

P i o t r K u l a s

## Socjologiczne niekonsekwencje filozofii. Kilka uwag o aporiach teorii społecznej

**Słowa kluczowe:** *fenomenologia, socjologia fenomenologiczna, teoria społeczna, konsekwencje etyczne*

Z perspektywy czasu widać coraz wyraźniej, że fenomenologia nie należy do stanowisk wolnych od wartościowania. Początkowo wiązano z nią duże nadzieje: miała być najpewniejszym źródłem poznania. Z jej pomocą chciano przywrócić uniwersalność rozumu, przewyciężyć relatywizm, sceptycyzm, scjentyzm. I raz na zawsze, w sposób niepodważalny oraz pewny – uzasadnić wartości i normy moralne. Zdzisław Krasnodębski, analizując *Kryzys kultury europejskiej* pisał, że fenomenologia stanowi „próbę terapii europejskiej racjonalności” (Krasnodębski 1989: 28). Husserl włożył wiele wysiłku, starając się podważyć historyzm i psychologistyczne myślenie, czyli przedsięwzięcia, które odbierają prawomocność uniwersalnemu rozumowi i mogą skutkować nihilizmem. „Kiedy zaś – pisze Velkley – podważony zostaje rozum, konsekwencje są oplakane dla ludzkiego życia, ponieważ w całości opiera się ono na racjonalnych normach. Człowiek musi podlegać rygorystycznej nauce, jeśli chce zaspokoić swoje główne teoretyczne potrzeby i odnaleźć normy etyczne, a nawet religijne” (Velkley 2010: 888). Był to w końcu projekt mający na celu oczyszczenie świadomości z wszelkich przesądów i z góry powziętych przekonań (Michalski 1978: 18).

Warto zastanowić się, czy fenomenologii udało się osiągnąć cele, które legły u jej podstaw. To pytanie nie ma wyłącznie filozoficznego charakteru, jest również pytaniem z zakresu socjologii i historii idei. Przy czym jest ono ważne, gdyż dotyczy jednego z najbardziej wpływowych i ważnych kierunków w filozofii XX stulecia.

W niniejszym tekście interesują mnie konsekwencje (społeczne i etyczne) związane z upowszechnieniem pewnego typu idei. Bo projekt fenomenologii

– jak sugeruje Leszek Kołakowski – można traktować nie tylko jako przedsięwzięcie naukowe, ale również światopogląd (Kołakowski 1991: 9), mimo że najważniejsze zadanie filozofii, zdaniem Husserla, polegało na oddzieleniu wiedzy filozoficznej, czyli wiedzy w pełnym tego słowa znaczeniu, od myślenia światopoglądowego (por. Velkley 2010: 891). Ale nie tylko ironią losu da się wytłumaczyć, że projekt fenomenologii przyczynił się do powstania i ugruntowania egzystencjalizmu oraz fenomenologii egzystencjalnej. Krasnodębski podkreśla, że fenomenologia miała być terapią europejskiej kultury poprzez przywrócenie nauce dotyczącej człowieka i świata – uniwersalnego charakteru. W tym sensie jest ona stanowiskiem reformatorskim i ma „oczywiście również znaczenie społeczne i polityczne, ma doprowadzić do oparcia życia społecznego i więzi między ludźmi nad nowej – rozumowej – podstawie” (Krasnodębski 1989: 28).

Tyle tylko, że Husserlowi nie udało się przewidzieć światopoglądowych konsekwencji własnych filozoficznych założeń. Wyobrażał sobie, że celem filozofii jest odbudowa racjonalności, która stanie się normatywnym punktem odniesienia, służąc w ten sposób dobru ludzi. To stanowisko Husserla – wyrażone w *Kryzysie nauk europejskich* – miało jednak wyraźny charakter wartościujący. Sam filozof opowiadał się tym samym za szerokim – zapoczątkowanym przez starożytnych Greków – rozumieniem racjonalności, której sens ograniczony został jednakże do badania faktów wyzutyk ze znaczenia (Husserl 1999).

Chciałbym ponadto zwrócić uwagę na pewną pozytywną niekonsekwencję socjologii fenomenologicznej wobec założeń „czystej” fenomenologii. Zastanawiam się, że być może to właśnie socjologowie zainspirowani fenomenologią znajdują jakieś wyjście z najpoważniejszej pułapki – pułapki solipsyzmu – która wydaje się być wpisana w projekt filozofii fenomenologicznej, nawet jeśli proponowane przez nich wyjście nie rozwiązuje podstawowych problemów fenomenologii (subiektywizm–obiektywizm, jednostka–wspólnota, ego transcendentalne–świat przeżywany, uniwersalność rozumu–relatywizm itd.) tylko porzuca je na rzecz arbitralnych rozwiązań. Tytuł niniejszego tekstu jest rodzajem kalamburu, w którym „socjologiczne niekonsekwencje” oznaczają zarówno możliwe społeczne oraz etyczne skutki przedsięwzięcia Husserla, jak i to, w jaki sposób przedsięwzięcie to znalazło zastosowanie (i arbitralne rozwiązanie) w socjologii.

## Możliwe konsekwencje projektu Husserla

Wielokrotnie zastanawiano się, czy fenomenologia jest najlepszym sposobem poszukiwania pewności. Czy można bowiem zbudować naukę absolutnie bezzałożeniową, nieprzyjmującą na wiarę żadnych prawd czy koncepcji z innych

dyscyplin (nawet logiki), naukę, której podstawą będzie czysta świadomość badająca fenomeny, naukę, która stanie się podstawą innych nauk? Niewykluczone, że szukanie pewności przez poznający podmiot nie może zakończyć się powodzeniem i musi w naturalny sposób prowadzić do solipsyzmu. Według Kołakowskiego problem solipsyzmu jest niemal naturalną konsekwencją tej filozofii i stanowi jednocześnie najciemniejszą jej stronę. Zarzut solipsyzmu, zwłaszcza w odniesieniu do teorii naukowych, jest poważny, ponieważ uniemożliwia (bądź co najmniej utrudnia) komunikację między ludźmi nauki na temat wyników ich badań. Co więcej, projekt takiej bezzałożeniowej nauki właściwie uniemożliwia weryfikację zaproponowanych projektów czy idei przez innych myślicieli.

Wydaje się jednak, że istnieje również poważniejsza konsekwencja projektu Husserla, nieodnosząca się wyłącznie do sfery nauki. Popularyzacja nastawienia, jakie proponują niektórzy fenomenologowie, może skutkować uprzedmiotowieniem innych ludzi – z perspektywy podmiotu mogą oni wydawać się przedmiotami. Pod tym względem fenomenologii nie tylko nie udało się zdobyć ostatecznej pewności i ugruntować samej siebie jako bezzałożeniowego „punktu zero”, obiektywnej podstawy innych nauk, lecz, co ważniejsze, nie udało się jej również przezwyciężyć epistemologicznego i etycznego relatywizmu, a był to przecież czołowy postulat w kontekście nauk humanistycznych. Niektórzy sądzą, że stało się nawet odwrotnie, i fenomenologia przyczyniła się (w sposób niezamierzony) do tego, że jednostki mogą obecnie nadawać własnemu zachowaniu moralne uzasadnienie i sens, nawet jeśli w myśl tradycyjnej nauki o moralności ich zachowanie byłoby zupełnie niemoralne. Skoro człowiek czyni samego siebie twórcą wartości, to rekonstrukcja świata wartości może skończyć się zwyczajną destrukcją wartości, czyli nihilizmem.

Warto zastanowić się, na ile rację mają ci, którzy dostrzegają w fenomenologii (albo w konsekwencji tego nastawienia) raczej możliwość dowolnego ustanawiania sensu przez indywidualne podmioty. Zwłaszcza że „intencjonalny ruch świadomości nie tylko identyfikuje przedmioty, lecz również je konstytuuje” (Kołakowski 1991: 58). Mniej ważne przy tym jest dla nich, iż konstytuowanie przedmiotów nie oznacza wcale – jak dodaje Kołakowski – tworzenia *ex nihilo*, lecz jest raczej aktem nadawania sensu (tamże: 59).

Jak pisze Krasnodębski, „Husserl wyobrażał sobie, że cele wszelkiej nauki jest poznanie obiektywne. W żadnym razie nie był ‘subiektywistą’ czy relatywistą w zwykłym sensie tego słowa. Taka klasyfikacja jego stanowiska jest grubym nieporozumieniem, choć spotyka się ją w podręcznikach teorii socjologicznych” (Krasnodębski 1989: 16–17). Z pewnością czym innym są założenia fenomenologii, czym innym zaś przypisywane jej konsekwencje. Wydaje się, że z jednej strony nie można oceniać filozofów i myślicieli wyłącznie na podstawie rzeczywistych bądź wyobrażonych skutków ich projektów czy

idei. Z drugiej strony – warto jednak pamiętać, że idee mają swoje konsekwencje i badanie idei przez pryzmat ich konsekwencji ma sens. Zwłaszcza, że idee funkcjonują niekiedy w społecznej wyobraźni w oderwaniu od pierwotnego sensu i intencji twórcy, i czasem właśnie w ten sposób kształtują indywidualną i zbiorową wyobraźnię. Czesław Miłosz był przekonany, że konsekwencje etyczne wynikające z przyjęcia fenomenologii egzystencjalnej Jean Paul Sartre’a mogą mieć katastrofalne skutki etyczne. Żeby uzasadnić swoją tezę, podaje przykład czynu głównego bohatera Andre Gide’a *Lochów Watykanu*, Lafcandia, który wyrzucił z pociągu przypadkowego pasażera, stawiając się poza dobrem i złem (Miłosz 1998: 275–276). Ów *acte gratuit*, wolny akt albo akt darmowy, który popełnia jednostka w poczuciu, że nie obowiązują jej żadne społeczne ograniczenia, wzory i normy, jest jednym z najważniejszych zarzutów wysuwanych wobec tego typu myślenia. Być może zarysowane konsekwencje wynikają z błędnego rozpoznania celów fenomenologii lub sięgają zbyt daleko. Z pewnością, co podkreślmy jeszcze raz, są całkowicie sprzeczne z intencjami Husserla.

### „Szukanie pewności w samej świadomości”

Charles Taylor wskazuje, że upadek powszechnych wyobrażeń na temat wartości moralnych i człowieka stanowi jeden z najważniejszych problemów współczesności. Podkreśla, że ostateczną konsekwencją tych przeobrażeń jest nihilizm (Taylor 2002: 61–62). Spośród wielu zjawisk, które przyczyniły się do zakwestionowania dotychczas obowiązujących wartości, wymienia m.in.: fałszywe pojmowanie ludzkiego podmiotu, nowożytny indywidualizm skoncentrowany wokół „egocentrycznych form ideału samorealizacji” (Taylor 2001: 99). Jak ujmuje to ten autor, współczesna podmiotowość „zdefiniowana jest w oderwaniu od wszelkich konstytutywnych sensów, a więc i od wszelkiej tożsamości (...). *Jej jedyną konstytutywną cechą jest samoświadomość*” (tamże) [podkreślenie moje – P.K.].

Bez wątpienia fenomenologia miała swój udział w tej zmianie rozumienia podmiotu w naukach humanistycznych. Przyczyniła się też do tego, co Habermas w odniesieniu do kondycji moralnej współczesnych ludzi nazywa „szukaniem pewności w samej świadomości” (Habermas 2000: 9–33). Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby nie prace Edmunda Husserla (oraz Martina Heideggera). To dzięki nim możliwa stała się zmiana w rozumieniu człowieka. Został on pozbawiony jednoznacznego sensu, natomiast zyskał w zamian świadomość, iż jest dla siebie samego podmiotem. Związane to było z odejściem od przedmiotowego czy substancjalnego rozumienia człowieka oraz przyjęciem perspektywy akcentującej czasowy wymiar ludzkiego życia. Podmiot przestał być opisywany wyłącznie w kategoriach struktury i zaczęto go

postrzegać przez pryzmat świadomości, w kategoriach rozumienia i refleksji. Jak pisze Krzysztof Michalski „Świadomość” – w tej postaci, w jakiej wyłania się z redukcji fenomenologicznej, nie tylko więc różni się od świata, lecz także jest jego założeniem. Jej opis – zadanie, jakie Husserl stawiał przed analizą fenomenologiczną – powinien więc w rezultacie dostarczyć odpowiedzi na pytanie o źródło sensu (jakiegokolwiek sensu, a w szczególności tego zbioru sensów, z którym mamy do czynienia w doświadczeniu i który nazywamy światem)” (Michalski 1988: 131). Z kolei Heidegger podkreślał, że *Dasein* polega na rozumieniu siebie, swojego życia w świecie. Rozumienie nie jest jednak według autora *Sein und Zeit* kategorią epistemologiczną, lecz ontologiczną. Zdaniem Michalskiego: „Zamiast uświadamiać sobie przedmioty, trzeba uświadomić sobie sam akt uświadamiania” (Michalski 1978: 15).

Fenomenologia według Husserla miała gwarantować wiarygodną wiedzę o podstawowych strukturach świata przeżywanego. „(...) Powinna być – dodaje Michalski – refleksją świadomości nad sobą samą, samowyjaśnieniem świadomości” (tamże). Husserl podkreślał, że świadomość ma charakter intencjonalny. Oznacza to, że nie może być ona pusta. Znaczenia i sens nie są przypisane do rzeczywistości, lecz są nadawane przez ludzi. Żeby powiedzieć to jeszcze inaczej, świadomość jest osadzona w świecie znaczeń. Jednak jak pisze Michalski: „Opis fenomenologiczny jest to (...) opis sposobu, w jaki zjawia się rzeczywistość (...). Skąd jednak bierze się ów projekt, skąd się biorą te możliwości? Czy nie zakładają czegoś, co projektuje, bytu, którego istotą jest właśnie zakreślenie takich możliwości? Sfera zjawiania się jest – podobnie jak dzieło sztuki – subiektywna (...)” (Michalski 1978: 13).

Można więc zauważyć, że fenomenologowie mieli także swój udział w emancypacji podmiotu i odczarowaniu świata. To przede wszystkim dzięki nim rzeczywistość społeczną zaczęto postrzegać jako efekt działań podmiotu, który nadaje znaczenia i sens temu, co go otacza. Człowiek nie stał się jednak dzięki temu bardziej niezależny, zaś pozbawiony oparcia w innych ludziach wydaje się łatwiej ulegać różnym ideologiom. Musi polegać wyłącznie na sobie i nie potrafi często w pojedynkę odnaleźć sensu rzeczywistości.

Z kolei socjologowie zainspirowani fenomenologią próbowali ratować wspólny świat znaczeń. Ale nawet ich perspektywa traciła obiektywny charakter na rzecz świata konstruowanego przez ludzi, opartego na wysiłku interpretacyjnym, i przyjmowała w efekcie postać teorii społecznego tworzenia rzeczywistości – czyli w sumie wielu światów (mikroświatów). Nie tego spodziewał się Husserl po swojej teorii. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku – całkiem realnym negatywnym skutkiem takiego nastawienia może być relatywizm (w tym przekonanie, że rzeczywistość jest wynajdywana, wynaleziona itp.), co sam Husserl dobrze zdiagnozował jako jedno z największych niebezpieczeństw dla europejskiej kultury.

## *Ego i alter ego*

Husserlowi nigdy nie udało się w sposób przekonujący rozwiązać problemu innego człowieka i zarazem problemu intersubiektywności. Pisał, że podmiot ma zaledwie intuicję obecności innej osoby. A zatem poznanie drugiego nie może być bezpośrednio – tylko wtórne i pośrednie, oparte na projekcji własnych przeżyć (Krasnodębski 1986: 178). Człowiek może nabrać przekonania o istnieniu innych poprzez wczucie i postawienie się na ich miejscu (tamże: 179). Zdaniem Kołakowskiego, idea wczucia, a więc odwołanie się do udziału w świadomości innych, nie jest dobrym dowodem na istnienie innego człowieka. Założenie, że świadomość jest samowystarczalna, sprawia, że na drugą świadomość nie ma już miejsca. Można na to również – jak Michalski – spojrzeć z przeciwnej strony. „Czy pojęcie to [subiektywności transcendentalnej – P.K.] może mieć w ogóle jakiś sens, skoro wszelki sens konstytuowany jest przez samą subiektywność transcendentalną? Jeśli subiektywność jest ‘czystą immanencją’, to czym właściwie jest, skoro wszelkie określenia są już rezultatem tej konstytucji. Wszelkie określenia – w szczególności określenie ‘subiektywność’ – ujmują ją jako pewną ukonstytuowaną treść, a nie jako to, co konstytuuje” (Michalski 1978: 19).

Projekt Husserla nie daje się także utrzymać z intersubiektywnego punktu widzenia, ponieważ nie potrafi udowodnić istnienia innych ludzi. Kołakowski podsumowuje: „jeśli wychodzimy od immanentnego świata, na nim też kończymy; gdy raz przyjmujemy idealistyczny sposób stawiania pytań, akceptujemy tym samym idealistyczne odpowiedzi” (Kołakowski 1991: 70). I uzupełnia dalej: „Wolno podejrzewać, jeśli spojrzymy na rozwój filozofii europejskiej od Descartesa poczynając, że jeśli wychodzimy od «cogito», możemy zrekonstruować świat wyłącznie jako korelat podmiotowości – chyba że użyjemy jakichś logicznie podejrzanych środków. (...) Bardzo wątpliwe, czy komukolwiek udało się stworzyć język łącznie obejmujący te dwa punkty widzenia: jeden skierowany ku «cogito», drugi ku rzeczom. Możliwe, że fatalnym losem filozofii jest oscylowanie pomiędzy tymi dwiema perspektywami, z których każda jest arbitralna i raz przyjęta zamyka drogę drugiej, obydwie zaś są niewyraźne w tym samym dyskursie” (Kołakowski 1991: 72–73).

Alfred Schütz (spadkobierca Husserla) zdawał sobie po części sprawę z tej antynomii. Jak pisze Krasnodębski: „Błąd teorii wczucia polega zdaniem Schütza na tym, że z wczucia chce ona wyprowadzić istnienie *alter ego*, na jego podstawie orzekać istnieniu innego Ja, gdy w istocie jest odwrotnie – istnienie *alter ego* stanowi warunek możliwości wczucia” (Krasnodębski 1986: 138). A mimo to sam również nie jest w stanie przekonująco uzasadnić, w jaki sposób następuje rozumienie między dwoma podmiotami. Jak ujmuje to Krasnodębski: „Konkluzja (...), że sens konstytuowany przez jednego

człowieka jest ze swej istoty subiektywny, a zatem z zasady niedostępny drugiemu człowiekowi. Między podmiotami leży nieprzekraczalna przepaść” (tamże 132). Jak dalej zauważa socjolog, poprzestanie na tym uniemożliwiłoby jakikolwiek projekt socjologiczny. Próby ominięcia tego problemu przez Schütza polegały na wskazaniu, iż swoje własne przeżycia rozumiemy dzięki temu, że świat intersubiektywny wyprzedza świat podmiotu. Mimo to, jak pisze Krasnodębski: „Wydaje się, że wewnętrzna trudność w teorii Schütza bierze się ze sprzeczności dwóch jego tez – tezy, że sfera My jest sferą pierwotną i inni ludzie dani mi są bezpośrednio, i twierdzenia, że sens konstytuowany jest przez Ja w autorefleksji” (tamże: 135).

Nawiasem mówiąc, to napięcie jest jednym z najciekawszych paradoksów w dziejach idei. Z jednej strony fenomenologia uwrażliwia na problematykę innego człowieka, ponieważ znosi podział na świat zewnętrzny i wewnętrzną świadomość. Redukcja do *cogito* miała być wyjściem ku światu (Krasnodębski 1986: 175). To dzięki niej świadomość miała zostać pozbawiona wszelkich przesądów, założeń i uprzedzeń, dzięki czemu możliwe byłoby przewyciężenie relatywizmu i przypadkowości. A mimo to Paul Ricoeur pyta: „Intryguje mnie (...) następujące pytanie, w jakiej mierze to wycofanie się poza sferę przedmiotową (...) zapowiada egologiczną tezę *Medytacji kartezyjskich*, która miał otworzyć dostęp do ‘obcego’, najpierw zagradza doń drogę?” (Ricoeur 2006: 144). Z drugiej strony, indywidualna świadomość, dysponująca możliwością uznania i rozpoznania innego – stwarza jednoczesną możliwość jego negacji. Martin Heidegger pisze o tym następująco: „każdy baczny zrazu i zwykle na innego, na to, jak on się zachowuje i co powie. Wspólne bycie w Się nie jest wcale spreparowanym, obojętnym przebywaniem obok siebie, lecz napiętym, dwuznacznym wzajemnym-zważaniem-na-siebie, skrytym przysłuchiwaniem-się-sobie nawzajem. Pod maską «dla-siebie-nawzajem» rozgrywa się «przeciw-sobie» (Heidegger 2004: 223). Równoczesne uznanie i negacja są naturalne, aczkolwiek ludzie niechętnie przyznają, że rzeczywiście ma ona miejsce<sup>1</sup>.

## Problem intersubiektywności

Socjologowie, zwłaszcza zainspirowani projektem Husserla, muszą się zgodzić z uwagą Kołakowskiego, że fenomenologiczne badanie świadomości, jeśli nie wyklucza, to przynajmniej odsuwa na dalszy plan badanie świata intersubiektywnego. Dla socjologów punktem wyjścia nie jest jednak świadomość, ale świat intersubiektywny, złożony ze znaczeń i interpretacji. Twórca feno-

<sup>1</sup> Więcej piszę na ten temat w swojej książce *Turniej Garbusów. Problematyka tożsamości w twórczości Witolda Gombrowicza i Czesława Miłosza*, Katowice 2009.

menologii nie był szczególnie zainteresowany światem społecznym. Husserla interesowała przede wszystkim problematyka świadomości, dlatego też sferze społecznej nie poświęcił wiele uwagi. Z kolei Schütz, jako socjolog, interesowało to, co tworzy się na styku międzyludzkich relacji, w czasie interakcji. Dlatego w przeciwieństwie do twórcy fenomenologii, który punktem wyjścia czyni świadomość, Schütz nie zajmuje się *cogito*, ale tym, co intersubiektywne i społeczne. Nadawanie sensu przez podmiot jest ważne, ale indywidualny charakter sprawia, że nie może podlegać badaniom naukowym. Socjologia fenomenologiczna może pominąć indywidualną świadomość. Jak pisze Krasnodębski, Schütz, analizując rozumienie, przeprowadza „analizę pewnych zjawisk w ramach ‘nastawienia naturalnego’, z góry zakłada więc istnienie intersubiektywności” (Krasnodębski 1986: 131).

Schütz pisze, że „przywoływany nieustannie w naszych rozważaniach świat przeżywany, który ma być ukonstytuowany tylko dzięki aktywności mojej transcendentalnej subiektywności, nie jest oczywiście moim prywatnym światem. Należą do niego także inni ludzie, moi bliźni, i to nie tylko jako inne ciała, jako obiekty przeżyć mojego świata, lecz jako «alter ego», to znaczy jako subiektywności cechujące się – tak jak ja – aktywnym życiem świadomości. Świat doświadczany po dokonaniu redukcji do czystego życia mojej świadomości jest światem intersubiektywnym, a to znaczy dostępnym każdemu” (Schütz 1989: 112).

To pominięcie świadomości wydaje mi się szczególnie ważne, gdyż jest dowodem na to, że obu perspektyw nie da się ze sobą pogodzić. Socjolog, który korzysta z perspektywy fenomenologicznej, nie jest zatem w stanie rozwiązać dylematu wpisanego w ten projekt i zmuszony jest porzucić podstawowe założenia fenomenologii, żeby obronić istnienie innych ludzi. W znanym esejku na temat Don Kichota Schütz pokazuje, w jaki sposób główny bohater powieści Cervantesa traci oparcie w innych, którzy nie chcą już podtrzymać wizji, jakie zaproponował, i stopniowo musi zgodzić się z tym, że jest ona jego prywatnym światem, wytworem jego wyobraźni. Pisze tam: „Nasze stosunki w świecie społecznym oparte są na założeniu, że – mimo wszelkich indywidualnych różnic – te same przedmioty są doświadczane przez innych ludzi w zasadniczo ten sam sposób, w jaki i my je doświadczamy, i *vice versa*; że zatem nasze i ich schematy interpretacji cechuje ta sama typowa struktura istotności. Gdy wiara w zasadniczą tożsamość intersubiektywnego doświadczenia załamuje się, zniweczona zostaje także sama możliwość nawiązania komunikacji z innymi” (Schütz 1985: 253).

Schütz twierdził, iż podstawą badawczych zainteresowań socjologa powinny być „procesy ustanawiania znaczenia i rozumienia zachodzące w jednostkach, procesy interpretacji zachowania innych ludzi oraz procesy samointerpretacji” (za: Ritzer 2004: 179). Jednocześnie autor *O wielości światów* podtrzy-



muje przekonanie, że rozumienie nie jest kategorią z dziedziny epistemologii i należy je pojmować przede wszystkim w kategoriach ontologicznych, jako podstawowy wymiar ludzkiego życia. Używając kategorii zaczerpniętych od Husserla, które zostały postawione w centrum socjologicznych zainteresowań: rozumienie to podstawowy wymiar *Lebenswelt*, świata przeżywanego. Innymi słowy, Schütz przyjmuje bez dodatkowego uzasadnienia przekonanie, że nasza wiedza o świecie opiera się na gotowych konstruktach (Schütz 2006: 868). Celem fenomenologii jest zatem badanie tworzenia znaczeń oraz korelacji pomiędzy rzeczywistością a interpretacją rzeczywistości (por. Krasnodębski 1989: 18).

Jednakże już Husserl podkreślał, że świat ma różne poziomy konstytucji, różne ujęcia, które składają się na jeden wspólny świat, nazywany światem przeżywanym bądź światem życia codziennego (*Lebenswelt*). Podmiot nie kreuje zatem znaczeń w sposób dowolny i przypadkowy, ponieważ zmuszony jest uwzględnić intersubiektywny z natury świata życia codziennego, będący rzeczywistością podstawową. Pisał Husserl: „doświadczamy siebie nawzajem jako widzących te same przedmioty – albo przynajmniej po części te same – z perspektywy tego samego świata, który jest światem dla nas. Najczęściej to wspólne widzenie jest nieźródłowym doświadczeniem w nie wypełnionym rozumieniu innych i sytuacji, w której doświadczają. Ale czymś szczególnym jest wspólnota osób jako wspólnota życia osobowego i – ewentualnie – jako trwała więź międzyosobowa. Pierwszy krok stanowi żywe, «implicite» zachodzące zjednoczenie się z Innym w intuicyjnym rozumieniu jego doświadczeń, jego sytuacji życiowej, jego czynów itd. Na tej zaś podstawie możliwe staje się komunikowanie się przez ekspresję i język, stanowiące już więź o charakterze Ja” (Husserl 1989: 68).

Schütz dokonał przesunięcia kategorii rozumienia z problematyki epistemologicznej na ontologiczną oraz dostrzegł, że jest ono nie tylko jest metodą badawczą humanistyki, ale przede wszystkim określa ludzki wymiar życia w świecie. To dzięki niej ludzie nadają znaczenia otaczającej ich rzeczywistości i konstruują świat. W związku z tym świat społeczny nie jest już pojmowany jako zewnętrzny i niezależny wobec żyjącej w nim jednostki, ale jest światem konstytuowanym dzięki doświadczeniu.

Na gruncie socjologii rozumiejącej Maxa Webera podobne stanowisko byłoby jednak niemożliwe do zaakceptowania, gdyż rzeczywistość traciła w ten sposób obiektywny status. Jak jednak argumentował Husserl, a za nim Schütz, rzeczywistość społeczna cechuje się szczególnym rodzajem obiektywności, która polega na tym, że jest ona w jednakowym stopniu dostępna dla każdego uczestnika. Jedyną dostępną badaczowi rzeczywistością jest stwarzana w toku międzyludzkiej aktywności rzeczywistość świata przeżywanego. Pisze Krasnodębski: „nie należy – powiada on [Schütz – P.K.], nawiązując niewąt-

pliwie do *Kryzysu* Husserla – brać modeli za rzeczywistość, świat społeczny nie jest ani racjonalny, ani zdeterminowany w takim stopniu, jak modele w naukach społecznych, w teoriach nauk społecznych nie występują ludzie, lecz skonstruowane przez naukowca typy osobowościowe, marionetki istniejące i działające tylko z łaski badacza” (Krasnodębski 1989: 39).

Świat przeżywany ma więc charakter uprzywilejowany. W jednym ze swoich programowych tekstów Schütz pisał: „analizując konstrukty potocznego myślenia w życiu codziennym, postępowałem tak, jakby świat był moim prywatnym światem i jakby wolno mi było nie dostrzegać faktu, że jest on od początku intersubiektywnym światem kultury. Jest on intersubiektywny, ponieważ żyjemy w nim jako ludzie wśród innych ludzi, związani z nimi przez wzajemne wpływy i pracę, rozumiejąc innych i będąc przez nich rozumiani. Jest to świat kultury, ponieważ od samego początku świat życia codziennego jest wszechświatem mającym dla nas znaczenie. Jest on strukturą sensu, którą musimy interpretować, by znaleźć w nim nasze miejsce i poznać go. Ta struktura sensu ma swe źródło i została ustanowiona przez ludzkie działanie, nasze własne, naszych współczesnych bliźnich i przodków, i to odróżnia domenę kultury od natury” (Schütz 2006: 871). Świat przeżywany stanowi przedmiot przednaukowego i pozanaukowego odniesienia i jako taki powinien stać się przedmiotem badania naukowego.

Socjologowie zainspirowani fenomenologią koncentrują się zatem na odtwarzaniu tego, w jaki sposób ludzie nadają sens otaczającej ich rzeczywistości. Najważniejszy jest dla nich proces nadawania i budowania znaczeń w procesie międzyludzkiej interakcji. Jest to zatem perspektywa, która w znacznym stopniu przyczyniła się uzasadnienia badań, które koncentrują się na społecznym tworzeniu rzeczywistości. Tworzenie rzeczywistości możliwe jest dzięki wiedzy społecznej, której charakter jest związany nie tyle z jej przedmiotem, ile z podmiotem. Może to być wiedza na dowolny temat – najważniejsze jest bowiem to, aby miała ona charakter społeczny (czyli by była stworzona społecznie i podzielana z innymi członkami danej zbiorowości). Peter Berger i Thomas Luckmann piszą, że „socjologia wiedzy musi zająć tym, co w społeczeństwie uchodzi za «wiedzę»” (Berger, Luckmann 1983: 42). Dla obydwu autorów, podobnie zresztą jak dla socjologów zainspirowanych fenomenologią, najważniejsza jest wiedza na temat rzeczywistości życia codziennego oraz to, w jaki sposób jest ona tworzona – składają się na nią także idee i teorie, ale przede wszystkim wyobrażenia zbiorowe, intersubiektywnie podzielane znaczenia, najczęściej o charakterze zdroworoządkowym, które stają się kulturowym i społecznym wyposażeniem każdej jednostki (por. Bokszański 1989).

Z tego względu, jak podkreśla Zbigniew Bokszański (2007: 20–21), tożsamość, podobnie jak podmiotowość, staje się coraz częściej projektem konstruowanym przez indywidualną jednostkę. We współczesnym świecie,

poddanym nieustannej zmianie, jednostka ma w coraz mniejszym stopniu do czynienia z trwałymi i stabilnymi tożsamościami, które dawniej w sposób naturalny od wczesnego dzieciństwa aż do samej śmierci nadawały jej życiu określone ramy i dlatego nie musiała zadawać pytań o własną tożsamość. Odkąd idee, poglądy czy postawy stały się przedmiotem indywidualnego wyboru jednostki, nastawionej refleksyjnie wobec własnego życia i zastanawiającej się nad własną biografią, tożsamość zaczęto stopniowo pojmować jako wynik nieustannej gotowości do przystosowywania się do nowych warunków życia.

## Hermeneutyka: pomiędzy socjologią a fenomenologią

Ma rację Ricoeur, kiedy pisze, że fenomenologia mogła wniknąć w obszar socjologii dopiero konstytuując się jako fenomenologia rzeczywistości społecznej. Stało się to możliwe dzięki dziełu Husserla *Kryzys nauk europejskich*, które zakłada perspektywę wspólnotową – ale przede wszystkim dzięki pracom Alfreda Schütza. „Doświadczenie innego stanowi dlań daną równie pierwotną jak doświadczenie siebie. Jego bezpośredniość nie ma charakteru oczywistości kognitywnej, lecz taką, jaką cieszy się codzienna wiara” (Ricoeur 2006: 171).

Sądzę zresztą, że jest to jeden z najważniejszych problemów w obecnych naukach społecznych i humanistycznych, antynomia, która nie daje się rozwiązać. Z jednej strony metodologiczny indywidualizm, podkreślający znaczenie świadomości, stanowiącej punkt wyjścia, z drugiej – holizm, zakładający często determinizm społeczny, zależność jednostki od społecznych całości (por. tamże: 125). Sam Ricoeur stara się, podobnie jak Schütz, znaleźć trzecią drogę, opierając się nie tyle na świecie społecznym, ile intersubiektywnym, składającym się z osób, które są sobie bliskie. Ale jego rozwiązanie jest tylko połowiczne. Ricoeur sugeruje jednak, że człowiek nie tyle nadaje sens i znaczenie otaczającemu światu, ile już żyje w ramach zastanych znaczeń, które ewentualnie przekształca i poddaje interpretacji. Nadawanie sensu przez ludzi własnym działaniom i własnemu życiu, a więc rozumienie własnego życia, musi się opierać na nieustannym przyswajaniu i interpretacji kultury. Żyjemy dokonując ciągłej interpretacji poznawanych tekstów, starając się je zrozumieć w szerokim kontekście kultury. Według francuskiego myśliciela można to zrobić na dwa sposoby. Pierwszy – będący bezpośrednim nawiązaniem do ontologii rozumienia autorstwa Martina Heideggera – Ricoeur nazywa „drogą krótką”. Dla Heideggera rozumienie nie jest sposobem poznania, lecz sposobem bycia, rozumienie jest więc istotą bycia. Ricoeur proponuje jednak dłuższą drogę – gdzie do rozumienia dochodzi się stopniowo po spełnieniu wcześniejszych wymagań semantyki i refleksji. Postuluje więc Ricoeur zastąpienie

badania świadomości – badaniem refleksji. Każde rozumienie rozpoczyna się – zdaniem Ricoeura – od poziomów mowy, dostarczającej wielorakich, zachodzących na siebie sensów. Rolą interpretacji jest dotarcie do ukrytego sensu, który skrywa się za „sensem widocznym”, czyli interpretacja polega przede wszystkim „na rozwinięciu poziomów znaczeniowych, zawartych w znaczeniu dosłownym” (Ricoeur 2003: 204).

Ricoeur pisze, iż samego siebie można zrozumieć naprawdę nie w sposób bezpośredni, lecz niejako dopiero okrężnie, dzięki interpretacji dostępnych tekstów kultury i zrozumieniu swoich własnych zachowań (aktów). Pisze Ricoeur: „Zadaniem (...) hermeneutyki jest pokazać, że egzystencja dochodzi do słowa, do sensu i do refleksji jedynie dokonując nieustannej egzegezy wszystkich znaczeń, które pojawiają się w świecie i w kulturze. Egzystencja nie staje się sobą, ludzką i dojrzałą, w inny sposób niż przywłaszczając ten sens, który przebywa najpierw «na zewnątrz», w dziełach, instytucjach, pomnikach kultury, w których obiektywizuje się życie ducha” (tamże: 214).

## Zakończenie

W swoim *Horror metaphysicus* Kołakowski zastanawia się: „Gdybyśmy mieli świadomość, że wszyscy, z którymi mamy do czynienia w niebiańskich pieleszach, nasi przyjaciele i ukochani, są sztucznymi fikcjami stworzonymi z woli naszego umysłu i nie mają własnego życia podmiotowego, byłibyśmy ogromnie stroskani, nasza percepcja życia radykalnie by się zmieniła i ogarnęłoby nas uczucie nieznośnej samotności” (Kołakowski 1990: 32). Filozof zauważa coś jeszcze: skoro pewna część naszego doświadczenia nie może być przekazana innym, to należy ją usunąć jako niekomunikowalną, czyli nierealną. Zgodnie z tym sposobem myślenia realne jest tylko to, co ustanowiono historycznie wedle reguł ludzkiej komunikacji. Tylko to może być zatem przedmiotem badań nauki zakładającej przekładalność perspektyw. Tak czyni na ogół właśnie socjologia. Socjologowie słusznie (słusznie z empirycznego punktu widzenia) nie zapuszczają się na tereny, które pozostają w polu zainteresowania filozofii i filozofów. Równocześnie jednak, nie dysponując wystarczająco przekonującymi dowodami dotyczącymi istnienia innych ludzi, zmuszeni są do przyjęcia „naturalnego nastawienia” (które w projekcie fenomenologii należało wziąć w nawias), że inni ludzie są tak samo realni, jak badające je podmioty. Ocalenie międzyludzkiego świata jest w tym wypadku równoznaczne z ocaleniem socjologicznej perspektywy, bez której nauka ta byłaby zwyczajnie niemożliwa.

## Bibliografia

- Boksański Z. (1989), *Tożsamość, interakcja, grupa, Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Boksański Z. (2007), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: PWN.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Heidegger M. (2004), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1989), *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych*, przeł. Z. Krasnodębski, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wyd. Rolewski.
- Kołąkowski L. (1990), *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa: Res Publica.
- Kołąkowski L. (1991), *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Warszawa: Aletheia.
- Krasnodębski Z. (1986), *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krasnodębski Z. (1989), *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa: PWN.
- Michalski K. (1978), *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Michalski K. (1988), *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Miłosz Cz. (1998), *Zaraz po wojnie, Korespondencja z pisarzami: 1945–1950*, Kraków: Znak.
- Ricoeur P. (2003), *Egzystencja i hermeneutyka*, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, Warszawa: De Agostini.
- Ricoeur P. (2005), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa: PWN.
- Ricoeur P. (2006), *Pamięć, Historia, Zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków: Universitas.
- Ritzer G. (2004), *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. H. Jankowska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Schütz A. (1985), *Don Kichot i problem rzeczywistości*, przeł. D. Lachowska, w: „Literatura na Świecie” nr 2.
- Schütz A. (1989), *Fenomenologia i nauki społeczne*, przeł. D. Lachowska, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa: PWN.

- Schütz A., (2006), *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: *Współczesne teorie socjologiczne 2*, red. A. Jasińska-Kania i in., Warszawa: Scholar.
- Taylor Ch. (2001) *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa: PWN.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków: Znak.
- Velkley R. (2010), *Edmund Husserl*, przeł. G. Czemieli, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. Fronda.

## Streszczenie

Zawarte w tytule tekstu „socjologiczne niekonsekwencje” oznaczają zarówno możliwe społeczne oraz etyczne skutki przedsięwzięcia Husserla, jak i to, w jaki sposób znalazło to przedsięwzięcie zastosowanie i rozwiązanie w teorii socjologicznej. Socjologia fenomenologiczna jawi się jednak nie tylko jako przedsięwzięcie naukowe, ale także jako jeden ze sposobów, który stara się podtrzymać wiarę w świat intersubiektywny. Pod tym względem wyróżnia się na tle innych kierunków zapoczątkowanych przez fenomenologię.