

Andrzej Ryk
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Świat jako fenomen Kategoria codzienności w perspektywie fenomenologii Edmunda Husserla

Abstrakt

Artykuł przedstawia próbę rekonstrukcji kategorii codzienności w perspektywie fenomenologii Edmunda Husserla. Prowadzone badania wskazały na możliwość wykorzystania podstawowych idei fenomenologii Husserla do tworzenia teoretycznych rusztowań dla omawianej kategorii. Podstawowe motywy, wokół których prowadzone są analizy, to: świat otaczający, świat życia codziennego, doświadczenie, przeżycie, horyzont.

Słowa kluczowe: codzienność, fenomenologia, pedagogika, wiedza.

The World as a Phenomenon. The Category of Everyday Reality in the Perspective of Phenomenology by Edmund Husserl

Abstract

The article presents an attempt to reconstruct the category of everyday reality in the perspective of phenomenology of Edmund Husserl. The research indicated the possibility of using the basic ideas of Husserl's phenomenology to create a theoretical scaffolding for the discussed category. The main themes around which the analysis revolved include the following items: the surrounding world, the world of everyday life, experience, horizon.

Keywords: everyday reality, phenomenology, pedagogy, knowledge.

Zabierając głos w dyskusji dotyczącej (re)konstruowania codzienności wychowania, chciałbym wskazać na wartość, w tym kontekście, perspektywy fenomenologicznej w ujęciu Edmunda Husserla¹. Aby to uczynić, pragnę wymienić na samym początku podstawowe różnice między fenomenologią (mam na myśli przede wszystkim tę uprawianą przez Husserla) a pozytywizmem, którego sam Husserl był krytykiem². Twórca fenomenologii – podobnie zresztą jak pozytywiści – wychodzi z przekonania, że wszelka nauka powinna rozpoczynać się od doświadczania świata jako takiego³. Problem pojawia się jednak wówczas, kiedy zarówno u jednych, jak i u drugich próbujemy zrekonstruować tożsamość rozumienia świata. Wskażmy chociaż na niektóre z elementów różnicujących, jakie pojawiają się w tej kwestii. Dla pozytywistów świat jawi się jako zbiór zmysłowo poznawalnych rzeczy. Dla drugich zaś ów świat jest doświadczany i przeżywany⁴ noetycznie – duchowo/intuicyjnie. Pierwszym świat ukazuje się tak samo, dlatego każdy kolejny podmiot poznający powinien uzyskiwać te same obserwowalne wyniki (dane), drugim zaś świat jawi się jako doświadczany i przeżywany, za każdym razem odmienny fenomen. Pierwsi w wyniku skrupulatnie zaplanowanego procesu badawczego uzyskują twarde dane ilościowe. Dla drugich wynik ma charakter opisowy i jest tożsamy z potocznym, naturalnym, codziennym językiem spraw i wydarzeń używanym dla opisu tego, co i jak doświadczane, a zarazem przeżywane. Fundamentalna różnica między pozytywistami i ich kontynuatorami a fenomenologami i ich następcami wynika więc z samego rozumienia natury świata i natury doświadczania (poznawania) samej rzeczywistości. Poznanie ma więc wymiar noetyczny, a nie czysto zmysłowy. Jest czynnością o charakterze duchowym – przeżyciowym, a nie jakimś rodzajem techniki gromadzenia danych.

Inna różnica między prezentowanymi stanowiskami występuje w samym rozumieniu natury wiedzy, a w konsekwencji tożsamości nauki. Dla pierwszych wiedza ma charakter linearny, tzn. każde kolejne odkrycie powinno bazować, zasadać się, wypływać z dotychczasowego dorobku nauki. Odmiennie jest u Husserla. Dla niego nauka rozpoczyna się tam, gdzie nie ma jeszcze żadnej wiedzy, żadnego sądu, żadnej teorii. Rozpoczyna się tam, gdzie jest bezpośredni kon-

¹ Choć powszechnie uważa się Edmunda Husserla za twórcę fenomenologii, to jednak sam nurt w perspektywie własnego rozwoju przekształcił się w wiele różnorodnych odmian. Stąd każdorazowo, odwołując się do tej perspektywy, należy dookreślić, o jakie stanowisko fenomenologii chodzi. Szerzej na ten temat: Ryk 2011: 131 i nn.

² Na temat różnic stanowisk w tych kwestiach pisał m.in. R. Ingarden (1974: 57 i nn.).

³ „Trzeba przy tym pojęcie doświadczenia ujmować na tyle szeroko, by rozumieć przez nie tylko samodanie jednostkowego istnienia, a więc samodanie w pewności bytowej, lecz także modalizację tej pewności, która może się zmieniać w przypuszczalność, prawdopodobieństwo itd., a nawet także doświadczenie w *modus* «jak gdyby», danie jednostkowości w fantazji, która w odpowiedniej, swobodnej zmianie nastawienia przechodzi w pozycjonalne doświadczenie możliwego czegoś jednostkowego” (Husserl 2013: 37).

⁴ „Przez przeżycie w najszerszym sensie rozumiemy dokładnie wszystko to, co można znaleźć w strumieniu przeżyć; a więc nie tylko przeżycia intencjonalne, aktualne i potencjalne *cogitationes*, wzięte w ich pełnej konkretności; lecz wszystko, cokolwiek z efektywnie budujących go momentów da się znaleźć w tym strumieniu, lub w jego konkretnych częściach” (Husserl 1975: 105).

takt podmiotu ze zjawiającym się mu tak a nie inaczej światem: „każda źródłowo prezentująca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania (...) jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje” (Husserl 1975: 73).

Według stanowiska Husserla ów świat nie jest jednorodny, jak chcieliby tego pozytywiści. Ma wiele odcieni, barw, przesileń zarówno w wymiarze podmiotowym, jak i przedmiotowym; zarówno w wymiarze noezy, jak i noematu. Samo doświadczenie świata ma wymiar temporalny. Odnajdujemy w nim jakąś przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Mówimy również o świecie zewnętrznym, ale także o świecie wewnętrznym. O jaki więc świat tak naprawdę chodzi. Dla Husserla owe światy są wynikiem działania ludzkiego rozumu, albowiem dla podmiotu doświadczającego istnieje zawsze tu i teraz: „Za Husserlem możemy powiedzieć, że nasze rozważania rozpoczynamy jako tacy, jacy jesteśmy, ze wszystkim tym, co jest w nas i wokół nas. Z całym światem życia codziennego, w którym żyjemy, w naszym naturalnym nastawieniu” (Ryk 2011: 34).

Po skrótowym i wybiórczym ukazaniu podstawowych różnic między poszczególnymi stanowiskami przejdźmy teraz do kluczowego momentu naszych dociekań. Oto Husserl wskazuje najbardziej pierwotne i fundamentalne nastawienie, jakie powinno towarzyszyć badaniu naukowemu. Jest ono związane z bezpośrednim doświadczeniem i opisem tego, co jest przedmiotem owego doświadczenia: „Nie neguję tego «świata» jak gdybym był sofistą, nie wątpię o jego istnieniu, jak gdybym był sceptykiem, ale dokonuję fenomenologicznej epoché, która zabrania mi wydawania jakiegokolwiek sądu o przestrzenno-czasowym bycie” (Husserl 1975: 82).

Skąd ów zakaz się pojawia? Wypływa on z przekonania, że tym, co tak naprawdę poznajemy, nie jest sam „przestrzenno-czasowy byt”, ale fenomen tego bytu, który ani nie jest nim samym, ani też nie jest samym podmiotem. Jest czymś całkiem odmiennym. Spróbujmy w tym miejscu zidentyfikować tożsamość owego powołanego przez Husserla fenomenu:

ów fenomen sam nie jest przecież jako fenomen mojej świadomości nicnością, lecz właśnie tym, co umożliwia mi w ogóle wydanie takiego krytycznie przemyślanego werdyktu, a więc czymś co umożliwia mi również rozpoznanie tego, co ma dla mnie sens i moc obowiązującą *prawdziwego* – ostatecznie rozstrzygniętego lub dającego się rozstrzygnąć istnienia (Husserl 1982: 29).

Sam fenomen więc staje się rodzajem nośnika wiedzy o świecie i tą wiedzę warunkuje. To w nim i poprzez niego podmiot poznający rozumiany jako ten, który doświadcza, jest w stanie nie tylko doświadczać i przeżywać świat, lecz także ów świat rozpoznać. Podkreślmy to jeszcze raz, że odtąd dla Husserla tym, co rzeczywiście jest nam dane, nie jest świat bytowy jako taki, ale jest nim zawsze fenomen tego świata. Dla wzmocnienia powyższego komentarza przytoczmy słowa Husserla, który dookreśla ten wątek powyższych rozważań: „Krótko mówiąc nie tylko przyroda nieożywionych ciał, lecz cały w ogóle konkretny świat otaczający, w którym

żyjemy (*Lebensumwelt*), nie istnieje już odtąd dla mnie inaczej jak tylko w charakterze fenomenu bytowego” (Husserl 1982: 27).

Myliłby się jednak ten, który twierdziłby, że Husserl porzucił realizm epistemologiczny na rzecz podejścia idealistycznego. Tym bowiem, co istnieje rzeczywistości, jest świat realny. Husserl problematyzuje jedynie możliwość jego poznania twierdząc, że nie jest on dla nas dostępny w sposób bezpośredni. Bezpośrednio jest nam dany świat fenomenów i poprzez niego możemy dotrzeć do odsłonięcia prawdy o świecie realnym. Owo poszukiwanie – jak nadmieniono – już wcześniej należy rozpocząć od tego, co jest nam bezpośrednio dane. Dany jest przede wszystkim świat w swej złożoności i wielowarstwowości⁵. Może on jednak mieć zarówno charakter świata zewnętrznego, jak i świata wewnętrznego. Zewnętrzność i wewnętrzność wzajemnie się przeplatają i wzajemnie warunkują własną tożsamość. W tym kontekście w myśli Husserla nowego znaczenia nabiera grecka *doxa* – świat życia, świat potocznego⁶, codziennego doświadczenia, niesformalizowany i nieracjonalizowany, będący dla Husserla tym, co właśnie bezpośrednio dane. To w tym otaczającym nas świecie dostrzegamy i dowartoścujemy to, co dla nauki – szczególnie tej w wydaniu pozytywistycznym i postpozytywistycznym – straciło na znaczeniu. Stało się dla nauki – uprawianej w tej perspektywie – wręcz bezwartościowe. Świat codziennych doświadczeń i przeżyć. Świat bliższego i dalszego horyzontu. Świat zarówno horyzontu podmiotowego, jak i świat horyzontu przedmiotowego:

Horyzonty stanowią zatem system zarysowanych z góry momentów potencjalnych (przypomnień). Przez odsłanianie potencjalnych momentów życia świadomości wydobywamy w aktualnym *cogito* jego sens przedmiotowy. Sens przedmiotowy nigdy nie jest dany jako coś gotowego. Ujawnia się on dopiero przez operację wydobywania zawartości horyzontu i odsłaniania horyzontów dalszych wciąż na nowo ożywających. Każdą świadomość charakteryzuje istotna właściwość, że może ona przechodzić w coraz inne odmiany, zachowując przy tym zamię togo samego przedmiotu (Ryk 2011: 58).

⁵ Według Ingardena Husserl wyróżniał tyle typów poznania, ile jest rodzajów samych przedmiotów w rzeczywistości, do których zaliczał m.in.: świat zewnętrzny, własny świat psychiczny, cudzą psychikę, przedmioty matematyczne, dzieła sztuki, twory społeczne i prawne itp. (por. Ryk 2011: 114 za: Ingarden 1974: 59–65).

⁶ „Cofanie się do świata doświadczenia jest *cofaniem się do «świata życia»*, tzn. do świata. W którym już żyjemy i który stanowi podłoże wszelkiego dokonania poznawczego i wszelkiego ujęcia naukowego” (Husserl 2013: 49) i nieco dalej filozof dookreśla: „Świat, w którym żyjemy i w którym zajmujemy się poznawaniem i sądzeniem, świat, z którego pobudza nas wszystko, co staje się substratem możliwych sądów, jest nam zawsze z góry dany jako przeniknięty osadem tworów logicznych; nie jest nam nigdy dany inaczej niż jako świat, w którym my sami lub inni, pozwalający nam przejmować ich doświadczenie dzięki komunikacji, nauce i tradycji, już działamy wydając sądy logiczne i poznając” (tamże: 50).

Przyjrzyjmy się bliżej strukturze owego horyzontu rozumianego jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć podmiotu⁷. Każdy istniejący byt nie istnieje w perspektywie fenomenologicznej jako wyizolowany obiekt. Istnieje zawsze w jakiejś perspektywie, w jakimś bliższym bądź dalszym horyzoncie:

W świecie, który nas otacza, istnieją różnego rodzaju przedmioty materialne, idealne, istoty żywe. Świat, który istnieje wokół mnie, jest mi dany zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Tu i teraz widzę tę oto rzecz. Jest mi dana bezpośrednio. Widzę ją z pewnej perspektywy czasowo-prze-strzennej. Ale mogę przecież zmienić perspektywę i zobaczyć ją z innej strony i w innym czasie. Mogę również przywołać jakąś rzecz, wydarzenie, czy ideę w pamięci i doświadczyć jej niejako pośrednio, pod wpływem innego bodźca (Ryk 2011: 41).

Podajmy jakiś przykład: gdy patrzę na książkę leżącą przede mną na stole, to najpierw dostrzegam ją samą i różne elementy stanowiące niejako o jej tożsamości. Ma ona taki a nie inny kształt, posiada twardą oprawę, ma określoną wielkość, kolor, a nawet specyficzny zapach. Posiada określony tytuł, autora i oczywiście jakąś treść. Jeszcze tej książki nie czytałem, ale już w tym momencie ze względu na jej specyfikę mógłbym wiele powiedzieć zarówno o jej autorze, jej treści, jak i czasach, kiedy została napisana oraz na temat tego, jak dziś jest interpretowana. Mogę też powiedzieć, że w tym momencie oprócz tego, że książka leży na stole takim a nie innym, jest ona również na wyciągnięcie mojej ręki, więc od czasu do czasu zatrzymuję na niej mój wzrok. Mogę także powiedzieć, że książka leżąca na stole nie znajduje się tu bez żadnego celu. Ona niejako towarzyszy mi w pisaniu tego tekstu. I choć jej autor nie żyje od wielu lat, to w pewnym sensie mam wrażenie, jakbym wchodził z nim w polemikę, prowadził z nim dialog. Czasami podobnie, a kiedy indziej odmiennie formułował swoje poglądy. Ale z pewnością nie mogę powiedzieć, że ta książka, choć pisana przez jej autora ponad sto lat temu, jest dla mnie bezużyteczna. Jest częścią mej codzienności. W innym czasie, w innym miejscu na tę samą książkę nie zwróciłbym z pewnością w ogóle uwagi. Jeszcze inaczej postrzegałbym ją, gdyby np. była to lektura szkolna moich dzieci. Przeszkadzałyby mi w skupieniu się na tym, co piszę. Być może musiałbym ją przenieść na inne miejsce.

Powyższy przykład, wzięty z naszej codzienności, odsłania zasadnicze elementy struktury horyzontu. Najpierw bowiem okazuje się, że każdy postrzegany

⁷ „Każde doświadczenie, czegokolwiek we właściwym sensie doświadcza, gdy mu się to coś ukazuje, dysponuje *eo ipso*, dysponuje z konieczności pewną wiedzą i współwiedzą o tej rzeczy, mianowicie o takich jej cechach, jakie mu się jeszcze nie ukazały. Ta przedwiedza, choć treściowo nieokreślona lub nie w pełni określona, nie jest zupełnie pusta, i gdyby również nie obowiązywała, wówczas doświadczenie to nie byłoby doświadczeniem tej właśnie rzeczy. 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 właściwie danego jako «tu oto» ma swój horyzont” (Husserl 2013: 41).

przedmiot jawi się każdemu w indywidualny czasowo-przestrzenny sposób. Oto bowiem ja jestem w tej chwili zainteresowany ową książką, natomiast osoba, która jest obok mnie, praktycznie w ogóle jej nie dostrzega, nie zwraca na nią uwagi i być może nigdy nie stanie się ona dla niej obiektem głębszego zainteresowania. Pierwszą więc cechą horyzontu rozumianego jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć podmiotu jest jego indywidualność. Każdy kolejny element świata otaczającego posiada jakąś własną, wyjątkową tożsamość, która posiada charakter samoistny. Owa tożsamość nie jest nam jednak dana do rozpoznania w sposób bezpośredni, ale posiadamy do niej dostęp poprzez jej zdolność ukazywania się/ujawniania się.

Nic nie jest mi dane bezpośrednio. Wszystko posiada swoją kontekstowość. Wszystko, co jest, jest w jakimś horyzoncie – bliższym i dalszym. Właściwa droga, aby dotrzeć do istoty tego, co jest mi dane (w jakiejś perspektywie), wiedzie jakby po kręgu. Pierwsza to perspektywa, z jakiej patrzy sam podmiot poznający – wymiar podmiotowy badania. Druga zaś to perspektywa przedmiotowa – fenomen zawsze znajduje się w jakimś horyzoncie, w jakichś związkach z innymi fenomenami, ma jakąś historię, własną biografię i dziejowość (Ryk 2011: 59–60).

Fenomenalność rozumiana jako zjawiskowość to druga cecha horyzontu rozumianego jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć. Doświadczany świat daje się poznać w taki i tylko taki sposób, w jaki jawi się dzięki swej tożsamości. Kolejną cechą, którą pragnę wyróżnić, jest relacyjność. Ów świat – choć jest przecież identyczny w swej tożsamości – to jednak zjawia się każdemu z nas nieco inaczej, w zależności od tego, co dzieje się zarówno w nas samych (w naszym świecie przeżywanym), jak i co dzieje się niejako na czasowo-przestrzennej scenie podmiotowego horyzontu. Owa relacyjność ma kilka wymiarów. Najpierw ów świat może być w jakiejś relacji do samego siebie, dalej może być w relacji do poznającego podmiotu, np. zaspokaja jego potrzeby, może być również w jakiejś relacji do otaczającego go przestrzennie-czasowego horyzontu i przedmiotów, zjawisk, osób, które stanowią jego integralną tożsamość.

Inną cechą horyzontu rozumianego jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć jest jego temporalność. Przedstawia się ona jednak inaczej w zależności od tego, czy mamy na myśli horyzont podmiotowy czy przedmiotowy. W pierwszym przypadku czas fizyczny traci swe znaczenie i może być dowolnie modyfikowany przez świat przeżywany podmiotu. Wydarzenia przeszłe mogą być powtórnie przywoływane i uświadamiane jako obecnie istniejące. Podobnie rzecz się ma z przyszłością, kiedy to, co nas dopiero czeka, staje się niezmiernie pochłaniające. W świecie wewnętrznym, świecie przeżywanym podmiotu czas traci swą podstawową logikę przyczynowo-skutkową na rzecz logiki o charakterze kolistym – wielokrotnego powracania i przywoływania określonych zdarzeń, sytuacji, osób, zjawisk i oglądania ich za każdym razem w coraz to nowej perspektywie. Czas

wewnętrzny przyjmuje więc postać struktury cyrkularnej. Z kolei czas zewnętrzny przyczynowo-skutkowy ukazuje horyzont rozumiany jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć w perspektywie następujących po sobie zmian. Coś nastąpiło, coś się wydarzyło, coś uległo takiej czy innej modyfikacji.

Jeszcze innymi cechami horyzontu rozumianego jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć jest jego przenikalność, pulsacyjność i wymiennosc. Często zdarza się, że jakiś element horyzontu przedmiotowego staje się częścią świata wewnętrznego i na odwrót. Przenikalność więc tego, co zewnętrzne i wewnętrzne ma charakter stały i ciągły. To zarazem przenikalność pojęcia/symbolu/struktury i jego desygnatu/znaczenia/sensu. Dzięki horyzontowi rozumianemu jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć nadajemy, odkrywamy czy też zmieniamy sens doświadczanych przedmiotów, zjawisk, osób itp.: „Do istoty strumienia przeżyć (...) należy jednak to, że nieprzerwanie rozwijający się łańcuch *cogitationes* stale jest otoczony pewnym *medium* nieaktowości, która zawsze jest gotowa przejść w *modus* aktowości; jak również odwrotnie: aktowość w nieaktowość” (Husserl 1975: 103).

Kolejną cechą horyzontu rozumianego jako residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć jest jego otwartość. Nie znamy przecież ani świata naszych możliwych doświadczeń w przyszłości, ani nie potrafimy tu i teraz przywołać i uświadomić sobie wszystkich doświadczeń przeszłości. Nie potrafimy też w pełni doświadczyć i przeżyć tego, co dzieje się tu i teraz, w chwili obecnej. Owa otwartość horyzontu sprawia, że tak naprawdę trudno jest określić w pełni ramy naszej codzienności. Ta opisywana powyżej otwartość, a wręcz nieskończoność możliwych (potencjalnych) doświadczeń i przeżyć sprawia, że istnieją także wyraźne granice opisu codzienności wyznaczone poprzez granice naszych zdolności doświadczania i przeżywania jej samej:

Opis fenomenologiczny jest opisem oczyszczonym z wszelkich współdomniemań i domniemań antycypujących i wynikłych z ingerencji obserwatora. Dopiero ujęte w tej czystości fenomeny mogą stanowić obiekt krytyki świadomości. Opis fenomenologiczny powołany jest do tego, by stanowić podwaliny radykalnej i uniwersalnej krytyki. Husserl wyznacza dwa zasadnicze kierunki opisu fenomenologicznego: noetyczny (podmiotowy) – spostrzeganie, przywoływanie w pamięci, retencje – oraz noematyczny (przedmiotowy) – opis przedmiotu intencjonalnego (Ryk 2011: 52).

Podsumowując, chciałbym wskazać na najważniejsze wątki myśli Husserla, które można wykorzystać w perspektywie (re)konstruowania kategorii codzienności. Twórca fenomenologii waloryzuje, odrzucający przez pozytywistów, świat życia otaczającego, którego sam podmiot jest integralną częścią. Elementy składowe tego świata nie istnieją jako wyizolowane byty, ale są ze sobą połączone w sposób sensotwórczy czasowo-przestrzennymi perspektywami/horyzontami (re)konstruowania znaczeń i sensów codzienności. Każdorazowo horyzont rozumiany jako

residuum świata codziennych doświadczeń i przeżyć posiada określone predykaty, takie jak: indywidualność (tożsamość), fenomenalność (zjawiskowość), relacyjność, temporalność, wzajemna przenikalność (pulsacyjność, zmienność), otwartość, a z perspektywy doświadczającego i przeżywającego podmiotu – ograniczoność jej rozpoznania.

Na koniec, na bazie przeprowadzonych powyżej – z konieczności skrótowych analiz – pragnę sformułować próbę teoretycznego ujęcia kategorii codzienności w perspektywie fenomenologii Edmunda Husserla. Rozumiałbym ją w tym kontekście jako: residuum wszelkich możliwych doświadczeń i przeżyć podmiotu, dziejących się, a zarazem wzajemnie przenikających się w temporalnej perspektywie tak świata wewnętrznego samego podmiotu, jak i w kontekście horyzontu świata otaczającego, którego ów podmiot jest integralną (nieodłączną) częścią. Oczywiście powyższe wywody traktuję jedynie jako propozycję, jako głos w toczącej się już, a w mojej opinii wciąż aktualnej dyskusji na temat tożsamości paradygmatycznej nauki – w tym pedagogiki – zarówno w jej warstwie teoretycznej, jak i metodologicznej (zob. Ryk 2012; 2013: 8–16).

Bibliografia

Husserl E. (1975) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga Pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa, PWN.

Husserl E. (1982) *Medytacje karmelitańskie z dodatkiem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa, PWN.

Husserl E. (2013) *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa, Aletheia.

Ingarden R. (1974) *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo*, Warszawa, PWN.

Ryk A. (2011) *W poszukiwaniu podstaw pedagogiki humanistycznej. Od fenomenologii Edmunda Husserla do pedagogiki fenomenologicznej*, Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

Ryk A. (2012) *W poszukiwaniu pedagogicznego arche. Zarys systemów pedagogicznych*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

Ryk A. (2013) *Paradygmatyczne horror vacui w pedagogice*, „Debata Edukacyjna. Wokół wyzwań współczesnej edukacji”, nr 6.