. (Hua II)
- J. Brudzińska 2003: „Husserłowska fenomenologia pasywnej syntezy a nieświadoma dynamika popędowa według Freuda”. W: „Fenomenologia” (1) Poznań 2003, 92–109.
- J. Brudzińska 2004: *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*. Köln 2004.
- J. Brudzińska 2006: *Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud*. W: *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*. Dordrecht 2006, 54–71.
- J. Brudzińska 2008: „Fenomenologia imaginacji a psychoanalityczne wymiary nieświadomości”. W: „Fenomenologia” (4), Warszawa 2008, 93–113.
- E. Husserl 1893–1912: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. T. Vongehr und R. Giuliani. Dordrecht 2004. (Hua XXXVIII)
- E. Husserl 1898–1925: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. E. Marbach. Den Haag 1980. (Hua XXIII)
- E. Husserl 1900: *Badania logiczne*. Tom I. *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: 2006.
- E. Husserl 1900/01a: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 1. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- E. Husserl 1900/01b: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 2. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- E. Husserl 1893–1917: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989.
- E. Husserl 1905–1920: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*. Wyd. I. Kern. Den Haag 1973. (Hua XIII)
- E. Husserl 1906/07: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Wyd. Ullrich Melle. Dordrecht 1984. (Hua XXIV)

- E. Husserl 1907: *Idea fenomenologii*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa 2008.
- E. Husserl 1908–1914: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. Wyd. Ullrich Melle. Den Haag 1988. (Hua XXXVIII)
- E. Husserl 1911–21: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Wyd. Thomas Nenon i Hans Rainer Sepp. 1987. (Hua XXV)
- E. Husserl 1913: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* [księga I]. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967.
- E. Husserl 1917/18: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Wyd. R. Bernet / D. Lohmar. Dordrecht 2001. (Hua XXXIII)
- E. Husserl 1918–1926: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*. Wyd. Margot Fleischer. Den Haag 1966. (Hua XI)
- E. Husserl 1923/4: *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Wyd. R. Boehm. Den Haag 1956. (Hua VIII)
- E. Husserl 1925: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Wyd. W. Biemel. Den Haag 1962. (Hua IX)
- E. Husserl 1925a: *Aufsätze und Vorträge*. 1922–1937. Wyd. Th. Nenon / H.R. Sepp. Den Haag 1989. (Hua XXVII)
- E. Husserl 1929: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Wyd. Paul Janssen. Den Haag 1974 (Hua XVII)
- E. Husserl 1929–1934: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*. Wyd. D. Lohmar. Dordrecht 2006 (Mat. VIII)
- E. Husserl 1929–35: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. Wyd. I. Kern. Den Haag 1973. (Hua XV)
- E. Husserl 1936: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*. Tłum. S. Walczewska, Kraków: 1987
- E. Husserl – niepublikowane rękopisy: B II 3, Bl. 16a; B III 3, Bl. 5a; C 16 IV, Bl. 11; E III 9, Bl. 16a²¹.
- S. Luft 2002: Wprowadzenie do: Edmund Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Wyd. Sebastian Luft. Dordrecht 2002. (Hua XXXIV)
- U. Melle 1984: Wprowadzenie do: Edmund Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Wyd. Ullrich Melle. Dordrecht 1984. (Hua XXIV)
- J. Mensch 1998: *Instincts – A Husserlian Account*. In: *Husserl Studies* 14, 219–237.
- H. Peucker 2002: *Von der Psychologie zur Phänomenologie Husserls Weg in die Phänomenologie der 'Logischen Untersuchungen'*. Hamburg 2002.

²¹ Wszystkie cytowane fragmenty rękopisów podane są w przekładzie autorki artykułu. Za możliwość korzystania z niepublikowanych rękopisów E. Husserla dziękuję dyrektorowi archiwum Husserla w Leuven, prof. Ullrichowi Melle.

- S. Rinofner-Kreidl 1997: *Das Psychologismusproblem und die Idee einer phänomenologischen Wissenschaft*. W: *Phänomenologische Forschungen*, NF 2, 1. Freiburg/München 1997, 3–34.
- E. Schwabe-Hansen 1991: *Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. München 1991.
- S. Taguchi 2006: *Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*. Dordrecht 2006.

Experiencing Phenomenology and Fields of Experience

Keywords: *experience, experiencing phenomenology, transcendental subjectivity, body, tendency, affective synthesis, proclivities, instinct, drives, phantasma, alter ego*

Phenomenology can be construed not only as a theory of essence but also as a theory of experience: as an ‘experiencing’ phenomenology, as we can learn from Husserl’s program expounded in the *Lectures* from 1910/11 addressing, what he called, the basic problem of phenomenology. From this perspective the (transcendental) subjectivity shows itself as an infinite arena of experience which is not restricted to the actual intentional experiences but acts as an open, medial and transitive consciousness, absorbing the phenomena of remembering, expectation and experiences of others. From the genetic point of view the transcendental subjectivity can be understood as a structure of development realized in a temporal and historical manner, active and passive, intra- and intersubjective, body-oriented, affective and instinctive, impressional as well as phantasmatic. All those are specific fields of phenomenological experiences with regard to psychological and anthropological insights. In this context a particular status has to be accorded the specific pre-intentional structure of instinctive-emotive constitution and the passive phantasmatic experience.