

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135063

Metoda

B a r b a r a K o t o w a

Ingardenowskie pytania fundamentalne a fundamentalizm filozoficzny

Słowa kluczowe: *doświadczenie intuicyjno-egzistencjalne, dzieło-schemat, estetyczna konkretyzacja, fundamentalizm filozoficzny, prawomocność poznawcza, relatywizacja kulturowo-historyczna, sfera obiektów idealnych*

Wprowadzenie

Obecny w powyższym tytule temat konferencji poświęconej Romanowi Ingardenowi nie został tu przywołany przypadkowo. Formuła „pytania fundamentalne” nie tylko bowiem bardzo trafnie oddaje specyfikę filozofowania autora *Sporu o istnienie świata* we wszystkich obszarach uprawianej przez niego refleksji filozoficznej: od ontologii po filozofię człowieka, ale stwarza zarazem dobrą okazję do refleksji natury ogólniejszej, do rozważań wyrażających się w pytaniu, w jakim stosunku pozostają owe pytania fundamentalne do stanowiska zwanego filozoficznym fundamentalizmem. Pytanie to właśnie organizuje tok przedstawionych niżej moich wywodów. Na pytanie to usiłuję odpowiedzieć, podejmując kolejno następujące kwestie. Rozpocznę od (1) wyłuszczenia mojego sposobu rozumienia terminu „fundamentalizm filozoficzny”, następnie

(2) pokażę, jak problem prawomocności rozwiązuje na swoim gruncie epistemologia fenomenologiczna, po czym (3) będę chciała ustalić, czy pytania fundamentalne Ingardena kwalifikują się do objęcia ich tą nazwą, aby w części ostatniej (4) rozważyć pytanie, w jakiej mierze i w jaki sposób Ingarden jako autor *Das literarische Kunstwerk* wykracza w swoim programie badań literackich poza fundamentalizm filozoficzny, podejmując próbę relatywizacji kulturowo-historycznej prawomocnych poznawczo wyników doświadczenia intuicyjno-egzistencjalnego fenomenologów.

1

Przyjmuję tutaj następujący punkt widzenia w kwestii fundamentalizmu filozoficznego¹: otóż myśleć fundamentalistycznie w filozofii, w sensie dominującym przynajmniej do lat 60. ubiegłego wieku, to poszukiwać takich rozwiązań problemów istotnych dla tej dziedziny aktywności intelektualnej, które udzielałyby odpowiedzi na pytania dotyczące prawomocności (wiarygodności, pewności): (1) naszej wiedzy – potocznej bądź naukowej – o świecie, (2) budowanych „obrazów świata”, naszych ogólnych wyobrażeń o nim, jego „umeblowania”, jak mawiał Hilary Putnam², (3) naszych sposobów wartościowania etycznego czy (4) wartościowania estetycznego. Są to zatem pytania o prawomocność naszych sądów wartościujących, a ściślej mówiąc, o zasadność zakładanej prawomocności tych sądów, pytania stawiane na gruncie tradycyjnie uprawianej refleksji filozoficznej, w obrębie podstawowych jej dziedzin: (1) **epistemologii** (wartościowanie poznawcze), (2) **ontologii**³ (wartościowanie metafizyczno-światopoglądowe), (3) **etyki** (wartościowanie ze względu na „dobro”) i (4) **estetyki** (wartościowanie ze względu na „piękno”).

¹ Korzystam tutaj z pewnych ustaleń dotyczących fundamentalizmu filozoficznego poczynionych przez Jerzego Kmitę (1998).

² Hilary Putnam, opowiadający się za antyfundamentalizmem filozoficznym, zauważa, że „w sytuacji, gdy nie jesteśmy w stanie totalnie wyjaśnić, jak możliwe są [...] prawda, prawomocność, wartość i cała reszta [...], nadszedł czas na ogłoszenie moratorium na Ontologię i na Epistemologię. A raczej, że nadszedł czas na ogłoszenie moratorium na tego typu spekulacje ontologiczne, które dążą do uzyskania opisu Umeblowania Wszechświata i powiedzenia nam, co Naprawdę Istnieje, a co jest Tylko Ludzką projekcją, a także na moratorium na takie spekulacje epistemologiczne, które dążą do powiedzenia nam, jaka jest Jedyna Metoda nadająca się do oceny wszelkich przekonań” (Putnam 1998, s. 494–495).

³ Mam tutaj na myśli zarówno ontologię w klasycznym sensie jako teorię bytu o charakterze spekulatywnym, metafizycznym, zdezawuowaną w tej roli w XIX w., jak i uprawianą współcześnie – jako rekonstrukcję obrazu świata przesądzonego przez poznanie potoczne bądź przez wiedzę naukową.

Tak więc, można powiedzieć konkludując, że filozof-fundamentalista to ktoś, kto stawia pytania zakładające możliwość otrzymania odpowiedzi o charakterze uprawomocniającym, ktoś, kto poszukuje fundamentów filozoficznych.

Dla dalszego ciągu moich rozważań istotne jest spostrzeżenie, że prawomocność, słowo kluczowe tutaj w sensie podanym wyżej, łączy się tradycyjnie w filozofii ze sposobem, w jaki ta poznawcza wartość jest uzyskiwana. Najczęściej wskazuje się w tej sytuacji na różnorako pojmowane przez reprezentantów epistemologii doświadczenie; ono stanowić ma też, jak się na ogół zakłada, źródło prawomocnego poznania. Ale prawomocność ta, zakładana niejako *a priori* przez epistemologa „ufającego” nauce, naukowemu poznaniu, musi zostać następnie potwierdzona, odpowiednio uzasadniona przez wyniki nauk szczegółowych, opisujących mechanizm powstawania naszej wiedzy, stąd też odwoływanie się np. przez pozytywistyczną teorię poznania do psychologii (introspekcyjnej) jako do instancji uzasadniającej założoną prawomocność poznania naukowego.

W przypadku interesującej mnie tutaj fenomenologii, koncepcji, która jest odosobniona w tym względzie, sytuacja przedstawia się inaczej – o czym szczegółowiej nieco za chwilę. Teraz odnotuję tylko, że epistemologia fenomenologiczna, „nieufająca” poznaniu naukowemu ze względów ortodoksyjnych, nie tylko uważa się za źródło poznania prawomocnego, ale – dzięki specjalnemu rodzajowi doświadczenia: intuicji ejdetycznej – źródło to uzyskuje moc uzasadniająca, i to zarówno w odniesieniu do wiedzy naukowej, naukowego poznania, jak i w odniesieniu do efektów aktywności ludzkiej w innych dziedzinach kultury, np. sztuki i jej wytworów (doświadczenie artystyczno-estetyczne) czy religii (doświadczenie sakralne).

2

Doświadczenie fenomenologów, które realizuje się w aktach źródłowo-naocznej intuicji ejdetycznej, ejdetycznego „wglądu” uchwytyującego „istotę” poznawanego obiektu, stawia koncepcję tę w opozycji, jeśli idzie o sposób rozwiązania problemu prawomocności, do innych koncepcji epistemologicznych, zwłaszcza do epistemologii (klasycznego) pozytywizmu, którą Ingarden poddał bardzo wnikliwej krytycznej analizie w pracy *U podstaw teorii poznania* (Ingarden 1971). Przypomnijmy, że zasadnicza różnica pomiędzy tą ostatnią (oraz innymi, podobnymi pod interesującym nas względem) a epistemologią fenomenologów w jej ortodoksyjnej, Husserlowskiej postaci, ujawnia się już w ich punkcie wyjścia: Kantowskie pytanie epistemologii tradycyjnej o to, jak możliwa jest prawomocność poznania, czyli jak uzasadnić założoną niejako „z góry” przez

epistemologa prawomocność poznania (naukowego)⁴, uzyskuje na gruncie fenomenologii, „nieufajęcej” – jak wiadomo – empirycznemu poznaniu naukowemu, postać pytania o to, jak uprawomocnić poznanie filozoficzne, jak uczynić je poznaniem wiarygodnym i pewnym. Odpowiedź Husserla jest znana:

W naturalnej sferze badań można po prostu budować jedną naukę na innej, jedna może służyć drugiej za metodyczny wzór [...]. Filozofia jednakże usytuowana jest w całkowicie nowym wymiarze. Potrzebuje ona całkowicie nowego punktu wyjścia i całkiem nowej metody, zasadniczo odróżniającej ją od każdej nauki „naturalnej” (Husserl 1990, s. 34–35).

Do istotnych elementów charakterystyki tej metody, poza wymienionymi już wcześniej, należy taka szczególna cecha, że:

każda źródłowo prezentująca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się tu prezentuje (Husserl 1975, s. 73).

Idea uprawomocnienia epistemologicznego fenomenologów realizuje się – podkreślmy – dzięki takim walorom doświadczenia w postaci intuicyjno-ejdetycznego wglądu w „istotę” badanych obiektów, jak: pewność (nieodwoływalność wyników), bezpośredniość (prezentacjonizm), absolutność (poznanie „bez kompromisów”), uniwersalność, samozwrotność.

Ta ostatnia właściwość dotyczy sytuacji, gdy obiektem poznania czyni się samo przeżycie poznawcze. Uchwycenie jego „istoty”, a więc uzyskanie odpowiedzi na pytanie: „co to jest poznanie w ogóle?”, pozwala następnie na uformowanie kryteriów poznania prawomocnego danego rodzaju, także pozaejdetycznego. Ejdetyczne poznawanie idei (w sensie: obiektu sfery idealnej) przeżycia poznawczego posiada tę wyższość – jak zapewniają fenomenolodzy – nad poznaniem uprawianym tradycyjnie (np. na gruncie psychofizjologicznej teorii poznania), że nie musi już odwoływać się do żadnych innych danych, aby swoją prawomocność uzasadnić i w tym właśnie sensie poznanie to jest niejako „samozwrotne”: jest uchwyceniem samego siebie, jest samouzasadniające, co pozwala mu uniknąć regresu do nieskończoności (*regressus in infinitum*), a epistemologię respektującą ten rodzaj doświadczenia uczynić niezawisłą.

⁴ Nawiązanie do słynnego pytania Kanta: „Jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*?” nie jest tutaj czymś przypadkowym. Kantowskie pytanie o sposób istnienia w „czystym” przyrodoznawstwie sądów syntetycznych *a priori*, dających się wyeksplikować we współczesnej metodologii jako twierdzenia teoretyczne, czyli przekraczające horyzont poznawczy wiedzy potocznej – jest w gruncie rzeczy pytaniem o źródło prawomocności owych sądów.

3

Zastanówmy się teraz, czy Ingardenowskie pytania fundamentalne można zakwalifikować jako pytania reprezentatywne dla stanowiska fundamentalizmu filozoficznego. Otóż dwa przynajmniej zasadnicze argumenty zdają się przemawiać na rzecz pozytywnej odpowiedzi na to pytanie.

Po pierwsze, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że fenomenologiczna epistemologia powstała z potrzeby skonstruowania takiego pojęcia poznania, które – w przeciwieństwie do jego koncepcji funkcjonujących w epistemologii wcześniej – mogłoby gwarantować jego wynikom pewność, absolutność, a teorii poznania bezzałożeniowość i niezawisłość, a więc takie walory, które miały uchronić tak rozumiane poznanie od sceptycyzmu i relatywizmu – to niewątpliwie u podstaw takiego myślenia założona jest prawomocność tego poznania. Fundamentalne pytania Ingardena, jak i inne, sformułowane „w jego imieniu”, założenie to muszą, rzecz jasna, uwzględniać. Mieszczą się one tym samym w ramach fundamentalizmu filozoficznego.

Po drugie ponadto, przemawia za tym fakt, wzmacniający, jak sądzę, argument poprzedni, że fenomenologia posługuje się takim pojęciem doświadczenia filozoficznego (źródłowo naoczna intuicja ejdetyczna), które posiada nie tylko tę właściwość, o czym była już mowa, że daje gwarancję prawomocności wynikom poznania, ale w sytuacji, gdy jego przedmiotem czyni się przeżycie poznawcze jako obiekt immanentny, dany w całej pełni poznającemu podmiotowi, jego ejdetyczne poznawanie jest „samozwrotne”: uchwytujące samo siebie – co uzasadnia tym samym jego prawomocność. Zauważmy, że w tej sytuacji odwieczne pytanie sceptyków: *quis custodiet ipsos custodes?* („kto dopilnuje samych pilnujących?”) okazuje się całkiem bezpodstawne.

Zdaję sobie sprawę, że taka odpowiedź na pytanie, czy fundamentalne pytania Ingardena mają charakter fundamentalistyczny w sensie tu przyjętym, może nie być w pełni zadowalająca. Wątpliwości mogą pojawić się już w chwili, gdy będziemy chcieli ustalić, jakie i które pytania fundamentalne wziąć pod uwagę: czy te, które sformułował sam Ingarden, czy te, które sformułowane są „w jego imieniu” na podstawie interpretacji jego tekstów. Pewnie niełatwo byłoby to ustalić w każdym przypadku.

Obiekcja druga ma charakter merytoryczno-definicyjny: jakie przyjąć kryteria „fundamentalności” pytań?

Obiegowy sens tego słowa, utrwalony w życiu codziennym, podpowiada, że chodzi tu o pytania podstawowe, pytania, dodajmy, za którymi kryją się zawsze, zakładane na ogół *implicite*, określone wartości, takie przede wszystkim, fundamentalne właśnie, których realizowanie w naszym życiu, tak osobistym, jak i społecznym, jest ważne, a niekiedy nawet konieczne. Wartościom tym filozofowie przypisują różny status ontologiczny: dla jednych są one kulturowo nabyte

i dziedziczone społecznie, dla drugich przekazywane genetycznie (jak „zmysł moralny” dla Jerzego Vetulaniego), dla innych jeszcze są umocowane transcendentnie, a ich geneza jest pozaziemska. Jeżeli wartości te traktuje się jako absolutne, a więc „wymykające się czasowi, przypadkowi i historii”, wówczas można mówić o ich prawomocności uniwersalnej, wówczas też zakładające je pytania muszą mieć, siłą rzeczy, charakter fundamentalistyczny.

Odwołajmy się do przykładu. Jest nim pytanie, bez wątplenia fundamentalne w swoim charakterze, „kim jest człowiek?”, pytanie które stanowi ideę przewodnią rozważań Ingardena w jego znanej *Księżeczce o człowieku* (Ingarden 1972a). Przywołajmy tutaj kilka cech wyznaczających „istotę” tego pojęcia według jej autora.

– Człowiek jest kimś, czyja:

świadoma aktywność wyraża się przede wszystkim w trzech zasadniczych formach: jako poznawanie tego, co prawdziwe, jako czynienie Dobra i jako kształtowanie Piękna (Ingarden 1972a, s. 13).

– Kto:

realizuje swym wysiłkiem – poprzez swe zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski – wartości Dobra i Piękna, które wprawdzie przejawiają się w dziełach jedynie intencjonalnych, lecz posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej Przyrody. A człowiek pozostaje na służbie realizowania tych wartości (Ingarden 1972a, s. 18).

– To ktoś, kto:

doznaje potrzeby posiadania i poznawania wartości, tudzież ich realizowania. [...] Nie chodzi tu przy tym – przynajmniej w pierwszym rzędzie – o wartości relatywne w odniesieniu do jego potrzeb czysto życiowych [...] ani też w stosunku do jego przyjemności (jak np. dobre zdrowie lub rozkosz), lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne, jakkolwiek ich realizacja zależy od twórczej siły człowieka, słowem: wartości moralne i wartości estetyczne (Ingarden 1972a, s. 29).

– Człowiek jest:

siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. [Ale] trwać i być wolna może tylko wtedy, jeśli siebie samą dobrowolnie odda na wytworzenie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje (Ingarden 1972a, s. 14; wszystkie wyróżnienia w przytoczonych tekstach – B.K.).

Sądę, że przytoczone wyżej fragmenty wypowiedzi Ingardena stanowią wystarczającą podstawę, aby to fundamentalne pytanie uznać za reprezentatywne dla stanowiska fundamentalizmu filozoficznego. Prawomocność, definicyjna cecha tego stanowiska, dotyczy tu klasycznej już trójcy uniwersalnych wartości: prawdy, dobra i piękna, w tym sensie, że efekty działań podejmowanych

w ramach praktyki naukowej, praktyki obyczajowej i estetycznej⁵ oceniane są pozytywnie ze względu na realizowanie jako prawomocne tych trzech wartości.

Sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana, gdy chodzi o Ingardenowskie pytania fundamentalne uwikłane w kontekście epistemologicznych i ontologicznych założeń fenomenologii, a więc w przypadku takich pytań, jak: „jaki jest decydujący argument przeciwko idealistycznemu rozwiązaniu zagadnienia istnienia świata?”, „czy świat realny jest w swym istnieniu zależny od świadomości?”, „jakie są ontologiczne założenia odpowiedzialnego działania?”, „jakie są warunki istnienia i wolności człowieka?” Aby można było orzec, że pytania te są rozwiązywane w duchu filozoficznego fundamentalizmu, tzn. że zakłada się w tych przypadkach możliwość odpowiedzi o charakterze uprawomocniającym, niezbędna jest co najmniej dobra znajomość Ingardenowskich analiz fenomenologicznych, które polegają „na «zobaczeniu» i uświadomieniu sobie w kontakcie z przedmiotem tego, co jest dane i jak jest dane” (Gierulanka 1972).

4

Zgodnie ze wstępną zapowiedzią, w tej części moich rozważań będę próbowała pokazać, że fundamentalizm filozoficzny Ingardena, zakładający u swoich podstaw – jak ustaliliśmy – określone kryteria prawomocności, których źródłem jest absolutnie pierwotna intuicja w postaci wglądu ejdetycznego jako metody bezpośredniego doświadczenia – został w swoich gwarancjach uprawomocniających poznanie do pewnego stopnia osłabiony. Przypuszczać można, że wątpliwości, jakie w tym względzie pojawiły się u Ingardena, pozostają w związku, być może nie bezpośrednim, z jego niezgodą na taki sposób istnienia świata, jaki przypisywał mu twórca fenomenologii na gruncie swojego idealizmu transcendentnego. Spór w tej kwestii, wyrażający się w pytaniu: „idealizm czy realizm?”, jako spór o istnienie świata odgrywa – według opinii Ingardena – „w filozofii nowożytnej rolę zagadnienia centralnego”:

⁵ Zaliczam tutaj „dobro” jako wartość moralną do praktyki obyczajowej, ponieważ moralność nie tworzy, jak to ma miejsce w przypadku nauki czy sztuki (względnie) autonomicznej dziedziny kultury, takiej, która regulowałaby działania podejmowane wyłącznie w ramach praktyki moralnej. Przekonania normatywne i dyrektywne, które tworzą zakres słowa „moralność”, regulują – niejako „po drodze” – codzienne działania jednostek ludzkich we wszystkich typach praktyk społecznych: od działań techniczno-użytkowych, poprzez działania językowe, artystyczne, badawcze, prawno-polityczne, aż do działań religijnych czy filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem działań w zakresie obyczaju, jako tych działań, które nastawione są przede wszystkim na komunikowanie, manifestowanie faktów realizacji wartości moralnych. Te ostatnie tworzą więc bezpośredni kontekst praktyki obyczajowej. Zob. na temat moralności i obyczaju oraz ich wzajemnych relacji: Grad 1993.

Nad jego rozwiązaniem pracowały najwybitniejsze umysły filozofii europejskiej. Mimo to pozostał on do dziś dnia nierozstrzygnięty, choć przedsiębrano wiele ciekawych i głębokich prób jego rozwiązania. Istnieją wciąż jeszcze dwie główne grupy uczonych, które się ostro zwalczają [...], istnieje nawet więcej stron zwalczających się, albowiem istnieje wiele odmian tzw. „idealistycznego”, *resp.* „realistycznego”, rozwiązania tego naczelnego pytania. [...] Stan taki skłania nawet niektórych badaczy do odrzucenia samego zagadnienia jako pozbawionego w ogóle sensu. Jest to jednak rozstrzygnięcie przedwczesne (Ingarden 1987).

Wśród wielu prac Ingardena przygotowujących do rozstrzygnięcia sporu o realne istnienie świata wymienić należy przede wszystkim *Das literarische Kunstwerk* z roku 1931, pracę, która w polskim tłumaczeniu ukazała się dopiero po trzydziestu latach od jej wydania niemieckiego (Ingarden 1960). Wybór dzieła literackiego jako przedmiotu intencjonalnego uzasadniony był tym, że jest to przedmiot, który zarówno swoje powstanie, jak i sposób istnienia zawdzięcza aktom intencyjnym autora, wytwarzającym go aktom świadomości. To właśnie czyni go podobnym pod tym względem do sposobu istnienia, jaki Husserl na gruncie swojego idealizmu transcendentnego przypisywał światu. Stąd pomysł Ingardena, aby ten sposób istnienia poddać – na przykładzie dzieła literackiego – szczegółowym badaniom i wykryć takie jego cechy konstytutywne, które przesądzałyby słuszność Husserlowskiej tezy o świecie jako przedmiocie czysto intencjonalnym. Tak więc chociaż przedmiotem swoich badań uczynił Ingarden dzieło literackie, to jednak ostateczne motywy skłaniające go do podjęcia i opracowania tego tematu są natury filozoficznej i wykraczają poza ten szczegółowy temat (Ingarden 1960, s. 8). Należy pamiętać w związku z tym, że teoretyczna charakterystyka (ze wszystkimi jej konsekwencjami) dzieła literackiego uwikłana jest w założenia ontologiczne i epistemologiczne filozofii fenomenologicznej, i tylko w tym kontekście należy ją rozpatrywać i wykorzystywać np. w badaniach literaturoznawczych.

Zajmijmy się jednak ponownie dziełem literackim jako obiektem badań autora *Sporu o istnienie świata*.

W wyniku szczegółowych analiz fenomenologicznych, jakim zostało ono poddane przez Ingardena jako byt intencjonalny, okazało się, że akty intencyjne autora stanowią wprawdzie źródło jego powstania, ale nie są źródłem jego dalszego istnienia, czyli trwania jako identycznie tego samego. Istnienie to zapewniają dziełu transcendentne wobec niego przedmioty heterogeniczne: idealne pojęcia oraz idealne jakości, a więc obiekty należące do sfery idealnej. Dzieło literackie bowiem, jak każdy byt przedmiotowy, posiada, w przekonaniu Ingardena, swoją ideę w sferze obiektów idealnych. Sfera ta jest autonomiczna, nie podlega żadnym zmianom w czasie. W jednej z licznych wypowiedzi poświęconej tej kwestii Ingarden stwierdza:

Wręcz odwrotnie [niż z przedmiotami realnymi czy fikcyjnymi – B.K.] rzecz ma się przy przedmiotach idealnych (ideach, jakościach idealnych). Tu niezmiennosc nie jest czymś przy-

padkowym, co zachodzi tylko dzięki postronnym, a nie z istoty przedmiotu [...] wynikającym czynnikiem, nie czymś, co jest, mimo iż istnieją wszelkie warunki, by tego nie było. Niezmiennosc przedmiotu idealnego (idei, jakości idealnych) jest ściśle związana z jego istotą i to tak silnie, że usunięcie jej równałoby się nie przemianie przedmiotu idealnego na realny, lecz jego unicestwieniu (Ingarden 1972b).

W procesie tworzenia dzieła, autor – jako świadomy podmiot – dokonuje zabiegu zwanego aktualizacją: aktualizuje zawartość idei dzieła literackiego, czyli ustala swą intencją, że właśnie te a nie inne twory brzmieniowo-językowe mają należeć do danego dzieła.

Powstaje teraz pytanie, kluczowe dla podjętego tu problemu głównego: czy dzieło literackie (w swej schematycznej postaci) musi być jako byt intencjonalny równie niezmiennie, jak idea, której jest aktualizacją?

Jak można wnosić z pewnych wypowiedzi Ingardena, niezmiennosc ta nie posiada charakteru absolutnego, chociaż można by się tego spodziewać. Rozważając zagadnienie identyczności dzieła literackiego w różnych jego konkretyzacjach, Ingarden wskazuje na takie sytuacje w „życiu” dzieła, w których dochodzi do pewnych „odchyleń” dzieła-schematu od jego „pierwowzoru”, zrealizowanego do sfery idealnej. „Odchylenia” te dotyczą zarówno warstwy językowo-brzmieniowej, jak i warstwy znaczeniowej. Dzieje się tak zwykle wtedy, gdy zmienia się „wymowa” (brzmienie) jakiegoś słowa, chociaż nadal jest ona łączona z tym samym zapisem graficznym. Wówczas to dzieło jest czytane i rozumiane, ale jego warstwa brzmieniowo-językowa ulega pewnej modyfikacji, która początkowo dotyczy wprawdzie tylko skonkretyzowanego dzieła (przedmiotu estetycznego), później jednak, gdy czytelnik, odbiorca dzieła, przestanie sobie uświadamiać wyłącznie „indywidualny” charakter tej wymowy, dochodzi do zjawiska, które nazywa Ingarden „absolutyzacją” konkretyzacji (dzieła skonkretyzowanego). Odbiorcy „czytając dzieło w ten sposób, że domniemywają intencjonalnie stosowane przez siebie brzmienia słowne jako należące do samego dzieła, przekształcają dzięki temu samo dzieło” (Ingarden 1960). Podobne zmiany mogą mieć miejsce także w obrębie warstwy znaczeniowej dzieła. Zachodzą w niej wtedy, gdy odwołanie się do odpowiednich idealnych pojęć, zapewniających tej warstwie identyczność, jest niemożliwe, ponieważ niektórym spośród znaczeń słownych odpowiada już inny aspekt pojęcia idealnego niż ten, który pierwotnie został zaktualizowany przez twórcę dzieła. A zatem schematyczne dzieło literackie może się w jakimś stopniu różnić od swojego pierwotnego „wzorca”.

Można teraz zestawić to Ingardenowskie przyzwolenie na pewne „odchylenia” dzieła-schematu od swojego „wzorca” z inną wypowiedzią Ingardena, w której stwierdza, że:

tylko biorąc pod uwagę treść idealnych pojęć [czyli idealnych twórców znaczeniowych – B.K.] czytelnik może zaktualizować dokładnie ten sam sens zdań, jaki im został nadany przez

autora. Gdyby nie było idealnych pojęć, a również jakości idealnych i idei, to nie tylko nie byłyby możliwe zdania, *resp.* realne i intencjonalne przedmioty, lecz równocześnie nie można by za pomocą języka osiągnąć naprawdę porozumienia między dwoma podmiotami świadomymi (Ingarden 1960, s. 446–447).

W innej wypowiedzi zapewnia z całą stanowczością, że sformułowane na podstawie ejdetycznej intuicji, a więc „oglądu” tego, co dane bezpośrednio świadomości, twierdzenia ontologiczne o dziele literackim, pierwotne w stosunku do wszystkich pozostałych o nim twierdzeń, uzyskują dzięki owemu doświadczeniu taką gwarancję prawomocności, że żadne inne formy ich sprawdzania nie mogą być w ogóle brane pod uwagę, bo podawałoby to w wątpliwość wartość tej metody.

Mój domysł, iż mamy tutaj do czynienia z pewnym osłabieniem Ingardeńskiego fundamentalizmu filozoficznego na rzecz relatywizacji kulturowo-historycznej⁶, a więc z pewnym ukłonem w stronę kultury, czyli realnego świata, zdaje się potwierdzać sam autor. Otóż w okresie późniejszym Ingarden nie podtrzymywał już koncepcji „idealnych pojęć” jako „obiektywnej podstawy identyczności sensu zdań w dziełach literackich”, o czym mówi w „Przedmowie” do polskiego wydania *O dziele literackim*; nie wskazał jednak żadnej innej, która mogłaby tamtą zastąpić nie budząc istotnych wątpliwości (Ingarden 1960, s. 14).

Warto jednak odnotować, że koncepcja ta: istnienia idealnych pojęć jako bytujących w sferze obiektów idealnych, od początku budziła pewne wątpliwości Ingardena, na co wskazuje wyraźnie następująca jego wypowiedź:

Do pełnego uzasadnienia słuszności naszego stanowiska w kwestii istnienia „idealnych pojęć” jako gwarancji intersubiektywnej tożsamości sensu zdań, byłoby wprawdzie potrzebne wypracowanie teorii pojęć idealnych i ich aktualizowania w znaczeniach słów. To jednak wymagałoby nowych, obszernych badań. Komu więc uznanie istnienia idealnych pojęć wydaje się niebezpieczne, kto skłania się do zajęcia wobec nich co najmniej pozycji wyczekującej, temu możemy jedynie zaproponować, by w przyjęciu ich widział hipotezę, bez której nie da się uznać ani istnienia dzieła literackiego za coś identycznego w przeciwieństwie do wszystkich jego konkretyzacji, ani istnienia dzieła naukowego i intersubiektywnej wiedzy, ani wreszcie nawet różnorodnych konkretyzacji dzieła literackiego (Ingarden 1960, s. 447).

⁶ Wątpliwości, jakie ujawnił Ingarden w związku z przyjętym założeniem o istnieniu niezmiennej sfery obiektów idealnych i jej roli w poznawaniu wytworów kultury, przywodzą na myśl wypowiedź „późnego” Husserla (1930) z jego *Posłowania do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w której stwierdza, iż: „Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie «ściśłą» nauką. Jako taka jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych [wyróżnienie – B.K.] albo – co na jedno wychodzi – ostatecznie samoodowiedzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość [...] nie służy za nieprzebadaną podstawę poznania. Jest to, podkreślam, idea, która [...] jest możliwa do urzeczywistnienia tylko w postaci pewnych względnych prawd tymczasowych w niekończącym się procesie historycznym – tym samym jednak jest faktycznie możliwa do urzeczywistnienia” (Husserl 1978, s. 50).

Cóż, ze swej strony mogę powiedzieć, kończąc tę moją, być może ostatnią już wycieczkę tropami niewątpliwie Wielkiego Polskiego Filozofa, że zamiast „pozycji wyczekującej”, skłaniam się raczej do uznania tej koncepcji za hipotezę, co doradza jej Autor, mając jednakże świadomość, że hipotezy w filozofii, w odróżnieniu od nauki, mają bardziej status domysłów, a te, jak wiadomo, nie są rozpatrywane w kategoriach prawdy bądź fałszu. Ich kulturowa funkcja, zwłaszcza w filozofii, jest raczej światopoglądowo-waloryzacyjna niż poznawcza, naukotwórcza. Jeżeli sprawdzają się w tej roli, interpretując i waloryzując pozytywnie określone zjawiska kulturowe, znaczy to, że stanowią dla nas idee regulatywne (w sensie Kantowskim) – idee motywujące nasze działania.

Bibliografia

- Gierulanka D. (1972), *Filozofia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne”, wydanie specjalne: *Fenomenologia Romana Ingardena*.
- Grad J. (1993), *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1978), *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Husserl E. (1990), *Idea fenomenologii*, przeł. A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1960), *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1971), *U podstaw teorii poznania*, Cz. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1972a), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R. (1972b), *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kmita J. (1998), *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ingarden's fundamental questions and philosophical fundamentalism

Keywords: *aesthetic concretization, cultural and historical relativization, intuitive-eidetic experience, philosophical fundamentalism, the sphere of ideal objects, validity of cognition, work-scheme*

The article considers Roman Ingarden's fundamental questions in the context of the position called philosophical fundamentalism. It turns out that the defining feature of this position, i.e. the search for answers to the question about the conditions of validity of statements in the sphere of traditional branches of philosophy: ontology, epistemology, ethics and aesthetics, finds its counterpart in Ingarden's ontological and epistemological assumptions in phenomenology. They guarantee the legitimacy of any other claims. Ingarden's philosophical fundamentalism, considered here in relation to the work-scheme, weakened with time, which seems to be evidenced by the author's doubts as to the legitimacy of the existence of the sphere of ideal objects determining this work. It seems highly possible that this is Ingarden's bow to culture, and to cultural and historical relativization of the unchanging sphere of ideal objects.