

## **Tomasz Herbich: Ingarden a krytyka transcendentalizmu w filozofii polskiej**

Przykład Ingardena wydaje się szczególnie dobitnie dowodzić znaczenia stawek, o które chodzi tym, którzy ideę transcendentalizmu w tych odmianach, w jakich pojawia się ona w filozofii niemieckiej, poddawali krytycznemu namysłowi – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Ingarden i metafizyczny realizm”.

W dziejach filozofii polskiej można wyznaczyć istotną linię myślową – linię krytyki transcendentalizmu. Mimo wysiłku, jaki został włożony w badanie polskiej recepcji i krytyki idealizmu niemieckiego, to konkretne zagadnienie – problem podejmowanych przez myślicieli polskich prób rewizji i krytyki transcendentalizmu – dotychczas w niewielkim stopniu rozpoznano. Jest ono jednak warte podjęcia, uważne rozważenie go może bowiem przynieść istotne pożytki dla badań nad historią filozofii w Polsce.

Filozofia transcendentalna wywodzi się od Kanta. Zarówno u Kanta, jak i u Fichtego – jej dwóch najważniejszych twórców – bada ona podstawy wiedzy. W porównaniu z Kantem Fichte reprezentuje jednak jakościowo nowe stanowisko filozoficzne. Nowość stanowiska Fichtego polega na tym, że przenosi on rezultaty Kantowskiej krytyki z obszaru teorii poznania do dziedziny metafizyki. Dzięki usunięciu Kantowskiego przekonania o istnieniu niezależnej od podmiotu poznającego, niepoznawalnej rzeczy samej w sobie Fichte może z odkrytej przez

Kanta prawdy głoszącej, że podmiot konstytuuje przedmiot poznania, wysnuć wniosek, że jaźń poprzedza rzecz, a podmiot konstytuuje rzeczywistość przedmiotową. Ten krok Fichtego ma decydujące znaczenie w procesie wyłaniania się metafizyki idealistycznej z Kantowskiej krytyki poznania. Podczas gdy słynna Kantowska metafora nieba gwiazdzistego nade mną i prawa moralnego we mnie zakładała, że nie muszę dowodzić istnienia rzeczy niezależnych ode mnie[1], po kilkunastu latach od wydania *Krytyki praktycznego rozumu* Schelling miał pełne podstawy do tego, by ogłosić, że filozofia transcendentalna w swoim punkcie wyjścia zrywa z przekonaniem, zgodnie z którym istnieją jakieś rzeczy poza nami[2].

**Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.**

**Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.**

Edmund Husserl odrzucił spuściznę idealizmu niemieckiego i wrócił do Kanta, co pozwoliło mu rozwinąć w nowym kierunku ideę transcendentalizmu znajdującą się w dziełach królewieckiego filozofa. Projekt fenomenologii transcendentalnej uznaje filozofię za radykalną naukę źródłową, badającą podstawy wiedzy. Fenomenologia ma być zwrócona ku temu, co bezpośrednio jawi się świadomości, i opisywać tę rzecz jawiącą się świadomości tak, jak się ona jawi. Rozumiany w ten sposób zwrot do rzeczy znajduje wyraz choćby w Husserlowskiej „zasadzie wszystkich zasad”: „Żadna teoria, jaką można by wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale

także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje”[3]. Projekt fenomenologii transcendentnej zakładał, że w naszym poznaniu mamy nie wybiegać do tego, co transcendentne – a zatem do tego, co znajduje się na zewnątrz czystej świadomości. W odniesieniu do zagadnienia podmiotu, które będzie mnie interesowało w dalszej części tekstu, tę właściwość Husserlowskiego stanowiska następująco przedstawił Ingarden: „Zarówno osoba, jak jej centrum bytowe, osobowe «ja», jest według Husserla transcendentnym obiektem konstytuującym się w określonych przebiegach czystych przeżyć, który właśnie przez to wykracza poza absolutnie immanentną świadomość transcendentną i jej «ja» i – również według Husserla – w swoim bycie i istocie jest relatywny na poszczególne mnogości konstytuujących go przeżyć”[4].

*Projekt fenomenologii  
transcendentnej uznaje  
filozofię za radykalną naukę  
źródłową, badającą podstawy  
wiedzy*

Można jednak zadać  
pytanie: czym jest  
podmiot  
transcendentny lub  
świadomość  
transcendentna?  
Już powyższa  
pobieżna

charakterystyka prowadzi do wniosku, że nie są one identyczne z podmiotami empirycznymi i empirycznymi świadomościami, że w istotny sposób się od nich różni. Transcendentne badanie podstaw wiedzy wydaje się wymagać innego podmiotu. To jednak pozwala wskazać na fundamentalne ograniczenie transcendentalizmu. Można bowiem zasadnie postawić pytanie, czy podmiot lub świadomość transcendentna mogą działać, czy mogą także czuć? I czym byłoby to działanie lub odczuwanie, czy miałyby ono cokolwiek wspólnego z tym, co zwykle łączymy z tymi pojęciami, nawet jeżeli poddawałoby

krytycznej refleksji te nasze zwykłe wyobrażenia? Nie jest łatwo udzielić jednoznacznej odpowiedzi na te pytania, zwłaszcza że sam transcendentalizm nie byłby skłonny odstąpić działania, pozbyć się go z obszaru swojej refleksji. Do tych, którzy w polskiej tradycji filozoficznej udzielali odpowiedzi pozytywnej, należał z pewnością Stanisław Brzozowski w tym okresie swojej twórczości, w której transcendentalnie uzasadniał ideę czynu[5]. Negatywna odpowiedź na te pytania prowadzi z kolei do tej linii myślowej w polskiej tradycji filozoficznej, której chcę poświęcić nieco uwagi, związanej z krytyką transcendentalizmu.

Wyraźnie występuje ona w tych filozoficznych konfrontacjach ze spuścizną idealizmu niemieckiego, które kształtują kluczową część dorobku polskiej filozofii okresu międzypowstaniowego. Zarówno filozofie czynu w różnych odmianach (reprezentowanych przez takich twórców tego czasu, jak Cieszkowski, Libelt czy Mickiewicz w prelekcjach paryskich), jak i istotnie od nich różny projekt filozofii uniwersalnej i polskiej filozofii narodowej Trentowskiego bronią inaczej pojętego podmiotu. Szczególnie interesujący wydaje się tu przypadek Trentowskiego, ponieważ podczas gdy Cieszkowski, Libelt czy Mickiewicz krytykują kontemplatywizm filozofii idealistycznej i dlatego w naturalny sposób ciążą ku podmiotowi pojętemu w sposób nietranscendentalny, Trentowskiego łączy z idealizmem niemieckim akcent położony na problem wiedzy. Mimo to za punkt wyjścia swojej filozofii uznaje on „dążenia człowieka do poznania”[6], w czym jednoznacznie wyraża się u niego tendencja do detranscendentalizacji podmiotu wiedzy: „Człowiek, jako boskość objawiona w swojej najwspanialszej chwale, posiada wrodzoną dążność do samopoznania, czyli do poznania w ogóle; czuje jak najdogłębniej, że jeśli tylko zechce, będzie mógł je osiągnąć”[7].

Choć przykład Trentowskiego wydaje się szczególnie wymowny, nie ulega wątpliwości, że uprzywilejowanym polem krytyki transcendentalizmu jest krąg problemów związanych z działaniem. Dowodzi tego przykład romantycznej filozofii czynu w jej różnych odmianach. Szczególnie interesujący wydaje się jednak pod tym względem przypadek Romana Ingardena, który odnosił się do transcendentalizmu w jego postaci związanej z fenomenologią, a więc z tym nurtem filozoficznym, z którym się identyfikował. Dalszą część artykułu poświęcę szczególnie istotnemu ze względu na rozważane przeze mnie zagadnienie fragmentowi tekstu *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, który powstał pod koniec życia Ingardena.

We wspomnianym tekście polski filozof dąży do „wykrycia warunków, przy których można sensownie mówić o jakiejś odpowiedzialności”[8]. Jednym z takich warunków jest jego zdaniem określona koncepcja podmiotu działania. Ingarden dowodzi, że myśl filozoficzna zna takie koncepcje podmiotu, których przyjęcie wyklucza sensowne mówienie o odpowiedzialności. Zgodnie jednak z zacytowanymi powyżej słowami określającymi cel, jaki stawia przed sobą Ingarden we wspomnianym studium, nie tylko dąży on do wykazania niemożności mówienia o odpowiedzialności, jeżeli przyjmuje się takie koncepcje podmiotu działania, jak choćby te, które nie wykraczają poza sferę przeżyć[9], lecz także wskazuje na to rozwiązanie interesującej go kwestii, którego domaga się sensowne mówienie o odpowiedzialności: „Niezbędne jest osobowe «ja» jako praźródło decyzji woli i dokonania odpowiedzialnego działania”[10]. Interesujący mnie fragment tekstu Ingardena dotyczy uzasadnienia tego przeświadczenia – wykazania, dlaczego trzeba przyjąć, że podmiotem działania jest osobowe „ja”, aby móc sensownie mówić o odpowiedzialności.

*Ingarden dowodzi, że myśl  
filozoficzna zna takie  
konceptje podmiotu, których  
przyjęcie wyklucza sensowne  
mówienie o  
odpowiedzialności*

We fragmencie tym  
Ingarden rozważa,  
czy nie  
wystarczyłoby  
uznanie za podmiot  
działania „czystego  
«ja» pierwotnej  
transcendentalnej  
świadomości”[11].

Polski filozof zaczyna od podważenia zasadności rozróżnienia pomiędzy „ja” transcendentalnym a „ja” osobowym. Jego argumentacja płynnie przechodzi do twierdzenia, którego obrony podjął się w *Sporze o istnienie świata*. Zgodnie z nim „czyste «ja» jest jedynie – metodologicznie na pewno nie nieuzasadnioną – *abstrakcją* z konkretnej osobowej istoty człowieka, a wobec duszy człowieka, w szczególności zaś wobec tak czy inaczej tworzącej się w przebiegu życia osoby, nie może być ani bytowo niezależne, ani też w stosunku do niej bytowo samodzielne”[12]. Ingarden odwraca tym samym relację między osobowym a czystym „ja” – osobowe „ja” przestaje już być wtórne wobec „ja” transcendentalnej świadomości, lecz staje się pierwotne, ponieważ pojawienie się czystego „ja” jest rezultatem redukcji transcendentalnej, czyli operacji intelektualnej, która „musi być przeprowadzona dla celów teorii poznania wolnej od zasadniczych błędów” i polega na odgraniczeniu „w całkowitym zasobie bytowym i uposażeniowym człowieka tego, co immanentnie poznaniu dostępne, a przez to także bytowo niepowątpiewalne”[13]. Oznacza to zatem, że czyste „ja” może być lepiej określone jako „oczyszczone”. W tak pojętą redukcję transcendentalną ma jednak być zdaniem Ingardena wpisane ograniczenie, którego Husserl nie uwzględnił, gdy rozstrzyga kwestię relacji między osobowym a czystym „ja” na korzyść tego ostatniego.

Zdaniem Ingardena Husserl wykracza w ten sposób poza właściwy zakres stosowanej przez niego metody, ponieważ zmienia coś „w realnych, istotnościowych powiązaniach” pomiędzy dwoma rodzajami „ja”[14].

Po tych uwagach Ingarden przechodzi do kluczowego dla moich rozważań fragmentu, w którym wykazuje, dlaczego warunkiem sensownego mówienia o odpowiedzialności jest uznanie, że przedmiotem działania jest osobowe „ja”. Mają za tym przemawiać dwa kluczowe argumenty, które Ingarden formułuje następująco: „[...] czyn, za który sprawca ma być odpowiedzialny, musi być realnym działaniem w realnym świecie; musi być też spełniony przez realnego człowieka o określonym charakterze”[15]. Pierwszy z tych argumentów odwołuje się do tego, że czyste „ja” nie jest zdolne do podejmowania działań, które wykraczałyby poza immanencję czystej świadomości. Wydaje się, że argument ten jest kluczowy dla krytyki transcendentalizmu prowadzonej w obszarze problemowym charakterystycznym dla działania. Tym, co różni Ingardena od takich przedstawicieli tej linii, jak Cieszkowski, Libelt czy zwłaszcza Mickiewicz, jest nie tylko to, że odnosi się on do transcendentalizmu w tej postaci, jaką idea ta przyjęła w fenomenologii Husserla, a nie w idealizmie niemieckim, lecz także to, że uznaje on znaczenie transcendentalizmu i dąży jedynie do jej ograniczenia. Drugi z argumentów stwierdza, że mówiąc o odpowiedzialności w każdej z czterech sytuacji, w których występuje ten fenomen (Ingarden wyróżnia następujące sytuacje: ponoszenie odpowiedzialności, podejmowanie odpowiedzialności, bycie pociągniętym do odpowiedzialności oraz działanie w sposób odpowiedzialny[16]), zakładamy istnienie określonych cech charakteru, bez których działanie i podejmowanie odpowiedzialności miałyby inny przebieg[17].

*Badacze zajmujący się historią filozofii polskiej zwracają uwagę na to, że charakteryzuje ją nastawienie praktyczne. Może być ono jednak postrzegane jako źródło słabości polskiej myśli filozoficznej*

Badacze zajmujący się historią filozofii polskiej niejednokrotnie zwracają uwagę na to, że charakteryzuje ją (i to od czasów późnego średniowiecza poczynając, a na różnych postaciach myśli współczesnej

kończąc) nastawienie praktyczne. Nastawienie takie może być jednak postrzegane jako źródło słabości polskiej myśli filozoficznej, zwłaszcza jeżeli uzna się, że w swojej dominującej – choć oczywiście niejedyniej – postaci zakłada ono taką koncepcję rzeczywistości (realnego działania w realnym świecie), która albo całkowicie ignoruje, albo nie w pełni uwzględnia dorobek filozoficznej krytyki. Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że nie tylko w odniesieniu do tych postaci, w jakich nastawienie praktyczne pojawia się choćby w filozofii czynu Brzozowskiego czy w poglądach antropologicznych Abramowskiego, a więc w koncepcjach niewątpliwie uznających dorobek krytyczny myśli nowożytnej i twórczo go wykorzystujących, lecz także w odniesieniu do tych postaci przyjmowanych przez to nastawienie, które z różnych powodów dążą do odrzucenia lub przekroczenia krytycyzmu w filozofii, taka negatywna opinia na temat polskiej myśli filozoficznej powinna zostać uznana za zasadniczo błędną i niedającą się utrzymać. Ze względu na szczególną pozycję, jaką w sporze o transcendentalizm zajmuje Ingarden jako autor uznający jego znaczenie i zasadność w granicach, jakie w jego przekonaniu można mu wyznaczyć zgodnie z

metodą fenomenologiczną, i poddający go refleksji krytycznej nie po to, aby go całkowicie odrzucić, lecz po to, aby go ograniczyć i doprowadzić do tego, żeby nie „kolonizował” on „realnego działania” i „realnego świata”, jego przykład wydaje się szczególnie dobitnie dowodzić znaczenia stawek, o które chodzi tym, którzy ideę transcendentalizmu w tych odmianach, w jakich pojawia się ona w filozofii niemieckiej, poddawali krytycznemu namysłowi.

*Tomasz Herbich*

\*\*\*

[1] Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2015, s. 158.

[2] Por. F.W.J. von Schelling, *System idealizmu transcendentalnego* [w:] tegoż, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2015, s. 15–16.

[3] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 73.

[4] R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki [w:] tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 128.

[5] Por. m.in. S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* [w:] tegoż, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973, s. 273–347.

[6] B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, przeł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 57.

[7] Tamże, s. 55.

[8] R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, dz. cyt., s. 77.

[9] Por. tamże, s. 126–127.

[10] Tamże, s. 127.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 129.

[13] Tamże.

[14] Por. tamże, s. 129–130.

[15] Tamże, s. 130.

[16] Por. tamże, s. 78.

[17] Por. tamże, s. 131–132.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego