EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 14 1992

RENATA ZIEMIŃSKA

PROBLEM FUNDAMENTALIZMU EPISTEMOLOGICZNEGO

Wokół fundamentalizmu epistemologicznego. Red. J. Rolewski, S. Czerniak. Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1991, 147 s.

Współczesna literatura z zakresu epistemologii zdominowana jest głównie przez dyskusje między fundamentalizmem i koherentyzmem oraz internalizmem i eksternalizmem, przy czym jest to w większości krytyka fundamentalizmu i internalizmu, a rzadziej próba obrony tych stanowisk[1]. Dyskusje dojrzały do tego stopnia, że podręczniki teorii poznania zawierają zwykle rozdziały na temat fundamentalizmu[2].

Dotyczy to przede wszystkim literatury anglojęzycznej, gdzie, jak się zdaje, ukuto samo pojęcie fundamentalizmu epistemologicznego. W języku angielskim odpowiada mu termin *foundationalism.* Autorzy polscy nawiązujący do dyskusji nad *foundationalism* tłumaczyli niekiedy to słowo jako *fundacjonalizm,* chcąc zapewne w ten sposób odróżnić wspomniane pojęcie epistemologiczne od fundamentalizmu jako nurtu w teologii czy zjawiska religijnego[3]. W języku angielskim nie ma takiego problemu, ponieważ występują tam dwa terminy: *foundationalism* jako kategoria filozoficzna i *fundamentalism* jako kategoria teologiczna. Ostatnio w języku polskim ukazało się kilka prac, które potwierdzają, że polskie słowo *fundamentalizm* będzie odpowiadać zarówno angielskiemu *foundationalism* jak i *fundamentalism.* Podjęto nawet próbę syntetycznego przedstawienia różnych odmian fundamentalizmu[4]. Recenzowana książka również świadczy o takim ustaleniu terminologicznym.

Tytuł *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego* nie zobowiązuje do wyczerpującego przedstawienia zagadnień i stanowisk związanych z fundamentalizmem. Zwłaszcza, że jest to zbiór artykułów różnych autorów. Książka podzielona jest na trzy części.

[1] Por. S. Haack: *Theories of Knowledge. An Analytic Framework.* „Proceedings of the Aristotelian Society", New Series vol. LXXXIII, 1982-1983, s. 143; lub R.. M. Chisholm: *Theory of Knowledge. Englewood* Cliffs 1989„ s. VII. Właśnie Chisholm, nazywany czołowym współczesnym fundamentalistą (por. J. Dancy: *An Introduction to Contemporary Epistemology.* Oxford 1985, s. 60) próbuje bronić tych stanowisk.

[2] Por. np. K. *Lehrer. Knowledge.* Oxford 1964; J. Dancy: op. cit., R. M. Chisholm: op. cit.

[3] Fundamentalizm w teologii głosi, że wszystkie wypowiedzi biblijne należy interpretować dosłownie, a zatem należy odrzucić np. teorię ewolucji. Por. J. Życiński: *Ułaskawianie natury.* Kraków 1992, s. 93—97.

[4] Por. A. Bronk: *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej.* „ Roczniki Filozoficzne KUL" 1988, z. 1, s. 163.

Pierwsza zawiera polski przekład (Z. Krasnodębskiego) artykułu E. Husserla z 1936 roku *O pochodzeniu geometrii* oraz artykuły: A. Półtawskiego *Koncepcja czasu w fenomenologii E. Husserla* i A. Ledera *Granice świadozasu E. Husserla.* Część drugą stanowi artykuł M. Hempolińskiego *Przesłanki i specyfika fundamentalizmu epistemologicznego fenomenologii E. Husserla i R. Ingardena.* Wreszcie na część trzecią składają się trzy artykuły: A. Siemianowskiego *Jaką rolę w nauce pełnią konwencje?,* S. Czerniaka *Socjologia wiedzy K. Mannheima a problem relatywizmu i obiektywności poznania* oraz J. Mizińskiej *Nowa obiektywność czy intersubiektywność? Heurystyczne walory socjologii wiedzy K. Mannheima.*

Choć Husserl nie nazywał swojej fenomenologii fundamentalizmem, z pewnością jest ona typowym przykładem tego stanowiska, które w myśl współczesnych definicji polega na przyjmowaniu jakiegoś poznania niepowątpiewalnego i traktowaniu go jako fundamentu całej wiedzy. U Husserla takim poznaniem jest spostrzeżenie immanentne i ogląd ejdetyczny.

Po raz pierwszy drukowany w języku polskim artykuł Husserla *O pochodzeniu geometrii,* który w szóstym tomie „ Husserlianów" ukazał się jako dodatek do *Kryzysu* interpretowany był np. przez Merleau-Ponty'ego jako odejście od pierwotnych idei fenomenologii.

Husserl stara sie tu dociec historycznej genezy geometrii i sposobu, w jaki nawarstwiały się jej twierdzenia dzięki aktywności wielu geometrów w różnych wiekach i językach. Początkiem geometrii musiało być czyjeś jednostkowe doświadczenie wyrastające ze „świata życia codziennego". Następnie, dzięki wspólnocie z innymi ludźmi którzy to doświadczenie powtarzali i wreszcie dzięki utrwaleniu za pomocą symbolicznego zapisu w języku, mógł powstać obiektywny wytwór, ukształtować się idealny sens przedmiotów geometrycznych.

Husserl, tak jak późniejsi filozofowie hermeneuci pisze, że nie da się z naszego życia usunąć horyzontu dziejów, innych ludzi i języka, że horyzonty te stanowią *a priori* naszego doświadczenia. Także obiektywny sens twierdzeń geometrii wyrasta ze „świata życia codziennego", ma charakter historyczny i zakorzeniony jest w tradycji. Nie znaczy to jednak, że Husserl odrzuca apodyktyczność twierdzeń geometrii czy rezygnuje z absolutności prawdy. Przeciwnie, w swoich rozważaniach ma zamiar ukazać absolutnie i ponadczasowo obowiązujące historyczne *a priori.*

Relatywista, który chciałby przeczyć możliwości historycznego *a priori* na podstawie faktów historycznych (np. odmienności widzenia świata w i różnych kulturach) sam sobie przeczy, gdyż bez przyjęcia obiektywnie dziejących się dziejów jego zadanie, tak jak wszelkie stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi, nie miałoby sensu.

Horyzont dziejów obecny w naszym myśleniu nie przeczy możliwości uzyskiwania wiedzy apodyktycznie oczywistej. Możemy — pisze Husserl — „z całkowitą swobodą przekształcać w myśli, w wyobraźni naszą ludzką historyczną egzystencję, a także to, co w interpretacji okazuje sie jej światem przeżywanym". Wtedy „ wyłania się z apodyktyczną oczywistością istotnościowo ogólny składnik, obecny we wszystkich wariantach" (s. 33).

Husserl nie wyprowadza z historyczności takich wniosków, jak późniejsi filozofowie hermeneuci, np. Heidegger czy Ricoeur. W tym sensie nie mają chyba racji redaktorzy

recenzowanego tomu pisząc, że *O pochodzeniu geometrii* to „wyłom w fundamentalistycznym monolicie fenomenologii" (s. 6). Husserl bowiem w wielu swoich pracach ukazywał trudności, na jakie natrafia transcendentalna fenomenologia i dostarczył następcom argumentów przeciw swemu stanowisku. Było tak nie tylko z historycznością sensu, ale i z groźbą solipsyzmu[5] czy z czasowością świadomości. Mimo to twórca fenomenologii do końca wierzył w możliwość rozwiązania tych trudności i nie porzucił swojej podstawowej idei filozofii jako nauki ścisłej, absolutności prawdy i możliwości jej poznania. Do końca też uważał, że spostrzeżenie immanentne jest niepowątpiewalne[6].

A. Półtawski przedstawia Husserlowskie analizy świadomości czasowej, których zasługą było odrzucenie koncepcji momentalnego aktu świadomości na rzecz rozciągającego się w czasie oraz odrzucenie koncepcji liniowego przebiegu świadomości (nie odpowiada on przebiegowi przedmiotów czasowych, lecz retencjonalnie zawiera w sobie minione fazy). Husserl stara się dotrzeć do pierwotnego strumienia konstytuującego czas, strumienia, który sam nie jest już konstytuowany i stanowi świadomość absolutną, ostateczną podstawę konstytucji wszystkiego. Tutaj — zdaniem Półtawskiego — załamuje się odziedziczony przez Husserla po empiryzmie schemat funkcjonowania świadomości „ ujęcie-treść". Starając się bowiem dotrzeć do świadomości absolutnej albo popadlibyśmy w ciąg w nieskończoność (przyjmując jakąś wyższą świadomość, która ujmuje świadomość absolutną), albo trzeba by przyjąć, że absolutna świadomość czasowa jest nieświadoma. Husserl stwierdza, że o absolutnej świadomości czasowej nie da się nic powiedzieć. Jeśli jednak — zauważa Półtawski — dana jest tylko poprzez ukonstytuowany czas immanentny, wątpliwa jest jej absolutność w sensie świadomościowej podstawy bytu; rodzi się pytanie, czy może istnieć bez ukonstytuowania w niej czasu. Upada tu też rozróżnienie na to, co immanentne (co miało wyróżnić czystą świadomość) i to, co transcendentne. W ramach bowiem czystej świadomości zachodzi nowa transcendencja: absolutny strumień i czas immanentny.

Powyższe aporie i same analizy Husserla — zdaniem Półtawskiego — skłaniają do obrania innego podejścia do zagadnień epistemologicznych. Obalenie liniowej koncepcji świadomości świadczy, że nie ma poznania „ od zera", bezpośredniego, lecz zawsze ma ono już tło, model świata (aktualny stan wiedzy o świecie). Zapadanie się pierwotnego strumienia świadomości w to, co nieświadome wskazuje, że fenomenologiczne badanie funkcjonujących pozaświadomie noez jest iluzoryczne i że wobec tego należy badać noematy.

Skupiając się na nieco węższym temacie A. Leder pokazuje, że Husserla analizy czasu wskazują na granice świadomości i jej zależności od tego, co nieświadome. Husserl wprowadza mechanizm retencji i protencji i przyznaje im udział w funkcjonowaniu świadomości, ale przecież nie są one przedmiotem świadomości. Absolutna świadomość, której nie da się uchwycić świadomie okazuje się nieświadoma. Protencje opisują „»przebijanie się« nieświadomego do obiektywizacji" (s. 67).

[5] Por. S. *Judycki*: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla.* Lublin 1990, s. 13.

[6] Por. R. Ingarden: *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla.* W: tenże: *Z badań nad filozofią współczesną.* Warszawa 1963, s. 420-421.

Wnioski Ledera są podobne: w konstytucji fenomenu świadomości niezbędne jest to, co nieświadome; przeczy to możliwości bezpośredniej intuicji; „ konieczna staje się analiza znaczeń zjawisk, a nie tylko ich naoczny ogląd" (s. 56). Prosta stąd droga do hermeneutyki jako właściwej metody uprawiania filozofii.

Szkoda, że autorzy piszący o Husserla koncepcji czasu w kontekście fundamentalizmu nie podjęli zagadnienia wpływu czasowości świadomości na uzyskanie sądów niepowątpiewalnych, zwłaszcza w spostrzeżeniu immanentnym[7] oraz nie podjęli oceny Husserlowskiej próby wykazania możliwości refleksji, która będąc późniejsza od swego przedmiotu, jednocześnie — dzięki grze retencji, praświadomości i rozdwaja a się ja — uchwytuje jego teraźniejszą fazę[8].

Artykuł M. Hempolińskiego, po wprowadzeniu w przedmiot kontrowersji między fundamentalizmem a antyfundamentalizmem, kontynuuje problem fundamentalizmu w fenomenologii. Autor stwierdza, że podstawą fundamentalizmu w filozofii Husserla była zasada wszystkich zasad (głosząca, że ostatecznym źródłem prawomocności poznania jest intuicja) oraz redukcja fenomenologiczna, która prowadzi do wyznaczenia dziedziny intuicji niepowątpiewalnej. Wobec fundamentalizmu Husserla Hempoliński stawia dwa zarzuty: a) brak odróżnienia kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia w aktach intuicji fenomenologicznej, oraz b) brak podstaw do traktowania pewnych jej postaci jako nieomylnych.

Trudno nie zgodzić się z autorem co do pierwszego zarzutu, ale warto też odpowiedzieć sobie na pytanie, czy przy konsekwentnym stosowaniu odróżnienia kontekstu odkrycia i uzasadnienia, mogłaby obowiązywać zasada wszystkich zasad i czy byłoby możliwe jakiekolwiek poznanie absolutne. Wszak czynności uzasadniające, same również wymagają uzasadnienia i albo trzeba oprzeć się na jakiejś intuicji, której już nie uzasadniamy, albo nigdy nie osiągniemy poznania niepowątpiewalnego.

Husserl starał się uzasadnić, że w spostrzeżeniu immanentnym nie jest możliwy błąd. Mówił mianowicie, że nie pozwala nań struktura tego spostrzeżenia, które zakłada istnienie swego przedmiotu i tworzy z nim „niezapośredniczoną jedność". Takie ogólne uzasadnienie nie eliminuje jednak problemu konkretnych przypadków. Ingarden pyta: „Skąd wiem, że mam do czynienia właśnie ze spostrzeżeniem immanentnym? " Husserl mógłby odpowiedzieć na to pytanie albo popełniając *petitio principii* (gdyby odwołał się do innego spostrzeżenia immanentnego czy innego rodzaju poznania niepowątpiewalnego, które z kolei należałoby również uzasadnić), albo rezygnując z niepowątpiewalności spostrzeżenia immanentnego. Brak odróżnienia kontekstu odkrycia i uzasadnienia me był wyrazem jakiejś niedbałości Husserla, ale chyba pewną koniecznością, która wynikała z jego dążenia do uzyskania poznania absolutnego i którą wyrażała już zasada wszystkich zasad.

Jeśli chodzi, o drugi zarzut, autor po wyłonieniu spostrzeżenia immanentnego jako typu intuicji, zdaniem Husserla niekorygowalnej, zapowiada potrzebę przebadania zwłaszcza późniejszych pism Husserla w aspekcie jego stanowiska na ten temat. Nie podejmuje jednak polemiki ze znaną np. z *Idei* koncepcją tego spostrzeżenia. Można by

[7] Por. S. Judycki: op. cit., s. 29, p. 22.

[8] Por. E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu. Warszawa* 1989, s. 180.

tu zaś powołać się na wspomniany zarzut samego Ingardena, lub też na analizy np. G. Künga, który na podstawie tezy Husserla, że w każdej aktowej refleksji nad przeżyciami „mamy do czynienia z już ukonstytuowanym przedmiotem noematycznym" wyprowadza wniosek, że ukonstytuowany sens jest pośrednikiem i że wobec tego w akcie spostrzeżenia immanentnego nie może zachodzić „ niezapośredniczona jedność"[9].

Hempoliński przedstawia również Ingardenowską koncepcję niedogmatycznej teorii poznania, która była kontynuacją radykalnego fundamentalizmu Husserla, mimo iż Ingarden był przeciwny idealizmowi Husserla i prowadzącej doń metodzie redukcji. Kontrowersja między tymi dwoma fenomenologami jest dla autora podstawą do fundamentalnego zarzutu, że intuicje fenomenologów są ze sobą niezgodne i że nie ma takiej intuicji, która byłaby w stanie rozstrzygnąć o ich prawomocności. Mimo trafności tych ogólnych konkluzji byłoby cenne przebadanie proponowanych przez fenomenologów rzekomo niepowątpiewalnych typów intuicji, tj. spostrzeżenia immanentnego, intuicji przeżywania (która jest podstawą Ingerdenowskiej koncepcji teorii poznania) oraz oglądu ejdetycznego.

Część trzecia recenzowanej książki dotyczy konwencjonalizmu w nauce i Mannheima socjologii wiedzy. W artykule A. Siemianowskiego zakłada się, że w nauce są obecne pierwiastki konwencjonalne w postaci konwencji terminologicznych, erotetycznych (wybór problemu badań) i asertorycznych (zdań akceptowanych mocą decyzji, tj. bez dostatecznego oparcia w doświadczeniu lub nie dających się udowodnić). Siemianowski odróżnia konwencjonalizm metodologiczny i epistemologiczny. Pierwszy polega na przyjęciu tezy, że w nauce istnieją zdania, których nie można definitywnie rozstrzygnąć ani przez doświadczenie, ani przez dowód; drugi głosi, że „ wszystkie lub co najmniej niektóre zdania nauki nie są wyrażeniami ani prawdziwymi, ani fałszywymi w sensie klasycznej definicji prawdy" (s. 101).

Konkluzją artykułu jest teza, że nie da się wyeliminować z nauk konwencji asertorycznych, o ile mamy unikać jałowego sceptycyzmu. Trzeba jednak zapytać o zasięg konwencji asertorycznych. Jeżeli np. w matematyce przyjmuje się konwencjonalnie podstawowe aksjomaty, to prowadzi to do sytuacji, że wszystkie tezy pochodne są również konwencjami i nie można stosować do nich klasycznej koncepcji prawdy. Czy, jeśli w naukach empirycznych konwencjonalnie przyjmuje się tezę o istnieniu świata empirycznego, nie trzeba uznać również za konwencje wszystkich zdań zależnych od tej tezy? To zaś prowadziłoby do konwencjonalizmu skrajnego i odrzucenia klasycznej koncepcji prawdy w naukach empirycznych.

Artykuły S. Czerniaka i J. Mizińskiej dotyczą socjologii wiedzy K. Mannheima, który nazywany relatywistą odcinał się od tego stanowiska. Według S. Czerniaka działo sie tak dlatego, że Mannheim pojmował relatywizm m. in. jako odrzucenie klasycznej koncepcji prawdy. Tymczasem wskazując na społeczne uwarunkowania wiedzy, Mannheim nie przeczył istnieniu obiektywnej rzeczywistości, która jest w taki zrelatywizowany sposób poznawana. Relatywność poznania nie jest tu utożsamiana z relatywizmem

[9] Por. G. Kung: *The Phenomenological Reduction as Epoche and as Explication.* „The Monist" 59 (1975), s. 75.

jako przeciwieństwem absolutyzmu prawdy[10]. Czerniak próbuje bronić absolutności prawdy u Mannheima powołując się na ukrytą wieloznaczność sądów wydawanych w różnych perspektywach społecznych (zmienna jest treść sądów a nie ich prawdziwość). Trzeba jednak zauważyć, że prowadzi to do sytuacji, iż nasze sądy są skrajnie treściowo niepowtarzalne, a komunikacja niemal niemożliwa.

J. Mizińska odcinanie się Mannheima od relatywizmu tłumaczy tym, że zajmował on stanowisko sceptycyzmu metodycznego ale nie epistemologicznego. Autorka nie broni absolutności prawdy u Mannheima. Relatywizm pojmuje jako podważenie pewności poznania przy zachowaniu poznawalności świata, ale nie jako stanowisko w teorii prawdy. Twierdzi, że u Mannheima mamy do czynienia z nowym sensem obiektywności, która sprowadza się do intersubiektywności i ponadpartykularności. Socjologię wiedzy Mizińska przeciwstawia „ starej epistemologii", tak jakby stanowisko Mannheima było radykalnym przeciwstawieniem się wszelkim dotychczasowym nurtom epistemologicznym. Tymczasem tak czy inaczej rozumiany relatywizm nie był wynalazkiem Mannheima. Istniały inne nurty antyfundamentalistyczne, np. hermeneutyka czy koherentyzm, które łącznie z socjologią wiedzy stanowią nurt krytyczny wobec poszukiwania wiedzy pewnej.

W recenzowanym tomie daje się odczuć brak szerszego wprowadzenia we współczesne dyskusje nad fundamentalizmem. W epistemologii jest to stanowisko przede wszystkim w sprawie sposobu uzasadniania przekonań. Twierdzi się w nim, że istnieją jakieś przekonania bazowe (w wersji mocnej są one niepowątpiewalne), które stanowią podstawę uzasadnienia pozostałych przekonań, a same nie potrzebują uzasadnienia (przynajmniej ze strony przekonań niebazowych — w wersji słabej). Przeciwieństwem takiego fundamentalizmu jest koherentyzm, który przeczy istnieniu przekonań bazowych i proponuje uzasadnienie poprzez wzajemną zgodność i potwierdzanie się przekonań.

W omawianej książce nie pojawia się pojęcie koherentyzmu (mówi się tylko o antyfundamentalizmie), a fundamentalizm nie znajduje wyraźnej definicji. Husserl jednakże, który reprezentuje tu fundamentalizm, jest niewątpliwie typowym i może najbardziej radykalnym przedstawicielem fundamentalistycznego nurtu w epistemologii; posługuje się schematem liniowego, hierarchicznego uporządkowania wiedzy ludzkiej, poszukuje dla niej podstaw czy fundamentów. Stąd też recenzowany tom jest cennym wkładem w zagadnienia możliwości fundamentalistycznej teorii wiedzy ludzkiej. Należałoby tylko życzyć sobie podobnego tomu ukazującego z jednej strony bardziej współczesne, złagodzone wersje fundamentalizmu (np. Chisholma), a z drugiej — szerszy wachlarz propozycji antyfundamentalistycznych (np. Lehrera, Goldmana, Dancy'ego, BonJoura).

[10] Por. A. Motycka: *Relatywność wiedzy a relatywizm epistemologiczny.* W: J. Pomorski (red.): *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej.* Lublin 1989, s. 381.