

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 *Uwagi krytyczne Romana Ingardena*, który stanowi dodatek do *Medytacji kartezyjskich* Husserla (1859–1938), i dokonam analizy komparatystycznej tekstów obu myślicieli. *Uwagi krytyczne*, które Ingarden sporządził mniej więcej w połowie 1931 roku na prośbę samego Husserla¹, będą – obok drugiego tomu *Sporu o istnienie świata* – podstawowym tekstem polskiego fenomenologa służącym mi do krytyki rozważań niemieckiego filozofa. W *Uwagach krytycznych* bowiem Ingarden *explicitie*, w sposób dobitny wyraża swoje zapatrywania na temat zasadności wykonalności i możliwości przeprowadzenia zabiegu operacji uzmienniania. Oczywiście w toku rozważań będę odwoływała 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 powinno się znaleźć w obrębie dociekań, dotyczy – jak wspomniałam powyżej – samej możliwości jej wykonalności. Niezwykłej subtelności rozróżnienia będzie tu wymagało rozpatrywanie samego, nazwijmy go, „produktu”, jaki powinien się pojawić na końcowym etapie jej przeprowadzenia. Jeśli bowiem mamy dotrzeć do idealnej cechy ogólnej, 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 **epis-**

¹ Andrzej Wajs w komentarzu wydawniczym do polskiego przekładu *Medytacji kartezyjskich* pisze, że Husserl od 25 stycznia 1929 roku pracował nad wykładem „Einleitung in die transzendente 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 miał być skierowany do francuskiego odbiorcy, a jego tłumaczami byli Pfeiffer oraz Levinas. Tak właśnie powstało pierwsze wydanie *Medytacji kartezyjskich* datowane na 1931 rok. Andrzej Wajs, „Od wydawcy”, komentarz wydawniczy do: Edmund Husserl, *Medytacje 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*, t. 2, cz. 1, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 83.

temologiczną (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 **konstituującej świadomości**. Łatwo pomieszać ze sobą te dwa porządki: ontologiczny oraz epistemologiczny, gdy zważymy chociażby na odmiennność filozoficznych stanowisk między Husserlem jako transcendentalnym idealistą a Romanem Ingardenem jako metafizycznym realistą (abstrahując w tym 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. Wracając 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 – możemy uznać, że w pewnym sensie wariacja imaginacyjna z jednej strony potwierdza słuszność naszych spostrzeżeń, lecz z drugiej czyni z nich argument pozytywny. W wyniku wariacji imaginacyjnej musimy dojść do

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

wniosków, które ukażą 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 takich zamiarów. Rezultatami przeprowadzenia wariacji imaginacyjnej powinny 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. W spostrzeżeniu czasowego transcendensu nie jesteśmy w stanie przedstawić sobie odpowiadającego mu czasowego przebiegu jego trwania, jeśli nie uchwycimy tego przebiegu w postaci następujących po sobie i nakładających się na siebie odcinków⁵.

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

Tą drogą dochodzimy do odsłonięcia *eidōs*. 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 *eidōs* – 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 kartezjańskich*. Jak wyjaśnia Husserl, spostrzegając dany przedmiot i chcąc dokonać operacji uzmienniania, możemy pokierować się pewną poznawczą wolnością; kolokwialnie rzecz 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.

⁴ Tamże, 211.

⁵ Tamże.

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

Poddawany dowolnie twórczej wyobraźni transcendentny przedmiot, prezentujący się np. w różnorodnych kształtach czy odmianach 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 tu totalną, a jednocześnie ograniczoną, dowolność i zastrzega przy tym, żeby 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, niewykłanych w faktyczność, możliwościach. „Uzyskany w ten sposób ogólny typ *spostrzeżenie* 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 „zagłębiają 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 do każdego rodzaju poznania i przeżycia spostrzeżenia.

⁷ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 101.

⁸ Tamże, 102.

Husserl vs 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 być idealna cecha ogólna, czyli *eidos*. W Husserlowskiej eksplikacji procesu uzmienniania Ingarden dopatruje się pewnych nieścisłości. Przypomnijmy: twórca fenomenologii stwierdza, że 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. To przejście na „drugą”, „nierzeczywistą” stronę apercypcyjnych ujęć Husserl nazwał sferą „Jak-gdyby”⁹.

Uczniowi Husserla w niniejszym fragmencie nie podobają się dwie kwestie. Sprzeciwia się dwojakiemu przyrównaniu bytów idealnych – z jednej strony właśnie do 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. W pierwszym przypadku można poniekąd przyznać Ingardenowi rację, gdy chodzi o „zonglowanie” idealnymi bytami i ich mnożenie, mówiąc językiem Johanna Clauberga (1622–1655) – ponad potrzebę. Wiemy wszak, że w swojej *Die Philosophie des Als Ob* Hans Vaihinger (1852–1933) – do którego koncepcji nawiązuje Ingarden – stając po stronie fikcjonalizmu, traktuje idee jako pożyteczne fikcje naszej egzystencji, które w miarę pojawiania się nowych sądów ich dotyczących mogą być zastępowane 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, które nieuchronnie nasuwa się w kontekście naszych rozważań, brzmi: czy ów obszar leży w granicach immanencji, czy też transcendencji, jeśli chodzi o działania konstytutywne świadomości?

⁹ Tamże, 101.

W perspektywie rozważań Husserla jest to obszar poredukcyjny, a to już pewna wskazówka. Odpowiedź znajdujemy poniekąd w tomie 38 *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: możliwość nasycenia decyduje o charakterze „transcendencji”. To tutaj, w sferze ujęcia spostrzeżeniowego, znajduje się Transcendencja, to tutaj znajdują się różnice nasycenia; nie spostrzeżenie bezpośrednie jako takie, lecz momenty ujęcia pozwalają na nasycenie¹⁰.

Ten dość trudny do interpretacji fragment dostarcza nam *implicite* pewnych wskazówek do rozstrzygnięcia problemu zawartego w pytaniu zadanym powyżej. Husserl udziela jednak odpowiedzi nie tylko na nie. Rozstrzyga w nim relację między transcendencją a immanencją; wyznacza w pewien sposób ich upoziomowanie w przebiegu procesu poznawczego. To nie samo spostrzeżenie

¹⁰ W oryginale: „Bei der immanenten Auffassung weist phänomenologisches Moment auf Moment hin, besser, die Auffassungsentention 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*, t. 38: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte auf dem Nachlass (1893–1912)* (Freiburg im Breisgau: Thomas Vongher und Regula Giuliani, 2004), 222.

decyduje o wypełnieniu intencji. Co prawda przy immanentnych i transcendentnych ujęciach w obu przypadkach mamy do czynienia, jak to określa Husserl, z „nasyceciem” intencji. Sedno tkwi tu jednak 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, zachowując swoją tożsamościową naturę, zapewniając swoistą stałość doświadczenia. Samo spostrzeganie czegoś w sposób bezpośredni nie decyduje o wypełnieniu intencji i adekwatnej oczywistości apercpcji. Istotny jest sposób ujmowania przedmiotu. Husserl przywiązuje ogromną wagę do „momentów” ujęcia, uznając, jakoby na każdym szcążtkowym etapie odgrywały one olbrzymią rolę i wzbogacały proces poznawczy w permanentnie przebiegające, identyfikujące się nasycecie 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 tu 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 prezentuje¹¹.

Zasada ta nie ma jedynie samych pozytywnych stron. Daniel Sobota (ur. 1978) w książce *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* kładzie

¹¹ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga 1, przeł. Danuta Gierulanka (Warszawa: PWN, 1967), 79.

nacisk na poważne trudności związane z możliwością 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: jest nieodgadniona czy, jak pisze Sobota, „płynna”, „dwustronnie otwarta”. Do tego brakuje w jej przebiegach pewnej stałości, gdyż owa otwartość umożliwia wniknięcie w jej pokłady nieoczekiwanych zdarzeń, które mogą zachwiać dotychczasowymi adekwatnymi wypełnieniami¹². To, co nas tu najbardziej interesuje w kontekście poznawalności, nazwijmy ją – zupełnej, rzeczy, występuje w pracy Soboty wprost, stając się niejako utwierdzeniem naszego wyjściowego zapytania; i nie chodzi tu 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”¹³. I właśnie o problem tej jednostronności nam tutaj chodzi. Jest jasne, że nie możemy się na niej zatrzymywać. Pytanie ciągle brzmi: na ile wolno nam mówić o oczywistości? Swoiste odwrócenie tej relacji napotykaemy 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 apercpcji doprowadzają nas do adekwatnej oczywistości. Tego rodzaju poznanie 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 tu o Kartezjańskie zatrzymanie się na przyjęciu istnienia podmiotu myślącego)¹⁴.

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 tu nowego, swoistego znaczenia w perspektywie świadomości konstytuującej: trudności poznawcze sytuują się li tylko na poziomie

¹² Daniel Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Neokantyzm i fenomenologia*, t. 1 (Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza, 2012), 459.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, 460–461.

ujęcia, gdyż wszelkie transcendentne elementy doświadczenia „rozpływają” się w momentach wypełniającej intencji. Do tego ciągle towarzyszy nam wątek jednostronnej-wielostronnej prezentacji przedmiotu.

W cytowanych już wcześniej *Husserlianach* możemy przeczytać:

Problemem jest tylko to: czy nie dałoby się pomyśleć takiego spostrzeżenia transcendentnego, w którym wszystkie określenia transcendentnego przedmiotu od razu dochodziłyby do najdoskonalszej prezentacji? Pomyślmy sobie, że ktoś mógłby wszystkie strony posiadać naraz oglądowo, bez żadnej różnicy pomiędzy zjawiającą się i niezjawiającą stroną, a więc zwykle rozróżnienia odległości i przybliżenia. Czy istnieją różne typy możliwego transcendentnego spostrzeżenia?¹⁵.

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 eks-

¹⁵ 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*, t. 38: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte auf dem Nachlass (1893–1912)*, 223.

plikacji 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 transcendentnego ego, rezultaty tego opisu nie zostały owym empirycznym sensem naznaczone¹⁶.

Fenomenologiczny opis niejako trzyma z daleka od empirycznych rezultatów poznawczych i doprowadza transcendentne ego do odkrycia źródłowego sensu, do uzyskania poprawnych widzeń ejdetycznych. Jest to właśnie redukcja ejdetyczna, której podstawowym narzędziem, a precyzyjniej zabiegiem, jest uziemiennianie, doprowadza do, nazwijmy to, odrzeczywistnienia czy – jak to zostało nazwane wyżej – 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”¹⁷. Podobne treści napotykaemy w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913), gdzie twórca fenomenologii wyjaśnia, że istotowe analizy wręcz „domagają się operowania w wyobraźni”¹⁸. W zakończeniu § 70 Husserl stwierdza nawet, że „fikcja stanowi żywioł fenomenologii, tak jak i wszelkiej ejdetycznej nauki, że fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie »prawd wiecznych«”¹⁹. 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

¹⁶ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 100–101.

¹⁷ Tamże, 102.

¹⁸ Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, 222.

¹⁹ Tamże.

(1923–2020), chodzi o „[...] ujmowaną w przebiegach wielu możliwych danych naocznych syntezę pokrywania się odpowiednich przedmiotów”²⁰.

Wracając do aspektu jednostronnej-wielostronnej prezentacji przedmiotu, Husserl nie pyta o możliwość tej doskonałej, wielostronnej prezentacji. Jego dociekanie przybiera przeciwstawny charakter: pytanie dotyczy niemożliwości wyobrażenia sobie takiej percepcji obiektu transcendentnego, która cechowałaby się oglądową niedoskonałością²¹. Jednak, co trzeba szczególnie podkreślić, dostępność w jednym rzucie wszystkich własności i stron prezentującego się w spostrzeżeniu przedmiotu mogłaby wręcz stanowić utrudnienie w jego oglądaniu (Husserl opiera rozważania na transcendentnym spostrzeżeniu, gdyż od niego cały fenomenologiczny proces poznawczy rozpoczyna swój bieg; do ostatecznej bezpośredniej prezentacji dochodzi dopiero w spostrzeżeniu immanentnym). Fenomenolog tłumaczy to swoistym zaburzeniem prezentacji tego, co zjawia się 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 Ingardena – o których już wspominałam – należy podkreślić, że polski filozof wyraża sprzeciw wobec sprowadzenia przedmiotów idealnych do owego „Jak-gdyby” w procesie dokonywania wariacji imaginacyjnej. I naprowadza czytelnika – li tylko hasłowo – na refleksje

²⁰ Andrzej Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm* (Warszawa: PWN, 1973), 110.

²¹ W § 14 VI *Badania* napotykamy poniekąd zbliżone rozważania, gdy Husserl w punkcie b) zatytułowanym *Percepcyjny i imaginacyjny wygląd przedmiotu* odnosi się do swoistej pretensji „zewnątrznego” 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.

Vaihingera jako argument na rzecz występowania przeciwko takiemu utożsamieniu. Sam jednak merytorycznie nie wyjaśnia bliżej, w czym dostrzega opozycję Vaihingerowsko-Husserlowską.

Na pewno kwestia istnienia przedmiotów idealnych jest u obu myślicieli rozbieżna. „Jak-gdyby” u Vaihingera to użyteczny 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 *Die Philosophie des Als Ob* myśliciel ten, powołując się na Kantowskie rozważania na temat wolności, opisowo prezentuje kontekst różnicy, jaka zachodzi między ideą w sensie fikcji, hipotezą a później już daleko idącym dogmatem.

W powyżej wspomnianym dziele czytamy:

Zamiarem Kanta było uznać wolność za „ideę”, tzn. za 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 jako taka była przez nich z entuzjazmem rozprzestrzeniana. Faktycznie wszakże koncepcja ta ma wartość tylko wtedy, gdy traktuje się ją jako fikcję celową, tak jak wszystkie te fikcje są uruchomieniem o r g a n i c z n e j d z i a ł a l n o ś c i c e l o w e j funkcji logicznej²².

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

²² 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, *Die Philosophie des Als Ob* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1918), 65.

musimy mu przyznać rację. Należy zwrócić uwagę na pewne niebezpieczeństwo nadużyć, związane z przeprowadzaniem operacji uzmienniania, o którym wspomniałam już 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”²³. Ingardenowi nie odpowiada tu sam termin „przekształcanie”. 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 z tym, żeby taki zarzut stawiać Husserlowi. Nie o takie zabiegi przekształcające, dokonywane przez konstytuującą świadomość, w niniejszym fragmencie chodzi. Niemiecki fenomenolog konstatuje, że gdy dochodzi do spostrzeżeniowego ujęcia przedmiotu poznania i odstawienia na bok wszelkich tez egzystencjalnych z nim powiązanych, „[...] przekształcamy fakt tego spostrzeżenia w czystą możliwość”²⁴. **Istota tego sformułowania tkwi w szczegółach. Wszak Husserlowi nie chodzi o „przekształcanie” pewnego rodzaju bytu w byt innego rodzaju, lecz o „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?«”²⁵. Dlaczego ten fragment jest tak bardzo istotny? W tym kontekście Ingarden pisze o niezwykle ważnym – nazwijmy go roboczo – elemencie przedmiotu, mianowicie o jego „naturze konstytutywnej”. Aby dany obiekt poznania mógł się nim w istocie stać, musi stanąć poznającemu podmiotowi przed oczami jako jakaś „rzecz”. Intuicyjna apercpcja, aby mogła dojść do skutku poprzez odpowiednie przebiegi aktowe, musi uchwycić ów „moment konstytutywnej natury”.

²³ Roman Ingarden, „Uwagi krytyczne Romana Ingardena do *Medytacji kartezjańskich*”, w: Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 227.

²⁴ Tamże, 101

²⁵ Tamże, 278.

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 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. Ingarden pisze: „[...] 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”²⁶. Podobną perspektywę musimy zauważyć, 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 są 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 doprowadzi do kuriozalnych rozstrzygnięć. Podstawowym problemem staje się tu ustalenie w trybie wyjściowym konstytutywnej natury apercypowanego przedmiotu, jakie w swoich refleksjach wysuwa uczeń niemieckiego fenomenologa, a co należałoby rozpatrzyć w kontekście ontologii „materii”.

Andrzej Póltawski 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, mianowicie rozróżnienie między tzw. *Erscheinungslehre* a rozważaniami istotowymi domniemywanych przedmiotów. Czym się one różnią? Ten pierwszy termin wprowadziła do filozofii Hedwig Conrad-Martius

²⁶ Tamże.

(1888–1966), określając w ten sposób zbiór analiz badających pojawianie się obiektów w świadomości.

Aby uniknąć problemów metodologicznych, należałoby oddzielić tę naukę od nauki 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”²⁷. Ogłędnie 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 ustąpiły miejsca „epistemologii interpretacji”²⁸.

Przed takim błędnym utożsamieniem *Erscheinungslehre* z badaniami istotowymi nie uchronił się Ingarden, który notabene 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 eksplikacji w tym procesie domaga się Ingarden – w tym przypadku ma ona charakter przyporządkowania rodzajowego). Zdaniem Półtawskiego ta pierwsza (pojmowana także sensualistycznie) miałaby należeć do nauki zapoczątkowanej przez Hedwig Conrad-Martius, a co za tym idzie – również

²⁷ Andrzej Półtawski, „Wartości a ontologia Ingardena”, *Sztuka i Filozofia* 8 (1994): 13.

²⁸ Takie wnioski możemy wyciągnąć z tekstu Ricoeura, gdy pisze on, że późny Husserl 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.

„indywidualną naturę konstytutywną” musielibyśmy, niekiedy sensualistycznie, ująć jako jakość postaciową. Ta ostatnia w gruncie rzeczy powinna nas przecież doprowadzić, poprzez konstytuujące dokonania świadomości i czyste analizy istotowe, do *eidosa*. 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”²⁹.

Na jakiej podstawie Półtawski domniemywa, że konstytutywna natura przedmiotu w znaczeniu indywidualnym jest odmianą jakości postaciowej, co skłania go do postawienia Ingardenowi zarzutu o pewne „fenomenalistyczne” pomieszanie 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 drugiego tomu *Sporu o istnienie świata*³⁰. Ingarden stwierdza w nim, że konstytutywna natura przedmiotu indywidualnego to pewna szczególna odmiana materii, „[...] która dany podmiot własności może w pełni określić. To mogłaby w każdym razie 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”³¹. Napotykamy tu podstawowy problem, o którym wspomnieliśmy na początku, że Ingarden nie precyzuje zbyt dokładnie kategorii jakości w swoich rozważaniach. I tak, ustalając rozumienie pojęcia postaci, 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

²⁹ Półtawski, „Wartości a ontologia Ingardena”: 12–14.

³⁰ Drugi tom *Sporu o istnienie świata* został wydany w 1948 roku, a zatem kilkanaście lat po napisaniu *Uwag krytycznych*.

³¹ Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota* (Warszawa: PWN, 1987), 79–80.

podbudowę³². Wynika z tego, że stanowi ona zespół jakości, sama nie mogąc być jakością prostą. Zawsze jest uchwytywana jako charakterystyczny kompleks, który wykracza poza składające się na nią jakości, choć stanowią one fundament uchwycenia przez podmiot postaci i są z nią zarazem w stosunku całości synchroniczne. To dość interesujące podobieństwo, przywołujące Husserlowski podział na odmiany aktowe. Pisze on bowiem, że akty kategorialne 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 akty kategorialne nie ukonstytuowałyby się akurat w taki sposób.

Wiemy już, że skoro Póltawski stawia Ingardenowi powyżej przedstawione zarzuty, to ten drugi musiał widzieć jakiś związek natury konstytutywnej przedmiotu z jego istotą. Z przeprowadzonych przez niego rozważań wynikałoby siłą rzeczy, że jeśli natura konstytutywna byłaby substancjalnie w jakikolwiek sposób powiązana z istotą przedmiotu, a byłaby także jednocześnie rodzajem jakości postaciowej, to istota również musiałaby w jakiś sposób 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 otaczający świat. Kontynuując temat kategorii istoty u Ingardena, *implicite* nawiązując do koncepcji istoty u Arystotelesa, który sądził, że 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 konieczny z jego naturą konstytutywną³³. Sprawnością przedmiotową jest dla Ingardena pewna możliwość 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 określenia sprawności jako pewnego rodzaju „bytu potencjalnego³⁴. Jako

³² Tamże, 81–82.

³³ Tamże, 393.

³⁴ Tamże.

metafizyczny realista uważa on istotę za gwarant samotożsamości przedmiotu w tym znaczeniu, że 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, że 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 zatem dzieje się wtedy z równoważną mu naturą konstytutywną przedmiotu?

Ingarden pisze, że:

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 przedmiotu³⁵.

Pewne momenty przedmiotowe, składające się na istotę, mogą być stałe, podczas gdy inne mogą się zmieniać. 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 między naturą konstytutywną i określnikami nieskładającymi się na nią w obrębie tego samego przedmiotu, a inny między ścisłą spójnością jakości postaciowej, będącej w harmonicznej jedności z odpowiadającymi jej „momentami”. Oczywiście, nie przeczy to stwierdzeniu, że natura konstytutywna jest nieodzowną składową istoty. Wyznacza ona charakter wszystkich cech i przedmiotowych momentów. Ingarden wykazuje i zauważa bliskość rozumienia kategorii istoty Christiana Wolffa³⁶ bądź

³⁵ Tamże, 351.

³⁶ 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

Francisca Suareza³⁷ do własnej koncepcji. Daleki w tym względzie wydaje się Ingardenowi Husserl.

Próbując dotrzeć do istoty przedmiotów realnych, należy wykluczyć prostą obserwację jakości przyporządkowanych danemu obiektowi spostrzeżenia w sposób efektywny. Polski fenomenolog również wprowadza pewne „przetastowanie” 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 tym zabiegu, który w ogólności do złudzenia przypomina Husserlowską operację uzmienniania, w wyniku tych różnych możliwości, którym jest poddawany przedmiot, odsłonić się mają przed poznającym podmiotem „[...] ostateczne jego materialne, efektywne określenia, związane już bezpośrednio z jego naturą konstytutywną”³⁸. 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

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–Leipzig: 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 teje przestrzeni. Bogusław Paż, dostęp 13.03.2018, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf>.

³⁷ 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.

³⁸ Ingarden, *Spór o istnienie świata*, 395.

zbieżna. Wiemy, że ostatecznym celem Husserlowskiej wariacji imaginacyjnej, jako analizy istotowej, powinno być dotarcie do *eidōs*. 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, dopuszczanej 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 wnioszek 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”³⁹. Albo musiałyby się bowiem opierać na danych empirycznych wyznaczających konstytuowanie się opartych na nich praw istotowych, albo zawężyłoby zakres tego, co aprioryczne. W drugim przypadku chodzi o ograniczenie aprioryzmu w fenomenologii do naoczności istotowej, która „uchwytuje” poszczególne „momenty” tego, co się istotowo przejawia, i do relacji w obrębie tych „momentów”⁴⁰.

W ten sposób polski fenomenolog odparł niejako grożące mu zarzuty, które jednocześnie zostały postawione Bergsonowi (i jego formie przeciętnej) i Husserlowi: istnieje zagrożenie, że zespół własności/momentów/elementów przedmiotowych będzie dobrany niekompetentnie w tym sensie, że ich dobór będzie określał istotę danego przedmiotu w sposób przypadkowy; dlaczego akurat te własności subiektywnie zostały dobrane jako zespół jakości składających się na istotę, a inne pominięto? – oto jest pytanie zasadnicze. Faktycznie Ingarden wykazuje się tu pewną dozą ostrożności⁴¹. Píše bowiem: „To, że własności istotne są [...] niezmiennie, jest dla nich jedynie czymś pochodnym”⁴².

Jeśli coś jest dla przedmiotu konieczne, to nie przesądza to o byciu dla niego czymś istotnościowym, ponieważ może być dla niego konieczne, lecz nie przynależć do jego istoty. W ten sposób postrzegamy owo bycie tylko jako „coś pochodnego” dla obiektu spostrzeżenia. „[...] prawdą jest, że wszystko,

³⁹ Ingarden, „Uwagi krytyczne Romana Ingardena do *Medytacji kartezyjskich*”, 279. Ingarden wskazuje na własną terminologię odnośnie do istoty, jaką zawarł w *Essentiale Fragen*.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Jeszcze raz należy podkreślić, że 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.

⁴² Tamże, 354.

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« [...]»⁴³. 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 łatwo zauważyć i czego sam Husserl nie ukrywał, był on zdecydowanym przeciwnikiem przedsięwzięcia Ingardena, polegającego na analizie 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 on być 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 zasygnalizowana we wstępie konieczność uwydatnienia w trakcie rozważań, czy poruszamy się na gruncie analiz ontologicznych, czy epistemologicznych, a jednocześnie podkreślenia samego charakteru permanentnej **procesualności** Husserlowskiego docierania do istoty.

Trzeba stwierdzić 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 – konstituuje się w świadomości drogą **uwyrażnienia**.

Do takiego ujęcia zagadnienia skłaniają nas słowa Husserla:

Albowiem doświadczenie odbiorcze podlega podczas swego przebiegu ciągłej autokorekcie; 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”⁴⁴.

⁴³ Tamże, 353.

⁴⁴ Edmund Husserl, *Doświadczenie i sąd*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2013), 262.

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

W toku rozważań zauważyliśmy, że główna oś sporu między Husserlem a Ingardenem nie tyle nawet zasadza się na konkretnych odmiennych spojrzeniach w wybranym częściowo obszarze, ile leży już u podstaw ich wywodów: Ingarden nie może uwolnić się od iście ontologicznego rozumienia 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 (przy czym odpowiedź ta w gruncie rzeczy leży w sferze ontycznej), wpędza nas w błędne koło: Husserl bowiem nie przeczy, że w trakcie postępującego dokonywania określeń obiekt domniemywającej apercpcji może się okazać czymś zupełnie innym, aniżeli oczekiwaliśmy; nie chcemy zatem udzielać odpowiedzi już u progu wyjścia. Właśnie przed tym przestrzegał twórca fenomenologii, wprowadzając zabieg redukcji transcendentalnej – by nie przyjmować z góry żadnych „zbędnych” ontologicznie naleciałości (należy podkreślić, że Ingarden w swoim sceptycyzmie wobec wykonalności redukcji dopuszczał jej możliwość jedynie na gruncie teoriopoznawczym; wykluczał ją z badań nad zawartościami idei).

W każdym razie postulat Andrzeja Półtawskiego, by podczas próby ontologicznego potraktowania fenomenologii zawsze mieć na względzie, 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 fenomenolog uwolnił się w pewnym sensie od stawianych mu zarzutów, gdy naturę konstytutywną przedmiotu potraktował jako konieczną, lecz jedynie składową istoty i wyeksplikował tę pierwszą jako kompleks dopuszczalnie zmiennych momentów przedmiotowych, gdzie zmienność ta zostaje ograniczona przez daną postaciową jakość. W każdym razie konsekwentnie podsumował, z punktu widzenia dochodzenia do istoty, zabieg wariacji imaginacyjnej, uznając go za niezdolny do dotarcia do niej. Co warto jeszcze raz podkreślić, ową dopuszczalną zmienność cech inaczej pojmował Husserl – jako spostrzeżeniową autokorektę.

Bibliografia

- Bielawka Maria. 2012. „Husserlowska redukcja transcendentálna wobec redukcji ejdetycznej”. *Lectiones & Croases Philosophicae* 5(2): *Metafizyka. Fenomenologia. Realizm*, red. Damian Leszczyński, Piotr Źuchowski, Stowarzyszenie Polskie Forum Filozoficzne, 21–32. Wrocław: Polskie Forum Filozoficzne.
- Husserl Edmund. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka, księga 1. Warszawa: PWN.
- Husserl Edmund. 1982. *Medytacje kartezjańskie*, przeł. Andrzej Wajs. Warszawa: PWN.
- Husserl Edmund. 2000. *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek, t. 2, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl Edmund. 2004. *Husserliana. Gesammelte Werke*, t. 38: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte auf dem Nachlass (1893–1912)*. Freiburg im Breisgau: Thomas Vongher und Regula Giuliani.
- Husserl Edmund. 2013. *Doświadczenie i sąd*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.
- Ingarden Roman. 1974. *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. Andrzej Póltawski. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1982. „Uwagi krytyczne Romana Ingardena do *Medytacji kartezjańskich*”. W: Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 237–291. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*. Warszawa: PWN.
- Kucharczyk Janusz. 2001. „Syntetyczny charakter filozofii Francisca Suareza”. *Folia Philosophica* 19: 123–139.
- Paź Bogusław. Dostęp 13.03.2018. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf>.
- Póltawski Andrzej. 1973. *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa: PWN.
- Póltawski Andrzej. 1994. „Wartości a ontologia Ingardena”. *Sztuka i Filozofia* 8: 5–18.
- Prechtl Peter. 1998. *Edmund Husserl zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ricoeur Paul. 1985. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sobota Daniel. 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. *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Wolff Christian. 1736. *Philosophia prima sive Ontologia*. Frankfurt–Leipzig: Prostat in Officina Libraria Rengeriana.