

PIOTR LABENZ
Uniwersytet Warszawski

HUSSERL: PRAGNIENIE APODYKTYCZNOŚCI

1. Co to są oczywistości apodyktyczne? Husserl chce uczynić filozofię nauką pewną, „która kształtuje się w rzeczywistej autonomii na gruncie ostatecznych, tworzonych przez samą siebie oczywistości” [Husserl: *Medytacje kartezjańskie* (dalej: MK): 8]. Taki ideał nauki pewnej bierze się z „faktycznie danych nauk” [MK: 11] i wymaga, by jej twierdzenia były uzasadniane („uczony nie zamierza ograniczyć się do wydawania sądów, lecz pragnie je również uzasadniać” [MK: 15]).

Po pierwsze, uzasadnianie takie opiera się na oczywistości, czyli „doświadczeniu tego, co istnieje, i tego, w jakim charakterze to istnieje” [MK: 16]. Ale oczywistość w takim sensie, czyli „wszelkie doświadczenie (...), może być mniej lub bardziej doskonała” [MK: 16], „Niedoskonałość oznacza przy tym z reguły niezupełność, jednostronność, a jednocześnie względną niejasność, niewyraźność” [MK: 21]. Oczywistość wolna od tych wad byłaby oczywistością doskonałą (tzw. adekwatną), ale zapewne „idea ta realizuje się zasadniczo w nieskończoności” [MK: 21]. Jednak „innego rodzaju doskonałość, mianowicie doskonałość apodyktyczności, posiada wyższą rangę. Może się ona niekiedy pojawiać nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych. Jest to absolutna niepowątpiewalność w pewnym całkiem określonym i specyficznym znaczeniu, której uczony domaga się od wszystkich zasad naczelných” [MK: 21].

Po drugie, uzasadnianie takie składa się na „pewien porządek poznawczy, wedle którego przechodziłoby się od poznań w sobie wcześniejszych do poznań w sobie późniejszych” [MK: 17]. Podstawami tego porządku są oczywistości apodyktyczne: „uczony (...) najwyższej rangi tego, co apodyktyczne stara się użyczyć (...) uzasadnieniom, gdy zmierza do ugruntowania ich (...) poprzez zwrot ku naczelnym zasadom” [MK: 21].

2. Kryteria oczywistości apodyktycznych. Wobec tego, filozofia jako nauka pewna ma mieć postać systemu uporządkowanego, podobnie jak system dedukcyjny, którego podstawami - odpowiednikami aksjomatów - byłyby pewne oczywistości apodyktyczne. Oczywistości te „pociągają za sobą w sposób apodyktyczny naoczne zrozumienie, że jako w sobie pierwsze, wyprzedzają one wszystkie pozostałe dające się pomyśleć oczywistości, i że jednocześnie da się w ich przypadku poznać naocznie, że one same są oczywistościami apodyktycznymi” [MK: 23]. Innymi słowy, muszą one spełniać trzy kryteria: (1) być apodyktycznymi, (2) być pierwotnymi („w sobie

pierwsze”) i (3) ich apodyktyczność musi być apodyktyczna („poznać naocznie”) [por. Hammond *et al.*: 24].

Wydaje się, że aby spełnione było kryterium (2), wystarczy tak określić strukturę systemu, żeby te przekonania, które mają być apodyktyczne, były jego podstawami. Nie byłoby to wcale rozwiązanie arbitralne, bo zapewne umotywowane heurystycznie czy pragmatycznie. Ale nie potrzeba też go dalej uzasadniać, ponieważ pierwotność nie musi być apodyktyczna, skoro stanowiąc osobne kryterium jest od apodyktyczności niezależna.

Aby rozważyć pozostałe kryteria, trzeba wyjaśnić, na czym polega apodyktyczność. „Oczywistość apodyktyczna posiada (...) tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie nie dające się przewidzieć wątplenie” [MK: 22]. Czyli dane przekonanie jest apodyktycznie oczywiste, jeżeli nie można w nie zwątpić, czyli przypuścić, że jest nieprawdą. Ponadto „oczywistość owej krytycznej refleksji, a za nią również oczywistość zachodzenia niemożliwości wyobrażenia sobie nieistnienia tego, co dane, z oczywistą pewnością, sama przy tym z kolei charakteryzuje się tą rangą apodyktyczności. Sytuacja ta powtarza się w odniesieniu do każdej krytycznej refleksji wyższego stopnia” [MK: 22]. Czyli apodyktyczność jest domknięta na iterację: dane przekonanie jest apodyktyczne wtedy i tylko wtedy, gdy apodyktyczne jest przekonanie, że dane przekonanie jest apodyktyczne. (Tym samym kryterium (3) jest zawsze spełnione na mocy samej definicji apodyktyczności.)

3. Zarzut: nieapodyktyczność apodyktyczności. Jeśli ująć pierwszą z powyższych dwóch cech apodyktyczności następująco: apodyktyczne jest takie przekonanie, że niemożliwe, by było ono nieprawdą - to na mocy obu cech apodyktyczność będzie formalnie odpowiadać konieczności w sensie logiki modalnej S4. (W szczególności, pierwsza cecha będzie odpowiadać definicji konieczności przez możliwość, druga jednemu z twierdzeń redukcyjnych, a w postaci z implikacją aksjomatowi 4. [zob. Hughes, Creswell]) Wówczas możliwość w sensie tej logiki będzie odpowiadać „bezwzględnej możliwości pomyślenia” danego przekonania.

(*Nb.* odwołanie się do konkretnego systemu logicznego nie stanowi tu wykroczenia poza Husserlowską „radikalną bezzałożeniowość”, mimo, że „tak jak wszelkie zastane przez nas nauki, również logikę usuwamy (...) z pola obowiązywania” [MK: 18]. Wynika ono bowiem bezpośrednio z cech apodyktyczności określonych przez Husserla, i to wynika apodyktycznie, bo wiążadła logiczne są konieczne. Uzasadnienie tego poglądu wykracza poza ramy tej pracy; jedynie odnotowuję, że go zakładam.)

Ale takie określenie możliwości nie jest jednoznaczne: może chodzić o możliwość logiczną (czyli niesprzeczność danego przekonania), możliwość psychologiczną (pomyślenia go sobie przez daną osobę), czy możliwość transcendentálną (pomyślenia go sobie przez istotę rozumną w ogóle). Od tego natomiast, jak określona będzie możliwość zależy, co będzie spełniać kryterium (1), bo zgodnie z powyższą definicją, apodyktyczność bezpośrednio zależy od możliwości. Zatem mamy wiele różnych pojęć apodyktyczności.

Wniosek ten jest o tyle ważny, że oznacza on, że przekonanie, którego treścią jest definicja apodyktyczności, jest nieapodyktyczne, bo nie spełnia kryterium (1). Skąd zaraz wynika, że nie spełnia ono też kryterium (3). Kryterium tego nie spełniałyby też żadne inne przekonania pretendujące do bycia oczywistościami apodyktycznymi, bo skoro ich apodyktyczność zasadzały się na tej definicji, to byłyby nieapodyktyczne. Nie byłoby więc żadnych oczywistości apodyktycznych. Projekt filozofii jako nauki pewnej byłby zatem niewykonalny.

4. Odpowiedź: Ja transcendentalno-fenomenologiczne. Na zarzut ten można odpowiedzieć usuwając wieloznaczność pojęcia możliwości. W szczególności Husserl zdaje się mieć na myśli możliwość transcendentálną. Uzasadnia to przez *epoche*, czyli zawieszenie przekonań nieapodyktycznych (ściślej: zawieszenie ich asercji). Jako nieapodyktyczne zawiesza się przekonania naukowe oraz istnienie świata zewnętrznego: należy „unieważnić wszystkie zastane przez nas nauki (...). Również ich uniwersálną podstawę, świat doświadczenia, musimy pozbawić przyznawanej jej naiwnie mocy obowiązującej” [MK: 25]. Skoro „tak jak wszelkie zastane przez nas nauki, również logikę usuwamy (...) z pola obowiązywania” [MK: 18], odpada rozumienie możliwości jako możliwości logicznej.

Ponadto należy zawiesić swoją psychikę: „Nie jestem już człowiekiem, który odnajduje siebie w naturalnym samodoświadczeniu [...] Apercypowany w ten sposób jestem [...] tematem [...] pozytywnych nauk [które się zawiesza] biologii, antropologii, w tym również psychologii. Życie psychiczne, o którym mówi psychologia, zawsze przecież było i jest pojmowane jako psychiczne życie w świecie. To samo oczywiście odnosi się do własnego życia psychicznego, które ujmuje się i rozważa w czysto wewnętrznym doświadczeniu. Ale fenomenologiczna *epoche* (...) uchyla (...) moc obowiązującą (...) również faktów doświadczenia wewnętrznego. [Zawiesza się] psychologiczne Ja, (...) fenomeny psychiczne w znaczeniu psychologii, to jest w znaczeniu elementów składowych psychofizycznych indywiduów ludzkich” [MK: 36-7]. Odpada więc rozumienie możliwości jako możliwości psychologicznej.

Ale po zawieszeniu Ja psychologicznego pozostaje Ja transcendentalno-fenomenologiczne: „na drodze fenomenologicznej *epoche* redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne - obszar mojego psy-

chologicznego samodoświadczenia - do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia” [MK: 37]. Zatem idzie o możliwość w sensie możliwości transcendentalnej. To rozstrzygnięcie uchyla powyższy zarzut o nieapodyktyczności apodyktyczności.

5. Zarzut psychologiczny wobec *epoche*. Powyższe rozstrzygnięcie jest słuszne, o ile procedura *epoche*, która do niego doprowadziła, jest metodą prawomocną. Wydaje się jednak wątpliwe, czy podmiot jest w stanie zawiesić własną psychikę i język, którego używa i pozostać podmiotem. Innymi słowy, wątpliwa jest możliwość „radykalnego filozofowania jako Ja transcendentalno-fenomenologiczne”.

Po pierwsze, zawieszając własną psychikę zawiesza się jej wszystkie przypadłości - a w tym i ograniczenia; w szczególności zawiesza się to, jak ograniczona jest zdolność do wyobrażania sobie możliwych stanów rzeczy. Wydaje się to jednak być niewykonalne, bo zawieszenie ograniczenia oznaczałoby jego przewyżczenie, powiększenie własnych zdolności psychicznych przez samo podjęcie „radykalnego filozofowania” - co brzmi absurdalnie. Zaś na tym ograniczeniu Ja psychologicznego zasadza się różnica między możliwością psychologiczną a transcendentalną. Zatem niewykonalny byłby projekt oparcia filozofii jako nauki ścisłej na oczywistościach apodyktycznych, bo te wymagają pojęcia możliwości transcendentalnej. Tego ostatniego jednak nie można dobrze określić, bo metoda *epoche* prowadzi do niego w oparciu o fałszywą przesłankę, że da się zawiesić ograniczenia własnej psychiki.

Wydaje się jednak, że można by bronić *epoche*, mówiąc że nie chodzi o to, by Ja psychologiczne aktualnie stało się Ja transcendentalnym, co jest zresztą z definicji (logicznie) niemożliwe. By radykalnie filozofować, nie trzeba być Ja transcendentalnym, ale wystarczy przyjąć jego punkt widzenia - filozofować jako Ja transcendentalne. Nie chodzi o wczucie czy przemianę duchową, ale o eksperyment myślowy. W tym sensie pojęcie możliwości transcendentalnej jest dobrze określone. A jeśli nawet taki eksperyment myślowy jest niejasny, bo wykracza poza nasze zdolności wyobrazeniowe - to przecież „adekwatność i apodyktyczność oczywistości nie muszą iść z sobą w parze” [MK: 32]. (Nie sądzę, by powyższy zarzut, ani ta próba jego odrzucenia były przekonujące. Ale ich dokładniejsze zbadanie wymagałoby skupienia się na kwestii transcendentalności, co wykracza poza ramy tej pracy, z wyjątkiem pewnych uwag w punkcie 7.)

6. Zarzut semantyczny wobec *epoche*. Po drugie, *epoche* wymaga również zawieszenia modelu języka, a w szczególności zdań egzystencjalnych („istnienie (...) świata (...) znajduje się poza obrębem ważności” [MK: 27; zob. Hammond *et al.*: 26]). Skoro zawiesza się świat, to pozbawia się od-

niesienia wyrażenia języka, którym się o nim mówi - czyli zawiesza model języka. Jednak język pozbawiony modelu - czyli semantyki - nie pozwala na wypowiedzianie żadnych wniosków o świecie, bo nie można dla niego sformułować definicji prawdy i odniesienia. Zatem filozofia oparta na *epoche* nie może nic mówić o świecie, w szczególności głosić żadnych twierdzeń metafizycznych. (Argument ten pochodzi od Ajdukiewicza. [zob. zwł. Ajdukiewicz: 116]).

Odpowiedzieć na ten zarzut można następująco. Istotnie, *epoche* wymaga zawieszenia modelu języka; ale nie wymaga postępowania się językiem pozbawionym modelem, ale tylko zawieszenia wyboru modelu. Jak wiadomo, język może mieć wiele różnych modeli (również - chociaż być może nie ma to tu znaczenia - istotnie różnych w sensie bycia nieizomorficznymi, co wynika z twierdzeń Skolema-Löwenheima). W tej stylizacji *epoche* to powstrzymanie się od przyjęcia zastanego modelu - zarówno odpowiadającego ontologii (w sensie Quine'owskim) potocznej, jak i naukowej - jak i filozoficznej ontologii opartej na danych zmysłowych (w rodzaju *Aufbau* Carnapa).

Tak rozumiane *epoche* pozwala następnie - w ramach budowy filozofii jako nauki pewnej metodą fenomenologiczną - na konstrukcję modelu transcendentalnie obiektywnego. Zawiesiwszy wszelkie zastane modele konstruuje się model transcendentalnie obiektywny z przedmiotów poznanych z apodyktyczną pewnością (gwarantowaną w założeniu - którego słuszności tu nie rozważam - przez metodę fenomenologiczną). (Zresztą taka procedura znosiłaby Putnama krytykę „realizmu metafizycznego”, bo stanowiłaby obiektywny sposób wyróżnienia modelu zamierzonego spośród wszystkich możliwych.)

Jednak taka odpowiedź na zarzut semantyczny wobec *epoche* wymaga ostatecznie przyjęcia nie ulegającego zawieszeniu modelu transcendentalnie obiektywnego (innymi słowy - rzeczywistości transcendentalnie obiektywnej, czy „metafizycznie realnej”). Jeślibyśmy bowiem zawiesiwszy wszystkie zastane modele nie dotarli do nieuległego zawieszeniu modelu transcendentalnie obiektywnego, to faktycznie nie mielibyśmy semantyki, a zatem nie moglibyśmy nic powiedzieć o świecie. Istotnie, „ustanawiając transcendentalne *ego*, znaleźliśmy się w bardzo niebezpiecznym punkcie” [MK: 33]; musimy albo pizyjąc istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości, albo popaść w sceptycyzm i solipsyzm.

7. Wniosek: nieapodyktyczny holizm transcendentalny. Wobec tego, procedura *epoche* jest dopuszczalna tylko, jeśli założymy istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości. Ale to założenie można uzasadnić tylko wglądem dostępnym Ja transcendentalnemu (bo Ja psychologiczne pozostaje na poziomie zawieszonym przez *epoche*), które samo jest również niezbędne, by *epoche* była dopuszczalna (o czym była mowa w punkcie 5.).

Co więcej, w filozofii jako nauce pewnej istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości musiałoby być uzasadnione z apodyktyczną oczywistością (zresztą w ogóle żadne słabsze uzasadnienie nie wystarczyłoby chyba dla tak nieweryfikowalnego przekonania). Ale by mówić o apodyktycznej oczywistości, trzeba najpierw mieć pojęcie Ja transcendentального (o czym była mowa w punkcie 4.); ono zaś, jak się wydaje, zakłada istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości (bo Ja jest też częścią rzeczywistości).

Zatem dopuszczalność *epoche*, założenie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości, założenie Ja transcendentального i dostępność oczywistości apodyktycznych wydają się być nierozdzielnie powiązane. Nie można założyć jednego, nie przyjmując pozostałych (można by po quine'owsku powiedzieć, że pojęcia te stanowią „web of belief”, funkcjonujący jako „corporate body”). Stąd wydaje się, że nie jest tak, żeby od jakiejś uzyskanej metodą *epoche* poznawczo pierwotnej apodyktycznej oczywistości (jakakolwiek by ona była) dochodziło się do przekonania o istnieniu Ja transcendentального, które następnie odkrywałoby transcendentalnie obiektywną rzeczywistość (tym samym budując podwaliny filozofii jako nauki ścisłej). Raczej jest tak, że wraz z zawieszeniem zastanych przekonań - czyli przyjęciem *epoche* przyjmuje się milcząco (może wręcz „fenomenologicznie podprogowo”) pozostałe powyższe przekonania (w szczególności założenie „realizmu metafizycznego” o transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości).

To zaś jest pewnym rozstrzygnięciem metafizycznym, równie arbitralnym, jak każde inne - i nieapodyktycznym, więc nienadającym się na fundament filozofii pewnej, bezzałożeniowej [por. Woleński: 303], A bez apodyktycznego fundamentu projekt filozofii jako nauki pewnej upada; zatem, jak głosi dictum Quine'a, „there is no vantage point in philosophy”. Bezzałożeniowość okazuje się nie być całkiem czystą; gdyby taką była, nie mogłaby zresztą zrodzić Husserlowi całego systemu fenomenologii. Pragmatyzm apodyktyczności okazuje się być płonne.

Bibliografia:

- K. Ajdukiewicz: *Epistemologia a semiotyka*, w: *Język i poznanie*, t. II. Warszawa 1965.
- M. Hammond, J. Howarth, R. Keat: *Understanding Phenomenology*. Oxford 1991.
- G. E. Hughes, M. J. Cresswell: *New Introduction to Modal Logic*. Oxford 1996.
- E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982.
- H. Putnam: *Modele i rzeczywistość*, w: *Wiele twarzy realizmu*. Warszawa 1998.
- J. Woleński: *Metamatematyka a epistemologia*. Warszawa 1993.

Streszczenie

Autor zarysowuje Husserlowską koncepcję filozofii jako nauki pewnej, bezzakołoniowej, dedukcyjnie opartej na tzw. oczywistościach apodyktycznych. Próbuje uściślić, czym są te oczywistości, co napotyka wiele filozoficzno-logicznych trudności. Można ich uniknąć jedynie zakładając istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości. Zatem Husserlowską koncepcją filozofii w istocie opiera się na pewnej milcząco założonej „sieci przekonań”.

Summary

The author sketches Husserl's idea of philosophy as deductive-like science, devoid of assumptions, grounded with certainty in so-called apodictic insights. He attempts to define these, which encounters several philosophical difficulties. They can be avoided only by assuming the existence of a transcendentally objective reality. Therefore the Husserlian idea of philosophy is in fact based on a certain tacitly assumed „web of belief”.