

Józef DĘBOWSKI

Fenomenologiczny projekt bezzałozeniowej teorii poznania

Феноменологический проект беспредпосылочной теории познания

Phenomenological Model of the "Theory of Knowledge without the Assumptions"

W niniejszym szkicu chciałbym zarysować, po pierwsze, teoretyczny kontekst powstania ideału poznania bezzałozeniowego, po drugie, sprecyzować podstawowe znaczenia pojęcia bezzałozeniowości oraz, po trzecie, ukazać główny kierunek metaepistemologicznej refleksji fenomenologów, zmierzającej do wyraźnego uświadomienia nam zarówno logicznej konieczności, jak i teoretycznej możliwości zbudowania bezzałozeniowego modelu epistemologii. W części pierwszej podejmę dwie pierwsze kwestie, w części drugiej odpowiem na pytanie, dlaczego epistemologia bezzałozeniowa jest zdaniem fenomenologów konieczna, zaś część trzecia stanowić będzie omówienie głównych aspektów metody fenomenologicznej, stwarzającej teoretyczną szansę zbudowania autonomicznej i bezzałozeniowej teorii poznania.

I

Idea (resp. postulat, czy nawet więcej — zasada lub wymóg) bezzałozeniowości żywo zaprzęta umysły także dwudziestowiecznych teoretyków poznania. Współczesnym kierunkiem epistemologii, który z całym teoretycznym rygoryzmem usiłuje jej hołdować jest nade wszystko kierunek fenomenologiczny, zarówno w jego odmianie transcendentalnej (E. Husserl), jak i obiektywistycznej resp. realistycznej (R. Ingarden). Inspiracji dla modelu poznania bezzałozeniowego usiłuje się najczęściej doszukiwać nie wykraczając poza nowożytność — poza motywy sceptycyzmu Descartes'a. Tymczasem okazuje się, iż idea bezzałozeniowości (*das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit* — jak mówi Husserl) ma swoje korzenie sięgające znacznie głębiej, niż tylko inaugurującego nowożytny racjonalizm kartezjanizmu. Historycznym bowiem momentem, w którym rodzi się wyraźna świadomość teoretycznej konieczności i możli-

wości uzyskiwania wiedzy bezpośredniej, nie zapośredniczonej absolutnie żadną postacią mediacji między myślą a jej przedmiotem, jest pojawienie się Arystotelesowskiej teorii poznania naukowego. Wprawdzie wcześniej już Platon zwracał uwagę na istnienie pewnej szczególnej sprawności poznawczej człowieka jaką jest intuicja (*νόησις*) — trzecia obok rozumu i zmysłów i najbardziej doskonała, choć tym więcej tajemnicza, władza poznawcza — lecz dopiero Arystoteles nadał temu odkryciu wymiar *par excellence* teoretyczny.

Patrząc natomiast wyłącznie od strony systematycznej, trzeba stwierdzić, iż idea (postulat, wymóg czy zasada) bezzałożeniowości wyrasta ostatecznie jako konsekwencja określonego rozstrzygnięcia następującego dylematu: czy w poznaniu naszym podmiot może wprost uchwycić sam ostateczny przedmiot poznania, czy też skazany jest on wyłącznie na konieczność poznawczego docierania do przedmiotu za pomocą odnośnych reprezentacji, w których przedmiot ów przejawia się zawsze fragmentarycznie, od jakiejś jego strony, w pewnym aspekcie? Dylemat ten dał początek jednej z fundamentalnych opozycji teoriopoznawczych, jaką jest po dziś dzień uznawane przeciwieństwo między poznaniem bezpośrednim a poznaniem pośrednim (lub, jak formułuje to H. Buczyńska-Garewicz — między naocznością i mediacją, doświadczeniem i rozumowaniem, oczywistością i znakiem).¹

U podstaw tego rozróżnienia tkwi elementarna intuicja poznawcza, obecna zarówno w poznaniu naukowym, jak i w doświadczeniu potocznym, intuicja, która poucza nas, iż znajomość czegokolwiek możemy czerpać na dwa zasadnicze sposoby: bądź w wyniku bezpośredniego kontaktu poznawczego podmiotu z poznawanym przedmiotem, bądź w sposób pośredni, kiedy to wiedzę o danym przedmiocie podmiot uzyskuje poprzez „znaczące” symbole, pojęcia, sądy, najogólniej mówiąc — znaki, które wobec podmiotu poznania występują w roli reprezentanta aspektu lub cechy odnośnego przedmiotu. Żadna jak dotąd oczywistość nie jest w każdym razie w stanie zachwiać tej właśnie jednej, która uświadamia nam ów fakt dwojakiego rodzaju możliwości poznawania czegokolwiek: pierwsza z tych możliwości ma miejsce wtedy, gdy podmiot bezpośrednio obcuje wprost z samym przedmiotem, druga zaś zachodzi wówczas, gdy podmiot „dowiaduje się” czegoś o jakimś przedmiocie, mimo że ten wcale nie jest tu przed nim obecny „w swej cielesnej rzeczywistości” (w oryginale), lecz tylko reprezentowany od jakiejś jego strony przez pewne symbole, znaki.

¹ W filozofii polskiej ostatnich lat omawianą opozycją zajmuje się szeroko H. Buczyńska-Garewicz. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza jej ostatnia książka *Znak i oczywistość*, W-wa 1981.

Łatwo dostrzec, iż zasadę rozróżnienia (i następnie — przeciwstawienia) poznania bezpośredniego (= naocznego, intuicyjnego, oczywistego) i poznania pośredniego (= symbolicznego, zmediatyzowanego przez „znaki”) stanowi tu typ relacji, w jakiej pozostaje spełniający akt poznawczy podmiot poznania wobec ujmowanego w tym akcie przedmiotu poznania. Jeśli relacja ta jest wprost dwuczłonowa (podmiot — przedmiot), to mamy do czynienia z poznaniem bezpośrednim i naocznym. Jeśli natomiast ma ona charakter triadyczny (podmiot — znak — przedmiot), to do czynienia mamy z reprezentacją — poznaniem symbolicznym, pośrednim. W pierwszym przypadku dany przedmiot jest w poznaniu samoobecny i samoprezentujący się podmiotowi poznania, w drugim — jedynie reprezentowany za pośrednictwem jakiegoś innego elementu, na określenie którego używać się zwykło jednej z popularnych ostatnio kategorii epistemologicznych, mianowicie pojęcia znaku. I otóż, to stanowisko epistemologiczne, które dla rozwoju poznania (w ogóle lub tylko naukowego) akcentuje doniosłość i wręcz fundamentalność wiedzy uzyskiwanej na sposób bezpośredni, określić można mianem prezentacjonizmu. Z kolei przeciwstawne mu stanowisko — eksponujące rolę mediacji (języka, symbolu, różnych form kulturowych czy po prostu — znaku w ogólności) — wypada nazwać reprezentacjonizmem.

Inną kwestią, która wyłania się tu w związku z owym rozróżnieniem, jest pytanie o źródła (resp. racje) samej tylko opozycyjności tych stanowisk. Wszak fakt różnicowania wcale nie musi oznaczać od razu przeciwieństwa (opozycyjności). Tymczasem, niemal od początku naszych rozważań zachowujemy się tak, jakby wymienione stanowiska (prezentacjonizm i reprezentacjonizm) — oraz stanowiące podstawę ich wyróżnienia różnicowanie na poznanie bezpośrednie i pośrednie — były nie tylko po prostu różne, lecz nadto — ostro sobie przeciwstawione. I rzeczywiście, domniemana opozycyjność istnieje tu w istocie. Natomiast na pytanie, co jest jej źródłem, odpowiedź znajdziemy bez trudu, uświadamiając sobie po wielokroć w dziejach filozofii stawiane kwestie „początku” w poznaniu naukowym — kwestie, związane z poszukiwaniem jego ważności, czyli inaczej: uprawomocnienia lub ugruntowania. Otóż, w dochodzeniu podstaw ważności uzyskiwanej w ten lub inny sposób wiedzy, teoretyków poznania można podzielić na dwa zwalczające się obozy. Do jednego należeć będą ci, których pochłaniają próby zadośćuczynienia idei ostatecznego ugruntowania wiedzy; będą oni usilnie zmierzać do znalezienia takiego „początku” w poznaniu, który — dzięki temu, że stanowi go pewien szczególny, nieprzypadkowo wyróżniony rodzaj wiedzy o specjalnych walorach poznawczych — opiera się

wszelkiej krytyce, próbom kwestionowania czy podważania, który jest więc „początkiem” w tym właściwym sensie tego słowa, że niezawodnie wspiera się na nim cały gmach poznania naukowego lub nawet poznania w ogóle. Zwolennikom takiego właśnie sposobu ugruntowywania (dochodzenia podstaw ważności) poznania — tak zwanym fundamentalistom — ostro z kolei przeciwstawione są usiłowania tych, którzy, wobec braku wiary w możliwość odnalezienia ostatecznego, bezwzględnie uzasadnionego początku nauki, proponują zaniechać jego poszukiwań na rzecz namysłu nad faktycznie dokonanym (i dokonującym się) poznaniem. Ci drudzy — tak zwani antyfundamentalisci — problem podstaw wiedzy, tj. kwestię uzasadnienia jej ważności, pragną rozwiązywać wychodząc od faktu poznania i poddając go wielorakim (i wielokrotnym, często — *in infinitum*) analizom z punktu widzenia jego wewnętrznej struktury, genezy i rozmaitych zależności funkcjonalnych. Różnorodność i wielość proponowanych metod analizy (logicznej, językowej, historycznej czy innej) dokonanego lub dokonującego się poznania, tudzież wyniki tej analizy, mają być ostatecznym gwarantem wartości uzyskiwanej w ten lub inny sposób wiedzy. Mają one — w wyniku uzyskanej dzięki owej analizie (często dodaje się ostatnio — rozumiejącej) interpretacji — dopomóc w zrozumieniu, wyjaśnieniu i ocenie istniejącego poznania, a także tym samym zmniejszyć lub nawet wykluczyć ryzyko popełnienia błędów: złudzeń i pomyłek poznawczych. Zresztą, gwoli sprawiedliwości, trzeba nadmienić, iż stanowisko drugiej z tych postaw nie jest wyłącznie prostą funkcją „braku wiary” w możliwość odnalezienia doskonałego początku w poznaniu. Postawa ta, co najmniej w epistemologii współczesnej, uzasadniana też bywa określonym obrazem i rozumieniem poznania — szczególnym pojmowaniem jego natury i przebiegu. Trzeba to stwierdzić zwłaszcza w odniesieniu do — rozwiniętej w teorii znaku — epistemologii semiotycznej Peirce’a, koncepcji form symbolicznych Cassirera, epistemologii genetycznej Mannheima czy najnowszej hermeneutyki (M. Heidegger, H. Gadamer, P. Ricoeur).

Wszelako brzemienym w uporczywe próby tworzenia ideału poznania bezzałożeniowego jako wzorcowego modelu dla doskonałego „punktu wyjścia” w nauce jest tylko stanowisko pierwszej z wyróżnionych tu dwu orientacji epistemologicznych: stanowisko prezentacjonistyczne i fundamentalistyczne. To właśnie ci, którzy dopuszczają istotny udział intuicji (= bezpośredniego doświadczenia) w procesie poznania, a ponadto sądzą, iż zasadniczą sprawą dla poznania naukowego jest — pod groźbą sprzeniewierzenia się idei „naukowości” — definitywne, aczkolwiek niedogmatyczne, uzasadnienie punktu wyjścia nauki („punktu wyjścia” rozumianego jako stały „Archimedesowy punkt oparcia”), jednocześnie

w sposób szczególnie wyostrzony dostrzegają konieczność zadośćuczynienia idei bezzałożeniowości. Zanim wszakże wskażemy na konkretne okoliczności dyktujące zdaniem niektórych — w tym zwłaszcza fenomenologów — konieczność (a następnie — stwarzające możliwość) „bezzałożeniowego” fundowania refleksji teoriopoznawczej, spróbujmy się wpierym zorientować w znaczeniach, jakie pojęciu „bezzałożeniowości” najczęściej były przypisywane.

Wiek XX odziedziczył po czasach nowożytnych — w tym głównie po kartezjanizmie i filozofii dziewiętnastowiecznej — trzy główne rozumienia pojęcia „bezzałożeniowość” (*Voraussetzungslosigkeit*).

1. Pierwsze, w odniesieniu do którego słowo „bezzałożeniowość” bywa używane najtrafniej, polega na wyzbyciu się przez podmiot poznania wszelkich „założeń” (zdań, tez, przeświadczeń, zasad, wyznaczników czy postulatów, a także — całej uznanej wiedzy, jaką dysponujemy „żyjąc” po prostu w tym świecie) w momencie podejmowania i kontynuowania określonych badań naukowych, co najmniej do czasu pełnego ukonstytuowania „punktu wyjścia” danej nauki resp. filozofii.² W tym przypadku mamy więc do czynienia z bezzałożeniowością absolutną — w jej sensie najbardziej radykalnym i właśnie dla tej m. in. racji jest to bezzałożeniowość w znaczeniu ściśle filozoficznym, co znaczy, że na sprostanie tak pojętemu ideałowi poznania nie może sobie pozwolić żadna z nauk pozytywnych, a tylko filozofia.

2. W drugim — mniej skrajnym — sensie, bezzałożeniowość oznacza już tylko wyeliminowanie z badań nie wszelkich „założeń”, lecz jedynie „założeń dogmatycznych” (np. przeświadczeń religijnych, przekonań światopoglądowych czy ideologicznych, słowem — tzw. „dogmatów”). W tym pojęciu bezzałożeniowości mieści się także gotowość uchylenia, poddania rewizji czy daleko idącej modyfikacji tych wszystkich „założeń”, które na wstępie naszych badań wprawdzie uznaliśmy, lecz nie w sposób bezwzględny, a tylko tymczasowo, tj. do chwili wykazania — mówiąc najkrócej — ich nieefektywności, np. z racji ewidentnego fałszu, zbędności, sprzeczności z innymi itp. W odniesieniu do takiej postawy meto-

² Tak radykalnie rozumianym pojęciem bezzałożeniowości z całą konsekwencją posługiwał się jedynie E. Husserl. Por. np. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Halle 1922, B. II, Teil I, s. 19 oraz E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 50/51, 53, 101/102. Niektórzy ów radykalizm skłonni są upatrywać także u Kartezjusza, Fichtego, a nawet Hegla. W przypadku rozważań tych ostatnich rzecz już nie wygląda jednak tak klarownie, jak w przypadku Husserla. Interesujące z tego punktu widzenia są rozważania J. v. Kempesky'ego, zawarte w artykule pt. *Voraussetzungslosigkeit. Eine Studie zur Geschichte eines Wortes*, [w:] J. v. Kempesky: *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*, Hamburg 1964, s. 140—158.

dologicznej w zasadzie właściwiej jest mówić o nieuprzedzoności (*Vorurteilslosigkeit*), niż o samej „bezzałożeniowości” (*Voraussetzungslosigkeit*). Racje historyczne wszelako powodują, iż również na określenie tak pojętej postawy krytycznej używa się terminu „bezzałożeniowość”.³ Zrozumiałym jest również to, że bezzałożeniowości tego rodzaju w istocie są w stanie sprostać przynajmniej niektóre z nauk szczegółowych, o ile poważnie roszczą sobie pretensję do „ściślej naukowości”, to jest, o ile ich praktyce badawczej przyświecają „ideały krytyczne”, w tym m. in. nakaz należytego uzasadniania wszystkich swoich twierdzeń i teorii, a także — zasada dystansowania się wobec „prawd” w ogóle nieuzasadnionych lub uzasadnionych słabo, nawet jeśli powszechnie uważa się je za na przykład „objawione” (w religii) lub skromniej nieco — za „jedynie słuszne” (w ideologii).

3. W trzecim wreszcie znaczeniu, idea bezzałożeniowości zyskała sobie sens bardzo ściśle określony — sens logiczny. Najkrócej i najdobitniej ujął go Friedrich Ueberweg w pracy: „*System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*” (1857): „Zdanie, któremu może przysługiwać prawdziwość materialna, nie może być zakładane jako prawdziwe, a zatem nie może służyć jako przesłanka w tym przypadku, kiedy albo jest ono identyczne co do treści ze zdaniem dowodzonym, albo w swej prawdziwości jest zależne od prawdziwości zdania, które ma być dowiedzione. Taki jest logiczny sens wymogu bezzałożeniowości; uchybieniem tego samego rodzaju jest błąd polegający na zakładaniu tego, o co pytamy (*το εἰς ἀρχῆς sive το ἐν ἀρχῇ* [scil. *προκειμενον*] *αἰτεῖσθαι, petere id quod demonstradum in principio propositum est, petitio principii, argumentari ex non consessis tamquam consessis*).”⁴ A zatem bezzałożeniowość w sensie logicznym redukuje się do „żądania podstawy” (*petitio principii*) — „dochodzenia początku” w taki sposób, by jego ustalenie nie wiązało się nieuchronnie bądź z koniecznością pozostawania w błędnym kole (*circulus vitiosus*), bądź z zagrożeniem przez *regressus in infinitum* ewentualnie przez prozaiczny dogmatyzm, kiedy to uciekając od błędu koła lub perspektywy prowadzenia dociekań *in infinitum*, powodowani względami czysto praktycznymi, decydujemy się arbitralnie uznać

³ Sens tak rozumianej „bezzałożeniowości” wyraża m. in. pierwsze z prawideł Descartes'a z „Rozprawy o metodzie”. Deklarują ją także niektórzy młodohegliści, jak np. D. Strauss (we Wstępie do swego *Leben Jesu*) czy B. Bauer, zaś na przełomie XIX i XX wieku żarliwym jej rzecznikiem był m. in. Th. Mommsen. Wszelako wydaje się, iż źródła tak rozumianej „postawy krytycznej” należałoby doszukiwać się już znacznie wcześniej, bo już w samym akcie narodzin kulturowego fenomenu Nauki.

⁴ Cytuję za von Kempesky: *Voraussetzungslosigkeit. Eine Studie...*, s. 148/149.

pewne tezy za właściwy „początek” poznania, mimo (lub właśnie — dlatego), iż wcale nie dysponujemy poznawczymi możliwościami wykazania takiej ich ważności.

Wymienione trzy znaczenia⁵ pojęcia „bezzakożeniowość” można bez trudu odnaleźć w rozważaniach epistemologicznych E. Husserla i R. Ingardena. Najmniej może miejsca poświęcają oni uzasadnieniu potrzeby sprostania bezzakożeniowości w drugim z wyróżnionych tu znaczeń. Jest to o tyle zrozumiałe, że wymóg „wolnego od uprzedzeń badania” — „*vorurteilsfreie Forschung*” — jest tak ugruntowaną w nauce oczywistością, że zdaje sobie zeń sprawę każdy, kto choć trochę serio przejął się nieutylnym sensem swych badań.

II

Osobliwość sytuacji badawczej epistemologa R. Ingarden charakteryzuje w taki mniej więcej sposób: Praca badawcza teoretyka poznania dokonuje się w szeregu aktów poznawczych, nakierowanych na inne akty poznawcze. W ten sposób poznawanie i to, co poznawane w jednakowym stopniu podpada pod dziedzinę tego, co problematyczne — tego, co dopiero ma być zbadane. A zatem rozgrywające się w toku pracy epistemologa akty poznania same również winny być opatrzone znakiem zapytania. Albo więc uzyskana wiedza epistemologiczna jest wątpliwa, albo dogmatycznie trzeba założyć prawomocność poznania, którym posługuje się w swej pracy epistemolog oraz ważność uzyskanych dzięki temu wyników. W pierwszym przypadku epistemologia nie wypełnia zadań, do realizacji których jest powołana, gdyż nie dysponując wiarygodnymi wynikami nie jest w stanie usunąć wątpliwości, jakie tkwią u źródeł teoriopoznawczego namysłu nad poznaniem — wątpliwości, które stanowią istotny impuls do podjęcia określonych badań, właśnie badań o charakterze teoriopoznawczym. Sytuację naszą można by wtedy przyrównać do jednego z klasycznych błędów, jakie popełniamy usiłując wyjaśnić to, co nieznanne przy pomocy czegoś w równym (lub podobnym) stopniu nieznanego — *ignotum per ignotum*. W drugim natomiast przypadku, teoria poznania jest dogmatyczna i w ogóle niedorzeczna, wikała się bowiem w sposób ewidentny w błędne koło: musimy tu albo dogmatycznie założyć prawomocność użytego dla potrzeb epistemologii pozna-

⁵ Obok nich dość powszechnie funkcjonuje w obiegu czwarte, polegające na dążeniu do wykluczenia z badań wszelkich „sądów wartościujących” (*Werturteile*) na rzecz obecności w nauce wyłącznie „sądów opisowych” (*Tatsachenbehauptungen*). Tak rozumiana „bezzakożeniowość” redukuje się jakby do „nieuprzedzonej aksjologicznej” (*Wertvorurteilslosigkeit*), którą silnie akcentował m. in. Max Weber.

wania, albo rozpoznać jego wartość odwołując się w którymś z kolejnych kroków uzasadniających do wiedzy stanowiącej tu właśnie przedmiot badania. Jeśli zaś za wszelką cenę staramy się ominąć pułapkę określaną mianem *circulus vitiosus*, to wówczas pozostaje nam jedynie perspektywa prowadzenia badań *in infinitum*. Krótko mówiąc, mamy zatem taką sytuację, że albo dogmatycznie zakładamy ważność użytego poznania, popołniając tym samym nieuchronnie błąd *petitionis principii*, albo użyte poznanie poddajemy wciąż nowemu poznaniu, dochodząc tym razem do *regressus in infinitum*.⁶

Naszkcicowana przez R. Ingardena kłopotliwa sytuacja, na jaką natrafia epistemolog już przy pierwszej próbie systematycznej refleksji nad poznaniem nie jest bynajmniej czymś nowym w dziejach filozofii i historii filozoficznego namysłu nad poznaniem naukowym — czymś, dostrzeżonym jakoby dopiero w 1908 roku przez Leonarda Nelsona, wykazującego na tej właśnie drodze niemożliwość zbudowania odpowiedzialnej i usiłującej rozwiązać zagadnienie obiektywności ludzkiej wiedzy teorii poznania.⁷ Oto na przykład już Arystoteles — autor pierwszej, rozwiniętej głównie w *Analitikach wtórych*, teorii nauki — zdaje się borykać z trudnościami podobnej natury. Początek daje tu wszystkiemu dyskusja Arystotelesa z „dwoma błędnymi poglądami na wiedzę naukową”. Pierwszy z tych poglądów głosi, „że wobec konieczności znajomości pierwszych przesłanek wiedza jest niemożliwa”.⁸ Jego zwolennicy twierdzą mianowicie, że skoro nie ma innego sposobu poznania jak tylko przez dowód, to również tezy, na których opieramy się w dowodzie, muszą być dowiedzione. To jednak prowadzi do *regressus in infinitum*, bowiem przy bezwzględnym respektowaniu tezy o uniwersalności dowodzenia, każda z przesłanek musi posiadać osobny dowód, bo tylko ten może stanowić dostateczną rację uznania jej za przesłankę, i tak *ad infinitum*. A ponieważ nie można przebiec nieskończonego ciągu przesłanek, to —

⁶ Rozumowanie tego rodzaju Ingarden przeprowadza w artykule *O niebezpieczeństwie 'petitionis principii' w teorii poznania*, który dla polskiego czytelnika zamieszczony został w jednym z końcowych tomów dzieł Ingardena, mianowicie w tomie zatytułowanym *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 358.

⁷ L. Nelson (w pracy *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908) w zasadzie rekonstruuje jedynie wywód Sextusa Empiryka, który — przedstawiony w *Zarysach Pirrońskich* — wspiera się na następującym schemacie rozumowania: jeśli spór o pewne kryterium (np. kryterium prawdy) jest rozstrzygalny, to musi istnieć jakieś inne kryterium potrzebne do jego rozstrzygnięcia; jeżeli to nowe kryterium w którymś z kolejnych kroków dowodowych okaże się tożsame z pierwszym, to — oczywista — błędne koło; jeżeli zaś jest ono różne, to *regressus in infinitum*, ponieważ wykazanie jego ważności wymaga odwołania się do kolejnego kryterium, tego zaś — do następnego, i tak *ad infinitum*.

⁸ Zob. Arystoteles: *Analitiki pierwsze i wtóre*, Warszawa 1973, s. 189.

wobec braku ich znajomości — wiedza ściśle naukowa jest niemożliwa. Natomiast zwolennicy drugiego poglądu — podobnie jak ich poprzednicy — dopuszczają jedynie wiedzę uzyskiwaną na mocy dowodu, lecz jednocześnie twierdzą, iż nic nie stoi na przeszkodzie, by każde twierdzenie posiadało dowód, „bo dowód może opierać się na błędnym kole i być wzajemny (...)”.⁹

Arystoteles nie satysfakcjonuje żadne z wymienionych tu stanowisk. Kwestionując je, uzasadnia jednocześnie pogląd o konieczności przyjęcia zdań absolutnie pierwszych i nie wymagających dowodu, a stanowiących przesłanki wiedzy demonstratywnej. Każda teoria naukowa — w myśl Arystotelesowskiej koncepcji poznania naukowego — jest apodyktyczno-dedukcyjnym systemem zdań, rozpadającym się na dwie części: pierwszą stanowią z a ł o ż e n i a (zdania pierwsze i niedowodliwe — *αμεσα*, drugą zaś — tezy dowodzone. Założenia, czyli zdania pierwsze teorii (albo inaczej: pryncypia), mają charakter konieczny, są prawdziwe, wcześniejsze, bardziej ogólne i bardziej znane. Uzyskuje się je dzięki metodzie indukcji (*επαγωγή*), której sens wszakże zasadniczo odbiega od tego, jaki przypisała jej nowożytność i do którego nawiązuje także metodologia współczesna.¹⁰ Natomiast wymienione walory zdań pierwszych teorii naukowej poręcza intuicja intelektualna (*νοῦς*). Dzięki jej sprawności dochodzi do bezpośredniego oglądu, wydobycia i uznania ogólnej treści danych doświadczenia — treści, stanowiącej następnie punkt wyjścia (przesłankę) dla uzyskiwanej na mocy dowodu wiedzy dyskursywnej (resp. demonstratywnej). W ten sposób Arystoteles wskazuje nie tylko na konieczność, lecz i możliwość uzyskiwania wiedzy przedpredykatywnej i bezpośrednio uzasadnionej. Tak więc, w Arystotelesowskiej koncepcji poznania naukowego po raz pierwszy w dziejach filozofii — jeśli nie liczyć pierwszych w tym względzie, lecz jeszcze mglistych, intuicji Platona — w sposób w pełni świadomy i dobitny wyartykułowana zostaje myśl o potrzebie (i możliwości!) odmiennego, niż tylko pośredni, sposobu uzyskiwania i usprawiedliwiania wiedzy naukowej, wiedzy, która nie może być w pełni i tylko demonstratywnym systemem zdań (resp. sądów).

Na określony charakter refleksji epistemologicznej — poza wskazaną wyżej osobliwością — istotny wpływ wywiera także inna okoliczność. Stanowi ją mianowicie fakt wykrycia niezgodności między odnośnymi

⁹ Zob. *ibid.*, s. 189.

¹⁰ Indukcja w sensie Arystotelesesa nie jest metodą gwarantującą tym większą pewność uzyskiwanych dzięki niej wyników, im większą liczbę empirycznych faktów ona uwzględnia. Zdaniem Arystotelesesa, konstatacja jednego nawet przypadku umożliwia już uzyskanie wiedzy ogólnej. Szerzej na ten temat — por. Wstęp tłumacza polskiego wydania *Analityk*, s. LXIV—LIII.

rezultatami poznania. Jest on dogodnym pretekstem do uświadomienia sobie, że w poznaniu naszym często mają miejsce złudzenia i błędy poznawcze, że więc mylimy się, ulegamy fałszom, pozorom i złudzeniom. Z faktu tego — uznać go należy za główny motyw (źródło) podjęcia badań teoriopoznawczych — wypływają doniosłe konsekwencje. Skoro bowiem uzyskiwamy w poznaniu wynikiem poznawczym towarzyszą narastające wątpliwości, to należy domagać się definitywnego ich usunięcia, radykalnego przezwyciężenia. Należy odnaleźć podstawę (racje) odróżnienia wiedzy rzetelnej, prawdziwej, niezawodnej, zupełnej od wiedzy, która walorów tych zdaje się nie posiadać. Stąd badaniom teoriopoznawczym towarzyszy nie tylko intencja definitywnego usunięcia rodzących się w procesie poznania wątpliwości, rozterek i obaw, lecz także nastawienie na uchwycenie i wydobycie pewnej wartości, którą — najogólniej mówiąc — jest obiektywność poznania. Stąd też, teoria poznania winna mieć charakter krytyki (= oceny poznania z punktu widzenia prawdziwościowego).

Innym ważnym źródłem problematyki teoriopoznawczej jest dogmatyczność nauk szczegółowych. Polega ona na tym, że badania specjalne zawsze uwikłane są w pewne najwyższe założenia (teza o realnym istnieniu danej dziedziny badania, przeświadczenie o uniwersalnym charakterze zależności przyczynowo-skutkowych, aksjomatyka nauk apriorycznych itp.), o których trafności same nie są władne orzekać. Ten sam dogmatyczny charakter mają środki poznawcze (resp. metody) tych nauk, jako że ich sprawność nie może tu być przez same te nauki krytycznie zbadana. A zatem epistemologia, jeśli nie ma być dogmatyczna, musi być teoretycznie (a zwłaszcza — metodologicznie) samowystarczalna. Nie jest to jednak wcale wymóg zatrwajający, jeśli zważyć dodatkowo, że źródłem wszelkiej możliwej wiedzy są wszak przeżycia świadome. Przeżycia te stanowią zatem mogą nie tylko punkt wyjścia dla badań teoriopoznawczych, lecz i główną oś tych badań. Nic, co ważne dla poznania, nie dokonuje się przecież poza ich obrębem. Przy czym — już choćby z uwagi na dogmatyczność nauk specjalnych — przeżycia te muszą być traktowane w teorii poznania wyłącznie tak, jak się nam rzeczywiście prezentują (resp. uświadamiają), bez zakładania o nich czegośkolwiek, co w nich samych się nie zawiera. Innymi słowy, muszą to być przeżycia oczyszczone — oczyszczone mianowicie z takiego ich ujęcia, w którym uznawane są za objaw „życia” realnego indywiduum psychofizycznego, funkcję mózgu lub temu podobnie.

Zdaniem R. Ingardena, teoria poznania — o ile ma sprostać zadaniom, do których jest powołana (dokonywanie krytyki faktycznie uzyskiwanych rezultatów poznawczych) — musi:

„1. być niezależną od wszelkich pozostałych teorii, naukowych i filozoficznych;” (Wymóg ten służy głównie zabezpieczeniu przed błędem *petitio principii*);

„2. posiadać ostateczne źródło swego poznania w immanentnym i (tam, gdzie to jest możliwe) adekwatnym poznaniu;” (Zapewnia to niezawodność, źródłowość i ewentualną zupełność poznania);

„3. posługiwać się poznaniem apriorycznym;” (Poznanie aprioryczne gwarantuje definitywność, czyli nietymczasowość, osiąganych wyników, ich powszechną ważność oraz poznanie istoty badanych przedmiotów);

„4. starać się wykryć czystą istotę poznania w ogóle.”¹¹ (Zapewnia to niezbędną ogólność uzyskiwanych w teorii poznania wyników).

Na potrzebę zadośćczynienia zasadzie bezzałożeniowości — w radykalnym sensie absolutnej niezawisłości metodologicznej i teoretycznej — Husserl z kolei zwraca wyraźnie uwagę co najmniej dwukrotnie. Raz czyni to w „*Logische Untersuchungen*”, kiedy — jak pisze — „badanie teoriopoznawcze, które poważnie rości sobie pretensję do naukowości, musi (...) sprostac zasadzie bezzałożeniowości.” „Zasada ta — jego zdaniem — nie może oznaczać nic więcej, jak zdecydowane wykluczenie wszelkich supozycji, które nie mogą być realizowane w pełni na fenomenologicznej podstawie.”¹² Po raz wtóry natomiast, myśl o postępowaniu bezzałożeniowym sformułował w postaci głośnej „zasady wszystkich zasad”. Zasada ta głosi, „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko co nam się w 'intuicji' źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje. Musimy przecież jasno zrozumieć (...), że każda teoria mogłaby sama czerpać swą prawdziwość znów jedynie ze źródłowych danych. Każda wypowiedź, która nic więcej nie czyni, tylko użycza takim danym wyrazu przez eksplikację jedynie i za pomocą dokładnie dostosowujących się do nich znaczeń, stanowi tedy rzeczywiście, (...) absolutny początek w rzetelnym sensie powołany do tego, by stać się podstawą, stanowi *principium*.”¹³

Zarysowana tu pokrótce sytuacja, lecz nade wszystko całość dotychczasowego dorobku fenomenologii, upoważnia do stwierdzenia, że koniecz-

¹¹ Por. R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 163.

¹² Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. II, Halle 1922, s. 19.

¹³ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. (tzw. *Idee I*), Warszawa 1975, s. 73.

ność respektowania zasady bezzałożeniowości w odniesieniu do badań teoriopoznawczych dyktują następujące racje.

A. Wydaje się, iż teoria poznania winna być niezależna od wszelkich pozostałych teorii naukowych i filozoficznych przede wszystkim dlatego, ponieważ — w sytuacji, gdy naczelnym celem jej badań jest rozwiązanie zagadnienia obiektwności poznania (w tym — poznania naukowego) — nie może ona dogmatycznie zakładać jako obowiązującej tej wiedzy, której wartość prawdziwościową (a zatem i moc obowiązującą) ma dopiero wykazać. Postąpić inaczej — byłoby niedorzecznością lub co najmniej sprzeniewierzeniem się idei ścisłej naukowości, domagającej się dla uznania każdego twierdzenia za naukowe racji dostatecznych, których nauki szczegółowe dostarczyć nie są w stanie, będąc — w wyżej określonym sensie — dogmatycznymi. Pierwszy powód stanowi zatem dogmatyczność nauk szczegółowych, która to — jeśli twierdzenia (lub jakkolwiek inną wiedzę) tych nauk zakładamy — przenosi się na całość refleksji epistemologicznej, co mija się z celem (powołaniem i sensem) teorii poznania.

B. Potrzeba uniknięcia błędów logicznych (w szczególności pewnych postaci błędu *petitionis principii*), na które z konieczności skazana jest każda „założeniowa” teoria poznania — to drugi motyw uzasadniający postulat bezzałożeniowości. Niejednokrotnie w dziejach filozofii, czy nawet samej teorii poznania, dla celów krytyki poznania danego rodzaju (np. dla wykazania „subiektywności” spostrzeżeń zmysłowych) powołano się na wiedzę o własnościach przedmiotów badanego poznania (tj. na przykład na twierdzenia o przedmiotach fizycznych, zapominając, że wszystko co wiemy o tych przedmiotach, wiemy ostatecznie dzięki „krytykowanym” tu spostrzeżeniom zmysłowym). Przykłady te można mnożyć, zwłaszcza jeśli — idąc śladem Ingardena i Husserla — odwołamy się do praktyk psychofizjologicznie zorientowanych kręgów epistemologów czy tak zwanych psychologów.

C. Liczne nauki (nie tylko formalne) budują swe systemy twierdzeń zaczynając od prostych, rzadko kiedy kwestionowanych założeń w postaci „aksjomatów”, „definicji”, „zasad naczelnych” tudzież innych „pryncypiów”, stanowiących „podstawę” czy „punkt wyjścia” („początek”) danej nauki. Otóż, ilekroć badania filozoficzne (w tym głównie — teoriopoznawcze) stają przed koniecznością teoretycznego usprawiedliwienia owych „zasad naczelnych”, to zazwyczaj okazuje się, że nie pozostaje nic innego, jak tylko odwołanie się do ewidentnej intuicji (zmysłowej lub intelektualnej) — do bezpośredniego doświadczenia. A zatem potrzeba uzasadnienia „zdań pierwszych” teorii — potrzeba znalezienia usprawiedliwienia dla czynnika fundamentalnych (także i dla teorii po-

znania) rozróżnień typu „podmiot”, „przedmiot”, „ilość”, „jakość”, „relacja” itd. — rodzi konieczność odwołania się do wiedzy bezpośredniej: wiedzy niezapośredniczonej żadnym przeświadczeniem czy jakimkolwiek obrazem teoretycznym, wiedzy uzyskiwanej w czystym i źródłowym oglądzie, w którym dochodzi do samoprezentacji odnośnego przedmiotu badania. Wszak bez obawy uwikłania się w błędy logiczne (czy inne, także zdroworozsądkowe niedorzeczności), ostateczną podstawę dla punktu wyjścia w nauce stanowić może tylko owa „źródłowo prezentująca naoczność”. Inne rozwiązanie jest zawsze daleko bardziej hipotetyczne, jeśli już nawet nie paralogiczne.

D. Motywem kolejnym — związanym z poprzednim i także składającym do respektowania bezzałożeniowego punktu wyjścia w teorii poznania — jest natura zagadnienia poznawczego, którego rozstrzygnięcie wymaga odwołania się do treści bezpośrednich, w których przedmiot dany jest nam „źródłowo” i „w oryginale”, „we własnej osobie”, czyli jako „byt w sobie”. Tylko wtedy bowiem możliwym staje się ustalenie stosunku zgodności (resp. niezgodności) pomiędzy „przedmiotem istniejącym w sobie” a przedmiotowym sensem jakiejś intencji domniemującej go jako taki. Bez odwołania się do określonego typu naoczności, która ujawnia nam przedmiot takim, jakim on jest „w oryginale” („w sobie”), rozstrzygnięcie o prawdziwości (resp. obiektywności) jakiejś wiedzy — prawdziwości, oczywiście, w sensie klasycznej definicji prawdy — jest utopijną mrzonką lub pobożnym życzeniem.

III

Jeśli więc przedmiotem teorii poznania jest poznanie rozumiane jako źródło wiedzy o swoich przedmiotach, jeśli — dalej — celem teorii poznania jest ostateczne (niewątpliwe, ale i niedogmatyczne) rozstrzygnięcie zagadnienia obiektywności poznania (inaczej — krytyka poznania) oraz jeśli ponadto mamy określone warunki, jakim winny sprostać odpowiedzialnie podejmowane tu badania, to do pełnego ukonstytuowania się teorii poznania jako nauki (dodajmy — filozoficznej) trzeba nam tylko jeszcze wskazania na odpowiednią metodę — metodę, która umożliwi spełnienie stojących przed teorią poznania zadań, przy jednoczesnym sprostaniu elementarnym wymogom naukowości tudzież uchyleniu właściwych tylko dla niej zagrożeń. Metodą tą jest metoda fenomenologiczna. W odniesieniu do zastosowania, jakie faktycznie znaleźć może ona na gruncie samej tylko teorii poznania, najogólniej można ją określić jako nastawione na odkrycie istoty badanie struktur, przebiegu i sposobów pojawiania się przedmiotów w polu źródłowo prezen-

tującej naoczności, zwanej też sferą „zjawiania się” lub bezpośredniego doświadczenia.

Gdyby jednak usiłować wyodrębnić bardziej szczegółowe metody, które tu wchodzi w rachubę, to tradycyjnie już wyodrębnić można cztery ich grupy: 1) metody czystego oglądu i opisu tego, co i jak dane, 2) metody redukcji eidetycznej, 3) metoda redukcji transcendentnej i 4) metody analiz konstytutywnych czystej świadomości i jej intencjonalnych korelatów. By móc przekonać się o poprawnej teoretycznie możliwości (nie równoznacznej z możliwością empiryczną) zbudowania modelu epistemologii bezzałożeniowej (tzw. „czystej teorii poznania”), wystarczy powołać się na trzy pierwsze z tych metod. Generalnie jednak trzeba wiedzieć, że każda z nich stosowana w sposób wyizolowany, tj. w oderwaniu od pozostałych, traci swój sens, to znaczy — osiąganym dzięki niej wynikiem odbiera właściwe dla badań fenomenologicznych znamię.

1. Metoda czystego oglądu i opisu tego, co i jak dane jest metodą najwcześniej opracowaną przez Husserla, bowiem jeszcze na etapie pisania *Logische Untersuchungen* (wyd. 1: 1900—1901). Idzie w niej o to, by — nie kierując się żadnymi wcześniej powziętymi przeświadczeniami teoretycznymi — „ujrzeć”, „zobaczyć”, „obejrzyć” i następnie (dobierając starannie stosowne słowa) wyeksplikować to, co jako „to” właśnie nam się prezentuje. Metoda ta pozostaje w zgodzie z deskrypcyjnym poglądem na poznanie, w myśl którego „poznać coś”, znaczy opisać naturę i te wszystkie cechy przedmiotu, które konstytuują go jako taki. Stąd też pomija ona genezę przedmiotu, jego przyczynowo-skutkowe uwarunkowania, a także gatunkową czy rodzajową charakterystykę, nastawiając się jedynie na wydobycie tego, co indywidualne i jednorazowe. A zatem nie gwarantuje ona uzyskiwania twierdzeń ściśle ogólnych. Co więcej, uzyskany na jej podstawie opis ma być maksymalnie ateoretyczny, stosownie do poprzedzającego go czystego oglądu. Naturalnie, fenomenologowie nie zaprzeczają bynajmniej istnieniu problemów przyczynowych, lecz tylko uważają je za wtórne z punktu widzenia badań teoriopoznawczych. Ich zdaniem bowiem, zanim padną odpowiedzi na pytania typu: „dlaczego?”, „gdzie?”, „kiedy?”, „z jakich przyczyn?”, trzeba uprzednio postawić pytania o charakterze esencjalnym, tj. pytania typu: „co to jest?” i „co to jest 'x'?”. Następnie, należy postarać się o odpowiedni rodzaj bezpośredniego doświadczenia (w szerokim, a nie ograniczonym tylko do pozytywistycznego, sensie tego słowa), by z kolei przejść do oglądu i opisu samoprezentującego się nam obiektu.

2. Ograniczenia wyżej wymienionej metody są ewidentne. Rozczarowuje przede wszystkim niemożność uzyskania sądów ściśle ogólnych, tj. takich, dzięki którym dysponowalibyśmy wiedzą o rodzajowej istocie

badanych przedmiotów (przeżyć świadomych, gdy idzie o badania teorio-poznawcze). Ograniczenie to Husserl usiłował usunąć za pomocą metody eidetycznego nastawienia, oglądu i opisu istotnościowego (= metody redukcji eidetycznej). Próbę stosowania tej metody podjął już w *Logische Untersuchungen*, omawiając pewien szczególny sposób poznawania czystych jakości idealnych, typu np.: „kwadratowość”, „kulistość”, „barwność” itp. Owe jakości idealne określa Husserl mianem *speciei*, zaś metodę ich poznawczego uchwycenia — *ideacją*. W trakcie ideacji należy astrahować od podłoża, w którym dana jakość akurat się konkretyzuje, od jego indywidualnych, gatunkowych i bytowych uwarunkowań, czyli krótko mówiąc: od jego substancjalnej charakterystyki. Cały natomiast wysiłek poznawczy należy skupić wyłącznie na uchwyceniu samej *speciei* w jej czysto jakościowym aspekcie.¹⁴

Wszelako zdobywanie wiedzy ogólnej o samych tylko jakościach jest zadaniem stosunkowo skromnym poznawczo, jakkolwiek nie całkiem prostym do zrealizowania. W gruncie rzeczy idzie przecież o to, by móc odpowiedzialnie poznawać zarówno poszczególne przedmioty jednostkowe, jak i całe dziedziny przedmiotowe. Stąd też wyrasta konieczność znacznego zmodyfikowania ideacji z jednej strony, z drugiej zaś — konieczność określenia (choćby wstępnie) rzeczywistości poznawczej, której ów zmodyfikowany zabieg ma się dotyczyć. I tak oto, już w *Logische Untersuchungen*, a potem w *Ideach I*, obok terminu *species* pojawia się również termin „istota” (*Wesen*). Istota przedmiotu jednostkowego, to, wedle określenia R. Ingardena, ogół cech konstytutywnych dla danego indywidualium — tych cech, które decydują o tożsamości danego przedmiotu. Naturalnie, „istoty ujednostkowione” nie wyczerpują jeszcze możliwych przedmiotów poznania. Stąd, kolejny termin: „czysta istota”, albo inaczej — *eidos* (prawzór, wzorzec, istota). Ten ostatni termin służy Husserlowi na oznaczenie cech, właściwości i tego uposażenia, które przysługuje „przedmiotowi danego rodzaju”, jak np. jakimś konkretnemu stołu — „stołowość”. Poznanie tego rodzaju przedmiotów ma się odbywać dopiero po dokonaniu tak zwanej *redukcji fenomenologicznej*.

W fenomenologii, jak i poza nią, przywykło się mówić o dwojakiego rodzaju redukcji: redukcji eidetycznej i redukcji transcendentalnej. Sto-

¹⁴ *Species* jest to — według Husserla — to, ze względu na co dwa lub więcej przedmiotów jednostkowych jest takich samych, a co jednocześnie jest czymś różnym od konkretnych indywidualnych charakterystyk poszczególnych przedmiotów. A więc jest to np. „białość” przysługująca zarówno koszuli, jak i tej oto kartce papieru. O *species* możemy też powiedzieć, że nie jest to istność trwająca w czasie i że nie ulega takim zmianom, którym podlegają np. „białe przedmioty”. Szerzej w tej sprawie wypowiada się m. in. R. Ingarden w książce: *U podstaw teorii...*, por. zwłaszcza strony 292—296.

sowana na użytek bezzałożeniowej teorii poznania redukcja eidetyczna polega na uzyskaniu „nastawienia na odkrycie istoty” i na dokonaniu operacji uzmienniania (*Variation*). Operacja ta służy do tego, by móc odkryć naturę danego przedmiotu, czyli jego „Co” (*Was*) i polega na wydobywaniu z przedmiotu tych momentów, które muszą w nim wystąpić, aby nie zatracił on swej tożsamości indywidualnej i gatunkowej oraz na uchwyceniu także tych momentów, które wystąpić mogą, choć już nie muszą. Obie operacje — ideacja i uzmiennianie — stwarzają możliwość poznawania tej sfery rzeczywistości, która dla badaczy pozostających w naturalnym nastawieniu poznawczym (a także — na co dzień), przesłonięta bywa na ogół warstwą empiryczności i pragmatyczno-użytecznościową formą pojawiania się jej przed nami. Głęboki filozoficzny sens metody redukcji eidetycznej polega przede wszystkim na uchyleniu tej właśnie osłoniętej „zasłony”.

3. Prezentowana tu natomiast jako trzecia metoda redukcji transcendentnej nie jest — jak mylnie można by przypuszczać — negowaniem istnienia świata realnego, nie jest też wątpieniem w jego istnienie, nie jest nawet tak zwaną „modyfikacją neutralnościową”, w rezultacie zastosowania której otrzymalibyśmy zdania bez tzw. asercji czy też zadania w sensie Meinonga. Redukcja transcendentna jest całkiem specjalnym zabiegiem w tym mianowicie sensie, że jest jednocześnie jednorazowym aktem świadomej decyzji, ale i względnie trwałym nastawieniem poznawczym, w którym zostaje uchylone („wzięte w nawias”) przeświadczenie o realnym istnieniu świata zewnętrznego tudzież jego bliższej i dalszej charakterystyce metafizycznej; zawieszeniu podlega ważność tzw. „tezy generalnej nastawienia naturalnego”, co wcale nie jest równoznaczne z postawą sofistów lub sceptyków negujących bądź wątpiących w istnienie świata. Znaczy to jedynie, że redukcja zabrania wydawania jakichkolwiek sądów o bycie czasowo-przestrzennym, w tym także o nas samych jako indywidualach psychofizycznych.

W tym miejscu pojawia się najczęściej pytanie: i co dalej, cóż nam mianowicie pozostaje po owym „wzięciu w nawias” wszelkiej charakterystyki odnoszącej się także do nas samych jako bytów empirycznych (resp. czasowo-przestrzennych)? Husserl odpowiada: w ten sposób otwarty zostaje dostęp do dziedziny czystej świadomości — tej zasadniczo swoistej dziedziny poznawczej, która (jako „fenomenologiczne residuum”) teraz dopiero może stać się polem badań nowego rodzaju nauki: fenomenologii. O tym natomiast, że istotnie sam strumień czystych przeżyć świadomych nie poddaje się redukcji, możemy się przekonać dokonując szczególnego aktu poznawczego, który Husserl nazywa immanentnym spostrzeżeniem (różnym od spostrzeżenia wewnę-

trznego). Spośród innych aktów świadomości wyróżnia się ono tym, że oba człony relacji poznawczej (akt i przedmiot aktu) są w tym przypadku ze sobą identyczne: zarówno przedmiot spostrzeżenia, jak i akt go ujmujący (spostrzeżenie samo) należą do tego samego strumienia świadomości, tworząc w nim „niczym niezapośredniczoną jedność”. Stąd też, spostrzeżenie immanentne dostarcza nam wiedzy absolutnie pewnej, prawomocej, zatem — niepodważalnej. Brak choćby najmniejszego dystansu pomiędzy aktem i poznawanym przeżyciem świadomym (przedmiotem aktu) uniemożliwia jakiegokolwiek zafałszowanie badanego „stanu rzeczy”.

W podobnym kierunku poszły rozważania i analizy Ingardena, w świetle których realna możliwość zabezpieczenia badań teoriopoznawczych przed błędami logicznymi (w szczególności — *petitionis principii* i *regressus in infinitum*) pojawia się dopiero z chwilą, gdy dokonaliśmy już redukcji. Tylko redukcja bowiem — pisze on we wstępie do polskiego wydania *Idee I* Husserla — każe „i umożliwia zawiesić moment przeświadczenia, zawarty w każdym akcie czy operacji poznawczej, na czas, w którym dokonuje się poznanie przebiegu i sprawności poznawań pewnego typu, np. doświadczenia zmysłowego i w konsekwencji nie pozwala powoływać się na fakty wykryte w tychże operacjach poznawczych, a mające — w różnych systemach pozytywistycznej, a zwłaszcza psychofizjologicznej teorii poznania — służyć bądź to do wykazania prawdziwości wyników uzyskiwanych w tych badanych operacjach, bądź też do odrzucenia ich ważności.”¹⁵ U Ingardena — podobnie jak wcześniej u Husserla — rodzi się następnie świadomość, iż tym, czego potrzebujemy w tej chwili najpilniej, jest wykrycie takiego aktu poznawczego (resp. modus spełniania aktu), który byłby w stanie orzec o sprawności poznawczej jakiegoś przeżycia świadomego, a jednocześnie zagwarantować prawomocność własnego orzekania.

I otóż Ingarden ukazuje, iż w całkiem specjalnym przypadku akt czy wręcz proces poznawania nie da się odróżnić (jeśli nawet — to tylko przez abstrakcję) od poznawanego przedmiotu. Na określenie tej szczególnej sytuacji poznawczej Ingarden używa niemieckiego terminu: *das Durchleben* — przeżywanie. Przeprowadzone w tym względzie analizy Ingardena przebiegają w taki mniej więcej sposób: Każdy aktualnie spełniany akt poznawczy ma charakter świadomościowy. Znaczy to, że w trakcie jego spełniania uzyskujemy wiedzę nie tylko o poznawanym przedmiocie, lecz także — z tej racji, że jest to działanie „przytomne” (świadomościowe) i musi być takie, aby mogło dojść do poznania czegośkolwiek — wiedzę o samym akcie. Wiedzę tę mogą charakteryzować różne stopnie jasności, w zależności od udziału owego czynnika „przy-

¹⁵ Zob. R. Ingarden: *Przedmowa* [w:] E. Husserl: *Idee I*, s. XXI.

tomnościowego” (resp. świadomościowego), rozjaśniającego sam akt w trakcie jego spełniania. Na ogół tak się składa, że jesteśmy skoncentrowani głównie na poznawanym przedmiocie, ewentualnie — na doznawanych „wyglądach” bądź domniemywaniu danego przedmiotu. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by spełniając jakiś akt poznawczy, skupić się przede wszystkim na przytomnym i z każdą chwilą rozjaśniającym się przeżywaniu spełnianego właśnie aktu. Otóż, takie maksymalne rozjaśnienie aktu — już w trakcie jego spełniania — nazywa Ingarden intuitywnym przeżywaniem aktu albo intuicją przeżywania. Oczywiście, istnieją różne stopnie nasycenia świadomością poszczególnych, w rozmaity sposób spełnianych aktów: od „mrocznie” spełnianych aż po spełniane intuitywnie. Jednakże tylko w przypadku tych ostatnich mamy do czynienia z sytuacją, w której — dzięki osiągnięciu maksymalnego stopnia w samoprzenikaniu się świadomości, dzięki właśnie intuitywnemu przeżywaniu aktu — to, co poznawane jest po prostu identyczne z poznawaniem. W tym przypadku — powiada Ingarden — poznanie jest „uchwyceniem samego siebie”. Dzięki owej identyczności poznawania z tym, co poznawane, zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia. I dalej w związku z tym konkluduje: „Intuitywne przeżywanie jest absolutnie niepowątpiewalnym poznaniem. Jest absolutnie niemożliwe, żeby to, co intuitywnie przeżyte, było inne, niż jest przeżyte. Po drugie, jest ono poznaniem całkowicie adekwatnym i zupełnym. W końcu, jest poznaniem, które w absolutny sposób poręcza istnienie tego, co poznane. Najważniejsze jednak dla nas jest to, że przeżywanie intuitywne źródłowo da się poznać jedynie w intuitywnym przeżywaniu. Tym samym nie potrzeba żadnego nowego aktu poznania, aby poznać intuitywne przeżywanie, lecz trzeba tylko przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny.”¹⁶

Znajdujemy się zatem nareszcie w sytuacji, w której bezpiecznie unikamy zarówno nieskończonego regresu (aby ocenić wartość intuicji przeżywania, nie musimy wcale odwoływać się do nowego aktu poznawczego), jak i niebezpieczeństwa *petitionis principii* (nie musimy dogmatycznie zakładać mocy obowiązującej intuicji przeżywania bez jednoczesnego jej zbadania). Tym samym nie wchodzi także w rachubę błąd *circuli vitiosi*, gdyż dla uzasadnienia wartości poznawczej intuicji przeżywania nie musieliśmy czynić absolutnie żadnego założenia.

Tak więc fakt ten — wykrycie przez fenomenologów całkiem specjalnych aktów poznawczych (resp. *modus* spełniania tych aktów) — zdaje się otwierać ich zdaniem zupełnie nowe perspektywy dla rozwoju

¹⁶ Zob. R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie...* [w:] R. Ingarden: *U podstaw teorii*, s. 377.

badań teoriopoznawczych. Epistemologia — w świetle tych odkryć — jawi im się jako już nie skazana na dreptanie w miejscu (teoretyczny impas) ewentualnie na niekrytyczne praktyki zakładania wiedzy, której ważność ma następnie wykazywać. Autonomiczność i samowystarczalność tej dyscypliny filozoficznej — jak starali się to pokazać: konieczna i możliwa — wyklucza zarówno tendencję podporządkowywania jej jakiegś innej nauce lub dyscyplinie filozoficznej (np. metafizyce czy antropologii, bądź — biologii, psychologii, socjologii, matematyce lub innej spośród nauk pozytywnych), jak i tendencję przeciwną: zdominowania całej refleksji filozoficznej przez problematykę teoriopoznawczą (*vide* — neokantyzm). Fundamentalistyczny projekt ugruntowania ludzkiej wiedzy jest więc — z punktu widzenia rdzennej fenomenologii — możliwy do zrealizowania tylko przy zachowaniu postawy szczególnego maksymalizmu teoretycznego, jakim jest absolutna bezzakozeniowość badań epistemologicznych.

РЕЗЮМЕ

Статья состоит из трех частей. В первой части реконструируется исторический контекст, из которого вырастают проблема и идея беспредпосылочности. Автор пытается уточнить три основных понятия беспредпосылочности, которые современная философия получила в наследство от новых времен. Во второй же части намечены теоретические особенности исследовательской работы гносеолога и вытекающие из них трудности, особенно логической природы (опасность логических ошибок). Кроме того, указывает на четыре основных обстоятельства чисто теоретической природы, которые, по отношению к гносеологическим рассуждениям, решают — по мнению феноменологов — о необходимости удовлетворения принципа беспредпосылочности (пункты А—D). Третья часть статьи указывает на возможности, открывающиеся перед гносеологом благодаря применению в его работе феноменологических методов, главным образом методов трансцендентальной и эйдетической редукции. Их использование в гносеологии позволило обнаружить особые познавательные акты, названные Хуссерлем „имманентными замечаниями”, а Ингарденом — „интуицией переживания”. Именно эти акты устраняют ряд опасностей, традиционно тяготящих над гносеологической рефлексией. Они позволяют, по мнению Хуссерля и Ингардена, преодолеть наконец безвыходное положение, найти выход из которого уже многие века пыталась традиционная („предпосылочная”) теория познания.

SUMMARY

The article is divided into three parts. In part I there is a sketch of theoretical context in which the idea of assumptionlessness has its origin. There are two kinds of notion of assumptionlessness formulated in modern philosophy. Part II points to the theoretical difficulties, especially mistakes in logic encountered

by an epistemologist and shows four purely theoretical conditions in which the principle of assumptionlessness can be fulfilled. Part III uncovers the possibilities arisen due to the use of phenomenological methods in epistemology, especially transcendental reduction and eidetic reduction. The use of the above methods allowed for the discovery of some acts of cognition which Husserl named "immanent perceptions" and Ingarden called "intuition of experiencing". Owing to these acts the theory of knowledge can easily avoid many threats of traditional epistemology and can, according to Husserl and Ingarden, find a way out of the cul-de-sac, in which traditional theory of knowledge has stuck.