

Andrzej Ryk

W poszukiwaniu
podstaw
pedagogiki
humanistycznej

Od fenomenologii
Edmunda Husserla
do pedagogiki
fenomenologicznej

A. Ryk, *W poszukiwaniu podstaw pedagogiki humanistycznej*, Kraków 2011
ISBN: 978-83-7850-004-9, © by Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2011

© Copyright by Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011

Recenzenci:

prof. zw. dr hab. Bogusław Milerski

prof. zw. dr hab. Bogusław Śliwerski

Redakcja wydawnicza:

Beata Bednarz

Projekt okładki:

Ewa Beniak-Haremska

Opracowanie typograficzne:

Alicja Kuźma

ISBN 978-83-7850-004-9

Oficyna Wydawnicza „Impuls”

30-619 Kraków, ul. Turniejowa 59/5

tel. (12) 422-41-80, fax (12) 422-59-47

www.impulsoficyna.com.pl, e-mail: impuls@impulsoficyna.com.pl

Wydanie I, Kraków 2011

Spis treści

Wstęp	7
I. Fenomenologia transcendentalsa Edmunda Husserla jako nauka pewna i ścisła	15
1. Fenomenologia jako odpowiedź na zbłąkany racjonalizm pozytywizmu	15
2. Fenomenologiczny <i>genesis</i>	22
3. Husserlowski kartezjanizm	28
4. Fenomenologia transcendentalsa Edmunda Husserla	32
5. Próba rekapitulacji – wydobycia najważniejszych wyznaczników fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla	86
6. Wybrane oceny transcendentalnej fenomenologii Edmunda Husserla	88
II. Wokół myśli Edmunda Husserla – wybrane egzemplifikacje	93
1. Diltheyowski świat życia	93
2. Istota aktów wczucia Edyty Stein	101
3. Hermeneutyka jestestwa Martina Heideggera	110
4. Hermeneuta myśli Edmunda Husserla – Roman Ingarden	113
5. Fenomenologia Edmunda Husserla według Józefa Tischnera	118
6. Maurice’a Merleau-Ponty’ego fenomenologia percepcji	124
7. Hans-Georg Gadamer a Edmund Husserl	128
III. Fenomenologiczne inspiracje w naukach społecznych	131
1. Fenomenologiczne inspiracje w socjologii	135
2. Fenomenologiczne inspiracje w psychologii według Amadeo Giorgiego i Clarka E. Moustakasa	154
3. Fenomenologiczne inspiracje w pedagogice – wybrane ujęcia	163
IV. Własne poszukiwania możliwości aplikacji fenomenologii transcendentalnej do teorii i praktyki badawczej w pedagogice	193
1. Podstawowe założenie teoretyczne	193
2. Założenia metodologii badawczej w pedagogice fenomenologicznej	209
3. Etapy badania przeprowadzonego w perspektywie fenomenologicznej	211
4. Kierunki badań w perspektywie fenomenologii Edmunda Husserla	216

Wnioski i zakończenie	229
Bibliografia	233
Spis tabel	255
Spis schematów	257

*A ja też do siebie samego wróciłem...*¹

Wstęp

Dlaczego pragnę się zająć fenomenologią? Czym jest sama fenomenologia? Dlaczego uważam, że temat jest ważny?² Czy fenomenologia jest „martwym” kierunkiem filozoficznym, który już został zastąpiony nowymi?³ Czy może stale inspiruje nowe pokolenia badaczy w ich próbach rozumienia rzeczywistości? Czy i w jakim stopniu można wykorzystać fenomenologię jako „szkołę myślenia” w teorii pedagogicznej? Czy można fenomenologię odnieść do pedagogicznej praktyki, tzn. „zaprosić” ją do procesu wychowania jako jego styl i formę? Czy jeśli założymy „fenomenologiczne okulary” patrzenia na rzeczywistość, to ów kierunek myślowy powie nam coś więcej o świecie, człowieku i nas samych? Czy fenomenologia jako metoda posiada jakiś szczególny sposób patrzenia na ten świat? Czy wyniki badań są takie same jak te uzyskiwane przez warsztat myślenia pozytywistycznego? Czy fenomenologia kreuje jakiś specyficzny świat wartości? Czy stawia jakieś nowe cele, ku którym człowiek będzie się wznosić i poprzez ich osiągnięcie będzie zdolny afirmować sam siebie?

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Z. Kubiak (tłum.), Znak, Kraków 2007, s. 228.

² Pytanie to zaczerpnąłem z niewielkiej książki Leszka Kołakowskiego pt.: *Husserl i poszukiwanie pewności*, Aletheia, Warszawa 1990, w której autor ukazuje swój osobisty stosunek do myśli Husserla. Píše tam słowa, pod którymi w pełni się podpisuję: „Nie pretenduję do miana znawcy Husserla, jak wielu innych, którzy analizują każdy krok jego intelektualnego rozwoju, wyławiają nawet najdrobniejsze zmiany w jego formułach oraz próbują ze sobą pogodzić wszystko to, co powiedział. Nie wierzę również, jak niektórzy, że jeśli się wniknie w jego dzieło dość głęboko, można osiąść niejako wtajemniczenie w metodę myślenia absolutnie niezawodną. [...] Muszę przyznać, że Husserl był w istocie wielkim filozofem dzięki niezwykłej wytrwałości w swoim niekończącym się dążeniu: odbudować nadzieję na powrót do absolutnie pierwotnej intuicji w poznaniu oraz przezwyciężyć relatywizm i sceptycyzm”.

³ Na temat współczesnej recepcji samej fenomenologii Husserla polecam interesujący artykuł Andrzeja Lisaka pt.: *Czy możemy mówić o nieaktualności Husserla?*, „Fenomenologia” 2005, r. III, nr 3, A. Przyłębski (red.), Wyd. PTF, Warszawa, s. 47–58, w którym pisze m.in.: „To Husserl nauczył nas fenomenologii. Husserl otworzył nam oczy na doświadczenie »rzeczy samych«, chociaż stwierdzenie to, bez przypomnienia kontekstu historycznego, już niewiele mówi o trudnej sytuacji ówczesnej filozofii. [...] Filozofia przestała pełnić wiodącą rolę, stając się tylko jedną z dyscyplin w obrębie uniwersytetu, a impulsy płynące od niej nie odgrywały już większego znaczenia. Powszechne stało się odczucie, że filozofia stała się zbyteczna”.

W końcu, czy fenomenologia potrafi pomóc pełniej żyć? Pytań jest wiele i stale pojawiają się nowe. Antropomorfizując, powiemy, że fenomenologia „cieszy się”, gdy pojawiają się nowe „pojawy” rzeczywistości. Póki będą się one pojawiać, fenomenologia nie straci prawa do istnienia.

Postawione powyżej pytania wypłynęły z przecucia oczekiwania nowego wydarzenia, przed którym staje badacz. Ów podróżnik ma świadomość, iż czeka go trudna droga, ale wie również, że na tej drodze nie jest i nie będzie sam. Nie jest sam, gdyż towarzyszą mu wszyscy ci, którzy fenomenologię tworzyli. Towarzyszą przez myśl zawartą w pojęciach, które jawią się piszącemu te słowa. I nie będzie sam, gdyż zamykając własne myśli w pojęcia, frazy, zdania, otwiera się na spotkanie z drugim w nieskończonym horyzoncie znaczeń. Dlaczego więc fenomenologia?

Po pierwsze dlatego, że choć sam kierunek jest na scenie filozofii już ponad sto lat, to ciągle jest mało znany i rozumiany – szczególnie w środowisku pedagogów, zarówno teoretyków, jak i praktyków⁴. Po drugie wydaje się, że wciąż istnieje w polskiej pedagogice niedosyt opracowań czy monografii czerpiących z dorobku filozofii jako takiej. Ta swoista „czarna dziura” – jak wiemy – jest wynikiem okresu ideologicznego „zamrożenia” pedagogicznego pluralizmu, z drugiej zaś strony wyraża chyba wciąż zbyt niski stan kultury filozoficznej wśród pedagogów. Po trzecie fenomenologia jest jednym z kierunków reprezentujących tzw. przełom antypozytywistyczny w nauce i kulturze. Jej znaczenie jest dla współczesnego rozwoju rozumienia tożsamości wiedzy fundamentalne. Próba uchwycenia najważniejszych „przyczółków” myślenia fenomenologicznego wydaje się więc istotna z perspektywy podnoszenia ogólnohumanistycznej kultury pedagogicznej.

Po czwarte fenomenologia jest nie tylko kierunkiem samym w sobie, tzn. posiada własną tożsamość, historię i znaczenie w kulturze naukowej⁵, lecz sta-

⁴ Por. w tej kwestii komentarz Jarosława Gary (*Od filozoficznych podstaw wychowania do ejdetycznej filozofii wychowania*, Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2009, s. 28–29): „W polskiej literaturze przedmiotu pedagogiczne recepcje fenomenologii, nie mówiąc o źródłowo rozpoznanych nastawieniach badawczych samej fenomenologii »rdzennej«, należą do rzadkości”. Do prac o znaczącej wartości poznawczej Gara zalicza poszukiwania takich autorów, jak: W. Cichoń, J. Filek i K. Ablewicz.

⁵ Przy analizie pojęć oraz historii samej fenomenologii szczególnie pomocne mogą okazać się dwa słowniki dotyczące tej problematyki. Pierwszy z nich ukazał się w 1997 roku w USA z inicjatywy Lestera Embree’a [por. L. Embree, E.A. Behnke, D. Carr, J.C. Evans, J. Huertas-Jourda, J.J. Kockelmans, W.R. McKenna, A. Mickunas, J.N. Mohanty, Th.M. Seebohm, R.M. Zaner (red.), *Encyclopedia of phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, ss. 746; por. także krytyczną recenzję tego słownika: J. Woleński, *Summa Phenomenologiae*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, W. Stróżewski (red.), PAU UJ, Kraków]. Drugi, bardziej współczesny słownik, ukazał się w Niemczech: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, H. Vetter (Hg.), Unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. Informację tę podaje za: A. Przyłębski, *Słownik pojęć fenomenologicznych*, recenzja, „Fenomenologia” 2006, r. IV, nr 4, A. Przyłębski (red.), Wyd. Naukowe UAM, Poznań, s. 153.

ła się również inspiracją dla praktycznie wszystkich współczesnych kierunków filozoficznych, poczynwszy od ujęć neomarksistowskich aż do koncepcji wypływających z realizmu klasycznego. Fenomenologia odnajduje się niemal w każdej sytuacji ideowej, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym⁶. Można w tym miejscu postawić zarzut, iż w związku z tym jest koncepcją relatywną, bez własnej klarownej tożsamości. Nie wydaje się to jednak prawdą. Postaram się to potwierdzić w dalszych rozważaniach.

Po piąte – inspiracja, aby bliżej przyjrzeć się fenomenologii w kontekście pedagogiki przyszła niejako z zewnątrz. Dokładniej „z ziemi włoskiej”, na której autor zetknął się z dorobkiem naukowym środowiska skupionego wokół profesora Uniwersytetu Bolońskiego Piero Bertoliniego – twórcy włoskiej pedagogiki fenomenologicznej. Liczne, zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, opracowania tej grupy badaczy stały się jednym z żywych impulsów do podjęcia tego tematu badań. Po ukazaniu wybranych motywów podjętych badań chciałbym w tym miejscu zaproponować podstawowe zadania badawcze, które zostaną zrealizowane w ramach niniejszej monografii.

Pierwszym zadaniem jest próba rekonstrukcji kluczowych wątków fenomenologii Husserla na podstawie przede wszystkim *Medytacji kartezjańskich* i *Idei I'*, które pierwotnie, według zamiarów ich autora, miały być czymś w rodzaju *Summa fenomenologica*. Jednak, jak wiemy, Husserl przez całe życie poszukiwał pełnej formy i pełnego wyrazu swych fenomenologicznych przekonań. Równocześnie pragnę zaznaczyć, iż owa próba rekonstrukcji będzie miała charakter nieco utylitarny⁸, to znaczy będzie dokonywana w perspektywie jej zna-

⁶ Por. także liczne periodyki dotyczące problematyki fenomenologicznej, m.in.: anglojęzyczny „Phenomenological Inquiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends”, Published by The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, Hanover, New Hampshire, USA, niemieckojęzyczny „Phänomenologische Forschungen”, Verlag Karl Alber Freiburg – München, czy polskojęzyczne: „Fenomenologia. Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego”, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań oraz „Horyzonty Fenomenologii I”, Wyd. Adam Marszałek, Toruń. Por. także konferencje organizowane na całym świecie, poświęcone tematyce fenomenologicznej oraz liczne publikacje. Przykładowe *elenco* zarówno publikacji, jak i konferencji można odnaleźć m.in. w „Phenomenological Inquiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends”, W. XXVI, October 2002, s. 170 nn.

⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, A. Półtawski (tłum.), PWN, Warszawa 1982; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. *Księga Pierwsza*, R. Ingarden (tłum.), PWN, Warszawa 1975.

⁸ Por. także uwagi poczynione przez Z. Krasnodębskiego na wstępie rozdziału poświęconego fenomenologii Husserla w pracy: *Rozumienie ludzkiego zachowania: rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych* (PIW, Warszawa 1986), gdzie czytamy m.in. o recepcyjnych trudnościach myśli Husserla: „Co w tej sytuacji może zrobić ktoś, kto jak ja chce zastanowić się nad wkładem fenomenologii Husserla do pewnej szczegółowej problematyki, wyrosłej na zupełnie innym niż ona gruncie? Którą z faz rozwoju fenomenologii wziąć pod uwagę? Czy można którąkolwiek z jej postaci uznać za coś więcej niż prowizoryczny projekt, oparty na chwiejnym fundamencie? Czy można pominąć kwestie zasadnicze – wątpliwości dotyczące samej fenomenologii? W zasadzie każde rozwiązanie przynieść

czenia i możliwości wykorzystania w budowaniu teorii i praktyki pedagogicznej. W związku z tym nieco bardziej zaawansowany w dziedzinie filozofii Czytelnik będzie mógł odnieść nieraz wrażenie jakiegoś ograniczenia bądź wybiórczości podejmowanych wątków. Takie podejście jest jednak zamierzeniem celowym, przedkładającym zrozumiałość i jasność proponowanych objaśnień nad ujęciem całościowym i wyczerpującym.

Drugi etap pracy badawczej – wokół myśli Husserla – skupi się na wyeksponowaniu tych wątków tradycji fenomenologicznej, które w szczególny sposób bądź są już zakorzenione w tradycji pedagogicznej, bądź zawierają w sobie takie elementy, które pozwolą odsłonić nowe ujęcia i stać się ważne dla rozwoju kultury pedagogicznej, a zarazem pełniejszego zrozumienia samej fenomenologii.

Celem trzeciego rozdziału będzie próba wyeksponowania podstawowych aplikacji myśli fenomenologicznej w ramach nauk społecznych. Czwarty rozdział przedstawia własne poszukiwania badawcze autora niniejszej monografii, zarówno w warstwie teoriopoznawczej, jak i empirycznej. Całość będą zamykać przykładowe próby realizacji projektów badawczych opartych na założeniach myślenia fenomenologicznego formułowanych przez samego autora.

Kolejny ważny wątek, o którym należy wspomnieć, to fakt, iż niniejsza rozprawa ma być kontynuacją poprzednich własnych poszukiwań badawczych zawartych w dwóch monografiach: *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania oraz Pedagogika dramatu. Poszukiwania antropologiczno-metodologiczne*⁹. Wątkiem, który łączy obie wymienione prace, jest próba poszukiwania nowych modeli teoretycznych dla teorii i praktyki badawczej w pedagogice. Oba przywołane w tych książkach modele – spotkania i dramatu – łączy ostatecznie fenomenologiczno-hermeneutyczna perspektywa, w której owe poszukiwania przebiegały.

Perspektywa ta, zdaniem autora, odsłania nowe horyzonty i możliwości rozumienia tradycyjnie dotąd interpretowanych zagadnień pedagogicznych. Przełamuje dotychczasowe poglądy i schematy. Staje się żywym źródłem intelektualnej, ale i duchowej eksploracji rzeczywistości. Ukazuje potrzebę bliższego poznania zagadnień, których autor doświadczał niejako parcjalnie, analizując wybrane modele teoretyczne rozumienia człowieka i jego kontekstualności. Owa wspólna per-

może tylko połowiczny sukces. Nie można uciec od rozważań ogólnych, ale samoograniczenie jest konieczne”. W kwestii trudności recepcyjnych i częstych niejasności w myśli samego Husserla por. także artykuł: K. Okopień, *Czytanie Husserla czyli fenomenologia do kwadratu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1996, r. V, nr 2 (18), PAN KNE, Warszawa, s. 25–46.

⁹ Por. A. Ryk, *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania*, Impuls, Kraków 2006; A. Ryk, *Pedagogika dramatu. Poszukiwania antropologiczno-metodologiczne*, Wyd. Naukowe AP Kraków 2008.

spektywa widzenia i rozumienia świata prezentowanego z ludzkiej perspektywy zainspirowała więc do kontynuowania poszukiwań badawczych. Pierwsza z przywołanych przeze mnie monografii¹⁰ dotyczyła problematyki spotkania. Próbowała dokonać oglądu rzeczywistości spotkania z różnych perspektyw: filozoficznej, teologicznej, socjologicznej, psychologicznej, i wreszcie odwołać się do osobistych doświadczeń badanych respondentów i wydobyć wewnętrzną, subiektywną sferę ich doznań i przeżyć. Efektem pracy był nie tylko fenomenologiczny opis doświadczenia spotkań, ale również próba odsłonięcia jego warstwy ejdetycznej, esencjalnej. Cel ten osiągnięto, używając fenomenologicznej metody analizy danych.

Ostatecznie więc odkryto sens spotkania, odwołując się nie do teoretycznych analiz, ale wychodząc od żywych, osobistych opisów spotkań w doświadczeniach respondentów. Można więc skonstatować, iż w wyniku przeprowadzonego badania uzyskano istotnościowy opis fenomenu spotkania. Odkryciem zatem – chyba najważniejszym, choć wówczas przez samego autora nie do końca uświadomionym – była istotnościowa eksploracja rzeczywistości. To nasunęło myśl o potrzebie pogłębionego opracowania dotyczącego metodologii istotnościowej w badaniach pedagogicznych. Metodologia ilościowa oparta na materialistyczno-empirycznej wizji rzeczywistości ma już swe uznane miejsce, a metodologia jakościowa czy istotnościowa (K. Ablewicz, J. Gnitecki, J. Gara¹¹) znajduje swe odzwierciedlenie w nowszych publikacjach dotyczących metodologii pedagogicznej.

Problem ów pojawił się ponownie w drugiej przywoływanej przeze mnie monografii¹², dotyczącej filozoficznej koncepcji dramatu i jej możliwości wykorzystania dla teorii i praktyki pedagogicznej. Odwołując się zarówno do samej idei dramatu, jak i filozofii klasycznej, okazuje się, iż wyłączenie istotnościowej wizji rozumienia rzeczywistości prowadzi do redukcji rozumienia świata i człowieka, zamykając obie te sfery w relacji podmiot – przedmiot. Podmiot i przedmiot, pozbawione swej esencjonalności, zostały silnie zrelatywizowane i często stały na wrogich sobie pozycjach. Owa *aporia* stała się podłożem dla opisywanej dziś tak często sytuacji kryzysu, w jakiej znaleźli się współczesny człowiek i świat. Człowiek nie miał już czego poszukiwać, bo to, co poszukiwane, każdorazowo mogło być czymś innym. Brak stałości przedmiotu zachwiał stałością podmiotu poznającego. Tak między innymi rodził się tytułowy dramat i pedagogika dramatu.

¹⁰ Por. A. Ryk, *(Po)nowoczesny podmiot...*, dz. cyt.

¹¹ Por. K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Wyd. UJ, Kraków 2003; J. Gnitecki, *Elementy metodologii badań w pedagogice hermeneutycznej*, Wyd. WSP, Zielona Góra 1996; J. Gara, *Od filozoficznych podstaw wychowania do ejdetycznej filozofii wychowania*, Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2009.

¹² Por. A. Ryk, *Pedagogika dramatu...*, dz. cyt.

Przywołana w tym miejscu sytuacja kryzysu stała się również inspiracją dla tzw. przełomu antypozytywistycznego, dla którego przywrócenie człowieka samemu sobie stało się centralnym zadaniem¹³. Znamienne są tutaj takie kierunki, jak: egzystencjalizm z różnymi odłamami, fenomenologia, hermeneutyka oraz częściowo pragmatyzm amerykański. Wspólną cechą dla wszystkich wyżej wymienionych kierunków była postawa niezgody na pozytywistyczną propozycję rozumienia człowieka i jego miejsca w świecie. Przyjrzyjmy się bliżej podstawowym założeniom pozytywizmu. Odnajdujemy je przede wszystkim w dziełach Augusta Comte'a.

Wzmianki o fenomenologicznej perspektywie badawczej pojawiły się w pracach M. Nowak-Dziemianowicz, A. Męczkowskiej, T. Borowskiej, J. Łyska, B. Żechowskiej, S. Palki, B. Sosnowskiej, M. Nowaka i B. Milerskiego¹⁴. Znako- mite próby całościowego bądź parcjalnego ujęcia problemu pedagogiki fenomenologicznej zostały podjęte na polu nauki polskiej przez takich badaczy, jak: J. Gnitecki, J. Filek, K. Ablewicz i J. Gara¹⁵. W tym miejscu chciałbym odnieść się do dwóch ostatnich autorów, dla których fenomenologia stała się zasadniczym punktem odniesienia dla uprawianej przez nich pedagogiki, aby wskazać na

¹³ O źródłach pojawienia się usystematyzowanej myśli fenomenologicznej pisze S. Judycki [*Głębia i kontyngencja fenomenu. Fenomenologia i filozofia XX wieku*, w: D. Bęben, A. Leder, C.J. Olbromski (red.), *Horyzonty fenomenologii I*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 28–29], wyróżniając cztery jej zasadnicze powody: po pierwsze reakcja na zbyt gwałtowny przyrost nauk szczegółowych z ich rosnącym relatywizmem, po drugie narastające tendencje scjentystyczne i redukcjonistyczne w samej nauce, po trzecie narastające poczucie rozczarowania dotychczasową filozofią i w końcu czwarty powód Judycki upatruje w ogólnym wzroście wrażliwości na to, co ludzkie, na to, co humanistyczne, na potrzebę wyrażenia tego, co zakryte, niewidoczne, esencjalne.

¹⁴ Por. M. Nowak-Dziemianowicz, *Doświadczenie rodzinne w narracjach. Interpretacje sensów i znaczeń*, Wyd. UW, Wrocław 2002; A. Męczkowska, *Fenomenografia jako podejście badawcze w obszarze studiów edukacyjnych*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2003, 3 (189), r. XLVIII, Wyd. UW, Warszawa, s. 71–90; T. Borowska, *Zastosowanie fenomenologicznych koncepcji emocji i uczuć na gruncie współczesnej pedagogiki*, M. Dudzikowa (red.), „Colloquia Communia” 2003, 2 (75), Wyd. A. Marszałek, Toruń; J. Łysek, *O podstawach kreowania racjonalności hermeneutycznej w pedagogice*, Śląsk, Katowice 1998; B. Żechowska, *O poznawaniu nauczyciela*, Wyd. UŚ, Katowice 1995; S. Palka (red.), *Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, Wyd. UJ, Kraków 1998; S. Palka (red.), *Pogranicza pedagogiki i nauk pomocniczych*, Wyd. UJ, Kraków 2004; S. Palka, *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna*, GWP, Gdańsk 2006; P. Sosnowska, *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*, Wyd. UW, Warszawa 2009; M. Nowak-Dziemianowicz, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, RW KUL, Lublin 2000; B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Wyd. Naukowe ChAT, Warszawa 2011.

¹⁵ Por. J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001; K. Ablewicz, *Hermeneutyczno-fenomenologiczna perspektywa badań w pedagogice*, Wyd. UJ, Kraków 1994; K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki...*, dz. cyt.; J. Gara, *Od filozoficznych podstaw wychowania...*, dz. cyt.; J. Gnitecki, *Elementy metodologii badań...*, dz. cyt.

komplementarność, a nie jedynie kompilacyjność poszukiwań własnych z pracami wyżej wymienionych autorów.

Otóż dla J. Gary¹⁶ jednym z podstawowych zadań było studium „nad fenomenologią »rdzenną«” i jej głównymi impulsami wywiedzionymi z *Badan logicznych* Husserla¹⁷. Tymczasem własne poszukiwania oparłem przede wszystkim na kolejnym ważnym dziele Husserla, *Medytacjach kartezjańskich* i *Ideach I*¹⁸. W *Medytacjach kartezjańskich* pojawia się bądź wiele nowych merytorycznie kwestii nieujętych w samych *Badaniach logicznych*, bądź też są obecne kwestie rozumiane i przedstawiane przez samego Husserla nieco inaczej lub z innej perspektywy niż w *Badaniach logicznych*, które są dziełem wcześniejszym niż *Medytacje kartezjańskie*. Wyniki analiz przeprowadzonych przez J. Garę, dotyczące przede wszystkim próby eksplikacji ejdetycznych aktów wychowania, przedstawiam w rozdziale eksponującym wybrane ujęcia aplikacji fenomenologii w pedagogice polskiej, a niektóre wyniki jego badań wykorzystuję do pełniejszego naświetlenia poszukiwań badawczych w rozdziale poświęconym próbie wyeksponowania własnej koncepcji aplikacji fenomenologii do teorii i praktyki pedagogicznej. Elementami różnicującymi nasze poszukiwania są więc zarówno źródła analizy „rdzennej” fenomenologii Husserla, jak i wyprowadzne z niej podstawowe i szczegółowe implikacje. Są to zatem poszukiwania niewykluczające się wzajemnie, stanowią też niezwykle interesującą – z mojego punktu widzenia – próbę ukazania przez dwóch niezależnych badaczy tej samej, a jednak nieco odmiennie uchwyconej fenomenologii.

Z kolei praca K. Ablewicz¹⁹ dotyczy przede wszystkim próby wyznaczenia teoretyczno-metodologicznych podstaw pedagogiki antropologicznej i wykorzystania jej do analizy sytuacji wychowawczej. Nie jest więc analizą dzieł samego Husserla ani też jego „filozoficznych” uczniów, ale odwołuje się przede wszystkim do bogatej i chronologicznie pierwszej – niemieckiej i niemieckojęzycznej – pedagogiki fenomenologicznej reprezentowanej między innymi przez: O.F. Bollnowa, A. Fischera, H. Nohla, M. Lagenvelda i innych. Krystyna Ablewicz, podążając za wymienionymi autorami, buduje własną samodzielną koncepcję rozumienia sytuacji wychowawczej w perspektywie pedagogiki antropologicznej. Autorka następująco charakteryzuje wyniki swych poszukiwań:

¹⁶ Por. J. Gara, *Od filozoficznych podstaw wychowania...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁷ Por. E. Husserl, *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, t. II, cz. I, cz. II, A. Półtawski (tłum.), PWN, Warszawa 2000.

¹⁸ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, dz. cyt.; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt.

¹⁹ Por. K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki...*, dz. cyt.

Badania te, prowadzone w ramach szeroko pojętych nauk o wychowaniu, powinny być scalane w ramach właśnie antropologii *pedagogicznej*, jako centralnego ośrodka interpretacyjnego, należącego do pola badań pedagogiki ogólnej²⁰.

Podobnie więc jak w przypadku badań prowadzonych przez J. Garę, poszukiwania badawcze K. Ablewicz są kolejną ważną częścią pedagogiki zorientowanej humanistycznie, a uściślając, pedagogiki odnajdującej swą tożsamość w badaniach fenomenologicznych zapoczątkowanych przez Husserla. Wybrane elementy dorobku K. Ablewicz zostaną przedstawione w dalszej części książki, a niektóre z wyników jej badań odniesione do rezultatów własnych poszukiwań.

W związku z tym, tam gdzie było to możliwe, aby uniknąć niepotrzebnych powtórzeń – szczególnie przy omawianiu dorobku pedagogiki fenomenologicznej na świecie, np. niemieckojęzycznej – odsyłam do prac powyższych autorów (szczególnie K. Ablewicz). Sam zaś starałem się wyeksponować te wątki, które dotychczas były nieobecne bądź zbyt mało obecne w rodzimej literaturze, np. recepcja fenomenologii w pedagogice włoskiej czy kanadyjskiej, dostrzegając pod tym względem analizy J. Gary²¹ dotyczące między innymi działalności holenderskiego pedagoga pracującego w Kanadzie – Maxa van Manena.

²⁰ Por. K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki...*, dz. cyt., s. 265.

²¹ Por. J. Gara, *Od filozoficznych podstaw wychowania...*, dz. cyt., s. 26–28.

*Tylko najwybitniejsi z moich uczniów potrafili nadążyć za tokiem mego wykładu*²².

I. FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTALNA EDMUNDA HUSSERLA JAKO NAUKA PEWNA I ŚCISŁA

1. Fenomenologia jako odpowiedź na zbłąkany racjonalizm pozytywizmu

August Comte swój manifest pozytywistyczny rozpoczyna od przekonania, iż ludzki umysł podlega ciągłym zmianom. Ma walor historyczny i ewoluuje. Ewolucja ta ma jednak pewną specyficzną właściwość, tzn. posiada swój kres. Filozof wyróżnia więc trzy fazy rozwoju umysłu: teologiczną, metafizyczną i w końcu pozytywną, która miałaby być właśnie owym kresem, a zarazem apogeum rozwoju ludzkich zdolności o charakterze duchowym. Przypomnijmy podstawowe założenia poszczególnych etapów. Otóż w fazie teologicznej ludzki umysł znajdował się w stadium dzieciństwa. Początkowo dominował tam fetyszyzm, potem politeizm, by w końcu odsłoniła się faza monoteistycznego pojmowania Boga. Według Comte’a w fazie tej człowiek nie dorósł do rozwiązywania problemów naukowych²³.

Ówczesny człowiek starał się rozumieć świat przez różnego rodzaju analogie i antropomorfizacje. Do tych zdolności dołącza spekulatywna wyobraźnia, która na bazie owych antropomorfizacji i wyobrażeń tworzy różnego rodzaju pojęcia, które później staną się swoistym „materiałem empirycznym” w fazie metafizycznej. Pojawiają się różne fikcyjne przedmioty, świat nadprzyrodzony, mityczne przekazy i opowieści. Ta religijna wizja świata staje się fundamentem wyłaniającego się wraz z pierwszymi filozofami świata metafizycznego. Świata, który „wyłania się” z przywołanych wcześniej pojęć, powstałych na bazie ludzkich wy-

²² Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 116.

²³ Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, B. Skarga, W. Wojciechowska (tłum.), PWN, Warszawa 1973, s. 5.

obrażeń, przesądów i niepokojów. Rodzą się pierwsze zwarte systemy filozofowania, tzn. interpretowania rzeczywistości idącej zasadniczo w dwóch kierunkach. Pierwszy stawia pytanie o przyczynę tego, co jest. Drugi zaś pyta o cel tego, co jest. Dwa wymiary: genetyczny i teleologiczny, będą dominować w myśleniu człowieka przez najbliższe kilka wieków. Metafizyka stała się – jak zauważa Comte – swoistą próbą unaukowienia myślenia religijnego. Jak pisze: „Czysta wyobraźnia traci już swoją władzę, a prawdziwa obserwacja jeszcze jej nie zdobywa”²⁴.

Dla filozofa faza metafizyczna to choroba, która była potrzebna, aby przejść z fazy myślenia religijnego do umysłowej dojrzałości człowieka. Według Comte’a obydwie fazy były konieczne, aby ludzki umysł doszedł do samowiedzy i stał się zdolny do samodzielnego podjęcia nowych i właściwych sobie obowiązków wynikających z jego natury²⁵. Oto najistotniejsze dla filozofa wskaźniki nowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek:

Odtąd logika uznaje następujące naczelne prawidło: żadne zdanie, nie-dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia²⁶.

Spróbujmy skomentować, choćby krótko, ten naczelny motyw nowej filozofii, który w zamyśle jej autora miał się stać również fundamentem nowej i jedynie prawdziwej nauki, a także podstawą nowego porządku społecznego. Co mówi nam Comte? Tak naprawdę wyznacza obszar prawomocności podejmowania naukowej aktywności. Redukuje ją tylko do tego, co podlega „ściśłemu sprowadzeniu” poznawanych faktów do tego, co jednostkowe. Odcina się – jak zapowiedział, omawiając fazy dzieciństwa ludzkiego umysłu – od poszukiwania tego, czego i tak odnaleźć się nie da – tzn. przyczyny i celu. Tym, co człowiekowi pozostaje, jest to, co jest obecne i bezpośrednio mu dane²⁷. Tym czymś jest świat rzeczy ze swoimi prawami. Można by powiedzieć, że powstaje jakiś nowy rodzaj metafizyki zamknięty w „tu i teraz”. Oczywiście dla Comte’a takie ujęcie problemu jest tylko kontynuacją i formą samoświadomości oraz takiej wizji świata, którą zapoczątkowali odrodzeniowi myśliciele, tacy jak: Galileusz, Bacon, Newton czy Kartezjusz²⁸.

²⁴ Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii...*, dz. cyt., s. 12.

²⁵ Z pewnością w takim stwierdzeniu Comte’a odnajdujemy podstawowe założenia fenomenologii Ducha Wilhelma Hegla z jego koncepcją samowiedzy ducha.

²⁶ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii...*, dz. cyt., s. 15.

²⁷ O poznaniu bezpośrednim por. także: J. Dębowski, *Główne pojęcia poznania bezpośredniego i drogi ich formowania*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2002, r. XI, nr 1 (41), Wyd. PAN KNE, Warszawa, s. 189–199.

²⁸ W jednym z listów do Johna Stuarta Milla Comte pisze, iż jego „*Discours sur l'esprit positif* miał być odpowiednikiem *Discours de la methode* Kartezjusza” [Skarga 1973: XXI]

Kolejnym ważnym momentem nowej nauki Comte’a jest wymiar społeczny jego epistemologii. Zakłada ona bowiem, iż pojęcia, w których odzwierciedlamy rzeczywistość, nie mają wymiaru li tylko indywidualnego, ale przede wszystkim społecznego, który należy wziąć pod uwagę, interpretując otrzymany materiał empiryczny. Konkluduje więc Comte:

Prawdziwą naukę stanowią prawa dotyczące faktów, a gołe fakty, chociażby ścisłe i najliczniej zgromadzone, są tylko niezbędnym materiałem. Badając przeznaczenie tych praw, stwierdzić możemy, że prawdziwa nauka nie tylko nie składa się z samych obserwacji, lecz przeciwnie – dąży do wyeliminowania badań bezpośrednich, zastępując je rozumowym przewidywaniem [...] Dopiero bowiem dzięki takiej dedukcji nasze zdrowe teorie stają się praktycznie użyteczne, jak też wartościowe same przez się [...]. Prawdziwa filozofia pozytywna polega więc przede wszystkim na tym, aby wiedzieć dla przewidywania [...] ²⁹.

Pojawiają się więc podstawowe zręby filozofii pozytywnej jako nowego sposobu patrzenia na świat i określania roli człowieka w świecie. Nie jest już ważne, aby człowiek przyjmował jakąkolwiek postawę wobec przyczyn bądź celów swego *sum*. Owe *genesis* i *telos* są ściśle związane z „tu i teraz”. Różnego rodzaju metafizyczne bądź religijne wyobrażenia o świecie tracą swój naukowy status. Są emanacją ludzkiego, duchowego i intelektualnego dzieciństwa i niedojrzałości. W rozumieniu świata należy skupić się na tym, co jest bezpośrednio dane, na faktach, by móc odsłonić ukryte w owych danych stałe prawa nimi rządzące. Należy odsłaniać związki występujące między faktami.

Pierwszym zadaniem nowej epistemologii jest zatem rejestracja tego, co jest. Drugim zaś jest prognozowanie tego, co może (powinno) nastąpić. Comte zaprzęga intelekt do wyprowadzania wniosków o charakterze ogólnym z danych o charakterze empirycznym. Ten wątek logiki indukcyjnej rozwija w swoich dziełach współczesny Comte’owi J.S. Mill, opracowując kanony logiki indukcyjnej stanowiące początki logicznego empiryzmu. Comte proponuje więc nowy podział nauk. Mówi, że człowiek odkrywa w sobie wszystkie rodzaje rzeczywistości, że jest zawieszony między mikro- i makrokosmosem. Podział nauk musi wpływać z tej zależności, z tej szczególnej sytuacji człowieka.

Pierwszą nauką jest astronomia, która odzwierciedla odwieczne dążenia człowieka do ogarnięcia wszechświata. Od zawsze człowiek podnosił głowę ku sklepieniu gwiazd i starał zmierzyć się z tą nieokreślonością. Ruch planet i jego badanie pobudzały i inspirowały do określania miejsca człowieka w kosmosie. Człowiek odkrywał stałe stosunki i zależności tego świata. Doprowadziło to do wyodrębnienia się specyficznej działalności człowieka, zwanej później matema-

²⁹ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii...*, dz. cyt., s. 17–18.

tyką, z rachunkowością, geometrią i mechaniką jako podstawowymi jej działaniami. Na drugim krańcu Comte stawia chemię jako naukę zajmującą się badaniem najmniejszych cząstek, niejednokrotnie niezauważalnych gołym okiem. Kolejne ważne dla filozofa dziedziny to fizyka i biologia. Pierwsza odnosi się do badania praw rządzących światem przyrody nieożywionej, druga zaś bada przyrodę o charakterze ożywionym. Poszukiwania te wieńczy stworzoną przez siebie filozofią pozytywną, zwaną socjologią jako nauką o zjawiskach społecznych. Tak jak biologia bada świat przyrody, opierając się na poznawaniu jej praw, tak socjologia bada prawa rządzące środowiskiem społecznym. Pojawiają się więc trzy pary nauk: para wstępna matematyczno-przyrodnicza, para końcowa biologiczno-socjologiczna i para pośrednia fizyczno-chemiczna³⁰. Comte postuluje, aby uczynić z owego kanonu swoiste epistemologiczne *arché* rozumienia człowieka i świata, a socjologię uczynić nową „królową nauk” jako tę, która gromadzi i opracowuje na użytek ludzkości cały dorobek nauk szczegółowych.

Jednym z głównych zadań pozytywizmu jest zatem odkrywanie praw przyrody, wprowadzanie spójności do istniejących już pojęć i teorii. Co wydaje się szczególnie istotne – nowy sposób myślenia ma służyć jako teoretyczna podstawa do formułowania nowego, wolnego społeczeństwa. Ów postulat w czasach Comte’a był niezwykle nośny i popularny. Sam Comte był dzieckiem rewolucji. Dojrzewał, obserwując i uczestnicząc w dokonującej się w ówczesnej Francji, ale i całej przecież Europie zmianie społecznej. Dla Comte’a stworzenie nowej filozofii było nie tylko zadaniem z naukowego punktu widzenia. Widział w niej narzędzie służące do zbudowania i utrwalania nowego ładu społecznego. Pierwsza połowa XIX wieku to cały „wysyp” nowych koncepcji społecznych, m.in. właśnie pozytywizmu, socjalizmu, marksizmu i innych. Comte, jako uważny i aktywny uczestnik życia społecznego, nie odnajdując zrozumienia w naukowych kołach uniwersyteckich, znajduje słuchaczy w klasie proletariatu. Prowadzi dla nich wykłady i prelekcje. To w prostym ludzie oraz kobietach widzi siłę napędową dla nowego społeczeństwa.

Comte jako zwolennik dokonujących się zmian tworzy filozofię profetyczną. Wyznacza kierunki przyszłych zmian społecznych, mentalnych i światopoglądowych. Widzi ścisły związek pomiędzy rewolucją francuską a pozytywizmem. Proponuje stworzyć Wielką Republikę Zachodu z Francją, Niemcami, Anglią, Hiszpanią i Włochami jako krajami dominującymi, o największej kulturze duchowej i intelektualnej. Republikę, gdzie dążono by do zniesienia granic, ujednolicenia szkolnictwa i prawodawstwa. Warunkiem koniecznym dokonania tych zmian byłoby powołanie nowej władzy duchowej wywodzącej się ze środowiska

³⁰ Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii...*, dz. cyt., s. 114.

filozofów pozytywistów. Do jej zadań należałoby przede wszystkim tworzenie określonej opinii publicznej, aby nie powróciły różnego rodzaju ruchy kontreformatorskie. Do współtwórców myśli pozytywistycznej zalicza się dziś również Milla i Spencera, myślicieli brytyjskich. Szczególnie z Millem Comte utrzymywał ścisłe kontakty.

Podsumowując, odwołajmy się w tym miejscu do analiz Romana Ingardena – bliskiego współpracownika Husserla – i spróbujmy z jego pomocą uwypuklić podstawowe założenia pozytywizmu. Jak zauważa Ingarden³¹, na filozoficznej scenie Europy w połowie XIX wieku pozostają przede wszystkim nauki przyrodnicze – fizyka, chemia i biologia. Filozofia staje się zbędnym balastem, historią nauki. Kto chce „filozofować”, przechodzi na stanowisko empirycznego psychologizmu³², gdzie dominują metody nauk przyrodniczych³³.

³¹ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo*, A. Półtawski (tłum.), PWN, Warszawa 1974, s. 49–53.

³² Według L. Kołakowskiego (*Husserl i poszukiwanie pewności...*, dz. cyt., s. 18): „Husserl był głęboko przekonany, że psychologizm prowadzi do sceptycyzmu i relatywizmu, że uniemożliwia on naukę i rujnuje całe intelektualne dziedzictwo ludzkości. Po Natorpie, Fregem i Bolzano [...] sam Husserl zaatakował psychologizm. Usiłował pokazać, że teoria ta jest wewnętrznie sprzeczna, że opiera się na pomieszaniu znaczenia sądów z aktami orzekania oraz że całkowicie i absurdalnie zniekształca sens, jaki rzeczywiście przypisujemy logice”.

³³ Interesujący komentarz Husserla dotyczący nowego sposobu ujmowania i rozumienia przyrodoznawstwa odnajdujemy w jednym z jego tzw. późnych tekstów, gdzie filozof pisze: „Co się natomiast tyczy przyrody w jej przyrodoznawczej prawdzie, jest ona tylko pozornie samodzielna i tylko pozornie poznawana jest racjonalnie i dla siebie w naukach przyrodniczych. Albowiem prawdziwa przyroda we właściwym jej sensie, w sensie nauk przyrodniczych, jest wytworem badającego przyrodę ducha, zakłada zatem już naukę o duchu. [...] Dlatego też opatrzna jest walka humanistyki o równouprawnienie z przyrodoznawstwem. [...] Ten występujący po obu stronach brak rzetelnej racjonalności jest źródłem dziś już nieznosnego dla człowieka braku jasności co do własnej egzystencji i własnych nieskończonych zadań. Wszystkie te zadania są nierozdzielnie związane w jednym: Duch będzie mógł uczynić sobie zadość dopiero wtedy, gdy przestanie naiwnie zwracać się na zewnątrz, powróci do siebie samego i tylko przy sobie samym pozostanie. Jak jednak doszło do początku takiej autorefleksji? Początek dopóty nie był możliwy, dopóki teren opanowany był przez sensualizm, albo lepiej, przez psychologizm danych, przez psychologię *tabula rasa*. Dopiero gdy Brentano zaczął domagać się psychologii jako nauki o przeżyciach intencjonalnych, pojawił się impuls, który mógł poprowadzić dalej, jakkolwiek sam Brentano nie przezwyciężył jeszcze obiektywizmu i psychologicznego naturalizmu. Wypracowanie rzeczywistej metody uchwytowania podstawowej istoty ducha w jego intencjonalnościach i konsekwentnego rozbudowywania w nieskończoność analizy ducha doprowadziło do transcendentnej fenomenologii. Przewycięża oba obiektywizmy naturalistyczny i w ogóle każdy obiektywizm w jedyny możliwy sposób, a mianowicie przez to, że filozofujący punktem wyjścia czyni swe Ja, rozpatrywane wyłącznie w jego funkcji uznawania tego wszystkiego, co ma dłań moc obowiązującą, i poddaje to czysto teoretycznej obserwacji. [...] Duch nie jest tutaj duchem w przyrodzie albo obok niej. Lecz to przyroda sama przeniesiona zostaje do sfery ducha. Także Ja nie jest już teraz izolowaną rzeczą obok innych podobnych rzeczy w danym z góry świecie; w ogóle traktowane poważnie zewnętrzne istnienie obok siebie podmiotowych osób

Kluczowymi cechami owej metody są następujące założenia. Przede wszystkim, iż doświadczenie jest podstawowym źródłem poznawania rozumianego jako doświadczenie zewnętrzne na wzór doświadczenia Locke’a. Inną ważną cechą przyrodoznawstwa to stosowanie eksperymentu jako podstawowego sposobu pozyskiwania i weryfikacji prawdziwości uzyskanej wiedzy. Kolejnym istotnym elementem jest opracowana szeroko przez Milla indukcja jako zasadniczy model logiki, według której należy konstruować model postępowania badawczego. Następny moment to poszukiwanie praw o charakterze przyczynowo-skutkowym jako modelu prowadzenia badań. Owe prawa, potwierdzone licznymi badaniami, stają się twierdzeniami, te zaś tworzą system teorii o różnym stopniu ogólności, by w końcu stać się nauką.

Sam Husserl zaś, m.in. w *Ideach I*³⁴, uwypukla kluczowe błędy koncepcji pozytywistycznej. Przede wszystkim wskazuje na złe rozumienie samego doświadczenia, które według pozytywistów jest jedynym aktem prezentującym rzeczywistość. Taka absolutyzacja doświadczenia prowadzi do redukcjonizmu poznawczego. Według niego pozytywiści, choć słusznie pragną oprzeć poznanie na doświadczeniu o charakterze bezpośrednim, to jednak niewłaściwie interpretują samo doświadczenie. Taka redukcja prowadzi do kreowania „spekulatywnych konstrukcji *a priori*”, które sami odrzucali. Dalej przyrodoznawstwo odwołuje się do nauk formalnych, takich jak matematyka, geometria, które nie odnoszą się bezpośrednio do doświadczenia, lecz są wynikiem analiz o charakterze dedukcyjnym. Dla Husserla jest to metodologiczna sprzeczność tkwiąca wewnątrz samego przyrodoznawstwa³⁵. Dla samego Husserla bowiem – o czym będę szczegółowiej pisać w dalszej części pracy – doświadczenie to rodzaj naoczności, bezpośredniego widzenia, wglądu w istotę (*noete*), które nie jest aktem jednostkowym, ale wieloetapowym. Ujęcie istoty jest więc analogonem zmysłowego spostrzegania³⁶. Naoczność, czyste oglądanie, jawi się jako odrębny sposób uzyskiwania danych, w którym istoty dane są jako odrębne przedmioty, tak jak przedmioty o charakterze indywidualnym³⁷.

Taka wizja nauki oraz formowania życia społecznego spotkała się ze sprzeciwem środowisk intelektualnych ówczesnej Europy zogniskowanych wokół dwóch zasadniczych tradycji: heglowskiej i kantowskiej, dla których – mówiąc najogólniej – podmiot jest zasadniczym kreatorem rzeczywistości i to od niego

ustępuje na rzecz wewnętrznego splecenia i wzajemnego bycia dla siebie” (E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 48–49).

³⁴ Por. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii...*, dz., cyt. s. 58–67.

³⁵ Por. tamże, s. 75–76.

³⁶ Por. tamże, s. 73.

³⁷ Por. tamże, s. 65.

należy rozpoczynać konstruowanie wszelkich modeli o charakterze teoriopoznawczym. W tę dychotomię pozytywistyczno-antypozytywistyczną wpisuje się na początku XX wieku Husserl. Chyba najbardziej dojrzałą analizę ówczesnego stanu europejskiej kultury odnajdujemy w jego późnych tekstach. W 1935 roku w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofii*³⁸ Husserl dokonuje swoistej autorefleksji. Stawia sam sobie pytanie o źródła europejskiego kryzysu. Docho-
dzi do przekonania, iż jego fundamentem jest niewłaściwe rozumienie racjonalności i podstaw humanizmu w ogóle³⁹.

I ja jestem pewien, że kryzys europejski ma swe korzenie w zbłąkanym racjonalizmie. Ale nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła, albo też, że w całości egzystencji ludzkiej ma ona znaczenie jedynie podrzędne. Racjonalność w [...] sensie, o jakim tu mówimy, w sensie pierwotnie greckim, który w klasycznym okresie greckiej filozofii stał się ideałem – z pewnością wymagałaby jeszcze wiele wyjaśnień autorefleksyjnych, jest jednak powołana do przewodzenia rozwojowi w sposób dojrzały. Z drugiej strony chętnie przyznajemy (i idealizm niemiecki dawno nas już tu wyprowadził), że postać racjonalizmu oświeceniowego, która *ratio*⁴⁰ przybrała w toku swego rozwoju, była zbłąkaniem, choć zbłąkaniem dającym się przecież zrozumieć⁴¹.

W powyższym fragmencie kryją się co najmniej dwie wskazówki Husserla, które naprowadzają nas na rozwiązanie zadanego problemu. Pierwsza, o charakterze negatywnym, wskazuje na niewłaściwe rozumienie samego racjonalizmu przez przyrodoznawstwo i nieuprawnione rozciągnięcie tego znaczenia na inne obszary rzeczywistości. Druga polega na potrzebie właściwego rozumienia samej racjonalności. Husserl przywołuje ideał starożytnej racjonalności greckiej, dla której cechą charakterystyczną jest jej metafizyczny wymiar, który tak szybko

³⁸ Szkic *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* jest tekstem odczytu wygłoszonego przez Husserla 7 V 1935 r. w Wiedniu i w nieco zmienionej formie powtórzonego w tym samym miejscu trzy dni później (por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, J. Sidorek (tłum.), Aletheia, Warszawa 1993, s. 5).

³⁹ Co do rozumienia samej racjonalności por. ciekawy artykuł: J. Rolewski, *Problem racjonalności w Kryzysie nauk europejskich Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1996, r. V, nr 3 (19), PAN KNE, Warszawa, s. 23–26.

⁴⁰ W innym zaś miejscu tego samego testu Husserl dookreśla sposób i zadania tego nowego rodzaju *ratio*: „*Ratio*, o której teraz jest mowa, nie jest niczym innym jak rzeczywiście uniwersalnym i rzeczywiście radykalnym samorozumieniem ducha w formie uniwersalnej, odpowiedzialnej nauki, uprawianej zupełnie nowym *modus* naukowości, którym jest miejsce dla wszystkich dających się pomyśleć pytań, pytań o byt i pytań o normę, pytań o tak zwaną egzystencję. Jestem przekonany, że intencjonalna fenomenologia po raz pierwszy uczyniła ducha jako takiego polem systematycznego doświadczenia i nauki, a przez to spowodowała całkowite przestawienie zadania poznania” (E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 49–50).

⁴¹ Por. tamże, s. 38.

i chętnie odrzucił Comte jako zbędny, a wręcz zabobonny. Przywołuje również racjonalizm oświeceniowy, który nie spełnił jego oczekiwań. Jak możemy się domyślać, ma tu na myśli przede wszystkim jego heglowsko-kantowskie ujęcie. Dalej więc twórca fenomenologii konkluduje:

By pojąć całe zwyrodnienie obecnego „kryzysu”, trzeba było wypracować pojęcie „Europa” jako historyczną teleologię nieskończonych celów rozumu [...]. Można było wtedy wyraźnie zobaczyć „kryzys” jako pozorne fiasko racjonalizmu. Podstawy tego niepowodzenia racjonalnej kultury nie leżą jednak – jak powiedziano – w istocie samego racjonalizmu, lecz tylko w jego uzewnętrznieniu, w uwikłaniu się w „naturalizm” i „obiektywizm”⁴².

W słowach tych Husserl odwołuje się bezpośrednio do dominującego w tym czasie w nauce empiryzmu, który zarazem poddaje krytyce. Nie można, jak chcieli tego na przykład pozytywiści, dokonać absolutyzacji sposobów poznawania rzeczywistości, gdyż sama rzeczywistość jest niejednorodna. Nie można więc w sposób bezwarunkowy rozciągać metod nauk przyrodniczych na nauki humanistyczne czy społeczne. Nie da się wszędzie dotrzeć za pomocą eksperymentu lub obserwacji. Husserl przywołuje więc początki myślenia filozoficznego. Sięga, historycznie rzecz biorąc, do samych źródeł formowania się europejskiego racjonalizmu i podkreśla, iż nie można mówić o obiektywizmie – w sensie pozytywistycznym – w świecie ducha. Całe zaś roszczenie nauk przyrodniczych do dominacji w świecie nauki jawi się jako logiczne nieporozumienie, gdyż prawda odkrywana w sensie nauk przyrodniczych zakłada uprzednią prawdę subiektywną, prawdę świata ducha, który leży u podstaw wszelkiej poznawczej działalności człowieka. Należy zatem uporządkować poznawczą przestrzeń, w jakiej znajduje się człowiek, i wyjść od tego, co najbardziej człowiekowi bliskie, i tego, co jest mu najmocniej dane. Rodzi się podstawowe hasło fenomenologii: „z powrotem do rzeczy”.

2. Fenomenologiczny *genesis*

Pojęcie fenomenologii nie zostało sformułowane przez Husserla. Funkcjonowało w filozoficznym dyskursie znacznie wcześniej⁴³. Wystarczy przywołać w tym miejscu choćby *Fenomenologię ducha* Hegla, gdzie samo słowo

⁴² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 50–51.

⁴³ Na temat znaczenia i historii terminu „fenomenologia” por. książka S. Judyckiego (*Głębia i kontyngencja fenomenu...*, dz. cyt., s. 27), gdzie odnajdujemy elementarne teksty dotyczące rozumienia samego pojęcia [m.in. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 269–379; S. Seppo, M. Kamppinen, *A historical introduction*

„fenomenologia” miało już swoje znaczenie. Według Ingardena⁴⁴ po raz pierwszy to pojęcie pojawiło się w jednym z listów Kanta już w XVIII wieku. Dalej funkcjonowało ono na polu fizyki, kiedy starano się odróżnić opis faktów od matematycznie formułowanych hipotez. Dla przywołanego już wcześniej Ingardena fenomenologia we właściwym tego słowa znaczeniu pojawia się na początku XX wieku przez prace trzech niezależnych od siebie myślicieli: E. Husserla (*Badania logiczne*), A. Pfändera (*Fenomenologia woli*) i M. Schelera (*Metoda transcendentálna a psychologiczna*). Tworzą się więc niejako równocześnie odrębne szkoły fenomenologiczne: monachijska⁴⁵ (T. Lipps, A. Pfänder, M. Scheler, N. Hartmann, A. Reinach, D. von Hildebrand, M. Geiger oraz J. Daubert, który pojechał do Getyngi na wykład Husserla i podjął z nim filozoficzną dysputę – tak rozpoczęły się kontakty monachijczyków z getyngieńczykami) i getyngieńska [E. Husserl, W. Schapp, H. Hofmann, D. Katz, A. Reinach, H. Conrad-Martius, A. Koyré (Rosjanin z Odessy, po wojnie na stałe osiadł w Paryżu) J. Bering, E. Stein, F. Kaufmann oraz H. Lipps]⁴⁶.

Dalej – według Ingardena – rok 1900 może być uważany za początek pierwszej fazy fenomenologii w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, która trwała do

to *phenomenology*, Croom Helm, London – New York – Sydney 1987; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *An introduction to Husserlian phenomenology*, w: J. McCumber (red.), *Studies in phenomenology and existential philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1993]. Z kolei E.W. Orth (*Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, w: *Świat przeżywany...*, dz. cyt., s. 223–224) uważa, że sam termin „fenomenologia” był pod koniec XVIII wieku używany po prostu w sensie nauki opisu (nauki o opisywanych fenomenach); zgodnie z tym rozróżniano dwie fenomenologie – zjawisk wewnętrznych i zjawisk zewnętrznych. Nauka o zjawiskach wewnętrznych, zwana też psychologią deskryptywną, została przez Diltheya i Brentano wyróżniona jako teoria przeżyć i świadomości, a pod wpływem fenomenologii Husserla rozwinęła się wreszcie w opis istotnościowy. Dla fenomenologii znamienne jest, że występuje ona niejako w trzech funkcjach, których wewnętrzny związek nie zawsze jest oczywisty. Fenomenologia jest filozofią w sensie pierwszej filozofii i jako fenomenologia nie jest opisem tego czy tamtego, ale „deskryptywną” analizą intencjonalną dla celów objaśnień z zakresu teorii poznania, teorii nauki i metodologii, które w formie rozwiniętej można rozumieć transcendentálnie lub też jako ontologię fundamentalną. Fenomenologia jest dyscypliną szczegółową niejako na zapas, dyscypliną, która we własnym przekonaniu lepiej nadaje się do penetrowania wszelkich możliwych obszarów rzeczywistości niż każda inna dyscyplina szczegółowa. Fenomenologia jest wiedzą o sferze przednaukowej; jest świadomą refleksją nad pierwotnymi orientacjami człowieka. Schemat ten można jeszcze nieco uprościć i powiedzieć, że istnieją fenomenologia transcendentálna, która wykazuje podobieństwo do tradycji kantyzmu i neokantyzmu, oraz blisko związana z życiem fenomenologia fenomenologiczna, która opisuje świat taki, jaki jest.

⁴⁴ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁵ Por. m.in. D. Bęben, *Z dziejów ruchu fenomenologicznego. Fenomenologia monachijska*, w: D. Bęben, A. Leder, C.J. Olbromski (red.), *Horyzonty fenomenologii I*, dz. cyt., s. 129–147.

⁴⁶ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 31–44. Nieco odmienny podział można odnaleźć w artykule V. Iori (*La pedagogia fenomenologico-esistenziale*, „Encyclopaideia. Rivista di fenomenologia pedagogia formazione” 2007, XI (22), CLUEB, Bologna, s. 102–105).

około 1914 roku, kiedy to Husserl wydaje kolejne swe dzieło: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*⁴⁷. Praca ta zawiera pewną zmianę stanowiska Husserla w interpretacji fenomenologii i zarazem otwiera drugą fazę jej rozwoju, związaną z powołaniem filozofa na katedrę we Fryburgu. Trzeci okres trwa od 1930 roku aż do śmierci Husserla, tj. do 1938 roku. Równocześnie z Husserlem we Fryburgu działa M. Heidegger, jako doktorantka przybywa E. Stein, a swe dzieła i koncepcje tworzą (między innymi w Niemczech) W. Dilthey i M. Scheler. We Francji tworzy H. Bergson, a w Ameryce Północnej – W. James, kładąc podwaliny pod amerykańską myśl pragmatyczną. Husserl znał Jamesa ze skróconego przekładu jego psychologii, który ukazał się w języku niemieckim⁴⁸.

Husserl był z wykształcenia matematykiem. Studia matematyczne odbył w Berlinie, a jego praca doktorska dotyczyła rachunku wariacyjnego. Po studiach wrócił do Wiednia, gdzie słuchał wykładów Franza Brentano, dla którego psychologia opisowa miała być główną nauką filozoficzną. Brentano nie uprawiał – zgodnie z duchem przyrodoznawstwa – psychologii eksperymentalnej, lecz opisową, podejmując się opisywania tego, co psychiczne, tj. analizy świadomości.

⁴⁷ Krytycznie co do języka samych wywodów Husserla ustosunkowuje się W. Tatarkiewicz, komentując rozprawę Husserla pt.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: „Jest to praca bardzo obszerna [...]. Ale układ zagadnień, właściwy Husserlowi, wystawienie i terminologia zaciemniają jego myśl i utrudniają wstęp do fenomenologii. Lepiej niż programowe roztrząsania Husserla wprowadzają w warsztat pracy fenomenologicznej bardzo specjalne, in medias res godzące rozprawy młodszych badaczy. Geiger zajmuje się fenomenologią uczuć i doznań estetycznych, Pfänder fenomenologią woli i usposobień, Reinach fenomenologią sądów i fenomenologicznymi podstawami prawodawstwa, Leyendecker fenomenologią złudzeń, panna Martius krytyką pozytywizmu z punktu widzenia fenomenologii, Scheler, największy i najwszechstronniejszy z wszystkich talent filozoficzny, najluźniej zresztą z ideą fenomenologii związany, zajmuje się ostatnio głównie zagadnieniami etycznymi. Łączy ich wszakże wszystkich wspólny punkt wyjścia i wspólna metoda” (W. Tatarkiewicz, *Szkola fenomenologów*, „Ruch Filozoficzny” 1913, r. III, nr 10, Lwów, s. 258–259).

⁴⁸ Z kolei S. Judycki (*Głębia i kontyngencja fenomenu...*, dz. cyt., s. 26) zauważa, iż oprócz samego Husserla jako fenomenologów „pierwszej generacji” wymienia się: A. Pfändera (1870–1941), M. Schelera (1874–1928), M. Geigera (1880–1937), A. Reinacha (1883–1917). Do uczniów Husserla w Getyndze należeli m.in.: Th. Conrad (1881–1969), W. Schapp (1884–1965), H. Conrad-Martius (1888–1966), A. Koyré (1892–1964), J. Hering (1890–1966), H. Lipps (1889–1941), E. Stein (1891–1942), R. Ingarden (1893–1970), F. Kaufman (1891–1951). Tak zwaną grupę monachijską tworzyli m.in.: J. Daubert (1877–1947), D. von Hildebrand (1899–1977), A. Fischer (1880–1937), G. Walther (1897–1977), H. Spiegelberg (1904–1990). Poza tym do środowiska fenomenologów należeli: O. Becker (1889–1964), A. Gurwitsch (1901–1973), współpracownicy Husserla: L. Landgrebe (1902–1991), E. Fink (1905–1975), a także Amerykanie: M. Faber (1901–1980), A. Schütz (1899–1959), D. Cairns (1901–1973), oraz Czech J. Patočka (1907–1977). Oddzielną grupę stanowią myśliciele tworzący pod wpływem Husserla, których jednak nie nazywa się fenomenologami: N. Hartmann (1882–1950), M. Heidegger (1889–1976), J.P. Sartre (1905–1980), M. Merleau-Ponty (1908–1950), E. Lévinas (1906–1995) i P. Ricoeur (1913–2005).

Psychologia ma szukać własnych podstaw w opisie ludzkich przeżyć. Na tym tle Husserl pisze w 1891 roku swą pierwszą pracę: *Filozofia arytmetyki*. Jako matematyk interesuje się przedmiotami matematycznymi, ale sposób ich badania czerpie z psychologii opisowej Brentano⁴⁹.

W 1900/1901 roku ukazują się dwa tomy *Badań logicznych* Husserla, zawierające krytyczną rozprawę z błędami psychologizmu w logice⁵⁰. W II tomie opracowuje pojęcia „doświadczenia” i „intuicja” (rozprawa piąta i szósta), co stanowi zwrot ku fenomenologii, ale dopiero w 1911 roku Husserl powie: to nie jest psychologia, to jest właśnie „fenomenologia”⁵¹. W tym samym roku w czasopiśmie „Logos” ukazuje się niewielki artykuł *Filozofia jako nauka ścisła*. W nim po raz pierwszy występuje u Husserla słowo „fenomenologia”⁵².

⁴⁹ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 20.

⁵⁰ O rozróżnieniu pomiędzy psychologicznym a fenomenologicznym rozumieniem fenomenu obszernie pisze również m.in. E. Stein (*Einführung in die Philosophie*, w: *Edith Steins Werke*, Band XIII, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, s. 21–36; przywołuję za: E. Stein, *Zadanie i metoda filozofii*, „Fenomenologia” 2008, r. VI, nr 6, Poznań, s. 129–141), gdzie pisze m.in.: „Przeżycia, jak się sądzi – są stanami podmiotu psychicznego – moimi, albo jakiegoś innego człowieka lub zwierzęcia. Stany psychiczne bada psychologia, a ponieważ niejednokrotnie było już podkreślane, że zadaniem fenomenologii jest czysty opis, więc wydawać by się mogło, że fenomenologię należy uważać za coś, co określane jest jako *psychologia deskryptywna* czy też opisowa (w przeciwieństwie do *wyjaśniającej*). Kierunek filozoficzny, który upatruje w psychologii filozoficznej nauki podstawowej, określa się jako *psychologizm* – można by zatem sądzić, że fenomenologia jest odmianą psychologizmu. Całe to rozważanie opiera się wszakże na pewnym fałszywym założeniu: czyste przeżycia, z którymi fenomenologia ma do czynienia, nie są stanami psychicznymi, nie są stanami ludzkiego indywiduum. [...] To Ja, które pozostaje po wzięciu w nawias, po redukcji, nie jest niczym innym, jak podmiotem przeżycia, nie ma ono żadnych własności i nie znajduje się pod wpływem jakichkolwiek realnych warunków; nie można o nim niczego innego powiedzieć ponad to, że przeżycie z niego wypływa, że ono w nim żyje. Nazywamy je *czystym Ja*. Nie jest ono częścią świata realnego, tak jak indywiduum psychiczne, lecz stoi naprzeciw świata. [...] Tym, co zwykle pozostaje z przeżycia, kiedy redukcja zostanie przeprowadzona, jest zamknięta w przeżyciu, niezależna od wszelkich realnych warunków, zrozumiwała w sobie treść”.

⁵¹ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 22.

⁵² W przedwojennym „Ruchu Filozoficznym” (r. III, nr 10, Lwów 1913) odnajdujemy artykuł pt.: *Szkola fenomenologów* W. Tatarkiewicza, w którym stwierdza on m.in.: „Po ogłoszeniu drugiego tomu »Logicznych badań« Husserl przez dziesięć lat z górą milczał. Poświęcał się jednak nadal studiom fenomenologicznym i coraz bardziej punkt ciężkości jego myśli przesuwał się z logiki na owe badania, które początkowo miały być tylko przygotowawczymi do logiki. Pracował on zwłaszcza w kierunku związania luźnych dotychczasowych badań w jedną całość, utworzenia fenomenologii jako oddzielnej nauki. Poglądy jego wytworzyły szkołę, koncentrującą się przy Uniwersytecie w Getyndze; do szkoły fenomenologów przyłączył się też szereg dawnych monachijskich uczniów Teodora Lippsa, ludzi, których indywidualność filozoficzna nie pozostała bez wpływu na dalsze ukształtowanie się fenomenologii. Oni też byli pierwszymi z fenomenologów, którzy ogłosili swe prace; wystąpili oni po raz pierwszy w wydanej w r. 1911 księdze pamiątkowej na cześć Lippsa [...]. Następnie *Zeitschrift für Pathopsychologie* oraz *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* pomieszały

W owym artykule Husserl snuje refleksje nad rolą i zadaniami filozofii w nowej sytuacji społeczno-kulturowej, w jakiej ona się znalazła. Wzrost znaczenia nauk szczegółowych spowodował zapoznanie tradycyjnego sposobu rozumienia filozofii jako narracji będącej podstawą interpretacji rozumienia tożsamości człowieka i jego miejsca w świecie⁵³. Dotychczasowa filozofia była swoistą filozofią światopoglądową, rodzajem mądrości; jej celem był rozwój człowieczeństwa jako takiego. Filozofia stawiała absolutne cele i wartości człowiekowi do realizacji niezależnie od czasu i miejsca, w którym przyszło mu żyć, była specyficzną „technologią traktującą o cnotliwym i sprawnym człowieku”⁵⁴.

W roku 1913⁵⁵ ukazują się *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, zwane często skrótowo *Ideami I*. W rękopisie istniały jeszcze dwa inne tomy, które jednak nie zadowalały Husserla, dlatego nie zostały opublikowane za jego życia⁵⁶. Jak zauważa Ingarden – autor *Przedmowy* polskiego przekładu *Idee I* – Husserl dokonuje pogłębionej analizy dotyczącej podstawowych struktur świadomości. Odsłania związki motywacyjne pomiędzy przeżyciami, a także dokonuje analizy wewnętrznej świadomości czasu, w której tkwią kluczowe motywy wiedzy o świecie⁵⁷. Dalej dokonuje analizy procesu konstytucji jako procesu wydobywania sensu przeżyć i przedmiotów, co prowadzi do przełamania pozytywistycznej i pragmatycznej teorii poznania. Innym ważnym

rozprawy fenomenologów, aż wreszcie wystąpili oni gremialnie: w roku bieżącym [1913 – przyp. A.R.] ukazał się już dawno zapowiadany rocznik fenomenologiczny.

⁵³ O wzajemnych związkach fenomenologii i narracyjnej koncepcji rozumienia rzeczywistości pisze m.in. Luigina Mortari (*Narrative inquiry e fenomenologia*, „Encyclopaideia. Rivista di fenomenologia pedagogia formazione” 2005, nr 17, IX, CLUEB, Bologna, s. 11–22). Zob. także: E. Guba, *The Paradigm Dialog*, Sage, Newbury Park 1990.

⁵⁴ Por. obydwie tzw. późne teksty E. Husserla, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt. oraz *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, S. Walczewska (tłum.), Wyd. Rolewski, Toruń 1999.

⁵⁵ W tymże roku W. Tatarkiewicz (*Szkola fenomenologów...*, dz. cyt., s. 259–261) do najważniejszych cech odróżniających stanowisko fenomenologów od innych stanowisk filozoficznych zaliczał: 1. Oddzielenie tego, co jest dane, od tego, co jest skonstruowane, oddzielenie oczywistości od teorii. 2. Metodą badań nad tym, co bezpośrednio dane, nie może być więc ani dedukcja, ani indukcja, ale intuicja (poprzednikami Husserla byli w tej kwestii: Platon, potem zaś Kartezjusz i Malebranche). 3. Fenomenologia bada nie konkretne dane zjawiska, lecz ich istoty – wychodzi więc poza obręb naturalizmu. 4. Podstawowym zadaniem fenomenologii jest zatem ujmowanie istoty w całej ich różnorodności. 5. Po stwierdzeniu „istot” drugim zadaniem fenomenologii jest odsłonięcie istniejących związków pomiędzy nimi, które mają charakter aprioryczny.

⁵⁶ Jak komentuje Kołakowski, Husserl, „jak większość filozofów, pisał jedną i tę samą książkę, przez całe życie, zawsze powracając do początku, poprawiając samego siebie, walcząc z własnymi założeniami. Cel był niezmiennie ten sam: jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepodważalną podstawę poznania; jak odepierać argumenty sceptyków i relatywistów; jak uchronić się przed korozją psychologizmu i historyzmu; jak osiągnąć doskonale trwały grunt w poznaniu” (por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności...*, dz. cyt., s. 8).

⁵⁷ Por. R. Ingarden, *Przedmowa*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. XIX.

wątkiem *Idei I*, według Ingardena, jest ukazanie roli i zadania redukcji fenomenologicznej, która z kolei prowadzi do odsłonięcia czystej świadomości jako podstawy poznawania świata⁵⁸. Dzieło to, zdaniem Husserla, ma „pobudzać innych do dalszych samodzielnych badań”, aby „wyprowadzić filozofię z impasu”⁵⁹. Píše Ingarden o Husserlu:

Takim myślicielem otwierającym horyzonty był w filozofii m.in. Husserl. Należy z nim razem szukać dróg do tych nowych odkryć i nie należy czytać jego dzieł dogmatycznie, a więc ani w tej postawie, w której wierzy się bezkrytycznie w poglądy wypowiedane przez autora, ani w tej, w jakiej bezkrytycznie się je krytykuje, wierząc dogmatycznie w swoje z góry przyjęte stanowisko, i nie chcąc dać się pouczyć przez autora, którego dzieło się czyta⁶⁰.

W latach 1929–1930 Husserl publikuje *Logikę formalną i transcendentálną*. Z kolei w 1931 roku ukazują się *Medytacje kartezjańskie*⁶¹, będące opracowaniem wykładów, jakie wygłosił Husserl w Paryżu w 1929 roku. W ciągu kilku późniejszych lat Husserl rozpoczynał pisanie nowych redakcji tej pracy, która miała stać się jego fundamentalnym manifestem fenomenologicznym. Jednak na przełomie 1936 i 1937 roku Husserl redaguje zapis swych wykładów praskich i wiedeńskich. Obszerny zapis tej redakcji pt. *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentálna* ukazuje się jeszcze za życia filozofa.

Husserl umarł w kwietniu 1938 roku, tuż przed rozpoczęciem II wojny światowej. Jednak jeszcze przed wojną daje się zauważyć silny wpływ myśli fenomenologicznej we Francji. Oprócz myśli Husserla szczególne miejsce zajmowała w tym kraju myśl Heideggerowska. Widać to w twórczości takich myślicieli, jak: J.P. Sartre, J. Wahl, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur i in. Jak twierdzi Ingarden, w Niemczech po II wojnie światowej o Husserlu prawie zapomniano. Dominowała myśl Heideggera. Natomiast w Stanach Zjednoczonych po wojnie działali przede wszystkim: Dorion Cairns, Dietrich von Hildebrand, Aron Gurwitsch czy Alfred Schütz⁶².

⁵⁸ Por. tamże, s. XX.

⁵⁹ Tamże, s. XXIII.

⁶⁰ Tamże, s. XXIV.

⁶¹ O kulisach powstania tego dzieła pisze P. Sosnowska (*Filozofia wychowania...*, dz. cyt., s. 65–66): „Husserl od pewnego momentu zaczął zdawać sobie sprawę z tego, że *Sein und Zeit* jest wymierzone w podstawowe założenia jego fenomenologii. W reakcji na ten zakamuflowany atak napisał również zakamuflowaną odpowiedź, jaką były *Medytacje kartezjańskie*”.

⁶² Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 30; a także interesującą monografię Czesława Głombika dotyczącą recepcji fenomenologii w polskiej tradycji filozoficznej: C. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Gnome, Katowice 1999.

3. Husserlowski kartezjanizm

Husserl, poszukując tożsamości dla swojej filozoficznej koncepcji, cofa się historycznie do pierwszej połowy XVII wieku, do Kartezjusza. Niemiecki filozof, podobnie jak francuski, poszukuje metodycznej zasady poznania rzeczywistości. Sam Husserl pozwalał nawet nazywać swą filozofię neokartezjanizmem. Co takiego urzekło Husserla w kartezjanizmie? Dla Kartezjusza najdonioślejszą sprawą było uczynienie z filozofii nauki absolutnie pewnej i niepowątpiewalnej. Odrzucając współczesny mu sposób uprawiania nauki, stawia pytanie o to, co pozostaje w wyniku poznania. Aby lepiej zrozumieć myśl Husserla, przywołamy podstawowe motywy filozofii Kartezjusza. Odnajdujemy je w trzech najważniejszych jego dziełach: *Rozprawie o metodzie* (1673), *Medytacjach o pierwszej filozofii* (1641) oraz w *Zasadach filozofii* (1644).

Kartezjusz wychodzi w swej refleksji od obserwowalnych rozbieżności, jakie pojawiają się w momencie poznania jakiegoś przedmiotu czy zjawiska. Ta sama rzecz może jawić się raz tak samo, a innym razem inaczej, nawet mnie samemu⁶³. W innym zaś przypadku ten sam przedmiot nieco odmiennie jest postrzegany przez dwa odrębne podmioty. Jak wytłumaczyć te rozbieżności? Poza tym doświadczamy sennych wyobrażeń, które potem możemy przywołać. Trudno nam jest dokładnie rozróżnić, co było widzeniem sennym, a co rzeczywistością. Czy można więc odnaleźć drogę pewną i niepowatpiewalną w poznaniu? Czy można odnaleźć jakąś zasadę, jakieś *arché*, które pozwoli tę pewność ugruntować?

Kartezjusz przebiega myślami całą drogę własnej edukacji, której podlegał, analizuje różne dziedziny wiedzy i dochodzi do wniosku, iż cała nauka, jaką do tej pory otrzymał, była z jednej strony pełna wewnętrznych sprzeczności, z drugiej zaś często nie przystawała do codziennych doświadczeń zwykłego człowieka. Kartezjusz porzuca więc zgłębianie nauk. Od różnych teorii i koncepcji, od spekulacji i dywagacji, powraca do samego siebie, aby „w sobie i w księdze świata odnaleźć prawdę i ukojenie dla duszy”. Pisze:

Zdawało mi się bowiem, iż mogę znaleźć o wiele więcej prawdy w rozmowaniach, jakie każdy przeprowadza w odniesieniu do spraw, które mu są bliskie i których obrót musi go ukarać niebawem, jeśli je źle osądził, aniżeli

⁶³ Według L. Kołakowskiego (*Husserl i poszukiwanie pewności...*, dz. cyt., s. 13–14): „Descartes poczynił dwa rozróżnienia, których ważność jest decydująca dla losów kwestii pewności: 1) odróżnienie subiektywnego poczucia oczywistości od obiektywnej oczywistości prawdy oraz 2) odróżnienie pewności »moralnej« od »metafizycznej«”.

w tych, które przeprowadza w swojej pracowni uczony w spekulacjach nie dających żadnego skutku [...]⁶⁴.

Na bazie tej dochodzi do sformułowania słynnej zasady: myślę, więc jestem – *cogito ergo sum*. Odrzuciwszy wszystko, co może mnie jako człowieka zwodzić, temu jednemu nie mogę zaprzeczyć: faktowi myślenia. Ów akt prowadzi mnie do wniosków natury ontologicznej. Myślenie potwierdza moje istnienie. Punkt ciężkości nowożytnej filozofii zostaje przeniesiony z *esse* na *esistere*. Z rozważania bytu na rozważanie istnienia, którego swoistym „punktem ciężkości” staje się akt myślenia. Kartezjusz tworzy więc nowe prawa logiki na podstawie własnych doświadczeń i obserwacji. Oto one:

1. Nie przyjmować żadnej rzeczy za prawdziwą, dopóki nie pozna się jej z całą oczywistością jako takiej.
2. Podzielić każde zagadnienie na tyle elementów cząstkowych, ile wymaga tego prawidłowe rozwiązanie problemu.
3. Poznanie zaczynać od elementów najprostszych aż do najbardziej złożonych.
4. Dokonywać dokładnego wyszczególnienia wszystkich elementów, aby niczego nie opuścić⁶⁵.

Aby jednak proces logicznego poszukiwania prawdy mógł być w pełni skuteczny, potrzeba jeszcze pewnej postawy podmiotu poznającego. To postawa, którą później Husserl nazwie *epoché* – postawa zawieszenia sądu o rzeczywistości. Skąd się wziął u Kartezjusza ten pomysł? Otóż dowiodłszy on istnienia Boga, musiał w jakiś sposób wytłumaczyć sytuację człowieka niezdolnego do pełnego poznania prawdy. Wykorzystał więc hipotezę „złego demona”, który używa całej swej siły, aby za pomocą zmysłów wprowadzić człowieka w błąd. Żeby temu zapobiec i nie ulec pokusie, trzeba niejako odizolować treści płynące ze świata doznań empirycznych. Posłuchajmy samego Kartezjusza:

Będę uparcie trwał przy tej myśli i chociaż w ten sposób nie będę w stanie dojść do poznania żadnej prawdy, to przynajmniej będę zdolny zawiesić swój sąd. Dlatego też z największą troską zadbam o to, aby nie przyjąć żadnego fałszywego przekonania, i przygotuję swą duszę na wszystkie podstępny tego wielkiego zwodziciela, tak aby, jakkolwiek byłby on potężny i przebiegły, i tak nie mógł mi nigdy nic narzucić⁶⁶.

⁶⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, T. Boy-Żeleński (tłum.), Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 11.

⁶⁵ Tamże, s. 17.

⁶⁶ R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, J. Hartman (tłum.), Aureus, Kraków 2002, s. 38.

Gdzie indziej zaś Kartezjusz konkluduje:

Wprawdzie pożytku nie widać z początku tak powszechnego wątpienia, jednakże jest on bardzo duży, ponieważ wątpienie to uwalnia nas od wszelkiego rodzaju z góry powziętych przesądzeń, oraz przygotowuje nam dobrą drogę do uniezależnienia naszego ducha od zmysłów⁶⁷.

Słychać wyraźnie w powyższych fragmentach echa platońskiego *katharsis* – oczyszczenia z tego, co zmysłowe, aby móc współuczestniczyć (*metheksis*) w tym, co duchowe. Rysuje się więc zasadniczy zrąb myśli kartezjańskiej. Najpierw odsłaniają się elementy idealizmu kartezjańskiego z podkreślonymi wyraźnie dwoma momentami: zawieszenie narzucających się podmiotowi danych zmysłowych oraz poszukiwanie oczywistości, tzn. prawdy, której nie da się podważyć, która nie budzi wątpliwości co do bycia tym, czym jest w swej istocie. Te dwa wątki myśli Kartezjusza wpisane są bardzo mocno w filozofię Husserla⁶⁸.

Konstrukcja Husserlowskich *Medytacji kartezjańskich* jest wzorowana na *Medytacjach o filozofii pierwszej* Kartezjusza. Husserl rozpoczyna bowiem swe rozważania na temat filozofii od punktów jakże istotnych dla swego poprzednika. Twórca fenomenologii od samego początku poszukuje odpowiedzi na pytanie o oczywistość i apodyktyczność prawdy i o drogi jej poznania⁶⁹. Wprowadza więc – podobnie jak Kartezjusz – greckie pojęcie *epoché* na oznaczenie zawieszenia sądu o rzeczywistości. Inspirując się Kartezjuszem, dochodzi jednak do odmiennych konkluzji. Cennym dokumentem jest tekst Husserla zatytułowany *Medytacje Kartezjusza*⁷⁰, w którym Husserl komentuje najważniejsze wątki *Medytacji o filozofii pierwszej* Kartezjusza⁷¹. Zauważa, iż taki właśnie sposób po-

⁶⁷ R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁸ Por. w tym miejscu uwagę A. Półtawskiego (*Teoria poznania „Badań logicznych” Husserla a zagadnienie intencjonalności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. XXXI, z. 1, W. Stróżewski (red.), Wyd. PAU UJ, Warszawa, s. 12): „Husserl kładzie nacisk na absolutność prawdy. Ale prawda świata powinna obejmować także obcowanie ze światem, rozumianym zarówno jako *physis*, jak i jako *polis*. Należy zatem od początku brać także pod uwagę punkt widzenia praktyki i etyki. Błędem oficjalnej doktryny Husserla jest to, że nie rozpoczyna on jej konstrukcji od początku – od pewnego doświadczenia. Emmanuel Lévinas pokazał, że ontologia, uprawiana w postawie niezaangażowanego obserwatora jako poznanie systematyczne, nie może stanowić podstawy filozofii. Ilustracją tego twierdzenia mogą być np. trudności, jakie napotyka Ingarden, starając się znaleźć w swej ontologii miejsce dla wartości”.

⁶⁹ Według L. Kołakowskiego (*Husserl i poszukiwanie pewności...*, dz. cyt., 21–22): „Husserl przejął kartezjańskie odróżnienie pomiędzy apodyktyczną »oczywistością« a psychologicznym poczuciem oczywistości. Jego celem było zwalczanie zasady Protagorasa, która powiada, że człowiek jest miarą wszechrzeczy; chciał także odbudować nierelatywną prawomocność prawdy oraz znieść przypadkowość wiedzy i jej zależność od gatunku ludzkiego”.

⁷⁰ Przekład wykładu E. Husserla ze zbioru *Erste Philosophie (Husserliana VII, s. 63–70), 10. Vorlesung: „Die Cartesianischen Meditationen”*.

⁷¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 98–105.

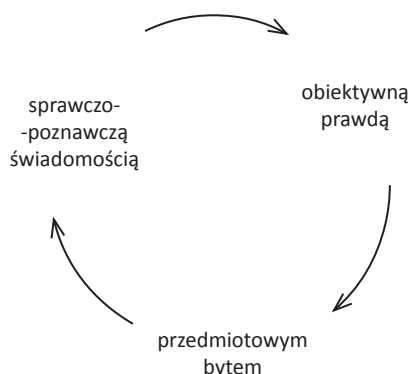
dejsćia do poznania odsłania nie tylko jakąś metodę dochodzenia do prawdy, ale przede wszystkim jakąś prawdę o człowieku i potwierdza zarazem jego byt, który przybiera wymiar absolutny.

Człowiek jest więc pokazany w filozofii Kartezjusza jako byt dla siebie. Pisze Husserl:

Ujawnia się w ten sposób mój absolutny byt, mój byt dla siebie, wraz z mym absolutnym życiem, jako w sobie absolutnie domknięty byt, i to właśnie, ze swej strony, określiliśmy mianem transcendentálnej podmiotowości⁷².

Ów transcendentálny podmiot jawi się jako nowa zasada, nowe *arché* filozofii i w myśleniu o człowieku, i w jego możliwościach poznawczych. Rodzi się czyste Ja, podmiot czysto duchowy. Pojawia się właściwa podmiotowość – żyjąca własnym życiem. Tym zaś, co poznaje podmiot, nie są byty same w sobie, a jedynie dane podmiotowe, zwane zjawiskami – fenomeny. Powstaje więc, według Husserla, potrzeba zbudowania nowej nauki, różnej od nauki przedmiotowo i empirycznie ujmującej rzeczywistość – nauki transcendentálnej. Jej głównym zadaniem jest wyjaśnianie stosunków zachodzących pomiędzy: przedmiotowym bytem, obiektywną prawdą i sprawczą poznawczą świadomością⁷³.

Schemat. 1. Podstawowe zadanie fenomenologii transcendentálnej – wyjaśnienie związków pomiędzy:



Spróbujmy zatem odsłonić podstawowe ramy i założenia fenomenologii transcendentálnej Husserla.

⁷² Tamże, s. 99.

⁷³ Por. tamże, s. 104.