

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2020.135070

A n d r z e j   L i s a k

## **Aktualność *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena w świetle współczesnych mu stanowisk filozoficznych**

**Słowa kluczowe:** *fenomenologia, filozofia transcendentálna, E. Husserl, idealizm, R. Ingarden, realizm, świadomość*

Spór Ingardena o istnienie świata, o istnienie świata realnego, jest jego odpowiedzią na Husserlowski idealizm. Husserl sam w listach do Ingardena pisał, że „nie chodzi mu o gatunkową różnicę w historycznym ujęciu idealizmu, lecz o idealizm zupełnie oddalony od historycznych wersji idealizmu i oddzielony od nich przepaścią” (Husserl 1968, s. 73), zaś samo słowo „idealizm” pisał dlatego zawsze w cudzysłowie. Bezprzedmiotowość sporu Ingardena z Husserlem podkreślano wielokrotnie, pokazując indyferentność fenomenologii transcendentálnej zarówno na rozstrzygnięcia idealistyczne, jak i realistyczne w sensie metafizycznym (Iso Kern, Józef Tischner). Dla samego Husserla redukcja transcendentálna miała charakter metodyczny, a idealizm transcendentálny miał być drogą do realizmu: „Idealizm transcendentálny zawiera w sobie realizm naturalny” (Husserl 1962, s. 264), gdy Ingarden z uporem traktuje jego stanowisko jako metafizyczne. Trzeba umieć czytać fenomenologię jako transcendentálną i krytyczną, a nie jako idealistyczną i dogmatyczną. Czyni się to od przeszło osiemdziesięciu lat, od czasu słynnego tekstu Eugena Finka, autoryzowanego przez samego mistrza<sup>1</sup>. Cała Husserlowska metoda nie jest tylko myślową techniką, ale „oznaką podstawowych namysłów, które zbiera on pod tytułem redukcji fenomenologicznej” (Fink 1976,

---

Andrzej Lisak, Politechnika Gdańska, Wydział Zarządzania i Ekonomii, ul. G. Narutowicza 11–12, 80-233 Gdańsk; e-mail: Andrzej.Lisak@zie.pg.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9671-0079.

<sup>1</sup> Zob. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pierwotnie w: „Kantstudien” 38 (1933) (przedruk w: Fink 1976).

s. 190). Redukcja zatem wyznacza cały sens fenomenologii jako filozofii transcendentalnej; jej celem jest prześledzenie drogi, jak coś staje się dla nas sensem. Ma być ona próbą zawieszenia uprzywilejowanej siły momentu istnienia bytu w stosunku do świadomości, bo bez redukcji nie można odkryć nici łączących świat ze świadomością. Świadomość pozostaje wtedy niejawna, skrywa się w „naturalnym obiektywizmie”. Tę linię interpretacji rozwija amerykańska szkoła ze Wschodniego Wybrzeża. I oczywiście taka tylko interpretacja jest zgodna z fenomenologią pojmowaną transcendentalnie. Ale przecież sprawa idealizmu Husserla nie jest taka prosta. Dla Husserla istnieje różnica między sposobem, w jaki przedmioty przestrzenno-czasowe są dane świadomości, a samą świadomością. Można sobie wyobrazić istnienie podmiotu bez świata, ale nie świata bez podmiotu (słynny § 49 *Ideii*). Podczas gdy świat może się tylko przejawiać podmiotowi, to subiektywność nie potrzebuje świata do swego istnienia, i to w ten sposób świadomość rozumiana jako subiektywność staje się dla Husserla niezależnym regionem bytu. Ale przecież też tą drogą podąża Ingarden.

Jak oceni Ingardenowski *Spór o istnienie świata* (dalej w skrócie: *Spór*)? Błąd popełnia Ingarden już w punkcie wyjścia swoich rozważań, sam podążając za Husserlem i przyjmując za nim istnienie dwóch dziedzin przedmiotów indywidualnych: dziedzinę czystej świadomości (rozumianej po husserlowsku, jako strumień przeżyć) i dziedzinę świata realnego. Przyjmuje zatem już w punkcie wyjścia dualizm kartezjańskiej proveniencji<sup>2</sup>. Spór między realizmem i idealizmem bowiem „dotyczy istnienia lub nieistnienia świata realnego, wynika zaś z różnicy między zasadniczą powątpiewalnością istnienia świata realnego a niepoważnością istnienia czystej świadomości lub też z transcendencji świata realnego i jego składników w stosunku do przeżyć czystej świadomości, które same są dane immanentnie” (Ingarden 1987, t. I, s. 25). Właściwym punktem wyjścia powinna być zdystansowana do Husserla analiza fenomenu pierwotnej świadomości. Świadomość mianowicie nie jest żadnego rodzaju „bytem”. Świadomość jest pierwotnością, w której konstytuuje się z jednej strony świat, a z drugiej strony realny, konkretny ludzki podmiot. Świadomość jest jedynie miejscem, w którym może ujawnić się byt. Pierwotnej świadomości nie można utożsamiać z podmiotem, z ja, bo samo ja musi się już w pierwotnej świadomości ukonstytuować jako biegun sytuacji poznawczej. Nie istnieje zatem żadne czyste ja, żadne ego transcendentalne, żadna pierwotna jedność apercpcji. Pierwotna świadomość niczego też nie „konstytuuje”. Jest miejscem, w którym możemy zobaczyć, jak się byt konstytuuje. Świadomość tak

<sup>2</sup> Uczeń Ingardena, Andrzej Półtawski, pisze: „uwzględniając sformułowanie Husserlowskie spornego zagadnienia za najbardziej zaawansowane i subtelne wśród dotychczas istniejących, Ingarden przyjął je za swój punkt wyjścia. Był to naturalnie tylko krok tymczasowy; ale jednak niebezpieczeństwo przyjęcia założeń uniemożliwiających właściwe podejście do zagadnienia i jego prawidłowe rozwiązanie nie zostało przez tę tymczasowość automatycznie wyeliminowane” (Półtawski 1976, s. 28).

rozumiana nie jest „strumieniem przeżyć”, bo przeżycia może mieć tylko to, co się w tej świadomości już ukonstytuowało jako biegun, realny ludzki podmiot obdarzony ciałem. Przeżycia istnieją tylko w świecie realnym, przeżywane są przez kogoś realnego. Innymi słowy, nie możemy mylić pierwotnej świadomości, w której się wszystko konstytuuje, z realną konkretną świadomością, którą posiada to, co się ukonstytuowało jako realny ludzki podmiot. W języku niemieckim tę różnicę między dwoma pojęciami świadomości ujmowało się jako *Bewusstsein* i *Bewusstheit* (co można tłumaczyć jako „świadomość” i „świadomość empiryczną”). Tylko to pierwsze pojęcie świadomości może być traktowane jako pojęcie świadomości w sensie transcendentnym. Świadomość tworzy tu pewną pierwotność, analogon całości bytu, pierwotną jedność podmiotowo-przedmiotową. Odsłania to też konieczność uprawiania fenomenologii w sposób transcendentny, bo nie można przecież zrozumieć konstytucji w terminach tego, co samo zostało ukonstytuowane. Takie pojęcie świadomości jest jednak dalekie od ujęcia Husserla, u którego pojęcie czystej (transcendentalnej) świadomości stanowi hybrydę łączącą pojęcie świadomości w obu charakteryzowanych tu sensach (na co oczywiście Ingarden w wielu miejscach zwraca uwagę, pokazując trudności między odróżnieniem czystego Ja od ja osoby, która się konstytuuje w mnogościach przeżyć czystego Ja; zob. np. Ingarden 1987, t. II, cz. 2, s. 166).

Analizy tak pojmowanej świadomości znajdziemy w dwu podstawowych tekstach, które są wymieniane w *Sporze*. Są nimi *Allgemeine Psychologie* Paula Natorpa (Natorp 1912)<sup>3</sup>, najpełniej prezentujące stanowisko szkoły marburskiej, do którego Ingarden odsyła wymieniając jedynie tytuł, bez odnoszenia się do konkretnych stron, i rozprawka z lat 30. J.-P. Sartre’a o transcendencji ego<sup>4</sup>, którą jedynie wymienia w kontekście omawiania właśnie problemu transcendencji ego wobec strumienia świadomości, a która nie stanowi sama przedmiotu rozważań. Znajomość neokantyzmu przez Ingardena wydaje się znajomością z drugiej ręki. Wrzuca do jednego worka tak odmienne stanowiska dotyczące świadomości jak subiektywistyczne stanowisko Heinricha Rickerta i stanowisko szkoły marburskiej. Przypisuje Natorpowi poglądy, których on nie głosi. Polemikę z Natorpem trudno jest więc uznać za rzeczową konfrontację i dlatego pominię jej analizę. Źródłem mojego tekstu jest zdziwienie, jak pewne poglądy mogą trwać i wydaje się nic im nie zagrażać, mimo istnienia najbardziej rzeczowych argumentów przeciw, z którymi się po prostu nie polemizuje<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Poglądy Natorpa omawia Ingarden i z nimi polemizuje w: Ingarden 1987, t. II, cz. 2, s. 167–170. O szkole marburskiej – zob. Ingarden 1987, t. II, cz. 2, s. 144.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendence de l'Ego*, „Recherches philosophiques” VI (1938), s. 85–123; tłum. pol.: Sartre 2006. Ingarden przywołuje tę rozprawę w: Ingarden 1987, t. II, cz. 2, s. 176.

<sup>5</sup> Zdziwiał już brak reakcji fenomenologów na rzeczową recenzję Natorpa z pierwszych *Idei* Husserla („Logos” 7, 1917/18). Potrzeba tu chyba refleksji z zakresu socjologii filozofii.

To u Natorpa znajdziemy odróżnienie świadomości w sensie pierwotnym i świadomości pojętej jako uposażenie realnego człowieka. W świadomości w sensie pierwotnym mieści się cały świat, należy do niej i wszystko, co mnie otacza (a więc należy do niej też krzesło, na którym siedzę), jak i samo ja. Analizując sens pojęcia świadomości, Natorp wyróżnia w nim trzy momenty: 1) coś, co jest uświadamiane, 2) ten, kto jest tego świadomy, 3) związek między tymi momentami (*dass irgend etwas irgend wem bewusst ist*) (zob. Natorp 1912, s. 24). Te trzy momenty nazywa Natorp odpowiednio: pierwszy – treścią (*Inhalt*), w języku fenomenologii noematem, w zasadzie nieodróżnialnym od konstytuującego się w polu świadomości przedmiotu, a więc realnie istniejącej rzeczywistości, drugi – Ja (*Ich*) lub podmiotem, a trzeci – uświadamianiem, czy jak to też pierwotnie określał Hermann Cohen, świadomością empiryczną (*Bewusstheit*).

Do fałszywej świadomości Husserla należy przekonanie, że żyjemy zamknięci w klatce przeżyć. Tymczasem to ujęcie bytu wyprzedza przeżycie. Świadomość jest z istoty obiektywizująca, bezpośrednio dane są nam rzeczy (taką ukonstytuowaną przedmiotowość w pewnym stopniu tworzy także realny cielesny podmiot), natomiast przeżycie jest czymś niewyraźnym, co musi raczej być dopiero wtórnie rekonstruowane na podstawie analizy noematu (możemy więc co najwyżej mówić o fenomenologii noematyczno-noeoz-rekonstrukcyjnej). Dla Kartezjusza jesteśmy zamknięci, uwięzieni w klatce swoich przeżyć i problemem jest, jak się z niej wydostać, żeby dotrzeć do tego, co obiektywne. Dla szkoły marburskiej odwrotnie, żyjemy w świecie już zawsze zobiektywizowanych sensów, obiektywnym porządku świata, w realnym świecie, świecie twórców obiektywizującej świadomości i wydostać się z niego, dotrzeć do bezpośredniości przeżycia, to tylko nieosiągalne marzenie. To tam, gdzie znajduje się Kartezjusz, nie możemy się w ogóle dostać. Pierwotnie dany jest nam realny byt, natomiast to, przez co jest nam dany, mianowicie przeżycie, jest nam niejawnie, skryte: widzę stół, a nie widzę przecież tego przeżycia, w którym jest on dany. Przeżycie jest zatem czymś najbardziej źródłowym, ale i niejawnym, jest nam dane, ale zarazem skryte. Przeżycia nie są dane, ale domniemane, a w aspekcie teoriopoznawczym, jak by powiedział Natorp, wtórnie rekonstruowane. Mówiąc językiem fenomenologii – na podstawie noematu możemy cokolwiek powiedzieć o noezie. Ostrze argumentacji jest tu skierowane przeciwko takim ujęciom świadomości, gdzie światem, w którym przebywa Ja, jest immanencja świadomości (a więc przeżycia) i z niej dopiero szukamy ścieżek, które mogą nas doprowadzić do tego, co transcendentne. W pierwotnej świadomości związek ze światem jest bezpośredni, a nie zapośredniczony przez przeżycia. Realna kolacja, którą zjadam, nie jest przeżyciem świadomości (aczkolwiek jej zjadaniu mogą towarzyszyć różne przeżycia). Natomiast kolacja, którą sobie przypominam czy wyobrażam, jest przeżyciem świadomości, mojej empirycznej świadomości. Chodzi tu o zupełnie inne poziomy konstytucji. W drugim



wypadku, w pierwotnej świadomości musi ukonstytuować się realne, dysponujące ciałem Ja, i to dzięki temu ciału (a nie realnej rzeczywistości) pojawia się przeżycie kolacji, którą sobie przypominam czy wyobrażam. Posiadanie przeżyć należy zatem do zupełnie innych poziomów konstytucji w pierwotnej świadomości. Moje ciało, moje ludzkie świadome ciało ma przeżycia, natomiast świadomość nie ma przeżyć. Świat jest świadomości bezpośrednio dany, a nie wyłania się dopiero z naszych przeżyć. Istnieję tak, że są mi dane same rzeczy, związek między podmiotem a światem jest pierwotny i bezpośredni, i nie ma tu kartezjańskiego podwojenia rzeczywistości, dwóch światów: świata świadomości, *res cogitans*, i świata rozciągniętych przedmiotów, *res extensa*, gdzie z jednego muszę się przedostać do drugiego.

Bój toczy się o to, czy mamy pozostać zamknięci w klatce świadomości interpretowanej egologicznie i pozostajemy w świecie sensów jedynie subiektywnie ujmowanych, czy też potrafimy się przedostać do świata przedmiotów ukonstytuowanych obiektywnie (a więc intersubiektywnie). Cohen zastanawia się nad pytaniem, jak by to było badać sposób, w jaki w umyśle Mozarta powstawały jego słynne melodie. I komentuje: pytanie takie jest „niedojrzałością”, jest „niewdzięcznością wobec nauki” (Cohen 1918, s. 422). Tylko analiza partytur, języka europejskiej muzyki XVIII wieku, obiektywnej natury zjawisk dźwiękowych itd. może dopiero umożliwić zrozumienie tej muzyki. Gdybyśmy nawet mogli znaleźć się w umyśle Mozarta i „widzieć” proces powstawania jego muzyki, nic by z tego nie wynikało. To, co subiektywne, aby mogło stać się przedmiotem poważnego badania, musi być już zobiektywizowane czy też obiektywizowalne. Oczywiście w muzyce mamy do czynienia z tym, co najbardziej subiektywne, intymnymi uczuciami, emocjami, ale dane jest to nam jako zobiektywizowane.

Podobne analizy znajdziemy u Sartre’a w jego rozprawce o transcendencji ego. Świadomość kształtuje transcendentalne pole i dopiero w obrębie tego pierwotnego bezosobowego pola konstytuuje się Ja, jako biegun stanów i działań. Idea więc Ja transcendentalnego jest, według Sartre’a, zbędna; stwierdza on dosadnie: „Ja transcendentalne to śmierć świadomości” (Sartre 2006, s. 14). Świadomość jest strumieniem nieosobowym, a samo ego jest jednością noematyczną, a nie noetyczną. Świadomość określa się nie przez Ja, rozumiane jako wszystko poprzedzający, konieczny punkt odniesienia. Oglądam wspaniały zachód Słońca – świadomość kieruje się całkowicie ku temu przedmiotowi intencjonalnemu, nie ma tu miejsca na ego. Nie ma zatem tu samoświadomości w potocznym tego słowa znaczeniu, ponieważ ego nie zostało tu założone jako przedmiot. Ego istnieje, ego jest, ale jest skoncentrowane na przedmiocie, na noemacie. Możemy powiedzieć, że ego jest w cieniu. Zgodnie z etymologią języka: „przed” dany jest przedmiot, a podmiot jest „pod”. To, co jest „pod”, nie może być „przed”. Jedynie zachód Słońca może być założony jako przedmiot. Tylko to, co przedmiotowe, jest jasne i wyraźne. Jasne i wyraźne może być tylko to, co jest „naprzeciw”, to, co nie jest „naprzeciw”, nie może być jasne, bo



świadomość jest właśnie obiektywizująca. Zakładanie ego odbywa się na poziomie świadomości nie pierwotnej, a refleksyjnej, krócej: na poziomie refleksji. Wtedy to, według Sartre'a, samą świadomość przekształcamy w przedmiot intencjonalny i wtedy zostaje założone ego, co oznacza, że wyłania się moje ja jako przedmiot świadomości refleksyjnej. Oczywiście, oglądając zachód Słońca, na poziomie świadomości pierwotnej mam też samoświadomość zachodu Słońca, ale jest ona niepozycjonalna, nietetyczna względem ego. Pierwotnie dane są nam noematy, sensory czy też rzeczy. Konkluzja Sartre'a jest antykartezjańska: „Ego nie jest [...] wewnątrz świadomości: jest bowiem poza nią, wewnątrz świata; jest bytem świata, takim samym jak Ego innego” (Sartre 2006, s. 7). Myśląc Ja nie jest podmiotem, a przedmiotem. Ego jest więc jednością noematyczną, a nie noetyczną. Istnieje tak, jak istnieją przedmioty: „Ego nie jest właścicielem świadomości, jest jej przedmiotem” (Sartre 2006, s. 58). Dlatego też nie można wyprowadzać ani świata z Ja, ani Ja ze świata, bo istnieją one tylko we wzajemnej korelacji. Fenomenologia, dzięki zasadzie intencjonalności (świadomość jest zawsze świadomością czegoś innego), wyprowadza nas z wnętrza świadomości w świat zewnętrzny. Rzeczy nie da się rozpuścić w świadomości, ponieważ świadomość nie ma wnętrza, „jest jedynie zewnętrznością siebie samej i właśnie owa absolutna ucieczka, owa odmowa bycia substancją stanowi o tym, że jest świadomością” (Sartre 1965, s. 315).

Mamy tu zatem dwie próby niekartezjańskich, a więc nieegologicznych, transcendentalnych koncepcji świadomości. Z tymi tu analizowanymi, antykartezjańskimi stanowiskami autorów dzieł, do których pojawiają się przypisy w *Sporze*, Ingarden nie prowadzi żadnej rzeczowej dyskusji. Tak jak nie szuka argumentów „za” wśród innych filozofów-realistów. Weźmy przykładowo „krytyczny realizm” neokantysty Aloisa Riehla. Czy możemy poznać rzeczy same w sobie? Tak. Sposobem, w jaki jest nam dana rzecz sama w sobie, jest fenomen. Fenomen stanowi dla nas najbardziej efektywny sposób ujawnienia się rzeczy samych w sobie. Pies, ludzkie artefakty – czyż mogą być czymś innym w świecie rzeczy samych w sobie? Realizm zasypuje fałszywą przepaść między jednym i drugim. Poznanie zakłada relację poznawczą. Warunkiem istnienia relacji poznawczej jest istnienie niezależnej od poznającego podmiotu rzeczywistości, bytu samego w sobie. Poznanie służy jego poznaniu (zdanie to nie jest lapsusem językowym), nie oddala nas od niego, lecz przeciwnie: ujmujemy go na tyle, na ile można go ująć w relacji poznawczej.

Podsumowując – *Spór* Ingardena podąża śladem Kartezjusza, który ustanowił niejako prymat pewności dotyczącej istnienia świadomości przed pewnością dotyczącą świata. Uznaje się Ingardena za najbliższego ucznia Husserla, zapominając, że ta bliskość oznacza także bliskość przekonań, a w tym żywienie tych samych dogmatycznych przekonań. I Ingarden, i Husserl jadą na jednym wózku. Ingarden należy do tradycji brentanowsko-husserlowskiej, gdzie traktowano świadomość jako przede wszystkim zbiór aktów (przeżyć), a nie zbiór odpowia-





dających im treści (rzeczy). Podstawowe jest tu przekonanie o istnieniu dwóch dziedzin przedmiotów indywidualnych: dziedziny czystej świadomości i dziedziny realnego świata, i zgoda na to, że istnienie świata może być rozpatrywane z perspektywy wolnej od wątpienia czystej świadomości (bo wszelkie inne podejście należałoby uważać za „dogmatyczne”, narażone na niebezpieczeństwo *petitio principii*) – choć Ingarden chciał osłabić te tezy, odnosząc je, według swojej klasyfikacji, do ontologicznej, a nie metafizycznej strony problematyki. Zakładając realizm Ingardena, trudno jest zrozumieć przyjęcie jego usprawiedliwienia na rzecz husserlowskiego punktu wyjścia: „transcendentalny idealizm Husserlowski stanowi we współczesnej filozofii jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem i realizmem” (Ingarden 1987, t. I, s. 19). Ingarden miał nadzieję, że zdoła rozprawić się z tezą Husserla o zależności świata od świadomości na jego własnym gruncie, dlatego nie odrzucał możliwości doświadczenia czystej świadomości. Tak jak kartezjanizm „trzyma” jednak Husserla w jakiś sposób w objęciach idealizmu w sensie metafizycznym i mimo zakłęb samego Husserla nie pozwala mu się z niego wyzwolić, tak kartezjański punkt wyjścia Ingardena nie pozwala mu uzasadnić realizmu. Uzasadnienie realizmu nie musi bowiem być wynikiem tak długiej drogi myślowej, jaką założył sobie Ingarden, lecz wynikiem, jak starałem się pokazać, analizy pierwotnej sytuacji poznawczej, która to analiza nie musi czynić z pierwotnej (transcendentalnej) świadomości osobnej dziedziny przedmiotowej. Projekt Ingardena, być może szczęśliwie, pozostał tylko projektem. Gdyby Ingarden zdołał przeprowadzić cały zamierzony plan dzieła, a więc po przeprowadzeniu badań formalno-ontologicznych przeprowadził pełne badania materialno-ontologiczne i metafizyczne, to czy osiągnąłby swój cel? Należy wątpić. Jeśli ktoś pozwolił się zamknąć w kartezjańskiej klatce świadomości, to może już nie zdołać się z niej wydostać do realnego świata. Ingarden, co prawda, stara się „rozmiękczyć” stanowisko Husserla. Na końcu *Sporu* pisze, że czysta świadomość „wydaje się *in concreto* zawarta w najbardziej wewnętrznym rdzeniu «realnego Ja» i tylko czysto abstrakcyjnie, niejako czysto myślowo i tylko w pewnym stopniu da się sama dla siebie wyodrębnić” (Ingarden 1987, t. III, s. 232).

Kartezjanizm nie jest zresztą jedynym dogmatycznym czynnikiem podbudowującym idealizm Husserla, który przejmuję Ingarden, i który teoretycznie osłabia możliwość jego dojścia do realizmu. Czynnikiem takim, pogłębiającym kartezjańskie schematy myślenia (można rzec: sprzęgniętym z nimi), jest jeszcze przyjęty w *Badaniach logicznych* model spostrzegania: treść wrażeniowa (czyste daty wrażeniowe) i ich intencjonalne ujęcie, a więc dualizm zmysłowej *hyle* i ujmującej je *morfe*. Wskazuje on na sensualistyczną, z brytyjskiego empiryzmu rodem, genezę ontologii Ingardena. Cały sens tego, co poznajemy, pochodzi z intelektu, bo doświadczenie zmysłowe dostarcza tylko materiału pozbawionego sensu. Rzeczywistość nie dostarcza nam rzeczywistości, tylko dostarcza dane



wrażeniowe, którym sens nadaje dopiero ujmująca je świadomość. Rzeczywistość staje się rzeczywistością dopiero w kuchni świadomości. Neurobiologia mówi nam, że zmysły dostarczają nam adekwatnych informacji potrzebnych do skonstruowania rzeczywistości. Mózg nasz analizuje płynące doznania, uruchamiając stosowne wspomnienia, emocje, by utworzyć wewnętrzną interpretację zewnętrznego świata, która kieruje naszym zachowaniem i myślami. Ale ta samogenerująca się rzeczywistość nie jest dziełem świadomości, odbywa się to podprogowo, poniżej poziomu świadomości. Chociaż analizy Ingardena-realisty często pokazują, jakby wbrew, można rzec, oficjalnie akceptowanemu przekonaniu, że podmiot obdarzony ciałem dociera bezpośrednio do spostrzeganych przedmiotów, że istnieje pierwotny, poprzedzający poznanie, dynamiczny i symbiotyczny kontakt świadomego podmiotu z otaczającym nas światem (analizy § 46 *Sporu*), to dopiero w studiach z ostatnich miesięcy życia (opublikowanych po śmierci dopiero w 1995 roku) Ingarden pisze o „spotkaniu” podmiotu poznającego z czymś innym, a więc *implicite* zakłada zerwanie ze schematem *noesis-noema*. Tam też zresztą ostatecznie żegna się z tym kartezjańskim przekonaniem, ugruntowanym przez brytyjski empiryzm, zwanym po niemiecku *Satz des Bewusstseins*, że „podmiot świadomy jest jakby zamknięty w klatce swej własnej świadomości, przez którą rozumiano tzw. «idee», tzn. pewne treści” (Ingarden 1995, s. 10–11).

Trzecie źródło prowadzące do dogmatycznych rozstrzygnięć, będące przeszkodą w dojściu do realizmu i pozostające w ścisłym związku z pozostałymi, można określić za fenomenologiem Hermannem Schmitzem „metafizyką ciała stałego” – forma ciała stałego ustanawia właściwy sposób bycia. Za, można rzec, wzór, paradygmat w pojmowaniu tego, czym jest byt, przyjmuje się w analizach Ingardena przedmioty typu kamień, stół, roślina. O ile w wypadku Husserla nie ma to aż takiego znaczenia, bo, po pierwsze, świat jest zawsze światem dla mnie, jest odniesiony do konstytuującej świadomości i, po drugie, ostateczną płaszczyznę odniesienia do wszelkiego bytu (sensu) i jego ujęcia stanowi świat naszego codziennego życia (*Lebenswelt*), to w wypadku Ingardena ma to gorsze konsekwencje. Wszystkie terminy stanowiące podstawowe i wzorcowe rozróżnienia w jego ontologii: „forma”, „materia”, „momenty bytowe” powstają w oparciu o analizy przedmiotów trwających w czasie, będących ciałami stałymi. Jednolitość świata w ujęciu fizyki, zdaniem Ingardena, może stanowić taką własność jak „wrażliwość” na pole grawitacyjne i podobnie można by szukać wśród przedmiotów pierwotnie indywidualnych najbardziej prostej jakości. Ale czym miałyby być i jak można by ująć w kategoriach Ingardena światło, które niewątpliwie też „jest” (a które samo stanowi warunek postrzegania), jak ująć powietrze, gaz, którego transparentność jest również warunkiem postrzegania, czy same fale grawitacyjne, które też „są”? Model bycia wypracowany jest w obrębie tradycji metafizyki ciała stałego, przez najprostsze spostrzeżeniowe zachowania podmiotu. Na poziomie uprawiania ontologii dokonuje się więc już w konsekwencji rozstrzygnięć metafizycznych, zanim się przeszło do samej





metafizyki. Ontologia wypracowana na gruncie najprostszego sposobu bycia człowieka jako tylko postrzegającego nie jest w stanie pojąć i zrozumieć rzeczywistości świata. W tak wypracowanym systemie kategorii właśnie dlatego nie da się wyjaśnić sposobu istnienia np. wartości. Ingarden jest raczej w stanie powiedzieć, czym wartości nie są, niż czym są (a więc wypowiada się aporetycznie i apofatycznie), a to przecież wartości decydują o tym, kim jest realny człowiek i realny świat, w którym on żyje<sup>6</sup>. Ingarden nie potrafił znaleźć dla wartości miejsca w swojej ontologii. Istnienie wartości odsłania całą trudność ze zrozumieniem tego, co jest realne<sup>7</sup>. Ontologia fenomenologiczna, jako nauka o możliwych strukturach przedmiotów, dla Ingardena, tak jak dla kręgu monachijsko-getyngenskiego, stanowi filozofię pierwszą i tu widać całą słabość filozofii Ingardena w stosunku do projektu fenomenologii transcendentalnej, która nie rości sobie prawa do metafizycznych rozstrzygnięć tego, czym jest bycie, ograniczając się do odkrywania drogi, jak coś dla nas bytem się staje<sup>8</sup>.

Te rozterki dotyczące realizmu są widoczne w kręgu uczniów, jak go nazywali, „Mistrza”. Jeden przykład. Janina Makota pisze:

Być może, że Ingarden nie wzbraniałby się przed wygłoszeniem twierdzenia metafizycznego o własnym realnym istnieniu (nie uwzględniając na razie ciała, gdyż jego transcendencja ma taki sam charakter jak transcendencja otaczających nas rzeczy, a zatem uznanie istnienia własnego ciała byłoby *ipso facto* uznaniem istnienia całego świata). Ale co dalej? Jak przejść od tego twierdzenia do twierdzenia o istnieniu świata? (Makota 1972, s. 249).

I kończy to uwagę podważającą cały wysiłek Mistrza: „Czyż zresztą twierdzenie o świadomości musiałyby być jedyną podstawą do wygłaszania twierdzeń o istnieniu świata?” (tamże). Uczniowie nie poszli drogą Ingardena, dystansując się wyraźnie od jego poglądów (Janu Szewczykowi i ks. Tischnerowi bliżej było do Husserla) albo szukając innego rozwiązania problemu realizmu. Najciekawszą propozycją jest rozwiązanie idące zupełnie inną drogą, za myślą Henri Eya, prezentowane przez Andrzeja Półtawskiego, gdzie bycie świadomo-

<sup>6</sup> „Jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, siłą, co chce być wolna. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje” (Ingarden 1972, s. 73–73).

<sup>7</sup> „Trzeba tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś odmiennego *modus existentiae*, który z jednej strony byłby czymś innym niż prosta rzeczywistość, a z drugiej byłby czymś więcej niż prosta intencjonalność, zwykły koszmar ludzki narzucany na świat z powodu ludzkiego błędu czy takich lub innych uczuć” (Ingarden 1989, s. 337).

<sup>8</sup> Husserl pisze wyraźnie: „Przede wszystkim fenomenologiczny idealizm nie neguje rzeczywistego istnienia świata realnego (a przede wszystkim przyrody), jak gdyby mniemał, że świat ten jest jedynie pozorem, któremu by ulegało, choćby niepostrzeżenie, naturalne i pozytywno-naukowe myślenie. Jedynym zadaniem i osiągnięciem tego idealizmu jest to, żeby wyjaśnić sens tego świata; dokładnie – sens, w którym dla każdego świat ten uchodzi za coś rzeczywiście istniejącego, i to uchodzi w sposób rzeczywiście uprawniony” (Husserl 1978, s. 68).

mym oznacza dysponowanie osobistym modelem świata (Półtawski używa też określenia Konrada Lorenza „aparat światooobrazu”), wskazujące na to, że bycie świadomym zakłada ustalenie pozycji tego, co aktualnie uświadamiane, i przydzielenie mu miejsca w naszym osobistym modelu świata. Są to jednak pojęcia, które jakby programowo nie mogą się pojawić w zasięgu rozważań fenomenologicznych.

Nie wiem, czy to może stanowić usprawiedliwienie Ingardena, ale należy stwierdzić, że w nowożytności kartezjańskie przekonanie, że czymś pierwotnym są przeżycia, a rzeczy są nam dane przez przeżycia (są dane w przeżyciach), należy, mówiąc językiem Husserla, do naturalnego nastawienia. Taki sposób myślenia stał się zupełnie naturalnym, bezkrytycznie akceptowanym sposobem myślenia w nowożytności i nadal stanowi szeroko akceptowane stanowisko. Sięgam przykładowo po książeczkę Thomasa Nagela *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, pisaną dla zupełnych filozoficznych nowicjuszy. Zaczyna się ona, po wstępie, od wmawiania kartezjańskich przekonań jako zupełnie oczywistych dla czytelnika. Autor pisze:

Skąd wiemy o czymkolwiek? Gdy o tym myślisz, wszystko, czego możesz być pewien, to wnętrze twego umysłu. [...] Wszystko inne niż twoje wewnętrzne przeżycia i myśli jest dalej od ciebie i dosięga cię tylko za ich sprawą. [...] Być może więc z jaskini własnego umysłu nie ma żadnego wyjścia (Nagel 1993, s. 9–17).

Jak ocenić przedsięwzięcie Ingardena wykazania realności świata? Kant uznał za skandal filozofii (w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*), że w istnienie świata zewnętrznego musimy tylko wierzyć, ponieważ dotąd nie sformułowano dowodu jego istnienia (sam taki dowód podaje). Heidegger twierdził, że skandalem filozofii jest to, że ciągle oczekuje się pojawienia takiego dowodu i próbuje się go formułować. Nawiązuje on do Diltheyowskiego rozumienia życia jako nierozzerwalnego związku życia i świata. Pierwotna ludzka sytuacja polega na „byciu w świecie” (*In-der-Welt-Sein*). Istnienie świata dane jest w „nastroju” (*Stimmung*), który nie jest żadnym epistemicznym stosunkiem do świata, tak jak u Kartezjusza, gdzie wiedza o świecie zewnętrznym jest wynikiem dyskursywnego myślenia. Na tym polega jego szczególność, która odróżnia go od innych psychicznych fenomenów świadomości. Świat jest w *Stimmung* obecny bez potrzeby wykazywania jego realności. Argumentacja Heideggera sprowadza się zatem do stwierdzenia, że jeśli z góry przyjmujemy, iż do istoty człowieka należy istnienie w świecie, to świat zewnętrzny istnieje. Próbę formalnie podobną do podejścia Heideggera, to znaczy próbę nie tyle rozwiązania, co raczej zlikwidowania problemu realizmu i idealizmu, znajdujemy u Rudolfa Carnapa, który zalicza go do tzw. problemów pozornych filozofii (*Scheinprobleme in der Philosophie*). Pokazaliśmy, że istnienie realnego świata jest istotnym, a nie pozornym problemem filozoficznym, bo chodzi w nim nie



tylko o to, że świat istnieje (bo to banał), ale też o to, jak istnieje, zwłaszcza w relacji do podmiotu. Wyjaśnienia możemy dokonać analizując świadomość pierwotną (transcendentalną), pojętą nieegologicznie, a więc przez analizę pierwotnej sytuacji poznawczej. Pokazaliśmy, że przy kartezjańskich założeniach Ingarden nie mógł rozwiązać sporu<sup>9</sup>.

*Spór* jako pewne zamierzenie teoretyczne, jako pewna całość, staje się dziełem należącym już do historii filozofii i to ze względu na to, że sam Ingarden zdołał w pewnym stopniu wykroczyć poza jego teoretyczne pozycje i w jakiś sposób je unieważnić. Co oczywiście nie oznacza, że zamierzenie to nie jest warte lektury<sup>10</sup>. Już pewne analizy w samym *Sporze* pokazują, jak wbrew dogmatycznym założeniom, przebija się realistyczna tendencja myśli Ingardena. Późne teksty, te zamieszczone w *Księżeczce o człowieku* czy wydrukowane pośmiertnie, stanowią już dalekie odejście od problematyki idealizmu-realizmu, takiej, jak została ona potraktowana w *Sporze*. Chodzi tu zwłaszcza o esej *O odpowiedzialności*, esej o naturze osoby ludzkiej i jej miejscu w świecie. Podstawowych terminów rozprawy, takich jak „wolność”, „osobowość”, „wartości”, nie da się określić w kategoriach przedmiotów obserwowalnych, analizowanych w *Sporze*. Ludzkie wolne i skuteczne działanie w obrębie przyczynowej struktury świata staje się realną siłą w świecie, a więc ludzkie reakcje na fakty moralne wiążą się w istotny sposób ze sposobem istnienia świata. Odpada tu pytanie o zależność świata od świadomości, traci znaczenie ingardenowskie przeciwstawienie ontologii i metafizyki<sup>11</sup>. Człowiek jest osobą świadomą,

<sup>9</sup> Podobnie jest z dowodami G.E. Moore'a: „Mogę w tej chwili podać mnóstwo różnych dowodów, z których każdy będzie doskonale ścisły; i wielokrotnie miałem okazję dać wiele innych. Mogę teraz na przykład dowieść, że istnieją dwie ludzkie ręce. Jak? Unosząc moje obie ręce i mówiąc, wykonawszy przy tym pewien gest prawą, «tu jest jedna ręka», i dodając, uczyniwszy pewien gest lewą, «a tu jest druga»” (Moore 1959, s. 144). Jeśli chęć dowiedzenia, że mam ręce, stanowi przeżycie świadomości, to przecież widok podniesionych rąk jest też tylko przeżyciem świadomości.

<sup>10</sup> Ingarden jest mistrzem filozoficznej analizy – trzeba go czytać po to, żeby się jej uczyć. Kto np. dzisiaj potrafiłby napisać tak wspaniałą ontologię szachów (Ingarden 1987, t. II, cz. 2, s. 91–100)? Niby błahostka, ale jak to jest zrobione!

<sup>11</sup> Zacytujmy fragment: „przy rozważaniu tak ponoszenia, jak i wzięcia na siebie odpowiedzialności nie można się ograniczyć do czystego «ja» i czystych przeżyć. Po pierwsze bowiem czyn, za który sprawca ma być odpowiedzialny, musi być realnym działaniem w realnym świecie; musi być spełniony przez realnego człowieka o określonym charakterze. Samo przeżywanie działania, które by się *realiter* naprawdę nie dokonało, wcale nie wystarczyłoby do ponoszenia odpowiedzialności. Dopiero z realności czynu wypływa dla sprawcy odpowiedzialność za niego. A pozbawione cech czyste «ja», takie, jakim je zrazu wykrył Husserl, nie mogłoby ani czynu, ani ponoszenia odpowiedzialności zań zrealizować w sposób wypływający z charakteru osoby oraz przez niego umotywowany i określony” (Ingarden 1972, s. 130–131). Zwróćmy uwagę, że Ingarden, o ile stanowiska Husserla nie pojmujemy jako idealizmu w sensie metafizycznym, bardziej polemizuje z dawnym sobą niż Husserlem.

odpowiedzialnie działającą, a poznanie służy działaniu. Ontologia wypracowana na gruncie pojmowania człowieka jako tylko postrzegającego nie jest w stanie zrozumieć i pojąć realności świata. Wielki znawca Ingardena, któremu sprawa realizmu zaprzętała całe badawcze życie, Andrzej Półtawski, pisze:

Mysł Ingardena pozostawała w ciągłym – powiedziałbym dramatycznym – napięciu i oscylacji między analityką spostrzeżenia w duchu brytyjskiego empiryzmu, a intuicjami dotyczącymi świata, w którym żyją wspólnoty ludzkich osób. Jest to napięcie między podejściem atomizującym, statycznym i redukcyjnym a dynamiczną, całościową wizją świata (Półtawski 2011, s. 84).

Tam, gdzie Ingarden nie wychodzi od dogmatycznych założeń szkoły Husserlowskiej i daje się wieść w swoich analizach, powiedzmy fenomenologicznie, rzeczy samej, przy całej subtelności i precyzji swoich analiz, tam dochodzi do rzeczywiście znaczących dokonań. W celu zarysowania całościowej wizji problemu realizmu w filozofii Ingardena należałoby więc na nowo przemyśleć tę intencjonalną ontologię Ingardena w konfrontacji z myślą współczesną, szczególnie z tym, co się nazywa dziś nowym realizmem<sup>12</sup>, który to, odrzucając fenomenalizm i sceptycyzm kantowski, nie chce zarazem popaść w naiwny realizm.

W tym celu uwidocznic trzeba, rzekłbym, noematyczną orientację myśli Ingardena, która tak zaowocowała w estetyce. Przeżyciowy model husserlowskiej świadomości, przekonanie, że fenomenolog ma otwarty dostęp do noezy, powoduje, że fenomenologia dotąd fałszywie lokuje swój przedmiot, grzebie w przeżyciach, w kuchni świadomości, szukając powinowactwa z naukami kognitywnymi, naukami empirycznymi, zajmującymi się realną psychiką i świadomością ludzką, zamiast zorientować się na badanie dużych, zobiektywizowanych noematycznych struktur, jakie stanowią nauka, twory kultury, prawo, państwo – a badaniem tego typu obiektów zajmował się w obszarze estetyki sam Ingarden<sup>13</sup>.

## Bibliografia

- Benoist J. (2014), *Elemente einer realistischen Philosophie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Cohen H. (1918), *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Bruno Cassirer.
- Fink E. (1976), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Gabriel M. (red.) (2014), *Der Neue Realismus*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

<sup>12</sup> Chodzi o takich autorów jak Jocelyn Benoist, Paul Boghossian, Maurizio Ferrarisa, Hilary Putnam (zob. np. Gabriel 2014; Benoist 2014).

<sup>13</sup> Być może należałoby nadmienić, że powyższy tekst, jako materiał konferencyjny, jedynie szkicowo i schematycznie zarysowuje filozofię Ingardena w perspektywie problemu realizmu, rezygnując z omówienia wielu istotnych kwestii.

- Husserl E. (1962), *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana 9, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1968), *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1978), *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa: Czytelnik.
- Ingarden R. (1972), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. I–III, wyd. 3, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1989), *Wykłady z etyki*, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1995), *Studia z teorii poznania*, Warszawa: PWN.
- Makota J. (1972), *Fenomenologia świadomości w filozofii Ingardena*, „Studia Filozoficzne”, wyd. specjalne: *Fenomenologia Romana Ingardena*, s. 237–251.
- Moore G.E. (1959), *Proof of an External World*, w: tenże, *Philosophical Papers*, New York: Routledge.
- Nagel T. (1993), *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Natorp P. (1912), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen.
- Póltawski A. (1976), *Realizm Ingardena a jego koncepcja człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1, s. 27–39.
- Póltawski A. (2011), *Świat a ontologia Ingardena*, w: tenże, *Po co filozofować*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 58–85.
- Sartre J.-P. (1965), *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna* [fragment pracy: *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, Paris 1947], w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa: PWN.
- Sartre J.-P. (2006), *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

A n d r z e j   L i s a k

### Topicality of the *Controversy over the Existence of the World* in the light of then-contemporary philosophical standpoints

**Keywords:** *consciousness, E. Husserl, idealism, R. Ingarden, phenomenology, transcendental philosophy, realism*

The article argues that, paradoxically, Roman Ingarden is unable to demonstrate that the world „exists” in any essential sense of the word „existence”, since he assumes (in line with Edmund Husserl) an ego-centered, living-through model of pure consciousness, and thus, again following Husserl, he postulates as the starting point of his considerations the existence of two separate realms of individual objects: the realm of pure consciousness (understood in a Husserlian manner as a stream of experiences) and the realm of objective world. Consciousness is grasped as a set of acts, not contents. However,



consciousness (as pointed out in neo-Kantianism by Paul Natorp and in phenomenology by Jean-Paul Sartre) is something primary, in which only later on the world and the real existing subject can be constituted as such; hence consciousness cannot be equated with any subject whatsoever. Consciousness does not constitute anything but is a position from which we can see the constitution itself. Thus conceptualized consciousness does not contain the lived experience of the world but stands closely to the being itself. The fact that we have the living-through experience of the world is only secondarily conjectured by the subject already constituted in the primary consciousness. The failure of Ingarden's project is caused by his Cartesian assumption regarding the primacy of the empirical conscious subject (a view shared with Husserl), his co-opting of the British-empiricist model of epistemology, namely the distinction between the 'sense data' and 'intentional grasping of the sensuous data', in conjunction with something what Hermann Schmitz has called 'metaphysics of the solid object'. In the aftermath of these considerations those aspects in Ingarden's philosophy which truly lead toward realism are revealed.

