

Estetyka i Krytyka 5(2/2003)

EDWARD M. SWIDERSKI

ROMAN INGARDEN:
OD REALIZMU
FENOMENOLOGICZNEGO DO MORALNEGO

Kamieniem węgielnym filozofii R. Ingardena jest człowiek. Stanowisko zajęte przez Ingardena w „O odpowiedzialności” oznacza zarówno potwierdzenie trwałego zainteresowania człowiekiem, jak i definitywne odejście od problematyki idealizmu-realizmu. Autor daje charakterystykę moralnego realizmu i podkreśla, że stanowisko to oferuje filozoficzną antropologię, według której ludzkie reakcje na fakty moralne w istotny sposób wiążą się ze sposobem istnienia świata. W „O odpowiedzialności” odnajduje autor rozwinięcie większości elementów moralnego realizmu oraz odwołanie się do przyrodoznawstwa jako pomocnego do zbudowania realistycznej ontologii istoty ludzkiej.

Odpowiedzialność wchodzi w zakres wartości moralnych, ale nie ogranicza się do sfery moralnej jako takiej; chodzi bowiem o możliwość skutecznego działania w obrębie przyczynowej struktury świata. Realizm w odniesieniu do faktów moralnych łączy się u Ingardena z głębszym realizmem uważającym działanie za realną siłę w świecie.

Poza Polską niewielu uczonych tłumaczących i interpretujących dzieło Romana Ingardena zwróciło uwagę na wyznanie, że to człowiek, to jest „osoba”, jest kamieniem węgielnym jego filozoficznych zainteresowań. Wśród polskich autorów, którzy to uczynili, znajdują się przede wszystkim bezpośredni studenci i uczniowie Ingardena, w szczególności W. Stróżewski, A. Póltawski, A. Węgrzecki, J. Makota, jak też długoletnia asystentka, współdziałająca także w pracach wydawniczych, Danuta Gierulanka. Jednakże nie wydaje się, by kwestię potraktowano w pełni systematycznie i aby wyznanie Ingardena przyjęto jako klucz do wiarygodnej interpretacji jego dzieła jako całości.

Warto zauważyć, że w Polsce zainteresowanie dziełem Ingardena osłabło, gdy kolejne fale filozoficznej mody, następujące po zmierzchu „realnego socjalizmu”, wprowadziły polskie środowisko akademickie w bezpośredni kontakt z głównymi intelektualnymi prądami Europy i w kontekst anglo-amerykański. Z tego powodu pozostaje kwestią otwartą, czy pozycja, jaką miał Ingarden w połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, nie była w pewnym stopniu uwarunkowana ogólnym klimatem kraju. Jego filozofia, podobnie jak „logistyczne” filozofie związane ze sławną Szkołą Lwowsko-Warszawską, stanowiła przekonywającą ojczyzną alternatywę, w najlepszej tradycji europejskiej filozofii, do sterylnego i dogmatycznego marksistowsko-leninowskiego dyskursu, propagowanego przez miernych partyjnych karierowiczów¹. Dzisiaj jednak filozofia Ingardena jako całość i jego odniesienie (*perspective*) do ludzkiej kondycji w szczególności ma w sobie – dla wielu – coś z esencjalizmu i fundamentalizmu, które zostały zdyskredytowane w toku wielo-stopniowego rozwoju lingwistyczno-konstrukcjonistycznego zwrotu w całej humanistyce, łącznie z filozofią.

¹ Zob. ostro sformułowaną ocenę, wypowiedzianą przez Prof. Ryszarda Wójcickiego na pierwszym postkomunistycznym Kongresie Filozoficznym 1995 r. „Przeszłość i przyszłość filozofii polskiej” *Kwartalnik Filozoficzny* t. 24, 1996, s. 125-144.

Chociaż daremna byłaby nadzieja odwrócenia tej tendencji, pragnę na moment powrócić do znaczenia zagadnień dotyczących osoby ludzkiej dla filozofii Ingardena jako całości. Głównym moim celem jest zbadanie, czy i w jaki sposób owe zagadnienia dostrajają się łatwo i jawnie do reszty filozoficznego planu Ingardena. Dalszym celem jest sugestia, że myślenie Ingardena o tych sprawach nie jest bez wpływu na współczesne debaty². Ingarden sam dostarcza punktu wyjścia do dyskusji w drugim wydaniu *Sporu*, opublikowanym w Polsce w r. 1960.

„Już w młodości, a więc już w r. 1913 zajmowałem się kwestiami dotyczącymi osoby ludzkiej. W owym czasie czytałem kilku autorów (Diltheya, Simmla i innych) z zamiarem napisania dysertacji doktorskiej na ten temat. Jednakże z całkiem ubocznych powodów w jesieni 1913 r. uzgodniłem z Husserlem, że będę pisał o intuicji u Bergsona. Mimo to kwestia osoby ludzkiej nigdy mnie nie opuściła”³.

Pokazało się, że końcowe zdanie cytowanego ustępu nie jest błahą uwagą. Ostatnie dzieło Ingardena, opublikowane w 1970 r., *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente (O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych)* jest zwartym, choć złożonym esejem o naturze osoby ludzkiej i jej miejscu w świecie⁴. Moim zdaniem, stanowisko Ingardena w tym eseju oznacza zarówno potwierdzenie od dawna żywionego zainteresowania tą kwestią, jak i definitywne odejście od problematyki „idealizmu-realizmu”, z jaką jego dzieło jest normalnie utożsamiane. Poniżej przedstawię kilka tez dotyczących tego podwójnego zwrotu i rozwinę kilka odnoszących się do niego punktów. Nie będę próbował oferować tu wyczerpującego omówienia, ale ograniczę się do przedłożenia tego, co uważam za centralne kwestie odnoszące się do radykalnej zmiany perspektywy.

I.

W *O odpowiedzialności* Ingarden przyjął stanowisko, które przypomina to, co jest dzisiaj znane jako *moralny realizm*. Niech mi będzie wolno na początek zatrzymać się na tym twierdzeniu, gdyż daje ono okazję do sumarycznego wskazania na niektóre tematy, których Ingarden dotyka w swym eseju, chociaż tylko niektóre będą poniżej omawiane bardziej szczegółowo.

Z uwagi na to, że nie ma zgody co do definicji moralnego realizmu, podstawowe składniki (*core components*) są niedefiniowalne, chociaż poszczególni pisarze dokładnie je charakteryzują i w różny sposób oceniają.⁵ Składniki obejmują:

- obiektywność i dlatego wartość prawdziwościową twierdzeń moralnych/etycznych – takie twierdzenia dotyczą „faktów moralnych”;
- ontologię, która sankcjonuje istności moralne – wartości lub „dobra”, włączając tu także niekiedy wartości negatywne; o nich wszystkich się mówi, że „czynią prawdziwymi” (lub fałszywymi) twierdzenia lub sądy, jakie osoby oferują o faktach moralnych;

² Może jestem zbyt optymistą odnośnie do współczesnej aktualności Ingardena. Uważne przeczytanie materiałów konferencyjnych, zebranych w tomie zatytułowanym *Moral Responsibility and Ontology*, pod redakcją Ton van den Belda (Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000), wykazuje, że dzieło Ingardena nie jest cenione, nie ma ani jednego odniesienia do „O odpowiedzialności”. Tym samym wydaje się, że esej ten nie został przyjęty przez klasę późniejszych fenomenologów, chociaż został przetłumaczony na angielski i francuski.

³ *Spór o istnienie świata*.

⁴ Opublikowany przez Reclam, Stuttgart.

⁵ „Klasyczne” źródła do dyskusji nad tym, co przemawia za lub przeciw moralnemu realizmowi, są następujące: (1) tom wydany i zaopatrzony we wstęp przez Geoffreya Sayre-McCorda, *Essays on Moral Realism*, Ithaca and London: Cornell University Press 1988, (2) David O. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge CUP 1989. Ponadto wiele skorzystałem z eseju (o objętości książki) Ruwiena Ogiena, w jego przedstawieniu i częściowym tłumaczeniu na francuski tomu Sayre-McCorda, zatytułowanym po prostu *Le réalisme moral* Paris PUF 1999.

- ontologia, której bronią moralni realiści, w sposób typowy obejmuje wyłaniające się lub dochodzące własności, zarówno odnośnie do moralnych „jakości” (wartości), jak i/lub odnośnie do dyspozycji lub możliwości ludzkich podmiotów do spostrzegania jakości moralnych i odpowiadania na nie;
- toteż, z tego samego powodu, moralni realiści stoją zazwyczaj po stronie naturalizmu, włączając tu odmianę związaną z nieredukcjonistycznymi wersjami naukowego realizmu; dzisiaj jest niewielu moralnych realistów, którzy bronią poza-naturalnego charakteru faktów moralnych i ich podstaw (np. „idealne” wartości Schelera lub Hartmanna)

Jeżeli rozpatrujemy sprawę w świetle takich składników, można powiedzieć, że moralny realista w samej rzeczy oferuje filozoficzną antropologię, według której to, że istoty ludzkie angażują się w świat reagując na „fakty moralne”, jest faktem z zakresu tego, jak świat istnieje, a nie tylko tego, jak istoty ludzkie spostrzegają, odczuwają, rozumieją i artykułują swoje postawy moralne wobec świata. Trzeba powiedzieć, że fakt, iż my, istoty ludzkie, spostrzegamy, czujemy i rozumiemy, że sami jesteśmy bytami moralnymi, nie jest po prostu czymś dla nas właściwym, ale jest także – moralny realista tak by dowodził – przede wszystkim faktem z zakresu tego, jak świat istnieje.

Ta ogólna interpretacja moralnego realizmu jest tropem pozwalającym zebrać wyżej wymienione składniki tego stanowiska. Przesuwa się ono od pewnej charakterystycznej *obiektywności* – „fakty moralne” są przedmiotem moralnego dyskursu w zakresie publicznym – do pewnego realizmu jakości/własności w świecie, które tworzą (make up) (konstytuują, wchodzą w) fakty moralne – co *zarówno relatywizuje* wymiar doświadczalny, to jest *przeżycie* moralne uczulone na fakty moralne, oraz *legitymizuje* je (poświadczając jego autentyczność) „w świecie” (np. *przeżycia (Erlebnisse)* moralne w połączeniu z faktami moralnymi są przykładem własności dyspozycyjnych w sposób proponowany przez niektórych z odwołaniem się do wprowadzonego przez Locke’a rozróżnienia pomiędzy jakościami pierwotnymi a wtórnymi)⁶. To właśnie owa funkcja „legitymizacyjna” przypisywana wszystkiemu, co w końcu może być „w świecie”, skłania wielu moralnych realistów do naturalizmu, chociaż w tym względzie istnieją słabsze i mocniejsze połączenia realizmu z naturalizmem. W każdym razie wyzwanie rzucone moralnemu realizmowi i tym samym wskazanie głównej przyczyny, dla której anty-realiści sprzeciwiają się temu stanowisku, oznacza pokazanie, na czym polega owo „światowe” ontologiczno-aksjologiczne ogniwo i jak można je ująć teoretycznie.

W *O odpowiedzialności* nie brakuje żadnego z tych elementów i większość z nich jest rozwinięta bardziej szczegółowo. Jedyne, którego nie ma, to pierwszy z wymienionych, teza epistemologiczna o twierdzeniach moralnych i faktach moralnych, które czynią je prawdziwymi. Ingarden jest takim przekonany obiektywistą, że po prostu przyjmuje wymiar epistemologiczny jako oczywisty (choć poniżej podam inne tego przyczyny, związane z jego polemiką z Husserlem). W przeciwieństwie do tego omówienie przez Ingardena ontologii moralnego realizmu stanowi większą część studium. Poza coraz mocniejszymi twierdzeniami o obiektywności wartości Ingarden przyjmuje zdecydowanie perspektywę wyłaniania się czegoś. Centralna część jego relacji odnosi się do ludzkiej osoby, o której naturze i aktywności Ingarden mówi, że powstają jako nadbudowa nad pewną liczbą wzajemnie powiązanych (choć relatywnie „zamkniętych”) systemów przyczynowych, które zbiegają się przede wszystkim w ludzkim organizmie i duszy (psyche). Z tego powodu odwołanie się Ingardena do przyrodoznawstwa jako pomocnego w jego zamiarze zbudowania realistycznej ontologii istoty ludzkiej jest zgodne z moralnym realizmem poszukującym swego dopełnienia w naturalizmie.

⁶ John McDowell jest, być może, najczęściej notowanym wyrazicielem tego podejścia. Por. „Values and secondary qualities” w Sayer McCord, op. cit. s. 166-180; „Aesthetic value, objectivity and the fabric of the world”, w E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference, and Value* Cambridge, CUP 1983 s. 1-16.

Z kolei wartości znajdują w tym obrazie swe miejsce jako istności współmierne z wyłaniającym się ontycznym statusem osobowości. Ingarden był zdecydowanie przekonany, że istoty ludzkie „stają się” – i dlatego mogą się nie stać – osobami. Z jednej strony był pewny, że moce, które one uzyskują jako osoby, nie odrywają ich od określonych infra-osobowych warunków, które muszą być spełnione i utrzymane w równowadze. Z drugiej zaś w dramatycznej prozie, rezerwowanej przezeń dla wartości, Ingarden sugerował, że istoty ludzkie są pociągane ku innemu wymiarowi, że my przekraczamy swą niższą naturę, odpowiadając na wołanie ze strony wartości (w różnych zakresach Ingarden wyróżniał wartości moralne, kulturowe i poznawcze). Ową ideę ruchu interpretuję jako nieco metaforyczny sposób mówienia przez Ingardena o wyłanianiu się wartości. Wartości wyłaniają się ani mniej ani więcej niż natura osobowości rozumiana ontycznie, to znaczy, że mogą one wystąpić tylko w tej warstwie świata, w której istoty ludzkie zdobywają, rozwijają i wzmacniają siły osobowości, w dużej mierze przez kultywowanie wartości i odpowiadanie na nie⁷. Pozostaje tylko dodać, że dla realisty wyłonienie się nie jest wyłącznie zjawieniem się; to że mogą być „w świecie” rzeczy, które kategoriałnie zależą od innych rzeczy, nie czyni tych pierwszych mniej realnymi.

W związku z tym moja uwaga wypowiedziana powyżej o prawdopodobieństwie metafizycznej doniosłości moralnego realizmu pod maską filozoficznej antropologii tym bardziej należy do kontekstu stanowiska Ingardena. W początkowych zdaniach *O odpowiedzialności* Ingarden potwierdza szczególny status odpowiedzialności. Podczas gdy odpowiedzialność z pewnością wchodzi w zakres wartości moralnych, w swym zakresie – według Ingardena – nie jest ona ograniczona do sfery moralnej jako takiej. Po pierwsze, warunki odpowiedzialności leżą gdzie indziej („weitere Tatbestände”) tak że, po drugie, *moralna* odpowiedzialność jest tylko pewnym przypadkiem omawianego zjawiska. Później w tekście pokazuje się, że co Ingarden ma na myśli, to to, że przy odpowiedzialności chodzi przede wszystkim o możliwość działania w świecie, o samodeterminujące się (wolne) i przyczynowo skuteczne działanie w obrębie przyczynowej struktury świata⁸.

Tu jest zatem podstawowy problem filozoficznej antropologii, który obejmuje z jednej strony realizm w odniesieniu do „faktów moralnych” w połączeniu, z drugiej strony, z niejako głębszym (*more „deep-seated”*) realizmem, uważającym działanie w ogóle za realną siłę w świecie. Niech wolno mi tu będzie powiedzieć, że moje słowa o filozoficznej antropologii sygnalizują to, co uważam, iż Ingarden zawdzięcza Schelerowi. Należy przypomnieć, że Ingarden już w r. 1938 przetłumaczył na język polski esej Schelera o tragiczności⁹; moim zdaniem, ów esej zawiera ziarno rozumienia przez Ingardena, czym jest odpowiedzialność od strony ontycznej, chociaż Ingarden jest bezspornie bardziej ostrożnym analitycznym myślicielem aniżeli Scheler. Scheler wierzy, że tragiczność ujawnia się w strukturze świata za każdym razem, gdy jakaś tak zwana „wyższa” wartość nie zostaje zrealizowana, co więcej, gdy zostaje ona zniszczona lub karygodnie stratowana przez to, co uważa on za „realizację” jakiejś niższego rzędu (istotnie niższej) wartości. W ten sposób świat faktycznie ubożeje, zostaje czegoś pozbawiony (przykładem jest utrata w bitwie życia wielce obiecującego dla danej osoby i otoczenia – Scheler ma na myśli pierwszą wojnę światową). Powyższy argument można przyjąć pod warunkiem, że istoty ludzkie – osoby – przez swoje działanie osiągają rzeczywiste skutki w świecie; że to, co my jako osoby dokonujemy, może mieć tragiczne konsekwencje dla świata „ogólnie” („*at large*”), bynajmniej nie dlatego, że jesteśmy

⁷ Właściwie Ingardenowskie pojęcie wyłaniania się nie jest tym samym, co pojęcie dołączania się; nie chodzi o wyłaniające się właściwości, ale raczej o *kategoriałne* wyłanianie się, np. na sposób N. Hartmanns i A.N. Whiteheada, proponowany odnośnie do warstw ontycznych. Wyłanianie się w tym sensie obejmuje prawa zależności, według których „wyższe warstwy” zależą od niższych, chociaż tym, co wchodzi w grę w tym pojęciu, jest specjalnie idea nowości, to jest nieredukowalności własności należących do określonej warstwy.

⁸ To jest pierwszorzędny (salient) temat ożywiający artykuły do tomu cytowanego w przypisie 2.

⁹ Max Scheler *O zjawisku tragiczności* Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1938.

„w świecie”, w którym nasza pomyślność w szerokim sensie, obejmującym przede wszystkim czynniki osobowościowe, oddziałują na warunki w świecie i podlega ich oddziaływaniu.

Sądzę, że Ingarden był pod dużym wrażeniem tego rodzaju argumentu; jego pojęcie odpowiedzialności jest uogólnieniem ontycznego znaczenia tak skonstruowanego osobowego działania. Działanie w jego interpretacji nie jest przede wszystkim i tylko jakąś kategorią „znaczeniową”; to, co trzeba powiedzieć o działaniu, wychodzi poza to, jak spostrzegamy, odczuwamy, rozumiemy to, co czynimy. Ani też, po drugie, działaniu nie jest wyznaczony status czysto behawioralnej kategorii, złapanej w sieć przyczynowości. Wkładem Ingardena do debaty o moralnym realizmie mogłoby śmiało być jego twierdzenie dotyczące decydującej pozycji odpowiedzialności jako klucza, po pierwsze, do realnych warunków działania, po drugie, do natury faktów moralnych w świecie, w którym pojawiła się osobowość.

W tych odniesieniach jednak Ingarden wyciąga wniosek, który staje w sprzeczności do pierwotnego stanowiska Schelera. Według tego ostatniego działające „ego”, to jest osoba, nie powinna być ujmowana w kategorię substancji, ponieważ to wymagałoby umieszczenia jej w obrębie przyczynowej struktury świata (i w ten sposób czyniłoby wolne działania czymś niemożliwym). Ingarden nie zgadza się, a jego stanowisko jest faktycznie pod pewnymi względami bliższe stanowisku Kanta (jak też pojęciu czynu, wysuniętemu przez G.H. von Wrighta): podmioty działania (*agents*) są siłami przyczynowymi, ich działania przerywają naturalny bieg zdarzeń i wywołują zmiany, które w inny sposób nie byłyby się wydarzyły, a które świadczą o ich obecności w świecie. Dlatego właśnie owe podmioty częściej ponoszą, a w niektórych przypadkach przyjmują odpowiedzialność za to, co wywołują pod względem ontycznym.¹⁰

II.

Tyle mając w ręku odnośnie do istoty postawy i argumentacyjnej pozycji, jaką Ingarden przyjmuje w *O odpowiedzialności*, pragnę przejść do pytania o znaczenie tego tekstu w kontekście filozoficznej kariery Ingardena. Stanowisko Ingardena w *O odpowiedzialności* jest zagmatwaną sprawą, w której tło polemiczne gra istotną rolę. *O odpowiedzialności* zawiera pewien pod-tekst, który – przez pewne uzupełnienia – wzmacnia duży obraz przedstawiający człowieka i jego miejsce w świecie. Pod-tekst pokazuje nam Ingardena walczącego z samym sobą, ze swą wcześniejszą inkarnacją jako nieugiętego, niezmiernie sumiennego przeciwnika (transcendentalnego) idealizmu, filozofa poszukującego stanowczego argumentu na rzecz realizmu.

Dlatego, w sposób raczej znaczący, jego powrót pod koniec życia do dojrzałego skoncentrowania się na kwestii osoby ludzkiej był równoznaczny z bardziej lub mniej

¹⁰ Ingarden oferuje niewielkie omówienie działania intencjonalnego w *O odpowiedzialności*. Mówi jednak wystarczająco dużo, abyśmy mogli wywnioskować, że on sam nie podzielałby takich głośnych pozycji, jak owa szermowana przez D. Davidson – teoria kauzalistyczna, w której motywy działania muszą być także przyczynami, chociaż ich przyczynowa skuteczność nie ma nic wspólnego z terminami – „o jakich się pisze” – w których podmiot opisuje swoje intencjonalne działanie. Ani też nie jest Ingarden całkowicie po stronie wysuniętego przez von Wrighta argumentu „logicznego połączenia”, w którym przyczynowość jest całkowicie wyłączona. Sądzę, że jest on bliższy tego rodzaju stanowiska, jakiego broni Raimo Tuomela, który wysuwa tezę „celowej przyczynowości”, realizm dotyczący stanów świadomościowych, przypominający to, co zwykle nazywano podmiotową przyczynowością (por. *Human Action and Its Explanation. A Study on the Philosophical Foundations of Psychology* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1977). Pozostaje jednak niejasne, jak w połączeniu z problematyką odpowiedzialności, to jest ponoszenia odpowiedzialności, ma być traktowana perspektywa pierwszoosobowa (w opisie, który czyni działanie intencjonalnym, jak by to wyraziła Davidson). Jedną z konsekwencji teorii takiej jak teoria Ingardena wydaje się być to, że własny opis intencjonalnego działania, podany przez podmiot działający, może być przekroczonej w obiektywnym porządku rzeczy, jeżeli ów podmiot podejmie odpowiedzialność w mocnym ontycznym sensie, jaki Ingarden preferuje. Jakakolwiek byłaby moja intencja, moje spowodowanie twego cierpienia jest tym, co determinuje tożsamość mego działania w ontycznym porządku, przynajmniej przy przyjęciu Ingardenowskiej teorii odpowiedzialności.

całkowitym odrzuceniem pierwotnego planu dotarcia do dna sporu idealizmu z realizmem. Kluczem do zrozumienia tego twierdzenia, jak to bardziej szczegółowo zaraz rozwinę, jest oświadczenie Ingardena, zawarte w *O odpowiedzialności*, że idealista pokroju Husserla nie może nawet rozpocząć wiarygodnego, konsekwentnego ontycznego wyjaśniania odpowiedzialności. A to rozpoznanie w rzeczy samej wymagało wyrzucenia faktycznie wszystkich strukturalnych założeń, które Ingarden przyjął w celu zabrania się do sporu idealizmu z realizmem.

Warto przypomnieć, czym ów zrab był i jak – według oczekiwań – filozof miał się w nim poruszać.

Jeżeli przyjmujemy za początkowy tekstowy punkt odniesienia artykuł Ingardena z 1929 r. do księgi pamiątkowej dla Husserla, pt. „*Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus*”, stwierdzimy, że rozwija on tutaj zarówno koncepcję filozoficznej analizy – mającej swe źródło w różnicy pomiędzy ontologią a metafizyką oraz w logicznie niezależnej epistemologii – jak i plan przebadania spraw, w jakich idealisci i realiści klasycznie są podzieleni od czasów Kartezjusza.

Plan Ingardena zawiera strategiczne twierdzenie, że chociaż realista i idealista korzystają w całej rozciągłości z tej samej ontologii, jest pewien istotny wzgląd, w którym się różnią: jeden potwierdza, a drugi zaprzecza, że wśród własności składających się na rzeczy, stany rzeczy, zdarzenia, procesy, systemy itd., w obrębie świata, własność bycia zależnym od świadomości (*mind-dependence*) jest czymś pierwotnym, centralnym i wszystko przenikającym. Aby rozpocząć poruszanie się w granicach przyjętej ramy, Ingarden przyjmuje pogląd, że zależność od świadomości (albo jej brak) nie jest własnością, która byłaby podobna do „zwykłych” konstytutywnych własności lub istot rzeczy itd., co do których idealisci i realiści zgadzają się, że stanowią one „umeblowanie” świata (Ingarden cytuje Kanta, że „*Existenz ist kein reales Prädikat*”). Dlatego też utrzymuje, że stawki w tym sporze okazują się tym, co uważa on za problem metafizyczny, a mianowicie sposób istnienia świata w relacji do świadomości.

Ingarden zestawił wszystkie te zagadnienia w grupie założeń przedstawionych na początku pierwszego tomu *Sporu*¹¹. Nominalnie ze względu na dowodzenie są one takie, że będą początkowo do przyjęcia przez realistę, który docenia argumenty wysuwane przez Husserla z jego transcendentalistycznej perspektywy (w rzeczywistości założenia te zostały w dużej mierze przejęte od Husserla, *Idee I*):

- (1) Istnieją przynajmniej dwie dziedziny przedmiotów indywidualnych: dziedzina „czystej świadomości” i dziedzina „realnego (materialnego) świata”;
- (2) Czysta świadomość jest strumieniem świadomości, którego miejsce jest tam, gdzie filozofujące *ego* akurat się znajduje;
- (3) Przedmioty realne są strukturalnie transcendentne w stosunku do doświadczeń;
- (4) Przedmioty realne mogą w zasadzie być dane w sposób pierwotny doświadczającemu/filozofującemu podmiotowi;
- (5) Istnienie czystej świadomości jest poza jakąkolwiek wątpliwością;
- (6) Świat i jego składniki mogą być poddane wątpliwości, jednak taka możliwość nie narusza założenia 4;
- (7) Sprawa istnienia świata powinna być rozpatrywana z wnętrza transcendentalnej perspektywy, to znaczy z perspektywy wolnej od wątplenia czystej świadomości; wszelkie inne podejście należy uważać za „dogmatyczne” (w którym tkwi niebezpieczeństwo *petitio principii*).

¹¹ 1. *Existentialontologie* par. 2. „*Die Voraussetzungen der Streitfrage und ihre vorläufige Formulierung*”. Nijmegen: Max Niemeyer 1964 s. 7 ff.

Założenia mocno się przechylają na korzyść tezy o zależności od świadomości dzięki ostatniemu założeniu, połączonemu z założeniem 4, które odnosi się do naoczności i dania w sposób pierwotny, wymaganych od twierdzeń filozoficznych w ogóle. Ingarden jednak łagodzi bezpośrednio uderzenie tych założeń przez zastrzeżenie, że odnoszą się one tylko do *ontologicznej*, nie metafizycznej strony problematyki. Twierdzenie dotyczące czystej świadomości, chociaż metafizyczne w brzmieniu (jest ona „absolutna”), jest w rzeczywistości raczej słabe pod względem mocy, ponieważ Ingarden chyba nie może umieścić wśród założeń tego, co kwestionował w argumentach Husserla i co przede wszystkim rozpałało spór.

Według Husserla (w słynnym paragrafie 44 *Idej I*) nic innego nie musi istnieć, żaden świat, aby świadomość była tym, czym jest – na podstawie oczywistości spostrzeżenia immanentnego – i aby istniała, podczas gdy świat może zostać zakwestionowany – czynnikiem motywującym jest zawodność „zewnętrznego” spostrzeżenia (założenie 5); świat musi oczywiście przedłożyć swe „listy uwierzytelniające”, z którego to powodu nie może być od początku uznany za ontycznie samowystarczalny i autonomiczny. Z powyższej tezy Ingarden wyprowadza mocne metafizyczne stwierdzenie ze strony Husserla, że świat jest w rzeczywistości (*in fact*) zależny od świadomości (*mind-dependent*) (albo: w każdej chwili każdy zdarzający się fakt zależy od świadomości); twierdzi, że Husserl przekracza granice tego, co oczywistość – jak się domniemywa – pokazuje, a mianowicie twierdzi, że niepowątpiewalność czystej świadomości nabiera (u niego) maksymalnie metafizycznego charakteru.

A zatem, gdy zsumujemy założenia w ten sposób, mogą one zostawiać miejsce dla możliwości rozwiązania (sporu) w duchu zależności świata od świadomości, nawet gdy same z siebie czynią one owo rozwiązanie problematycznym, otwierając w ten sposób miejsce dla innej możliwości: niezależności świata od świadomości.

Jak to się okaże w perspektywie kariery Ingardena, główną niemożliwą do pokonania trudnością jest zadanie metafizyka, jak było ono pomyślane w obrębie filozoficznej koncepcji Ingardena. Metafizyk dokłada wszelkich starań, aby pokazać, na czym polega charakterystyczna naoczna podstawa, na której można by oprzeć sąd za lub przeciw zależności świata od świadomości. O ontologach natomiast mówi się, że oni *intuicyjnie* docierają do istot (*essences*) – w obrębie potencjalnie nieograniczonego spectrum „czystych istot” (idej), dostępnych w perspektywie transcendentalistycznej – których dokładne odczytanie unaocznia różne rodzaje (formalne, materialne i egzystencjalne) koniecznych związków między typami własności i kategoriami. Jeśli chodzi o metafizykę, to przeciwnie, wczesne zajmowanie się Bergsonem doprowadziło Ingardena do przypuszczenia, że być może „intuicja” w rozumieniu Bergsona jako przeciwstawiona „intelektowi”, mogłaby być tym rodzajem oczywistego źródła, jaki jest potrzebny do utworzenia metafizycznego sądu.

W tej teoretycznej trudności tkwi pewne niedomówienie, dotyczące zarówno Kantowskiego numenalizmu – podejrzewamy, że jest jeszcze coś ponad i poza tym, o czym słusznie możemy powiedzieć, że je znamy – i/lub kartezjańskiego niepokoju, co do możliwości pokonania (*overarching*) meta-oszustwa związanego z naszym rozumieniem, jak rzeczy są naprawdę. W przypadku sporu idealizmu z realizmem, sprowokowanego przez Husserla, chodzi o ustalenie, jaki jest sens – to znaczy sens dla „świadomości” – w przypuszczeniu, że stół przede mną – nie po prostu spostrzegany przedmiot (*noemat*) – mógłby być rzeczywiście zależny od świadomości. Jako kandydujące odpowiedzi na to pytanie Husserl wyraźnie odrzucił poparcie dla psychologizmu empiryków, dla Kantowskiego dualizmu (oskarżając także Kanta, między innymi, o psychologizm) i dla duchowego substancjalizmu (*mind-substantialism*) w stylu Kartezjusza, opowiadając się w końcu za taką formą idealizmu, jaka osłabia „istnienie”, to jest ontyczne determinacje sensu stricto; te ostatnie to dla niego znaczenie, jakie one mają dla świadomości jako korelaty możliwych doświadczeń. Z kolei Ingarden miał nadzieję rozprawić się z argumentami Husserla,

przemawiającymi za tak rozumianą tezę o zależności (świata) od świadomości, na jego własnym gruncie¹². Ale ten projekt pozostał projektem, gdyż nigdy nie stało się całkowicie jasne, co to jest, co musielibyśmy rozróżniać i pokazywać poza i ponad „istotnymi momentami”, aby uzasadnić jakieś mocne metafizyczne twierdzenie za stanowiskiem Husserla lub przeciw niemu.

Ta trudność nie ustępowała sprzed oczu Ingardena dopóki radykalnie zmieniona postawa przyjęta w *O odpowiedzialności* nie zmieniła stawek w tej grze. Teraz pytania o zależność czy niezależność (świata) od świadomości odpadły. Dla tego samego powodu różnica między ontologią a metafizyką straciła na ostrości; w tym zmienionym układzie metafizyka stała się nazwą dla najlepszego naukowego – to jest naturalistycznego – opisu przyczynowej struktury świata, który to opis daje się pogodzić z wyrazistym przedstawieniem odpowiedzialności w terminach ontycznych podstaw. W porównaniu z koncepcją sprzed *O odpowiedzialności*, to ostatnie dzieło jest od początku zdecydowanie *metafizycznie realistyczne*. Wrażenie wywoływane przez „naiwne czytanie” *O odpowiedzialności* jest takie oto: istota ludzka jest dobrze i prawdziwie ukryta „w świecie”. Uderzającą cechą tej istoty jest zdolność do takiego działania, dzięki któremu udaje się jej (lub też nie) „stać się” samodeterminującym się „osobowym podmiotem działania”. I to jest proces wprowadzający w grę kompleks relacji, które wiążą istotę ludzką i świat na kategoriałnie odmiennych „poziomach”.

III.

Mniej „naiwne” czytanie może polegać na kroczeniu ścieżką, którą tu wybrałem, a która polega na postawieniu pytania, czym są „nowe” strukturalne założenia przyjęte przez Ingardena w *O odpowiedzialności*? Zgodnie z tym, co przyjąłem dotychczas w tym względzie, pod-tekst, polemika z Husserlem pozostaje kierowniczą inspiracją. Powiedziałem na początku rozdziału (2), że Ingarden zarzuca Husserlowi, iż ze stanowiska swego transcendentnego idealizmu nie może on utworzyć koncepcji działania na tyle mocnej, aby objęła ontyczne pojęcie odpowiedzialności. Wcześniej napisałem, że Ingarden z czasu *Sporu* utrzymywał, iż realiści i idealisci mogą się zgodzić co do swej podstawowej ontologii, włączając – jak to przedstawił w założeniach przyjętych przez wzgląd na projekt – (pogląd), że istnieje dziedzina świadomości, której składniki nie mogą być po prostu umieszczone razem ze składnikami innej głównej dziedziny, tej obejmującej fakty światowe, nominalnie transcendentne w stosunku do świadomości. Ale teraz w *O odpowiedzialności* omawiany zarzut wyraźnie kompromituje owo optymistyczne twierdzenie, wprowadzając w grę rozważanie, którego nie ma w przypadku początkowego projektu rozwiązania sporu idealizmu z realizmem.

Ingarden pisze:

„... przy rozważaniu tak ponoszenia, jak wzięcia na siebie odpowiedzialności nie można ograniczyć się do czystego „ja” i czystych przeżyć. Po pierwsze bowiem czyn, za który sprawca ma być odpowiedzialny, musi być realnym działaniem w realnym świecie; musi być też spełniony przez realnego człowieka o określonym charakterze. Samo przeżywanie działania, które by się *realiter* naprawdę nie dokonało, wcale nie wystarczyłoby do ponoszenia odpowiedzialności. Dopiero z realności czynu wypływa dla sprawy

¹² W ślad za początkową publikacją *Sporu* Ingarden wciąż powracał do kwestii dotyczącej – w jego opinii – stapania z sobą przez Husserla znaczenia i istnienia. Dwa teksty w szczególności są pod tym względem reprezentatywne: *On the Motives which led Edmund Husserl to Transcendental Idealism*, Hague: Martinus Nijhoff 1976 i *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen* 1967 hrsg. von Gregor Haefliger, Tübingen, Max Niemeyer 1992. Wstęp do tego tomu, autorstwa Haefligera, zasługuje na uważne przeczytanie, podobnie jak jego książka, w której ta sprawa jest badana bardzo szczegółowo: *Über Existenz: die Ontologie Roman Ingardens. Phaenomenologica* 130, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1994. W Polsce ostatnio Arkadiusz Chrudzinski opracował tę kwestię bardzo systematycznie w kilku publikacjach, np. „Husserlowski idealizm transcendentny” *Kwartalnik Filozoficzny* 26 (1) 1998 s. 35-66.

odpowiedzialność za niego. A pozbawione cech czyste „ja” takie, jakim je zrazu wykrył Husserl, nie mogłoby ani czynu, ani ponoszenia odpowiedzialności zań realizować w sposób wpływający z charakteru osoby oraz przez niego umotywowany i określony" (*Książeczka o człowieku* Kraków 1972 s. 130-131).

Faktycznie (*substantively*) powyższy tekst zrywa z twierdzeniem o wyraźnej granicy pomiędzy dwiema dziedzinami, przyjętej dla projektu sporu idealizmu z realizmem. Centralną kategorią, jaką ten ustęp przedkłada naszej uwadze, jest działanie, to jest, jak to tekst wyraźnie implikuje, ucieleśnione działanie określonej osoby. Wobec wcześniejszego rozdziału dziedzin daje się nam do zrozumienia, że działająca osoba nie pasuje ani do jednej ani do drugiej, ani też, o ile o to chodzi, do pewnego rodzaju syntezy, która niejako łukiem łączyłaby obie dziedziny. To znaczy, aby raz jeszcze powtórzyć to, co powiedziano powyżej, osobowy podmiot działający nie jest ani znaczeniem, ani jakąś kategorią behawioralną, ani wyłącznie kombinacją jednego z drugim.

Zauważmy, że historia, jaką Ingarden usiłuje w tym kontekście opowiedzieć, nie jest wyłącznie taka, że o osobach najlepiej myśleć jako raczej ucieleśnionych, aniżeli uwolnionych od ciała lub bezkrwistych „czystych *ego*” – ale że jest rzeczą istotną zapewnienie im miejsca i „funkcji”, aby się tak wyrazić, w świecie *jako osobom*. Mówić o „miejscu” to sugerować coś o ogólnym stanie jedności świata. Chociaż temat jedności świata jest w tekście tylko marginalnie omawiany, jest on faktycznie w samym centrum problematyki odpowiedzialności. Przez podkreślanie ontycznych podstaw odpowiedzialności Ingarden oferuje relacyjny opis wyróżniających parametrów świata (systemy przyczynowe), które w jednym rodzaju przypadków podtrzymują ponoszenie odpowiedzialności przez podmiot działający, w innym rodzaju – rozmyślnie podejmowanie przezeń odpowiedzialności. Aby uwidocznić relacyjność tych oddziaływających na siebie ontycznych parametrów z uwagi na pojawienie się odpowiedzialności, Ingarden mówi o „sytuacjach” (w szczególności o *sytuacjach angażujących wartości* (*Wertsituationen*) – do kwestii wartości powrócę poniżej). W rezultacie Ingarden wydaje się przypisywać autentyczny status ontyczny (kategorii) sytuacji.

Ingarden jest przekonany, że nic z tego nie jest choćby z daleka w zasięgu twierdzenia idealisty o konstytuowaniu znaczenia po stronie pozaświatowego czystego *ego*. Noematyczny *Ersatz* „realnego” działania nie ma konsekwencji, dla których ktoś mógłby przyjąć ponoszenie odpowiedzialności – *czy jest świadomy, czy też nie* jej wagi, jak też zobowiązań, które nań przypadają, jak długo trwa dana sytuacja. To właśnie owo ostatnie zdanie o „byciu świadomym czy też nie wagi odpowiedzialności”, może najsilniej unaocznia polemikę z Husserlem i zarazem splata tekst i pod-tekst *O odpowiedzialności* w jedno filozoficzne pasmo. Sądzę, że to Ingarden oddala się od fenomenologii, a nie transcendentalno-idealistyczne odczytanie jej przez Husserla.

Zarzut postawiony Husserlowi w rzeczywistości nadaje dialektyczny ton *O odpowiedzialności* w sposób diametralnie różny od pierwotnej, początkowej dialektyki, występującej już w „Bemerkungen...”, ale tym wyraźniej uwidocznionej w *Das literarische Kunstwerk* (1932).

We wstępie do *Das literarische Kunstwerk* Ingarden wyraźnie stwierdza, że myślą przewodnią studium, które teraz przedstawi, jest wyróżnienie i zanalizowanie istności, która wydaje się być przypadkiem tego, co Husserl ma na myśli, gdy twierdzi – jak Ingarden w owym czasie rozumiał twierdzenie Husserla – że każda istność „zależy” od świadomości. A zatem Ingarden zabrał się do analizy tego, co nazwał „czysto intencjonalnymi przedmiotami”, aby zobaczyć, czy „realne”, „idealne” i „tylko” intencjonalne przedmioty mają w zasadzie tę samą strukturę i sposób istnienia, co te pierwsze. Dlatego w rezultacie w *Das literarische Kunstwerk* – a później w *Sporze* – Ingarden jest przygotowany do śledzenia Husserla na jego własnym gruncie, jakkolwiek mocno wyraża swoje wątpliwości o tym, co Husserl rzekomo

tam znajduje. W końcu mówi do Husserla: „Mam nadzieję wykazać na własnych Pana warunkach, że jest rzeczą bezpodstawną twierdzić np. o „istnościach realnych” to, co można zgodnie z prawdą powiedzieć o takich rzeczach jak literackie dzieła sztuki. Nie wszystko, co może być powiedziane o „świecie” i na to zasługuje, wymaga (i usprawiedliwia) umieszczania „intencjonalności” w Pańskim rozumieniu wśród decydujących konstytutywnych składników, przesuwania jej do centrum każdego opisu i konceptualnego opracowania”.

W *O odpowiedzialności* Ingarden przyjmuje całkiem odmienną taktykę: daleki od przychylenia się do wymagania Husserla, abyśmy rozważali nasze filozoficzne wybory z transcendentnego stanowiska, Ingarden w rezultacie całkowicie to ostatnie wyklucza sugerując, że oszukiwalibyśmy samych siebie – nasze „realne” ja – gdybyśmy choćby tymczasowo pozostawali wierni programowi Husserla. Ostatecznie, po opowiedzeniu przez Ingardena tej historii, jak to widzieliśmy powyżej, sama nasza natura jako osób zależy od odłożenia transcendentnego stanowiska na bok.

Zarysowany powyżej kontrast prowadzi do dalszego wniosku. *O odpowiedzialności* jest skonstruowane w taki sposób, że podbudowująca (to dzieło) polemika z Husserlem dosięga głównej zasady fenomenologicznego filozofowania.

Zasada została sformułowana jako cel polegający na osiągnięciu we wszystkich badaniach – pełni „intuicyjnej oczywistości” przez bezpośrednie bycie danym „przedmiotu”, o który akurat chodzi. Ingarden wbudował tę zasadę i ideał *explicite* w swój model ontologii, a mianowicie jako *Wesensschau*, w którym „czyste jakości idealne” wraz ze swymi „koniecznymi związkami” – obejmującymi strukturalne lub formalne, i dlatego także różne egzystencjalne zależności – są „doprowadzone do oglądu”. Ingarden, podobnie jak Husserl, wielokrotnie podkreśla, że te rzeczy muszą być widziane, aby w nie, że tak powiemy, wierzyć.

Jednak, co Husserl przez to miał na myśli, przynajmniej jak Ingarden go rozumiał, było, że jeżeli intencjonalne skierowanie nie zostanie intuicyjnie spełnione, nie ma w rzeczywistości „przedmiotu”, o którym można by sensownie coś twierdzić. Dla Ingardena takie stanowisko ryzykowało stopień *fenomenologii* intencjonalnego skierowania i naocznego bycia danym, *ontologii* zależności od świadomości (np. ontologii czystych przedmiotów intencjonalnych) z generalizującym *metafizycznym* osądem o statusie „świata” w relacji do świadomości.

To był właśnie ów zwarty krąg – intencjonalne skierowanie – intuicja/naoczność – zależność od świadomości (istnienie-istnienie-dla-świadomości- „znaczenie”) – który Ingarden usiłował przełamać w *O odpowiedzialności*. W sposób oczywisty najlepszy sposób poradzania sobie z tym to zneutralizowanie zasięgu i siły „zasady wszystkich zasad”, apelu do intuicji i tym samym do „jakości” bezpośrednio dostępnych świadomości. Sądzę, że uderzające twierdzenia Ingardena o ponoszeniu odpowiedzialności i ontycznych warunkach, które ją podbudowują, reprezentują ten ruch. Jak Ingarden używa tego terminu, odpowiedzialność nie ma ani bezpośredniego ani specyficznego doświadczalnego odpowiednika. Aby raz jeszcze to powtórzyć, Ingarden jest pewny, że odpowiedzialność ma charakter sytuacyjny, to jest relacyjny; podmiot działający jest objęty sytuacją związaną z wartością, jako jeden składnik wśród innych, które wszystkie razem we wzajemnym działaniu składają się na sytuację, w której podmiot działający podejmuje odpowiedzialność, ale o której – sytuacji i odpowiedzialności – ów podmiot może nic nie wiedzieć, to znaczy, nie musi nic wiedzieć, aby sytuacja rzeczywiście miała miejsce. Z drugiej strony działający podmiot może dojść do zrozumienia sytuacji, zrekonstruować po fakcie, jak jego/jej akty uderzały w bieg świata, nierzadko na takie sposoby, jakie były szkodliwe dla jej własnej pomyślności, nie mówiąc już o pomyślności innych. Jest to zrozumienie, które – jak możemy przypuszczać – pozwala działającemu podmiotowi zobaczyć się w nowym świetle, jak to jest

implikowane w świecie, w którym podmiot ponosi i/lub przyjmuje odpowiedzialność za swoje czyny. Widzę, że moja swoboda działania nie jest tylko przejawianiem własnej mocy działania zgodnie ze swoimi przekonaniem i pragnieniami. Dochodzę do zrozumienia nieodwołalnie relatywnego lub sytuacyjnego charakteru mego „ja”, za które jestem powołany przyjmować odpowiedzialność¹³.

IV.

Czytelnicy mego eseju o Ingardenie zauważają, że dotychczas prawie wcale nie mówiłem o tym, co było dla niego podstawowym ontycznym warunkiem odpowiedzialności – o wartościach. Utrzymywałem tę kwestię w odwodzie, aby zbadać podtekst *O odpowiedzialności*, a mianowicie leżącą u spodu polemikę z Husserlem i, jak to utrzymywałem, z filozofowaniem fenomenologicznym. Stwierdziłem, że moralny realizm Ingardena jest równocześnie i nie w najmniejszym stopniu, zerwaniem z filozoficznymi perspektywami i programami fenomenologii, czy byłaby ona „idealistyczna” czy „realistyczna”. Zwracając się teraz w tym układzie do sprawy wartości sądzę, że można pokazać, iż to, co Ingarden ma do powiedzenia, odzwierciedla ów dalekosiężny zwrot w różnych dotychczas omawianych aspektach, i jest dlań symptomatyczne. Tu znowu mniej mi zależy na dojściu do sedna Ingardenowskiej koncepcji wartości *per se* niż na zobaczeniu, jak ona działa w jego filozoficznym rozwoju.

Niemaló komentatorów omawiało ujawnione trudności Ingardena odnośnie do natury i statusu wartości. Tekst wcześniejszy od publikacji *O odpowiedzialności*, „Czego nie wiemy o wartościach”¹⁴, dość dobrze podsumowuje stan rzeczy, jeśli chodzi o trudności Ingardena. W tym ostatnim tekście Ingarden opracowuje swój program aporetycznie i właściwie apofatycznie – jest on w stanie powiedzieć o wiele więcej o tym, *czym wartości nie są*, aniżeli o tym, *czym one są*, pozostawiając w miarę postępowania naprzód mnóstwo nierozwiązanych kwestii odnośnie do każdego rodzaju wyróżnionych przez siebie wartości, z wyjątkiem jednego rodzaju, a mianowicie wartości estetycznych lub artystycznych.

Pragnę przede wszystkim zauważyć, jak mało odwołuje się Ingarden do „*Einsicht in die Werte*” (wglądu w wartości), jeżeli ten ostatni ma być rozumiany fenomenologicznie jako naoczne spełnienie eidetycznej redukcji jakiejś stosownej jakości „wartości”. To znaczy, że w terminach wzorcowych rozróżnień, wziętych z ontologii – rozróżnienia pomiędzy „formą”, „materią”, „momentami egzystencjalnymi”, wyświetlone na podstawie eidetycznego wglądu w „czyste jakości idealne” i ich odmiany – Ingarden nie jest w stanie sprecyzować żadnego z

¹³ Są przynajmniej dwa sposoby rozumienia tej sytuacyjności. Jeden został przywołany wcześniej; stoi on na równi z Schelerowską „strukturalistyczną” koncepcją miejsca jakiegoś bytu, z którego działań wynikają tragiczne konsekwencje. Jest tu pewien fatalizm o tyle, że nie możemy być pewni, czy to, co zrobiliśmy, w rzeczywistości nie „niszczy” aktualnych lub potencjalnych dóbr gdzie indziej. Dorastanie do osobowości nie jest zatem po prostu historią o samo-determinacji; jest ono liczeniem się z losem, z nieprzewidywalnością, faktycznie pewnego rodzaju Schopenhauerowskim rozpoznaniem a-racjonalnej lub trans-racjonalnej zasady rzeczywistości, wciąż graniczącej z katastrofą. Druga interpretacja mogłaby być bardziej pozytywna, rozumiana raczej jako „spotkanie” ze światem z uznanej w sposób wolny sytuacyjności. Tu „odpowiedzialność” nabiera charakteru dialogicznego spotkania, jak gdyby „odpowiedzialność” była istotnie przede wszystkim tego rodzaju „reagowaniem” na inność (*alterity*), w którym kontynuowanie owocnej wymiany jest w rzeczywistości miarą wartości. To drugie odczytanie może być postawione w jednym rzędzie z twierdzeniem Ingardena, że moralna odpowiedzialność jest tylko pewną formą odpowiedzialności i że wartości moralne są tylko częścią dorastania do osobowości. Zakładam, że Ingarden stałby po stronie nie tylko dzisiejszych moralnych realistów, ale byłby także zwierzał szeregi z dzisiejszymi epistemologami cnoty. To jednak wstyd, że Ingarden już się nie zbliżał do dzieł m.in. Diltheya i Simmla. Pod tym względem jest interesujące, że w ich pismach Ingarden zetknął się ze sprawami, którym nie poświęca żadnej uwagi w *O odpowiedzialności*; są to takie sprawy, jak świat historyczny jako dziedzina wartości, zrzeszanie się (*Vergesellschaftung*), symbolizacja, odniesienie do wartości (*Wertbeziehung*), jak też podstawy koncepcji dialogu (Simmla *Wechselwirkung*), które we właściwym czasie miały zainspirować Bachtina.

¹⁴ *Erlebnis, Kunstwerk und Wert* Tübingen, Max Niemeyer 1969 s. 97-141.

tych podstawowych ontologicznych parametrów w odniesieniu do wartości. Jest on pewny, że „my” nie wiemy niczego zbyt dokładnie o formie, materii i sposobie istnienia wartości. Posuwa się nawet do wątpienia, czy możemy choćby powiedzieć, na czym polega domniemana „wartościowość” wartości, to znaczy sama owa jakość, która musiałaby zostać intuicyjnie uchwycona, aby w ogóle zacząć badanie.

Niemniej jednak ta okoliczność, że w tym tekście, jak też później w *O odpowiedzialności*, Ingarden podejmuje dyskusję w tych (ontologicznych) terminach, pokazuje, że nie uważa on wartości za pierwotne, nie dające się analizować istności, niedostępne dla pojęciowej artykulacji i dlatego całkowicie za przedmiot „intuicji” w stylu „albo je widzisz albo ich nie widzisz, w którym to przypadku jesteś po prostu ślepy na wartości”. Chociaż z tego samego względu już w tym tekście Ingarden wydaje się sugerować, że „fenomenologiczne bycie danym” nie jest czymś, czego możemy oczekiwać w przypadku wartości, przynajmniej nie w sposób wystarczający do rozwiązania zagadek (*puzzles*) co do identyczności i bliższej pojęciowej determinacji wartości.

Jest również rzeczą znaczącą, że jedynym wyjątkiem od tej reguły, w tym tekście i we wielu innych, jest przypadek wartości estetycznych/artystycznych. Chociaż Ingarden nie osiągnął w tej dziedzinie zadowolenia, był pewny przynajmniej jednej rzeczy: estetyczne/artystyczne wartości dochodzą do istnienia – czy są traktowane jako przykłady/realizowane czy stwarzane – tylko na podłożu „czysto intencjonalnych przedmiotów” (przede wszystkim w układzie dzieł sztuki). W tym kontekście nic dziwnego, że Ingarden jasno się wypowiada o specyficznym rodzaju doświadczenia wartości, a mianowicie silnej emocjonalnej reakcji na jakość wartości (w wyraźnym kontraście do starej idei „estetycznego dystansu”), która to reakcja pobudza konstytuowanie „przedmiotu estetycznego”¹⁵. Mówię: „nic dziwnego”, ponieważ reakcja emocjonalna jest właśnie „estetyczna”, jest ona percepcyjnie relatywna i dlatego zależna od świadomości. Ale o to właśnie chodziło w badaniu dzieł sztuki: wyjaśnić ich czysto intencjonalny – to jest zależny od świadomości – sposób istnienia.

Jeżeli ten punkt zostanie przyjęty, wówczas zamierzony kontrast powinien być oczywisty. Nie ma nic analogicznego, przynajmniej nic takiego, o czym Ingarden mógłby twierdzić, że je widział, w dziedzinie wartości moralnych i przy skierowaniu wzroku na ontyczne podstawy odpowiedzialności. Najwyraźniej wydaje się, że chodzi tu o zależność od świadomości.

Podejście Ingardena w *O odpowiedzialności* nie tyle potwierdza jego długotrwałe trudności ze statusem wartości, ile wykazuje, że raczej niejako korzysta on z lekcji, jakich – jak się wydaje – trudności go nauczyły odnośnie do właściwego sposobu stawiania takich pytań. Raz jeszcze, to pod-tekst w *O odpowiedzialności* działa, ciągnąc niemałą część debaty. Żaden z terminów, jakie zasadniczo występują w Ingardenowskim opisie odpowiedzialności – włącznie z samym terminem wartość, jak też z takimi centralnymi terminami, jak działanie, osobowość, wolność, centrum-ja, nie mówiąc o terminach oznaczających najwyraźniej podświadome ontyczne podstawy w obrębie fizjologicznych i fizycznych procesów – nie jest zagwarantowany doświadczalnie; krótko mówiąc, żadnego nie można określić jako stojącego w relacji intuicyjnego spełnienia w stosunku do swego „przedmiotu”.

Natomiast w postępowaniu Ingardena każdy termin funkcjonuje w masce promisywnej adnotacji o charakterze postulatu, to znaczy mniej lub bardziej wyraźnego apelu do czynników leżących „poza zjawiskami”. Innymi słowy, Ingarden postępuje w sposób przypominający tak zwanego „teoretycznego realistę”, który postuluje rzeczy nieobserwowalne jako najlepsze wyjaśnienie tego, co obserwowalne. A zatem, gdy Ingarden zarecza, że ja mogę ponosić odpowiedzialność za jakieś działanie, niezależnie od tego, czy

¹⁵ To jest przedmiotem § 24 „Das ästhetische Erlebnis und der ästhetische Gegenstand” z *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (Hrsg. von R. Fieguth und E.M. Świdorski) Tübingen: Max Niemeyer 1997.

wiem, czy też nie wiem, co czynię, zarazem „relatywizuje” on znaczenie dowolnego doświadczalnego wymiaru oraz sięga „poza zjawiska” intencjonalnego zachowania się do tego, co nazywa ontycznymi podstawami odpowiedzialności¹⁶. Tak się składa, że dla jego świadomości te ostatnie zawierają „wartości”. Forma argumentu, jakiej wciąż używa w odnośnych ustępach *O odpowiedzialności*, brzmi: „gdyby nie było żadnych ich wartości, nie mogłoby być odpowiedzialności”. W rzeczywistości jednak, jak to podmioty działania często potwierdzają i przyjmują odpowiedzialność, którą trzeba było ponieść, usiłują oni naprawić zło, które mogli byli zdziałać. Wynika z tego, przynajmniej dla Ingardena, że muszą być wartości (wskazują to też „istotne zależności” (*Wesenszusammenhänge*), które podnoszą i w dużym stopniu wyjaśniają ontyczne znaczenie ich działania¹⁷.

Bezpośrednim źródłem terminów, to znaczy możliwości ich zdobycia, przede wszystkim jako coś oznaczających, jest zbiór praktyk, nasze dyskursywne i komunikatywne praktyki, w których i poprzez które utrzymujemy w całości nasz *życiowy świat* i *codziennność* (*Lebenswelt* und *Alltag*). Ale Ingarden nie pozwala sobie na żadne rozwiązanie, które przypominałoby rezolucję Wittgensteina – by nie powiedzieć: roztopienie (w oryginale jest tu gra słów: *resolution – dissolution*) problematyki wartości w „grach językowych” i „formach życia”, krótko mówiąc, w praktykach i obyczajach (*habitus*) społecznych. Ani też, niech to będzie powtórzone, w tym kontekście nie wykazuje on żadnego zainteresowania dla myślicieli, o których twierdzi, że czytał ich w młodości (Dilthey, Simmel...). Trzeba jednak powiedzieć, że w tym samym stopniu, w jakim wystrzega się jakiegokolwiek „społecznego” lub „kulturowego” rozwiązania zagadnienia, Ingarden nie wyróżnia określonego punktu wyjścia dla problematyki innego niż dane stosowne dyskursywne praktyki. Zauważmy jednak, te ostatnie są „obiektywne”; kompetentni mówcy nie kłopotzą się odnosząc się do tego, co się mówi, i odpowiadając w stosowny sposób. Ale w codziennym dyskursie rozdzielania pochwał lub nagan, oceniania pozytywnie lub negatywnie, albo też w coraz bardziej wyrafinowanym technicznym języku, np. instytucjonalnej praktyki prawniczej (która we większości systemów dopuszcza to, że „niewiedza nie jest żadnym usprawiedliwieniem”), jest jakaś „obiektywność”, przede wszystkim jako warunek skutecznej komunikatywnej praktyki (wszyscy wspólnie „odwołujemy się” do wartości), co do której Ingarden, jako moralny realista, jest pewny, że opiera się ona na „faktach moralnych”.

Upřednio w moim przedstawieniu, gdy szkicowałem stanowisko moralnego realisty, sugerowałem, że stanowisko to powinno być rozumiane w terminach ruchu *od* potwierdzenia obiektywnych faktów moralnych *do* podtrzymania „realizmu” odnośnie do tych ostatnich, co zarazem „relatywizuje” określone „moralne doświadczenia”, nawet gdy próbuje dać wgląd w to, czymkolwiek ono jest, co tłumaczy nasze odczuwanie faktów moralnych i ich roli w

¹⁶ Ilkka Niiniluoto (*Critical Scientific Realism*, Oxford/New York: OUP, 1999) określa ten punkt, który mam tu na myśli, następująco: „Jest rzeczą sensowną mówić o rzeczywistości niezależnej od świadomości... i o semantycznych nie-epistemicznych związkach pomiędzy twierdzeniami a rzeczywistością (...). Wartość prawdziwościowa jakiejś teorii nie zależy od spraw epistemicznych – proces sprawdzania nie wpływa na wartość prawdziwościową, ale tylko na nasze racjonalne oceny owej wartości. (s.114). To, co pisałem powyżej o polemice Ingardena z Husserlem, w szczególności odnośnie do owego zwartego kręgu, który Ingarden usiłował złamać – intencjonalne skierowanie-intuicyjna naoczność-zależność od świadomości – całkowicie się zgadza z tym opisem teoretycznego realizmu.

¹⁷ Na przykład: „Gäbe es keine Werte und Unwerte sowie die zwischen ihnen bestehenden Seins- und Bestimmungszusammenhänge, dann könnte es überhaupt keine echte Verantwortung und auch keine Erfüllung der durch sie gestellten Forderungen geben” (s.38). „Gdyby nie istniały żadne wartości pozytywne i negatywne oraz zachodzące między nimi związki bytowe i związki określania, wtedy w ogóle nie mogłaby istnieć żadna prawdziwa odpowiedzialność, a także żadne spełnienie postawionych przez nią wymagań” (*Książeczka o człowieku* s.107). Forma argumentacyjna sugeruje kontra-faktyczności, ale Ingarden ma tu na myśli raczej argument na sposób „warunków możliwości”. Istotnie, mamy tu posmak argumentu transcendentnego, to jest wnioskowanie z faktu, że mamy doświadczenie albo angażujemy się w praktyki pewnego rodzaju, o istnieniu warunków, bez których te doświadczenia lub praktyki nie byłyby możliwe.

naszym życiu. Implikacja jest taka, że pomiędzy pierwszym a drugim, pomiędzy obiektywnością a podbudowującą ją podstawą, poziomem ontycznych fundamentów, nie musi być żadnej ciągłości na poziomie jakości; czynniki te są po prostu heterogeniczne. Sugerowałem w związku z tym, że wybór Ingardena, aby się skoncentrować na odpowiedzialności, raczej niż na jakiejś domniemanej moralnej jakości/wartości (jak w przypadku Schelera) i na moralnym doświadczeniu, był związany z jego odczuciem „sytuacyjności”, to jest ontycznych podstaw. Dla Ingardena było w końcu ważniejsze móc powiedzieć, że fakt, iż ludzkie istoty wchodzą w kontakt ze swoim światem w sposób obejmujący „odpowiedzialność”, jest pewnym faktem w świecie jako takim. Ingarden chce powiedzieć: skoro może być taki przypadek, że „istnieją” wartości tylko w tym zakresie, w jakim „istnieją” działające osoby, wartości, nie mniej niż działające osoby, nie są z tego powodu „nierzeczywiste”. To właśnie owo odczucie ontycznej relacyjności dyktuje Ingardenowi jego post-fenomenologiczne, pośrednie, „teoretyczne” podejście do „zjawisk” – już nie drogą eidetycznych intuicji, ale – zamiast tego – drogą teoretycznego postulowania stylu argumentów prowadzących do najlepszego wyjaśnienia albo, jak to Ingarden przedkładał, drogą argumentów o warunkach możliwości faktów przed nami.

(z języka angielskiego przetłumaczyła Janina Makota)

Roman Ingarden: from Phenomenological Realism to Moral Realism

Man is the cornerstone of Ingarden's philosophy. His position in his essay “On Responsibility” marks confirmation of his permanent interest in man and the final departure from the idealism-realism problematic. The paper characterises moral realism and suggests that this position comprises a philosophical anthropology, according to which human responses to moral facts are a fact about the way the world is. The author argues that the main lines of moral realism are present in “On Responsibility”, including Ingarden's recourse to scientific realism as the way to a realist ontology of human being.

Although responsibility falls among the moral values, it is not limited to the moral sphere alone, since it is related to the broader question, about the possibility of action within the causal structure of the world. In Ingarden's thinking, realism with reference to moral facts unites with a realism that holds that action is a real power.

Edward M. Swiderski: email: edward.swiderski@unifr.ch