

Magdalena Gilicka

Absolwentka studiów doktoranckich na Wydziale Filozoficznym
UAM w Poznaniu

E-mail: magdalenagilicka@o2.pl

ORCID: 0000-0002-7862-1929

Husserlowska wariacja imaginacyjna i problem jej wykonalności w kontekście rozważań Romana Ingardena

Abstract: This article presents the operation issue of imaginative variation from the perspective of its feasibility problem, and the very legitimacy of its implementation. I associate the concept of imaginative variation with the categories of transcendence and constitutive consciousness. In the first part of the work, I perform preliminary characterization of the variation operation. In the second part, I present the accusations of Roman Ingarden, which he made in his *Critical Remarks*, towards the possibility and legitimacy of its feasibility.

Keywords: imaginative variation, variation operation, transcendence, constitutive consciousness

Wstęp

Niniejszy artykuł ma na celu wyodrębnienie w myśli Husserlowskiej fenomenologicznej koncepcji wariacji imaginacyjnej, inaczej operacji uzmienniania, poprzez krytykę metodologicznej możliwości jej przeprowadzenia, dokonaną przez Romana Ingardena (1893-1970). Jak się okaże: koncepcja tego drugiego również nie jest wolna od zarzutów. Skoncentruję się głównie na tekście *Uwag krytycznych Romana Ingardena*, które stanowią dodatek do *Medytacji kartezyjskich* Husserla (1859-1938) i dokonam przy tym analizy komparatystycznej tekstów obu myślicieli. *Uwagi krytyczne*, które Ingarden sporządził mniej więcej w połowie 1931 roku na prośbę samego Husserla¹, będą – obok II tomu *Sporu o istnienie świata* – podstawowym tekstem polskiego fenomenologa służącym mi do krytyki rozważań niemieckiego filozofa. W *Uwagach krytycznych* bowiem Ingarden *explicite*, w sposób dobitny wyraża swoje zapatrywania co do zasadności wykonalności i możliwości przeprowadzenia zabiegu operacji uzmienniania. Oczywiście będę w toku rozważań odwoływać się także do innych dzieł obu fenomenologów w celu eksplikacji omawianej kategorii.

Zabieg wariacji imaginacyjnej miał być w zamyśle Husserla procesualnym narzędziem dotarcia do *eidosa*, istoty rzeczy². Podstawowe pytanie, które winno znaleźć się w obrębie dociekań, dotyczy jak wspomniałam powyżej, samej możliwości jej wykonalności. Niezwykłej subtelności rozróżnienia wymagało będzie tutaj rozpatrywanie samego, nazwijmy go, „produktu”, jaki winien pojawić się na końcowym etapie jej przeprowadzenia – jeśli bowiem dotrzeć mamy do idealnej cechy ogólnej,

¹ Andrzej Wajs w komentarzu wydawniczym do polskiego przekładu *Medytacji kartezyjskich* opisuje, że Husserl od 25 stycznia 1929 roku pracował nad wykładem „Einleitung in die transzendentalne Phänomenologie”, który przedstawił miesiąc później na paryskiej Sorbonie (ukazał się on drukiem 20 lat później jako „Pariser Vorträge”). Tekst *Medytacji kartezyjskich* stanowi rozszerzenie treści tego wygłoszonego we Francji dwuczęściowego odczytu. W zamyśle Husserla tekst docelowo skierowany miał być do francuskiego odbiorcy, a jego tłumaczami byli Pfeiffer oraz Levinas. Tak właśnie narodziło się pierwsze wydanie *Medytacji kartezyjskich*, datowane na 1931 rok. Andrzej Wajs, *Od wydawcy*, komentarz wydawniczy do Edmund Husserl, *Medytacji kartezyjskie*, przeł. Andrzej Wajs. (Warszawa: PWN, 1982). *Uwagi krytyczne* Ingardena dotyczą właśnie francuskiego wydania *Medytacji*.

² Już na etapie *Badania logicznych*, dokładniej w § 17 VI *Badania* fenomenolog stwierdza, że akty **imaginacyjne**, będące rodzajem obiektywizujących aktów intuicyjnych, „*jawią się (...) jako w widoczny sposób uprzywilejowane, i to tak bardzo, że zrazu chciałoby się wszelkie wypełnienie (...) oznaczyć jako unaocznienie (...)*”. Edmund Husserl, *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tom 2, część 1, przeł. J. Sidorek. (Warszawa: PWN, 2000), 83.

jako swoistego dokonania w obszarze aktywności źródłowo konstytuującej świadomości, to drogą rzetelności badawczej musimy zawsze mieć na uwadze konkretną perspektywę, w jakiej dokonujemy naszych krytycznych analiz: **ontologiczną** (ontyczną), czy też **epistemologiczną** (epistemiczną), a ta z kolei implikuje dalsze rozważania na temat ukontekstualnienia w porządku rozważań dwóch kluczowych w tym względzie obszarów poznawczych: **transcendencji** i **immanencji**. Skoncentruję się szczególnie na tym pierwszym obszarze, nierozzerwalnie wiążąc go z problematyką transcendentalnej **konstytuującej świadomości**. Łatwo pomieszać z sobą te dwa porządki: ontologiczny v/s epistemologiczny, gdy zważymy chociażby na odmiennność filozoficznych stanowisk pomiędzy Husserlem, jako transcendentalnym idealistą a Romanem Ingardenem, jako metafizycznym realistą (abstrahując w tymże artykule od rozważań na temat zasadności tego sporu).

Charakterystyka zagadnienia

Czym jest wariacja imaginacyjna, w doskonały sposób wyjaśnia uczeń Ingardena, Władysław Stróżewski (ur. 1933) w książce *Logos, wartość, miłość*.

Pisze on:

Na (...) ostatnim poziomie staramy się stwierdzić, że własność p jest niezbędna dla tożsamości (istoty) badanego przedmiotu. By tego dokonać, opuszczamy teren empirycznych uogólnień i istotowych powszechników i przechodzimy do królestwa wyobraźni. Tu dokonujemy tak zwanej wariacji imaginacyjnej. Polega ona na wyobrażaniu sobie wszelkich możliwych zmian badanego przedmiotu i badaniu, przy której z nich przestanie on być sobą, «eksploduje», straci swą identyczność³.

Husserlowska wariacja imaginacyjna pozwala odkryć bardzo ważną niemożliwość. Jeśli wrócimy do naszych wyjściowych, dość poważnych, wątpliwości – jak jest możliwe określenie istoty przedmiotu, który prezentuje się nam z rozmaitych stron i który zawsze jest nam dany w dwuwymiarowym kontekście, to w pewnym sensie wariacja imaginacyjna z jednej strony potwierdza słuszność naszych spostrzeżeń, lecz z drugiej czyni z nich argument pozytywny. W wyniku wariacji

³ Władysław Stróżewski, *Logos, wartość, miłość* (Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2013), 210-211.

imaginacyjnej dotrzeć musimy do wniosków, które pokażą zarówno ogromne możliwości konstytuującej świadomości, jak i jej niemożliwości i ograniczenia. Pokazuje ona tym samym coś niezwykle istotnego: nie da się złamać logicznych praw myślenia, ale też Husserl nie ma w tym względzie żadnych takich zamiarów. Rezultatami przeprowadzenia wariacji imaginacyjnej winny być takie konstatacje, jak np. te, o których wprost pisze Władysław Stróżewski, a które znakomicie wpisują się w tematykę naszych rozważań: „(...) niemożliwe jest wyobrażenie sobie jakiegoś przedmiotu w przestrzeni, który nie zmieniałby swej wielkości w miarę oddalania się od nas, (...) niemożliwe obejrzenie przedmiotu trójwymiarowego ze wszystkich stron naraz”⁴. Tak samo, gdy w spostrzeżeniu czasowego transcendensu nie jesteśmy w stanie przedstawić sobie odpowiadającego mu czasowego przebiegu jego trwania, jeśli nie uchwycimy tegoż przebiegu w postaci następujących po sobie i nakładających na siebie odcinków⁵.

Zabieg wariacji imaginacyjnej daje nam swoistą pewność: obiekt prezentacji w swej określoności posiada ściśle przypisane mu własności – te oto konkretne i żadne inne nie mogą mu być przypisane⁶.

Drogą tą dochodzimy do odsłonięcia *eidos*. Sens jego uchwycenia leży zawsze w jakimś „dla” – drugą stroną tego „dla” jest świadomość konstytuująca, która najpełniejszy wyraz w swojej konstytuującej sile znajduje właśnie w dojściu do *eidos* – dzięki przeprowadzeniu operacji intencjonalnego uzmienniania (wariacji imaginacyjnej). Cały „mechanizm” uzmienniania (*variieren*), jako analitycznego zabiegu wiodącego do uzyskania „czystych tworów myśli”, fenomenolog przeprowadził także w *Medytacjach karmelitańskich*. Jak wyjaśnia Husserl, spostrzegając dany przedmiot i chcąc dokonać operacji uzmienniania, możemy pokierować się pewną poznawczą wolnością; kolokwialnie ujmując: możemy popłynąć w wyobraźni. Jak na fenomenologiczną ścisłość poznawczą i związane z tym reguły to dość zaskakujące podejście do sprawy. To, co musi tutaj ewidentnie pozostać, aby imaginacja nie zmieniła zupełnie charakteru spostrzeżenia, to sam kontekst spostrzegania akurat tego, a nie innego obiektu. Można powiedzieć, że Husserl dopuszcza w pewnym ciekawym aspekcie manipulację transcendencją – rozumianą immanentnie.

I tak poddawany dowolnie twórczej wyobraźni transcendentny przedmiot, prezentujący się np. w różnorodnych kształtach czy odmianach

⁴ Tamże, 211.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. także Peter Prechtel, *Edmund Husserl zur Einführung*, (Hamburg: Junius, 1998), 72.

barw, pozwoli konstytuującej świadomości wyodrębnić „To Samo”; pokaże to, co niezmiennie w zmienności, co będzie gwarantem tożsamości przedmiotowej.

W *Medytacjach kartezjańskich* niemiecki fenomenolog wyjaśnia:

(...) powstrzymując się od jego (-dowolnego przedmiotu, M.G.) egzystencjalnej ważności, przekształcamy fakt tego spostrzeżenia w czystą możliwość, jedną z wielu całkiem dowolnych czystych możliwości - czystych możliwości, które są jednak możliwościami spostrzeżeń. Rzeczywiste spostrzeżenie przenosimy niejako w obszar tego, co nierzeczywiste, co posiada charakter czegoś Jak-gdyby (...)⁷.

Wszystkie te akty dotyczące fantazji powinny być zupełnie oderwane od jakichkolwiek odniesień do ego. Husserl daje tutaj totalną, a jednocześnie ograniczoną, dowolność i zastrzega przy tym, aby te „akty fantazyjnego zagłębienia się (*hineinphantasieren*)” nie miały powiązania z żadnymi faktycznymi aspektami naszej egzystencji. Spostrzeżenie, przeniesione w obszar fantazji, opiera się tylko i wyłącznie na czystych, nieuwikłanych w faktyczność, możliwościach. „*Uzyskany w ten sposób ogólny typ spostrzeżenia unosi się niejako w powietrzu - w atmosferze absolutnie czystych tworów fantazji*”⁸ - kontynuuje Husserl. Tego rodzaju zabieg pozwala nam dotrzeć do ogólnej istoty spostrzeżenia, oczyszczonej z wszelkich empirycznych, psychofizycznych odniesień. *Eidos* spostrzeżenia stanowi pewnego typu zbiór złożony ze swoistych składowych: są nimi właśnie idealne spostrzeżenia, jako docelowe rezultaty (ujmując kolokwialnie) owych swobodnych aktów fantazji. Te ostatnie, jako punkt początkowy procesu intuicyjnego uzmienniania, oczyszczając poznanie z wszelkich światowych naiwności, niejako „zagłębia się” w te przebiegi świadomości, których produktem jest właśnie *eidos* spostrzeżenia, jako uogólniony kompleks czystych możliwości. Takie istotowe analizy mają wymiar uniwersalny i dają się zastosować dla każdego rodzaju poznania i przeżycia spostrzeżenia.

Husserl v/s Ingarden: „uczniowska” krytyka i jej słabości

W dodatku do *Medytacji kartezjańskich*, zatytułowanym *Uwagi krytyczne Romana Ingardena*, uczeń Husserla wskazuje na błędne koło w metodologicznej implikacji procesu uzmienniania, którego rezultatem ma

⁷ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 101.

⁸ Tamże, 102.

być idealna cecha ogólna, czyli *eidos*. Jeśli wrócimy do przytoczonego w pkt. 1. cytatu Husserla z *Medytacji kartezjańskich*, który dotyczy wyjaśnienia, na czym polega proces intuicyjnego uzmienniania, to Ingarden w tym względzie dopatruje się pewnej nieścisłości. Przypominając: twórca fenomenologii stwierdza, iż dokonując operacji wariacji imaginacyjnej i zawieszając wszelkie akty tetyczne związane z konkretnym przedmiotem, dochodzimy do szeregu możliwych spostrzeżeń, które zawsze są czystą możliwością spostrzeżeniową tego oto przedmiotu. Te możliwe przeżycia spostrzeżeniowe stanowią transpozycje przeżycia zachodzącego w rzeczywistości. Husserl to przejście na „drugą”, „nierzeczywistą” stronę apercypcyjnych ujęć nazwał sferą „Jak-gdyby”.

Uczniowi Husserla w niniejszym fragmencie nie podobają się dwie kwestie. Wysuwa sprzeciw, jeśli chodzi o dwojakię przyrównanie bytów idealnych - z jednej strony do właśnie obszaru „Jak-gdyby”, z drugiej wprost do „czystych możliwości”. Owe czyste możliwości nie posiadają w sobie niczego, co ma związek z jakimikolwiek faktycznymi aspektami doświadczenia. O ile w pierwszym przypadku można przyznać Ingardenowi poniekąd rację, gdy chodzi o „zonglowanie” idealnymi bytami i ich mnożenie, mówiąc językiem Clauberga (1622-1655), ponad potrzebę. Wiemy wszak, że w swojej *Philosophie des als ob Vaihinger* (1852-1933) - do koncepcji którego nawiązuje Ingarden - stając po stronie fikcjonalizmu traktuje idee jako pożyteczne fikcje naszej egzystencji, które w miarę pojawiania się nowych sądów ich dotyczących, mogą być zastąpione innymi. Idee nie istnieją, mają wymiar pragmatyczny, choć koncepcja Vaihingera nie jest nazywana pragmatyzmem. Ten ostatni bowiem nie rozstrzyga sądów pod względem ich prawdziwości lub fałszywości. Na ewentualne powiązania rozmyślań Husserla z myślą wspomnianego niemieckiego neokantysty wskazuje Ingarden, do czego skłania go przytoczony przez twórcę fenomenologii obszar „Jak-gdyby”. Pytanie, jakie nieuchronnie nasuwa się w kontekście naszych rozważań, brzmi: czy ów obszar leży w granicach immanencji, czy też transcendencji, jeśli chodzi o działania konstytutywne świadomości?

W perspektywie rozważań Husserla jest to obszar już poredukcyjny, a to już pewna wskazówka. Poniekąd odpowiedź znajdujemy w XXXVIII tomie *Husserlianów*, zatytułowanym *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*.

Fenomenolog pisze tam:

Przy immanentnym ujęciu fenomenologiczny moment wskazuje na moment, albo lepiej, intencja ujęcia ziszcza się wciąż na nowo, identyfikuje się w sposobie trwania albo ziszcza się modyfikująco w sposobie zmiany. Przy transcendentnym ujęciu ziszcza się transcendentne ujęcie w podobny sposób. Ale nie jest to ziszczenie w moim sensie. Immanentna intencja jest zawsze nasycona, co nie oznacza tutaj niczego ponad to, że nie ma ona żadnych różnic nasycenia, ponieważ nie posiada żadnej transcendencji. Ona «nie intencjuje poza siebie», tzn. nie jest uzasadniona w podany wyżej sposób, albo, znacznie lepiej, wprost odwrotnie: *m o ż l i w o ś ć n a s y - c e n i a* decyduje o charakterze «*t r a n s c e n d e n c j i*». To tutaj, w sferze ujęcia spostrzeżeniowego znajduje się Transcendencja, to tutaj znajdują się różnice nasycenia; nie spostrzeżenie bezpośrednio jako takie, lecz momenty ujęcia pozwalają na nasycenie⁹.

Ten dość trudny do interpretacji fragment dostarcza nam *implicite* pewnych wskazówek do rozstrzygnięcia problemu, jeśli chodzi o pytanie powyżej. Lecz udziela odpowiedzi nie tylko na nie. Husserl rozstrzyga w nim relację między transcendencją a immanencją; wyznacza w pewien sposób ich upoziomowanie w przebiegu procesu poznawczego. To nie samo spostrzeżenie decyduje o wypełnieniu intencji. Co prawda, podczas immanentnych i transcendentnych ujęć w obu przypadkach mamy do czynienia, jak to Husserl określa, z „nasyceniem” intencji. Jednak sedno tkwi tutaj w mechanizmie tego wypełnienia. Immanentne ujęcie w zależności od tego, czy mamy do czynienia z czasowymi lub nieczasowymi obiektami apercpcji, zachodzi permanentnie, dostosowując wypełnienie do sposobu zjawiania się przedmiotu. W przypadku przedmiotów czasowych, wypełnienie dostosowuje się odpowiednio i przekształca,

⁹ W oryginale: „Bei der immanenten Auffassung weist phänomenologisches Moment auf Moment hin, besser, die Auffassungintention erfüllt sich immer wieder, identifiziert sich in der Weise der Dauer oder erfüllt sich modifiziert in der Weise der Veränderung. Bei der transzendenten Auffassung erfüllt sich die transzendent Auffassung in ähnlicher Weise. Doch ist das nicht Erfüllung in meinem Sinn. Die immanente Intention ist immerfort gesättigt, das heißt hier aber nichts anderes als, sie hat keine Sättigungsunterschiede, weil sie keine Transzendenz hat. Sie «intendiert nicht über sich hinaus», d.i. sie ist nicht fundiert in der angegebenen Weise, oder, sehr viel besser, gerade umgekehrt: Sättigung zu ermöglichen, das ist der Charakter der „Transzendenz“. Hier in der Sphäre der Wahrnehmungsauffassung gibt es also Transzendenz, es gibt Sättigungsunterschiede; die Wahrnehmung nicht unmittelbar als solche, aber die Auffassungsmomente lassen Sättigung zu“ (tłum. własne). Edmund Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke*, Band XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte auf dem Nachlass (1893-1912)* (Fryburg Bryzgowijski: THOMAS VONGEHR UND REGULA GIULIANI, 2004), 222.

zachowując swoją tożsamościową naturę, zapewniając swoistą stałość doświadczenia. Samo spostrzeganie czegoś w sposób bezpośredni nie decyduje o wypełnieniu intencji i adekwatnej oczywistości apercepcji. Istotny jest sposób ujmowania przedmiotu. Husserl przywiązuje ogromną wagę do „momentów” ujęcia, jakoby one na każdym szczątkowym etapie odgrywały olbrzymią rolę wzbogacając proces poznawczy w permanentnie przebiegające, identyfikujące się nasycenie intencji. Ta identyfikacja jest możliwa dzięki oczyszczeniu przejawu z transcendentnych zapożyczeń i odniesień. Właśnie tutaj odnajdujemy sens cielesnej samoobecności – określenia fundamentalnego dla fenomenologii, niekiedy być może mylnie interpretowanego materialistycznie. Dość dobitnie wyraża się ona w słowach o sposobie zachodzenia immanentnej intencji: „*Sie «intendiert nicht über sich hinaus»*” – samoobecność jako bycie przedmiotu tylko dla siebie – albo inaczej: tylko sobą dla konstytuującej świadomości. Sformułowana przez Husserla „zasada wszystkich zasad” nabiera tutaj szczególnej mocy.

W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* czytamy:

(...) każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (...) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje¹⁰.

Zasada ta nie posiada jedynie samych pozytywnych stron. Daniel Sobota (ur. 1978) w książce *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* kładzie nacisk na poważne trudności, jeśli chodzi o możliwość jej spełnienia i dalsze konsekwencje wynikające z jej przeprowadzenia. Wskazuje na dziedzinę czystej, poredukcyjnej świadomości. Ta ostatnia oczyszczona przez transcendentną redukcję nie jest dziedziną do końca jasną; wprost przeciwnie: nieodgadnioną, czy, jak pisze Sobota, „płynną”, „dwustronnie otwartą”. Do tego brak w jej przebiegach pewnej stałości, gdyż owa otwartość umożliwia wnikięcie w jej pokłady nieoczekiwanych zdarzeń, które mogą zachwiać dotychczasowymi adekwatnymi wypełnieniami¹¹. To, co nas tutaj najbardziej interesuje w kontekście poznawalności, nazwijmy ją – zupełnej – rzeczy, występuje w pracy

¹⁰ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, przeł. D. Gierulanka. (Warszawa: PWN, 1967), 79.

¹¹ Daniel Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Neokantyzm i fenomenologia*, t. 1, (Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza, 2012), 459.

Daniela Soboty wprost, stając się niejako utwierdzeniem naszego wyjściowego zapytania; i nie chodzi tutaj o podanie gotowej recepty. Okazuje się, że możemy do niej tylko dążyć i się przybliżać. Sobota pisze o Husserlowskim fenomenologicznym poznaniu czystej świadomości: „*W adekwatnym poznaniu immanentnym rzeczy nie jawią się tylko jednostronnie, lecz bez-względnie*”¹². I o problem tej jednostronności nam tutaj chodzi. Jasne jest, że nie możemy się na niej zatrzymywać. Pytanie ciągle brzmi, na ile wolno mówić nam o oczywistości? Swoiste odwrócenie tej relacji napotykamy u Heideggera, dla którego także docelowym problemem staje się kategoria oczywistości. U Husserla pokrywanie się intencji z intuicją, totalna zgodność treści prezentującej z elementami obiektu apercepcji doprowadza nas do adekwatnej oczywistości. Jest poznaniem niezawodnym, istotowym, gwarantem niepowątpiewalności. Dlatego punktem wyjścia dociekań Heideggera staje się zapytywanie o bycie – pojmowanie go w oczywistości, a początkiem tych dociekań to, co dla oświeceniowych filozofów stanowiło zaspokojenie wszelkich dążeń (chodzi tutaj o Kartezjańskie zatrzymanie się na przyjęciu istnienia podmiotu myślącego)¹³.

Niemiecki fenomenolog, można rzec, czyni sprytny użytek z szeroko pojętej sfery transcendencji. U Husserla bowiem działania wypełnieniowe intencjonalnej świadomości mają wpływ na specyfikę tego, co transcendentne. Owa transcendencja nabiera tutaj nowego, swoistego znaczenia w perspektywie świadomości konstytuującej: trudności poznawcze sytuują się li tylko na poziomie ujęcia, gdyż wszelkie transcendentne elementy doświadczenia „rozplywają” się w momentach wypełniającej intencji. Do tego ciągle towarzyszy nam wątek jednostronnej-wielostronnej prezentacji przedmiotu.

W cytowanych już wcześniej *Husserlianach* napotykamy następujący fragment:

Problemem jest tylko to: czy nie dałoby się pomyśleć takiego spostrzeżenia transcendentnego, w którym wszystkie określenia transcendentnego przedmiotu od razu dochodziłyby do najdoskonalszej prezentacji? To podobnie jak perspektywiczne zjawisko jakiejś „dali” prezentuje się bliskości ostatecznie w przybliżeniu najdoskonalszej prezentacji pojawiającej się strony w formie zjawiania. Pomyślmy sobie, że ktoś mógłby wszystkie strony posiadać naraz ogładowo, bez żadnej różnicy pomiędzy zjawiającą się i niezjawiającą stroną, a więc zwykle

¹² Tamże, 459.

¹³ Tamże, 460-461.

rozdzielenia odległości i przybliżenia. Czy istnieją różne typy możliwego transcendentnego spostrzeżenia?¹⁴.

Jest to miejsce, które pozwala nam zarysować różnicę pomiędzy dwoma rodzajami redukcji: redukcją transcendentalną (wspomnianą już powyżej) oraz redukcją ejdetyczną, powiązaną ściśle z omawianym zagadnieniem. Redukcja ejdetyczna, jak się nam to jasno ukaże, będzie kolejnym szczeblem procesu konstytucji przedmiotów w świadomości, jaki nadbudowuje się nad wynikami transcendentalnej redukcji; nie będzie błędem, jeśli nazwiemy ją pewnym „odfaktycznieniem” procesów spostrzeżeniowych.

W § 34 Husserl pisze:

Metoda redukcji transcendentalnej zaprowadziła każdego z nas, medytujących w transcendentalnym nastawieniu filozofów, do jego transcendentalnego ego, naturalnie do tego oto faktycznie istniejącego ego (...). Sięgnijmy po jakiś dowolny typ przeżycia intencjonalnego (...) i rozważmy go jako typ poddany eksplikacji i opisowi ze względu na rodzaj reprezentowanej przezeń sprawczości intencjonalnej (...). Mogłoby to oznaczać (...), że sięgamy tu po typy faktycznych zjawisk (...) i że opisy tych zjawisk musiały mieć w tym wypadku sens empiryczny. Ale opis nasz trzymał się jednak mimo woli takiej ogólności, że bez względu na to, jak się sprawy miały z empirycznymi faktami w obrębie transcendentalnego ego, rezultaty tego opisu nie zostały owym empirycznym sensem naznaczone¹⁵.

Otóż, coś ów fenomenologiczny opis niejako trzyma z daleka od empirycznych rezultatów poznawczych i doprowadza transcendentalne ego do odkrycia źródłowego sensu, do uzyskania poprawnych widzeń ejdetycznych. To właśnie redukcja ejdetyczna, której podstawowym narzędziem, a precyzyjniej zabiegiem, jest uzmiennianie, doprowadza do, nazwijmy to, odrzeczywistnienia, czy jak zostało nazwane wyżej,

¹⁴ W oryginale: „Die Frage ist nur die: Wäre eine transzendente Wahrnehmung nicht denkbar von einer Art, dass alle Bestimmtheiten des transzendenten Gegenstandes auf einmal zur vollkommensten Darstellung kämen? So ähnlich wie eine perspektivische Erscheinung eines „Fernen“ sich dem Nahen annähernd schließlich die vollkommenste Darstellung der erscheinenden Seite mit einem Erscheinen darbietet. Denken wir uns, jemand könnte alle Seiten auf einmal anschaulich haben, kein Unterschied zwischen erscheinender Seite und nicht erscheinender, und nun bloße Unterschiede der Annäherung und Entfernung. Gibt es verschiedene Typen von möglicher transzendenter Wahrnehmung?“ (tłum. własne). Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke*, Band XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte auf dem Nachlass (1893-1912)*, 223.

¹⁵ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 100-101.

odfaktycznienia „rzeczywistego spostrzeżenia” domniemywanego przedmiotu.. Własności danego obiektu ulegają „wyswobodzeniu” z wszelkiej powiązanej z nimi faktyczności, przy czym to, co zostaje zachowane, to sama identyczność spostrzeżeniowego dania, o czym już była mowa. Traktując sprawę dość ogólnie: możemy odstawić na bok zwykłą codzienność; Husserl pisze wręcz o „rezygnacji z nawiązywania do reszty naszego faktycznego życia”¹⁶. Podobne treści napotykamy w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913), gdzie twórca fenomenologii wyjaśnia, że istotowe analizy wręcz „domagają się operowania w wyobraźni”¹⁷. W zakończeniu § 70 Husserl wręcz stwierdza, że „*f i k c j a*» s t a n o w i ż y w i o ł f e n o m e n o l o g i i, t a k j a k i w s z e l k i e j e j d e t y c z n e j n a u k i, że fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie «prawd wiecznych»”¹⁸. W sferze aktywności własnej świadomości nic nas nie ogranicza. Jednostkowy przedmiot, dany w naoczności zmysłowej, ku któremu intencjonalnie kieruje się nasze spostrzeganie, nie jest głównym obiektem percepcyjnych ujęć wariacji imaginacyjnej. W tej ostatniej bowiem, jak pisze Andrzej Półtawski, chodzi o „(...) ujmowaną w przebiegach wielu możliwych danych naocznych syntezę pokrywania się odpowiednich przedmiotów”¹⁹.

Wracając do aspektu jednostronnej-wielostronnej prezentacji przedmiotu, Husserl nie pyta o możliwość tej doskonałej, wielostronnej prezentacji. Jego dociekanie przyjmuje przeciwstawny charakter: pytanie dotyczy niemożliwości wyobrażenia sobie takiej percepcji obiektu transcendentnego, która cechowałaby się oglądową niedoskonałością²⁰. Jednak, i co trzeba szczególnie podkreślić, dostępność w jednym rzucie wszystkich własności i stron prezentującego się w spostrzeżeniu przedmiotu mogłoby wręcz stanowić utrudnienie w jego oglądaniu (Husserl opiera rozważania na transcendentnym spostrzeżeniu, gdyż od niego cały fenomenologiczny proces poznawczy rozpoczyna swój bieg; do

¹⁶ Tamże, 102.

¹⁷ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 222.

¹⁸ Tamże, 222.

¹⁹ Andrzej Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm* (Warszawa: PWN, 1973), 110.

²⁰ W § 14 VI *Badania* napotykamy na poniekąd zbliżone rozważania, gdy Husserl w punkcie b) zatytułowanym *Percepcyjny i imaginacyjny wygląd przedmiotu* odnosi się do swoistej pretensji „zewnętrznego” spostrzeżenia: „Przedmiot rzeczywiście nie jest dany, mianowicie nie jest dany w pełni i całkowicie jako ten, którym sam jest. Pojawia się on tylko od przedniej strony, tylko w skrócie perspektywicznym i w pewnym wyglądzie”. Husserl, *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, 70.

ostatecznej bezpośredniej prezentacji dochodzi dopiero w spostrzeżeniu immanentnym). Fenomenolog tłumaczy to swoistym zaburzeniem prezentacji tego, co się zjawia w swoich określeniach: to, co się obecnie zjawia w spostrzeżeniu i to, co nie stanowi aktualnie domniemywanej części (lecz jest tylko widoczne) stopiłoby się ze sobą. Husserl jako uzasadnienie słuszności swoich konstatacji podaje przykład zjawiania się w „przybliżeniu” i „oddaleniu” - w przypadku prezentowania się jednocześnie wszystkich części przedmiotu, kontekst odległości zostałby wyrugowany. W tym aspekcie to, co traktowaliśmy jako trudność, staje się tym, co umożliwia bezpośredni ogląd. Także siła i możliwości zabiegu wariacji imaginacyjnej uległyby w pewnym stopniu osłabieniu i ograniczeniu (zniknęłyby na przykład zabieg stopniowego przybliżania i oddalania się przedmiotu podczas intencjonalnego uzmienniania).

Odnosząc się teraz do wątpliwości zainicjowanych przez Ingardena - jak już podkreśliłam wcześniej, polski filozof wyraża sprzeciw, jeśli chodzi o sprowadzenie przedmiotów idealnych do owego „Jak-gdyby” w procesie dokonywania wariacji imaginacyjnej. I naprowadza czytelnika - li tylko hasłowo - na refleksje Vaihingera, jako argument na rzecz występowania przeciwko takiemu utożsamieniu. Sam jednak merytorycznie nie wyjaśnia przy tym bliżej, w czym dostrzega opozycję Vaihingerowsko-Husserlowską.

Na pewno kwestia istnienia przedmiotów idealnych jest u obu myślicieli ze sobą rozbieżna. „Jak-gdyby” u Vaihingera to pożyteczny obszar fikcji, którego konstytucja nie ma na celu dążenia do poszukiwania prawomocnych podstaw wiedzy - poprzez odrzucenie tego, co przypadkowe i „zanieczyszczające”, do rzetelnego poznania rzeczywistości, jakkolwiek byłby jej status ontologiczny. To obszar pojęć antycypujących, usprawniających i udogadniających codzienne funkcjonowanie. W *Philosophie des Als Ob* myśliciel ten, powołując się na Kantowskie rozważania na temat wolności, w sposób opisowy prezentuje kontekst różnicy, jaka zachodzi pomiędzy ideą w sensie fikcji, hipotezą a później już daleko idącym dogmatem.

W powyżej wspomnianym dziele czytamy:

Zamiarem Kanta było uznać wolność jako «ideę», tzn. jako fikcję: bo też koncepcja inteligibilnej wolności była wprawdzie rozumiana jako fikcja: dopiero reakcyjne posunięcie, które można znaleźć u Kanta sprawiło, że uczynił on znowu z fikcji hipotezę, która oczywiście później została przez epigonów przemieniona w dogmat i którą to potem jako taki z entuzjazmem rozprzestrzeleni. Faktycznie wszakże koncepcja ta ma

wartość tylko wtedy, jeśli traktuje się ją jako fikcję celową, tak jak wszystkie te fikcje są uruchomieniem organicznej działalności celowej funkcji logicznej²¹.

Z kolei u Husserla „Jak-gdyby” to obszar **możliwych** idei, fikcyjnych żonglowań nimi, w poszukiwaniu tej jedynej istoty rzeczy. Jeśli takiego ukierunkowania dotyczy sprzeciw Ingardena, zwolennika metafizycznego realizmu, to musimy mu przyznać rację, jeśli miałby być zgodny ze swoim stanowiskiem ontologicznym. Zwrócić uwagę należy na pewne niebezpieczeństwo nadużyć, związane z przeprowadzaniem operacji uzmienniania, o którym wspomniane już było powyżej, w powiązaniu ze sformułowaniem Johanna Clauberga.

Druga kwestia, z którą polski fenomenolog się nie zgadza, dotyczy „rzekomego «przekształcania» faktu empirycznego (resp. empirycznie danego przedmiotu jednostkowego) na przykład w czystą możliwość”²². Ingardenowi nie odpowiada tutaj sam termin „przekształcania”. Argumentuje to niewykonalnością takiego zabiegu: nie da się „przekształcić” czegoś empirycznego w coś leżącego w sferze idealnej. O ile z takim uzasadnieniem jak najbardziej można się zgodzić, o tyle nie do końca zgadzam się, aby taki zarzut postawić Husserlowi. Nie o takie zabiegi przekształcające, dokonywane przez konstytuującą świadomość w niniejszym fragmencie chodzi. Niemiecki fenomenolog konstatuje, iż gdy dochodzi do spostrzeżeniowego ujęcia przedmiotu poznania i odstawienia na bok wszelkich też egzystencjalnych z nim powiązanych, „(...) *przekształcamy fakt tego spostrzeżenia w czystą możliwość*”²³. **Istota tego sformułowania tkwi w szczegółach. Wszak Husserlowi nie chodzi o „przekształcanie” pewnego rodzaju bytu w byt innego rodzaju, lecz o**

²¹ W oryginale: „Kant war vollständig auf dem Weg, die Freiheit als «Idee», d. h. als Fiktion anzusehen: auch war die Konzeption der intelligiblen Freiheit zuerst wohl nur als Fiktion gedacht: allein der reaktionäre Zug, den man auch sonst bei Kant findet, bewog ihn, aus der Fiktion doch wieder eine Hypothese zu machen, welche dann natürlich von den Epigonen vollends in ein Dogma verwandelt wird, und sie dann als solches mit Begeisterung verbreiten. Faktisch hat diese Konzeption aber nur Wert, wenn sie als eine zweckmässige Fiktion behandelt wird, wie denn alle diese Fiktionen Betätigungen der o r g a n i s c h e n Z w e c k t ä t i g k e i t der logischen Funktion sind” (tłum. własne). Hans Vaihinger, *Philosophie des als ob* (Lipsk: Verlag von Felix Meiner, 1918), 65.

²² Roman Ingarden, „Uwagi krytyczne Romana Ingardena do Medytacji kartezjańskich”, w: Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 227.

²³ Tamże, 101

„przekształcanie” kontekstu poznawczego, przekształcenie pewnego nastawienia epistemicznego.

W dalszej części swoich krytycznych uwag Ingarden pisze: „(...) zanim się przystąpi do opierającej się o metodę uzmienniania analizy eidetycznej, musi się, aby móc w ogóle dysponować określonymi możliwymi kierunkami badań, mieć najpierw określoną i prawidłową odpowiedź na pytanie: «Co to jest»”?²⁴. Dlaczego ten fragment jest tak bardzo istotny? W tym kontekście Ingarden pisze o niezwykle ważnym, nazwijmy go roboczo –elementem przedmiotu, mianowicie o jego „naturze konstytutywnej”. Aby dany obiekt poznania mógł się nim w istocie stać, musi stać się poznającemu podmiotowi przed oczami jako jakaś „rzecz”. Intuicyjna apercpcja, aby mogła dojść do skutku poprzez odpowiednie przebiegi aktowe, musi uchwycić ów „moment konstytutywnej natury”.

Przebieg wariacji imaginacyjnej potrzebuje do swojego zaistnienia właśnie określenia tejże natury. Dlaczego? Polski fenomenolog uzasadnia to poszukiwaniem w przedmiocie jego „stałych” i „zmiennych” elementów. W tym przypadku przedmiotu nie traktuje się jako indywidualnego obiektu, w każdym razie nie dąży się tutaj do uzyskania charakterystycznej dla danego przedmiotu i tylko dla niego, jego natury. Ta indywidualność znika na rzecz swoistej przedmiotowej klasyfikacji – obiekt traktuje się jako jednego z przedstawicieli pewnej odmiany rodzajowej. Pisze Ingarden: „(...) w zależności od tego, o jaki z tych momentów będzie nam w danym wypadku chodziło (o jakie nadrzędne momenty rodzajowe), <uzmiennianie> będzie przybierało odpowiednio inny przebieg”²⁵. Podobną perspektywę zauważyć musimy, jeśli chodzi o wybór „formy przeciętnej” u Bergsona. Istnieje zagrożenie przypadkowością wyboru w zależności od upodobania poznającego podmiotu. Jest to miejsce, w którym najbardziej problematyczna staje się odpowiedź na przytoczone wcześniej pytanie „Co to jest”? I tutaj także pojawia się wrażenie błędnego koła. Bo tak naprawdę to wyjściowe pytanie i udzielenie na nie odpowiedzi, jest w istocie celem. **Wyniki poprawnie przeprowadzonych widzeń ejdetycznych winny dopiero dać taką odpowiedź. Istnieje tutaj ogromne zagrożenie pomieszania ze sobą czynników funkcjonujących uprzednio w empirii z tym, co ma się odsłonić i leży w obszarze a priori świadomości.**

Niekonsekwencja wywodów wisi nad nami nieuchronnie: idealizm i realizm to wszak dwa różne stanowiska i pomieszanie ich bez wątpienia

²⁴ Tamże, 278.

²⁵ Tamże.

poprowadzi do kuriozalnych rozstrzygnięć. Podstawowym problemem staje się tutaj ustalenie w trybie wyjściowym konstytutywnej natury apercypowanego przedmiotu, jakie w swoich refleksjach wysuwa uczeń niemieckiego fenomenologa, a co należałoby rozpatrzeć w kontekście ontologii „materii”.

Andrzej Półtawski (1923-2020) w artykule *Wartości a ontologia Ingardena* stawia pytanie o teoretyczne usystematyzowanie fenomenologicznie potraktowanej ontologii. Badacz ten proponuje niezwykle istotne rozróżnienie, które może wyeliminować trudności w umiejscowieniu kwestii ontologicznych w metodzie fenomenologicznej. Proponuje on rozróżnienie pomiędzy tzw. *Erscheinungslehre* a rozważaniami istotowymi domniemywanych przedmiotów. Czym się one różnią? Ten pierwszy termin zainicjowała w filozofii Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), określając w ten sposób zbiór analiz badających pojawianie się obiektów w świadomości.

Aby uniknąć problemów metodologicznych, należałoby oddzielić tę naukę od tej zajmującej się badaniem wglądów ejdetycznych. Półtawski uzasadnia to rozgraniczenie następująco: „*Bowiem to, co możemy niejako wypatrzeć jako pewną jakość, nie musi być przecież właściwym elementem czy momentem samego przedmiotu w jego ontologicznym czy też – ostatecznie – metafizycznym rozumieniu*”²⁶. Oględnie definiując: to, co postrzegamy i co się przejawia niekoniecznie odpowiada temu, co metafizycznie zawiera się w przedmiocie. Każdy przedmiot posiada takie czy inne przyporządkowane mu określenia i cechy – jakiegokolwiek by one były. Problem leży w swoistym pojmowaniu odniesienia: pojawiające się na gruncie *Erscheinungslehre* określone jakości i ich odniesienie do odpowiadających im momentów przedmiotowych nie zawsze idą ze sobą w parze. Ta „identyczność” reprezentacji może przegrać z wymykającą się jej przedmiotową ontologią bycia „po prostu”, choć z założenia ma nam ją prezentować. Być może te własności przedmiotu pojmujemy zbyt empirystycznie i sensualistycznie?... W każdym razie kwestie hermeneutyczne – czy jak ją określa w kontekście swoich rozważań na temat fenomenologicznej metody Paul Ricoeur (1913-2005) w dziele *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie - „ontologia rozumienia”* we wczesnych analizach Husserla ustąpiła miejsca „epistemologii interpretacji”²⁷.

²⁶ Andrzej Półtawski, „Wartości a ontologia Ingardena”, *Sztuka i filozofia* 8 1994: 13.

²⁷ Takie wnioski możemy wyciągnąć z tekstu Ricoeur, gdy pisze on, iż późny Husserl

Przed takim błędnym utożsamieniem *Erscheinungslehre* z badaniami istotowymi nie uchronił się Ingarden, który – *nota bene* – ujawnił to także podczas krytyki pism Husserla. Pewnym rodzajem jakości postaciowej jest u polskiego fenomenologa „indywidualna natura konstytutywna” (nie mylmy jej jednak z naturą konstytutywną i jej określeniem podczas operacji uzmienniania, której konieczności eksplikacji w tym procesie domaga się Ingarden – w tym przypadku posiada ona charakter przyporządkowania rodzajowego). Zdaniem Półtawskiego ta pierwsza (pojmowana także sensualistycznie) należeć by miała do nauki zapoczątkowanej przez Hedwig Conrad-Martius, co za tym idzie i „indywidualną naturę konstytutywną” musielibyśmy, niekiedy sensualistycznie, ująć jako jakość postaciową. Ta ostatnia w gruncie rzeczy winna nas przecież doprowadzić, poprzez konstytuujące dokonania świadomości i czyste analizy istotowe, do *eidōs*. To, że prezentuje nam się zmysłowo pewna przedmiotowa *jakość*, jak pisze Półtawski, wcale nie oznacza, że jest ona z góry jego ontologicznym „momentem”. Taka określająca obiekt jakość może nie mieć żadnego związku z „*identycznością odnośnego rysu przedmiotu*”²⁸.

Na jakiej podstawie Andrzej Półtawski domniemuje, iż konstytutywna natura przedmiotu w znaczeniu indywidualnym jest odmianą jakości postaciowej, co skłania go do postawienia zarzutu Ingardenowi o pewnym „fenomenalistycznym” pomieszaniu dziedziny obejmującej badanie czystych istot z nauką odnoszącą się do przejawiania się przedmiotów w świadomości? Sam Ingarden wstępnie proponuje, by konstytutywną naturę przedmiotu indywidualnego przyrównać do kategorii postaci. Wskazuje on przy tym na trudność jej dokładnego zdefiniowania. Na pewno zarówno podczas eksplikacji pojęciowej, jak i podczas określenia konstytutywnej natury mamy do czynienia z kompleksowym ujęciem rzeczy. Deskrypcja przebiega niejako generalnie, koncentrując się na aspekcie jakościowym (stąd określenie jakości postaciowej). Odwołajmy się w tym miejscu do fragmentu II tomu *Sporu o istnienie świata*²⁹, w którym Ingarden stwierdza, że konstytutywna natura przedmiotu indywidualnego to pewna szczególna odmiana materii, „(...) która dany podmiot własności może w pełni określić. To mogłaby w każdym razie

wypiera „epistemologię interpretacji” na rzecz „ontologii rozumienia”, stając się w stosunku do swoich początkowych prac „podejrzany”. Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1985), 187.

²⁸ Półtawski, „Wartości a ontologia Ingardena”: 12-14.

²⁹ II tom *Sporu o istnienie świata* wydany został w 1948 roku, zatem kilkanaście lat po napisaniu *Uwag krytycznych*.

być tylko taka «materia», która byłaby tzw. «najniższą odmianą», a więc pewną jakością, która nie dałaby się już różnicować i która przeto byłaby jakościowo samodzielna”³⁰. Tutaj napotykaemy podstawowy problem, o którym na samym początku wspomnieliśmy, iż Ingarden nie precyzuje zbyt dokładnie kategorii jakości w swoich rozważaniach. I tak ustalając rozumienie pojęcia postaci Ingarden nazywa ją właśnie jakością, lecz w bardzo pochodnym ontycznie znaczeniu: „Występuje ona bowiem tylko wówczas, gdy w tym samym przedmiocie występują inne jakości, stanowiące jej jakościową podbudowę”³¹. Wynika z tego, że stanowi ona zespół jakości, sama nie mogąc być jakością prostą. Jest uchwytywana zawsze jako charakterystyczny kompleks, który wykracza poza składające się na nią jakości, choć stanowią one fundament dla uchwycenia przez podmiot postaci i są z nią zarazem w stosunku całości synchroniczne. To dość interesujące podobieństwo, przywołujące Husserlowski podział na odmiany aktowe, gdy pisze on, iż akty kategoriałne konstytuujące przedmioty idealne, nadbudowują się nad stanowiącymi dla nich bazę prostymi aktami zmysłowego spostrzegania: te drugie nie uczestniczą już w świadomościowej konstytucji idealnych jakości, lecz bez nich te nie ukonstytuowałyby się w akurat taki sposób.

Wiemy już, że jeśli Półtawski stawia Ingardenowi powyżej przedstawione zarzuty – to ten drugi musiał widzieć jakiś związek natury konstytutywnej przedmiotu z jego istotą. I wynikałoby siłą rzeczy z poczynionych przez niego rozważań, że jeśli natura konstytutywna byłaby substancjalnie w jakikolwiek sposób powiązana z istotą przedmiotu, a byłaby także jednocześnie rodzajem jakości postaciowej, to istota również musiałaby jakoś posiadać cechy jakościowe. Aspekt ten, jak się później okaże, wiąże się dość ściśle z Husserlowską koncepcją intuicyjnego uzmienniania; pokazuje nam, jakiego specyficznego myślenia o przedmiotach wymaga od nas metoda fenomenologiczna – jak łatwo zapętlić się w to, co podkłada naszym zmysłom świat otaczający. Kontynuując temat kategorii istoty u Ingardena, *implicite* nawiązując do koncepcji istoty u Arystotelesa, który sądził, iż na wyłączną istotę przedmiotu składają się te jakości, które są mu przypisane w sposób efektywny, polski filozof wyjaśnia: „(...) zaliczam do istoty przedmiotu nie tylko efektywne «jakości», ale także to, co jest jego sprawnością, związaną w sposób

³⁰ Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, część 1: *Forma i istota* (Warszawa: PWN, 1987), 79-80.

³¹ Tamże, 81-82.

konieczny z jego naturą konstytutywną"³². Sprawnością przedmiotową jest dla Ingardena pewna możliwość do posiadania przez obiekt jakichś konkretnych cech. Te ostatnie wiążą się z zaistnieniem w danym momencie pewnego kontekstu sytuacyjnego. Mogą być także swoistą potencjalnością powiązaną z pewnymi przebiegami o charakterze algorytmicznym, dokonującymi się w przedmiocie. Ingarden nawiązuje do określenie sprawności jako pewnego rodzaju „bytu potencjalnego”³³. Jako metafizyczny realista uważa on istotę za gwarant samotożsamości przedmiotu w tym znaczeniu, iż dzięki niej obiekt jest akurat tym, czym jest.

W pewien sposób Ingarden wybrnął z problemu aspektu jakościowego istoty, przyporządkowując jej, czy też włączając w jej zawartość przedmiotowe sprawności. We wcześniejszych partiach *Sporu o istnienie świata* polski fenomenolog sugeruje, iż sama natura konstytutywna, składająca się z synchronizowanych z nią elementów, nie może stanowić istoty przedmiotu indywidualnego. Te elementy bowiem to pewne jakości, które składają się na ustrukturyzowany kompleks. Ów kompleks może ulegać zmianie. Co wtedy zatem dzieje się z równoważną jemu naturą konstytutywną przedmiotu?

Ingarden pisze, iż

Jakakolwiek zmiana w tym zespole jakości (...) – poza jedynie sposobem czy stopniem ucieleśnienia i rozwinięcia materii w przedmiocie - «przekraczająca granice dopuszczalnej zmienności poszczególnych momentów wyznaczonej przez daną jakość postaciową,» pociąga za sobą zniszczenie natury przedmiotu, a tym samym i zniszczenie samego przedmiotu³⁴.

Pewne momenty przedmiotowe, składające się na istotę, mogą być stałe, podczas gdy inne mogą ulegać zmianie. Wszystko zależy od tego, które elementy i własności ulegają modyfikacjom. Te, które przynależą li tylko do istoty i są z tego punktu widzenia istotne, nie mogą być zmienne. Lecz zachodzi również odwrotność: to, co stałe, niekoniecznie musi przynależeć do istoty. Inny jest bowiem związek pomiędzy naturą konstytutywną i określnikami nieskładającymi się na nią w obrębie tego samego przedmiotu, a inny pomiędzy ścisłą spójnością jakości postaciowej, będącej w harmonicznej jedności z odpowiadającymi jej „momentami”.

³² Tamże, 393.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 351.

Oczywiście, nie ujmuję to stwierdzeniu, że natura konstytutywna jest nieodzowną składową istoty. Wyznacza ona charakter wszystkich cech i przedmiotowych momentów. Ingarden wykazuje i zauważa zbliżoność rozumienia kategorii istoty Wolffa³⁵ bądź Suareza³⁶ do własnej koncepcji. Daleki w tym względzie wydaje się być Ingardenowi Husserl.

Próbując dotrzeć do istoty przedmiotów realnych wykluczyć należy prostą obserwację jakości przyporządkowanych danemu obiektowi spostrzeżenia w sposób efektywny. Polski fenomenolog również wprowadza pewne „przetestowanie” przedmiotu pod względem jego predyspozycji, sprawności, kwalifikacji oraz sposobu reagowania na bodźce i konteksty sytuacyjne. W ten sposób „wyjdą” niejako z przedmiotu te własności, które chowają się pod jakościami powierzchownie i prosto dla nas dostępnymi. Wynikiem tych wszystkich operacji, dzięki którym ujawnią się potencjalności i zdolności przedmiotowe, w ostatecznym rozrachunku będą najbardziej ukryte w przedmiocie momenty i własności. Jak pisze Ingarden o tymże zabiegu, który w ogólności do złudzenia przypomina Husserlowską operację uzmienniania, w wyniku tych różnych możliwości, którym poddawany jest przedmiot, odsłonić się mają przed poznającym podmiotem „(...) ostateczne jego materialne, efektywne określenia,

³⁵ Christian Wolff (1679-1754) w dziele *Philosophia prima sive Ontologia* wprowadza nowe (jak na aktualne sobie czasy) niemetafizyczne rozważania na temat tego, czym jest istota. Ontologiczny charakter jego rozważań reprezentuje następująca konstatacja, którą zawarł w 144 paragrafie niniejszego dzieła: „(...) istota jest czymś pierwszym, co pojmujemy w bycie, i bez czego byt nie może być”. (W oryginale „(...) essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest”. Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, (Frankfurt i Lipsk: Prostat in Officina Libraria Rengeriana, 1736), 121). Istota rozumiana po Wolffowsku jest wyznacznikiem bytowej „określoności” w charakterystycznym dla bytu uporządkowaniu, nadanym mu właśnie przez jego istotę. Dlatego właśnie w akcie poznawczym istota jest jego prymarną i podstawową „racją” poznawczą, ją ujmujemy najpierw – wynika to z założenia o niesprzeczności bytu. Ten ostatni Wolff pojmuje jako „swoistą przestrzeń”. I to właśnie owe założenie o niesprzeczności jest punktem granicznym, jeśli chodzi o „formalne” rozpostarcie tejże przestrzeni. Bogusław Paż, dostęp 13.03.2018, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf>

³⁶ Francisco Suarez (1548-1617), hiszpański neoscholastyk, odstępuje w toku teoretyzacji bytu od jego uwarunkowań egzystencjalnych. Nie wiąże go z kategorią istnienia. Byt to po prostu istota pojmowana realnie. Jak pisze Janusz Kucharczyk w artykule „Syntetyczny charakter filozofii Francisca Suareza”, zdaniem hiszpańskiego filozofa i teologa: „Byt zatem to zbiór wszystkich jednostek i wszystkich ich cech oraz wszelkich różnic między nimi i w obrębie nich”. W tym znaczeniu byt obejmuje sobą wszelką rzeczywistość, której istota rozumiana realnie stanowi wyłączną własność. Owa realna cecha istoty odnosi się do jej niesprzeczności oraz sprawności pretendującej do istnienia. Janusz Kucharczyk, „Syntetyczny charakter filozofii Francisca Suareza”, *Folia Philosophica* 19 (2001): 132-134.

związane już bezpośrednio z jego naturą konstytutywną³⁷. Co do tego fragmentu nie możemy mieć zastrzeżeń, jeśli chodzi o zgodność z założeniami twórcy fenomenologii. Co prawda, Ingarden formułuje swoje konstatacje w dość realistycznym języku, lecz ogólna idea przewodnia jest jak najbardziej zbieżna. Wiemy, że ostatecznym celem Husserlowskiej wariacji imaginacyjnej, jako analizy istotowej, winno być dotarcie do *eidos*. Ingarden w tym względzie wykazuje sceptycyzm, jakoby miała być ona – zgodnie ze sformułowaniem Husserla – „*das als Was im Gegestande Vorfindliche*”. Sprzeciw ten wynika choćby ze wspomnianej już dopuszczalnej przez Ingardena do pewnej granicy zmienności cech istotowych – w zależności od tego, który z dwóch wymienionych przez Półtawskiego obszarów obieramy jako drogę badawczą. Koniec końców wnioski Ingardena co do ogólnej oceny sensu przeprowadzenia wariacji imaginacyjnej brzmi: „*Ujęcie i s t o t y jakiegoś przedmiotu (...) wydaje mi się jednak na drodze metody uzmienniania niemożliwe*”³⁸. Albo musiałyby opierać się bowiem na danych empirycznych wyznaczających konstytuowanie się opartych na nich prawach istotowych, albo zawężyłoby zakres tego, co aprioryczne. W tym ostatnim idzie o ograniczenie aprioryzmu w fenomenologii do naoczności istotowej, która „uchwytuje” poszczególne „momenty” tego, co się istotowo przejawia i do relacji w obrębie tych „momentów”³⁹.

W ten sposób polski fenomenolog wybrnął niejako z groźących mu zarzutów, które jednocześnie popłynęły w stronę Bergsona (i jego formy przeciętnej) i Husserla: istnieje zagrożenie, że zespół własności/momentów/elementów przedmiotowych, będzie dobrany w sposób niekompetentny w tym sensie, że ich dobór będzie określał istotę danego przedmiotu w sposób przypadkowy; dlaczego akurat te własności subiektywnie zostały dobrane jako zespół jakości składający się na istotę, a inne pominięto? – oto jest pytanie zasadnicze. Faktycznie, Ingarden

³⁷ Ingarden, *Spór o istnienie świata*, 395.

³⁸ Ingarden, *Uwagi krytyczne Romana Ingardena do Medytacji kartezjańskich*, 279. Ingarden wskazuje na własną terminologię odnośnie do istoty, jaką zawarł w *Essentiale Fragen*.

³⁹ Tamże, 279.

wyказuje się tu pewną dozą ostrożności⁴⁰. Pisze on: „*To, że własności istotne są (...) niezmiennie, jest dla nich jedynie czymś pochodnym*”⁴¹.

Jeśli coś jest dla przedmiotu konieczne, to nie przesądza to o byciu dla niego czymś istotnościowym: może być bowiem dla niego konieczne, lecz nie przynależć do jego istoty. W ten sposób odnajdujemy owe bycie tylko „czymś pochodnym” dla obiektu spostrzeżenia. „*(...) prawdą jest, że wszystko, co nie należy do jego istoty, choćby nawet było niezbędne dla jego istnienia (...), jest z punktu widzenia jego istoty czymś, co mu się tylko «zdarza», co mu «przypada» (...)*”⁴². Ta konieczność wspomniana powyżej nie musi odnosić się ściśle do danego przedmiotu. Może leżeć poza nim i odnosić się do uwarunkowań międzyprzedmiotowych, np. bytowej niesamodzielności przedmiotu.

Zakończenie

Jak się łatwo zauważyć i czego sam Husserl nie ukrywał, był on zdecydowanym przeciwnikiem przedsięwzięcia Ingardena, jakim była analiza zawartości idei na gruncie formalnej ontologii. Dlaczego? Będący przejawem fenomen, w którym intencjonalnie przejawia się to, co w pełni obiektywne, czyli *eidos*, mieściłby w sobie już z gruntu całą ontologię. A przecież ma być on właśnie „*Vorfindliche*”, jako pewna **skrytość nieskrytości**, a zarazem to, co funkcjonalnie odsłania i to, co samo jest odsłaniane i ujawniane, właśnie poprzez zabiegi wariacji imaginacyjnej. W tym miejscu nabiera ważności podkreślona we wstępie konieczność uwydatnienia w trakcie rozważań, czy poruszamy się na gruncie analiz ontologicznych, czy epistemologicznych, podkreślając jednocześnie sam charakter permanentnej **procesualności** Husserlowskiego docierania do istoty.

Stwierdzić trzeba jedno, jeśli chcemy być zgodni z fenomenologiczną myślą Husserla: wszelka transcendencja, jaka odsłania się przed świadomością, czy to przedmioty zewnętrznej transcendencji, czy wewnętrzne twory wyobraźni, konstituują się w świadomości drogą **uwyrażnienia**.

⁴⁰ Podkreślić jeszcze raz należy, iż niniejsze rozważania dotyczą przedmiotów realnych (w rozumieniu Ingardena); przedmioty idealne nie posiadają bowiem żadnych zewnętrznych uwarunkowań ani zewnętrznie przypisanych im określeń. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, 353.

⁴¹ Tamże, 354.

⁴² Tamże, 353.

Do takiego postawienia zagadnienia skłaniają nas słowa Husserla:

Albowiem doświadczenie odbiorcze podlega podczas swego przebiegu ciągłej autokorekcji; na podłożu nieustającej pewności doświadczenia stale następują częściowe kasowania. Wędrującemu spojrzeniu zatrzymującemu się na czymś niejasno widzianym pokazuje się to wyraźniej i dokładniej, przy czym to «dokładniej» często oznacza «inaczej»⁴³.

Rzecz oglądana w postępujących fazach doświadczenia jest nawarstwieniem zdobytych w oglądającej naoczności własności. Obiekt dany wyjściowo został skorygowany w wyniku wszechstronnego oglądu.

W toku rozważań zauważyliśmy, że główna oś sporu między Husserlem a Ingardenem nawet nie tyle zasadza się na konkretnych odmiennych spojrzeniach w wybranym częściowo obszarze, lecz leży już u podstaw ich wywodów: Ingarden nie może uwolnić się od iście ontologicznego rozumowania sformułowań fenomenologicznych. Dzieje się tak choćby wtedy, gdy „przekształcenie” jakiegoś danego przedmiotu empirycznego w „czystą możliwość” interpretuje w myśli Husserla niemalże literalnie. Także Ingardenowski wymóg udzielenia odpowiedzi na pytanie *Co to jest?*, jaki miałby stać u początku operacji uzmienniania, powiązany z określeniem konstytutywnej natury przedmiotu, która to odpowiedź w gruncie rzeczy leży w sferze ontycznej, wpędza nas w błędne koło: Husserl bowiem nie przeczy, że w trakcie postępującego dokonywania określeń obiekt domniemującej apercpcji może się okazać czymś zupełnie innym aniżeli oczekiwaliśmy; nie chcemy zatem udzielać odpowiedzi już u progu wyjścia. Przed tym właśnie twórca fenomenologii przestrzegał, wprowadzając zabieg redukcji transcendentnej – by nie przyjmować z góry żadnych „zbędnych” ontologicznie naleciałości (podkreślić należy, że Ingarden w swoim sceptycyzmie co do wykonalności redukcji dopuszczał jej możliwość jedynie na gruncie teoriopoznawczym; wykluczał ją z badań nad zawartościami idei).

W każdym razie, postulat Andrzeja Półtawskiego, by podczas zamiaru ontologicznego potraktowania fenomenologii zawsze mieć na uwadze, jaki obszar analiz bierzemy pod uwagę: czy poruszamy się na gruncie tzw. *Erscheinungslehre*, czy też chcemy przeprowadzać badania istotowe domniemywanych przedmiotów, niezwykle trafnie celuje w słabe punkty Ingardenowskiej krytyki wariacji imaginacyjnej. Polski

⁴³ Edmund Husserl, *Doświadczenie i sąd*, przeł. B. Baran (Warszawa Aletheia: 2013), 262.

fenomenolog wybrnął w pewnym sensie od stawianych mu zarzutów, gdy naturę konstytutywną przedmiotu potraktował jako konieczną, lecz jedynie składową istoty i wyeksplikował tę pierwszą jako kompleks dopuszczalne zmiennych momentów przedmiotowych, gdzie zmienność ta ograniczona zostaje przez daną postaciową jakość. W każdym razie: konsekwentnie podsumował, z punktu widzenia dochodzenia do istoty, zabieg wariacji imaginacyjnej jako niezdolny do jej dotarcia. Co warto po wtóre podkreślić, ową dopuszczalną zmienność cech inaczej pojmował Husserl – jako spostrzeżeniową autokorektę.

Bibliografia

Bielawka Maria. 2012. „Husserlowska redukcja transcendentálna wobec redukcji ejdetycznej”. *Lectiones & Acroases Philosophicae.*, T. 5 Z. 2. *Metafizyka. Fenomenologia. Realizm*, red. Damian Leszczyński, Piotr Źuchowski, Stowarzyszenie Polskie Forum Filozoficzne, 21-32. Wrocław: Polskie Forum Filozoficzne.

Husserl Edmund. 2000. *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek. Tom 2. Część 1. Warszawa: PWN.

Husserl Edmund. 2013. *Doświadczenie i sąd*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.

Husserl Edmund. 2004. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte auf dem Nachlass (1893-1912)*. (Fryburg Bryzgowijski: THOMAS VONGEHR UND REGULA GIULIANI.

Husserl Edmund . 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka. Księga I. Warszawa: PWN.

Husserl Edmund. 1982. *Medytacje kartezyńskie*, przeł. Andrzej Wajs. Warszawa: PWN.

Ingarden Roman. 1987. *Spór o istnienie świata. T. 2: Ontologia formalna. Część 1: Forma i istota*. Warszawa: PWN.

Ingarden Roman. 1982. „Uwagi krytyczne Romana Ingardena do *Medytacji kartezyjskich*”. W: *Medytacje kartezyjskie*. Edmund Husserl, 237-291. Warszawa: PWN.

Ingarden Roman. 1974. *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. Andrzej Póltawski. Warszawa: PWN.

Kucharczyk Janusz. 2001. „Syntetyczny charakter filozofii Francisca Suareza”, *Folia Philosophica* 19: 123-139.

Paź Bogusław. *ISTOTA (bytu)*. Dostęp 13.03.2018.
<http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf>

Prechtl Peter. 1998. *Edmund Husserl zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Póltawski Andrzej. 1973. *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa: PWN.

Póltawski Andrzej, *Wartości a ontologia Ingardena*, [w:] „*Sztuka i Filozofia*”, Nr 8, Warszawa 1994.

Ricoeur Paul. 1985. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Sobota Danel. 2012. *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Neokantyzm i fenomenologia*. T.1. Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza.

Stróżewski Władysław. 2013. *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.

Vaihinger Hans. 1918. *Philosophie des Als Ob*. Lipsk: Verlag von Felix Meiner.

Wolff Christian. 1736. *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt i Lipsk: Prostat in Officina Libraria Rengeriana.