

Witkowski, Lech

Homo phenomenologicus : nowy racjonalizm F. Gansetha wobec fenomenologii

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 7 (143), 53-82

1983

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii

Lech Witkowski

HOMO PHENOMENOLOGICUS
(nowy racjonalizm F. Gonsetha wobec fenomenologii)

Zarys treści. Wstęp. Pojęcie horyzontu fenomenologicznego. Struktury a moralność. O niezbywalności odniesień (język w wymiarze antropologicznym). Racjonalność fenomenologiczna. Antropologiczny wymiar poznania naukowego. Komentarz.

WSTĘP

W obszarze antropologicznym współczesnej filozofii¹ coraz większego znaczenia nabiera pytanie o wymiar ontyczny człowieka. Wielu filozofów o ambicjach dialektycznych, zmagając się na nowo „z tajemnicą bytu ludzkiego” poszukuje poza (a może lepiej powiedzieć: pod) cielesnością i społecznym, tj. zewnętrznym uwarunkowaniem człowieka — swoistego horyzontu wyjątkowych mechanizmów, zaszczerpionych w człowieku, bądź sprzężonych z nim „organicznie”, o postaci względnie autonomicznego, lecz także zwrotnie współtworzonego, systemu regulującego najistotniejsze sfery nastawień — czyli zdolności do reakcji — w myśleniu i działaniu.

Szczególne miejsce zajmuje tu niejednokrotnie odwołanie do rozmaicie modyfikowanej perspektywy kantowskiej, ważną rolę odgrywają ustalenia i program badawczy epistemologii i psychologii genetycznej Piageta oraz lingwistyki generatywnej Chomsky’ego, do głosu i tu dochodzą tendencje strukturalistyczne. Ranga tej problematyki jest ostatnio również wysoka w filozofii marksistowskiej². Rozważania tych proble-

¹ Tytuł artykułu powtarza określenie Gonsetha, jakie pojawiło się w jego pracach od roku 1965, rozszerzając obszar jego refleksji o wątek antropologiczny (fenomenologiczny). Por. F. Gonseth, *Homo Phenomenologicus*, *Dialectica* 1965, nr 19, s. 40—69. Przedstawiona tu treść została częściowo wykorzystana we wcześniejszej wersji, L. Witkowski, *Homo phenomenologicus*, *Człowiek i Światopogląd* 1980, nr 4.

² Świadczą o tym chociażby dwie ostatnio wydane książki: J. Kuczyński, *Homo Creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1976 oraz Z. Cackowski, *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa 1979.

mów zostały podjęte także na obszarze fenomenologii, gdzie wystarczy chociażby wskazać na próbę Ingardena³ zakorzeniaenia wolności człowieka i jego moralności w samej strukturze (porządku) człowieka jako bytu.

W filozofii współczesnej widać, jak sądzę, coraz bardziej przeniesienie ciężaru pytań filozoficznych z ontologii bytu przyrodniczego — który jawi się w odnowie racjonalistycznej bardziej niedostępny i nieczytelny, niż sądzono w perspektywie tradycyjnej — na ontologię bytu ludzkiego, która traktując człowieka jako jedyne medium pośredniczące między porządkiem naturalnym (przyrodniczym) bądź materialnym (ekonomicznym) a porządkiem społecznym (świadcomościowym bądź instytucjonalnym), poszukuje w nim właśnie swoistego „centrum działania”, „systemu filtrów”, „ośrodka zakodowanej potencjalności” czy „ramowo ustrukturalizowanego horyzontu nastawień” jako elementów teoretycznego opisu wymiaru ontycznego sytuacji człowieka.

Wśród wielu wątków twórczości Gastona Bachelarda czy Ferdynanda Gonsetha ten wątek fenomenologiczny zasługuje na szczególną uwagę. Stanowi on w ich przypadku o oryginalności ujęcia szeregu kwestii filozoficznych, z jednoczesnym zanegowaniem „tradycyjnego” klimatu fenomenologii Husserla. Do jak wątpliwych rezultatów prowadzi pomijanie tego wątku, świadczy chociażby kilka ostatnich prac N. G. Michaja o „neoracjonalizmie”⁴. Znaczenie tego wątku może ilustrować dodatkowo fakt, że dla Bachelarda nowoczesna filozofia nauki, tj. taka, która jest w stanie uwzględnić „nowego ducha nauki”, ma być fenomenologią człowieka podejmującego trud poznania (*l'homme studieux*), a nie jedynie nieostrym bilansem ogólnych idei i uzyskiwanych w nauce wyników. Ma ona za zadanie towarzyszyć człowiekowi w codziennym dramacie badań, uchwycić rywalizację i współdziałanie wysiłku teoretycznego i badań doświadczalnych, musi się sytuować w centrum nieustannego konfliktu metod, który jest widoczną cechą współczesnej kultury naukowej⁵. Właśnie poprzez samodzielnie konstruowaną perspektywę fenomenologiczną (np. analizującą wyobraźnię twórczą) realizuje się tu przerzucenie ciężaru pytań o poznanie naukowe z „kontekstu uzasadnienia” na „kontekst odkrycia”. Przy tym, co trzeba uwypuklić, jest to związane z uznaniem konieczności dokonania „radikalnego odwrócenia fenomenologii istoty ludzkiej” i to w taki sposób, by opisywać istotę ludzką jako promocję bytu, a nie jego trwanie, poprzez systematyczne zdwojenie każdej onto-

³ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975.

⁴ Por. N. G. Michaj, *Kritika gnoseologii neoracjonalizma*, Kiżynev 1973; tenże, *Naučnoe poznanie mira i neoracjonalizm*, Kiżynev 1976; tenże, *Neoracjonalizm i metodologja nauki*, *Voprosy Filozofii* 1977, nr 3, s. 49—53.

⁵ Por. G. Bachelard, *Epistémologie*, (textes choisis par D. Lecourt), Paris 1974, s. 16.

logii o wizję dynamiki tej promocji⁶. W takim ujęciu myślenie jest siłą promującą byt, a stający się rozum — żeby znowu użyć słów Bachelarda — sam kreuje własne zdziwienie.

Pytanie o człowieka jako podmiot poznania Gonseth również wkłada w perspektywę fenomenologii, jednocześnie — co charakterystyczne i dla niego i dla Bachelarda — tworząc tę perspektywę od nowa. Poczucie konieczności odejścia od „totalnych roszczeń” filozofii (realizujących strategię fundamentalizmu), budujących systemy „pierwsze”, „zamknięte”, tworzące ramy niepodważalnych prawd i oczywistości — wobec uznania nieprzewidywalnego charakteru doświadczenia, czy hipotetycznego (z naturalnością rewizji tez, teorii i nastawień poznawczych) charakteru ich ustaleń — stowarzyszone jest jednak z uznaniem wagi szeregu pytań podejmowanych przez te filozofie, a dotyczących człowieka jako podmiotu działania i poznania. Dla Gonsetha podstawowe pytanie o człowieka konkretyzuje się w formę: jak jest możliwe, że człowiek jest (staje się) nośnikiem wiedzy i wartości⁷. Znaczenie tego pytania wynika stąd, że chcąc poznać człowieka filozof musi w szczególności poznać siebie jako istotę poznającą, musi więc przyrzeć się doświadczeniu poznawania i warunkom jego możliwości⁸.

HORYZONT FENOMENOLOGICZNY

Dla Gonsetha fenomenologia wcale nie musi mieć struktury ontologii transcendentalnej⁹, co więcej, musi ona porzucić fundamentalne nastawienie tej ostatniej, chcąc zerwać z błędną filozoficznie i nie odpowiadającą metodologicznemu poziomowi rozwoju nauki współczesnej (jej klimatu) „strategią ufundowania”¹⁰, by stać się fenomenologią „krytyczną” i „otwartą”. Musi to być związane z negacją fenomenologii inspirowanej intencją ujęcia podmiotu w jego własnym, autonomicznym świetle, z „wzięciem świata w nawias”. Rozszerzenie bowiem stosowania „metodologii otwartej” na badania nad człowiekiem prowadzi do przyjęcia tezy o wstępnym i ramowym istnieniu struktur podmiotowości, rozwijającej się w sprzężeniu z polem dostępnego jej doświadczenia; bez struktur tych nie byłaby możliwa żadna forma zaangażowania człowieka jako podmiotu aktywnego i twórczego¹¹.

⁶ Ibid.

⁷ Por. F. Gonseth, op. cit., s. 40.

⁸ Por. tenże, *La méthodologie des sciences, peut-elle être élevée au rang de discipline scientifique?*, *Dialectica* 1957, nr 41—42, s. 9—21.

⁹ Por. *Proceedings of the X-th International Congress of Philosophy*, E. W. Beth (ed.), t. 1, Amsterdam 1949, s. 704.

¹⁰ Por. L. Witkowski, *Obraz nauki we współczesnym racjonalizmie*, *Studia Filozoficzne* 1979, nr 9, s. 117—126.

¹¹ Por. F. Gonseth, *La philosophie ouverte*, *Dialectica* 1969, nr 3—4, s. 310—311.

Jednocześnie jednak to wstępne zorganizowanie naszych naturalnych środków poznania musi być opisane przez nową fenomenologię w taki sposób, by nie redukowało ono naszych działań do automatyzmów¹², tak jak nic nie upoważniałoby do przyjęcia wizji istoty ludzkiej zdolnej ustanawiać sobie wiedzę z własnego wyboru i przyjmować obowiązki moralne według własnego gustu¹³. Człowiek występuje nie tylko jako byt przyrodniczy w środowisku naturalnym, ale także jako byt wykształcony społecznie i zorientowany kulturowo, podejmujący wysiłek wielkopłaszczyznowej integracji ze środowiskiem organizowanym przez siebie poprzez aktywny w nim udział¹⁴. Musimy więc zdać sprawę z plastyczności tego organonu, jaki stanowi horyzont naszego ustrukturalizowania oraz z jego niezbywalności. Właśnie współzależność tego horyzontu oraz struktur horyzontów działań podmiotu wyklucza możliwość „wzięcia stopniowego w nawias” tych ostatnich. Struktury podmiotowości pozostają w zależności interpretacyjnej z obszarem struktur „zewnątrznych” horyzontu działań¹⁵. Fenomenologia „otwarta” ma być zatem teorią podmiotu docierającą do niezbywalnych struktur (swoicie fenomenologicznych), dzięki którym podmiot może zarówno dostosowywać się do świata, jak i przeciwstawiać mu się, w nim się sytuować, ale i z niego abstrahować¹⁶. Już w punkcie wyjścia mamy więc konieczność uwolnienia się od wizji podmiotu, który niósłby od początku w sobie pełen program, według którego konsytuowałyby się i funkcjonowały struktury jego własnej podmiotowości¹⁷. Od początku więc sens słowa „fenomenologiczny” różni się tu głęboko od sensu Husserla¹⁸.

Krokiem w tę nową perspektywę staje się odrzucenie „klasycznej” koncepcji oczywistości, a ściślej jej „dialektyzacja”, tj. przeniesienie z horyzontu prawd absolutnych na horyzont sądów uwarunkowanych specyficzną i rozwijającą się strukturą podmiotu¹⁹. Z jednej strony bowiem nasza świadomość metodologiczna (warunków każdej formy dostępnego nam poznania) prowadzi do uznania, że nawet najpewniejsze (na dziś) oczywistości nie są takie, by nie mogły być nigdy już zakwestio-

¹² Por. tenże, *La Géométrie et le Problème de l'Espace*, Neuchâtel 1945, s. 89.

¹³ Por. tenże, *Connaitre par la science*, *Dialectica* 1954, nr 31, s. 186.

¹⁴ Por. *La philosophie...*, s. 311—312.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Por. F. Gonseth, *La philosophie ouverte*, [w:] Akten des XIV Internationale Kongresses für Philosophie, t. 1, Wien 1968, s. 544—555; por. też tenże, *La philosophie ouverte*, *Dialectica* 1969, nr 3—4, s. 299.

¹⁷ Por. tenże, *La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique? (suite)*, *Revue Universitaire de Science Morale* (dalej RUSM) 1969, nr 10—11, s. 26.

¹⁸ Akcentuje to mocno tenże, *Morale et méthode*, RUSM 1970, nr 12—13, s. 40.

¹⁹ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1966, nr 5, s. 6.

nowane przez dalszy rozwój poznania²⁰. Z drugiej strony jednak musimy dać wyraz temu, że pewne sądy wyróżniają się swoim statusem spośród innych poprzez to właśnie, że jawią się nam jako oczywiste. Co więcej, posługując się w wysiłku poznania językiem stykamy się w pewnym zakresie z pojęciami intuicyjnie oczywistymi, albo takimi, w terminach których jesteśmy skłonni myśleć naturalnie²¹. Obie te okoliczności chce i jest w stanie, twierdzi Gonseth, uwzględnić perspektywa fenomenologii „otwartej”. Oczywistość aksjomatu w matematyce (zwłaszcza geometrii elementarnej) nie mogłaby być zrozumiana bez pewnej wiedzy o strukturach naszej podmiotowości²². Człowiek jest nośnikiem pewnych struktur umysłowych, bez których to, co buduje matematyk, nigdy nie mogłoby przybrać swej formy²³. Człowiek nie jest osadzony w otoczeniu jako istota bez struktury wstępnej (*préalable*), tak by cała jego „substancja” niosła jedynie „odbicie” tego otoczenia. Człowiek jest bowiem istotą ustrukturalizowaną w swojej podmiotowości i kiedy coś jawi mu się jako oczywiste, to można to interpretować właśnie jako skutek tego faktu²⁴.

Główną hipotezą Gonsetha, sterującą pogłębianiem tej perspektywy, jest więc uznanie, iż z każdym podmiotem, tj. z każdym człowiekiem „naturalnie zdolnym do normalnego poznania” związany jest pewien horyzont „fenomenologiczny”, odgrywający zasadniczą rolę w poznaniu jako swoiste wyposażenie funkcjonalne podmiotu²⁵. Ogólny horyzont fenomenologiczny uzyskuje się tu nie poprzez abstrakcję od wszystkiego, co czyni z podmiotu „naturalny byt w świecie”, lecz jedynie poprzez wyobrażenie modelu, można by nawet powiedzieć „schematu podmiotu uniwersalnego” (jako idealizacji podmiotów konkretnych) w takim sensie, by każdy podmiot pojedynczy mógł być traktowany jako jego mniej czy bardziej dokładna realizacja²⁶.

Horyzont ten obejmuje także potencjalności jeszcze niezaktualizowa-

²⁰ Por. F. Gonseth, *L'unité de la connaissance scientifique*, [w:] *Les Travaux du Congrès Internationale de Philosophie*, Paris 1937, s. IV, 63.

²¹ Por. tenże, *Langue et méthode*, *Dialectica* 1971, nr 2, s. 114. Por. również moje uwagi na temat: L. Witkowski, *Teoria języka we współczesnym racjonalizmie (na przykładzie koncepcji F. Gonsetha)*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci prof. T. Czeżowskiego*, Toruń 1980, s. 119—139.

²² Por. F. Gonseth, *Comment fonder une discipline exacte*, *Dialectica* 1966, nr 2, s. 132.

²³ Por. tenże, *La méthodologie ouverte, illustration du moment cybernétique*, *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 1966, nr 12, s. 28.

²⁴ Por. tenże, *Le moment éthique, levain de la morale*, *RUSM* 1971, nr 14—15, s. 64.

²⁵ Por. tenże, *Homo...*, s. 41.

²⁶ Por. tenże, *La morale peut-elle...*, *RUSM* 1965, nr 2, s. 9 oraz *RUSM* 1966, nr 5, s. 6.

ne, nie ujęte i nie doświadczone jeszcze przez świadomość, nie jest to więc zwykle odbicie obszaru świadomości²⁷. Pojawia się tu pytanie o sens pojęcia „horyzont fenomenologiczny”. Zauważmy więc najpierw, że zgodnie z teorią języka Gonsetha konieczne jest stosowanie w filozofii dyskursu, który uściśla sens stosowanego pojęcia nie poprzez definicje formalne, ale poprzez jego rozwinięcie i pogłębianie w kontekście i konkretyzujących go przykładach²⁸. Tak jest też z pojęciem horyzontu fenomenologicznego.

Kiedy podmiot postrzega barwę²⁹, to przedstawienie to nie jest bezpośrednią transkrypcją jakiejś własności (tu: własności posiadania tego koloru) tego czy innego przedmiotu. Nie jest to także prosty przekaz w formie aktu percepcji pewnego zbioru bodźców, na poziomie organów recepcyjnych. Jest to bowiem „aktualizacja jednej z możliwości przedstawień” (*figuration*), które horyzont fenomenologiczny niesie, jakby miał je w rezerwie. Każdy podmiot niesie w sobie swój własny, tj. sobie właściwy, zestaw kolorów, tzn. tych, które jest w stanie postrzegać³⁰. Gama barw przyjmuje pewną strukturę, która jest atrybutem naszej podmiotowości³¹. Czerwień, którą widzę, istnieje we mnie nawet wtedy, gdy jej nie widzę — mówi Gonseth — istnieje ona we mnie potencjalnie, nawet jeśli nie umiem w pełni wyjaśnić, jak to jest możliwe.

Gonsethowi wydaje się zasadna hipoteza, że konkretne przedstawienia są możliwe dzięki istnieniu w każdym podmiocie (nie wyczerpującego go) horyzontu przedstawień potencjalnych, obejmującego środki tych przedstawień, które tworzą specyficzne struktury, konstytuujące nieredukowalny wymiar bytu *sui generis* (integralnego), który można nazwać *homo phenomenologicus* ³². Ów *homo phenomenologicus* to uporządkowany i skoordynowany wzajemnie układ tych struktur, tworzący funkcjo-

²⁷ Por. tenże, *Morale et méthode*, RUSM 1970, nr 12—13, s. 49.

²⁸ Szerzej na ten tem. por. L. Witkowski, *Teoria języka...* Wystarczy tu przypomnienie, że teoria języka u Gonsetha wpisana jest w jego program „nowej rozprawy o metodzie”, a pojawia się głównie w płaszczyźnie metodologii filozofii. Program ten generuje szczególny typ dyskursu filozoficznego, realizowanego przez tzw. „język otwarty”, w którym dyskurs ten ma charakter głośnego auto-refleksyjnego myślenia. Istotą tego podejścia jest jego „adefinicyjność”, a logika tego dyskursu jest zgodna z procesem i porządkiem jego genezy, tzn. porządek przedstawienia jest porządkiem twórczości. „Otwarty” charakter języka w tym dyskursie wymaga odrzucenia filozoficznej „doktryny słownika”, postulującej m.in. ostateczne definiowanie, na wstępie rozważań, pojęć, jakimi posługuje się filozof. Doktrynę tę zastępuje się podejściem holistycznym, zbieżnym z „teorią pola” (np. Humboldt).

²⁹ Por. F. Gonseth, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1966, nr 5, s. 9.

³⁰ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 9—11.

³¹ Por. tenże, *Langue et méthode*, *Dialectica* 1971, nr 2, s. 112.

³² Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1965, nr 2, s. 11.

nalne wyposażenie podmiotu, niezbędne dla procesów kodowania i dekodowania informacji doń docierającej³³.

Środki te obejmują między innymi dla władzy widzenia pewne rejestry form oraz zestawy kolorów, potencjalnie w dyspozycji podmiotu, aktualizujące się w akcie widzenia. Odcinając się od tradycyjnego kontekstu (esencjalizmu) Gonseth uznaje jednak, że można powiedzieć³⁴, iż owa istniejąca potencjalnie czerwień jest w człowieku „esencją”, stanowiącą właściwy mu element podmiotowości. Odbierany przekaz (*message*), np. oglądany trójkąt, wydaje się jakby potencjalnie zaprojektowany w świadomości podmiotu. Zdolność przedstawienia (*figuration*) tworzy się subiektywnie we mnie³⁵, stanowi ona samą formę oglądanego trójkąta, jego potencjalne przedstawienie³⁶. Uogólniając to, można w analogicznym sensie — stwierdza Gonseth — mówić o esencjach zmysłowych, emocjonalnych, moralnych itp. Esencje te są powiązane wzajemnie i uzupełniają się; stanowią one organon, który należy do podmiotu jako jego specyficzny wymiar, forma, choć go nie wyczerpuje. Analiza jego jest jednak niezbędna dla uzyskania pełnego obrazu człowieka, nawet jeśli nie oznacza to redukcji problemu osoby do problemu *homo phenomenologicus*³⁷. Środki przedstawień tworzące ten organon dostarczają świadomości pewnego materiału informacyjnego, którego interpretacja nie jest niezmienna, lecz same nie ulegają przy tym zmianom w sposób istotny³⁸, stąd zasadność terminu „esencja”. Ma on znaczenie ustanawiane wspólnie z ideą nowej fenomenologii „otwartej”³⁹.

Zostanie to rozwinięte w dalszej kolejności. Dodajmy jedynie, że Gonsethowi wydaje się zasadne podkreślenie, że nie ma podstaw, by wątpić w rzeczywistość *sui generis* tego podświadomego *universum* struktur podmiotowości, jakie określił mianem *homo phenomenologicus*⁴⁰.

STRUKTURY A MORALNOŚĆ

Zauważmy, że dopiero po przedstawieniu powyższych uwag jako kontekstu, w którym rozwijane jest pojęcie horyzontu fenomenologicznego, czytelne będzie stwierdzenie (choć nie definicja) P. Vanbergena⁴¹, że dla

³³ Por. tenże, *Homo...*, s. 42.

³⁴ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 11—12.

³⁵ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, nr 14—15, s. 64.

³⁶ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1965, nr 2, s. 10.

³⁷ Por. tenże, *Homo...*, s. 42—68.

³⁸ *Ibid.*, s. 41.

³⁹ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 12.

⁴⁰ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, nr 14—15, s. 72.

⁴¹ Por. F. Vanbergen, *Ethique et condition humaine*, Bruxelles 1971, s. 117,

Gonseth horyzont fenomenologiczny to tyle, co „podmiotowy horyzont przedstawień” albo „zbiór rejestrów potencjalności”, albo „zbiór struktur podmiotowości, interpretowalnych jako struktury esencji”.

Nietrudno też dostrzec, że klucz do dalszej konkretyzacji tego pojęcia stanowi rozwinięcie znaczenia pojęcia „struktura”. Otóż dla Gonseth nasza podmiotowość jest nośnikiem struktur, które są jakby specyficzną formą (*une mise en forme sui generis*) pewnej informacji „wcześniejszej”, której źródła nie dają się wysledzić do końca. Struktury są przy tym atrybutem naszej podmiotowości, a nie konwencjonalnie narzuconym na nią poręcznym modelem⁴².

Rodzimy się już ze strukturą, która w części niesie już w sobie, a w części jest gotowa i zdolna nabyć, formę (*formation*) somatyczną i psychiczną, umysłową i moralną, jaka będzie odpowiadać naszemu zaangażowaniu w świecie przyrodniczym oraz w świecie grup ludzkich⁴³. Rozwijając w tym punkcie „otwartą” wizję fenomenologiczną Gonseth sięga do zasadniczych dla niej ustaleń epistemologii genetycznej Piageta⁴⁴. Badania Piageta prowadzą do ujawnienia struktur, które leżą u podstaw różnych aspektów naszych działań elementarnych, np. logicznego, arytmetycznego, geometrycznego itd.⁴⁵ Ujawniają one program, według którego następuje samo formowanie się tych struktur, przy czym program ten jest podatny na wpływy ze środowiska zewnętrznego wobec podmiotu. Piaget pokazał, że struktury te nie są wrodzone. Genezę ich można porównać do procesu sterowanego programem ramowym (*ramifié*), tj. uwzględniającym także pewne oddziaływania zewnętrzne, mogące być chociażby reakcjami na sam przebieg procesu⁴⁶. Wrodzona w człowieku jest tylko zdolność (*pouvoir*) nabywania pewnych umiejętności i władz (*faculté*), które rozwijają się w sposób zaprogramowany, przy czym i sam ten program jest także niedokończony (*inachevé*), w stanie niepełności; rozwija się on, uzupełniając się, w odpowiedzi na warunki środowiska, przy czym zbieżność rozwoju wszystkich dzieci sugeruje, że program ten jest w stanie pod niektórymi względami przebiegać i przedłużać się tylko w jeden sposób (np. dzieci mają wspólną logikę i arytmetykę)⁴⁷.

Stając przed ciągle nowym doświadczeniem jesteśmy w stanie rein-

⁴² Por. F. Gonseth, *Langue et méthode...*, s. 112; por. też tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1970, nr 12—13, s. 49.

⁴³ Por. *Connaitre...*, tenże, s. 186.

⁴⁴ Tak tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 22—30.

⁴⁵ Gonseth podkreśla, że mówiąc o esencjach logicznych ma na myśli to, iż należy uznać istnienie w horyzoncie fenomenologicznym struktury związanej z aspektem logicznym naszych działań elementarnych, por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 24.

⁴⁶ Por. tenże, *Morale...*, s. 57.

⁴⁷ Por. przyp. 44.

terpretować znaczenie, jakie przybierają dla nas różne oczywistości, związane z naszymi strukturami fenomenologicznymi. Związane jest to z tym, że struktury te istnieją w stanie niepełności, otwarte na uzupełnienie. Oznacza to, po pierwsze, że dla rozwoju struktur naszej podmiotowości trzeba, aby ich wstępnie ukształtowane zarysy (*ébauches*) weszły w konfrontację ze światem zewnętrznym, jego zwrotnym oddziaływaniem. Mamy tu stwierdzenie⁴⁸ nieuniknionego charakteru egzogenego wyjściowych warunków wszelkiego istnienia ludzkiego. Po drugie, oznacza to integralność horyzontu podmiotowości, tzn. uznanie, że geneza i rozwój jednych struktur jest głęboko związana z genezą innych struktur, których zasada kształtowania jest, być może, zupełnie różna. Dla przykładu, przyswajanie sobie przez dziecko słów jest tylko aspektem integracyjnym pierwszych prób działań elementarnych, koniecznych do życia w społeczności, i jest ono stowarzyszone z ustanawianiem się wszystkich innych struktur w człowieku. Wynik takiego procesu uzupełniania się, w normalnych warunkach, struktur podmiotowości badanych przez Piageta nie ma nic z arbitralności czy przypadkowości. Końcowa struktura jest tu, pomijając nieuniknione wariacje jednostkowe, taka sama dla wszystkich naraz⁴⁹.

Równocześnie Gonseth zwraca uwagę⁵⁰ na konieczność modyfikacji i dalszego pogłębiania dotychczasowej perspektywy rozważań, przy przejściu od struktur fenomenologicznych, badanych przez Piageta, do „fenomenologicznej struktury moralności”. Szukając w horyzoncie podmiotowości genezy moralności nie można bowiem pominąć faktu, że w działalności praktycznej posługujemy się jedną logiką i arytmetyką, ale wielką różnorodnością moralności. Różnorodność ta świadczy o tym, że rozwój moralności nie jest procesem endogennym, tj. niosącym w sobie prawo swojej ewolucji, niezależnie od wszelkiego działania czy reakcji środowiska, w którym się odbywa. Moralność bowiem jest zakotwiczona w komplementarnych horyzontach osoby i społeczeństwa⁵¹.

Dziecko rodzi się, by dalej stać się istotą moralną, tj. działającą w zgodzie z pewną moralnością. Rodzi się z wrodzoną zdolnością bycia istotą moralną, w sensie rozumienia pewnych esencji i obowiązków moralnych. Esencjom tym, stwierdza Gonseth, odpowiada w naszym horyzoncie ontycznym pewna struktura podmiotowości⁵². Zdolność tego bycia i stawania się rodzi się wraz z dzieckiem, lecz nie niesie ona w dziecku

⁴⁸ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 30—31.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 25.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 25—32.

⁵¹ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, s. 59.

⁵² Por. tenże, *Morale et...*, s. 51.

pełnego zdeterminowania formy moralnej, jaką przybierze⁵³. W pewnym stopniu jest ona związana z integracją w jakiejś społeczności, która jest zawsze nośnikiem i przekąźnikiem pewnego klimatu moralnego, na który składa się chociażby minimum uznawanych wartości i obowiązków moralnych. Wszystko to powoduje, że chcąc poszukiwać genezy moralności należy: 1) zrezygnować z zamiaru wydobycia jednej struktury fenomenologicznej, która byłaby skończona (*accomplie*), 2) uznać, że poszukiwane struktury podmiotowości muszą mieć jako cechę zasadniczą — pozostawanie w stanie niepełności (*incompletude*), bez jednoznacznego zdeterminowania, 3) uznać, że rozwój tych struktur może być zaprogramowany jedynie ramowo (*ramifié*), musi pozostawać otwarty na reakcje środowiska, które wzbudzą jego kolejny wariant. Zasadniczą część tego zaprogramowania stanowią⁵⁴ pewne dane wyjściowe (*préalables*), bez których żadna konkretna moralność nie mogłaby powstać. Jesteśmy oto w posiadaniu tych samych zasadniczych kategorii moralnych, które dalej są konkretyzowane i różnicowane, odpowiednio do wymogów integracji w takiej czy innej społeczności⁵⁵. Są tu przede wszystkim pewne kategorie moralne o charakterze ogólnym, jak „dobro” i „zło” oraz ich przeciwieństwo, jako podstawowa relacja między nimi⁵⁶. Niezbywalne istnienie tych obu przeciwstawnych kategorii nie zakłada, ani nie oznacza, by aktualizowały się one, czy musiały się aktualizować, wszędzie i dla wszystkich w ten sam sposób. To, co jest dobrem, jest czasem złem dla innego. Przy tym jednak, nawet jeśli różnimy się co do tego, co jest dobrem, a co złem — to niezbywalne w człowieku jest samo rozróżnienie między tymi kategoriami⁵⁷. Tak samo jest z kategoriami „słuszne” i „niesłuszne”, „dozwolone” i „zabronione” itp. Specjalna psychologia mogłaby tu, utrzymuje Gonthier, próbować odpowiedzieć na pytania dotyczące tego procesu⁵⁸, przy czym trzeba by wykroczyć poza perspektywę i analizę genetyczną do etyki opisowej (tj. nauki o obyczajach i funkcjonujących systemach wartości moralnych), chcąc zrozumieć, jak to się dzieje, że te

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., s. 60.

⁵⁶ Gonthier stwierdza m.in. (por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, nr 14—15, s. 74): „Wartość moralna osiąga pełnię swego sensu jedynie odpowiadając na wymagania płynące z umiejscowienia człowieka w społeczności, na warunki niezbędne dla wspólnego podejmowania pewnych działań podstawowych” (s. 57). „Zasadnicze kategorie moralne pozostają podmiotowo w stanie niepełności, bo nie były do końca zaktualizowane przez włączenie ich w jakąś sytuację zewnętrzną. [...] W podmiocie dana jest intencja moralności, która ożywia ciągle podporządkowanie się przez człowieka wymogom moralnym, regułom i zwyczajom” (s. 74).

⁵⁷ Por. tenże, *Morale et...*, s. 60.

⁵⁸ Por. tenże, *La morale... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 32.

ledwo zarysowane w horyzoncie moralności kategorie doprowadzają później do konkretnych zachowań, do strategii moralnych, zróżnicowanych według uwarunkowań zewnętrznych. Właśnie antropologia, zdaniem Gonsetha, w jej aspekcie badań nad obyczajami moralnymi, stanowiłaby kontekst uzasadnienia dla zarysowanego powyżej, w formie hipotezy, podejścia (nastawienia) do moralności ⁵⁹.

O NIEZBYWALNOŚCI ODNIESIEN
(JĘZYK W WYMIARZE ANTROPOLOGICZNYM)

Punktem wyjścia do dalszej konkretyzacji perspektywy „fenomenologii otwartej” Gonsetha może być sformułowanie, że „człowiek niesie w sobie, w swojej podmiotowości, niezbywalne odniesienie moralne”. Chodzi oczywiście o rozumienie tego, co niezbywalne (*inalienable*), oraz o pojęcie odniesienia (*référentiel*). W zakresie tu interesującym można przybliżyć te pojęcia jedynie w ich wybranych aspektach. Zgodnie z metodą dyskursu „otwartego” dotychczas wskazane odwołania w przedstawianej koncepcji do tego, co niezbywalne, stanowią nierozzerwalny fragment kontekstu odsłaniającego stopniowo treść owej niezbywalności. To, co niezbywalne, obejmuje „świat intuicji, zbiór danych, jakie natura wpisała w nas jako odniesienie, możliwe do opisanego w języku jedynie schematycznie” ⁶⁰. Jest wiele przedstawień, sądów, intuicji, które myśl ludzka posiada jako niezbywalne w swoim działaniu, przy czym nie można im przypisać roli absolutnego poprzedzania (*antériorité*) poznania, ani nie można uznawać ich za gotowe i ostatecznie niezmiennie (*irréformables*) ⁶¹. Gonseth podkreśla, że problem niezbywalnego staje się zasadniczy (*cruciale*) dla filozofii otwartej ⁶², chcącej uwolnić wizję rozwoju od tego, co niezmiennie ⁶³. Jest tak, bowiem w świetle własnych perypetii filozofia współcześnie musi dążyć do syntezy dwóch zderzających się cech rozwoju, który staje się jej udziałem (polem dostępnego doświadczenia): tego, co nieprzewidywalne, oraz tego, co niezbywalne ⁶⁴.

Krokiem w taką perspektywę epistemologiczną stało się dla Gonsetha uznanie, że postęp poznania, przy wszelkich rewizjach — jakie stanowią naturalnie towarzyszące mu zjawisko — wyzwala, odsłania nie to, co

⁵⁹ Por. tenże, *Morale et...*, s. 61; tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 22.

⁶⁰ Por. M. Reuff, *Ferdinand Gonseth, 1890—1975, Elemente der Mathematik*, Band 31, Heft 5, s. 105—108.

⁶¹ Por. F. Gonseth, *La philosophie néoscholastique et la philosophie ouverte*, Paris 1951, s. 83—84.

⁶² *Ibid.*, s. 189.

⁶³ *Ibid.*, s. 37.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 192.

istotne przedmiotowo, ale to, co niezbywalne podmiotowo⁶⁵. Już nauka klasyczna wskazała, zdaniem Gonsetha, pewne niezbywalności, np. występowanie intuicji czasu, przestrzeni, przyczynowości, istnienie rzeczywistości obiektywnej, itd. Nie ma jednak potrzeby przejmowania ich z całym bagażem interpretacji, jakie wytworzyła orientacja metafizyczna w filozofii, która tym niezbywalnościom nadała ważność absolutną, jako elementom i zasadom „pierwszym”, o niepodważalnym statusie, wszelkiego myślenia⁶⁶. W nauce bowiem mamy obecnie ciągle przekraczanie form przejawiania się tego, co niezbywalne⁶⁷.

Zmienność form przejawiania się niezbywalności nie prowadzi do konieczności relatywizmu, do zakwestionowania hipotezy istnienia tego, co niezbywalne⁶⁸. Nie możemy bowiem odciąć się od pewnych form aktywności myślowej, form myślowych, nastawień i środków dyskursywnych, tak jak nie możemy wyzwolić się z naszej formy cielesnej⁶⁹. Człowiek dysponuje pewną wiedzą wstępną, ramową, wpisaną w strukturę jego zorganizowania umysłowego, w język i jego syntaksę. Są tu elementy wiedzy obecnej *implicite*, stanowiącej nieuchronny składnik każdego języka normalnego⁷⁰. Wszystko to określa kierunek myślenia o niezbywalności. Niezbywalne, w najszerszym ujęciu, jest to, z czego nie możemy zrezygnować, nie przekreślając równocześnie możliwości działań elementarnych, wyznaczających nasze usytuowanie w świecie, jako istot myślących i działających⁷¹.

Dla właściwego jednak zrozumienia koncepcji tego, co niezbywalne, niezbędne jest dostrzeżenie jej związku z równie centralną dla filozofii Gonsetha wizją tego, co nieprzewidywalne. W końcu doktryny filozoficzne, nawet tak różne między sobą jak racjonalizm Kartezjusza, idealizm Kanta, dialektyka Hegla czy fenomenologia Husserla, są wariantami — stwierdza Gonseth — tego samego dążenia (*tentative*) do ustanowienia bądź podtrzymania niekwestionowanego pierwszeństwa poznania, którego źródło tkwi w człowieku⁷². W przeciwieństwie do nich filozofia dziś, mówiąc o tym, co niezbywalne dla człowieka, jest świadoma, mówi Gonseth, że staje wobec nieobliczalności doświadczenia, jakie przychodzi z zewnątrz człowieka, z historii. Nieobliczalność ta tworzy ciągle nowe pole tego, co możliwe, przekraczając każdorazowo przyjęte wizje i dowody.

⁶⁵ Ibid., s. 42.

⁶⁶ Por. F. Gonseth, *Connaitre par la science (suite)*, *Dialectica* 1955, nr 33—34, s. 128.

⁶⁷ Ibid., s. 134.

⁶⁸ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 37.

⁶⁹ Tenże, *Connaitre...*, s. 133.

⁷⁰ Ibid., s. 132.

⁷¹ Ibid., s. 128.

⁷² Por. F. Gonseth, *L'idonéisme*, *Revue de Suisse*, z 20 XI 1951, s. 56—57.

Dowód (*preuve*) ustępuje miejsca ciągle powtarzającej się próbie (*epreuve*), zdolnej wywrócić najbardziej — zdawałoby się — oczywiste sądy⁷³.

Dalszym krokiem w kierunku dookreślenia pojęcia niezbywalności jest wskazanie na to, co niezbywalne, w płaszczyźnie pytania o ontologię oraz w teorii języka. Otóż realność świata, narzucająca się nam z oczywistością, należy właśnie do obszaru tego, co niezbywalne w naszej podmiotowości i co przejawia się na każdym etapie naszego poznania jedynie w postaci „horyzontów realności”, aktualizujących potencjalność z tej niezbywalności wynikającą⁷⁴. Gonseth wielokrotnie stwierdza, że

...idea rzeczywistości zewnętrznej wobec człowieka, która nie byłaby jedynie faktem naszej chęci i naszej wyobraźni, jest niezbywalnie związana z naszą strukturą umysłową jako poznającego podmiotu.

Mamy tu więc dążenie śladem „przewrotu kopernikańskiego” Kanta, z tym, że determinacja poznania przez to, co w człowieku jest dane „a priori”, zastąpiona jest tym, co niezbywalne w naszej podmiotowości, choć nie niezmiennie i gotowe, co pozostaje „otwarte” na swoje przyszłe formy przejawiania się, a co wyznacza ramy naszych nastawień poznawczych, bez których żadne poznanie nie byłoby możliwe. Wizja przestrzeni rzeczywistej oraz poczucie czasu są w człowieku niezbywalne, choć same ulegają modyfikacji w obliczu kolejnych perypetii jego wysiłku poznawczego⁷⁵. Jest to więc zarazem próba przewyciężenia wizji „tabula rasa” człowieka, jak i wizji Kanta (uznanych za „przedkrytyczne”), przy jednoczesnym jednak wskazaniu przez Gonsetha, że Kant zaprojektował ramy właściwej, „krytycznej” strategii filozoficznego ujęcia człowieka⁷⁶. Pomijam tu problem możliwości samej ontologii na gruncie koncepcji Gonsetha⁷⁷.

Sądzę, iż warto jeszcze zwrócić uwagę na wątek rozważań Gonsetha o języku, prowadzący do połączenia ich z programem fenomenologii „otwartej”⁷⁸, rozumianej, powtórzmy, jako teoria kształtujących się wraz z doświadczeniem (będącym udziałem człowieka) struktur podmiotowości.

Badania nad językiem stanowią dla Gonsetha aspekt badań hermene-

⁷³ Ibid., s. 53.

⁷⁴ Ślusnie zwraca na to mocno uwagę P. Bernays, *Charakterzüge der Philosophies Gonseths*, *Dialectica* 1960, nr 14, s. 151—156.

⁷⁵ Por. F. Gonseth, *Motivation et structure d'une philosophie ouverte*, *Dialectica* 1952, nr 21, s. 20.

⁷⁶ W sprawie pojęcia krytyczności por. L. Witkowski, *Obraz nauki...* oraz tenże, głos w dyskusji o tzw. przełomie antypozytywistycznym w filozofii, *Studia Metodologiczne* 1980, nr 19, s. 152—161.

⁷⁷ Por. tenże, *Nauka w programie nowej rozprawy o metodzie F. Gonsetha*, [w:] *Rozprawy z filozofii i socjologii*, Toruń 1983, s. 53—59.

⁷⁸ Por. F. Gonseth, *Les Mathématiques et la Réalité*, Paris 1936, s. 4—5.

neutycznych, w centrum których musi się znaleźć podmiot w całej swej integralności⁷⁹. W pewnym wymiarze rozwój języka związany jest z ograniczeniami (ramami) wyznaczonymi przez struktury fenomenologiczne⁸⁰. W tej to perspektywie język jest środowiskiem przecięcia się (*jonction*) między tym, co fenomenologiczne, tj. związane z *universum* podmiotowości, a tym, co fenomenalne, czyli tym, co stanowi świat zjawisk temu podmiotowi dostępnych⁸¹. Język jest — w całej różnorodności postaci określanych przez cele, jakim służy — nowym ujęciem w formę, ujęciem *sui generis*, nowym zakodowaniem substancji informacyjnej, do której podmiot jest zdolny dotrzeć⁸².

Posługując się językiem stykamy się w pewnym zakresie z pojęciami intuicyjnie oczywistymi. Żadne słowa i zdania nie są jednak „wyrazem momentu świadomości”, ujmowanym w duchu fenomenologii Husserla⁸³. Kiedy mówimy o *evidences intuitives*, na których opiera się np. język geometryczny, stwierdza Gonseth, to oznacza to tyle, iż język jest otwarty na informację o charakterze fenomenologicznym⁸⁴; oczywistość intuicyjna w języku jest bowiem generowana przez horyzont struktur podmiotowych.

Uzyskując przy tym coraz większą autonomię (np. poprzez metodę aksjomatyczną w geometrii) język nie może jednak dojść do sytuacji, w której posługiwałby się wyłącznie taką informacją⁸⁵. Jest tak, bowiem język okazuje się nośnikiem informacji podwójnego rodzaju⁸⁶: 1) pochodzącej od struktury horyzontu podmiotowości: na informację tę należy patrzeć jako na nadanie pewnej formy substancji informacyjnej, której kształt wcześniejszy, przed-językowy, umyka opisowi, 2) pochodzącej z doświadczenia podmiotu zaangażowanego w swych działaniach „zewnętrznych” (tak wobec języka, jak i wobec swego wymiaru jednostkowego); niemożliwy jest dyskurs, który nie odwołałby się do „żadnej informacji zewnętrznej” wobec siebie.

Każdy język jest więc *universum* stale uwikłanym w konfrontację tych dwóch porządków informacji. Celem tej konfrontacji jest tworzenie, zawsze tymczasowej, koordynacji działań człowieka, która umożliwi mu zaadaptowanie się do zmiennych warunków jego własnego usytuowania w społecznym środowisku jego życia⁸⁷.

⁷⁹ Por. tenże, *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris 1954, s. 183.

⁸⁰ Por. tenże, *Les Mathématiques...*, s. 3—5.

⁸¹ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1970, nr 12—13, s. 39—62.

⁸² Por. tenże, *Langue et...*, s. 117.

⁸³ Por. tenże, *Les Mathématiques...*, s. 38.

⁸⁴ Por. tenże, *Langue et...*, s. 115.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 83—84.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 102.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 114.

Gonseth podkreśla również, że człowiek posiada w sposób naturalny, tj. jako fragment jego konstrukcji psychobiologicznej, pewne nastawienie pojęciowe, tj. zdolność czy skłonność do posługiwania się pewnymi kategoriami, które — określane mianem pojęć „elementarnych” bądź pierwotnych — nie są jednak wyznaczone w płaszczyźnie podmiotowości ostatecznie jako niezmiennie. Pozostają one niedookreślone, będąc w stanie uzyskać więcej zdeterminowania poprzez indywidualną aktywność człowieka. W przeciwieństwie do apriorycznych form poznania u Kanta są to jedynie niezbywalne elementy naszej podmiotowości, określone ramowo i otwarte na własne stawianie się. Nabywają one dookreślenia poprzez nasze zaangażowanie w działaniu. Równocześnie powodują, że w ramach poznania jesteśmy skłonni myśleć w ich terminach, przy czym treść ich zawsze dookreśla się w jakimś horyzoncie poznawczym. Takimi pojęciami niezbywalnymi dla podmiotowości są, między innymi, „rzeczywistość”, „istnienie”, „prawda”, „czas”, „przestrzeń”⁸⁸. Oznacza to wpisanie w naszą strukturę fenomenologiczną skłonności do ujmowania treści naszego poznania w ich terminach. Gonseth mówi ponadto o takich elementach niezbywalnych u człowieka, jak poczucie czasu, potrzeba pionu, czy zasada niesprzeczności i tożsamości. Człowiek musi być w stanie wypełniać (aktualizować) pewne wymogi (*exigences*), które odnoszą się do jego własnego sposobu bycia, które stanowią warunki elementarne w jego wymiarze ontycznym; jednym z nich jest właśnie wymóg (potrzeba) istnienia pionu, orientującego nasze przestrzenne usytuowanie⁸⁹. To, co niezbywalne dla człowieka, ujawnia się stopniowo na wszystkich ścieżkach poznania; postęp poznawczy polega właśnie na odsłanianiu, poprzez zmienną formę, tego, co niezbywalne, jeśli chodzi o nastawienia i możliwości poznawcze człowieka. Dotyczy to szczególnie, jak zostało to już odnotowane wcześniej, faktu myślenia przez nas w terminach rzeczywistości jako czegoś istniejącego poza nami i niezależnie od nas.

U Gonsetha występuje również wątek związany z sugestią, iż w świecie idei istnieją prawdziwe elementy pierwotne, niedefiniowalne i nie dające się zredukować do innych rzeczy niż do samych siebie. Nie zostało to szerzej rozwinięte w jego koncepcji. Problem tych „nieredukowalnych pojęć” zasługuje na osobną analizę.

Odnotować jeszcze wypada, że zdaniem Gonsetha ani psychologia, ani socjologia nie są w stanie w sposób wystarczająco głęboki i wzajemnie niezależny wyjaśnić (*specifier*) mechanizmu nabywania przez człowieka języka⁹⁰. W rzeczywistości bowiem wchodzimy w aktywne posiadanie języka wstępnie ukształtowanego (*préformé*) za pośrednictwem praktyki,

⁸⁸ Por. tenże, *Motivation...*, s. 20.

⁸⁹ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, nr 14—15, s. 64.

⁹⁰ Por. tenże, *Langue et...*, s. 114—115.

przy czym nie jest to autonomiczna praktyka dyskursywności, tj. osadzona wyłącznie w horyzoncie działań językowych, którą można by oddzielić od całego zbioru naszych działań ⁹¹:

W ostatniej fazie twórczości Gonsetha pojawia się u niego mocne podkreślenie konieczności anty-indywidualistycznego ujmowania języka jako „odniesienia zbiorowego” ⁹², które na poziomie jednostkowym aktualizuje się jedynie w sposób przybliżony, niepełny, ramowy. Tak dla przykładu, słownik języka francuskiego jest „zbiorowym odniesieniem lingwistycznym”, którego istnienia nie wyczerpuje fakt znajomości fragmentów tego słownika przez każdego z ludzi mówiących po francusku. Właśnie to odniesienie zbiorowe, nie dające się zredukować do odniesień indywidualnych, jest w stanie wywierać wpływ na zachowania jednostkowe. Przed dalszą analizą warto jeszcze odnotować, iż język dla Gonsetha, jako odniesienie zbiorowe, jest środkiem powołania do pewnej formy istnienia czegoś, co nie zaistniałoby bez niego, w tym stopniu i na tym poziomie istnienia. Stosowany zawsze w konkretnej sytuacji przez konkretnego człowieka, funkcją swoją (i bytem) przekracza ramy tej relacji.

Przejdźmy więc do rozwinięcia pojęcia odniesienia (*référentiel*) ⁹³. Zauważmy najpierw, że istniejące pojęcie paradygmatu okazuje się, zdaniem Gonsetha, niezbyt udane z punktu widzenia jego potrzeb; trzeba je zastąpić pojęciem pełniej i naturalniej chwytającym intuicje dotyczące mediacji w ramach stosunku (kontaktu) badacza z przedmiotem jego wysiłku poznawczego, czy, szerzej, człowieka z każdym układem stanowiącym przedmiot jego działania ⁹⁴. Wiadomo już jednak dobrze, że na próżno byłoby oczekiwać u Gonsetha definicji w pełni wyjaśniającej, wyczerpująco precyzując znaczenie wprowadzanego terminu odniesienia. Wypracowanie tego znaczenia odbywać się może bowiem, jego zdaniem, poprzez uwikłanie go w proces rozważań; należy więc je podjąć ⁹⁵.

Zauważmy więc najpierw, że istnieją dwie formy odniesień, które występują w charakterze mediacji w każdej sytuacji, w jaką uwikłany jest człowiek. Jednym z najbardziej potocznych jest odniesienie będące wyobrażeniem (*figuration*) podmiotu o jego własnym otoczeniu; podmiot interpretuje swoje wrażenia względem tego odniesienia, chociaż zwykle odniesienie to samo narzuca się jako rzeczywistość, a nie forma pośrednicząca, i nie jest odbierane jako przedstawienie ⁹⁶. Jest to przypadek

⁹¹ Ibid., s. 114; por. też tenże, *La notion du normal*, *Dialectica* 1947, t. 1, z. 3, s. 243—252.

⁹² Por. tenże, *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne 1975.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., s. 159.

⁹⁵ Ibid., s. 148.

⁹⁶ Ibid., s. 143.

odniesienia indywidualnego. Nasz stosunek do sytuacji, w jakiej się znajdujemy, jest zawsze związany z takim odniesieniem, jakie zresztą może ulegać zmianie, wpływając na obiektywność naszych sądów i słusność przedstawień. W ramach jednak takich zmian podmiot przenosi szereg niezbywalnych dla siebie wymogów, uwarunkowanych jego własną strukturą podmiotową (np. wymóg istnienia pionu dla orientacji wzrokowej)⁹⁷. Co więcej, zmiana takiego indywidualnego odniesienia umysłowego może być stowarzyszona ze zmianą jego fizjologicznego odpowiednika i proces ten może zejść aż na poziom molekularny⁹⁸. Odniesienie indywidualne stanowi pole informacyjne otwarte na informacje pochodzące z zewnątrz; odpowiada ono na te nowe informacje poprzez własną reorganizację, która dochodzi aż do poziomów struktury podmiotowej (*homo phenomenologicus*) dotąd istniejących w człowieku form substancji informacyjnej, do wszystkich, nawet najmniejszych zintegrowanych ogniw, programujących człowieka jako istotę żywą⁹⁹.

Czasami jednak występuje obok odniesienia indywidualnego także inna forma — odniesienie zbiorowe, obecne jako zintegrowany system treści (*de référence*), mający zdolność orientowania i wpływania na zachowania jednostkowe, obejmujący ramy sądów, ocen, decyzji i wyborów działań; w skrajnym przypadku mamy tu do czynienia z ideologiami¹⁰⁰. Odniesienie zbiorowe nie powinno być przy tym traktowane jako proste zsumowanie czy połączenie odniesień indywidualnych, nie jest ono także modelem wiernie kopiowanym przez odniesienia jednostkowe. Jest to pewien model uniwersalny, którego odpowiedniość wobec kolejnych konkretyzacji i aktualizacji jednostkowych (indywidualnych) jest jedynie częściowa i przedstawiana na zasadzie analogii. Każde z odniesień szczegółowych (jednostkowych) odpowiada tylko części odniesienia zbiorowego i to jedynie z dokładnością ramową (*sommairement*)¹⁰¹.

Dla przykładu, encyklopedia jest formą wiedzy zbiorowej, która w całości nie jest posiadana przez nikogo; jest to wiedza nie wspólna, lecz zbiorowa właśnie, stanowiąca przejaw odniesienia zbiorowego. Rzecz się ma tu podobnie jak w przypadku, wskazanym już, słownika języka francuskiego, który nie jest przez nikogo przyswojony w całości, a dla każdego, kto mówi po francusku, pełni funkcję sterowania i integracji¹⁰².

Gonseth podkreśla, że problem związków między odniesieniami in-

⁹⁷ Ibid., s. 146; na gonsethowską niezbywalność pionu jako odniesienia zwraca uwagę rumuński filozof V. Tonoiu, *Dialectica și relativism*, Bucuresti 1978.

⁹⁸ Por. F. Gonseth, *Le référentiel...*, s. 104.

⁹⁹ Ibid., s. 105—106.

¹⁰⁰ Ibid., s. 144.

¹⁰¹ Ibid., s. 149—150.

¹⁰² Ibid., s. 150.

dywidualnymi i zbiorowymi jest jednym z zasadniczych dla poznania ludzi i społeczeństw¹⁰³. Mówiąc we własnym imieniu człowiek jako członek jakiejś społeczności reprezentuje jednocześnie indywidualne zaktualizowane pewne odniesienie zbiorowe¹⁰⁴. Każde odniesienie zbiorowe ma pewną moc, zdolność kształtowania odniesień indywidualnych, np. w procesie nauczania¹⁰⁵; jest ono w stanie przekazywać (niezbyt zresztą wiernie), przyswajane w pewnym, zawsze zindywidualizowanym, stopniu odniesienie zbiorowe, w którym uczestniczy i które ze względu na konkretne treści zawsze reprezentuje. Z kolei odniesienie zbiorowe może mieć też źródło w jakimś nowym odniesieniu indywidualnym¹⁰⁶.

Odniesienie zbiorowe jest to *universum* relacji i treści ustanawianych i koordynowanych poprzez wprowadzenie właściwego języka, między horyzontem podmiotowości (subiektywności) a horyzontem przedmiotowości (obiektywności). Uniwersum to jawi się jako obszar pośrednictwa, zetknięcia (*mediation*) nieuniknionego (*obligée*) między tym, czym jest podmiot, a tym, co nim nie jest¹⁰⁷; pośredniczy ono między obserwatorem a tym, co on obserwuje¹⁰⁸.

Nie jest przy tym zasadne, podkreśla Gonseth, wyobrażenie sobie możliwości zredukowania funkcji odniesień zbiorowych do odniesień indywidualnych. Jest tak, bowiem zbiorowości, w jakich uczestniczy jednostka i jakie są przez nią tworzone (środowiska językowe, kulturowe, ideologiczne, moralne, itp.), mają pewną zwrotną moc oddziaływania na te jednostki¹⁰⁹. Co więcej, każda taka zbiorowość tworzy nową rzeczywistość *sui generis* pewnego sposobu istnienia wspólnego; to wspólne istnienie nie mogłoby się realizować poprzez oddzielne istnienie każdego z odniesień jednostkowych z nim związanych¹¹⁰. Tak jest, dla przykładu, chociażby w przypadku moralności. Owo odniesienie moralne, jakie każdy człowiek niesie w swojej podmiotowości, jest w pewnym stopniu rozwijane i uzależnione od społecznego odniesienia moralnego¹¹¹, jakie każda społeczność musi wytworzyć wskazując normy i wartości, warunkujące jej istnienie i normalne funkcjonowanie. Istnienie moralności grupowej nie mogłoby być wyjaśnione bez wyjścia poza horyzont czystej podmiotowości i bez odwołania się do horyzontu specyficznego istnienia wspólnoty¹¹².

¹⁰³ Ibid., s. 144.

¹⁰⁴ Ibid., s. 151.

¹⁰⁵ Ibid., s. 152.

¹⁰⁶ Ibid., s. 153.

¹⁰⁷ Ibid., s. 18.

¹⁰⁸ Ibid., s. 147.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid., s. 149.

¹¹¹ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 32—34.

¹¹² Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, nr 14—15, s. 56.

Istnieje więc potrzeba zanegowania perspektywy redukcjonizmu, polegającej na intencji zrekonstruowania teorii moralności całkowicie w horyzoncie czystej podmiotowości. Rozpracowanie aspektu fenomenologicznego moralności może stanowić według Gonsetha tylko część zadania, gdyż nie można zasadnie wyeliminować aspektu socjologicznego¹¹³. Oba te punkty widzenia (aspekty) wzajemnie się uzupełniają, wyrażając podwójny charakter moralności: podmiotowy i społeczny. Jest to sytuacja analogiczna jak w przypadku mechanizmu nabywania przez człowieka języka, którego ani psychologia, ani socjologia nie są w stanie samodzielnie wyczerpać¹¹⁴.

Odniesienie odgrywa zawsze rolę zasadniczą (*primordial*) w wypracowaniu naszego sposobu bycia w świecie¹¹⁵. W każdej sytuacji poznawczej badacze posługują się jakimś odniesieniem, które się zakłada, ale które nie jest dane z góry jako nie podlegające dalej wątpieniu i krytyce. Obejmuje ono warunki badań i wartościowego stosowania metody, ustanowione przez wcześniejsze badania¹¹⁶. Odniesienie jest w każdej chwili tym, czym jest dzięki historii i dzięki rozwojowi działalności poznawczej, z naszym udziałem pośrednim lub bezpośrednim, albo zgoła bez niego, a powody jego przyjęcia są zawsze praktyczne¹¹⁷. Dlatego też na którymś etapie badań może się pojawić anachronizm pewnych odniesień metodologicznych, w świetle zgromadzonego doświadczenia poznawczego. Tak było chociażby z odniesieniem charakterystycznym dla postawy kartezjańskiej opierania sądów na uznanych za ostateczne prawdach oczywistych¹¹⁸. Przyjrawszy się sytuacji badacza dziś już wiemy, że budując jakąś metodę poznania musimy posłużyć się jakimś odniesieniem, lecz nie musi być ono usytuowane w ramach strategii „ufundowania”¹¹⁹. W ramach zasadnego obecnie odniesienia badawczego mamy procedury i zasady odkrycia, formułowane w perspektywie strategii „otwarcia na doświadczenie” metodologii otwartej, stwierdza Gonseth¹²⁰. Posługując się pojęciem odniesienia można powiedzieć, że metodologia otwarta przejawia się, stosując „zasadę solidarności”, w procedurach optymalizacji każdej sytuacji poznawczej, odgrywając rolę wyjściowego zbiorowego odniesienia metodologicznego¹²¹. Metodologia otwarta prowadzi rozważania w płaszczyźnie odniesienia zbiorowego. Kiedy mówi ona o sytuacji

¹¹³ Ibid., s. 56—59.

¹¹⁴ Por. L. Witkowski, *Teoria języka...*

¹¹⁵ Por. F. Gonseth, *Le référentiel...*, s. 173.

¹¹⁶ Ibid., s. 158.

¹¹⁷ Ibid., s. 159—167.

¹¹⁸ Ibid., s. 157.

¹¹⁹ Ibid., s. 158.

¹²⁰ Ibid., s. 174.

¹²¹ Ibid., s. 170.

badacza, to nie chodzi jej o konkretnego badacza, ale o badacza wyidealizowanego, którego status polega na ustanowieniu odniesienia zbiorowego, zdolnego objąć zbiór wszystkich indywidualnych odniesień metodologicznych¹²², odnoszących się do obecnego etapu rozwoju nauki.

RACJONALNOŚĆ FENOMENOLOGICZNA

Warto jeszcze zwrócić uwagę na wątek metodologiczny szkicowanego podejścia Gonsetha do fenomenologii¹²³. Zauważmy najpierw, że odpowiadając na pytanie o możliwość naukowych badań na obszarze humanistyki uznaje on, że zrekonstruowana głównie z rozważań dotyczących rozwoju fizyki i matematyki „metodologia otwarta” może być stosowana i tu. Pierwszym wymogiem tworzenia naukowej humanistyki (czy dowolnego jej fragmentu) jest to, by dyskurs tworzonej dyscypliny podporządkowany był zasadom tej metodologii oraz zrekonstruowanej przez nią „normalnej” procedurze badawczej nauki w postaci schematu czterech faz, a definicyjnego, kontekstowego rozwijania pojęć oraz porządku przedstawienia, zgodnego z porządkiem odkrycia (badań)¹²⁴. Szczególne znaczenie ma tu fakt, że metodologia ta konstruuje własną strategię poznawczą, wyzwalającą dyskurs ze złudzeń „fundamentalizmu”, radykalnie zmieniającą pogląd na sytuację poznawczą nauki współczesnej, w tym odcinającą się od złudzeń (neo)pozytywizmu, jak to wielokrotnie podkreśla Gonseth.

Właśnie w tej nowej perspektywie pojawia się możliwość sformułowania koncepcji „racjonalności fenomenologicznej” (określanej też przez Gonsetha jako antropologiczna) i odpowiadających jej dyscyplin humanistycznych, np. fenomenologii moralności jako naukowej (w nowym sensie) etyki. W przeciwieństwie do wariantu racjonalności metodologicznej, związanego z dyskursem aksjomatycznym — gdzie dyscyplina zmierza do aksjomatycznego obrazu struktury badanego przedmiotu — wariant fenomenologiczny racjonalności odnosi się do sfery świadomości i dotyczy naturalnych i niezbywalnych struktur podmiotowości¹²⁵. Etyka uprawiana naukowo staje się wówczas jedną z dyscyplin humanistycznych, zmierzających do unaocznienia (*explicitation*) strukturalnego wymiaru podmiotu moralności¹²⁶. Aby można było stworzyć humanistyczną dyscyplinę naukową (racjonalną w sensie „fenomenologicznym”), trzeba — mówi Gonseth — aby horyzont fenomenologiczny podmiotu niósł pewien aspekt strukturalny względem konstruowanej dyscypliny. Zastrzega się

¹²² Ibid., s. 174.

¹²³ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1966, nr 5, s. 8.

¹²⁴ Por. L. Witkowski, *Nauka w programie...*

¹²⁵ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 7.

¹²⁶ Ibid., s. 9.

przy tym, że posługuje się słowem „aspekt” a nie „dziedzina”, by nie sugerować zbyt ścisłego zdeterminowania i prostej wizji „człowieka fenomenologicznego”, będącego przecież bytem integralnym, nie rozkładającym się na osobne dziedziny¹²⁷.

Tak więc dla Gonsetha etyka jako dyscyplina naukowa, zrywająca z perspektywą czystej racjonalności, jak też czysto empirycznym opisem zachowań moralnych, posługującym się indukcją, jest możliwa jedynie jako dyscyplina fenomenologiczna w sformułowanym sensie, tj. zmierzająca metodycznie do świadomego ujawnienia struktur z fenomenologicznego horyzontu podmiotu¹²⁸. Z tego też względu nie ma ona metody, którą można by w pełni skonkretyzować, niezależnie od materii, jaką będzie badała, nie można też dookreślić tej materii (przedmiotu), niezależnie od kontekstu metody. Wypracowanie metody badania substancji moralnej oraz wysiłek uświadamiania sobie, czym jest badana tą metodą substancja moralna, polegają na wzajemnym dookreślaniu się i pogłębianiu¹²⁹. Etyka naukowa więc nie ma i nie może mieć metody, którą można by podać *explicite*, niezależnie od tego, czym się zajmuje. Tak jak etyka badań okazuje się ważnym uzupełnieniem „otwartej” metodologii nauki¹³⁰, tak badania etyki stają się istotnie powiązane z wątkiem metodologicznym humanistyki, dostarczając przykładu badań humanistycznych o nowo zaprojektowanej racjonalności¹³¹.

Warto tu też zasygnalizować, odkładając do osobnego opracowania, rozważania Gonsetha, rozwijające tezę, że tak zarysowana perspektywa teoretyczna dostarcza również możliwości „fenomenologicznej” reinterpretacji dyscyplin ścisłych, np. geometrii¹³². Rekonstrukcja geometrii w tym ujęciu prowadzi Gonsetha do traktowania jej jako systematyczne i spójne rozpracowanie dyskursywne pewnej struktury fenomenologicznej, zasadniczo wspólnej dla człowieka, która leży u podstaw tzw. oczywistości geometrycznych¹³³. Chronologicznie ta zresztą rekonstrukcja otworzyła dopiero Gonsethowi drogę dla nowego podejścia do etyki jako nauki o moralności, zrywającej z poziomem opisu obyczajów moralnych¹³⁴. Okazało się, że geometria jest w ogóle możliwa właśnie dzięki

¹²⁷ Por. przyp. 123.

¹²⁸ Por. tenże, *La morale... (suite)*, RUSM 1966, nr 5, s. 8—11.

¹²⁹ Por. tenże, *La morale... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 36.

¹³⁰ Por. L. Witkowski, *Nauka w programie...*

¹³¹ Por. F. Gonseth, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 36.

¹³² Takiej reinterpretacji dokonał tenże, *La géométrie...*; por. też tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1966, nr 5, s. 8—9.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid., s. 5—6.

takim strukturo¹³⁵. Możliwa jest też, zdaniem Gonsetha, integralna reinterpretacja fenomenologiczna całej matematyki¹³⁶, ujawniająca pod strukturami matematycznymi istnienie struktur fenomenologicznych podmiotu¹³⁷. Kiedy postęp badań zmienia nasze rozumienie aksjomatu, to oznacza to zarazem modyfikację zawartości informacyjnej struktur fenomenologicznych, które go podbudowują (*soustendent*)¹³⁸.

ANTROPOLOGICZNY WYMIAR POZNANIA NAUKOWEGO

Wyżej wskazane już zostało, jak ważnym rysem filozofii Gonsetha jest wzajemne powiązanie trzech aspektów rozwoju (historii), niosącego ciągle nowe treści doświadczenia filozoficznego; pierwszy dotyczy nieprzewidywalności tego rozwoju, jego podatności na negację i rozszerzanie pola tego, co możliwe; drugi dotyczy niezbywalności, jakie ten pod dokonującymi się zmianami ujawnia; trzeci z kolei dotyczy niedookreślenia środków wyrazu (języka, hipotez, teorii), jakimi się posługujemy, próbując zdać sprawę z sytuacji człowieka w tym rozwoju uwikłanego.

Rekonstruując obraz nauki w koncepcji Gonsetha, sformułowałem już wcześniej tezę¹³⁹, że mieści się on w tej samej perspektywie teoretycznej, jaką reprezentuje hipotetyzm w wersji Poppera. Analiza ewolucji poznania naukowego doprowadziła Gonsetha do tezy o jego dialektyczności, co oznacza schematyczność, niepełność, nieostateczność, ciągłą podatność na rewizje. Podstawą tej perspektywy jest uznanie, że w stosunku do żadnej części nauki nie można orzec zasadnie, by była przyjęta ostatecznie, bez ewentualności jej przyszłego odwołania. Nawet oczywistości najpewniejsze (na dziś) nie są takie, by nie mogły być odwołane przez dalszy rozwój poznania¹⁴⁰. Pomijam tu w tej chwili rozbieżność metodologiczną dotyczącą stosunku do prawdy w nauce między obydwoma autorami.

Postaram się tu udokumentować i rozwinąć tezę, że za hipotetystyczną wizją „dialektyczności” poznania (w sensie Gonsetha) kryje się szczególna wizja człowieka. Po pierwsze, prowadzi ona do tego, by uznać, że istnieje „przestrzeń”, gdzie wartości ludzkie ustawiają się w rzeczywistą hierarchię, a jednak pozostają jeszcze „otwarte” na doświadczenie wywodzące się z aktywności ludzkiej; wizja ta zmusza też do zakwestionowania prawa do nadmiernego akcentowania możliwości dokonywania arbitral-

¹³⁵ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1965, nr 2, s. 10.

¹³⁶ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1969, nr 10—11, s. 14.

¹³⁷ Por. tenże, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1970, nr 12—13, s. 54.

¹³⁸ Por. tenże, *La morale peut-elle...*, RUSM 1965, nr 1, s. 14.

¹³⁹ Por. L. Witkowski, *Obraz nauki... oraz tenże, Nauka w programie...*

¹⁴⁰ Por. przyp. 20.

nego wyboru przez człowieka. Nie pozwala ona też uznać, by człowiek mógł osiąść jakąkolwiek wiedzę nie zagrożoną ryzykiem błędu i potrzebą zmiany ¹⁴¹.

Głęboki sens antropologiczny takiej wizji nauki jest tu bowiem taki ¹⁴², iż nie dysponujemy organami intelektualnymi koniecznymi na to, by być w stanie pojąć całkowicie prawdy absolutne; nie mamy po prostu zdolności (*capacité*) rozpoznania prawdy ¹⁴³. Historia ewolucji poznania naukowego uczy — kontynuuje Gonseth — że chociaż w naturze człowieka leży opieranie poznania (i działania) na różnych zbiorach oczywistości, lecz również w naturze tej leży brak zdolności (*faculté*) wyróżnienia wśród tych oczywistości tych, które nigdy nie zostaną zburzone ¹⁴⁴. Jest bowiem tak, że wszyscy ludzie są równi, poprzez wieki, przynajmniej co do radykalnej niepełności ich udziału w prawdzie i co do ciągle od nowa tworzącego się poczucia zaangażowania w doświadczeniu „od początku” ¹⁴⁵. Jest to cecha charakterystyczna kondycji ludzkiej — integralna część jej słabości i pokory ¹⁴⁶.

Równocześnie jednak, podejmując wysiłek poznawczy, człowiek skazany jest na schematyzację, tj. filtrowanie dostępnej informacji własnymi strukturami poznawczymi, ewoluującymi, ale stanowiącymi jego niezbywalne wyposażenie intelektualne ¹⁴⁷. Przystępując do wysiłku poznania człowiek nigdy nie jest białą kartką, na której nic nie jest zapisane. Jest to zawsze osoba ukształtowana w ramach jakiejś wiedzy i pewnych nastawień. Jest to zawsze istota, w której pre-egzystuje, być może w sposób utajony, wiedza o tym, czym się jest i co czynić się powinno. Tak więc w tworzeniu poznania ludzkiego i działania nie ma „momentu zero”, gdzie by jeszcze nic nie istniało, lub gdzie można by dowolnie zaczynać według jakichś bezwarunkowych norm. W szczególności człowiek, który angażuje się w badaniach, ma zawsze przeszłość (własnej wiedzy), przeszłość, która dostarcza mu nawet środków tych badań czy wstępnych hipotez dla jego wyników ¹⁴⁸.

Interesujące jest też dostrzeżenie sposobu połączenia w tej koncepcji sfery poznania (*episteme*) oraz sfery działania (*praxis*). Przypomnijmy najpierw, że w tradycji pozytywizmu popularne było hasło *savoir pour*

¹⁴¹ Por. F. Gonseth, *La philosophie néoscholastique...*, s. 163.

¹⁴² *Ibid.*, s. 113.

¹⁴³ Por. tenże, *La métaphysique...*, s. 275.

¹⁴⁴ *Ibid.*, s. 43—44.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Mon itinéraire*, *Revue Internationale de Philosophie* nr 24, 1970, s. 412.

¹⁴⁶ Por. tenże, *La philosophie néoscholastique...*, s. 113.

¹⁴⁷ Por. E. Bertholet, *La philosophie des sciences de F. Gonseth*, Lausanne 1968, s. 248.

¹⁴⁸ Por. F. Gonseth, *Connaitre...*, s. 186.

prévoir, prévoir pour agir, odbijające „wektor epistemologiczny” pozytywizmu: wiedzieć—przewidzieć—działać¹⁴⁹. Otóż u Gonsetha analogiczny wektor epistemologiczny wydaje się zasadniczo odwrócony, sprowadzając się do formuły: *engager pour savoir, savoir pour revoir*. Oto zaangażowanie praktyczne staje się punktem wyjścia, budującym zawsze całościowy kontekst i odniesienie, w jakim może poruszać się poznanie, a wszystko, co ono z kolei może zrobić, to zweryfikować, zmienić kontekst poznawczy tego zaangażowania, rewidując nastawienie leżące u jego podstaw, otwierając pole do nowego wysiłku „zmierzenia się ze światem”.

Trafnie tę antropologiczną wizję Gonsetha pogłębia P. Secretan¹⁵⁰. Oto człowiek podejmuje działania, dla których wyjaśnienie ich efektywności żadną miarą nie może być oparte na „prawdach pierwszych”. Moc praktyczna, jaką daje nam wiedza, przekracza miarę naszych naturalnych środków poznania. Wobec niepewności swych warunków egzystencji i działania człowiek zna tylko jedną gwarancję, jaką jest posłuszeństwo wobec imperatywu metody. Jest to przeniesienie problematyki etycznej w obszar poznania, będące logiczną konsekwencją traktowania poznania jako praktyki dyskursywnej. Mamy tu wizję wolności człowieka, poddającego się z własnej woli wymogom metody, gdzie racjonalizm „koniecznościowy” ustępuje miejsca racjonalnej praktyce — krytycyzmowi w postaci „otwarcia na doświadczenie” — ciągle kontrolowanej przez instancję metodologiczną, będącą zarazem warunkiem ważności wiedzy. Człowiek nie może wiedzieć więcej, niż pozwala mu na to jego zaangażowanie w ograniczonej historii, której każda aktualna skończoność jest ciągle przekraczana na nowo do kolejnej chwilowo aktualnej, skończoności¹⁵¹. Chcąc świadomie uczestniczyć poprzez własne zaangażowanie w tej historii człowiek musi przyjąć postawę wiecznej czujności wobec siebie jako podmiotu poznającego i u podstaw własnego wysiłku pytać ciągle na nowo o warunki zasadności własnej wiedzy. Kluczem do tego jest pytanie o metodę, jakie stawia „otwarty na doświadczenie *homo phenomenologicus*”.

ZAKOŃCZENIE

Sięgając po swoje ustalenia z obszaru metodologii nauki i formułując wnioski dla własnego programu filozofii Gonseth już w 1949 r. postuluje porzucenie dotychczasowej wersji fenomenologii (w tym szeregu jej założeń i roszczeń poznawczych), z jednoczesnym uznaniem wagi podno-

¹⁴⁹ Por. B. Skarga, *Mill i Marcuse o Polityce Comte'a*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 1979, t. 29, s. 202.

¹⁵⁰ Por. P. Secretan, *Heuristique et métaphysique*, *Revue Internationale de Philosophie* 1970, nr 24, s. 569—581.

¹⁵¹ *Ibid.*

szonych przez nią pytań. Pytania te w ostatecznym rachunku prowadzą go do budowy szczególnej „teorii” struktur podmiotowych, przy czym status tej teorii ma być określony nie przez dotychczasowe aspiracje fenomenologii, lecz przez „nowego ducha nauki” (jak by powiedział Bachelard), z całym przez to bagażem hipotetyzmu.

Niewątpliwie znaczącą cechą zrekonstruowanego obrazu rozważań Gonsetha, określanych przez niego samego mianem „fenomenologii otwartej”, jest jego zbieżność z szeregiem zasadniczych wątków, wspólnych koncepcji Levi-Straussa, zawartej w *Antropologii strukturalnej* oraz badań Piageta i jego szkoły. Mamy tu wspólną koncepcję intelektualnego wyposażenia człowieka w nieświadome i rozwijające się struktury umysłu, jako czynnik sprawczy, warunkujący i określający działania; u Gonsetha wyróżniona jest w analizie aktywność poznawcza oraz zachowania moralne. Struktury pojawiają się nie jako zaczepione w rzeczywistości pozapodmiotowej, lecz jako modelowe odbijanie zorganizowania, na wzór kantowski — ze stosowną modyfikacją — umysłu ludzkiego. Są one zawsze formą porządku wskazywanego w doświadczeniu ludzkim, a nie w bycie wobec niego obiektywnym. Opis ich funkcjonowania ma więc charakter hipotezy, poszukującej uzasadnienia na poziomie biologii i psychologii. Szczególnie przy tym uwidoczniła się presja psychologii genetycznej Piageta na rozważania Gonsetha. Struktury mogą ewoluować, w ramach procesu przystosowywania się do zmieniających się warunków zewnętrznych aktywności podmiotu, architektura umysłu ludzkiego jest więc „otwarta”, gotowa do zintegrowania w sobie nowych wymogów sytuacyjnych¹⁵².

Jeśli jednak w istocie mamy w koncepcji Gonsetha tak daleko idącą zbieżność ze strukturalizmem z jednej strony oraz antyfundamentalizmem z drugiej, to jaka jest zasadność posługiwania się przezeń terminem „fenomenologia”. Jest to pytanie niebłahe. Wiadomo bowiem, że na fenomenologię patrzy się zwykle jako na „filozofię totalnych roszczeń, powszechnie ważnych absolutnych rozstrzygnięć poznawczych”¹⁵³, co jest dokładnym zaprzeczeniem programu Gonsetha. Max Scheler wręcz mówił o „niestyczości aspiracji fenomenologicznych i racjonalistycznych”¹⁵⁴, uznając fenomenologię za prąd antyracjonalistyczny¹⁵⁵. Poszukiwanie naocznego, bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, dotarcie do wiedzy bezzałożeniowej, uznanie możliwości aktu intencjonalnego chwytania

¹⁵² Por. T. Płużański, *Humanizm i struktury*, Warszawa 1980. Krytyka Levi-Straussa i próba przeciwstawiania go Piagetowi wydaje się w tej pracy mocno naciągana i przesadzona.

¹⁵³ Por. S. Czerniak, *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981, s. 32.

¹⁵⁴ Ibid., s. 36—37.

¹⁵⁵ Ibid., s. 42.

jącego istotę — wszystko to również jest nie do pogodzenia z programem racjonalizmu Gonsetha.

Zauważmy jednak najpierw, że u Gonsetha pojawiło się przyjęcie punktu widzenia, w myśl którego poznajemy nie to, co istnieje — skoro istnienie staje się wyrazem przyjętej hipotezy bądź niezbywalnego odniesienia — ale to, co pojawia się i ewoluuje historycznie w polu świadomości, jakoś dane. Antoni Stępień określa to jako orientację na transcendentalizm¹⁵⁶. Rzeczywiście, u Gonsetha świat ostatecznie występuje jako zastana hipoteza oraz ontycznie zadany człowiekowi sposób organizowania jego aktów świadomych, stanowiący jeden z niezbywalnych elementów konstytucji ludzkiej. Świat i tak jest nam dany w ewoluujących „horyzontach rzeczywistości”, stąd można jego istnienie „wziąć w nawias”, skoro samo uznanie tego istnienia nic nie wnosi, a co najwyżej zakłóca odbiór, samo nie wykraczając poza hipotetyczność i zmienność jego obrazu. Po drugie, jak się wydaje, mamy u Gonsetha chęć uratowania z programu fenomenologii tego, co nie okazuje się przekreślone przez świadomość metodologiczną filozofii, zbudowanej na hipotetystycznej wizji nauki. Stąd jego anty-fundamentalizm, rezygnacja z kartezjańskiego absolutyzmu epistemologicznego, stowarzyszony jest z podejmowaniem innych wątków poprzez analizę istotnościową. Można nawet, jak sądzę, postawić hipotezę, że ewolucja stanowiska Husserla związana była z częściową modyfikacją przezeń programu fenomenologii, do czego zmuszały go kłopoty, jakie niosło trzymanie się „ducha” Kartezjusza. Modyfikacja ta dążyła w kierunku, który od razu obrał Gonseth. O zasadności tej hipotezy mogliby jednak rozstrzygać specjaliści od fenomenologii i jej rozwoju.

Wreszcie, chciałbym przywołać tezę A. Półtawskiego¹⁵⁷, że dla fenomenologii w najszerszym sensie są charakterystyczne: 1) postulat opisowej analizy naoczności, oczywistości, tego, co jawi się jako bezpośrednio obecne; 2) zadanie ukazania i wyjaśnienia racjonalnej genezy naszej wiedzy; 3) podejście strukturalne, nastawione na istotę przedmiotu, prowadzone z centralnym uwzględnieniem „bezpośredniej, źródłowej naoczności”. Rzecz jasna, nawet w tak ogólnym programie antropologiczny fragment filozofii Gonsetha nie mieści się całkowicie (problem bezpośredniej naoczności), ale częściowo dookreśla to związek jego intencji z szerokim podejściem fenomenologii, jeżeli nie patrzeć na tę ostatnią

¹⁵⁶ Por. A. Stępień, *Aktualne spory o naturę i rolę poznania*, [w:] *Społeczny kontekst poznania. Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*, Wrocław 1979, s. 203.

¹⁵⁷ Por. A. Półtawski, *Społeczny aspekt poznania w perspektywie fenomenologicznej*, [w:] *ibid.*, s. 189—191.

tak, jak się potocznie czyni, z czym zrywa A. Póltawski, od strony statusu, jaki fenomenologia sama sobie przypisuje.

Patrząc z kolei na związki Gonssetha i Bachelarda, zauważmy, że punkt wyjścia obu jest wspólny; jest to program dociekań nad okolicznościami wysiłku człowieka uwikłanego w poznanie. Stawia to więc na pierwszym miejscu pytanie o odkrycie, twórczość, a nie samo uzasadnienie, o sam proces badań, a nie o jego wytwory. Daje to w wielu punktach wspólny obu horyzont epistemologiczny. O ile jednak Bachelard od wyraźnego zorientowania strukturalnego własnej epistemologii — zwłaszcza na poziomie lokalnego wyczerpywania dialektycznego ruchu pojęć w zaksjomatyzowanym opisie struktury matematycznej — przeszedł do fenomenologii wyobraźni poetyckiej, poszukującej horyzontu nieredukowalnej do słów obrazowości myślenia w poezji, to u Gonssetha doszło właśnie dopiero później do pewnej dominacji myślenia w kategoriach struktur, pod wpływem psychologii rozwojowej szkoły Piageta, z którą utrzymywał żywe i częste kontakty. To właśnie przesądziło, jak można mniemać, o nadaniu postulowanej przez Gonssetha metodologii humanistyki tak strukturalnie ograniczonego charakteru. Wypada tu zauważyć, że nie występuje to w ramach wyłącznie programu (nowego postulatu) unaukowania filozofii — nie ma tam bowiem tak rozbudowanego aspektu strukturalizmu, a przeciwnie ogranicza się on do rekonstrukcji koncepcji filozoficznych przez pryzmat „sytuacji problemowej”, hipotez wystawionych na próbę i podlegających krytyce, otwartego statusu podstaw i założeń wyjściowych — jednym słowem odniesienia porządku interpretacji, narracji i dyskusji filozoficznej do hipotetyzmu (z rekonstrukcją rozwoju nauki i jej procedury badawczej w schemacie czterech faz). Tymczasem wizja unaukowania humanistyki ma już u Gonssetha dodatkowy wymiar antropologii „strukturalnej”, co powoduje, że program fenomenologii Gonssetha redukuje się na gruncie humanistyki do strukturalistycznej odnowy metod tej ostatniej.

Myślę jednak, że równocześnie warto zaznaczyć pewien szczególnie ciekawy aspekt „fenomenologicznej” wizji Gonssetha, łączący się z pytaniem o status poznawczy teorii naukowych. Otóż moja teza jest następująca: przed groźbą konwencjonalizmu i relatywizmu epistemologię Gonssetha broni głównie właśnie uznanie i wskazanie — na wzór „krytyczności” podejścia Kanta — zaczepienia obiektywności poznania w horyzoncie podmiotowości; mówiąc krócej — wsparcie fenomenalizmu nauki fenomenologią człowieka nauki. Poznanie wprawdzie nie dociera do istoty rzeczywistości poza-podmiotowej, ale odsłania stopniowo to, co niezbywalne w samym podmiocie. W przeciwieństwie jednak do fenomenologii Husserla „czyste doświadczenie istoty” jest niemożliwe; to, co niezbywalne „w podmiocie”, wykracza zarówno poza aktualny stan jego

przejawiania się i interpretacji, jak i poza jego byt jednostkowy (odniesienie socjologiczne). Epistemologia Gonsetha, rozwijając wątek „fenomenologiczny” uwalnia się od czysto fenomenalistycznej koncepcji wiedzy (choć uwikłanej w kontekst hipotetyzmu), sytuującej się jedynie na obszarze związków i zjawisk powierzchniowych dla jej przedmiotu¹⁵⁸. Jest interesujące, że oto okazuje się, że fenomenalizm świata, z powierzchownością jego przejawiania się w kolejnych „horyzontach rzeczywistości”, nie jest wszędzie taki sam. Im „bliżej” człowieka (podmiotu), tym bardziej się on esencjalizuje. Jest tak, bowiem świat w każdym swym kolejnym horyzoncie rzeczywistości ma w swoim centrum człowieka; o horyzoncie tym rozstrzyga nie tylko to, co fenomenalne (pole zjawisk dostępnych i aktualnie docierających), ale przede wszystkim to, co wyznacza zastane odniesienie podmiotowe, z jego niezbywalnością strukturalną. Poznanie nie dopuszcza dłużej, zdaniem Gonsetha, metodologicznego przekonania o zdolności własnych metod do odsłaniania „istoty” przedmiotowej badanego świata, dostępnego człowiekowi poza nim, ale równocześnie skłania do dostrzeżenia bytu *sui generis*, jakim jest człowiek, dla którego analiza istotnościowa (choć osłabiona hipotetyzmem wiedzy) zachowuje swoją ważność.

Odkładając, z konieczności, do dalszych badań zadanie rekonstrukcji wątku antropologicznego u Poppera oraz porównania go z koncepcją Gonsetha czy psychologią genetyczną Piageta, chciałbym zwrócić uwagę na dwa elementy stanowiska Poppera, istotne w tym kontekście.

Ponieważ obserwacje są zawsze interpretowane w terminach wcześniejszej wiedzy, a każdy etap wiedzy jest zawsze modyfikacją etapu wiedzy wcześniejszego, a nie rozpoczyna się od obserwacji, staje się jasne, że ostatecznie, na najniższym poziomie wiedza oparta jest na swoistej „wiedzy wrodzonej” człowieka i jego nastawień (*expectations*). Na etapie małego dziecka owe nastawienia i wiedza wrodzona składają się z *theory-like* (jak mówi Popper) dyspozycji do interpretowania materiału docierającego do nas przez zmysły¹⁵⁹. Drugim wątkiem u Poppera, ważnym z tego punktu widzenia, jest sprawczy charakter języka, tworzącego presję selekcyjną na umysł; zdolność nabywania tego języka jest uwarunkowana genetycznie i jest specyficznie ludzka, przyznaje Popper¹⁶⁰.

Inną, bardzo ważną sprawą, z punktu widzenia zadania porównawczej analizy koncepcji Gonsetha i Poppera, jest wyłowienie w końcowej fazie

¹⁵⁸ Por. M. Ziółkowski, głos w dyskusji nad strukturalizmem, *Studia Metodologiczne* 1977, nr 16, s. 101—113.

¹⁵⁹ Por. K. Popper, J. Eccles, *The self and its brain*, Berlin 1977, s. 425—426.

¹⁶⁰ *Ibid.*, s. 46.

twórczości Szwajcara przynajmniej częściowo anty-indywidualistycznie zorientowanego pojęcia odniesienia zbiorowego. Ono właśnie, jak można dostrzec, pełni u Gonsetha analogiczną rolę jak obszar treści wpisanych w „świat 3” Poppera, który z kolei, jak twierdzi choćby J. Kmita, stanowi zradykalizowany w formie odpowiednik sfery świadomości społecznej, występującej u Marksa.

Warto zauważyć jeszcze jedno. Otóż uznając, że nie poddaje się redukcjonizmowi o inspiracji biologicznej, sam Gonseth wskazuje jednak tylko jeden punkt zasadniczego rozminięcia się z tą intencją redukcji. Zgadza się z redukcjonizmem co do tego, że metoda badań w naukach humanistycznych, w szczególności w dziedzinie moralności, musi sięgać do modelu dostarczanego przez metodę naukową z rozwiniętych nauk empirycznych. Różnica polega zasadniczo, jego zdaniem, na odmiennej koncepcji nauki i odmiennej koncepcji zasadnej metodologii postępowania naukowego, połączonej z odrzuceniem ideału (kryteriów) naukowości (neo)pozytywizmu¹⁶¹. Wydaje się, że w świetle dotychczas powiedzianego, i uwzględniając ostatnie prace Gonsetha, można tu jeszcze dołożyć warunek częściowego przynajmniej anty-indywidualizmu metodologicznego.

Nasuwa się jednak pewna istotna uwaga krytyczna, dotycząca stopnia, w jakim struktury, omawiane przez Gonsetha, są otwarte. Wydaje się przecież, że pozostawanie w stanie otwarcia nie jest warunkiem koniecznym ewolucji, wykroczenia poza aktualny stan organizmu, moralności, wiedzy, nauki itp. Wystarczy przecież ciągły stan otwarcia, jako postulowaną czy stwierdzaną przesłankę ewolucji, zastąpić procesem, w którym występuje mechanizm otwierania. Otwierać można coś, co jest zamknięte, bądź przymknięte. Przełom, związany z przekroczeniem jakiegoś stanu można mierzyć proporcjonalnie do stopnia zamknięcia, jakie stan ten dotąd charakteryzowało. Krytykę gonsethowskiej filozofii nauki, przytoczoną w mojej rekonstrukcji¹⁶², można tu przedłużyć na wątek fenomenologiczny, posługując się odwołaniem do ustaleń Piageta. Otóż głównym rysem struktur rozpoznawanych na poziomie psychiki, koordynującej różne formy aktywności człowieka, jest ich skłonność do ciągłego zamykania się. Właśnie ta skłonność jest ciągle łamana, bowiem aktywność podmiotu stwarza okoliczności wzmacniające napięcie między zdolnością adaptacyjną dotychczasowego systemu a stopniem zapotrzebowania na tę zdolność, jaki pojawił się w wyniku tej aktywności. W przypadku moralności, ideologii, światopoglądu czy jakiegokolwiek obszaru nastawień, pełniącego dla jednostki rolę odniesienia sterującego jej re-

¹⁶¹ Por. F. Gonseth, *La morale peut-elle... (suite)*, RUSM 1971, nr 14—15, s. 56—59.

¹⁶² Por. L. Witkowski, *Nauka w programie...*

akcjami, często jest wręcz tak, że zamkniętość ich na zakłócenia zewnętrzne (np. podważające zasadność uznawanego lokalnie systemu wartości) jest nie tylko faktem stwierdzalnym w polu obserwacji społecznej, lecz często jest warunkiem zachowania (przetrwania) danej wspólnoty czy jednostki jako bytu integralnego. Stąd potrzeba obrony często atakowanych pozycji, która kojarzyć się może z perspektywy postulatu „otwarcia” jako objaw konserwatyzmu czy dogmatyzmu, zawiera w sobie zdrowe (także metodologicznie) zjawisko, warunkujące możliwość wartościowej krytyki i ewolucji. Jak długo dojrzewają warunki wymuszające zmianę, tak długo każda struktura, każdy system ma skłonność (i prawo?) wykorzystywania tkwiących w nim możliwości. Prawo to czy skłonność jest także niezbywalnym elementem systemu, również na poziomie psychiki ludzkiej i zachowań grupowych, stale towarzyszących doświadczeniu jednostkowemu i społecznemu.

Tak więc gonsethowska „otwarta koncepcja człowieka”¹⁶³ wydaje się koncepcją człowieka za bardzo „otwartego”.

HOMO PHENOMENOLOGICUS

(le nouveau rationalisme de F. Gonseth en face de la phénoménologie)

Résumé

Ce travail tâche de reconstruire la conception du philosophe et méthodologue suisse — Ferdinand Gonseth (1890—1975), en élargissant les analyses précédentes de l'auteur par la trame anthropologique de cette conception. Gonseth, lui-même, traitait cette trame comme version de la „phénoménologie ouverte”, faisant la polémique avec les prétentions traditionnelles de la phénoménologie.

Dans la 1^{ère} partie de l'article on a présenté la notion de „l'horizon phénoménologique” conformément à la logique du discours s'opposant à la définition.

Ensuite, dans le contexte structural, on a présenté les éléments de la théorie de la moralité de Gonseth. En élargissant la dimension anthropologique de la théorie de langage, on présente, comme suite, la notion du référentiel et le sens de l'inaliénabilité des référentiels, en dégagant l'importance des référentiels collectifs.

La notion du référentiel est présentée comme couronnement de toute la conception philosophique de Gonseth.

On y discute aussi le problème de la rationalité phénoménologique, définie par Gonseth comme élément de sa réflexion portant sur la situation méthodologique des humanités.

Enfin, la reconstruction discute la dimension anthropologique de la connaissance scientifique — incluse dans l'épistémologie de Gonseth. Le dernier fragment du travail contient un vaste commentaire avec les points de référence aux autres conceptions (Bachelard, Popper, Piaget).

¹⁶³ Por. F. Gonseth, *Recherches méthodologiques*, *Dialectica* 1955, nr 33—34, s. 168.