

JAROSŁAW GARA

*Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej  
w Warszawie*

## HUSSERLOWSKI ŚWIAT ŻYCIA CODZIENNEGO I JEGO ZNACZENIE PEDAGOGICZNE

ABSTRACT. Gara Jarosław, *Husserlowski świat życia codziennego i jego znaczenie pedagogiczne* [Husserl's World of Everyday Life and its Pedagogical Relevance]. *Studia Edukacyjne* nr 42, 2016, Poznań 2016, pp. 131-153. Adam Mickiewicz University Press. ISSN 1233-6688. DOI: 10.14746/se.2016.42.8

The world of everyday life was for Husserl the most original expression of the "radical beginning" of human experience and the accompanying senses and meanings. It is a world limited by time-space, one to which we all belong, together with our traditions, habits and interests. Whatever happens in the horizon of the world of everyday life thus relates to ourselves, because it is the world of the living organisms – and these can experience joy and fear, can work and rest, attack or flee, expect, await or desire something. In this sense, it is the world dialectically interpenetrating contradictions and aporias. It is a world where what is limited and unlimited, physical and spiritual, ordinary and extraordinary are intertwined, but also in an a priori manner are determined by the specific relationships between them. From this point of view, there are three basic general relationships which allow to classify and clarify the pedagogical principles: 1) what is infinite in the finite, 2) what is cultural in the natural, 3) what is extraordinary in the ordinary. Experiencing the world of everyday life reminds us, after all, that the infinite, the spiritual, the extraordinary is *de facto* encompassed by and found in what is finite, physical and ordinary.

**Key words:** Husserl, life-world, philosophy of education, phenomenological analysis, existential aporias

*Percepcja wyraża się jedynie na podstawie ontologicznej obecności w świecie, a świat odkrywa się konkretnie jako podstawa każdej pojedynczej percepcji<sup>1</sup>.*

*Czy to, co w życiu żyje, nie jest nadmiarem: rozrywaniem naczyńia przez coś, co w żadnym naczyniu nie może się zmieścić i co właśnie w ten sposób ożywia lub uduchawia? (...) To, co w życiu żyje, polega na nieustannym rozszadaniu tożsamości. Niczym oślepienie i poparzenie. Jakby życie, niezależnie od jakiegokolwiek oglądu, było już bólem oczu porażonych przez światło; jakby,*

---

<sup>1</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 237.

niezależnie od jakiegokolwiek fizycznego kontaktu, było już paleniem się skóry, której dotyka – choć nie dotyka – coś nieuchwytnego. Tożsamość niepokojona przez Inność, która ją unosi. Życie to nie ekstaza, lecz entuzjazm. Entuzjazm zaś nie jest upojeniem, lecz otrzeźwieniem. Otrzeźwieniem, które wciąż jeszcze musi trzeźwieć, czuwaniem, które czuwa, by móc się na nowo przebudzić. Tożsamością, która ciągle budzi się z siebie – Rozumem. Czy stworzenie, które w ten sposób wycofuje się z bytu, które nie spoczywa i nie trwa w Tym Samym, trzeba nazwać będącym inaczej?<sup>2</sup>

## Husserlowskie odkrycie i dowartościowanie świata życia codziennego

Jednym z niekwestionowanych i kluczowych odkryć późnego okresu twórczości filozoficznej Edmunda Husserla był problem świata życia codziennego (*Lebenswelt*)<sup>3</sup>. Można też powiedzieć, że kategoria ta torowała drogę do wyodrębnienia się nowych pól i perspektyw badawczych nie tylko w obrębie fenomenologii, ale również na gruncie innych nurtów myśli filozoficznej<sup>4</sup>. Z tego punktu widzenia późna filozofia Husserla<sup>5</sup> stanowiła i do

<sup>2</sup> E. Levinas, *Od świadomości do czuwania. Począwszy od Husserla*, [w:] tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 82.

<sup>3</sup> Zob.: G.B. Madison, *Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji na temat wyjaśniania i rozumienia*, przekł. A. Zinserling, [w:] *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa 1993, s. 187; J. Rolewski, *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3 – *Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1999, s. 195, 217; A. Gurwitsch, *Problemy świata przeżywanego*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 152-153. Na marginesie dodać warto, że można się tu doszukiwać również pewnych analogii z kategorią życia podejmowaną w ramach filozofii życia, w szczególności zaś w filozofii Georga Simmela. Por.: G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór tekstów*, przekł. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 80-81.

<sup>4</sup> Zob.: A. Gurwitsch, *Problemy świata przeżywanego*, s. 152, 159; P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, przekł. M. Drwięga, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1996, XXIV, 3, s. 150. Warto w tym kontekście przytoczyć opinię Leszka Kołakowskiego, który oceniając całościowo dorobek Husserla, pisał: „Bardziej niż ktokolwiek, Husserl dopomógł myśli humanistycznej naszego stulecia uwolnić się od dogmatów pozytywizmu i scjentyzmu XIX-wiecznego; zainicjował ruch intelektualny, który choć nie osiągnął jego bezgranicznie rozległych zamierzeń – kompletnej rekonstrukcji obrazu świata – wpłynął do tego stopnia na współczesną kulturę i do tego stopnia stał się historycznym faktem, że jakkolwiek refleksja filozoficzna na serio uprawiana nie może go pominąć ani od studiów nad nim się uwolnić. Nie ma filozofów poza czytelnikami Husserla (co nie znaczy, rzecz jasna, <poza zwolennikami Husserla>)”. L. Kołakowski, *Filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 289.

<sup>5</sup> Wyróżnić należy trzy podstawowe, fenomenologiczne okresy twórczości Husserla, a co za tym idzie, reprezentatywne dla każdego z tych okresów dzieła i problemy. Pierwszy okres filozofii fenomenologicznej związany był zatem z tzw. fenomenologią „rdzenną” (ejdetyczną), drugi – z fenomenologią transcendentną. W trzecim okresie najważniejszym problemem, który jednoznacznie został wyeksponowany w ostatniej pracy przez protoplastę fenomenologii, stał się właśnie *Lebenswelt*.

dziś stanowi istotne źródło inspiracji dla różnych dyskursów, tak na gruncie samej filozofii, czy szerzej – nauk społecznych i humanistycznych.

Świat życia codziennego jako problem badawczy i główny temat rozważań filozoficznych pojawił się w twórczości Husserla w latach trzydziestych, a co za tym idzie – stanowi, można by rzec, „nie domkniętą” fazę jego twórczości. Rozpatrywanie filozofii świata życia codziennego z perspektywy całościowego zamysłu zawiera bowiem różne wieloznaczności i sprzeczności w kontekście wcześniej wypracowanego stanowiska fenomenologii transcendentalnej<sup>6</sup> co do problematyczności, z którego sam Edmund Husserl, jak się wydaje, zdawał sobie jednak sprawę<sup>7</sup>. Tak czy inaczej, w ostatniej pracy Husserla<sup>8</sup> *Lebenswelt* jako uniwersalny problem filozoficzny stał się wyłącznym przedmiotem jego zainteresowania, zyskując, zgodnie z jego własnymi deklaracjami, centralne znaczenie<sup>9</sup>. Ten nowy, centralny i wyłączny problem ukazuje też swoiste pęknięcie w Husserlowskim idealizmie, wyrażonym w jego fenomenologii transcendentalnej, gdzie podmiot poznania (transcendentalne *ego*) stawiał się właśnie jako „niezaangażowany obserwator” ponad i poza światem życia codziennego.

## Świat życia codziennego a idea transcendentalnego *ego*

Fenomenologia transcendentalna, w opinii samego Husserla, miała stanowić najdalej posunięty wyraz nastawienia fenomenologicznego, choć większość jego uczniów i współpracowników odzegnożywała się od wniosków i implikacji, które stanowisko to pociągało za sobą. Wymowna w tym

---

<sup>6</sup> Por. B. Waldenfels, *Pogardzona doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1993, s. 113-114; Z. Krasnodębski, *Regionalne ontologie i świat przeżywany. Interpretacja nauk humanistycznych w fenomenologii Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, s. 177, 182; J. Rolewski, *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego*, s. 207.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?* *Studia Filozoficzne*, 1970, 4(65)-5(66), s. 14.

<sup>8</sup> Chodzi tu o ostatnią, opublikowaną za życia pracę Husserla, zapis opracowanych i wygłoszonych w Pradze wykładów: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie* (1936; pol. tłum.: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*). Praca ta była na nowo opracowaną wersją wcześniej przygotowanych i wygłoszonych wykładów w Wiedniu w maju 1935 r.: *Die Krisis des europäischen Menschentums die Philosophie* (pol. tłum. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*). Por.: J. Sidorek, *Od tłumacza*, [w:] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 5-6.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, przekł. J. Szewczyk, *Studia Filozoficzne*, 1976, 9, s. 107; Z. Krasnodębski, *Regionalne ontologie i świat przeżywany*, s. 171.

kontekście jest wypowiedź Jana Patočki, który odnosząc się do idei transcendentnej subiektywności stwierdził, że było to marzenie, którego fenomenologia Husserla nigdy nie spełniła<sup>10</sup>. Z kolei, Bernhard Waldenfels wskazywał na to, że transcendentálny subiektywizm Husserla, który miał otworzyć drogę do przezwyciężenia fizykalnego obiektywizmu, ostatecznie pozbawiał jednak odkryty świat życia codziennego jego własnej autonomii, ponieważ *doxa* urzeczywistnia się tu przez *episteme*: „Otwarta nieskończoność świata przeżyć przekształca się w nieskończoność teoretycznych i praktycznych idei, wyzwających powszechny proces idealizacji”<sup>11</sup>.

Stanowisko fenomenologii transcendentnej wyrażone w transcendentálnym idealizmie ściśle wiąże się też z takimi pojęciami, jak: transcendentálne *ego* (*pra-Ja*), transcendentálna *epoché* (redukcja fenomenologiczna), transcendentálna subiektywność (egologia), autokonstytucja *ego*-monady (monadologia). Określenia te wyrażały przeświadczenie o możliwości realizacji filozoficznego ideału „niezaangażowanego obserwatora” i bezzałożeniowości poznania. Zgodnie z tym ideałem, podmiot poznający w wyniku najdalej posuniętej redukcji, fenomenologicznego „wyłączenia się” ze świata, stawia się niejako poza wszelkim wpływem doświadczeń osobniczych i historycznych, stając się tym samym „idealnym obserwatorem” badanego świata, który w żaden sposób nie wpływa już na postrzeganie tego, co jest postrzegane i rozpatrywane. Wszystko to, co po dokonaniu redukcji transcendentálnej zjawia się transcendentálnemu *ego* z konieczności „jest już tylko moje”, a zatem pozbawione zostaje swej autonomii, statusu „bytu-dla siebie” i staje się tylko „bytem-dla-mnie”. To z *ego*, do którego cofa nas transcendentálna *epoché* wyprowadzana jest tu wszelka ważność i obowiązywalność istnienia oraz sens świata.

Tak więc świat realny (przeżywany) widziany „z poziomu transcendentálnego traci swą odrębność i intersubiektywność” – traci swą „światowość”, ponieważ „jego *a priori* przestaje *de facto* być <światowe>”<sup>12</sup>. Podtrzymanie stanowiska transcendentálnego subiektywizmu musi więc z konieczności prowadzić do dewaluacji rangi odkrycia świata życia codziennego.

<sup>10</sup> J. Patočka, *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*, przekł. J. Zychowicz, [w:] *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Hellen, Warszawa 1993, s. 41.

<sup>11</sup> B. Waldenfels, *Pogardzona doxa*, s. 112.

<sup>12</sup> J. Rolewski, *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego* s. 204-205, 212-213; H. Conrad-Martius, *Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie III*, Kvsel-Verlag, München 1965, s. 399-400. Por.: A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, s. 111-112, 114.

Ze zdumieniem dostrzegamy – komentuje taką sprzeczność Waldenfels – jak wszystko, co uprzednio zostało odebrane naukom, zostaje teraz w inny sposób przypisane filozoficznemu rozumowi. Naiwnej, tradycyjalnej prawdzie codzienności zostaje przeciwstawiona powszechnie ważna prawda<sup>13</sup>.

W ten sposób światu przeżywanemu *de facto* przyporządkowane zostało w myśli Husserla pewne „przedlogiczne *a priori*” uniwersalnych struktur i reguł. Sama *doxa* jako wiedza podstawowa jawi się zaś jako wiedza wstępna<sup>14</sup>, która ma prowadzić do „poświadczonych oczywistością antycypacji” filozoficznego *ratio*, wraz z jego idealizacjami i uniwersalizacjami. Tak więc, wstępne dowartościowanie *ratio* doświadczenia życia codziennego, które wymusza podważenie *ratio* laboratoryjnych obiektywizacji naukowych jako punktu wyjścia *episteme*, ostatecznie jawi się jako pewna idealność, która będąc zakorzenioną „w materiale doświadczenia” antycypowana i wydobywana jest przez *ratio* filozoficzne<sup>15</sup>. „Krok prowadzący od świata nauk ku światu codziennemu oznacza zarazem wykroczenie poza ów świat ku <prawdziwemu światu>”<sup>16</sup>. Konsekwentna analiza tej kwestii musi więc prowadzić do wniosku, że owo dowartościowanie codzienności i respekt „okazywany *doxie* okazuje się szacunkiem, jaki rozum winien jest samemu sobie”, ponieważ to on prowadzi ku „światłu prawdziwego poznania”, ostatecznie wyprowadzając niejako na powrót z „jaskini codzienności” jako świata wstępnych mniemań<sup>17</sup>.

Wielu komentatorów myśli Husserla, mimo tych zastrzeżeń, dostrzega jednak zasadnicze pęknięcie projektu fenomenologii transcendentalnej oraz swoisty przełom w ostatnim okresie twórczości filozofa i podejmowanych, choć niedokończonych przez niego wysiłkach poznawczych, by wybrnąć z tego „ślepego zaułka”. A dowodem tego, choć natury pośredniej, jest właśnie podjęcie i dowartościowanie problemu ontologii świata życia codziennego jako centralnego zagadnienia badań fenomenologicznych<sup>18</sup>. I tak, Paul Ricoeur zauważa w tym zwrocie powrót do sztucznie wyizolowanego i ogółconego z wymiaru kulturowego doświadczenia<sup>19</sup>. Z kolei, Jean-François Lyoard uznał ten zwrot za ewoluowanie w stronę swoistej „socjologii kultu-

<sup>13</sup> B. Waldenfels, *Pogardzona doxa*, s. 112.

<sup>14</sup> Tamże, s. 114.

<sup>15</sup> Tamże, s. 115-117.

<sup>16</sup> Tamże, s. 114.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, przekł. J. Migasiński, Warszawa 2000, s. 51-52; G.B. Madison, *Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji*, s. 187.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, przekł. M. Drwięga, Kwartalnik Filozoficzny, 1996, XXIV, 3, s. 170.

rowej”<sup>20</sup>. Choć inni, tak jak Roman Ingarden, potwierdzając sam fakt pojawienia się zupełnie nowych zagadnień w myśli Husserla w tym okresie, wskazują zarazem na to, że nie dochodzi tu ostatecznie do przewyciężenia stanowiska zasadniczego, związanego z fenomenologią transcendentálną<sup>21</sup>.

Dla kontynuatorów myśli Husserla teoriiotwórczy potencjał kategorii świata życia codziennego bez wątpienia otworzył jednak nowe horyzonty, których on sam, jak się wydaje, na tym etapie swych rozważań wprost nie zakładał. Znamienna w tym kontekście jest zatem konstatacja, zgodnie z którą uczniowie Husserla „wyciągnęli z jego prac wniosok”, którego on sam nie był jeszcze gotów zaakceptować: „Nauczyli się od niego więcej, niż on sam chciał im wyłożyć”<sup>22</sup>. Kategoria świata życia codziennego zasadniczo bowiem implikuje całkowite zanurzenie w pierwotnie danym świecie doświadczenia potocznego. A jest to świat zaangażowania „w historię i w intersubiektywność”. Co więcej, powyższa ewolucja nastawień poznawczych Husserla – na co wskazuje Lyotard – może być traktowana jako powrót do wczesnego projektu fenomenologii okresu *Badań logicznych* (tzw. fenomenologii rdzennej, ejdetycznej – przed-transcendentálnej), gdzie podstawowymi pryzmatami poznawczymi analizy fenomenologicznej (analizy: intencjonalnej, ejdetycznej, refleksyjnej) był problem aktów intencjonalnych świadomości oraz problem „żywego doświadczenia prawdy” – oczywistości<sup>23</sup>. Owo „żywe doświadczenie prawdy” (oczywistości) wskazywało, zgodnie z tym ujęciem, na taki „moment świadomości, w którym sama rzecz, o której mowa, prezentuje się w świadomości <z krwi i kości>, <cieleśnie>, w którym intuicja zostaje <wypełniona>”<sup>24</sup>. Dlatego też oczywistość (żywe doświadczenie prawdy) traktowana tu była jako „odmiana intencjonalności” – „intencjonalności podmiotu głąboko zanurzonego w pierwotnym świecie”<sup>25</sup>.

## Przedobiektywny status świata życia codziennego

Filozoficzny postulat powrotu do „wszelkiego fundamentu sensu”, świata życia codziennego, był dla Husserla wyrazem najbardziej pierwotne-

<sup>20</sup> J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, s. 51.

<sup>21</sup> R. Ingarden, *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?* s. 5-6, 13.

<sup>22</sup> G.B. Madison, *Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji*, s. 197.

<sup>23</sup> J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, s. 55. Por.: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 31-55; H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, s. 393-395.

<sup>24</sup> J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, s. 56.

<sup>25</sup> Tamże, s. 95.

go, wciąż ponawianego przez niego pytania o warstwę „radikalnego zapoczątkowania” doświadczenia ludzkiego<sup>26</sup>. W tym znaczeniu kategoria świat życia codziennego stanowi odkrycie tego, co zostało zapomniane i pogardzone przez teoretyczne nastawienie „rozumu naukowego”. Sens „istnienia zastanego z góry świata naszego życia codziennego (*Lebenswelt*) – dowodzi filozof – jest wytworem subiektywnym, jest produktem (*Leistung*) doświadczającego, przednaukowego życia. W tym to życiu buduje się sens świata i jego rangę jako czegoś istniejącego (*Seinsgeltung*), i to tego świata, który dla aktualnie doświadczającego podmiotu rzeczywiście i w sposób obowiązujący uchodzi za istniejący”<sup>27</sup>. Ów świat określa więc ramy „naszego świata”, który jest przez nas doświadczany i przeżywany, z którego wyłaniają się i do którego skierowane są wszystkie nasze działania. Jest to świat, do którego wszyscy przynależymy wraz ze swoimi tradycjami, przyzwyczajeniami, zainteresowaniami, czy zamierzeniami. Cokolwiek wydarza się lub dzieje w horyzoncie tego świata dotyczy nas samych i „stanowi w nim byt tego samego rodzaju, co sam ten świat”<sup>28</sup>. Świat naszej codzienności jest czasowo-przestrzenny, a doświadczamy go w sposób całkowicie przedteoretyczny – przednaukowy i pozanaukowy. Natrafiamy w nim na rzeczy („kamienie, zwierzęta, rośliny”), ludzi oraz wytwory ludzkiej aktywności i doświadczamy ich jako zastane lub takie, o których wiemy, że wykraczają poza aktualne doświadczenia, ale „które mogą być dane w doświadczeniu”. To świat żywych organizmów, które nie są ciałami tylko w sposób fizyczny, ponieważ cieszą się i boją, pracują i odpoczywają, atakują lub uciekają, oczekują na coś lub czegoś pragną<sup>29</sup>. Tym samym tytułowy kryzys europejskiego człowieczeństwa i nauki europejskiej, zdaniem Husserla, zrodzony został poprzez zdominowanie oglądu świata przez podejście przyrodoznawcze i naturalistyczne (np. historyzm, psychologizm, socjologizm). A przecież fakt,

że zawsze żyjemy w jakimś otaczającym nas świecie – jak dowodzi również Husserl – do którego odnoszą się wszystkie nasze troski i poczynania, jest faktem czysto duchowym. Ten otaczający nas świat jest naszym tworem duchowym, powstałym w naszym historycznym życiu<sup>30</sup>.

Roszczenie „nauk obiektywizujących” staje się tym samym źródłem „fałszywej świadomości”, ponieważ nauki te uznają świat za „<świat sam w sobie>, świat <prawdziwy>, wobec którego świat doświadczany w życiu

<sup>26</sup> Tamże, s. 175.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia*, s. 104.

<sup>28</sup> Tamże, s. 107.

<sup>29</sup> Tamże, s. 108.

<sup>30</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 15.

codziennym stanowi tylko subiektywne złudzenie”<sup>31</sup>. Podczas gdy ludzka świadomość to „*Leben*”, życie podmiotu „głęboko zanurzonego w pierwotnym świecie” poprzez swe intencjonalne odniesienia<sup>32</sup>. Z tego też względu sam intencjonalny strumień ludzkiej świadomości to problem, który można sprowadzić do refleksyjnego bycia w świecie, dzięki któremu jesteśmy w stanie rozszyfrować sens i znaczenie zarówno tego co nas otacza i w czym uczestniczymy, jak i tego co bezpośrednio dotyczy zagadkowości nas samych oraz tego czym byliśmy, jesteśmy lub będziemy<sup>33</sup>.

Dowartościowanie zapomnianego świata „tego, co przedobiektywne”<sup>34</sup> – świata przeżywanego (naturalnego), podstawy przedteoretycznego doświadczenia w „naiwnie konkretnej naoczności”<sup>35</sup> określa tu zatem podstawową intencję Husserla w poszukiwaniu „radykałnych początków”. „Życie naturalne” możemy bowiem „scharakteryzować jako naiwne otwarcie się na świat, który jako uniwersalny horyzont zawsze jest w pewien sposób obecny dla świadomości, ale nietematycznie. Tematycznie [obecnej] jest to, na co [świadomość] się kieruje. Życie przytomne zawsze jest kierowaniem się na to lub owo, jest skierowane na coś jako na cel lub środek, jako coś ważnego lub nieważnego, interesującego lub obojętnego, prywatnego lub publicznego, na potrzebę codzienną lub nowo powstającą. Wszystko to zawiera się w horyzoncie świata, jednak trzeba szczególnych motywów, by ten kto żyje w takim świecie dokonał przestawienia i doszedł do tego, aby tematem uczynić jakoś sam świat, aby zainteresować się nim na stałe”<sup>36</sup>. Patočka wyjaśniając i rozwijając Husserlowski *Lebenswelt*, powiedział, że „jest to świat subiektywny, ale nieświadomy swej subiektywności; świat szczególnej tradycji, ale nieświadomy owej szczególności”, „świat intersubiektywny, który mówi wspólnym językiem będącym podstawą prawdy i błędu”, choć prawda jest tu „praktyczna, nieprecyzyjna, związana z konkretną sytuacją” i „bliższa intuicji”, a „byty tego świata są bytami konkretnymi, danymi w swej naiwnej źródłowości” oraz „powiązanymi pewną wzajemnością nietematyczną”<sup>37</sup>. Siłą rzeczy jest to zatem świat konkretnej egzystencji, w której istnieje również, a może przede wszystkim problem dobra i zła<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> Z. Krasnodębski, *Regionalne ontologie i świat przeżywany*, s. 171.

<sup>32</sup> J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, s. 95.

<sup>33</sup> Tamże, s. 83.

<sup>34</sup> Tamże, s. 105.

<sup>35</sup> Z. Krasnodębski, *Regionalne ontologie i świat przeżywany*, s. 172.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 26-27. Por. J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, s. 27-29.

<sup>37</sup> J. Patočka, *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*, s. 30.

<sup>38</sup> Tamże, s. 43.



## Świat życia codziennego jako faktyczna egzystencja

Waldenfels rozpatrując Husserlowską kategorię świata życia codziennego, wskazywał na trzy zasadnicze znaczenia samego pojęcia „codziennosc”. Znaczenia te ukazują się na tle „pól kontrastu” pomiędzy tym co codzienne i niecodzienne. Z tego punktu widzenia pierwsze znaczenie codzienności odsyła nas do tego co zwykle, wyrażające się w utartym porządku, rutynie i tradycji. Drugie znaczenie codzienności wiąże się z tym co ma sytuacyjny charakter, a zatem jest dostępne (uchwytne) konkretnie i naocznie. W końcu ostatnie znaczenie codzienności odsyła nas do tego co zawężone do siebie samego i zamknięte w sobie, ponieważ związane jest z własnym środowiskiem życia i najbliższym horyzontem celów oraz zadań z życiem tym związanych. Filozof ten wskazał również na to, że te podstawowe znaczenia codzienności w sposób ścisły można odnieść do klasycznej myśli greckiej, gdzie pierwszemu odpowiada pojęcie *ethos* (codziennosc jako pewna „struktura doświadczeń”), drugiemu – *empeiria* (codziennosc jako „pewien poziom doświadczeń”), a trzeciemu – *doxa* (codziennosc jako „pewna szczególna sfera w przestrzeni doświadczeń”). W końcu, Waldenfels dowodził, że sam Husserl, w odróżnieniu od późniejszych interpretacji, używał kategorii *Lebenswelt* tylko i wyłącznie w odniesieniu do drugiego i trzeciego znaczenia pojęcia codzienności<sup>39</sup>. Przyjąć należy jednak zasadność owego całościowego ujęcia znaczeń świata życia codziennego, dla których Husserlowskie nastawienia poznawcze były punktem wyjścia dla dalszych – szerszych lub reinterpretujących sposobów rozważania tej problematyki<sup>40</sup>. Jednym z takich, bez wątpienia interesujących, sposobów sprobematyzowania problemu świata życia codziennego jest opisana przez Alfreda Schütza kategoria wiedzy podręcznej i związane z tym zagadnienie antycypacji przyszłości<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> B. Waldenfels, *Pogardzona doxa*, s. 105-108.

<sup>40</sup> Do grona osób, które podejmowały i rozwijały w swych studiach tak krytycznie, jak i twórczo problem *Lebensweltu* bez wątplenia należeli m.in.: Alfred Schütz, Aron Gruwitsch, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, czy właśnie Bernhard Waldenfels.

<sup>41</sup> Schütza dowodzi tu, że człowiek w każdym momencie swojego życia dysponuje określonym zasobem wiedzy podręcznej, „która służy mu jako schemat interpretacyjny jego przyszłych i obecnych doświadczeń, jak również determinuje jego antycypacje na temat przyszłości”. Ów zasób wiedzy podręcznej ma swą szczególną historię, która została „stworzona za pośrednictwem uprzednich doświadczeń w obrębie naszej świadomości”. Rezultaty tychże doświadczeń przybierają zaś później postać nawykowych skryptów myślenia i działania. W tym znaczeniu sytuacyjne i biograficzne uwarunkowanie doświadczenia określa realną strukturę świadomości człowieka. Zgodnie ze strukturą takiej świadomości człowiek: 1) interpretuje swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość „w kategoriach uprzednio zorganizowanego zasobu wiedzy podręcznej”, którą dysponuje w konkretnym momencie swego życia; 2) jest zainteresowany biegiem antycypowanych wydarzeń oraz ich związkiem z własną sytu-

W świetle powyższych ustaleń należy przyjąć, że Husserlowski zwrot w stronę świata przeżywanego stanowi co najmniej swoistą zapowiedź zerwania z ideą galileuszowsko-newtonowskiej – zobiektywizowanej i zmatematyzowanej – nauki<sup>42</sup>, ponieważ *Lebenswelt* to świat codziennych sytuacji i praktycznego działania, świat w którym ludzie spotykają innych ludzi, rodzą się i umierają, uczą się i pracują<sup>43</sup>. To świat intersubiektywny, zanurzony w dziejowości, w którym doświadczają się wymiany i komunikacji, form językowych i społecznych. Powrót do źródłowych doświadczeń świata życia codziennego umożliwia tym samym samo pytanie o „historycznie pierwotny sens”<sup>44</sup> i „źródłową oczywistość tradycji oddziałującej przez stulecia”<sup>45</sup>; o dzieje nawarstwiania się wszystkich przeżyć, składających się na faktyczną, bo osadzoną egzystencjalnie konstytucję „strumienia życia” naszej świadomości<sup>46</sup>. Tak zinterpretowany świat życia codziennego, „wyłuskany” ze swej warstwy transcendentálního subiektywizmu i odkrywany na poziomie nastawienia naturalnego<sup>47</sup>, siłą rzeczy jest „skorelowany z życiem-w-świecie”<sup>48</sup>. Stąd, jest światem wszystkich możliwych, a więc również edukacyjnych doświadczeń, uwarunkowanych czasowo i przestrzennie; światem, do którego człowiek przynależy poprzez swą cielesność (fizyczno-zmysłową egzystencję)<sup>49</sup>, w którym stykamy się z jakościami materialnymi, związkami przyczynowymi, czy stosunkami przestrzennymi. „Podstawową warstwą świata życia – wyjaśnia Stanisław Judycki – jest warstwa fizyczno-naturalna. Pojawia się on jako coś, co skupione jest wokół cielesno-kinestetycznego podmiotu”. Rzeczy postrzegane są tu „na tle otwartego i nieograniczonego horyzontu możliwych doświadczeń”<sup>50</sup>. W takim świecie

---

acją życiową; 3) jego świat codziennego życia jest zarazem światem życia innych, ponieważ jest to świat współdzielony z innymi. A. Schütz, *Tereźjasz, czyli nasza wiedza na temat przyszłych zdarzeń*, [w:] tenże, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przekł. B. Jabłońska, Kraków 2012, s. 192-193.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, s. 170-171.

<sup>43</sup> J. Patočka, *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*, s. 42.

<sup>44</sup> A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 121.

<sup>45</sup> A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, s. 119.

<sup>46</sup> Tamże, s. 112-113.

<sup>47</sup> J. Rolewski, *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego*, s. 196-197.

<sup>48</sup> Tamże, s. 217.

<sup>49</sup> „Ciała w świecie naszego życia codziennego – stwierdza protoplasta filozofii fenomenologicznej – tak dobrze nam znane, są ciałami rzeczywiście, ale nie są ciałami w sensie fizyki”. E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentálna fenomenologia*, s. 108

<sup>50</sup> S. Judycki, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentálne Phänomenologie*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 200.

*ratio* nie uwidacznia się wprost, ponieważ jest ukryte i trzeba je dopiero wydobyć „za pomocą hermeneutycznych procedur i metod, wykrywających rozumność przede wszystkim tam, gdzie najmniej jej się można było spodziewać: w lebensweltowej *dóxa*”<sup>51</sup>. Tak więc, świat

nie jest tu już jednością abstrakcyjnego zadania, jednością pewnej formy rozumu – jak ujmuje to Ricoeur – ale najbardziej konkretnym horyzontem naszej egzystencji. Można go uchwycić w sposób bardzo elementarny: jedyny horyzont życia ludzkiego zarysowuje się już na poziomie postrzegania. Postrzeganie jest wspólną matrycą wszystkich „nastawień”. Jakoż to w postrzeganym świecie spowijającym moją cielesną egzystencję pojawiają się laboratoria i obliczenia uczonych, domy, muzea, biblioteki i kościoły. „Przedmioty”, którymi zajmuje się nauka tkwią w „rzeczach”, które wypełniają świat. Atomy i elektrony są strukturami zdającymi sprawę z tego-otóświata-przeżywanego-przeze-mnie-duchowo-i-cieleśnie. Uczony ustala ich obecność wyłącznie za pośrednictwem instrumentów, które widzi, dotyka i słyszy w taki sam sposób, jak widzi wschodzące i zachodzące słońce, jak słyszy eksplozję, jak dotyka kwiatu lub owocu. Wszystko tylko w tym świecie ma miejsce. Tylko w tym moim świecie, świecie-mego-życia posąg jest piękny, śmierć bohatera, modlitwa pokorna (...) I w tym właśnie sensie świat-mego-życia jest podglebiem mych czynów, podłożem mych postaw, warstwą pierwotną, poprzedzającą wielorakość kultur<sup>52</sup>.

To co jest obiektem poznania, jako uwikłane w dziejowość i historyczność, nie ukazuje się poznaniu od razu i wprost<sup>53</sup>, a sama droga do zrozumienia nie jest wolna od błędzenia.

Stałym zadaniem rozumienia jest przeto dopracowywanie uprawnionych, adekwatnych rzeczowo projektów, tzn. zdobycie się na antycypacje, które mają się potwierdzić dopiero „w obliczu rzeczy”<sup>54</sup>.

I w tym znaczeniu problem świata życia codziennego

jest właśnie zasadą powrotu, którego hermeneutyka usiłuje dokonać zresztą w obszarze nauk o duchu, kiedy postanawia cofnąć obiektywizacje i wyjaśnienia nauk historycznych i socjologicznych do doświadczenia artystycznego, historycznego i językowego, które poprzedza i niesie te obiektywizacje i wyjaśnienia<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 222.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Jedność upragniona, jedność zadana*, przekł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Podług nadziei*, wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 52-53.

<sup>53</sup> Por. M. Chenari, *Hermeneutics and theory of mind*, *Phenomenology and Cognitive Science*, 2009, 8, s. 20, 25.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, przekł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 233, 229.

<sup>55</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, s. 171.

W tym znaczeniu świat życia codziennego wskazuje też na „rezerwę sensu, nadwyżkę sensu żywego doświadczenia, która czyni możliwą postawę i obiektywizującą i wyjaśniającą”<sup>56</sup>.

### **Heurystyczne znaczenie świata życia codziennego w poszukiwaniu pedagogicznych pryncypiów**

Biorąc pod uwagę różne aspekty omówionej powyżej filozofii świata życia codziennego, postaram się teraz ukazać heurystyczne znaczenie tej problematyki w poszukiwaniu pryncypiów teorii i praktyki pedagogicznej. Oczywiście, odwołując się do określonych motywów, które okażą się tu sensotwórcze z perspektywy implementacji pedagogicznych, pozwolę sobie pójść drogą własnego selektywnego toku rozumowania oraz związanych z tym heurystycznych odniesień i zastosowań.

Świat życia codziennego jako taki, a zatem również odnoszący się do sfery oddziaływań pedagogicznych, to świat zagrożeń i możliwości, świat dialektycznie przenikających się przeciwieństw i aporii; świat zagrożeń w możliwościach i możliwości w zagrożeniach. To świat, gdzie to co ograniczone i nieograniczone, cielesne i duchowe, zwykłe i niezwykłe, zmysłowe i rozumowe, bliskie i odległe, małe i wielkie wzajemnie się przenikają, ale również w sposób uprzedni określane są pewną specyficzną, nieredukowalną egzystencjalnie relacją ufundowania. Z tego punktu widzenia, ujmując tę rzecz w sposób ścisły, należało by raczej mówić o tym co nieograniczone w tym co ograniczone; o tym co duchowe w tym co cielesne; o tym co niezwykłe w tym co zwykłe; o tym co rozumowe w tym co zmysłowe; o tym co odległe w tym co bliskie; czy też o tym co wielkie w tym co małe. Rozważmy zatem bliżej kilka ze wskazanych relacji ufundowania oraz współzależności stanów, jakie w pierwszym porywie impresji jawią się w naszym doświadczeniu jako proste antynomie.

**To co nieograniczone (nieskończone) w tym co ograniczone (skończone).** Oddziaływania pedagogiczne rozgrywają się w świecie konkretnej egzystencji ludzkiej, uwarunkowanej – tak w znaczeniu fizyczno-przyrodniczym, jak i historyczno-kulturowym – swym własnym czasem i miejscem. Te dwie perspektywy zlewają się w jedno integralne doświadczenie świata

---

<sup>56</sup> Tamże.

życia codziennego – świata przeżywanego *hic et nunc*, „tu oto”<sup>57</sup>. Wychowanie i kształcenie zawsze pozostaje w nieredukowalnym sprzężeniu zwrotnym z doświadczeniem świata tego „tu oto”. Świat ten jest pierwotnie samoistnym i bezwiednym punktem wyjścia oraz punktem odniesienia codziennego doświadczenia człowieka. Wychowanie i kształcenie zaś może racjonalizować i podtrzymywać uprawomocnienia tego co zastane (dominacja funkcji adaptacyjno-zachowawczo-reprodukcyjnej) lub poddawać to krytycznej rewizji, wykraczając ku temu co inne (dominacja funkcji transgresyjno-emancypacyjno-konstruującej)<sup>58</sup>. Tak czy inaczej, wychowanie i kształcenie nigdy nie jest i nie może się stać odseparowaną od świata życia codziennego enklawą, w której to co określa jej specyfikę wyalienowania (warunki funkcjonowania, typ relacji i zależności interpersonalnych, obowiązujące zasady, pryncypia, priorytety, czy ideały) w żaden sposób ani nie pozostaje w związku z otaczającym światem, ani też nie zwraca się ku temu światu, tak by swych adeptów czynić przygotowanymi – i to niezależnie już, czy krytycznie i refleksyjnie, czy też bezkrytycznie i bezrefleksyjnie – do uczestnictwa i życia w tymże świecie. W tym sensie wychowanie i kształcenie nie może być wyalienowane i nie może alienować ze świata życia codziennego, z życia w świecie. Dlatego, aby przyjąć rozumiejącą postawę wobec owego świata codzienności, taką lub inną, trzeba najpierw uznać fakt własnego w nim „zanurzenia”, własnej immanentnej przynależności. Hermeneutyczne rozumienie uznające nieredukowalność uwikłania samego podmiotu poznania w związki cywilizacyjne, historyczne, społeczne i kulturowe wymaga bowiem nie tylko krytycznego momentu podejrzenia – wyrażonego w dystansowaniu się, ale również pozytywnego momentu afirmacji – wyrażonego w poczuciu przynależności<sup>59</sup>. Ujmując tę rzecz w duchu filozofii her-

<sup>57</sup> „Postawa naturalna – wyjaśnia Lyotard – zawiera *implicite* tezę czy stanowisko, zgodnie z którym ja *odnajduję* świat *tu-oto* i traktuje go jako istniejący”. J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, s. 27. Znaczenie owego „tu oto” (*Da-sein*) w pełni dochodzi do głosu u Martina Heideggera, w jego hermeneutyce „faktyczności” i analityce jestestwa jako bycia-w-świecie (*In-der-Welt-sein*). Bycie-w-świecie ukazuje się tu w horyzoncie czasowym, który stanowi „ontologiczne określenie podmiotowości.” „Tu oto” ujawnia tym samym różnicę między bytem a byciem. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, s. 356-359. Sam świat – stwierdza twórca ontologii fundamentalnej – „jest już z góry, choć nietematycznie, odkryty ze wszystkim, co w nim napotykanie”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 106. Por. W. Kaufman, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, [w:] *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1957, s. 37. Źródła Heideggerowskiego „tu-oto” bez wątplenia należy jednak łączyć z impulsami inspiracji Husserlowskiej. Zob.: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 51.

<sup>58</sup> Oczywiście, możliwe są również inne, pośrednie sposoby odnoszenia się do tego co zastane „tu oto”, polegające na możliwości jakiegoś selektywnego uzgadniania i znoszenia się tych przeciwstawnych typów odniesień w ich skrajnych postaciach.

<sup>59</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka*, s. 168.

meneutycznej, można zatem powiedzieć, że o ile źródłem naszego przedrozumienia jest nasza immanentna przynależność, o tyle warunkiem uzyskiwania przez nas zrozumienia jest nasze dystansowanie się względem tego do czego przynależymy, ponieważ „dystans służy naszemu rozumieniu”<sup>60</sup>. Dodać należy jednak i to, że sens samego dystansowania się zagwarantowany jest tylko na mocy owej przynależności, nie obciążonej subiektywnymi lub obiektywnymi przejawami alienacji. Jeśli bowiem nasz dystans przybiera postać wyobcowania (alienacji), to przestaje on już być pozytywną przesłanką, umożliwiającą zdobywanie rozumiejącego wglądu w świat naszej przynależności. Wyobcowanie stanowi bowiem całkowite zanegowanie naszej przynależności, a przynależność, która ostatecznie została pozbawiona racji istnienia, nie może już być punktem naszego odniesienia w aktach wolitywnego, emocjonalnego lub intelektualnego dystansowania się. Biegunkowość stanów zażyłości i obcości należy traktować zatem jako coś nierozłącznego, ponieważ dystansowanie się w swej sensotwórczej i konstruktywnej funkcji zawsze jest tu dialektycznym korelatem przynależności<sup>61</sup>.

W znaczeniu tym nasze zrozumienie siebie samego oraz otaczającego świata, jako zadanie z natury swej nieskończone w swych horyzontach poznawczych, ufundowane jest w tym co ograniczone, bo z zasady swej uwarunkowane naszym realnym uczestnictwem w czymś oraz faktyczną przynależnością do czegoś. Stąd, nasza przynależność i nasze uczestnictwo jako swoiste ramy, które wytyczają nasze egzystencjalne ograniczenia i limity, stają się zarazem naszym punktem wyjścia, oknem na świat na drodze intelektualnego wykraczania poza własne punkty wyjścia w rozumieniu siebie samego i otaczającego świata. Intelektualne wykraczanie jako poszukiwanie rozumienia podąża zaś drogą krytycznego namysłu, wyrażającego się w dystansowaniu, odczarowywaniu i reinterpretowaniu doświadczeń, które w sposób źródłowy były lub są naszym udziałem. Fenomen naszego zanurzenia (przynależności, uczestnictwa) w świecie życia codziennego (domowego, podwórkowego, szkolnego, zawodowego, regionalnego, społecznego, kulturowego), doświadczanego w sposób intersubiektywny wraz z właściwymi mu przestrzeniami i interwałami czasu, staje się tym samym naszym egzystencjalnie specyficznym i niepowtarzalnym miejscem oraz czasem na drodze podmiotowego wychylania się ku temu co nieograniczone (nieskończone) w swych horyzontach – osobowego rozwoju i rozumiejącego bycia w świecie.

Poszerzając i uogólniając ten tok rozumowania, można zatem powiedzieć, że ludzka egzystencja wydarza się (rozgrywa) na drodze od ograni-

<sup>60</sup> H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, s. 233.

<sup>61</sup> Tamże, s. 232; P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka*, s. 161.

czonego (skończonego) do nieograniczonego (nieskończonego). Ograniczone staje się tym samym podglebiem, z którego wyrasta oraz kiełkuje nieograniczone i dlatego doświadczenie tego co nieograniczone paradoksalnie ufundowane jest w tym co ograniczone. Co więcej, w świecie życia codziennego jest to pewnego rodzaju aksjomat, określający niezmiennie algorytmy intersubiektywnie podzielanych przeświadczeń oraz intuicyjnie ujmowanych sensów egzystencjalnych. Tak to bowiem już jest z życiem człowieka, że zanim stanie się silny, zaradny i samodzielny, osiągając stan dorosłości, najpierw jest słaby, bezradny i niesamodzielny, doświadczając stanu dziecięctwa; zanim oswoi sobie poznawczo świat i zdobędzie zrozumienie różnych jego aspektów, najpierw ulega stereotypowym mniemaniom i postrzega świat przez pryzmat przesądów i przedrozumienia; zanim zostanie twórcą kultury, stając się źródłem transgresji kulturowych, najpierw skazany jest na to, by być odtwórcą utrwalonych skryptów kulturowych, podlegając procesom adaptacji kulturowej i przystosowania społecznego itd. Droga człowieka do nieograniczonego wiedzie więc nie tylko od ograniczonego, ale w skończonym (ograniczonym) bierze swój początek. To co ograniczone, w znaczeniu negatywnym, będąc bowiem prostą antynomią tego co nieograniczone jest jednak w tej samej mierze, w sensie pozytywnym, zacyzmem i antycypacją tego co nieograniczone. Transcendentny impuls ku temu co nieograniczone pochodzi więc z immanencji tego co ograniczone.

**To co duchowe (kulturowe) w tym co materialne (przyrodnicze).** Zakorzenie człowieka w świecie życia codziennego ma charakter cielesny, ponieważ cielesność jest nieredukowalną postacią naszego bycia w świecie. Ciało, a zatem materialny i przyrodniczy wymiar naszej egzystencji, jest tym co określa sposób naszego uczestnictwa w świecie, jak i tym co pierwotnie odróżnia nas od innych obiektów, które zastajemy w tymże świecie. Tym samym, świat jest doświadczany przez człowieka tylko za pośrednictwem medium cielesności, ponieważ życie można przeżywać tylko i wyłącznie w obrębie biologicznych funkcji życia. Nie istnieją więc procesy intelektualne bez fizjologicznych funkcji mózgu, tak jak nie istnieją też afekty emocjonalne bez fizjologicznych reakcji organizmu ludzkiego. Istnienie człowieka zorganizowane jest bowiem na zasadzie psychofizycznej jedności, ujętej w cielesny kształt. Nasze osobowe Ja żyje w naszym materialno-przyrodniczym ciele, za pośrednictwem którego zarówno doznajemy oddziaływań świata, który nas otacza, jak i sami na świat ten oddziałujemy<sup>62</sup>. Tak więc do

---

<sup>62</sup> A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, s. 114.

świata już danego naszemu codziennemu doświadczeniu – jak ujmuje to Alfred Schütz – należy czasoprzestrzenna forma ze wszystkimi przynależnymi do niej cielesnymi kształtami, żyjemy w niej sami zgodnie z naszym cielesnym i osobniczym sposobem życia<sup>63</sup>.

A zatem, nie sposób rozpatrywać problemu świata życia codziennego jako źródła podmiotowych przeżyć człowieka z pominięciem problemu cielesności, ponieważ w tym świecie człowiek istnieje tylko i wyłącznie cielesnie. Ciało jest tym co rozpoczyna i kończy naszą relację ze światem. Wraz z biologicznymi narodzinami rozpoczyna się, a wraz z biologiczną śmiercią kończy się nasza własna historia bycia w świecie. W ciele przychodzimy na świat, w ciele przeżywamy nasze bycie w świecie oraz ze względu na ustanie biologicznych funkcji naszego ciała opuszczamy świat. Ów świat nie może być zatem przeżywany poza ciałem, lecz tylko z perspektywy naszego własnego ciała, poprzez które jesteśmy zarówno „rzuceni w świat”, „wystawieni na świat”, „zakorzeni w świecie”, jak i „skonfrontowani ze światem”. Dlatego też zawsze przeżywamy naszą obecność, nasze psychofizyczne bycie w świecie jako istoty cielesne, z krwi i kości.

Przyjąć należy, że nasza recepcja świata w pierwszym rzędzie, jako ufundowana w naszej cielesnej konstytucji istnienia, ma charakter zmysłowy. Świat zawsze bowiem zjawia się nam i prezentuje najpierw pod postacią naszych wrażeń i doznań zmysłowych, a dopiero wtórnie, wcześniej czy później, jako problem wymagający poznawczych (kognitywno-epistemologicznych) rozstrzygnięć. W tym znaczeniu nasze doznania poprzedzają nasze poznanie lub inaczej rzecz ujmując – nasze reprezentacje poznawcze i intelektualne ufundowane są w naszych zmysłowych impresjach i doznaniach. Władze intelektualne należy uznać zaś za pochodną sfery ludzkiego ducha, jak władze zmysłowe za pochodną konstytucji sfery somatycznej egzystencji człowieka. Podobnie jak receptorami ciała są zmysły, tak, można by rzec, receptorem ducha są władze intelektualne. Dlatego, ludzki duch, paradoksalnie, dopóki nie wyrazi się w samoobiektywizujących działaniach i twórczych dziełach (wytworach materialnych lub symbolicznych intersubiektywnie dostępnych w przestrzeni społecznej i kulturowej), uwarunkowany jest i określany w formach swego przejawiania się ramami cielesności, a zatem determinantami natury przyrodniczej. Treści naszych wrażeń i doznań zmysłowych mogą tym samym otwierać lub zamykać przed nami właściwe horyzonty rozumowania i rozumienia, intelektualnego problematyzowania i kognitywnej racjonalizacji owych wyjściowych, najbardziej pierwotnych źródeł doświadczenia człowieka. Pozytywne i przyjemne lub

<sup>63</sup> Tamże, s. 118.



negatywne i nieprzyjemne wrażenia oraz doznania, jakich dostarczają nam receptory zmysłowe (oczy, uszy, usta, nos, skóra), w pierwszym rzędzie kształtują nasze reakcje i nastawienia względem otaczającego świata. Treści doświadczeń zmysłowych (wzrokowych, słuchowych, smakowych, zapachowych i dotykowych) w sposób pierwotny uruchamiają więc nasze postawy i reakcje pragnienia lub awersji, śmiałości lub obawy, chęci lub niechęci, podążania lub ucieczki, nadziei lub zagrożenia.

Z tego też względu oddziaływania pedagogiczne nie mogą wyrażać się w ignorancji i ambiwalencji co do jakościowych wymiarów treści wrażeń i doznań zmysłowych dziecka (wychowanka, ucznia). Nadto, powinny one wyrażać się właśnie w szczególnej dbałości o selektywność treści tychże wrażeń i doznań, upatrując w tym własnej siły sprawczej. Pedagogiczna wrażliwość powinna zatem przejawiać się w dbałości o inicjowanie i tworzenie (projektowanie i kreowanie) „środowiska pozytywnych i przyjaznych bodźców” z punktu widzenia zmysłowej recepcji tychże bodźców przez wychowanka. Tak rozumianą wrażliwość należy też traktować jako nieustające i prawdziwe wyzwanie jakościowego wymiaru humanistycznych intencji i intuicji, których nie sposób zadekretować i zagwarantować instytucjonalnie, czy programowo. Kluczowa będzie tu zatem kwestia, wyrażona w następującym pytaniu: źródłem jakich wrażeń i doznań zmysłowych, w sposób zamierzony i niezamierzony (intencjonalny i nieintencjonalny), staje się dla dziecka zarówno osoba wychowawcy, jak i sama sytuacja wychowawcza? Z doznań i wrażeń zmysłowo doświadczanej przez dziecko codzienności wychodzą bowiem pierwsze impulsy co do sposobu postrzegania, rozumienia i oceniania danego w tymże doświadczeniu świata życia codziennego oraz sensów, wokół których świat ten będzie się konstytuować w subiektywnym doświadczeniu wychowanka.

**To co niecodzienne (nadzwyczajne) w tym co codzienne (zwyczajne).** Powołaniem wychowania i kształcenia, podobnie jak i kultury czy nauki, jest to, by wychodząc od codzienności (zwyczajności), wyprowadzać ku niecodzienności (nadzwyczajności) nastawień poznawczych, sposobów działania i ich wytworów. Oddziaływania pedagogiczne muszą jednak wyraść z podglebia codzienności, by ostatecznie torować drogę do przekraczania, choć nie dezawuowania tego co codzienne, oswojone, nawykowe. Tylko zanurzenie w realiach owej codzienności daje bowiem podstawy do rzeczywistego doświadczania i rozumienia tego, co posiada różne niedostępne na odległość, bo zazwyczaj nie artykułowane wprost w formach intersubiek-

tywnej komunikacji, wymiary<sup>64</sup>. W samym centrum spraw świata życia codziennego niejednokrotnie bardziej ważne i rozstrzygające jest bowiem to co niewidoczne, niż to co widoczne; to co niedopowiedziane, niż to co wypowiedziane. Takie zrozumienie i stojące u jego podstaw doświadczenie nie jest dostępne z pozycji postronnego obserwatora i odseparowanych murami wewnątrz „wieży z kości słoniowej”<sup>65</sup>. Nadto, poza codzienność można wykraczać tylko jeśli w sposób uprzedni w codzienności tej jesteśmy zanurzeni, podobnie jak dystansować się można tylko względem tego, co stało się udziałem i treścią naszego faktycznego doświadczenia. Oddziaływania pedagogiczne muszą zatem opierać się na dialektyce doświadczenia codzienności i niecodzienności, tożsamości i inności, przywiązania i dystansowania się, aprobaty i krytyki, afirmacji i negacji, konstruowania i dekonstruowania, adaptacji i transgresji, reprodukcji i emancypacji, umiaru i radykalności, permissywności i pryncypialności. Niecodziennosc efektów oddziaływań pedagogicznych wyłania się tu z „łędźwi” oswojonej, rozumianej, a następnie zorientowanej intencjonalnie na przekraczanie samej siebie codzienności.

W łonie nie tyle wypartej, czy zaprzeczonej, lecz zracjonalizowanej codzienności rodzi się niecodziennosc nastawień, planów, aktywności, przedsięwzięć, czy osiągnięć nie tylko tych edukacyjnych, ale również, ujmując rzecz szerzej – społecznych, kulturowych, cywilizacyjnych. Niecodziennosc nie może zatem wyradzać się ostatecznie z codzienności oraz nie może deprecjonować jej jako swojego egzystencjalnego podglebia. Załączek transcendencji tego co niecodzienne kiełkuje bowiem w immanencji tego co codzienne. W tym też znaczeniu transcendencja niecodzienności uwidacznia relację

---

<sup>64</sup> Problem ten ściśle wiąże się z kategorią „wiedzy cichej” („wiedzy milczącej”), która między innymi jest przedmiotem zainteresowania badań etnograficznych i antropologicznych, tak w obrębie socjologii, jak i kulturoznawstwa. Przyjąć należy, że każdy przejaw rzeczywistego zrozumienia czegoś siłą rzeczy zawiera w sobie lub opiera się na „wiedzy cichej” lub zawiera w sobie jej zasób. „Wiedza cicha”, nieartykułowana (*tacit knowledge*) nie tylko bowiem pozostaje w kontraście do „wiedzy jawnej”, artykułowanej (*explicit knowledge*), a przede wszystkim określa osobiste, zawaolowane strategie kulturowego, społecznego, czy edukacyjnego działania. Dlatego też istotę „wiedzy cichej” można ująć w maksymie: „Zawsze wiemy więcej niż mówimy”. Zob.: N. Gascoigne, T. Thornton, *Tacit Knowledge*, New York 2014, s. 7-8; H. Collins, *Tacit and Explicit Knowledge*, Chicago 2010, s. 168-169; S. Turner, *Tacit Knowledge*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, red. B. Kaldis, London 2013, s. 985-986.

<sup>65</sup> Nawiązuję tu do sensu i znaczenia tej metafory w kontekście teorii podmiotowości i edukacji. W tym znaczeniu, metaforze wieży z kości słoniowej, idąc za tokiem rozumowania Marii Czerepniak-Walczak, można przeciwstawić metaforę obłożonej twierdzy. Sama metafora wieży z kości słoniowej reprezentuje zaś takie okoliczności i uwarunkowania życia wychowanka, które nie sprzyjają kształtowaniu się jego autonomii osobistej i dojrzałości życiowej, lub wręcz uniemożliwiają osiągnięcie tych stanów. Zob.: M. Czerepniak-Walczak, *Pedagogika emancypacyjna. Rozwój świadomości krytycznej człowieka*, Gdańsk 2006, s. 115-116.

przywiązania do immanencji codzienności, ale zarazem wyłania możliwość krytycznych odniesień i dystansowania się względem tejże codzienności. To co niecodzienne w ruchu zwrotnym, uznając zatem swoje faktyczne zanurzenie w codzienności, postrzega i przeżywa ową codzienność już na inny sposób i z innej, bo opartej na dystansie, perspektywy<sup>66</sup>. Codziennosc ujmowana bowiem z perspektywy doświadczenia tego co niecodzienne jawi się jako rzeczywistość względna w swym determinizmie, ponieważ można zarówno poza nią wykraczać, nie dezawuuując jej jako takiej, lub też dystansując się względem niej, następnie dystans ten znosić, powracając na jej łono. A doświadczając codzienności w taki właśnie sposób, sama niecodziennosc ukazuje się nam właśnie spośród codzienności jako potencjalność transcendencji w faktyczności doświadczanej immanencji. W tym znaczeniu niecodziennosc (transcendencja) w codzienności (immanencji) odsłania przed nami horyzont granic rozdzielających ową potencjalność i faktyczności, a co za tym idzie – pozwala przekraczać same granice codzienności. I tak, w potencjalności samej immanencji konstytuowana jest jako faktyczność możliwości transcendencji, która w tej samej mierze jawi się tu jako zawieranie się w codzienności, jak i przekraczanie codzienności.

Codziennosc rzeczywistości wychowania i kształcenia wyraża się w zwykłych gestach, okolicznościach, czynnościach i biegu rzeczy – w uwadze jaką dorosły okazuje dziecku, w tonie głosu jaki towarzyszy wychowawcy w jego rozmowie z wychowankiem, czy też w atmosferze w jakiej nauczyciel realizuje lekcje szkolne. I to z tej właśnie codzienności (zwyczajności) *interpersonalnej przestrzeni styczności* pochodzą impulsy formujące stosunek zarówno względem tego co doświadczane jako faktyczne i codzienne, jak i tego co jawi się na horyzoncie jako niecodzienne (nadzwyczajne). A zatem, doświadczenie codzienności otwiera lub zamyka, ośmiela lub onieśmiela, zachęca lub zniechęca, motywuje lub demotywuje, stymuluje lub deprymuje, budzi nadzieję lub lęk tak względem tego co faktycznie dane i doświadczane (zwyczajne), jak i tego co hipotetyczne i antycypowane w doświadczeniu (nadzwyczajne).

---

<sup>66</sup> Podejmując problem sensotwórczości owej perspektywy dystansu można przywołać różne przykłady jego filozoficznej lub teoretycznej konceptualizacji, np. ideę metodycznego sceptycyzmu *cogito* Kartezjusza, czy ideę transcendentalnej *epoché* Edmunda Husserla, czy też ideę *hermetycznego zapośredniczenia* przez tekst Hansa-Georga Gadamera. Znamienna w tym kontekście jest wypowiedź tego ostatniego: „Rozumienie jest wynikiem konkretyzacji, ale takim, który wiąże się z zachowaniem hermeneutycznego dystansu. Tylko ten rozumie, kto umie wyłączyć się z gry. Taki jest wymóg nauki”. Zob.: Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 29; E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, s. 112; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, s. 457.

## Egzystencjalne doświadczenie *sacrum* w *profanum*

Podsumowując, można przyjąć, że patos tego co nieograniczone (nie-skończone), duchowe (kulturowe), czy niecodzienne (nadzwyczajne) w żadnej mierze nie implikuje banalizowania, deprecjonowania, czy degradacji tego co ograniczone (skończone), materialne (przyrodnicze) i codzienne (zwyczajne). Najgłębsze wymiary doświadczenia egzystencjalnego paradoksalnie uzmysławiają nam bowiem, że to co nieskończone, kulturowe, nadzwyczajne *de facto* zawiera się i jest odnajdowane w tym co skończone, przyrodnicze i zwyczajne. Z tego też względu tradycyjne rozróżnienie, oparte na nieredukowalnym antagonizmie bytu *sacrum* (a zatem tego co nieograniczone, duchowe i niecodzienne) i *profanum* (a zatem tego co ograniczone, materialne i codzienne) należy uznać za całkowicie wyzute z natury faktycznych doświadczeń egzystencjalnych. Taki antagonizujący bieguny ludzkiego doświadczenia konstrukt mentalny, nakładany na ludzką optykę postrzegania otaczającej rzeczywistości (*sacrum* niecodzienności versus *profanum* codzienności), wyraża się w tym, co Jean Paul Sartre określił mianem „złej wiary”<sup>67</sup>. „Zła wiara” siłą rzeczy prowadzi bowiem do nieustających prób retuszowania i usprawiedliwiania tego, co milcząco wypierane jest z pierwszego planu społeczno-kulturowej tożsamości człowieka jako niepocholebne, bo „niższe” i poślednie. A to, co posiada walor bytu fundującego, nie wymaga przecież, jak się wydaje, spirytualistycznego uwznioślenia, czy też budowania specjalnych, usprawiedliwiających wartość jego istnienia, uzasadnień. Tym samym, natura bytu, z którego człowiek nie tylko wyrasta i którym jest, ale którym nigdy, ani na chwilę, dopóki jest, nie przestaje być, ukazuje nam porządek, w ramach którego to co nieograniczone, duchowe, niecodzienne wyłania się z tego co ograniczone, materialne, codzienne.

Nadto, rozróżnienie takie oparte jest na idealizującej mistyfikacji faktycznej relacji ufundowania poszczególnych stanów egzystencjalnych, które choć ukazują się nam jako proste antynomie, to jednak oparte są na swoistym, wzajemnym współlistnieniu i znoszeniu się zarazem, co też starałem

---

<sup>67</sup> Nawiązuję tu do antropologicznej figury ludzi „złej wiary” („ludzi prawych”, „ludzi porządných”) Jean-Paula Sartre’a. Zgodnie z jego ujęciem, o egzystencjalnym statusie tychże ludzi decyduje ich specyficzny stosunek względem samych siebie, swej wolności i świata wartości. Ludzie „złej wiary” w trosce „o własny spokój i stabilizację, usiłują zamaskować przed sobą negatywną stronę własnych działań, nie chcą widzieć destrukcji i przyjąć do wiadomości, że sami bezustannie jej dokonują”. Rozgrywają oni zatem swoją wolność tak, by nie tylko zataić przed innymi negatywny aspekt swojej własnej wolności, ale również tak, by nie dopuścić tej prawdy do siebie, samooszukując się. Zob.: J.P. Sartre, *Święty Genet*, przekł. K. Jarosz, Gdańsk 2010, s. 30; H. Puzsko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa 1993, s. 220-222.

się powyżej wykazać w swej analizie i argumentacji. Dlatego też, egzystencja człowieka wraz z jej trajektoriami edukacyjnymi, społecznymi, kulturowymi i cywilizacyjnymi nie tylko rozpostarta jest pomiędzy *sacrum* i *profanum*, ale w tej samej mierze znajduje swoje oparcie zarówno w *sacrum*, jak i w *profanum*. Co więcej, paradoksalnie oraz na przekór egzystencjalnie upraszczającym i kulturowo idealizującym sposobom tematyzowania (szufladkowania) natury doświadczeń ludzkich, owo *sacrum* wcale nie jawi się nam w obrębie świata życia codziennego jako bezwzględna antynomia *profanum*. Należy bowiem przyjąć, idąc tym tokiem rozumowania, że owo *sacrum* ukazuje się nam właśnie jako ontologicznie ufundowane w *profanum*. W tym kontekście warto również odwołać się do wymowy ontologicznej zasady/prawidłowości odwrotnej proporcjonalności mocy i wartości Maxa Schelera. Zgodnie z tą ideą filozof dowodził bowiem, że im wyższa jest natura danego bytu, tym mniejsze są jego własne zasoby siły i witalności – jest bardziej bezsilny, i odwrotnie, im niższa jest natura określonego bytu, tym większe są jego rezerwuary siły i witalności jakimi dysponuje – posiada większą siłę sprawczą<sup>68</sup>. Z tego też względu to co niższe potrzebuje swoistej funkcjonalnej koalicji z tym co wyższe, i na odwrót. To co wyższe potrzebuje bowiem zasobów siły tego co niższe, a to co niższe potrzebuje rezerwuarów wartości tego co wyższe. Można zatem powiedzieć, uwzględniając i ten aspekt, że w świecie życia codziennego to co nieskończone, kulturowe i nadzwyczajne nie tylko jest skazane na graniczne (krytyczne) współlistnienie z tym co skończone, przyrodnicze i zwyczajne, ale przede wszystkim musimy tu mówić o konstytutywnym odnoszeniu się do siebie nawzajem jednych i drugich stanów w egzystencjalnej nieredukowalności relacji współprzynależności, współdookreślenia oraz ufundowania.

## BIBLIOGRAFIA

- Chenari M., *Hermeneutics and theory of mind*, Phenomenology and Cognitive Science, 2009, 8.  
Collins H., *Tacit and Explicit Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.  
Conrad-Martius H., *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie III*, Kvsel-Verlag, München 1965.

---

<sup>68</sup> Owa ontologiczna odwrotność mocy i wartości wyraża się w tym, że przejawy życia człowieka jako *homo spiritualis* opierają się na rezerwuarze witalności, jaką dysponuje człowiek jako *homo naturalis*. W ten sposób to co wyższe w formach swej ekspresji i aktualizacji jest względnie bezsilne i zdane na rezerwuar siły i witalności tego co niższe. Zob.: M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przekł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 117; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, *Studia Filozoficzne*, 1971, 6, s. 61.

- Czerepniak-Walczak M., *Pedagogika emancypacyjna. Rozwój świadomości krytycznej człowieka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekł. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Gadamer H.-G., *Koło jako struktura rozumienia*, przekł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. G. Sowiński, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Gascoigne N., Thornton T., *Tacit Knowledge*, Routledge, New York 2014.
- Gurwitsch A., *Problemy świata przeżywanego*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia*, przekł. J. Szewczyk, *Studia Filozoficzne*, 1976, 9.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
- Ingarden R., *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?* *Studia Filozoficzne*, 1970, 4(65)-5(66).
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974.
- Judycki S., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Kaufman W., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, [w:] *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books, New York 1957.
- Kołąkowski L., *Filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Krasnodębski Z., *Regionalne ontologie i świat przeżywany. Interpretacja nauk humanistycznych w fenomenologii Edmunda Husserla*, [w:] *tenże, Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Levinas E., *Od świadomości do czuwania. Począwszy od Husserla*, [w:] *tenże, O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Liotard J.F., *Fenomenologia*, przekł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Madison G.B., *Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji na temat wyjaśniania i rozumienia*, przekł. A. Zinserling, [w:] *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Patočka J., *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*, przekł. J. Zychowicz, [w:] *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Hellen, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Puszko H., *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993.
- Ricoeur P., *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, przekł. M. Drwięga, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1996, XXIV, 3.

- Ricoeur P., *Jedność upragniona, jedność zadana*, przekł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Podług nadziei*, wyb. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991.
- Rolewski J., *Husserlowska kategoria a priori świata przeżywanego*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3 – *Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.
- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Święty Genet*, przekł. K. Jarosz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przekł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.
- Schütz A., *Fenomenologia i nauki społeczne*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, PWN, Warszawa 1989.
- Schütz A., *Terezjasz, czyli nasza wiedza na temat przyszłych zdarzeń*, [w:] tenże, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przekł. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012.
- Sidorek J., *Od tłumacza*, [w:] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór tekstów*, przekł. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Sosnowska P., *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Turner S., *Tacit Knowledge*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, red. B. Kaldis, Sage Publications, London 2013.
- Waldenfels B., *Pogardzona doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Węgrzecki A., *Max Scheler*, [w:] *Filozofia wieku dwudziestego*, red. J. Lipiec, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1983.