

Kazimierz Rynkiewicz

Na co stać intuicję i dyskurs? Analiza epistemologiczno-fenomenologiczna w oparciu o myśl Husserla i Foucaulta

Słowa kluczowe: *intuicja, dyskurs, epistemologia, fenomenologia, holizm, synteza, E. Husserl, M. Foucault*

1. Wprowadzenie

Przed paru tygodniami, będąc z kilkoma przyjaciółmi na przejażdżce rowerowej wokół Jeziora Starnberg (Stanberger See) w Bawarii, doświadczyłem bardzo interesującego przeżycia. Kiedy wracając zbliżyliśmy się do skrzyżowania dróg rowerowych, nie wiedzieliśmy, czy powinniśmy pojechać na prawo, czy na lewo. Na szczęście pojawiła się spontaniczna, intuicyjna propozycja od jednego z moich przyjaciół – jak się potem okazało, całkiem słuszna – że powinniśmy pojechać na lewo. I decyzję tę zawdzięczaliśmy kobiecie. Czasem taka intuicyjna decyzja jest nazywana „kobietą intuicją”.

Częste opisywanie intuicji w filozofii spoczywa na polaryzującej parze pojęć intuicja–dyskurs i jest ugruntowane przede wszystkim epistemologicznie. Podczas gdy poznanie dyskursywne korzysta ze zmysłowych spostrzeżeń oraz nadbudowujących się na nich elementów procesu wnioskowania, to poznanie intuicyjne stanowi pewien duchowy (bądź umysłowy) ogląd. Dlatego wspomniana powyżej decyzja mojej przyjaciółki posiada duchowo-ogładowy charakter, tzn. nie powstała w procesie dyskursywnym, który byłby zakotwiczony w spostrzeżeniach zmysłowych i wnioskowaniu. Znaczenie intuicji w filozoficznej debacie zostało przede wszystkim zauważone przez Spinozę, Fichte’go i Husserla, natomiast znaczenie dyskursu przez Habermasa i Foucaulta.

W niniejszym artykule będziemy mieć na uwadze przede wszystkim przemyslenia Edmunda Husserla i Michela Foucaulta.

Rdzeń koncepcji fenomenologii Husserla stanowi tzw. wgląd w istotę (*Wesenschau*), który powinien umożliwić nam dostęp do istotowej struktury przedmiotu, oraz może pozwolić na abstrahowanie od indywidualnych szczególnych elementów albo przypadkowych wariacji. Ponieważ proces bezpośredniego wewnętrznego wglądu znajduje się od strony pojęciowej najbliżej, Husserl nazwał ten proces myślenia „intuicją”. Uzasadnienie nauki rozpoczyna Husserl za pomocą kategorii „intuicja” i „ewidencja”¹. Aktualnie popularne pojęcie „dyskursu” jest zaś podejmowane w oparciu o koncepcję analizy dyskursu pochodzącą od Foucaulta. Jest to pewna odmiana filozoficznego pojęcia dyskursu, który należy odróżniać od językowo-naukowego pojęcia dyskursu². Jako poststrukturalista, Foucault bada przemianę systemów myślenia. Przy tym rozumie dyskurs jako proces tworzenia się tych prawd, w których „możliwe jest rozmyślanie nad naszym bytem”. Jako dyskurs, należy więc rozumieć ukazujące się na bazie języka rozumowe ujęcie rzeczywistości każdej epoki (w historii ludzkości). Reguły dyskursu definiują określony obszar wiedzy³.

Tak ugruntowane pytanie niniejszego artykułu brzmi: Na co stać intuicję i dyskurs? Najpierw zostaje podjęta próba ogólnego filozoficznego określenia osiągnięć intuicji i dyskursu. W dalszej części staramy się już ukazać, na czym polega szczególne osiągnięcie obu tych pojęć, a mianowicie w kontekście pojęcia „wgląd w istotę” u Husserla i „analizy dyskursu” u Foucaulta. Następnym krokiem jest krytyczne sformułowanie istniejącej relacji między intuicją a dyskursem, na podstawie wcześniej uzyskanego ujęcia. Artykuł kończy się podsumowującą refleksją, która ostatecznie precyzuje potrzebę komplementarności intuicji i dyskursu.

2. Ogólne określenie osiągnięć intuicji i dyskursu

Pojęcia „intuicja” i „dyskurs” używane są zarówno w życiu codziennym, jak też w kontekście naukowych poczynąń (np. w wykładach i w literaturze). Najczęściej zostają uwypuklone dwa aspekty obu tych pojęć, aspekt epistemologiczno-fenomenologiczny o raczej teoretycznym charakterze oraz ugruntowany

¹ Intuicja odgrywa również ważną rolę w psychologii i kognitywistyce. W psychologii Carla Gustava Junga intuicja jest postrzegana jako instynktywne ujęcie albo uczuciowa wiedza. W kognitywistyce intuicja jest zaś ujęta jako centralna zdolność do przetwarzania informacji (por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Intuition>, s. 2 i n. [31.07.2009]).

² Inną odmianę stanowi filozoficzne pojęcie dyskursu Habermasa, który rozwinął je w kontekście swojej etyki dyskursywnej. Przez językowo-naukowe pojęcie dyskursu należy rozumieć wykład.

³ Por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv>, s. 1 i n. [31.07.2009].

w praktyce aspekt kognitywny. Jeżeli chce się osiągnięcia intuicji i dyskursu przekonująco określić, należy oba te aspekty utrzymywać w pewnej równowadze, jak to ma również miejsce w filozofii⁴. A więc spróbujmy to uczynić, oczywiście w odniesieniu do pojęć „intuicji” i „dyskursu”.

2.1. Intuicja

Precyzyjne określenie istoty intuicji jest wszystkim innym aniżeli prostą sprawą, ponieważ pod intuicją kryją się zazwyczaj różnorodne pojęcia. Za synonimy intuicji w języku potocznym uważane są np.: mój zmysł czucia, błyskawiczna myśl, pewna wizja, wiedza, wewnętrzny głos, wewnętrzne sumienie itd. Dlatego mogła też moja znajoma, z którą byłem na przejażdżce rowerowej, powiedzieć: „Wiem, powinniśmy pojechać na lewo”. W tym kontekście intuicję można wstępnie zdefiniować następująco: „*Intuition is a clear knowing without being able to explain, how one knows*”⁵. Intuicja jest więc jasną wiedzą, przy czym nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, jak wiedza ta doszła do skutku. Dalej, jest ona sensorycznym procesem zachodzącym w człowieku, który jest pobudzany za pomocą szczególnego rodzaju interaktywności, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz naszego ciała, co wpływa na naszą stabilność i optymalny sposób funkcjonowania. Ten sensoryczny proces oddziałuje na nasze zachowanie, uczucia i myśli w taki sposób, że albo poruszamy się nieświadomie, czyniąc kolejny krok, albo otrzymujemy faktyczne informacje dla naszych decyzji, w jakim kierunku powinniśmy uczynić nasze dalsze kroki⁶. W ten sposób dochodzi do powstania holistycznego obrazu intuicji, gdzie intuicja przedstawia połączenie świata biologicznego ze światem świadomości. Pojawia się pytanie: jaką rolę przypisuje się intuicji w tym holistycznym świecie? Odpowiadając, należy na wstępie dokonać rozróżnienia pomiędzy intuicjonistami klasycznymi i nowoczesnymi⁷.

Klasyczne rozumienie intuicji, które jest łączone przede wszystkim z nazwiskami Barucha Spinozy (1632–1677) i Henriego Bergsona (1859–1941), zmierza do ujęcia intuicji jako przeciwieństwa rozumu i intelektu. Sama intuicja umożliwia poznanie prawdy i dostarcza doświadczenia ostatecznej pewności. Dlatego Spinoza próbuje w swoim głównym dziele *Ethica ordine geometrico demonstrata* wyjaśnić wszelkie ukazywanie się psychicznego życia z zasady samotrzymania się. W dążeniu do samotrzymania się, które jest identyczne z dążeniem do prawdziwego poznania, leży istota człowieka. Najwyższym

⁴ Mam tutaj na myśli równowagę pomiędzy filozofią teoretyczną i praktyczną.

⁵ Por. R. Obermayr-Breitfuß, *Theorie und praktische Anwendungen*, Norderstedt 2003, s. 28.

⁶ Por. tamże, s. 253.

⁷ Słowo „nowoczesny” jest tutaj używane w sensie „współczesny”.

poznaniem jest poznanie intuicyjne i obejmuje ono wszystko – wychodząc od Boga, tzn. od istoty jego atrybutów, a więc pod kątem wieczności⁸. Droga do tego poznania prowadzi według Spinozy przez dokładne używanie rozumu, który w ostateczności nie sprawdza się i dlatego musi zostać zastąpiony przez intuicję. Prawdziwe, uzyskane dzięki intuicji poznanie, prowadzi do cnoty, która w swojej najwyższej formie objawia się w poznaniu boskim⁹. Jeżeli chodzi o ograniczenie logicznego myślenia, jeszcze dalej podąża Bergson. Ogranicza on w sposób znaczący rolę intelektu i uważa woluntatywną intuicję za najwyższą formę poznania, dzięki której prawda zostaje poznana bezpośrednio, tzn. poza zmysłowymi i racjonalnymi elementami. Intuicja jest więc dla Bergsona poznaniem własnej świadomości w czystym trwaniu, a więc niejako poznaniem absolutnym. Jeżeli intuicja powinna być poznaniem absolutnym, musi być przede wszystkim przewyciężeniem homogennej przestrzeni. Homogenna przestrzeń stanowi względem działania relatywną iluzję „podsuwaną pod materię”. Jest ona niejako bramką pomiędzy nami a rzeczywistością, która uniemożliwia nam dostęp do tej rzeczywistości. Bramka ta znika wtedy, kiedy pojawi się intuicja. Intuicja otwiera nam dostęp do całego obszaru bytu, do życia, wysuwając przy tym roszczenie do jedyności poznania¹⁰.

Nowoczesne ujęcie intuicji znajduje się pod wpływem empirycznego zaangażowania pozytywizmu i filozofii analitycznej. Generalnie poszukuje się koncepcji, która jest uzasadniona epistemologicznie i weryfikowalna empirycznie. Intuicja jest nie tylko drogą do absolutnych prawd i doświadczenia ostatecznego poznania, lecz również fenomenem, który komplementarnie współdziała z myśleniem rozumowym i uczestniczy we wszystkich procesach poznawczych¹¹. Według Maria Bungego, który reprezentuje poglądy neopozytywistyczne, intuicja jest pewną formą szczególnie szybkiego wnioskowania, hipotezą o wysokiej zawartości prawdopodobieństwa, która dopiero musi zostać empirycznie zweryfikowana¹². Jednak i w ramach nowoczesnego ujęcia propaguje się tezę, że przy każdym wyprowadzaniu wiedzy musi istnieć pewien punkt, gdzie oczywiste prawdy są rozpoznawane bezpośrednio, tzn. intuicyjnie, bez możliwości dalszego sprawdzenia. Przy takim poznaniu prawd intelekt jest uzależniony od intuicji, ale i odwrotnie, gdyż muszą zostać

⁸ Najniższym stopniem poznania jest poznanie zmysłowe.

⁹ Por. B. Spinoza, *Ethik*, lat.-dt., rev. übers. J. Stern, Stuttgart 1977, cz. II i III. Por. też E. Coreth i in., *Philosophie des 17. und des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart–Berlin–Köln 2000, s. 77 i n.

¹⁰ Por. R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, w: tenże, *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, hrsg. v. W. Galewicz, Tübingen 1994, s. 104 i n., 119 i n.

¹¹ Por. Th. Hauser, *Intuition und Innovationen. Bedeutung für das Innovationsmanagement*, Wiesbaden 1991, s. 12.

¹² Por. M. Bunge, *Intuition and Science*, Englewood Cliffs 1962.

dokonane intelektualne poczynania przygotowawcze¹³. Ludwig Wittgenstein, który uważa intuicję za wewnętrzny głos, pyta tymczasem, jak mogę wiedzieć, w jaki sposób powinienem podążać za tym głosem? I skąd mam wiedzieć, że głos ten nie prowadzi mnie błędną drogą?¹⁴ Albo wyrażając się inaczej: skąd mam wiedzieć, jak mogę znaleźć punkt, który ugruntowuje intuicję?

Jeżeli ujmijemy intuicję w sposób nowoczesny, to możemy przy tym również postępować według metody fenomenologicznej. Wówczas oznaczałoby to, że fenomenologia zajmuje się sposobem ukazywania się form intuicji. Jednak w ten sposób nie mamy na myśli żadnej klasycznej fenomenologicznej procedury. Znajdując się pod presją nauk przyrodniczych, fenomenologiczna analiza intuicji przyjmuje charakter, który jest powiązany z psychologią oraz osiągnięciami technicznymi: (1) intuicja jako PSI-efekt, oraz (2) intuicja jako system prowadzący. Podczas gdy intuicja jako PSI-efekt opiera się na procesach naturalnych, które graniczą z fenomenami paranormalnymi i uzdalniają nas do takiego prowadzenia życia, że możemy osiągnąć w ten sposób pełną zdolność do realizacji postawionych sobie celów¹⁵, to intuicja jako system prowadzący stanowi wewnętrzny system orientacyjny, który często jest porównywany z GPS (globalnym systemem określającym pozycję)¹⁶.

2.2. Dyskurs

W poprzednim paragrafie okazało się, że intuicja jest ujmowana jako uzdolnienie, które z jednej strony przekracza intelekt – w takim stopniu, w jakim intuicja każdorazowo jest wyprofilowana, – z drugiej zaś strony jest od intelektu uzależniona. To uzależnienie intuicji otrzymuje konkretne kontury na płaszczyźnie dyskursu, tzn. dopiero w postępowaniu dyskursywnym rola rozumu i intelektu jest dowartościowana optymalnie, szczególnie na bazie aktywności językowych. A więc język umożliwia zaistnienie dyskursu zarówno w ogólnym, jak też i filozoficznym sensie. Kto chce bowiem prowadzić dyskurs, musi między innymi posłużyć się jakimś językiem. To, co występuje w dyskursie, może stać się przedmiotem analizy dyskursywnej.

¹³ Por. R. Obermayr-Breitfuß, *Theorie...*, s. 58.

¹⁴ Por. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, w: tenże, *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, § 213.

¹⁵ Por. W.F. Bonin, *Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete*, Bern–München 1988, s. 409. PSI-efekty dzielą się następująco: (1) pierwotne PSI-efekty: efekt refleksyjny i instruujący; i (2) wtórne PSI-efekty: efekt telepatyczny, celowy, wyjaśniający, snu, doświadczeń szczytowych (np. doświadczenia religijne). Te PSI-efekty zostały pierwszy raz sformułowane w tym kontekście przez parę psychologów Luise E. i Josefa B. Rhine w roku 1932.

¹⁶ Por. R. Obermayer-Breitfuß, *Theorie...*, s. 270.

Pod pojęciem dyskursu w ogólnym sensie rozumiemy „dyskurs jako wykład”, który zasadniczo może występować w dwu formach, a mianowicie: jako (1) sekwencja w procesie mówienia – np. pytanie i odpowiedź, zarzut i usprawiedliwienie, dokonywane w regularnej obecności osób wymieniających zdania; i jako (2) łączenie w procesie mówienia – np. wykład, opowiadanie, przeprowadzane w regularnej obecności wzajemnie komunikujących się osób¹⁷. Rzuca się tutaj od razu w oczy, że decydującym elementem jest pojęcie „procesu jako czynności”. Zarówno ten, który stawia pytanie czy wysuwa zarzut, jak też i ten, który stara się dostarczyć odpowiedzi czy usprawiedliwienia, dokonuje czynności ugruntowanej językowo. To samo dotyczy również wykładu albo opowiadania. Takie pojęcie czynności odgrywa szczególną rolę w dyskursie w filozoficznym sensie, co można przede wszystkim zaobserwować na przykładzie Habermasa, kiedy wyróżnia on w swojej „etyce dyskursywnej” racjonalność komunikacyjną i formułuje przy tym następującą uniwersalną zasadę: „Każda obowiązująca norma musi spełniać warunek, że konsekwencje i skutki uboczne, które wynikają z jej ogólnego respektowania celem zaspokojenia interesów każdej pojedynczej osoby, mogą być dobrowolnie zaakceptowane przez wszystkie osoby uczestniczące w dyskursie”¹⁸.

Wychodząc od tego, że dyskursy w sytuacjach, gdzie zniszczona została interakcja, powinny oraz są w stanie przywrócić porozumienie odnośnie do roszczeń obowiązywalności, które stały się problematyczne¹⁹, Habermas rozróżnia – na bazie czynności językowej – pomiędzy działaniem komunikacyjnym i strategicznym. Podczas gdy w działaniu strategicznym jedna osoba wpływa na drugą empirycznie, również grożąc jej sankcjami, aby doprowadzić do pożądanego kontynuowania interakcji, to w działaniu komunikacyjnym jedna osoba jest racjonalnie motywowana przez drugą do czynności bezpośrednio po tym następującej, a mianowicie za pomocą „illokucyjnego efektu przywiązywania” oferowanego w akcie mówienia²⁰. Dlatego nie dziwi, jeżeli Habermas przyznaje zasadnicze pierwszeństwo działaniu komunikacyjnemu przed działaniem strategicznym, ponieważ to ostatnie popiera tylko własne cele osoby działającej. Ta konstatacja pociąga za sobą poważne konsekwencje dla społeczeństwa i dlatego musi być opanowana na płaszczyźnie dyskursu, gdyż dyskurs stanowi proces pertraktowania indywidualnych roszczeń poszczególnych aktorów²¹.

¹⁷ Por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv>, s. 1 [31.07.2009].

¹⁸ Por. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1988, s. 131.

¹⁹ Por. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, w: H. Fahrenbach, *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, s. 215.

²⁰ Por. J. Habermas, *Moralbewusstsein...*, s. 68.

²¹ Por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv>, s. 2 [31.07.2009].

Dyskurs ukazuje się w szczególny sposób w analizie dyskursywnej, gdzie pojawia się pytanie odnośnie do formy, ukazywanych w niej treści oraz mechanizmów umożliwiających prowadzenie dyskursu. Analiza dyskursywna powinna między innymi pokazać, jak dokonuje się semantyzacja konstrukcji językowych (np. w społeczeństwie). Dlatego można rozróżnić pomiędzy semantyzacją językową i komunikacyjną. Podczas gdy semantyzacje językowe są ustalane konwencjonalnie i nie pozwalają właściwie na żadne strategiczne manipulacje, to semantyzacje komunikacyjne wychodzą poza językowe i są „produkowane” przez interpretatorów znaków, tworzących słowa czy też wyrażenia charakterystyczne dla poszczególnych procesów komunikacyjnych²². Semantyzacje komunikacyjne „jako takie” mogą jednak być uwikłane w manipulacje, szczególnie wówczas, gdy chcą – posługując się językiem Habermasa – opuścić obszar działania komunikacyjnego i wykorzystać różne elementy działania strategicznego. Obok procedury normalizującej, kolektywnych i dyskursywnych symboli itd., również strategie manipulacyjne muszą być uważane za części składowe dyskursów. Jak można określić cel analizy dyskursywnej?

W analizie dyskursywnej nie chodzi o stronę producenta (tzn. mówcy), mianowicie z dwóch względów. Z jednej strony prawie wcale nas nie interesuje mówca jako taki, lecz tylko jako uczestnik określonej formacji. Przy pomocy różnorodnych dyskursów analizowane są socjalne grupy albo społeczności, a nie poszczególne osoby albo organizacje pod kątem ich roli jako „producentów wyrażeń”, lecz ze względu na związki atrybutowe charakteryzujące daną formację. Z drugiej strony nie interesuje nas ani odniesiony do producenta mowy osąd zawarty w analizowanych wyrażeniach, ani też zamierzony skutek. Analiza dyskursywna interesuje się wyłącznie możliwym skutkiem wyrażenia, istniejącego konkretnie w sytuacjach komunikacyjnych, bez podejmowania pytania, czy ten skutek był przez producenta mowy zamierzony, czy też nie. Takie pytanie jest już dlatego bez znaczenia, ponieważ nie istnieje na nie zasadniczo żadna odpowiedź, która spełniałaby kryteria naukowe. Dla analizy dyskursywnej dostępne są wyłącznie środki komunikacyjne, tak samo jak dla rekonstrukcji naukowej dostępne są wyłącznie komunikaty. Analiza dyskursywna abstrahuje więc od indywidualnych upodobań, a koncentruje się na wiążących właściwościach konstruktywnych oraz ich zastosowaniu w konstrukcjach i koncepcjach²³.

Czy to ogólne wymaganie może być owocne od strony założeń filozoficznych? Chcemy to sprawdzić na przykładzie Husserla i Foucaulta.

²² Por. M. Fleischer, *Allgemeine Kommunikationstheorie*, Oberhausen 2006, s. 334 i n.

²³ Tamże, s. 336 i n.

3. Szczegółowe określenie osiągnięć intuicji i dyskursu

Zarówno intuicja, jak i dyskurs posiadają od strony epistemologicznej znaczenie dla ludzkiego indywiduum oraz społeczeństwa. Bowiem ich ogólne osiągnięcie – to już widzieliśmy – polega na tym, że umożliwiają one ostatecznie ludzkiemu podmiotowi w każdej formie jego egzystowania „racjonalne odnalezienie się” w rzeczywistym świecie. Dalszą tego konsekwencją jest stworzenie fundamentu dla udanych poczynań komunikacyjnych. Jak może to konkretnie wyglądać, pokazuje nam np. Husserl na podstawie pojęcia „wglądu w istotę”.

3.1. Intuicja u Husserla: wgląd w istotę

Jeżeli chcemy rozważać pojęcie intuicji u Husserla, to musimy sięgnąć do jego analiz fenomenologicznych, szczególnie z uwzględnieniem redukcji ejdetycznej²⁴. W tym kontekście intuicja u Husserla osiąga status poznania, które jest określane jako „wgląd w istotę”. Ten rodzaj intuicji zostaje wprowadzony w nawiązaniu do pytania, czy i jak możliwa jest czysta fenomenologia jako nauka. Główna trudność dla naukowej analizy, która nie jest solipsystyczna, lecz weryfikowalna intersubiektywnie i obiektywnie obowiązująca oraz dotyczy fenomenologicznie zredukowanej świadomości, polega bowiem na tym, że pozostając na obszarze czystej refleksji (tzn. po dokonaniu redukcji fenomenologicznej) znajdujemy się wewnątrz nieustannie „płynącej rzeki wciąż powracających fenomenów”. Ogólną cechą świadomości jest znajdowanie się w „procesie przepływania”, przebiegającym według różnych perspektyw epistemologicznych. Fenomeny mogą być również dane w doświadczeniu refleksyjnym. Jednak samo doświadczenie nie jest jeszcze nauką²⁵.

Dlatego Husserl twierdzi, że analiza świadomości nie chce być nauką badającą doświadczenia, lecz nauką badającą istotę, i w ogóle jako taka nauka może dotrzeć do rezultatów naukowych. Wywody Husserla o fenomenologii jako nauce o istocie są więc ściśle powiązane z jego ujęciem czystego poznania apriorycznego, do którego możemy mieć dostęp na drodze intuicyjnej. Ujęcie to jest wspierane przez matematyczny rodzaj myślenia. Zasadniczy element odzwierciedlonego w matematyce myślenia apriorycznego dostrzega Husserl w dokonaniu uwolnienia się od faktu. Innymi słowy, matematyk

²⁴ Inny metodyczny środek redukcyjny w systemie Husserla stanowi redukcja transcendentna. W tym artykule musimy niestety zrezygnować z jej wyjaśnienia – por. na ten temat K. Rynkiewicz, *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendenten Idealismus Husserls*, Frankfurt–Paris–Lancaster–New Brunswick 2008, s. 52 i n.

²⁵ Por. R. Bernet i in., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, s. 74 i n.

generalnie powstrzymuje się całkowicie od sądu dotyczącego rzeczywistości, tzn. nie ma do czynienia z rzeczywistościami, lecz z możliwościami idealnymi i odnoszącymi się do nich prawidłami. W ten sposób „czysty” geometra nie tematyzuje np. indywidualnie doświadczanych figur, lecz czyste kształty przestrzeni. Te zaś ukazują same w sobie strukturę ogólności, którą można określić przez wielokształtną aktywność umysłu dokonującego ideacji i wglądu w idee²⁶. Husserl opisuje metodę poznania idei oraz istoty jako wariację dokonującą się w czystym myśleniu fantazyjnym, w której to, co jest ogólne (= czysty eidos, istota), da się rozpoznać jako coś przechodnio-identycznego (= inwariacja) na podstawie kształtów oraz przedmiotowości, które są deklarowane jako możliwe rzeczywistości²⁷. Intuicyjne wejście w ogólność istoty umożliwia wcześniejsze rozpoznanie *a priori* każdego możliwego ukonkretnienia istoty jako takiego, tzn. tylko uprzykładowienia w świadomości (jako członka obszaru pojedynczych czystych możliwości). Dzięki eidosowi możliwe jest sformułowanie prawideł konieczności, określających, co przedmiotowi musi koniecznie przysługiwać, jeżeli powinien on mieć możliwość bycia przedmiotem tego właśnie rodzaju²⁸. Na podstawie ugruntowanej w poznaniu istoty procedury intuicyjnej udaje się więc Husserlowi pokazać, że oglądowe doświadczenie istoty w żadnym razie nie implikuje postulowania jakiegokolwiek bytowania indywidualnego, a czyste istotowości nie zawierają żadnych twierdzeń dotyczących faktów²⁹.

Wyjaśnijmy teraz pojęcie „istoty” jak również jego kontekst – ale tylko w skrótovej formie. Oba te elementy posiadają dla intuicyjnego poznania Husserla fundamentalne znaczenie. Istoty stanowią dla Husserla pomyślane przedmioty (= pojęcia). Dlatego zawierające je intencje mogą być spełnione tylko w formie kategoryjalno-oglądowej. Co więcej: one muszą być w ten sposób też spełnione, jeżeli nie chcemy pozostać tylko przy pustym, charakterystycznym sądzie (jak np. używanie ogólnych nazw w zwykłej potocznej mowie), lecz aby to, co jest osądzone, uzyskało pełną wyrazistość. Wymagana wyrazistość nie pojawia się jednak już wraz z intencją, lecz musi być dopiero uzyskana przy pomocy wypełniającej syntezy kategoryjalnego oglądu, a zatem przy pomocy oglądu istoty. Intuicyjny ogląd istoty (= ideacja) oznacza u Husserla

²⁶ Por. E. Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. v. R. Boehm, Den Haag 1956, s. 71, 76.

²⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Langrebe, Hamburg 1999, § 86 i n.

²⁸ Tamże, § 90.

²⁹ E. Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. v. K. Schumann, Den Haag 1976, § 7 i § 4. Na ten temat por. również R. Bernet i in., *Edmund Husserl...*, s. 76 i n.

na początku abstrakcyjne wyakcentowanie niesamodzielnej części zawartości jakiegoś indywidualnego faktu, jak również jakiegoś syntetyzującego aktu identyfikacji, ugruntowanego w wielu indywidualnych oglądach tego samego rodzaju³⁰. Następnie Husserl wprowadza do swojej nauki o poznaniu intuicyjnym element myśli fantazyjnej. W ten sposób fantazja przejmując teraz tę samą funkcję, co spostrzeżenie, i jako dobrowolnie wyobrażająca modyfikacja tego, co spostrzegane, może nawet spostrzeganie przewyższać³¹. W końcu zostaje dopuszczona – jak już wyżej wspomniałem – wariacja ejdetyczna, aby uzasadnić poznanie istoty przy jednoczesnym jej ugruntowaniu.

A więc widzimy, że pojęcie intuicji u Husserla jest powiązane z nieustannie modyfikującą się procedurą poznawczą przedmiotów idealnych, które zostają ujęte pod „dachem eidosu”. Uzyskanie dojścia do przedmiotów idealnych możemy przeto określić jako specjalne osiągnięcie intuicji u Husserla. Eidos (= istota) objawia się jednak na bazie fenomenologii ejdetycznej, w której wglądy w istotę nie są celem samym w sobie, lecz wypełniają swoją funkcję wewnątrz fenomenologii transcendentalnej. Przeto nie można przeoczyć, że tak zbudowana fenomenologia Husserla stoi pod znakiem obu redukcji, ejdetycznej i transcendentalnej. Jeżeli chodzi o eksplikację tych redukcji, to ich kolejność według Husserla może być zasadniczo zmieniana. Tymczasem Elisabeth Ströker twierdzi, że sprawa nie jest tak prosta, jeżeli chodzi o przeprowadzenie obu redukcji. Bowiern zmiana ich kolejności oznaczałaby, że dopuszczona jest – według własnego uznania – droga wiodąca od faktu do istoty faktu, i dalej do transcendentalnej istoty faktu, albo do istoty tego transcendentalnego fenomenu. W tym celu musiałoby wprawdzie zostać pokazane, że transcendentalny eidos jakiegoś faktu jest identyczny z eidosem faktu transcendentalnego. Husserl jednak nigdzie tego nie uczynił³².

Ta konstatacja prowadzi więc do poważnej konsekwencji, dotyczącej zdefiniowania pojęcia przez Husserla. Przyjąwszy bowiem, że powinna zostać dopuszczona zamiana kolejności przy przeprowadzaniu redukcji, wówczas dokonałoby się to kosztem poznania intuicyjnego, dokładniej mówiąc kosztem stabilnej ejdetycznej podstawy tego poznania. Dlatego trzeba byłoby zapytać, czy ugruntowanie intuicji musi też koniecznie zakładać płaszczyznę transcendentalną. W ten sposób byłaby otwarta droga do zbudowania skomplikowanej

³⁰ E. Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. XIX/2: *Logische Untersuchungen: Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, Den Haag 1984, s. 690 i n.

³¹ E. Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag 1950, s. 129 i n.

³² Por. E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, s. 89.

koncepcji intuicyjnej. Ale właśnie od takiej koncepcji intuicja chce się zdystansować na podstawie „prostoty swojej struktury”. Takie osiągnięcie zostaje raczej delegowane na adres procedury dyskursywnej, posiadającej najczęściej obszerny charakter.

3.2. Dyskurs u Foucaulta: koncepcja analizy dyskursywnej

Aby dokonać w prosty sposób przejścia do problematyki dyskursu, chcemy zacząć od pytania, w jakiej relacji do rzeczywistości stoi pojęcie intuicji u Husserla. Odpowiedź na to pytanie brzmi, że element intuicji przyczynia się znacząco do zrozumienia epistemologicznego obszaru rzeczywistości. To oznacza, że kiedy ma się intuicję Husserla przed oczami, wówczas staje się o wiele bardziej ewidentne, do jakich osiągnięć epistemologicznych zdolny jest ludzki podmiot³³. U Foucaulta znajdujemy wprawdzie także szereg analiz ułatwiających zrozumienie rzeczywistości każdej z epok historii ludzkości, jednak analizy te posiadają charakter wychodzący poza obszar epistemologii intuicyjnej. A więc dyskutowane są – z punktu widzenia społeczeństwa – między innymi takie tematycznie obszerne fenomeny, jak wiedza, władza, obłąkanie, seksualność. To są tylko niektóre podstawowe pojęcia, odsłaniające rozumienie rzeczywistości przez Foucaulta, chociaż nie w sposób wyczerpujący.

Jak już zostało wspomniane, u Foucaulta mamy do czynienia – np. w przeciwieństwie do Habermasa – z „popularnym” pojęciem dyskursu. Oznacza to, że jako dyskursu nie mamy tutaj tylko na myśli ukazującego się w formie językowej rozumienia rzeczywistości każdej konkretnej epoki, lecz także językowo wytworzony „kontekst sensu”, wymuszający jakieś określone wyobrażenie, które znowu wytwarza jednocześnie jako swoją podstawę określone „struktury władzy” i posiada własne interesy. To prowadzi do powstania szczególnie szeroko rozciągniętej koncepcji analizy dyskursywnej, która na podstawie reguł dyskursu umożliwia społecznościowy sposób mówienia. Dlatego ukazuje się tutaj istotna cecha dyskursu, a mianowicie zdolność do wytworzenia i strukturyzowania rzeczywistości. Dalszą konsekwencją stanowi tak zwana „praktyka dyskursywna”, która u Foucaulta składa się z trzech elementów: (1) aspektów językowych (= dyskursu), (2) aspektów niejęzykowych (np. instytucji politycznych), i (3) performatywności (= dokonania określonych sposobów przedstawiania)³⁴.

Po zarysowaniu ogólnego szkicu podłoża dyskursywnego u Foucaulta, chcemy zwięźle rozważyć niektóre zasadnicze elementy (fenomeny) jego koncepcji. Rozpoczynamy od wiedzy. Na samym początku nie można przeoczyć

³³ Mam tutaj na myśli przede wszystkim osiągnięcie transcendentalne.

³⁴ Por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv> [31.07.2009].

dzieła *Archeologia wiedzy* (1969). Foucault porównuje swoje postępowanie z archeologią formacji dyskursywnych, które w szczególności znajdują się pod wpływem elementów kulturowo-naukowych. Archeologia wiedzy uważana jest za alternatywę uzupełniającą do historii idei. Foucault nie koncentruje przy tym swojej uwagi na indywidualnych autorach bądź twórcach idei, lecz tylko na pojęciu człowieka w ogóle. Również wiele innych pojęć z klasycznej historii idei zostaje wyłączonych, jak np. podmiot, dzieło, tradycja³⁵. A więc człowiek jako taki ma do czynienia z wiedzą, która kształtuje się epokowo, od czasów klasycznych, poprzez Renesans, aż do XX wieku³⁶. W taki sposób tworzy się porządek rzeczy, gdzie decydujące są przede wszystkim trzy obszary wiedzy: historia natury (jako część biologii), ekonomia i gramatyka (jako część lingwistyki). Te trzy akademickie dyscypliny nie tylko przyczyniają się do zmiany koncepcji człowieka, lecz dostarczają także podstawy do wytworzenia nowego pojęcia wiedzy, a mianowicie *episteme*. Według Foucaulta, nauki gromadzą za mało obiektywnego poznania, mogącego poszerzyć zakres wiedzy. Co więcej, tworzą one stabilne dyskursywne formacje i pojęciowe koordynanty określające, co jest historycznie zmienne, co daje się zawsze dyskutować, co jest zrozumiałe oraz co jest fałszywe. W ten sposób zostaje podana w wątpliwość myśl o kontynuowanym postępie, a zamiast tego wspierana jest myśl o przypadkowej przemianie struktur formacyjnych. Gra dyskursów sama rozsądza o tym, co może być pomyślane oraz co stanowi fundament wiedzy³⁷.

Z pojęciem wiedzy u Foucaulta ściśle połączona jest problematyka władzy. W piśmie *Kontrolowanie i karanie. Narodziny więzienia* czytamy:

Trzeba przypuszczalnie odmówić myślenia tradycji kierowanej przez wyobrażenie, iż wiedza może istnieć tylko tam, gdzie zasuspendowane są relacje władzy, że wiedza może się tylko rozwijać poza zaleceniami, zadaniami oraz interesami władzy. [...] Raczej należy przyjąć [...], że władza i wiedza bezpośrednio się implikują, że nie istnieje żadna relacja władzy bez konstytuowania się odpowiedniego obszaru wiedzy. Te relacje pomiędzy władzą i wiedzą dlatego nie mogą być analizowane – wychodząc przy tym od podmiotu poznania [...]. Co więcej, należy uważać, że poznający podmiot, poznawany przedmiot i sposoby poznania tworzą każdorazowo efekty fundamentalnych kompleksów dotyczących władzy i wiedzy, oraz ich historycznych transformacji³⁸.

³⁵ Por. np. G. Gutting, *Michel Foucault's archeology of scientific reason*, Cambridge 1989, s. 227 i n. Por. też <http://de.wikipedia.org/wiki/Michel-Foucault>, s. 6 (31.07.2009).

³⁶ Dzisiaj trzeba byłoby z pewnością powiedzieć „aż do XXI wieku”.

³⁷ Por. I. Breuer i in., *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Hamburg 1996, s.177 i n. oraz 118 i n.

³⁸ M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1977, s. 39 i n.

A więc widzimy, że wiedza dzięki jej połączeniu z władzą nie jest już pojmowana jako efekt regulujących struktur, które należą do dyskursów, lecz jako niedający się obejść przypadkowy rezultat relacji sił oraz jako ich samoistnie utrzymująca się przy władzy interwencja w świecie³⁹.

Władza⁴⁰, wspierana przez wiedzę, może nie tylko przyczyniać się do radykalnej przemiany społeczeństwa, lecz także w niektórych przypadkach doprowadzić społeczeństwo do obłąkania. Pominąwszy liczne systemy totalitarne, które pozostawiły w historii ludzkości swoje wyraźne ślady, wpływając na jej wydarzenia, można, według Foucaulta, takie same negatywne skutki zauważyć również w słabości struktur socjalnych, które epokowo ulegają zmianie. Spowodowana przez utratę cnót niewydolność sfery socjalnej prowadziła zawsze do potężnego wyobcowania istot ludzkich. W ten sposób traktowani byli w średniowieczu według Foucaulta np. ludzie trędowaci⁴¹. Wyobcowanie to, które zawsze stoi pod wpływem czynników czasowo uwarunkowanych, doprowadziło oprócz tego do powstania nowoczesnych klinik psychiatrycznych. Podobne przekształcenie można zauważyć w przypadku ośrodków więziennych.

Inny przykład wyobcowania, w które uwikłana była kultura zachodnia, stanowi seksualność. Debata o seksie była i jest nieustannie „podgrzewana” – począwszy od średniowiecznych katalogów spowiedzi, aż do nowoczesnej psychoanalizy. Właśnie zakaz i próba ukrycia nie wpływają regulująco na debatę o seksie, lecz ją prowokują. W drugim tomie dzieła *Seksualność i prawda* Foucault zajmuje się np. etyką seksu i ogólnie „używaniem rozkoszy” w antycznej Grecji. Swoją szczególną uwagę kieruje na homoseksualność i na relacje miłosne zachodzące między członkami młodzieży męskiej oraz na kierujące nimi mechanizmy moralno-etyczne⁴².

Analiza fenomenów, w których najczęściej ukazuje się wyobcowanie, wpływa również na definiowanie kultury przez Foucaulta. A więc kultura jest definiowana przez określenie jej granic oraz odrzucenie tego, co leży na poza tymi granicami⁴³. Dlatego decydującą rolę odgrywa tutaj wytwarzanie i strukturyzacja rzeczywistości. W ten sposób Foucault daje się jeszcze raz rozpoznać jako strukturalista.

³⁹ Por. również R. Keller, *Michel Foucault*, Konstanz 2008.

⁴⁰ Jak to może się dokonać, możemy przykładowo zaobserwować na przykładzie rozwoju techniki militarnej. Jeżeli jakaś armia dysponuje nowoczesnym sprzętem, to posiada ona najczęściej przewagę wobec innej, gorzej uzbrojonej armii.

⁴¹ Por. U. Marti, *Michel Foucault*, München 1999, s. 18.

⁴² Por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Michel-Foucault> [31.07.2009].

⁴³ Por. M.S. Kleiner, *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus 2001, s. 43 i n.

4. Krytyczne określenie relacji między intuicją i dyskursem

„Wraz z Deweyem jestem przekonany – pisze W.V.O. Quine – że wiedza, umysł i znaczenie są częściami świata, którym się one zajmują, i że części te muszą być analizowane w empirycznym nastawieniu przenikającym nauki przyrodnicze. Dla pierwszej filozofii nie ma tutaj żadnego miejsca”⁴⁴.

To twierdzenie Quine’a umożliwia nam już ukształtowanie podstawy, na której moglibyśmy rozpocząć krytykę relacji istniejącej pomiędzy intuicją a dyskursem⁴⁵. W tym kontekście moglibyśmy najpierw łatwo stwierdzić, że nie tylko wiedza, umysł i znaczenie są częściami świata, ale też intuicja i dyskurs. Całkiem inaczej wyglądałaby sytuacja, gdybyśmy chcieli podejmować zagadnienie, czy intuicję i dyskurs można analizować empirycznie. Jako epistemologicznie ugruntowane elementy, intuicja i dyskurs przedstawiają – co najmniej w sensie zwyczajnego ujęcia – dwie przeciwstawne metody obcowania z wiedzą przez ludzkie podmioty. Ich przeciwstawne pozycje można byłoby w pewnym stopniu porównać z sytuacją Descartes’a odnośnie do problemu „ciało–dusza”⁴⁶. Chociaż intuicja i dyskurs istnieją w świecie, gdzie mają zawsze do spełnienia istotne, ale każdorazowo specyficzne zadania epistemologiczne, podejmowane są często próby zmierzające do ich wzajemnej bezowocnej konfrontacji, a nawet próby zniszczenia ich holistycznej współegzystencji. Ta ostatnia próba zachodzi już wtedy, kiedy filozoficzna uwaga zostaje wyczerpująco poświęcona tylko jednemu elementowi, tzn. albo intuicji, albo dyskursowi, zaś drugi element pozostaje niejako poza obszarem zainteresowania. Tymczasem już na podstawie codziennego obcowania ludzkich podmiotów z wiedzą należy respektować tezę, że epistemologiczny obszar, który ma być poddany analizie, musi być już sam w sobie uważany za nieograniczony. Oznacza to, że trzeba odwołać się do wszystkich nam dostępnych epistemologicznych możliwości, aby móc w sposób wystarczający zagwarantować obiektywność ukazującej się nam rzeczywistości. Na tak określonej płaszczyźnie nie znalazłoby się miejsce ani dla Husserla, ani dla Foucaulta. To właśnie zamierzamy dokładniej wyjaśnić.

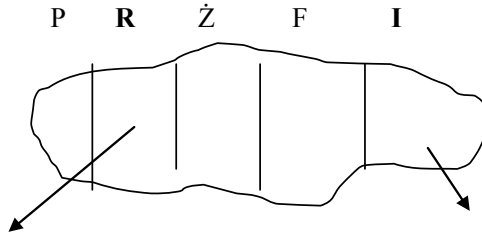
Prezentowane w tym artykule rozwiązanie stara się wypracować pewną syntezę intuicji oraz intelektu, w którym ostatecznie są ugruntowane wszystkie typy dyskursów. To stanowi też widoczną drogę do uzyskania holistycznego

⁴⁴ Por. W.V.O. Quine, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Frankfurt am Main 2003, s. 43.

⁴⁵ Oczywiście chcemy tutaj najpierw pominąć naturalne tendencje Quine’a.

⁴⁶ Descartes mówi, jak wiadomo, o dwóch niedających się (ontologicznie) pogodzić substancjach.

modelu umysłu, który jest w stanie skutecznie realizować swoje cele w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości. Ponieważ w filozofii spór na temat epistemologicznej strukturyzacji umysłu jest nie tylko zawsze możliwy, lecz nawet pożądany, dlatego trzeba wprowadzić do dyskusji różnorodne momenty epistemologiczne, aby później zobowiązać je do realizacji odpowiednich zadań, np. powiązanych z przypomnieniem, intelektem, życzeniem, fantazją, intuicją itd. W ten sposób powstaje następujący schemat:⁴⁷



(1) planuje		(6) otrzymuje
(2) analizuje		(7) odsłania
(3) reflektuje	SYNTEZA	(8) inspiruje
(4) realizuje		(9) łączy
(5) organizuje		(10) orientuje

Legenda: P – przypomnienie, R – intelekt, Ż – życzenie, F – fantazja, I – intuicja.

Ten holistycznie ukształtowany schemat ukazuje związek funkcji (1 do 10) realizowanych na płaszczyźnie ludzkiego umysłu. Wszystkie te funkcje ugruntowują „życie umysłu”⁴⁸. W ten sposób tworzy się nieustannie otwarta synteza wzajemnie wspierających i uzupełniających się funkcji: planowanie, analizowanie, reflektowanie, realizowanie, organizowanie, otrzymywanie, odsłanianie, łączenie, orientowanie itd. Za ogólne urzeczywistnienie każdej z tych funkcji odpowiedzialne są dwa elementy: intelekt (względnie rozum) oraz intuicja. Dokładniejsza analiza pokazuje, że również wtedy, kiedy np. funkcje 1–5 w pierwszym rzędzie mogą zostać zrealizowane przez sam intelekt, równocześnie odczuwalne jest współdziałanie intuicji, oczywiście w sposób,

⁴⁷ Por: R. Obermayr-Breitfuß, *Theorie...*, s. 27.

⁴⁸ Naturalnie wymienione funkcje nie wyczerpują „życia umysłu”. Stanowią one jedynie zasadniczą bazę, na której umysł się porusza.

którego ustalenie wymaga szczególnego wysiłku epistemologicznego. Ale można powiedzieć i odwrotnie: w procesie realizacji funkcji 6–10 przez samą intuicję odczuwalny jest też wpływ intelektu. Przy tym chodzi o to, że intelekt stabilizuje bazę umożliwiającą dopiero kształtowanie się aktywności intuicyjnej. Zarówno intelekt, jak też intuicja wymagają – jak to jest wyraźnie widoczne na powyższym schemacie – bezpośredniego przygotowania swoich aktywności: w przypadku intelektu czyni to akt przypomnienia, zaś w przypadku intuicji akt życzenia i fantazji. Poza tym trzeba dodać, iż ze względu na intuicję, konieczne jest postulowanie pośredniego przygotowania, które zawdzięczamy intelektowi wraz z całym jego „otoczeniem epistemologicznym”.

Cała ta konstelacja, w której manifestuje się synteza intuicji oraz intelektu, posiada charakter dyskursywno-intuicyjny. Podczas gdy dyskursywne właściwości są gwarantowane przez osiągnięcia intelektu, zadaniem intuicji jest troska o utrzymanie właściwości intuicyjnych oraz ich skutecznego funkcjonowania. Trzeba zapytać: w jakiej relacji stoi teza postulująca konieczność procedury syntetyzującej do założeń Husserla i Foucaulta?

Fenomenologiczny projekt Husserla znajduje się właśnie pod wpływem intuicji, co mogliśmy powyżej zaobserwować. Pojęcie intuicji objawia się w tzw. oglądzie istoty, a więc w intuicyjnej procedurze celującej w poznanie istoty jakiegoś bytowania. Jednak tak zbudowana transcendentna fenomenologia Husserla narzuca wiele pytań. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że Husserl demonstrował wariację ejdetyczną zawsze tylko za pomocą najprostszych przykładów z obszaru przedmiotowościowego. Jednak objaśnień istoty rzeczowych znaczeń (pojęć), w których pokazuje się poznanie intuicyjne, nie można bez problemu przenieść na relacje, a tym bardziej na relacje dotyczące struktur *cogito–cogitatum*. U Husserla nie znajdujemy bliższych wyjaśnień tej problematyki. Wyraźne jest u niego tylko, że również i w przypadku takich relacji obowiązuje zasada dobrowolnego przekształcania aktów fantazji. Dlatego wariacja ejdetyczna okazuje się aktem wychodzącym poza obszar znaczeń rzeczowych. Inny problem powiązany jest z pytaniem, czy, i ewentualnie w jakim zakresie, dopuszczalne jest w ogóle używanie poznań istotowych wewnątrz *epoché*. Dla okresu *Ideii I* jest nie tylko rzeczą charakterystyczną, że Husserl postawił sobie to pytanie, lecz również i to, że wahał się udzielając na nie odpowiedzi, aby w końcu metodycznie zasugerować prawie niedającą się zaakceptować decyzję. Jak mogło Husserlowi w ogóle przyjść na myśl pytanie, czy istoty należy dopuścić wewnątrz *epoché*, ponieważ redukcja transcendentna odnosiła się wyraźnie – od strony sensu – do świata rzeczywistego? Jeżeli istoty są idealnymi wytworami myślenia i nie są dotknięte przez rzeczywistość oraz zachodzące tutaj zmiany w module obowiązywania i przekształcania, to nie może być w nich w żadnym razie rzeczywistego bytu. Dlatego przemyslenia Husserla nie mogłyby się nawet sensownie ukazywać czytelnikowi, już

sama próba dokonania redukcji prowadziłyby w pustkę. W kontekście intuicyjnego poznania istoty nie można również przeoczyć, że Husserl nie mógł wystarczająco odpowiedzieć na pytanie, czy istoty można ująć adekwatnie, czy też nieadekwatnie⁴⁹. Poza tym rzuca się jeszcze w oczy, że Husserl, jeżeli chodzi o poznanie istoty, jedynie wyjęte spod wpływu transcendentnej redukcji, pozwala się prowadzić wyłącznie aspektom praktycznym. Decydujące jest tutaj, a więc z myślą o czystej fenomenologii jako nauce, zapotrzebowanie na wglądy istotowe w strukturze czystej świadomości. Inny problem jest w końcu powiązany z następującą kwestią: jeżeli Husserl widział w *epoché* – wraz z czystą świadomością transcendentną – udostępniony obszar tego, co jest dane jako absolutnie niepodlegające wątpliwości, to apodyktyczność mogła się najpierw odnosić tylko do nienegowalnej egzystencji czystych przeżyć. Bez szkody dla dokładniejszego określenia ich zakresu, oba typy ewidencji (adekwatność i apodyktyczność ewidencji) zostały ze sobą zrównane. Powodem jest albo to, że Husserl pojmował adekwatną ewidencję (tzn. całkowite samo-wydanie się) jako możliwą dokładnie wówczas, kiedy coś danego bez wątpienia egzystuje, bądź to, że chciał dla tego, co bez wątpienia egzystuje, wykluczyć nieadekwatność realizowanych intencji. Tymczasem nie jest wcale oczywiste, że adekwatność i apodyktyczność ewidencji koniecznie muszą do siebie przynależeć⁵⁰.

Problemy te, które wynikają z założeń Husserla, zbudowanych na zasadzie intuicyjnej procedury poznawczej, pokazują wyraźnie, jak trudne jest przekonujące uzasadnienie filozoficznej pozycji bez gruntownego posłużenia się epistemologicznymi środkami innego rodzaju. Mam tutaj na myśli środki, które są mocniej ugruntowane w procedurze dyskursywnej. Chociaż fenomenologiczne postępowanie Husserla zawsze zmierza do realizowania jasno zdefiniowanych celów, które stoją pod presją uzasadnienia filozofii jako nauki ścisłej, to jednak nie może się ono okazać odporne na niektóre epistemologiczne niebezpieczeństwa⁵¹. Husserlowi brakuje bowiem jednoznacznie syntetyzującej refleksji, która z kolei wymaga wyjścia poza płaszczyznę oglądu istoty jako procedury poznawczej. Większy sukces na obszarze klasycznej fenomenologii Husserla można by dlatego, moim zdaniem, wówczas osiągnąć, gdyby wykazało się więcej zainteresowania i otwartości dla metod dyskursywnych. Jednak miałyby to oczywiście też pewne konsekwencje, jak np. modyfikację kompetencji i zakresu obu redukcji⁵².

⁴⁹ Por. E. Ströker, *Husserls transzendentalne Phänomenologie*, s. 90 i n.

⁵⁰ Por. tamże, s. 92 i n.

⁵¹ Można byłoby tutaj wymienić problem transcendentnego idealizmu i jego konsekwencje (por. na ten temat K. Rynkiewicz, *Zwischen Realismus...*).

⁵² Naturalnie stało się to dla późnego Husserla jasne; por. np. jego dzieło *Kryzys...* Również i w tym piśmie metoda fenomenologiczna wpływa na postępowanie Husserla.

Natomiast u Foucaulta trzeba zauważyć, jeżeli chodzi o zagadnienie dotyczące roli elementów syntetyzujących w jego projekcie dyskursywnym, że istnieje także u niego cały szereg elementów problematycznych, umożliwiających nam sformułowanie poważnych zarzutów. Foucaultowi można np. zarzucić, że swoje krytyczne myślenie zawdzięcza fikcjonalistycznemu przypisywaniu poznania, podającego w wątpliwość nierozróżnialność epistemologiczną. Jego teoria dyskursu posiada w wielu miejscach dużo niedociągnięć i jest przeniknięta wewnętrznymi sprzecznościami. Słabość tej teorii polega przede wszystkim na tym, że umożliwia ona upodmiotowienie się dyskursów. Podmioty nie są jednak samymi dyskursami, ale jedynie nośnikami dyskursów, o czym Foucault w ogóle nie wspomina. Również pojęcie władzy pozostaje kompletnie poza procesem (pojęciowego) różnicowania. Teza o „zdyscyplinowanym społeczeństwie”, którą Foucault proponuje, jest skutkiem tego, że nie zna on rozróżnienia pomiędzy autorytetem, przymusem, przemocą, władzą, panowaniem i uprawnieniem. Nieuzasadnione wyakcentowanie ośrodków psychiatrycznych i więziennych prowadzi do tego, że inne typy jednostek organizacyjnych (jak np. fabryki, szkoły itp.) pozostają w ogóle niezauważone. Dlatego Foucault jest słusznie nieraz uważany za intelektualnie nieuczciwego, empirycznie i absolutnie niepewnego, krypto-normatywnego „łowcę szcurków w modernizmie”⁵³.

Chociaż Foucaultowi bez wątplenia zawdzięczamy cały szereg impulsów, również epistemologicznych, szczególnie zaś jego analizom „archeologiczno-genealogicznym” z dziedziny nauk humanistycznych oraz dotyczących aspektów rządzenia, to można mu generalnie zarzucić reprezentowanie anarchicznego nihilizmu, wynikającego z sympatii do Nietzschego. Za dokonanie epokowego podziału Foucault płaci cenę selektywnego traktowania historycznych wydarzeń⁵⁴. Dalszym skutkiem takiej konstelacji jest ograniczające strukturyzowanie rzeczywistości. W końcu jest też niedopuszczalne odrzucenie wszystkich zdobyczy Oświecenia jako ideologicznych, gdyż w ten sposób nie może zostać rozwinięta żadna praktyka dokonująca przekształceń w społeczeństwie⁵⁵.

Gdybyśmy zapytali, jakie środki mogłyby ewentualnie pomóc dyskursywnemu projektowi Foucaulta w wyjściu z tego epistemologicznie mizernego położenia, wówczas powinniśmy skoncentrować naszą uwagę – podobnie jak to miało miejsce u Husserla – na pojęciu epistemologicznie aktywnej syntezy. Różnica wobec Husserla polegałaby wprawdzie na tym, że Foucault powinien obok procedury dyskursywnej dopuścić też procedurę intuicyjną. Pojawiłoby się tylko pytanie, jak dalece taka procedura intuicyjna powinna pozostawać

⁵³ Por. H.U. Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, s. 45–95.

⁵⁴ Por. U. Marti, *Michel Foucault...*, s.130, 149 i n., 165.

⁵⁵ Por. I. Breuer i in., *Welten im Kopf...*, s. 114.

pod wpływem metody fenomenologicznej. Intuicja i dyskurs powinny więc we wzajemnej kooperacji przenikać każde filozoficzne zaangażowanie, unikając przy tym bezwocnego współzawodnictwa.

5. Refleksja podsumowująca: dążenie komplementarne

W powyższym tekście widzieliśmy, że istnieją dwa sposoby poznania (względnie procesy myślenia), które pozornie stoją w sprzeczności, ale też mogą się uzupełniać: intuicja i dyskurs (albo dyskursy). Okazało się, że oba te procesy nie są w pełni równoważące, ponieważ uzdolnienia intuicyjne są od strony historyczno-rozwojowej starsze – i w przeciwieństwie do dyskursu uczestniczą mniej czy więcej w każdej sytuacji życiowej⁵⁶. W tym ostatnim fragmencie naszych rozważań, uzdolnienia intuicyjne powinny być dlatego uznane za fundament do refleksji podsumowującej.

Intuicje są szczególnym rodzajem epistemologicznego nastawienia podmiotów wobec wydawanych przez nie sądów i mogą posiadać najróżniejszy charakter odniesienia. Matematyk może mieć np. intuicję, że hipoteza Fermata⁵⁷ jest prawdziwa. Jeżeli ktoś rozmyśla o zagadnieniach moralnych, może posiadać intuicję, że matka w sytuacji grożącego niebezpieczeństwa jest najpierw zobowiązana do ratowania własnego dziecka. Intuicje dotyczą zarówno wypowiedzi mocno teoretycznych i kompleksowych, jak też stanów rzeczy w sytuacjach realnych i fikcyjnych (wyobrażonych). Jeżeli jesteśmy intuicyjnie przekonani o prawdziwości poznania jakiegoś stanu rzeczy, często nie jesteśmy w stanie podać argumentów uzasadniających naszą ocenę. Dopiero później okazuje się, że intuicja opierała się jednak na słusznych argumentach. Na skutek dokładniejszej refleksji, rezultat poznania intuicyjnego może ulec zmianie. To co wydawało się na początku klarowne, może po dokonaniu gruntownej refleksji stać się niepewne. W niektórych przypadkach możemy też zauważyć, że intuicje opierają się na uprzedzeniach. Intuicje mogą być wreszcie mniej lub bardziej pewne.

Podczas gdy w matematyce i naukach empirycznych intuicji *zasadniczo* nie przysługuje szczególna funkcja, ponieważ matematyka posługuje się formalnie poprawnymi dowodami, a nauki empiryczne osiągają swoje rezultaty

⁵⁶ Por. R. Obermayr-Breitfuß, *Theorie...*, s. 59. Można byłoby tutaj uwzględnić również dialogi Platona.

⁵⁷ „Wielkie twierdzenie Fermata” zostało sformułowane w XVII wieku przez Pierre’a de Fermat, ale udowodnione dopiero w roku 1993 przez Wilesa i Taylora. Powiada ono, że n -ta potęga jakiejś liczby, jeżeli $n > 2$, nie może zostać rozłożona na sumę dwu potęg tego samego stopnia; obowiązuje ono dla liczb całkowitych $\neq 0$ i potęg naturalnych, por. <http://de.wikipedia.org/wiki/Fermatsche-Vermutung> [16.09.2009].

na podstawie danych empirycznych, stanowi ona dla filozofii wręcz niezastąpiony środek w procesie rozumowego rozważania różnych rozwiązań problemów; mogliśmy to zaobserwować właśnie u Husserla. Intuicje posiadają systematyczne znaczenie w uzasadnianiu prawdy jakiejś określonej teoretycznej alternatywy. Jeżeli np. w filozofii moralnej chodzi o ukazanie, czy działania podmiotu ludzkiego można ogólnie osądzać pod kątem przewidywalnych konsekwencji (teza utylitarystyczna), albo też dla oceny moralnej elementem decydującym jest wymaganie ogólnego podążania za zasadą, według której się postępuje (etyka Kanta), albo wreszcie chodzi o postawę, w jakiej (i przez jaką) pewien czyn zostaje dokonany (etyka cnoty, por. Arystoteles), to będziemy mogli bardziej przybliżyć się do wyważonej, rozumnej oceny wtedy, kiedy odniesiemy różne teoretyczne alternatywy do konkretnych możliwych sytuacji, oraz intuicyjnie sprawdzimy ich konsekwencje w konkretnych przypadkach. Wówczas szukamy więc teorii, która najbardziej odpowiada intuicjom nieulegającym presji obciążenia wywołanego krytyczną refleksją. Podobnie jak w filozofii moralnej rzecz ma się też we wszystkich dyscyplinach filozoficznych. Intuicyjna weryfikacja przez zastosowanie w konkretnych przypadkach należy do racjonalnego rozważania tez filozoficznych⁵⁸.

Dlatego powinno być czymś zrozumiałym, że intuicja może się sprawdzić tylko na racjonalnej płaszczyźnie pozostającej pod wpływem elementów dyskursywnych. Intuicja i dyskursy powinny być traktowane w równy sposób wtedy, kiedy chodzi o uzyskanie nowego poznania i nowej wiedzy. Do uzyskania nowej wiedzy nie prowadzi wyłącznie czysta procedura dyskursywna. To, co ogólnie rozumie się przez myślenie racjonalno-analityczne, nie może obyć się całkowicie bez intuicji. Chociaż intuicja i dyskurs są zasadniczo postrzegane jako dwa przeciwstawne systemy, należy je, moim zdaniem, uważać za nierozdzielnie połączone podsystemy albo za komplementarne procesy ludzkiej zdolności poznawczej⁵⁹. Dopiero w ten sposób możliwe jest komplementarne dążenie ludzkiego ducha czy umysłu, co może wyjść na dobre nie tylko samej filozofii, lecz także nauce w ogóle. Na końcu będzie korzystał z tego pojedynczy człowiek i cała ludzkość, szczególnie na szeroko pojętym obszarze kultury.

⁵⁸ Por. M. Nida-Rümelin, *Der Blick von innen. Zur transporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen*, Frankfurt am Main 2006, s. 54 i n.

⁵⁹ Por. R. Obermayr-Breitfuß, *Theorie...*, s. 59.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest krytyczna, epistemologiczno-fenomenologiczna analiza relacji między pojęciami intuicji i dyskursu, z uwzględnieniem stanowiska Husserla i Foucaulta. Zasadnicze pytanie przybiera następującą formę: na co stać intuicję i dyskurs? W procesie analizy zostają określone zarówno ogólne, jak też specyficzne epistemologiczne możliwości oraz osiągnięcia obu tych pojęć. Podczas gdy ogólne osiągnięcie stanowi wyakcentowanie umiejscowienia ludzkich podmiotów w realnym świecie, specyficzne osiągnięcie powiązane jest z dostępem tych podmiotów do obszaru przedmiotowości idealnych. Taka sytuacja wymaga „dążenia komplementarnego”, tzn. syntezy intuicji oraz intelektu.