

Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*

Po blisko 50. latach od napisania przez Romana Ingardena *Sporu o istnienie świata*¹ opozycja realizm-idealizm jest ciągle żywo dyskutowana. Współcześnie używane jest raczej przeciwstawienie realizm-antyrealizm. Można nawet twierdzić, iż jedną z głównych charakterystyk sceny filozoficznej w Wielkiej Brytanii i USA jest dzisiaj debata między realistami i antyrealistami. Jak to jest w wypadku większości podstawowych pojęć filozoficznych, również i terminom 'realizm', 'idealizm' czy 'antyrealizm' przypisuje się (niekiedy dość dowolnie w stosunku do ich zastanych w tradycji rozumień) wiele znaczeń. 'Antyrealistami' nazwa się współcześnie tych, którzy np. uważają: (1) że prawda da się zdefiniować w terminach epistemicznych, (2) że nie istnieje niebezpieczeństwo sceptycyzmu, (3) że redukcyjna analiza (np. dotycząca statusu obiektów fizycznych) jest możliwa, (4) że nie trzeba w ogólności akceptować prawa wyłączonego środka, (5) że znaczenie wyrażań może być wyjaśnione za pomocą warunków ich weryfikacji.²

Czas, który upłynął od napisania *Sporu o istnienie świata*, pozwala już chyba na próbę oceny tego dzieła życia Ingardena. Ocena ta powinna wziąć pod uwagę również i aktualną dyskusję na ten temat. Nie tylko jednak wspomniane już współczesne rozumienia antyrealizmu wchodzą tu w rachubę, biorą one zresztą za punkt wyjścia nie świadomość (jak u Husserla i Ingardena), lecz teorię naukową i pytają o jej stosunek do świata. Należałoby również w tej ocenie uwzględnić widoczny dzisiaj renesans zainteresowania Kantem, a poprzez Kanta próby zapośredniczenia między filozofią kontynentalną a kręgiem filozofii anglosaskiej.³

* Tekst ten został opublikowany w: J. Dębowski (red.), *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, (Lubelskie Odczyty Filozoficzne - zbiór trzeci), Lublin 1994, s. 77-88

¹ Ingarden skończył pisać drugi tom *Sporu o istnienie świata* w 1945 r.: pierwsze wydanie miało miejsce w 1947 r. t.I i w 1948 r. t. II. Tom trzeci (z podtytułem *O strukturze przyczynowej realnego świata*) ukazał się po polsku w 1981 r. (tekst ten, napisany przez Ingardena po niemiecku, został wydany w Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1974). Tutaj cytuję t. I i t. II za zmienionym trzecim wydaniem, Warszawa 1987.

² Taką charakterystykę antyrealizmu przedstawił E. Craig (Cambridge) w wykładzie *The Debate about Realism*, wygłoszonym na Wydziale Filozoficznym KUL w listopadzie 1991 r. Głównymi uczestnikami tej dyskusji są: H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, London 1978; *Why there is not a Ready-made World*, w: tenże, *Realism and Reason, Philosophical Papers*, t. 3, Cambridge (Mass.) 1983; *Representation and Reality*, Cambridge 1988; N. Dummett, *Realism*, [w:] *Truth and Other Enigmas*, London 1978, s. 145-165; C. Wright, *Realism, Meaning and Truth*, s. 1-43; por. W. Stegmüller, *Interner Realismus: H. Putnam*, w: tenże, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. 2, Stuttgart: Klett 1987, s. 345-467

³ Zainteresowanie Kantem w kręgu powojennej filozofii analitycznej zapoczątkował P.F. Strawson, jego *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959 (*Indywidual. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980) wywołały dyskusję na temat tzw. argumentacji transcendentnej, natomiast *The Bounds of Sense. An Essay on Kants Critique of Pure Reason*, London 1973 są uważane za jedną z oryginalniejszych współczesnych interpretacji filozofii Kanta. Z innych wartościowych

Podobne próby znalezienia mostu między obiema tradycjami dotyczą też fenomenologii.⁴ Z tego, co powiedziałem widać chyba, że ten krótki artykuł może być tylko bardzo małym fragmentem takiej całościowej oceny i porównania. Skoncentruję się tu tylko na relacji między, jak sądzę, najwłaściwszą, to znaczy najbardziej zgodną z intencjami jego stanowiska, interpretacją idealizmu Kanta, a ujęciem idealizmu, jakie Ingarden (idąc za Husserlem) przedstawił w swoim *Sporze*. Wyrażając szacunek dla pracy i siły kombinatoryjnego myślenia Ingardena, trzeba zapytać, czy nie jest tak, że jego ujęcie idealizmu i (częściowe) jego wykluczenie dotyczy tylko pewnej interpretacji idealizmu (czy też pewnej interpretacji antyrealizmu)?

We wstępie do I tomu *Sporu* Ingarden pisze: „Nawiązuję tutaj specjalnie do pewnych twierdzeń i ustaleń, jakie w tej dziedzinie poczynił Edmund Husserl, dlatego, że - jak sądzę - transcendentálny idealizm Husserlowski stanowi we współczesnej filozofii jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem a realizmem”.⁵ Punktem wyjścia ma być więc idealizm Husserla i Ingarden do pewnego stopnia charakteryzuje ten idealizm w dalszych partiach wstępu do *Sporu*. „Spór” według Ingardena dotyczy sposobu istnienia świata, bo niewątpliwie doświadczamy czegoś takiego jak fenomen czy zjawisko świata, a problemem jest, jak dalece to zjawisko czy fenomen istnieje autonomicznie, to znaczy niezależnie od odnoszącego się doń umysłu. Dalej Ingarden pisze, że spór między realizmem a idealizmem „(...) dotyczy (...) istnienia lub nieistnienia świata realnego, wynika zaś z różnicy między zasadniczą powątpiewalnością istnienia świata realnego a niepowątpiewalnością istnienia czystej świadomości lub też z transcendencji świata realnego (i jego składników) w stosunku do przeżyć czystej świadomości, które same są dane immanentnie”.⁶ Istnieją powody (wyartykułowane przez Ingardena za pomocą instrumentarium kartezjańsko-husserlowskiego), które dopuszczają wątplenie w autonomiczne istnienie świata, natomiast nie da się sensownie wątpić w ciąg informacji

komentarzy do Kanta, powstałych w obszarze anglojęzycznym, można wymienić: J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966; J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974; G. Brittan, *Kant's Theory of Science*, Princeton 1978; W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh 1975; R. Walker, *Kant. The Arguments of the Philosophers*; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven-London 1983.

⁴ Wybitnym krytykiem fenomenologii (i jej znawcą), analizującym ją z pozycji ‘ortodoksyjnie’ analityczno-językowej, jest E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976; *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1989⁴. O zapośredniczenie między fenomenologią a filozofią analityczną jako jeden z pierwszych starał się O. Follesdal, *Husserl's Notion of the Noema*, „The Journal of Philosophy” (1974) 71, s. 680-687; *An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers*, [w:] R.E. Olson/ A.M. Paul (eds.), *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Baltimore-London 1972, s. 517-429. Ostatnie większe prace na ten temat to: J.J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht-Boston-London 1980; R. Cobb-Stevens, *Husserl and the Analytic Philosophy*, Dordrecht-Boston-London 1990. Por. też H.L. Dreyfus, H. Hall (eds.), *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.) 1982

⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 19.

⁶ Ibid., s. 25.

przedstawiających świat (wzgl. jego zjawisko). Sfera niepowątpiewalna zostaje nazwana dziedziną czystej świadomości. Jest ona 'czysta', gdyż wszystkie informacje o świecie, z którymi mamy do czynienia, można 'oczyścić' z przeświadczenia, iż dotyczą one czegoś transcendentnego, to znaczy istniejącego autonomicznie świata.

Ingarden, przedstawiając sens idealizmu Husserla, jakby nie zwracał uwagi na następujący problem: z tego, że wątplenie w istnienie świata jest ewentualnie czymś dopuszczonym (i częściowo umotywowanym), nie wynika, że przedmiot, w który da się wątpić, jest zależny od umysłu wątpiącego (zależny od dziedziny uznanej za niepowątpiewalną). Sceptycyzm nie jest idealizmem, chociaż oczywiście może być nim nazwany. W sposób dla czytelnika *Sporu* prawie niezauważalny Ingarden przechodzi od sceptycznej interpretacji idealizmu do sugestii, że świat, mówiąc językiem Husserla, jest 'konstituowany' w tzw. czystej świadomości (czyli jest konstituowany w sferze, której istnienie, założmy, jest niepowątpiewalne). Pojęcie tej konstytucji nie zostaje bliżej wyjaśnione. Brak tego wyjaśnienia nie jest przypadkowy. Nie chodzi tu tylko to, że sam Husserl nie posługiwał się nim w sposób jasny. Rzecz jest o wiele bardziej podstawowa. Przykłady konstytucji świata, jakie można znaleźć i u Husserla i u Ingardena, odnoszą się głównie do spostrzegania zmysłowego. Mówi się w nich, że umysł (wzgl. świadomość) dokonuje syntezy różnorodnych danych, jednoczy je w sensowne ciągi itd. Kryje się za tym szersze przypuszczenie, że dopuszczona jest możliwość, iż te układające się w obraz świata szeregi jego doświadczeń mogłyby być całkiem inne; że to uporządkowanie doświadczeń, w którego efekcie otrzymujemy obraz świata, jest tylko czymś faktycznym, a ostatecznie, że mogłoby być nawet tak, iż świat eksplodowałby w beładną masę wrażeń, co jednak zmodyfikowałoby tylko przebiegi świadomości, lecz nie unicestwiłoby jej.⁷ Wracamy więc znowu do sceptycznego rozumienia idealizmu i do czegoś, co jest jakąś odmianą tzw. hipotez sceptycznych: kartezjańskiego złego demona czy Putnama hipotezy, że jesteśmy mózgami w laboratorium.⁸ Ingarden nigdzie nie pokazał, czym jest ta konstytucja i wypływająca z niej ewentualna zależność świata od świadomości, o którą wytoczył swój *Spór*. To, że można w coś wątpić, a coś jest niewątpliwe, to nie jest jeszcze żadna konstytucja, czy zależność świata od świadomości lub umysłu.

Chociaż Ingarden wymienia idealizm Kanta wśród możliwych rozwiązań 'sporu', to, jak sądzę, jego sceptyczna interpretacja idealizmu nie trafia w sens stanowiska Kanta. Na końcu *Wstępu do Krytyki czystego rozumu* Kant formułuje słynne twierdzenie (które było i jest nadal przedmiotem wielu spekulacji)⁹:

⁷ „Pomyślmy więc o możliwości nieistnienia należącej do istoty wszelkiej transcendencji charakterystycznej dla rzeczy: wtedy staje się jasne, że przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałoby wprowadzone z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swojej własnej egzystencji" (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 147-148).

⁸ Por. H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge (Mass.) 1981.

⁹ Dyskusja na ten temat zaczęła się od J.G. Hamanna, który odrzucił Kantowski podział na zmysłowość i intelekt oraz postawił tezę o „genealogicznym pierwszeństwie języka" (*Metakritik Über den Purismus der Vernunft*, 1784). Ostatnią wielką spekulacją, próbującą odgadnąć, czym jest wspólny korzeń zmysłowości i intelektu, jest hipoteza M. Heideggera,

... istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugi zaś są pomyślane.¹⁰

Zagadkowość tego twierdzenia dotyczy owego ‘wspólnego korzenia’, z którego mają wyrastać i zmysłowość, i intelekt. Sam podział na zmysłowość i intelekt jest natomiast głównym rusztowaniem Kanta interpretacji wiedzy ludzkiej. Podział ten jest skorelowany z inną parą pojęć: receptywności i spontaniczności: receptywność dotyczy zmysłów, spontaniczność charakteryzuje intelekt. Wydaje się, że właśnie ta para pojęć stanowi klucz do idealizmu Kanta. Sens tego idealizmu zmienił zasadniczo Husserl, a Ingarden, idąc za swoim nauczycielem, dyskutował w *Sporze z Husserlowską interpretacją idealizmu*, nie trafiając, jak sądzę, w idealizm Kanta.

Kantowski dwójpodział władz poznawczych na intelekt (spontaniczność) i zmysłowość (receptywność), podział funkcjonujący w okresie krytycznym, ma swoje tło w okresie przedkrytycznym.¹¹ Chodzi tu o – augustyńskie – przeciwstawienie między skończonym i nieskończonym intelektem i ich relacjami do poznawanych przedmiotów. Głęboką intuicją dotyczącą tego, czym jest poznanie, jest w nas to, iż ma ono miejsce wtedy, gdy ‘przyjmujemy’ coś zewnętrznego; coś, co się nam (pasywnie) narzuca. Z trzech możliwości rozumienia poznania: (1) poznanie jako czysta receptywność, (2) poznanie jako zmieszanie receptywności ze spontanicznością i (3) poznanie jako czysta spontaniczność, w naszym (ludzkim) przypadku zrealizowana jest ta druga: nasz intelekt jest spontaniczny, gdyż będąc wprawdzie skazany na narzucające się mu ‘dane’, jest jednak w stanie tworzyć pojęcia i dzięki temu dane te porządkować, klasyfikować, jest w stanie właśnie ‘pojąć’ te dane. Poznanie rozumiane jako czysta receptywność jest natomiast tylko pustą możliwością: czyste przyjmowanie (nawet jakoś świadome) bez spontaniczności porządkowania można byłoby przypisać np. lustru, to znaczy wtedy, gdyby lustro obdarzyć świadomością. Kant sądził, że wbrew naszemu głębokiemu przekonaniu o poznaniu w sensie właściwym można mówić tylko tam, gdzie mamy do czynienia z czystą spontanicznością, to znaczy. z wytwarzaniem bez żadnej receptywności. Intelektualna naoczność (czyli to, co Kant wykluczył z obszaru poznania ludzkiego) ma miejsce w ‘poznaniu’, którym dysponuje podmiot nieskończony. Absolutna duchowa spontaniczność jest poznaniem doskonałym, nie jest bowiem skazana na żadne dane zewnętrzne. O pełnym, bezpośrednim poznaniu można mówić tam, gdzie podmiot (podmiot nieskończony) zna zasadę konstrukcji przedmiotów i nie musi odkrywać żadnych danych. Kreacja i zasady konstrukcji przedmiotu i kreacja samego przedmiotu dają całkowitą adekwatność ujęcia tego

że chodzi tu o Kantowską transcendentálną wyobraźnię (*Einbildungskraft*) (podobne ujęcie znajduje się już u J.G. Fichtego). Na tym przypuszczeniu Heidegger oparł całą swoją interpretację Kanta; por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. B 29.

¹¹ Korzystam tutaj z informacji podanych przez H. Heimsoetha w *Metaphysische Motive in der Ausbildung der kritischen Idealismus*, w: tenże, *Studien zur Philosophie Immanuel Kanta. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln 1956, s. 189-225.

przedmiotu. W takim wypadku nie ma miejsca zdwojenie na pasywne doznawanie (afekcję) przedmiotów i na różny od nich podmiot. To zdwojenie jest według Kanta charakterystyczne dla wszystkich skończonych podmiotów. Afekcja ze strony czegoś różnego od podmiotu dopuszcza zawsze możliwość, że czym innym jest oddziaływanie (skutek), a czym innym istota czy wnętrze oddziałującego przedmiotu (przyczyna). Stąd też nigdy nie możemy wiedzieć, czy oddziaływanie prezentuje nam istotę oddziałujących na nas rzeczy. Na takiej podstawie już u przedkrytycznego Kanta obecne jest zdwojenie na zjawisko, czyli afekcję jako skutek oddziaływania i 'rzecz samą w sobie', czyli różne od skutków wnętrze (istotę) oddziałującej rzeczy.

Ujrzenie tej fundamentalnej dwoistości (spontaniczność - receptywność) w poznaniu ludzkim stanowi tło dla podstawowego pytania *Krytyki czystego rozumu*:

Choć jednak wszelkie poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być również dobrze tak, żeby nawet nasze poznanie doświadczalne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety (*Eindrücke*) i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez podniety zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje ...¹²

Dyskurs, który ma prowadzić do idealizmu, zaczyna się więc od pytania, co jest aprioryczne (pochodzi od spontaniczności intelektu), a co jest aposterioryczne (pochodzi z afekcji zmysłowej). W punkcie wyjścia nie ma więc żadnych stwierdzeń na temat powątpiewalności świata zewnętrznego, czy niepowątpiewalności danych doświadczenia wewnętrznego. Krytyczny Kant jest daleki od, pochodzącego od Kartezjusza i późniejszego idealizmu niemieckiego, absolutystycznego dążenia do osiągnięcia wiedzy pewnej i od usiłowania znalezienia jakiegoś bezzakończonego jej uzasadnienia w oparciu o sferę niepowątpiewalną. Ingarden jednak idzie w *Sporze* za Husserlem i jego sceptyczno-kartezjańskim punktem wyjścia.

Faktem jest, że Ingarden w *Sporze o istnienie świata* nie przeprowadza dyskusji ze stanowiskiem Kanta ani też nie usprawiedliwia swojego (poprzednio cytowanego) twierdzenia, że idealizm Husserlowski stanowi najbardziej zaawansowaną formę idealizmu w ogóle. Negatywne skutki takiego postępowania widoczne są przede wszystkim w odniesieniu do problemu czasu i przestrzeni. Ingarden zadowala się następującym stwierdzeniem:

... czas konkretny, którym chcę się tu zająć, jest w tym sensie absolutny, że jest czasem samego przedmiotu, który w nim istnieje, o ile ten przedmiot w ogóle istnieje, nie jest zaś jakąś tylko subiektywnie uwarunkowaną, przedmiotom jedynie jakby z zewnątrz narzuconą, lecz im z istoty obcą formą czasową, jak np. czas w sensie Kantowskim.¹³

Takie podejście jest wręcz zaskakujące, gdy się weźmie pod uwagę, że *Estetyka transcendentna* jest uważana za główne pole bitwy o - w języku Ingardena - istnienie świata, a przedstawione tam przez Kanta argumenty za

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 1.

¹³ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 188.

apriorycznością i subiektywnością przestrzeni i czasu za rozstrzygające na rzecz idealizmu transcendentального.¹⁴ Jeżeli Kant ma rację, to subiektywny jest nie tylko świat jakości (barw, zapachów, dźwięków), ale też subiektywne są wszystkie, jakkolwiek wyrafinowane, teorie fizyczne, gdyż do formułowania swoich tez muszą używać form czasu i przestrzeni. Zarzut jest następujący: Ingarden nie rozważając ani zagadnienia czasu w aspekcie jego ewentualnej subiektywności, ani zagadnienia przestrzeni umieścił tym samym swój *Spór* o poziom za wysoko, to znaczy traktował zarówno świadomość (umysł), jak i przedmioty, do których się ona odnosi jako przedmioty w czasie i w przestrzeni. Odziedziczył po Husserlu tendencję do uprzedmiotowienia tego, co transcendentálne. Husserl przynajmniej analizował konstytucję czasu, zastanawiając się nad jego subiektywnością, Ingarden zupełnie to zagadnienie zarzucił. Do przyczyn uprzedmiotowienia tego, co transcendentálne powróć za chwilę.

Jedynie wtedy, choć brzmi to paradoksalnie, gdyby nasze poznanie było spontanicznym wytwarzaniem, postawienie zagadnienia realizm - idealizm byłoby niemożliwe. Skoro tak jednak nie jest, to zawsze zachodzi możliwość, że spontaniczność naszego intelektu 'dodaje' coś do receptywności. Stąd też Kant pytał, czy nie istnieją takie fundamentalne struktury, które umożliwiają wiedzę o świecie, a które nie pochodzą z doświadczenia. Jest niemalże oczywiste, że kandydatami do bycia tymi strukturami są przede wszystkim przestrzeń i czas. Strategia argumentacyjna Kanta była w tym wypadku dość prosta: jeżeli nie da się wykazać, że przestrzeń i czas pochodzą z doświadczenia (od przedmiotu), to należy przyjąć, że są formami, którymi posługuje się podmiot. Ten najprostszy schemat uzupełniony był u Kanta dodatkowymi pojęciami: tzw. dedukcji (lub ekspozycji) metafizycznej i dedukcji transcendentальной itp. Cały ciężar idealizmu spoczywa właśnie na tej kwestii. Nie zamierzam tu oczywiście dyskutować słuszności argumentów Kanta na rzecz aprioryczności i subiektywności czasu i przestrzeni (trzeba zauważyć zresztą, że błędnie się często łączy wykazanie aprioryczności czegoś z subiektywnością tego czegoś). Chodzi natomiast o to, co oznaczałby ewentualny wynik, że ani czas, ani przestrzeń nie jest czymś, co pochodzi z doświadczenia, lecz że są to faktycznie nam dane formy oglądania świata.

Ingarden rozważa relację między podmiotem a światem, między, jak się za Husserlem wyraża, czystą świadomością a światem, jako stosunek między dającą się doświadczyć wewnętrznie rzeczywistością świadomości a przedmiotami. Píše:

Z pewnością jednak Kant miał rację, że to Ja i to czucie się sobą stanowi

¹⁴ „The discussion of space and time, it must be remembered, is the first of the three main arguments by which Kant seeks to establish his transcendental idealism - the other two being the Transcendental Deductions of the categories and the Antinomies.” (H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of Kritik der reinen Vernunft*, t. 1, London 1951, s. 185). Wbrew potocznemu mniemaniu Allison dowodzi, że argumenty Kanta za idealnością przestrzeni nie opierały się na geometrii euklidesowej i jej syntetyczno-apriorycznym charakterze (por. H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, s. 80-114). Do podobnej opinii skłania się też O. Hoffe, *Immanuel Kant*, München 1983, s. 70-84. Najnowszą dyskusję na temat Kantowskiej teorii czasu i przestrzeni referuje L. Falkenstein, *Kant's Argument For the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves*, „Kant-Studien” 3 (1989), s. 265-283.

niezbędne tło wszystkich sposobów zachowania się, a zwłaszcza wszystkich poznać (...). Kant jednak idzie o krok dalej i w tym Ja oraz w transcendentalnej apercpeji widzi warunek możliwości (tożsamości) wszelkiego przedmiotu poznania. Tym samym Kant wszedł wyraźnie na drogę transcendentalnego idealizmu (...). Tego kroku nie wolno nam tutaj bez zastanowienia zrobić, albowiem przesądziłby on z góry cały spór, którego rozwiązaniu, a przynajmniej skryształowaniu, poświęcona jest ta książka.¹⁵

Cytat ten świadczy wyraźnie, że Ingarden jakby nie zauważał, że to, co transcendentalne u Kanta, czyli zespół form naoczności i kategorii, nie jest dającą się wewnętrznym doświadczyć rzeczywistością, a wiedza o istnieniu sfery transcendentalnej jest tylko czymś dostępnym argumentacyjnie i czymś nienaocznym. Tak zwane 'ja' transcendentalnej apercpeji stanowi tu wprowadzenie wyjątek: jedność naszej świadomości, która jest nam dana w doświadczeniu wewnętrznym jest 'pogłosem' czy 'pochodną' bardziej podstawowej jedności, jedności tego, czym jesteśmy naprawdę, to znaczy naszej natury pozbawionej ujęć czasowo-przestrzennych i kategoryalnych. Widać to łatwo na przykładzie czasu. Nasze ujęcie siebie w doświadczeniu wewnętrznym jest ujęciem nas jako strumienia przeżyć rozgrywających się w czasie. Kant wyraźnie twierdzi, że subiektywność czasu dotyczy również zastosowania tej formy naoczności w doświadczeniu wewnętrznym.¹⁶ Czym naprawdę jesteśmy i na czym oparta jest empiryczna jedność świadomości, tego według Kanta nie możemy wiedzieć.¹⁷ Kant nie idzie więc za daleko, jak pisze Ingarden, gdy z warunków jedności strumienia robi warunki jedności przedmiotów, gdyż te warunki (w tym wypadku czas) są jednocześnie warunkami ujmowania i przedmiotów i nas samych. Można powiedzieć, warunkami obcowania z czymś takim, jak przedmiotowość w ogóle (czy to będzie przedmiotowość strumienia świadomości, czy przedmiotowość świata).

Co mogę wiedzieć? - pyta Kant i stwierdza, że mogę wiedzieć, iż ani czas, ani przestrzeń, ani inne fundamentalne dla możliwości wiedzy struktury (tzw. kategorie) nie pokazują mi rzeczy takimi, jakimi one są naprawdę. Są to formy oglądania świata faktycznie 'nałożone' skończonym podmiotom ludzkim. Muszę przyjąć, że tak jest, gdyż analiza pokazuje, iż formy naoczności i kategorie nie pochodzą z doświadczenia. To, co transcendentalne, jest więc zespołem norm, którym jest poddany umysł ludzki, żeby mógł porządkować dane doświadczeniowe. Mówiąc wyraźniej: to, co transcendentalne, jest konstrukcją opartą o analityczne argumenty, a nie czymś, czego można doświadczać 'patrzac' do wewnątrz siebie.

Powstaje jednak pytanie, jak jest sprzężony ten zespół warunków możliwości doświadczenia siebie i świata ze mną, to znaczy z moim zwykłym doświadczeniem siebie. Jakiś związek musi istnieć, ale zgodnie z duchem filozofii Kanta, my go nie

¹⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/1, s. 163.

¹⁶ „Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle. Przestrzeń jako czysta forma wszelkiej zewnętrznej naoczności jest jako warunek *a priori* ograniczona tylko do zjawisk zewnętrznych” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. B 51).

¹⁷ „... umysł ogląda bowiem siebie samego nie tak, jakby siebie sobie bezpośrednio samoczynnie przedstawiał, lecz w sposób, w jaki jest od wewnątrz pobudzany, a więc tak, jak się przejawia, a nie, jakim jest.” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 69).

możemy odkryć. Wynika to z logiki argumentacji: jeżeli czas jest tylko formą oglądania siebie i przez to zasłania nam naszą prawdziwą istotę, to nie da się zobaczyć owego 'jak' łączącego to, co transcendentalne z tym, co empiryczne. Każde ujęcie jest już ujęciem angażującym formę czasu. Nie istnieje więc żadna świadomość transcendentalna. Husserlowska świadomość transcendentalna jest w myśl tej interpretacji czymś wtórnym w stosunku do kantowskich warunków doświadczenia, gdyż świadomość jest już zbiorem trwających i zmieniających się w czasie jednostek przeżyciowych. Albo w pojęciu 'świadomość transcendentalna' chodzi o po kartezjańsku zinterpretowaną sferę niepowątpiewalną i oczywiście wolno to sobie nazwać sferą transcendentalną (lub użyć jakiegokolwiek innego terminu), ale trzeba pamiętać, że z tego, iż coś jest niepowątpiewalne, nie wynika, że to coś jest warunkiem doświadczenia świata, czy też że konstytuuje przedmiotowość świata.

Jak widać, kwestia natury czasu jest tu rozstrzygająca. Nowa interpretacja metody transcendentalnej, którą starała się sformułować Husserl, miała m.in. polegać na przypisaniu jej nowych możliwości: nie miała to być tylko analiza wykrywająca subiektywność lub obiektywność fundamentalnych struktur umożliwiających doświadczenie, lecz miało to być także 'oglądanie' i opisywanie tego, jak dokonuje się tzw. proces konstytucji świata, czyli proces 'tworzenia' się jego przedmiotowości.¹⁸ Każda próba pokazania czegoś takiego, aby była dostatecznie radykalna, musi jednak uwidocznic, że zarówno czas, jak i przestrzeń są czymś tylko ukonstytuowanym. Wydaje się to jednak niemożliwe, gdyż każde oglądanie i pokazywanie zakłada czas i również, do pewnego stopnia, przestrzeń. Husserl próbując ujawnić, jak czas tworzy się w świadomości, uwikłał się w koncepcję pozaczasowej teraźniejszości, która miałaby być źródłem czasu.¹⁹ Ujęcie tego, co oznacza 'pozaczasowa teraźniejszość' jest już jednak ujęciem jej jako pewnego przedmiotu, np. przedmiotu trwającego w czasie. Husserl zdawał sobie sprawę, że idealizm, to teoria pokazująca, jak powstaje przedmiotowość świata na podstawie form czasu i przestrzeni. Ingarden natomiast potraktował świadomość, na której miał się opierać ewentualny idealizm całkiem przedmiotowo, to znaczy jako coś w czasie, a przedmioty jako jedności czasowo-przestrzenne (przynajmniej jeżeli chodzi o przedmioty fizyczne).

Czy zatem *Spór* Ingardena należy uznać za przedsięwzięcie, przynajmniej częściowo, chybione? *Spór o istnienie świata* zawiera dwie warstwy: ontologiczną i warstwę, jeżeli można tak powiedzieć, samego 'sporu'. Wartość analiz ontologicznych Ingardena jest niepodważalna i zachowuje ważność niezależnie od problemu realizm - idealizm. Ingarden wciąż zapewnia, że wszystkie jego analizy ontologiczne są potrzebne do jakiegoś rozwiązania 'sporu', lecz powstaje wrażenie, że sam rdzeń problemu ciągle się oddala, że kombinatoryjna ontologia

¹⁸ Charakterystyczny dla omawianej tutaj kwestii jest paragraf 3C *Kryzysu* Husserla: „Der Mangel einer anschaulich aufweisenden Methode ist Grund für die mythischen Konstruktionen Kants.“ (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1962).

¹⁹ Por. na ten temat S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.

zakrywa rzeczywisty problem.²⁰ Można powiedzieć, że osiągnięciem *Sporu* jest unaocznienie, iż niemożliwe jest opisowo-naoczne pokazanie, jak przebiega powstawanie zjawiska 'świat'. Ingarden chciał zanalogizować problem idealizmu z problemem dzieł sztuki: jeżeli dzieła sztuki są wytworami, to trzeba zbadać, czy świat, gdyby idealizm był prawdziwy, nie nosi na sobie rysu wytworu. Wydaje się jednak, że przez dokładne przyglądanie się światu nie da się stwierdzić, czy jest on czymś w rodzaju sztucznej czarnej róży, podczas gdy przy podejściu realistycznym byłby on autentyczną czarną różą. Świat, mówiąc językiem Kanta, na poziomie empirycznym nie ma żadnych cech wytworu, a tylko analiza może ewentualnie dowieść, iż świat jest efektem syntezy receptywności pobudzeń oraz form naoczności i kategorii. Nie da się tego jednak fenomenologicznie zobaczyć. Tymczasowy wynik *Sporu*, to znaczy, że świadomości, jako zakotwiczonej w ciele ludzkim, a poprzez to ciało związanej ze światem, nie można (jak chciał Husserl) przypisywać funkcji absolutnych i konstytuujących, jest nieprzekonujący, gdyż przestrzenność naszej cielesności jest wynikiem aplikacji formy przestrzeni do wrażeń.

Można chyba powiedzieć, że zarówno Husserl, jak i Ingarden zapłacili za zbytnią, to znaczy fenomenologiczną ciekawość, gdy chcieli zobaczyć 'jak' powiązania tego, co transcendentale z tym, co empiryczne i ludzkie: pierwszy z nich wikłając się w mistycyzujące tezy o absolutie pozaczasowej teraźniejszości; drugi przez chybione ujęcie rdzenia argumentacji idealistycznej. Nie oznacza to, że idealizm Kanta nie zawiera w sobie trudności i aporii. Zadaniem moim nie było jednak ocenianie trafności tezy idealistycznej Kanta, a tylko częściowe porównanie jego rozumienia idealizmu z interpretacją, jaką nadali mu Husserl i Ingarden.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na metafizyczną doniosłość idealizmu transcendentalego Kanta (czy też idealizmu w duchu Kanta). Często bowiem widzi się ten idealizm jako tylko dość dziwaczne stanowisko epistemologiczne: jako coś w rodzaju tezy Berkeleygo, że świat jest tylko dobrze uporządkowanym agregatem wrażeń lub jako jakiś rodzaj sceptycyzmu w stosunku do istnienia świata. Zwykle też interpretuje się Kanta jako przeciwnika metafizyki. Trzeba jednak pamiętać, że Kant w *Przedmowie* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* napisał:

Tylko przy pomocy krytyki dadzą się podciąć same korzenie naturalizmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu.²¹

Metafizyczne tło idealizmu Kanta można zrekonstruować następująco. Człowiek dzięki zdolności do analizy może stwierdzić, że jego odniesienia do świata zawierają takie struktury, które nie pochodzą z doświadczenia, a które, funkcjonując w doświadczeniu, dopiero tworzą 'obraz' świata. Świat prawdziwy jest zatem całkiem inny, niż nam się to wydaje. Inaczej mówiąc: to, co nazywamy

²⁰ G. Křng, wyrażając podziw dla skrupulatności analiz Ingardena, pisze, że w końcu jednak wielu czytelników jego dzieł przestaje widzieć las spoza drzew; por. G. Křng, *Roman Ingarden (1893-1970): Ontological Phenomenology*, w: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague-Boston-London 1982, s. 231.

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. B XXXIV.

realnością na poziomie doświadczenia codziennego (na poziomie empirycznym), zakrywa prawdziwą realność 'rzeczy samych w sobie'. Takie formy oglądania świata, jak czas i przestrzeń, są tylko czymś faktycznym, to znaczy nie widać żadnej konieczności, żeby one nie mogły być inne, np. inne w wypadku innych skończonych podmiotów.²² Nasze uprzestrzennienie (ucieleśnienie) i nasze uczasowienie są tylko faktycznie nam danymi formami oglądania siebie. Nasza prawdziwa istota jest przez nie zakryta, co nie oznacza, że inny sens trwania i cielesności nie jest z nami związany istotnie.

Idealistyczny zwrot dokonany w *Krytyce* z 1781 r. oznacza próbę przewyciężenia metafizyki naturalistycznego racjonalizmu na rzecz metafizyki ducha i wewnętrżności. To, co matematyczno-przestrzenne, zostaje potraktowane tylko jako szczególna funkcja tego, co duchowe. Jest to zwrot od metafizyki kosmosu do metafizyki ducha.²³ Walka *Krytyki czystego rozumu* przeciwko dowodom na istnienie Boga dotyczy pojęcia Boga zorientowanego według pojęcia natury: jest to Bóg jako pierwszy poruszyciel, jako Demiurg, jako *ens realissimum* w sensie neoplatońskim, Bóg dowodów kosmologiczno-ontologicznych. Dopiero teologia moralna, opierająca się na pojęciu spontaniczności woli i jej innych niż naturalne kategorii, może wskazać na duchową zasadę świata. Na przykład absolutny realizm w kwestii natury przestrzeni, do której ma być odniesiona duchowa natura Boga, prowadzi według Kanta do (spinozańskiego) panteizmu. Duchowa nieśmiertelność nie może być według Kanta pojmowana jako szczególny wypadek niezniszczalności wszystkich substancji naturalnych. Musi ona raczej wynikać z autonomicznego podporządkowania się prawu moralnemu, z głębokiego, osobowego rdzenia człowieka i z wynikającego stąd uprawnienia do moralnego doskonalenia się. W *Antynomiach* Kant walczy o właściwe pojmowanie aktu stworzenia, przeciwko zarzutom zewnętrznego upływu czasu i naturalistycznemu pojmowaniu zasady racji dostatecznej; o właściwe pojmowanie wolności, przeciwko naturalistycznej interpretacji prawa przyczynowości jako prawa bytowego; o 'prawdziwą nieskończoność' duchowego świata, przeciwko kwantytatywnej nieskończoności (lub skończoności) kosmosu; a w szczególności o nieskończoność duchowego rozwoju i duchowych relacji, przeciwko pozornie 'danej' nieskończoności przestrzennej rzeczywistości.

O tym wszystkim należy pamiętać, gdy się myśli o 'sporze o istnienie świata'. Realność, jako np. autonomiczność bytową przestrzeni i czasu, można traktować jako coś pozytywnego, ale wtedy trzeba wykazać, że to rozwiązanie jest nie tylko słuszne, ale też że pozwala uniknąć tych wszystkich trudności, które powstają, gdy ujmemy siebie jako elementy autonomicznie istniejącego świata. Pojęcie 'realności' opalizuje więc przynajmniej dwoma zasadniczymi znaczeniami: jest to albo 'masywne' istnienie przede wszystkim kontinuum czasowo-przestrzennego, którego my jesteśmy tylko częścią, albo tak rozumiana realność zasłania prawdziwą realność, to znaczy autonomiczność świata

²² „Nie potrzeba też ograniczać tego sposobu oglądania w przestrzeni i czasie do zmysłowości człowieka. Być może, że każda skończona istota myśląca musi się w tym koniecznie zgadzać z człowiekiem (choć tego nie możemy rozstrzygnąć)” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. B 72).

²³ Por. H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, [w:] *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kln 1956, s. 207-210.

duchowego.