

DAMIAN LESZCZYŃSKI
ORCID: 0000-0002-3294-4343
Uniwersytet Wrocławski

O trzech rodzajach abstrakcji

On three kinds of abstraction

Abstract: The article discusses three ways of applying the method of abstraction in philosophical research. The first is related to classical philosophy and Aristotle's method, the second to early modern philosophy referring to mathematics and natural sciences as a model, and the third one to broadly understood transcendental philosophy, using a specific type of insight into the structure of the subject.

Keywords: abstraction, methodology, Aristotle, Descartes, Kant, Husserl

Z punktu widzenia filozofii, a zwłaszcza metafizyki i epistemologii, zagadnienie abstrakcji i abstrahowania należy do kluczowych, związane jest bowiem zarówno z przedmiotem obu dyscyplin, jak i metodą docierania do niego. Filozoficzne rozumienie tej kwestii odbiega zarówno od potocznego, jak i od tego, z którym spotykamy się na przykład w sztuce, przy czym ogólne omówienie tych ostatnich może posłużyć jako wstęp do próby uchwycenia specyfiki tego pierwszego. Na poziomie zdrowego rozsądku za abstrakcyjne zwykło uznawać się rzeczy niezrozumiałe i niejasne ze względu na swą ogólnikowość bądź z uwagi na oderwanie od naocznego oglądu i jednostkowych przykładów mogących stanowić ich ilustrację. Dla umysłu potocznego nie tylko zagadnienia zmatematyzowanych nauk przyrodniczych, ale właśnie typowo konceptualne kwestie, jakimi zajmuje się z natury swej filozofia, są właśnie „abstrakcyjne” jako przeciwne „konkretowi”, na którym skupione jest myślenie potoczne. Zdroworozsądkowe rozumienie abstrakcyjności wiąże ją również z nierealnością czy praktyczną nierealizowalnością — abstrakcyjne mogą być te poglądy i idee, których nie da się wcielić w życie. Do tych intuicji nawiązuje sposób

pojmowania abstrakcji w sztuce, gdzie przez abstrakcyjność rozumie się, ogólnie rzecz biorąc, niefiguratywność, rezygnację z wszelkiej ilustracyjności i odwzorowania tego, co nazywamy „światem zewnętrznym”. Sztuka abstrakcyjna rezygnuje z przedstawiania realnych bądź możliwych przedmiotów, zamiast na treści skupiając się przede wszystkim na formie. Filozofia, choć momentami nawiązuje do tych intuicji, abstrakcję i abstrahowanie rozumie jednak inaczej, kładąc w punkcie wyjścia nacisk na metodologiczny aspekt problemu. Aby w miarę przejrzystości ukazać, na czym owo rozumienie polega, odwołam się do trzech przykładów stosowania abstrakcji w badaniach filozoficznych, związanych, kolejno, z filozofią klasyczną, filozofią nowożytną nawiązującą do metod nauk przyrodniczych oraz szeroko rozumianą filozofią transcendentálną.

I

Najbardziej elementarne i pierwotne rozumienie terminu „abstrakcja” zakorzenione jest w jego etymologicznym źródle, łacińskie *abstractio* oznacza bowiem „wyciąganie” czy „odrywanie”. W tradycji filozofii klasycznej — a więc tradycji Arystotelesa i św. Tomasza — abstrahowanie jest rodzajem czynności konceptualnej, polegającej na pomijaniu w treściach poznawczych tego, co zmienne i przypadkowe, a pozostawianiu tego, co trwałe i należące z konieczności do istoty rzeczy — a więc tego, dzięki czemu dana rzecz jest tym, czym jest. Owo pomijanie należy rozumieć jako rodzaj myślowego odrywania czy odłączania pewnych cech przedmiotu oraz relacji, w jakie przedmiot ów wchodzi z innymi przedmiotami. Oczywiście rodzi to od razu pytanie o kryterium pozwalające odróżnić cechy od relacji, można równie zapytać o to, jakie i skąd mamy elementarne kryteria wyodrębniania czegoś jako przedmiotu (a nie na przykład cechy albo relacji), skoro dopiero metoda abstrakcji służyć by miała nam do solidnej indywiduacji, są to wszakże już kwestie techniczne, które można w taki czy inny sposób rozwiązać (przykładowo, przyjmując w punkcie wyjścia zdroworozsądkową metafizykę, którą następnie badania filozoficzne miałyby zweryfikować bądź sfalsyfikować; można też założyć istnienie pewnych apriorycznych form pozwalających narzucać na materię doświadczenia siatkę wyodrębniającą w niej z góry substancje i ich przypadłość).

Sięgnijmy po jakiś przykład takiego abstrahowania polegającego na odrywaniu cech w celu dotarcia do istoty rzeczy. Zastanówmy się, co sprawia, że ten oto stół jest stołem. Wydaje się, że nie czynią go nim jego kolor, szczególnie kształt, miejsce, w jakim się znajduje czy natura jego twórcy — od tych rzeczy mogą abstrahować, mogą je odłączać. Mogą w ten sposób odrywać kolejne cechy i relacje, aż dojdę — a przynajmniej taką obietnicę składa filozofia klasyczna — do samej istoty czy idei stołu. Metodę tę oczywiście da się stosować do zagadnień dużo poważniejszych, próbując na przykład sformułować poprawną definicję człowieka. W tym celu, wychodząc z poziomu zdroworozsądkowej obserwacji, można pominąć — oderwać, odłączyć — takie cechy poszczególnych ludzi, jak wzrost, kolor oczu bądź kolor skóry, wykształcenie, pochodzenie społeczne itp. jako nieistotne, skupiając się na tym, bez czego dany człowiek nie byłby już człowiekiem i co sprawia,

że ów przedmiot przez nas badany jest właśnie człowiekiem, a nie, powiedzmy, elementem przyrody nieożywionej, „tylko” zwierzęciem lub tym, co w kulturze popularnej określa się mianem *zombie*. Filozofowie, jak wiadomo, mają do zaproponowania różne definicje człowieka, odwołujące się na przykład do tego, że jest on istotą społeczną, bawiącą się, zajmującą się ekonomią czy śmiejącą się. Może to świadczyć o tym, że czynność abstrahowania przeprowadzali inaczej i że nie ma w takim razie jasno ustalonych kryteriów, które ostatecznie powiedziałyby, co da się odłączyć bez szkody dla istoty rzeczy, a co musi w niej pozostać jako jej konstytutywny składnik. Ktoś mógłby też zauważyć, że cała czynność abstrahowania jako czynność konceptualna jest już przeprowadzana na pojęciach, a to oznacza, że pierwotnie dysponuje się pojęciem czegoś, co przez abstrakcję dopiero mielibyśmy zdefiniować, cała procedura ma więc charakter błędnego koła. Kontrargumenty na obronę tego stanowiska mogłyby głosić, że nie jest możliwe całkowicie bezzałożeniowe dociekanie i coś w punkcie wyjścia trzeba założyć — coś, co w trakcie dalszych dociekań się uściśla bądź nawet radykalnie modyfikuje czy odrzuca — sama metoda nie jest więc obarczona błędem logicznym, lecz stanowi przykład zastosowania rozumowania określanego jako koło hermeneutyczne albo *virtuous circle* (w przeciwieństwie do *vicious*). Inną drogą rozwiązania tych trudności jest uznanie, iż w punkcie wyjścia trzeba odwołać się nie do jakichś wstępnych założeń, lecz pewnych przedkonceptualnych danych, które narzucają się w sposób apodyktyczny, co wszakże wyprowadza nas już poza paradygmat filozofii klasycznej w stronę, z jednej strony, skrajnego empiryzmu, z drugiej, fenomenologii.

Podsumowując, można powiedzieć, że z punktu widzenia tradycji filozofii klasycznej — ale też na pewnym elementarnym poziomie refleksji filozoficznej jako takiej — dokonywana przez intelekt abstrakcja traktowana jest jako jedno z podstawowych narzędzi poznania, obok percepcji, umożliwiając pojmowanie natury czy istoty rzeczy. A ponieważ, w przeciwieństwie do percepcji, wydaje się właściwa tylko ludziom (ewentualnie istotom nadludzkim w rodzaju czystych inteligencji, czyli aniołów), być może dałoby się uznać zdolność do niej za jedną z definicyjnych cech człowieka. Można dodać, że to, co uzyskujemy w wyniku procedury abstrahowania, samo jest pewną abstrakcją, czymś, co jest ogólne i idealne w platońskim sensie, a więc czego denotacji nie znajdujemy w otaczającym nas świecie, gdzie co najwyżej dostrzec można egzemplifikujące ją konkrety. W tym miejscu pojawia się więc pytanie o ontyczny status takiej abstrakcji — czy jest ona tylko pojęciem, czy też może realnie istniejącym, choć w innym niż nasz świecie, przedmiotem. Natomiast z epistemologicznego punktu widzenia rodzi się tu problem esencjalizmu, a więc stanowiska, w myśl którego jedyną rzetelną wiedzą może być konceptualna wiedza o tego rodzaju istotach czy ogólnych ideach. Trudności związane z esencjalizmem widoczne są zwłaszcza w kontekście nowożytnych nauk przyrodniczych, które rezygnują z poszukiwania klasycznie rozumianych istot czy esencji rzeczy, nie rezygnując zarazem ze stosowania metody abstrahowania. Spróbujmy więc przyjrzeć się, jak problem abstrakcji wygląda w ich perspektywie.

II

Filozofia leżąca u podstaw nowożytnej rewolucji naukowej i uprawiana w kontekście nowożytnego paradygmatu naukowego zajęła ambiwalentną postawę wobec klasycznej teorii abstrakcji. Z jednej strony przejęła metodologiczną koncepcję mówiącą, że aby poznać coś, należy dokonać oderwania czy wyłączenia tych elementów, które są zmienne i przypadkowe; innymi słowy trzeba zajrzeć pod fenomenalną zasłonę konkretów i dotrzeć do tego, co ogólne i w pewnym sensie formalne. Z perspektywy nowej nauki — a zwłaszcza mechaniki będącej jej fundamentem — specyficznie pojmowana czynność abstrahowania okazywała się podstawowym narzędziem budowania pojęć, praw i teorii naukowych. Z drugiej jednak strony filozofia nowożytnego przyrodoznawstwa (a zwłaszcza te jej nurty, które doprowadziły do powstania pozytywizmu i neopozytywizmu) zrezygnowała z poszukiwania istot czy esencji na rzecz poszukiwania praw, a więc pewnych zależności czy reguł rządzących rzeczami. Nie pytała więc, jaka jest istota ruchu czy też jego definicja, ale jakiemu podstawowemu prawu podlegają poruszające się przedmioty. Można tu dostrzec przejście od myślenia substancjalistycznego do funkcjonalistycznego, a dokładniej, funkcjonalno-strukturalistycznego, w ramach którego tym, co metafizycznie podstawowe, byłyby relacje czy stosunki wiążące przedmioty, nie zaś same te przedmioty; wówczas również epistemologiczny priorytet uzyskiwałaby wiedza o prawach, a nie przedmiotach prawom podlegającym — same te przedmioty definiowane byłyby właśnie za pomocą praw, a w każdym razie funkcjonalnie, w szerokim sensie tego słowa (na przykład przez dyspozycje).

Takie podejście wynikało stąd, że nowożytne nauki przyrodnicze odniosły sukces dzięki zastosowaniu matematyki (a pierwotnie samej geometrii) do opisu świata realnego (a dokładnie „podksiężycowego”), dokonując czegoś, co dla badaczy starożytnych i średniowiecznych było z metafizycznego i epistemologicznego punktu widzenia zadaniem niemożliwym do zrealizowania. Przed nowożytnością idea fizyki matematycznej wydawała się błędna z tego prostego powodu, że bezpośrednio doświadczana rzeczywistość nie ma charakteru matematycznego; w przyrodzie nie znajdujemy idealnych figur geometrycznych, doskonałych i nieskończonych prostych czy trójkątów o sumie kątów równej dwóm kątom prostym (wyjątkiem była mechanika niebios, która tradycyjnie ujmowano matematycznymi formułami). Opierając się na tego rodzaju empirycznym u podstaw podejściu, trudno dojść do idei fizyki matematycznej. Fakt, iż takie przejście się dokonało, świadczy o tym, że ów empiryzm został podważony, a nawet wyeliminowany. Wbrew temu, co się często sądzi, nowożytna rewolucja naukowa nie polegała zatem na przejściu od scholastycznej spekulacji do bezzałożeniowej obserwacji — było dokładnie przeciwnie. To scholastyka, czerpiąc z filozofii Arystotelesa, oparta była przede wszystkim na codziennym doświadczeniu, opisując świat dostępny na poziomie poznania potocznego, a przynajmniej wychodząc od niego jako tego, co podstawowe, nauka nowożytna zaś zaproponowała, aby od tego właśnie doświadczenia całkowicie abstrahować, a przedmiotem nauki uczynić świat, do którego nie mamy bezpośredniego empirycznego dostępu. Podstawową wskazówką metodologiczną stało się więc abstrahowanie, a więc pomijanie tego, co jakościowe i fenomenalne,

aby w ten sposób dotrzeć do wyrażalnej z użyciem formuł ilościowych istoty rzeczy, a dokładnie: podstawowych praw kierujących rzeczywistością.

Ta metodologiczna wskazówka mówiąca o konieczności pomijania tego, co zmienne, miała oparcie w epistemologicznej teorii jakości pierwotnych i wtórnych, która wyjaśniała źródła tej poznawczej nieistotności czy wtórności pewnych aspektów rzeczywistości. Wedle tej teorii nasz obraz świata jest konglomeratem jakości pierwotnych i wtórnych, jednak tylko te pierwsze reprezentują rzeczy, stosunki czy procesy istniejące realnie, czyli w świecie niezależnym od naszego postrzegania, świecie obiektywnym; pozostałe jakości są jedynie naszym podmiotowym dodatkiem do tego świata, ludzkim subiektywnym sposobem ujmowania niezależnych od człowieka rzeczy, są aspektami ich sposobu przejawiania się nam. Do jakości wtórnych należy zaliczyć więc wszystkie takie cechy, jak smak, zapach, barwa itp., natomiast do jakości pierwotnych takie, które dadzą się ująć matematycznymi formułami. Tego rodzaju teoria poznania musiała oczywiście łączyć się z jakąś teorią bytu, w tym wypadku zaś była to metafizyka mówiąca, że realnie istnieje nie ten świat fenomenalnych jakości, który nam się na co dzień zmysłowo jawi, ale oczyszczony z nich świat czystych ilości, rodzaj czystej formy jako rusztowania, podtrzymującego jakościową materię. Tę właśnie intuicję przekazać chciał w słynnym fragmencie *Il Saggiatore* Galileusz, stwierdzając, że księga przyrody napisana jest językiem matematyki i ktoś, kto chce ją poznać, musi po prostu znać ten język.

Zdaniem wielu filozofów nauki i samych uczonych tak się właśnie rzeczy mają: dzięki intelektualnej abstrakcji, odrywaniu cech czy jakości wtórnych od fenomenalnego świata naszego codziennego doświadczenia i docieramy do świata samego w sobie, ten zaś okazuje się czymś, czego naocznie ująć się nie da, ale co można wyrazić w formułach liczbowych. Fakt, że dzięki poznaniu tych formuł i badaniu ich możliwe staje się przewidywanie, a co za tym idzie przynajmniej częściowe opanowanie przyrody i rozwój techniki, wydaje się często wystarczającym dowodem na to, że abstrakcja jest skuteczna nie tylko na poziomie instrumentalnie traktowanej metodologii, lecz także epistemologii i metafizyki — w tym sensie, że nie tylko umożliwia nam sprawniejszy opis rzeczy i skuteczniejsze działanie, ale faktycznie pozwala nam dotrzeć do ostatecznych fundamentów rzeczywistości, poznać je i opisać.

Czy jednak można by pójść dalej? To znaczy — czy dałoby się też dokonać abstrakcji jakości pierwotnych? Oczywiście, że tak — i nieraz to robiono, choć dziś droga ta nie cieszy się szczególną popularnością. Już w czasach Newtona George Berkeley, a następnie David Hume przedstawili argumenty za tym, że linia demarkacyjna między jakościami pierwotnymi a wtórnymi jest arbitralna¹ i tym samym rozumowaniem, które każe nam uznać na przykład barwy za subiektywne, może-

¹ W gruncie rzeczy ustalenie takiej linii demarkacyjnej zazwyczaj oparte jest na błędnym kole, gdyż kryterium tego, co w naszym filozoficznym obrazie świata miałyby być pierwotne stanowią najbardziej zaawansowane zmatematyzowane teorie naukowe, które same już jako swój warunek możliwości zakładają pewne presupozycje filozoficzne. Dla Johna Locke'a pierwotne jakości określone były przez podstawowe kategorie mechaniki Newtona, dla Eddingtona — przez teorie mikrofizyki z początku XX wieku, dla dzisiejszych badaczy — przez aktualnie najbardziej zaawansowane teorie dotyczące mikroświata. Jest oczywiste, że taki sposób ustalania tego, co pierwotne, nieuchronnie prowadzi do relatywizmu

my dokonać subiektywizacji wszystkich jakości pierwotnych. Oznacza to, że przy bardziej wnikliwej analizie wszystkie jakości okazują się wtórne, a skoro tak, to kolejnym krokiem może być uznanie całego otaczającego nas świata za podmiotową projekcję. Precyzyjniej kwestię tę rozważył Immanuel Kant. Z jego perspektywy przestrzeń i czas nie istnieją realnie, lecz są jedynie formami, w jakie ludzki umysł ujmuje w procesie poznawczym rzeczywistość. Matematyka to jedynie narzędzie poznania zbudowane na podstawie tej formy, którego wartość i skuteczność zasadza się nie na tym, iż dociera do realnego świata, ale — przeciwnie — na tym, że opisuje jedynie to, co uprzednio samorzutnie kreuje sam nasz umysł. Parafrazując Galileusza, można powiedzieć, że to nie świat jest matematyczny, lecz nasza mentalna forma poznawcza, w jaką ten świat ujmujemy. Natomiast jaki jest świat — i czy w ogóle jakiś jest — pozostaje kwestią niemożliwą do zbadania, a nawet niemożliwą do sensownego postawienia. Nie możemy bowiem poznać tego, co z definicji miałyby być niezależne od wszelkiego poznania — a tak zazwyczaj rozumie się obiektywny, realny świat. W tym momencie widzimy granice wszelkiej abstrakcji: możemy konsekwentnie abstrahować od treści naszego poznania, aż pozostanie nam jedynie czysta matematyczna forma, ale nie możemy abstrahować od samej tej formy, a jeśli jest ona cechą naszego umysłu i warunkiem wszelkiego poznania, oznacza to, że w tym poznaniu nie możemy po prostu przekroczyć samych siebie, naszej ograniczonej i skończonej kondycji poznawczej. Ta agnostyczna, a nawet sceptyczna wizja jest nieuchronną konsekwencją sukcesów nowożytnego przyrodoznawstwa, którego podstawową zasadą była i jest abstrakcja od *Lebenswelt* — świata życia codziennego.

III

Sukcesy nowożytnej nauki i proponowanej przez nią metody abstrakcji od świata codziennego doświadczenia postawiły przed filozofią istotny problem teoretycznego ugruntowania takiego podejścia, który Immanuel Kant wyraził w fundamentalnych pytaniach o możliwość matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Próba rozwiązania tego problemu, podejmowana od początku nowożytności, sprawiła, iż filozofia nie tyle nawet wynalazła nowy punkty wyjścia dla swoich badań, ile raczej powróciła do rozwiązań, które przez okres dominacji scholastyki pozostawały w cieniu; można powiedzieć, że porzucając arystotelizm powróciła, podobnie jak nowożytna nauka, do platonizmu. O ile filozofia klasyczna zaczynała od bytu, a więc od świata, od zmysłów i zdrowego rozsądku, przechodząc następnie do badania — przykładowo — świadomości poznającego podmiotu, o tyle filozofia nowożytna zasadniczo podążyła przeciwną drogą: od świadomości do świata. Skoro bowiem, jak pokazywała nowożytna nauka, sam świat codziennego doświadczenia okazywał się rodzajem epifenomeny, konglomeratem zaledwie subiektywnych — a więc względnych i efemerycznych — jakości wtórnych skrywających to, co pierwotne, należało zacząć od tego, co niewątpliwe i trwałe, tym zaś okazywało się

i ostatecznie idealizmu, ten zaś podważa realistyczne intuicje leżące u podstaw badań przyrodniczych. Mamy tu do czynienia więc nie tylko z kolistością, ale również samorefutacją.

nasze „Ja”, które jako warunek możliwości leżało u podstaw wszelkich badań. Jednak dotarcie do owego „Ja” i zbadanie go w formie czystej, a więc takiej, w której dostrzec można struktury umożliwiające pojawianie się przedmiotów czy wręcz konstytuujące te przedmioty, wymagało zastosowania pewnych zabiegów metodologicznych nieco innych niż te proponowane przez klasyczną teorię abstrakcji. Krótko mówiąc: należało stworzyć procedury abstrahowania skierowane nie tyle na przedmioty, ile na podmiot.

Trzeci rodzaj abstrakcji, o którym chciałbym tu wspomnieć, wiąże się więc z filozoficzną metodą badania naszej świadomości jako tego, co poprzedza i w czym dopiero pojawia się świat jako pewien fenomen. Badania te, w ramach których formułuje się tradycyjne pytania dotyczące natury, struktury, ale też genezy naszego „Ja”, powracają do klasycznej formuły patronującej filozofii: *gnōthi seauton*, a więc „poznaj samego siebie”. W transcendentnej refleksji Kanta formuła ta rozłożona zostaje na szczegółowe kwestie: co mogę wiedzieć? Co powinienem robić? Czego mogę się spodziewać?, które należałoby uzupełnić pytaniem genetycznym: skąd się wzięłam, a więc co bądź kto jest moim twórcą? Aby kwestie te poprawnie postawić, a następnie zacząć badać, proponując jakieś rozwiązania, należy najpierw dokonać zabiegu oczyszczania świadomości, pozwalającego przejść od naturalnej refleksji typowej dla zdrowego rozsądku i nauk do refleksji transcendentnej. Najbardziej szczegółowy i systematyczny opis takiej metody „oczyszczania pola” znajdujemy w Husserlowskiej fenomenologii, gdzie ów wielostopniowy zabieg nazywa się ogólnie redukcją, trzeba jednak pamiętać, iż stosowali go już dużo wcześniej filozofowie nawiązujący do platonizmu, między innymi św. Augustyn, a sam Edmund Husserl za nowożytnego inicjatora tej metody uważa Kartezjusza i jego *Medytacje o pierwszej filozofii*. Patrząc z tej perspektywy, widać, że ów zabieg redukcji, polegający na wyłączeniu ze świadomości pewnych jej obszarów czy poziomów, może zostać potraktowany jako specyficzne zastosowanie procedur abstrahowania; owa redukcja, fenomenologiczna *epoché*, jest więc w istocie abstrakcją.

Jak wyglądałyby kolejne stopnie tej procedury abstrahowania (redukowania), której celem jest dotarcie do podstawowych struktur świadomości? Zarówno tradycja kartezjańska, jak i fenomenologiczna zgodziłyby się do tego, że pierwszym krokiem powinno być abstrahowanie od wszelkich wyjaśnień oferowanych przez nauki realne — fizykalne, biologiczne, społeczne i humanistyczne. Dlaczego? Nie dlatego, że są one fałszywe bądź błędne, również nie dlatego tylko, że mają charakter hipotetyczny, ale przede wszystkim dlatego, że wszelkie teorie naukowe opierają się na milcząco przyjmowanych założeniach czy supozycjach filozoficznych, takich jak choćby metafizyczny i epistemologiczny realizm czy korespondencyjna teoria prawdy. Przyjęcie naukowych teorii jako rozwiązań problemów filozoficznych bądź punktu wyjścia takich rozwiązań oznaczałoby zatem przyjęcie *implicite* filozoficznych rozwiązań, których zasadność należałoby dopiero zbadać i uzasadnić; mielibyśmy więc tu do czynienia z klasycznym błędem *petitio principii*, notorycznie popełnianym zresztą przez stanowiska filozoficzne deklarujące metafizyczny program naturalizmu. Nie będę tu wymieniał wszystkich argumentów przeciwko temu programowi, których jest sporo, ważne, że w ich świetle widać, iż filozoficzne badania prowadzone w naturalistycznej perspektywie, a zwłaszcza w takiej wersji,

jaką proponował na przykład Willard Van Orman Quine, okazują się albo zbędne, albo trywialne. Jako zależne od zmiennych wyników naukowych, a zarazem pozbawione ścisłości naukowych metod, stają się bowiem rodzajem popularnonaukowej czy światopoglądowej przybudówki do gmachu nauki, nie tyle rozwiązując fundamentalne problemy filozofii, ile zapoznając je bądź w ogóle eliminując.

Wyłączenie nauk realnych, abstrahowanie od ich wyjaśnień pociąga za sobą kolejny krok, jakim jest wyłączenie twierdzeń zdrowego rozsądku, a więc abstrahowanie od potocznej metafizyki i epistemologii, a więc zdroworozsądkowej wizji świata. Kartezjusz w swoich *Medytacjach* podaje, czerpiąc z klasycznego sceptycyzmu, wiele argumentów za tym, aby uznać potoczny obraz rzeczywistości oparty na bezpośrednim poznaniu zmysłowym za wątpliwy — złudzenia percepcyjne, iluzje i deluzje, niemożność podania skutecznych kryteriów odróżniania jawy od snu. Argumenty te można potraktować jako dodatkowe wsparcie, choć sam proces abstrahowania od świata codziennego może mieć po prostu charakter pewnego kroku metodologicznego i polegać, jak w klasycznej fenomenologii, na programowym wzięciu w nawias tego, co zwie się tezą generalną naturalnego nastawienia, a więc tezą głoszącą istnienie świata niezależnego od naszych przedstawień, mówiąc inaczej, tezą, w myśl której to, co widzimy, jawiące nam się fenomeny istnieją jako takie niezależnie od nas i w jakimś „zewnętrznym” (w szerokim znaczeniu tego słowa) świecie. Nie chodzi tu przy tym o dogmatyczne przyjęcie tezy przeciwnej do tezy naturalnej — a więc metafizycznej tezy o nieistnieniu niezależnego od nas świata — a jedynie o odsunięcie czy wyłączenie tezy o istnieniu, aby w ten sposób odsłonić pewien obszar świadomości, w którym teza ta jest zakorzeniona i który umożliwi formułowanie oraz codzienne, samorzutne jej stosowanie.

Czy możemy w tym zabiegu redukcji bądź abstrakcji posunąć się dalej? Po wyłączeniu pewności związanej z teoriami nauk realnych oraz pewności tkwiącej w naturalnym obrazie świata pozostaje jeszcze szczególnie rodzaj pewności formalnej, jaka towarzyszy sądom matematyki i logiki. Według niektórych opinii zawieszenie apodyktycznej pewności takich sądów nie jest możliwe w tym sensie, że nie jestem w stanie uchylić ich samorzutności, gdyż warunkiem ujęcia sądu matematycznego czy logicznego jako sensownego jest już uznanie za prawdziwą jego treści. Znaczy to, że jeśli rozumiem, co to znaczy $2 + 3 = 5$, to automatycznie przyjmuję tę treść, czy raczej owo przyjęcie stanowi podstawę zrozumienia; to samo dotyczy na przykład zasady niesprzeczności. Stanowisko takie jednak opiera się na uznaniu za kryterium pewności tego, co w fenomenologii określa się jako zasadę wszystkich zasad, głoszącą, że podstawą prawomocności jest źródłowo prezentująca naoczność, innymi słowy że to, co nam się intuicyjnie prezentuje jako oczywiste, należy przyjąć jako takie i w tych granicach, w jakich się prezentuje. Wprowadza to oczywiście relatywizację oczywistości do podmiotu, nawet jeśli deklaruje się, że chodzi o podmiot transcendentálny, różny od konkretnego podmiotu psychologicznego. Kwestię tę można jednak postawić inaczej.

Kartezjusz, który niewątpliwie był systematycznie mniej wyrafinowany od Husserla, ale o wiele bardziej odeń pomysłowy, rozważając zagadnienie pewności sądów matematycznych zaproponował eksperyment myślowy znany jako *genius malignus*, czyli „złośliwy demon” albo „demon zwodziciel”. Otóż mogą teoretycznie

wziąć w nawias pewność matematyki, jeśli przyjmę możliwość, iż jestem pod tym względem „zwodzony” przez wszechmocną, a przynajmniej przewyższającą mnie istotę czy inteligencję, która wywołuje we mnie subiektywne poczucie pewności w obliczu określonych sądów formalnych, mimo ich obiektywnej fałszywości. Ponieważ istota ta dysponuje siłą zdolną wywołać moją pewność w obliczu sądu $2 + 2 = 5$, powinienem metodycznie abstrahować od sądów matematycznych, które mogą okazać się niepewne — powinienem wziąć je w nawias, wyłączyć. W tej sytuacji rozwiązanie Kanta, polegające na umieszczeniu źródła pewności matematyki w samym podmiocie i jego strukturze poznawczej, w gruncie rzeczy tylko przesuwa ten problem, gdyż Kartezjusz rozważa też możliwość, że owa struktura mojego „Ja” może być tworem tego rodzaju istoty, która stworzyła mnie takim, abym stale się mylił. Zresztą tego typu „upodmiotowienie” źródeł apodyktycznej pewności matematyki w gruncie rzeczy czyni abstrahowanie od niej łatwiejsze, gdyż nie wikała poznającego podmiotu w relacje z zewnętrznym przedmiotem, a jedynie zmusza go, aby w ramach badań transcendentálnych wyłączył jedną ze struktur, która sama nie jest (a przynajmniej nie wydaje się) gwarancją możliwości prowadzenia takich badań.

Natomiast większa trudność pojawia się przy okazji możliwości abstrahowania od zasad logiki, oznaczałoby to bowiem wyłączenie racjonalności, która jak się wydaje, jest warunkiem koniecznym do tego, aby w ogóle tego rodzaju procedurę wyłączenia i abstrahowania przeprowadzić. Kartezjusz w *Medytacjach* sygnalizuje ten problem zdawkowo, uwzględniając możliwość obłądę, jest jednak jasne — i kwestię tę podniesiono w skierowanych przeciwko *Medytacjom* zarzutach — że hipoteza taka z góry czyni wątpliwymi wszelkie uzyskane w trakcie samych medytacji wnioski. Abstrahując od rozumu, nie da się już niczego rozumnego powiedzieć, a jeśli nawet, to nie ma kryterium, aby odróżnić sądy racjonalne od irracjonalnych, a nawet sensowne od bezsensownych. Kwestię tę poruszał w swoich uwagach na temat fenomenologii Husserla Lew Szestow, zarzucając Husserlowi, że ten nie dokonał pełnego *epoché* rozumu, jednak zarzut ten czyniony był z fideistycznego punktu widzenia, którego celem jest w pewnym sensie eliminacja filozofii jako metody dochodzenia do prawdy. Można abstrahować od rozumu w tym sensie, w jakim Ludwig Wittgenstein proponuje odrzucić drabinę, po której się wspięliśmy, ale wówczas pozostaje tylko milczenie, a wcześniej pojawia się wątpliwość, czy to zalecenie — zważywszy jego konsekwencje i fakt, że zostało sformułowane po, a nie przed odrzuceniem drabiny — zostało właściwie odczytane, skoro je rozumiemy (albo: czy w takim razie w ogóle możemy je zrozumieć przed odrzuceniem drabiny; przy czym po jej odrzuceniu nie ma już nic do rozumienia).

Pozostawmy tę kwestię na boku, niezależnie bowiem od jej rozstrzygnięcia pojawia się pytanie, czy istnieje granica tego rodzaju abstrahowania, wyłączenia i redukcji. Jak wiadomo, w perspektywie omawianej tu tradycji filozoficznej taką granicą jest nasze „czyste”, jak to się zwykle mawiać, „Ja”, rozumiane jako myślący podmiot czy świadomość (*cogito*). „Ja” może więc dokonać abstrakcji wszystkiego, co jest poza nim a nawet w nim, ale nie może abstrahować od siebie jako dokonującego procesu abstrakcji. Co do tego zgodni są Kartezjusz i Edmund Husserl oraz tradycje do nich nawiązujące, nawet jeśli różnią się w szczegółach dotyczących na-

tury owego „Ja” oraz metod jego analizy. Można zresztą uznać, że jest to w gruncie rzeczy konieczność jedynie „techniczna”, jeśli tak można powiedzieć, co zdaje się sugerować Immanuel Kant, pisząc o niezbędności *cogito* w ramach każdego aktu myślenia — a abstrahowanie jest wszak czynnością myślową; wskazuje się też czasem na fakt, że wyłączenie „Ja” skutkowałoby sprzecznością performatywną, czyniącą nasze wypowiedzi pozbawionymi sensu bądź przynajmniej paradoksalnymi. Problem ten, moim zdaniem, nie jest w tym wypadku tak ważny jak pytanie o to, czy po przeprowadzeniu całego tego procesu abstrakcji i wyłączania, osiągając poziom czystego „Ja”, jesteśmy jeszcze w stanie odpowiedzieć na pytania, które tworzyły punkt wyjścia naszych badań; innymi słowy czy czyste „Ja” może w ogóle poznać samo siebie. W wypadku Kartezjusza pytanie to wcale nie jest błahе, albowiem w świetle jego argumentów (sen, demon zwodziciel) poza ową trywialną prawdą sądu „Ja jestem” każdy inny powinien być uznany za wątpliwy, włącznie z sądami na temat struktury owego „Ja”, obecnych w nim idei i tak dalej. Fenomenologia rozwiązuje problem dostępu do czystego „Ja”, używając mniej ekstremalnych środków, jednak w niej również postawienie na przykład pytań genetycznych natrafia na trudność wymagającą przeformułowania perspektywy z epistemologicznej na metafizyczną, co popycha badania na ścieżkę, którą przemierzył już Johann Gottlieb Fichte, dochodząc do dość osobliwych rezultatów. W każdym razie problem ten jest wciąż aktualny i filozofia transcendentálna musi się z nim zmierzyć.

Na podstawie tego pobieżnego omówienia trzech sposobów rozumienia abstrakcji i abstrahowania w filozofii widać, że w każdym wypadku ten pierwotnie metodologiczny zabieg rodzi poważne problemy natury epistemologicznej i metafizycznej, które najdobitniej widoczne są w ostatnim z omawianych przykładów. Wydaje się wszak, że jest to w filozofii sytuacja normalna: każdy wart uwagi problem szczegółowy ostatecznie odsyła do kilku fundamentalnych kwestii, których fundamentalność tkwi też w tym, iż sformułowane są w sposób wykluczający możliwość ich jednoznacznego rozstrzygnięcia — albo rozstrzygnięcia w ogóle. To także pozwala domniemywać, że problemy pozostające bez związku z tymi kwestiami bądź łatwe do rozwiązania mogą okazać się, przy bliższym oglądzie, nieinteresujące z filozoficznego punktu widzenia i niewarte poświęcanego im czasu, co czyniłoby abstrahowanie od nich w pełni uzasadnione.