



JANUSZ SIDOREK

## Edmunda Husserla polemika z relatywizmem i sceptycyzmem. Faza wczesna

*Edmund Husserl's Polemic over Relativism and Skepticism. Early phase*

**ABSTRACT:** Danger of skeptic consequences of relativism was one of the main motives which led Edmund Husserl to taking up polemic with psychologism. This polemic was discussed and analyzed repeatedly, so instead of speculating on validity and importance of each of the arguments used, I rather focus on the structure of argumentation articulated in *Prolegomena to pure logic* and to consider the role of frequently dismissed thread of the epistemological absolutism's apology. For Husserl this absolutism is strictly connected with a conception of significances as ideal *species*, thus in next step I try to show that basic draft of this conception is present already in polemic arguments of *Prolegomena*. That in turn appears to lead up to the conclusion, which – contrary to the declarations – that in respect of systematic the Husserl's polemic over relativism is placed before strict phenomenological turning point – it seems to be its ramification. Subsequently I demonstrate how becoming aware of this fact leads Husserl straight to the idea of phenomenological reduction.

**KEYWORDS:** Husserl • psychologism • relativism • skepticism • phenomenology

Husserl wielokrotnie dawał wyraz przeświadczeniu, że epistemologiczny relatywizm i nierozzerwalnie z nim związany sceptycyzm stanowią śmiertelne zagrożenie dla całej kultury. W pełnych patosu zdaniach stwierdzał, iż ten, kto neguje bezwzględne obowiązywanie prawdy – nie prawdy tak czy inaczej kontekstowej, prawdy „dla” tego czy tamtego, ale prawdy po prostu, prawdy „samej w sobie” – ten nie tylko przeczy możliwości prawdziwego bytu, ale także podważa prawdziwe dobro i prawdziwe piękno. Tym samym nie dość, że czyni filozofię zajęciem całkowicie bezprzedmiotowym, ale ponadto odbiera kulturze jakiegokolwiek uprawnione cele, odmawia jej racjonalności we wszelkich postaciach. Zdaje się głosić – choć bynajmniej nie zawsze czyni to *expressis verbis* – że jedyną rozumną postawą jest negacja rozumu: tak rozumu teoretycznego, jak aksjologicznego i praktycznego. A przecież wyrzeczenie się rozumu to nic innego, jak upadek w barbarzyństwo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 51.

W ten sposób – i to niemal w tych samych słowach – Husserl oceniał zarówno relatywizm starożytnych sofistów<sup>2</sup>, jak i współczesnego sobie naturalizmu<sup>3</sup>. Miał przy tym świadomość, że relatywizm nie jest jakąś intelektualną ekstrawagancją, wybrykiem żądnych sławy sensatów czy pozą mającą na celu jedynie prowokację, ale postawą, która właściwie od samego początku towarzyszy zachodniemu myśleniu. Wielokrotnie obalany, wciąż odradza się na nowo i przez wielu uznawany jest za jedyne rozsądne stanowisko, wręcz konieczną konsekwencję takiego czy innego „oświecenia”, definitywnie rozstającego się z jakąś formą naiwności. Więcej, za relatywizmem, jeśli już się pojawia, z reguły przemawiają nieodparte racje – to sam rozum zdaje się kwestionować swe rzekomo absolutne podstawy.

Z drugiej strony taki relatywizm zawsze spotykał się z oporem. To właśnie sprzeciw wobec relatywizmu leżał u podstaw największych osiągnięć filozoficznych. Jeśli bowiem relatywizm kwestionował podstawy naszej wiedzy, to obalić go można było tylko jego własną bronią, poprzez zakwestionowanie i podanie w wątpliwość jego milczących założeń. Platon i Arystoteles budowali zręby logiki, by raz na zawsze usunąć grunt spod nóg sofistom. Podobnie Kartezjusz, a później Kant odkrywali transcendentálną funkcję subiektywności, by położyć tamę relatywistycznemu sceptycyzmowi swych czasów. W tym sensie można więc powiedzieć, że relatywizm, choć jest stanowiskiem w dosłownym sensie niemożliwym, zarazem stanowi siłę napędową zachodniej filozofii; dla Husserla jedynej filozofii zasługującej na to miano<sup>4</sup>.

Takie podejście do roli odgrywanej przez relatywizm w historii myślenia wyznacza zarazem perspektywę, w której moim zdaniem należy umieścić stoczoną przez Husserla polemikę z psychologizmem. Choć Husserl u progu swej samodzielnej drogi wdał się w wysoce specjalistyczny spór – dla logików zajętych pracą nad matematyzacją swej dyscypliny nazbyt filozoficzny, dla filozofów zafascynowanych zielonym drzewem życia, a nie szarą teorią, nazbyt logiczny, a więc mogący interesować tylko wąskie grono filozofów logiki – miał przecież poczucie, że oto staje w jednym szeregu z Platonem i Kartezjuszem, że skutecznie przeciwstawić się współczesnej sobie formie relatywizmu może tylko przewyciężając ograniczenia dotychczasowego horyzontu filozoficznego i tym samym inicjując nową epokę w dziejach myślenia. Narzędziem mającym umożliwić takie przełamanie horyzontu miała być fenomenologia.

<sup>2</sup> Por. np. *idem*, *Erste Philosophie* t. I, Den Haag 1956, s. 6.

<sup>3</sup> Por. *idem*, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Warszawa 1992, s. 16.

<sup>4</sup> Por. *idem*, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa, op. cit.*, s. 29 n.



Fenomenologia Husserla wyrosła z „próby nowego uzasadnienia czystej logiki i teorii poznania”<sup>5</sup>. Cały bez mała I tom *Badania logiczne – Prolegomena do czystej logiki* – poświęcony był polemice z uzasadnieniami „starymi”: z jednej strony – i w głównej mierze – z dominującym u schyłku XIX wieku, bynajmniej nie tylko w filozofii niemieckiej, psychologizmem, próbującym „wyjaśnić” zasady logiki poprzez odwołanie się do ich empirycznych podstaw w ludzkiej psychice, z drugiej – z idealizmem, który starał się bronić tradycyjnego pojmowania tej dyscypliny, upatrując jej istotę w normatywnym charakterze twierdzeń logicznych. Husserl w przekonującej argumentacji wykazał, że oba te stanowiska nie dadzą się utrzymać. Nie negując doniosłości praktycznej metodologii, „umiejętności” poznania naukowego, zauważył, że dyscyplina ta, jeśli ma być uprawiana na poziomie naukowym, musi, tak jak każda dyscyplina normatywna, opierać się na jednej bądź wielu dyscyplinach teoretycznych, do których jedynie dołącza konstytuującą ją „wartość podstawową”<sup>6</sup>. A zatem ten argument przeciwników psychologizmu nie rozstrzyga sporu, lecz tylko go przesuwa, kierując zarazem na fałszywe tory. Istotne pytanie dotyczy tej logiki, która stanowi teoretyczny fundament metodologii.

Polemikę z psychologistyczną interpretacją takiej logiki Husserl przeprowadza w czterech krokach<sup>7</sup>. I tak, po pierwsze, stanowisko psychologistyczne, jeśli przemyśleć je do końca, pociąga za sobą konsekwencje, na które nawet większości jego zwolenników trudno przystać. Psycholo-

<sup>5</sup> *BL I A/B VII. Badania logiczne* cytuję jako *BL* wg wydania Warszawa 2000 (tom II/I oraz II/II) i Warszawa 2006 (tom I), przeł. J. Sidorek, podając tom i strony pierwszego (A) bądź drugiego (B) wydania niemieckiego umieszczone w polskim przekładzie na marginesach.

<sup>6</sup> Opierał się przy tym na oryginalnej koncepcji sądów normatywnych czy szerzej – sądów wartościujących – zgodnie z którą sądy takie zawsze dadzą się rozłożyć na sądy opisowe („teoretyczne”) dotyczące warunków współwystępowania różnych cech przedmiotów oraz właściwe stwierdzenia wartościujące, mające swe źródło w określonej „postawie aksjologicznej” (*Werthaltung*). Sądy normatywne typu „A powinno być B” są przy tym przekładalne na sądy wartościujące typu „Tylko takie A, które jest B, jest dobrym A”, co z kolei można zapisać: „Tylko takie A, które jest B, posiada własność C”. To ostatnie twierdzenie ma już charakter czysto teoretyczny, element wartościujący zawarty jest dopiero w treści C, która w ramach danej postawy aksjologicznej rozstrzyga o tym, co w określonej dyscyplinie uznane zostaje za „dobre”. Por. *BL I, A* 40 n.

<sup>7</sup> Szczegółowy wykład argumentacji Husserla (oraz jej krytykę) daje B. Chwedeńczuk w *Edmund Husserl i podstawy logiki*, [w:] B. Skarga (red.), *U progu współczesności*, Wrocław 1978, s. 223 n. Por. też K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 7 nn. Porównanie z tradycją anglosaską daje D. Willard, *The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out*, [w:] J. N. Mohanty (Ed.), *Reading on Edmund Husserl's 'Logical Investigations'*, The Hague 1977, s. 43 n.

gia – obojętne, jak się ją zdefiniuje – jest empiryczną nauką o faktach. Jej twierdzenia są indukcyjnymi uogólnieniami doświadczenia. Dlatego też ani nie są one ściśle – ich ważność zawsze ograniczona jest takimi czy innymi „okolicznościami”, których nie sposób bliżej określić i w pełni skatalogować – ani też nie mają charakteru praw – nie są pewne, lecz tak jak każde inne „prawo przyrody” jedynie mniej lub bardziej prawdopodobne. To wszystko z konieczności musi przenosić się również na twierdzenia uzasadnione w oparciu o właściwe twierdzenia psychologii. Kto zatem utrzymuje, że reguły logiki są wywodliwe z psychologii, ten musi także przystać na następujące konsekwencje:

a) Nieściśle przesłanki mogą uzasadniać tylko nieściśle wnioski. A zatem reguły logiki również nie są ściśle.

b) Prawdopodobne przesłanki mogą uzasadniać tylko prawdopodobne wnioski. A zatem reguły logiki również obowiązują tylko z pewnym prawdopodobieństwem.

c) Przesłanki o treści empirycznej mogą uzasadniać tylko wnioski także w taką treść wyposażone. A zatem reguły logiki również posiadają treść empiryczną.

Tak więc, gdyby stanowisko psychologizmu było słuszne, twierdzenia logiki należałoby uznać za nieściśle („mętne”<sup>8</sup>), jedynie prawdopodobne i posiadające treść empiryczną. Wszystko to jednak kłóci się z tym, co sami logicy – również i ci psychologistycznie nastawieni – sądzą na temat swej nauki. Logika wszak powszechnie uchodzi za dyscyplinę formułującą twierdzenia ściśle, pewne i pozbawione treści empirycznej. Albo więc trzeba odrzucić psychologizm, albo przystać na jego konsekwencje i zmienić pogląd na istotę logiki.

Po drugie – twierdzi Husserl, zwracając się teraz przeciw tym, którzy nie cofają się przed akceptacją wyłuszczonych wyżej konsekwencji – psychologizm jest stanowiskiem nie tylko fałszywym – jego konsekwencje są wszak nie do zaakceptowania dla większości uczonych parających się logiką – lecz także niedorzecznym. Przez tę niedorzeczność rozumie przy tym taką, która „sama siebie uchyla”, gdyż *implicite* bądź *explicite* przeczy własnym przesłankom. Jest to więc teza, która nie tylko nie jest, ale także nie może być prawdziwa. Otóż konsekwentny psychologizm jest skrajnym empiryzmem. Ten zaś „uchyla [...]” możliwość rozumnego uprawomocnienia poznania pośredniego, a tym samym uchyla swą własną możliwość jako naukowo uzasadnionej

<sup>8</sup> Terminem „mętny” (*vage*) Husserl posługuje się jako dokładnym antonimem terminu „ściśły” (*exakt*) i – jak *explicite* zastrzega – nie nadaje mu sensu wartościującego; por. *BL A I*, s. 61.

teorii<sup>9</sup>. Empirysta wprawdzie wprost nie przeczy możliwości uzasadnienia poznania pośredniego. Przeciwnie – buduje przecież logikę, która również w jego przekonaniu nie jest niczym innym niż zbiorem reguł uzasadniania takich poznań. Reguły te jednak same mają opierać się na doświadczeniu, winny z doświadczenia być wywiedzione. Ale – zapytuje teraz Husserl – na mocy jakich z kolei reguł ma się to odbyć? Empirystyście w tym miejscu pozostaje do wyboru tylko błędne koło w uzasadnianiu bądź regres w nieskończoność. Ponieważ obie te możliwości są niedorzeczne, trzeba się zgodzić, że reguł uzasadniania nie można uzasadnić, odwołując się do danych empirycznych, pozalogicznych. Gdyby uzasadnienie empiryczne było jedynym możliwym, wówczas logika byłaby niemożliwa, a tym samym niemożliwe byłoby żadne uzasadnianie. Naczelna teza empiryzmu – reguły logiki można wywieść z doświadczenia – prowadzi do własnego zaprzeczenia, empiryzm zatem – jako teoria poznania – jest niedorzeczny. Na marginesie warto zauważyć – uprzedzając dalsze rozważania – że niedorzeczność empiryzmu nie jest niedorzecznością „pospolitą”, materialną, lecz ma charakter logiczny. Twierdzenie jest „logicznie niedorzeczne”, kiedy w swej treści „przeczy temu, czego w sposób ogólny wymagają przynależące doń k a t e g o r i e znaczeniowe, co ogólnie ugruntowane jest w ich ogólnym znaczeniu”<sup>10</sup>. Empirysta, próbując wywieść zasady logiczne z faktów, popada w konflikt z ogólnym sensem pojęć „fakt” i „zasada logiczna” albo – uogólniając – „prawda ugruntowana jedynie w treści pojęć” i „prawda o bycie indywidualnym”.

W ten sposób dochodzimy do kroku trzeciego: psychologizm jest stanowiskiem nie tylko fałszywym i niedorzecznym, ale także sceptycznym. Zarzut sceptycyzmu, twierdzi Husserl, jest najcięższym zarzutem, jaki można postawić jakiejś teorii, oznacza on bowiem, że teoria ta – zgodnie ze ścisłym pojęciem sceptycyzmu – w swych tezach *explicite* bądź *implicite* przeczy nie tylko sobie samej, ale także „oczywistym warunkom możliwości teorii w ogóle”<sup>11</sup>, a tym samym unieważnia wszelki wysiłek teoretyczny. Można więc powiedzieć, że zarzut sceptycyzmu tak się ma do zarzutu niedorzeczności, jak ten ostatni do zarzutu prostej fałszywości materialnej: teoria sceptyczna nie tylko nie jest i nie może być prawdziwa, ale także prawdziwą jej być nie wolno pod rygorem utrzymania możliwości jakiegokolwiek teo-

<sup>9</sup> *BL A I*, 84.

<sup>10</sup> *BL A I*, 123.

<sup>11</sup> *BL A I*, 110. Co do gradacji fałszu, niedorzeczności i sceptycyzmu por. *BL A I*, 112: „Odróżniamy tedy [...] teorie fałszywe, absurdalne, logicznie i noetycznie absurdalne oraz s c e p t y c z n e; tą ostatnią nazwą obejmujemy wszelkie teorie, których tezy głoszą bądź *explicite*, bądź *implicite*, że logiczne i noetyczne warunki możliwości teorii w ogóle są fałszywe”.

retyzowania; jeśli teoria niedorzeczna sama siebie eliminuje z dyskursu, to teoria sceptyczna próbuje wyeliminować wszelki dyskurs.

Dla uniknięcia nieporozumień warto w tym miejscu zauważyć, że Husserl, pisząc o sceptycyzmie epistemologicznym, pierwotnie nie ma na myśli takiego czy innego historycznie znanego stanowiska, lecz dość swobodnie konstruuje tę kategorię jako graniczny warunek możliwości wszelkiej teorii. Dopiero w dalszej kolejności będzie starał się pokazać, że stanowiska, z którymi polemizuje, są takim właśnie sceptycyzmem. Ponadto wypada zauważyć, że sceptycyzm epistemologiczny w rozumieniu Husserla jest czym innym niż sceptycyzm metafizyczny, głoszący niemożliwość poznania pewnych obszarów bytu, bądź też ograniczający możliwość poznania do jakichś określonych obszarów, np. tylko „bytu psychicznego”. Ten ostatni jest stanowiskiem w pełni uprawnionym (co nie znaczy, że słusznym), jakkolwiek z drugiej strony ekwiwocacje obciążające takie terminy jak „obiektywny” czy „subiektywny” łatwo mogą prowadzić do pomieszania tych dwóch typów sceptycyzmu; w tym sensie sceptycyzm metafizyczny może „sugerować” sceptycyzm epistemologiczny<sup>12</sup>.

Omówiony wyżej (w kroku drugim) argument miał pokazać, że zarzut logicznej niedorzeczności jest prawomocny wobec empirystycznych konsekwencji psychologizmu, a tym samym, że psychologizm może prowadzić do sceptycyzmu. Ale charakter sceptyczny mają również tezy głoszone przez psychologistów *explicite*. Otóż psychologizm, usiłujący wywieść prawa logiki z faktów ludzkiego myślenia, relatywizuje te prawa do ludzkiej konstytucji psychofizycznej<sup>13</sup>. Stanowisko takie, przez Husserla zwane

<sup>12</sup> Por. *BL* A I, 113 n.

<sup>13</sup> Niekiedy wysuwa się wobec zreferowanej niżej argumentacji Husserla zarzut, że brak w niej wyraźnego odróżnienia sceptycyzmu od relatywizmu. Zarzut ten – jak się wydaje – wypływa z nieporozumienia. Strategia Husserla polega tu bowiem na tym, że najpierw konstruuje on „graniczne” pojęcie sceptycyzmu, następnie zaś stara się pokazać, że poglądy *de facto* głoszone przez współczesnych mu relatywistów z konieczności muszą prowadzić do takiego właśnie „niemożliwego” stanowiska. Rzecz jasna, konkluzywność tej argumentacji można próbować podważać, trudno jednak postępowanie takie nazywać „mieszaniem stanowisk”. Por. w tej sprawie A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*, Wrocław 1997, s. 37 nn. Na marginesie warto może zwrócić uwagę na jeszcze jedno nieporozumienie. Przywołany autor nie kryje zdziwienia (tamże, s. 41), że Husserl, krytykując relatywizm, odwołuje się do „bezpośrednio naocznej formy istnienia”, tj. „oczywistości ‘sposprzeżenia wewnętrznego’ w uprawnionym [...] sensie” (*BL*, A I, 121), a więc – jak sądzi – powołuje się na tę samą okoliczność, która Protagorasowi posłużyła jako argument na rzecz relatywizmu: „Człowiek uznający wiatr za zimny nie myli się, ponieważ odczuwa go jako zimny i wcale nie jest w błędzie, nawet jeśli drugi człowiek uznaje wiatr za ciepły i może przekonywać, że on ma rację: jemu jest po prostu zimno. Dla każdego z tych ludzi to, co jest im naocznie dane, jest absolutnie prawdziwe. [...] Jest rzeczą zupełnie niezrozumiałą, w jaki sposób Husserl chciałby używać tych sa-

antropologizmem, przynajmniej hipotetycznie dopuszcza możliwość istnienia innych istot, inaczej ukonstytuowanych, których myślenie musiałoby podlegać innym prawom. Sądy prawdziwe dla ludzi mogłyby być dla takich istot sądami fałszywymi i na odwrót. To jednak według Husserla kłóci się z samym sensem prawdziwości: sąd o tej samej treści nie może być zarazem prawdziwy i fałszywy. Albo prawda jest prawdą absolutną, ważną zawsze i wszędzie – „obojętne czy uchwytną ją w swych sądach ludzie czy nie ludzie, aniołowie czy bogowie”<sup>14</sup> – albo też w ogóle nie jest prawdą.

Konsekwentnemu relatywiście argument ten może się wydać pustą deklaracją. Założony jest tu przecież absolutny sens prawdy i równie absolutne obowiązywanie zasady sprzeczności, a przecież to właśnie chciałby on podać w wątpliwość. Nasze pojęcia prawdy i fałszu – twierdzi relatywista – czerpią cały swój sens z naszej konstytucji psychofizycznej. Jeżeli zmieni się ta konstytucja, zmieni się również sens tych pojęć: prawda „dla nas” nie jest tym samym co „prawda” istot inaczej myślących. Twierdzenie „dla nas” prawdziwe może być dla tych istot „fałszywe”, ale nie będzie ono przez to fałszywe w naszym sensie. To tylko „nasza” prawda wyklucza się z „naszym” fałszem, z fałszem „dla kogoś innego” nie sposób jej porównać.

Całe to rozumowanie jednak – odpowiada Husserl – opiera się na ekwiwokacji. Cóż to bowiem znaczy, że dla kogoś innego prawda i fałsz mogą mieć „inny sens”? Jeżeli zmienimy sens słów „prawda” i „fałsz”, wówczas po prostu przestaniemy mieć do czynienia z prawdą i fałszem. Gdyby istniały istoty, które by przez słowo „zdanie” rozumiały „drzewo”, to rzeczywiście nie mogłyby one uznać naszego sformułowania zasady sprzeczności. Ale nie znaczy to przecież, by ta zasada nie miała ich obowiązywać. Nasz ewentualny spór z tymi istotami byłby tylko sporem o słowa. Błąd relatywisty polega na tym – sądzi Husserl – że dopuszcza on wiele znaczeń słowa „prawda”, a jednocześnie ma na myśli tę prawdę, o której jest mowa w logice.

mych argumentów, które Protagorasowi pozwoliły sformułować relatywizm, w celu obalenia relatywistycznego ‘subiektywizmu’”. Niewątpliwie o zrozumienie byłoby znacznie łatwiej, gdyby zadać sobie nieco trudu i przeczytać choćby zdanie (albo i dwa) następujące w tekście Husserla bezpośrednio po przytoczonym wyżej urywku: „Oczywistości sądów opartych na naoczności słusznie przeczy się wtedy, gdy intencjonalnie wykraczają one poza zawartość faktycznej świadomości. Rzeczywiście oczywiste są jednak wtedy, gdy ich intencja kieruje się ku samej tej świadomości, i w niej, takiej, jaką ona jest, znajduje swe wypełnienie” (A I, 122). Od odczuwania zimna do uznania wiatru za zimny wiedzie dość daleka droga, a w każdym razie w opinii Husserla jest ona znacznie dłuższa i bardziej problematyczna, niż to się mogło Protagorasowi wydawać. Przywoływanie w tym kontekście ogólnikowych uwag Kofakowskiego o rzekomym odrealnieniu świata w badaniach konstytutywnych nie wnosi nic do rzeczy.

<sup>14</sup> *BL* A I, 118.

Nie jest to zresztą jedyny błąd antropologizmu. Nasza konstytucja psychofizyczna jest pewnym faktem. Na podstawie faktów można wnioskować tylko o innych faktach. Gdyby zatem chcieć oprzeć prawdę na tej konstytucji, trzeba by i ją uznać za pewien fakt. A to – jak pokazała polemika z empiryzmem – jest logicznie niedorzeczne.

Dalej, gdyby uznać tezę antropologizmu głoszącą, że jedynym źródłem prawdy jest konstytucja psychofizyczna, wówczas poprawne byłoby wnioskowanie: gdyby nie istniała żadna konstytucja, to również nie istniałaby żadna prawda. Zdanie „nie istnieje prawda” jest równoważne zdaniu „jest prawdą, że nie istnieje prawda” i jest w sposób oczywisty logicznie niedorzeczne. Ale przesłanka tego wniosku jest twierdzeniem o faktach. Z takiego twierdzenia można wyciągać wnioski prawdziwe bądź fałszywe, ale nie niedorzeczne. Źródłem niedorzeczności musi więc być założenie całego wnioskowania – relatywistyczna teza antropologizmu.

Paradoksy okazujące sceptyczne konsekwencje relatywizmu można mnożyć w nieskończoność. Załóżmy, że istnieje psychika tak osobliwie ukonstytuowana, że „prawdziwe” jest dla niej twierdzenie głoszące jej własne nieistnienie. Czy „naprawdę” istniałaby ona, czy też nie? A gdyby poza nią nie istniała żadna inna psychika, „dla” której mogłaby ona istnieć? A teraz, jak to właściwie jest z naszym własnym istnieniem? Zależność prawdy od konstytucji psychofizycznej jest tożsama z zależnością bytu od tej konstytucji: „jest” przeciwieństwo tylko to, co jest „naprawdę”. A zatem, przyczyną naszego istnienia jest to, że posiadamy taką właśnie, a nie inną psychikę, i że – wyposażeni w tę psychikę – istniejemy. Nasza psychika okazuje się tutaj *causa sui*. Jest przyczyną istnienia nie tylko nas samych, ale także i świata. Tylko co wówczas może znaczyć twierdzenie, że istniejemy realnie, że nasza psychika „należy” do przyrody, do świata?

Wszystkie przedstawione wyżej argumenty Husserl kieruje *explicite* przeciw tej szczególnej postaci relatywizmu, jaką jest antropologizm. Historycznie rzecz biorąc, był to przede wszystkim pogląd tych wczesnych neokantystów, którzy w mniejszym bądź większym stopniu próbowali naturalizować kantowski transcendentalizm. Skądinąd trzeba przyznać, że w czasie pisania *Badań logicznych* był to dla Husserla jedyny dostępny sposób odczytania *Krytyki czystego rozumu*<sup>15</sup>. Jednakże argumentacja antyrelatywistyczna w zamierzeniu jej autora ma charakter znacznie bardziej uniwersalny. Za relatywistyczną – twierdzi Husserl – należy uznać każdą doktrynę wywodzącą zasady logiczne z faktów. Fakty są takie, jakie są,

<sup>15</sup> Co do ewolucji sposobu, w jaki Husserl interpretował transcendentalizm Kanta, por. I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag 1964, *passim*, zwłaszcza s. 1–50.



równie dobrze mogłyby być inne albo mogłyby ich nie być. Gdyby obojętowanie zasad logiki miało zależeć od jakichkolwiek faktów, wówczas zasady te byłyby wobec nich relatywne i byłyby czymś równie przypadkowym, jak uzasadniające je fakty. Jednakże przez prawa logiki Husserl chce rozumieć te i tylko te prawa, które w sposób czysty ugruntowane są w sensie podstawowych pojęć konstytuujących naukę jako taką. „Praw tego rodzaju – pisze – nie może naruszyć żadne twierdzenie, żadne uzasadnienie ani teoria; nie tylko dlatego, że w przeciwnym wypadku byłyby one fałszywe [...] lecz dlatego, że wtedy byłyby same w sobie niedorzeczne”<sup>16</sup>. Twierdzenie, którego treść przeczyłaby czemuś, co wynika z samego pojęcia prawdy, musiałyby samo siebie uchylić, gdyż twierdzić coś, to przecież głosić, że „naprawdę” jest tak a tak. Podobnie musiałyby samo siebie uchylić uzasadnienie w swej treści negujące coś, co wynika z sensu stosunku racji i następstwa, gdyż uzasadniać to nic innego jak orzekać, że zachodzi taki właśnie stosunek racji i następstwa. Tak więc wszelki relatywizm we wskazanym wyżej sensie jest logicznie niedorzeczny i w konsekwencji musi być uznany za stanowisko sceptyczne.

Dotychczasowy tok dyskusji pokazał, że psychologizm, zarówno w swych konsekwencjach, jak i twierdzeniach głoszonych otwarcie, jest stanowiskiem niemożliwym do utrzymania. Ale by zadać mu decydujący cios, trzeba poddać krytyce również przesłanki, na których się opiera. Wiemy już, że psychologizm nie ma, nie może i nie ma prawa mieć racji, nie wiemy jeszcze – dlaczego. Stąd ostatni, czwarty krok argumentacji Husserla, mający na celu obnażenie „przesądów psychologizacyjnych”.

Pierwszy z nich głosi, że skoro prawa logiki regulują przebieg procesów psychicznych, to muszą mieć swą podstawę w psychologii poznania<sup>17</sup>. Przesąd ten jest o tyle niebezpieczny, że jego przesłankę wraz z psychologistami podzielają niekiedy także ich idealistyczni przeciwnicy. Jednakże prawa logiki, „rozpatrywane w sobie i dla siebie”, niczego nie regulują, co najwyżej można, poprzez odpowiednie przekształcenie, nadać im postać stosownych przepisów. Ale podobnie można też przekształcić inne twierdzenia teoretyczne, np. twierdzenia arytmetyki, w przepisy liczenia. A przecież nikt nie będzie obstawał przy psychologicznym ufundowaniu matematyki. Ponadto, jak o tym już była mowa, twierdzenia logiki – logiki „czystej”, która dostarcza podstaw przepisom metodologicznym – muszą być twierdzeniami ugruntowanymi „jedynie w treści (sensie) tych pojęć, które konstytuują ideę nauki jako obiektywnej jedności” i jako takie „nie mogą należeć do domeny

<sup>16</sup> *BL A I*, 122.

<sup>17</sup> Por. *BL A I*, 154.

jakiegokolwiek nauki szczegółowej”, a zwłaszcza „swej idealnej ojczyzny nie mogą mieć w naukach o *matter of fact*, a więc także w psychologii”<sup>18</sup>.

Drugi przesąd<sup>19</sup> dotyczy faktycznej treści twierdzeń logicznych: mówi się w nich o przedstawieniach i sądach, wnioskach i dowodach *etc.*, a wszystko to są zjawiska psychiczne. Choć takie przeświadczenie może mieć pozór oczywistości, musi – jak pisze Husserl – być błędne ze względu na swoje konsekwencje. By obnażyć jego iluzoryczność, wystarczy wskazać – jak w przypadku pierwszego przesądu – na pokrewieństwo „doktryn logicznych i arytmetycznych”, w których nb. także można mówić o pewnych „czynnościach psychicznych”, jak liczenie, tworzenie zbiorów itp. A przecież mimo to nikt nie interpretuje matematyki jako nauki o zjawiskach psychicznych. W istocie przesąd ten oparty jest na „ekwiwokacyjnym charakterze” terminów logicznych: słowa takie jak „przedstawienie”, „sąd”, „wnioskowanie” z jednej strony oznaczają pewne akty psychiczne, a z drugiej – treść tych aktów. Ową treść można przy tym rozumieć już to jako realną zawartość aktu, już to jako treść „idealną”: identycznie to samo znaczenie zachowujące swą tożsamość w wielości „realizujących” je aktów<sup>20</sup>. Twierdzenia logiki dotyczą tylko takich tworów znaczeniowych, a więc np. nie aktów sądenia i indywidualnie zróżnicowanych zawartości tych aktów, ale zdań w sensie logicznym, nie aktów wnioskowania i ich treści, ale logicznych wniosków *etc.* Jednakże psychologizyczna filozofia logiki nie dostrzega tej ekwiwokacji i tym samym zacierą różnicę między „subiektywnie-antropologiczną jednością poznania a obiektywnie-idealną jednością treści poznania”<sup>21</sup>.

Trzeci przesąd dotyczy związku prawdziwości z oczywistością, przy czym przez tę ostatnią rozumie się pewien „charakter psychiczny (zwykle nazywany poczuciem), który, dołączając się do sądu, poręcza jego prawdziwość”<sup>22</sup>; prawa logiki, zdaniem psychologów, mają opisywać warunki,

<sup>18</sup> *BLA I*, 160.

<sup>19</sup> Por. *BLA I*, 167 n.

<sup>20</sup> Swoją koncepcję znaczeń jako idealnych *species* realnych aktów znaczących Husserl przedstawił w I *Badaniu* tomu II. Później przyznawał, że kluczowe znaczenie przy jej opracowaniu miała dla niego dokonana przez Lotzego interpretacja platońskiej teorii idei. Warto może dodać, że pierwszy – o ile mi wiadomo – systematyczny zarys tej koncepcji, jak również powtórzone potem w *Badaniach* ujęcie stosunków zachodzących między porządkiem realnym a idealnym można odnaleźć już w nieopublikowanej za życia polemice z książką K. Twardowskiego *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung* (por. polski przekład I. Dąbmskiej *O treści i przedmiocie przedstawień* w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 3–91). Por. w związku z tym mój wstęp do polskiego przekładu I tomu *Badania logicznych*, s. XX i n.

<sup>21</sup> *BLA I*, 174.

<sup>22</sup> *BLA I*, 180.

w jakich owo poczucie występuje bądź nie występuje. Husserl do pewnego stopnia zgadza się z tezą psychologistów, jednakże – twierdzi – po pierwsze, same prawa logiczne nic nie mówią o oczywistości i jej warunkach, a jedynie mogą uzasadniać odnośne twierdzenia, po drugie, nie chodzi wówczas o realne, lecz o idealne warunki oczywistości, po trzecie zaś jedyny sens oczywistości, jaki tu może wchodzić w grę, to nie tak czy inaczej uwarunkowane „poczucie”, lecz uświadomienie sobie pełnej zgodności sądu ze stwierdzanym w nim stanem rzeczy. W istocie zatem przesąd ten opiera się, tak jak i poprzednie, na pomieszaniu ze sobą dziedziny realnej i idealnej. Właśnie to pomieszanie – *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>23</sup> – należy uznać za ostateczne źródło błędów psychologistycznych.

Podsumowując, argumentację Husserla przeciw psychologizmowi można ująć w następujących punktach:

1. Psychologizm z konieczności prowadzi do empiryzmu.
2. Empiryzm jako teoria poznania jest stanowiskiem niedorzecznym, gdyż sam siebie unieważnia.
3. Psychologizm relatywizuje poznanie do ludzkiej konstytucji psychofizycznej, taki relatywizm zaś jest sceptycyzmem.
4. Podstawowe przesłanki psychologizmu są złudzeniami i cały pozór oczywistości czerpią z niedostrzeganych ekwiwokacji.

W toku polemiki Husserl zarazem ustalił, że logika – wbrew twierdzeniom psychologistów – jest nauką teoretyczną, a nie praktyczną, że jest niezależna od innych nauk (w szczególności od psychologii), tzn., że nie zakłada i nie może zakładać ich twierdzeń, oraz że jest nauką aprioryczną, a nie empiryczną. Przedmioty, do których odnoszą się twierdzenia logiki, to nie realne zjawiska psychiczne czy ich treści, lecz idealne twory znaczeniowe.

Własny pogląd na ideę takiej logiki i otwierające się przed nią zadania Husserl przedstawił w ostatnim rozdziale *Prolegomenów*. Nie tutaj miejsce na szczegółowe roztrząsanie tego poglądu; zamiast tego warto może jeszcze raz przyjrzeć się polemice z psychologizmem – tym razem pod kątem rozproszonych w tej książce uwag dotyczących pozytywnego określenia stosunku „bytu realnego” do „bytu idealnego”, a więc „zjawisk psychicznych” do sfery logicznej. Husserl bowiem – inaczej niż np. w jego czasach Frege<sup>24</sup> – bynajmniej nie chce zrywać wszelkich więzi między psychologią a logiką. Psychologizm – twierdzi – jest błędem, ale przecież jest to błąd nieprzypadkowy. Obie sfery muszą być ze sobą jakoś powiązane, skoro leżące u podstaw

<sup>23</sup> *BLA* I, 145.

<sup>24</sup> O dyskusji, jaka swego czasu toczyła się na temat pierwszeństwa Husserla bądź Fregego w obaleniu psychologizmu i domniemanej zależności tego pierwszego od drugiego, pisałem w moim wstępie do polskiego przekładu *Prolegomenów*, por. s. XVII.

psychologizmu „przesady”, mimo że niesłuszne, noszą pozór oczywistości. W sporze o psychologizm „ostateczne rozjaśnienie zależy od prawidłowego rozpoznania najbardziej fundamentalnej różnicy teoriopoznawczej, mianowicie różnicy między tym, co realne, a tym, co idealne”<sup>25</sup>. Otóż aby różnicę tę w pełni uchwycić, należy jasno zrozumieć, „czym jest to, co idealne, samo w sobie i w swym stosunku do tego, co realne, jak to, co idealne, może się odnosić do czegoś realnego, jak może się w nim zawierać i w ten sposób być poznawane”<sup>26</sup>. W szczególności idzie tu o dwie sprawy: po pierwsze, jak to jest możliwe, że prawa logiki, nie tracąc niczego ze swego idealnego charakteru, mogą jednak pełnić funkcję normowania konkretnych aktów myślowych, są wręcz do tego – jak przyznaje Husserl – „w naturalny sposób powołane”<sup>27</sup>, „predestynowane”<sup>28</sup>. A po drugie – jak to jest możliwe, że w owych aktach myślowych prawa te – znowu nie tracąc swego idealnego charakteru – są uchwytywane, stają się ich nie tylko idealną, ale w pewnym sensie także realną „treścią”. Odpowiedź na oba te pytania będzie stanowiła właściwą treść II tomu *Badai*, zwłaszcza *Badania I, V i VI*, już w polemicznej argumentacji *Prolegomenów* można jednak doszukać się, przynajmniej w postaci załączkowej, pewnych istotnych elementów rozwijanych tam teorii<sup>29</sup>.

Dla Husserla w *Prolegomenach* podstawowym wyróżnikiem idealności jakiegoś obiektu jest zachowanie ścisłej tożsamości w wielości jego „realizacji”. Identycznie to samo zdanie może być wielokrotnie pomyślane czy wypowiedziane i za każdym razem – we wszystkich tych pomyśleniach czy wypowiedzeniach – zachowuje identycznie ten sam sens. Mamy wówczas wiele aktów myślenia albo mówienia – pod pewnym, skądinąd wyróżnionym względem<sup>30</sup> „takich samych”, ale nie tożsamych – i jedno zdanie, jeden „twór znaczeniowy”. Stąd pomysł, sformułowany w toku krytyki drugiego ze wskazanych wyżej „przesądów”, by potraktować je jako „arystotelesowski gatunek” i przeciwstawić „empirycznej klasie” jego realizacji<sup>31</sup>. W innym miejscu Husserl, polemizując z antropologizmem

<sup>25</sup> *BLA I*, 188.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *BLA I*, 157.

<sup>28</sup> *BLA I*, 159.

<sup>29</sup> Por. nader klarowne przedstawienie tej kwestii przez R. Berneta w Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, s. 35 n. Zdaniem tego autora jest to dobitnym dowodem systematycznej ciągłości obu części *Badai*, nie zawsze wyraźnie dostrzeganej przez czytelników.

<sup>30</sup> Później, w *Badaniu V*, Husserl będzie w tym kontekście mówił o istocie znaczeniowej resp. intencjonalnej aktu. Pod wieloma innymi względami owe przeżycia mogą się od siebie bardzo różnić.

<sup>31</sup> Por. *BLA I*, 177.

Sigwarta, pisze o „ponadczasowej prawdzie”, która jest „uświadamiana i w ten sposób uchwytywana, przeżywana” w konkretnych przebiegach myślowych, jakkolwiek wówczas jest „przeżyciem [...] w całkowicie zmienionym sensie”<sup>32</sup>. Stosunek zachodzący między prawdą jako idealną treścią przeżycia a jego treścią realną przyrównuje następnie do tego, jaki zachodzi między „czerwienią w ogóle” a „czymś czerwonym”. Owo „coś czerwonego”, konkretny indywidualny przedmiot wraz ze wszystkimi swymi niesamodzielnymi częściami istnieje realnie, a więc ma określone miejsce w czasie i w przestrzeni, „gdzieś” i „kiedyś” się zaczyna i kończy. Jednakże czerwień – ta sama czerwień – może występować w wielu przedmiotach, w różnych miejscach i w różnych czasach, a zatem „wobec niej mówienie o powstawaniu i przemijaniu jest niedorzeczne”<sup>33</sup>. Jeżeli w przedmiocie – „w psychologicznej analizie” – potrafimy wyodrębnić moment czerwieni jako jego niesamodzielną część, to nie jest to jeszcze „czerwień *in specie*” ani nawet jej uszczegółowienie, taki a taki odcień czerwieni, lecz jej indywidualny „jednostkowy przypadek”, będący „realizacją” czerwieni jako pewnej „jedności idealnej”. I tak samo – kontynuuje Husserl – jak różnią się od siebie przedmioty ogólne od indywidualnych, tak też różnią się akty, w których są one uchwytywane. Patrząc na ten sam czerwony przedmiot, możemy kierować się albo ku czerwieni jako pewnemu indywidualnemu rysowi spostrzeganego obiektu, albo też ku temu, co w przedmiocie, a ściśle rzecz biorąc, w owym indywidualnym rysie, zostało ujednostkowane, ku czerwieni *in specie*, ku pewnej idei. W obu przypadkach nie tylko mamy na myśli, ale także widzimy co innego<sup>34</sup>. Jeśli zaś zestawimy ze sobą wiele takich aktów uchwytywania idei, aktów ideacji, wówczas zyskujemy „oczywiste poznanie identyczności tych idealnych jedności domniemywanych w poszczególnych aktach”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *BLA* I, 128.

<sup>33</sup> *BLA* I, 129, por. też *A* I, 101. Najbardziej znanym (i najczęściej chyba cytowanym) miejscem, w którym Husserl posługuje się tą analogią, jest *Badanie I* (*A* II, 101), gdzie w sposób systematyczny rozwija swą teorię znaczeń jako *species* znaczących aktów, jednakże porównanie to wielokrotnie pojawia się już w *Prolegomenach*.

<sup>34</sup> Dlatego też później, na gruncie właściwych badań fenomenologicznych, Husserl będzie mógł precyzyjnie określić realność i idealność, odwołując się już tylko do możliwych sposobów dania.

<sup>35</sup> *BLA* I 129. Skądinąd przykład ten zarazem dobitnie pokazuje, że czerwieni *in specie* nie sposób zobaczyć inaczej, niż oglądając jej jednostkowy przypadek *in concreto* – to, co ogólne, dane może być tylko na gruncie tego, co jednostkowe, gatunek „zobaczyć” można tylko, zwracając się ku realizującemu go „przypadkowi”. Dlatego właśnie później, w *Badaniu VI*, Husserl powie, że „naoczność nadzmysłowa” musi opierać się na zmysłowości. Szerzej piszę o tym we wspomnianym wyżej wstępie do polskiego przekładu II tomu *Badań*.

Tak więc realną treść przeżycia Husserl traktuje jako jednostkowy przypadek treści idealnej. W ten sposób znaczące przeżycie może być „realizacją” idealnego znaczenia, prawdziwa myśl – „realizacją” jakiejś prawdy. Nie tracąc swej indywidualności i realności, stają się zarazem nośnikami czegoś ponadindywidualnego i idealnego. Na tym właśnie polega ów „całkowicie zmieniony sens”, w jakim idealna „prawda” może stać się realnym „przeżyciem” i w nim zostać „uchwycona”. Ale podobnie jak w przypadku „czerwieni *in specie*”, czym innym jest obserwowanie własnych przeżyć, a czym innym chwywanie przeżywanych w ten sposób „prawd”. Te pierwsze dane są nam w prostej refleksji, te drugie zakładają już akty ideacji. Nie ulega przy tym wątpliwości, że „prawdy” mogą być nam dane tylko w przeżyciach. Jednakże nasze przeżycia mają charakter płynny, myśląc, możemy być mniej albo bardziej skupieni, nie zawsze udaje nam się osiągnąć ideał myślenia jasnego i wyraźnego. Lecz – pisze Husserl, znów polemizując z Sigwartem – „tak jak przepływ empirycznych treści barwnych i niedoskonałość jakościowej identyfikacji w niczym nie naruszają różnic barw jako jakościowych *species*, tak jak każda *species* jest czymś idealnie identycznym wobec mnogości możliwych przypadków jednostkowych (które same nie są barwami, lecz właśnie przypadkami jednej barwy), tak też odnosi się to do idealnych znaczeń bądź pojęć w ich relacji do przedstawień pojęciowych, których są ‘treściami’. Zdolność dokonywania ideacji i uchwytywania tego, co ogólne, w tym, co jednostkowe, pojęcia w empirycznym przedstawieniu oraz zapewnienia sobie identyczności intencji pojęciowej w ponownym przedstawieniu, jest założeniem możliwości poznania, myślenia. I tak jak w akcie ideacji uchwytywamy jedną jednostkę pojęciową – jako jedną *species*, której jedności wobec mnogości faktycznych albo przedstawionych jako faktyczne przypadków jednostkowych możemy bronić, opierając się na wglądzie (*einsichtig vertreten*) – tak też możemy uzyskać oczywistość praw logicznych odnoszących się do tych tak czy inaczej uformowanych pojęć. [...] Gdziekolwiek spełniamy akty pojęciowego przedstawiania, tam mamy też pojęcia; przedstawienia mają swe ‘treści’, swe idealne znaczenia, które możemy abstrakcyjnie uchwycić w ideującej abstrakcji; wraz z tym wszędzie mamy również daną możliwość stosowania praw logicznych. Obowiązkiwanie tych praw jednakże jest po prostu nieograniczone, nie zależy ono od tego, czy my albo ktokolwiek inny faktycznie spełnia przedstawienia pojęciowe i czy może ustalić je ze świadomością identycznej intencji, *resp.* czy może je powtórzyć”<sup>36</sup>. Jak widać zatem, Husserl już w *Prolegomenach* nie tylko dostrzega ponadindywidualną naturę znaczeń – *explicite* będzie o tym

<sup>36</sup> *BŁA* I, 101.

pisał w *Badaniu I* – ale także posługuje się opracowaną szczegółowo dopiero w *Badaniu VI* koncepcją widzenia istoty i właśnie ona stanowi istotne zaplecze jego krytyki „przesądów” psychologistycznych.

Przytoczony wyżej fragment zarazem prowadzi do odpowiedzi na pierwsze z postawionych wyżej pytań, mianowicie o możliwość zastosowania praw logiki do faktycznego myślenia. Idealna treść przeżycia – jakaś prawda, jakies zdanie – to gatunki, *species*, które mogą się ujednostkować w treści realnej i w ten sposób się „zrealizować”, przy czym owo ujednostkowanie, realizacja jest dla nich czymś przypadkowym<sup>37</sup>, nie ma wpływu na ich istnienie. Z drugiej strony „byt i obowiązywanie tego, co ogólne, posiada także wartość idealnej możliwości”<sup>38</sup> w odniesieniu do możliwego bytu swych ujednostkowień. Konkretna czerwień, jako indywidualny rys widzianego przedmiotu, możliwa jest tylko wtedy, gdy „istnieje” odpowiadający jej gatunek, którego jest ujednostkowieniem. Podobnie konkretna treść psychiczna – uchwycenie takiej a takiej prawdy – możliwa jest tylko wtedy, gdy „istnieje”, „obowiązuje” realizująca się w niej prawda. To tłumaczy, w jaki sposób reguły dotyczące prawd mogą też normować realne akty uchwytowania owych prawd. Choć same w sobie bezpośrednio nie odnoszą się do przeżyć psychicznych, mogą przecież zostać przeformułowane tak, że opisują idealne warunki, pod którymi owe przeżycia są możliwe. Rzecz jasna, jakkolwiek „idealna niemożliwość” wyklucza możliwość realną, to przecież nie zachodzi tu zależność odwrotna, „realna niemożliwość” niczego nie przesądza o możliwości idealnej<sup>39</sup>. Dlatego też żadne badanie faktycznych uwarunkowań naszego myślenia nie może w najmniejszej mierze przyczynić się do „wyjaśnienia” czy wręcz „uzasadnienia” praw logiki i ich obowiązywania. Błąd psychologizmu nie polega zatem na tym, iż dostrzega on związek między sferą realną a idealną, ani nawet na tym, że próbuje

<sup>37</sup> Stwierdzenie, że (jednostkowy) przypadek jest czymś przypadkowym, nosi znamiona tautologii, jednakże krytykowany przez Husserla psychologizm właśnie tego nie potrafił dostrzec.

<sup>38</sup> *BLA I*, 129.

<sup>39</sup> W polemice z Erdmannem Husserl powołuje się na teorie matematyczne, których zrozumienie wymaga kilku lat intensywnych studiów. Występujące w tych teoriach twierdzenia dla kogoś, kto nigdy nie zajmował się matematyką, są po prostu niezrozumiałe, realnie nie może on ich zrozumieć, choć przecież może wszcząć odpowiednie studia. Otóż nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy pomyśleli sobie (oczywiście w sposób całkowicie pusty) twierdzenia tak skomplikowane, że ich zrozumienie wymagałoby nie kilku, ale kilkuset albo kilku tysięcy lat studiów. Twierdzenia takie – być może zrozumiałe dla istot wyższych, np. aniołów – dla nas, ludzi, nie miałyby i nie mogłyby mieć – zgodnie z prawami przyrody wyznaczającymi maksymalną długość ludzkiego życia – żadnego sensu. Mimo to nie byłyby przecież niedorzeczne, „same w sobie” wciąż pozostawałyby prawdami, tyle że dla nas realnie niedostępnymi. Por. *BLA I*, 145 n.

dotrzeć do tej drugiej wychodząc, od pierwszej, lecz raczej na tym, że miesza te sfery ze sobą i ich precyzyjnie nie odróżnia. Nie może zaś tego uczynić dopóty, dopóki nie odpowie na pytanie o sposób, w jaki są nam dostępne przedmioty idealne. Cały wysiłek podjęty przez Husserla w II tomie *Badania logicznych* da się sprowadzić do próby odpowiedzi na to pytanie.



Ostatecznym źródłem naturalistycznego relatywizmu jest według Husserla pomieszanie heterogenicznych sfer, bytu idealnego i bytu realnego. W *Badaniach logicznych* jawi się ono jako efekt ulegania niedostrzeganym ekwiwokacjom; wystarczy być dostatecznie uważnym i ostrożnym, aby móc się przed nim obronić. W istocie jednak – jak starałem się pokazać – obrona ta możliwa jest tylko pod warunkiem, że dostrzegamy dzielące je różnice. Metoda fenomenologiczna, zarysowana przez Husserla w V i VI *Badaniu*, pomyślana była przede wszystkim jako narzędzie mające te różnice udostępnić, jej prawomocność w znacznej mierze zależała jednak od ich wstępnego uznania i konsekwentnego przewyciężenia naturalistycznych „przesądów”. Ta „hermeneutyczna”, „kolista” struktura wyraźnie kłóciła się z oficjalnie głoszoną zasadą bezzałożeniowości. Dlatego też Husserl już wkrótce po opublikowaniu *Badania logicznych* zdał sobie sprawę z konieczności znacznie bardziej fundamentalnej refleksji nad źródłami sceptycyzmu<sup>40</sup>. W wygłoszonych w roku 1907 *Pięciu wykładach*<sup>41</sup> – w których po raz pierwszy mowa jest o „teoriopoznawczej *epoché*” – za nic przewodnią posłużyła mu idea filozofii jako radykalnego namysłu nad sensem naszego poznania.

<sup>40</sup> Zapewne niebagatelną rolę w tej zmianie perspektywy odegrało przypadające na ten właśnie okres szeroko zakrojone studium dzieła Kanta, przede wszystkim *Krytyki czystego rozumu*. Choć już lektura *Badania logicznych* pozwala obserwować, jak Husserl stopniowo przesuwają się od bezkrytycznej w gruncie rzeczy akceptacji zdecydowanie antykantowskiego (i kartezjańskiego z ducha) stanowiska Brentana do częściowego przynajmniej uznania dorobku myśliciela z Królewca (por. tu choćby znamieny § 58 *Prolegomenów*), co wiązało się chyba głównie z wpływem Natorpa, to jednak zasadniczy przełom dokonał się dopiero po roku 1901. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że Husserl nigdy nie porzucił Brentanowskiego kartezjanizmu. Dlatego też – nieco zmieniając wprowadzone przez Ernsta Tugendhata (por. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 186 n.) przeciwstawienie dwóch ścierających się w myśleniu Husserla postaw: „krytycznej” i „dogmatycznej” – można, z historycznego punktu widzenia, mówić o motywacji „kartezjańskiej”, wyrażającej się w dążeniu do osiągnięcia absolutnego początku, absolutnych podstaw, absolutnej pewności, oraz kantowskiej, nakazującej w fenomenologii upatrywać narzędzie uniwersalnej krytyki poznania. Zmieniające się konfiguracje tych motywów stanowią, w opinii piszącego te słowa, dogodną nic przewodnią pozwalającą śledzić rozwój myśli Husserla.

<sup>41</sup> Przekład polski: *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.



W filozofii, w przeciwieństwie do wszelkich innych dyscyplin naukowych, jak również w przeciwieństwie do całego naszego życia praktycznego, nie idzie nam o poznanie i opanowanie tak czy inaczej danych rzeczy, problemem jest tu już to, że rzeczy te w ogóle są nam dane, że w ogóle możemy coś z nimi „zrobić” – np. je poznać. To jest punkt wyjścia, pierwsza „definicja” filozofii. Pytanie teraz brzmi: co trzeba zrobić, by od nastawienia naturalnego przejść do nastawienia filozoficznego? Innymi słowy: co trzeba zrobić, by w prawomocny sposób zacząć filozofować?

Zdawałoby się bowiem, i taka jest właśnie „naturalna” odpowiedź na postawione wyżej pytanie, że filozofia nie domaga się wcale jakiejś radykalnej zmiany nastawienia. Winna po prostu zbadać poznanie, tak jak np. nauki przyrodnicze badają materialną przyrodę. Przecież według swej własnej idei nie jest ona niczym innym, jak właśnie „poznaniem poznania”. Ale odpowiedź taka jest – zdaniem Husserla – niedorzeczna. W nastawieniu naturalnym, o ile poznajemy, poznanie samo wydaje nam się czymś doskonale znajomym, to, że rzeczy w ogóle są nam dane, przyjmujemy jako coś „zrozumiałego samo przez się”<sup>42</sup>. Sytuacja jest tu jednak zupełnie analogiczna do augustyńskiego paradoksu świadomości czasu: poznanie jest „zrozumiałe samo przez się” jedynie dopóty, dopóki nie staramy się go zrozumieć<sup>43</sup>. Z chwilą, gdy nasze pytania zaczynają kierować się ku niemu samemu, a dokładniej, ku stosunkowi poznania i przedmiotu poznania, natychmiast staje się „tajemnicą”.

Można wprawdzie owocnie badać poznawcze przeżycia psychiczne, można badać ich fizjologiczne podłoże, można wreszcie – choć mamy tu do czynienia z badaniami innego typu – badać idealne związki poznania oraz rządzące nimi prawa. We wszystkich tych badaniach jednak – tak w psychologii i w fizjologii, jak i w logice – poznanie samo jest już traktowane jako pewna „rzecz” istniejąca w świecie i jako taka nam dana. Sprawą drugorzędną jest przy tym, czy jest to stanowiący nasze „naturalne” otoczenie świat realny, czy też „idealny” świat logiki i matematyki. Wszędzie możemy pytać o poznanie tylko jako o coś już danego, zastanego, nigdy nie możemy w prawomocny sposób postawić pytania o możliwość poznania jako takiego, o możliwość tego, że w ogóle coś nam jest dane.

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 28.

<sup>43</sup> Husserl *explicit*e przywołuje formułę Augustyna – *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* – na początku swych *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Książka wprawdzie ukazała się dopiero w roku 1928, jednakże rękopis, na którym oparta jest część wstępna, datowany jest na rok 1905, jest to więc właśnie ten czas, w którym Husserl stopniowo dochodził do koncepcji redukcji fenomenologicznej. Por. wyd. polskie, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 5.

Naturalna postawa poznawcza, według swej własnej idei, jest postawą otwarcia na rzeczy. To, że są one tak czy inaczej dane, że je poznajemy, stanowi jej warunek możliwości. Jeżeli teraz próbuje się postawić pytanie o możliwość poznania, pytanie to z konieczności musi doprowadzić do zakwestionowania tej postawy, a więc także każdej odpowiedzi, jaka „wewnątrz” niej może paść.

Jeśli się tego nie uwzględni, jeśli próbuje się uprawiać refleksję filozoficzną właśnie „wewnątrz” tej postawy, wynikiem tej refleksji siłą rzeczy musi być taka czy inna postać sceptycyzmu. Sceptycyzm jednakże – jak już wiemy – jest stanowiskiem niedorzecznym. Ponadto nie jest on właściwie żadnym stanowiskiem filozoficznym. Nie dokonuje się tu przecież żadne poznanie jakiegoś „obiektywnego” stanu rzeczy, sceptyczny wniosek zawarty jest już *implicite* w samej decyzji pytającego: decyzji zakwestionowania podstaw naturalnej postawy poznawczej przy równoczesnym niedostrzeganiu możliwości jakiegóż innej niż „naturalna” odpowiedzi, takiej, która nie byłaby już zakwestionowana w samym pytaniu.

Z drugiej strony według Husserla wszystkie takie próby „naiwnej” refleksji nad poznaniem, mimo że prowadzą do niedorzeczności, a może raczej właśnie dlatego, nie są przecież bezpłodne. Ich każdorazowy punkt dojścia – właściwie rozumiany sceptycyzm – może już stanowić pierwszy krok ku rzetelnej filozofii<sup>44</sup>. Klęska refleksji naturalnej, krytycznie przemyślana, pozwala bowiem zrozumieć, że tak jak nauki naturalne wszystkie swe sukcesy okupują pewną „ślepotą” na właściwe zagadnienia filozoficzne, tak też filozofia nie może być uprawiana jako jedna z nich, jako nauka naturalna. Jeżeli ma być możliwa, musi – jak powiada Husserl – „leżeć w zupełnie innym wymiarze”<sup>45</sup>.

Ponieważ pytanie o możliwość poznania okazuje się w gruncie rzeczy pytaniem o możliwość całej naturalnej postawy poznawczej, filozofia musi wypracować sobie nową postawę, swoiście filozoficzną. Skoro do własnego sensu pytania filozoficznego należy zakwestionowanie całego nastawienia naturalnego, trzeba to po prostu uznać. Zrozumienie tego stanu rzeczy stanowi właśnie ów poszukiwany warunek możliwości filozofowania.

<sup>44</sup> Por. w związku z tym A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, den Haag 1970, zwłaszcza część II: *Die Skepsis*, s. 65 nn. Zdaniem tego autora sceptycyzm, będący „antyfilozofią”, w istocie rzeczy stanowi nieodzowne „założenie” filozofii, gdyż otwiera przed nią jej „sytuację początkową”. Z roli tego „początkowania” i związanych z tym trudności Husserl w pełni zda sobie jednak sprawę chyba dopiero w *Medytacjach kartezjańskich*.


<sup>45</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, *op. cit.*, s. 36.

W ten sposób „naiwna” *skepsis* przekształcona zostaje w świadomą teoriopoznawczą *epoché*, polegającą na powstrzymaniu się od „samozrozumiałej” akceptacji funkcji poznania, solidaryzowania się z *implicite* przyjmowaną we wszelkim poznaniu „tezą”. W takim ujęciu *epoché* – inaczej niż to będzie miało miejsce w późniejszych o kilka lat *Ideach* – nie jest jedynie pewną otwierającą się przed filozofem możliwością, którą należy zbadać, gdyż być może kryje się w niej coś godnego uwagi, lecz wprost wyraża własny sens pytania filozoficznego jako pytania o możliwość poznania w ogóle. Jej sens zdaje się zamykać w pozornej tautologii: skoro pytanie to problemem czyni poznanie, poznanie może być dla filozofii właśnie tylko problemem<sup>46</sup>.

Taka interpretacja *epoché* oddaje jednak tylko jeden z jej aspektów. Jest ona o tyle jednostronna, o ile „problematyczność” poznania rozważana jest tutaj jedynie jako korelat pytania o poznanie. Zakłada się przy tym, że pytać można o wszystko, cała trudność tkwi jedynie w sposobie postawienia pytania. Stanowisko to nie jest jednak jeszcze stanowiskiem Husserla. To nie pytanie bowiem problematyzuje swój przedmiot, lecz odwrotnie, przedmiot sam jest lub nie jest problematyczny i jako taki dopuszcza bądź też odrzuca możliwość postawienia pytania. Dlatego też – o ile pozostajemy na terenie nastawienia naturalnego – poznanie samo, a właściwie możliwość poznania, jako „zrozumiała sama przez się”, jako ze względów strukturalnych nieproblematyczna, nie może być przedmiotem pytań. Ponieważ jednak ta „zrozumiałość sama przez się” płynie tu wyłącznie z roli, jaką możliwość poznania pełni w całej strukturze nastawienia naturalnego, możliwe jest postawienie pytania filozoficznego, oczywiście pod warunkiem opuszczenia terenu nastawienia naturalnego. Z chwilą gdy tylko kierujemy wzrok ku poznaniu, staje się ono – jak pisze Husserl – „tajemnicą”. Okazuje się bowiem, że „zrozumiała sama przez się” w obrębie poznania naturalnego korelacja poznania i przedmiotu poznania bynajmniej nie jest czymś oczywistym, czymś, co wykluczałoby już wszelkie dalsze pytania<sup>47</sup>. W ten sposób docieramy do drugiego aspektu teoriopoznawczej *epoché*. Jeżeli filozof powiada, że w teorii poznania wszelkie poznanie musimy opatrzyć wskaźnikiem problematyczności, to nie idzie mu przy tym o żadną dowolną, leżącą w zakresie jego całkowitej swobody modyfikację sensu idei pozna-

<sup>46</sup> Por. *idem*, *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, Den Haag 1966, s. 352.

<sup>47</sup> W tym miejscu wyraźnie widać jeszcze jeden aspekt *epoché*. Postuluje ona przejście od rzekomej oczywistości strukturalnej – „nieproblematyczności” wymuszonej przez strukturę poznania – a więc „oczywistości ze względu na coś”, „oczywistości względnej” do oczywistości absolutnej.

nia<sup>48</sup>. Poznanie „samo w sobie” jawi mu się jako coś problematycznego i on po prostu to rejestruje, wydobywa na jaw „prawdziwy” stan rzeczy<sup>49</sup>. Może to teraz uczynić bez żadnych katastrofalnych konsekwencji, gdyż opuścił już postawę naturalną. 

JANUSZ SIDOREK – doktor filozofii, wykładowca w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: historia filozofii XIX i XX wieku, fenomenologia. Tłumacz i komentator dzieł Edmunda Husserla i współczesnych niemieckich filozofów.

JANUSZ SIDOREK – Ph.D, Assistant Professor at The Warsaw School of Economics. Research interests: history of philosophy in the 19th and 20th century, phenomenology. Translator and commentator of works of Edmund Husserl and contemporary German philosophers.

<sup>48</sup> Mamy tu więc do czynienia ze stanowiskiem odmiennym od tego, któremu Husserl dał wyraz w późniejszych o kilka lat *Ideach*: „To przewartościowanie [w ten sposób Husserl określa *epoché* – JS] jest sprawą naszej całkowitej swobody i przeciwstawia się wszelkiemu myślowemu zajmowaniu stanowiska, jakie można przyporządkować tezie – a jakie się z tym przewartościowaniem nie da pogodzić w jedności pewnego ‘zarazem’ – jako też w ogóle wszelkiemu zajmowaniu stanowiska we właściwym tego słowa znaczeniu. [...] W odniesieniu do każdej tezy możemy, i to z pełną swobodą, przeprowadzić tę osobliwą *epoché*, pewne wstrzymanie się od sądu, które godzi się z niezachwianym [...] przekonaniem o prawdziwości” (*Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* ks. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 55). Potraktowanie *epoché* jako li tylko pewnej otwierającej się przed filozofem możliwości miało jednak miejsce już nieco wcześniej, świadczy o tym tekst wykładu wygłoszonego przez Husserla w roku 1910/11: „Fenomenologii – pisał wówczas – nie trzeba podsuwać żadnych motywów, dla których wyłącza ona uznanie doświadczenia. Jako fenomenologia nie ma ona takich motywów, te może mieć tylko odnośny fenomenolog, ale to są jego sprawy osobiste” (*Husserliana XIII*, den Haag 1973, s. 156).

<sup>49</sup> W tym miejscu nadarza się sposobność do posłużenia się wprowadzonym wyżej przeciwstawieniem inspiracji kantowskiej i kartezjańskiej. Pierwszy z wprowadzonych wyżej aspektów „teoriopoznawczej *epoché*” w całości motywowany jest przez ideę filozofii jako „krytyki poznania”, po prostu tę ideę wyraża. Aspekt drugi natomiast wprost stwarza przesłankę do wstąpienia na „drogę kartezjańską”: poznanie naturalne dopóty nie jest „naprawdę” poznaniem, dopóki nie pokaże się jego ostatecznych podstaw, nadających jego rozszczeniu prawomocność. Same te podstawy muszą być przy tym poznane w sposób „absolutny”, gdyż tylko w ten sposób, jak sądzi Husserl, można uniknąć błędnego koła. Decydujące będzie jednak pytanie o sens tej „absolutności”.