

Arnold Warchał

U granic fenomenologicznej filozofii: Metoda fenomenologiczna Alfreda Schutza a świat społeczny

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 3, 81-94

2008

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.

Arnold Warchał

U granic fenomenologicznej filozofii: metoda fenomenologiczna Alfreda Schutza a świat społeczny

Wstęp – socjologia rozumiejąca i jej niedopełniona metodologia

W sensie źródłowym, problem metody fenomenologicznej podejmującej zagadnienia społeczne w swojej genezie łączy się z dyskusją, jaka prowadzona była na niemieckich uniwersytetach na przełomie XIX i XX wieku. Dotyczyła ona rozbieżności pomiędzy różnymi tradycjami filozoficznymi. Po jednej stronie stali neokantyści oraz filozofowie i naukowcy o nastawieniu pozytywistycznym, a po drugiej Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband i Heinrich Rickert. Jakkolwiek ci dwaj ostatni byli związani z neokantystami w sensie swego intelektualnego rodowodu, to zarazem byli przedstawicielami romantyczno-intuicyjnego spojrzenia na problemy metodologiczne. Z nimi polemikę prowadził również Max Weber¹.

Jakkolwiek problematyka dyskursu, w którym brał udział Weber, w kontekście prac Diltheya, Windelbanda i Rickerta jest istotna, jeśli chodzi o ideę specyficznej metodologii dla nauk humanistycznych i jej wpływ na samego Webera, to przecież Weber miał dla fenomenologicznej metodologii Schutza dość istotne znaczenie jeszcze z kilku innych względów. Weber rewaluuje stanowiska Windelbanda i Rickerta, krytykując zarówno stanowisko pozytywistyczne, jak i intuicjonistyczne².

¹ R. A. Gorman, *The Dual Vision – Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London: Henley and Boston, 1977, s. 6.

² Tamże, s. 5–16.

Max Weber odrzucał metody nauk pozytywnych nie z powodu ich ułomności epistemologicznej. Odrzucał je, podobnie jak Dilthey, ze względu na brak przydatności, relewancji, w odniesieniu do norm, na zasadzie których funkcjonują społeczeństwa. Zwracają na ten problem szczególną uwagę prace socjologiczne polskiego uczonego Stanisława Ossowskiego³. Twierdzi on, iż nauki społeczne mają osobliwy charakter, ponieważ przedmiotem ich pytań są tematy związane z kulturą człowieka, wynikająca z uczuć i myśli czy też psychicznych pobudek, które składają się indywidualnie na pewien zastany obraz ogólny. Jednakże, w przeciwieństwie do nauk ścisłych, ogólność ta jest nieobliczalna i zmienna.

Natomiast twierdzenie, że domeną nauk ścisłych jest pewna stałość i obliczalność praw natury, nie zostało nigdy odrzucone. Zaowocowało ono rozwojem socjologii empirycznej, której reprezentantami nie byli ani Weber, ani nawet pozytywści August Comte czy Herbert Spencer⁴. Jednakże, tak jak w innych dziedzinach, wzorce nauk przyrodniczych stały się domeną „nowej” socjologii, której „miarodajność” miała opierać się na możliwości jej wykorzystania dla potrzeb społecznej inżynierii⁵. Wypracowała ona wiele metod socjotechnicznych, które sprawdziły się zwłaszcza w państwach totalitarnych, ale także demokratycznych (marketing polityczny, PR).

Dla Webera różnica między metodologią nauk ścisłych a metodologią nauk społecznych wiąże się ze specyfiką kwalitatywnych dziedzin życia społecznego i kwantytatywnością sfery empirycznej. Żadna z nich jednak nie była lepsza od drugiej w sensie metodologicznym. Ponieważ obie te przestrzenie musiały mieć dwie niezależne od siebie metodologie, mające za przedmiot odrębną przestrzeń badań⁶. Weber biorąc udział w dyskusji nad metodologią nauk, w niedokończonyj pracy *Ekonomia i społeczeństwo* buduje zasady metody socjologicznej opierającej się na interpretacji znaczeń i ich rozumienia (*Verstehen*), jakie można zaobserwować u osób w toku społecznej interakcji. Próba, jakiej dokonuje Weber, polega na odtworzeniu znaczeń, jakie autorzy nadają swoim doświadczeniom w trakcie działania⁷. Jest to swoista „racjonalizacja”, pojawiająca się w kulturze zachodniej, o czym pisał już wcześniej w *Szkicach z socjologii religii*⁸. Samo pojęcie „działanie” nabiera tutaj specyficznego znaczenia, gdyż polega na subiektywnym znaczeniu stworzonym przez człowieka działającego we wspólnocie i w odniesieniu do innych.

Powyższa dyskusja (przedstawiona tu bardzo okrojona), staje się zatem wstępem do opracowania nowej metody socjologicznej i czyni to Alfred Schutz, wykorzystując jako narzędzie poznawcze propozycje metody fenomenologicznej stworzonej przez Edmunda Husserla. Schutz występuje tu jako człowiek środka. Przyjmuje krytykę pozytywizmu jako metody nirelewantnej dla badania zjawisk socjologicznych. Dodatkowo krytykuje

³ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa: PWN, 1983.

⁴ Tamże, s. 170.

⁵ Tamże, s. 244.

⁶ S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, [wstęp do:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk i H. Wadowski, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, 1995, s. 7–68.

⁷ R.A. Gorman, dz. cyt., s. 12.

⁸ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 69–87.

stanowisko Webera po to, aby na podstawie przyjętego stanowiska fenomenologicznego uzupełnić braki. Przy czym wpływ Webera na Schutza można określić jako bezpośredni.

Schutz przejmując od Webera istotne elementy, które staną się częścią jego własnej metodologii:

[...] koncepcja relewantywnej wartości, proces *Verstehen*, i użycie idealnej typologii, aby połączyć fakty empiryczne z subiektywnym znaczeniem. Akceptuje on nastawienie Webera wobec nieodłącznej człowiekowi jakości jego zachowania. W skrócie, Schutz akceptuje wszystkie idee Weberowskiej metodologii⁹.

Zarówno dla Webera, jak i dla Schutza, nauki społeczne polegają w dużej mierze na interpretacji – na tym polega socjologia. Schutz zauważał jednak w metodologii Webera niedociągnięcia, które wynikały z niedopracowania zasad, jakie proponował Weber dla nauk humanistycznych. Takim niedociągnięciem był na przykład brak konkretnej definicji pojęcia „znaczenie”, które jest zarazem podstawą *das Verstehen*. Niejasność ta w konsekwencji staje się zarazem przyczyną niemożliwości empirycznego wyznacznika tego pojęcia. Tym samym staje się niewiadome subiektywne znaczenie jako wyznacznik społecznego zachowania. Uniemożliwia to wyznaczenie eidetycznej konstrukcji modelu zachowań sprawdzalnych empirycznie.

Weber jest zatem krytykowany za eliminację wszelakie rodzaje „znaczenia” nic nie dając w zamian. Nie buduje filozoficznie uzasadnionych tez, ponieważ jego nastawienie było:

[...] zbyt empiryczne, aby bardziej szczegółowo zajmować się odpowiednimi zagadnieniami filozoficznymi¹⁰.

Schutz był zdania, że te niedociągnięcia można było naprawić tylko dzięki konkretnej analizie samego pojęcia „subiektywność” oraz innych pojęć, takich jak „znaczenie”, „działanie”, „motywacja”, „rozumienie”. Aby tego dokonać, Schutz wykorzystuje fenomenologię Husserla. Ale należy zaraz na początku dodać, iż Schutz przyjmuje konieczność empirycznie uzasadnionych podstaw do tworzenia typów idealnych. Fenomenologia ma mu pomóc w „podbudowaniu” weberowskiej metodologii socjologicznej. Cały czas grawituje on przy tych problemach, które mogą zostać poddane naukowym badaniom. Odrzuca natomiast istotny składnik Husserlowskiej fenomenologii, związek pomiędzy obiektywnością a subiektywnością, jaki powstaje w transcendentnym ego¹¹. Ten związek „subiektywno-obiektywny” to nic innego jak „intersubiektywność”, która ma zamazać granice między subiektywnym doświadczeniem a obiektywnym tego doświadczenia wyrazem, czyli informacją, a następnie wiedzą o „świecie przeżywanym”, czyli pierwotnym wyrazem postrzegania rzeczywistości tworzonej wspólnotowo.

Subiektywność dla fenomenologii husserlowskiej nie jest tak po prostu zwykłym, indywidualnym przeżywaniem własnej sfery duchowej, lecz definiowana jest jako związek noetyczno-noematyczny przy rozpoznawaniu zjawisk. Umiejętności kognitywne wynikają

⁹ Tamże, s. 17.

¹⁰ Tamże, s. 19.

¹¹ Tamże, s. 34.

jednak *a priori* z transcendentálnych właściwości świadomości. U Schutza, aspekt ten jest co prawda wykorzystany, ale wiąże go ze strukturą „świata przeżywanego”, empirycznie doświadczanego, a później określonego według „odkrytej” obserwacją doświadczeń struktury idealnej.

U Husserla natomiast, „świat przeżywany” w najprostszym tłumaczeniu opierał się na świadomej konstrukcji transcendentálnego ego. Jest jednak światem „pierwszym” w tym sensie, w jakim jawi się bezrefleksyjnie jako „zawsze istniejący”. Aby poznać jego strukturę, należałoby uczynić, według Husserla, jedno z dwojga: poznać ontologiczne podłoże świadomości poprzez redukcję transcendentálną, która miała doprowadzić do czystego ego, albo zbadać istotę poszczególnych zjawisk empirycznych. Schutz jednak tego nie czyni¹². Odrzuca zatem najbardziej istotny składnik fenomenologicznej filozofii Husserla, jakim jest w ogóle możliwość poznania transcendentálnego ego.

Jeżeli przyjmiemy, że dla Husserla drogą do intersubiektywności jest właśnie transcendentálne ego, „żywiące” się ze źródła dostępnego dla każdego, źródła intersubiektywnej wiedzy, to dzięki temu możemy mówić o jakimś „wspólnym świecie”. Jeśli jednak ten składnik zostanie odrzucony, pozostaje subiektywna monada – którą można określić mianem jednostki, ale nie jednostki społecznej. Tak więc, jakakolwiek konstrukcja „zniczeń” tworzonych przez „monadę” przeżywającą świat wyłącznie subiektywnie, nie mogłaby prowadzić do przestrzeni „idealizowanej obiektywności”.

Schutz odrzuca zatem ten składnik filozofii Husserla, który, jeśli mamy mówić o możliwości fenomenologicznej metodologii, jest podstawą zrozumienia świata społecznego. Powoduje to sytuację, która musi zostać w sposób logiczny naprawiona, aby tak ustanowiona metodologia, wciąż opierająca się wszakże na subiektywności tworzonych znaczeń, prowadziła do jakiegokolwiek uniwersalności:

Podczas gdy Weber jest słusznie krytykowany za pobieżne rozwinięcie koncepcji subiektywności, Schutz przyjmując tylko część [myśli] Husserla pozbył się uniwersalnych kryteriów uzasadnienia wiedzy, równie ważnych, aby można było połączyć [myśl] Dilthey’a z pozytywistami¹³.

Schutz redefiniuje w dodatku ten niezwykle ważny składnik husserlowskiej fenomenologii, jakim jest pojęcie intersubiektywności, na interkomunikowalność. Przeżycia intersubiektywne nie mają według niego miejsca, jak dla Husserla, w transcendentálnym ego, lecz w świecie życia codziennego. Intersubiektywność polega tu na możliwości rozróżnienia rzeczy i zwierząt od ludzi. Rozróżniamy je właśnie, my – jako istoty ludzkie, ponieważ cechuje je podobieństwo do nas samych. Są one po prostu naszym *alter ego*.

Z *alter ego* jesteśmy w stanie doświadczać i dzielić wspólną rzeczywistość, ponieważ doświadczamy czasoprzestrzeni. Schutz rozróżnia przy tym cztery rodzaje osób – te, które żyły przed nami; te które żyją w tym samym czasie co my, ale z którymi nie mamy bezpośredniego kontaktu; te, z którymi mamy kontakt w relacjach twarzą w twarz; oraz te, które będą po nas. W tych wszystkich przypadkach, z wyjątkiem kontaktów twarzą

¹² Tamże, s. 32–33.

¹³ Tamże, s. 33.

w twarz, konstruujemy pewne typy idealne, aby scharakteryzować osoby i ich społeczne zachowanie.

„Ponieważ” i „aby”

W jaki sposób badamy społeczne zachowanie lub działanie jednostki w społeczeństwie? Poprzez działanie poszczególnego aktora społecznej interakcji. Działanie można określić, jak czyni to Schutz, jako świadome zachowanie jednostki, którego końcowym rezultatem jest działanie spełnione (akt). Jednak związek między działaniem a jego końcowym jest bezpośredni. Działanie jest wynikiem możliwości rozpoznania pewnego końcowego rezultatu. Ta wizualizacja pobudza nas do czynu i tym samym różni się od zwykłego zachowania, które nie polega na takiej wizualizacji. Dzięki niej, wizji końcowego rezultatu, jesteśmy w stanie, według Schutza, odpowiednio ustanawiać pewne cele, aby doprowadziły nas w konsekwencji do przewidzianego rezultatu.

Cel zostaje ustanowiony na podstawie biograficznej sytuacji, z jaką mamy do czynienia. Ta sytuacja powoduje, że wybieramy taką, a nie inną drogę życia, takie, a nie inne działanie itd. Nasze działanie jest tym samym podległe pewnej motywacji. Schutz stwierdza, że podlegamy działaniom wpadającym w kategorię motywacji „ponieważ” (*because*) i „aby” (*in-order-to*). Obie te kategorie motywacyjne są częścią jednego działania. Różnica polega jedynie na tym, że motyw „aby” jest widoczną częścią składową działania, a motyw „ponieważ” jest ukrytą racjonalizacją – można ją poddać analizie retrospektywnej, która będzie wiązała akt z jakąś przestrzenią z przeszłości.

Jakkolwiek nasze działania na podstawie tychże motywacji są wolne, to jednak podlegają pewnemu odniesieniu do relacji społecznych, w których występuje inny człowiek lub grupa. Ponieważ *alter ego* jest pewnym typem, zakładamy wobec niego pewną racjonalność lub określoność działania. W pewnym sensie przewidujemy, że drugi człowiek będzie się zachowywał w określony sposób, ponieważ z doświadczenia wiemy, że według definicji zazwyczaj tak się zachowuje. Równocześnie nasze zachowania, nasze motywacje będą powodowały odpowiednie zachowanie drugiego człowieka.

Schemat ten z gruntu rzeczy wspiera się na dwóch fundamentach. Jednym jest racjonalny związek dwóch aktorów społecznej interakcji, a drugim pewna przewidywalność, która wynika z określoności danego typu człowieka. Nie będzie chyba raczej pomyłką, jeżeli stwierdzimy, iż w gruncie rzeczy podobne podstawy leżą u podłoża różnych teorii (np. teorii gier). Otóż w obu przypadkach domniemywana jest pewna racjonalność działania.

Patrząc z perspektywy metodologicznej, mamy w ten sposób do czynienia z sytuacją niezwykle trudną do odczytania.

Nigdy nie możemy obiektywnie opisać czynu [gdyż jest on subiektywny...]. Pomimo tego, naukowe podejście do społecznych działań odwołuje się do uogólnień. W jaki sposób można uogólniać bez przekrzywienia rzeczywistości? Schutz przyznaje, że [...] obserwator nigdy nie może być pewien decyzyjnego procesu podległemu aktorowi działania¹⁴.

¹⁴ Tamże, s. 51.

Problem ten wymagał od Schutza połączenia subiektywnie działającej jednostki – ego – ze „światem przeżywanym”, w taki sposób, aby można było ten związek poddać naukowej generalizacji. Jest to sytuacja, którą Husserl rozpatrywał w kontekście i przez pryzmat transcendentnego ego, a Schutz wyłącznie przez pryzmat „świata przeżywanego”. Niewątpliwie można tutaj wstępnie stwierdzić, iż Schutz jest cały czas za bardzo uwikłany w problem już wcześniej ustanowionej „naukowości” i to jest powodem takiego stanu jego metodologii.

Ponieważ subiektywnie ustanowiona rzeczywistość w konsekwencji uznania innych istot zmusza nas do stwierdzenia, że w świecie społecznym mamy do czynienia z „różnymi formami rzeczywistości”, jako pewnych wizji jednej i tej samej rzeczywistości, Schutz jest zmuszony odpowiednio je powiązać. Robi to w sposób, który wbrew pozorom nie jest odmienny od pewnego stałego, „naukowego” światopoglądu, z jakim w zasadzie spotykamy się na co dzień. Nie musi to być jednakże światopogląd naukowy, gdyż równie dobrze może być on określony jako pewna obiektywność.

Można zwrócić uwagę, że wobec uzasadnionej krytyki „obiektywności”, odbieranej przez każdego w sposób indywidualny, jak w przypadku Webera czy Schutza, intersubiektywność jest jedyną nową drogą, jaką przyjąć musi metodologia nauk społecznych, aby rozwijać naukowe badania w sposób naukowy. Zauważmy, że przy krytyce różnych teorii naukowych lub mających naukową podstawę, nigdy nie jest poddawana krytyce sama nauka jako zniekształcająca obraz rzeczywistości. Ale gdzieś to „zniekształcenie” tkwi w ukryciu. Uświadamia nam to intuicja.

Nauka, obierając obiektywność jako cel metodologiczny, a przecież u końca *methodos* jest *theoria*, zaczęła nam zniekształcać naszą własną indywidualną obiektywność – pewną idealną wizję świata, jak po redukcji ejdetycznej. A więc obiektywność i subiektywność zaczęły rozchodzić się w przeciwnych kierunkach. W konsekwencji mogłoby to doprowadzić do rozszczepienia racjonalnego oglądu świata na zupełnie odmienną formę myślową – formę twórczej abstrakcji, „wirtualności” i czystej mechaniki, tym razem opartej nie, jak magiczny obraz świata, na mechanice biologii, lecz na mechanice technologii.

Tego właśnie obawiał się Husserl, gdy pisał o „kryzysie” europejskiej cywilizacji. Obawiał się końca racjonalności jednostkowej, ale takiej samej dla każdego człowieka, bez wyjątku. A przecież racjonalność ta polegała na możliwości porozumienia się różnych duchowo jednostek.

Nauka przestawała sobie radzić z powiązaniem obiektywności, jaką proponowała począwszy od Galileusza, z indywidualnie przeżywanym światem. Zresztą, podobny problem mamy w filozofii: Kartezjusz, aby połączyć *cogito* ze światem, który można przeżywać, musiał uciec się do scholastycznego zabiegu – powołał Boga, aby te dwa światy powiązać. Jednak nauka nie mogła zdobyć się na taki zabieg nie negując samej siebie. Nauka potrzebowała nowej metody, twierdził Husserl, fenomenologicznej – skoncentrowanej na zjawiskach przetłumaczalnych i zrozumiałych dla każdego w sposób oczywisty, w samej swojej istocie ewidentnych.

Intersubiektywność była więc podwójnym zakłębieniem dla metodologii, już nie tylko opartej na filozofii fenomenologicznej, ale coraz bardziej powiązanej z metodologią naukową. Miała zaprzeczyć rozszczepieniu dwóch wspomnianych przestrzeni i udowodnić zaradność fenomenologii empirycznej – jaką spotykamy właśnie u Schutza. U jej podłoża leży jednak antropologia filozoficzna badająca naturę człowieka.

Metoda fenomenologiczna umożliwia powiązanie dwóch odmiennych podstaw: istnienia indywidualnej świadomości i logosu wszystkich filozofii. Sam świat jest drugorzędny, może być równie dobrze garścią piachu na wietrze, rozsypującego się w jednej sekundzie. A powiązanie, na pierwszy rzut oka przeciwstawnych elementów, jest właśnie zadaniem naukowej filozofii, o której marzył Husserl. Ale pod koniec swojego życia zakończył swoje dzieło słowami: „oto koniec marzenia”. – Nie udało się stworzyć filozofii jako nauki.

Nie znaczy to wcale, że był na złej drodze. Nie udało się z przyczyn czasowych. Jedna sekunda może być uznana w określonych warunkach za całe istnienie, ale należy poza ten czas wyjść, aby poznać jego strukturę, gdyż polega ono na zewnętrznej metafizyce. Natomiast to, co jest obiektywne, opiera się na nieskończoności, gdyż obiektywność musi również zakładać, że to, co jest obiektywne dzisiaj, będzie obiektywne za 500 lat.

Intersubiektywność jest więc drogowskazem na drodze do wspólnej metafizyki wszystkiego, co „jest”, „było” i „będzie”, ale w kategoriach, które nie mówią nic o istnieniu poszczególnych rzeczy i istot, ale o jednym istnieniu, o jedności wszechświata. Intersubiektywność to „język”, jakiego prawie wszyscy już zapomnieli, ponieważ to pęknięcie, prowadzące do rozszczepienia, już w okresie życia Husserla i jego uczniów stawało się coraz większe.

Ale nauka, jaką zaczęli doświadczać profesorowie europejskich uniwersytetów podczas totalitarnych rządów Hitlera, Stalina, Musolliniego i pomniejszych wodzów Europy – tej kolebki świetności jednej z najbardziej twórczej cywilizacji świata, stawała się przyczyną bolesnych doświadczeń zarówno w materiale społecznym, jak i w przypadku jednostki. Jeszcze na chwilę można było tę reakcję spowolnić pragmatyzmem amerykańskiego życia. Była to jednak przemiana prowizoryczna, która tylko na chwilę zapomnia, że dużo wcześniej coś ważnego zostało zlekceważone.

Na czym polegało to zlekceważenie? Odeszliśmy od nieskończoności czasu jednej sekundy rozciągniętej w ciągłość istnienia, a doszliśmy do wirtualności czasu, do powtórzeń tej samej sekundy w nieskończoność. Jak przewidzieć skutki takiego mentalnego przeistoczenia? Okazuje się dzięki fenomenologii, że natura ludzka nigdy nie była specyficznie ludzką, była tylko chwilową formą zjedetyzowanej ludzkiej postaci.

W związku z tym nie jest ważne, czy podchodzimy do niej empirycznie w aspekcie materialności świata, lecz że w ogóle jest jakaś jedność ludzkiej natury. Empiryczność i materialność zostały w tej metodologii odrzucone, jako nie mające najmniejszego znaczenia dla drogi, która została obrana. To prawda, że droga ta jest bardziej kręta i pod górę, ale prowadzi także do nauki i robi coś więcej: odkrywa wzór wszystkiego, który może wytłumaczyć z najrzetelniejszą szczegółowością pewne pojęcia metafizyczne – pierwszej filozofii, takie jak „Bóg”, „cud”, „objawienie”, „boskość człowieka”, a także pojęcie „nauka”, oraz poszczególne formy funkcjonowania racjonalności.

Jeśli jednak zadaniem nauk społecznych miałyby być, jak twierdził Schutz za Weberem, tylko interpretacja, to tym samym zawężilibyśmy naturę przedmiotu naukowego. A przecież Schutz chciał właśnie unaukować Weberowską socjologię czy też nadać jej bardziej naukową postać. I właśnie do tego użył metody fenomenologicznej, nie zwracając przy tym zanadto uwagi na całą fenomenologiczną filozofię.

Jeśli w metodzie fenomenologicznej chodzi wyłącznie o opisową rekonstrukcję zjawiska i połączenie go w jeden system zrekonstruowanego świata (podobnie zresztą jak w metodzie naukowej), to w filozofii fenomenologicznej chodzi o coś więcej: o naturę ludzką jako metodę poznania natury całego świata. – Właśnie na tym polegała możliwość transcendentalnej intersubiektywności. Dla Husserla było coś jeszcze ważniejszego: nadanie tej wiedzy formy apriorycznego opisu, który tak naprawdę nie potrzebuje już żadnej metody, gdyż dla siebie sam jest źródłem – w swojej istocie jest zrozumiały, zanim jeszcze zostanie pomyślany.

Tak więc Schutz nie dokonuje redukcji, jaką przeprowadził Husserl. Schutz przeprowadził intelektualne badania sfery społecznej może nowymi sposobami, ale w tym samym niezredukowanym przez *epoche* „świecie przeżywanym”. Metoda fenomenologiczna była dla Schutza filtrem, który należy nałożyć na odpowiedni, wcześniej już stworzony obiekt. Zresztą filtr ten i tak został później zmieniony na inny, Meada.

Jeśli więc metodologia Schutza wymaga, aby przetłumaczyć rzeczywistość „zdrowo rozsądkową” (*common-sense*) – rzeczywistość subiektywną, na rzeczywistość obiektywną, którą określa mianem „rzeczywistości zwierzchniej” (*paramount reality*), to czym jest ta metodologia? Wygląda na to, że jest ona pewnego rodzaju synchronizacją wszelkich zachowań (rodzaju „ponieważ” i „aby”) w działaniu społecznym.

Być może powodem takiego stanu rzeczy jest nastawienie Schutza do pewnej, z góry określonej przestrzeni, tzn. do empirycznie pojmowanego świata. Tam, gdzie „świat przeżywany” jest tylko wstępem, jak u Husserla, do przeprowadzenia pierwszej fazy metody fenomenologicznej, *epoche*, tam Schutz ustanawia, przestrzeń poszukiwania struktury subiektywnych znaczeń, jakie nie wyłaniają się niezależnie, ale są niezależnie przyjmowane na podstawie „naturalnego nastawienia”.

Tam, gdzie dla Husserla świat przeżywany jest przestrzenią przedrefleksyjną, którą poprzez *epoche* należy zawiesić jako całość, tam dla Schutza jest podstawą metodologiczną. To właśnie w świecie przeżywanym przeprowadzamy wszelkie badania poprzez rekonstrukcję znaczeniową. Świat przeżywany jest dla Schutza źródłem wszelkich znaczeń interpretowanych na podstawie rozbudowującej się biografii. Powstaje ona w naturalnym nastawieniu.

Naturalne nastawienie jest właśnie sposobem życia ludzi przyjmującym świat przeżywany bezrefleksyjnie. Ale według Schutza świat ten posiada pewną strukturę, która jest doświadczana, co prawda subiektywnie, jednak przez wszystkich. Naturalne nastawienie składa się z trzech założeń:

1. Struktura świata jest niezmienna.
2. Moje doświadczenia tego świata w jego niezmiennej strukturze są prawdziwe.
3. W świecie tym możemy urzeczywistnić nasze działanie.

Ponieważ działanie będzie uzależnione od struktury świata i mojego doświadczenia [świata], które są ciągle i uzasadnione, potrafimy przewidzieć, że nasze działanie prawie zawsze się spełni zgodnie z celem¹⁵.

¹⁵ Tamże, s. 36.

Schutz przyjmując powyższe kryteria rzeczywistości, która, jak należy sądzić, jest empiryczna, proponuje, aby badać jej znaczenia metodą fenomenologiczną. Zadaniem filozofa jest tutaj analityczna rekonstrukcja odbioru tego świata, jaki poznajemy i przyjmujemy bezrefleksyjnie, po to, aby poznać istotę wszelkich jego składników i aby jego istotne składniki zostały uświadomione dla naukowej konstrukcji. Takie nastawienie doprowadza go tylko do *redukcji ejdetycznej*, czyli jeszcze wciąż za blisko, aby mógł dzięki *redukcji transcendentalnej* osiągnąć źródło intersubiektywnych wzorców społecznych.

„Fenomenologizm” Schutza

Jak zauważa w swojej doskonałej krytyce Schutza, Robert Gorman, u Schutza pojawia się rodzaj nie-konsystencji. Otóż stara się on fenomenologicznie badać nastawienie naturalne, nie opuszczając go¹⁶. W tym sensie nigdy nie dokonuje fenomenologicznej redukcji w pełni, gdyż nie przyjmuje zasady *epoche* świata przeżywanego. Tu narasta problem: w jaki sposób metodologia Schutza może być zarazem metodologią fenomenologiczną i czy w ogóle nią jest, w sposób, jaki rozważał ją Husserl?

Metoda, którą stosuje Schutz, jest fundamentalnie fenomenologiczna, ale tylko w okrojonym wymiarze. Otóż Schutz akceptuje fenomenologiczną epistemologię. Podstawą poznania jest tutaj sam indywidualny proces poznawczy, który ma swoje źródło w biograficznej sytuacji poznającego. Biograficzna sytuacja jest pewnego rodzaju filtrem¹⁷ i na jej podstawie ustanowiona jest pewna ejdetyczna wizja świata jako takiego. Świat zostaje dzięki temu poddany typologizacji, na podstawie posiadanej przez „aktora” wiedzy powstałej w skutek własnej biografii. Typologia taka umożliwia powstanie pewnych uniwersalnych określeń, takich jak „drzewo”, „dom” itd. Ich systematyzacja ustanawiana jest na podstawie doświadczenia samego świata. Dzięki temu pojawiają się również bardziej rozbudowane pojęcia, mające źródło w społecznym wymiarze poznania. Sam proces jest długotrwały i ma swój początek u jednostki w dzieciństwie.

Schutz nie różni się tutaj w ujęciu fenomenologicznej koncepcji od Husserla, gdyż przyjmuje tak jak on, że pewna świadomość poznawcza ustanawia podstawę i ogląd rzeczywistości. Ponieważ świadomość ta jest pewną intencją poznającego, poznany świat nie jest jakimś przypadkiem, lecz wynika z aktywności poznawczej jednostki. Poznanie to jest subiektywne w tym sensie, że odnosząc się do realnie istniejącego świata, na podstawie ustanowionych form ejdetycznych, nadaje zjawiskom tego świata odpowiednie znaczenie. A więc poznanie nie składa się na odnajdywanie lub tworzenie abstrakcyjnie istniejącej rzeczywistości, gdyż to, co uświadomione, jest zarazem formą do określenia dalszego poznania.

W sensie ontologicznym realnie istniejący świat, w którym żyje człowiek, zostaje określany przez formę znaczeniową ustanawianą na podstawie „typów idealnych”. Każdy typ idealny jest wynikiem subiektywnie tworzonych znaczeń. Nie ma więc jeszcze na tym

¹⁶ Tamże, s. 38.

¹⁷ Tamże.

poziomie idealnie istniejących typów, gdyż zawsze są one wynikiem zbieżności, motywu, w jakim rodzi się działanie lub związek z rzeczywistością przeżywaną. Tym samym typ idealny nie posiada jeszcze formy uniwersalnej. Uzyskuje ją dopiero na późniejszym etapie, który jest wynikiem powstających społecznie zbieżności i akumulacji.

W przestrzeni społecznej powstaje pewien konsensus poszczególnych typów odnośnie definicji ogólnej. Do tego konsensusu mogą zostać przystawione subiektywne znaczenia jako rodzaj relewancyjnego odniesienia. Uważa się, że ze świata społecznego czerpiemy naszą wiedzę, a więc jest on zarazem źródłem tworzonych typów. Powstają w nim społeczne recepty, które pozwalają jednostce orientować się w pewnych rolach, jakie pełni. Dzięki nim wiemy, co jest faktem (społecznym), a co nie. Pozwalają one na wybór takiego działania, które jest zgodne z ogólnie obowiązującym typem. Ustanawiają wspólny kontekst różnych interpretacji. Są ogólną formą odniesień. Ich relewancja z poszczególnym życiem polega na uwarunkowaniu społecznym, w jakim dana jednostka się znajduje.

Dla Schutza, nasza własna, subiektywnie ustanowiona typologia zjawisk świata i jego zdarzeń wpływa w najbardziej konkretny sposób na rozumienie tego świata. Nadaje mu tym samym wyjątkowy charakter, który dostrzegalny jest poprzez unikalne charaktery różnych jednostek. Sam człowiek pojmowany jest w ten sam sposób subiektywnie i określany w sensie ogólnej aktywności poznawczej, która spotyka się z innymi typologizacjami i receptami społecznymi powstałymi na skutek związków różnego rodzaju. W tym sensie stanowisko Schutza jest bliższe, co prawda, Husserlowi niż Weberowi, ale można je nazwać bardziej fenomenologizmem niż fenomenologią.

Na granicy „empirycznej fenomenologii”

Pojęcie rozumienia, nadawania znaczeń, opiera się w fenomenologii na tezie o intencjonalności, jaka związana jest z intuicją, poprzez element noetyczno-noematyczny. Intencjonalność polega tutaj na funkcji, jaka wiąże działanie ze znaczeniem – tłumaczeniem działania przez autora tych funkcji¹⁸. W związku z tym już sam opis zaistniałej sytuacji lub problemu polega na relacji, jaka zawsze istnieje między człowiekiem, twórcą pewnych sytuacji politycznych oraz człowiekiem, który odpowiednio daną sytuację określił, nadał jej znaczenie, po to, aby odpowiednie działanie zostało dokonane.

Z perspektywy metodologicznej pojawiają się tutaj w pewnym sensie dwie postawy. Odnoszą się one oczywiście do tego samego problemu. Zarówno aktor, jak i osoba stwierdzająca zaistniałą sytuację, będą tłumaczyły ją na własny sposób. Przy czym aktor w takiej sytuacji będzie miał uprzywilejowany status jako działający na podstawie „rozumienia” tego, co czyni, a badający będzie tym, który odczytuje w sensowny sposób działanie aktora.

Jak stwierdza fenomenolog amerykański Maurice Natanson, obserwator w takiej sytuacji stoi przed dylematem:

¹⁸ M. Natanson, *Philosophy and Social Science: A Phenomenological Approach*, [w:] D.M. Freeman, *Foundation of Political Science – Research, Methods, and Scope*, New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co. Inc., 1977, s. 517–549.

[...] po pierwsze, styka się z powierzchownością czynu, a nie jego istotą, i jest zmuszony do ekstrapolacji [...]; po drugie, ma trudności ze zrozumieniem, jeżeli w ogóle może je zrozumieć, sensu decyzji podejmowanych przez aktora, nie przejawiających się zewnętrznie, np. decyzji, aby czegoś nie czynić, nie ubiegać się o stanowisko, nie głosować¹⁹.

Kiedy więc politolog mając za zadanie określić pewną strukturę i przedstawić ją jako pewną ideację – tzn. określoną racjonalnie wizję formy, stanie przed dylematem metodologicznym i skoncentruje się na widocznych skutkach działania, nie uczyni nic innego, jak tylko opisz to działanie. Innymi słowy: nie odkryje niczego nowego. A skoro metoda ma na celu nie tylko skupianie się na skutkach, ale również na tłumaczeniu przyczynowo-skutkowym, oraz na możliwości przewidzenia powstałych z podobnych przyczyn i skutków dodatkowych sytuacji, należy wybrać najbardziej odpowiednią metodę.

Będzie ona wtedy odpowiednia, kiedy na przykład składać się będzie z możliwie wielu metod odnoszących się do poszczególnej części składowej danego działania. Albo też będzie miała wgląd w pierwszą przyczynę następującej sytuacji. Jej relewancja będzie oczywiście musiała być określona przez obserwatora i jak zawsze powinna być odpowiednio wytłumaczona.

W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z pluralizmem metodologicznym. Pewna metoda określa wewnętrzną strukturę zdarzenia, np. psychologiczną motywację, a inna określa pojawiające się obiektywnie jej skutki, jeszcze inna przewiduje następstwa.

W drugim przypadku chodzi natomiast o określenie pewnego sposobu działania i doświadczenie, że jest ono albo niezmiennie – jako wzorzec, który jest zawsze powtarzany, albo zmiennie, lecz określone przez pewną głębszą strukturę. Fenomenologia jest oczywiście bliższa temu drugiemu wyjaśnieniu. Struktura, jaką przyjmuje, opiera się na teleologicznym nastawieniu samego człowieka i tę teleologię określa w pewnej logicznej strukturze. To właśnie, według fenomenologii, leży u podstaw każdego działania.

Tutaj można wspomnieć o fenomenologicznej krytyce dotyczącej nauki jako światopoglądu. Światopogląd należy rozumieć jako interpretację „przeżywanego świata”, wspólny dla „naturalnej postawy” poszczególnych członków społeczności. Nauka odgrywa w tej interpretacji zasadniczą rolę. Jak zostało przyjęte, stała się ona „centrum”, wokół którego toczą się dyskusje o świecie. Z tego powodu przemieniła się z modelu poszukiwania prawdy w wyznacznik samej prawdy i w jej najbliższe urzeczywistnienie. W ten sposób, z pewnej konkretnej wartości, przyjmowanej jako oczywistość i określonej ludzkim doświadczeniem i interpretacją, będącą poniekąd osią intersubiektywności, narodziła się „obiektywność”. Jakkolwiek jej żywotność jest „nieznana” – jest jakąś literką „x”, to właśnie do niej mają zostać sprowadzone wszelkie pytania o cały wszechświat.

Ale jeśli odpowiedzi są interpretacją, jak twierdzi Schutz²⁰, to z tych interpretacji, a więc z przeżywanego, po prostu interpretowanego świata, należy wyprowadzać wzorzec zrozumienia wszelkich możliwych interpretacji. – To tak jakby marzyć o jednej wielkiej

¹⁹ Tamże, s. 531.

²⁰ A. Schutz, *Common-sense and scientific interpretation of human action*, [w:] *Collected Papers*, vol. I, *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, s. 3–47.

synchronizacji wszelkich poszczególnych biografii, a moment, który określimy jako punkt „x”, będzie przez nas rozumiany jako moment mający swe granice ustanowione przez wszystkie niewykluczające się związki poszczególnych zachowań.

Jesteśmy zmuszeni do takiej synchronizacji. Powodem tego jest właśnie wewnętrzna subiektywność, którą przeżywamy. Jest to poniekąd pragnienie synchronizacji całego świata z rytmem naszego, w najwyższym stopniu osobistego życia. Pamięta ono doznania jak najbardziej zmysłowe, ale rozumie je dzięki wewnętrznej świadomości własnej osoby.

Behawioralne nastawienie Schutza

W świecie, gdzie zderzają się nurty różnych rzek – empiryzmu i racjonalizmu, jedna z nich musiała porwać bieg drugiej. Empiryzm Schutza właśnie na tym polega. Ponieważ człowiek własnym życiem i działaniem uzasadnia swoje cele, należy również uzasadnić naukową empiryczność w sposób jak najbardziej od niego odległy – fenomenologiczny, tak aby poprzez przeciwieństwo wyjaśnić jakąś właściwość.

Ponieważ człowiek sam konstruuje pewien wzorzec racjonalności, opartej wyłącznie na własnej biografii, musi go sam zinterpretować. A interpretacja ta polega między innymi na wytłumaczeniu, jakiej formy używa do opisanego poszczególnych przeżyć. Doświadczenie zazwyczaj też kojarzy się ze zwróceniem uwagi na najczęściej odczuwaną predyspozycję umysłu do opisywania przeżyć poprzez pewną wspólną cechę różnych świadomości, jaką jest fizyczna zmysłowość. Na tym polega właśnie próba empirycznej fenomenologii Schutza. Stara się on opowiedzieć o możliwości przekazania przez jednego człowieka drugiemu tych samych informacji zmysłowych. Opowiada mianowicie, jak rozumiemy nasze doświadczenia zmysłowe świata subiektywnie. Ale jego projekt ograniczał się, nacechowany cieniem weberowskiej metodologii socjologicznej, do opisanego wewnętrznej struktury organizmu, który chociaż składa się z organizmów biologicznie żywych, sam organizmem żywym, w sensie jedności przeżywanych wrażeń, być nie może.

Pomimo trudności, z punktu widzenia empiryzmu, połączenia różnych doznań w jedno wielkie wspólne doznanie zmysłowe, Schutz twierdzi, że możliwe jest stworzenie modelu odpowiedniego sektora życia publicznego, w którym pewien typ zachowania, na podstawie powtórzeń i podobieństw w innych sektorach, da się określić jako „wspólny” dla wszystkich.

Tym samym więc, to co empiryczne, tłumaczy on pewną ideacją zdarzenia. Jednak dodatkowo, w tym przypadku, został pod uwagę wzięty pewien problem dotyczący przeciwieństw: tego, co empiryczne, nie możemy mieszać z tym, co utworzone zostało abstrakcyjnie lub ma swoją idealną formę. Jedyne filozofią, która ten problem rozwiązywała z matematyczną precyzją była fenomenologia. Ale fenomenologia była zawsze promowana jako metoda opisu, sposób interpretacji, a nie jako głęboko przemyślana metodologia powiązana w swojej istotowej konsekwencji z problemem natury, o wiele głębszej, wręcz metafizycznej.

Nie jest to zgodne z założeniami Husserla, dla którego ważne było nie w jakim świecie – „materialnym”, czy „idealnym”, „empirycznie” czy „racjonalnie” rozpoznawalnym,

ale to, aby, czy w takim, czy innym definiowaniu tego świata, pewna niezmienna struktura była podparciem, centrum grawitacji poznania, która zawsze uzasadniałaby się aprioryczną strukturą własnych możliwości, która zawsze uwidaczniałaby się jako intuicyjnie zrozumiałe „x” określone liczbą wiadomych wyznaczników.

Dopiero w późniejszej fazie fenomenologicznej filozofii Husserla następuje zwrot do transcendentального ego, jako idealnej cechy rozumowania każdej istoty zdolnej do twórczego, nacechowanego celowością działania, a mianowicie do monady. Schutz patrzy w innym kierunku: ku ustanowionym przez obserwacje cechom świata przeżywanego. Potrzebuje znaleźć w nich dowód na ich powtarzalność w warunkach społecznych.

Jednakże, aby jakikolwiek model został współcześnie przyjęty, musi mieć znamię modelu naukowego. Schutz stara się więc zrobić to, co Weber zlekceważył – podbudować subiektywność strukturą jak najbardziej logicznej metody filozoficznej – fenomenologią.

Schutz tym samym dociera do dwóch rozwiązań: po pierwsze, stwierdza, że empiryczna fenomenologia i realizm fenomenologii mają cechy pozytywistycznego, naukowego myślenia. Mogą więc badać przyczyny i skutki duchowego stanu rzeczy w jednym wielkim umyśle intersubiektywnego człowieczeństwa europejskiej cywilizacji. Po drugie, używa metody fenomenologicznej w sposób jak najbardziej niezgodny z jej intencją, ale w potocznej interpretacji filozofów rozumianej jako kierującej uwagę na najczystsza formę pojęciową zjawiska.

Oczywiście, nie pomijając metafizycznego przesłania fenomenologii – filozofia jest modelem poznania tłumaczonego na setki pojęciowych języków, ale słyszanych jako melodia o czystej, wręcz matematycznej precyzji: rekonstrukcji znaczeniowego obrazu świata, na podstawie apriorycznej idealności subiektywnych wrażeń, przeżywającej świat fizyczny podmiotową świadomością. Jednakże to, co i tak już w swoim założeniu wydawało się być cudem, ziszczone miało napotkać jeszcze trudniejsze, o wiele bardziej złożone pojęciowe zjawiska występujące w nierozzerwalnym związku: „świat przeżywany”, to świat społeczny, który zawsze był pierwszym obrazem świata, nie zważając na obiektywność, naukowość, a jeszcze mniej na precyzję. Odnalezienie jedności w rozbitej na miliardy odwiecznie przeżywającej życie, podmiotowości zawartej w ludzkim istnieniu, musi polegać na pra-idealnym źródle twórczego aktu noetycznego, którego bez pomocy metafizyki trudno odnaleźć. Stało się to celem fenomenologii.

Niebezpieczeństwo samotności pozbywając się stałego gruntu, jakim dla jednych jest „świat przeżywany”, a dla innych metafizyka, jest przeciwieństwem wiary. Ale jedyna możliwość przemówienia językiem kultury wielkiej cywilizacji, która stworzyła pojęcie i określiła znaczenie pojęcia „nauka”, już na początku zostaje odczytana jako idealna rekonstrukcja myśli. Aby uznano fenomenologię za właściwy język uniwersalnych społecznych metodologii, musiałaby odnosić się tylko do jednej przestrzeni, określanej przez empiryczność jakiegos poznania. Musiałaby określać fakty tylko poprzez jedną narzuconą interpretację w ramach intersubiektywności. I w tym właśnie tkwi dla jednych źródło oporu przeciwko fenomenologii, dla drugich wręcz metafizyczne przesłanie.

Kiedy Husserl spoglądał na współczesną sobie europejską cywilizację, widział w niej załazki kryzysu intersubiektywnego wzorca odzwierciedlającego najwyższe wartości ludzkiego umysłu, jego racjonalność, w przeciwieństwie do bardziej odizolowanej formy

poznania, jaką jest np. poznanie empiryczne. Jego czysta forma poznania miała jednak jedną barierę: *epoche* – czy można zawiesić istnienie wszystkiego? Nie jest łatwo, pozbyć się zapamiętanych przekonań o świecie. One nie są wbrew pozorom abstrakcyjnym składnikiem ludzkiego umysłu, które można w każdej chwili odrzucić, lecz są jak najbardziej związane z rzeczywistością, którą przypominają.

Husserl zdołał się na chwilę obronić przed krytyką, ale musiał odwołać się do jeszcze głębszego poznania, na redukcji transcendentnej, którą można obserwować i rozumieć jej znaczenie już tylko subiektywnie. Schutz natomiast od razu zakotwiczył się w ontologicznej przestrzeni „przeżywanego świata”. Tym samym mógł on tylko potwierdzić praktycznie w okrojonym wymiarze to, co Husserl wypracował w swoich własnych badaniach: metoda fenomenologiczna jest nową „metodą” naukową, metodologicznie powiązaną z metodologią nauk ścisłych, o ile z metodologii nauk ścisłych da się wyrugować pewne niedociągnięcia, związane z pozytywistyczną filozofią. A więc jest metodą o tyle specyficzną, iż potrafi filozoficznie naprawić niedociągnięcia teoretyczne innych metodologii, zarówno naukowych, jak i związanych z innym przedmiotem badań, np. dziedzin humanistycznych. Drugą dowiedzioną przez niego rzeczą jest możliwość naukowych badań przestrzeni społecznej, która dotychczas opisywana była jako organizm lub system, składający się z wielu części, albo też traktowana była co najmniej po macoszemu.

Bibliografia

Gorman R.A., *The Dual Vision – Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1993.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przekł. A. Wajs, Warszawa: PWN, 1982.

Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, przekł. D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Kozyr-Kowalski S., *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, [wstęp do:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk i H. Wadowski, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, 1995.

Natanson M., *Philosophy and Social Science: A Phenomenological Approach*, [w:] D.M. Freeman, *Foundation of Political Science – Research, Methods, and Scope*, New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co. Inc., 1977.

Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa: PWN, 1983.

Schutz A., *Common-sense and scientific interpretation of human action*, [w:] *Collected Papers*, vol. I, *The Problem of Social Reality*, Hague: Martinus Nijhoff, 1962.