

Andrzej Póltawski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

CZY ROMAN INGARDEN BYŁ FENOMENOLOGIEM?

Roman Ingarden mawiał czasem, że nie wie, czy jest fenomenologiem. Sądzę, że nie była to jedynie kokieteria, lecz że wypowiedź ta była wyrazem pewnej autentycznej niepewności, płynącej z jednej strony z płynności pojęcia fenomenologii, z drugiej jednak strony także z pewnej dwoistości postawy filozoficznej samego Ingardena.

Czym była, względnie miała być, fenomenologia?

Nie chodzi mi przy tym o sam nacisk na opis, o to, że można podziwiać analizy Ingardena z zakresu ontologii sztuki i estetyki, lecz przede wszystkim o to, jak należy rozumieć pretensję fenomenologii do tego, że ma być filozofią pierwszą, że ma dopiero otwierać drogę do rzetelnego poznania filozoficznego rzeczywistości, w której człowiek żyje.

Filozofia nowożytna pozostawała pod przemożnym wpływem kartezjańskiego dualizmu *res extensa* i *res cogitans*. Przy tym w pokartezjańskiej myśli i kulturze nowożytnej nastąpiło zachwianie równowagi między doświadczeniem wnętrza człowieka a doświadczeniem zewnętrznym, zwróconym ku światu materialnemu na rzecz tego ostatniego. Wprawdzie i sam Kartezjusz, i jego spadkobiercy zwrócili się właśnie ku analizie świadomości jako wnętrza człowieka, jednakże skierowanie to motywowane było względami epistemologicznymi i połączone ze spłyceniem i zniekształceniem owego wnętrza. Silny na przełomie wieków XIX i XX prąd pozytywistyczny chciał budować naukę za pomocą metod wzorowanych na badaniu przyrody martwej i miał tendencję do sprowadzania całej rzeczywistości do świata materialnego, do kosmosu, traktując jako właściwy byt kartezjańską *res extensa*. Protest fenomenologów polegał na położeniu nacisku na *res cogitans*. Spór, powiedziec można, rozgrywał się w kartezjańskiej rodzinie. Protest fenomenologów był wprawdzie wezwaniem do zwrócenia się ku wnętrzu człowieka, ale osiągnięcie równowagi tych dwu aspektów rzeczywistości – dwu kartezjańskich substancji – wymagało właściwego ujęcia całości, na którą się one składają.

Dla Husserla, głównego inicjatora ruchu fenomenologicznego i nauczyciela Ingardena, punktem wyjścia – przynajmniej początkowo – była naoczność spostrzeżeniowa, pojęta według pochodzącego od brytyjskich empirystów schematu „treść naoczna (zasadniczo wrażeniowa) – jej ujęcie jako... (pewien przedmiot)”. Naoczność jest przy tym dla Husserla stopniowalna i mierzy się *określonością* przedmiotu. Określenie zaś – *sens* przedmiotu – pochodzić ma z dokonującego się w akcie spostrzeżenia ujęcia materiałów zmysłowych – wrażeń, które same w sobie pozbawione być mają wszelkiego sensu, a zarazem „motywuja” ujęcie.

Schemat ten jest w gruncie rzeczy tworem teoretycznej spekulacji, powstałej w następstwie przyjęcia – z jednej strony – kartezjańskiego postulatu całkowitej pewności, pełnej – powiedzieć można – obejmowalności przedmiotu przez umysł, z drugiej zaś strony atomistycznej i sensualistycznej koncepcji doświadczenia empirystów brytyjskich. Spekulację tę motywowały też i uprawdopodobniały badania dziewiętnastowiecznych psychofizjologów – w następstwie błędu, nazwanego przez Wiliama Jamesa *psychologist's fallacy* – przeniesienia wiedzy anatomiczno-fizjologicznej na opis przeżyć.

Hasło opisowej analizy przeżyć, rzucone przez fenomenologów (a także m. in. Jamesa Bergsona i psychologów postaci) miało właśnie zapobiec tego rodzaju błędom. To też w miarę postępu swych analiz Husserl doszedł do całościowej koncepcji doświadczenia zmysłowego i zdał sobie sprawę z tego, że całe spostrzeżenie obejmuje intencjonalnie, „obok spostrzeganej w specjalnym sensie rzeczy czy procesu mnie i świat otaczający”¹; warunkiem wszelkiej konstytucji – nadawania czy uchwytywania sensu – jest więc horyzont świata jako otwarty, ale posiadający określoną strukturę, teren doświadczenia.

Dążenie do nieuprzedzonego opisu, do tworzenia pojęć w oparciu o bezpośrednią naoczność, bez powielania aparatury pojęciowej i metod ukutych dla innego rodzaju przedmiotów, było jednym z ważnych atutów fenomenologii i jej teoretycznych sprzymierzeńców i zaowocowało ogromnym dorobkiem teoretycznym XX wieku.

Jednak dla Husserla, pioniera filozofii jako „nauki ścisłej”, rezygnacja z postulatu całkowitej pewności, najsilniej motywującego ową – powiedzieć można – spłaszczoną koncepcję „świadomości” jako dostępnej w pełni, „całości bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć”², była czymś bardzo trudnym. Toteż, jak zauważył Ernst Tugendhat, w tekstach tego myśliciela zaznaczają się dwie niezgodne ze sobą tendencje,

¹ *Husserliana*, vol. XVI, s. 87. Cyt. za: S. Strasser, *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht–Boston–London 1991 (*Phaenomenologica*, vol. 124). „Nehmen wir unter dem Titel Gesamtwahrnehmung, welche nebst einem im speziellen Sinne wahrgenommenen Ding oder Vorgang Ich und Umwelt umfasst, dann gilt...”.

² *Idee I*, s. oryginału 93.

określone przez Tugendhata jako motyw „krytyczny” i motyw „dogmatyczny”³. Husserl poszukuje pewności dla ostatecznego uzasadnienia wszelkiego poznania. Jednak postulat ten dopuszcza dwie interpretacje przeplatające się nieustannie w jego rozważaniach i nigdy wyraźnie przez niego nie odróżnione. Pierwsza, zgodna z postulatami fenomenologii jako nauki całkowicie krytycznej, widzi owo ostateczne uzasadnienie jako przyświecający w nieskończoności cel stopniowego wyjaśniania i uprawomocniania wzajemnie uzupełniających się wglądów. Druga – motyw dogmatyczny – zakłada, że uprawomocnienie takie uzyskać można niejako od razu w sferze *cogito*, sferze „czystej świadomości” dla każdego jej elementu. Wprawdzie Husserl musiał zrezygnować, w następstwie swych badań nad czasem, z pełnej adekwacji czy absolutności danych świadomości i szuka tam potem jedynie tego, co nazywa „apodyktyczną” pewnością pewnych podstawowych ustaleń, jednak brak wyraźnego odróżnienia tych dwu motywów, prowadzących do zupełnie różnych teorii poznania, odpowiedzialny jest, jak się zdaje, za wszystkie kłopoty związane z transcendentnym idealizmem twórcy fenomenologii. Wiąże się to m.in. z tym, że – jak podkreśla Stephan Strasser – nie wolno utożsamiać naoczności z określeniem; dodać też można: utożsamienie to jest błędem, ponieważ podstawy określania tkwią w strukturze i funkcjonowaniu naszego modelu świata, w składających się na niego systemach sensów, i z koniecznością sięgają daleko poza treści efektywnie i aktualnie obecne, dające się wskazać w aktualnej zawartości tego, co nazywano „strumieniem” świadomości.

Strasser zwraca uwagę na to, że refleksja, na której Husserl chce oprzeć poznanie i którą określa jako „wsteczne skierowanie na wcześniejsze przeżycie”⁴, jest skierowaniem pośrednim, a więc *nie jest doświadczeniem*, gdyż wszelkie doświadczone „coś” jest czymś w świecie. Ponadto do refleksji „coś” nas motywuje, w tzw. doświadczeniu „immanentnym” występuje zatem nastawienie aperceptywne, doświadczenie to nie jest również z tego powodu „czystym” obcowaniem z danymi, obok omówionej właśnie złożoności procesu „nadawania sensu”. Filozofii nie da się zbudować jak piramidę na „spozstrzeżeniu immanentnym”.

Husserl chce stworzyć naukę, wyjść od naukowego opisu, zaczyna od opisowych pojęć nauki. Tymczasem – stwierdza Strasser – nauka stosuje *redukcję poznawczą*, zajmuje postawę „niezaangażowanego obserwatora”, która odbiera bytom w świecie ich światowy charakter. Zajmując się rzeczami w świecie i *zakładając* już zażyłość ze światem, nauka nie wie nic – wraz z idealistycznie interpretowaną fenomenologią transcendentną – o świecie jako takim. Husserl napisał: „Skoro «coś w ogóle» czystej logiki kryje w sobie sens bytu światowe-

³ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

⁴ *Husserliana*, vol. I, s. 73.

go, to [sens] ten należy *do podstawowych pojęć logiki*⁵. W ten sposób okazuje się, że korelatem naszego doświadczenia jest świat.

Husserl kładzie nacisk na pretensję prawdy do absolutności. Jednakże *prawda świata* – zauważa Strasser – powinna objąć obchodzenie się (*Umgang*) z nim – zarówno z *physis*, jak i z *polis*; a zatem należy *od początku* uwzględnić aspekt *praktyki i etyki*. Błąd Husserla – w jego oficjalnej doktrynie – polega więc na tym, że *nie zaczyna* on jej konstrukcji *od początku*. Jak pokazał Emanuel Levinas, uprawiana w nastawieniu „niezaangażowanego obserwatora” *ontologia* jako systematyczne poznanie wszystkich bytów *nie jest fundamentem filozofii*. Ilustracją tego stwierdzenia mogą być trudności, jakie ma Ingarden z ontologicznym ujęciem problematyki wartości.

Podstawowym pojęciem filozofii Husserla jest „konstytucja”. Sens świata i jego zawartości ma się „konstituować” w przebiegu doświadczenia rozumianego jako ciąg intencjonalnych aktów świadomości. W idealistycznym schemacie motywu „dogmatycznego” konstituowanie to musiałoby przebiegać niejako „od zera”. Przeczy temu stwierdzenie, że korelatem spostrzegania nie jest pewien określony przedmiot czy „noemat”, lecz świat; temu korelatowi musi bowiem po stronie spostrzegającego odpowiadać coś, co można nazwać „modelem świata” i co w oczywisty sposób nie może się zmieścić w „czystej świadomości”, gdyż w wysokim stopniu ją transcenduje zarówno w kierunku „wewnętrznym” – ku podmiotowi, jak i „zewnętrzny” – ku światu. To, co nam się świadomie ukazuje, jest, jak się czasem mówi, jedynie wystającym nad powierzchnię oceanu wierzchołkiem w ogromnej części zanurzonej góry lodowej. Stwierdzenie to rozbija mit o zamknięciu w sobie świadomości i ukazuje daleką perspektywę wnętrza człowieka, perspektywę na to, co musi istnieć i funkcjonować, aby człowiek mógł być w ogóle świadomy; tego, co aktualnie wyraźnie nie uświadomione, ale konieczne dla naszego bycia świadomym jako nieoddzielalna od świadomości jej druga strona. Zarazem zaś likwiduje nieprzenikalną zasłonę, oddzielającą świat od „świadomości”. „Nadawanie sensu” dokonuje się bowiem w szerokim kontekście sytuacji człowieka działającego w realnym świecie. Idealizm transcendentálny określić zatem można jako pomieszenie posiadanego przez podmiot „immanentnego” – ale w zupełnie innym niż transcendentálnym sensie – modelu świata z samym jego korelatem – realnym światem.

Podsumowując: fenomenologia transcendentálna w swej oficjalnej Husserlowskiej wersji nie doprowadziła do pełnego rozszerzenia sfery doświadczenia, gdyż nie wyszła od jego pełnej, pierwotnej postaci, rozpoczęła swoją pracę zbyt późno, na terenie nauki. Jednak postawiła ona także postulat odrębnej, bardziej od metod nauk przyrodniczych adekwatnej metodologii i budowania właściwej jej siatki pojęć w oparciu o bezpośrednie doświadczenie, o dane przeżyciowe.

⁵ *Husserliana*, vol. XVII, s. 237.

Rzetelny wysiłek w kierunku realizacji tego postulatu umożliwił przełamanie tradycyjnego schematu, odziedziczonego po Locke'owskiej odmianie kartezjanizmu i stworzył perspektywę dla fenomenologii bardziej zgodnej ze swymi podstawowymi postulatami, umożliwił odejście od swego rodzaju analitycznej filozofii „czystej świadomości”.

Husserl wprowadził pojęcie *Lebenswelt*, tłumaczone przez Ingardena jako „świat, w którym żyjemy”. Stanowiło ono odwrócenie się od „redukcji kognitywnej”, implikując – jak zauważa Strasser – „że «najściślejsza nauka», «najczystsza teoria» zakorzeniona jest w ziemskim świecie życia praktycznego z jego wartościowaniami, dążeniami i normami”⁶. W ten sposób ugruntowanie wszystkiego innego w świecie ciał nieożywionych – wynikające z wyjścia analiz Husserlowskiej fenomenologii od „sposprzeżenia zewnętrznego” – stało się wątpliwe. Porządek fundowania zdaje się odwracać: tym, co leży u podstaw nie są „dane” w sposprzeżeniu proste jakości i ewentualnie nadbudowane nad nimi jakości postaciowe, lecz ugruntowane w całościowym modelu świata *sensy*. Ponadto w życiu praktycznym obowiązują pewne normy postępowania, działania w nim są *oceniane*.

Powiedzieć można, że *motyw dogmatyczny* koncepcji Husserla jest równoznaczny z przyjęciem podstawowych tez pozytywistycznego empiryzmu czy też – jak go raczej należy określić – racjonalistycznego sensualizmu, rozwijanego przez szeregi myślicieli nawożytych od Locke'a do Carnapa.

Metodą fenomenologii miał być jednak nieuprzedzony, tj. nieoparty na przyjętych z góry założeniach – a więc w pełni krytyczny – *opis* przeżywania i jego korelatów, budowanie kategorii tego opisu w oparciu o *same fenomeny*.

O fenomenologii mówić więc można przynajmniej w dwu podstawowych znaczeniach: motywu dogmatycznego, przyjmującego atomizm „ujmowanych” intelektem, w sobie samych bezsensownych, ale jakoś dostarczających nam informacji o „świecie zewnętrznym” „dat”, oraz – z drugiej strony – motywu krytycznego, dążenia do nieuprzedzonego tworzenia pojęć filozoficznych w oparciu o pełne, pojawiające się nam w przytomnym obcowaniu ze światem – tak *physis*, jak i *polis* – fenomeny.

Jak widzieliśmy, Husserl, nie odróżniając wyraźnie tych dwu motywów, był niejako fenomenologiem w obu tych – wyraźnie ze sobą niezgodnych – znaczeniach.

Łatwo zauważyć, że również Ingarden odziedziczył w swych badaniach tę dwoistość; bowiem, z jednej strony, przyjął zasadnicze elementy epistemologii Husserla, wraz z jego anatomią aktu sposprzegania jako podstawowego źródła wiedzy o rzeczywistości, z drugiej zaś strony, specjalnie w swych rozważaniach zawartych w *Książeczce o człowieku* i tekstach o wartościach, starał się wyjść poza ten schemat i uwzględnić pełną zawartość fenomenów, jakie się nam w tym

⁶ S. Strasser, *op. cit.*, s. 70.

życiu ukazują. Można więc powiedzieć, że był fenomenologiem w bardzo bliskim sensie do tego, w jakim był nim Husserl⁷.

Czy zatem Ingarden miał podstawy do wyrażenia niepewności co do tego, czy był fenomenologiem?

Sądzę, że wątpliwość ta wynikała z rozumienia fenomenologii nie jako tego, co twierdzi ten czy ów przedstawiciel ruchu, ani tego, jak udało się komuś opisać przeżycia, lecz jako filozofii w pełni odpowiedzialnej, filozofii, która praktykuje pełny krytycyzm i *rzeczywiście* buduje swe pojęcia w oparciu o niezamącone fenomeny – oddaje, powiedzieć można, pełną sprawiedliwość światu. To zaś jest raczej asymptotycznym celem dążenia, nie zaś czymś, co możemy w pełni osiągnąć. Wymaga to jednak wysiłku zdania sobie sprawy z punktu wyjścia całego naszego świadomego życia, w tym także wszelkiej wiedzy i nauk, a mianowicie pełnego świata ludzkiego doświadczenia – i uważnego starania, aby filozofować w oparciu o tak rozumiane pełne doświadczenie.

To zaś implikuje uznanie, że filozofia nie jest nauką w sensie pracy w postawie „niezaangażowanego obserwatora” i nie może wychodzić od abstrakcji, w ramach której obracają się np. nauki przyrodnicze; gdyż, powiedzieć można, zdążyły one już wylać dziecko razem z kąpielą: wyeliminować świat, w którym naprawdę żyje człowiek. Robert Spaemann wyraził to zwięźle pisząc, że w nauce kartezjańskiej sam człowiek stał się antropomorfizmem, antropomorfizmem, który – zgodnie z postulatem tak rozumianej nauki – należy wyeliminować.

A zatem wspomniana dwoistość, swoiste rozszczepienie filozofii Husserla i Ingardena było, jak się zdaje, głównym motywem tego, że Ingarden miał pewne podstawy do zastanawiania się, czy i o ile był fenomenologiem.

Andrzej Póltawski

WAS ROMAN INGARDEN A PHENOMENOLOGIST?

Roman Ingarden used to say that he is not sure whether he was a phenomenologist. This does not seem to be just coquetry. Transcendental phenomenology in its official Husserlian version did not achieve adequacy of describing our primary experience in its fullness because it began as a sort

⁷ Zob. eseje zawarte w: A. Póltawski, *Realizm fenomenologii, Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń b.r., s. 171–274; i d e m, *Intencjonalność a ontologia Ingardena*, [w:] J. Perzanowski, A. Pietruszczak (red.), *Od teorii literatury do ontologii świata*, Toruń 2003; i d e m, *Droga filozoficzna Romana Ingardena*, [w:] Cz. Głombik (red.), *Roman Ingarden i dążenia fenomenologów*, Katowice 2006, s. 17–20; i d e m, *Teoria poznania „Badań logicznych” Husserla*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, R. XXXI, z. 1, s. 5–15; i d e m, *Świat a ontologia Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2006, R. XXXIV, z. 1, s. 5–29.

of science, in the attitude of an 'uninvolved observer'. Yet phenomenology postulated a separate methodology, different from that of science, a methodology understood as building up a new conceptual apparatus based on a full analysis of primary experience – and the phenomenologists did achieve a great progress in this direction – the direction of transcending the limits of some sort of analytic philosophy of 'pure consciousness' based on traditional concepts which phenomenology could seem to be at the beginning. Husserl oscillated between the 'dogmatic' and 'critical' motive discerned in his thought by Ernst Tugendhat: between accepting consciousness as a sphere of absolute insights and seeing such insights as an asymptotic limit of investigation. A similar duality exists also in Ingarden's thought. This duality could have been a motive of Ingarden's doubts.