

T. Klimski

Sesja ku czci Romana Ingardena

Studia Philosophiae Christianae 8/2, 277-282

1972

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.

Sesja ku czci Romana Ingardena

W dniu 24 maja 1971 r. odbyła się w ATK sesja naukowa, zorganizowana przez Dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, ks. prof. dr K. Klósaka, której tematem była problematyka fenomenologii, sformułowana przez Romana Ingardena. Podejmując tę problematykę Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK składał hołd twórczości filozoficznej R. Ingardena.

Na sesji zostały wygłoszone cztery referaty: 1. doc. dr hab. A. B. Stępień, Uwagi krytyczne o koncepcji filozofii R. Ingardena; 2. ks. dr J. Tischner, Husserl — Ingarden, Zagadnienie sporu o istnienie świata realnego; 3. dr A. Półtawski, Czysta świadomość a ontologia Ingardena; 4. doc. dr hab. Wł. Stróżewski, Estetyka R. Ingardena. Po każdym referacie odbyła się dyskusja, której przewodniczył prof. Klósak.

1. W swoim referacie A. B. Stępień zajął się zagadnieniem związku między ontologią i metafizyką w rozumieniu Ingardena. Mówiąc o ontologii A. Stępień stwierdził, że warunkiem jej uprawiania jest fakt istnienia sfery czystej możliwości, którą odkrywamy w oglądzie ejdetycznym. W oglądzie tym dana jest sfera, będąca zawartością idei. Kontakt poznawczy z dziedziną idei pozwala ustalać czyste możliwości. Z faktu, że pewna treść idei jest dana, nie wynika realne istnienie czegokolwiek, ponieważ istnienie pojmuje się tu jako korelat treści.

Charakteryzując metafizykę A. Stępień podkreślił, że zajmuje się ona treścią i sposobem istnienia tego, co faktycznie istnieje. Twierdzenia metafizyki są sądami kategorycznymi (dotyczą czegoś faktycznie istniejącego, rozpatrywanego w aspekcie istotnościowym), bądź są sądami egzystencjalnymi. Natomiast tezy ontologii mają postać okresu warunkowego, czyli zdania, które stwierdza związki, relacje, zależności między jakościami idealnymi. Stwierdzenia te nie implikują czegokolwiek w porządku realnym.

A. Stępień zauważył, że Ingarden nie podał opisu uzyskiwania wiedzy koniecznej w metafizyce. Wyróżnił tylko dwie możliwości realizacji metafizyki: 1) dysponowanie odpowiednim doświadczeniem metafizycznym, które pozwalałoby ujmować to, co istnieje, i tworzyć analizę istoty tego, co istnieje; 2) wyjść od doświadczenia zwykłego (jeśli nie ma doświadczenia metafizycznego) i dane doświadczenia poddać analizie przy pomocy aparatury ontologicznej. Chodziłoby o takie zinterpretowanie doświadczenia zwykłego, by wydobyć to, co istotne i konieczne. Referent dodał, że między ontologią a metafizyką istnieje rozdział, i że sposobem jego przewyższenia byłaby kombinacja ontologii z empirią.

Według Ingardena ontologia jest potrzebna metafizyce z następujących powodów: 1) ontologia pozwala odróżnić to, co istotne, od tego,

co nieistotne dostarczając odpowiednich narzędzi; 2) sposób uzyskiwania twierdzeń ontologicznych w oglądzie ejdetycznym jest takie, że wiedza ontologiczna jest mniej przypadkowa, ponieważ ontologia wykrywa to, co istotne. Wiedza ta wobec tego nie jest zdana na przypadkowość i jednostkowość danych doświadczenia; 3) ontologia nie angażuje się w pewne rozstrzygnięcia natury egzystencjalnej. Ma szansę być nauką autonomiczną.

Wynika stąd, że ontologia byłaby przydatna w uprawianiu metafizyki.

Po uzyskaniu tych wartości ontologii, które ewentualnie wskazują na jej przydatność dla metafizyki, A. Stępień zajął się sprawą stosunku ontologii do metafizyki. Należy najpierw rozważyć, na jakiej zasadzie można przejść z czystych możliwości do tego, co faktycznie dane. To, co dane faktycznie, musiałyby być takie, że dopuszczaloby stosowanie czystych możliwości. Stąd metafizyk musiałby to rozpoznać w jego istocie. Jeśli w ontologii badamy zawartość idei, to uprawiamy badania czegoś, co jest dane jako możliwość. Temu jednak, co dane w oglądzie ejdetycznym, nie można przypisać jakiegokolwiek istnienia (pozycji egzystencjalnej). Jak więc byłaby możliwa wiedza (czyli stwierdzenie prawdy lub fałszu), gdy nie stwierdza się niczego? Fakt zachodzenia czegoś jest warunkiem stwierdzenia prawdy lub fałszu. Nie stwierdzając niczego ontologia nie może być uważana za wiedzę. Zdaniem A. Stępnia po rozwiązaniu tych trudności można będzie rozstrzygnąć, czy ontologia może być stosowana w metafizyce.

Do dyskusji po referacie zgłoszono następujące problemy: czy wyodrębnienie ontologii i metafizyki jest skutkiem stosowania metody transcendentnej? Czy odróżnienie ontologii i metafizyki, które ma źródło w filozofii Hume'a i Kanta, jest analizą stanów ontycznych, czy tylko kontynuacją sporu między aposterioryzmem i aprioryzmem w sensie kantowskim?

2. W drugim z kolei referacie ks. J. Tischner mówił na temat: „Husserl-Ingarden, zagadnienie sporu o istnienie świata realnego“. Przyślane przez autora streszczenie jego wykładu zamieszczamy w całości:

„Spór z Husserlem o istnienie świata realnego stanowił podstawowy nurt filozofii Romana Ingardena. Ingarden dopatrywał się w filozofii Husserla zamaskowanego i do końca nigdy nie wyrażonego idealizmu metafizycznego, według którego świat nie istnieje autonomicznie, lecz jest tworem ukonstytuowanym, zdany na istnienie absolutnej świadomości. W związku z tym sporem pojawia się pytanie: czy transcendentna fenomenologia, jak ją rozumie Husserl, kryje w sobie lub z konieczności pociąga za sobą metafizyczny idealizm, czy może stanowi przykład szczególnej filozofii pierwszej, na płaszczyźnie której

problem realizmu metafizycznego lub metafizycznego idealizmu w sposób sensowny nie może się pojawić?

Husserl mniej więcej od czasu *Idei* stosował w swych badaniach metodę transcendentально-fenomenologiczną. Była ona wynikiem połączenia ze sobą metody opisu egzystencjalnego i metody transcendentalnej E. Kanta. Stanowiły ją dwa główne postulaty: a) wychodząc od danego nam doświadczenia świata należy pytać o subiektywne warunki możliwości doświadczenia świata; b) każdy krok badawczy należy przeprowadzić w oparciu o intuicję istoty odkrytego fenomenu (idea redukcji Husserla przeciwstawia się idei dedukcji Kanta). W oparciu o metodę transcendentально-fenomenologiczną usiłował Husserl dociec genezy sensu świata realnego. Jest *apriori* widoczne, że wszelkie możliwe odpowiedzi na pytania transcendentalne nie będą przynosić ze sobą rozstrzygnięć typu metafizycznego (pojęcie metafizyki w znaczeniu Ingardena). Jeżeli w ramach analiz transcendentalnych pojawiają się takie odpowiedzi, to tylko na zasadzie niewierności wobec obranej metody badań.

Bardziej szczegółowe uzasadnienie tezy, że transcendentalna fenomenologia jest indyferentna zarówno na idealizm jak realizm metafizyczny wymaga interpretacji kluczowych pojęć fenomenologii husserlowskiej: pojęcie absolutnej świadomości, konstytucji genetycznej, pojęcie świata. Ingarden traktował te pojęcia jako pojęcia ontologiczne we własnym rozumieniu tego słowa. Tymczasem u Husserla zdają się one mieć znaczenie transcendentalne.

Pojęcie absolutnej świadomości nie oznacza u Husserla tego, że świadomość istnieje w sposób autonomiczny i bytowo pierwotny. Absolutny sposób istnienia świadomości jest matematycznym korelatem momentu ściśle neotycznego, którym jest niepowątpiewalne uznanie w bycie świadomości przez tę samą świadomość. Wskazuje na to pojęcie tego, co presumptywne, które Husserl przeciwstawia pojęciu tego, co absolutne. Tak więc pojęcie „absolutnego“ ma sens transcendentalny: określa świadomość jako ostateczny subiektywny warunek możliwości doświadczenia świata. Jako taki warunek, nie może ona w ramach przyjętej metody być przedmiotem nowego zapytania. Husserl zna nadto pojęcie „Absolutu boskiego“, radykalnie innego niż czysta świadomość. Różnica może polegać tylko na tym, że pierwsze jest transcendentalne a drugie ontologiczne.

Pojęcie konstytucji genetycznej nie oznacza, jak sugeruje Ingarden, tworzenia przedmiotu (rzeczy) przez podmiot, lecz oznacza produkcowanie sensu, jaki rzecz (przedmiot) posiada dla nas. Wyjaśniając genezę sensu przez wskazanie na subiektywne warunki możliwości, Husserl nie wyczerpuje problemu genezy sensu w ogóle, w szczególności przedmiotowych uwarunkowań tejże genezy. Rozwijając jeden aspekt, nie przekreśla możliwości rozwinięcia innych. Geneza sensu

nie jest tworzeniem rzeczy, bo sam sens tworzenia wymaga transcendentnego wyjaśnienia, przez co „stworzenie nie jest stwarzane“. Sens nie jest też u Husserla przeciwieństwem bytu. Jest on przeciwieństwem faktyczności, która podlega usensownieniu. Husserl jest zdania, że nie możemy poznać bytu inaczej jak poprzez sens bytu. Nie wygłasza jednak tezy, że istnieje tylko „byt sensu“.

Świat nie jest dla Husserla samą tylko ideą świata. Doświadczenie świata jest doświadczeniem faktyczności. Faktyczność świata, jego przypadkowość w sposobie dania, oznacza, że nie wszystko, czym doświadczalny świat jest, daje się wyjaśnić w sposób transcendentalny.

Idealizm transcendentálny Husserla polega w ostatecznym rozrachunku na tym, że wszystkie jego zdania teoretyczne zamykają się w ramach wypowiedzi o czystej (transcendentalnej) świadomości i jej noematycznych korelatach. Ustalenie noetyczno-noematycznych korelacji typu konstytutywnego stanowi zadanie dla ontologii pojętej po husserlowsku, która może być, jak sam wyznaje, tylko ontologią transcendentально-fenomenologiczną. Zdaniem Husserla żadne badania filozoficzne czy nauk szczegółowych nie mogą wykroczyć poza ustalenia uzyskane w ramach tej ontologii. Czysta fenomenologia Husserla jako transcendentálna ontologia nie zawiera w sobie żadnych rozstrzygnięć metafizycznych. Słusznie wskazuje na to Iso Kern, R. Sokolowski, T. Seeborn i inni. Krytyka Husserla przez Ingardena ma dla mnie ostatecznie ten sens, że atakuje te aspekty filozofii Husserla, które świadomie lub nieświadomie wychodzą poza wyniki przyjętej metody. Dzięki temu umożliwia ona lepsze zrozumienie samej metody transcendentálnej i głębsze uchwycenie tkwiących w niej możliwości“.

3. Trzeci referat tej sesji wygłosił A. Póltawski na temat: „Czysta świadomość a ontologia Ingardena“. Referent podkreślił, że zagadnienie „czystej“ transcendentálnej świadomości podjął przede wszystkim Husserl w „*Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*“, ujął czystą świadomość jako pewną dziedzinę bytu absolutnego. Uważał, że czysta świadomość 1) dana jest w spostrzeżeniu immanentnym adekwatnym; 2) musi być uważana za całość bytu absolutnego i musi być czymś pozaświatowym; 3) nie musi w czymś istnieć; 4) jest czymś irrealnym (nie posiada czasoprzestrzennego wymiaru).

Ingarden zajmując się zagadnieniem czystej świadomości, która stanowiła punkt wyjścia jego „*Sporu o istnienie świata*“, wyszedł od stwierdzenia, że świat jest intencjonalnym punktem wyjścia naszego poznania. Następnie Ingarden rozróżnił ontologię i teorię poznania, i sprawę czystego istnienia, irrealności przeżyć i badań ejdetycznych związał ze strumieniem świadomości. Tłumacząc źródła takiego stanowiska A. Póltawski mówi: „wzorem ‚czystej świadomości‘ jest, jak się zdaje, w dużej mierze tradycyjne pojęcie wrażeń zmysłowych empi-

ryzmu brytyjskiego i „klasycznej“ psychologii kojarzeniowej — pojęcie, nie odpowiadające autentycznej, opisowej treści naszego doświadczenia“.

Rozważając w „*Sporze o istnienie świata*“ sprawę ontologii materialnej (jakości), Ingarden doszedł do wniosku, że nie można wykazać istnienia absolutnego w świadomości człowieka. Dla człowieka bowiem charakterystyczne jest to, że „teraz“ przeżywa on jako „szczelinę“ między przeszłością i przyszłością. Ingarden zwraca też uwagę, że czysta świadomość nie może istnieć bez osoby ludzkiej, a nawet pozostaje w związku z ludzkim ciałem.

A. Póltawski zwrócił uwagę, że Ingarden odszedł od poglądów Husserla twierdząc, że czysto myślowo, abstrakcyjnie da się wyodrębnić czystą świadomość. Ingarden uważa też, że w analizie różnych typów podmiotów i przedmiotów nie można wychodzić od badań epistemologicznych, podczas gdy u Husserla jest inaczej. Podobnie też różni się struktura osobowości ludzkiej lub związku strumienia świadomości z podmiotem u obu przedstawionych przez referenta autorów. Z rozważań A. Póltawskiego wynikało, że ewolucja myśli Ingardena zmierzała do zarzucenia pojęcia „czystej“ transcendentalnej świadomości, a umożliwiała to analiza ontologiczna przedmiotów realnych i świadomości, oraz analiza istnienia czasowego.

4. Ostatni referat wygłosił Wł. Stróżewski na temat: „Estetyka R. Ingardena“. Referent podejmując tematykę estetyki Ingardena ograniczył się do przedstawienia samego przedmiotu estetyki na podstawie dwóch prac R. Ingardena: „*O estetyce filozoficznej*“ (1967) i „*O estetyce fenomenologicznej*“ (1969). Obydwa studia pochodzą z ostatniej fazy twórczości filozoficznej Ingardena i są programowe dla badań nad estetyką tego autora, który nimi jak gdyby kończy swoją twórczość w zakresie tego działu filozofii. Obydwa studia mają charakter metodologiczny.

W pierwszej pracy „*O estetyce filozoficznej*“ Ingarden zajął się przeżyciem estetycznym. Pominął problem wartości i piękna, którym się na ogół w estetyce zajmowano. Ingarden chciał przezwyciężyć problem subiektywizmu i obiektywizmu oraz wartości i sztuki, i ująć to w jedną całość. Z punktu widzenia estetyki Ingardena, przedmiot musi wywołać przeżycie, dooświadczenie w podmiocie. W tym wypadku można badać podmiot twórcy, czy też odbiorcy, który będzie przeżywał tę wartość, czy też jakość wartościową. Jako tło tych przeżyć ukazuje się przedmiot świata materialnego. Relacje podmiotów i przedmiotów stanowią pewien związek i dzięki tym związkom, na przykład między dziełami sztuki i człowiekiem, można wyróżnić dziedzinę, zwaną estetyką. Tym, co wyróżnia spotkanie estetyczne, jest wartość, która może się zaktualizować przez te, a nie inne doświadczenia. Przedmiotem estetyki jest spotkanie podmiotu z przedmiotem. Tym, co wyróżnia to spotkanie

jest wartość estetyczna. Przedmiotem materialnym estetyki jest spotkanie, a jej przedmiotem formalnym jest sama wartość estetyczna. Program estetyki filozoficznej Ingardena zawiera postulat, aby była ona estetyką filozoficzną i fenomenologiczną. Ingarden zauważa, że estetyka filozoficzna różni się tym od innych estetyk, np. socjologicznej, psychologicznej, matematycznej, że istnieje zbiór pytań, które można postawić z punktu widzenia filozofii, np. o strukturę ontyczną dzieł sztuki, o przeżycia związane z istotą wartości, o różnicę między wartościami. I jeśli estetyka ma być filozoficzna, to musi zagwarantować odpowiedzi na powyższe pytania. Ingarden postuluje też pluralizm metodologiczny w ramach estetyki filozoficznej pod warunkiem, że każda metoda wykaże swoją autonomię.

Zajmując się estetyką fenomenologiczną w artykule „O estetyce fenomenologicznej“, Ingarden podjął następujące zagadnienia: opis danych doświadczenia i poszukiwania idei zawartych w doświadczeniu; problem tego, co sama rzeczywistość sobą prezentuje; jakie związki zawierają się w przedmiocie, w jego indywidualnej istocie; jakie fazy przeżyć nakładają się, i które są pierwotniejsze. Ingarden wyróżnił osiem dziedzin estetyki. Niektórymi z nich zajmował się szczegółowo, a nawet po raz pierwszy je wyróżnił, np. ontologię dzieła sztuki i fenomenologię odbiorczego dzieła sztuki, uważając ontologię dzieła sztuki (jak istnieje dzieło sztuki w ogóle) za najważniejszą dziedzinę estetyki. Inne dziedziny, jak: ontologię podmiotu estetycznego jako konkretyzację estetyczną, ontologię i fenomenologię samych wartości dzieła sztuki, teorię poznania dzieła sztuki, jego konkretyzację, filozoficzną teorię sensu sztuki i wartości (metafizyka estetyki), Ingarden włączył do swego programu, lecz nie zajmował się nimi szczegółowo, podobnie jak fenomenologią procesu twórczego i fenomenologią stylu dzieła sztuki. Referent zauważył, że Ingarden nie zdążył tak w filozofii, jak i w estetyce, stworzyć systemu. Ingarden zdążył nakreślić zaledwie program estetyki, którego w wielu punktach nie rozwinął.

W dyskusji po referacie bardzo przejrzystym i ciekawie ukazującym problemy filozoficzne estetyki Ingardena zauważono, że można estetykę filozoficzną poprzedzić estetyką fenomenologiczną, a wtedy program estetyki, zarysowany przez Ingardena, zyskałby w rozważaniach filozoficznych na swej bogatej wieloaspektowości. Poruszono także w skrócie zagadnienie rozwoju problematyki estetycznej u neotomistów.

T. Klímski