



Piotr Łaciak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 0000-0002-3010-3743

e-mail: piotr.laciak@us.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.021>

Możliwość wątpienia jako imperatyw krytycyzmu w fenomenologii Husserla

Uwagi wstępne

Główna teza artykułu brzmi: fenomenologiczne uoczywistnienie różnych typów poznania jest oparte na poszukiwaniu ich możliwych kontrprzykładów i sprzężone z procedurą możliwości wątpienia, i to możliwości czystej, spokrewnionej z wolną wariacją, tzn. nieskrępowanej uznawaniem empirycznych faktów. Metoda fenomenologiczna jest zatem ukierunkowana nie tyle na poszukiwanie pewności wiedzy, ile sprawdzanie stopnia prawomocności wszelkiego poznania na podstawie możliwości wątpienia wskazywanej w zasadzie oczywistości. Sama zasada oczywistości nie jest naiwnie czy spekulatywnie przyjętym wymogiem bez uprzedniego krytycznego rozpatrzenia jego zasadności, lecz okazuje się efektem krytycznej refleksji, przy czym wymóg krytyki należy przenieść nawet na sferę oczywistości doświadczenia transcendentnego. Można zaryzykować tezę, że w Husserlowskim pojęciu oczywistości ma udział nie tylko źródłowo doświadczeniowa (sposprzeżeniowa) prezentacja, lecz także krytyczna refleksja, angażująca przebiegającą w fantazji operację poszukiwania możliwych alternatyw poddawanego krytyce rodzaju poznania. Pojęcie możliwości wątpienia ma bezpośredni związek z pojęciem możliwości sprawdzania

negatywnego, tzn. możliwości falsyfikacji, i polega na konstruowaniu w wyobraźni kontrprzykładów danych w oczywistości rzeczy i stanów rzeczy. Tekst stanowi przyczynek do dyskusji na temat naukowości fenomenologii jako wiedzy ejdetycznej (nie zaś empirycznej): kryterium naukowości tez transcendentálnych należy upatrywać w ich sprawdzalności, ale nie chodzi o sprawdzalność empiryczną, lecz sprawdzalność, która przebiega w obszarze możliwości¹.

Możliwość wątpienia a wywrotność oczywistości

Pojęcie możliwości wątpienia określa sens samego pojęcia oczywistości, stanowiąc kryterium rozróżnienia na oczywistość apodyktyczną i oczywistość nieapodyktyczną.

Wszelka oczywistość – czytamy w *Medytacjach kartezjańskich* – jest uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus „własnej osoby”*, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia, która wyklucza przeto jakiekolwiek wątpienie. Nie znaczy to jednak wcale, że wyklucza ona możliwość pomyślenia sobie takich okoliczności, w których to, co oczywiste, mogłoby w miarę upływu czasu (*nachher*) stawać się czymś wątpliwym, czymś, czego istnienie mogłoby okazywać się pozorem (*Schein*) – doświadczenie zmysłowe dostarcza nam przecież takich przykładów. Tę otwartą możliwość zaistnienia sytuacji, w której coś staje się wątpliwe *resp.* ujawnia się, wbrew oczywistości, jako nieistniejące, można jednak zawsze z góry rozpoznać poprzez krytyczną refleksję nad jej [oczywistości] funkcją (*Leistung*). Oczywistość apodyktyczna posiada jednak 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

¹ Kwestię sprawdzalności negatywnej, tzn. falsyfikowalności twierdzeń fenomenologicznych w perspektywie ich naukowości, rozpatruje Rochus Sowa, którego teksty stanowiły bezpośrednią inspirację do napisania tego artykułu. Zob. Rochus Sowa, „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”, *Husserl Studies* 26 (2010): 56–61; Rochus Sowa, „Ejdetyka i jej metodologia”, przeł. Witold Płotka, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, red. Witold Płotka (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2014), 41–50. Rochus Sowa procedurę sprawdzalności ogranicza do opisowej ejdetyki fenomenologicznej, eksponując krytyczny aspekt wariacji, tzn. wykazując, że w takim aspekcie wariacja służy sprawdzaniu domniemych praw ejdetycznych przez próbę konstruowania w wolnej fantazji ich możliwych kontrprzykładów (falsyfikujących możliwości). W niniejszym artykule proponujemy szerszą perspektywę rozumienia procedury sprawdzalności, ukazując jej bezpośrednie odniesienie do zasady oczywistości oraz wskazując ścisły związek tej procedury z możliwością wątpienia.

bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątpienie. Oczywiście owej krytycznej refleksji, a za nią również oczywistość zachodzenia (*Sein*) 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 [odpowiednio] wyższego stopnia².

W tym określeniu oczywistości wysuwają się na plan pierwszy dwa jej aspekty. Po pierwsze, jako „uchwycenie bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«” oczywistość okazuje się przeżyciem źródłowego doświadczenia w znaczeniu prezentacji czy samoprezentacji przedmiotu i na tym polega ontologiczne przekształcenie pojęcia oczywistości, o którym pisał Husserl już w *Badaniach logicznych*³. W *Medytacjach kartezjańskich* na temat uoczywistnienia przedmiotu, tzn. ujęcia go w *modus* własnej osoby, czytamy:

Oczywistość oznacza w najszerszym ze swych znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego – w przeciwieństwie do wszelkiej innej świadomości, która może *a priori* przyjmować postać świadomości *pustej*, antycypująco domniemującej, pośredniej (*indirekt*) czy niewłaściwej (*uneigentlich*), jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus* bycia *tu oto we własnej osobie* (*selbst da*), *bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*⁴.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że pojęcie oczywistości obejmuje wszelkie akty źródłowej samoprezentacji przedmiotu, w których zachodzi synteza pokrywania się domniemującej intencji i wypełnienia; jako taka stanowi świadomość, w której przedmiot pomyślany i prezentowany są identyczne, tzn. świadomość, że ten sam przedmiot jest dany we „własnej osobie” w taki sam sposób, w jaki był wcześniej domniemany.

Po drugie, charakterystyczna dla pojęcia oczywistości pewność istnienia przedmiotu wyklucza jakiegokolwiek faktyczne wątpienie, ale nie musi oznaczać niepowątpiewalności, która wyklucza możliwość

² Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982), 22.

³ Zob. Edmund Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 294.

⁴ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 81–82.

wątpienia. Wszelka oczywistość bowiem jest przeżyciem źródłowej prezentacji przedmiotu, ale nie wszelka wyklucza możliwość wątpienia w jego istnienie, a wzorcowym przykładem oczywistości, która nie wyklucza takiej możliwości, jest doświadczenie świata. W tym kontekście należy zaakcentować, że najbardziej ogólnym podziałem oczywistości jest jej zróżnicowanie na oczywistość nieapodyktyczną i oczywistość apodyktyczną. Zauważmy, że rozróżnienie między oczywistością nieapodyktyczną i oczywistością apodyktyczną jest zorientowane na próbę wątpienia w pewność poddawanego krytyce poznania, a mówiąc ściślej, próbę możliwości wątpienia w znaczeniu możliwości pomyślenia nieistnienia tego, co dane, na podstawie możliwych kontrprzykładów, a dopiero jeżeli taka próba się nie powiedzie, dochodzi do konstatacji niemożliwości pomyślenia nieistnienia uoczywistnionych rzeczy lub stanów rzeczy. Husserl odbiega tym samym od powszechnie przyjętego w tradycji rozumienia oczywistości, zgodnie z którym słowo to oznacza apodyktyczny wgląd dający absolutną pewność, zabezpieczający przed wszelkim złudzeniem⁵. Rozszerzając pojęcie oczywistości na wszystkie akty źródłowo prezentujące, przyznaje zarazem, że pojęcie oczywistości apodyktycznej ma najwyższą rangę, a sama krytyka poznania nie może zaczynać od dowolnych naocznych wglądów, lecz musi wychodzić od oczywistości apodyktycznej. Do samej oczywistości apodyktycznej dochodzimy, poddając ją również w krytycznej refleksji próbie możliwości wątpienia, przy czym samej krytycznej refleksji przysługuje także ranga oczywistości apodyktycznej, ponieważ nie mogą zanegować istnienia refleksji, której muszę używać w samym procesie możliwości wątpienia.

W pojęciu apodyktyczności jest zawarty sens „to musi być”, „to nie może być inaczej”⁶, tak że oczywistość apodyktyczna wytrzymuje wszelkie próby możliwego wątpienia. W *Logice formalnej i logice transcendentalnej* znajdujemy jednak przeciwną temu rozumieniu wypowiedź: „Nawet oczywistość, która podaje się za apodyktyczną, może odsłonić się jako złudzenie – co wymaga podobnej oczywistości, o którą [ta złudna] się »roztrząska«”⁷. Możliwość korygowalności czy wręcz unieważnienia oczywistości apodyktycznej staje się zrozumiała tylko w ramach

⁵ Zob. Edmund Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. Grzegorz Sowinski (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011), 153–156.

⁶ Zob. Shigeru Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst* (Dordrecht: Springer, 2006), 201.

⁷ Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, 154.

holistycznego modelu doświadczenia, zgodnie z którym „wszelkie aktualne doświadczenie wskazuje poza siebie na możliwe doświadczenia, które zawsze znów wskazują na nowe możliwe, i tak *in infinitum*”⁸. W ten sposób żadna aktualna oczywistość nie stanowi pojedynczego czy wyizolowanego przeżycia, lecz element systemu doświadczeń wzajemnie do siebie odsyłających: oczywistość może zostać potwierdzona, skorygowana, a w ekstremalnych sytuacjach przekreślona w dalszym przebiegu doświadczeń. Zdaniem Tran Duc Thao prawo oczywistości jest prawem aktualności, a oznacza to, że do istoty każdej oczywistości, która minęła, należy to, że może okazać się fałszywa w oczywistości wyższego stopnia⁹. Mamy wówczas dwie sprzeczne oczywistości, z których oczywistość miniona zawiera w sobie błąd. Możliwość złudzenia należy zatem do istoty oczywistości i w niczym nie narusza jej zasadniczego charakteru¹⁰. To właśnie za sprawą oczywistości nowego doświadczenia oczywistość wcześniej niezaprzeczalna ulega korekcie bądź przekreśleniu.

Świadomościowe „rozwanie się” złudzenia, dzięki pierwotnej [konstatacji] „teraz w i d z e, że to iluzja”, samo jest swego rodzaju oczywistością, mianowicie oczywistością negatywności czegoś [wcześniej] doświadczonego *respective* oczywistością „zniesienia” [przedtem niezmodyfikowanej] oczywistości [tego wcześniejszego] doświadczenia. To [samo] dotyczy w s z e l k i e j oczywistości czy wszelkiego „doświadczenia” w poszerzonym sensie¹¹.

Jeżeli żadna oczywistość nie może uchodzić za ostateczną i niekorygowalną, to oczywistość aspiruje do miana oczywistości apodyktycznej, jeżeli pozytywnie przechodzi przez wszelkie d o t y c z a s o w e testy możliwości wątpienia, podczas gdy oczywistość nieapodyktyczna nie wytrzymuje podjętych prób możliwego wątpienia.

Zaznaczmy dobitnie, że możliwość wątpienia okazuje się możliwością czystą, nieskrępowaną żadnym odniesieniem do uznawanej czy *implicite* współuznawanej czasoprzestrzennej rzeczywistości, i jako taka jest nierozzerwalnie sprzężona z metodą wolnej wariacji, na podstawie której dochodzimy do ugruntowanych w czystych możliwościach praw

⁸ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. Danuta Gierulanka (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975), 144.

⁹ Zob. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris–New York: Gordon and Breach Science Publishers SA, 1992), 132–139.

¹⁰ Zob. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna*, 154.

¹¹ Tamże.

istotowych¹². To właśnie wolna wariacja jako operacja w czystej fantazji uwalnia nas od zastanego świata faktycznego doświadczenia, uznając go za jedną z wielu możliwości. Z tego punktu widzenia sama próba możliwości wątpienia daje się skutecznie również na podstawie rzeczywistych kontrprzykładów, ale są one wówczas ujmowane w wolnej wariacji jako możliwe, zgodnie z zasadą, że faktyczność jest odmianą możliwości w tym znaczeniu, że rzeczywistość można potraktować jako przypadkową realizację jednej z wielu możliwości dopuszczalnych przez istotę¹³. Jeżeli chodzi o samą wolną wariację, to charakteryzuje się wolnością, w przeciwieństwie do receptywności zewnętrznego doświadczenia zmysłowego, które ma podstawę w jedności doświadczenia opartej na jednozgodnym związku zjawisk, jedności wykluczającej sprzeczność¹⁴. W wolnej wariacji imaginacyjnej bowiem, wychodząc od wyjściowego przykładu, np. faktycznie doświadczanych rzeczy, mamy swobodę wytwarzania wielości możliwych wariantów, swobodę przechodzenia od jednego wariantu do drugiego, swobodę nieograniczoną warunkami jednozgodności doświadczenia tego, co indywidualne, dodajmy, swobodę konstruowania możliwych kontrprzykładów doświadczanych rzeczy lub stanów rzeczy.

Zauważmy, że procedura możliwości wątpienia jest nie tylko bezpośrednio związana z metodą wolnej wariacji, lecz także samą wariację jako metodę uzyskiwania czystych możliwości, na które rozciąga się zakres istot jako czystych ogólności, można rozumieć w perspektywie możliwości wątpienia. Wariacja jest dlatego wolna, że w fantazji są konstruowane możliwości alternatywne odnośnie do zastanego świata faktycznego doświadczenia, potraktowanego jako jedna z wielu możliwości, a to właśnie możliwość wątpienia oznacza stan alternatywności umysłu, ukierunkowany na poszukiwanie możliwych alternatyw zarówno wobec doświadczanych sytuacji zastanych, jak i wszelkich możliwości. W takiej perspektywie interpretacyjnej wolna wariacja nie służy wyznajdowaniu praw istotowych czy wypatrywaniu istot na podłożu nieskończonej wielości zmiennych wariantów, lecz – jak to ujmuje Rochus Sowa – „*sprawdzaniu, względnie falsyfikacji domniemyanych opi-*

¹² Na temat wolnej wariacji zob. Piotr Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012), 172–178.

¹³ Zob. Sowa, „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”: 59–61.

¹⁴ Zob. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, red. Ludwig Landgrebe (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), 416–417.

sowych praw istotowych, a mianowicie na podstawie konstruowanych w wolnej fantazji kontrprzykładów”¹⁵. Również prawa istotowe, dane w oglądzie ejdetycznym, któremu tradycyjnie przypisuje się sens apodyktyczności, podlegają więc procedurze sprawdzania przez możliwe kontrprzykłady¹⁶.

Możliwość wątpienia a nieapodyktyczność doświadczenia świata

Przejście przez próbę możliwości wątpienia doprowadza Husserla do fundamentalnego rozróżnienia fenomenologicznego, jakim jest rozróżnienie między nieapodyktycznością doświadczenia świata i apodyktycznością doświadczenia transcendentального, tak że to rozróżnienie nie ma spekulatywnego charakteru, lecz jest rezultatem krytyki poznania.

W *Ideach I* (1913) Husserl dochodzi do stwierdzenia o nieapodyktyczności istnienia świata, wykluczając domniemaną tezę o jego apodyktyczności na podstawie metody możliwości wątpienia:

Przeprowadzone [...] rozważanie czyni [...] jasnym, że nie da się wymyślić żadnych dowodów zaczerpniętych z doświadczalnego badania świata, które by z absolutną pewnością (*Sicherheit*) zapewniały (*vergewissern*) o istnieniu świata. Świat nie jest wątpliwy w tym sensie, jakoby istniały rozsądne motywy, które by się liczyły wobec ogromnej siły jednozgodnego doświadczenia, ale w tym sensie, że da się pomyśleć wątpliwość, a jest tak, gdyż możliwość nieistnienia jako zasadnicza możliwość nigdy nie jest wykluczona. Każdą dowolnie wielką siłę doświadczenia można z wolna zrównoważyć i przeważać¹⁷.

¹⁵ Sowa, „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”: 60.

¹⁶ W *Ideach I* Husserl widzeniu istotnościowemu przypisuje walor apodyktyczności i odróżnia je od widzenia asertorycznego: „[...] należy fenomenologicznie skonstatować, że, by się tak wyrazić, »asertoryczne« widzenie czegoś indywidualnego, np. »dostrzeżenie« (*»Gewahren«*) jakiejś rzeczy albo indywidualnego stanu rzeczy, w swym rozumowym charakterze różni się istotnie od »apodyktycznego« widzenia, od wejrzenia w istotę albo w istotnościowy stan rzeczy [...]”. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 450.

¹⁷ Tamże, 139–140.

Z kolei w *Postłowie do Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1930) czytamy:

To, że świat istnieje, że jako rzeczywiście istniejący wszechświat jest dany stale, w ciągłym doświadczeniu prowadzącym do powszechnej jednoznaczności, jest całkiem niewątpliwe. Czymś zupełnie innym jest zrozumieć tę niewątpliwość, stanowiącą fundament życia i nauki pozytywnej, i wyjaśnić podstawę jej uprawnienia¹⁸.

Uściślając te wypowiedzi, odwołajmy się do tekstu Husserla prawdopodobnie z 1926 roku, w którym jest mowa o „empirycznej niewątpliwości” istnienia świata, a taka niewątpliwość ma u swych podstaw dotychczasową jednoznaczność przebiegu doświadczenia, tak że istnienie świata jest faktyczno-empirycznie niewątpliwe, acz podlega możliwości wątpienia¹⁹. W odróżnieniu od Kartezjusza Husserl nie twierdzi, że istnienie świata jest faktycznie wątpliwe, ale jedynie możliwie wątpliwe, bo świat nie musi istnieć: istnienie świata nie spełnia bowiem wymogu absolutnej pewności. Nie można powiedzieć, że byt świata jest faktycznie wątpliwy, że racje przemawiające za uznaniem istnienia świata i racje przeciwne temu uznaniu są jednakowo prawomocne, pomimo że doświadczenie jednoznacznie przebiega tak, jak przebiegało dotychczas²⁰. Wręcz przeciwnie, przebieg dotychczasowych doświadczeń implikuje presumpcję ich jednoznaczności dla przyszłych związków doświadczeniowych, a presumpcja ta ma status presumpcji stale się potwierdzającej w przebiegu doświadczenia, tak że istnienie świata nie podlega wątpiwości²¹. Tam więc, gdzie każde nowe doświadczenie potwierdza jednoznaczność całości doświadczenia, nie można mieć wątpiwości co do istnienia świata. Dopiero rzeczywista zmiana stylu doświadczenia, która doprowadziłaby do przekreślenia jednoznaczności jego przebiegu,

¹⁸ Edmund Husserl, „Postłowie do moich »Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii«, przeł. Jan Szewczyk, w: *Drugi współczesnej filozofii*, red. Marek J. Siemek (Warszawa: Czytelnik, 1978), 68.

¹⁹ Zob. Edmund Husserl, „Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Rochus Sowa, t. 39 (Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 2008), 209–210.

²⁰ Zob. Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, Buch 1: „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, Halbband 2: „Ergänzende Texte (1912–1929)”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Karl Schuhmann, t. 3/2 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 634.

²¹ Zob. tamże.

mogłaby warunkować wątpienie w istnienie świata²². Husserl przyznaje zarazem, że nie da się wykluczyć istotowej możliwości załamania się jednozgodnego przebiegu doświadczenia, a skoro możliwość taka staje się dla mnie oczywista, nieistnienie świata pozostaje zawsze możliwe do pomyślenia. W tym kontekście Iso Kern zauważa, że Husserl nie twierdzi, że transcendentny byt jest wątpliwy, lecz wskazuje jedynie istotową możliwość, że byt ten może stać się wątpliwy²³.

W *Ideach I* argument możliwego nieistnienia świata zostaje sformułowany w ramach fikcyjnej hipotezy unicestwienia świata. W perspektywie metody możliwości wątpienia eksperyment unicestwienia świata nie jest wyrazem dogmatycznego motywu fenomenologii czy też argumentem za idealizmem transcendentnym, lecz zasadniczym elementem krytyki poznania. Zdaniem Husserla sama idea unicestwienia świata nie ma spekulatywnego charakteru, lecz stanowi fikcyjną hipotezę, która daje wgląd w istotową możliwość zmiany stylu jednozgodności przebiegu doświadczenia²⁴. Istnienie świata jest wprawdzie „odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi [określonymi] ukształtowaniami istoty”²⁵, ale zawartość doświadczenia świata jest całkowicie przypadkowa i może być przekształcana w wolnej fantazji:

[...] da się całkiem dobrze pomyśleć, że doświadczenie nie tylko w pojedynczych szczegółach na skutek sprzeczności rozplywa się w pozór i że nie jest tak, jak *de facto* się dzieje, iż każdy pozór przejawia jakąś głębszą prawdę i każda niezgodność (*Widerstreit*) na swoim miejscu jest tym właśnie, czego domagają się związki o szerszym zasięgu dla utrzymania jednozgodności całości; da się pomyśleć, że w procesie doświadczenia roi się od nie dających się wyrównać niezgodności, i to nie tylko dla nas, lecz w sobie nie dających się wyrównać, tak iż doświadczenie całe na raz okazuje się odporne w stosunku do roszczenia, by kiedykolwiek miało jednozgodnie trwale utrzymywać swoje uznawanie w bycie rzeczy (*Dingsetzungen*), da się pomyśleć, że

²² Zob. tamże.

²³ Zob. Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964), 236.

²⁴ Zob. Edmund Husserl, „Erste Philosophie (1923/24)”, cz. 1: „Kritische Ideengeschichte”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Rudolf Boehm, t. 7 (Haag: Martinus Nijhoff, 1956), 337–338, 340; Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, 634. Zob. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989), 65–66.

²⁵ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 146.

z jego systemu (*Zusammenhang*) znikają trwale prawidłowe uporządkowania wygładów, ujęć, zjawisk – że nie ma już więcej świata²⁶.

Faktualne doświadczenie świata zostaje zatem poddane procedurze możliwości wątplenia spokrewnionej z metodą wolnej wariacji, za pomocą której są konstruowane możliwe kontrprzykłady jednoznacznego przebiegu doświadczenia. Takie alternatywne w stosunku do faktycznego przebiegu doświadczenia możliwości rozpatrywane w ramach fikcyjnej hipotezy unicestwienia świata falsyfikują domniemaną tezę o apodyktyczności (czy niepowątpiewalności) istnienia rzeczy na zasadzie – jak czytamy w *Erste Philosophie* – „apodyktycznej pewności możliwego nieistnienia świata”²⁷. Skoro istnienie świata nie spełnia wymogu oczywistości apodyktycznej, to możliwe nieistnienie świata jest apodyktycznie pewne. Fikcyjna hipoteza nieistnienia świata zostaje zatem skonstruowana za pomocą możliwego kontrprzykładu doświadczenia świata, jakim okazuje się możliwość rozplynięcia się tego doświadczenia w natłoku wrażeń. Nie ulega wątpliwości, że argument możliwego nieistnienia świata jest wzorcowym przykładem argumentu, jakim posługuje się Husserl przy użyciu wskazanej w oczywistości metody możliwości wątplenia.

Możliwość wątplenia a apodyktyczność doświadczenia transcendentального

Husserl zawsze poszukiwał doświadczenia o randze apodyktyczności, a to poszukiwanie kulminuje w koncepcji redukcji transcendentально-fenomenologicznej. Tyko wgląd apodyktyczny może sprostać wymogowi absolutnego uzasadnienia poznania. Wgląd ten musi mieć przy tym charakter transcendentálny i aby go osiągnąć, należy opuścić obszar naturalnego (światowego) nastawienia, co umożliwia redukcja transcendentально-fenomenologiczna. Oczywistość apodyktyczna rozumiana w sensie niepowątpiewalności istnienia danych w niej rzeczy i stanów rzeczy stanowi ostateczne kryterium redukcji. Oznacza to, że redukcja sprowadza się w istocie do wyłączenia tego, co zasadniczo powątpiewalne, co nie spełnia wymogu oczywistości apodyktycznej. Jako taka

²⁶ Tamże, 146–147.

²⁷ Edmund Husserl, „*Erste Philosophie (1923/24)*”, cz. 2: „*Theorie der phänomenologischen Reduktion*”, w: *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, red. Rudolf Boehm, t. 8 (Haag: Martinus Nijhoff, 1959), 69.

redukcja polega na zawieszeniu, wzięciu w nawias (*epoché*) tzw. generalnej tezy nastawienia naturalnego, a w rezultacie polega na zawieszeniu uznawanego w tej tezie istnienia świata²⁸. Teza nastawienia naturalnego ma charakter przeświadczeniowej pewności istnienia świata, pewności, która sprawia, że świat uświadamiamy sobie przedrefleksyjnie jako zastany, to znaczy istniejący przed wszelkim możliwym odniesieniem do świadomości, a samych siebie uznajemy za ludzi istniejących w świecie. Teza generalna przenika całe nasze naturalne życie, wszelkie szczegółowe tezy egzystencjalne, w których dochodzi do uznania istnienia pewnych (zewnętrznych wobec świadomości) bytów. Powtórzmy, tezę należy zawiesić, ponieważ uznawane w niej istnienie świata nie spełnia wymogu oczywistości apodyktycznej, a wykazuje to krytyka doświadczenia świata, krytyka motywowana możliwością unicestwienia świata (*Weltvernichtung*). Redukcja polegająca na zawieszeniu generalnej tezy nastawienia naturalnego skutkuje sprowadzeniem świata do fenomenu świata oraz odsłonięciem transcendentальной podstawy świata: konstytuującej świat świadomości transcendentальной, danej w doświadczeniu transcendentальnym aspirującym do rangi apodyktyczności²⁹.

Rozwój fenomenologii Husserla polegał na wyostrzaniu jej intencji krytycznej kosztem stępienia ostrości dogmatycznej, a wyostrzanie intencji krytycznej fenomenologii polega na zmniejszaniu zakresu oczywistości apodyktycznej, to znaczy korygowalności czy wręcz przekreślaniu oczywistości wcześniej uznanej za apodyktyczną. Zdaniem Tran Duc Thao ewolucja myśli Husserla jest dobrym przykładem na to, że oczywistość apodyktyczna jest podatna na przekreślenie czy korygowanie³⁰. Początkowo w fenomenologii przedtranscendentальной *Badań logicznych* Husserl posługiwał się tradycyjnym pojęciem apodyktyczności zarezerwowanym dla idealności prawd logicznych, prawd zabsolutyzowanych, tzn. potraktowanych jako byty w sobie, radykalnie niezależne od przeżyć, w których je ujmujemy³¹. Po dokonaniu redukcji pogląd ten podlega rewizji: okazuje się bowiem, że pierwotna forma apodyktyczności przysługuje świadomości transcendentальной, od której są zależne wszelkie prawdy idealne, w tym logiczne, ponieważ w niej się konstytuują, tak że prawdy takie nie mają charakteru prawd

²⁸ Zob. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 80–94.

²⁹ Zob. tamże, 94–98, 112–126.

³⁰ Zob. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 133–134.

³¹ Zob. Edmund Husserl, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. Janusz Sidorek (Toruń: Wydawnictwo Comer, 1996), 117, 122–127, 237–240. Zob. również Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*, 201.

w sobie, nie są prawdziwie apodyktyczne i bezwarunkowo istniejące. W pierwszej, dość naiwnej fazie fenomenologii transcendentalnej, fenomenologii noetyczno-noematycznej, ukierunkowanej kartezjańsko, w szczególności w *Ideji fenomenologii* i *Ideach I*, Husserl bardzo mocno akcentował asymetrię, jaka zachodzi między istnieniem świata a istnieniem mojej świadomości transcendentalnej, twierdząc, że w przeciwieństwie do nieapodyktycznej oczywistości doświadczenia świata oczywistość doświadczenia transcendentalnego aspiruje do rangi apodyktyczności, w konsekwencji wypreparowana za sprawą redukcji świadomość adekwatnie prezentująca, i to aktualna świadomość, co do zawartości i istnienia, jest objęta zakresem oczywistości apodyktycznej, bo „wyklucza to, by było inaczej”³². Fenomenologia transcendentalna jest przy tym rozumiana jako nauka aprioryczna, która dokonuje wglądów w istoty transcendentalnie oczyszczonej przeżyć aktualnie doświadczającej świadomości, a takim wglądem przysługuje również ranga apodyktyczności.

Wskutek ewolucji fenomenologii w kierunku krytycyzmu Husserl zmienia swój pogląd, przyznając, że sama sfera transcendentalna dopuszcza możliwość krytyki analogicznej do tej, która odnosi się do nastawienia naturalnego. W konsekwencji zakres doświadczenia transcendentalnego *ego cogito* zostaje poddany możliwości wątplenia (jak w wypadku doświadczenia świata). W *Logice formalnej i logice transcendentalnej* Husserl pisze wprost:

[Sam] bardzo późno zrozumiałem, że krytyka oczywistości [...], jakiej należy dokonać w ramach fenomenologii [...], prowadzi wstecz do ostatecznej krytyki, [mającej] formę krytyki tych oczywistości, z których wprost [korzysta] fenomenologia [na swym] pierwszym, jeszcze naiwnym szczeblu. To zaś oznacza: Pierwszą samą w sobie krytyką poznania, w której zakorzenia się jego wszelka inna krytyka, jest samokrytyka transcendentalna samego poznania fenomenologicznego³³.

Wymóg krytyki należy więc przenieść na sferę transcendentalnego samodoświadczenia „Ja jestem”, która podlega możliwości wątplenia³⁴:

³² Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 449. Zob. Edmund Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990), 11, 73–74.

³³ Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, 279–280.

³⁴ Zob. Piotr Łaciak, „Nieadekwatność doświadczenia a możliwość chaosu w fenomenologii Husserla”, *Ruch Filozoficzny* 79(2) (2023): 170–171.

Rzeczywistość pierwszej w sobie podstawy poznania – czytamy w *Medytacjach kartezjańskich* – jest [...] wprawdzie absolutnie pewna, nie jest natomiast wprost pewne to, co określa bliżej jej byt, a co w fazie rozpościerania się żywej oczywistości owego *Ja jestem* nie jest jeszcze samo dane, lecz tylko z charakterem presumpcji antycypowane (*präsumiert*). To współimplikowane w oczywistości apodyktycznej presumpcyjne antycypowanie podlega więc, jeżeli idzie o możliwość jego wypełnienia, krytyce, która mogłaby – ewentualnie z apodyktycznością – określić jego zasięg. Jak dalece transcendentalne *Ja* może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego i jak daleko – mimo tej możliwości złudzeń – sięga absolutna niepowątpiewalność jego zasobów (*Bestände*)?³⁵

Ten fragment tak komentuje Paul Ricoeur:

[...] *cogito* również jest pewną presumpcyjnie antycypowaną pewnością; i nikt nie wie, do jakiego stopnia. Zdecydowana pewność owego „*ja jestem*” obejmuje nierozstrzygnięte pytanie o możliwy zasięg złudzenia co do siebie samego³⁶.

Ponieważ „presumpcyjny” w znaczeniu antycypujący na podstawie dotychczasowych doświadczeń oznacza przeciwieństwo „apodyktycznego”, przeto domniemana oczywistość doświadczenia transcendentalnego pretendująca do apodyktyczności może jawić się jako złudzenie w oczywistości wyższego stopnia, oczywistości krytycznej refleksji³⁷. Ściśle mówiąc, zakresem oczywistości apodyktycznej nie może być objęta cała sfera transcendentalna, ponieważ zawartość świadomości transcendentalnej jest przypadkowa; jako taka podlega możliwości wątplenia w wolnej fantazji i nie wyklucza bycia inaczej³⁸. Jej przypadkowość rozpoznaję w takiej mierze, w jakiej mogę ją swobodnie przekształcać w wyobraźni i przedstawić sobie, że mógłbym przeżywać inne akty niż

³⁵ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 32–33.

³⁶ Paul Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008), 349–350.

³⁷ Husserl mówi wprawdzie o apodyktyczności antycypacji istnienia świata, określając ją jako „apodyktyczność historyczną”, ale nie jest to apodyktyczność we właściwym sensie. „Apodyktyczność historyczna” jest rozumiana w sensie „empirycznej niewątpliwości” i ma u swych podstaw presumpcyjną pewność właściwą danemu momentowi czasowemu, która nie może zostać zniesiona, dopóki doświadczenie świata przebiega jednogłośnie. Zob. Husserl, „Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)”, 213–215.

³⁸ Zob. Edmund Husserl, „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass”, cz. 2: 1921–1928, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Iso Kern, t. 14 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 151–158.

te, które przeżywam lub przeżywałem, że mój strumień przeżyć w swej treści i faktycznym przebiegu mógłby być inaczej ukształtowany³⁹. Przypadkowa zawartość zasobów mojej świadomości podlega zatem uzmiennianiu i dopuszcza inne możliwe określenia.

„Prawdziwie apodyktyczne – pisze Husserl – i bezwarunkowo istniejące jest tylko Ja”⁴⁰, dodajmy – moje aktualne Ja co do swego istnienia, nie zaś zawartości. Zakres prawdziwej apodyktyczności kurczy się zatem do czystej aktualności „Ja jestem”, nie obejmując nawet ejdetyki transcendentalnej, ponieważ aktualność „Ja jestem” nie stanowi przypadkowej realizacji jednej z możliwości dopuszczanej przez istotę Ja, lecz ma status absolutnego faktu, w którym odnajduje swój fundament *eidos ego*, tak że *eidos ego* nie jest tym, co transcendentally absolutne i prawdziwie apodyktyczne⁴¹. Czysta aktualność „Ja jestem” odpowiada temu, co Husserl w późnych tekstach określa jako stojąco-płynącą terażniejszość, a pojęcia tego można doszukiwać się już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Chodzi o terażniejszość stojącą, bo „wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prąródłem, »teraz«”⁴², a zarazem terażniejszość płynącą, bo „mamy tu przepływ ciągłego »zmieniania się«”⁴³, a owo zmienianie się nie przybiera formy następstwa czasowego. Mamy na uwadze przepływ konstytuujący czas, który jest nazwany absolutną subiektywnością. W *Erste Philosophie* czytamy, że „czasowy byt nie jest rozpoznawalny w apodyktyczności”⁴⁴, jako że to, co podlega czasowym zmianom, może zastać podane w wątpliwość, tak że dopiero możliwość dokonania apodyktycznego wglądu w byt strumienia świadomości jako ukonstytuowanej w czasie jedności przesądza o tym, że strumień ten ma swój przedczasowy, konstytuujący go prapoczątek. Oczywiście aktualnego „Ja jestem” nie może zostać zanegowana, przy czym dopiero

³⁹ Zob. tamże, 151–152.

⁴⁰ Husserl, „Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)”, 211. Zob. Edmund Husserl, „Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Berndt Goossens, t. 35 (Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 115–147.

⁴¹ Na temat absolutnego faktu zob. Edmund Husserl, „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass”, cz. 3: 1929–1935, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Iso Kern, t. 15 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 385–386, 403.

⁴² Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989), 111.

⁴³ Tamże, 110.

⁴⁴ Husserl, „Erste Philosophie (1923/24)”, cz. 2, 398.

w przejściu przez próbę możliwości wątpienia ujawnia się apodyktyczny charakter przeżycia „Ja jestem”: przy każdej próbie możliwości wątpienia aktualność „Ja jestem” zostaje na nowo potwierdzona. Jeżeli próbuję każdorazowe *ego cogito* uznać za nieistniejące bądź wątpliwe, to natychmiast pojmuję w krytycznej refleksji bezzasadność założenia nieistnienia oraz bycie niewątpliwym, tak że samo istnienie pozostaje nie tylko nienaruszone, lecz także potwierdzone⁴⁵. W ten sposób oczywistość „Ja jestem” nie jest naiwnie uznana za początek wszelkiej filozofii, przyjęta przed wszelkim możliwym uzasadnieniem, lecz poddana w krytycznej refleksji próbie możliwości wątpienia, a ponieważ wszelkie próby takiego wątpienia kończą się za każdym razem niepowodzeniem, przeto oczywistość ta aspiruje do rangi oczywistości apodyktycznej.

Wnioski

Metoda fenomenologiczna oparta na zasadzie oczywistości, dość paradoksalnie, wykazuje analogię do opisanego przez Karla R. Poppera rozwoju poznania naukowego, który postępuje „metodą prób i błędów, tzn. metodą hipotez, obalen i autokorektury”⁴⁶, w ramach której przytacza się „a r g u m e n t y n e g a t y w n e, takie jak negatywne przypadki lub kontrprzykłady, obalenia i próby obalen”⁴⁷. Metodologia Poppera jest przy tym ukierunkowana na poszukiwanie rzeczywistych kontrprzykładów, natomiast w metodzie fenomenologicznej chodzi o możliwe kontrprzykłady. Zdaniem Poppera taka metodologia jest konsekwencją ogólnego poglądu na poznanie, który formułuje on następująco:

Twierdzę, że każde zwierzę rodzi się z oczekiwaniami i antycypacjami, które można uznać za hipotezy; za swego rodzaju wiedzę hipotetyczną. Twierdzę także, że w tym właśnie sensie posiadamy pewien stopień wiedzy wrodzonej, od której możemy rozpocząć, chociaż nie jest to wiedza niezawodna. Ta wiedza wrodzona, owe wrodzone oczekiwania, gdy nas zawiodą, stwarzają nam p i e r w s z y p r o b l e m; wynikający stąd rozwój wiedzy można zatem uznać za polegający całkowicie na modyfikacjach i poprawkach poprzedniej wiedzy⁴⁸.

⁴⁵ Zob. Husserl, „Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23”, 63, 116.

⁴⁶ Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. Adam Chmielewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992), 109.

⁴⁷ Tamże, 34.

⁴⁸ Tamże, 328.

W języku fenomenologicznym podobną myśl wyraża Husserl, akcentując hipotetystyczny charakter zasady oczywistości:

[...] doświadczenie [...] w (swym) horyzoncie odsyła *a priori* do możliwych dalszych, potwierdzających doświadczeń, ale też [...] z (samej) istoty dopuszcza możliwość wystąpienia doświadczeń pozostających w sporze (z wcześniejszym doświadczeniem), które prowadzą do korektury, mającej postać zmienionego określenia bądź zupełnego przekreślenia [pozór]. Rzecz jasna, dotyczy to wszelkiego rodzaju oczywistości – wraz z (wszelkimi) odrębnościami, które dają się wywieść z niej samej⁴⁹.

W konsekwencji bezalternatywność nie jest domeną zasady oczywistości; wręcz przeciwnie, uoczywistnienie poznania jest ukierunkowane na poszukiwanie jego możliwych alternatyw w ramach procedury możliwości wątpienia. Dopiero jeżeli wszelkie dotychczasowe próby takiego poszukiwania kończą się niepowodzeniem, mamy do czynienia z oczywistością o randze apodyktyczności, co nie wyklucza możliwości skorygowania czy przekreślenia takiej apodyktyczności w dalszym przebiegu doświadczenia.

Zauważmy, że możliwość korygowania wszelkiej oczywistości, w tym oczywistości apodyktycznej, jest nie tylko argumentem za tym, że żadna oczywistość nie jest przyjmowana spekulatywnie, lecz także za naukowością fenomenologii. Sama spekulacja okazuje się domeną fantazji, nie zaś nauki, ponieważ wyklucza możliwość korygowania, które jest charakterystyczne dla poznania naukowego. Dlatego Husserl pisze: „Spekulacja nie daje się korygować, korygować można tylko w sferze danych rzeczy”⁵⁰. W kontekście wolnej wariacji służącej poszukiwaniu możliwych kontrprzykładów domniemyanych praw istotnościowych Rochus Sowa zaznacza, że skoro sprawdzalność, a właściwie falsyfikowalność jest istotnym kryterium naukowości, fenomenologiczna ejdeetyka uzasadnia roszczenia fenomenologii do poznania naukowego⁵¹. Ze swej strony dodajmy, że jeżeli metodę wolnej wariacji powiążemy z procedurą możliwości wątpienia, to o naukowości fenomenologii transcendentalnej będzie decydowała możliwość wątpienia. Skoro fenomenologia aspiruje do miana poznania naukowego, jej tezy zostają

⁴⁹ Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, 272–273.

⁵⁰ Edmund Husserl, „Briefwechsel: Philosophenbriefe”, w: Husserliana: Edmund Husserl, *Dokumente*, red. Karl Schuhmann, Elisabeth Schuhmann, t. 3/6 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 419.

⁵¹ Zob. Sowa, „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”: 61.

poddane sprawdzalności negatywnej, tzn. falsyfikowalności w ramach procedury możliwości wątpienia, ale fenomenologia nie jest wiedzą empiryczną, dlatego sprawdzalność przebiega w obszarze możliwości, przy założeniu, że sama rzeczywistość jest potraktowana jako jedna z wielu możliwości, mianowicie możliwość, która zaszła⁵². W takiej perspektywie interpretacyjnej sama ewolucja fenomenologii polegająca na korygowaniu teorii oczywistości jest, przynajmniej pośrednio, argumentem za jej naukowością.

Bibliografia

- Bernet Rudolf, Iso Kern, Eduard Marbach. 1989. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl Edmund. 1956. „Erste Philosophie (1923/24)”, cz. 1: „Kritische Ideengeschichte”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Rudolf Boehm, t. 7. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1959. „Erste Philosophie (1923/24)”, cz. 2: „Theorie der phänomenologischen Reduktion”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Rudolf Boehm, t. 8. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1973. „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass”, cz. 2: 1921–1928. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Iso Kern, t. 14. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1973. „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass”, cz. 3: 1929–1935. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Iso Kern, t. 15. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. Danuta Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

⁵² Taka interpretacja fenomenologii koresponduje z proponowaną przez Wolfganga Röda ideą problematycznego krytycyzmu, zgodnie z którą Kantowskie warunki możliwości doświadczenia należy ujmować nie jako konieczne, lecz jako hipotetyczne. Wolfgang Röd wskazuje analogię między fallibilistycznym ujęciem nauki i problematycznym ujęciem filozofii transcendentalnej, a ta analogia polega na tym, że w obu przypadkach wyklucza się ostateczne rozwiązania. Röd jednak twierdzi, że naukowe hipotezy mogą być falsyfikowane, podczas gdy w problematycznym krytycyzmie zamiast falsyfikacji mamy do czynienia ze wskazaniem możliwych alternatyw odnośnie do zasad domniemych jako konieczne, a alternatywne możliwości – jego zdaniem – nie mają charakteru możliwości falsyfikujących. Zob. Wolfgang Röd, „Die Hauptrichtungen des Kritizismus in der Gegenwartsphilosophie”, *Humanitas XII* (1987): *Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej*: 261–265.

- Husserl Edmund. 1976. „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, Buch 1: „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, Halbband 2: „Ergänzende Texte (1912–1929)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Karl Schuhmann, t. 3/2. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl Edmund. 1978. „Posłowie do moich »Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii«”, przeł. Jan Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*, red. Marek J. Siemek, 49–81. Warszawa: Czytelnik.
- Husserl Edmund. 1982. *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl Edmund. 1985. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Red. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl Edmund. 1989. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl Edmund. 1990. *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl Edmund. 1994. „Briefwechsel: Philosophenbriefe”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Dokumente*, red. Karl Schuhmann, Elisabeth Schuhmann, t. 3/6. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl Edmund. 1996. *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. Janusz Sidorek. Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Husserl Edmund. 2000. *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl Edmund. 2002. „Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Berndt Goossens, t. 35. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl Edmund. 2008. „Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)”. W: Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, red. Rochus Sowa, t. 39. Dordrecht: Springer Science + Business Media, B.V.
- Husserl Edmund. 2011. *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. Grzegorz Sowinski. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kern Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Łaciak Piotr. 2012. *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łaciak Piotr. 2023. „Nieadekwatność doświadczenia a możliwość chaosu w fenomenologii Husserla”. *Ruch Filozoficzny* 79(2): 263–180.
- Popper Karl R. 1992. *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ricoeur Paul. 2008. *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Röd Wolfgang. 1987. „Die Hauptrichtungen des Kritizismus in der Gegenwartsphilosophie”. *Humanitas XII: Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej*: 247–265.
- Sowa Rochus. 2010. „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”. *Husserl Studies* 26: 49–66.
- Sowa Rochus. 2014. „Ejdetyka i jej metodologia”, przeł. Witold Płotka. W: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, red. Witold Płotka, 37–57. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Taguchi Shigeru. 2006. *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*. Dordrecht: Springer.
- Tran Duc Thao. 1992. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris–New York: Gordon and Breach Science Publishers SA.

Streszczenie

W fenomenologii Husserla pojęcie oczywistości pozostaje w nierozzerwalnym związku z pojęciem możliwości wątplenia, ponieważ możliwość ta jest warunkiem rozróżnienia między apodyktycznością doświadczenia transcendentalnego i nieapodyktycznością doświadczenia świata. Metoda fenomenologiczna jest ukierunkowana na sprawdzanie stopnia prawomocności wszelkiego poznania na drodze poszukiwania jego możliwych alternatyw czy kontrprzykładów, a jeżeli wszelkie dotychczasowe próby takiego poszukiwania kończą się niepowodzeniem, mamy do czynienia z poznaniem o randze oczywistości apodyktycznej, przy czym zawsze pozostaje możliwość przekreślenia wszelkiej oczywistości w dalszym przebiegu doświadczenia. W konsekwencji bezalternatywność nie jest ostatecznym kryterium oczywistości poznania. Pojęcie możliwości wątplenia ma bezpośredni związek z pojęciem możliwości sprawdzania negatywnego, tzn. możliwości falsyfikacji, i polega na konstruowaniu w wyobraźni możliwych kontrprzykładów danych w oczywistości rzeczy i stanów rzeczy, tak że sprawdzalność tez filozoficznych nie ma charakteru empirycznego i przebiega w obszarze możliwości, a nie rzeczywistości.

Słowa kluczowe: fenomenologia transcendentalna, możliwość falsyfikacji, oczywistość apodyktyczna, wątplenie, metoda transcendentalna, naukowość fenomenologii

The Possibility of Doubt as an Imperative of Criticism in Husserl's Phenomenology

Summary

In Husserl's phenomenology, the concept of evidence remains inextricably linked with the concept of the possibility of doubt, because this possibility is the condition for distinguishing between the apodictic nature of transcendental experience and the non-apodictic nature of the experience of the world. The phenomenological method is aimed at checking the degree of validity of all knowledge by searching for its possible alternatives or counterexamples, and if all previous attempts at such a search end in failure, we are dealing with knowledge of the rank of apodictic evidence, and there is always the possibility of eliminating all evidence in further course of the experience. As a consequence, lack of alternatives is not the final criterion of the evidence of knowledge. The concept of the possibility of doubt is directly related to the concept of the possibility of negative verifiability, i.e. the possibility of falsification, and consists in constructing in the imagination possible counterexamples of evidence given things and states of affairs, so that the verifiability of philosophical theses is not empirical and takes place in the area of possibility, not reality.

Keywords: transcendental phenomenology, possibility of falsification, apodictic evidence, doubt, transcendental method, scientificity of phenomenology