

Mirosław Kowalski*

STATUS NAUKI WYCHODZĄCEJ Z SUBIEKTYWNOŚCI I INTENCJONALNOŚCI – REFLEKSJE (FENOMENOLOGIE JAKO TEORETYCZNA ARIERGARDA PODMIOTU A PROBLEM NAUKOWOŚCI ANALIZ)

Rzecz jednak w tym, że wypowiedź zawiera prawdę tylko o tyle, o ile jest skierowana do kogoś. Albowiem *horyzont sytuacji*, który *ustanawia prawdę* wypowiedzi, obejmuje także tego, komu tą wypowiedzią coś się mówi (Gadamer 1979, s. 43).

Rozumienie nie jest w istocie lepszym rozumieniem, ani w sensie merytorycznej lepszej wiedzy, dzięki bardziej wyraźnym pojęciom, ani w sensie zasadniczej wyższości, jaką to, co świadome, ma nad nieświadomą twórczością. Wystarczy powiedzieć, iż rozumie się *inaczej*, *gdy się w ogóle rozumie* (Gadamer 1993, s. 281).

O poznawczych zadaniach fenomenologicznego nurtu w pedagogice i socjologii – refleksje i analizy

Spełnianym na ogół celem socjologicznej analizy jest prezentowanie opinii, przekonań – najogólniej stanów świadomości – jednostek i grup społecznych. Fenomenologie pozwalają mówić o tych pierwszych, są tymi myślowymi nurtami, które kwalifikuje się zwłaszcza do domeny mikrosocjologii. Stanowisko fenomenologiczne pozwala się uniwersalizować – dość powiedzieć, że czyni to Edmund Husserl, i w tym kierunku i zakresie prowadzi swoje pedagogiczne

*Mirosław Kowalski – doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie pedagogika, profesor nadzwyczajny, Uniwersytet Zielonogórski; zainteresowania naukowe: hermeneutyka i fenomenologia, instytucjonalne procesy edukacyjne, współdziałanie środowisk na rzecz rozwoju dziecka, współczesna myśl wychowawcza, etyka pedagogiczna, prawo i pedagogiczne spory, pedagogika życia codziennego; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2960-8258>; e-mail: M.Kowalski@ipp.uz.zgora.pl

analizy m.in. Krystyna Ablewicz. Autorka formułuje projekt inspirowanej fenomenologiami pedagogicznej antropologii.

Celem socjologicznych fenomenologii, które jednoznacznie wypukliłbym także w pedagogice – byłyby empiryczne eksploracje jednostkowych światów przeżywanych: 1) analizy myśli i emocji jednostek wedle modelu jednostki przeżyciowej u Romana Ingardena¹, 2) identyfikowanie działań typowych w toku życia codziennego – które eksponowałyby, na co zwraca uwagę Hans Georg Gadamer², treści kulturowego przedrozumienia w zakresie definicji społecznych obiektów i sytuacji, 3) analizowanie związków motywacyjnych i intencjonalnych (związków sensu), 4) eksplikatywny opis oraz wyjaśnienie społeczno-kulturowych instytucji odpowiedzialnych za treść generowanych emocji – czyli garfinklowski³ problem społecznego konstruowania emocji, 5) analizy genealogii oraz modyfikacji wiedzy. To, moim zdaniem, kluczowe z problemów pedagogicznych i socjologicznych fenomenologii – empirycznych studiów, którym fenomenologie udzielają teoretycznego zaplecza i metody. Wszystkie te tematy/zagadnienia rozstają się z uniwersalistycznymi roszczeniami Edmunda Husserla: jego poznawczymi ambicjami i – według nauk realnych – wątpliwą ekstrapolacją twierdzeń.

¹Roman Witold Ingarden (1893-1970) – polski filozof, profesor Uniwersytetu Lwowskiego (1925-1944), po wojnie profesor toruńskiego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (1945-1946) i Uniwersytetu Jagiellońskiego (1946-1950 i 1956-1963). Głównym przedmiotem badań Ingardena były zagadnienia z epistemologii, ontologii i estetyki. Był on także autorem kilku prac z zakresu aksjologii, antropologii filozoficznej i filozofii języka. Mistrzem i nauczycielem Ingardena był twórca fenomenologii – Edmund Husserl. Badania filozoficzne przeprowadzone przez Ingardena często krytycznie nawiązują do analiz Edmunda Husserla. Jednak w odróżnieniu od swojego mistrza, Ingarden na gruncie epistemologii argumentował za realizmem, a w ontologii, w celu rozstrzygnięcia sporu dotyczącego sposobu istnienia świata danego nam w percepcji, wyróżniał i analizował następujące sposoby istnienia: realny (przedmioty trwające w czasie, procesy, zdarzenia), idealny, intencjonalny i absolutny.

²Hans-Georg Gadamer (1900-2002) – niemiecki filozof, humanista, historyk filozofii, filolog, współtwórca XX-wiecznej hermeneutyki filozoficznej, uznawany za jednego z najważniejszych współczesnych filozofów niemieckich. Autor *Wahrheit und Methode* (polskie wydanie: *Prawda i Metoda*), rozprawy o kluczowym znaczeniu dla zrozumienia współczesnej filozofii. Publikacje tę uznaje za odpowiedź na pytanie o sposób poznawania przez nauki humanistyczne (Grondin 2007).

³Harold Garfinkel (1917-2011) – emerytowany profesor socjologii na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles. Twórca etnometodologii i jeden z najważniejszych przedstawicieli tradycji fenomenologii oraz etnometodologii w amerykańskiej socjologii. Odchodząc od prac Arona Gurwitscha i Alfreda Schütza, Harold Garfinkel skoncentrował się na badaniu pewnych podstawowych zjawisk społecznych, a nie na sposobach ich interpretacji przez aktorów społecznych. Dzięki eksperymentom etnometodologicznym Harold Garfinkel i jego uczniowie pokazywali w jaki sposób, dzięki zachowaniom rutynowym i pozarefleksyjnym, tworzony jest ład społeczny, struktury interakcji czy znaczeń.

Aplikowalna do pedagogiki i socjologii konstrukcja relatywizująca jest następująca: rzeczywistość jest zawsze czyjaś, nigdy anonimowa – w tym sensie nigdy nie jest obiektywna – przedmioty mogą się podmiotom jawić różnie, zależnie od zakresu i jakości (głębokości i rozległości) jednostkowego rozumienia. By stwierdzić, czym dla podmiotu jest rzecz, nie wystarczy więc na nią spojrzeć – i wyprojektować na rozumienie jednostki własnego sensu rzeczy – trzeba zmediatyzować naukowe poznanie w świadomości indagowanego na okoliczność definicji rzeczy podmiotu. Edmund Husserl pisze: „O tym, co różni samo tylko słowo, jako pewien kompleks zmysłowy, od słowa znaczącego, wiemy bardzo dobrze z własnego doświadczenia. Możemy przecież, pomijając znaczenie, zwrócić się wyłącznie ku zmysłowemu znakowi (*Typus*) słowa. Zdarza się też, że jakiś zmysłowy [kształt] zrazu budzi zainteresowanie dla siebie samego, i dopiero potem uświadomiamy sobie jego charakter jako słowa albo innego symbolu. Zmysłowy habitus obiektu nie zmienia się, gdy ten zaczyna być dla nas symbolem, i na odwrót, gdy w przypadku obiektu normalnie pełniącego funkcję symbolu abstrahujemy od jego elementu znaczącego. Nie dołączyła się też samodzielnie żadna nowa treść psychiczna do dawniejszej, nie jest więc tak, że teraz mamy do czynienia z sumą czy połączeniem równoprawnych treści. Jedna i ta sama treść natomiast zmieniała swój psychiczny habitus, inaczej ją odczuwamy, jawi się nam nie tylko jako zmysłowa kreska na papierze, lecz to, co jawi się fizycznie uchodzi za znak, który rozumiemy. I jeżeli żyjemy w tym rozumieniu, to nie spełniamy aktów przedstawienia czy sądzenia, które odnosiłyby się do znaku jako obiektu zmysłowego, lecz zupełnie inne i innego rodzaju, które odnoszą się do oznaczonej rzeczy. Tak więc znaczenie tkwi w nadającym sens charakterze aktu, który jest zupełnie inny zależnie od tego, czy zainteresowanie kieruje się ku zmysłowemu znakowi, czy też ku obiektowi zaprezentowanemu za pośrednictwem znaku (nawet jeśli nie jest on zobrazowany przez żadne inne przedstawienie wyobrazeniowe) [podk. M.K.]” (Husserl 2000, s. 82-83).

Na podstawie tych wyjątków z myśli/analiz można przyjąć co najmniej kilkanaście teoriopoznawczych ustaleń/wniosków. Niemniej jednak, ograniczę się do wyartykułowania tylko kilku istotniejszych:

- podmiot *usensawnia* swą rzeczywistość – przypisuje sens jej elementom – wyłącznie w toku fenomenologicznego doświadczenia, to zaś przybiera formę aktu. Nie wszystkie poznawcze doświadczenia podmiotu są aktami: na jednych bodźcach jednostka koncentruje się bardziej niż na innych, mimo że postrzega również tamte. Tylko niektóre zatem odciskają ślad na jej świadomości – tylko o wybranych można powiedzieć, że uczestniczą w konstytuowaniu świadomości podmiotu. Jednocześnie ten sam bodziec może być źródłem różnych treści prze-

zywanych; wszystkie rodzą się w aktach. Sens jest zawsze przeżywany;

- fenomenologiczny opis bierze za przedmiot treści świadomości subiektywny. Nie podejmuje tematu nieświadomości. Fenomenolog nie twierdzi, że poznawcze doświadczenia tego samego bodźca są u jednostki ahistoryczne, ogranicza też do podmiotu zasięg uniwersalności przypisywanej mu treści świadomości. Obiekty spostrzegania są nieanonimowe – mają określonego demiurga-dysponenta (człowiek zarówno dysponuje treściami świadomości, jak i je kreuje). Fakt, że porządek poznania ujmuje zawsze jako punkt wyjścia subiektywność podmiotu, nie przekreśla możliwości wyprowadzania tez esencjalnych, czyli takich twierdzeń o rzeczywistości, którym da się przypisać walor absolutnej prawdziwości. Prawda nauki „nie drzemie” jednak, co znamienne, w nieświadomości niemąconej poznawczo przez subiektywność – nie zawiera się w przestrzeni anonimowych twierdzeń, którym świadomość podmiotu może tylko zagrażać – lecz, przeciwnie, jej źródłem jest to, co indywidualnie uświadamiane. Podmiot nie może odczuć przedmiotu – odczuwa tylko wrażenia. Ich jednak, w odróżnieniu od przedmiotów, nie może dostrzec.

Destrukcja podmiotu w empiriokrytycyzmie⁴. Fenomenologia i empiriokrytycyzm a podmiot

Rozwidlenie – na fenomenologiczne i inspirowane empiriokrytycyzmem – trajektorii poznania deklarującego ambicję poznania prawomocnego, było eksponowane w kilku publikacjach (zob. m.in.: Kowalski, Falcman 2011, s. 37-51; Kowalski, Falcman 2010). Fenomenolog obstaje uparcie przy jednostkowej świadomości, która buduje właściwe sobie reprezentacje przedmiotów. Wszelkie operacje poznawcze, dokonywane przez fenomenologa, biorą więc jako nieodzowny punkt wyjścia instancję subiektywności. Empiriokrytycyzm podmiotowość usiłuje „przemilczeć”, kieruje się najchętniej

⁴Empiriokrytycyzm zwany też „drugim pozytywizmem” – pozytywistyczny nurt filozoficzny z przełomu XIX i XX wieku. Jego najważniejszymi przedstawicielami byli Ernst Mach i Richard Avenarius. Główną tezę programu empiriokrytycyzmu było podanie jasnych kryteriów rozróżnienia wiedzy naukowej oraz nienaukowej i odrzucenie jako nienaukowych wszelkich rozważań metafizycznych, tj. nie opartych na doświadczeniu. Empiriokrytycyzm usiłował znieść przeciwstawności idealizmu i materializmu, wysuwając teorię o psychologicznej naturze wrażeń (tzw. teorię czystego doświadczenia), do których sprowadzał całą rzeczywistość (stanowiącą sumę elementów naturalnych, tj. danych zmysłowych). Według empiriokrytycyzmu rzeczywistość jest tylko jedna, mieszcząca w sobie treść naszych wrażeń. „Czyste doświadczenie” nie jest rozdwojone i wszelkie doznania wrażeńiowe są w sobie jedne i niezależne od czynników zewnętrznych ani wewnętrznych; wyklucza wszelkie dodatki lub wkłady subiektywno-indywidualne.

w stronę nieświadomości i zupełnie uwalnia od poczytywanego jako ryzyko analizowania zrelatywizowanych do świadomości obiektów spostrzegania. Ostateczne punkty oparcia – fundamenty poznania – obu formacji myślowych roszczą sobie pretensje do orzekania o rzeczywistości. Leszek Kołakowski, w komentarzu do powyższego, pisze: „Charakterystyczna jest [...] dla tej epoki [pozytywizmu – przypom. M. K.] radykalna destrukcja subiektywności zorganizowanej w *ja*, rezygnacja z podmiotu, który uchodzi teraz za pozadoświadczalny konstrukt, bezprawnie lub tylko dla celów wygody myślowej przydawany do treści doświadczenia. Ów subiektywizm bez subiektu próbuje nade wszystko sformułować ideę doświadczenia oczyszczonego i tropi wnikliwie w potocznym i naukowym obrazie świata wszystkie wymyślone składniki: niekoniecznie po to i nawet nie głównie po to, by je w ogóle usunąć, ale po to, żeby je zdemistyfikować, zrozumieć ich pochodzenie i osadzić we właściwym miejscu” (Kołakowski 2004, s. 108).

Komentując empiriokrytycyzm (przede wszystkim strukturalistów), Paul Ricoeur pisze: „Ta nieświadomość⁵ nie jest Freudowską nieświadomością popędów i pragnień w ich mocy symbolizacji; to raczej nieświadomość Kantowska, kombinatoryczna; jest to porządek skończony czy skończoność porządku, taka jednak, która o sobie nie wie. Powiedziałem: nieświadomość Kantowska, ale tylko ze względu na jej organizację, bo chodzi tu raczej o system kategoryalny bez odniesienia do podmiotu myślącego. Oto dla czego strukturalizm jako filozofia rozwija rodzaj intelektualizmu z gruntu antyrefleksyjnego, antyidealistycznego, antyfenomenologicznego. Przy czym ten nieświadomy umysł może być określony jako równorzędny wobec natury; być może nawet jest on samą naturą” (Ricoeur 1973, s. 100). A to przecież – przynajmniej w świetle słów Franza Brentano⁶ – zbędne: fenomen psychiczny przypisany rzeczy nie jest tym samym, co przynależny aktowi spostrze-

⁵Nieświadomość, której analizy postulował Claude Levi-Strauss, uznając za jedyne (podstawowe) źródło treści przydatnych na gruncie nauki.

⁶Przedmiot intencjonalny to korelat świadomości; świadomość bowiem z natury, jak za Franzem Brentano utrzymywał Edmund Husserl, ma charakter intencjonalny, to każdy jej akt jest na coś ukierunkowany – widzenie jest zawsze widzeniem czegoś, pragnienie ma zawsze obiekt pragnienia itp. Nie zakłada się zgoła, że przedmiot intencji posiada istnienie realne, fenomenologia ujmuje go tylko jako korelat aktu świadomości, z którą jest sprzężony w obustronnie koniecznej koegzystencji. Stosunek intencji wiąże surowe daty świadomości w obiekty, które zachowują identyczność, mimo że są dane w rozmaitych aktach (np. percepcji, myśli, pragnienia) lub w rozmaitych aspektach (mamy tylko częściowe i jednostronne widoki rzeczy, które dzięki intencji wskazują niejako wzajem na siebie i rozumiane są jako widoki właśnie, zdjęte z całości). W tym stosunku intuicyjna jawność fenomenowi nie ma być subiektywnym przeżyciem oczywistości, ale rodzajem irradacji emanującej z samego obiektu, który oddaje się przedmiotowi w pełni przejrzystego sensu (Kołakowski 1965, s. 284).

gania. Subiektywność może być więc punktem oparcia dla weredycznych (w znaczeniu, jakie temu słowu nadaje Jan Woleński) analiz rzeczywistości – akty psychiczne podmiotu nie muszą zaburzać obiektywnego wizerunku rzeczy. Istnieje droga – o czym mówi Franz Brentano, a za nim fenomenologowie – do takiego potraktowania podmiotowej subiektywności, by ta była podstawą naukowo pewnych sądów o rzeczywistości. Levi-straussowska deprecjacja świadomości jako instancji dochodzenia do weredycznych przekonań o świecie chybia celu w tym sensie, że struktura świadomości zakłada dyferencjację aktów świadomych zorientowanych na rzecz oraz tych psychicznych czynności, które są urefleksyjnieniem relacji świadomości do rzeczy. Franz Brentano, nawiązując do Arystotelesa, pisze: „[...] w dwunastej księdze *Metafizyki* mówi on [cytowany przez Franza Brentano Arystoteles – przyp. M.K.]: *Ale oczywiście wiedza, postrzeżenie, mniemanie i myślenie mają zawsze przedmiot różny od siebie, sobą zajmują się tylko ubocznie [...]*” (Brentano 1999, s. 190). Porządki ujmowania przedmiotu w fenomenie oraz poznania tego fenomenu zostają więc oddzielone. Jednocześnie nie ma żadnej innej przestrzeni manifestowania się świadomości, prócz tej, wyznaczonej przez fenomeny. Nieświadome czynności psychiczne, zdaniem Franza Brentano, nie istnieją – dlatego: 1) tylko fenomeny umożliwiają poznanie świadomości (a nie – jak chciałby tego Claude Levi-Strauss – reprezentacje rzeczy są pochodną ograniczeń świadomości), sama zaś świadomość – jedynym możliwym terenem badań psychologicznych, 2) w świadomości znajdują się fenomeny rzeczy, które są jedynym źródłem poznania rzeczywistości (tamże, s. 191).

Pozytywizm tymczasem – złęczony jakoby „mącacą” rzeczywistość świadomością podmiotu – chciałby mówić o naturalnym fakcie, elemencie niepotrzebującej urefleksyjniania oczywistości. Buduje nieartykułowaną wprost zdroworozsądkową metafizykę przedmiotów poznania: zorientowana na poddawany analizie przedmiot krytyczna refleksyjność nauki ginie w zarodku, pozostając przemilczana. To, czego pozytywizm nie formułuje *expresis verbis*, a co wydaje się jego oczywistym założeniem, jest przekonanie o istnieniu obiektywnego świata. Wrażenia są więc reprezentacjami tego, co obiektywnie bytujące; tego rodzaju przekonania składają się na sumę aksjomatów np. psychologii, choć, oczywiście, nie tylko jej. Granice poznania wyznacza technologiczna sprawność narzędzi empirycznej analizy. Subiektywne treści podmiotu, w które ten wyposaża rzeczywistość – czyli układające się w *continuum* zmienne obiekty spostrzegania – są niwelowane, ponieważ o przedmiocie spostrzegania mówi się jako o czymś stałym. Świat interpretowany z pozycji podmiotu – jego przedstawienia i apercpcje – są więc, w ujęciu głoszącego ahisteryczną i uniwersalną strukturę ontologiczną

pozytywizmu – zaledwie złudzeniami albo niesamodzielnymi działaniami manifestacjami bezwiednego umysłu (Levi-Strauss 1970, s. 133).

Status nauki wychodzącej z subiektywności (analizy i refleksje)? Perspektywa Edmunda Husserla

Zamysł przewrotu kopernikańskiego w naukach humanistyczno-społecznych (a zatem i pedagogice) pojawia się u Edmunda Husserla nieprzypadkowo. Ma swoje implikacje ideologiczno-polityczne. Jak w przypadku Karola Marksa, konfrontuje się ze sferą doświadczenia współczesnego Autorowi. Edmund Husserl utyskuje nad kondycją europejskiego człowieczeństwa swoich czasów. Nie godzi się na podsuwany mu kształt nauki, widząc w niej zarzewie wartościowanych ujemnie przemian cywilizacyjnych. To zdanie z bardziej ideologicznego, ze względu na wymowę, tekstu Edmunda Husserla jest interesujące, pozwala wiele zrozumieć: Fenomenologia uczyniła „ducha jako takiego polem systematycznego doświadczenia i nauki, a przez to spowodowała całkowite przestawienie zadania poznania” (Husserl 1993, s. 50). Teoretyczne zjawisko fenomenologii odbijało się więc w samoświadomości swego Autora.

O czym już wzmiankowałem, kluczowym celem Edmunda Husserla było poznawcze uprawomocnienie twierdzeń esencjalnych. Edmund Husserl, kierując się ku doświadczeniu i w toku dwóch redukcji, chciał nadać swoim sądom o rzeczywistości walor absolutnej pewności. Zawężenie analizy do sfery podmiotowej subiektywności nie niosło jeszcze, jego zdaniem, ryzyka relatywizmu. Edmund Husserl, zgoła różnie, występował z ostrym sprzeciwem wobec prób wyobrazeniowego objaśniania znaczeń. Konsekwencją tego mogło być opracowanie nowej – naukowo uprawomocnionej – ontologii; termin *naukowa* rezerwował również Edmund Husserl dla samej fenomenologii. Ponieważ punktem wyjścia był podmiot, przestrzenią dochodzenia do pewności odnośnie do świata była transcendentalna subiektywność. Za Immanuelem Kantem, *transcendentalne* znaczyło dla Edmunda Husserla *wszystko, co poza podmiotem* – ujmując konsekwentnie, jedynie zjawiska dokonujące się poza jednostką; kategoria transcendentaliów nie zakładała realności świata, ten mógł być wszak złudzeniem⁷.

⁷Celem dwóch redukcji była możliwość przekonywającego zdiagnozowania realności spostrzeganego w *epoche* jako oczywisty świata. Teoretyczne intencje miały więc u Edmunda Husserla taki sam charakter, jak później u Martina Heideggera – chodziło o usankcjonowanie ugruntowanej poznawczo teorii bytu. Olbrzymi paradoks – nie miała to być zarazem narzucająca się ze swą aprioryczną koniecznością metafizyka. Edmund Husserl, przynajmniej pozostając przy fenomenologicznym pojęciu doświadczenia, nie był metafizykiem, lecz – czerpiąc już z jego własnej charakterystyki intelektualnej – naukowym filozofem. Cokolwiek to prowokacyjne, bo wywodzący się z klasycznej szkoły przedstawi-

Próba wyprowadzenia esencjalnych twierdzeń o rzeczywistości wykraçała poza teoretyczną przestrzeń własną fenomenologii husserlowskiej. Twierdzenia te miały obowiązywać zawsze i wszędzie. To zuniwersalizowanie perspektywy poznawczej. Skoro tak, podobny – uniwersalny – charakter trzeba by przypisać analitycznemu podziałowi, jaki Edmund Husserl przeprowadził w pojęciu podmiotu. Edmund Husserl doszukał się mianowicie w konceptualizacji jednostki miejsca dla dwóch *ja*: jedno, immanentne miało dokonywać aktów czystej świadomości, drugie, koegzystujące z tamtym, miało spełniać paralelne względem ruchów czystej świadomości akty poznania zewnętrznego. Poznanie zewnętrzne – tutaj wydzielone jako podtyp poznania w ogóle – miałyby być równocześnie koniecznym warunkiem transcendentnej redukcji. Aby cokolwiek powiedzieć o rzeczywistości w sensie, którego żądał Edmund Husserl – trzeba wpierw uzyskać stosowne dane poznawcze. Te miało zapełniać ulokowane w podmiotowym *byciu-w-świecie* poznanie zewnętrzne.

Stanowisko, które formułuje Edmund Husserl na okoliczność relacji *podmiot-świat*, jest idealno-subiektywne. O czym przekonuje w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa*. . . : „Świat otaczający jest pojęciem należącym wyłącznie do sfery duchowej. [. . .] Ten otaczający nas świat jest naszym two-rem duchowym, powstałym w naszym historycznym życiu” (Husserl 1993, s. 15). By to uwydatnić, ta sama teza w ujęciu historyczno-filozoficznym: „Historyczny świat otaczający Greków nie jest światem obiektywnym, lecz ich *przedstawieniem świata*, tj. ogółem tego, co subiektywnie dla nich istniało, wraz ze wszystkim, co uznawali za rzeczywiste” (tamże, s. 14). Skąd tytułowy kryzys europejskiego człowieczeństwa? – pyta Edmund Husserl – i odpowiada retorycznie: „[. . .] *Kryzys* to pozorne fiasko racjonalizmu. Podstawy tego niepowodzenia racjonalnej kultury leżą w uwikłaniu w *racjonalizm* i *obiektywizm*” (tamże, s. 50).

Zatem, zgodnie ze stanowiskiem wyrażonym w *Ideach*. . . , to świat miałby być uzależniony w swym istnieniu od aktywności poznawczej podmiotu, nie na odwrót – podmiot od istnienia świata. Relacja, postulowana przez Edmunda Husserla, zdecydowanie uprzywilejowuje podmiot, formuje postawę antropocentryczną. *Ja* immanentne istnieje niezależnie od świata – dopiero ten ostatni uzależniony jest, ze względu na istnienie, od pracy *ja*

ciele nauk społecznych skłonni krytykować fenomenologię za jej aprioryczność. Sławnym zawołaniem Edmunda Husserla był brak jakichkolwiek założeń. Edmund Husserl opowiedział się w efekcie swej poznawczej procedury za ontologicznym idealizmem, inaczej jego polski uczeń, Roman Ingarden. Ten optował za realizmem – na dowiedzenie realnego istnienia świata ukierunkowany był jego *Spór o istnienie świata. Ontologia formalna: świat i świadomość* (1987).

czystej świadomości (Husserl 1967, s. 158).

Połączyć świat realny to w zupełności pokłócić granice świadomości – odpowiednik struktury przeżyciowej. Trywializując – aczkolwiek oddając teoretyczny zamysł Edmunda Husserla – świat zaczyna się i kończy w miejscach, przez które przebiegają asymptoty poznania podmiotu. Wskazując na *differentia specifica* perspektywy podsuwanej przez Edmunda Husserla – chodziłoby, oddając charakter poznania, o granice uwydatniane przez bezpośrednią naoczność (tamże, s. 496). Edmund Husserl nie poprzestał na stwierdzeniu zrelacjonowania *ja czystego* względem doświadczenia realnego; przeciwnie, żądał od tej relacji dokładniejszych charakterystyk (tamże, s. 295 i nast.). Można by je nazwać empirycznymi tylko przy swoistym dla Edmunda Husserla znaczeniu doświadczenia. Konstrukcja uformowana przez Edmunda Husserla relatywizuje się więc do danych początkowych wyrażonych w aksjomatach. Pozwala się określić jako *naukowa* – i przesądzić o naukowości całej husserlowskiej koncepcji – tylko przy akcie zgody dla założeń, jakie Edmund Husserl formułuje względem 1) badanego obszaru doświadczenia, 2) analitycznemu podziałowi na *ja realne* i *ja czyste*, poszukiwaniu istoty w obrębie tego drugiego – oraz całej dualnej konstrukcji, która pozwoli w efekcie przesądzić o idealnym istnieniu świata.

Dyskusja fenomenologii z pozytywizmem o kształcie (podstawach) nauki jest w tym sensie „nieowocna-nieproduktywna”, że 1) pozytywizm już od początku dyskredytuje najbardziej bazowy fundament, na którym opiera się fenomenologiczna konstrukcja dochodzenia do wiedzy o rzeczywistości, 2) fenomenologia postuluje dwudzielną koncepcję poznającego podmiotu – podzielonego na *ja realnego* doświadczenia i *ja czyste* – gdy tymczasem pozytywizm zakłada tylko jeden podmiot – któremu na imię *ja realne*, 3) pozytywistycznym ideałem nauki jest wiedza o rzeczywistości, która nie doszukuje się w niej istoty – zakłada, że ostatecznym celem poznania jest pozyskanie informacji o tym, co dla fenomenologa stanowi wyłącznie naoczność, zatem za ledwie przedsmak do właściwego poznawania rzeczywistości, 4) ścisłość wywodu, własny aparat pojęciowy, jako kryteria naukowości według pozytywizmu, to elementy procedury poznania, których fenomenologie prawie nie omawiają, do których nie chcą się partykularyzować. Z tych powodów rozmowa fenomenologa z pozytywistą o kształcie nauki może być rozmową o... niczym. Konsekwentny fenomenolog husserlowski potraktuje rozstrzygnięcia nauki za ledwie jako przedsmak właściwych studiów nad rzeczywistością. Tymczasem pozytywista, przyjmując zainteresowanie fenomenologa za dobrą monetę, przyjmie milcząco, iż nie do pomyslenia jest dalsze zastanawianie się nad światem, ponieważ to, co da się o nim powie-

dzieć, wyraża się w technologicznie wspomaganej procedurze poznawania obiektów naoczności.

Twierdzenia – a dotyczące również nauki (w szerokim tego słowa znaczeniu) – głoszone przez fenomenologię husserlowską nie mogą być jednak, jako spełnienie dyskursu transcendentanego, przyjmowane bez zastrzeżeń⁸. Należy sobie uzmysłwić taką teoretyczną przestrzeń, w której nie obowiązują. Poznawcze ambicje Edmunda Husserla, który chciał im nadać walor absolutnej pewności, muszą być poddane obiektywnej(?) krytyce. Pewną jej formą jest zabieg zrelatywizowana do pola teoretycznej gry husserlowskiej fenomenologii. Ta pozwala się sproblematyzować – jednak poza areną użycia własnych pojęć. Husserlowska fenomenologia jest, jak wyraża to Jan Hartman, konstrukcją nie do odrzucenia „od środka”. Procedury poznania nie można zanegować. Nie sposób skrytykować husserlowskiej fenomenologii wytykając jej niekonsekwencję wywodu, trudno też podważyć zdroworozsądkowość jej założeń. Jako nieprzewidująca możliwości własnej fałszywości, musi być jednak doktryną. Wyżej wartościuje Jan Hartman samą metodę używaną przez fenomenologię. Jego zdaniem, jako cenne narzędzie poznania, może być stosowana niezależnie od husserlowskiego pola gry teoretycznej (Hartman 2004, s. 221-230).

Wydaje się, że należy zaakceptować argumenty Jana Hartmana i skoncentrować się na samej metodzie. Twierdzę, że ta może być użyteczna dla pedagogiki jako dyscypliny. Uznanie metody, której pierwotnie używał Edmund Husserl, nie musi być jednoczesną zgodą na pozostałe składniki jego podejścia. Plan badań istotnościowych jest zbyt bliskim pokłosiem programu Edmunda Husserla. Zawiera doktrynalny składnik jego myślenia. Dyskurs transcendentany, który formułuje Edmund Husserl, budzi (czy też może budzić) obiekcje na gruncie nauki.

⁸Zdaniem Jana Hartmana proklamowanie pojęcia *ja* transcendentanego prowadzi do przyjęcia tezy metafizycznej. To logika dyskursu transcendentanego w ogóle – pozwalającego uznać, że jeśli możliwe jest *a*, to możliwa jest również totalność, w której wyraża się *a*. Spekulacja nad prawomocnością pojęcia *a*, ze względu na pojęcia, które i tak uznajemy – przesuwa jednak dyskurs z pierwotnej przestrzeni epistemologicznej, w metafizyczną. Tezy, dedykowane pierwotnie wyłącznie pojęciom, zaczynają się odnosić do ich treści metafizycznej. Metafizyka konstytuuje się, tym samym, wbrew prymarnym zamierzeniom autorów. Sens metafizyczny jest zatem nadwyżką na logicznej zawartości zdania. Zgodnie z wywodem krakowskiego Autora, 1) ta językowa nieodróżnialność pozwala proklamować dyskurs transcendentany – który na bazie tego, co subiektywne (*uznaje istnienie a*), pozwala mówić o obiektywności (*a istnieje*), 2) nadwyżka semantyczna, nabudowana na treści logicznej wypowiedzi, wykracza poza pojęcie argumentu. Ostatecznie wszak, nie dezawuuje Jan Hartman dyskursu transcendentanego. Twierdzi mianowicie, iż pojęcie argumentu, jako zbyt wąskie nie wyczerpuje rejestru dozwolonych praktyk dyskursywnych (Hartman 1994, s. 99-108).

Status nauki wychodzącej z intencjonalności (analizy i refleksje)? Perspektywa Edmunda Husserla

Edmund Husserl terminował u Franza Brentano. To Franzowi Brentano powinien zawdzięczać, zdaniem A. Giddensa, definicję intencjonalności w aspekcie konstytuowania świadomości w obiekcie (Giddens 2010, s. 26). W tym miejscu muszę jeszcze raz posłużyć się wątpliwościami Leszka Kołakowskiego zaczynającymi się od słów: „Przedmiot intencjonalny to korelat świadomości; świadomość bowiem z natury jak za Franzem Brentano utrzymywał Edmund Husserl, ma charakter intencjonalny, to każdy jej akt jest na coś ukierunkowany – widzenie jest zawsze widzeniem czegoś, pragnienie ma zawsze obiekt pragnienia itp. Nie zakłada się zgoła, że przedmiot intencji posiada istnienie realne, fenomenologia ujmuje go tylko jako korelat aktu świadomości, z którą jest sprzężony w obustronnie koniecznie koegzystencji. Stosunek intencji wiąże surowe data świadomości w obiekty, które zachowują identyczność, mimo że są dane w rozmaitych aktach (np. percepcji, myśli, pragnienia) lub w rozmaitych aspektach (mamy tylko częściowe i jednostronne widoki rzeczy, które dzięki intencji wskazują niejako wzajem na siebie i rozumiane są jako widoki właśnie, zdjęte z całości). W tym stosunku intuicyjna jawność fenomenowi nie ma być subiektywnym przeżyciem oczywistości, ale rodzajem irradiacji emanującej z samego obiektu, który oddaje się przedmiotowi w pełni przejrzystego sensu” (Kołakowski 1965, s. 284).

Z powyższego wynika, że pojęciowe akcenty w wypowiedziach Leszka Kołakowskiego i Anthonyego Giddensa rozkładają się niejednolicie, niejednoznacznie. Czy można nakreślić ich sensy – wobec ich asymetrii m.in. komunikacyjno-językowej? Może warto naświetlić problem, sięgając do jego źródła. Edmund Husserl zaczyna mianowicie od: „Po przeprowadzeniu [...] krytycznych przygotowań ustalimy naszą własną terminologię, którą stosownie do nich dobierzemy w ten sposób, aby w miarę możliwości wykluczyć sporne założenia i uciążliwe wieloznaczności. Tak więc całkiem będziemy unikać wyrażenia fenomen psychiczny, a gdzie tylko potrzebna będzie dokładność, będziemy mówić o *przeżyciach intencjonalnych*. *Przeżycie* należy przy tym brać w [...] sensie [fenomenologicznym]. Determinujący przymiotnik *intencjonalny* nazywa wspólny charakter [istotowy] wyodrębnianej klasy przeżyć, własność intencji polegającą na odnoszeniu się do czegoś przedmiotowego na sposób [przedstawienia] albo na jakiś inny analogiczny sposób. Aby wyjść naprzeciw własnym i cudzym przyzwyczajeniom językowym, będziemy też posługiwali się jako wyrażeniem skrótowym, słowem *akt* [...] O intencji częstokroć mówimy w sensie szczególnego zwracania na coś uwagi, zauważania. A przecież nie zawsze przedmiot intencjonalny jest zauważany, brany pod uwagę. Niekiedy liczne akty splatają się ze sobą i są naraz obecne,

lecz uwaga w sposób wyróżniony *aktywizuje* się tylko przy jednym z nich. Przeżywamy wszystkie jednocześnie, ale tym jednym jesteśmy niejako pochłonięci. W każdym razie przez wzgląd na tradycyjny, a od Brentana znów często używany sposób mówienia o przedmiotach intencjonalnych, nie jest niczym niestosownym mówić o intencji w sensie korelacyjnym, zwłaszcza że dla intencji w sensie zauważania [...] mamy przecież termin *zauważać*” (Husserl 2000, s. 476-477).

Zatem, jakie wnioski i refleksje wynikają z powyższego.

Po pierwsze, intencja jest własnością przedstawienia czegoś przedmiotowego w świadomości. Wyraża istotę określonego rodzaju przeżyć, nazywanych od niej intencjonalnymi. Termin *przeżycie* uwydatnia emocjonalny charakter doświadczenia. Rację ma Anthony Giddens, kiedy przypisuje doświadczeniu fenomenologicznemu sens konstytuowania świadomości w obiekcie – gdzie obiekt jest przedmiotem (transcendentalem), zaś konstytuowanie afektywno-poznawczą czynnością podmiotu, bliską w znaczeniu metaforze celowania.

Po drugie, używając metafory zaproponowanej przez Edmunda Husserla – aby w coś wycelować, należy mieć to coś na muszce. Należy to *coś* oddzielić od innych *coś*, w które się nie chce trafić. Trzeba więc... mieć intencję trafienia w coś. Termin *intencja* z ostatniego zdania uwydatnia używane współcześnie znaczenie słowa. Chodzi o zamiar, zamierzenie. Edmund Husserl, rozwiewając terminologiczne wątpliwości związane z intencją, czyni tak być może odnośnie do własnych czasów, jednak zdecydowanie nie wobec współczesności. Obecnie, termin *intencja* to bardziej zamiar, zamierzenie, chęć – od *Czego chcesz?*, czyli *Jaką masz intencję?* I tu sedno nieporozumień, przeniesionych już do współczesności. Edmund Husserl, w dalszej części wyводу, który miał doprecyzowywać, miast uwalniać od wątpliwości, mnoży je u uważnego współczesnego Czytelnika. Zaczyna mianowicie mówić o intencji jako 1) skorelowaniu czegoś z czymś, 2) używa metafory trafienia do celu. To tak, jakby powiedzieć: *Mam w głowie zamiar i trafiłem do celu* – spełnieniem intencji jest fakt fizyczny trafienia. Intencja spełnia się w czymś przedmiotowym, co nie jest świadomością – a przecież nie o taki sens chodziło Edmundowi Husserlowi. W początkowych zdaniach – które miały pozbywać wątpliwości – pisze, iż intencjonalność wyraża istotę aktów przedstawienia czegoś w świadomości.

Po trzecie, Edmund Husserl pisze, iż przedmiot intencjonalny nie zawsze musi być zauważany. Istotnie, bo w innym miejscu *Badań...* podaje, że przedmiot intencjonalny to treść świadomości, która może być tylko przypominana – zaś *zauważać* odnosi do czynności sensorycznej widzenia. Jednak chyba nie o to chodziło Edmundowi Husserlowi. Pisząc o inten-

cjonalności wskazał na inny od przedstawienia sposób odnoszenia się do obiektu. Miał pewnie na myśli apercpcję. Materią apercpcji jest wrażenie. Edmund Husserl, podkreślając, że przedmiot intencjonalny nie zawsze musi być zauważany, nie chce przez to powiedzieć, że materią większości przedmiotów intencjonalnych jest wrażenie, zaś tylko nieliczne mają za podstawę coś różnego od niego – gdyby tak było, nie rozdzielałby pojęć przedmiotu intencjonalnego i apercpcji. Edmund Husserl, pisząc, że nie każdy przedmiot intencjonalny jest zauważany – pragnie zdeprecjonować sensoryczną czynność zauważania, która nie musi być osobnym aktem. Wydaje się, że Edmund Husserl nie rozdziela pojęcia zauważania jako spostrzegania sensorycznego od zauważania w sensie ruchu myśli, która identyfikuje określony obiekt i na nim skupia uwagę. Posługuje się metaforą uwagi, która aktywizuje się przy obiekcie – co to znaczy *aktywizuje się*? Czy *aktywizuje się* – znaczy włącza się, a jeśli tak, czy to oznacza, że wcześniej była wyłączona? Czy to znaczy, że Edmund Husserl dopuszcza istnienie przeżyć nieświadomych? A może, Edmund Husserl odróżniał od siebie dwa sensy zauważania, tylko – by uniknąć powtórzenia wyrazu, które wskazywałyoby, że jednak każdy przedmiot intencjonalny musi być w jakimś sensie zauważony – skorzystał z metafory?

Pojęcie intencjonalności, podstawowe dla nauki (i fenomenologii), nie jest jednoznaczne. Składa się z dwóch elementów. Oddając zamysł Edmunda Husserla, oznacza konstytuowanie się noematu w naoczności. To znaczenie terminu oddaje Anthony Giddens. W pojęciu intencjonalności znajduje się jednak również element zauważania, którego, mimo usilnych prób, Edmund Husserl nie był w stanie wyeliminować. Nie sposób mianowicie zaprzeczyć, że konstytuowanie świadomości w obiekcie wymaga uprzedniej selekcji obiektu i to selekcji nieprzypadkowej – bo wtedy człowiek stałby się niewolnikiem przypadku. To, jaki obiekt uczyni podstawą świadomości, jest zaś, inaczej, kwestią jego wyboru. Eksponowany element pojęcia intencjonalności oddaje współczesne rozumienie terminu *intencja* nie jest wszak jego wyjaśnieniem teleologicznym.

Zatem, teleologia pojęcia spełnia się w określonej treści świadomości, która konstytuowana jest w obiekcie. Zauważanie nie wyczerpuje zakresu znaczeniowego intencjonalności. Mimo to, jest niezbywalnym elementem oddawanej przez nie poznawczej procedury. Czy sens intencjonalności jako konstytuowania się świadomości w obiekcie to więc oddanie pojęciowego zamiaru Edmunda Husserla, a nie rezultat teoriopoznawczej analizy dedykowanej koherentnemu wywodowi? Ba, z perspektywy badań fenomenologicznych (a szerzej nauk społeczno-humanistycznych) ważne staje się stwierdzenie Gianni Vattima (1996, s. 129) „*Prawda i metoda* wydaje się [...] za

mało radykalna, by pojęciowo ogarnąć nowoczesną cywilizację techniczno-naukową” [podk. M.K.]. Dlatego też myślę, po pierwsze, że należy sobie uświadomić, jak bardzo nasze współczesne myślenie pozostaje pod presją ustaleń nauk przyrodniczych i jak głęboko przenika ono do m.in. myślenia potocznego, stając się punktem odniesienia dla pytań i odpowiedzi stawianych przez współczesnego człowieka (np. w związku z dominacją znaczenia rezultatów tego poznania w programach kształcenia czy też w związku z popularyzacją jego rezultatów w środkach masowego przekazu). Po drugie zaś, czy czasami z perspektywy nauki i zgodnie ze stanowiskiem Gadamera, wszelkie rozumienie jest ostatecznie rozumieniem siebie?

Literatura

- BRENTANO F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przekł. wstęp i przyp. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- GADAMER H.-G. (1979), *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- GADAMER H.-G. (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków.
- GIDDENS A. (2010), *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, wstęp A. Manterys, wydanie II, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- GRONDIN J. (2007), *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- HARTMAN J. (1994), *Heurystyczna analiza dyskursu transcendentального*, „Sztuka i filozofia”, nr 9, s. 99-108.
- HARTMAN J. (2001), *Spór o istnienie świata*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Wydawnictwo „Universitas”, Kraków, s. 250-254.
- HARTMAN J. (2004), *Heureza metodologiczna i jej ograniczenia*, [w:] *Prawda a metoda. Część I. Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 221-230.
- HUSSERL E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- HUSSERL E. (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa.

- HUSSERL E. (2000), *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, t. II, cz. 1., przekład, wstęp i przypisy J. Sidorek, przekł. przejrzał A. Półtawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- INGARDEN R. (1987), *Spór o istnienie świata. Ontologia formalna: świat i świadomość*, t. 2, cz. 2, przeł. i red. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- KOŁAKOWSKI L. (1965), *Husserl – filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 1, red. B. Baczek, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- KOŁAKOWSKI L. (2004), *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- KOWALSKI M., FALCMAN D. (2010), *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna. Analizy i impresje*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- KOWALSKI M., FALCMAN D. (2011), *Fenomenologie: socjologia versus pedagogika. Przesłanki instytucjonalizowania się pedagogiki fenomenologicznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- LEVI-STRAUSS C. (1970), *Antropologia strukturalna*, wstęp B. Suchodolski, tłum. i słownik pojęć K. Pomian, PIW, Warszawa.
- RIKOEUR P. (1973), *Struktura a hermeneutyka*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posł. S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska i in., PAX, Warszawa.
- VATTIMO G. (1996), *Hermeneutyka – nowa 'koiné'*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie”, nr 1.

Mirosław Kowalski

**THE STATUS OF SCIENCE ORIGINATING FROM SUBJECTIVITY
AND INTENTIONALITY – THE REFLECTION (PHENOMENOLOGY
AS THE THEORETICAL *REARGUARD* OF THE SUBJECT VERSUS
THE SCIENTIFIC CHARACTER OF THE ANALYZES)**

Keywords: science, subjectivity, subject, intentionality.

The aim of the article is to present problem areas in a synthetic way and to indicate the issues that arise when determining the status of science in terms of subjectivity and intentionality of experience and analysis. The research question was as follows: what issues should be considered in the socio-humanistic (incl. pedagogical) reflection around the triad: science - subjectivity - intentionality. The article attempts to define an analytical and critical framework of the discussion about the subject and the directions of theoretical analyzes. The author's aim is also to outline practical references of contemporary research issues.

Mirosław Kowalski

**STATUS NAUKI WYCHODZĄCEJ Z SUBIEKTYWNOŚCI
I INTENCJONALNOŚCI – REFLEKSJE (FENOMENOLOGIE JAKO
TEORETYCZNA *ARIERGARDA* PODMIOTU A PROBLEM
NAUKOWOŚCI ANALIZ)**

Słowa kluczowe: nauka, subiektywność, podmiot, intencjonalność.

Celem artykułu jest próba syntetycznego przedstawienia obszarów problemowych i wskazania zagadnień, jakie pojawiają się na horyzoncie określania statusu nauki w aspekcie subiektywności i intencjonalności doświadczania oraz analiz. Pytanie problemowe sformułowano następująco: jakie zagadnienia powinny być uwzględniane w społeczno-humanistycznym (w tym pedagogicznym) namyśle wokół triady: nauka – subiektywność – intencjonalność? W artykule podjęto próbę określenia ram analityczno-krytycznych dyskursów o podmiocie oraz kierunków analiz (kontekstów) teoretycznych i zarysowania praktycznych odniesień we współczesnej problematyce z zakresu badań naukowych.