

BARBARA KOTOWA

W wypowiedzi mojej, nawiązując do tez zawartych w referacie J. Kmity — w szczególności do twierdzenia określającego warunki teoretycznego charakteru wyjaśniania zjawisk kulturowych — chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jedną, poza odnotowanymi już w toku dyskusji, propozycję uprawiania nauk o kulturze symbolicznej, dającą się umieścić w kręgu tych wszystkich koncepcji, określanych mianem antynaturalistycznych, które zapoczątkowują wprawdzie w swoich programach metodologicznych opozycyjne — w wielu punktach względem pozytywistycznego — ujęcie sfery kultury symbolicznej i w tym też sensie ich wystąpienie łączy się na ogół z tzw. przełomem antypozytywistycznym w humanistyce; nie umożliwiają one jednak dokonania przełomu teoretycznego w takim rozumieniu tego pojęcia, w jakim funkcjonuje ono w odniesieniu do nauki na gruncie założeń epistemologii historycznej. Z tego punktu widzenia antynaturalistyczne programy metodologiczne nie inspirować rzeczywistego przełomu antypozytywistycznego w naukach humanistycznych.

Interesujący mnie tutaj wariant antynaturalizmu metodologicznego reprezentowany jest przez fenomenologiczny program badań literackich Romana Ingardena. Program ów, jeżeli brać pod uwagę wynikające zeń generalne konsekwencje poznawcze dla rozwoju nauki o literaturze, nie jest w stanie — podobnie jak i inne zorientowane antynaturalistycznie propozycje badawcze — w całości funkcjonować jako społeczno-subiektywny kontekst literaturoznawczej praktyki badawczej ze stadium teoretycznego. Jednakże przynajmniej niektóre spośród wyznaczających go dyrektyw metodologicznych, określających sposób poznawania dzieła literackiego, czy ogólniej: dzieła sztuki, rozpatrywane ze stanowiska epistemologii historycznej, wydają się właściwe dla trybu postępowania badacza-humanisty, zmierzającego do uzyskania wiedzy o charakterze teoretycznym. Dwa zwłaszcza takie momenty w obrębie feno-

menologicznej procedury badawczej w odniesieniu do obiektów kulturowych (w Ingardenowskiej terminologii — obiektów intencjonalnych) zasługują — jak sądzę — na uwagę: (1) sposób ujęcia sfery obiektów idealnych oraz (2) operacja poznawcza, zwana redukcją fenomenologiczną.

Zajmę się obecnie nieco dokładniej pierwszą ze wskazanych wyżej właściwości, przysługującej rozważanej tu orientacji metodologicznej, próbując pokazać, w jakiej mierze stanowi ona — po uprzednim wyeksplikowaniu w terminach marksistowskiej teorii poznania naukowego — odpowiednik przyjmowanego w jej ramach ujęcia sfery zjawisk kulturowych.

Biorąc pod uwagę liczne wypowiedzi autora *Sporu o istnienie świata*<sup>1</sup>, charakteryzujące jedną z podstawowych kategorii ontologicznych fenomenologów, określaną przez nich mianem sfery obiektów idealnych, można przyjąć, że najbliższym odpowiednikiem owej sfery w dziedzinie penetrowanej pod względem poznawczym przez epistemologię historyczną — jest sfera świadomości społecznej, ściślej mówiąc — sfera semantycznych odniesień przedmiotowych poszczególnych przekonań, zawartych w świadomości społecznej. Obiekty idealne Ingardena stanowią w tej sytuacji odniesienie przedmiotowe pojęć idealizujących<sup>2</sup>. Poza tym, że pomiędzy pojęciami idealizującymi oraz pojęciami odnoszącymi się do owych obiektów zachodzą liczne analogie, najistotniejszy — z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań — jest fakt, iż przekonania należące do sfery świadomości społecznej stanowią idealizację przekonań, którymi posługują się poszczególne jednostki w trybie indywidualnym; przekonania tych ostatnich są w swojej postaci zdeformowane względem przekonań ze sfery świadomości

---

<sup>1</sup> Zob. zwłaszcza: R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, s. 446 - 447, a także: *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961, rozdział XI; *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, rozdział IV.

<sup>2</sup> Pojęcie idealizujące denotuje — jak wiadomo — typ idealny, który nie posiada żadnego empirycznego odpowiednika.

społecznej — stanowią ich zdeformowany odpowiednik konkretyzacyjny<sup>3</sup>.

Należy — oczywiście — pamiętać o tym, że obiekty idealne fenomenologów pozostają w swojej „egzystencji” całkowicie niezależne od świadomości społecznej, podczas gdy — ze stanowiska epistemologii historycznej — przekonania przynależne świadomości społecznej istnieją jedynie w relatywizacji do tej ostatniej; są to jedynie elementy zaakceptowanego społecznie świata (społecznych) wyobrażeń — nie przysługuje im, poza ową sferą, jakiegokolwiek istnienie obiektywne.

Idealizacyjny charakter, cechujący fenomenologiczną sferę obiektów idealnych, wydaje się tą okolicznością, która uprawomocnia decyzję przyporządkowania Ingardenowskiego ujęcia tej sfery — wyeksplikowanej tutaj jako sfera świadomości społecznej — ujęciu marksistowskiemu; ujęcie to określam jako antyindywidualistyczne<sup>4</sup>, przy takim jego rozumieniu, przy którym oznacza ono — w odniesieniu do świadomości społecznej — że systemy przekonań, konstytuujące poszczególne jej formy, są pierwotnie determinacyjnie względem świadomości indywidualnych: pojęcia, którymi posługują się w swoich kontaktach społecznych poszczególne jednostki artykułując owe przekonania, mają charakter społeczny w tym sensie, iż zostały już wcześniej zaakceptowane społecznie. W rezultacie proces poznawania przez jednostkę obiektywnej rzeczywistości — zarówno przyrodniczej jak i społecznej — jest w istocie procesem przyswajania sobie przez ową jednostkę elementów treści świadomości społecznej (określonej jej formy).

Antyindywidualistyczny punkt widzenia, odniesiony tutaj do relacji: świadomość społeczna — świadomość jednostkowa, należy traktować jako szczególny przypadek znacznie ogólniejszego stanowiska w obrębie marksistowskiej teorii poznania

---

<sup>3</sup> Chodzi tu oczywiście o konkretyzację nie w Ingardenowskim sensie.

<sup>4</sup> Por. J. Kmita, *O antyindywidualistycznym ujęciu świadomości społecznej* (maszynopis).

naukowego, określanego mianem antyindywidualizmu metodologicznego; wyraża się ono generalnie w przekonaniu, że zjawiska społeczne nie dają się eksplanacyjnie zredukować do zjawisk jednostkowych; jedynym możliwym (efektywnym) sposobem ich wyjaśniania jest odwołanie się do określonych prawidłowości o charakterze społecznym<sup>5</sup>.

Otóż elementy antyindywidualistycznego ujęcia świadomości społecznej w — interesującym mnie tutaj — Ingardeńskim przypadku, zaznaczają się w szczególności w postulowanym na gruncie tej orientacji sposobie poznawania (ustalania) zawartości idei aktualizowanych przez obiekty kulturowe. Chodzi o to, że repertuar cech, konstytuujących pojęcie dzieła literackiego (obiekty kulturowego), przysługujących mu z uwagi na świadomość społeczną — „ustalany” jest w sposób pozaindukcyjny: badacz, dokonując aktualizacji ogólnej idei dzieła literackiego, bierze pod uwagę wyłącznie własne „dane”, dostępne w bezpośrednim doświadczeniu intuicyjnym. Wchodzące w grę rezultaty poznawcze nie mają więc tutaj postaci wniosków indukcyjnych, uzyskiwanych w efekcie uwzględniania różnych jednostkowych doznań wytwórców dzieł literackich (obektów kulturowych) bądź ich interpretatorów (badaczy). Są one — jak widać — ustalane nie tylko w sposób niezależny od kontekstu funkcjonujących dotąd poszczególnych przeświadczeń w tym względzie, ale co więcej — posiadają, w stosunku do tych ostatnich, charakter pierwotny. Dodajmy jeszcze, iż wiedza zawarta w obrębie poszczególnych świadomości jednostkowych, od której należy dokonać abstrakcji idealizującej, zgodnie z tezą o bezzałożeniowości fenomenologicznej teorii poznania — traktowana jest wyłącznie jako wiedza o charakterze empirycznym, natomiast wiedza stanowiąca efekt aktualizacji odpowiedniej idei będzie dla fenomenologa zawsze wiedzą o charakterze apriorycznym<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Zob. w tej kwestii: J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 18 - 22.

<sup>6</sup> Nie w Kantowskim rozumieniu tego pojęcia.

Podkreślić trzeba, że Ingardenowskie ujęcie świadomości społecznej — to ujęcie zdecydowanie opozycyjne względem ujęcia pozytywistycznego, jakkolwiek antyindywidualizm fenomenologów nie jest stanowiskiem konsekwentnym i być takim zresztą nie może, jeżeli pamiętać o pewnych wyjściowych przesłankach tej orientacji. Otóż stanowisko to wyraźnie „zalamuje się”, gdy rozpatrujemy na gruncie fenomenologii kwestię uzasadniania otrzymanych wyników poznawczych; jedynie bowiem, jaki może być w tej sytuacji brany pod uwagę, sposób uzasadniania konstatacji poznawczych polega na odwołaniu się do prawomocności poznania ejdetycznego; poznanie to zaś — jak głoszą zwolennicy tej orientacji — jest ostateczne i nieodwoływalne. W sytuacji natomiast, gdy nie akceptuje się ejdetycznego źródła bezpośredniego poznania — nie istnieją żadne inne kryteria intersubiektywnej kontrolowalności uzyskiwanych wyników poznawczych; nie ma tym samym żadnego sposobu „wyjścia” poza obręb sfery świadomościowej, jako że przyjmowane na gruncie tej orientacji przesłanki — zwłaszcza przekonanie o niezmiennym, ponadczasowym charakterze sfery obiektów idealnych, tu: sfery świadomości społecznej — już z góry wykluczają w ogóle możliwość postawienia kwestii obiektywnych determinant jej rozwoju. Ingardenowska koncepcja pozostawałaby zatem — podobnie jak pewne inne odmiany antyindywidualizmu, reprezentowane przez antynaturalizm metodologiczny w jego wersji ahistorycznej — wyłącznie w obrębie sfery „myślowej”. Niewątpliwie jednak zasługą wszystkich tych orientacji — także programu Ingardenowskiego — jest specyficzne (mimowolne) wyrażenie faktu, iż bez przyjęcia założenia o antyindywidualistycznym charakterze świadomości społecznej — w ogóle nie jest możliwy dostęp poznawczy do jakichkolwiek zjawisk kultury symbolicznej.

Przejdźmy do drugiej — z odnotowanych na wstępie — zbieżności Ingardenowskiego programu badawczego z marksistowską teorią poznania naukowego w kwestii ujmowania zjawisk z zakresu kultury symbolicznej. Chodzi o stosowany

w ramach tego programu zabieg poznawczy, zwany „redukcją fenomenologiczną”.

Przypomnijmy, że wyrażająca ową czynność dyrektywa metodologiczna nakazuje badać (poznawać) obiekty należące do sfery idealnej, tu: sfery świadomości społecznej, w sposób „przednaukowy”, to znaczy (tak, aby abstrahować przy tym od jakiegokolwiek o nich wiedzy o charakterze jednostkowo-empirycznym; chodzi tu zarówno o wiedzę potoczną („zdroworozsądkową”), jak i o naukowe ustalenia badawcze, uzyskiwane w obrębie dyscyplin szczegółowych. Otóż tę czynność poznawczą fenomenologów daje się wyeksplikować jako pewien fragment procedury abstrakcji w tym znaczeniu tego pojęcia, w którym abstrakcja w sensie Marksowskim należy do jego zakresu. Chodzi w każdym razie o taką czynność badawczą, która polega na „zawieszeniu” niektórych elementów treści — akceptowanej dotąd na gruncie potocznego doświadczenia społecznego — wiedzy, charakteryzującej daną dziedzinę, a następnie — na ustaleniu prawidłowości, tkwiących „wewnątrz” owej abstrakcyjnie wyizolowanej poddziedziny. Tak właśnie pojęta abstrakcja od treści potocznego doświadczenia społecznego stanowi warunek przełomu antypozytywistycznego (teoretycznego).

Czy abstrakcja Ingardenowska w postaci redukcji fenomenologicznej, zastosowana w praktyce badawczej literaturoznawców, jest w stanie doprowadzić do przekroczenia przez tę dziedzinę wiedzy humanistycznej ram potocznego doświadczenia literackiego?

Bliższa analiza porównawcza obydwu procedur badawczych wykazuje, że abstrakcja w ujęciu fenomenologicznym — jakkolwiek stanowi właściwy punkt wyjścia poznawczej analizy obiektów kulturowych — nie może odegrać roli czynnika naukotwórczego w odniesieniu do poszczególnych dyscyplin humanistycznych, w szczególności — do literaturoznawstwa. Składa się na taki stan rzeczy wiele powodów; wskażmy najważniejsze spośród nich.

Po pierwsze, ujmowana w „epistemologiczny nawias” w trakcie redukcji fenomenologicznej określona wiedza „wyj-

ściowa”, od której należy abstrahować — w tym przypadku: zespół przekonań konstytuujących społeczną świadomość literacką i wyznaczających pojęcie dzieła literackiego — dana jest badaczowi w bliżej nieokreślony sposób jako przedmiot przyszłego poznania ejdetycznego, w którego aktach — z owej „wyjściowej całości” — należy wyabstrahować „istotę” podawanego badaniu obiektu (kulturowego). Można jedynie przypuszczać, że wchodzi tu w grę taki obraz „całości”, jaki prezentują sobą indywidualne przekonania poszczególnych twórców jak i odbiorców dzieł literackich, od nich bowiem powinno abstrahować poznanie ejdetyczne. W każdym razie rzeczona tu „całość” nie została wyznaczona — jak w przypadku abstrakcji w sensie Marksowskim — przez dotychczasową, społecznie zaakceptowaną wiedzę naukową bądź — w sytuacji, gdy „całość” ta nie stanowiła jeszcze dotąd przedmiotu badań naukowych — przez odpowiedni fragment potocznego doświadczenia społecznego.

Zauważmy tutaj, iż właśnie ów fakt niedookreślenia abstrakcji fenomenologicznej powoduje, że może nawiązywać do tej procedury poznawczej hermeneutyka, chociaż już w innym celu: nie po to, aby realizować poznanie ejdetyczne, ale po to, aby uchwycić „czyste” doświadczenie indywidualne.

Po drugie, redukcja fenomenologiczna Ingardena stanowi — jak już zaznaczyłam — jedynie pewien fragment Marksowskiej procedury abstrakcji, nie znajdujemy w niej bowiem odpowiednika zabiegu „scalania”, czyli łączenia wyizolowanych uprzednio drogą abstrakcji poddziedzin w nową, inną już „całość”, różną od „całości” wyjściowej. Stąd też wiedza — uzyskiwana w efekcie abstrakcji w ujęciu ejdetycznym — reprezentuje to, co w abstrakcji Marksowskiej stanowi jedynie punkt „wyjścia”, przeto — odpowiada abstrakcji nie wy prowadzającej poza społeczno-subiektywne wyobrażenia; może co najwyżej — o ile nie jest wyrazem indywidualno-subiektywnego punktu widzenia badacza — odtworzyć (taki obraz analizowanego wytworu kulturowego, tu: pojęcia dzieła literackiego, jaki funkcjonuje w obrębie społecznej świadomości kul-

turowej: wyidealizowany odpowiednik indywidualnie akceptowanych w tym względzie przekonań.

Stanowiący punkt „dojścia” fenomenologicznej *epoché* obraz „całości” różni się więc jedynie tym od obrazu traktowanego jako punkt „wyjścia”, iż stanowi jego idealizację. To częściowe tylko abstrahowanie od treści potocznego doświadczenia społecznego sprawia, że w ramach uzyskiwanej w ten sposób wiedzy nie daje się wyjaśnić faktu społecznej akceptacji funkcjonującego w obrębie społecznego doświadczenia kulturowego określonego zespołu przekonań, konstytuujących pojęcie danego wytworu kulturowego. Nie można bowiem i tutaj — podobnie jak w rozważanym wyżej przypadku częściowego jedynie, w ramach fenomenologii, antyindywidualistycznego ujęcia świadomości społecznej — postawić problemu obiektywnego uwarunkowania owych przekonań, w związku z czym wiedza — stanowiąca punkt „dojścia” redukcji fenomenologicznej — jako nie zawierająca charakterystyki określonych warunków ich formowania się, nie ma statusu wiedzy teoretycznej, nie może zatem występować w roli społeczno-subiektywnego kontekstu badawczej praktyki literaturoznawczej ze stadium teoretycznego.

Po trzecie, nie istnieją wreszcie w obrębie programu Ingardenowskiego żadne efektywne kryteria prawomocności systemu wyników poznawczych, jakie winien uzyskać badacz po zastosowaniu abstrakcji w postaci redukcji fenomenologicznej. Jeżeli nie respektuje się fenomenologicznych kryteriów prawomocności rezultatów ujęcia ejdetycznego — pozostaje całkowita dowolność w tym względzie.

Niezależnie od tego, że wskazane wyżej momenty Ingardenowskiego programu metodologicznego, trafnie zresztą wyrażające pewne intuicje autora w odniesieniu do sposobu uprawiania praktyki badawczej ze stadium teoretycznego, okazały się niewystarczające dla uczynienia zeń programu przełomu antypozytywistycznego w nauce o literaturze, czy ogólnej: w naukach o kulturze symbolicznej. Należy jednak podkreślić odrębność owego programu w sposobie ujmowania sfery kul-



turowej w porównaniu z takimi jej ujęciami, jakie proponuje Diltheyowsko-Sprangerowska czy Rickertowska wersja antynaturalizmu metodologicznego.

Przede wszystkim istotny jest tutaj fakt, że program Ingardenowski funkcjonuje jako zwrócenie uwagi na pewne specyficzne cechy doświadczenia kulturowego. Niewątpliwie płodną poznawczo koncepcją w tym zakresie jest wyodrębnienie przez autora *Sporu o istnienie świata* specjalnej sfery rzeczywistości kulturowej, zwanej sferą intencjonalną; zawarte w jej obrębie obiekty intencjonalne, dające się zinterpretować w terminach epistemologii historycznej jako obiekty kulturowe, właśnie dzięki swojemu intencjonalnemu charakterowi, nie tylko odróżniają się od obiektów fizycznych (poznawanych w doświadczeniu „naturalnym” pozytywistów), ale zostają ponadto usankcjonowane przez nadanie im określonego statusu ontologicznego.

Ingardenowska ontologizacja obiektów kulturowych jest dalej jeszcze idącym uchwyceniem ich specyficznego charakteru jako właśnie obiektów kulturowych, niż ich Rickertowskie zdefiniowanie przez „odniesienie do wartości”; ujęcie autora *Studiów z estetyki* przewyższa jeszcze i w tym sensie Rickertowską aksjologizację, że — podczas gdy punktem wyjścia tego ostatniego w owej procedurze są fakty fizyczne, uchwytnie w sposób empiryczny — Ingarden czyni z obiektów kulturowych pewne idealne wzorce, zawarte w sferze intencjonalnej; jest nim, np. schematyczne dzieło literackie czy też schematyczna postać jakiegokolwiek innego dzieła sztuki (obektu kulturowego). Zauważmy jeszcze, że dokonane przez Ingardena odróżnienie dzieła-schematu od jego estetycznej konkretyzacji stanowi nader sprzyjającą okoliczność dla możliwości realizowania — na gruncie nauk o kulturze symbolicznej, zwłaszcza sztuki — funkcji poznawczej. Bezsprzecznie zaś, Ingardenowska dyrektywa metodologiczna — nakazująca badać dzieło literackie (dzieło sztuki) wyłącznie w jego postaci schematycznej, a więc niezależnie od estetycznych konkretyzacji, dokonujących się już w trakcie „zwykłego” niejako, czy-

telniczego odbioru — przewyższa w tym punkcie sposób ujmowania zjawisk kulturowych proponowany w obrębie koncepcji Diltheyowsko-Sprangerowskiej czy Rickertowskiej. Mamy tu raczej do czynienia z fenomenologicznym odpowiednikiem Weberowskiego postulatu „nauki wolnej od wartościowania”: typ idealny może być skądinąd zarazem „ideałem” badacza, jednakże winien on od tego faktu abstrahować.