

Piotr Janik SJ
Akademia Ignatianum

„Czynności i wytwory” w perspektywie fenomenologicznej

1. Rozróżnienie czynności i wytworów jako kryterium metodologiczne

Praca *O czynnościach i wytworach*, jak się powszechnie uważa, stanowi wyraz przełamania psychologizmu w twórczości Kazimierza Twardowskiego. Ryszard Kleszcz (2013: 142) stwierdza, że

Zaproponowane tam [w artykule *O czynnościach i wytworach*, z 1912 r. – P.J.] odróżnienie czynności i wytworów okazuje się przydatne dla określenia statusu nauk humanistycznych, jak i dla sformułowania niepsychologicznego określenia przedmiotu logiki.

Twardowski pozostawał wcześniej pod wyraźnym wpływem Franza Brentana. Ślady tego wpływu są dostrzegalne jeszcze, jak sam stwierdza, w pracy *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* z 1897 r. Zetknąwszy się jednak z *Badaniami logicznymi* Edmunda Husserla poddał on swoje dotychczasowe stanowisko krytyce. Twardowski wyznaje:

[...] *Badania logiczne* Husserla, które ukazały się kilka lat później przekonały mnie, że traktowanie poznania psychologicznego, a zatem uzyskanego empirycznie jako podstawy sądów logicznych, więc apriorycznych, jest niemożliwe. *Zasadnicze pojęcia logiki i dydaktyki* wydałem w 1901 r. jeszcze zanim przestudiowałem dzieło Husserla, tak że w tej książce występuje jeszcze jako „psychologista. (1992: 32)

Pod wpływem lektury *Badania logicznych* Twardowski stał się „antypsychologistą”. Nie zmieniło się przy tym jego postrzeganie psychologii jako „nauki bądź co bądź w zakresie wszystkich nauk humanistycznych podstawowej”. W pracy z 1913 r., a więc w bliskim sąsiedztwie artykułu *O czynnościach i wytworach*,

zatytułowanej *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, pisze o relacji nauk humanistycznych do psychologii. Nauki humanistyczne określa on jako

[...] nauki, których przedmiotami są bądź wytwory psychiczne, rozważane niezależnie od wytwarzających je czynności psychicznych, bądź też wytwory psychofizyczne, rozważane jako wyraz wytworów psychicznych. (Twardowski 1965: 269)

Jak zauważa Ingarden,

[...] zarówno K. Twardowski i jego uczniowie różnych pokoleń, jak i z drugiej strony Wł. Heinrich pozostają pod wyraźnym wpływem ideału naukowości przyrodników i matematyków II połowy XIX wieku. (Ingarden 1971: 28-29)

W artykule „O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)” z 1922 r. Twardowski postrzega czynności, przedmiot psychologii empirycznej, w kategoriach *a posteriori*, natomiast formy *a priori* utożsamia z domeną wytworów. Jego uczeń, Tadeusz Czeżowski, najbardziej zbliżony poglądami do mistrza nadał tej koncepcji wyraźniejszą postać. Czeżowski pisze, że:

Przedmiotem badania nauk humanistycznych są owe opisane poprzednio wytwory psychofizyczne wraz z ich idealnym znaczeniem. Nazywa się je wytworami kultury. (Kleszcz 2013: 151)

Pogląd ten jest blisko spokrewniony ze stanowiskiem neokantystów badeńskich Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta (Por. Stein 2016: 472-479). Zarzuty, jakie formułuje Edith Stein, wobec koncepcji reprezentowanej przez tych teoretyków nauk o kulturze zostaną przedstawione później. Roman Ingarden w odczycie na jubileuszowym posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w 1965 r., zatytułowanym „Uwagi o niektórych twierdzeniach ontologicznych w książce Kazimierza Twardowskiego pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*”, stwierdza:

Kant po czysto statystycznym zestawieniu swych kategorii poniechał wyjaśnić pojęcie „formy”, które go przy tym wiodło, i jemu przeciwstawione pojęcie „materii” – choć da się ono odskrobać w tekstach *Krytyki* – i poniechał również ujaśnić sens poszczególnych kategorii, a zapuścił się na wody swych „apriorystycznych” koncepcji: „form” zasłaniających podmiotowi poznającemu rzeczy same w sobie. (Ingarden, 1965: 33)

Ingarden w innym miejscu zwraca uwagę na zbyt ogólne pojęcie formy, którym posługuje się w swoich pracach sam Twardowski. Nie pozwala to Twardowskiemu, zdaniem Ingardena, dostrzec wieloznaczności tego pojęcia i uniknąć „posługiwania się innymi, a wyraźnie przez siebie nie odróżnionymi pojęciami formy” (Ingarden 1965: 23).

2. Zarys teorii świadomości w ujęciu Edmunda Husserla

2.1. Świadomość psychologiczna a świadomość czysta

Świat dostępny doświadczeniu, to nie jedynie świat fizyczny, konstytuowany w spostrzeżeniu zmysłowym, ale – dla istot żywych takich jak człowiek czy zwierzę – to świat psychofizyczny, korelat uczuć intencjonalnych. Pogląd ten został wypracowany przez Brentanę. Podzielali go i rozwijali zarówno Husserl, jak i Twardowski. Jak podkreśla Ingarden, zasługa Husserla polega na podjęciu zagadnienia „konstytucji” i wskazania możliwości przewyciężenia niedostatecznego uzasadnienia teorii poznania, tak europejskiej pozytywistycznej, jak i amerykańskiej *philosophy of science* (Husserl 1975: s. XX; por. również Ingarden 1971: 28-29).

Zdaniem Husserla, „swoisty rodzaj ujmowania *resp.* doświadczenia, swoisty rodzaj »apercepcji« dokonuje dzieła tego tak zwanego »wiązania«, owego urealniania świadomości” (Husserl 1975: 166). W ten sposób świadomość staje się realnie ludzką bądź zwierzęcą świadomością. Świadomość ucieleśnia się, aktualizuje się w konkretności egzystencji i konstytuuje się szczególnego rodzaju transcendens: „ukazuje się teraz pewien stan świadomościowy pewnego identycznego realnego podmiotowego Ja, które w nim ujawnia swe indywidualne realne własności” (Husserl 1975: 166). W owej apercepcji możliwe są dwie postawy, które Husserl określa mianem nastawień. Po pierwsze możliwe jest nastawienie naturalne, w którym zarówno przeżycia, jak i transcendensy stanowią treści świadomości. Jest to świadomość urealniona, „związana”. Nastawienie to Husserl określa również jako nastawienie psychologiczne. Charakteryzuje się ono tym, że „uchwytyjące spojrzenie przechodzi na apercyponowany przedmiot jakby poprzez ujęcia tworzące transcendensy” (Husserl 1975: 167). Ale możliwe jest też, że uchwytyjące spojrzenie kieruje się refleksyjnie na czystą, dokonującą ujęcia świadomość. To drugie nastawienie nie ma charakteru przyrodniczego. Za sprawą redukcji fenomenologicznej zostaje tu zawieszona szczególne ukonkretnienie świadomości, która ujęta w sensie absolutnym i czystym, staje się teraz właściwym przedmiotem ideacji oraz wglądu w istotę.

Mówiąc ogólnie, idealna forma może być zatem nie tylko wyprowadzana z konkretności, uchwytywana w apercyponowanym realnym przedmiocie, ale również odkrywana niezależnie od owego ukonkretnienia, w czystej świadomości, w sferze rozumu. Husserl konstatuje:

Stara ontologiczna zasada, że poznanie „możliwości” musi wyprzedzać poznanie rzeczywistości, jest moim zdaniem wielką prawdą, o ile się ją właściwie rozumie i we właściwy sposób z niej korzysta. (Husserl, 1975: 251)

Owa rozumna możliwość jest idealnym bytem świadomościowym. Wyznacza ona spektrum możliwych do pomyślenia realnych przeżyć.

2.2. Psychiczność a zmysłowość

Brentano odróżnił wprawdzie zjawiska fizyczne od zjawisk psychicznych za sprawą intencjonalności uczuć, jednak nie doprowadził go do końca, ponieważ nie oddzielił „dziedzin doświadczenia fizykalnego przyrodoznawstwa i psychologii”. Husserl wyjaśnia:

[...] nie uwzględnił on [Brentano – P.J.] zasadniczej różnicy pomiędzy „zjawiskami fizycznymi” jako momentami materiałowymi (datami wyrażeniowymi) a „zjawiskami fizycznymi” jako momentami przedmiotu (barwą rzeczy, kształtem rzeczy) itp. przejawiającymi się w noetycznym ujęciu tamtych. (Husserl 1975: 274)

W ten sposób Husserl odnosi się przy tym również do Locke’a i jego koncepcji własności pierwszo- i drugorzędnych, kwestionując zbyt łatwe utożsamienie ich z własnościami obiektywnymi i subiektywnymi.

„Psychiczność” zdaniem Husserla nie jest równoznaczna z intencjonalnością, mimo iż to właśnie intencjonalność stała się podstawą do wyróżnienia psychiczności. Na przeszkodzie stoi fakt rozumienia psychiczności na dwa sposoby, tj. po pierwsze, jako zjawiska psychicznego oraz po drugie, „tego, co psychiczne w sensie czegoś psychologicznego (a więc tego, co jest szczególnym przedmiotem psychologii)”. Pewna dodatkowa wieloznaczność pojawia się za sprawą „psychologii bez duszy”. Husserl pisze:

Z nią wiąże się to, że pod nazwą tego, co psychiczne – nieraz aktualnie psychiczne w przeciwstawieniu do odpowiednich „dyspozycji psychicznych” – myśli się przede wszystkim o przeżyciach jedności empirycznie ustalonego strumienia przeżyć. (Husserl, 1975: 274)

„Psychologia bez duszy” wyklucza wraz z metafizyczną koncepcją duszy również „daną faktycznie w empirii psychicznej realność, której stanami są przeżycia” (Husserl 1975: 275). Zacięra więc wyraźną różnicę pomiędzy przeżyciami, którą wyróżnił Brentano. Dzieje się tak również dlatego, że zmysłowość może być rozumiana na dwa sposoby. W sensie węższym „oznacza fenomenologiczne *residuum* tego, co w normalnym spostrzeżeniu zewnętrznym jest nam przekazywane przez «zmysły»” (Husserl 1975: 271). Natomiast:

[...] w szerokim i w istocie swej jednolitym sensie zmysłowość jednak obejmuje także zmysłowe uczucia i popędy, które posiadają swą własną jedność rodzajową, lecz z drugiej strony także wykazują ogólnego rodzaju pokrewieństwo istoty z owymi tworamiz zmysłowymi w węższym sensie (Husserl 1975: 271).

Przenosi się zatem to, co dotyczy zmysłowości w węższym sensie „na sferę uczuć i woli, mianowicie na przeżycia intencjonalne, w których zmysłowe dane tych sfer występują w funkcji »materiału«” (Husserl 1975: 272).

2.3. Konstytucja przedmiotów świadomości

Husserl postrzega świadomość nie jako nazwę na „kompleksy psychiczne”, wiązane asocjacyjnie „treści” przeżyć, „wiązki” czy strumienie „wrażeń”. Przeciwnie,

uważa, że świadomość jest funkcją, tzn. jest „właśnie świadomością »dotyczącą« czegoś, jej istotą jest to, że kryje w sobie »sens« — by się tak wyrazić — kwintesencję »duszy«, »ducha«, »rozumu«” (Husserl 1975: 276). Widzenie świadomości jako funkcji rozumu jest podstawowe dla fenomenologii i określa obszar badań, tj. konstytuowanie się w przebiegach świadomości obiektywnych jednostek każdej dziedziny przedmiotowej i kategorii (O świadomości jako funkcji pisał również William James w swoim słynnym artykule „Does consciousness exist?” z 1904 r. W zakresie jego – jak podkreśla Stein – „psychofizycznych rozważań” sformułowane zostają opisy akceptowane na gruncie fenomenologii (por. Stein 2016: 134, 207). Może więc ona stanowić podstawę dla uzasadnienia innych nauk.

Zdaniem Husserla Kant nie rozpoznał tego obszaru, mimo iż na niego wkroczył. Husserl pisze:

[...] transcendentalna dedukcja z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* rozgrywa się już właściwie na gruncie fenomenologicznym, ale Kant interpretuje go błędnie jako psychologiczny i przez to sam z niego znów rezygnuje. (Husserl 1975: 189)

Linia demarkacyjna nie została jeszcze przez Kanta właściwie określona. Husserl odpierając zarzut platońskiego realizmu wyjaśnia, że „gramatyczne hipostazowanie”, w którym idee nazywa się pojęciami, te zaś „tworami psychicznymi”, „wytworami abstrakcji” popycha do hipostazowania „metafizycznego”. Istoty i idee nie mogą jednak oznaczać faktów psychologicznych. Husserl konstatuje:

Z pewnością istoty są pojęciami [...]. Tylko trzeba sobie jasno uświadomić, że wtedy mówienie o psychicznych wytworach jest nonsensem, a tak samo mówienie o tworzeniu pojęć, o ile ma być rozumiane w sposób ścisły i właściwy. (Husserl, 1975: 70)

I dalej: „Jeżeli pojęcia są tworami psychicznymi, to tego rodzaju przedmioty jak czyste liczby nie są pojęciami. Jeżeli jednak są one pojęciami, to pojęcia nie są tworami psychicznymi” (Husserl 1975: 71). Idee i istoty nie mogą też być tu rozumiane jako ujmowane intuicyjnie, rzeczywiste byty, podobnie jak przedmioty realne. Byłoby to niedorzecznością. Idee i istoty są jednak przedmiotami, ale „jako dowolne coś, a więc np. jako podmiot prawdziwej (kategorycznej, twierdzącej) wypowiedzi” (Husserl 1975: 68). Są one przedmiotami w sensie etymologicznym, to znaczy są tym, do czego odnosi się świadomość, ku czemu kieruje się duchowe spojrzenie.

Przez świadomość rozumiane jest tu Kartezjańskie „cogito” (Husserl 1975: 99). Chodzi więc o wszelkie czynności, w których Ja „żyje”, ponieważ „Ja myślę”; świadome przeżycia, które jako sensowne całości wypełniają strumień przeżyć. Husserl wyjaśnia:

Raz przeżycie jest — by się tak wyrazić — „rozwiniętą” świadomością swego przedmiotu, innym razem uwikłaną, tylko potencjalną. Jak w spostrzeżeniu, tak i w przypomnieniu lub fantazji to, co stanowi przedmiot, może nam się już pojawiać, jednak nie jesteśmy jeszcze swym duchowym spojrzeniem nań „zwrócić”, ani

nawet wtórnie, nie mówiąc już o tym, byśmy byli nim w szczególnym sensie „zajęci”. (Husserl, 1975: 102)

Przeżycie może być rozumiane w najszerszym sensie, jako cokolwiek, co znajduje się w strumieniu przeżyć. Wówczas obok przeżyć intencjonalnych znajdują się również przeżycia zmysłowe w węższym sensie, tzw. dat wrażeń. Przeżycia zmysłowe w węższym sensie nie mają komponentu intencjonalnego, nie odsyłają do niczego. Przeżycia psychiczne w sensie właściwym (nie w sensie psychologicznym) mają intencjonalność podstawową, nie da się ich zrozumieć bez odniesienia. Tak jest w przypadku wszelkich uczuć i emocji, w przeciwieństwie do wrażeń. Inną jeszcze grupę stanowią przeżycia związane z wartościami, które Husserl opisuje następująco:

Wszędzie tam jednak, gdzie akt ten nie jest prostym uświadamianiem sobie rzeczy, gdzie w takiej świadomości jest ugruntowana dalsza świadomość „zajmująca jakaś postawę wobec rzeczy”, tam odróżniają się od siebie rzecz i pełny obiekt intencjonalny (np. „rzecz” i „wartość”) a także zwracanie uwagi i posiadanie w zasięgu duchowego spojrzenia. (Husserl, 1975: 108-109)

Przeżycia te mają intencjonalność złożoną. Ma tu miejsce dwojakie odniesienie, do rzeczy i do wartości. Odróżnia się bowiem uświadamianie sobie samej rzeczy (intencja podstawowa) oraz postawę wobec rzeczy, odniesienie do wartości. Zajmowanie postawy wobec rzeczy jest przejawem życia w „cogito”. „Żyjąc w *cogito* nie jesteśmy świadomi samej *cogitatio* jako intencjonalnego obiektu”, niemniej „do jej istoty należy możliwość »refleksyjnego« na nią spojrzenia” i uczynienia jej przedmiotem spostrzeżenia, a w konsekwencji zajęcia wobec niej postawy wartościującej (Husserl 1975: 109).

3. Zarys ontologii i konsekwencje metodologiczne w świetle badań Edithy Stein

3.1. Świadomość i zróżnicowanie bytowe

W pracy *Filozofia psychologii i humanistyki* E. Stein podjęła analizę fenomenologiczną konstytucji przeżyć. Jako asystentka Husserla i redaktorka drugiej książki *Ideji czystej fenomenologii* miała wgląd w jego badania, z czego zdaje sprawę we wstępie swojej pracy. Podejmuje w niej, wykazane już wcześniej przez Husserla, rozdzielenie czy innymi słowy nieutożsamianie psychiczności ze świadomością, czyniąc je podstawą wyróżnienia dziedziny sensu i rozumu, a w konsekwencji domeny ducha subiektywnego, ludzkiego oraz ducha obiektywnego, tzn. świata wartości.

Stein utrzymuje, że „psychiczność” ma znamiona zamkniętej w sobie monady Leibniza. Cechuje ją „ograniczone do życia odosobnionej jednostki” stałe wydarzanie się, ciągła interakcja z otoczeniem i zależność przyczynowo-

-skutkowa. Przyczynowość psychiczna różni się od przyczynowości fizycznej. Pierwsza ma charakter nieprzerwanego procesu, w którym dochodzi do głosu zarówno przeżywanie aktualne, jak również to, co zostało doświadczone oraz to, co jawi się jako przeżycie przeszłe. Druga daje się określić jako zdarzenie czasoprzestrzenne.

Przeżycie psychiczne jest, jak wykazał Brentano, intencjonalne, tzn. charakteryzuje je świadomość intencjonalnego przedmiotu. Przeżycie psychiczne jest przeżyciem świadomym w tym właśnie sensie. Ale Husserl, a za nim Stein, wskazują na nowy krok, który stał się przełomowy dla powstania fenomenologii (Stein 2016: 105). Wiąże się on również z przełamaniem solipsyzmu oraz rozwiązaniem problemu dedukcji transcendentnej Kanta z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Ingarden mówi o tym decydującym kroku dla powstania fenomenologii jako „odkryciu dziedziny bytu jednostkowego”, czystej transcendentnej świadomości, bytu „absolutnego”, domeny wyników ściśle ogólnych w przeciwieństwie do uogólnień indukcyjnych (Ingarden 1971: 340, 347, 354, 357). Ingarden tłumaczy:

Husserl zdobywszy ten ostateczny – żeby się tak wyrazić – metafizyczny punkt oparcia nie korzysta następnie z samego spostrzeżenia immanentnego i wszystkie swe badania nad czystą świadomością przeprowadza przy pomocy poznania „eideycznego”. (Ingarden 1971: 340)

Chodzi o fenomen zwrócenia spojrzenia duchowego w tzw. spostrzeżeniu wewnętrznym na przeżycie psychiczne, które staje się wówczas obiektem intencjonalnym refleksji, czyli krytyki rozumu. Otwiera się w ten sposób dziedzina sensu i rozumu. Możliwe staje się uchwycenie sensu przeżycia, nawet jeśli on nie jest w nim w pełni wyrażony. Świadomość w tym sensie nie przysługuje zwierzętom, lecz jedynie człowiekowi, jak wyraził to klasyk definiując człowieka jako *animal rationale*, tzn. „rozumną istotę żywą”. W dziedzinie sensu i rozumu nie rządzi już przyczynowość, jest to bowiem domena motywacji.

Zachodzi zasadnicza różnica między bytem psychicznym a bytem duchowym. Stein wyjaśnia:

Indywidualność tego rodzaju, ściągająca na siebie spojrzenie w świecie duchowym, nie istnieje w ogóle w dziedzinie psychicznej, podobnie jak w obszarze przyrody materialnej. [...] Jeśli nazywamy jakąś rzecz indywiduum, to owa indywidualność nie oznacza nic więcej niż tożsamość. (Stein, 2016: 468)

Dlatego w dziedzinie psychicznej można mówić jedynie o egzemplarzach typu. Z „jakościowo nieredukowalną indywidualnością”, z „niepowtarzalną i nieprzewycięzalną wyjątkowością” ma do czynienia tylko sfera ducha zarówno subiektywnego, jak i obiektywnego. Stein konstatuje:

Dzieła osoby czy też wspólnoty mają ją [indywidualność – P.J.] w dwojakim sensie: po pierwsze noszą znamię twórczego ducha, do którego sfery należą, a poza tym każde z nich samo jest indywiduum, o ile jest prawdziwym dziełem, a nie zamierzonym lub niezamierzonym naśladownictwem, i o ile posiada ową wewnętrzną

jedność i konieczność struktury, które poznaliśmy jako charakterystykę indywidualnych idei. (Stein, 2016: 470)

Indywidualność sfery ducha nie jest osiągalna inaczej, niż jako właściwy przedmiot badań. Ponieważ jest ona niepowtarzalna, jednostkowa, umyka metodzie nauk przyrodniczych.

3.2. Przedmiot i dziedzina nauki

W debacie o metodzie nauk humanistycznych podejmowano kwestię relacji między psychologią a naukami humanistycznymi. Stein pisze:

Wykorzystywało się psychologię jako podstawę nauk humanistycznych, jako tak zwaną „ogólną naukę humanistyczną”, a z drugiej strony nauki humanistyczne jako zaplecze materialne dla psychologii. (Stein, 2016: 459)

Zakładano przy tym, że nie ma różnicy między psychiką a duchem, co jest nie do utrzymania w świetle wyników jej własnych badań. Nauki humanistyczne nie mają bowiem za przedmiot wytworów psychofizycznych, lecz wytwory istot duchowych o kondycji psychofizycznej. Podobnie psychologia nie osiąga twórczego ducha, tzn. nie jest on dla niej przedmiotem badania, gdyż jest ona metodycznie ślepa na to, co indywidualne i niepowtarzalne.

W dyskusji pokartezjańskiej na temat charakteru relacji psychofizycznej, czy jak się go określa problemu dusza – ciało, owo *cogito* umyka uświadomieniu i tematyzacji. Brak tu owej przytomności Ja i właściwej krytyki czystego rozumu, na którą zwrócił uwagę Husserl.

Debata o metodzie napotyka inną jeszcze trudność. Stein stwierdza:

Zarówno psychologia, jak i nauki humanistyczne są w swojej dzisiejszej postaci naukami empirycznymi, naukami o świecie, względnie o określonych rzeczywistościach, które znajdują się w świecie, a mianowicie chodzi o całkowicie mieszane rzeczywistości, w których tworzeniu mają udział różne dziedziny bytu. (Stein, 2016: 460)

Brak koniecznego zróżnicowania odmiennych dziedzin bytu uniemożliwia przeprowadzenie rozgraniczenia zakresów i przedmiotów badań psychologii i humanistyki, a także przeprowadzenia wewnętrznych podziałów w ramach tych dyscyplin. Stein pisze:

Empiryczne nauki humanistyczne, w stopniu, w jakim brałiśmy je dotychczas pod uwagę, zajmują się indywidualnymi formacjami duchowymi i faktycznym unikalnym przebiegiem życia duchowego: językiem greckim, prawem rzymskim, poezją Goethego, życiem narodu niemieckiego lub jakąś pojedynczą osobistością. (Stein 2016: 463)

Obok nich rozwijałyby się opisowe nauki humanistyczne, które „badają porównawczo indywidualne formacje duchowe ze względu na podobieństwa i ogólne reguły oraz porządkują je w klasy”, np. filologia porównawcza, porównawcza historia literatury. Nauki te wymagają materiału empirycznego. Inaczej jest jednak

w przypadku poznawania idei, duchowych treści wytworów kultury. Stein konstatuje: „Analiza pewnego indywidualnego wytworu kultury, na przykład dzieła sztuki, o ile chodzi w niej tylko o jego treść sensu, jego »ideę«, nie ma charakteru doświadczenia” (Stein 2016: 464).

Przedmiotem psychologii jest „psychika ze swoimi dyspozycjami i zmieniającymi się stanami; bada ona prawidłowości w kształtowaniu się dyspozycji i zmianie stanów” (Stein 2016: 467). W zakresie jednak, w jakim twórczy duch ma wpływ na psychikę, dla wyjaśnienia tego typu fenomenów, psychologia musi też współpracować ramię w ramię z naukami humanistycznymi. Z drugiej strony:

O ile zadaniem nauk humanistycznych jest ustalić wytwory duchowe w ich jakościowej indywidualności i duchowe wydarzenie w jego jakościowo specyficznym unikalnym przebiegu, psychologia, która z zasady nie dociera do owej indywidualności, nie może im być w najmniejszym stopniu pomocna. (Stein 2016: 471)

Konsekwencje rozdzielenia psychiki i ducha przekładają się na zakresy i przedmioty badania naukowego. Z drugiej strony, zacieranie tych różnic nie sprzyja postępowi poznania.

3.3. Polemika z neokantyzmem

Stein w polemice z poglądami neokantystów badeńskich ogniskuje swoją uwagę na trzech zasadniczych punktach. Po pierwsze, ukazuje miejsce nauk humanistycznych obok nauk o rzeczywistości „fizycznej” i „psychicznej” na mocy relacji świadomości do ducha. Stein (2016: 473) różnicuje następująco:

Podmiotem życia świadomości jest czyste Ja, które jest niczym innym jak miejscem emanacji przeżywania, bez jakiegokolwiek jakościowego uszczegółowienia. Podmiotem życia duchowego jest osoba, która jest jakościowo określona, a mianowicie jako jedyne w swoim rodzaju określone centrum aktów.

Nauki humanistyczne nie pokrywają się więc ani z psychologią, ani z nauką o świadomości, mimo iż ta druga jest im bliższa. Po drugie, podział nauk na nomotetyczne i idiograficzne, zaproponowany przez Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta, nie może być zastosowany jednolicie i uniwersalnie, bez uwzględnienia zakresu działania przyczynowości fizycznej, przyczynowości psychicznej oraz motywacji. Często zazębiają się one na danym obiekcie, jako rzeczywistości współwystępujące, konieczne jednak do rozróżnienia. Nieuwzględnienie tego faktu prowadzi do błędów. Stein (2016: 475) podkreśla, że

[...] z zasady nie można wyjaśnić tego, co duchowe, na podstawie ogólnego prawa przyczynowego, i nie można z zasady zrozumieć bytu naturalnego na podstawie ogólnego prawa sensu.

Badanie zwykle dotyczy obiektów mieszanych, w których można określić różne zakresy bytu, zaś „z zasady każdy byt naturalny może stać się nosicielem duchowego sensu”. To, co współokreśla przedmiot i determinuje metodę badań to właśnie odmienność badanej rzeczywistości. Po trzecie wreszcie, Stein demaskuje

postulat Rickerta określania wartości przedmiotu przez odniesienie do wartości. Zdaniem Stein:

[...] przedmioty naturalne (fizyczne i psychiczne) nie mają szczególnych, tylko sobie właściwych wartości, a nosicielami „indywidualnych” wartości i antywartości są nieustannie jedynie rzeczywistości duchowe. (Stein 2016: 478)

Wartości mają swoją obiektywność i choć mogą zostać uchwycone na konkretnych przedmiotach naturalnych, to „nie mogą ze swej strony zostać użyte w celu uzasadnienia obiektywności bytu, który zakładają” (Stein 2016: 478). Wartości tylko w pewnym stopniu urzeczywistniają się w konkretnych bytach. Ich *a priori* nie jest tożsame z jakościową indywidualnością ich nośników.

Krytykę stanowiska neokantystów badających można odnieść również do poglądów Twardowskiego i Czeżowskiego. W jednym punkcie można ją tu jeszcze uzupełnić. Twardowski w artykule „O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)” formułuje szereg tez na temat charakteru tych nauk, a szczególnie ukazuje sens powyższego podziału, określony nie przez sposób dochodzenia nauk do swoich twierdzeń,

[...] gdy tymczasem chodzi tu wyłącznie o sposób, w który każda nauka swe twierdzenia ostatecznie uzasadnia i który dla każdej nauki jest rzeczą najbardziej istotną. (Twardowski 1965: 372)

Dla Twardowskiego nauki takie jak fizyka i psychologia mogą mieć charakter jedynie empiryczny (Twardowski 1965: 370), to rozumiałe. Ale czy stąd nauki humanistyczne byłyby możliwe jedynie jako empiryczne, jak pisze w artykule „O czynnościach i wytworach”, gdzie stwierdza:

Nasuwa się możliwość wyróżnienia w całokształcie badań naukowych pewnej grupy nauk w ten właśnie sposób, że się za ich wyłączny lub główny przedmiot uzna wytwory psychiczne. Pojęciu tych nauk odpowiadałaby może najlepiej nazwa „nauk humanistycznych”. Idąc w tym kierunku dalej, można by usiłować znaleźć określenie psychologii, nauki bądź co bądź w zakresie wszystkich nauk humanistycznych podstawowej. (Twardowski 1965: 276)

Pozostaje to kwestią nierozstrzygniętą. To rozróżnienie czynności i wytworów jest niewątpliwie wyrazem przełamania psychologizmu, niemniej nie wystarcza do ugruntowania nauk apriorycznych ze względu na brak zróżnicowania rzeczywistości fizycznej, psychicznej i duchowej. Prowadzi też do negatywnych konsekwencji dla rozumienia metody psychologii i jej związku z naukami humanistycznymi.

Zakończenie

Podsumowując, trzeba dodać, iż rozróżnienie przez Twardowskiego czynności i wytworów jest dla wielu przekonujące, dość, że jako kryterium metodologiczne jest wciąż jeszcze używane. Rozumiałe jest również miejsce i rola tego rozróż-

nienia w debacie na temat psychologii, jaka toczyła się w czasach Twardowskiego. Husserl w takich słowach odniósł się do wcześniejszej pracy Twardowskiego. Uwagi te pozostają ważne również w tym kontekście:

W ostatnich czasach słyszymy często, jak sławi się jako wielki postęp to, że teraz w końcu zostało uzyskane podstawowe rozróżnienie pomiędzy aktem, treścią i przedmiotem. Te trzy słowa w tym zestawieniu stały się na koniec jakby hasłem, zwłaszcza od czasu pięknej rozprawy Twardowskiego. Tymczasem, chociaż wielką i niewątpliwą zasługą tego autora było, że z taką bystrością wyświetlił pewne ogólnie rozpowszechnione pomieszania i oczywistą uczynił ich błędność, to jednak trzeba powiedzieć, że w wyjaśnieniu odpowiednich pojęciowych istot niewiele poza to wyszedł (czego nie należy uważać za jakąś naganę), co było dobrze znane filozofom dawniejszych generacji (mimo ich nieostrożnych pomieszzań). Radykalny postęp był właściwie w ogóle niemożliwy przed wprowadzeniem systematycznej fenomenologii świadomości. Niewyjaśnione fenomenologicznie pojęcia, jak „akt”, „treść”, „przedmiot przedstawię” — nic nam nie pomogą. Czegóż to nie może znaczyć akt i czego zarazem treść pewnego przedstawienia i samo przedstawienie. I należy naukowo poznać samo to, co tak może się nazywać. (Husserl 1975: 422-423)

Ingarden podzielał stanowisko Husserla i rolę, jaką odegrała fenomenologia dla rozważań teoriopoznawczych, spierał się przy tym z Twardowskim i jego szkołą co do ugruntowania epistemologicznego. Nie można jednak przy tym wysnuć wniosku, że Husserl czy Ingarden kwestionowali wyniki osiągnięte przez Twardowskiego. Byłby to wniosek zupełnie nieuprawniony. W cytowanej wypowiedzi Husserla dostrzec należy punkt spotkania obu koncepcji. Wyznaczony jest on przez wyodrębnienie „aktu”, „treści” i „przedmiotu przedstawię”.

Z punktu widzenia fenomenologii nie sposób posługiwać się rozróżnieniem czynności i wytworów w sensie ścisłym. Problemem jest już samo Kantowskie rozróżnienie poznania *a priori* i *a posteriori*, o którym Ingarden pisze, że „Kant, przeciwstawiając poznanie *a priori* i *a posteriori*, nie mógł sobie zdać sprawy ze związków zachodzących między nimi” (Ingarden 1971: 321). Kant, podobnie jak Locke, posługiwał się koncepcją wrażenia jako wyniku pobudzenia ze strony rzeczy samej w sobie. Na tej drodze możliwe byłoby zdaniem Kanta poznanie „doświadczalne”. Tam, gdzie poznanie jest przed doświadczeniem, gdzie „o przebiegu poznawania rozstrzyga sama natura ludzka”, czyli „formy naoczności i intelektualne pojęcia czyste – »kategorie«”, tam należałoby mówić o poznaniu apriorycznym (Ingarden 1971: 251). Również Hume dostrzegł, że formy kategorialne nie „pochodzą z doświadczenia”, niemniej wyjaśniał ich istnienie przyzwyczajaniem, by myśleć w określony sposób. Kant natomiast uznał je za „powszechnie ważne” i „konieczne”, chodź nie „obiektywne”, innymi słowy, wyrażenie „powszechnie ważne” rozumiał psychogenetycznie jako „spełnione ze świadomością konieczności” (Ingarden 1971: 250-251). Ewentualne odrzucenie przez Kanta dogmatu Locke’a na temat wrażeń oraz jego własnego dogmatu o immanentnych formach czysto podmiotowych utworowałyby drogę obiektywnej teorii poznania, wolnej – jak to określa Ingarden – od błędu *petitionis principii*.

Kryterium „czynności i wytworów” można jednak widzieć jako metaforę konceptualną, metaforę – w znaczeniu jakie jej nadali m.in. George Lakoff i Mark Jonson w pracy *Metaphors We Live By*. Nie traci ona na swej sile oddziaływania, podobnie jak „przyczyna sprawcza” Arystotelesa odnoszona do człowieka jako podmiotu działań wartościowanych moralnie, wyrażenie Spinozy „*more geometrico*”, czy „model atomu” Nielsa Bohra.

Literatura

- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, ks. I, wyd. 2, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1966), *Uwagi o niektórych twierdzeniach ontologicznych w książce Kazimierza Twardowskiego pt. Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, „Rocznik Filozoficzny”, XXV(1-2), s. 21-35.
- Ingarden R. (1971), PWN, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa.
- Kleszcz R. (2013), *Metoda i wartość. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Stein E. (2016), *Filozofia psychologii i humanistyki*, przeł. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Kraków: WKB. [Oryg.: Stein E. (1922), *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, v. 5, Niemeyer, Halle a. S.]
- Twardowski K. (1992), *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, I(I), s. 19-33.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.

Piotr Janik SJ

„Actions and Artifacts” in a Phenomenological Perspective

Abstract

K. Twardowski’s Action-Product Theory remains an attractive tool for the classification in humanities. Nevertheless, it seems to be a conceptual metaphor, rather than an exact criterion. Like other metaphors, e.g. the “efficient cause” or “life-power” it echoes the ongoing ontological and epistemological disputes.

Keywords: Action-Product Theory, consciousness, K. Twardowski, E. Husserl, E. Stein, R. Ingarden.