

Paweł Grabarczyk

Czy Saul Kripke mógłby być fenomenologiem?

Moim zamiarem było pierwotnie porównanie metod filozofii analitycznej z metodami fenomenologii. Jednakże wkrótce okazało się, że przeszkodą w realizacji tego zamiaru jest wewnętrzne zróżnicowanie obu nurtów. Filozofia analityczna nie okazała się jednolita w stopniu, którego oczekiwałem, fenomenologia zaś — tak jednolita, jak by tego oczekiwali sami fenomenolodzy. Konieczne stało się więc ograniczenie ambicji do porównania metod stosowanych przez wybranych autorów.

W części dotyczącej filozofii analitycznej odwołam się do dwóch autorów: Saula Kripkego i Hilarego Putnama, głównie ze względu na ich „realistyczne” nastawienie, odróżniające ich od większości filozofów analitycznych. W przeciwieństwie do olbrzymich ambicji fenomenologów, filozofom analitycznym często zarzuca się nadmierne zawężenie zakresu poruszanej tematyki. Zarzutu tego nie można z pewnością wytoczyć Kripkemu i Putnamowi.

Jeśli w okresie ostatnich pięćdziesięciu lat filozofowie zainteresowali się szczególnie językiem, to nie dlatego, by stracili zainteresowanie dla Wielkich Pytań filozofii, lecz właśnie dlatego, że nadal obchodzą ich te pytania, a doszli do wniosku, że język stanowi klucz do rozstrzygnięcia (lub do zadowalającego uchylecia) owych Wielkich Pytań.¹

To słowa Putnama. Podobnie jest w przypadku Saula Kripkego. W jego tekstach filozoficznych pojawia się mnóstwo tradycyjnych kategorii: konieczność, możliwość, aprioryczność, rodzaje naturalne, cechy istotne, pewność. Oczywiście wszystkie te kategorie leżą również w polu zainteresowań fenomenologów. Cóż jednak z tego? Podobieństwo polegające na posługiwaniu się tymi samymi kategoriami — powie ktoś — może być przecież całkowicie powierzchowne. Aby podobieństwo było istot-

¹ H. Putnam, „Język i filozofia”, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, „Czytelnik”, Warszawa 1980, s. 363.

ne, należałoby wykazać wspólnotę przedmiotu obu praktyk filozoficznych — stwierdzi hipotetyczny oponent. Kłopot w tym, że przedmiot dociekań charakteryzowany jest za pomocą aparatury swoistej dla każdej ze stron, a zatem różnej. Okolicznością sprzyjającą jest jednak fakt, że obie szkoły ukształtowały się w opozycji do wspólnego przeciwnika. Jest nim popularny w swoim czasie pogląd redukujący znaczenia wyrażeń do pewnych stanów psychicznych. Wywołał on sprzeciw Edmunda Husserla i Gottloba Fregego. Obaj odrzucili ten pogląd jako odbierający — ich zdaniem — znaczeniom charakter publiczny. I choć wielu przedstawicieli nurtu analitycznego nie podziela już dziś semantyki Fregego, pewna zaś część fenomenologów oddaliła się od Husserla jeszcze bardziej niż wspomniani filozofowie analityczni od Fregego, to pozostało tu z pewnością coś, co łączy porównywanych przeze mnie filozofów.

W jaki sposób dokonam zamierzonego porównania? Chciałbym przyjrzeć się metodom filozofów jednej strony oczami strony drugiej. Ponieważ określenie to sugeruje możliwość trwałej zmiany stanowiska, posłużę się inną metaforą: najpierw przyjrę się fenomenologom przez analityczne okulary, później filozofom języka przez okulary fenomenologiczne. Zapewne czytelnikowi narzuca się pytanie: Jakie okulary noszę na co dzień? Powiedzmy, że używam lekko korygujących analitycznych szkieł kontaktowych.

Czemu zamierzone porównanie miałoby służyć? Kontakty pomiędzy obiema stronami mają już swoją historię. Nie zamierzam nawoływać do zjednoczenia obu szkół w walce ze wspólnym przeciwnikiem (kimkolwiek by on nie był). Znane mi prowadzące do zbliżenia wysiłki, podejmowane przez filozofów obu stron, prowadzą się zresztą do retoryki, która wcale pojednaniu nie sprzyja. Słyszysz się bowiem najczęściej coś takiego: to, jak opisujecie swoją metodę, nie jest istotne, ponieważ nieświadomie posługujecie się tą samą metodą co my. Nie sądzę, by mówienie komuś, co naprawdę robi w przeciwieństwie do tego, co o tym mówi, zachęcało do współpracy. Ale socjotechniczna nieskuteczność tego argumentu nie jest dla mnie ważna. Interesujące jest to, że pojawia się tu teza o nieistotnym znaczeniu opisu metody. W artykule tym bronił będę tezy przeciwnej, mówiącej, że właśnie wszystko to, co metodzie towarzyszy (jej opis, interpretacja wyników w świetle przyjmowanej teorii, założenia ontologiczne), decyduje o zgodzie i niezgodzie w filozofii.

Na początek przytoczę trzy fragmenty. Pierwszy pochodzi z artykułu „Znaczenie słowa «znaczenie»” Putnama, drugi z pracy „Identyfikacja a konieczność” Kripkego, trzeci zaś, to właściwie wybór kilku krótkich przykładów ze „Sporu o istnienie świata” Romana Ingardena.

Wyobraźmy sobie tym razem, że ołówki na Ziemi są tym, za co je bierzemy, artefaktami służącymi do pisania, podczas gdy ołówki na Ziemi Bliźniaczej są organizmami. Wyobraźmy sobie następnie, że Bliźniaczanie niczego nie podejrzewają — mają dokładnie takie same poglądy na temat ‘ołówków’ jakie my mamy na temat ołówków. Gdybyśmy to wszystko odkryli nie powiedzielibyśmy: ‘niektóre ołówki są organizmami’. O wiele prawdopodobniej rzeklibyśmy:

'rzeczy, które na Ziemi Bliźniaczej uchodzą za ołówki, naprawdę nie są ołówkami. Naprawdę są pewnego gatunku organizmami.²

Załóżmy, że ten pulpit jest faktycznie wykonany z drewna. Czy ten sam pulpit mógłby od samego początku swego istnienia być wykonany z lodu, powiedzmy z lodu będącego zamrożoną wodą z Tamizy? Mamy mocne poczucie, że nie mógłby, chociaż niewątpliwie można byłoby wykonać pulpit z wody z Tamizy, poddać go procesowi zamrożenia i wstawić go tu oto w miejsce tej rzeczy. Gdyby ktoś to zrobił, to oczywiście wykonałby odmienny przedmiot.³

Przypuśćmy np., że pewną określoną grecką wazę rozbijemy na kawałki, a potem i te kawałki zmielimy na proszek [...] to proszek ten — nadający się np. do czyszczenia części metalowych — nie jest już identyczny z ową wazą. [...] I tak jest, choćby nawet różne właściwości wazy pozostały dokładnie takie same jak właściwości proszku, np. ta sama barwa, ten sam skład chemiczny itp. Dlaczego? Dlatego właśnie, że te dwa przedmioty — waza i proszek — mają zupełnie różne natury konstytutywne.⁴ [...] Jesteśmy skłonni mówić, że w obu tych przedmiotach został zachowany ten sam materiał, mianowicie owa „glinka”, z której była zrobiona waza, a z której teraz „składa się” ów proszek do czyszczenia metali. Jeżeli w pewnym wypadku dochodzi do zupełnej wymiany materiału, wówczas jest wykluczone zachowanie tożsamości przedmiotu.⁵

Gdy po stopieniu uzyskanego kawałka lodu mamy znowu wodę, mówimy, że to ta sama woda co poprzednio.⁶

Co, oprócz nie ukrywanego przez wspomnianych autorów esencjalizmu, łączy te cytaty? Przyjrzyjmy się fragmentowi z Ingardena od strony filozofa analitycznego. Właściwie oba przytoczone cytaty ze „Sporu o istnienie świata” można by wstawić do tekstów Kripkego bądź Putnama, gdyby pominąć przymiotnik 'konstytutywna'. Z punktu widzenia filozofa analitycznego najistotniejszy będzie szczególnie sposób opisu omawianych sytuacji. Chodzi mi, oczywiście, o stwierdzenia: „jesteśmy skłonni mówić”, oraz „mówimy, że”. Wiele przemawia za tym, że owo „my” odnosi się tu do tego, co analitycy nazwą użytkownikami języka.

Rozważmy z kolei przykłady Kripkego i Putnama przez okulary fenomenologiczne. Fenomenolog zgodziłby się, że gdyby nie to, że Ingarden i Husserl nie posługiwali się przykładami z dziedziny *science fiction*, można by je bez trudu wstawić w tekst fenomenologa. Czytając przykład Putnama, zwróciłby on uwagę na to, że kiedy mówi on o tym jak jest „naprawdę”, to nie ma na myśli przygodnych faktów związanych z użyciem wyrażen przez jakichś użytkowników języka. W przypadku wypowiedzi Kripkego zauważyłby natychmiast „poczucie”, o którym pisze ten autor. Czy aby nie mamy tu do czynienia z wglądem w istotę? — zapytałby.

² H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 137.

³ S. Kripke, „Identyżność a konieczność”, [w:] T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Wyd. KUL, Lublin 1995, s. 112—113.

⁴ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Kraków 1948, t. II, s. 535—536.

⁵ Tamże, s. 542.

⁶ Tamże, s. 569.

Nawet najlepszy dobór przykładów może być potraktowany jako mniej lub bardziej zręczna manipulacja. Bez względu na to, jak bardzo podobna będzie frazeologia ich autorów, nie staną się one, dla niechętnie nastawionego czytelnika, przekonującym dowodem na podobieństwa metod. Nawet identyczne wyniki analiz nie muszą być świadectwem na rzecz tożsamości metod — dlaczegoż to różne metody nie miałyby przynieść tych samych efektów? Co więcej — powoływanie się na przykłady wystawione jest na zarzut wyrwania ich z kontekstu, jak również na zarzut wyprowadzania wniosków z przykładów niefortunnie dobranych (przez autora porównania jak i przez autorów samych przykładów). Można by twierdzić, że dla autorów są one jedynie ilustracją dla pewnej teorii, i jako takie nie powinny być rozpatrywane w oderwaniu od niej. Czy nie należałoby zatem, raczej przyjrzeć się temu, jak sami autorzy opisują swoją metodę? Zwróćmy się zatem w tę stronę.

Tym, co zdziwi fenomenologa czytającego teksty Kripkego, będzie z pewnością swoista nonszalancja w podejściu do poruszanych tematów. Nonszalancja nie licująca z cechującym logików nawykowym dążeniem do precyzji. Tekst Kripkego najeżony jest zastrzeżeniami typu „jakoś tak”, „w pewnym sensie”, „coś w tym rodzaju”. Wiele problematycznych wątków autor zbywa ogólnikami. Kripke jest oczywiście tych niedostatków świadom, nie precyzuje jednak swojej koncepcji twierdząc, iż jest na to „zbyt leniwy”. Komentarz ten jest z pewnością całkowitym przeciwieństwem tego co prezentuje Ingarden, a tym bardziej Husserl (człowiek, którego zapiski wymagają — dla ich opublikowania — wycięcia średniej wielkości lasu, nie odniósłby się prawdopodobnie, do takiego wyjaśnienia życzliwie). Załóżmy jednak, że przymykamy oko na owe osobliwości stylu Kripkego. Okaże się wtedy, że odnajdujemy tu wiele rzeczy fenomenologowi znajomych. Przede wszystkim, natykamy się na uprzywilejowaną rolę intuicji. Czytamy:

Niektórzy filozofowie sądzą, oczywiście, że okoliczność, iż coś ma treść intuicyjną, bynajmniej nie świadczy dowodnie o słuszności tego czegoś. Co do mnie, sądzą, że jest to bardzo mocne świadectwo na korzyść dowolnej rzeczy. Naprawdę nie wiem, w pewnym sensie, jakie można by mieć, ostatecznie biorąc, bardziej rozstrzygające świadectwo na rzecz czegośkolwiek.⁷

Nasze przeświadczenia związane z tym, że Kripke reprezentuje nurt analityczny, pozwalają zakładać, że chodzi tu o intuicję językową, odpowiadającą nam właściwe użycie wyrażen. Trafność intuicji językowej sprawdzać zaś można jedynie na empirycznym materiale, dotyczącym zachowań wyznaczonych przez tradycję, konwencję itd. Nie jest to dla fenomenologa droga kusząca. Nie dajmy się jednak zwieść pozorom, bowiem dzięki egzotycznym niekiedy eksperymentom myślowym, owa językowa intuicja pomaga Kripkemu w odkryciu metafizycznej konieczności.

⁷ S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 61.

Pytanie, czy Nixon mógłby nie być istotą ludzką, przyjąwszy, że nią jest, nie jest pytaniem dotyczącym wiedzy — wiedzy a posteriori czy a priori, jest to pytanie o to co, choć nawet zachodzą takie a takie rzeczy, mogłoby być inaczej.⁸

Tę samą myśl dobitnie wyraża drugi z branych pod uwagę filozofów analitycznych, Putnam. Analizując sposób, w jaki opisałibyśmy rozpatrywaną przez niego sytuację kontrfaktyczną, stwierdza:

...wypowiedź „okazało się, że koty są robotami zdalnie sterowanymi z Marsa” jest niewątpliwie normalna a „nie ma kotów na świecie” wysoce nienormalna.⁹

Tak autorytatywna wypowiedź usprawiedliwiona jest tylko przy założeniu, że język jest jedynie narzędziem a nie przedmiotem badania. Dzięki językowi natura badanych przedmiotów odsłania się lepiej lub gorzej, ale nawet w przypadkach, gdy w ogóle się nie odsłania, nie jesteśmy wystawieni na ryzyko przypadkowych ustaleń. Intuicja, o której była mowa, pozwala nam na eliminację cech nie będących cechami istotnymi. W ten sposób przebiega u Kripkego analiza odniesienia nazwy Arystoteles. W przykładzie tym nie odkrywa on nam natury Arystotelesa, twierdzi jednak, że po pierwsze — natura taka istnieje,¹⁰ po drugie — jesteśmy w stanie z pewnością twierdzić, że pewne własności Arystotelesa są własnościami przygodnymi. Sposób, w jaki to robimy, to „namysł nad tym, jak opisywalibyśmy tę sytuację” (sytuację kontrfaktyczną).¹¹ W praktyce jest to niezwykle podobne do tego, co fenomenologowie nazywają „uzmiennianiem”. Rozważa się tu po prostu sytuacje, w których przedmiot pozbawiony zostaje pewnych cech, obdarzony zostaje innymi itd. I choć fenomenolog pyta o to, w jaki sposób opisałibyśmy tę sytuację, to nie zajmuje się tym, jak jakaś grupa użytkowników języka posługuje się danym wyrażeniem, ale tym jak jest „naprawdę”.

Moment, w którym Kripke przechodzi od nazw własnych do gatunkowych, wydaje się jednak kłaść kres poszukiwanym podobieństwom. Jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze — nazwy gatunkowe zawęża on do nazw gatunków naturalnych, co jest dla fenomenologa niepotrzebnym ograniczeniem. Po drugie, a jest to kwestia istotniejsza, kluczową rolę w opisywaniu tych naturalnych gatunków przypisuje pewnej (zazwyczaj niewielkiej) części społeczeństwa — ekspertom, będącym w stanie odkryć prawdziwą naturę złota, tygrysów itd. Rozważmy powód drugi. Odebranie przeciętnemu użytkownikowi języka prawa do samodzielnego odkrywania istoty jakiegoś gatunku (jeśli tylko nie stanie się ekspertem) i przekazanie go chemikom, biologom itd., jest czymś, z czym fenomenolog raczej się nie pogodzi. Przyjrzyjmy się jednak tej „eksperskiej” koncepcji nieco bliżej. Odkrycia ekspertów nie mają nic wspólnego z ustanawianiem znaczeń. Są czymś, czego oczekiwaliśmy, czymś co czy-

⁸ Tamże, s. 67.

⁹ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 138—139.

¹⁰ S. Kripke *Nazywanie a konieczność*, s. 105.

¹¹ Tamże, s. 156.

nione jest niejako na zamówienie naszej wybrednej intuicji. Do czasu odpowiedniego odkrycia zakładamy po prostu, że istnieje nieznaną, ukrytą strukturą przedmiotu. Ujawniona po jakimś czasie fałszywość orzeczenia ekspertów nie osłabia w żaden sposób naszego przekonania o jej istnieniu. Ekspert bywa ekspertem dzięki posiadanej wiedzy o rzeczywistości, a nie szczególnej władzy, jaką ma nad innymi członkami społeczności w kwestii ustanawiania znaczeń. Jeżeli tylko nie będziemy interpretowali fenomenologii w absurdalny sposób, zakładający postulat możliwości poznania wszystkiego bez udziału nauk empirycznych, to oba stanowiska okażą się jak najbardziej zgodne. Zamiarem Husserla nie było zastąpienie nauk szczegółowych filozofią, lecz ich ugruntowanie po to właśnie, by w spokoju korzystać z ich usług. Co do zawężenia pola zainteresowań do gatunków naturalnych, to podejrzawać można, iż jest ono skutkiem istnienia dziedzin, w których wykształciła się odpowiednia grupa ekspertów. Nie ma rozwiniętej nauki o krzesłach, talerzach, stołach. Mimo to jesteśmy oczywiście w stanie powiedzieć coś o naturze takich artefaktów. Putnam idzie tu dalej niż Kripke, mówiąc:

Dotychczas przytaczaliśmy przykłady oznaczające rodzaje naturalne. Poczynione uwagi stosują się jednak do ogromnej większości rzeczowników.¹²

Referowane poglądy dają się więc wypowiedzieć w sposób nie tylko fenomenologa nie rażący, ale i zbieżny z tym, co on sam mógłby powiedzieć. Pozostają oczywiście pewne niejasności. Po co angażować przykłady z dziedziny *science fiction*, nie mówiąc już o światach możliwych? Dlaczego akcent położony jest na sposób, w jaki opisujemy daną sytuację, podczas gdy opis ten jest odzwierciedleniem sytuacji przedmiotowej, do której dostęp daje nam intuicja? Właściwie tylko drugie pytanie jest istotne. O to, jakie eksperymenty myślowe lepiej stymulują intuicję, nie warto się spierać. Odpowiedź na drugie pytanie postaram się dać w zakończeniu. Zanim to nastąpi, przyjrzymy się dla odmiany metodzie fenomenologii przez okulary analityczne.

Poszukując znajomych filozofowi analitycznemu tematów, zwrócę się najpierw ku używanemu często przez Husserla słowu *sens*. Jest ono w „Badaniach logicznych” jednym z centralnych pojęć. Zwróćmy uwagę na fragment następujący:

To, czym jest znaczenie, może nam być dane tak samo bezpośrednio, jak dane nam jest to, czym jest barwa i dźwięk. Nie da się tego dalej zdefiniować, jest to coś opisowo ostatecznego. Kiedykolwiek tylko spełniamy i rozumiemy jakieś wyrażenie, znaczy ono coś dla nas, jesteśmy aktualnie świadomi jego sensu.¹³

Na pierwszy rzut oka zdanie ostatnie jest jedynie sprecyzowaniem pierwszego. Faktycznie mówi się tu jednakże o dwóch różnych rzeczach. W pierwszym zdaniu powiedziano, że bezpośrednio dane może nam być to, czym jest znaczenie jako takie. W ostatnim mowa jest o spełnianiu i rozumieniu konkretnego wyrażenia, któremu

¹² H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 135.

¹³ E. Husserl, *Badania Logiczne*, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 227.

towarzyszy „aktualna świadomość jego sensu”. Potwierdzenie tej „aktualnej świadomości sensów” znajdujemy zresztą w innym miejscu „Badań logicznych”:

Błędem nominalizmu jest to, że nie dostrzega on swoistej świadomości, która (...) ujawnia się w żywo doznawanym sensie znaków; rozpoznaję ten papier jako papier i jako biały, i jasno uprzytamniam sobie przy tym ogólny sens wyrażenia papier i biel w ogóle.¹⁴

Teza ta wydaje się jawnie fałszywa. Większość ludzi nie jest z pewnością, aktualnie świadoma sensu słów, których używa. Myliłby się jednak ktoś sądząc, iż doświadczenia zmysłowe, doświadczenie wewnętrzne i wyobrażenia wyczerpują uznaną przez Husserla listę przeżyć. Istnieje bowiem jego zdaniem pewien szczególnie rodzaj doświadczenia (określony jak dotąd czysto negatywnie). Czy mamy utożsamiać go z widzeniem istoty? Wydaje się, że Husserl nie może zdecydować się co do tego, czy to specyficzne doświadczenie dostępne jest jedynie wytrenowanym fenomenologom, czy też stanowi coś powszechnego. Jedno i drugie wyjście byłoby dla jego koncepcji niefortunne. Pierwsze — oddala szansę na planowane uzasadnienie istniejącego poznania przez dociekania fenomenologiczne, drugie — nie jest w stanie wyjaśnić braku zaufania, jakie większość świeżych czytelników zgłasza wobec „wglądu w istotę”. Oto jak Husserl rozwiązuje tę trudność:

Ten, kto myśli, nie wie nic o swych przeżyciach myślowych, lecz tylko o myślach, które wytwarza na bieżąco jego myślenie. Chodziło o to, by rozgrywające się w ukryciu życie myślowe doprowadzić do ujęcia w badającej je refleksji i aby utrwalić je w precyzyjnych pojęciach opisowych.¹⁵

Z wyjaśnienia tego wyłania się coś w rodzaju drogi pośredniej: pełna świadomość aktów psychicznych nie jest czymś towarzyszącym nam codziennie, mamy jednak możliwość ich poznania w akcie refleksji.

W cytacie, od którego wyszedłem, mówi się jednak również o bezpośrednim poznaniu tego, czym jest znaczenie jako takie. Byłaby to perspektywa, która filozofów analitycznych wielce by ucieszyła. Nadzieje z tym związane osłabia jednak wtrącone przez Husserla słówko „może”. Niestety, nie mówi się tu, jakie to warunki należałoby spełnić, aby bezpośrednio uchwycić, czym jest znaczenie.

Znamiennym dla fenomenologii zjawiskiem jest używanie określeń sugerujących odniesienie do języka, takich jak: „uchwytywanie sensu” (względnie znaczenia), „uprzytamnianie sensu wyrażenia” itp. Filozofom analitycznym kojarzy się to z interpretacją wyrażenia, manifestującą się w zachowaniach językowych. Jednakże fenomenologia podkreśla wciąż marginesową dla świadomości rolę języka. Większość wysiłków interpretacyjnych mających na celu pogodzenie fenomenologii z wyróżnionymi tu koncepcjami filozofów analitycznych spotkałaby się zapewne, ze strony zwolenników tej pierwszej, z zarzutem mylenia porządku genetycznego z logicznym.

¹⁴ Tamże, s. 142.

¹⁵ E. Husserl, „Kontekst historyczny i znaczenie *Badań Logicznych*”, [w:] K. Świącicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 123.

Niezwykle istotny dla filozofa analitycznego proces przyswajania języka jest na gruncie koncepcji Husserla czymś dla filozofii nieistotnym. Widzenie istotnościowe nie wymaga kontaktu z reprezentatywną dla danego gatunku próbką przedmiotów. Istotę jesteśmy w stanie wypatrzeć w pojedynczym egzemplarzu. Na ile tak odkryta istota, odkryta jest dzięki wglądowi, na ile zaś dzięki pośrednictwu ustalonych wcześniej znaczeń słów określających dany egzemplarz, nie sposób niestety stwierdzić. Wprost stawia tę kwestię Ingarden:

Jak uwolnić się od wiedzy zawartej już w naszym języku? W jaki sposób po prostu odsunąć od siebie cały skarb przekazanej nam wiedzy zawarty w języku potocznym?¹⁶

Dlatego powiada się, że „fenomenologia zaczyna się w ciszy”.¹⁷ Sensowność naszego życia psychicznego jest od komunikacji językowej zupełnie niezależna.¹⁸ Nierzadko spotykamy się również z *explicite* wyrażaną obawą o możliwość deformacji fenomenologicznego doświadczenia przez język. Język fenomenologa powinien być „bogaty, żywy, giętki i sugestywny”.¹⁹ Chcąc uzyskać zadowalające efekty, fenomenolog nie może pozwolić sobie na pozostawanie jedynie w sferze języka, i to w żadnym ze stadiów badań.²⁰ Opis tych badań bywa zresztą często niezadowolający dla samych fenomenologów. Większość określeń poprzedzana jest zastrzeżeniami w rodzaju: „w pewnym sensie”, „niejako”, „w jakiś sposób”. Posługiwanie się metaforą i cudzysłowem to również zabieg nierzadki. Język fenomenologów stanowi często dziwną mieszaninę technicznego żargonu i poezji. Mogą to zilustrować następujące dwa cytaty:

Wrażenia, dzięki ożywiającym je ujęciom, przedstawiają obiektywne określniki, same jednak nimi nie są.²¹

Nie potrzebuję refleksji, nie potrzebuję spełniać spostrzeżenia immanentnego [...], gdyż już pierwszy akt spostrzegania jest szczególnym sposobem życia, jest przenikaniem samego siebie. Proste życie świadome, np. spostrzeganie zewnętrzne — jeśli abstrahujemy od tego, że jest ujmowaniem pewnej rzeczy i doznawaniem jej wyglądu — nie jest już ‘doznawaniem’, lecz niejako świadomym życiem w akcji, ‘przeżywaniem’.²²

A jednak — jeśli pominiemy trudności w zrozumieniu języka fenomenologów i całą otaczającą metodę fenomenologii tajemniczość — to opis praktyki badacza istoty wyda się filozofowi analitycznemu znajomy. Czytamy na przykład:

¹⁶ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 178

¹⁷ W. Stróżewski, „O metodzie fenomenologii”, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować*, PWN, Warszawa 1989, s. 91.

¹⁸ K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1998, s. 17.

¹⁹ D. Gierulanka, „Kształt metody fenomenologicznej w filozofii Romana Ingardena”, [w:] *Jak filozofować*, s. 97.

²⁰ Tamże, s. 98.

²¹ E. Husserl, *Badania Logiczne*, t. II, s. 160.

²² R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 147.

Staramy się wyobrazić, co by się stało, gdyby przedmiot pozbawić takiej czy innej cechy, zastąpić ją inną, albo radykalnie ją zmodyfikować.²³

Zabieg taki określa się w terminologii fenomenologicznej jako „uzmiennianie”. Ingarden również wymienia uzmiennianie jako sposób na dotarcie do istoty, określanej mianem „ideacji”:

W ten sposób dzięki ideacji otwiera się zupełnie nowy świat, różny od świata faktów — świat czystych możliwości.²⁴

Z punktu widzenia filozofa analitycznego tzw. uzmiennianie bądź rozważanie czystych możliwości to nic innego jak eksperymenty myślowe zmierzające do ustalenia obowiązujących reguł użycia wyrażań. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż odpowiednie zabiegi stylistyczne sprawiłyby, że powyższe cytaty mogłyby zostać wzięte za fragmenty z Kripkego czy Putnama.

Co zatem dzieli fenomenologów i filozofów analitycznych?

Tezę mojego artykułu jest to, że daleko idąca zbieżność praktyk badawczych, a także przekładalność opisów tych praktyk, właściwie obu szkół do siebie nie zbliża. Dlaczego tak uważam? Otóż autoryzacja takiego przekładu, że się tak wyrażę, byłaby dla obu stron zbyt kosztowna. Wymagałaby bowiem przyjęcia stanowiska przeciwnika w kwestii roli języka w dociekaniach filozoficznych. Tymczasem — jak postaram się za chwilę pokazać — odmienne założenia związane z tym problemem stanowią o tożsamości obu nurtów.

Filozofia analityczna zakłada ścisły związek między językiem a myśleniem. Fenomenologia twierdzi, iż język pozostaje zawsze wtórny wobec świadomych przeżyć. Filozofowie analityczni nie mówią oczywiście, że „nie istnieje nic poza językiem” (twierdzą tak, co ciekawe, filozofowie przyznający się do pokrewieństwa z fenomenologią), uznają natomiast, iż dla filozofii istotne jest to, co daje się wyrazić w języku. W tym punkcie można by jeszcze spróbować porównywane koncepcje godzić. Fenomenologia nie poprzestaje jednak na wyrażonej powyżej opinii o wtórności języka. Jej postulat nie jest przecież wezwaniem do przeżywania, ale do badania przeżycia metodą refleksji (rozumianą inaczej niż introspekcja, ale nie jest to dla tych rozważań istotne). Pozajęzykowa „badająca refleksja” jest już jednak czymś, czego filozof analityczny nie przyjmie. Gdyby to zrobił, zgodziłby się na drugorzędność swojej filozofii. Przyznałby, że interesuje go jedynie „opakowanie” problemów, a nie one same. Filozof, ujawniający zainteresowanie „Wielkimi Pytaniami filozofii”, nie rezygnuje z kluczowej roli języka tylko dlatego, że zakłada, iż nie ma bardziej bezpośredniego dostępu do odpowiedzi na te pytania. Tymczasem fenomenolog, przyjmując założenie filozofii języka, zmuszony byłby wyrzec się ideału bezzałożeniowości wiedzy osiągananej metodami fenomenologii. Wspomniane przez Ingardena bogactwo

²³ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 87.

²⁴ Tamże, s. 88.

języka, który fenomenolog niewątpliwie sobie przyswoił i którym zmuszony jest posługiwać się, nie mogłoby ulec postulowanemu przezeń „zawieszeniu”.

Sądzę, że podobieństwo praktyk nie owocuje w przypadku fenomenologii i filozofii analitycznej zbliżeniem, ponieważ obie szkoły powstały w podobny sposób. Najpierw, ogłoszono (w mniej lub bardziej bezpośredni sposób) „manifest” określający ramy dla przyszłych dociekań, później zaczęto dociekania te prowadzić. W tej sytuacji, tożsamość obu stron określona jest przez teorię, która im od zarania towarzyszy, przez co najoczywistsze nawet podobieństwo praktyk i przekładalność ich opisów, nie decyduje o rzeczywistych szansach pogodzenia. Teoria ta nie jest jednak niczym innym, jak tylko „wyznaniem wiary filozofa”. Nawet całkowita wierność wobec przyjętej teorii nie ma decydującego wpływu na praktykę badawczą. Jak zatem brzmi odpowiedź na tytułowe pytanie? Mógłby, gdyby zmienił wyznanie wiary.