

Marian Jaworski

Problem fenomenologii realistycznej

Studia Philosophiae Christianae 14/1, 116-122

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Umgangs Erkenntnis zu bestimmen. Im ersten Paragraph des Artikels berichtet man kurz, Ansichten Maritain's, Krąpiec und Gilson's in dieser Sache. Analyse der dargestellten Anschauung hat zum Vorschlag geführt das man Unterstützung des Metaphysischen Erkenntnis über Umgangs Erkenntnis *sensu stricto* nicht sprechen kann. Man kann nur betonen das man im bearbeiten der Philosophie realistische Denkensart nicht verlieren soll, die typisch für das Umgangs Erkenntnis ist.

Im zweiten Paragraph erwägt man die Sache ob ichs im Ausgangspunkt der Metaphysik das Umgangs Erkenntnis vollbringt. Die Metaphysik bedient sich wirklich mit der Umgangssprache in einführender darstellung der Welt. Sie fasst die Daseins Momente, wichtige für ihre Behauptung, und nicht zum Lebens Fortschreiten. Darum sind die Erkenntnis Akte, nutzbar für Ihre zwecke — Existenziale Urteile — ihre ausschliessliche Eigentümlichkeit. Metaphysisches Erkenntnis vorziehen sie nicht nur von Erkenntnis in allen anderen Wissenschaften, sondern auch vom Umgangs Erkenntnis und sogar schon im Ausgangspunkt.

MARIAN JAWORSKI

Problem fenomenologii realistycznej

(W związku z książką Andrzeja Póltawskiego: *Świat — Spostrzeżenie — Świadomość*).¹

Można wyodrębnić dwie interpretacje filozoficznej myśli Edmunda Husserla. Jedna upatruje w niej gigantyczną próbę wyjścia poza klasyczną alternatywę: realizm — idealizm. Tak interpretuje dzieło Husserla np. de Waelhens. Druga interpretacja upatruje w myśli Husserla najbardziej radykalną formę idealizmu transcendentnego, wypracowanego po raz pierwszy przez Kanta². Tą drugą interpretację reprezentuje m. in. A. Reinach, Conrad-Martius, Ed. Stein, a u nas w Polsce R. Ingarden.

Z punktu widzenia historycznego ta druga interpretacja jest najwcześniejsza. To właśnie wyraźna idealistyczna tendencja Husserla zarysowująca się w tomie pierwszym *Idee czystej fenomenologii* (1913) spowodowała zawód w grupie fenomenologów z Getyngi nastawionych realistycznie. Sytuację, jaka się wtedy wytworzyła, opisuje R. Ingarden następująco: „Czytaliśmy je (*Idee czystej fenomenologii*, Księga

¹ Andrzej Póltawski: *Świat — Spostrzeżenie — Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, 476.

² Jean-Dominique Robert, recenzja: Reuben Guileard, *De la phénoménologie à la science de la Croix, L'itinéraire d'Edith Stein*, Leuven, 380, w: „Revue Philosophique de Louvain”, 1976 (Novembre) 665—666.

pierwsza) wraz z Husserlem na seminarium roku 1913/14; słuchaliśmy także uwag, jakie czynił o swej książce. I wtedy ogarnęto członków seminarium pewne zdziwienie. Nie było to to, czegośmy oczekiwali. Nagle czytamy takie zdania jak (...): Jeśli skreślimy czystą świadomość, to skreślimy świat! — 'Jeśli nie ma czystej świadomości, to nie ma i świata!' Husserl uczył nas przez wiele lat: Z powrotem do rzeczy, do konkretnego, nie zaś do abstrakcji, teorii itd. Do konkretnego — to było wybawienie. Zamiast tego otrzymujemy w *Ideach* obszernie analizy świadomości, transcendentnego spostrzeżenia zewnętrznego, rozważania dotyczące tego, co jest a co nie jest efektywnym składnikiem świadomości; i natrafiamy na wymaganie, aby przed przejściem do analizy tego, co wiemy o samych 'rzeczach', przeprowadzić 'redukcję fenomenologiczną' — i aby dochodzić do 'rzeczy', okrężną drogą, poprzez analizę świadomości. Przeszedłszy przez te wszystkie analizy dochodzi on tam do wniosku: jeśli nie ma świadomości i nie ma czystego Ja — to nie ma również świata. Świat jest korelatem skomplikowanej mnogości subiektywnych operacji owego Ja; zaś spełniające je Ja — to nie ja, Ingarden, ja, realny człowiek w realnym świecie, lecz czyste Ja, Ja filozofujące. Trzeba jakoś nie brać pod uwagę 'mnie' jako człowieka"³.

W następstwie tego fenomenologowie getyńscy podjęli, każdy na swój sposób dyskusję polemiczną z Husserlem. Conrad-Martius — jak pisze R. Ingarden — na twierdzenie Husserla, że "To, co realne, nie jest niczym samodzielnym, jest jakoś tylko domniemane, tylko intencjonalne. W przeciwieństwie do świadomości nie posiada ono absolutnej istoty, nie jest niezależne od świadomości, tzn. nie może istnieć bez niej." — odpowiada: „Czym jest podstawowy fenomen, fenomen bycia realnym? Jest to, jak mówi, 'autonomia bytowa' (*Seinsautonomie*)".⁴ — Według Ed. Stein, Husserl powiedział tylko połowę prawdy twierząc, że akty intencjonalne są źródłem wszelkiego *Sinnggebung*.⁵

R. Ingarden wysiłek całego życia poświęcił zbudowaniu realistycznej ontologii. W książce *Wstęp do fenomenologii Husserla*, w wykładzie szóstym, zaznacza on, że zagadnieniem, o które mu głównie chodzi, jest kwestia Husserlowskiego idealizmu transcendentnego (128).

Problem idealizmu transcendentnego Husserla i możliwości realistycznej fenomenologii na swój sposób podejmuje Andrzej Póltawski w wymienionej w podtytule tego artykułu książce: *Świat — Spostrzeżenie — Świadomość (Fenomenologiczna koncepcja świadomości a rea-*

³ Roman Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Wykłady* wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień — 17 listopad 1967). Z języka niemieckiego przełożył Andrzej Póltawski, Warszawa, 1974, 27.

⁴ R. Ingarden: dz. cyt., 207.

⁵ Jean-Dominique Robert: rec. cyt., 666.

lizm⁶. Jak już z samego podtytułu książki można wnosić, zasadniczo koncentruje się on wokół centralnego problemu fenomenologicznej filozofii, tj. koncepcji świadomości z punktu widzenia realistycznego, a więc zgodnie z jego głębokim przekonaniem — jak sam oświadcza — dynamicznego rozumienia świadomości. — Bliższe jednak zapoznanie się z tą książką ukazuje, że stanowi ona równocześnie jedno z najbardziej wnikliwych wprowadzeń w rozumienie filozofii fenomenologicznej, kreśli problematykę spuścizny Husserla i jej rozwój, zwłaszcza od *Badań logicznych* do *Idei czystej fenomenologii*, której szczytowym punktem jest odwrócenie zwykłego sensu słowa byt, ponadto zaś wskazuje na te momenty w filozofii Husserla, które ujawniają inne tendencje, nie idealistyczne, których on sam nie zdołał już w pełni sobie uświadomić czy rozwijać. — Na jakiej zasadzie książka A. Półtawskiego podejmująca jeden z centralnych problemów fenomenologii — fenomenologia, jak napisze R. Ingarden, jest nauką o istocie świadomości .. staje się wprowadzeniem do niej samej, i to nie tylko mówiącym o niej, ale dającym zrozumienie jej od wewnątrz? Odpowiedź na to pytanie jest prosta. To właśnie przez podjęcie centralnego problemu fenomenologii, A. Półtawski prezentuje nam, jak się ona zrodziła, o co istotnie chodziło jej twórcy, jakie były koleje rozwoju jego myśli, i jakie wątki podstawowe można w niej wykryć. A to wszystko stale skoncentrowane wokół zasadniczego nurtu rozprawy, nigdy mimo niego. A nade wszystko próba oceny i pokazania „co w filozofii tej jest balastem tradycyjnych pojęć i rozwiązań (filozofii nowożytnej), co zaś prowadzi ku koncepcji nowej, bardziej odpowiadającej naszemu autentycznemu, źródłowemu doświadczeniu” (14), i w ten sposób wskazanie, co stanowi prawdziwy sens fenomenologii a w konsekwencji także kierunek i cel rozwiązań Husserla (15).

— Jak łatwo zauważyć, nie jest to zwykła prezentacja Husserla, zestawienie różnych tekstów dotyczących omawianych problemów. Chodzi o interpretację Husserla, ale nie od zewnątrz, tylko od wewnątrz. Chodzi o taką interpretację, która w oparciu o teksty samego Husserla stara się pokazać dwie strony jego filozofii: 1-o, opartą o „motyw dogmatyczny” — jak go Autor za E. Tugendhatem określa —, polegającą na tym, że „od czasu *Idei*, przyjmuje Kartezjańską koncepcję świadomości jako sfery absolutnego i w sposób niewątpliwy danego bytu; i 2-a, „krytyczna”, na którą składają się te momenty jego poglądów,

⁶ Zob. również następujące artykuły Andrzeja Półtawskiego na podobne tematy: *Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 11 (1975) 1, 189—197; *Ingardena droga do realizmu a jego koncepcja człowieka*, „*Studia Filozoficzne*”, Nr 1 (122) 1976, 27—39; *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii a realizm*, „*Roczniki Filozoficzne*”, KUL, w druku.

które otwierały drogę realistycznemu rozumieniu doświadczenia. A Półtawski stara się przy tym wykazać, że Husserl mimo swej idealistycznej tendencji generalnej zrobił bardzo wiele dla stworzenia podstaw opisowej realistycznej teorii świadomości i człowieka.

Podając się zadania — a zarazem ryzyka — tego rodzaju interpretacji Husserla, A. Półtawski stara się wykorzystać obok analiz własnych, wyniki szeregu prac krytycznych o Husserlu, jak również tę koncepcję świadomości i doświadczenie pierwotnego, jaka według niego wypracowana została w ciągu ostatniego półwiecza przez filozofów, psychologów i psychiatrów. W ten sposób książka A. Półtawskiego niesie ze sobą jeszcze jedną, bardzo cenną warstwę: stan i osiągnięcia krytycznych badań w interesującym nas zagadnieniu nad filozofią Husserla. Chodzi tu m. in. o prace takich autorów jak: R. Ingarden, E. Tugendhat, L. Landgrebe, A. Gurwitsch, J. Thyssen, R. Boehm, A. Aguirre. Gdy chodzi o dynamiczną koncepcję świadomości to A. Półtawski odwołuje się przede wszystkim do Henri Ey'a.

A. Półtawski podejmując problematykę świadomości na gruncie badań Husserla, częściowo także R. Ingardena (cz. III), ma na celu „poszukiwanie zasadniczych rysów takiego pojęcia świadomości, jakie może służyć za bazę opisowej — i w tym szerokim znaczeniu fenomenologicznej — analizy naszego przeżywania i „świata, w którym żyjemy” (23). Nie zakładając zaś z góry stanowiska jakiegokolwiek gotowej filozofii, „przez immanentną analizę poglądów Husserla i Ingardena, wykorzystując nowsze badania nad świadomością, stara się pokazać, że prawidłowy opis naszego pierwotnego doświadczenia wymaga jego interpretacji realistycznej. Przede wszystkim zaś stara się odsłonić przejęte z tradycji założenia, które przeszkodziły Husserlowi w przyjęciu takiej interpretacji. Prowadzi zatem do odrzucenia koncepcji „czystej” świadomości jako odrębnego, zupełnie autonomicznego bytu, „konstytuującego” świat realny czy też nawet tylko występującego w tym świecie” (24).

Zapytajmy teraz, najpierw, jakie założenia przejęte z tradycji przez Husserla — zdaniem Półtawskiego — i jaki motyw, doprowadziły Husserla do przyjęcia „czystej świadomości” jako sfery absolutnej prezentacji przedmiotowej?

Otóż podstawowym motywem filozofii Husserla było poszukiwanie ostatecznego uzasadnienia wszelkiego poznania i postulat oparcia wszelkiej wiedzy o bezpośrednio, naoczne doświadczenie. Ale tutaj Husserl założył tradycyjne — od czasów Kartezjusza funkcjonujące — pojęcie świadomości, której podstawowa struktura stanowi schemat — jak go krótko określa A. Półtawski —: „treść wrażeniowa — jej ujęcie jako ... „(np. jako barwa pewnej rzeczy). Ten schemat nie może jednak zdać sprawy z naszego pierwotnego, naocznego poznania. „Treści wra-

żeńiowe jako ostateczne proste elementy poznania empirycznego przeciwstawione są ostro ujęciom czy intencjom jako czemuś wobec nich zasadniczo heterogenicznemu" (417). I stąd Husserl szukając treści reprezentujących strukturę kategorialną przedmiotu kieruje się ku samym aktom. Intencja (akt) odpowiada tu obecności przedmiotu, danego na najniższym poziomie świadomości. — Tak przedstawia się sytuacja w wielkim skrócie u Husserla w jego *Badaniach*.

W *Ideach*, opierając się na koncepcji doświadczenia *Badaiń logicznych*, Husserl idzie dalej. Głosząc jako „zasadę wszystkich zasad”, iż wszystko, co się źródłowo przedstawia, „należy po prostu przyjąć jako to, jak się przedstawia — ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje”, przyjmuje jednak zarazem koncepcję czystej świadomości jako danej w sposób niewątpliwy i adekwatny dziedziny bytu absolutnego, dochodzi zatem do przyjęcia jej prymatu bytowego i całkowitej oczywistości jej poznania.

W jaki sposób można dojść do tej dziedziny? A. Półtawski pokazuje, że Husserlowi nie udały się próby wskazania drogi bezpośredniej. Okazuje się, stwierdza on, „że jedyne dojście do transcendentalnej redukcji, a zatem do fenomenologii transcendentalnej, stanowi krytyka doświadczenia i osiągnięte dzięki tej krytyce przekonanie, iż świat — wraz ze mną jako realnym człowiekiem — jest tylko odpowiednikiem mego doświadczenia; innymi słowy, jedynym uzasadnieniem fenomenologii transcendentalnej jako filozofii pierwszej jest metafizyczna teza transcendentalnego idealizmu, będąca rezultatem epistemologicznej krytyki poznania” (421).

A zatem rezultatem naszych rozważań jest — pisze A. Półtawski dalej — iż transcendentalny idealizm Husserla nie jest konsekwencją autentycznego opisu i prawidłowej analizy doświadczenia. Przeciwnie — tam, gdzie stara się on opisać bardziej szczegółowo to doświadczenie, dochodzi do rezultatów sprzecznych z tezą idealistyczną, gdyż przemawiających przeciwko możliwości wyodrębnienia przeżyć człowieka z kontekstu rzeczywistości i jej przyczynowej struktury” (425). I to jest właśnie ten drugi wątek filozofii Husserla, który A. Półtawski stara się wydobyć, odwołując się równocześnie do nowszych badań nad świadomością. Przy czym, co należy stale mieć na względzie, trzyma się on właśnie „zasady wszystkich zasad”, że za punkt wyjścia trzeba mieć prawidłowy opis doświadczenia pierwotnego. I stąd, jak stwierdza dalej A. Półtawski: „Jeżeli jednak — w analizie opisowej — zrezygnujemy z tradycyjnej teorii wrażeń, nie zechcemy zakładać z góry, iż są one immanentymi treściami świadomości (nawet treściami „noematycznymi”), jeśli nie będziemy stawiać wobec nich postulatu niewątpliwego istnienia oraz oczywistej, adekwatnej i niewątpliwej obecności dla poznającego umysłu; jeśli również nie każemy im być najprostszymi,

ostatecznymi elementami czy to przedmiotu, czy to pola spostrzegania, lecz tylko zastanowimy się nad tym, jak można by — czy należałoby — opisać pierwotny, naoczny kontakt z przedmiotem, jaki posiadamy przed lub poza wszelkimi operacjami intelektualnymi, i jaki posiadają również zwierzęta — to zwracamy się właśnie ku zagadnieniu, które określiliśmy jako problem doświadczenia pierwotnego. Doświadczenie to zasługuje też, jak się zdaje, przede wszystkim na nazwę zmysłowego. Stawiając sobie takie zadanie rezygnujemy wprawdzie z „motywu dogmatycznego” filozofii Husserla — ale pozostajemy, jak się zdaje, wierni jej opisowej orientacji oraz głoszonej przez niego zasadzie zwracania się wprost „do rzeczy”, bez sugerowania się nie sprawdzonymi teoriami” (437). — (Podkr. w tekście autora artykułu).

Stanowisko w tym względzie A. Półtawskiego jest szczególnie bliskie stanowisku, które staraliśmy się reprezentować w naszych artykułach: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*⁷, i *Fenomenologia a metafizyka*⁸. W pierwszym z nich, nawiązując m. in. do teorii doświadczenia i koncepcji świadomości u Kardynała Wojtyły, stawialiśmy pytanie (za N. Hartmann'em), czy redukcja transcendentálna nie fałszuje bezpośrednich danych. W drugim zaś artykule zauważyliśmy, że fenomenologia neutralna w swym punkcie wyjścia staje się określoną teorią metafizyczną przez przyjęcie redukcji transcendentálnej. Problem zatem sprowadza się ostatecznie do tego, czy jesteśmy zmuszeni w imię filozofii jako nauki przyjąć redukcję transcendentálną czy nie. A. Półtawski wykazuje, że nie. W ten sposób rozwiązuje się też w znacznej mierze problem, czy odrzucając redukcję transcendentálną rezygnujemy równocześnie z fenomenologią czy też nie. Czy kwestionujemy całkowicie generalną koncepcję rozwiązania problemu poznania przedstawioną przez Husserla czy też nie. A. Półtawski na podstawie wnikliwych analiz — jak już można zauważyć — wykazuje, że nie rezygnujemy z fenomenologią pod każdym względem. Nie kwestionuje się także podstawowego założenia Husserla: wyjścia od autentycznego opisu i prawidłowej analizy doświadczenia. Zakwestionowana jest natomiast „fenomenologia rozumiana jako transcendentálny idealizm wraz z jego absolutyzmem poznawczym, z koncepcją transcendentálnej redukcji rzeczywistości i traktowania badań konstytutywnych jako podstawowego i najwyższego zadania filozofii.” (444). — Równocześnie powstaje problem ograniczenia roli czystego opisu w nauce i filozofii. „Wydaje się bowiem, że wszelką ontologię, strukturalną teorię rzeczywistości trzeba z jednej strony traktować jako pewną hi-

⁷ „Analecta Cracoviensia”, V—VI (1973—1974), 105—106.

⁸ W druku w aktach Kongresu Filozoficznego z okazji 700-lecia św. Tomasza (*Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario* — Roma — Napoli, 17—24, aprile, 1974).

potęgę, którą dalsze badanie może kazać zastąpić inną, z drugiej zaś strony teorii takiej nie można na ogół traktować jako po prostu opisu tego, co dane jest w prostej, kartezjańskiej intuicji, ale raczej jako pewną konstrukcję, wytwór świadomej działalności badawczej” (445—446).

Ostatecznie rozważania A. Póltawskiego — jak on sam je podsumowuje — „zdają się zatem prowadzić do odrzucenia zarówno transcendentnego idealizmu, jak i programu fenomenologii jako absolutnej, czysto opisowej nauki filozoficznej” (446—447).

Pozostawiając innym, bardziej kompetentnym merytoryczną ocenę bogatej interpretacji dzieła Husserla, którą dał A. Póltawski, ze swej strony podkreślamy na koniec dwa momenty, zasługujące naszym zdaniem na szczególne uwidocznienie w przedstawionej książce. Pierwszy moment to ukazanie wątków realistycznych w poglądach Husserla. Drugi moment to realistyczna koncepcja świadomości, związana z krytyką „oficjalnej doktryny” o świadomości. Pod tym względem A. Póltawski w krytyce idealizmu Husserla wprowadza *novum* w stosunku do swego Mistrza, R. Ingardena.