



WITOLD PŁOTKA
UNIwersytet Gdański

EPISTEMICZNA FUNKCJA HABITUALNOŚCI: ELEMENTY FENOMENOLOGII POZNANIA ZAWODNEGO

Wprowadzenie

Poznaniem zawodnym określa się w fenomenologii takie poznanie, którego nie jest ani poznaniem adekwatnym, ani apodyktycznym [Hopp 2009; Heffernan 2009]. Korelatem tego rodzaju poznania jest niepewność. Problem możliwości poznania zawodnego, które realizuje się także w formie poznania ucieleśnionego, jak się wydaje, najlepiej podjąć poprzez analizę epistemicznych funkcji habitualności lub nawyków, które konstytuują luźno rozumianą wiedzę. Wyobraźmy sobie następującą sytuację poznawczą. Będąc w sklepie, chcemy kupić cytrynę, dlatego udajemy się na dział owoców. Już z pewnej odległości wydaje nam się, że widzimy ten owoc, to znaczy spostrzegamy znany kształt i kolor, spodziewając się także, że postrzegany przez nas owoc będzie w określony sposób pachniał i smakował. Jednym słowem, przedmiot ten spostrzegamy *jako* cytrynę. Gdy jednak zbliżamy się do cytrusów okazuje się, że owoc ten nie jest cytryną, lecz nieznanym nam wcześniej egzotycznym owocem. Chociaż nic nie wiemy o tym owocu, postrzegamy go *jako* owoc. Dlatego przedmiot ten jawi się jako *typowy*, chociaż wymyka się pełnemu i wyczerpującemu ujęciu. Operacje te przebiegają w zasadzie bez naszej uwagi, ale to wstępne poznanie konstytuuje zawodną wiedzę, która pozwala stwierdzić, że już z góry jesteśmy w jakiś sposób zapoznani z przedmiotem naszego poznania. Głównym celem tej pracy jest opis elementów podobnej relacji epistemicznej oraz charakteru prezentacji w tej relacji przedmiotu poznania. Studium to zalicza się do fenomenologii poznania, której ogólnym celem jest eksplikacja istoty relacji poznawczej. Uwaga ta wymaga szerszego opracowania.

Przez fenomenologię poznania rozumie się projekt filozoficzny opracowany przez Edmunda Husserla, który jednak pozostając rozproszony w jego pismach, nie doczekał się systematycznego opracowania. Współcześnie można spotkać się z opinią, że fenomenologia operuje wąskim pojęciem poznania jako aktu syntetycznego [Waligóra 2013, 24-35]. Wydaje się jednak, że opinia ta zbyt szybko utożsamia fenomenologię poznania z określoną teorią poznania, ponieważ *fenomenologia* poznania jest dziedziną wstępną *teorii* poznania, jeżeli przez „teorię” rozumie się mniej lub bardziej uporządkowany system dedukcyjnie powiązanych tez [Rinofner-Kreidl 2004, 52-53]. Fenomenologia poznania dotyczy istoty poznania, którą eksplikuje w systematycznych opisach konstytucji wiedzy w relacji poznawczej. Opis ten ma charakter transcendentálny, czyli dotyczy konstytucji wiedzy w poznaniu jako korelacji momentu noetycznego i noematycznego; opis odnosi się do „jak” prezentacji przedmiotu w danym rodzaju aktów. Oznacza to, że opis ujmuje konstytucję przedmiotu poznania w świetle pytania o relację transcendencji i immanencji oraz ich sensu. I tak, opisując dajmy na to akt percepcji, w fenomenologii poznania dąży się do eksplikacji charakteru relacji poznawczej zarówno po stronie noetycznej (jako konstytucji), jak i noematycznej (np. opisując charakter prezentacji przedmiotu danego w percepcji jako danego „we własnej osobie”).

Odnosząc te ogólne ustalenia do problematyki habitualności, należy podkreślić, że celem fenomenologii poznania nawykowego jest opisanie charakteru prezentacji przedmiotu tego poznania jako przedmiotu wiedzy zawodnej. W ostatnich latach można dostrzec wyraźny wzrost zainteresowania problematyką habitualności w fenomenologii [Moran 2011; 2014; Lohmar 2014]. Dermot Moran, autor jednego z najpełniejszych opracowań zagadnienia habitualności w fenomenologii Husserla, podkreśla, że „całościowe fenomenologiczne określenie habitusu musi odsłonić różne funkcje, które pełni habitus na indywidualnej i kolektywnej płaszczyźnie” [Moran 2011, 56]. W tej pracy podejmuję postulat Morana w odniesieniu do problematyki epistemologicznej. Celem jest opis sposobów prezentacji przedmiotu w akcie poznania zawodnego, które konstytuują wiedzę poprzez pewną umiejętność lub w rutynowych aktach poznania. Nie idzie przy tym o rekonstrukcję przebiegu procesu przyczynowo-skutkowego, który miałby prowadzić do ustanowienia danego przekonania; taki sposób

postępowania bowiem zakłada naturalizację świadomości i nie pozwala skutecznie odrzucić sceptycyzmu [Stroud 2000, 5]. Jeżeli jednak poznanie rutynowe, które konstytuuje wiedzę zawodną, rzeczywiście jest korelatem niepewności i z zasady ma strukturę czasową, to oznacza, że ma charakter dynamiczny. Z tego powodu właściwą dziedziną badania poznania zawodnego jest fenomenologia genetyczna, która pyta o to, co nie jest dane wprost [Sowa 2014, 31]. W pierwszej kolejności należy jednak przybliżyć ogólne określenie habitualności. Następnie trzeba zapytać o fenomen horyzontu, którego analiza wnosi istotne obserwacje do tematu charakteru prezentacji przedmiotów w poznaniu zawodnym. Jak się okaże, niepewność jest korelatem wiedzy jako jej horyzont, który współustanawia to, co się prezentuje. Poza horyzontami sensu nie można jednak mówić o jakimkolwiek poznaniu. Dlatego horyzontalność poznania, najwyraźniej obecna w poznaniu percepcyjnym, prezentować się będzie jako istota poznania zawodnego. Horyzontalność poznania ujmuje się przez pryzmat intencjonalności, utożsamiając horyzont z intencjami pustymi, które jednak jako obecne *implicite* z zasady nie mogą się wypełnić.

Ogólne określenie fenomenologii habitualności

Problematyka habitualności w fenomenologii jest ściśle związana z zagadnieniem intencjonalności i czasu. Jak wiadomo, intencjonalność określa świadomość w jej przedmiotowym skierowaniu, a więc wyraża istotę świadomości, że ta jest zawsze świadomością *czegoś*. Ta ogólna definicja jest podstawą szczegółowych opisów świadomości, które mają na celu uchwycenie struktur przedmiotowego zwrócenia się świadomości. Z fenomenologicznego punktu widzenia wyróżnienie intencjonalności oznacza, że świadomość pojmuje się przede wszystkim jako akt; w zasadzie termin „akt” pełni funkcję *terminus technicus* dla określenia świadomości intencjonalnej [Husserl 2000, 433-439]. Akt świadomości ma z kolei strukturę czasową, co oznacza, że treści, które konstytuują się w akcie świadomości, mają modyfikację czasową. Na przykład określona treść może konstytuować się w akcie spostrzeżenia, przypomnienia lub życzenia, ale zawsze ma ona czasowy sposób prezentacji dla świadomości; w rezultacie, fenomen prezentacji treści należy opisać,

podkreślając, że treści te prezentują się w świadomości w określony sposób, podmiot „oczekuje” bowiem, że coś będzie się prezentowało tak, a nie inaczej, a następnie, to, co jeszcze przed momentem było „obecne” *in propria persona*, czyli w „teraz”, dane jest jedynie w „przypomnieniu”. Husserl określa te przedmioty immanentnymi obiektami czasowymi, zauważając, że konstytuują się one w trzech modyfikacjach: protencji, praimpresji i retencji [Husserl 1989, 44-53]. Analiza wewnętrznej świadomości czasu pokazuje, że świadomość konstytuuje się jako kontinuum faz czasowych, które ze swej istoty nie mogą być dane w momentalnym punkcie „teraz”, bo tworzą jedność z tym, co się oczekuje i tym, jak przedmiot przemija. Jednym słowem, w świadomości nigdy nie może prezentować się przedmiot jako dany w całości. Można powiedzieć, że świadomość w ogóle konstytuuje się w korelacji tego, co dane wprost i tego, co nie jest dane w ten sposób. Dlatego też konieczne okazuje się odróżnienie aktywnej syntezy świadomości od jej momentów pasywnych. Te ostatnie elementy Husserl opisuje właśnie jako habitualności, ponieważ, jak podkreśla, „Wszystko, co jest habitualne należy do pasywności” [Husserl 1966, 342].

W *Medytacjach kartezjańskich* (1931) różnica pomiędzy intencjonalnością aktową i pasywną znajduje odzwierciedlenie w opisie *ego* jako substratu habitualności; oba momenty mają przy tym charakterystykę czasową, aktywność bowiem wiąże się z terażniejszością, zaś habitualność – z przeszłością. Jak czytamy,

W doświadczeniu [...] ego dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczane, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia – jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne (*habituellen Eigenheiten*) [Husserl 1982, 32].

Jeżeli świadomość, zgodnie z powyższym, konstytuuje się w *modi* faz czasowych, prezentacja treści świadomości jest zróżnicowana.

Pierwotnie i „właściwie adekwatnie” doświadczany jest sam podmiot. Husserl opisuje ten sposób prezentacji jako „żywą terażniejszość”, co wydaje się korespondować z aktywnym momentem konstytucji treści. Podmiot nie jest jednak dany w całości, ponieważ współkonstytuuje go „najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja”. Moment ten należy opisać jako własność habitualną, pasywnie współkonstytuującą to, co się prezentuje. Czym zatem są habitualne własności świadomości?

Husserl widzi w pasywności gwarant ciągłości doświadczenia. Okazuje się bowiem, że akty konstytuują się jako korelacja momentu aktywnego i pasywnego. Wydaje się nawet, że element aktywny z istoty konstytuuje się w powiązaniu z elementem pasywnym. Nie ma więc aktu, bez wstępnie danej pasywnej treści, która jest dyspozycją do aktywnego zajęcia postawy. Dlatego też pasywność współkonstytuuje to, co się prezentuje jako pewna trwała dyspozycja lub nawyk. Przypomnijmy przykład z początku pracy: ujęcie owocu *jako* owocu jest podstawą dla spostrzeżenia danego, ale nieokreślonego przedmiotu, chociaż *aktywnie*, czyli w momencie „teraz”, *ego* nie uchwytuje w pełni przedmiotu aktu. Dzięki dyspozycji do postrzegania owoców *jako* owoców, podmiot zachowuje jedność doświadczenia. Mówiąc inaczej, w doświadczeniu nie może być dane to, co radykalnie „nowe” [Husserl 1973, 54]. Habitualność określa trwałą dyspozycję podmiotu do zajęcia określonej postawy wobec przedmiotu. Husserl idzie w tym kontekście nawet dalej, twierdząc, że habitualności konstytuują „całościowy styl i sposób bycia (*habitus*) podmiotu” [Husserl 1974, 387].

Jak twierdzi Husserl, celem fenomenologii habitualności jest opis nawyków w ogóle, a więc w sferze praktycznej, aksjologicznej i poznawczej [Husserl 1973, xxxviii]. Opis dotyczy przykładów realizacji rutynowych czynności, które konstytuują się dzięki odpowiednim dyspozycjom: praktycznym, wartościującym lub poznawczym. Należy przy tym podkreślić, że skoro habitualności współkonstytuują to, co dane, właściwym sposobem postępowania jest postępowanie regresywne, charakterystyczne dla fenomenologii regresywnej, która odsłania istotę tego, co obecne jedynie presumptywnie. Jednym słowem, opis powinien dotyczyć genezy aktów, a więc ich pasywnej podstawy [Husserl 2003, 407; Bernet, Kern, Marbach 1996, 185]. Ogólna fenomenologia habitualności, jak widzimy, pozwala na rozszerzenie pojęcia świadomości także na intencjonalność pasywną,

której funkcja polega na aprezentacji tego, co nie jest obecne w sensie właściwym, czyli w „żywej terażniejszości”.

Nawyki i przekonania

Chociaż ogólna fenomenologia habitualności powinna dotyczyć nawyków zarówno w dziedzinie praktyki, jak i aksjologii oraz poznania, wyróżnione miejsce w analizach Husserla zajmuje ta ostatnia dziedzina. Nawyki mianowicie kształtują się w doświadczeniu, a przez to dotyczą poznania. I tak, w *Filozofii jako ścisłej nauce* (1911) habitualności ujmuje się jako fundament konstytucji całościowej postawy poznawczej podmiotu wobec świata¹. Podobny opis odnajdujemy w *Medytacjach karmelitańskich* [Husserl 1982, 97-98], gdzie w pełni konkretne Ja określone przez habitualizm – głównie poznawczy – opisuje się jako monadę. Postawa, która określa Ja jako konkretny podmiot ma znaczenie poznawcze, ponieważ nie tylko kształtuje się wraz z doświadczeniem, ale dotyczy przekonań podmiotu o świecie. Rzecz w tym, że dane przekonanie zawsze jest w jakiś sposób umotywowane, a przez to i uzasadnione. Moment, który motywuje podmiot do zajęcia danej postawy nie jest jednak obecny w ten sam sposób, co treści aktualnie konstytuujące się w świadomości. To, że spostrzegany przedmiot jest owocem wypływa z niewyeksplikowanych przekonań, dajmy na to, że przedmioty znajdujące się w sklepie na dziale owoców są owocami; przekonanie to habitualnie (nawykowo) współkonstytuuje postawę podmiotu wobec nieokreślonego obiektu. Dlatego, idąc za Johnem Drummondem, „habitualność jest habitualnym przekonaniem” [Drummond 2008, 89]. Husserl bliżej analizuje ten aspekt habitusu w *Ideach II* (1916) oraz w *Doświadczeniu i sądzie* (1939).

W pierwszym z tych dzieł autor analizuje szczególnie, jak podkreśla, moment świadomości intencjonalnej, który opisuje się jako trwałe „przeświadczenia” [Husserl 1974, 158]. Jak twierdzi Husserl,

¹ „Doświadczenie jako duchowa własność nabyta przez osobę (*persönlicher Habitus*) jest osadem spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw. Jest ona istotnie uwarunkowana przez sposób, w jaki dana osobowość – jako ta szczególna indywidualność – czerpie motywy z aktów własnego doświadczenia, a także, w jaki ulega ona wpływom cudzych i przekazanych doświadczeń, uznając je lub odrzucając” [Husserl 1992, 62].

„przeświadczenia” te są w pewnym sensie „nawykowymi”, chociaż nie są tożsame z empirycznie ufundowanymi dyspozycjami. Dotyczą one raczej czystego Ja, a więc należą do istoty intencjonalnych zwróceń *ego*. Funkcja „przeświadczeń” nawykowych polega na konstytucji jedności Ja. Dokonuje się to poprzez trwałe żywienie określonych przeświadczeń, czyli poprzez kontynuację „przeświadczeń” już żywionych². Zachowanie jedności i kontynuacja żywionych „przeświadczeń” następuje na zasadzie motywowania prawomocności przekonań *ego* przez przekonania, których prawomocność uznano już wcześniej. Z kolei przekonanie, które samo motywuje do żywienia danego przekonania, ale które samo jest nieumotywowane, należy opisać jako uznane pierwotnie. Wraz zaś z pierwotnym uznaniem danego „przeświadczenia” podmiot nabywa własności odwołania się do pierwotnie uznanej treści; ten mechanizm określa istotę fenomenu konstytucji postawy jako całościowej struktury *ego*. Stąd, jak twierdzi Husserl, należy sformułować następujące prawo ejdetyczne:

każde „przeświadczenie” jest ustanowieniem czegoś, co dopóty zostaje własnością (*Besitz*) podmiotu, dopóki nie wystąpią w nim motywacje, które domagają się „zmiany” postawy, całkowitego poświęcenia dawnego przeświadczenia, *resp.* częściowego porzucenia go w odniesieniu do niektórych jego składowych, a zmiany co do całości [Husserl 1974, 160].

Jak widać, w świetle analiz z *Ideii II*, nawykowe „przeświadczenia” fundują jedność doświadczenia, ponieważ uzasadniają „nowe” przekonania; jako takie podlegają jednak korektom, a w skrajnej postaci mogą być odrzucone. Co jest jednak ważniejsze, opisy relacji pomiędzy nawykiem i przekonaniem odsłaniają, że z istoty niemożliwe jest absolutnie nowe i nieumotywowane doświadczenie. Teza ta jest przedmiotem analiz Husserla w *Doświadczeniu i sądzie*, gdzie autor bada fundamentalny poziom naoczności jako poziom pierwotnego

² „Identyczność czystego Ja polega nie tylko na tym, że ja (znów czyste Ja) spoglądając na każde *cogito* mogę uchwycić siebie jako identyczne Ja tego *cogito*, raczej: także w tym jestem, i to jestem *a priori*, tym samym Ja, o tyle że w postawach swych z koniecznością zachowują konsekwencję w pewnym określonym sensie; każda «nowa» postawa ustanawia pewne trwające nadal «przeświadczenie», *resp.* pewien temat (temat doświadczenia, sądu, radości, woli), tak że od tej chwili, ile razy ujmuję siebie jako tego samego, którym byłem przedtem, albo jako tego samego, który teraz jest i przedtem był, utrzymuję także swoje tematy, przejmuję je jako aktualne tematy, tak jak je przedtem znałem” [Husserl 1974, 158-159].

doświadczenia. Husserl podkreśla w tym dziele istotowe otwarcie doświadczenia, które nigdy nie jest pełne i zawiera zawsze coś ponad to, co dane wprost. W § 25 twierdzi się, że „proces dokonujący się w źródłowej naoczności zawsze przenika już antycypacja, zawsze więcej się domniemuje antycypacyjnie, niż staje się dane jako rzeczywiście naoczne” [Husserl 2013, 122]. Opis struktury konstytucji przekonania i tutaj posiada charakterystykę czasową. Husserl opisuje już ustanowione przekonania jako habitualny zasób, który zawsze jest gotowy do przywołania oraz jako „osad habitualnych rozpoznań” [Husserl 2013, 122-123]. Tak ukonstytuowane przekonanie staje się elementem habitualnej wiedzy [Husserl 2013, 123], która prezentuje przedmiot w *modus* „już rozpoznanego” przedmiotu. Charakter tej prezentacji dołącza się do złożonej struktury prezentacji przedmiotu, tworząc z nim fenomenologiczną jedność. Własność habitualna nie konstytuuje się bowiem w przypomnieniu, ale jest momentem *konstytuującym* w „teraz”; zasadnicza różnica pomiędzy aktywną syntezą w spostrzeżeniu, a pasywną współkonstytucją pełnego sensu danej treści polega na tym, że to pierwsze nie jest motywowane i dopiero ustanawia pewną treść.

Należy w tym kontekście podkreślić, że pasywny charakter habitualizacji oznacza, że podmiot nie musi z konieczności mieć epistemicznego dostępu do procesu kształtowania się przekonania nawykowego (*habituelle Meinung*) [Husserl 2003, 430, przypis]. Jak podkreśla Husserl, „Ta habitualizacja wyniku źródłowo naocznościowego ujęcia następuje zgodnie z ogólną prawidłowością życia świadomości, by tak rzecz, bez naszego udziału” [Husserl 2013, 123]. Oczywiście proces ten może także przebiegać z „udziałem” *ego*, które aktywnie konstytuuje pewne nawykowe przekonanie. Rozpatrzmy w tym kontekście prosty przykład. Przypuśćmy, że filozof Jan w okresie czasu t_1 opracował skomplikowaną argumentację A za tezę T. Jan przedstawiał A i T wielokrotnie przy różnego rodzaju okazjach: podczas konferencji, sympozjów, w swoich publikacjach oraz podczas wykładów i w rozmowach prywatnych, przez co nabył łatwości w ich rekonstrukcji. W wyniku wypadku Jan traci jednak częściowo pamięć, w ten sposób, że zapomina A, ale żywi silne przekonanie, że T. Dlatego w okresie czasu po wypadku t_2 twierdzi on, że T, ale nie potrafi, pomimo usilnych prób, przytoczyć A. Na czym polega różnica pomiędzy ujęciem przez Jana T w t_1 i t_2 ? Odpowiedź jest złożona. Bez wątpienia

Jan posiadał w t_1 umiejętność, czy też zdolność do łatwego przywołania A i sformułowania na tej podstawie T. Co więcej w t_1 Jan mógł głosić T, bez konieczności rekonstrukcji A, ponieważ w dowolnym momencie mógł ją przywołać. W czasie t_2 Jan nie posiada umiejętności rekonstrukcji A, ale jednocześnie wie, że T. Czytając swoje publikacje w czasie t_2 , rozumie mianowicie, że T jest prawdziwe i uzasadnione. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że Jan posiada inny dostęp do T w t_1 i t_2 .

Rozpatrując powyższy przykład w kategoriach fenomenologicznych, należy podkreślić, że dla Jana T jest oczywistym sądem, którego prawdziwość rozpoznano w oczywistym doświadczeniu, czego rezultatem jest sformułowanie A. Wraz ze związaniem sądu ze stanem rzeczy, o którym ten sąd orzeka, Jan żyje w ciągłym, a więc nawykowym przekonaniu, że T. W rezultacie konstytucji tego związku możliwy jest powrót do źródłowej oczywistości. Podczas ponownego twierdzenia, że T, nawet przy braku odpowiedniego stanu rzeczy, Jan powraca do sądu jako oczywistego. Habitualność jest w tym kontekście momentem konstytuującym pewność i zaufanie Jana do T [Drummond 2008, 89]. Nie idzie przy tym o opisanie habitusu jako przypomnienia, to bowiem byłoby mylące. Habitualność określa raczej dyspozycję podmiotu epistemicznego do reaktywacji sądu bez rekonstrukcji i przebiegania całego procesu uzasadniania [Moran 2011, 61]. Habitualnie konstytuujące się przekonanie jest więc, jak opisuje to Husserl, domniemaniem czegoś więcej niż jest aktualnie dane (*Mehrmeinung*) [Husserl 1982, 68]. Epistemiczną funkcję habitusu należy opisać jako otwieranie pola możliwości uchwycenia owego „więcej” niż jest aktualnie dane. Dlatego habitualizacja określa istotową umiejętność i dyspozycję (*Vermögen*) [Husserl 2008, 274], które konstytuują łatwość poznania. W aspekcie noetycznym poznanie nawykowe charakteryzuje się łatwością konstytucji przekonań. Struktura ta konstytuuje się w wielości intencji, które współkonstytucją to, co dane nawet bez aktywnej postawy *ego*. Wydaje się, że opis ten należy uzupełnić o twierdzenie, że poznanie nawykowe jest spontaniczne i może następować zarówno w aspekcie aktywnym, jak i (najczęściej) pasywnym. Od strony noetycznej poznanie nawykowe konstytuuje więc określony sposób sądenia, ale sądenia nie wprost, a raczej presumtywnego, które określa całościową postawę poznawczą *ego* wobec przedmiotu poznania, czy też – szerzej – wobec świata [Husserl 2003, 407].

Niepewność poznania nawykowego a fenomena horyzontu

Dotychczasowe opisy aktu poznania nawykowego pokazują, że pasywność ma formę intencjonalną i że konstytuuje się jako struktura dynamiczna. Niezależnie od tego, bliżej przypatrując się noematycznej stronie aktu, czyli wiedzy habitualnej, należy podkreślić, że moment ten prezentuje swój przedmiot w istotowym *modus* niepewności. Husserl [2008, 112] pisze w tym kontekście o poznaniu nienaocznym i niejasnym lub mglistym (*vage*). Charakterystyka ta znajduje podstawę w tym, że przekonanie nawykowe nie jest dane na sposób intuicji, czyli w formie pełnego, adekwatnego wypełnienia (inaczej nie byłoby to poznanie nawykowe). Można powiedzieć, że poznanie nawykowe jest istotowo *niepełne*. Dlatego noematycznie opisując sposób prezentacji przedmiotów tego poznania jako przedmiotów wiedzy nawykowej, należy podkreślić, że *ego* posiada o nich wiedzę zawodną, ponieważ dane przekonanie nie może być wypełnione. Oczywiście, wiedza ta prezentuje przedmiot poznania w *modus* zaufania z perspektywy podmiotu epistemicznego, który znajduje się w konkretnej sytuacji poznawczej. Niemniej jednak możliwe są korekty tej *quasi*-pewności [Husserl 2008, 74-75]. Jak najtrafniej opisać tę sytuację?

W fenomenologii Husserla niepewność poznania nawykowego odzwierciedla horyzontalną strukturę poznania i doświadczenia w ogóle. Jak zauważyłem wcześniej, w istocie poznania leży to, że przedmioty prezentują się w nim zawsze w mniej lub bardziej określonym horyzoncie. Źródłowy sens horyzontu odnosi się do tych relacji poznawczych, które konstytuują się w aktach percepcji [Husserl 2008, 333]. Postrzegane przedmioty nie tylko dane są w pewnym zorientowaniu, ale przede wszystkim występują w pewnym kontekście. Można zauważyć, że w polu spostrzegania przedmioty są bezpośrednio otoczone przedmiotami należącymi do świata. Postrzegając rzeczy w otoczeniu, ma się jednak świadomość, że świat rozciąga się poza to, co dane i chociaż ta horyzontalna „obecność” rzeczy nie jest dana wprost, pozwala jednak na ujęcie tego, co dane w określonym kontekście. Wydaje się, że to horyzont konstytuuje daną rzecz w otoczeniu. To zaś pozwala na sformułowanie ogólniejszej tezy: dzięki horyzontowi przedmioty *już zawsze z góry* coś znaczą dla *ego*, czy też – obowiązują

ego. Dieter Lohmar [2014, 41] opisuje ten aspekt wiedzy jako przedwiedzę (*pre-knowledge*), która wstępnie kontekstualizuje poznanie. Nie ulega jednak wątpliwości, że przedmiot poznania jest całością, na którą składają się przejawy przedmiotu z jego „rdzeniem” oraz apercypowany, a więc dany w sposób niewłaściwy, horyzont³. Horyzont jest więc nieokreślony, ale pozwala określić (czy raczej – współokreślić) to, co dane wprost. W oparciu o tę istotową strukturę powiązania horyzontu, czyli tego, co nieokreślone, lecz *określające* i tego, co określone (rzecz), należy podkreślić, że z fenomenologicznego punktu widzenia nie można zasadnie twierdzić, że dana rzecz mogłaby być dana w całości, niejako „w sobie”. Horyzont zatem jest tym, co jest współpoznane (*Mitgewussten*) [Sowa 2014, 25-26], ale nie wprost. Husserl twierdzi, że:

Idea absolutnej pełni, jedność naoczności, która nie pozostawia dla niej nic więcej otwartego, która unaocznia wszystko w zupełności, czym po prostu jest przedmiot i nie tylko w sensie trwającej, rozwijającej się i rozbudowującego się ujęcia, jest konieczną [ideą – *W.P.*], lecz ideę w obszarze transcendencji zasadniczo niemożliwą do zrealizowania: w tym obszarze w ten sposób jako idea w kantowskim sensie. Niemożliwa do realizacji jest przy tym już idea naoczności ze względu na jej pełne określenie [...] jako takiej, która nie implikuje żadnego otwartego horyzontu [Husserl 2002, 168].

W fenomenologii poznania zawodnego należy podkreślić, że poznanie jako takie konstytuuje się w „otwartych horyzontach”. Oznacza to, że poznanie z istoty jest „otwarte”, czyli nie zamyka się w skończonych ciągach aktów. W *Doświadczeniu i sądzie* Husserl sięga do koncepcji horyzontu opisując tę otwartość doświadczenia. Zgodnie z jego opisami, otwarty horyzont nie tylko umożliwia jedność doświadczenia, ale ponadto umożliwia wzbogacenie sensu tego, co prezentuje się wprost. Dlatego:

Każde doświadczenie ma swój *horyzont doświadczeniowy*, każde ma jądro rzeczywistego i określonego pozyskania wiadomości, ma treść złożoną z bezpośrednio danych mu określeń, ale poza tym jądrem określonego charakteru bytowego, czegoś danego właściwie jako „tu

³ „Rzecz jest z koniecznością dana w samych tylko «odmianach przejawów», przy tym z koniecznością rdzeń, jaki stanowi to, co «rzeczywiście przedstawione», jest ujęciowo otoczony horyzontem czegoś «współdanego» w niewłaściwy sposób i czegoś bardziej lub mniej mgliście nieokreślonego” [Husserl 1967, 138].

oto” ma swój horyzont. Zawiera się w tym: każde doświadczenie odsyła do możliwości [*Möglichkeit*], a patrząc od strony ja, do wzbogacenia [*Ver-möglichkeit*] polegającego na tym, by nie tylko stopniowo eksplikować właściwie samodane określenia rzeczy, tego, co dane przy pierwszym wejrzeniu, lecz także coraz bardziej pozyskiwać doświadczeniowo nowe jej określenia [Husserl 2013, 41].

Dla Husserla to, co się prezentuje z istoty współkonstytuuje się, czy raczej *współprezentuje* z tym, co nie jest dane wprost, czyli na tle horyzontu. W akcie, czyli w intencjonalnym skierowaniu *ego* odnosi się więc do tego, co się prezentuje jako tego, co „otwarte”. Prezentacja ta ma strukturę intencji pustych. Wydaje się, że opis „otwartego” doświadczenia powinien uwzględniać dwa momenty. Przede wszystkim w doświadczeniu możliwe jest rozwinięcie tego doświadczenia ze względu na sam prezentujący się przedmiot. Ten aspekt horyzontalnej konstytucji przedmiotu można opisać jako *wewnętrzny* horyzont tego, co się prezentuje. Niezależnie od wewnętrznej prezentacji należy także zauważyć, że prezentujący się przedmiot może się konstituować ze względu na otoczenie, z którym *ego* pozostaje w relacji poznawczej. Aspekt ten, można opisać jako *zewnętrzny* horyzont tego, co się prezentuje.

Analizując horyzontalność poznania zawodnego, można dostrzec podwójną – ograniczającą i „otwierającą” – funkcję horyzontów. Bez wątplenia horyzontalna struktura doświadczenia i poznania uniemożliwia zupełne – adekwatne i apodyktyczne – uchwycenie tego, co się prezentuje; niemniej jednak horyzonty wstępnie pozwalają na określenie prezentującego się przedmiotu. Dzieje się tak, ponieważ epistemiczną funkcją horyzontów (rozumianych jako istotowa struktura habitusów) jest wstępne (pasywne) określanie pewnej *typiki* tego, co dane [Husserl 2008, 50-51, 262; 2013, 124-125]. Przez typikę doświadczenia należy tutaj rozumieć wstępne, bardzo ogólne określenia; są to horyzonty sensu, które umożliwiają dookreślenie nawet nieznanego przedmiotu jako typowego w pewnym aspekcie. Idąc za Husserlem, „Pusto domniemane ma swoją «niejasną ogólność», otwartą nieokreśloność, która się wypełnia tylko w postaci *bliższego określenia*. Zawsze więc zamiast w pełni określonego sensu są *puste ramy sensu*, które jednak same nie są ujmowane jako ustalony sens” [Husserl 2013, 125]. Sowa skłania się do określenia tego rodzaju wiedzy – wiedzą tła (*Hintergrundwissen, background knowledge*) [Sowa

2014, 26-27]. Dzięki tego rodzaju zawodnej wiedzy to, co się prezentuje w doświadczeniu, na przykład, gdy uchwytuje się w akcie percepcji, prezentuje się jako typowe. Takie nawykowe poznanie rozpoczyna się wraz z habitualizacją, gdy w akcie poznania *ego* zwraca się do czegoś nieznanego; ponownie konstytuując relację poznawczą z podobnym przedmiotem, podmiot epistemiczny może już postrzegać dany przedmiot jako typowy. Z tego powodu habitualizacja konstytuuje pasywny nawyk rozpoznawania czegoś jako *nowy* typ [Lohmar 2014, 43].

Podsumowanie i perspektywy badawcze

Podsumowując przedstawione analizy, należy przypomnieć, że głównym celem tego studium był opis elementów relacji poznawczej, w której konstytuuje się wiedza zawodna oraz opis charakteru prezentacji w tej relacji przedmiotów poznania. Szczegółowym celem była z kolei analiza epistemicznych funkcji habitualności jako istotnego momentu konstytucji przedmiotu poznania. Tym samym studium niniejsze podejmowało postulat Morana, aby przedmiotem analizy uczynić habitualności na jednym z poziomów realizacji relacji *ego* do świata, a mianowicie na poziomie epistemologicznym. Należy podkreślić, że konieczność tych analiz wypływa z faktu, że pojęcie habitusu u Husserla jest w zasadzie pojęciem operacyjnym, a więc takim, z którego korzysta się przy omawianiu szerokiego zakresu fenomenów, ale które samo nie znajduje pełnej eksplikacji w pismach tego filozofa [Moran 2011, 59]. Podjęte w tej pracy analizy pozwalają w pewnej mierze na systematyzację Husserlowskiej fenomenologii habitualności.

Wyniki analizy epistemicznych funkcji habitualności dotyczą dwóch aspektów aktu poznania zawodnego: noetycznego i noematycznego. Z noetycznego punktu widzenia poznanie nawykowe, które realizuje się przez habitualizację treści, charakteryzuje się łatwością konstytucji przekonań. Noetycznie ujmowane poznanie zawodne konstytuuje się zatem w wielości intencji, będących całością aktywnych i pasywnych syntez poznania. Opis ten uzupełniono o twierdzenie, że poznanie nawykowe jest spontaniczne. Z kolei z noematycznego punktu widzenia poznanie zawodne prezentuje swój przedmiot w istotowym *modus* niepewności, co w fenomenologii

oznacza – w sposób nienaoczny, niejasny i mglisty. Rzecz w tym, że przekonanie nawykowe, które konstytuuje się w poznaniu zawodnym nie jest dane na sposób adekwatnego lub apodyktycznego wypełnienia. Dlatego można podkreślić, że ta forma poznania charakteryzuje się istotową niepełnością lub „otwartością”. Moment ten wydaje się najlepiej uchwytować fenomen horyzontu; przez horyzont rozumiano pasywną strukturę intencjonalności, która współkonstytuuje to, co dane wprost.

Oba opisane aspekty poznania zawodnego skłaniają do stwierdzenia, że wiedza habitualna jest na wskroś subiektywną wiedzą. W tym kontekście mówienie o fenomenie horyzontu odnosi się do radykalnie subiektywnego doświadczenia przedmiotu poznania, który konstytuuje się zawsze w pewnym usytuowaniu. W fenomenologii poznania zawodnego wychodzi się zatem od opisanego sytuacji, w której to, co postrzegane zawsze postrzega się z pewnego punktu widzenia, czyli w odniesieniu do zorientowania podmiotu relacji poznawczej. W rezultacie analiz tego typu sytuacji odsłania się jednak istotowo sensotwórcze struktury, które konstytuują przedmioty dane w aktach poznania. Horyzontalna struktura poznania nawykowego, której epistemiczna funkcja polega na kontekstualizacji przedmiotu jako typowego dla danego podmiotu, prezentuje się jako struktura obowiązywania przekonań i żywienia interesów poznawczych [Husserl 2008, 333; 2013, 41-48].

Przedstawione analizy skłaniają do sformułowania wniosku, że fenomen poznania zawodnego otwiera fenomenologię poznania na problematykę eksternalnej konstytucji treści świadomości⁴. Bądź co bądź, wiedzę zawodną charakteryzuje istotowa nienaoczność, która jest momentem konstytuującym w tle; okazuje się jednak, że ta eksternalna konstytucja umożliwia uchwycenie wprost tego, co się prezentuje w aktualnym doświadczeniu, czyli tego, co „rzeczywiście i właściwie naoczne” [Husserl 2008, 112]. Na samym końcu można zauważyć, że przedstawione elementy fenomenologii poznania zawodnego pozwalają zrozumieć niektóre fenomeny relacji ucieleśnionego *ego* do świata. Fenomen horyzontalnej konstytucji przekonań wydaje się bowiem w szczególności dotyczyć rutynowego charakteru ruchów ciała żywego w

⁴ W sprawie problematyki możliwej internalistycznej i eksternalistycznej interpretacji fenomenologii, zob. [Płotka 2013].

danym otoczeniu; ruchy ciała żywego nie są w pełni uświadamiane, co oznacza, że nie mogą one stać się przedmiotem adekwatnego uchwycenia. Co więcej, sens ruchu ciała żywego konstryuuje się w korelacji z sensem „tła”. Tych sytuacji wydają się dotyczyć analizy Maurice’a Merleau-Ponty’ego [2001], a bardziej współcześnie – badania Evana Thompsona [2010, 313], który odnosi się do problematyki intencjonalności motorycznej jako własności habitualnej.

BIBLIOGRAFIA

- Bernet, Rudolf i Iso Kern, Eduard Marbach, 1996, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Drummond, John J., 2008, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham (MD): Scarecrow Press.
- Heffernan, George, 2009, *On Husserl's Remark that „[s]elbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen...” (XVII 164:32–33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility?*, „Husserl Studies”, 25, ss. 15-43.
- Hopp, Walter, 2009, *Phenomenology and Fallibility*, „Husserl Studies”, 25, ss. 1-14.
- Husserl, Edmund, 1966, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, 1974, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1982, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1989, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1992, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl, Edmund, 2000, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl, Edmund, 2002, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen*

- (Sommer 1913), Dordrecht, Boston (MA), London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund, 2003, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Dordrecht, Boston (MA), London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund, 2008, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht: Springer.
- Husserl, Edmund, 2013, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lohmar, Dieter, 2014, *Types and Habits. Habits and Their Cognitive Background in Hume and Husserl*, „Phenomenology and Mind”, 6, ss. 40-51.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Moran, Dermot, 2011, *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus*, „Journal of the British Society for Phenomenology”, 42 (1), ss. 53-77.
- Moran, Dermot, 2014, *The ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl's Phenomenology of Habitual Self*, „Phenomenology and Mind”, 6, ss. 24-39.
- Płotka, Witold, 2013, *Fenomenologia między internalizmem i eksternalizmem. Sformułowanie problemu*, „Studia Philosophiae Christianae”, 49 (1), ss. 71-91.
- Rinofner-Kreidl, Sonja, 2004, *What is Wrong with Naturalizing Epistemology? A Phenomenologist's Reply*, [w:] Richard Feist (red.), *Husserl and the Sciences: Selected Perspectives*, Ottawa: University of Ottawa Press, ss. 41-68.
- Sowa, Rochus, 2014, *Episodische und nicht-episodische Intentionalität. Zur konstitutiven Funktion der epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens bei Edmund Husserl*, „Fenomenologia”, 12, ss. 15-48.
- Stroud, Barry, 2000, *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Evan, 2010, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Waligóra, Marcin, 2013, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków: Universitas.

ABSTRACT

EPISTEMIC FUNCTION OF HABITUALITIES: ELEMENTS OF PHENOMENOLOGY OF FALLIBLE COGNITION

The article analyses the phenomenon of fallible knowledge as knowledge constituted in inadequate way of givenness. The key concept in this context is habituality, i.e., passive structure of consciousness that co-constitutes the object of cognition. It is argued that habitual moment of consciousness contextualizes cognition of unknown objects by presenting them as *typical* for a subject in a certain cognitive relation. One can describe this phenomenon by referring to the broad notion of horizon. As the author claims, phenomenology of fallible knowledge presents human cognition as defined by horizons, so as essentially "open." The descriptions enables one to understand phenomena of cognitive situatedness of a subject and of embodied exploration of the world by the lived body.

KEYWORDS: habituality, fallible knowledge, situatedness, horizon, Husserl

SŁOWA KLUCZOWE: habitualność, wiedza zawodna, usytuowanie, horyzont, Husserl