

Andrzej Póltawski

Wartości a ontologia Ingardena

Sztuka i Filozofia 8, 5-18

1994

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.

I. Wymiary estetycznej samowiedzy

Andrzej Póttawski

WARTOŚCI A ONTOLOGIA INGARDENA*

1. Trudności Ingardena z ontologiczną sytuacją wartości

Roman Ingarden poświęcił, jak wiadomo, dużą część wysiłku swego życia opracowaniu — przede wszystkim w *Sporze o istnienie świata*¹ — ontologii rozumianej jako nauka o możliwych strukturach przedmiotów, czy też, inaczej mówiąc, o zawartościach idei.

Podstawą tej ontologii, wypracowaną w nawiązaniu do pewnych rozważań Husserla — głównie, jak się zdaje, jego *Logische Untersuchungen* — jest rozróżnienie trzech podstawowych parametrów ontologicznych, charakteryzujących pewien przedmiot: materii (jakości), formy i sposobu istnienia. Ontologia dzieli się zatem, według polskiego fenomenologa, na trzy podstawowe działy — ontologii *egzystencjalnej*, *formalnej* i *materialnej*, przy czym opracowania systematycznego do czekały się tylko dwie pierwsze.

Z punktu widzenia tego podziału starał się zatem Ingarden rozpatrywać nasuwające się zagadnienia ontologiczne — w szczególności problematykę wartości. Tu jednak okazało się, że wartości nie da się

* Tekst odczytu wygłoszonego dn. 15.10.1993 na Konferencji w 100 rocznicę urodzin Romana Ingardena na temat *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Krakowie oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 15–17.X.1993.

¹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. 1–2 wyd. 2. Warszawa 1960–61 (cyt. dalej jako *SIS*); wyd. niem. *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. 1 2/I i 2/II. Tübingen 1964–5; 3 wyd. krytyczne przez D. Gierulanę, Warszawa 1987. T. 3 *O strukturze przyczynowej realnego świata*. Warszawa 1981; wyd. niem. *Ueber die kausale Struktur der realen Welt*. Tübingen 1974.

w sposób przekonujący wyrazić w tych kategoriach i Ingarden przyznaje, że struktura ich jest na to zbyt skomplikowana i że — być może — trzeba by wprowadzić dla nich osobne kategorie. Sam jednak nie potrafił tych kategorii bliżej określić, choć poświęcił wartościom szereg ważnych analiz.

Jeśli mielibyśmy traktować ontologię, jak to zdaje się czynić Ingarden, jako dociekanie, mające dostarczyć gotowych niejako modeli istot możliwych przedmiotów — w tym, oczywiście, przede wszystkim tego, co istnieje w naszym świecie — to sytuacja ta wydaje się dla ontologii polskiego fenomenologa znacznie groźniejsza, niżby się to na pierwszy rzut oka wydawało. Bowiem jego przekonanie o ważnej roli wartości w świecie zdaje się przeczyć możliwości traktowania ontologii wartości jako pewnego nieistotnego dodatku do opracowanej już uprzednio ontologii, która, powiedzieć można, tymczasowo nie wzięła wartości pod uwagę. Przeciwnie — jak o tym świadczy chociażby jego programowy niejako esej *Człowiek i czas*² oraz pewne fragmenty *Wykładów z etyki*³, problematyka wartości jest, zdaniem Ingardena, kluczowym elementem zrozumienia człowieka i świata, w którym człowiek żyje.

I tak, starając się określić, czym jest człowiek, Ingarden pisze: „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”⁴.

Warto więc przyjrzeć się nieco dokładniej rozważaniom polskiego fenomenologa dotyczącym wartości, w szczególności zaś centralnej wśród nich sfery wartości moralnych i zastanowić się nad przyczynami trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się w związku z tą problematyką jego ontologia, oraz nad możliwą modyfikacją podejścia do zagadnienia wartości, która otwierałaby perspektywę przezwyciężenia zaistniałych trudności.

² W: R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972. Tom ten będę oznaczał skrótem *KC*. Przekład angielski w: R. Ingarden: *Man and Value*, transl. A. Szylewicz. München-Wien 1983 (skrót: *MV*).

³ R. Ingarden: *Wykłady z etyki*. Oprac. A. Węgrzecki. Warszawa 1989. (Skrót: *WE*).

⁴ *KC*, s. 73 i n.

2. Ingardenowa dyskusja ontologicznej sytuacji wartości

Ogólną dyskusję problematyki aksjologicznej przeprowadza Ingarden przede wszystkim w dwu esejach: *Uwagi o względności wartości* z lat 1947–8⁵ oraz *Czego nie wiemy o wartościach*, opublikowanym w 1966 r. po polsku⁶, a w 1969 w wersji niemieckiej⁷. Wartościom moralnym poświęca szersze rozważania w opublikowanych pośmiertnie *Wykładach z etyki* z lat 1930/31, 1937/8 oraz 1961/62.

Wyjaśniając swoje rozumienie wartości, Autor *Czego nie wiemy...* pisze: „Chodziło mi tu zawsze o te jakieś szczególne niesamodzielne istności, jakie pojawiają się na niektórych indywidualnych, a w szczególności także realnych przedmiotach, istności równie indywidualne, jak te przedmioty”⁸.

Ingarden podkreśla, że wszystkie hipotezy, dotyczące tego, czym są wartości (tj., w jego terminologii, dotyczące ich formy kategoryjnej) nie wyjaśniają i nie biorą pod uwagę szczególnego rysu „wartościowości” (*Werthhaftigkeit*) wartości ani ich „wysokości”, związanej z charakterystycznym dla nich hierarchicznym uporządkowaniem; zaś oba te rysy wydają się istotne dla adekwatnego uchwycenia ich formy. „Wartościowość” byłaby tym, co pociąga za sobą zarówno tę szczególną formę, a także „materię” (charakter jakościowy) oraz specyficzny sposób istnienia wartości. Jest ona „czymś, co jest niezbędne dla każdej wartości, ale samo nie jest ani formą, ani materią, ani sposobem istnienia...”⁹.

Wraz z „wartościowością”, rysami, charakteryzującymi wartość jest — według Ingardena — wspomniana już „wysokość” oraz „pozytywność czy negatywność”. Pewni filozofowie (np. Nicolai Hartmann) przy-

⁵ Pierwotnie po francusku pt. *Quelques remarques sur le problème de la relativité des valeurs*. W: *Actes du III-ième Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*. Bruxelles-Louvain 1947. Poprawiony tekst polski: „Przegląd Filozoficzny”, t. XLIV: 1948 s. 82–94. Przedruk w: R. Ingarden: *Przeżycie — dzieło — wartość*. Kraków 1968 (będę je cytował jako PDW) i w t. 3 *Studiów z estetyki* Ingardena (Warszawa 1970); przekład niemiecki w: R. Ingarden: *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*. Tübingen 1969 (EKW); angielski w *MV*.

⁶ PDW, s. 67–82.

⁷ EKW, s. 79–96.

⁸ PDW, s. 102.

⁹ PDW, s. 97.

pisują wartościom „siłę” (*Kraft*), różną dla różnych odmian wartości. Jest rzeczą charakterystyczną, że Ingarden w późniejszej, niemieckiej wersji referowanej rozprawki stwierdza, że nie znajduje intuicyjnego potwierdzenia tego pojęcia. Tym niemniej przyznaje badeńskiej szkole neokantystów, Maxowi Schelerowi i Nicolai Hartmannowi, że wartości zawierają pewne szczególne wymaganie swej realizacji, postulatyność, różną dla różnych ich rodzajów.

Innym rysem charakterystycznym wartości, wspomnianym przez Ingardena, jest możliwość zależenia wartościowości i postulatyności pewnych wartości od wartościowości innych wartości; tak np. sprawność pewnego narzędzia zależy w swej wartościowości od wartości celu, któremu ma służyć. Także „względność” w jej różnych możliwych znaczeniach może, tam gdzie występuje, stanowić inny jeszcze specyficzny rys wartości.

Szczególne forma wartości związana jest z ich złożonością. Wartość jest, według Ingardena, zawsze nadbudowana nad swym nosicielem i wypływa z jego istoty. „Ale właśnie dlatego — pisze Ingarden — że może tylko *tak wyrastać ze swego podłoża*, jest i w formie swej, i w sposobie istnienia niesamodzielna i pochodna. Powiadamy, że ‘przysługuje’ przedmiotowi, ale to jej przysługiwanie jest momentem innym niż ten, który występuje w każdej własności (cesze) czegoś. Rola też jej w przedmiocie jest inna, niż rola jakiegokolwiek jego własności lub jego natury. Własność dzięki swej formie materią swą determinuje (określa i dopełnia) pod pewnym względem swój przedmiot ...Natomiast wartość przedmiotu jest *determinowana* w swej materii i wartościowości przez własności ewentualnie przez naturę przedmiotu”¹⁰. Tym niemniej dodatnia wartość nadaje swemu nosicielowi, jak pisze Ingarden, pewną *dignitas*, wynosi go ponad przedmioty wartości pozbawione, czyni go ważnym w pewnym szczególnym sensie. W niemieckiej wersji *Czego nie wiemy...* Ingarden dodaje: „Tu widać może najwyraźniej, czemu protestuję przeciwko pogładowi, że wartość mamy uważać za po prostu drugorzędną własność przedmiotu wartościowego”¹¹.

Jeżeli teraz zapytamy: czy wszystkie trudności, na jakie napotyka Ingarden w swych próbach opracowania problematyki wartości, pochodzą z samego przedmiotu i wystarczy dalej prowadzić analizy ontolo-

¹⁰ PDW, s. 100.

¹¹ EKW, s. 116.

giczne po linii jego rozważań, aby dojść do zadawalających rezultatów — czy też, przeciwnie, wiele z tych kłopotów spowodowane zostało przez sam sposób podejścia, w szczególności przez aparaturę pojęciową, z jaką nasz Autor podchodzi do tej problematyki? Przyznać trzeba, że sytuacja, w której sam Ingarden stwierdza, że status ontologiczny wartości nie mieści się w jego ontologii, zdaje się przemawiać raczej za tą drugą możliwością. Przy całej trudności i złożoności zagadnienia spróbujmy zaryzykować pewne w tym względzie przypuszczenia.

Wydaje się mianowicie, że można mieć wątpliwości co do tego, czy ontologia Ingardena nadaje się do bezpośredniego zastosowania w *istotowym* ujęciu świata, w którym żyjemy, i jego elementów, co najmniej z powodu swej niewystarczalności w następujących punktach, ściśle zresztą ze sobą związanych:

1. Co do samej koncepcji podstawowych wymiarów ontologicznych bytu: materii (określenia jakościowego), formy i sposobu istnienia.

2. Co do pojęcia rzeczywistości, które dla Ingardena obejmuje dwie odrębne sfery: psychiki i rzeczy materialnych, kartezjańskich *res extensae* i *res cogitantes*.

3. Natura świata a ontologia Ingardena

Ingarden odrzuca arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję „materii pierwszej” jako sprzeczną wewnątrznie, ponieważ materia taka ma, z jednej strony, nie posiadać żadnej charakterystyki, z drugiej zaś przypisuje się jej pewne rysy. Zarazem jednak przyznał kiedyś w rozmowie, że jego koncepcja różnych form kategoryalnych prowadzi do trudności, która wydaje mi się podobna: forma przedmiotu ma być czymś radykalnie bezjakościowym: jak zatem — zapytać można — odróżnić jedną taką formę od innej?

Również Ingardenowe odróżnienie formy i sposobu istnienia budzić może wątpliwości: główne wyróżnione przez niego „momenty bytowe”, składające się na sposoby istnienia, jak pierwotność i pochodność, zależność i niezależność, samodzielność i niesamodzielność — momenty te określają przecież przede wszystkim *stosunek* danego przedmiotu do innych bytów. Nasuwa się zatem myśl, że momenty te mają charakter strukturalny, a więc *formalny* w rozumieniu Ingardena — choć, oczy-

wiście, nie charakteryzują one struktury samego przedmiotu, lecz strukturę szerszej całości, w której ten przedmiot występuje¹².

Można więc chyba wyrazić wątpliwość co do możliwości ostrego rozgraniczenia samej problematyki materii, formy i sposobu istnienia; zwłaszcza, że Ingarden kładzie szczególny nacisk na pierwszeństwo jakościowego uposażenia przedmiotu, jego materii, traktując formę i sposób istnienia jako od niej pochodne. Wydaje się, że nie ma ostrych granic między tak rozumianymi aspektami bytu, że można co najwyżej mówić właśnie jedynie o aspektach, a nie da się stwierdzić, że pewien moment, wyróżniony w pewnym przedmiocie według ustalonej przez Ingardena zasady, jest właśnie momentem czysto egzystencjalnym, formalnym czy materialnym. Ontologiczne cięcia zdają się tu przebiegać w poprzek naturalnego rozczłonkowania bytu.

4. Natura wartości moralnych a zagadnienie ich specyficzności

W opublikowanych przez Ingardena pracach nie znajdujemy wiele o wartościach moralnych jako takich. W eseju *Uwagi o względności wartości* wskazuje on na trudności ustalenia, czy wartości moralne są w jakimkolwiek sensie „względne”, ponieważ „nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśnione, czy tworzą one grupę wartości całkiem odrębną, specyficznie odróżniającą się od innych grup, czy też przeciwnie — należy je zaliczyć do którejś z pozostałych grup, np. do wartości witalnych”¹³. W tekście niemieckim tej rozprawki Ingarden idzie nieco dalej i gotów jest przyjąć „na próbę”, że wartości moralne „stanowią grupę wewnątrznie zwartą, specyficznie różną od wszystkich innych wartości”¹⁴.

Ważne dla zrozumienia trudności Ingardena wydaje się zdanie sobie sprawy z zasady, na jakiej trzeba, jego zdaniem, odróżniać od siebie poszczególne wartości i ich grupy. Zgodnie ze swym naciskiem na materię, jakościowe uposażenie, uważa on, że trzeba uchwycić intui-

¹² W odsyłaczu do par. 35. polskiego wydania *Sporu...* (SIS, s. 250) Ingarden zarzuca Husserlowi nieograniczenie ontologii formalnej od egzystencjalnej, „choć go całe życie dręczyło zagadnienie rzeczywistości (w rozumieniu pewnego sposobu istnienia)”.

¹³ PDW, s. 81.

¹⁴ EKW, s. 95.

cyjnie i określić ich *szczególną jakość*. W świetle stwierdzonej właśnie trudności ostrego odróżnienia głównych parametrów ontologicznych przedmiotu zadanie to wydaje się szczególnie trudne, jeśli nie beznadziejne, w zastosowaniu do wartości, które mają być przecież jakoś nadbudowane nad naturą i własnościami przedmiotu i na pewno nie są prostymi jakościami, jak np. określona barwa. Można ponadto przypuszczać, że zrozumienie wartości wymaga ujęcia ich w kontekście istotowego rozważania świata, nie zaś jedynie poszczególnych przedmiotów, czy nawet dziedzin przedmiotowych.

W lwowskich wykładach etyki z r. 1931, szukając odpowiedzi na pytanie, co to jest „dobry”, Ingarden stawia od razu sprawę tak, że chodzi o pewną jakość, jak się wyraża, „wartościową”, i sądzi, że możliwe są tylko trzy odpowiedzi: (1) że jest to coś jakościowo prostego, (2) że jest to coś jakościowo złożonego, (3) że w ogóle nic takiego nie istnieje. W przypadku trzecim, jego zdaniem, etyka byłaby niemożliwa¹⁵.

W tekstach, wydanych po wojnie, Ingarden jest już ostrożniejszy. W *Czego nie wiemy...* stwierdza, że uzyskanie zasady podziału wartości na ich dziedzinę utrudnia „...m.in. dość powszechne — i chyba słuszne — mniemanie, że decydującym momentem, z uwagi na który odróżniają się jedne wartości od innych i wartości jednego rodzaju od wartości innego rodzaju jest ich *jakościowa determinacja*”¹⁶. Trudność polega na tym, że jakości, zwłaszcza zaś owego niesamodzielnego momentu jakościowego, rozstrzygającego o pokrewieństwie dwu jakości, niepodobna określić pojęciowo; zaś to, że jakości różnią się dość głęboko jakościowo także w obrębie wyróżnionych grup, zwiększa jeszcze trudność wyróżnienia samych tych grup. Autor zauważa też, że np. barwy porządkujemy ze względu na długość fali, a takiej możliwości w przypadku wartości nie mamy.

W wykładach krakowskich Ingarden nadal chce poszukiwać jakichś ogólnych rysów, które pozwoliłyby odróżniać od siebie poszczególne grupy wartości — i rysy te określa wyraźnie jako jakościowe: „wydaje mi się, że (dla uchwycenia swoistego rysu zachowania się moralnego) trzeba szukać jakiejś *generalnej*, ogólnej cechy czy znamienia, które by pozwoliło różne przypadki zaliczyć jednak do tej samej grupy war-

¹⁵ WE, s. 73.

¹⁶ PDW, s. 85 i n.

tości, mianowicie wartości moralnych. Myślę, że każda czynność, każdy akt ludzki... ma specyficzną determinację, przysługującą tej i tylko tej wartości. Myślę też, że są różne specyficzne odmiany owej moralności, pojawiającej się przy poszczególnych zachowaniach się... i że mimo to, że są one specyficznie odmienne i jako takie bardzo trudne do wyanalizowania, mają pewien *wspólny*, u ich podłoża leżący *rys jakościowy*, który decyduje o tym, że wszystkie należą do jednej klasy wartości”¹⁷.

W dalszej dyskusji zagadnienia determinacji wartości moralnych, w miejscu cytowanym Autor podkreśla zupełnie specyficzny charakter powinności ich realizowania, jedność ich postulatynośności oraz ważność postulatynośności dla ich wyróżnienia; „dopiero owo *specificum* — pisze — pozwoliłoby na to, żeby skonstruować etykę normatywną. Chodzi przy tym o rozważanie specyficzności wartości moralnych od strony ich charakteru *egzystencjalnego i postulatynowego*, a nie od strony ich determinacji jakościowej. Bardzo trudne jest rozwiązanie tego zagadnienia, powiem więcej: bardzo trudne i dalekie od realizacji jest także jakieś wyraźniejsze, bardziej odpowiedzialne jego sformułowanie”¹⁸. Zaś w nieopublikowanej dyskusji z r. 1969 Ingarden przyznał, że, być może, o moralnym charakterze pewnej wartości nie decyduje jednak pewna jakość, a stosunek do człowieka.

5. Ingardenowa ontologia „materii”

Trzeba jednak zastanowić się jeszcze bliżej nad Ingardenowym pojęciem jakości i jego rozumieniem miejsca jakości w strukturze przedmiotów. Wspomniana trudność wyznaczenia granicy między odróżnionymi przez Ingardena parametrami bytu zwraca mianowicie uwagę na niejasność samego pojęcia, stanowiącego niejako centrum ontologii Ingardena, pojęcia *jakości*.

Husserl odróżnił w szóstej rozprawie II tomu *Logische Untersuchungen* formę kategoriałną i materię w oparciu o odróżnienie tego, co dane zmysłowo i co, jego zdaniem, jeszcze takiej formy nie zawiera oraz tego, co może zostać ujęte jedynie w aktach, określonych przez niego właśnie jako kategoriałne, nadbudowanych nad prostymi, poz-

¹⁷ WE, s. 324 i n.

¹⁸ WE, s. 326.

stającymi na najniższym poziomie struktury przeżywania aktami zmysłowymi.

W ten sposób ontologia *Logische Untersuchungen* opiera się o charakterystyczne dla empirystów brytyjskich odróżnienie pozbawionych formy i sensu materiałów zmysłowych oraz nadawanej tym materiałom przez ujęcia intelektualne formy. W ujęciu Husserla mamy tu do czynienia z nadbudowywaniem się nad sobą kolejnych „materiałów” i form kategoryalnych; jednak w ostatecznej analizie dochodzimy do czystych danych zmysłowych, ostatecznych materiałów. Husserl przyjmuje bowiem, oprócz prostych danych wrażeniowych, jakości postaciowe (nazywa je „momentami figuralnymi”), ale wraz z empirystami sądzi, że proste jakości zmysłowe można zawsze wypatrzeć w ich pierwotnej, niezniekształconej postaci¹⁹. Ingarden, w swej teorii wrażeń i wyglądown, idzie za Husserlem i w tym ostatnim względzie.

Wydaje się, że ta geneza odróżnienia materii i formy kategoryalnej tłumaczy niemożliwość ostrego wzajemnego odgraniczenia problematyki ontologii formalnej i materialnej, gdyż ontologia materialna Ingardena nie ma się oczywiście ograniczać do prostych jakości zmysłowych. Nasuwa się tu ponadto pytanie o właściwe miejsce tak rozumianej ontologii; czy mianowicie nie trzeba jej jeszcze uznać za to, co Hedwig Conrad-Martius określiła jako *Erscheinungslehre* — naukę o pojawianiu się przedmiotów; lub przynajmniej pytanie o to, czy w ramach prowadzonych po tej linii rozważań ontologicznych nie miesza się *Erscheinungslehre* z badaniem istoty samych przedmiotów. Bowiem to, co możemy niejako wypatrzeć jako pewną jakość, nie musi być przecież właściwym elementem czy momentem samego przedmiotu w jego ontologicznym czy też — ostatecznie — metafizycznym rozumieniu. To zaś, że pewien przedmiot jest — lub nawet musi być — pod pewnym względem *jakiś*, nie musi być równoznaczne z *identycznością* odnośnego rysu przedmiotu z tak — w gruncie rzeczy sensualistycznie — rozumianą *jakością*. Chodzi o przeciwstawienie tego, co się wprost prezentuje, temu, co się niejako poza nim kryje, ale

¹⁹ Szerzej omawiam te sprawy w pracy *Świat, spostrzeżenie, świadomość* (Warszawa 1973) oraz w rozprawce *Aletejologia Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1–2 (206–207). Husserl odrzuca potem to, co nazywa „sensualizmem dał” (zob. znaną wypowiedź na końcu *Formale und transzendente Logik*), ale, jak staram się pokazać w tych pracach, sensualizm jego wczesnych poglądów wpłynął silnie na jego transcendentálny idealizm.

jest jednak przez nie ukazywane, przeciwstawienie *Erscheinungslehre* hermeneutyce — czy też może po prostu metafizyce — mającej sięgnąć poza to, co mamy wprost przed sobą²⁰.

Podajmy jednak jeszcze inny wątek, który może nam oświetlić omawiane zagadnienie: Ingardenową koncepcję człowieka.

6. Ingardena wizja człowieka

Zagadnienie Ingardenowej wizji człowieka omawiałem szerzej gdzie indziej²¹; teraz podsumuję tylko krótko tamte rozważania.

Jak to dobitnie wyraża podany na początku cytat, Ingarden widzi człowieka jako istotę w sposób wolny działającą i rozwijającą czy „konstytuującą” się w sensie ontycznym w swych wolnych czynach, skierowanych ku realizacji wartości. Spośród tych wartości tylko wartości moralne posiadają — powiedzieć można — kategoryczny rys domagania się realizacji. Wartość nadaje przy tym temu, kto ją posiada, pewną szczególną godność, określoną przez Autora w *Wykładach* — w przypadku wartości moralnej przysługującej postępowaniu — jako „szlachetność” czy też, gdy zrealizowana jest w wysokim stopniu, „dostojeństwo”. Ta szlachetność postępowania przekształca człowieka i „ujednolica” go wewnątrznie²². Zaś sens swych wykładów z etyki widzi Ingarden w tym, „żeby pokazać, że istnieje jakiś zespół szczególnych właściwości czy sposobów zachowania się człowieka, w szczególności osoby ludzkiej, który może jej nadawać szczególną *dignitas*, szczególną godność”. Przy czym wartość osoby „tkwi w czymś...co w mniejszym lub większym stopniu da się znaleźć w każdym człowieku, mianowicie tkwi w pewnym typie *organizacji wewnętrznej*, w pewnym

²⁰ Przykładem takiego fenomenalistycznego pomieszczenia jest — jak sądzę — to, że Ingarden uważa wyróżnioną przez siebie „indywidualną naturę przedmiotu” za jakość postaciową. Wydaje się zaś, że jakości postaciowe należą — wbrew spekulacjom berlińskiej szkoły ich teoretyków — do typowych przedmiotów *Erscheinungslehre*.

²¹ *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 11 (1975) 2; *Ingardena droga do realizmu a jego koncepcja człowieka*. „*Studia Filozoficzne*” 1976, nr 1 (122); *The Idea and the Place of Human Creativity in the Philosophy of Roman Ingarden*. „*Studia Filozoficzne*” 1978, nr 3; *Roman Ingarden — metafizyk wolności*. „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2–3 (291–292).

²² *WE*, s. 326.

typie struktury, zwartości budowy”²³. Te „sprawy organizacji wewnętrznej, wykrystalizowania siebie, są z jednej strony sprawami natury psychologicznej czy antropologicznej, z drugiej zaś strony są sprawami bardzo ściśle związanymi z zagadnieniami natury moralnej. Nieprzejście przez konflikty moralne uniemożliwia scalenie się człowieka na możliwie głębokim, czy możliwie wysokim poziomie. Można by powiedzieć, że to, co się mówiło w sposób tak niejasny o wartości bycia osobą, jest jakoś ściśle związane z zagadnieniem *typu i stopnia scalenia człowieka, wykrystalizowania się jego indywidualności*”²⁴.

Tak więc Ingarden wiąże wartości moralne z samym stawianiem się osoby ludzkiej, z jej rozwojem i podkreśla ich ogromną rolę w życiu człowieka i ludzkości²⁵. Z drugiej jednak strony gotów jest przyznać im jedynie sposób istnienia leżący pomiędzy istnieniem realnym a intencjonalnym — a więc, w gruncie rzeczy, między istnieniem a nieistnieniem; sposób, którego nie potrafi już bliżej określić²⁶. Czyż nie jest to pewna wewnętrzna niezgodność jego poglądów?

7. „Jakości metafizyczne” a istota bytu

Wartości moralne mają ponadto bardzo bliski związek z tym, co polski fenomenolog określa jako „jakości metafizyczne”, takie jak wzniosłość, podłość, świętość, grzeszność itd.²⁷. W jakościach tych, nie dających się, jego zdaniem, określić w sposób czysto rozumowy, „Odślania się nam ‘głębszy sens’ życia i bytu w ogóle, więcej:...sam ten ukryty ‘sens’ one właśnie konstytuują. Przy ich ujrzaniu odślaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie zaledwie przeczuwamy... W ich ujrzaniu i realizacji w obcowaniu z nimi sami zstępujemy do praźródła bytu...one same są tym,

²³ WE, s. 238.

²⁴ WE, s. 239.

²⁵ Obok np. KC, s. 17 i 74 zob. WE, s. 142 i n.

²⁶ WE, s.337: „Trzeba tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś *odmiennego modus existentiae*, który z jednej strony byłby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej byłby czymś więcej i czymś innym niż prosta intencjonalność, zwykły koszmar ludzki narzucany na świat z powodu ludzkiego błędu czy takich lub innych uczuć”.

²⁷ Roman Ingarden: *O dziele literackim*. Warszawa 1960, par. 48–50.

co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci...”²⁸. Jakości te „nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani też cechami tych lub owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często bardzo się między sobą różniących sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla”²⁹. Jakości te ukazują nam właśnie przede wszystkim sztukę, w swych intencjonalnych wytworach; w życiu doświadczamy ich rzadziej i wówczas działają na nas zbyt silnie, abyśmy mogli zatopić się w ich kontemplacji. Wytworzona przez sztukę quasi-rzeczywistość „dopiero odsłania mu (człowiekowi) perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu, ale w tym nowym, przeczuwalnym świecie znajduje moce równie mu obce, jak świat, z którego pochodzi i znacznie bardziej go przerastające niż wszystko, do czego on dorosnąć potrafi...”³⁰.

W ten sposób mamy u Ingardena z jednej strony próbę zbliżenia się do racjonalnej metafizyki, która wyrastałaby w sposób naturalny z ontologii, z drugiej zaś perspektywę na nie dające się racjonalnie ująć i wyrazić praźródło i ukryty sens życia i bytu, prześwitujący spoza „jakości metafizycznych”.

8. Ontologia a metafizyka

W eseju *Roman Ingarden — metafizyk wolności* wyraziłem przypuszczenie, że realne, osobowe budowanie się człowieka poprzez urzeczywistnianie przede wszystkim wartości moralnych, dobra, w realnym świecie, stanowi właśnie poszukiwaną więź między psycho-bio-fizycznym światem widzialnym a sferą „wyższych mocy”, o której mówi Ingarden; więź, która ostatecznie czyniłaby z obu tych dziedzin *jedną* rzeczywistość; zarazem zaś, że właściwie — choćby tymczasowe i niepełne — zrozumienie tak pojętej rzeczywistości wymagałoby uwzględnienia obu tych sfer.

²⁸ Tamże, s. 369.

²⁹ Tamże, s. 368.

³⁰ *KC*, s. 39 i n.

Jeśli jednak tak jest, i jeśli ontologia miałaby, analizując idee przedmiotów możliwych, stanowić punkt wyjścia metafizyki, mającej jedynie wykazać, które z tych możliwości istnieją efektywnie — to trzeba, jak się zdaje, przede wszystkim zrezygnować z przyjętej przez Ingardena za Husserlem koncepcji realności jako składającej się z dwu sfer: fizycznej i psychicznej i z budowania ontologii w oparciu o ostre odcięcie od siebie „regionalnych” idei zarówno ich samych, jak i wszelkich innych „dziedzin przedmiotowych”, odcięcie, dzięki któremu miałyby być możliwe poznawanie istoty każdego z tych regionów w zupełnym oderwaniu od innych.

Nasuwa się ponadto podejrzenie, że aby zdać sprawę z uznanej przez Ingardena centralnej roli wartości w świecie człowieka trzeba w pewnym sensie odwrócić przyjęty przez niego porządek „fundowania”, w myśl którego wartość moralna — tj. ten rodzaj wartości, który bezwzględnie domaga się realizacji i decyduje o rozwoju lub regresie człowieka — jest czymś nadbudowanym nad „naturalnymi” własnościami i naturą człowieka czy postępowania. Dostrzegana przez polskiego fenomenologa dynamiczno-rozwojowa natura ludzkiej rzeczywistości zdaje się raczej wymagać uznania wartości moralnej, czy też odpowiadającej jej i leżącej niejako głębiej od niej, antropologicznej wartości *godności osoby* za najgłębiej położony, centralny moment, konstytuujący człowieka. Sytuacja innych rodzajów wartości byłaby oczywiście inna, ale związana z tą centralną pozycją wartości osobowych i moralnych. Etienne Gilson, twierdząc, że wartości są jedynie „transcendentaliami, które próbują się uratować po zerwaniu ich więzów z bytem”³¹, protestował właśnie, jak sądzę, przeciw podanemu tu w wątpliwość porządkowi „fundowania”.

Wyróżnione przez Ingardena momenty postulatywności, domagania się realizacji, oraz „pozytywności czy negatywności”, wykazują w sposób oczywisty na taką dynamiczną, rozwojową, teleologiczną naturę rzeczywistości ludzkiej. Również problematyka hierarchii wartości, przy przyznaniu dobru moralnemu pozycji najwyższej, centralnej, oraz uznaniu jego dynamicznej natury, staje się znacznie bardziej zrozumiała.

Wydaje się zatem, że rolę ontologii takiej, jak ją stara się realizować Ingarden w *Sporze*, można by porównać do roli przekrojów, rzutów,

³¹ E. Gilson: *Le réalisme méthodique*. Paris 1937, s. 83.

planów, fotografii w poznaniu np. samochodu. Komplet rysunków roboczych jest niewątpliwie cenną informacją o pewnym modelu, w pewnym sensie mówi o nim wszystko. Ale nie oddaje on jego *istoty*, która polega na tym, że samochód *się porusza*.

Powyższe rozważania zdają się świadczyć o tym, że zachodzi zasadnicza niezgodność pomiędzy analizami Ingardena dotyczącymi wartości a podstawowymi kategoriami jego ontologii; kategorie te odziedziczył Ingarden częściowo po Husserlu, ostatecznie zaś po empirystach brytyjskich. Jednakże, choć nie udało mu się przezwyciężyć tej rozbieżności i wynikających z niej trudności, zreferowane tu teksty świadczą dobitnie o uczciwości i powadze jego postawy filozoficznej oraz o głębi jego analiz.