

Barbara Kotowa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny

 <https://orcid.org/0000-0001-5836-2467>

Subiektywność podmiotu z perspektywy kulturoznawczej

Wprowadzenie

Zacznę od komentarza dotyczącego tytułu mojej wypowiedzi. Drugi jego człon: „perspektywa kulturoznawcza” wymaga niezbędnie pewnego dookreślenia. Wyrażenie to może bowiem sugerować, że wchodzi tu w grę jakieś innego jeszcze typu perspektywy czy ujęcia wiodącego tematu niniejszego tomu. Jeżeli jednak przyjąć, że nasze ludzkie istnienie w świecie jest zawsze (bezwyjątkowo) istnieniem w (określonej) kulturze, że jesteśmy w nią uwikłani od narodzin do śmierci, że nie mamy żadnej innej możliwości realizowania się jako istoty ludzkie poza kulturą, to kulturowy wymiar naszego wspólnotowego bycia, tworzący swojego rodzaju przestrzeń społeczną, jest faktem, któremu trudno zaprzeczyć. Stwierdzenie to jest wprawdzie banalne, ale istotne. Owo uwikłanie w kulturę niesie bowiem ze sobą, z jednej strony, rozmaite niedogodności i konsekwencje zarówno dla indywidualnych jej uczestników (podmiotów, „aktorów”), jak i dla danej wspólnoty kulturowej, żeby przywołać takie, często wymieniane, następstwa, jak ujednolicanie naszych sposobów widzenia świata, narzucanie jego uniwersalizujących obrazów, jego wizji filozoficznych czy artystycznych, a także ograniczanie, a nierzadko wręcz udaremnianie możliwości realizowania przez poszczególne jednostki negatywnej wolności indywidualnej. Ze strony drugiej natomiast w miarę adekwatne rozpoznanie charakteru zjawisk kulturowych oraz ich interpretacja (humanistyczna) w ramach określonej koncepcji kultury pozwolić może nie tylko na wyjaśnienie faktu ich społecznego zaistnienia w takiej czy innej postaci w kulturze, ale i ustalenie, w jakim stopniu sama kultura stanowić może źródło przewyższające wspomniane jej następstwa. Ponadto mając na uwadze fakt, że czynność interpretowania zjawisk kulturowych, jak i potoczne pojęcia kultury, odwołujące się najczęściej do przyjętych obiegowo w kulturze sposobów myślenia, dopuszcza mnogość alternatywnych odpowiedzi, przyjmuję tutaj punkt

widzenia odwołujący się do określonej koncepcji kultury¹. Jej założenia wyznaczają horyzont teoretyczny moich rozważań.

Ograniczę się do wskazania kilku istotnych jej idei dla podjętej przeze mnie problematyki.

Po pierwsze, kultura tworzy swojego rodzaju rzeczywistość, mianowicie „rzeczywistość myślową” (ideacyjną), przekonaniową przestrzeń społeczną. Ma ona charakter ponadindywidualny, ponadjednostkowy o statusie społecznym.

Po drugie, jej treść wyznaczają dwojakiego rodzaju przekonania: (1) normatywne (normy), określające to, co warto osiągnąć, co nadaje się na cel działania jako wartość pozytywna (np. „Należy chronić naturalne środowisko”), (2) dyrektywne (dyrektywy, „przepisy”), określające związki pomiędzy poszczególnymi działaniami a ich rezultatami. Mówią one, jakie czynności prowadzą do rezultatów, traktowanych jako wartości pozytywne; określają sposoby realizowania owych wartości (np. „Aby chronić naturalne środowisko, należy zaprzestać budowy elektrowni atomowych”).

Po trzecie, tak rozumiana kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie stanowi jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne; tak rozumiana kultura jest wiedzą, zatem czymś, czego ludzie mają się uczyć, w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą. Inaczej mówiąc, kultura jako wiedza zawiera informacje skierowane do poszczególnych jednostek, tworzących daną społeczność (wspólnotę kulturową), jak należy działać, aby uzyskać oczekiwany rezultat. Tak rozumiana kultura stanowi społeczno-subiektywny regulator działań, stąd jej nazwa: społeczno-regulacyjna koncepcja kultury.

Husserlowska próba przekroczenia granic subiektywności podmiotu poznającego

Słowa takie, jak subiektywny, subiektywność czy subiektywizm, jako terminy filozoficzne nie należą do zbyt precyzyjnych, są nieostre. To, co powtarza się najczęściej przy próbie ich definiowania, w większości przypadków daje się sprowadzić do kilku cech wspólnych, mianowicie dotyczą one podmiotu, podmiotowości, są zrelatywizowane podmiotowo; oznaczają zespół aktów psychicznych, spełnianych przez podmiot, aktów ujmowanych poznawczo drogą introspekcji (przeżycia, uczucia, przeświadczenia, akty poznawcze, akty sądenia). Stosowane w sensie ontologicznym zakładają, że przedmiot poznania nie istnieje obiektywnie – sprowadza się do wrażeń, wyobrażeń, myśli istniejących w podmiocie. Stosowane w sensie teoriopoznawczym kwestionują możliwość poznania rzeczywistości zewnętrznej bądź uzależniają to istnienie od struktury i właściwości umysłu ludzkiego. Cechy

¹ Główne założenia tej koncepcji oraz ich obszerną charakterystykę znaleźć można w pracach J. Kmity: *O kulturze symbolicznej*, Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982; *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985; *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, (wspólnie z G. Banaszakiem), Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1991; *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

te, skrajnie rozumiane, prowadzić mogą do immanentyzmu i solipsyzmu. Ponadto zauważa się, że wymienione cechy reprezentowane są najbardziej konsekwentnie przez filozofię transcendentálną.

Biorąc pod uwagę powyższą okoliczność, mogę stwierdzić, że podstawową intencją moich rozważań w części pierwszej jest próba pokazania, jak twórca transcendentálnej fenomenologii – Edmund Husserl – przekracza granice subiektywności podmiotu poznającego, zwracając się ku „światu”, gdzie podmiot ten partycypuje psychicznie, fizycznie i społecznie (kulturowo). W części drugiej natomiast problem ten rozważam w odniesieniu do filozofii fenomenologicznej w jej wariacie Ingardeńskim, w szczególności do filozoficznych badań nad dziełem literackim.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się dwie fazy rozwoju filozofii fenomenologicznej Husserla: (1) fazę dogmatyczną oraz (2) fazę krytyczną (antydogmatyczną). U „wczesnego” Husserla dominuje tendencja dogmatyczna: zmierza się tutaj do uzyskania filozoficznego, „ścisłego”, niezawodnego kryterium wartościowania wyników poznawczych. Husserl z tego okresu pyta: „Jaki jest świat”, „Jak go poznawać”, „Jak uprawomocnić poznanie”. Ze względów ortodoksyjnych, doktrynalnych, a więc zasadniczych, bo dotyczących założeń wyjściowych fenomenologii, mianowicie idei bezzalożeniowości oraz idei pewności poznania, filozof nie może wypowiadać się o naukowym „obrazie” świata ani pozytywnie, ani negatywnie, skoro „obraz” ten, kryjąca się za nim wiedza, uzyskały swą prawomocność z innego źródła niż filozoficzne, fenomenologiczne, mianowicie ze źródła empirycznego. Innymi słowy, zachowuje się tu postawę neutralną aksjologicznie do chwili wypracowania na własnym gruncie odpowiednich „narzędzi” oceniających, „narzędzi” ustalających ogólne kryteria prawomocności poznawczej, które następnie będą mogły być zastosowane do oceny prawomocności naukowego „obrazu” świata.

W fazie drugiej, u „późnego” Husserla, nasila się stopniowo tendencja krytyczna, antydogmatyczna. W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentálnej* z tego okresu (1935–1936) Husserl nie pyta o to, jaki jest świat, jak go poznawać, ale pyta o to, jaki jest sens naukowego poznawania świata. Poznanie, jakie oferują nowożytnie nauki przyrodnicze, uległo „technicyzacji formalno-matematycznej pracy myślowej: przemianie myślenia doświadczającego, odkrywającego, tworzącego konstrukcyjne teorie ew. myślenia o najwyższej genialności w myślenie za pomocą pojęć przeobrażonych, »symbolicznych«”². Okoliczność ta sprawia, że bezpośredni kontakt z przedmiotem poznawanym zastąpiony zostaje kontaktem z matematyczno-logicznymi „znaczkami”, zaś główny cel poznawczy nauki – prawda, podporządkowany jest celom technologicznym, co powoduje z kolei wybiórczość w wyborze stanów rzeczy poddawanych poznawaniu: tylko te z owych stanów brane są pod uwagę jako cele poznawcze, które dadzą się wykorzystać praktycznie (technologicznie). To podwójne „opróżnienie zmatematyzowanego przyrodoznawstwa z jego sensu przez »technicyzację«” sprawia, wedle Husserla, że dokonuje się w nim

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 4.

wieloraka przemiana sensu i przesłonięcie go³. Poznawczy sens nauki (prawda), zapomniany przez naukę współczesną, został genetycznie wywiedziony z pierwotnej względem nauki obecności naszej w *Lebenswelcie*, w przeżywanej przez nas obecności w świecie życia potocznego. Nauka współczesna zdradziła więc prawdziwy sens nauki, jej sens poznawczy, a pytanie, na które próbuje teraz odpowiedzieć, brzmi: jak można manipulować technologicznie zjawiskami występującymi w obrębie poznawanego świata. Należy zatem wrócić, mówi Husserl, do sensu nauki (prawdy) przez ponowne wyprowadzenie go z doświadczenia świata życia potocznego – *Lebensweltu* – i tą drogą uwolnić naukę od technicyzacji i nastawienia na efektywność (użyteczność) technologiczną:

Człowiek żyjący w tym świecie (*Lebenswelcie* – B.K.) także badacz przyrody, wszystkie swe praktyczne i teoretyczne pytania mógł stawiać tylko w stosunku do *niego*, tylko do *niego* w jego otwartym, nieskończonym horyzoncie tego, co nieznanne, mógł się odnieść w sposób teoretyczny. Wszelkie poznanie praw mogło być jedynie poznanem dających się ująć w prawa przewidywać przebiegów rzeczywistych i możliwych fenomenów doświadczeniowych, które zarysowują mu się wraz z rozszerzeniem doświadczenia przez obserwację i eksperymenty, systematycznie penetrujące nieznanne horyzonty i udowadniające się na drodze indukcji. (...) do świata rzeczywiści doświadczających przeżyć naocznych, należy forma czasoprzestrzeni wraz ze wszystkimi przyporządkowanymi jej kształtami ciał, w niej my sami żyjemy zgodnie z naszym cielesno-osobowym sposobem istnienia⁴.

Fenomenologia Husserlowska w fazie krytycznej wartościuje więc poznanie naukowe (zmatematyzowane przyrodoznawstwo) negatywnie za stechnicyzowanie myślenia naukowego i jego nastawienie na użyteczność praktyczną.

Otóż powrót Husserla do *Lebensweltu* jako zapomnianej podstawy sensu nauk przyrodniczych w celu przewyciężenia „kryzysu nauk europejskich” skłonna byłaby zinterpretować – z perspektywy kulturoznawczej – jako próbę „wyjścia” poza fenomenologicznie zredukowaną świadomość „czystą” („czyste Ja”), poza subiektywność poznającego podmiotu, w kierunku rzeczywistości realnej, empirycznej, w kierunku kultury. Jest to próba wymuszona wprawdzie, bo podjęta z konieczności pod wpływem okoliczności historyczno-społecznych, jakim podlega w swoim rozwoju nauka jako dziedzina kultury symbolicznej, a ogólniej – przekonania normatywno-dyrektywne, tworzące „treść” każdej dziedziny kultury.

Jeżeli przyjąć jeszcze, że pojęcie nauki (oraz wszelkie pojęcia kulturowe) ukształtowane zostały w świadomości społecznej przez jej treść, w związku z czym odtwarzają je, czyli ustalać znaczenia słów wyrażających te pojęcia, to znaczy uwzględniać odpowiednie sądy ze świadomości społecznej. Jeżeli zaś odtwarzanie to jest intuicyjne, jak w przypadku fenomenologii, to nabiera ono cech operacji myślowej, nazwanej

³ Tamże, s. 53. „Technicyzacja obejmuje – zauważa Husserl – ponadto wszystkie metody właściwe naukom przyrodniczym. Nie tylko dlatego, że metody te ulegają »zmechanizowaniu«. Do istoty wszystkich tych metod należy ta tendencja, że wraz z technicyzacją ulegają one spłyceciu”.

⁴ Tamże, s. 55.

„oglądem”. Tak więc trafna wydaje się w tej kwestii uwaga Kazimierza Ajdukiewicza, że to, co fenomenologowie nazywają „wglądem” w „istotę”, można też nazwać „ważnym wzywaniem się w znaczenia wyrażen”⁵. Kłopot polega jednak na tym, że wbrew fenomenologom, czynność tę trzeba by powtarzać tylekroć, ilekroć znaczenia słów (ich sensy) ulegają zmianie. Wydaje się jednak, że „późny” Husserl dostrzega ten kłopot, na co zwrócił uwagę Andrzej Póltawski w swoim *Słowie wstępnym* do Husserlowskich *Medytacji Kartezjańskich*, przytaczając następującą wypowiedź autora *Kryzysu... z jego Posłowia do moich idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*:

Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie „ściśłą” nauką. Jako taka jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo – co na jedno wychodzi – ostatecznie samoodpowiedzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość nie służy za nieprzebadaną podstawę poznania. Jest to, podkreślam, *idea*, która (...) jest możliwa do urzeczywistnienia tylko (podkr. – B.K.) w postaci pewnych względnych prawd tymczasowych w niekończącym się procesie historycznym (podkr. – B.K.) – tym samym jednak jest faktycznie możliwa do urzeczywistnienia⁶.

W świetle tego cytatu, zdaniem A. Póltawskiego, „wydaje się rzeczą oczywistą, że wszelki »wgląd«, choćby się prezentował jako jak najbardziej niewzruszony, jest zawsze tymczasowy i podlega dalszej krytyce”⁷.

Kulturowy wymiar poznania ejdetycznego

Przypomnijmy: idea poznania ejdetycznego pomyślana została jako próba znalezienia takiego sposobu poznawania świata, który pozwoliłby na uzyskanie wyników pewnych, tak prawomocnych, że zbędne staną się jakiegokolwiek inne akty poznawcze dla ich uzasadnienia. Stąd pomysł intuicyjno-apriorycznego doświadczenia i jego „istotowych” analiz w ramach „absolutnej samoprezentacji” obiektu badanego oraz redukcji fenomenologicznej jako wskaźnika zerowości teoriopoznawczej. Mając na uwadze tak rozumiane poznanie ejdetyczne, postawmy pytanie: co „widzi” fenomenolog, kiedy w aktach intuicyjno-ejdetycznych „ogłada” (dokonuje „wglądu”) przedmiot swojego poznania. Innymi słowy, w jakim stopniu wyniki jego „oglądu” są niepodważalne, ostateczne, a w jakim stopniu, przełożone (zinterpretowane) na język „zewnętrzny” względem fenomenologii, mogą być użyteczne w badaniach nad kulturą (symboliczną), w szczególności – o czym będę mówić – w badaniach nad dziełem literackim.

Spostrzeżenia i konkluzje, do jakich zmierzam tutaj, będą wprawdzie dotyczyły przede wszystkim, jak zapowiedziałam, Ingardenowskiej filozofii literatury,

⁵ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 71.

⁶ E. Husserl, *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 50.

⁷ A. Póltawski, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. XX.

w szczególności fenomenologicznych badań nad dziełem literackim, ale odnieść je można do wszelkich badań, prowadzonych nad obiektami kulturowymi z pozycji założeń ontologiczno-teoriopoznawczych fenomenologii Ingardena.

Zauważmy wpraw, że to, co składa się na treść intuicyjno-ejdetycznego „wglądu” w zawartość idei literackiego dzieła sztuki w ogóle i co wyznacza pojęcie owego dzieła, daje się zinterpretować jako obecna, a więc upowszechniona w świadomości społecznej, a ściślej – w świadomości artystyczno-estetycznej twórców i odbiorców dzieł sztuki – wiedza, która nie wykracza w sposób zasadniczy w swoich treściach poza ustalony, obowiązujący kulturowo standard. Inaczej mówiąc, uchwycona przez fenomenologa w „ogłądzie” ejdetycznym „istota” badanego obiektu, to w gruncie rzeczy wiedza społecznie obowiązująca, wiedza, którą poszczególne jednostki przyswoiły sobie jako jednostki uczestniczące w twórczo-odbiorczej praktyce artystycznej i respektujące jej reguły⁸. Argumentem przekonującym na rzecz tego spostrzeżenia może być porównywalne w zakresie swojej treści pojęcie wartości artystycznej Romana Ingardena i Stanisława Ossowskiego. Otóż badacze ci – filozof i socjolog – uzyskali w tym względzie bardzo podobne wyniki, aczkolwiek sformułowane one zostały w oparciu o inne zupełnie przesłanki. W pierwszym przypadku, u Ingardena, pojęcie to stanowiło efekt istotnościowej analizy ogólnej idei dzieła literackiego w postaci ontologicznego twierdzenia o dwupostaciowości dzieła: jako schematu i jako estetycznej konkretyzacji, w drugim natomiast, był to rezultat badań empiryczno-socjologicznych, mianowicie odwołanie się do świadectwa widzów i słuchaczy, aby uzyskać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób poszczególni odbiorcy dzieł sztuki, i to zarówno jej znawcy, jak i laicy w tym względzie, motywują wyrażane przez siebie oceny dotyczące owych dzieł. Ossowskiego interesowały więc wskazywane przez odbiorców racje pozytywnego wartościowania estetycznego dzieła sztuki. Tym, co uznawano za definicyjny wyznacznik dzieła sztuki jako dzieła wartościowanego estetycznie, jest sposób, w jaki używa się w danym utworze środków artystycznych, dzięki nim bowiem możliwa jest „sprawność” dzieła, co pozwala zrealizować

⁸ Sytuację tę trafnie rozpoznaje L. Kołakowski, stwierdzając: „Každy zgodzi się z tym, że percepcja jest selektywna, znajduje się bowiem pod naciskiem biologicznych i społecznych okoliczności. Nie znaczy to, że doświadczamy esencji, lecz że nasze doświadczenie jest uwarunkowane kulturalnie, między innymi przez język. Jak na przykład moglibyśmy rozważać *eidōs* religii czy związku przyczynowego »bez założeń«, tak aby wyniki naszych rozważań były prawomocne, nie zważając na to, czy istnieje jakakolwiek religia? Możemy próbować utwierdzić »istotę« tylko pod warunkiem, że uchwyciliśmy – choćby w niewyraźnej postaci – sens fenomenowi takiego, jaki został nam przekazany w języku. To zaś oznacza, że wzięliśmy go ze zbiorowego doświadczenia (podkr. – B.K.). Język w pewien sposób dzieli świat, zaś nasza percepcja byłaby bez niego niewątpliwie inna, lecz gdy decydujemy się już rozpocząć analizę »istoty« czegoś, zawsze mamy do czynienia z osadami wielowiekowych doświadczeń ludzkości, te zaś doświadczenia, choć historycznie wytłumaczalne, nie niosą ze sobą logicznej konieczności. Pewne źródła zdrowego rozsądku są zatem nieuchronnie obecne w aktach, które tworzą metodę fenomenologiczną; w każdym doświadczeniu istnieją nieusuwalne residua zdrowego rozsądku”. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Biblioteka Aletheia, wyd. 2, Warszawa 1990, s. 49–50.

zamierzony przez twórcę cel. Cel ten, traktowany jako sens dzieła, zapewnia uzyskanie jego wartości estetycznej⁹. W obydwu przypadkach wyniki okazały się więc podobne: Ingardenowska wartość artystyczna, definiowana jako „sprawność” dzieła (schematu) znajduje swój odpowiednik u Ossowskiego w wartościowaniu artystycznym dzieła ze względu na „artyzm”, czyli kunszt wykonawczy. W obydwu też przypadkach wartości artystycznej przypisuje się instrumentalny charakter: jest ona służebna względem wartości estetycznej, wchodzi więc tu w grę relacja instrumentalnego podporządkowania.

Ponadto wielce prawdopodobny wydaje się domysł, że przekonanie fenomenologów, iż poznanie realizowane w aktach intuicyjno-ejdetycznego „wglądu” gwarantuje jego wynikom pewność i nieodwoływalność, w przypadku Ingardenowskiej koncepcji dzieła literackiego kwalifikację taką uzyskują, przypomnijmy, podstawowe ontologiczne twierdzenia o dziele, pierwotne wobec twierdzeń uformowanych w sposób pozajegetyczny – ma również swoje źródła kulturowe. Taki charakter owych twierdzeń dałoby się wytłumaczyć nie tylko tym, że reprezentują one wiedzę powszechnie respektowaną w danej społeczności, zwłaszcza w środowisku twórców i aktywnych odbiorców dzieł sztuki, ale i tym, że efektywność owej wiedzy została już zaświadczona w praktyce komunikacji literackiej (artystycznej) i stąd właśnie bierze się jej wiarygodność poznawcza.

Odnosić trzeba jeszcze i to – a okoliczność ta jest ważna z uwagi na cel podjętych tu rozważań – że stanowisko Ingardena w kwestii pewności i nieodwoływalności fenomenologicznych założeń dotyczących sfery obiektów idealnych, a w szczególności idealnych pojęć oraz ich roli w poznaniu, ewoluowało na przestrzeni lat. W pierwszym polskim wydaniu pracy *O dziele literackim* z roku 1960 utrzymuje jeszcze w tej kwestii swój pogląd z lat 30., stwierdzając, że „tylko biorąc pod uwagę treść idealnych pojęć czytelnik może zaktualizować dokładnie ten sam sens zdań, jaki został im nadany przez autora. Gdyby nie było idealnych pojęć, a również jakości idealnych i idei, to nie tylko byłyby niemożliwe zdania, *resp.* realne i intencjonalne przedmioty, lecz równocześnie nie można by za pomocą języka osiągnąć naprawdę porozumienia między dwoma podmiotami świadomymi, które tylko wtedy może się dokonać, gdy obie strony mogą uchwycić identyczny sens zdań wymienianych”¹⁰. Ingarden czyni jednakże zarazem zastrzeżenie, że „do pełnego uzasadnienia naszego stanowiska (odnośnie do istnienia idealnych pojęć jako gwarancji intersubiektywnej tożsamości sensu zdań – B.K.) byłoby wprawdzie potrzebne wypracowanie teorii pojęć idealnych i ich aktualizowania w znaczeniach słów. To jednak wymagałoby nowych, obszernych dociekań. Komu więc uznanie idealnych pojęć wydaje się niebezpieczne, kto skłania się do zajęcia wobec nich co najmniej pozycji wyczekującej, temu możemy jedynie zaproponować, by w przyjęciu ich widział hipotezę, bez której nie da się uznać ani istnienia dzieła literackiego

⁹ Zob. S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, PWN, Warszawa 1966.

¹⁰ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii kultury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 25, przyp. 1.

za coś identycznego w przeciwstawieniu do wszystkich jego konkretyzacji (...), ani wreszcie nawet różnorodnych konkretyzacji dzieła literackiego”.¹¹ Z *Przedmowy* do cytowanego tu polskiego wydania *O dziele literackim* dowiadujemy się, że Ingarden nie podtrzymywał już wtedy koncepcji istnienia idealnych pojęć, nie przedstawia też żadnej innej, która mogłaby – jego zdaniem – „tamtą zastąpić, nie budząc ze swej strony istotnych wątpliwości”.¹²

Wątpliwości, jakie ujawnia Ingarden w cytowanych wypowiedziach, wskazują wyraźnie na to, że status ontologiczno-epistemologicznej sfery obiektów idealnych, zwłaszcza idealnych pojęć jako fenomenologicznej gwarancji, jego *sacrum* prawomocności poznawczej, uległ znacznemu osłabieniu. Propozycja autora *O dziele literackim*, aby potraktować (czasowo?) koncepcję idealnych pojęć jako hipotezę jedynie, zdaje się to potwierdzać. Nadanie im statusu hipotezy oznaczać może, że to, co w „ogłędzie” eidetycznym fenomenologa zostało uchwycone, a więc „istota” badanego obiektu, ma teraz charakter tymczasowy, zmienny więc historycznie i odwoływalny, co oczywiście pozostaje w sprzeczności z założeniem wyjściowym dotyczącym tego doświadczenia. W każdym razie wydaje się wielce prawdopodobne, że roszczenie fenomenologii w jej wariacie Ingardenowskim do ponadczasowego obowiązywania, charakteryzujące typ zakładanej prawomocności poznawczej tego doświadczenia, zostaje podane w wątpliwość. W tej sytuacji kulturoznawczy „przekład” interpretacyjny eidetycznego „wglądu” na doświadczenie empiryczne – co tutaj czynię – wydaje się uzasadniony.

Pozostaje jeszcze pytanie, co z subiektywnością Ingardenowskiego podmiotu poznającego, pytanie wiodące naszych rozważań konferencyjnych.

Jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie mogłaby brzmieć następująco: subiektywność stanowi niezbywalną cechę tego podmiotu. Przemawia za tym konieczność posługiwania się poznaniem intuicyjnym jako niezbędnym środkiem dla uchwycenia „istoty” badanego obiektu. Każdy „wgląd” jest zaś aktem indywidualnym, a jego wyników nie da się sprawdzić intersubiektywnie, ponieważ treść „wglądu” jest nieprzekazywalna w języku, który to język stanowiłby przecież „przegrodę” zapośredniczającą poznanie.

Zauważmy jednak, że pomiędzy tak rozumianą subiektywnością podmiotu a przyjmowaną przez Ingardena sferą obiektów idealnych, sferą, dzięki której poszczególni odbiorcy dzieła mogą osiągnąć porozumienie, co Ingarden zakłada, to znaczy uchwycić „identyczny” sens zdań, istnieje pewna rozbieżność: jak to się dzieje, że uzyskane przez filozofa wyniki jego „wglądu” intuicyjnego, nieprzekazywalne werbalnie, przedostają się do sfery obiektów idealnych. Pytanie to pozostawiam tutaj otwarte, odpowiedź na nie wymagałaby bowiem kolejnych, nader złożonych rozważań, na które tu nie ma miejsca.

¹¹ Tamże, s. 447.

¹² Tamże, s. 14.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik Warszawa 1949.
- Banaszak G., Kmita J., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1991.
- Husserl E., *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii kultury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Biblioteka Aletheia, wyd. 2, Warszawa 1990.
- Ossowski S., *U podstaw estetyki*, PWN, Warszawa 1966.
- Póltawski A., *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. V–XXIX.

Subiektywność podmiotu z perspektywy kulturoznawczej

Streszczenie: W artykule rozważam problem granic subiektywności poznającego podmiotu w ramach relacji: jednostka–społeczeństwo (kultura). Przyjmując założenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, przesądzam, że zachowanie odpowiednich proporcji w ramach tej relacji stanowi niezbędny warunek uczestniczenia przez poszczególne jednostki ludzkie w kulturze. Tytułowy problem rozpatruję w odniesieniu do fenomenologii Husserla i jej wersji Ingardenowskiej.

Słowa kluczowe: subiektywność, społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, sfera obiektów idealnych, doświadczenie intuicyjno-ejdetyczne, Lebenswelt, perspektywa kulturoznawcza, wartość artystyczna, wartość estetyczna

Subjectivity of the Subject from a Cultural Studies Perspective

Abstract: In this article, I consider the problem of the limits of the subjectivity of the cognizing subject within the relationship between the individual and society (culture). Adopting the assumptions of the socio-regulatory concept of culture, I assume that maintaining appropriate proportions within this relationship is a necessary condition for individual human participation in culture. I examine the titular problem in relation to Husserl's phenomenology and its Ingardenian version.

Keywords: subjectivity, socio-regulatory concept of culture, sphere of ideal objects, intuitive-eidetic experience, Lebenswelt, cultural studies perspective, artistic value, aesthetic value