

Jagna Brudzińska

FENOMENOLOGIA JAKO TEORIA DOŚWIADCZENIA, A WYZWANIA WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI – NOWE PERSPEKTYWY W BADANIACH NAD CZŁOWIEKIEM

STRESZCZENIE

Fenomenologia to projekt filozoficzny o ogromnym, przede wszystkim metodologicznym, do dziś niewykorzystanym potencjale. Nie wyczerpuje się on ani w nawiązujących raczej do Heideggera hermeneutykach dwudziestego wieku, ani też w bardziej analitycznie zorientowanych współczesnych badaniach nad językiem. Potencjał ten odkrywamy dziś, kiedy przede wszystkim humanistyka i badania społeczne stoją przed nowymi wyzwaniami, wymagającymi nowej interpretacji ludzkiego doświadczenia. Tu fenomenologia transcendentálna jako teoria doświadczenia z perspektywy przeżyciowej odwołująca się do metody intencjonalno-genetycznej analizy oferuje nowe możliwości badawcze.

Słowa kluczowe: fenomenologia transcendentálna, doświadczenie intencjonalne, perspektywa przeżyciowa, analiza genetyczna, motywacja, proces rozwojowy.

1. DLACZEGO FENOMENOLOGIA ?

Fenomenologia to najogólniejszym znaczeniu powstała u zarania dwudziestego wieku filozofia świadomości. Jej twórca, Edmund Husserl (1856–1938), podkreślał jednak o początku, że celem fenomenologii nie jest abstrakcyjna teoria jaźni, rozwijana na przykład w duchu transcendentálnego idealizmu tradycji Kanta. Od początku chodziło mu o wypracowanie metody badawczej umożliwiającej analizę osiągnąć świadomości jako podstawowej, określonej przez intencjonalność struktury ludzkiego doświadczenia.

Mamy tu zatem do czynienia ze swoistą *filozofią doświadczenia* stosującą metodę opisu intencjonalnych przeżyć świadomościowych, które jako takie dać mają nam gwarancję naoczności, a zatem też rzetelności poznawczej.

Fenomenologia nawet jako filozofia transcendentálna nie chce być spekulacją wywodzącą swoje prawdy z założeń wyprzedzających doświadczenie.

Ona zabiega o uzasadnienie doświadczenia i zakorzenienie swoich tez w naczynym *konkrete* przeżyciowym.

Oczywiście nie chodzi przy tym o naiwny empiryzm, nie chodzi też o rehabilitację pozytywizmu poznawczego. Husserlowska fenomenologia rozwija nowatorskie pojęcie empirii intencjonalnej, a z czasem nawet empirii transcendentalnej, oraz oferuje nam precyzyjne, epistemologicznie uzasadnione instrumenty badawcze do analizy świadomości jako sfery doświadczenia dostępnej z perspektywy przeżyciowej. Przyjęcie tej perspektywy oznacza radykalną zmianę nastawienia badawczego, oznacza zwrócenie naszej uwagi ku własnej świadomości, ukierunkowanie jej na to, co w przeżyciach bezpośrednio dane. Zabieg ten określa Husserl mianem *redukcji fenomenologicznej* udostępniającej nam sferę przeżyciową, już to jako obszar psychologicznie *czystej*, wolnej od fizjologicznych, fizycznych i innych „naukowo” uzasadnionych określeń sfery przeżyciowej, już to jako fenomen świadomości transcendentalnej, wolnej od wszelkich założeń, czy to epistemicznych, czy aksjologicznych bądź estetycznych, włącznie z przekonaniem o rzeczywistości i czaso-przestrzennym porządku świata.¹ Tego zwrotu ku sferze przeżyciowej, nawet jeśli rozpatrujemy go tylko w kategoriach psychologicznych, nie należy jednak mylić z psychologiczną introspekcją. Redukcja fenomenologiczna otwiera nam wprawdzie sferę przeżyciową jako obszar badawczy. Zwrot ku sferze przeżyciowej stanowi warunek analizy fenomenologicznej. Ale w tym zwrocie nie wyczerpują się ambicje epistemologiczne fenomenologii. Celem deskrypcji fenomenologicznej nie jest po prostu opis wewnętrznych przeżyć, lecz opis skierowany na *istotę* doświadczanych fenomenów. We wprowadzeniu do drugiego tomu *Badań Logicznych* Husserl podkreśla, iż *czysta fenomenologia przeżyć w ogóle* „ma do czynienia wyłącznie z przeżyciami dającymi się uchwycić i zanalizować w intuicji w czystej ogólności istotowej [...]. Istoty uchwycone wprost w istotowej intuicji oraz związki ugruntowane w istotach wyraża ona *opisowo* w istotowych pojęciach i w mających charakter praw istotowych wypowiedziach.”²

Ze sformułowania tego, tak jak z całych *Badań Logicznych*, bije nieukrywany optymizm, żądanie, ale i wiara w możliwość powrotu do, jak to Husserl określa, *rzeczy samych – rzeczy*, które przy odpowiednim (fenomenologicznym i eidetycznym) nastawieniu mają być bezpośrednio uchwycone i opisywane pod kątem ich *istotnościowych* określeń, dając podstawę do ścisłego określania pojęć i uzasadniania ich apriorycznej obowiązywalności. Husserl *Badań Logicznych* a wraz z nim całe rzesze młodych fenomenologów wierzą, iż w ten sposób uda im się przewyciężyć panujący w naukach relatywizm –

¹ Systematyzującą analizę pojęcia redukcji w husserlowskiej fenomenologii prezentuje np. D. Lohmar, *Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn*, w: *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held, H. Hüni, P. Trawny* (red.), Duncker & Humboldt, Berlin 2002, s. 751–771.

² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, przeł. J. Sidorek. PWN, Warszawa 2000 (1900/01), s. 4 i n.

obecny wszak nie mniej dziś niż w czasach Husserla, już to w formie naturalistycznie zorientowanego psychologizmu, już to historycyzmu odwołującego się do przekonań światopoglądowych, i że dzięki temu przywróca filozofii godność nauki ścisłej.³ Na tym przekonaniu opiera się sukces fenomenologii w dwudziestym wieku. Wyraża się on przede wszystkim w dynamicznym rozwoju tzw. fenomenologii realistycznej, negującej transcendentálny zwrot husserlowskiej refleksji, a skoncentrowanej właśnie na jego wczesnej realistyczno-esencjalistycznej wykładni.⁴

Sam Husserl nigdy nie zarzuca projektu fenomenologii ejdetycznej, fenomenologii, której ostatecznym celem jest uzasadnienie naszych sądów i ugruntowanie apriorycznych, opartych na istotnościowych wglądach podstaw nauki i naukowego poznania – jakkolwiek fundamentalnie ten projekt reformuje. Reforma ta dokonuje się na gruncie fenomenologii transcendentalnej i wyraża się także w opracowaniu nowej metody analizy ejdetycznej opartej na operacji wariacji ejdetycznej.⁵ Tu doświadczenie w świecie życia nabiera nowej wagi. Jednocześnie do rangi władzy sprawczej awansuje imaginacja. Husserl wykazuje, iż to właśnie ta ostatnia umożliwić ma nam wgląd w relacje istotnościowe, jako relacje kształtujące się w doświadczeniu. Operacja wariacji ejdetycznej angażuje nas w wymiarze pasywności i aktywności. Wychodząc od dowolnej egzemplifikacji doświadczenia przedmiotowego z jednej strony biernie poddajemy się grze wyobraźni. Ta zaś podążając tropem apercepcyjnego typu określającego to doświadczenie⁶ gwarantuje nam zakorzenie poznania w doświadczeniu świata życia i jednocześnie podsuwa nam warianty danego przykładu w tym doświadczeniu ugruntowane. Z drugiej strony, jako aktywne podmioty, poznania dążymy do uchwycenia

³ Rozprawą z psychologizmem inicjuje Husserl swoje fenomenologiczne badania, w szerszej perspektywie eksponuje on problem naturalizmu i historycyzmu w filozofii i naukach w swoim programowym artykule opublikowanym w roku 1911 w czasopiśmie *Logos*: E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992. Dyskusję z prezentowanymi tam tezami w konfrontacji z dalszym rozwojem fenomenologicznej filozofii Edmunda Husserla podejmuje w Polsce Józef Niżnik w: *Arbitralność filozofii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.

⁴ Do przedstawicieli tzw. fenomenologii realistycznej zaliczamy przede wszystkim uczniów Husserla z okresu getyńskiego (A. Reinacha, E. Stein, H. Lippsa, J. Hering, H. Conrad-Martius i in.), ale też bardziej psychologicznie zorientowane środowisko monachijskie (A. Pfänder, M. Geiger i in.). Esencjalistyczna wykładnia fenomenologii zdaje się również dziś przeżywać swój renesans, o czym świadczy choćby publikacja: J. Seifert, Ch. M. Gueye (red.), *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, Ontos, Heusenstamm 2009.

⁵ Swoją nową koncepcję metody ejdetycznej przedkłada Husserl po raz pierwszy w roku 1925 w wykładach dotyczących psychologii fenomenologicznej: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (red.), Springer, Dordrecht 1968 (Husserliana t. IX), § 9. Funkcje, strukturę i znaczenie operacji wariacji ejdetycznej omawia D. Lohmar w: *Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, w: *Phänomenologische Forschungen*, 2005, s. 65-91. Znaczenie i rozwój motywu ejdetycznego w husserlowskiej fenomenologii omawia we wstępie do XLI tomu Husserliana D. Fonfara: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, D. Fonfara, Springer, Dordrecht 2012, XVII-XLIV.

⁶ Pojęcie typu i typizującej apercepcji w fenomenologii Husserla analizuję m. in. w: J. Brudzińska, *Typ jako dynamiczna struktura doświadczenia z perspektywy fenomenologii genetycznej*, w: *Filozofia i Nauka, Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, tom 4, 2016, s. 335-347.

relacji istotnościowych łączących imaginowane warianty. Ale tu już nie ma mowy o prostym oglądzie istoty jako tworu idealnego, istniejącego w jakiejś wyższej sferze idei i niezmiennych prawd niezależnych od podmiotu i jego operacji poznawczych, a który w tej sferze mielibyśmy po prostu odnaleźć bądź *wypatrzeć* stosując metodę ideacji, czyli *wglądu* w istotę⁷ danych nam w aktach świadomości przedmiotów intencjonalnych. Wariacja ejdetyczna wiedzy nas raczej na trop konstytucji struktur istotnościowych, które jako takie ustanawiamy jako podmioty doświadczenia w świecie. W swoim ostatnim dziele *Doświadczenie i sąd*, wydanym *post hum* przez jego wieloletniego asystenta Ludwiga Landgrebego,⁸ Husserl jednoznacznie wykazuje, iż nawet teoria logiki wymaga ugruntowania w doświadczeniu. To tam właśnie, utrzymuje Husserl, bierze początek konstytucja nawet najogólniejszych sądów oraz tak zwanych przedmiotowości-w-ogóle (*Gegenständlichkeit-überhaupt*) jako przedmiotowości ejdetycznych, takich jak gatunek, rodzaj a nawet region ontyczny.⁹ Co więcej, Husserl dowodzi, iż analiza ejdetyczna musi być tu prowadzona metodą genetyczną. Tu fenomenologia, nawet jako nauka o istocie, okazuje się być zdana na refleksję intencjonalno-genetyczną, prowadzącą nas do źródeł konstytucji podmiotowości. Refleksję intencjonalno-genetyczną awansuje tym samym do podstawionego instrumentu filozofii fenomenologicznej jako transcendentalnej filozofii doświadczenia w świecie życia.

Dziś łączymy rozwój fenomenologii także z dziełami takich autorów jak Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lèvinas czy też z innych przedstawicieli hermeneutycznej i poststrukturalistycznej tradycji filozoficznej. Ich niewątpliwą zasługą jest podjęcie i poniekąd spopularyzowanie przede wszystkim egzystencjalistycznych i antropologicznych wątków fenomenologii. Nie wolno jednak zapomnieć o tym, że w swoich interpretacjach odeszli oni od źródłowych epistemologicznych i metodologiczno-empirio-krytycznych, w tym intencjonalno-genetycznych motywów fenomenologii husserlowskiej oraz, że wszyscy oni negowali sens fenomenologii jako filozofii transcendentalnej.

W moim przekonaniu jednak właśnie te aspekty określają do dziś niewyczerpany potencjał fenomenologii Edmunda Husserla – potencjał, który może okazać się decydujący w rozprawie ze współczesnym scjentyzmem i (nierzadko w naiwny sposób) wciąż dominującym naturalizmem w naukach humanistycznych i społecznych.

⁷ Pojęcie ideacji jako wglądu w istotę dyskutuje m.in. J. J. Kockelmans w: *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafazette, Indiana 1994, s. 133 i n. Zob. też: J. Janssen, *Eidetik*, w: *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, S. Luft, M. Wehrle (red.), Metzler, Stuttgart 2017, s. 142–148.

⁸ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd: Badania nad genealogią logiki*, przekład i przedmowa: B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013.

⁹ Por. J. Brudzińska, *Erfahrung und Urteil*, w: *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, S. Luft, M. Wehrle (wyd.), op. cit., s. 104–113.

2. ŚWIADOMOŚĆ TRANSCENDENTALNA JAKO OBSZAR BADAWCZY

Jeśli dziś, w dobie tak przecież imponującego rozkwitu neuronauk i odwołujących się do nich nauk kognitywnych chcieć bronić sensu transcendentnej filozofii świadomości, trzeba na początku wyjaśnić, jak tą świadomością rozumiemy. Fenomenologia odkrywa świadomość jako akt intencjonalny, to znaczy akt ukierunkowany na przedmiot doświadczenia. Jako taki akt intencjonalny jest od początku rozumiany jako podmiotowe osiągnięcie ustanawiające przedmiotowy sens. Mamy tu do czynienia z *korelacją a priori*, która wyraża istotnościową relacjonalność naszego świadomościowego doświadczenia.¹⁰ Świadomość intencjonalna nie jest po prostu zbiorem kognitywnych reprezentacji niezależnie od nas istniejącego świata, nie jest po prostu zwierciadlanym odbiciem tegoż świata. Ale jako świadomość transcendentna nie ona też wszechwładna i niezależna, jeśli chodzi o kreację jego sensu. Paradoksalnie poniekąd to właśnie fenomenologia transcendentna wykazuje, iż tak zwana czysta świadomość nie jest strukturą teoretyczną wyprzedzającą doświadczenie. Świadomość transcendentna w interpretacji Husserla to dynamiczna i praktycznie określona intencjonalna struktura doświadczenia w świecie, czerpiąca z tegoż świata jak i z własnej historii motywy konstytucji wszelkich sensów i znaczeń. Jako taka transcendentna świadomość jest zawsze otwarta, wykraczając oczekiwaniem poza to, co w danym akcie intencjonalnym uchwycone tu i teraz. Z drugiej strony zachowuje ona zawsze swe zakorzenienie w historii swoich intencjonalnych osiągnięć. Jako struktura intencjonalna świadomość transcendentna pozostaje też zawsze osadzona w konkretności doświadczenia, a to oznacza, iż realizuje się ona także poprzez cielesność i afektywność przeżywającego podmiotu, poprzez jego immanentną temporalność, ale też właśnie poprzez historię, kulturę, wreszcie źródłowe określenia społeczne i komunikację we wspólnocie świata przeżywanego. Redukcja transcendentna, jak mawiał Husserl, nie pozbawia nas świata i nie kreuje jakiejś abstrakcyjnej apriorycznej sfery czystego Ja. Wręcz przeciwnie: redukcja transcendentna prowadzi nas do pierwotnego, nie zobiektywizowanego jeszcze doświadczenia świata i nas samych jako jego podmiotów pojętych jako żywotne strumienie nieustannego przepływu tegoż doświadczenia, i nieustannie doświadczeniu temu nadające sens – i to sens bytowy. Odwołując się do współczesnej terminologii, możemy tu mówić o doświadczeniu z *perspektywy*

¹⁰ *Korelacja a priori* oznacza, iż z fenomenologicznego punktu widzenia sprawca świadomości i jej świat zawsze pozostają ze sobą w swoiście bipolarnej relacji: wszystko, co świadomości dane, dane jest jako ujęte przez świadomość. W pierwszym tomie *Ideii* relację tą charakteryzuje Husserl na gruncie transcendentnym podkreślając, iż każdej noezie jako sensotwórczej podmiotowej aktywności odpowiada określony przedmiotowy sens noemat. (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przełożyła i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, § 88.)

pierwszoosobowej, ale tu interpretowanej radykalnie jako perspektywa źródłowego – transcendentalnego – *Ja*.

Zadaniem fenomenologii transcendentalnej jest przy tym analiza i interpretacja sposobu, w jaki w ramach tej pierwotnej sfery doświadczenia ustanawiamy bytowy sens. Innymi słowy chodzi tu w pierwszym rzędzie o to *jak*, a nie *co* osiągamy poprzez naszą szeroko pojętą aktywność intencjonalną. Chodzi o wydobywanie na jaw źródeł i sposobów naszych intencjonalnych osiągnięć, leżących u podstaw już to praktycznych już to naukowych sądów i stanowisk.

Wyjątkowość podejścia transcendentalno-fenomenologicznego polega przy tym na tym, iż ma ono udostępnić nam jedyny w swoim rodzaju obszar podmiotowego doświadczenia. Chodzi o doświadczenie wolne od ontologizujących, naturalizujących lub też w inny sposób teoretyzujących go określeń. Te ostatnie wszak, wielokroć, choć przecież w *gruncie* rzeczy często bezkrytycznie, obciążają je czy to scjentyistycznymi, czy ewolucjonistycznymi czy też, szczególnie dziś, językowo-analitycznymi i neurokognitywistycznymi przeświadczeniami.

Doświadczenia transcendentalnego nie obowiązują jeszcze ani naturalizujące kategorie, takie jak obiektywny czas i przestrzeń, czy też regulująca zjawiska przyrody przyczynowość. Ale też klasyczne dualizmy ontologii regionalnych, takie jak rozdział pomiędzy materią a duchem bądź też ciałem a duszą tracą swą moc eksplikacyjną.

Transcendentalne *Ja* jako obszar doświadczenia jawi się raczej jako wypełniona życiem, a to znaczy pulsująca w przepływie immanentnego czasu, indywidualna i spersonifikowana *monada*, jako *podmiotowość wypełniona światem* (*weltvolle Subjektivität*), której formę Husserl na początku lat trzydziestych ujmuje metaforycznie określając ją jako *heraklityczny strumień posiadania świata* (*Heraklitischer Fluss der subjektiven Welthabe*).¹¹

Pod kątem jego teleologicznego określenia strumień ten przeżywamy wolitywnie. Husserl podkreśla, że to właśnie *wola* odgrywa decydującą rolę w procesie konstytucji ustanawiającej byt (*der „Wille”, der seinskonstituierend ist*).¹² Ale pod pojęciem *woli* nie rozumiemy już samych tylko racjonalnie uzasadnionych aktów wolitywnych ufundowanych w przedstawieniach, jak postulowała to jeszcze wczesna fenomenologia opisowa. Husserl podkreśla, iż za aktami woli konstytuującymi byt stoi coś bardziej źródłowego: *dą-*

¹¹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*, D. Lohmar (red.), Springer, Dordrecht 2006 (Husserliana-Materialien, t. VIII), s. 1. por. też „Jestem przepływającym strumieniem w posiadaniu świata, w posiadaniu [świata] istniejącego dla mnie jako przepływający strumień (jako wypełniona w przepływie temporalność). Żyjąc w świecie jestem przebudzony w strumieniu, nieustannie apercypując świat i mnie samego jako człowieka w świecie etc., tak samo innych ludzi jako żyjących w relacji do tego samego świata [...]. Życie w strumieniu pasywności i aktywności (przebudzonej egotyczności) jako życie, niosące w sobie w tym nurcie tożsame Ja (osobę).” Ibidem, s. 17 (przeł. JB). Zob. też ibidem, tekst 9 i 10.

¹² Ibidem, s. 224.

żenie, dążenie ku, dążące przeistaczanie w proces zaspakajający dążenie, oferujące już w pre-woli, w pre-działaniu, pre-rezultat.¹³

Tak pojęta świadomość transcendentálna to zatem kompleksowa i dynamiczna intencjonalna struktura, określona poprzez immanentną teleologię, czyli źródłowe dążenie do celu. Ale tego celu nie stanowią po prostu przedstawienia świadomościowe, lecz raczej zaspakajanie pragnień zakorzenionych w głębokich pokładach wolitywno-intencjonalnego życia podmiotowości a dokonującego się w czasie. Intencjonalność nie ogranicza się tu zatem do aktów świadomości. Całe życie świadomości, również jego pasywne wymiary realizują teleologiczny charakter intencjonalny, nawet jeśli określamy to mianem intencjonalności preaktywnej (*voraktive Intentionalität*)¹⁴, intencjonalności instynktu i kinestezy, habitualnie określonych pragnień a nawet głębokich osadów strumienia świadomości jako współkonstytuującej ten strumień *nieświadomości*.¹⁵ To właśnie w tych sferach zasadza się głęboka teleologiczność doświadczenia intencjonalnego. Tu kształtują się nasze interesy, w tym obszarze korzenie swoje mają nasze sądy poznawcze. Ale badania dotyczące tej sfery transcendentálnego doświadczenia wymagają wglądu w trudno dostępne obszary przeżyciowe – obszary, które, jeśli w ogóle, stanowią przedmiot badawczy psychologii. W tym kontekście Husserl sam interpretuje fenomenologię transcendentálną jako *transcendentálną psychologię*.¹⁶ Jednocześnie otwiera on swoją fenomenologię na nowo pojęte badania interdyscyplinarne, które biorą pod uwagę pierwotnie praktyczny charakter sensotwórczej podmiotowości.

Właśnie w omawianych sferach prepredykatywnych transcendentálne doświadczenie ukazuje nam swój pierwotnie praktyczny charakter. Wyraża się on w elementarnych, prepredykatywnych ocenach, nieustannym prerefleksyjnym jeszcze wartościowaniu dokonującym się już na poziomie elementarnych afektywno-instynktualnych pobudzeń podmiotowych. Instynkty i afekty, które odgrywają tu kluczową rolę, nie są jednak interpretowane naturalistycznie. Tu mamy możliwość określenia ich intencjonalnej, czyli sensotwórczej natury stanowiącej jednocześnie o dynamicznej *naturze* transcendentálnego *ja*, ukazującego nam swoje pierwotne cieleśne ugruntowanie.¹⁷ Tu nie dominują racjonalne przedstawienia i argumenty, lecz pod uwagę muszą być brane cieleśne i afektywne, wielokrotnie sprzeczne ze sobą

¹³ Ibidem, s. 224.

¹⁴ Ibidem, s. 194.

¹⁵ Ibidem, s. 60.

¹⁶ Relację pomiędzy transcendentálną fenomenologią a transcendentálną psychologią Husserl dyskutuje m. in. w § 72 *Kryzysu nauk europejskich* (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (red.), Martius Nijhoff, Den Haag 1954).

¹⁷ Fenomenologii instynktów obszerną monografię poświęca Nam-In Lee: N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht 1993. Rólę instynktów w genezie transcendentálnego *ja* omawia też Alice Pugliese: A. Pugliese, *Triebssphäre und Urkintheit des Ich*, Husserl Studies 25/2, 2009, s. 141–157.

ekspresje. Dynamika ta oznacza zatem też, iż ta przedrefleksyjna i prepredykatywna sfera doświadczenia transcendentalnego to sfera konfliktu, napięcia, sprzeczności interesów, immanentnych antynomii i ambiwalencji, z którymi musimy sobie radzić w procesie konstytucji bytowego sensu naszego wspólnego świata.¹⁸ Jedne skłonności walczą z drugimi, ochnie towarzyszy lęk, przyjemności przykreść, obawa przed rozczarowaniem, fascynacji znużenie i zmęczenie. Obiekty świadomości jako obiekty intencjonalne uwikłane są przez to w ambiwalentną dynamikę pożądania i odrzucenia, pragnienia i niechęci, czyli ambiwalentnych tendencji współkształtujących od początku wartościujący proces konstytucji. Głos ciała napotyka tu obyczaj i kulturę, tradycja i potrzeby zachowawcze walczą z wyzwaniem przyszłości i witalnością pragnień zmiany i rozwoju. Co więcej, nie tylko indywidualna immanentna dynamika konstytucji określona jest przez te ambiwalentne napięcia. Odmowną rolę odgrywa tu fakt, iż transcendentalna świadomość to, jak podkreśla Husserl po raz pierwszy w swoich *Wykładach Paryskich* wygłoszonych w 1929 roku na Sorbonie, świadomość źródłowo intersubiektywna. Nie tylko moje potrzeby i dążenia kształtują proces konstytucji. Od początku *pulsuje w mnie, inny*. Ja transcendentalne to *ja*, aby tak rzec, źródłowo uspołecznione. Transcendentalna podmiotowość pierwotnie niesie w sobie intersubiektywność. Husserl ucieka się tu najpierw do pojęcia *intersubiektywno-transcendentalnej socjalności* (*intersubjektiv-transcendentalen Sozialität*) i deklaruje ją jako podłoże wszelkiej konstytucji.¹⁹ Konstatuje przy tym, iż wprawdzie *pierwsze* ego, na które naprowadziła go transcendentalna redukcja, obywało się jeszcze bez różnicowania jego własnych osiągnięć intencjonalnych i nijako zwierciadlanych odbić osiągnięć *innych*. Jest jednak tego świadom, iż konieczny jest dalszy rozwój *konkretnej fenomenologii*, umożliwiającej wydobyć na jaw *transcendentalnej intersubiektywności*.²⁰ Lata trzydzieste to okres rozwoju tej właśnie konkretnej fenomenologii jako fenomenologii transcendentalnej intersubiektywności. Tu źródłowa, *egologiczna intersubiektywność* staje się kluczowym motywem otwierającym fenomenologię nie tylko na psychologię, ale przede wszystkim też na nauki społeczne.

Decydującym momentem tego otwarcia jest wypracowana już precyzyjnie metoda analizy intencjonalno-genetycznej.

¹⁸ Tematykę konfliktu jako kategorii fenomenologicznej omawiam w: J. Brudzińska, *Human Nature in Conflict. Reflections from a Phenomenological and Psychoanalytical Perspectives*, Dialogue and Universalism, t. XXVI, nr 3, 2016, s. 41–58.

¹⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973², s. 35.

²⁰ Por. ibidem.

3. METODA ANALIZY INTENCJONALNO-GENETYCZNEJ A INTERDYSCYPLINARNY POTENCJAŁ FENOMENOLOGII

Odkryty przez zabieg redukcji transcendentальной strumień świadomości jako pole badawcze transcendentальной empirii nie podlega oczywiście uniwersalnemu prawu przyczynowości. Ale nie jest tak, że nie podlega żadnemu innemu porządkowi. Już w latach 1910–11, po raz pierwszy opisując zabieg redukcji transcendentальной w odniesieniu do całościowej struktury strumienia świadomości, Husserl odkrywa prawo *motywacji*, uznając je za podstawową zasadę organizującą ten strumień jako obszar fenomenologicznego doświadczenia.²¹ W *Medytacjach Kartezjańskich* potwierdza to odkrycie deklarując motywację jako porządek transcendentальной genezy.²² Jako taka motywacja decyduje o specyficznej racjonalności podmiotowego doświadczenia jako doświadczenia w świecie życia. Lecz cóż jest to za racjonalność? Motywacja nie jest przecież po prostu lekko tylko niedomagającą przyczynowością. Nie jest tak, że jeszcze nie znamy dokładnie przyczyn danych (przeżyciowych) zjawisk i możemy je tylko orientacyjnie, prowizorycznie indukować – określając możliwe powody zajęć intencjonalnych. Przeciwnie: motywacja to z gruntu różna od przyczynowości struktura. Interpretuje ją jako *multipolarną strukturę napięć sfery przeżyciowej* implikującą rozwój.

Sferę przeżyciową charakteryzują wszak wielorakie dynamiczne relacje odniesień pomiędzy przeżyciami na różnych poziomach konstytucyjnych. Relacje te, jako relacje motywacyjne stanowią o swoistej koherencji i indywidualności sfery przeżyciowej. Jako taka sfera ta jest jednością wynikania jednych przeżyć z drugich, pobudzania i wypełniania się treścią, wzajemnego przywoływania i wiązania ze sobą przeżyć w systemie intencjonalnych odniesień. Ale, o czym była już mowa powyżej, siła napędowa tych procesów ma swoje korzenie w obszarach afektywnej, prerefleksyjnej pasywności (preaktywności). Husserl wykazuje jednak, iż również obszary pasywności dostępne są analizie genetycznej, jako że analiza ta jest analizą procesów dokonujących się w immanentnym czasie. Nasze prepredykatywne oczekiwania, kierujące procesem poznawczym, bądź po prostu procesem rozwojowym, możemy na przykład odczytać, w momentach ich rozczarowania. Tu już nie tylko proste postrzeganie dokonujące się tu i teraz, jak w tradycyjnym empiryzmie, ale też szeroko pojęta wyobraźnia służy nam naoczną intuicją – nawet jeśli intuicja ta nie jest wyrazista i jednoznaczna. Wyobraźnia udostępnia nam w przeżyciu przypomnienia naszą przeszłość, w przeżyciu oczekiwania przyszłość, we wczuciu, potrzeby i oczekiwania innych – wszystko to awansuje w genetycznej fenomenologii transcendentальной do rangi fenomenologicznej świadomości empirycznej.

²¹ E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, cz. 1, 1905–1920, I. Kern (red.), Den Haag 1973, s. 180.

²² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen...*, op. cit., § 37.

Analiza motywacji – czy to w sensie transcendentualno-fenomenologicznym, czy psychologicznym bądź społecznym – wymaga od nas refleksji identyfikującej w różnych wymiarach naoczności i na różnych poziomach konstytucji sprawcze napięcia pomiędzy pragnieniami i dążeniami określającymi nasze procesy rozwojowe, dokonujące się w czasie. Te ostatnie zaś definiuje Husserl jako procesy *indywidualuczne*. Nie chodzi tu zatem już o istotnościowy opis tożsamości przedmiotowych, lecz o coś bardziej pierwotnego: o zrozumienie procesu ujednostkowania. Wymaga to wykładni szeroko pojętych *horyzontów* motywacyjnych. Fakt, iż mamy tu do czynienia z niezwykle różnorodnością form intencjonalnych i intuicji kształtujących horyzonty motywacyjne może wywoływać wątpliwości, jeśli chodzi o możliwość ich systematyzacji i precyzyjnego naukowego opracowania. Rzeczywiście, przy analizie motywacji nie możemy się zdać na schematy, odwołać do danej „a priori” hierarchii potrzeb²³ lub wartości²⁴. Nie możemy tu się też ograniczyć do analizy samych mentalnych przedstawień – tak zwanych *mental states* podejścia kognitywnego, a tym bardziej z założenia naturalizującego podejścia neurokognitywnego. Doświadczenie, o które nam chodzi nie jest statyczne, nie jest też wyrwane z kontekstu temporalnego, historycznego i społecznego. Przeciwnie: ono jest właśnie istotnościowo w kontekstach tych osadzone. Jego interpretacja wymaga zrozumienia rządzącej nim teleologii, która nie wyczerpuje się ani w mentalnym przedstawieniu, ani w materialnych określeniach współczesnej neurologii.

Co najważniejsze, współczesne nauki kognitywne i neurokognitywne, koncentrujące się w swoich badaniach na analizie stanów mentalnych oraz ich neurofizjologicznych uwarunkowań zapoznają immanentną procesualność procesów motywacyjnych, tym samym procesualność ludzkiego i społecznego doświadczenia. W moim przekonaniu jednak właśnie zrozumienie procesów motywacyjnych jako indywidualnych i społecznych procesów rozwojowych stanowi podstawowe wyzwanie dla współczesnych nauk o człowieku. Tu transcendentualna fenomenologia Edmunda Husserla jako intencjonalno-genetyczna filozofia doświadczenia zaprasza do interdyscyplinarnej współpracy.

²³ Zob. np. A. Maslow, *A Theory of Human Motivation*, *Psychological Review*, 50/4, 1943, 370–396.

²⁴ Zob. np. M. Scheler, *Materialne a priori w etyce*, *Znak*, nr 162, 1967.

**PHENOMENOLOGY AS A THEORY OF EXPERIENCE AND SOME
CHALLENGES OF THE TODAY HUMANITIES—NEW PERSPECTIVES
IN HUMAN STUDIES**

ABSTRACT

Phenomenology is a philosophical project with vast potential, mainly methodological one, which has been not exploited in full until now. It is not limited to 20th-century hermeneutics based on Heidegger's views, nor to analytically founded contemporary investigations on language. Today this potential is revealed when the humanities and social studies face new challenges requiring new interpretations of human experience. Here transcendental phenomenology—as a theory of experience from the living perspective based on the intentional-genetic method—offers new research possibilities.

Keywords: transcendental phenomenology, intentional experience, experiential living perspective, motivation, developmental process.

O AUTORCE – dr hab., professor IFiS PAN, afiliacja: Husserl-Archiv der Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln, Niemcy.

E-mail: JB <jbrudzinska@gmail.com>