

KRZYSZTOF SERAFIN

**ANTROPOLOGICZNY ASPEKT KONTROWERSJI  
WOKÓŁ IDEALIZMU TRANSCENDENTALNEGO  
EDMUNDA HUSSERLA:  
ROMAN INGARDEN, JÓZEF TISCHNER**

Spór pomiędzy idealizmem a realizmem jest ciągle aktualny, chociaż zmieniają się nie tylko jego płaszczyzny, lecz także konotacje terminów: „idealizm” i „realizm”. Współczesna wersja sporu, zwłaszcza w kręgu filozofii anglosaskiej, nie przebiega na płaszczyźnie zależności świadomości i świata realnego czy na gruncie metafizyki, lecz dotyczy stosunku teorii naukowej do świata. Operuje też inaczej sformułowaną polaryzacją stanowisk: realizm – antyrealizm<sup>1</sup>. Na gruncie fenomenologii natomiast spór pomiędzy idealizmem a realizmem jest o tyle aktualny, o ile dotyczy prawomocności stosowania jej metody. Dlatego też spór o istnienie świata nie jest problemem pozornym ani jałowym, a w samym nurcie fenomenologicznym nie można ignorować rzetelnych głosów krytycznych pod adresem metody<sup>2</sup>. Spór

---

<sup>1</sup> S. JUDYCKI. *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*. W: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*. Red. J. Dębowski. Lublin 1994 s. 78.

<sup>2</sup> Zob. J. WOLEŃSKI. *Dlaczego bezzakończoność jest utopią*. W: *W stronę logiki*. Red. J. Woleński. Kraków 1996 s. 137-146; W. KRYSZTOFIAK. *Problem opozycji realizmu i idealizmu epistemologicznego: analityczne studium nad ontologią negatywnych stanów rzeczy Romana Ingardena*. Lublin 1999.

ów sięga korzeniami początku fenomenologii, gdyż opozycja względem idealistycznych inklinacji Husserla była zdecydowana choćby ze strony M. Schelera i – mówiąc ogólnie – polegała na odrzuceniu redukcji transcendentalnej. Celem niniejszego artykułu jest naszkicowanie wybranych aspektów dyskusji z Husserlem, jaką podjęli dwaj polscy fenomenologowie: Roman Ingarden i Józef Tischner. Dogłębne prześledzenie całej wielopłaszczyznowej polemiki<sup>3</sup> nie jest tu ani możliwe, ani konieczne, dlatego ograniczymy się do wyeksplikowania centralnego wątku sporu w kontekście antropologii, będącego nitką łączącą Husserla, Ingardena i Tischnera. Problem czystej świadomości dotyczy bowiem nie tylko gruntu teorii poznania, lecz poprzez pytanie: jaki jest stosunek Ja transcendentalnego do osoby i świata, wytycza konkretne ustalenia z zakresu filozofii człowieka. Nasze analizy przebiegną w pierwszej kolejności przez główne tezy ingardenowskiej teorii poznania i zarzut idealizmu pod adresem Husserla, jako podstawowej implikacji redukcji transcendentalnej (1. *Spór Ingardena z Husserlem w świetle statusu redukcji transcendentalnej*). Następnie wskażemy na ontologię człowieka, jaką postulował Ingarden bez rygoru „redukcji” (2. *Ingardena „realistyczna” ontologia człowieka*). W drugiej części artykułu skupimy uwagę na tischnerowskiej interpretacji sporu pomiędzy idealizmem a realizmem. Najpierw zasygnalizujemy odniesienie Tischnera do samej koncepcji Ja transcendentalnego z uwzględnieniem apologii husserlowskiej refleksji, a następnie jego sprzeciw wobec zarzutów sformułowanych przez Ingardena pod adresem idealizmu Husserla (3. *Ja transcendentalne w interpretacji Tischnera*). Kolejna partia tekstu będzie eksplikacją znaczenia, jakie miało powiedzenie się Tischnera za redukcją transcendentalną

<sup>3</sup> Różne aspekty relacji pomiędzy filozofią Husserla i Ingardena przedstawiają prace: M. HEMPOLIŃSKI. *Przesłanki i specyfika fundamentalizmu epistemologicznego fenomenologii E. Husserla i R. Ingardena*. W: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Red. J. Rolewski, S. Czerniak. Warszawa 1991; J. DĘBOWSKI. *Romana Ingardena koncepcja autonomicznej teorii poznania. Ingarden a Husserl*. W: *Spór o Ingardena*. s. 61-76; D. GIERULANKA. *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*. W: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*. Red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki. Warszawa – Kraków 1995 s. 11-19; J. SEIFERT. *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentalnego idealizmu. Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentalnej fenomenologii Husserla*. W: *W kręgu filozofii*. s. 21-34; K. ŚWIĘCICKA. *Dwa pojęcia monady: Husserl – Ingarden*. W: *W kręgu filozofii*. s. 35-37.

dla rozwoju jego antropologii (4. *Funkcja „konstytucji sensu przedmiotowego” w tischnerowskiej antropologii*).

### 1. SPÓR INGARDENA Z HUSSERLEM W ŚWIETLE STATUSU REDUKCJI TRANSCENDENTALNEJ

Podjmując problem stosunku Romana Ingardena do poglądów Edmunda Husserla, należy podkreślić, że rozwiązanie sporu pomiędzy idealizmem a realizmem było główną osią całej filozoficznej twórczości krakowskiego myśliciela. Idealistyczne inklinacje swojego mistrza Ingarden zauważa jeszcze na seminarium w Getyndze (1913 r.), na kanwie wydanego akurat pierwszego tomu *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*<sup>4</sup>. Autor *Sporu o istnienie świata*<sup>5</sup> podejmuje wielką polemikę z Husserlem na płaszczyźnie epistemologicznej, ontologicznej i metafizycznej.

Podstawową dyscypliną teoriopoznawczą, obok właściwej krytyki poznania i kryteriologii, jest dla Ingardena ontologia poznania. Krakowski filozof pojmuje teorię poznania jako uniwersalną teorię, która dotyczy wartości wszelkiego poznania. Gdyby nauki przyrodnicze czy różne dyscypliny filozoficzne były zależne od ustaleń teorii poznania, nie byłoby prawomocne ich uprawianie bez ostatecznych rozstrzygnięć epistemologicznych. Teoria poznania nie tylko jest niezależna od innych nauk, lecz w odróżnieniu od nich – jest samozwrotna, czyli wolna od dogmatyzmu, wykazuje prawdziwość wykrytych przez siebie twierdzeń, badając własne środki poznawcze<sup>6</sup>. Przedmiotem badań ontologii poznania jest wykazanie ogólnej idei poznania, bez względu na rodzaj podmiotu poznania, jego aktów poznawczych oraz przedmioty, jakie obejmowałoby to poznanie<sup>7</sup>. Dlatego posługując się

---

<sup>4</sup> E. HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. 1. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975.

<sup>5</sup> R. INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. Tłum. D. Gierulanka. T. 1-2. Warszawa 1987. T. 3. Warszawa 1981.

<sup>6</sup> TENZE. *U podstaw teorii poznania*. Cz. 1. Warszawa 1971 s. 406. Zob. D. GIERULANKA. *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” (wydanie specjalne). Warszawa 1972 s. 78-79.

<sup>7</sup> *Tamże*. s. 382.

intuicją oglądu danego źródłowo fenomenu, czystych jakości idealnych i zawartości idei, w ramach ontologii ingardenowskiej analizy dotyczą konstytuensów poznania, takich jak: podmiot i przedmiot, relacja zachodząca pomiędzy nimi – w tym określony akt poznawczy, oraz wynik poznania<sup>8</sup>.

Wspólnym mianownikiem różnych odmian metody fenomenologicznej jest zasada sformułowana przez Husserla mówiąca, iż źródłem prawomocnego poznania jest naoczność prezentująca się źródłowo w intuicji. Pionier tej metody postuluje, aby przyjmować to, co przedstawione w naoczności jako takie właśnie, ale jedynie w granicach prezentującego przedstawienia<sup>9</sup>. W opozycji do pozytywistycznej koncepcji doświadczenia<sup>10</sup>, a w zgodzie z Husserlem, Ingarden twierdzi, że źródłowo prezentująca się naoczność jest gwarantem apodyktycznego i adekwatnego poznania. Idąc tropem mistrza, autor *Sporu o istnienie świata* sądzi, że każdy przedmiot, zależnie od dziedziny bytu do jakiej przynależy, czyli w zależności od swoistego uposażenia, wymaga właściwego sobie podejścia badawczego<sup>11</sup>. W bezpośrednim poznaniu eidetycznym dane są źródłowo i naocznie jakości idealne, istotnościowe stany rzeczy oraz istoty. Mimo tego, że poznanie aprioryczne jest ufundowane na doświadczeniu empirycznym, to jest właściwie niezawisłe, czyli jego wyniki nie zależą od empirii. Ponadto poznanie eidetyczne, w odróżnieniu od empirycznego, może dotyczyć przedmiotów idealnych i czystych możliwości<sup>12</sup>. Ingarden przyznaje, że osiągnięcie pełni i oczywistości tego poznania nie jest łatwe<sup>13</sup>. Apodyktyczność poznania, według krakowskiego filozofa, zapewnia intuicja przeżywania<sup>14</sup> (*Durchleben*), w której przedmiot poznania jest

<sup>8</sup> R. INGARDEN. *Studia z teorii poznania*. Warszawa 1995 s. 10-41. Zob. B. SMITH. *Ontologia epistemologii*. W: *W kregu filozofii*. s. 111-119.

<sup>9</sup> HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii*. Ks. 1 s. 78-79.

<sup>10</sup> Zob. R. INGARDEN. *Główne tendencje neopozytywizmu*. W: Tenże. *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963 s. 643-655.

<sup>11</sup> TENŻE. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Tłum. A. Półtawski. Warszawa 1974 s. 76.

<sup>12</sup> W tego typu poznaniu nie ma tzw. momentu tetycznego, czyli stwierdzenia istnienia przedmiotu.

<sup>13</sup> INGARDEN. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. s. 237.

<sup>14</sup> „do istoty świadomości (...) należy właśnie to, że jest ona byciem świadomym. W przeciwieństwie do wszelkiego bytu nieświadomego – np. materialnego – który z istoty swej odznacza się tym, że jest dla siebie *niemym* i *ślepy*m dla siebie bytem,

identyczny z samym poznaniem. Intuicja przeżywania gwarantuje poznaniu także adekwatność oraz zupełność. Proponowana przez autora *Sporu o istnienie świata* koncepcja poznania intuitywnego wyłącza pytanie o jakieś zewnętrzne kryterium apodyktyczności poznania, a konkretnie – jak sądzi Ingarden – uchyla problem błędów: *petitio principii* i *regressus in infinitum*<sup>15</sup>.

Podsumowując śladem swojego mistrza<sup>16</sup>, Ingarden postulował bezzałożeniowość teorii poznania zgodnie z zasadą wszystkich zasad, upatrywał jednak jej źródło gdzie indziej. O ile Husserl poszukiwał utwierdzenia apodyktyczności wyników badawczych fenomenologii w spostrzeżeniu immanentnym, o tyle Ingarden opierał się na intuicji przeżywania<sup>17</sup>.

Ingarden traktował myśl Husserla jako najbardziej subtelne w dotychczasowej filozofii postawienie sporu o istnienie świata. Z tego też powodu przyjął stanowisko mistrza jako punkt wyjścia dla własnych rozważań<sup>18</sup>. Tymczasowość tego kroku nie omijała zagrożenia przyjęcia nieuzasadnionych założeń w sformułowaniu problemu idealizm – realizm<sup>19</sup>. Ingarden rozpoczyna badania od husserlowskiej koncepcji czystej świadomości, do której mamy dostęp w spostrzeżeniu immanentnym<sup>20</sup>, wyznaczającym ontologiczną granicę między czystą świa-

---

świadomość jest nie tylko w tym sensie *otwarta* (...), że może domniemywać i uchwytywać inne przedmioty różne od odpowiedniej świadomości; ale jest ona bytem, który dla siebie samego istnieje i w swym czystym istnieniu posiada pewną *wiedzę* o sobie samym. (...) Doznając (*erlebt*) innych przedmiotów, resp. mając je dane sobie samą przeżywa (*durchlebt*)". INGARDEN. *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*. W: Tenże. *U podstaw teorii poznania*. s. 368-369.

<sup>15</sup> Tamże. s. 377.

<sup>16</sup> Na temat związku ingardenowskiej teorii poznania i fenomenologii Husserla zob. J. DĘBOWSKI. *Romana Ingardena koncepcja autonomicznej teorii poznania. Ingarden a Husserl*. W: *Lubelskie odczyty filozoficzne. Zbiór trzeci. „Spór o Ingardena”*. Lublin 1994.

<sup>17</sup> Zob. szerzej: A. CHRUDZIMSKI. *W sprawie Ingardenowskiej koncepcji intuicji przeżywania*. „Principia” 1996 s. 137-152.

<sup>18</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 1 s. 25.

<sup>19</sup> A. PÓLTAWSKI, *Ingardena droga do realizmu a jego koncepcja człowieka*. „Studia Filozoficzne” 1976 nr 1 s. 28.

<sup>20</sup> Ingarden wyraźnie rozgranicza spostrzeżenie immanentne od spostrzeżenia wewnętrznego. W ścisłym sensie, spostrzeżenie wewnętrzne obejmuje to, co z własnej psychiki przejawia się w przeżyciach, a nie same przeżycia. Przykładami owych przejawów psychiki są: pewne silne przekonanie, wzruszenie miłosne, pewna określona właściwość charakteru własnej osobowości. Spostrzeżenie wewnętrzne, najczę-

domością a realnym światem. Granica ta ma wynikać z niepewności spostrzeżenia zewnętrznego, w którym przedmioty tego aktu przejawiają transcendentność, czyli nie mogą w spostrzeżeniu być dane naraz ze wszystkich stron, w pełni ukazując swoje cechy<sup>21</sup>. Ingarden sądzi, że spostrzeżenie immanentne, w przeciwieństwie do spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego, umożliwia doświadczenie czystej świadomości, rozgraniczając tym samym radykalną różność dwóch dziedzin bytu: owej czystej świadomości i świata realnego. Podstawowy zarzut stawiany pod adresem husserlowskiej redukcji transcendentalnej sprowadza się do tego, że prowadzi ona do metafizycznego idealizmu transcendentalnego, który można streścić w twierdzeniu, iż świat jest konstytuowany przez istniejącą absolutnie świadomość. Polemista Husserla uważa, iż nie jest konieczne stosowanie redukcji transcendentalnej we wszystkich obszarach ontologii i metafizyki<sup>22</sup>. Według ingardenowskiej interpretacji poglądów Husserla, świat realny jest rodzajem noematu konstytuującego się w przeżyciach czystej świadomości – czyli ma sens przedmiotu intencjonalnego. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na ingardenowską interpretację samego pojęcia konstytucji. Ingarden uważa, że Husserl posługiwał się pojęciem konstytucji w trzech znaczeniach<sup>23</sup>. W znaczeniu pierwszym chodzi o określenie sensu przedmiotowego w oparciu o wielość wyglądów i intencji aktów. Tak pojęta „konstytucja” jest czymś statycznym. W drugim znaczeniu konstytucja jest samym procesem tworzenia takiego sensu, natomiast w trzecim – bodajże fundamentalnym – oznacza rozwój narastania danych pierwotnych oraz jednostek świadomości

---

ściej stosowane w psychologii empirycznej, może się ukierunkować na świadome przeżycia, bijące z wnętrza osoby i ją uzewnętrzniające jedynie na podłożu tej psychiki. Zob. INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 1 s. 21 przyp. 7. Można sądzić, że w ramach badań nad sferą czystej świadomości Ingarden uznawał dwa sposoby rozumienia spostrzeżenia wewnętrznego, tj. w szerszym i węższym znaczeniu. Spostrzeżenie wewnętrzne w znaczeniu szerszym obejmuje zarówno spostrzeżenie wewnętrzne w węższym znaczeniu, jak też spostrzeżenie immanentne oraz spostrzeżenie wewnętrzne umysłowe, które dzięki czuciom cielesnym kieruje się na dostępne człowiekowi własne ciało. INGARDEN. *Studia z teorii*. s. 190.

<sup>21</sup>Zob. GIERULANKA. *U źródeł relacji*. s. 15.

<sup>22</sup>Zob. R. INGARDEN. *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*. W: Tenże. *Z badań nad filozofią*. s. 590.

<sup>23</sup>TENŻE. *Zagadnienie konstytucji i sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla*. W: Tenże. *Z badań nad filozofią*. s. 516 -549.

mościowych w czystej świadomości. Możliwość tego procesu jest uwarunkowana przez składowe aktualnej terażniejszości, czyli retencji oraz protencji. Ewoluuująca myśl Husserla stawia wobec różnych możliwości interpretacji w znaczeniu trzecim. Ku pierwszej skłania się Ingarden, uważając, że przeżycie rozwija się dzięki własnej dynamice (istnienia i wzrostu). Retencja, protencja oraz pierwotna samowiedza stanowią przeżycie, lecz konstytuuje się ono własną „mocą”. Druga interpretacja wskazuje na tworzenie przeżyć przez retencję i protencję, podczas gdy czysta świadomość jest czymś pierwotnym, stającym się niejako samo z siebie, faza po fazie<sup>24</sup>.

Ujęcie świata jako bytu heteronomicznego względem czystej świadomości jest możliwe przy założeniu, że świadomość ta istnieje „absolutnie”. Świat realny natomiast jest domniemywany w aktach owej świadomości. Zdaniem Husserla, dokonując redukcji fenomenologicznej<sup>25</sup>, tzw. *epoché*, docieramy w spostrzeżeniu immanentnym do czystej świadomości, nie tracąc tym samym z pola widzenia świata realnego, ponieważ on ukazuje się jako intencjonalny odpowiednik wielości aktów świadomości<sup>26</sup>. Podstawowe zastrzeżenie Ingardena względem redukcji transcendentальной można zawrzeć w stwierdzeniu, że redukcja nie jest zwykłym wzięciem w nawias tezy egzystencjalnej o istnieniu świata czy wyników nauk pozytywnych. Zabieg redukcji nie pozwala na odkrycie czystej świadomości. Husserl wprowadzając redukcję, założył już czystą świadomość (wiedział, czym ona jest)<sup>27</sup>. Jaki jest zatem status „redukcji” w filozofii Husserla i Ingardena? Husserl stosował redukcję transcendentálną w celu uniknięcia błędu *petitio principii*. Protest Ingardena budziło „trwanie” w nastawieniu redukcji poza obszarem epistemologii. O ile Husserl twierdził, że możemy prawomocnie orzekać o świecie realnym zastosowawszy re-

<sup>24</sup> PÓLTAWSKI. *Ingardena droga do realizmu*. s. 33.

<sup>25</sup> Zdaniem J.M. Bocheńskiego metody fenomenologicznej w znaczeniu transcendentálnym, a nie *epoché* nie da się traktować jako metody o znaczeniu ogólnym. U Husserla słowo „fenomenologia” oznacza zarówno metodę, jak i doktrynę. W przypadku redukcji (transcendentальной) fenomenologicznej splecenie metody i treści jest tak ściśle, że jest wątpliwe, czy czysto metodologiczne idee dadzą się jasno przedstawić. J.M. BOCHEŃSKI. *Współczesne metody myślenia*. Poznań 1992 s. 27.

<sup>26</sup> R. INGARDEN. *Filozofia Edmunda Husserla. Zarys encyklopedyczny*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” (wydanie specjalne). Warszawa 1972 s. 10.

<sup>27</sup> INGARDEN. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. s. 154-238.

dukcję, o tyle Ingarden ograniczał jej stosowalność tylko dla celów epistemologicznych, i to nie bez zastrzeżeń. Autor *Sporu* sądził, że badania ontologiczne czy metafizyczne winny być prowadzone bez rygoru redukcji transcendentnej. Husserl zdawał sobie sprawę z tego, że konsekwentny immanentyzm jego filozofii, ufundowany na stałej postawie redukcji, grozi solipsyzmem. Dlatego też w *Medytacjach*<sup>28</sup> i późniejszych pracach<sup>29</sup> próbował przewyciężyć to niebezpieczeństwo, wprowadzając kategorię *a priori* świata przeżywanego (*Lebenswelt*), tj. głębokiej, uniwersalnej struktury, mającej zapewnić intersubiektywność świata. Kategoria ta jest dostępna w nastawieniu naturalnym i właściwie *epoché* kazała wziąć jej ważność w nawias, dlatego taki zabieg odzyskania intersubiektywności świata zakończył się fiaskiem<sup>30</sup>.

## 2. INGARDENA „REALISTYCZNA” ONTOLOGIA CZŁOWIEKA

Jak zostało ukazane, w interpretacji Ingardena husserlowska czysta świadomość transcendentna, to sfera bytu absolutnego, to jest takięgo, który do swojego istnienia nie wymaga istnienia żadnego przedmiotu transcendentnego. Jest to Ja „pozaświatowe”. To, co realne dla czystej świadomości ma wtórny sens bytu, stanowi dla niej byt intencjonalny<sup>31</sup>. Według Ingardena przypisanie realnemu przedmiotowi tylko istnienia intencjonalnego implikuje zredukowanie konkretnego człowieka do filozofującego, czystego Ja oraz uzależnienia istnienie świa-

<sup>28</sup> E. HUSSERL. *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Was. Warszawa 1982.

<sup>29</sup> TENŻE. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1993.

<sup>30</sup> Zob. szerzej: J. ROLEWSKI. *Husserlowska kategoria „a priori” świata przeżywanego*. W: *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń 1999 s. 195-224. Autor sądzi, że nowe perspektywy badawcze, poza straconymi pozycjami Kartezjańskimi, mogą wyłonić się w nastawieniu naturalnym, priefenomenologicznym.

<sup>31</sup> „Ja jako ten człowiek jest częścią składową realnego świata otaczającego owe czyste Ja, które jako centrum wszelkiej intencjonalności spełnia również tę [intencję], dzięki której konstituuje się właśnie Ja, ten człowiek i ta osoba”. E. HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. 2. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974 s. 155.



ta od spełnianych przez owo Ja subiektywnych operacji<sup>32</sup>. Oznacza to, że dany w doświadczeniu świat realny jest zdany na przebieg czystej świadomości, konstytuującej go świadomości, bez której świat ów w ogóle by nie istniał. Można zasadnie powiedzieć, że zdroworozsądkowa<sup>33</sup>, „realistyczna” koncepcja człowieka zaproponowana przez Ingardena, jest wyrazem sprzeciwu wobec wskazanej „idealistycznej” tendencji Husserla.

Stanowisko Ingardena względem husserlowskiej koncepcji Ja transcendentalnego staje się zdecydowanie negatywne na gruncie ontologii, w której obszarze autor *Sporu o istnienie świata* usiłuje zbadać relacje zachodzące pomiędzy czystą świadomością a transcendentnymi względem niej przedmiotami, w tym psychiką. Ingarden, choć zgadza się zasadniczo z Husserlem w sprawie koncepcji podmiotu, uważa ją za niewystarczającą<sup>34</sup>, stawiając zarzut egzystencjalnej degradacji realnego „Ja” wraz z jego cielesnością. Husserlowska koncepcja podmiotu rodzi bowiem pytanie: „czy to rozstrzygnięcie jest czystym wynikiem transcendentalno-konstytutywnej analizy czy też konieczną konsekwencją przekonania o absolutnej zamkniętości sfery czystej świadomości i o niemożliwości jej powiązania z jakimkolwiek przedmiotem mającym inną istotę (jak np. ciało)?”<sup>35</sup>.

Ingarden odrzucając stanowisko swego nauczyciela, proponuje integralną, holistyczną wizję człowieka. Czyste Ja jest niesamodzielne bytowo, lecz współkonstruuje świadomą istotę, jak mówi Ingarden – „monadę”<sup>36</sup>, wraz z duszą i innymi sferami psychiki. O istocie człowieka decyduje natura konstytutywna (*haecceitas*), która pokrywa się z kondycją psychiczną usytuowaną w duszy. W niej upatruje Ingarden najgłębszego jądra człowieka. Poszczególne, konstytutywne elementy m.in.: Ja „czyste”, strumień świadomości, dusza, ciało, stanowią systemy względnie izolowane.

Ingardenowska koncepcja systemów względnie izolowanych pojawia się w trzech, odmiennych pod względem przedmiotu rozważań,

---

<sup>32</sup> INGARDEN. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. s. 27.

<sup>33</sup> J. TISCHNER. *Swemu istnieniu zaufać*. W: Tenże. *Myślenie według wartości*. Kraków 2005 s. 44.

<sup>34</sup> A. WĘGRZECKI. *Zarys fenomenologii podmiotu*. Kraków 1996 s. 18.

<sup>35</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 2 cz. 2 s. 233.

<sup>36</sup> *Tamże*. s. 190.

pismach: *Sporze o istnienie świata*<sup>37</sup>, eseju: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*<sup>38</sup> oraz w *Wykładach z etyki*<sup>39</sup>. Koncepcja ta została wypracowana na kartach *Sporu*<sup>40</sup>, a następnie, po rozszerzeniu o analizy antropologiczne, zastosowana do opisu struktury człowieka. Człowiek stanowi system izolowany<sup>41</sup> wyższego rzędu, czyli taki, który jest zbudowany z podsystemów, te zaś również mogą się składać z podsystemów. W *Księżeczce o człowieku* krakowski filozof poświęcił stosunkowo najwięcej miejsca ciału stanowiącemu fundament bytowy całej cielesno-psychiczno-duchowej monady. Organizm jest całością sumatywną złożoną z części potencjalnych, czyli takich, które nie są w pełni efektywnie od siebie oddzielone. Przenikanie się „części” implikuje, z formalnego punktu widzenia, koncepcję orga-

<sup>37</sup> TENŻE. *Spór o istnienie świata*. T. 3. Warszawa 1981 s. 111-122.

<sup>38</sup> TENŻE. *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. W: Tenże. *Księżeczka o człowieku*. Kraków 1987 s. 100-159.

<sup>39</sup> TENŻE. *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989 s. 391-401.

<sup>40</sup> W odniesieniu do świata, koncepcja ta jest nie tylko próbą odpowiedzi na pytanie o ontologiczne warunki możliwości wolności, lecz także rozstrzygnięcia bardziej zasadniczego: czy świat stanowi jeden, zamknięty system, czy też można mówić o występowaniu wielu systemów z możliwością przyczynowego oddziaływania na siebie. Jeśli przyjęłoby się występowanie jednego systemu, który ani nie oddziałuje na inny system, ani nie podlega oddziaływaniu, wówczas mielibyśmy do czynienia z jakąś „monadą”, stanowiącą świat dla samej siebie. Niemożliwe byłoby stwierdzenie jedności takiej „monady”. Druga możliwość to występowanie w świecie wielości systemów bez zachodzenia między nimi oddziaływań, której uznanie także rodzi trudność. Polega ona na tym, że takiej wieści systemów nie można poznawczo uchwycić, rozstrzygnąć i uznać w bycie. O ile krakowski fenomenolog kwestionuje możliwość istnienia systemów absolutnie zamkniętych, o tyle istnienie systemów tylko względnie zamkniętych, inaczej względnie izolowanych, wydaje mu się możliwe. INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 3 s. 111.

<sup>41</sup> Izolacja systemu pod pewnym względem polega na tym, iż w określonym przedziale czasowym pod tym względem system ten nie podlega oddziaływaniom ze strony otaczającego go świata ani sam nie oddziałuje na ten świat. Z biegiem czasu może zmieniać się rodzaj oraz stopień izolacji. Zmienność tych parametrów może być różna w różnych systemach. Przez rodzaj izolacji Ingarden rozumie określone strony systemu, z których jest on izolowany, natomiast stopień izolacji oznacza ilość stron izolowanych oraz wielkość siły, która może przełamać izolację. Sposób otwarcia dwóch systemów wzajemnie oddziałujących na siebie, może być różnorodny i zmieniać się w czasie. Izolowana od otaczającego świata strona systemu funduje mu pewną określoną niezależność od systemów tworzących ten świat. Otwarte strony systemów umożliwiają zachodzenie różnego rodzaju związków między tymi systemami oraz stanowią podstawę spójności świata. *Tamże*. s. 112-122.

nizmu sytuującą się pomiędzy przedmiotem prostym a przedmiotem pochodnie indywidualnym, tzn. wzajemnie i hierarchicznie uporządkowana zależność części organizmu decyduje o jego wewnętrznej jedności. W procesie rozwoju, mimo przemian całości organicznych, organizm zachowuje swoją tożsamość. Wzajemne przenikanie się ciała i świadomości dokonuje się poprzez tzw. bramę świadomości. Będąc podsystemem w całości systemu informacyjnego organizmu, jest ona odpowiedzialna za przemianę stanu braku świadomości w stan bycia przytomnym<sup>42</sup>.

Strumień świadomości zawiera w sobie obecne w „przypomnieniu” fakty z przeszłości oraz te z aktualnie przeżywaną teraźniejszości. W jego skład wchodzi nie tylko informacje o zewnętrznych procesach, cielesnych zdarzeniach i właściwościach, które są przekazywane „Ja”, może bowiem obejmować też informacje o tym, co „dzieje” się w duszy. Strumień świadomości ma formę permanentnego procesu stawania się i rozwijania przeżyć, które istnieją, stając się i przemijając, przy czym są „czymś więcej, niż prostym dzianiem się”<sup>43</sup>. Różne przeżycia nie są czymś bezwzględnie prostym, gdyż wyróżnia się w nich takie „jednostki”, jak choćby operacje logiczne czy uczucia. Można stąd wnosić, że przysługuje im heteronomia bytowa, a jeżeli tak – sądzi Ingarden – to strumień świadomości jest całością organiczną, ale plasującą się pomiędzy całością bezwzględnie ciągłą a całością sumatywną<sup>44</sup>. Podstawą jedności strumienia świadomości w czasie, w przeżyciu danym dzięki retencji, żywej pamięci i protencji, jest tożsamość przeżywającego Ja<sup>45</sup>.

Przejawy przeżyć strumienia świadomości, w których wyraża się dusza, muszą przejść przez bramę świadomości. Z uwagi na to, że dusza jest systemem względnie izolowanym, nie wszystkie jej świadomościowe przeżycia dochodzą do świadomości. Centrum organizacyjne duszy stanowi „Ja”, które czerpie z niej moc i zdolności do określonych czynów. Właśnie w czynach, które zyskują oparcie w ciele, „Ja” reprezentuje i uosabia duszę<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> TENŻE. *O odpowiedzialności i jej podstawach*. s. 142-143.

<sup>43</sup> TENŻE. *Spór o istnienie*. T. 2 cz. 2 s. 147.

<sup>44</sup> *Tamże*. s. 152.

<sup>45</sup> *Tamże*. s. 162.

<sup>46</sup> INGARDEN. *O odpowiedzialności i jej podstawach*. s. 144.

Względna izolacja duszy i „Ja” jest klarowna w dwóch skrajnych przypadkach: 1) aby „Ja” „wiedziało” coś o niektórych sferach, zdarzeniach, które są sposobami aktywności duszy, nierzadko musi najpierw pokonać jej opór; 2) dusza nie daje się podporządkować „Ja”, pozostając względem niego systemem w znacznej mierze zamkniętym, dlatego przez bramę świadomości przechodzi niewiele danych. System wyższego rzędu, a szczególnie system człowieka, nie jest bezwzględnie stabilny, ponieważ zmienia się w trakcie życia, jest świadomie przekształcany, na przykład przez tworzenie świata wartości, kształtowania charakteru itp., w wyniku czego zmieniają się rodzaj i stopień izolacji systemu. Wskazane powyżej procesy sprawiają, że tworzące strukturę człowieka podsystemy mogą być nie tylko częściowo otwarte i zamknięte na siebie, lecz także w ekstremalnej sytuacji ulec załamaniu. Przykładem załamania się systemu może być opisane przez psychoanalizę bezpośrednie oddziaływanie duszy na ciało<sup>47</sup>.

Czyste „Ja” w ujęciu Ingardena daje się scharakteryzować następująco w kilku węzłowych punktach:

1. Oderwanie „Ja” czystego wobec „Ja” realnego jest mało prawdopodobne. Dlatego też stosowanie metody transcendentalnej i jej utrzymanie wobec istnienia czystej świadomości duszy może wydawać się błędne<sup>48</sup>.
2. Czysty podmiot „Ja” stanowi ze strumieniem świadomości integralną całość, jednak wobec niego nie odznacza się bytową samodzielnością. Czysta świadomość, jako istniejąca w wewnętrznym rdzeniu Ja realnego, konkretnego człowieka, daje się sama sobie wyodrębnić tylko w pewnym stopniu i czysto myślowo, abstrak-

---

<sup>47</sup> Bezpośredniość oddziaływania należy rozumieć jako pominięcie systemu, jakim jest „Ja”. Autor *Sporu* jest świadomy tego, że zaproponowana koncepcja struktury bytu ludzkiego kryje nierozwiązane jeszcze problemy: „człowiek, istota cielesno-duchowa, zarazem «egotyczna» (*ich-haft*) i świadoma, wydaje się systemem wyższego stopnia, w którym z jednej strony istnieje hierarchia wielu systemów względnie izolowanych w ciele człowieka, a z drugiej istnieje również taki system duszy, i ponieważ te oba systemy znajdują swój wyraz i odbicie (*Auswirkung*) w czystej świadomości i w sposobach zachowania się (aktach) czystego *ja*, a decyzje woli mogą być podejmowane przez to *ja* powstają jeszcze dalsze kwestie: o ile to *ja* jest lub może być uwarunkowane bądź niezależne i wolne w swych decyzjach woli od procesów i własności z jednej strony swego ciała, a z drugiej swojej duszy”. *Tamże*. s. 148.

<sup>48</sup> TENZE. *Spór o istnienie*. T. 2 cz. 2 s. 233.

cyjnie<sup>49</sup>. W opozycji do stanowiska Husserla, Ingarden zdaje się wskazywać, że w konkretnym człowieku nie ma odrębnej struktury, mogącej zająć radykalne stanowisko transcendentalne, a ponadto nie jest możliwa tak ostra, jak chciał tego Husserl, różnica w sposobie istnienia czystej świadomości i duszy<sup>50</sup>.

3. Czyste „Ja”, istniejące wspólnie z każdym aktem świadomości „nie wyczerpuje się w spełnianiu tego aktu, lecz pozostaje jako tożsame przy przejściu od jednego aktu do drugiego, jest ono bytem trwającym w czasie, utrzymującym się poprzez przemiany toku świadomości, bytem niewrażliwym ani na wpływ czasu, ani na całkowitą nowość każdego właśnie spełnianego aktu”<sup>51</sup>. Zdaniem autora *Książeczki o człowieku* „czyste” Ja jest podstawą bytową niesamodzielnymi (bytowo) przeżyć, w których podmiot się dopełnia i bez których nie może się obyć żadne Ja. Transcendencja „czystego” Ja w stosunku do strumienia świadomości, którego jest podmiotem, różni się zasadniczo od transcendencji spostrzeganej zmysłowo rzeczy, ponieważ, o ile rzecz mogłaby nie istnieć pomimo niezmiennego przebiegu aktów, dzięki którym jest postrzegana, o tyle istnienie czystego Ja w podobnej sytuacji jest konieczne<sup>52</sup>.
4. „Ja” czyste jest integralnym członem duszy, w którym dochodzi do „samowiedzy i wyłączeń w świadomych przeżyciach i świadomych działaniach centrum, będącej fundamentem całej jej istoty”<sup>53</sup>.
5. W czystym „Ja” dochodzi do skupienia się wszystkiego, co dzieje się w duszy, co staje się w jakiś sposób przytomne. Ujawnienie się wszelkich czynów i działań, właściwie bierze swój początek z podmiotu, który jest odpowiedzialny za stanie się duszą „świadomą osobą”<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> *Tamże*. s. 232. Zbieżną intuicję z ingardenowską znajdujemy także u Husserla: „z jednej strony należy od samych aktów odróżnić czyste Ja, wprawdzie jako funkcjonujące w nich, poprzez nie odnoszące się do obiektów; z drugiej strony przecież jedynie w abstrakcji należy je odróżnić. W abstrakcji, o tyle że nie da się wszak pomyśleć jako czegoś oddzielnego od tych przeżyć, od jego *życia* – tak samo jak i na odwrót, przeżyć tych nie da się pomyśleć inaczej, jak tylko jako ośrodek w jakim się toczy życie Ja”. E. HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii*. Ks. 2 s. 141.

<sup>50</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 2 cz. 2 s. 233.

<sup>51</sup> *Tamże*. s. 170.

<sup>52</sup> *Tamże*. s. 171-179.

<sup>53</sup> *Tamże*. s. 190.

<sup>54</sup> *Tamże*. s. 191.

Konstituowanie się świata realnego w czystej świadomości wiąże się ściśle z doświadczeniem czasu. Samo pojęcie konstytucji jest ukute przez Husserla, lecz – jak twierdzi Ingarden – nigdy nie zostało przez autora *Medytacji kartezjańskich* do końca wyjaśnione. Do rozważenia omawianego sporu służą Ingardenowi także analizy antropologiczne, szczególnie ambiwalentne sposoby doświadczenia czasu<sup>55</sup>.

Zagadnienie czasu w filozofii Ingardena jest opracowane w różnych aspektach, które wspólnie nie tworzą systematycznej, zwartej teorii<sup>56</sup>. Aspekt czasowej struktury świata jest przez krakowskiego filozofa podjęty przede wszystkim na kartach *Sporu o istnienie świata*, dzieła, w którym Ingarden wyłożył własną wersję formalnej, materialnej i egzystencjalnej ontologii<sup>57</sup>. Dwa pozostałe aspekty czasu to

---

<sup>55</sup> Jak zauważa A. Póltawski, „w myśl poglądów Romana Ingardena, spór realizmu i idealizmu wiąże się ściśle z zagadnieniem natury człowieka; to zaś zagadnienie stało się, jego zdaniem, szczególnie palące dzięki istnieniu dwu różnych doświadczeń czasu i przedmiotów w czasie istniejących”. PÓLTAWSKI. *Ingardena droga do realizmu*. s. 27.

<sup>56</sup> Zob. M. BIELAWKA. *Tajemnica czasu w filozofii Romana Ingardena*. W: *W kręgu filozofii*. s. 205-210.

<sup>57</sup> Rozważania o czasie stanowią fragment ontologii egzystencjalnej, której zadaniem jest określenie, jaki sposób istnienia (*modus existientiale*) przysługuje badanemu przedmiotowi. Czas jest rozważany w ramach istnienia realnego, ponieważ przemiana istnienia przedmiotu realnego stanowi najgłębszą istotę czasu. Owa przemiana istnienia nie polega na zmianie sposobu istnienia, gdyż taka zmiana oznaczałaby unicestwienie przedmiotu, lecz na przechodzeniu przedmiotu przez aktualność terażniejszości. W przemijaniu, czyli sposobie istnienia procesu – zdaniem Ingardena – najwyraźniej manifestuje się istota istnienia w czasie. Z punktu widzenia czasowej struktury świata, najsilniejszą formę istnienia ma to, co jest teraz, natomiast przeszłość i przyszłość są związane ze słabszymi sposobami istnienia. Tym, co wyróżnia terażniejszość spośród przeszłości i przyszłości, jest aktualność bytowa, w której to, co w niej występuje, osiąga zarówno pełnię bytu i dobitność uposażenia jakościowego. Istnienie aktualności warunkuje istnienie tak przeszłości, jak i terażniejszości. To, co przechodzi do przeszłości nadal istnieje, lecz nie w sposób autonomiczny, lecz ma swój fundament bytowy w bytach istniejących aktualnie. To, co przeszłe istnieje jakby w wyblakły sposób. Zapadające w przeszłość przedmioty nie tracą charakteru bytowej autonomii, która je odznaczała w terażniejszości, lecz – w tym sensie, że są one ufundowane w aktualnie istniejących bytach – charakteryzuje je istnienie wstecznie pochodne, określane przez Ingardena jako *in actu fuisse*. Intensywność przeszłego istnienia maleje wraz z oddalaniem się od aktualnego „teraz”. Istnienie tego, co przyszłe jest różne od niebytu, tzn. nie możemy powiedzieć, że to, co przyszłe nie istnieje. Wprawdzie nie osiągnęło jeszcze stanu aktualności, lecz jest ufundowane i jakościowo określone bezpośrednio lub poprzez jakiś inny przyszły

epistemologiczny, odkrywający teoriopoznawcze podstawy doświadczenia czasu przez podmiot, oraz antropologiczny, w którym wyświeła się ambiwalentny stosunek człowieka względem czasu: z jednej strony transcendowanie czasu, z drugiej zaś doświadczenie jego niszczycielskiej funkcji. „Realistyczny” sposób wiąże się z realnym, wolnym, odpowiedzialnym działaniem człowieka jako tożsamego w czasie podmiotu. Odmienny, „idealistyczny” rodzaj doświadczenia ma swoje źródło w uświadomieniu sobie niszczącego wpływu czasu na człowieka, kiedy wydaje się, że „Ja” konstytuuje się w jednej fazie czasowej „teraz” i wraz z nią odchodzi w niebyt („występuje z bytu”)<sup>58</sup>. Konsekwencją idealistycznego ujęcia czasu jest zakwestionowanie realnego istnienia człowieka. Dla Ingardena Ja i Ty, jako monady, istnieją realnie. Jednak, o ile odniesienie człowieka do wartości jest dobrze wyeksplikowane, o tyle w cieniu pozostaje drugi podmiot. Relacje z Innym mają być wytyczone przez uniwersum wartości.

W jaki sposób dane jest Ja Innego? Tutaj Ingarden także stoi w opozycji do Husserla, sądząc, że nie wyjaśnił on dostatecznie sprawy istnienia innych podmiotów „Ja”<sup>59</sup>. Ten problem jest ważny dla warunków obiektywności poznania, gdyż w procesie poznawczym uczestniczy wiele podmiotów. Uwzględniając antropologiczny aspekt naszych rozważań, wskażemy jedynie na to, iż w niewielkiej rozprawie<sup>60</sup> poświęconej poznaniu drugiego człowieka Ingarden wyraża pogląd, że

---

był w czymś obecnie terażniejszym. Ingarden sądzi, że to, co przyszłe odznacza się szczególną potencjalnością dochodzenia do *in actu*. INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 1 s. 192-201. Oprócz czasu konkretnego przedmiotów realnych, Ingarden wyróżnia zjawisko *quasi*-czasowości obecne w tworcach kulturowych, szczególnie w dziełach literackich. Jeśli chodzi ogólnie o twory kultury, nie są one w stanie osiągnąć rzetelnej aktualności, która cechuje autonomicznie istniejące przedmioty realne, ponieważ istnieją na sposób intencjonalny. Przedmioty intencjonalne są bytowo heteronomiczne, natomiast pozór czasowego określenia uzyskują dzięki jednoznacznie czasowo określonym aktom świadomościowym twórców i odbiorców. Pokrewną odmianą czasu jest czas przedstawiany w dziele literackim. Struktura tego czasu zasadniczo różni się od struktury czasu konkretnego, ponieważ przedmioty należące do *quasi*-czasowego świata (dzieła literackiego) nigdy nie przechodzą przez fazę autentycznego *in actu esse*. Zob. R. INGARDEN. *O dziele literackim*. Warszawa 1960 s. 281-305.

<sup>58</sup> TENŻE. *Człowiek i czas*. W: Tenże. *Książeczka o człowieku*. s. 44-45.

<sup>59</sup> Zob. R. INGARDEN. *O idealizmie transcendentnym u E. Husserla*. W: Tenże. *Z badań nad filozofią*. s. 475.

<sup>60</sup> TENŻE. *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*. W: Tenże. *U podstaw teorii poznania*. s. 420-427.

cudze stany psychiczne mogą być nam dostępne w swoistym poznaniu bezpośrednim, w nadbudowanym na spostrzeżeniu zmysłowym akcie, który charakteryzuje się naocznością<sup>61</sup>, pomimo tego, że fenomen stanu psychicznego i cielesnego wyglądu są nierozdzielne.

Podsumowując dotychczasowe refleksje, należy stwierdzić, że ingardenowskie ujęcie człowieka jako systemu względnie izolowanego wyższego rzędu, nie jest klarowne i budzi wątpliwości zarówno z perspektywy krytyki zewnętrznej<sup>62</sup>, jak i wewnętrznej<sup>63</sup>. W świetle pism filozofa, dusza pozostaje w niejasno<sup>64</sup> określonych relacjach do czy-

<sup>61</sup> Należy pamiętać, że poznanie aprioryczne u fenomenologów nie ma znaczenia *stricte* Kantowskiego i nie oznacza brak jakiegoś uprzedniego doświadczenia, lecz niezależność wartości poznania od tego doświadczenia. Zob. A. WĘGRZECKI. *Uwagi Romana Ingardena o poznawaniu drugiego człowieka*. „Studia Filozoficzne” 1980 nr 12 s. 13-19.

<sup>62</sup> „ostatecznie więc szeroko rozumiana, monadyczna psychika wydaje się Ingardenowi najistotniejszą warstwą człowieka, tą realnością, w której najpełniej można zrealizować swoje głębokie, osobowe Ja, szczególnie wtedy, gdy dokonuje się wolnych czynów w realnym świecie, w sytuacjach największych zagrożeń. Oznacza to *de facto* Ingardenowskie odejście od antypsychologicznej koncepcji świadomości i powrót do ujęcia psychologicznego, jakby wbrew wszystkim argumentom, które przeciw takiemu stanowisku były wysuwane przez wielu filozofów. Również wizja człowieka staje się przy tego rodzaju widzeniu świadomości dualistyczna, a może nawet, jeśli uwzględnimy pewne twierdzenia Ingardena dotyczące bardzo ścisłego związku monady z ciałem – monistyczna”. M. BIELAWKA. *Dwa oblicza świadomości w filozofii Romana Ingardena*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1995 z. 1 s. 133-134.

<sup>63</sup> „w rozważaniach o ciele, przeprowadzonych w rozprawie o odpowiedzialności, Ingarden niemal nie wychodzi poza pozycję przyrodnika. Jego koncepcja ciała, jako względnie izolowanego systemu, systemów względnie izolowanych, jest w gruncie rzeczy teorią ludzkiego organizmu, uwzględniającą rozmaite fakty z zakresu nauk biologiczno-medycznych. Przedmiot tej teorii jawi się jedynie pod warunkiem przyjęcia specyficznego punktu widzenia, który można by określić jako *zewnętrznie* przyrodniczy. (...) objęcie owej całości [ciała – przyp. K.S.] i adekwatne jej uchwycenie wymagałoby przyjęcia innego punktu widzenia niż *zewnętrznie* przyrodniczy, który zresztą okazuje się nie wystarczający, gdy idzie o duszę i *Ja*”. A. WĘGRZECKI. *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*. „Studia Filozoficzne” 1976 nr 1 s. 66-67.

<sup>64</sup> „Takie ujęcie podmiotu budzi refleksje dwojakiego rodzaju. Z jednej strony trudno je pogodzić z niektórymi тезami Ingardena o podmiocie. Skoro bowiem podmiot miałby być *osią* lub *tronem* duszy (z uwagi na sposób „wrośnięcia” w nią), to czy w ogóle mógłby być czymś takim, jak system względnie izolowany? Efektywnie nie wyodrębniłby się przecież w żaden sposób, a więc nie spełniałby, nawet w minimalnym stopniu, jednego z warunków bycia systemem względnie izolowanym. W świetle takich określeń trudno by nawet stawiać pytanie o jego *urządzenia izolujące*.



stego Ja, strumienia świadomości i ciała. Autor *Sporu o istnienie świata* zaznacza, że sięgając po to pojęcie, nie odwołuje się do tradycji filozoficznej, lecz opisuje fenomen występujący naocznie w osobistych doświadczeniach<sup>65</sup>. Krakowski filozof posługuje się także pojęciem „osoby”, często w kontekście wskazującym na synonimiczne określenie duszy. Brakuje także jasnych rozróżnień pomiędzy pojęciami: „podmiot”, „czysty podmiot”, „Ja”, „czyste Ja”<sup>66</sup>. Wydaje się, że rozważania antropologiczne doprowadzają między innymi do sprzeczności w próbie rozwiązania sporu. Ingarden mówi wprost, że wykazanie niesamodzielnosci czystej świadomości względem Ja realnego i duszy ułatwiłoby rozstrzygnięcie co do jego istnienia<sup>67</sup>.

Metoda transcendentálna, wychodząca od stwierdzenia odmiennosci i odrębności czystej świadomości, żąda, aby w danych owej świadomości miały uprawomocnienie tezy o istnieniu świata realnego. Tymczasem ingardenowskie analizy pokazują, że czysta świadomość charakteryzuje się samoistnością i pochodnością, i pozostaje zarazem w związkach z ciałem przynależącym do dziedziny bytu realnego<sup>68</sup>.

### 3. JA TRANSCENDENTALNE W INTERPRETACJI TISCHNERA

O ile Ingarden prezentuje typ myślenia systemowego, konsekwentnego i kombinacyjnego, o tyle filozofie Husserla i Tischnera cechuje ewolucyjna zmiana. Niemniej uczestnictwo Tischnera w sporze światła pozytywne inspiracje w zakresie stosowalności metody fenomenologicznej. Twórca filozofii dramatu poświęcił stosunkowo nie-

---

Z drugiej strony, podmiot czysty bodaj osiąga – o czym była mowa – pewien stopień samodzielności. Jest to przypuszczenie, które zostaje umocnione przekonaniem, że stanowi on system względnie izolowany. Czy jednak przesłanki owego przekonania są wystarczające?”. WĘGRZECKI. *Natura podmiotu w świetle rozważań Romana Ingardena*. W: *Studia z filozofii niemieckiej*. s. 192.

<sup>65</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 2 cz. 2 s. 175.

<sup>66</sup> Np. przeżycia jako procesy domagają się fundamentu bytowego w czymś poza sobą. „Czyste Ja” jest niejako źródłem tych przeżyć, podmiot natomiast przynależy do nich. Por. *Tamże*. s. 176-178; TENŻE. *U podstaw teorii poznania*. s. 230.

<sup>67</sup> TENŻE. *Spór o istnienie*. T. 2 cz. 2 s. 236.

<sup>68</sup> A. STĘPIEN. *O filozofii Romana Ingardena*. „Ruch Filozoficzny” 1964 z. 2-4 s. 155.

wiele uwagi ukazaniu własnego paradygmatu badawczego<sup>69</sup>, lecz pomimo ewolucji od ścisłego i jednoznacznego języka w rozprawach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych poświęconych egologii, do metaforycznego języka „dialogicznych” dzieł: *Filozofii dramatu* i *Sporu o istnienie człowieka*, można w całości wykryć pokłosie transcendentnej metody Husserla.

Tischner już w rozprawie doktorskiej – w opozycji do Sartre’a – broni poznawczej wartości aktu refleksji skierowanego na czystą świadomość, sądząc, że możliwe są akty łamiące opozycję poznawczą: podmiot – przedmiot, czyli takie, gdzie Ja i refleksja należą do jednej całości. Z jednej strony podmiot jest ujęty poprzez akt refleksji jako jednoczesny przedmiot aktu refleksji, z drugiej zaś, podmiot aktu zostaje ujęty przez ten sam akt refleksji, którego podmiotem jest właśnie ów intencjonalny przedmiot. Dane refleksji, przynajmniej w aktualnej terażniejszości, kiedy świadomość jest pełną świadomością siebie w aktach refleksji nadbudowanej lub ostatecznej, są niepowątpliwalne<sup>70</sup>. Obrona świadomości ego jako swoistego „tła”, nawet w określonej przez Sartre’a tzw. „świadomości niepozycjonalnej”, zyskuje dopełnienie w późniejszej pracy Tischnera, tj. *Fenomenologii świadomości egotycznej*<sup>71</sup>. Uczeń Ingardena wskazuje, iż refleksja nie jest szczytowym narzędziem poznawczym, lecz struktura egotyczności wyświetla się w tzw. manifestacji czy odsłonięciu pośród sytuacji granicznych.

Momentem zapowiadającym własną interpretację idealizmu Husserla jest przeprowadzona przez Tischnera krytyka pojęcia Ja. Zarówno Husserl, jak Ingarden w odniesieniu do „Ja” stosowali różne terminy. Autor *Medytacji kartezjańskich* mówił o „subiektywnym biegunie świadomości”, „Ja transcendentalnym”, „Ja czystym”, „czystym podmiocie świadomości”, „Ja transcendentalnej świadomości”; jego uczeń natomiast o „podmiocie”, „czystym Ja”. Wolno sądzić, że Husserla koncepcja podmiotu z *Medytacji kartezjańskich* jest zbieżna z kon-

---

<sup>69</sup> Oryginalne spojrzenie na aksjologiczny aspekt poznania Tischner prezentuje w artykule: *Gnoseologiczny podmiot poznania*. „Analecta Cracoviensia” 1969 nr 1 s. 9-20.

<sup>70</sup> J. TISCHNER. *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Tenże. *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*. Kraków 2006 s. 62-63.

<sup>71</sup> TENŻE. *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W: Tenże. *Studia z filozofii świadomości*. s. 129-417.

cepcją Ingardena. Autor *Książeczki o człowieku* stoi na stanowisku, że podmiot świadomości nie jest wyłącznie immanentny i odznaczając się głębią bytową, wykazuje właściwą sobie strukturę warstwową. Zbieżność poglądów obu myślicieli występuje w kwestii ukwalifikowania Ja transcendentalnego tzw. własnościami habitualnymi. J. Tischner twierdzi, że ustalenie relacji pomiędzy Ja a owymi własnościami jest problematyczne<sup>72</sup>. Z pewnością transcendentalność podmiotu jest u Husserla mocniejsza, ponieważ Ja konstytuuje również czas. W tym sensie jest pozaczasowe (irrealne) i pozaświatowe. Ingarden natomiast uwzględnia czasowość „Ja czystego” – jak to zostało pokazane – szczególnie w analizach ambiwalentnego doświadczenia czasu.

Pojęcie „Ja czystego”, występujące zarówno w filozofii Husserla, jak i Ingardena, jest przedmiotem krytyki Tischnera, który stoi na stanowisku, że w pojęciu tym zacierza się różnica znaczeniowa pomiędzy podmiotem świadomości a egologicznie ustrukturyzowaną świadomością transcendentalną, poprzez nieuprawnioną projekcję „podmiotowości” na sferę „ego”. Podmiot należy tu rozumieć jako „podłoże” określonych własności, któremu przysługuje w związku z nimi określony sposób istnienia. W świetle ingardenowskiej ontologii problematyczne jest traktowanie Ja jako pojęciowo tożsamego z podmiotem, ponieważ formalna budowa świadomości nie domaga się koniecznie wystąpienia w świadomości żadnego Ja. Konieczny jest jedynie „czysty” podmiot świadomości<sup>73</sup>. Tischner sądzi, że zatarcie różnicy pomiędzy konkretną osobą ludzką a Ja transcendentalnym było przyczyną fiaska przezwyciężenia koncepcji „czystości” Ja<sup>74</sup>: ono nie może być „czyste”, ponieważ byłoby pozbawione rysu indywidualności, egotyczności aktów, doznań czy przeżyć. Jeśli jedynie własności habitualne<sup>75</sup> kwalifikują jakościowo Ja, to tak pojęta egotyczność jest

<sup>72</sup> TENŻE. *Ja transcendentalne*. s. 42-46.

<sup>73</sup> „nie natrafiam na *ja* [w formalnej budowie świadomości – przyp. K.S], które ujawnia mi się w związku z tym jako coś *spoza formy* świadomości (...), co obce w stosunku do formy I świadomości, co nie występuje w charakterystycznej siatce formalnych konieczności sfery transcendentalnej”. *Tamże*. s. 92.

<sup>74</sup> *Tamże*. s. 101.

<sup>75</sup> „Różne trwające przeżycia, przynależne do odcinków trwania pooddzielanych w obrębie fenomenologicznego czasu odnoszą się do siebie i konstytuuja coś trwale utrzymującego się, przekonanie, urażę, która niegdyś zrodziła się w tym a tym punkcie

abstraktem, pojęciem ogólnym i granicznym, a nie momentem indywidualizującym strumień świadomości<sup>76</sup>.

Zdaniem Tischnera fenomen egotyczności jest czymś najbardziej pierwotnym i prostym w świadomości transcendentalnej, dlatego odpowiedź na pytanie: co to jest owo „ja”, można uzyskać, opisując możliwie najbardziej wyraźny jego ogląd, czyli wskazując momenty konieczne z nim współwystępujące, mimo tego, że nie uwzględni się w ten sposób rysu indywidualności ego<sup>77</sup>. Ja transcendentalne, samo w sobie będąc pierwotną, indywidualną i pozytywną potencjalnością spełniania rozmaitych aktów, przez które się ujawnia, jest niemożliwe do nazwania. Innymi słowy, Ja zawsze będzie odnosiło się do możliwych aktów indywidualnych, w których nie wyczerpuje się jego istota, choć będą nosiły one piętno immanentnej niepowtarzalności, odrębności i wolności „Ja”<sup>78</sup>. Zaproponowane przez Tischnera rozwiązanie problemu stosunku Ja do świadomości jest następujące: „ja transcendentalnej świadomości jako najniższa odmiana jakościowa (materii I) stoi w formie podmiotu świadomości, który bezpośrednio określa, i jest jako takie naturą konstytutywną transcendentalnej świadomości”<sup>79</sup>.

#### 4. FUNKCJA „KONSTITUCJI SENSU PRZEDMIOTOWEGO” W TISCHNEROWSKIEJ ANTROPOLOGII

Odniesienie się w podjętych tu refleksjach do całej myśli Husserla jest o tyle trudne, o ile jego poglądy dotyczące fenomenologii jako nauki pierwszej czy koncepcji Ja transcendentalnego i poznawczego do niego dostępu się zmieniały<sup>80</sup>. Jak wskazaliśmy, Ingarden uczynił

---

czasowym z tych a tych motywów i odtąd jest trwałą własnością (*Eigentum*) Ja”. HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii*. Ks. 2 s. 161.

<sup>76</sup> TISCHNER. *Ja transcendentalne*. s. 99.

<sup>77</sup> „ja transcendentalne jest ja indywidualnym i ono to nadaje całemu strumieniowi świadomości piętno swoistej niepowtarzalności”. *Tamże*. s. 109. Indywidualność „ja” jest ujawniona poprzez imię i nazwisko.

<sup>78</sup> *Tamże*. s. 111-112.

<sup>79</sup> *Tamże*. s. 120.

<sup>80</sup> „Husserl jeszcze w *Ideach I* był przekonany, że Ja transcendentalne jest czystym podmiotem świadomości, którego naturę wyczerpuje bez reszty intuicja spostrzeżenia immanentnego. Spostrzeżenie to jest adekwatne, to znaczy nie zawiera żadnych

ontologię bodajże podstawową dyscypliną filozoficzną<sup>81</sup> i na jej gruncie wytacza argumenty przeciwko Husserlowi. U autora *Książeczki o człowieku* ontologia zasługuje na miano filozofii pierwszej, gdyż jest nią zarówno antropologia, jak i teoria poznania. Według Tischnera, Ingarden swoją polemikę z Husserlem „rozwinął prawie wyłącznie na płaszczyźnie fenomenologii eidetycznej, a głównie ontologii. Nie zwrócił jednak (...) dostatecznej uwagi na to, że sam akt związania metody opisu eidetycznego z metodą transcendentálną może zmienić charakter sporu o istnienie świata w tym kierunku, że uczyni ten spór bezpodstawnym na płaszczyźnie transcendentálnej fenomenologii”<sup>82</sup>. Ponadto, ontologiczna perspektywa teorii poznania może budzić wą-

---

intencji, których nie wypełniałyby dane doświadczenia. Ale już w *Ideach II* Ja transcendentálne zostaje wyposażone we *własności osoby ludzkiej i możliwości*, które czynią jego budowę mniej przezroczystą. Później w *Medytacjach kartezjańskich* Husserl wyraźnie mówi, że nie jest ono dane w oczywistości adekwatnej, lecz co najwyżej w oczywistości apodyktycznej, tj. takiej, w której dane nie możemy wątpić, że one istnieją, która jednak nie wyczerpuje swego przedmiotu co do treści. W rezultacie odsłania się znamienna *skończoność* Ja transcendentálnego, które zamiast być *ponad* światem, jest coraz bardziej wtapiane w horyzont świata. J. TISCHNER. *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: Tenże. *Myślenie według wartości*. s. 26-27.

<sup>81</sup> Koncepcja ingardenowskiej ontologii, jako teoria bytu możliwego, budzi wątpliwości odnośnie do możliwości zastosowania tezy ontologii dla metafizyki. Po pierwsze, zastosowanie wyników ontologii do metafizyki zakłada harmonię pomiędzy porządkiem ontologicznym a metafizycznym, a wskazanie takiej harmonii nie może zapaść na gruncie samej ontologii, bo ta bada tylko świat możliwości, a nie bytu realnego. Po drugie, wzajemny związek ontologii i metafizyki byłby możliwy przy wykazaniu, że faktycznie istniejący przedmiot jest konkretyzacją jakiejś idei, co znowu jest niemożliwe na gruncie ontologii, gdyż ona może jedynie określić warunki, jakie ma spełniać byt, żeby mógł stanowić konkretyzację idei. Zdaniem A.B. Stepnia, „możliwość uprawiania ontologii zasadza się na możliwości badania sensu i natury jakości, relacji między nimi oraz wyznaczonych przez nie czystych możliwości. Do ich bezpośredniego ujęcia prowadzi operacja, którą możemy nazwać uzmiennianiem lub (pewnego typu) abstrakcją. Koniecznym punktem wyjścia tej operacji jest doświadczenie (szeroko pojęte). To, co dzięki niej poznawczo ujmujemy, możemy potraktować jako zawartość jej rezultatu (wytworu), a więc pewnego bytu czysto intencjonalnego, istniejącego dzięki odpowiedniej czynności świadomości. Tak pojmowane poznanie eidetyczne jest pewną postacią naszego kontaktu z tym, co faktycznie istnieje i stanowi dział metafizyki”. A.B. STEPNIŃ. *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*. „Roczniki Filozoficzne” 1972 z. 1 s. 5-14.

<sup>82</sup> J. TISCHNER. *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” (wydanie specjalne). Warszawa 1972 s. 131.

pliwości, czy faktycznie Ingarden ustrzegł się przed błędem *petitio principii*<sup>83</sup>.

Tischner wskazuje trzy podstawowe dziedziny hsserlowskiej myśli, w których Ingarden dopatruje się idealizmu metafizycznego: absolutną świadomość, konstytucję genetyczną oraz ogólną ideę świata. Fragmenty pism Husserla zdające się wskazywać na absolutność świadomości w jej sposobie istnienia, twórca filozofii dramatu proponuje interpretować w świetle pojęcia „absolutnej pierwotności”, do jakiej ma docierać redukcja transcendentna. Pojęciowym przeciwieństwem „absolutnego” – twierdzi Tischner – jest u Husserla „presumtywny”, wskazujący na obecność świata dla świadomości. Obecność ta ma epistemologicznie mniejszą rangę niż obecność świadomości dla Ja<sup>84</sup>.

Tischner zgłasza zastrzeżenie także odnośnie do interpretacji przez Ingardena pojęcia absolutu w pismach Husserla. Jeśli ujmie się badania transcendentne jako przebijanie się w kierunku najbardziej podstawowych i subiektywnych warunków możliwości doświadczenia świata, to będą one „pierwotnością absolutną”. Skoro tak, to absolutna świadomość nie wykazuje pokrewieństwa z samoistnym i pierwotnym przedmiotem<sup>85</sup>. Autor *Medytacji Kartezjańskich* twierdzi, że Ja transcendentne uznaje w bycie (uznaje istnienie) każdego prezentującego się naocznie obiektu z sobą włącznie<sup>86</sup>. Jeśliby potraktować dosłownie ontologicznie tezę Husserla, że czysta świadomość ma absolutny sposób istnienia, to jak należałoby rozumieć pluralizm absolutnych bytów? W wielu miejscach Husserl mówi wyraźnie o uznaniu

<sup>83</sup> Wątpliwości pierwszeństwa ontologii względem epistemologii wyraża Tischner w artykule: *Teoria poznania w więzach ontologii*. W: Tenże. *Myślenie według wartości*. s. 64.

<sup>84</sup> TISCHNER. *Ingarden – Husserl*. s. 134.

<sup>85</sup> Autor *Sporu* wyróżnia siedem przeciwstawnych sobie momentów: samoistność – niesamoistność, pierwotność – pochodność, samodzielność – niesamodzielność, zależność – niezależność, szczelinywość – nieszczelinywość, kruchość i trwałość, aktualność i nieaktualność. Istnienie absolutne wyznaczają momenty bytowe: trwałość, nieszczelinywość oraz aktualność. Nieaktualność przysługuje istnieniu intencjonalnemu oraz idealnemu, zaś przedmioty realne współokreślają: aktualność, post-aktualność oraz empiryczna możliwość. INGARDEN. *Spór o istnienie*. T. 1 s. 76-123.

<sup>86</sup> „Możemy mianowicie powiedzieć: wszystko, co w szerokim sensie jest przedmiotem, da się pomyśleć tylko jako odpowiednik możliwej świadomości, dokładniej: pewnego możliwego *ja myślę* a tym samym jako dające się odnieść do czystego Ja. Czyste Ja jest przez czyste Ja, przez identycznie to samo, uznawalne w bycie jako przedmiot (*gegenständlich setzbar*)”. HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii*. Ks. 2 s. 141.

w bycie, a nie o sposobie istnienia<sup>87</sup> oraz o świadomości absolutnej w fenomenologicznym sensie<sup>88</sup>. Tischner sądzi, że ingardenowska interpretacja tekstu Husserla zawiera dyskusyjne, jeśli nie nieuprawnione założenie, że autor *Idei* formułuje zdania opisujące związki esencjalne pomiędzy różnymi sposobami istnienia. Interpretacja ta zakłada więc tożsamość semantyczną tekstów Ingardena i Husserla. Jakie jest znaczenie pozaświatowości czystego Ja? Jest to pozaświatowość o tyle, o ile świat jest światem dla Ja, odniesionym do Ja i będącym dzięki *epoché* niczym innym, jak światem istniejącym świadomościowo w *cogito*. To znaczy, że świat, całe uznanie w bycie, sens i moc obowiązującego istnienia czerpie z *cogitationes*.

Drugą dziedziną sporu to pojęcie konstytucji genetycznej pojawiające się głównie w teorii spostrzeżenia zmysłowego. Tischner stoi na stanowisku, iż przyjęcie założenia o procesie konstytuowania się sensów przedmiotowych jako istocie poznania nie implikuje idealizmu metafizycznego – bo gruntem rozważań jest teoria bytu możliwego (ontologia) – ani jednoznacznie epistemologicznego<sup>89</sup>, gdyż poznawanie zapośredniczone poprzez sens nie wyklucza poznania przedmiotów<sup>90</sup>. Według ucznia Ingardena u podstaw idei redukcji transcendentnej leży przekonanie, że jedyna droga poznawcza do przedmiotu wiedzie przez uchwycenie jego sensu. Redukcja u Husserla celowała w umożliwienie przejścia od badań nad transcendentnym przedmiotem do badań nad noematem przedmiotu<sup>91</sup>. Dlatego w wyniku redukcji transcendentnej byt i świat, cała przedmiotowość jest ujmowana jako sens owej przedmiotowości. Zadaniem fenomenologii

---

<sup>87</sup> Zob. *Tamże*. s. 248, 305, 315.

<sup>88</sup> *Tamże*. s. 255.

<sup>89</sup> „Ingarden nie przytacza w gruncie rzeczy ani jednego tekstu Husserla, w którym w sposób oczywisty zawierałaby się akceptacja idealizmu metafizycznego. Jedyne czego można się dopatrywać u Husserla, to jakiejś wersji idealizmu epistemologicznego”. TISCHNER. *W kręgu myśli Husserlowskiej*. s. 14-15.

<sup>90</sup> TISCHNER. *Teoria poznania*. s. 63-64. W tym kontekście słusznie stwierdza S. Judycki: „Ingarden, przedstawiając sens idealizmu Husserla, jakby nie zwracał uwagi na następujący problem: z tego, że wątplenie w istnienie świata jest ewentualnie czymś dopuszczonym (i częściowo umotywowanym), nie wynika, że przedmiot, w który da się wątpić, jest zależny od umysłu wątpiącego (zależny od dziedziny uznanej za niepowątpiewalną). Sceptycyzm nie jest idealizmem”. JUDYCKI. *Idea idealizmu*. s. 78.

<sup>91</sup> TISCHNER. *Ja transcendentalne*. s. 84.

jest analiza świadomości, szczególnie w odniesieniu do spostrzeżenia immanentnego, która winna odkryć i opisać transcendentalną genezę sensu przedmiotowego. W intencji Husserla *epoché* odsłania „czystą” świadomość, a następnie dziedzinę fenomenologiczną, nie zaprzeczając realnej rzeczywistości, lecz ukazując byt świata jako sens zakładający absolutną świadomość. Świadomość ta jest polem nadawania – czy lepiej – konstytuowania sensu przedmiotowego<sup>92</sup>. Zatem w wyniku redukcji transcendentalnej wszelki byt jest traktowany jako byt dla Ja, odniesiony do absolutnej świadomości.

Tischner stoi na stanowisku, że nie można pomijać husserlowskiej konstytutywnej genezy sensu przedmiotowego w badaniach teoriopoznawczych. Ingarden stawiając podmiot i przedmiot na antypodach relacji poznawczej, podkreślał odbiorczy charakter poznającego podmiotu, by ustrzec się przed idealistycznymi inklinacjami. Tischner uważa, iż ujęcie poznania jako konstytuowania sensu przedmiotowego niweluje napięcie pomiędzy podmiotem i przedmiotem, ponieważ w postawie transcendentalnej chwytny jest zarówno przedmiot jako sens, jak również akt będący subiektywnym warunkiem możliwości świadomości tego przedmiotu<sup>93</sup>. Gdy chodzi o pojęcie świata, Tischner akcentuje te interpretacje (Iso Kern), które podkreślają „faktyczność” świata w pismach Husserla: „Świat jest faktyczny, ponieważ jego doświadczenie nie pozwala się wyjaśnić apriorycznymi i subiektywnymi warunkami jego możliwości”<sup>94</sup>.

Pojęcie konstytucji, nie do końca wyjaśnione przez samego Husserla, jest kluczowe w antropologii Tischnera, szczególnie zaś w filozofii świadomości. Należy podkreślić, że w odróżnieniu od Ingardena, Tischner nie budował ontologii człowieka. Myśl Husserla pożytkował we wczesnych badaniach (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte) nad przedrefleksyjną świadomością Ja, tzw. konsejentywnością. Właśnie te badania wskazują na to, że – między innymi – zajęcie własnego stanowiska w sporze o idealizm Husserla wytyczyło główne intuicje antropologiczne Tischnera.

Autor *Filozofii dramatu* separuje moment egotyczności i różnych aktów lub doznań Ja, czyli: „moje” nie jest „mną”, lecz bez Ja niemoż-

<sup>92</sup> HUSSERL. *Idee czystej fenomenologii*. Ks. 1 s. 171.

<sup>93</sup> TISCHNER. *Teoria poznania*. s. 62.

<sup>94</sup> TENZE. *Ingarden – Husserl*. s. 139.



liwe jest to, co „moje”. Akty i doznania wskazują introwertywnie na Ja, dlatego drogą do poznania „ego” jest redukcja „mojego”. Na doznaniach i aktach Ja jest odcisnięte piętno koniecznej przynależności do owego Ja. Piętno to, nazwane „jaźniowym momentem własnościowym”, jest o tyle ważne, o ile warunkuje możliwość egotyczności<sup>95</sup>, tzn. z punktu widzenia ingardenowskiej ontologii możliwa jest świadomość bez momentu „ja”, ale domagałaby się wówczas koniecznie podmiotu, natomiast o egotyczności możemy mówić wyłącznie tam, gdzie występują jaźniowe momenty własnościowe. Ten punkt tischerowskiej polemiki z Husserlem i Ingardenem jest bardzo ważny. Po pierwsze, wskazuje na niewystarczalność koncepcji Husserla. Akty Ja transcendentalnego zawierają bowiem nie tylko intencje ku przedmiotom, lecz także intencje wsobne, dla-podmiotu. Intencje wsobne cechują się szczególną emocją, odsłaniającą wartościowość Ja (Ja aksjologiczne)<sup>96</sup>. Po drugie, nie uwzględnienie aksjologicznego wymiaru podmiotu w analizach Ingardena ogranicza ich wyniki do sfery aegotycznej.

Konstytucja sensu jest istotna w antropologicznej myśli Tischnera rozwijającej się – mówiąc w pewnym uproszczeniu – w dwóch okresach: lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte ubiegłego stulecia – filozofia świadomości, lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte – filozofia dramatu. Szczególnym przypadkiem konstytucji sensu jest tzw. solidaryzacja, czyli utożsamienie się Ja z obszarem należącym pierwotnie jedynie do dziedziny mojego lub stanowiącego teren całkowicie aegotyczny<sup>97</sup>, pod warunkiem, że to, co moje jest odczuwane przez Ja jako wartościowe. Zwiększający się lub zmniejszający obszar egotyczności (przedrefleksyjnej samoświadomości Ja), możliwy dzięki procesom solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej, konstytuuje Ja somatyczne, Ja jako podmiot poznania oraz Ja osobowe<sup>98</sup>. W pierwszym etapie

---

<sup>95</sup> TENŻE. *Ja transcendentalne*. s. 71-72. Tischner ma tu na myśli ontologię R. Ingardena, zastrzegając, że nie chodzi o sposób domagania się przez formę I własności, formy I podmiotu własności.

<sup>96</sup> TENŻE. *Impresje aksjologiczne*. W: Tenże. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1992 s. 169-170.

<sup>97</sup> TENŻE. *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*. „Logos i Ethos” 1971 s. 69.

<sup>98</sup> Zob. K. SERAFIN. *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*. Wrocław 2010 s. 109-133.

twórczości człowiek jest postrzegany przez Tischnera jako tworzywo dla wartości, które modelują jego środowisko (*Umwelt* osoby), wyznaczają jakość relacji do drugiego człowieka, mają fundamentalne znaczenie dla procesów poznawczych. Ja aksjologiczne stanowi centrum życia osoby, niejako urealnijając się, zależnie od rodzaju odczuwanych wartości, przez przybranie postaci Ja jako podmiotu poznania czy Ja osobowego. Ono obiektywizuje sens (treść) wartości, który może być afirmowany jako cel działania. Tischner akceptuje zaproponowaną przez Schelera koncepcję hierarchii wartości, dokonując ważnej, z punktu naszych rozważań, modyfikacji. Sądzi on, że w kryteriach rozróżnienia wysokości wartości należy przyjąć pojęcie „sensu”<sup>99</sup>, tzn. sensem wartości niższych jest sens wartości wyższych<sup>100</sup>. Wartości są „chwytywane” w intuicji emocjonalnej, która ma moc konstytuowania sensu przedmiotowego.

W filozofii dramatu wątek konstytucji przedmiotowej jest drugorzędny, ale ważny. Spośród wyróżnionych przez autora *Sporu o istnienie człowieka* za M. Buberem<sup>101</sup> dwóch możliwych relacji, w jakie może wchodzić człowiek, czyli intencjonalnej i dialogicznej, konstytucja sensu jest znamienna dla odniesienia: Ja – to. W centrum zainteresowania Tischnera staje człowiek uwikłany w dramat dobra i zła, rozgrywający się o wielką stawkę – zbawienie człowieka. Pojawiające się na kartach *Filozofii dramatu* i *Sporu o istnienie człowieka*<sup>102</sup> pojęcia łaski, objawienia czy zbawienia, nie mają teologicznego znaczenia. Przy ich zastosowaniu Tischner stara się ukazać kondycję człowieka dotkniętego złem bądź czyniącego zło. W sytuacji dialogicznej roszczenie uznania wartości Ja przez drugiego uczestnika dialogu jest uniwersalne<sup>103</sup>. Bez łaskawego, bezinteresownego objawienia ze strony Innego, Ja dokonujące identyfikacji ze złem jest zagrożone w najbardziej mrocznym doświadczeniu egzystencjalnym –

<sup>99</sup> W. Stróżewski wyróżnia sześć płaszczyzn, na których można rozważać problematykę sensu: semantyczną, noetyczną (intencjonalną), ontologiczną, ontyczną, aksjologiczną i metafizyczną. Zob. W. STRÓŻEWSKI. *Istnienie i sens*. Kraków 2005 s. 464-478. Odnosząc tę kodyfikację do pism Tischnera, jak się wydaje, mamy do czynienia z sensem zarówno noetycznym, jak i aksjologicznym.

<sup>100</sup> J. TISCHNER. *Wartości etyczne i ich poznanie*. „Znak” 24:1972 nr 5 s. 630-631.

<sup>101</sup> Zob. M. BUBER. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. Doktor. Warszawa 1992 s. 40-41.

<sup>102</sup> J. TISCHNER. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998.

<sup>103</sup> TENZE. *Filozofia dramatu*. Kraków 1998 s. 111-112.

świadomości potępienia. Jeśli ze strony Innego padną słowa: „mimo twojego zła, jesteś wart”, możliwe jest nawrócenie, usprawiedliwienie i zbawienie. Przewyciężenie rozpaczy, w której Ja radykalnie neguje siebie, może się dokonać tylko dzięki Innemu. Człowiek, jego Ja, zawsze jest warte zbawienia. To nauka płynąca z Dobra.

### *Zakończenie*

Podsumowując podjęte refleksje, należy stwierdzić, że implikacją redukcji transcendentальной, zastosowanej do innych dziedzin niż epistemologia, jest – zdaniem Ingardena – degradacja człowieka przez sprowadzenie go do wyobcowanego, filozofującego podmiotu. Rozważania antropologiczne, podobnie jak estetyczne, były dla Ingardena ważnym gruntem do rozstrzygnięcia sporu. Wyrazem tego była „realistyczna”, niewolna od niejasności ontologia człowieka jako systemu systemów względnie izolowanych. Warstwą centralną, na którą zwróciliśmy uwagę, okazała się poddana redukcji czysta świadomość. O ile „idealizm” Husserla wyraża się także w koncepcji świadomości transcendentальной, konstytuującej czas, o tyle swoisty realizm antropologiczny Ingardena dał się zauważyć w ambiwalentnym, bo „realistycznym” i „idealistycznym” zarazem sposobie doświadczenia czasu przez człowieka. Wolno sądzić, że niekonsekwentne ustalenia antropologiczne skutkują aporiami w próbie rozwiązania sporu. Stosunek Ingardena do husserlowskiej koncepcji czystej świadomości wydaje się być niejednoznaczny. Z jednej strony Ja transcendentalne jest odrzucane z powodu inklinacji idealistycznych, z drugiej zaś, Ingarden akceptuje te spośród jego momentów, które mogą znaleźć potwierdzenie w bezpośrednim doświadczeniu.

Tischner docenił redukcję transcendentálną Husserla, wskazując zarazem jej niepełność. Dostrzeżenie wsobności intencji aktów Ja transcendentálnego pozwoliło mu na stworzenie koncepcji Ja aksjologicznego, fundamentalnej zarówno dla filozofii świadomości, jak i filozofii dramatu. Przedrefleksyjna samoświadomość i granice konscjentywnej tożsamości człowieka są zakreślone przez odczuwane wartości dzięki Ja aksjologicznemu. W filozofii dramatu natomiast wpływ Husserla jest zdecydowanie mniejszy. Zaznacza się tym, że warunkiem możliwości dramatu w perspektywie dobra i zła, a także

dialogu jest konkretnie ustrukturyzowana świadomość Ja. Niewątpliwie rola sporu z Husserlem w kształtowaniu własnych poglądów była większa u Ingardena niż u Tischnera. Chyba można zgodzić się z opinią ostatniego, że spory wokół Husserla dowodzą, iż wciąż nie ogarniamy wszystkich aspektów jego filozofii<sup>104</sup>.

ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THE CONTROVERSY  
CONCERNING EDMUND HUSSERL'S TRANSCENDENTAL  
IDEALISM: ROMAN INGARDEN, JOZEF TISCHNER

S u m m a r y

In continually current philosophical debate between realism and idealism (realism and antirealism or scientific theory and the world) is written also the dispute between phenomenologists. Particularly interesting seems to be a dispute between E. Husserl, R. Ingarden and J. Tischner.

**Słowa kluczowe:** Edmund Husserl, Roman Ingarden, Józef Tischner, idealizm, realizm, filozofia świadomości, fenomenologia.

**Key words:** Edmund Husserl, Roman Ingarden, Józef Tischner, idealism, realism, philosophy of consciousness, phenomenology.

---

<sup>104</sup> TISCHNER. *W kręgu myśli Husserlowskiej*. s. 14.