

Henryk OGRYZKO - WIEWIÓROWSKI

Rozumienie w koncepcji filozoficznej Edmunda Husserla

Understanding in the Philosophical Conception of Edmund Husserl

Fenomenologia E. Husserla stanowiła reakcję na pozytywistyczne nurty nauki europejskiej, a zwłaszcza na dominujące w niej od II połowy XIX w. scjentyzm, naturalizm i psychologizm. Począwszy od Galileusza świat badany przez naukę był *de facto* światem wielkości mierzalnych, konstruktorów matematycznych i związków przyczynowych. Poza obszarem zainteresowań naukowych znalazło się wszystko, co nie dawało się mierzyć, ważyć, kwantyfikować — a dla przeciętnego człowieka stanowiło rzeczywistość codziennych doświadczeń, przeżyć, doznań i emocji. Tworzyło to narastający rozdział pomiędzy zreifikowanym światem nauki a wewnętrznym światem ludzkiego życia. Tendencjom takim Husserl przeciwstawił hasło powrotu do człowieka i ludzkiej podmiotowości. Jego celem stało się zakorzenienie nauki w sferze ludzkiego doświadczenia. „Moje *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...* — pisał Husserl — próbują pod nazwą czystej czy też transcendentalnej fenomenologii uzasadnić nową, aczkolwiek przez całą drogę filozoficznego rozwoju od Kartezjusza począwszy przygotowaną naukę, dotyczącą pewnej nowej, swoistej dziedziny doświadczenia — transcendentalnej podmiotowości [...] będącej pierwotnym siedliskiem wszelkiego nadawania znaczeń i sprawdzania wszelkiego istnienia”.¹

Ambicją Husserla było stworzenie filozofii, która mogłaby stanowić podstawę wszelkich nauk — szczegółowych również. Jej zadaniem miało być badanie treści bezwarunkowo oczywistych i pewnych. Miałyby więc penetrować to, „co ukazuje się intelektowi jako dane w obrębie czystej

¹ E. Husserl: *Postówie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, [w:] J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 51, 53.

świadomości i [jest] możliwe do uchwycenia w prostym akcie naoczności”.² Fenomenologia miała być nauką o generalnych podstawach otaczającej rzeczywistości. Prawdy o świecie poszukiwał Husserl nie tyle w obserwacji własności zmysłowych, co raczej w rozwikłaniu tajemnicy świadomości transcendentalnej. Miała to być koncepcja poznania bezpośredniego i pewnego w przeciwieństwie do pośredniego i relatywnego — z jakim mamy do czynienia na gruncie metodologii scjentyistycznej.

Interesujące nas w tym tekście rozumienie jest swoistym ukoronowaniem fenomenologicznej strategii badawczej. W zasadzie cała wiedza, według Husserla, składa się z rozumienia, a rozumienie w świecie społecznym jest tylko pewną formą świadomości intencjonalnej. Dlatego chcąc poznać, czym jest zdaniem tego uczonego rozumienie w relacjach interpersonalnych należy zapoznać się — choćby w zarysie — z podstawowymi założeniami rozwijanej przez niego koncepcji filozoficznej.

ŚWIAT ŻYCIA

Nauki europejskie — pisze twórca fenomenologii — „utraciły swą wielką wiarę w siebie, w swe absolutne znaczenie. W przeciwieństwie do «nowoczesnego» człowieka Oświecenia, dzisiejszy człowiek nowoczesny już nie upatruje w nauce i ukształtowanej przez nią nowej kulturze — samoobiektywizacji ludzkiego rozumu czy też powszechnej funkcji, wytworzonej przez ludzkość w celu umożliwienia sobie życia prawdziwie zadowolającego, życia, które by zarówno w płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej było oparte na racjonalnej praktyce. Wielka wiara, która kiedyś zajęła miejsce wiary religijnej, wiara w naukę jako wiodącą do mądrości [...] utraciła niewątpliwie w szerokich kręgach swą siłę. W konsekwencji ludzie żyją (*man lebt*) w świecie, który stał się niezrozumiały, w świecie, w którym na próżno stawiają pytanie «po co» i którego sensu próżno dociekają, choć był on niegdyś tak niewątpliwy, albowiem był poznany zarówno przez rozum, jak i przez wolę”.³ Idee świata życia odnalazł Husserl w pracach francuskiego antropologa L. Levi-Brüla, a zwłaszcza w jego opisach magicznego i mitycznego świata pierwotnej świadomości. W liście do Levi-Brüla (z marca 1935 r.) pisał, że badania te antycypują koncepcje, nad którymi sam obecnie pracuje.⁴

Świat życia, to — jak mówił autor *Idei* — świat naturalnego nastawienia. Otaczająca rzeczywistość postrzegana jest w nim poprzez pryzmat

² W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1990, s. 206.

³ E. Husserl: *Formale und transendentale Logik*, Halle 1929, s. 3, 4, cyt. za: K. Martel: *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 158—159.

⁴ B. Markiewicz: *Filozofia i świat życia codziennego*, Wrocław 1981, s. 32.

racjonalności praktycznej. „W naturalnym nastawieniu, a tym samym jako człon naturalnego świata, stają przed nami nie nagie twory przyrody (*Natursachen*), lecz wartości i wszelkiego rodzaju przedmioty praktycznego życia: miasta, ulice z urządzeniami oświetleniowymi, mieszkania, meble, dzieła sztuki, książki, narzędzia itd.”⁵ Świat życia wypełniają obiekty dane nam w bezpośredniej, źródłowej naoczności, na które kieruje się nasza świadomość. Rozumiemy ich charakter, własności, zastosowanie. Stanowią one dla nas wiązki cech jakościowych, a kategorie tych własności narzuca nam praktyka życia codziennego. Bez większego zastanowienia obdarzamy je arbitralnymi ocenami jako dobre albo złe, piękne albo brzydkie, atrakcyjne lub odrażające, przyjemne albo nieprzyjemne itd.⁶ Do istotnych cech świata życia należy myślenie zdroworozsądkowe, potoczne — a percepcja poprzedza refleksję. Otaczająca rzeczywistość ma charakter uporządkowany i jest zorganizowana wokół naszego „tu i teraz”. Czujemy się jakbyśmy byli jej ośrodkiem czy punktem centralnym. Doświadczamy znajdujących się wokół nas obiektów w różnym stopniu bliskości. Zdajemy sobie jednakowoż sprawę z tego, że w tym „co stanowi stały pierścień otaczający aktualne pole spostrzeżeniowe — pisze Husserl — nie wyczerpuje się świat, który dla mnie świadomościowo «istnieje» (*«vorhanden ist»*) w każdym momencie przytomności. Sięga on raczej w nieskończoność w pewnym stałym porządku bytowym. To co aktualnie spostrzeżone, to, co mniej lub bardziej jasno współobecne i określone (albo co najmniej do pewnego stopnia określone), częściowo jest przeniknięte, częściowo otoczone pewnym niejasno uświadamianym horyzontem nieokreślonej rzeczywistości”.⁷ Otaczający nas świat obejmuje nie tylko rzeczy, zwierzęta, ale też ludzi. Doświadczamy na codzień ich reakcji, zachowań, gestów, słów. „Także oni — stwierdza autor *Idei* — istnieją w mym polu naoczności jako coś rzeczywistego nawet wtedy, gdy nie zwracam na nich uwagi. Nie jest jednak konieczne, by się oni właśnie znajdowali w mym polu spostrzeżeniowym — tak samo jak i pozostałe przedmioty”.⁸ Nasze działania w świecie życia mają zwykle charakter bezrefleksyjny i zautomatyzowany. Wspomagająca je wiedza potoczna pozbawiona jest abstrakcyjnego myślenia i dotyczy bardziej *know-how* aniżeli *know-what*. Świat życia ma charakter intersubiektywny. „Porozumiewamy się z innymi ludźmi i wspólnie uznajemy w bycie obiektywną, przestrzenno-czasową rzeczywistość jako istniejący dla nas wszystkich świat

⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza* (dalej cyt. jako *Idee I*), Warszawa 1975, s. 109.

⁶ *Ibid.*, s. 83.

⁷ *Ibid.*, s. 81—83.

⁸ *Ibid.*, s. 81.

otaczający, do którego przecież sami należymy”.⁹ Mówimy podobnym językiem, używamy podobnego słownictwa, wyrażamy podobne reakcje, gesty, zachowania. Zauważamy podobieństwo naszych ocen, wartościowań. Dzięki intencjonalnemu charakterowi naszej świadomości otaczające nas obiekty ujmujemy w podobne struktury znaczeniowe. Myślenie potoczne nie może jednak wyjść poza bierne doświadczenie świadomości intencjonalnej. Nie może uczynić przedmiotem refleksji samej a co najwyżej elementy obiektywnej lub subiektywnej rzeczywistości (np. stół, krzesło albo subiektywne uczucie lęku, radości). Świat życia poprzedza świat nauki i ten ostatni powinien być — zdaniem Husserla — konstruowany na bazie *Lebenswelt*. Współczesna nauka europejska sprzeniewierzyła się jednak tej zasadzie, przez co utraciła swą doniosłość życiową dla człowieka. Już od Galileusza nauka zaczęła stopniowo odchodzić od tego, co ludzkie a uczeni skupili się na tym, co mierzalne i poddające się matematycznym formułom. Miejsce dotychczasowej rzeczywistości zmysłowej zajęło coś w rodzaju rzeczywistości zidealizowanej. Na gruncie takiego podejścia intelektualnego wyrosły później kierunki pozytywistyczne i scjentyistyczne. W ten sposób rozeszły się drogi świata nauki i świata (przez człowieka) przeżywanego. Nauka, jak pisał Husserl w r. 1936, „wyklucza zasadniczo właśnie te problemy, które są najbardziej palące dla naszej nieszczęsnej epoki: problemy sensu czy też bezsensu całej ludzkiej egzystencji”.¹⁰ Nadzieje na humanizację nauki wiąże Husserl z fenomenologią. Ta właśnie nauka, ugruntowana na podstawach świata przeżywanego (*Lebenswelt*) ma szansę, by dotrzeć do najbardziej fundamentalnych pokładów ludzkiej świadomości i przywrócić człowiekowi utracone poczucie podmiotowości.

PODSTAWY ANALIZY FENOMENOLOGICZNEJ

Podstawową cechą analizy fenomenologicznej jest koncentrowanie się nie na rzeczach świata fizycznego, ale na sensach rzeczy danych nam w świadomości transcendentальной. Dzieje się tak w wyniku przeprowadzanej redukcji fenomenologicznej.

W nastawieniu naturalnym — jak wyżej powiedziano — postrzegamy świat jako coś, co warunkuje i określa nasze życie codzienne. Mogą to być zarówno inni ludzie, jak i przedmioty materialne, rośliny, zwierzęta a także nasze wyobrażenia, pragnienia, odczucia itp. „Ten świat jako rzeczywistość

⁹ *Ibid.*, s. 86.

¹⁰ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, „Philosophia”, t. 1, Beograd 1936, cyt. za: K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 178.

stale istnieje — pisze autor *Idei* — najwyżej tu czy tam jest «inny», niż mniemałem, to lub owo należy — by się tak wyrazić — skreślić z niego pod nazwą «pozór», «halucynacja» itp., z niego, który — w sensie generalnej tezy — zawsze jest istniejącym światem. Poznać go w szerszym zakresie, w sposób bardziej godny zaufania, pod każdym względem doskonalszy, niż to może osiągnąć naiwna wiedza z doświadczenia płynąca, rozwiązać wszelkie zadania naukowego poznania nasuwające się na jego terenie — to jest cel nauk uprawianych w nastawieniu naturalnym”.¹¹

Poza światem „nastawienia naturalnego” jest jednak inna rzeczywistość — jest świat czystej świadomości. Aby jednak do niego dotrzeć należy kolejno uwalniać się od tego, co może nam obraz czystej świadomości zakłócać albo zniekształcać. Celowi temu służy kilka operacji myślowych. Pierwszą z nich stanowi tzw. fenomenologiczna *epoché*. Oznacza ona „zawieszenie”, „wzięcie w nawias” naszego naturalnego nastawienia i wszystkiego, czego ono dotyczy w sensie ontycznym: „a więc — jak pisze Husserl — cały naturalny świat, który stale «jest nam obecny», «istnieje» i nadal pozostanie obecny jako świadomościowa «rzeczywistość», nawet choć nam się spodoba ująć go w nawias. Jeżeli to czynię [...] to wówczas nie neguję tego «świata», jak gdybym był sofistą, nie wątpię o jego istnieniu, jak gdybym był sceptykiem, ale dokonuję «fenomenologicznej» *επιστήμη*, która zabrania mi całkowicie wydania jakiegokolwiek sądu o przestrzenno-czasowym bycie”.¹² Idea operacji *epoché* wywodzi się z kartezjańskiej zasady powszechnego wątpienia, ale w przeciwieństwie do Descartes’a Husserl nie neguje istnienia świata oczywistości zmysłowych, lecz zaleca powstrzymanie się jedynie od zajmowania wobec niego stanowiska czy wygłaszania o nim jakichkolwiek sądów. *Epoché* odnosi się tylko do świata znanego nam z codziennego doświadczenia. „Wraz z wyłączeniem naturalnego świata, fizycznego i psychofizycznego — pisze autor *Idei* — zostają też wyłączone wszystkie przedmioty indywidualne konstytuujące się za pomocą wartościujących i praktycznych funkcji świadomości, wszelkie rodzaje tworów kultury, dzieła techniki i sztuki, dzieła naukowe (w tej mierze, w jakiej wchodzą one w rachubę... jako fakty kulturowe), estetyczne i praktyczne wartości wszelkiej postaci i naturalnie tak samo rzeczywiste twory takiego rodzaju, jak państwo, obyczaj, prawo, religia. W ten sposób podlegają wyłączeniu wszystkie nauki przyrodnicze i humanistyczne wraz z całym zasobem poznań — właśnie jako nauki, które wymagają nastawienia naturalnego”.¹³

Fenomenologiczna *epoché* obejmuje nie tylko przedmioty świata ze-

¹¹ *Idee I*, s. 87.

¹² *Ibid.*, s. 93.

¹³ *Ibid.*, s. 173—174.

wnętrznego, ale też fakty psychiczne. Ma się ostać jedynie dziedzina czystej immanencji. „W tym badaniu — stwierdza Husserl — idziemy tak daleko, jak to jest niezbędne, aby uzyskać zamierzone naoczne zrozumienie, mianowicie zrozumienie, że świadomość w sobie samej posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie [*epoché* — dop. H. O.-W.]. W ten sposób pozostaje ona jako «fenomenologiczne *residuum*», jako pewna zasadniczo swoista dziedzina bytowa, która rzeczywiście może się stać polem badań nowego rodzaju nauki — fenomenologii”.¹⁴ Powstaje wobec tego pytanie, na czym polega swoistość czystej świadomości w porównaniu z rzeczywistością świata doświadczanego w życiu codziennym. Swoistość ta ukazuje się wyraźniej na gruncie analizy przeżyć. Pomoc w zrozumieniu tej kwestii może stanowić przytaczany przez Husserla przykład: „Przedemną leży w półmroku ten biały papier. Widzę go, dotykam go z różnych stron. To spostrzegające widzenie i dotykanie papieru, jako pełne konkretne przeżycie tego leżącego tu papieru, a mianowicie danego w tych dokładnie jakościach, dokładnie w tej względnej niejasności, w tej niezupełnej określoności, ukazującego się w tym ustawieniu względem mnie — stanowi *cogitatio*, przeżycie świadome. Sam papier, ze swymi przedmiotowymi własnościami, swą rozciągłością w przestrzeni, ze swym obiektywnym położeniem względem tej przestrzennej rzeczy, która się nazywa moim ciałem, jest nie *cogitatio*, lecz *cogitatum*, nie przeżyciem spostrzeżeniowym, lecz tym, co spostrzeżone. Otóż, samo to co spostrzeżone, może całkiem dobrze być przeżyciem świadomym; ale jest oczywiste, że coś takiego jak rzecz materialna, np. ten papier dany w przeżyciu spostrzeżeniowym, zasadniczo nie jest żadnym przeżyciem, lecz bytem o całkiem odmiennym sposobie istnienia”.¹⁵ Husserl odwołuje się w tym przykładzie do kartezjańskiego *cogito* (ja myślę), które było przez francuskiego filozofa rozumiane bardzo szeroko i obejmowało również: „spostrzegam”, „przypominam sobie”, „wyobrażam sobie”, „sądzę”, „czuję”, „pożadam”, „chcę”, „pragnę” itp.¹⁶ Generalnie jednak, przeżycia typu *cogito* wiążą się zawsze z przeżywaniem czegoś, z uświadamianiem sobie jakiejś treści. Husserl nazywa to intencjonalnością przeżyć albo intencjonalnością świadomości. Do istoty przeżyć typu *cogito* należy bowiem intencjonalność, odnoszenie się zawsze do czegoś. Odnosząc się do czegoś, świadomość może także odnosić się do samej siebie. Przeżycia typu *cogito*, których przedmiotem jest coś wobec niej zewnętrzne, nazywane są przez Husserla przeżyciami transcendentnymi. Natomiast te drugie — odnoszące się do samych siebie czy

¹⁴ *Ibid.*, s. 96—97.

¹⁵ *Ibid.*, s. 100.

¹⁶ *Ibid.*, s. 99.

też do innych przeżyć tego samego podmiotu — określane są mianem przeżyć immanentnych.¹⁷ Przykładem przeżyć transcendentnych może być spostrzeganie przedmiotów materialnych. Można na nie patrzeć z różnych stron, przy różnym oświetleniu, przy różnym ich ustawieniu — także po raz wtóry i w różnym czasie. Wrażenia, których będziemy wówczas doznawać, zawsze będą inne, choć przedmiot będzie ten sam. Wrażeń takich może być nieskończenie wiele. „Postrzeżenie rzeczy — jak pisze K. Michalski — jest zawsze [...] niepełne; jej «obraz» w naszej świadomości (jej sens) zawsze może być uzupełniony (a więc to, co już o niej wiemy, zawsze jeszcze może ulec modyfikacji) — ba, może okazać się fatamorganą. Nieadekwatność spostrzeżenia rzeczy nie jest więc rezultatem niedoskonałości naszych władz poznawczych i nie może być usunięta [...] — nieadekwatność ta związana jest z istotą rzeczy jako takiej (ze sposobem, w jaki rzecz z istoty się pojawia), współtworzy jej sens”.¹⁸ Inaczej jest natomiast ze spostrzeganiem przeżyć. W przeciwieństwie do rzeczy, które mogą być spostrzegane tylko pośrednio (za pośrednictwem takich czy innych wyglądów, perspektyw, instrumentów badawczych), przeżycia dane są naszej świadomości bezpośrednio. „Nie spostrzegam przeżycia tylko w jakimś aspekcie: z jednej strony, z jakiejś perspektywy, z tej, a nie innej odległości etc. — wręcz przeciwnie [...] przeżycie pojawia się w spostrzeżeniu w pełni, ze wszystkimi swoimi jakościami”.¹⁹ Spostrzeganie rzeczy jest zatem zawsze nieadekwatne, niepełne i zawodne, natomiast spostrzeganie przeżyć (danych świadomości) jest adekwatne, pełne i niezawodne. Nie można jednak z tego wyprowadzać żadnego wniosku agnostycznego. W fenomenologii bowiem mówi się o istnieniu korelacji pomiędzy rzeczami i świadomością. Rzeczy ze swej istoty zakładają istnienie świadomości, której prezentują się w nieskończonej liczbie wyglądów. Rzeczy stanowią odpowiedniki doświadczeniowej świadomości.²⁰ Świadomość warunkuje określoność świata, sens znajdujących się w nim obiektów. „Cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako podporządkowane mu poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest — pisze Husserl — wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, a więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest byteni, który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów — poza tym zaś jest niczym”.²¹ Nasze poznanie otaczającej rzeczywistości nakierowane jest, według Husserla, bezpośrednio nie na przestrzenno-czasowe

¹⁷ Zob. K. Michalski: *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 84.

¹⁸ *Ibid.*, s. 87–88.

¹⁹ *Ibid.*, s. 88.

²⁰ *Ibid.*, s. 141

²¹ *Ibid.*, s. 150–151.

obiekty — dane nam w doświadczeniu potocznym (zmysły mogą nas mylić), ale na generowane przez naszą świadomość sensory tych przedmiotów.

Przeprowadzenie redukcji eidetycznej (polegające na odwróceniu uwagi od tego, co indywidualne, przypadkowe i skoncentrowanie się na tym co istotne, ogólne) a następnie redukcji fenomenologicznej (fenomenologicznej *epoché* — polegającej na odwróceniu uwagi od świata zmysłowego czy „wrażeniowego”) otwiera przed nami nową rzeczywistość, nową perspektywę poznawczą — świat sensów, znaczeń. „W nowej perspektywie — pisze K. Michalski — spostrzegane drzewo nie jest niczym więcej niż tylko pewnym sensem: «sposzrzegany w ogrodzie drzewem». W wyniku zmiany punktu widzenia żadna spostrzegana własność drzewa — że kwitnie, że istnieje, że jest tej, a nie innej wielkości — nie przestaje być widoczna; tyle tylko, że przestają one być interpretowane jako własności rzeczywistego przedmiotu, a stają się składnikami pojawiającego się w świadomości sensu”.²² Świadomość ma strukturę korelacyjną. W każdym akcie świadomości można wyróżnić przeżycie (noezy) i przedmiot przeżycia (noemat). Każde przeżycie (noezy) ma zawsze swój intencjonalny odpowiednik, jest więc zawsze przeżywaniem czegoś (noemat). W skład przeżyć wchodzi takie elementy, jak „daty hyletyczne” (materiał wrażeniowy uzyskiwany za pomocą zmysłów), wyglądy (różne ujęcia tego samego przedmiotu), intencjonalność (skierowanie świadomości ku czemuś). Noemat jest transcendentny wobec noezy i obejmuje własności czasoprzestrzenne przedmiotu. Świat własności czasoprzestrzennych (noematów) jest korelatem czystej świadomości. To, co świadomość odbiera ze świata transcendencji (wrażenia, wyglądy itp.) jest przez nią uzupełniane przez spostrzeżenia potencjalne, które byłyby w stanie uwidocznic to, co aktualnie niewidoczne” (np. tylna strona sześcianu). Świadomość intencjonalna, czytamy w *Medytacjach kartezjańskich*, „sięga [...] poza odosobnione i stanowiące temat wyjściowy analizy przeżycia: rozwijając skorelowane z nimi horyzonty, umieszcza niezwykle różnorodne anonimowe przeżycia w polu tematycznym, zawierającym te, które funkcjonują jako konstytutywne dla przedmiotowego sensu odpowiedniego *cogitatum* — chodzi jej więc nie tylko o aktualne, lecz również o potencjalne przeżycia, które są implikowane, antycypująco zarysowane w sens tworzącej intencjonalności przeżyć aktualnych i które, ujawnione, posiadają oczywisty charakter przeżyć *explicite* wydobywających nieuwyraźniony jeszcze sens”.²³ Wydobywany przez świadomość sens noematów pełni rolę nici przewodniej, dzięki której możliwe staje się odkrywanie typowości przedmiotów intencjonalnych. Szerzej mówi o tym Husserl analizując świat społeczny.

²² *Ibid.*, s. 107—108.

²³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 70.

ANALIZA ŚWIATA SPOŁECZNEGO

Człowiek żyje nie tylko wśród rzeczy, ale także wśród istot żywych ludzi. Stąd w II tomie *Ideii czystej fenomenologii...* Husserl zajmuje się specyfiką badań fenomenologicznych w ramach poszczególnych obszarów otaczającej rzeczywistości: przyroda nieożywiona, przyroda ożywiona i rzeczywistość duchowa. Stanowią one trzy regiony rzeczywistości, w której żyjemy. Dla każdego z tych regionów można wskazać pojęcia wiodące. W odniesieniu do świata przyrody nieożywionej będzie to pojęcie rzeczy; w przypadku przyrody ożywionej — pojęcie istoty żywej, a dla rzeczywistości duchowej „nić przewodnią” stanowi ja osobowe wraz z otaczającym go światem wartości kulturowych sensów.²⁴ Jednak z epistemologicznego punktu widzenia dwa pierwsze regiony wykazują znaczne podobieństwa, dlatego główna linia podziału przebiega pomiędzy rzeczywistością przyrodniczą (ujmowaną łącznie) a rzeczywistością duchową.²⁵ Pierwszy rodzaj rzeczywistości stanowi przedmiot nauk przyrodniczych a drugi jest domeną nauk humanistycznych.

Nasze podejście do badania otaczającej rzeczywistości może opierać się na nastawieniu przyrodniczym albo na nastawieniu personalistycznym. W nastawieniu przyrodniczym ujmujemy interesujące nas przedmioty w kategoriach własności fizycznych, procesów metabolicznych, związków przyczynowych. Natomiast nastawienie personalistyczne polega na ujmowaniu świata takiego, jakim jawi się w ludzkim doświadczeniu. W doświadczeniu mojego życia „świat otaczający — pisze niemiecki filozof — nie jest światem «w sobie», lecz światem «dla mnie», właśnie otaczającym światem jego: podmiotu — Ja, przez nie doświadczanym albo w jakikolwiek inny sposób uświadamianym, w jego intencjonalnych przeżyciach z każdorazową zawartością sensu uznawanym w bycie światem”.²⁶

Nastawienie personalistyczne jest nie tylko nastawieniem nauk humanistycznych, ale i nastawieniem naszego życia codziennego. Świat otaczający, to świat przez nas postrzegany. I odwrotnie, to co nie jest przez nas postrzegane, nie należy do naszego świata życia. „Jeżeli dana osoba nie wie nic o odkryciach fizyki, to świat z zawartością sensu [przypisywaną mu] przez fizykę nie należy do jej aktualnego świata otaczającego”.²⁷ Świat otaczający, to — wg Husserla — świat przeżywany, świat dany nam

²⁴ Z. Krasnodębski: *Regionalne ontologie i świat przeżywany. Interpretacja nauk humanistycznych w fenomenologii E. Husserla*, [w:] Z. Krasnodębski (red.): *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, Warszawa 1987, s. 81.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga* (dalej cyt. jako *Idee II*), Warszawa 1974, s. 263—264.

²⁷ *Ibid.*, s. 263.

w przeżyciach intencjonalnych. Podobnie jak w przypadku noematów, związek „ja podmiotowego” z rzeczami ma charakter motywacyjny. „Zamiast stosunku przyczynowego — czytamy w *Ideach II* — pomiędzy rzeczami i ludźmi jako realnymi [elementami] przyrody występuje związek motywacyjny pomiędzy osobami i rzeczami, a rzeczy te nie są istniejącymi w sobie rzeczami przyrody [...], lecz rzeczami doświadczanymi, [rzedzami] o których się myśli, albo w jakikolwiek inny sposób tetycznie domniemanymi jako takimi, [są] intencjonalnymi przedmiotami osobowej świadomości”.²⁸ Motywacja jest tu bardziej relacją sensu aniżeli relacją sprawstwa. Związek przyczynowy zachodzi w sferze procesów fizycznych, natomiast oddziaływanie motywacyjne stanowi podstawowe prawo świata duchowego.

Motywacja jest zjawiskiem powszechnym zarówno w życiu indywidualnym, jak i międzyludzkim. Spostrzeżenia motywują sądy, te zaś motywują afekty (i odwrotnie), opinie, postawy. Postawy motywują inne postawy a także oddziałują motywacyjnie na zachowania, działania, na akty poznawcze, na sposoby myślenia itp. Do mechanizmów oddziaływań motywacyjnych należą: asocjacje, podobieństwa, analogie, przyzwyczajenia, refleksje itp. W każdym z przypadków oddziaływań motywacyjnych daje się zauważyć związek „ponieważ — to”, „ponieważ więc”. „Wszystkie duchowe sposoby zachowania się — stwierdza Husserl — są powiązane «przyczynowo» związkami motywacji, np. przypuszczam, jakoby było A, ponieważ wiem, jest B, C, ... Słyszę jakoby uciekł z cyrku lew, i wiem, że lew jest krwiożerczym zwierzęciem, dlatego boję się wyjść na ulicę. Służący spotyka pana, a ponieważ rozpoznaje go jako swojego pana, pozdrawia go z uszanowaniem. Notujemy sobie w kalendarzu coś, co planujemy na jutro: świadomość tego planu wraz z wiedzą o naszym zapominalstwie motywuje to notowanie”.²⁹ W nastawieniu personalistycznym wszelkie oddziaływania, jakim podlega nasza świadomość, nasze życie — nabierają charakteru motywacyjnego. Podobnie dzieje się z badaniami świata społecznego. „Jeżeli [...] w sferze nauk humanistycznych — pisze autor *Idei II* — mówi się, że historyk, socjolog, badacz kultury chce «wyjaśnić» fakty humanistyczne, to znaczy, że chce odsłonić motywacje, że chce uczynić zrozumiałym, jak dani ludzie doszli «do tego», by się tak a tak zachowywać, jakich wpływów doznali i jakie wywarli, co wyznaczyło ich rolę we wspólnym działaniu i co ich do niego skłoniło itd. [...]. Zagadnieniem historyka jest: co sobie członkowie społeczności w swym życiu społecznym wyobrażali, myśleli, cenili, czego chcieli itd. Jak ci ludzie się wzajemnie «determinowali» i pozwolili się determinować otaczającemu

²⁸ *Ibid.*, s. 268.

²⁹ *Ibid.*, s. 324.

ich świata rzeczy, jak go, ze swej strony nań oddziałując, kształtowali *etc.*”³⁰

Doświadczenie drugiego człowieka odbywa się na drodze wczucia. Jest to ten rodzaj poznania, który — jak już była mowa w przypadku redukcji fenomenologicznej — pozwala nam dotrzeć do istoty, tj. do sensu ludzkiego ducha. „Wczucie w osoby nie jest niczym innym — pisze Husserl — jak tym ujęciem, które właśnie rozumie sens, tj. uchwytyje ciało w jego sensie i w jedności tego sensu, które ono ma nosić. Dokonać wczucia, to znaczy uchwycić obiektywnego ducha, widzieć człowieka, widzieć wielość ludzi itd.”³¹ Akt wczucia prowadzi nas do tego co duchowe. Obie te warstwy zjawisk humanistycznych mogą być odróżniane jedynie w płaszczyźnie logicznej. Realnie jednak stanowią one nierozzerwalną całość, „na wskroś stopioną jedność”. To, co fizyczne, jest ożywione przez to, co duchowe. Husserl posługuje się w tym przypadku analogią książki: „Książka ze swymi kartkami z papieru, z okładką *etc.* jest rzeczą. Do tej rzeczy nie jest przywiązana druga, sens, lecz przenika on fizyczną całość «ożywiająca» ją w pewien sposób; mianowicie o tyle, że ożywia każde słowo, ale znów nie każde słowo dla siebie, lecz związki słów, które się dzięki sensowi wiążą w obdarzone sensem postaci, te znów w wyższe postaci itd. Duchowy sens, ożywiająca zjawiska zmysłowe, jest z nimi w pewien sposób stopiony zamiast być tylko związanym z nimi w jakimś powiązanym zestawieniu obok siebie”³²

Nastawienie personalistyczne implikuje pewne uwrażliwienie na symbolikę właściwości zmysłowych rzeczy i ludzi. Podmiot poznający skupia uwagę nie tyle na warstwie materialnej rzeczy, co na jej „wymowie” znaczeniowej. Fakt jednak, że raz pojmujemy przedmiot w jednej sferze znaczeniowej a innym razem w innej, zależy od naszego nastawienia. „Szkłanka, dom, łyżka, teatr, świątynia *etc.* coś znaczą. I zawsze — stwierdza Husserl — czym innym jest widzieć przedmiot jako rzecz, a czym innym widzieć go jako przedmiot użytkowy, jako teatr, jako świątynię *etc.* [...] Wszędzie pozostaje w mocy, że jest to pewien podstawowy sposób apercepcji, pewne szczególne doświadczające nastawienie, w którym coś pojawiającego się zmysłowo (wstępnie danego) nie staje się czym danym zmysłowo, spostrzeżonym, doświadczanym, lecz w swym «duchowym fluidzie», w jedności właśnie innego rodzaju ujęcia pomaga ukonstytuować pewien obiekt swoistego rodzaju”³³

Rozumienie ludzi dokonuje się zawsze w perspektywie tego, co typowe. Ludzka aktywność odbywa się zasadniczo w warunkach ustalonych

³⁰ *Ibid.*, s. 323.

³¹ *Ibid.*, s. 342.

³² *Ibid.*, s. 334—335.

³³ *Ibid.*, s. 335.

form kulturowych, społecznych i nawyków zindywidualizowanych. Z jednej strony mamy pewne „typowe” (społecznie określone) wzorce wyrażania stanów wewnętrznych np. radości, smutku, żalu; realizacji pewnych celów np. zaspokajanie głodu, wypoczywanie; wykonywania określonych czynności np. leczenie, uczenie, przygotowywanie posiłków itp. Z drugiej strony każdy człowiek ma swoje indywidualne właściwości psychiczne, osobowościowe, jak preferencje, ambicje, sposoby działania, postępowania w konkretnych sytuacjach itp. W analizie świata społecznego jest zatem uprawnione posługiwanie się pewnego rodzaju typyfikacjami. Rejestrując takie czy inne fragmenty ludzkich zachowań konstruujemy ich całość, ich globalny sens. Widząc, na przykład, że ktoś mijając pewne osoby zdejmuje przed nimi kapelusz — wnosimy, że czyni to w geście powitania czy pozdrowienia; jeśli ktoś wlewa zupę do talerza — to zapewne przygotowuje sobie (lub komuś innemu) posiłek. Podobnie dzieje się z typyfikacją właściwości indywidualnych. Znając (względnie dobrze) danego człowieka — osobiście lub „społecznie” — możemy, przynajmniej do pewnego stopnia, przewidzieć jego reakcje czy zachowania w określonych sytuacjach życiowych. Możemy np. spodziewać się, że dane dziecko, w przypadku konfliktu z rówieśnikami, najprawdopodobniej zareaguje płaczem, od innego możemy raczej spodziewać się biernego podporządkowania, inne z kolei nie zaskoczy nas, jeśli zachowa się agresywnie.

Kształt „typowości” danej osoby zależy od pewnych właściwości społecznych, np.: wiek, płeć, pozycja społeczna, wykształcenie itp. Dla każdego „typu” istnieje bardziej lub mniej wyraźna struktura psychiczna, emocjonalna, intelektualna, motywacyjna. Z niektórych fragmentów pism Husserla można byłoby wnosić, że pojęcie „typowości” w świecie ludzkim jest odpowiednikiem rodzajów w świecie przyrodniczym. W innych natomiast autor ten konstatuje, że typika „dla każdego jest inna”.³⁴ W tym ostatnim przypadku „typika” byłaby synonimem „specyfiki” (dla każdego człowieka). Istnieją pewne podstawy, by autorowi *Idei II* przypisać tę drugą interpretację. „Widzieć pewnego człowieka — pisze Husserl — tj. [...] widzieć co innego niż rzecz materialną. Każda rzecz jest jakiegoś rodzaju. Jeżeli się go zna, sprawa jest załatwiona. Człowiek jednak ma swój indywidualny rodzaj, każdy inny. Jeżeli chodzi o to, co ogólne, jest on człowiekiem, ale jego rodzaj charakterologiczny, jego osobowość jest jednością ukonstytuowaną w toku jego życia jako podmiot postaw, jedność wielorakich motywacji [opartych] na wielorakich założeniach, o ile z doświadczenia z różnymi ludźmi zna się analogiczne linie, można «intuicyjnie» uchwycić tę szczególną i swoistą komplikację, o jaką tu pytamy, oraz jedność, jaka się tu konstytuuje i w niej znaleźć nieć przewodnią [pozwalają-

³⁴ *Ibid.*, s. 380.

jąca] przez wyanalizowanie rzeczywistych związków wypełnić tę intencję w naoczność”.³⁵ Typowość człowieka jest wielopoziomowa: organiczna, społeczna, psychiczna. Istnieje typowość wieku (w sensie indywidualnego życia), płci, zawodu, narodowości, epoki. Indywidualna struktura przeżyć stanowi ogniskową typowości bardziej ogólnych. Doznawane w przeżyciach wartości zespalają się w całość sensu, która dzięki operacji zwanej wczuwaniem staje się dostępna dla innych. Poznanie ludzkiego „wnętrza” ma charakter pośredni i dokonuje się poprzez medium ekspresji cielesnych. „Ujęcie człowieka przechodzi w pewien sposób poprzez zjawisko bryły jego ciała, które tu jest [żywym] ciałem na wylot [...]. I to ujęcie człowieka, tej tu osoby, która tańczy i śmieje się zadowolona [...] nie jest ujęciem czegoś duchowego przyczepionego do ciała, lecz ujęciem czegoś co się dokonuje poprzez medium zjawiska cielesnego, to zjawisko ciała w sposób istotny w sobie zawiera i konstytuuje pewien obiekt, w którym mogę powiedzieć: on posiada pewne ciało żywe, posiada pewną bryłę, która jest fizyczną rzeczą tak a tak cechowaną, oraz posiada on przeżycia i dyspozycje przeżyciowe, [...] jest to ujęcie, które ma ujęcie bryły ciała za podłoże konstytuujące cielesność fundującą dla rozumiejącego ujęcia sensu”.³⁶ Ekspresje cielesne odsłaniają sensowność wewnętrznych przeżyć, podobnie jak litery i słowa w książce odsłaniają jej treść. Rozumienie innych osób jest więc u Husserla — jak już wyżej wspomniano — analogiczne do czytania tekstu pisanego. Uwaga czytelnika nie kieruje się wówczas na kształt czcionki drukarskiej, ale na wyrażany przez nie sens.³⁷ Tym niemniej jest to tylko analogia i zbyt dosłowne jej traktowanie może doprowadzić do znacznych nieporozumień. Dwoistość cielesno-duchowa człowieka jest dla Husserla pewną realnością, której bynajmniej nie zamierza zaprzeczać a raczej odwrotnie — akcentuje wzajemne oddziaływanie obu składników.³⁸

Podstawą rozumienia — w omawianej koncepcji filozoficznej — jest własny świat wewnętrzny podmiotu poznającego. Podobnie jak w akcie spostrzegania zmysłowego konstruujemy fizyczny obraz świata wypełniając naszą wyobraźnię braki obserwacyjne (np. obecność, wygląd niewidocznych ścian budynku), tak też w przypadku rozumienia rzutujemy intencjonalny strumień przeżyć na ekspresje cielesne innych jednostek. Korzystamy przy tym z doświadczenia własnych aktów wyrażania. Z naszego życia wewnętrznego wiemy, że przejawom radości towarzyszą przeżycia zadowolenia, trwodge — poczucie strachu, doświadczeniu niepokoju —

³⁵ *Ibid.*, s. 384.

³⁶ *Ibid.*, s. 337—338.

³⁷ Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa 1986, s. 160.

³⁸ Zob. *Idee II*, s. 346.

poczucie zagrożenia itp. Rozumienie innego człowieka wymaga przeniesienia się w głąb jego osobowości, postawienia się w jego sytuacji, przyjęcia na siebie jego punktu widzenia.³⁹ Wcielając się w inny podmiot działający „przez wczucie uchwytyję — pisze Husserl — co i jak mocno, z jaką siłą go [podmiot działający — dop. H. O.-W.] motywuje. I od wnętrza uczę się rozumieć, jak się on zachowuje i zachowałby się, gdy te a te motywy tak silnie go determinują, co potrafi, a czego nie potrafi. Wiele wewnętrznych korelacji mogę zrozumieć dzięki temu, że się tak w niego wglębiam. Jego ja zostaje dzięki temu uchwycone: Jest ono właśnie identycznym Ja takich i tak skierowanych, i tak silnych motywacji. Uzyskuję te motywacje, gdy się przenoszę w jego sytuację, na jego poziom wykształcenia, w jego rozwój w młodości *etc.* i w tym przeniesieniu w głąb muszę się z tymi motywacjami solidaryzować; czuję się nie tylko jakbym wchodził w jego myślenie, czucie, działanie, lecz muszę w tym iść za nim, jego motywy stają się moimi *quasi*-motywami, które jednak w naocznie rozumiały sposób motywują w modus naocznie wypełniającego się wczucia. Jestem z nim razem w jego pokusach, w jego mylnych wnioskach, a w tym «razem» tkwi wewnętrzne współprzeżywanie czynników motywujących, które swą konieczność noszą w sobie”⁴⁰ [podkreśl. H. O.-W.]. „Współprzeżywanie” przypomina nieco przeżycia odtwórcze u Dilthey’a. Podobnie jak Dilthey mówił o poczuciu sympatii z podmiotem działającym, tak tutaj chodzi o „solidaryzowanie się” z przeżyciami osób poznawanych. Celem rozumienia ma być „uchwycenie całości sensu przeżywanych wartości”. Inaczej mówiąc, chodzi o uchwycenie ich globalnego znaczenia. Ale znaczenie u Husserla pojmowane jest w kategoriach abstrakcyjnych, a nie konkretnych. Źródłem znaczenia jest intencja znaczeniowa kierowana na strukturę indywidualnych przeżyć. Intencję tę — zgodnie z założeniami fenomenologii — stanowi akt transcendentального „ja” podmiotu poznającego.

Reasumując, Husserl podjął najbardziej radykalną próbę oczyszczenia procesu rozumienia z relatywizmu skażonego historyzmem — z jednej strony i psychologizmem — z drugiej. Jego zamierzeniem było zbudowanie koncepcji poznania naukowego — a w tym również rozumienia — na solidnej podstawie aktów intencjonalnych czystej świadomości. Analizę ludzkiego poznania prowadził z pozycji świata transcendentального. Interesowała go dziedzina bytowa stanowiąca źródło i podstawę rzeczywistości empirycznej. Procedura *epoché* umożliwiła przejście od postawy „zewewnętrznej” — właściwej empiryzmowi, do wewnętrznych struktur ludzkiego doświadczenia. Natomiast redukcja transcendentálna doprowadziła do ujęcia konstytutywnych aktów sensu — określających rozumienie personalistyczne w życiu społecznym.

³⁹ J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia*, „Znak” 1977/9, nr 279, s. 1045.

⁴⁰ *Idee II*, s. 384—385.

SUMMARY

Husserl places the concept of understanding against the background of his philosophical theory of knowledge. In his view, understanding is to lead to certain and objective knowledge. However, Husserl's understanding of scientific cognition is different from that of the positivists. According to Husserl, cognition is to be based not so much on sensations as on intentional acts of transcendental consciousness. Understanding means reading (constituting) the essential sense, the meaning of the objects under investigation. In the social world we are dealing with personalistic understanding which is inseparable from feeling in the motivation of another man, the motivation being more that of sense than that of perpetration. The act of feeling in consists in apprehending the reactions of human body in unity of its sense and revealing their sources, the underlying intentions and experiences.

