

# Jan Krokos

---

## Fenomen i język

---

Studia Philosophiae Christianae 31/1, 195-199

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN KROKOS

## FENOMEN I JĘZYK

### 1. WSTĘP

Problem, który wyznaczają dwa pojęcia umieszczone w tytule niniejszego artykułu, ma tu być ujęty na tle sporu o właściwy przedmiot filozofii. Z innej strony i na innym materiale problem ten podjął m.in. Paul Good, przeciwstawiając poznanie asymboliczne poznaniu symbolicznemu<sup>1</sup>, a także ostatnio – na polskim gruncie – Stanisław Judycki, koncentrując się na relacji fenomenu do analizy<sup>2</sup>. Według Gooda za poznaniem asymbolicznym opowiada się fenomenologia. Zaś logistyka, lingwistyka, filozofia języka, teorie komunikacji i informacji, strukturalizm, semiotyka itd. koncentrują się na znaku, podejmując modę naszych czasów, które przeżywają „euforię «znaku»”<sup>3</sup>.

Nasze ambicje ograniczymy jedynie do zasygnalizowania zbieżności stanowisk odnośnie do określenia przedmiotu filozofii, jakie da się znaleźć w tradycji fenomenologicznej i analitycznej.

### 2. PROBLEM PRZEDMIOTU NAUKI

Płaszczyzną, na której będzie można skonfrontować pewne stanowiska fenomenologów i filozofów języka odnośnie do interesującej tu nas kwestii, jest płaszczyzna metodologiczna. Istotne jest przede wszystkim rozróżnienie obiektu nauki w jej punkcie wyjścia i dojścia<sup>4</sup>.

Jeśli zdecydujemy się naukę pojąć nie funkcjonalnie (jako pewien układ czynności poznawczych zmierzających do uzyskania pożądanego wyniku poznawczego) lecz systemowo (jako pewien określony zespół twierdzeń, które są wynikiem określonych czynności poznawczych, a więc nauki pojmowanej funkcjonalnie), to przedmiotem nauki w punkcie wyjścia, a więc przedmiotem, którego miałyby dotyczyć dociekania, byłaby dziedzina, wstępnie wskazana przez pierwsze tezy, z zaznaczonym aspektem, w którym miałyby być badana. Przedmiotem nauki w punkcie dojścia byłoby natomiast to wszystko, co denotują terminy występujące w jej twierdzeniach.

Trzeba by przy tym jeszcze rozróżnić przedmiot nauki w punkcie wyjścia, wskazany przez badacza deklaratorywnie jednym zdaniem, od faktycznego przedmiotu jego zainteresowań.

<sup>1</sup> P. Good, *Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phaenomenologie auf asymbolische Erkenntnis*, w: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, hrsg. P. Good, Bern 1975, 111-126. Przedmiotem analiz Gooda jest zasadniczo stanowisko Maxa Schelera. Stąd nasze stwierdzenie, że podejmuje on interesujący nas problem „na innym materiale”.

<sup>2</sup> S. Judycki, *Fenomen i analiza*, „Studia Metafilozoficzne” 1 (1993) 213-234.

<sup>3</sup> P. Good. *art. cyt.*, 111.

<sup>4</sup> Por. J. Herbut, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987. 26n; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981<sup>3</sup>, 171n.

Mając to na uwadze, zatrzymajmy się przy dwóch stanowiskach odnośnie do problemu fenomenu i języka jako przedmiotu filozofii, stanowiskach jakie znajdujemy w dwóch wyżej wspomnianych nurtach filozoficznych.

### 3. FENOMEN I JĘZYK W FENOMENOLOGII

Stwierdzenie Husserla z *Wprowadzenia do Idei I*, że fenomenologia jest „nauką o «fenomenach»<sup>5</sup> nie pozostawia żadnych wątpliwości, że są one – przynajmniej deklaratorywnie – jej przedmiotem. A jeśli jest ona utożsamiana z „prawdziwą” (*echte*) filozofią, czy to z filozofią pierwszą, czy też z filozofią w ogóle, fenomen staje się po prostu przedmiotem filozofii, przynajmniej w jej punkcie wyjścia. Jeśli przy tym nie poprzestaniemy jedynie na samym terminie, lecz wnikniemy w jego znaczenie, to okaże się, iż nawet u takich autorów jak Conrad-Martius czy Ingarden, którzy unikali go z powodu spoczywającego na nim piętna idealizmu i subiektywizmu, to, co jest bezpośrednio dane świadomości, i tylko tak, jak jest dane, było dla fenomenologów właściwym przedmiotem filozofii.

Pomijając tu problem znaczeń tego terminu<sup>6</sup>, wskazanie na fenomen jako na przedmiot filozofii było i jest dla fenomenologów podążaniem za Husserlowskim wezwaniem *zur Sache selbst*, niezależnie od dróg, jakimi przyszło im *zur Sache* kroczyć. Znaczyło to po prostu, iż w filozoficznym poznaniu trzeba od razu skierować się na samą rzecz, o którą chodzi, nie zatrzymując się na żadnych pośrednikach, jedynie jakos wskazujących na przedmiot poznania.

Husserl często podkreślał, że w rzetelnej nauce trzeba cofnąć się do samych rzeczy i je same pytać o to, czym są. W tej sytuacji problem języka pojawiał się zasadniczo w związku z koniecznością utrwalenia wyników poznania i ich (ewentualnego) przekazania innym. Aby zachowana została źródłowość i neutralność badań fenomenologicznych, co rozumie się jako obecność przedmiotu „we własnej osobie”, naocznie, oraz wzięcie w nawias całej dotychczasowej wiedzy o przedmiocie, w tym i językowych wypowiedzi o nim, jedynym sposobem umożliwiającym utrwalenie wyników badań fenomenologicznych stał się opis (*Beschreibung, Deskription*). Husserl uważał go za pierwszy, „teoretycznie niezaangażowany” stopień do teorii, a nie za samą teorię<sup>7</sup>. Miał on bowiem jedynie użyczyć danym źródłowo prezentującej naoczności wyrazu przez eksplikację za pomocą znaczeń dokładnie do nich dostosowanych. Stąd też opis w jego funkcji komunikowania innym tak utrwalonych wyników badań miał dopomóc czytelnikowi lub słuchaczowi znaleźć się w obliczu opisywanego fenomenu. Według Husserla bowiem „To, co w oglądowej postawie zostało uchwycone i opisane, może zostać jedynie w oglądowej postawie zrozumiane i sprawdzone”<sup>8</sup>.

Podporządkowanie języka fenomenowi znajduje swój wyraz w przekonaniu, że ujęcie naoczne nadaje sens słowom i dlatego nie pojęcia są podstawą do analiz fenomenologicznych, lecz dojrzenie w fenomenie tego, co się orzeka<sup>9</sup>.

W tym kontekście ciekawe jest stanowisko, jakie zajmuje Aleksander Pfander. Według niego drogę do fenomenologicznego rozwiązywania problemów otwiera wyjaśnianie sensu (*Sinnklaerung*) bądź wyjaśnianie mnimania (*Meinungsklaerung*).

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1975<sup>2</sup> 3.

<sup>6</sup> O różnych znaczeniach terminu „fenomen”, jakie występują u Husserla i w szkole fenomenologicznej, pisałem w pracy: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfandera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992, 29nn. 92n. 133-138. 199-203.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1901, t. II, 18.

<sup>8</sup> Tanze, *Idee*, 246.

<sup>9</sup> Tenze, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, Frankfurt am Main 1965<sup>2</sup>, 26n.

O co chodzi Pfaenderowi? Przesuwa on mianowicie punkt wyjścia fenomenologii z pierwszych czynności czy z pierwszych tez, do niej już należących, na „wiarę”, obejmującą według niego poznanie potoczne lub poglądy życia codziennego, które jako takie nie są jeszcze filozofią. Filozofia ma bowiem przejść od tak rozumianej wiary do poznania. „Droga od wiary do poznania jest więc drogą filozofii” – napisze w wydanej pośmiertnie *Philosophie auf phaenomenologischer Grundlage*<sup>10</sup>. Wychodząc zatem od „wiary” filozofia chce ją uczynić świadomą, zrewidować i wydobyć ostateczne poznanie wszystkich jej przedmiotów.

Metodą, która umożliwiłaby przejście „od wiary do poznania” jest właśnie wyjaśnienie sensu. Poza dwoma wypadkami, gdzie wyjaśnianie sensu postawione jest na drugim miejscu po *epoche*<sup>11</sup>, metoda ta – według Pfaendera – otwiera drogę do fenomenologicznego rozwiązania problemów. Na czym jednak miała ona polegać?

Wyjaśnianie sensu było dla Pfaendera pierwszym stopniem wyjaśniania „wiary”. Ponieważ potoczny sens używanych słów jest określony „w” wierze, w wyjaśnianiu sensu chodzi o wydobyć go, tak jak jest on rozumiany na etapie wiary<sup>12</sup>. Nie chodzi przy tym o podanie jakiejś definicji, a jedynie o zestawienie tego, co domniemane w danym pojęciu, przez podanie przykładów<sup>13</sup>. Wyjaśnianie sensu ma dwa etapy: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich polega na podaniu, czym coś, co określamy tak a tak, nie jest; a drugi – czym jest to, co domniemane. Tym samym zabieg metodologiczny, o którym tu mowa, służy nie tylko temu, aby uniknąć nieporozumień, lecz także, by szukać sensu prawidłowego. Czy można dokonać tego, bez odniesienia się do fenomenu, Pfaender nie rozstrzyga<sup>14</sup>.

Wyjaśnianie sensu nie jest dla Pfaendera jeszcze fenomenologią. Jest jedynie koniecznym przygotowaniem do niej<sup>15</sup>. Jest to konsekwencją jego rozumienia „wiary” jako punktu wyjścia fenomenologii czy filozofii, dla której nie stanowi ona przesłanki logicznej, lecz jedynie motywuje podjęcie badań ściśle filozoficznych. Wydaje się, iż zadaniem omawianej tu metody jest jedynie możliwie precyzyjne wskazanie przedmiotu badań, wydobyć go z całej mnogości przedmiotów świata rzeczywistego i możliwego oraz tymczasowe określenie go.

<sup>10</sup> A. Pfaender, *Philosophie auf phaenomenologischer Grundlage. Einleitung in die Philosophie und Phaenomenologie*, hrsg. E. Ave-Lallemant, H. Spiegelberg, w: A. Pfaender, *Schriften aus dem Nachlass zur Phaenomenologie und Ethik*, t. I. Muenchen 1973, 23.

<sup>11</sup> Tamże, 46.49. Warto także zwrócić uwagę, iż np. pierwszy rozdział w jego *Phaenomenologie des Wollens* zatytułowany: *Das Bewusstsein des Wollens im allgemeinen Sinne oder Bewusstsein des Strebens* faktycznie posługuje się właśnie metodą wyjaśniania sensu. *Phaenomenologie des Wollens*, nosząca podtytuł: *Eine psychologische Analyse* została wydana w Lipsku w 1990 r., a więc w tym samym roku co Husserlowskie *Logische Untersuchungen* (Halle 1900-1901) i rok później niż Schelerowska *Die transzendente und psychologische Methode* (Jena 1899). Ten fakt legł u podstaw stanowiska Ingardena, iż ci trzej myśliciele, którzy w 1900 roku jeszcze się nie znali, zapoczątkowali nowy prąd filozoficzny a zarazem nową metodę filozofowania, które określa się mianem fenomenologii (R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Półtawski, Warszawa 1974, 7n).

<sup>12</sup> Pfaender, *Philosophie*, 57.

<sup>13</sup> A. Pfaender, *Ethik (Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre) in kurzer Darstellung*, hrsg. P. Schwankl, w: A. Pfaender, *Schriften aus dem Nachlass zur Phaenomenologie und Ethik*, t. II, Muenchen 1973, 53.

<sup>14</sup> To może tłumaczyć zachwianie u Pfaendera, czy wyjaśnianie sensu winno mieć miejsce przed czy po *epoché*.

<sup>15</sup> Por. Pfaender, *Philosophie*, 56. 61nn. 65nn. 71n. 148; tenże, *Ethik*, 135; H. Spiegelberg, *Alexander Pfaenders Phaenomenologie*, Den Haag 1963, 16.

## 4. FENOMEN I JĘZYK W FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Wydaje się, iż zbliżone stanowisko da się zauważyć u autorów nawiązujących do późnej filozofii Wittgensteina, do tzw. filozofii języka potocznego<sup>16</sup>. Zdanie wypowiedziane przez tego autora, że „Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać<sup>17</sup>, wyznaczają metodę, jaką chce się posługiwać ten nurt brytyjskiej filozofii lingwistycznej, zwany też analityką języka potocznego lub angielską filozofią języka naturalnego.

Niezależnie od tego, czy – jak to powiedział Strawson – filozofia jest pozytywnie ustosunkowana wobec możliwości systemu, teorii, odkrycia nie tak znowu oczywistej struktury naszych schematów pojęciowych, czy swą rolę ogranicza jedynie do budowania teorii diagnostycznej, mówiącej o źródłach zamętu<sup>18</sup>, przedmiotem jej zainteresowania jest język. Filozofia języka potocznego w centrum zaś stawia właśnie język potoczny, zakładając, że „filozoficzny pojęć podstawowych, jeżeli rzeczywiście coś takiego istnieje, należy szukać raczej wśród pojęć stosowanych w mowie potocznej, nietechnicznej, a nie wśród pojęć stosowanych tylko w specjalistycznej mowie technicznej”<sup>19</sup>. Zadaniem filozofii analitycznej byłoby – jak powie Strawson – „rozjaśnienie (*elucidation*) jakiegoś określonego pojęcia”, a tak rozumiana analiza, przeprowadzana w duchu bardziej rygorystycznym, polegałaby na usiłowaniu ustalenia warunków, które muszą być spełnione, „aby poprawnie zastosować pojęcie w określonym wypadku”, i to warunków, „które mają tę właściwość, że jeżeli są spełnione, to pojęcie musi się stosować do tego przypadku”. Strawsonowi chodzi tu po prostu o „kończone i wystarczające warunki stosowności pojęcia”<sup>20</sup>.

Wypowiedź Strawsona sugeruje, iż w spełnieniu swego zadania filozofia analityczna nie może się zamknąć w kręgu języka. Język, jako jej właściwy przedmiot w punkcie wyjścia, nie wydaje się wystarczać dla określenia owych koniecznych i wystarczających warunków stosowności danego pojęcia. Konieczne jest zatem odwołanie się do tego, do czego ono odnosi.

Interesujące są uwagi, jakie na temat filozofii analitycznej, a ściślej: analitycznej filozofii poznania czyni Peter Bieri we wprowadzeniu do antologii teorio-poznawczych tekstów analitycznych<sup>21</sup>. Uogólniając to, co w pierwszym rzędzie odnosi się do analitycznej teorii poznania, Bieri pierwszy krok badawczego postępowania widzi w dokonaniu przeglądu słów i zwrotów, istotnych dla interesującego w danym momencie tematu, tak jak one są używane w zwyczajnym, niefilozoficznym kontekście. Zwraca przy tym uwagę, iż należy przy tym baczyć, by nie pominąć czy przeoczyć żadnego z aspektów, który jest reprezentowany w wielorakim sposobie mówienia na wybrany temat. Nie można jednak także bezgranicznie poddać się zwyczajnemu, codziennemu językowi. Z jednej strony pozwala on bowiem dokonać zasadnych rozróżnień, z drugiej zaś okazuje się być okazjonalnie niejasny, nieprecyzyjny, a nawet wprowadzający w błąd. Stąd nie zawsze jest on dobrym i godnym zaufania doradcą w rozwiązaniu teoretycznych problemów. Lekarstwo na te trudności widzi

<sup>16</sup> Trzeba tu zauważyć, iż stanowisko wyrażone przez L. Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*” (tł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972), podstawowym dziele dla jego drugiej filozofii, bywa interpretowane nie jako filozofia języka potocznego, lecz jako filozofia zdrowego rozsądku czy lingwistyczny behawioryzm. Por. W. Maciekiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 190, 176.

<sup>17</sup> Wittgenstein, *Dociekania*, 75.

<sup>18</sup> P. Strawson, *Różne koncepcje filozofii analitycznej*, tł. T. Szubka, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986) 1, 95.

<sup>19</sup> *Tamże*, 102.

<sup>20</sup> *Tamże*, 98.

<sup>21</sup> P. Bieri, *Generelle Einfuehrung*, w: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, hrsg. P. Bieri, Verlag Anton Hain, Frankfurt am Main 1992<sup>2</sup>, 9-72.

Bieri w językowej fenomenologii, która ma pomóc oddzielić to, co różne, od tego, co pomieszane<sup>22</sup>. Na czym ta fenomenologia miałaby polegać, możemy się domysleć na podstawie okazjonalnych wzmianek<sup>23</sup>. Na pewno jednak nie ogranicza się ona do języka, lecz sięga poza niego do sfery fenomenów. One niejako winny być na podporządkowaniu, by można było odkryć właściwy sens wyrażań języka potocznego.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Przytoczone tu stanowiska fenomenologiczne i analityczne traktujemy jedynie jako sygnał wskazujący na ich komplementarność, biorąc pod uwagę teorię przedmiotu nauki. Pozostaje sprawą dalszych dociekań odkrycie podstaw dla takiej komplementarności czyli odpowiedzenie na pytanie, jakie relacje zachodzą między językiem a fenomenem, i to zarówno z punktu widzenia ontologicznego, jak i teoriopoznawczego.

---

<sup>22</sup> *Tamże*, 11.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, 17-22.