

## Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи*

**Cezary Mordka**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

### *Epoche Edmunda Husserla – hortus conclusus*

*Epoche Эдмунда Гуссерля – hortus conclusus*

Fenomenologia E. Husserla była jedną z najbardziej radykalnych prób odsłonięcia absolutu epistemologicznego. „Czy rzekomo wygórowany postulat filozofii zmierzającej do absolutnie ugruntowanej bezzałożeniowości (...), filozofii, która kształtuje się w rzeczywistej autonomii na gruncie ostatecznych, tworzonych przez siebie samą oczywistości (...) nie powinien należeć do sensu podstawowego autentycznej filozofii?”<sup>1</sup> – pytał niemiecki filozof?

Choć ideał był klarowny, to wyniki analiz E. Husserla jednoznaczne już nie były. Spory interpretacyjne dotyczą zarówno najogólniejszej klasyfikacji stanowiska niemieckiego filozofia tj. kwestii idealizmu, jak i podstawowych kategorii jego filozofii. Wielu badaczy uznało, iż Husserl to metafizyk, który znosi bytową autonomię świata będącego wytworem, ustanowieniem czy kreacją konstytucji transcendentalno-fenomenologicznej (np. F. Aguirre, E. Fink, M. Merleau-Ponty, S. Strasser, R. Ingarden, A. Półtawski, L. Kołakowski, J.J. Jadacki, S. Sarnowski). Inni (E. Tugendhat, I. Kern, J. Tischner, R. Sokolowiski) opowiadają się za niemetafizyczną (neutralnościową) interpretacją dokonań Husserla a jego pojęcie idealizmu transcendentalno-fenomenologicznego miałoby pozostawać w związku z koncepcją filozofii jako ontologii, na płaszczyźnie której spór o istnienie świata w ogóle nie może się rozgrywać.

Także Husserlowskie dążenie do ideału absolutyzmu poznawczego, wraz z racjonalistyczną wiarą w osiągnięcie wiedzy doskonałej, już niepodważalnej,

<sup>1</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 8.

uznawane jest przez wielu za przekroczone w końcowym okresie jego twórczości (J. Dębowski, R. Ingarden, L. Kołakowski, K. Martel, M. Sommer, K. Wüstenberg). Nie ma też zgody istnienia ciągłości w rozwoju tej filozofii, ani jej ogólnego znaczenia i konsekwencji dla antropologii filozoficznej (J. Czarkowski).

W niniejszym tekście odniosę się przed wszystkim do radykalnej próby osiągnięcia absolutu epistemologicznego, jaki podjął niemiecki myśliciel przede wszystkim w okresie od pisania *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii do Medytacji kartezjańskich*.

Husserl, mimo ogromnego sukcesu tak teoretycznego jak i technologicznego nauk, nie poddał się ich autorytetowi, dostrzegając nie tylko dogmatyczność epistemologicznych podstaw, naiwne przekonanie, iż najnowsze teorie to „czysta prawda” (motyw obecny nieustannie w następujących po sobie pokoleniach badaczy), ale także niemożność samouprawomocnienia oraz niszczącą dla istnienia filozofii supremację naturalistycznego sposobu myślenia.

Jego rozwiązanie miało uniknąć wspomnianych wyżej wad, co gwarantuje jedynie odkrycie niepodważalnej podstawy poznania ostatecznie neutralizującej argumenty sceptyków i relatywistów<sup>2</sup>. Lecz w jaki sposób można w ogóle czegoś takiego dokonać? Nie sposób wszak oprzeć się na zastanych teoretycznych źródła, jako że obarczone są podstawowymi błędami a poza tym dostarczają jedynie *doxy*. Pierwszy ruch jaki zaproponował Husserl był następujący:

(...) każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi „raz w swym życiu” cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dlań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo. Filozofia – mądrość (*sagesse*) – jest absolutnie osobistą sprawą filozofującego. Musi ona stać się *jego* mądrością, pozyskaną przez niego samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzą, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienia<sup>3</sup>.

Lecz gdy tylko podejmujemy trud filozofowania radykalnego „otwierają się przepastne trudności”<sup>4</sup>. Już proste spostrzeżenie rzeczy generuje poważne problemy. Zdajemy się bowiem widzieć je, chwytac i dotykać. Jednakże, według niemieckiego filozofia, spostrzeżenie jest tylko moim przeżyciem, przeżyciem spostrzegającego podmiotu. Tak samo subiektywnymi przeżyciami są przypomnienie i oczekiwanie<sup>5</sup>.

Husserl nie precyzuje bliżej w jaki sposób doszedł do takiego Locke’owskiego wniosku, wskazując jednakże na możliwość istnienia kartezjańskiego Boga Zwo-

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991, s. 8.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wąjs, Warszawa 1982, s. 2.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 28.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 30.

dziciela, a także odrzucając poczucie oczywistości, na podstawie którego uznajemy realność istnienia rzeczy. Jednak o ile świat zewnętrzny może nie istnieć, to wszak z pewnością nie możemy mylić się co do wspomnianych „subiektywnych przeżyć” uchwytywanych refleksyjnie: „Każde przeżycie intelektualne i każde przeżycie w ogóle, jeśli zostało spełnione, może zostać uczynione przedmiotem czystego oglądania i uchwytywania (*Fassen*), i w oglądaniu tym będzie ono stanowiło daną absolutną. Dane jest wówczas jako coś istniejącego, jako pewne tu-oto [jako coś], w czego istnienie nie ma sensu wątpić”<sup>6</sup>.

Być może właśnie tutaj dokonuje się decydujący, choć umożliwiony przez tradycję kartezjańską, krok – a wszelkie dalsze rozważania zawarte są w nim *implicitie*. Nie możemy wątpić bowiem – w czym trudno nie zgodzić się z Husserlem – w autoujęcie aktów świadomościowych, lecz niewiele z tego wynika. Dana w czystym oglądzie musi bowiem zawierać określoną treść, a treść nie może być zmienna, tymczasem czyste oglądanie przeżycia (oprócz samego czystego oglądania) ujawnia nieustanną zmienność przeżycia.

Pojawia się też inny problem. W jaki sposób dane jest mi przeżycie (akt) spostrzegania na przykład stojącego przed mną monitora komputera? Sam akt jest „przezroczysty” – jego funkcją jest ujawnienie przedmiotu. I – skąd w ogóle wiadomo, że mam do czynienia z „czystym” oglądem?

E. Husserl wiele uwagi poświęcił „wejściu” przez bramy fenomenologii do sfery czystej świadomości. W *Ideji fenomenologii* postuluje, szukając wiarygodnej wiedzy, redukcję teoriopoznawczą, czyli opatrzenie wszelkiej transcendencji znakiem wyłączenia lub obojętności: „(...) który tu mówi: istnienie wszelkich tych transcendensów, niezależnie od tego czy jestem o nim przeświadczony, czy nie, nic mnie nie obchodzi (...)”<sup>7</sup>. W *Ideach czystej fenomenologii* będzie to zabieg *epoche*, którego znaczenie jest nie do przecenienia dla oceny wysiłków niemieckiego filozofa. Pisał on do R. Ingardena: „Dopiero jeśli dokona Pan z nami redukcji transcendentalnej, otwiera Pan sobie drogę do filozofii. Póki się tego nie uczyni, pozostaje się tylko u progu filozofii; to nie jest jeszcze filozofia”<sup>8</sup>.

W *Kryzysie nauki europejskiej* Husserl przyrównuje *epoche* do pełnego, osobistego przeobrażenia, dającego się porównać z nawróceniem religijnym o skali i wartości największego przeobrażenia, jakie w ogóle stało przed ludzkością<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>8</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 164.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9 (130), s. 107. Znawcy dorobku Husserla wskazują wiele wariantów i znaczeń *epoche* (analizą dróg transcendentalnej redukcji zajmują się np. R. Bohem, L. Landgrebe, I. Kern, R. Sokolowski). E. Fink odróżnił cztery sposoby ‘brania w nawias’: przez logikę, przez psychologię, badanie życia codziennego i w końcu kartezjańską. W listach do R. Ingardena Husserl uzależnił bycie filozofem w ogóle i uprawianie filozofii od właściwego dokonania redukcji transcendentalnej.

W wyniku dokonania tego typu aktów, swoistemu unieważnieniu ulega otoczenie, własne ciało, psychika, osobowość oraz wszelkie teorie jako obowiązujące. Tak „unieważniony” świat oczywiście nie znika, pozostając „nam obecny”, „istniejący” lecz już jako świadomościowa „rzeczywistość”<sup>10</sup> dla jakiegoś ja. Cokolwiek bowiem odnajdujemy w granicach świata, pisze Husserl, „(...) istnieje ze względu na mnie, to znaczy, ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego ma ją właśnie dlatego, że jest przede mną doświadczany, spostrzegany, przypominany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam”<sup>11</sup>.

Redukcja transcendentálna nie jest zaprzeczeniem istnienia świata, nie jest tylko zawieszeniem wszystkich twierdzeń nauk szczegółowych, nie jest modyfikacją neutralnościową, ani „wewnętrzny rozdzieleniem”, lecz pozostaje w jakiś sposób powiązania z Kartezjańską próbą wątpienia.

Według J. Patočki, *epoche* „(...) nie chce być wprawdzie negacją, przeczeniem. Pomimo tego należy ona do postaw o charakterze negatywnym, jest nie-**twierdzeniem** i nie-**przeczeniem** – jest zawieszeniem, sposobem zachowania opartym na **niceswieniu**”<sup>12</sup>. Dla M. Farbera natomiast fenomenologiczna *epoche* użyta jest przez Husserla jako środek do ugruntowania transcendentálnego idealizmu<sup>13</sup>. R. Ingarden z kolei przedstawia redukcję transcendentálną jako akt w którym podmiot nie solidaryzuje się z generalną tezą o istnieniu świata, wówczas gdy ją spełnia<sup>14</sup>.

Jeśli *epoche* rozumieć banalnie przez możliwość tymczasowego zawieszenia sądu, możliwość odniesienia się do spełnianych przez siebie czy przez kogoś innego tez to wydaje się być ona podstawowym warunkiem namysłu nad cymkolwiek. Lecz tak ujęta, nie spełnia nadziei, jakie pokładał w niej Husserl. Nie dokonuje się bowiem przy takim ujęciu unieważnienia wszystkich rzeczy, własnego ciała, osobowości oraz konstrukcji naukowych. Lecz warto zapytać, czy w ogóle istnieje sposób dokonania takiego unieważnienia? I co ono mogłoby znaczyć? Dokonując *epoche*, biorę w nawias moje ciało, moją psychikę (jako elementy realnego świata). Unieważniam cielesność, nawyki, temperament, residua językowe. Lecz unieważniam czy „unieważniam”? Czy sam akt wzięcia w nawias poza wytworzeniem samego odniesienia jest w stanie faktycznie zredukować unieważniane elementy? Czy po przekroczeniu bram fenomenologii stają się fenomenolo-

<sup>10</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tom I, PWN, Warszawa 1967, s. 99.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Medytacje ...*, s. 29.

<sup>12</sup> J. Patočka, *Co to jest fenomenologia* [w:] *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, *Teksty filozoficzne*, Kraków 1987, s. 174.

<sup>13</sup> M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, State University of New York Press, Albany 1968, s. 553.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *op. cit.*, s. 159, 161, 162.

gicznym niemową, bowiem język pozostał w sferze transcendencji? I czy można tego wszystkiego dokonać przez sam akt intencjonalnego zobojętnienia? Załóżmy przez chwilę, że można. Tak „unieważniony” świat oczywiście nie znika, pozostając „nam obecny”, „istniejący” lecz już jako świadomościowa „rzeczywistość”<sup>15</sup> dla jakiegoś ja. Owo „ja” i świadoma rzeczywistość po wzięciu w nawias należącego do świata ciała i psychiki staje się czystym ja i czystą świadomością<sup>16</sup> nieulegającą żadnej możliwej redukcji.

To, czego nam bezwzględnie trzeba, to jest pewne ogólne naoczne zrozumienie (*Einsicht*) istoty **świadomości w ogóle** (...). W tym badaniu idziemy tak daleko, jak to jest niezbędne, aby uzyskać zamierzone naoczne zrozumienie, mianowicie zrozumienie, **że świadomość w sobie samej posiada właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie**. W ten sposób pozostaje ona jako „**fenomenologiczne residuum**”, jako pewna zasadniczo swoista dziedzina bytowa, która rzeczywiście może stać się polem badań nowego rodzaju nauki – fenomenologii<sup>17</sup>.

Gdy przyjrzeć się temu, co podlega redukcji, pisze R. Ingarden, spostrzegamy, iż wzięte w nawias zostaje wszystko w co w ogóle można wątpić (świat), ujawniając sferę niepowątpiewalną (czysta świadomość z jej absolutnie unikalną naturą)<sup>18</sup>. Lecz niepowątpiewalność dania nie musi mieć konsekwencji ontologicznych. W jaki sposób z tego, że coś jest niepowątpiewanie dane, ma wynikać nieredukowalność istnienia? Najwyraźniej nie ma tu takiego wynikania. Inny problem wiąże się z treścią aktów świadomości. Czy można traktować ich zwartość jako niepowątpiewalną? Opisujący go O. Sacksa pacjent był niewidomy, lecz na próby nauczenia go alfabetu Braille’a odpowiadał: „»Co tu się dzieje? Czy wy myślicie, że jestem ślepy? Dlaczego tu jestem wśród ślepców?«. Na próby przekonania go, iż jest inaczej odpowiadał z nienaganną logiką »**gdybym był ślepy, sam wiedziałbym o tym najlepiej**« [podkreślenie moje – C.M.]”<sup>19</sup>. Lecz treść danych świadomościowych, o które chodzi Husserlowi, dotyczy spostrzeżenia immanentnego – to ono ma być niepowątpiewalne i stanowić podstawę wglądów istotnościowych. Samoprzejrzystość tego spostrzeżenia gwarantuje *epoche*, lecz w jaki sposób przekonać się o **właściwym** modusie jej dokonania? Nie ma wszak

<sup>15</sup> E. Husserl, *Idee ...*, s. 99.

<sup>16</sup> Transcendentalna *epoche* w związku z tym, że wiedzie do redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, może być określana jako właśnie redukcja. Zob. E. Husserl, *Medytacje ...*, s. 29.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>18</sup> T. De Boer, *The Development of Husserl's Thought*, Londron 1978, tras. T. Planginga, s. 331; R. Ingarden, *op. cit.*, s. 158.

<sup>19</sup> O. Sacks, *An anthropologist on Mars*, Vintage Books, New York 1995, s. 67.

pewności, iż nie istnieje czysta nieświadomość, która wpływa na treść spostrzeżenia immanentnego.

Kolejnym problemem pozostaje osiągnięta (przy powyższych wątpliwościach) sfera czystej świadomości. Czymże ona bowiem jest? Owszem, po wielokrotnej lekturze, termin ten nabywa przez samo powtarzanie pozorów jakiejś jasności – czysta świadomość to wynik *epoche*. Jeden z klarowniejszych jej opisów przedstawił K. Michalski:

(...) „świadomość” **nie ma granic**; nie ma żadnego zewnątrz, które mogłoby ją ograniczać. Nie ma granic – ale mimo to jest **zamkniętą** sferą, i to dokładnie z tego samego powodu; nie można do niej nic dodać ani nic ująć (...). Gdybym dla unaocznienia tej myśli miał dobrać do niej jakąś zmysłową metaforę, powiedziałbym: jest jak kula...<sup>20</sup>.

Określenia takie przypominają predykaty przypisywane Bogu z całym towarzyszącym temu pustosłowiem. Przy okazji rodzą się kolejne pytania i wątpliwości. Czy, gdy moje ciało i psychika umrze, to zważywszy na dokonaną przeze mnie zawieszenie, pozostanę jako czysta świadomość? Co się dzieje z czystą świadomością, gdy tracę przytomność? Czy w ogóle po dokonaniu *epoche* ma sens pytania o śmierć czy utratę przytomności, skoro samo pojęcie transcendensu wydaje się w sferze czystej świadomości absurdalne? I w jaki sposób sprawdzić *once again* czy już osiągnąłem czystą świadomość czy też pozostały jakieś przedkrytyczne residua? Następnie – kim jest podmiot, który jest (czysto)świadomy?

Przed napisaniem *Idei czystej fenomenologii* myśl, o której mówiła fenomenologia, miała być myślą bezpodmiotową, teraz<sup>21</sup> Husserl twierdzi, iż żadne wyłączenie nie jest w stanie usunąć formy *cogito* i wykreślić „czystego» podmiotu aktu (...) i to Ja jest czystym Ja, któremu żadna redukcja nic zrobić nie może<sup>22</sup>.

Choć jednak „ja” jest nieredukowalnym elementem spostrzeganej immanentnie świadomości, to jednak nie stanowi ono odrębnego przedmiotu, zawsze będąc powiązaniem z (zmiennymi) przeżyciami. W *Ideach czystej fenomenologii* nie napotykałyśmy właściwie na pozytywne określenia czystego Ja<sup>23</sup>.

(...) przeżywające Ja [nie jest] niczym, co by można wziąć samo dla siebie i uczynić właściwym przedmiotem badań. Jeśli się abstrahuje od jego „sposobów odnoszenia się” lub „sposobów zachowania się”, jest ono całkowicie pozbawione składowych istoty, nie

<sup>20</sup> K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 92.

<sup>21</sup> Określenia ‘czystego ja’ ograniczam do *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (tom 1), jako że w księdze drugiej, transcendentalne Ja zostaje wyposażone we własności osoby ludzkiej.

<sup>22</sup> E. Husserl, *Idee ...*, s. 267.

<sup>23</sup> W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl wprowadza określenia „habitualne Ja”, s. 97.

ma żadnej dającej się wyeksplikować zawartości, jest w sobie i dla siebie nieopisywalne: czyste Ja i nic więcej<sup>24</sup>.

*Epoche* obejmuje swoim zasięgiem każde „ja” będące całością psychofizyczną, prezentując czysty szkielet poznawczy, czyli „spełniacza aktów poznawczych, egzekutora pewnych operacji oraz kogoś, kto sobie uświadamia pewne wyniki poznawcze”. Powstrzymując się do uznania czegokolwiek zarówno co do jego istnienia (np. realnego) jak i własności, trwamy jako czyste ja, które „pożąda” jedynie wiedzy. Jednak zanim czysty podmiot uzyska niepowątpiewalne poznanie musi upłynąć jakiś czas (nawet jeśli rozumieć go fenomenalnie). Czysty podmiot trwając w „zawieszony” relacji do otoczenia, nie ma podstaw, aby poddawać się bezkrytycznym ujęciom tego otoczenia. Na przykład rozpoznawania czegoś jako wody czy chleba. Traktując poważnie husserlowskie podejście, podmiot jest w stanie jedynie przyglądać się dziejącym się fenomenom. Tymczasem pozostawiona sfera transcendencji (szczególnie „moje” ciało czy psychika) nie jest po prostu obojętnym transcendensem, lecz dopomina się swego, przez co mam na myśli pojawienie się choćby pragnienia czy głodu. Czysty podmiot pozostawi i te doznania w zawieszeniu, lecz na jak długo? O ile szybko nie będzie zbudowana niedogmatyczna teoria poznania pozwalająca na rozstrzygnięcie co jest wodą a co chlebem, ujawnia się bardzo istotny jak sądzę fenomen. Otóż „pod” sferą czystej świadomości „leży” czysta świadomość pożądająca. Husserl w sposób wyrafinowany teoretycznie przedstawił wyniki swego namysłu, udając, iż w czasie dokonywania owego rozmyślenia ciało pozostawało biernym, obojętnym transcendensem. Sadzę, iż jest to najważniejsze przeoczenie niemieckiego filozofa.

Czy jednak filozofia, której punktem wyjścia jest świadomość, może mieć wiele wspólnego z egzystencją? Przecież świadomość jako taka jest czymś dla życia obojętnym. Życie zna tylko kategorie przyjemności i przykrości. Świat istnieje dla nas tylko jako możliwość bólu lub rozkoszy. Świadomość, póki nie jest świadomością bólu lub rozkoszy, nie ma dla nas znaczenia. Uświadomiłem sobie istnienie tego drzewa, cóż stąd? Ani mnie grzeje ani ziębi. Byt uświadomiony to nie jest żaden byt – póki moja wrażliwość go nie odczuje. Nie byt uświadomiony, lecz byt odczuty jest ważny. Świadomość tedy musi być świadomością wrażliwości, nie zaś bezpośrednią świadomością bytu<sup>25</sup>.

Owo przeoczenie ma swoją konsekwencję w przypadku dalszych jego analiz. Gdy bowiem skierować refleksyjne spojrzenie na sferę świadomości i próbować ująć jej strukturę, można wyróżnić trzy elementy: „czyste Ja”, czyste przeżycia (noezy) i czyste odpowiedniki świadomościowe (noematy).

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 268.

<sup>25</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. 3, Warszawa 1978, s. 122.

Wartym zauważenia jest to, że Husserl, poszukując istoty czystej świadomości, sięga do przykładu spostrzeżenia zmysłowego. To nie powinno dziwić, bo łatwiej wyjść od tego, co proste. W swych analizach sięga do przykładu „leżącego w półmroku białego papieru”. To kontemplacyjne ujęcie spostrzeżenia pozostaje zbieżne z badanymi przeze mnie przez wiele lat filozofami percepcji. Ich przykłady to zwykle przedmioty otoczenia (a więc biurka) lub widoki z okna (drzew w ogrodzie, żółta furgonetka, szopa, mokre szyby, plamy na ścianie, kule toczące się po stole bilardowym itd.). Lecz wyobraźmy sobie, że Husserl bada nie „leżący w półmroku biały papier”, lecz sąsiada, który krzyczy do niego: *Jude raus!* Przejaśkrawienie tego przykładu ma na celu wskazanie innej sfery, gdzie „pracuje” spostrzeżenie. Przyznaję rację Heideggerowi, gdy ten pisał:

(...) pióro, atrament, papier, bibuła, stół, lampa, meble, okna, drzwi, pokój. Te „rzeczy” nigdy nie pojawiają się najpierw same dla siebie, by potem jako suma realiów wypełnić pokój. Tym, co najpierw dane, choć nie ujęte tematycznie, jest pokój, ale nie jako to, co „w obrębie czterech ścian” w sensie geometryczno-przestrzennym, lecz **jako narzędzie do mieszkania**<sup>26</sup>.

Podsumowując. W moich krótkich uwagach dotyczących prób „wejścia” przez bramy fenomenologii do sfery czystej świadomości gwarantującej absolutność epistemologiczną starałem się zwrócić krytyczną uwagę na następujące kwestie: 1) niemożność wykazania, iż *epoche* została przeprowadzona właściwie; 2) brak jasności co do skutków takiego zabiegu; 3) brak pewności, iż *epoche* jest środkiem pozbycia się założeniowych residuów; 4) skrajna niejasność pojęcia „czystej” świadomości oraz czystego *ego*; 5) przeoczenie przez Husserla istnienia czystej świadomości pożądaną; 6) przyjęcie przez niemieckiego filozofa czysto teoretycznej postawy w przypadku analizy prostych aktów świadomości (spostrzeżeniowej), z pominięciem funkcji owego spostrzeżenia.

Husserl w swoim radykalizmie nie dostrzegł, iż istnieje jeszcze jedna „warstwa” kryjąca się pod czystą świadomością – świadomość pożądaną. Przyjął optykę poszukiwania ostatecznego rozstrzygnięcia, badając jawiący się świat w postawie czysto kontemplacyjnej. Uzyskał pewność, lecz za cenę pozostawania w immanencji, uczynienia ze świata jego sensu oraz niewyraźności osiągniętych wyników. Radykalizacja programu Husserla otwiera na inny wymiar – „ja” pożądanego i jego otoczenia bez gwarancji pewności teoretycznych wyników. Projekt filozofii niemieckiego myśliciela stanowi jednak niezwykle cenną wartość – motywuje do poszukiwań rozwiązań, które nie popadają w relatywizm czy sceptycyzm, a z drugiej strony unikają transcendentalnego dogmatyzmu co, jak sądzę, może w istotny sposób określać filozofujących dzisiaj.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 97.



[znaków 21 323]

**Epoche Эдмунда Гуссерля – hortus conclusus**

резюме

Автор описывает *epoche* Э. Гуссерля как фундаментальное, но неудачное условие для достижения абсолютной теории познания, и что за этим следует – окончательного преодоления скептицизма или релятивизма. Гуссерль свою *epoche* считал вратами в феноменологию и неким видом личностного преобразования, может быть, самого важного в истории человечества. К сожалению, это преобразование сталкивается с множеством проблем, которые автор анализирует в статье. Это затруднения в связи с правильным проведением *epoche*, неясностью результатов такой процедуры, неясностью понятия чистого сознания и трансцендентного.

**ключевые слова:** феноменология, эпистемология, чистое сознание, познание

**slowa kluczowe:** fenomenologia, epistemologia, czysta świadomość, poznanie

**Epoche by Edmund Husserl – hortus conclusus**

Abstract

The author presents *epoche* as fundamental but unsuccessful way to reach perfect epistemology, and what follows it – the ultimate overcoming skepticism and relativism. Husserl considered his *epoche* to be the gate to phenomenology and probably the most important kind of transformation in the history of mankind. Unfortunately that transformation meets many difficulties, which the author discusses in the article. Those problems concern the right way of conducting *epoche* itself, vagueness of its effects, ambiguity of the Pure Consciousness and Transcendental Ego.

**keywords:** phenomenology, epistemology, pure consciousness, cognition

**Bibliografia**

- Boer T. De. 1978. *The Development of Husserl's Thought*, tras. T. Planginga. London.
- Farber M. 1968. *The Foundation of Phenomenology*. State University of New York Press.
- Gombrowicz W. 1978. *Dziennik*, tom 3. Warszawa.
- Heidegger M. 1994. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa.
- Husserl E. 1976. „Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia”. *Studia Filozoficzne* 9 (130).
- Husserl E. 1982. *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs. Warszawa: PWN.
- Husserl E. 1990. *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tom I. Warszawa: PWN.
- Ingarden R. 1974. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa.
- Kołąkowski L. 1991. *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa: Aletheia.
- Michalski K. 1988. *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*. Warszawa.
- Patočka J. 1987. „Co to jest fenomenologia”. W *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, *Teksty filozoficzne*. Kraków.
- Sacks O. 1995. *An anthropologist on Mars*. New York: Vintage Books.