

Barry Smith

Ontologia epistemologii

Relacja poznawcza wraz z właściwym jej transcendentnym charakterem odpowiednich aktów jest zasadniczo relacją ontologiczną, a — co więcej — realną. W istocie jest tylko jedną spośród wielu realnych relacji wiążących świadomość z otaczającą rzeczywistością.

Hartmann 1952, s. 136

Ontologia zajmuje miejsce zupełnie centralne w ramach myśli Ingardena i mało jest chyba filozofów, którzy przywiązywaliby tak wielką wagę do tej dyscypliny*. Metodę, jaką Ingarden stosuje w metafizyce i estetyce, jak również w swym ogólnym podejściu do fenomenologii, można najlepiej opisać jako metodę rozwiązywania problemów poprzez zestawianie dostępnych opcji ontologicznych i eliminację tych, które okazują się nieodpowiednie. Jednakże w dwóch wczesnych pracach na temat epistemologii, pochodzących z 1921 i 1925 roku, Ingarden stara się bronić, w związku z teorią poznania, o wiele bardziej tradycyjnej koncepcji filozofii. W szczególności chodzi mu o zanegowanie tezy — tak skądinąd bliskiej jego sposobowi myślenia — że najważniejsze byłoby uznanie epistemologii za gałąź ontologii. Artykuł niniejszy dotyczy kolejno tych dwóch wczesnych prac niemieckich, a kończy się pewnymi krytycznymi uwagami na temat niefortunnych wątków kartezjańskich, jakimi są one przeniknięte.

Pierwsza z tych dwóch prac — *Über die Gefahr einer Petitio Principii (O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania)* podejmuje kwestię, jak możliwa jest epistemologia. Ingarden zaczyna od stwierdzenia, że istnieje pewna istota poznania, którą w zasadzie można uchwycić w aktach wglądu w istotę. Istota ta ma służyć jako najogólniejsza miara, wedle której mierzy się różne, wyraźnie określone rodzaje poznania i poszczególne konkretne przypadki poznania. Że istota ta istnieje, nie ulega kwestii — twierdzi Ingarden — ponieważ, gdy podaje się ją w wątpliwość, spostrzega się, że samo wątplenie jest koniecznym korelatem poznania i że utraciłoby cały swój racjonalny sens, gdyby istota poznania nie istniała (*O niebezpieczeństwie...*, s. 359 i n.). Już tu aluzje kartezjańskie są niedwuznaczne.

Teoria poznania jest zaś nauką, która rozpatruje kwestię: co należy do istoty poznania? Gdy podejmujemy problematykę teorii poznania, nie możemy z góry

* Oryginał angielski: *The Ontology of Epistemology* ukazał się w „Reports on Philosophy” 11 (1987), s. 57-66.

zakładać prawomocności różnych przyjmowanych realizacji rozważanej istoty. Musimy zneutralizować pretensję do prawomocności zawartą w tych realizacjach i traktować je tylko jako idee przewodnie, które zakreślają nam obszar „możliwych” aktów poznania, obszar, w jakim możemy się wstępnie orientować.

Problem polega na wskazaniu, jak, bez popadnięcia w błędne koło, możemy dojść do poznania istoty p o z n a n i e. Jaki akt poznawczy wysuwa się jako kandydat do tego, by być aktem umożliwiającym nam najlepsze uchwycenie tej istoty. Musi to być, jak się wydaje, akt refleksji drugiego stopnia nad („możliwym”) aktem poznania pierwszego stopnia, np. nad aktem poznania typu spostrzeżenia. Wyobraźmy sobie więc, że spostrzegamy jabłko. Mamy tu akt i przedmiot pozostające do siebie w pewnej relacji. Teraz w kolejnym akcie refleksji relację tę czynimy przedmiotem i staramy się ująć ten przedmiot jako realizację bądź ucieleśnienie istoty poznania. Lecz jak, na tej podstawie, mielibyśmy kiedykolwiek ustalić, że rzeczywiście uchwyciliśmy tę istotę i że to rzeczywiście jest właściwa istota? Z pewnością nie poprzez nowy akt refleksji trzeciego stopnia, gdyż zagroziłby nam wtedy regres w nieskończoność.

Ideą Ingardena jest, że regresu tego możemy uniknąć, jeżeli zajmiemy się nie specjalnym aktem refleksji, w stosunku do którego — jak zobaczymy — zawsze możliwe jest powątpiewanie, lecz — takim raczej typem doświadczenia, które wyklucza wątpliwość. Wykluczanie takie będzie zachodzić, jeżeli dane doświadczenie będzie identyczne ze swym własnym przedmiotem (jak w Brentanowskiej teorii oczywistości spostrzeżenia wewnętrznego)¹. Nie jest bowiem tak, że po to, by dojść do poznania aktu poznania potrzebujemy w każdym przypadku całkiem nowego aktu: istnieje sens, w którym p o z n a n i e aktu poznania A może być samo uważane za jedynie abstrakcyjny moment tego właśnie aktu A.

Analiza spostrzeżenia zewnętrznego może jednak pomóc nam w rzuceniu wstępnego światła na problemy, z którymi musimy się uporać: „Spełniamy pewne konkretne spostrzeżenie zewnętrzne i próbujemy w jego spełnianiu „dokonać refleksji” tak na spostrzeganie, jak i na spostrzegany przedmiot wzięty jedynie tak, jak jest spostrzegany. Znajdujemy, że spostrzeganie (akt spostrzeżenia) jest radykalnie różne od spostrzeganego przedmiotu i że w całkiem określony sposób go domniemywa i uchwytuje. Stwierdzamy dalej „realną transcendencję” przedmiotu spostrzeżonego, domniemanego jako realny, w stosunku do aktu spostrzegania i uchwytujemy zarazem istotę spostrzegania jako aktu świadomościowego, który w prostym spełnianiu sam nie jest już więcej spostrzegany, lecz tylko p r z e ż y w a n y” (*O niebezpieczeństwie...*, s. 365).

Wyobrażając sobie różne możliwe przypadki, możemy wyciągnąć wnioski dotyczące tego, w jakich granicach akt spostrzegania może uchwycić spostrzegany przedmiot w danym sensie. Następnie okazuje się, że istnieją różne, stosunkowo niezależne, wymiary zmienności, i to zarówno w samym akcie, jak i w przedmiocie. Przede wszystkim mamy wymiar jasności i wyraźności tego, w jaki sposób spostrzega przedmiot pojawia się spostrzegającemu, a więc cechy, które zależą od natury „wpadających w oko” jakości przedmiotu i od otaczających okoliczności — przy założeniu, że jakości aktu są stałe. Z drugiej strony mamy różnice w naszym akcie spostrzegania, w szczególności różnice uwagi i różnice ostrości widzenia, i to zarówno w domniemywaniu, jak i uchwytowywaniu przedmiotu, jak i w domniemywaniu i uchwytowywaniu tego, co dane jest wraz z przedmiotem, ale nie

w postaci przedmiotowej (np. doznania, aspekty itd.²) — przy założeniu, że warunki zewnętrzne są stałe. Niektóre z naszych aktów spostrzeżeniowych są bowiem jakby leniwe; uchwytując przedmiot, opierają się na biernych pozostałościach poprzednich aktów. Inne natomiast wyróżniają się tym, że przejawiają wyjątkową aktywność, że prowadzą do jaśniejszego i wyraźniejszego ujęcia nawet na podstawie stałych zewnętrznych warunków; przejawiają zdolność uchwytowywania sedna spostrzeganej rzeczy jakby jednym spojrzeniem³. To implikuje całą rodzinę osobowości istoty akt spostrzeżenia, w zależności od tego, czy mamy do czynienia z leniwą czy ostrą („martwą” czy „żywą”) świadomością. „Można by niemal powiedzieć, że „martwe” Ja jedynie dlatego może doprowadzić do skutku spostrzeżenie, iż pozostaje pod naciskiem doświadczenia z przeszłości”. (*Niebezpieczeństwo...*, s. 371). W pełnej ostrości spostrzegająca świadomość nie tylko uchwytuje i rozumie obiekt i potrafi utworzyć odpowiednią ideę; potrafi też w swym spostrzeżeniu sam przedmiot doprowadzić do spełnienia. To, co dane, uzyskuje swą pełną wagę, tak że świadomość uwalnia się od balastu wcześniejszego doświadczenia.

Jednakże istnieje — co najważniejsze z naszego obecnego punktu widzenia — trzeci wymiar zmienności w tej całej strukturze akt — przedmiot, jakim jest doświadczenie spostrzeżeniowe. I tym razem chodzi o zmienność po stronie aktu; ale jest to typ zmienności [dotykającej] nie relację aktu do jego przedmiotu, a raczej relację aktu do samego siebie: [chodzi] o kwestię różnic w poziomie świadomości obecnej w naszym przeżywaniu samych naszych aktów, w poziomie tego, co Ingarden nazywa doświadczeniem „intuitywnym” naszych własnych aktów (przy czym nasza świadomość naszych własnych obecnych aktów jest albo „jasna”, albo „mroczna”).

Że stanowi to trzeci, niezależny, wymiar zmienności, widać na podstawie faktu, że: „Można całkiem mrocznie, niejasno i niewyraźnie spostrzegać (...), a przecież bardzo „świadomie” przeżywać odpowiednie akty. Tak samo w przeciwnym wypadku”. (*O niebezpieczeństwie...*, s. 374).

O istnieniu tych trzech wymiarów poucza nasz początkowy eksperyment z refleksją nad aktem spostrzegania. Ciągłe jeszcze nie mamy poznania wchodzących w rachubę struktur, ale też nie są nam one zupełnie nieznane, gdyż przeżywalibyśmy odpowiednie akty — i ten właśnie wymiar „przeżywania” dostarczy klucza do tego, co dalej nastąpi.

Rozważmy znów proces refleksji nad spostrzeganiem zewnętrznym. Nasz akt refleksji jest tu tego samego gatunku, co nasz akt spostrzegania (oba są, dokładnie, aktami świadomościowymi). W akcie tym, sam akt spostrzegania został przekształcony w przedmiot, choć jako akt sam w sobie podlega on nadal czemuś, co możemy nazwać quasi-spełnianiem. I podobnie przedmiot spostrzeżenia został przekształcony w pomyślany przedmiot czy *Vermeinungssinn* aktu-który-został-przekształcony-w-

² Na temat Ingardenowskiego pojęcia aspektu zob. jego *O dziele literackim*, rozdz. 8 i 9. Problem stosunku pomiędzy świadomością skierowaną na przedmiot a świadomością aspektów czy doznań jest odrębnym problemem teorii poznania i nie będziemy go tu podejmować. Według Ingardena, doświadczając przedmiotu, doświadczamy zarazem otaczającego zespołu nie-przedmiotowych momentów, których normalnie doświadczamy jedynie nietematycznie, a które wymagają specjalnych aktów, by zostały wprowadzone w bezpośrednią świadomość przedmiotową. Również doświadczenie dopuszcza jednak różne poziomy świadomości — rozważane elementy mogą być coraz świadomiej doświadczane, coraz jaśniej i wyraźniej uchwytowane.

³ Różnice mają tu w pewnej mierze swe źródło w zdolnościach psychologicznych danych osób.

¹ Zob. Brentano 1925, ks. II, rozdz. III i *O niebezpieczeństwie...*, s. 365.

-przedmiot. Świadomość skierowana jest już nie na przedmiot spostrzegania, ale na akt, żyje ona w procesie dochodzenia do tego aktu. Jednakże tu te dwa akty — spostrzegania i refleksji — są niezależnymi całościami, przeciwstawnymi sobie. Akt poznania zostaje do dany do aktu spostrzegania jako coś zupełnie nowego, jako coś zupełnie zewnętrznego; mógłby się on znajdować równie dobrze na zewnątrz aktu sądzenia lub aktu miłości czy nienawiści (*O niebezpieczeństwie...*, s. 367). Stąd to ekstremum zawiera w sobie nieusuwalną możliwość wątpliwości i błędu.

Nie jest jednak jasne, czy struktura, jaką opisaliśmy, może być faktycznie urzeczywistniana. Czyż bowiem możemy rzeczywiście mieć dany akt spostrzegania — nawet tylko „quasi-spełniany” — i równocześnie dokonywać aktu refleksji nad nim? Czy nie jest raczej tak, że spełniając akt spostrzegania oddajemy się w pełni samemu temu spostrzeganiu, tak że jakby nie mamy czasu, by zająć się czymkolwiek innym.

Te i inne zastrzeżenia skłoniły Ingardena do innego ujęcia kwestii, polegającego na spojrzaniu w nowym świetle na to, jak stajemy się świadomi jakiegoś aktu — a więc nie poprzez dodatkowy samodzielny akt refleksji, a raczej tak, jak sugeruje wprowadzone wyżej pojęcie „intuitywnego przeżywania”. Jak już powiedzieliśmy, można tak uporządkować akty, że będzie się przechodzić kolejno od aktów prawie całkiem nieświadomie przeżywanych do aktów, które posiadają najwyższy stopień świadomościowej samowiedzy⁴ (*consciousness self-awareness*).

Jednakże proces przeżywania (moment dowolnego aktu), jeśli jest maksymalnie intuitywny, może służyć jako podstawa idei poznania w ogóle — tak jak proces wypełnionego doznawania czegoś czerwonego może służyć jako intuitywna podstawa idei czerwieni. Tak przynajmniej głosi Ingarden. Przeżywając dany akt, mamy do czynienia z sytuacją, w której coś dochodzi do świadomości, tzn. w której podmiot uchwytuje pewien przedmiot (sam akt) takim, jakim on w sobie jest — a takie właśnie uchwycenie nazywamy poznaniem w najszerszym sensie tego słowa. Podczas gdy w przypadku wszystkich innych rodzajów poznania istnieje różnica pomiędzy tym, co jest poznawane a danym poznaniem, w intuitywnym przeżywaniu aktu „to”, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznaniem, poznanie jest w tym przypadku „uchwyceniem samego siebie”. Ponieważ jednak tutaj zachodzi ta identyczność, przeto przy intuicji przeżywania zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia” (*O niebezpieczeństwie...*, s. 377).

Rozwiązanie problemu poznania nie może być oczywiście aż tak proste. Nie może być tak, że potrafimy zidentyfikować od razu i bez dalszych zabiegów pewną odmianę poznania, która ma posłużyć jako podstawa dla oczywistego uchwycenia istoty poznania. Tak więc można podnieść zarzut, że w trakcie koniecznego przejścia od aktu przeżywanego mrocznie do aktu przeżywanego z maksimum intuitywnego wypełnienia, cały akt ulega modyfikacji. Moglibyśmy zarzucić, że wola poznania, która jakoś zostaje dołączona do intuitywnego przeżywania, musi w znac-

⁴ Interesujące światło na to zagadnienie rzuca rozprawa Haralda Deliusa (1981) o pojęciu samoświadomości, która stanowi próbę językowego potraktowania wymiaru świadomości aktu (*act-awareness*). Delius stwierdza: albo w danym momencie doświadczenia występuje językowy akt postaci: „Zdaję sobie sprawę (*I am aware*), że doświadczam tego a tego”, albo taki akt nie występuje. Świadomość aktu (*act-consciousness*) należy po prostu rozumieć jako wystąpienie takiego aktu. A zatem świadomość ta nie dopuszcza stopni, jest sprawą typu: wszystko lub nic, sprawą obecności lub nieobecności pewnego rodzaju językowej artykulacji. Według Ingardena, tak jak i według Brentana, całkowity brak samoświadomości (*self-awareness*) nie jest jednak możliwy: „Akt, który byłby przeżywany całkiem nieświadomie jest czymś niedorzecznym”. (*O niebezpieczeństwie...*, s. 375).

nej mierze zniszczyć naiwność i niewymuszonność pierwotnego aktu. I podobnie moglibyśmy wywodzić, że każdy akt jest w sobie i dla siebie niepowtarzalny — tak że zważywszy to, że na przejście do intuitywnego wypełnienia potrzeba czasu, żaden akt nie może być ujęty „w [jego] (...) pierwotnym spełnianiu” (*O niebezpieczeństwie...* s. 378).

Odpowiedź Ingardena na te zarzuty, same w sobie dobrze znane, jest taka, że nie ulega wątpliwości, iż pewna modyfikacja występuje — ale teorii poznania nie interesuje poznanie aktu w jego indywidualności, tzn., wraz z całym pierwotnym zabarwieniem jego rzeczywistej i intencjonalnej treści. Gdyby tak było, wówczas z pewnością jedynym oparciem teorii poznania byłby ten stopień intuitywności przeżywania, którym akt odznacza się pierwotnie. Jednak teoria poznania nie jest identyczna z historią jednej świadomości. Zajmuje się ona i s t o t a m i aktów na różnych poziomach ogólności. A czy np. akt zewnętrznego spostrzeżenia jest spełniony mrocznie, czy czysto intuitywnie, to nie ma absolutnie żadnego znaczenia dla jego istoty. Akt ten pozostaje tym, czym jest i ulegając modyfikacji nie przeobraża się w akt woli czy wyobraźni.

*

Druga praca Ingardena *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie* (*Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*) jest jego wykładem habilitacyjnym, opublikowanym w 1925 roku. Już sam tytuł tej pracy podsuwa będącą jej podstawą ideę ontologiczną; ideę, że filozofię tworzy system nauk lub dyscyplin, pomiędzy którymi zachodzą relacje różnego rodzaju; pewne dyscypliny pełnią np. rolę służebną w stosunku do innych. Idea ta rzeczywiście stanowi podstawę argumentów Ingardena w omawianej pracy, argumentów, które zmierzają do wykazania, że z punktu widzenia systemu nauk w ogóle, w nauce epistemologii tkwi coś szczególnego.

Zadania teorii poznania przedstawia Ingarden w tej drugiej pracy obszerniej; polegają one na udzielaniu odpowiedzi na następujące pytania dotyczące istoty: co to jest poznanie jako takie? Co to jest akt poznawczy jako taki? Co to jest przedmiot poznania jako taki? Jaki stosunek zachodzi pomiędzy aktem a przedmiotem poznania?

A zatem możemy powiedzieć, że teoria poznania ma określić, jakie są stałe i zmienne w regionalnej idei poznania jako takiego i jakie zachodzą stosunki pomiędzy różnymi elementami zawartości tej idei. Gdy to zostanie określone, będziemy mogli przedstawić precyzyjniej warunki, jakie muszą spełnić dane przedmioty indywidualne (w najszerszym sensie) i stosunki, w których muszą pozostawać, jeżeli idea poznania ma zostać zrealizowana w nich czy poprzez nie. To prowadzi do idei „epistemologii stosowanych” (*Stanowisko...*, s. 383). Zajmują się one np. kwestią, czy istoty ludzkie, tak a tak ukonstytuowane, mogą uzyskać poznanie przez spełnienie owych aktów świadomościowych danego typu w stosunku do danych typów przedmiotów.

Każda nauka stara się uzyskiwać zdania prawdziwe, ale tylko teoria poznania, twierdzi Ingarden, jest w stanie w i e d z i e ć, że jej zdania są prawdziwe (*Stanowisko...*, s. 384). Każda inna nauka, broniąc prawdziwości swych zdań, musi odwołać się do tego, że użyła tych a tych środków poznawczych, a zatem zakłada ona w sposób dogmatyczny, że te właśnie środki są właściwe. To jest pewien niedostatek nauki, którego usunięcie jest właśnie (kartezjańskim) zadaniem teorii poznania. Zadanie to musi być wykonane w dwu częściach. Z jednej strony konieczne jest ustalenie

wartości rozmaitych środków poznawczych używanych przez różne nauki, co jest zadaniem odpowiednich epistemologii stosowanych. Zadanie to może być jednak wypełnione tylko na podstawie ogólnych i oczywistych zasad wysuniętych przez czystą teorię poznania, zasad odnoszących się do poznania jako takiego (*Stanowisko...*, s. 384). Dlatego relacja pomiędzy czystą i stosowaną epistemologią jest pod pewnymi względami analogiczna do relacji zachodzącej pomiędzy czystą a stosowaną matematyką.

Miarą, do której epistemologia stosowana ma odnosić zwykłe nauki, jest struktura będąca istotą poznania, jak ją ustala czysta epistemologia. Zauważmy jednak, że teoria poznania nie może dodać poznania, że może jedynie poznaniu dodać pewności: może nam pomóc zobaczyć czy w tej lub innej szczególnej sferze zbliżamy się do ideału poznania (*Stanowisko...* s. 384).

Jeżeli jednak epistemologia ma stanąć ponad wszystkimi naukami, to stąd wynika, że nie może być sama zawisła od żadnej innej dyscypliny naukowej: w przeciwnym razie pojawiłoby się to właśnie błędne koło, które atakował Husserl w swej krytyce psychologizmu w pierwszym tomie *Logische Untersuchungen*. „Zawisłość”, jak wskazuje Ingarden, może tu znaczyć dwie rzeczy:

(I) A jest zawisłe od B, gdy dziedzina przedmiotowa B lub jej część jest częścią właściwą dziedziny przedmiotowej A.

(II) Nauka A jest zawisła od nauki B, jeżeli są takie twierdzenia nauki B, których prawdziwość da się wykryć jedynie środkami poznawczymi nauki B, a które służą jako niezbędne założenia nauki A (*Stanowisko...* s. 387).

Pierwszy rodzaj zawisłości jest nieszkodliwy; Ingarden gotów jest przyjąć, bez jakiegokolwiek oporu, że epistemologia jest zawisła w tym sensie zarówno od fenomenologii, jak i od ontologii; jej dziedzina przedmiotowa pokrywa się częściowo z dziedzinami tamtych [nauk]. Co więcej, jeżeli nauki nie-filozoficzne istotnie zawierają poznanie, to w pewnym sensie dziedzina przedmiotowa epistemologii również pokrywa się częściowo z dziedzinami tych dyscyplin.

Ingarden pragnie wykluczyć możliwość, że epistemologia jest zawisła od jakiegokolwiek innej nauki w tym drugim sensie. Otóż zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania — to istności, których bycie oraz formalne i materialne determinacje badają psychologia, nauki przyrodnicze, metafizyka i ontologia. Czyż więc mamy do czynienia z zawisłością epistemologii od tych dyscyplin w takim sensie, że niezbędnymi założeniami epistemologii byłyby twierdzenia specyficzne dla tych nauk? Opowiedz Ingardena na to pytanie — a musi ona, rzecz jasna, z jego punktu widzenia wypaść negatywnie — uzyskuje postać rozważania punkt po punkcie kandydatury każdej odpowiedniej nauki. Streszczę tu po prostu to, co ma on do powiedzenia, pozostawiając do rozstrzygnięcia czytelnikowi, czy kolejne argumenty faktycznie stanowią wystarczające uzasadnienie.

1. Teoria poznania nie jest zawisła od psychologii

Epistemologia nie ogranicza się do poznania ludzkiego: poznanie (wolno nam przyjąć) w zasadzie mogłyby posiadać zwierzęta bądź anioły (czy nawet komputery). Stąd: „Teoria poznania w ogóle się do badań psychologicznych nie miesza. Nie czyni zaś tego z tego prostego powodu, że do naczelnej idei poznania w ogóle nie należy wcale, by ono było uskuteczniane przez realne psychofizyczne indywidua w realnych

objawach ich życia, i to przez takie właśnie indywidua, jakie faktycznie dane są nam, ludziom, w spostrzeżeniu wewnętrznym” (*Stanowisko...*, s. 393). To, jak sugeruje Ingarden, stanowi rzeczywisty sens ataku Husserla przeciw psychologizmowi. Teoria poznania nie bada stanów psychicznych, lecz idee bądź istoty pewnych w określony sposób ukonstytuowanych doświadczeń świadomości, tzn. aktów poznania.

2. Teoria poznania nie jest zawisła od nauk przyrodniczych

Ingarden przedstawia tu trzy argumenty:

a) Do istoty lub idei poznania jako takiego nie należy to, że dotyczyć ma ono wyłącznie świata realnego, zewnętrznego. A zatem nauka, która zajmuje się tą istotą, nie może mieć jako swego niezbędnego założenia żadnego twierdzenia dotyczącego tego świata.

b) Stosunek pomiędzy aktem poznania a przedmiotem tego aktu nie jest stosunkiem realnie-przyczynowym pomiędzy dwoma realnymi przedmiotami⁵. A zatem rozpatrywanie tego stosunku musi się znaleźć poza zakresem nauk przyrodniczych.

c) Nasze poznanie zewnętrznego świata nie jest poznaniem pewnym: nie może nam ono dać gwarancji co do istnienia poznawanych przedmiotów: jego wyniki zawsze mogą być poprawiane i rozszerzane. A zatem dziedzina świata fizycznego jako takiego musi pozostać poza dziedziną badań epistemologicznych. Może tak być — twierdzi Ingarden — bez szkody dla epistemologii. A to dlatego, że ten moment w zawartości idei poznania, który odnosi się do przedmiotu poznania, jest momentem zmiennym, a dalsza zmienna przedmiot realny jest tylko jedną z jego możliwych wartości (*Stanowisko...*, s. 398).

3. Teoria poznania nie jest zawisła do metafizyki

Metafizyka, jak pojmuje ją Ingarden, jest nauką absolutną o bycie realnym i jego odmianach, nauką, która zajmuje się przedmiotami jako posiadającymi istnienie⁶. Lecz istnienie jest znamieniem charakterystycznym, transcendentnym w stosunku do każdego aktu poznawczego i dlatego jest, ściśle biorąc, nieważne dla epistemologii (*Stanowisko...*, s. 401). Oznacza to pojmowanie wszystkich aktów poznania jako zgodnych z jedną strukturą wydobytą (jak w przypadku Husserla) z naszych idei tego, co występuje np. w poznaniu matematycznym, a co Ingarden rozszerzył tak, by objąć również nasze poznanie przedmiotów fikcyjnych.

4. Teoria poznania nie jest zawisła od ontologii

Ontologia jest nauką aprioryczną o ideach przedmiotów różnych dziedzin. Ontolog pyta: co należy do zawartości istoty lub idei X i jakie stosunki można w niej

⁵ Ten punkt można oczywiście zaatakować. Zob. rozważanie dotyczące kauzalnych teorii decyzji, sformułowane z użyciem pojęć Husserla w moim artykule *Acta cum fundamentis in re* (1984).

⁶ Por. tom I *Sporo o istnienie świata*.

wykryć. Epistemolog natomiast pyta: jakie warunki musi spełnić akt poznawczy, jeżeli ma uchwycić przedmiot, który podpada pod ideę o takiej a takiej zawartości (*Stanowisko...* s. 402.)

Jak wcześniej zauważyliśmy, epistemologia jest tym samym zawisła od ontologii w pierwszym (nieszkodliwym) sensie wyróżnionym wyżej, tzn. te same przedmioty, badane przez różne ontologie, należą też do dziedziny przedmiotowej epistemologii. Nie ma natomiast — twierdzi Ingarden stanowczo — zależności w drugim, szkodliwym sensie. Teoretyk poznania nie musi przyjmować żadnych sądów ontologicznych. „Interesuje go bowiem w pierwszej linii odpowiedniość zachodząca pomiędzy treścią aktów świadomości a budową i wyposażeniem przedmiotów, podpadających pod pewne idee. Teoria poznania pyta bowiem — jak już zaznaczyłem — »Jak musi być zbudowany akt świadomości i jaka być musi jego treść, jeżeli ma zaistnieć poznanie czegoś takiego, jak np. przedmiot realny«. Słowa »coś takiego jak przedmiot realny« wskazują na zawartość pewnej idei, której istnienia teoria nie musi zakładać kategorycznie. Wystarczy tu zupełnie założenie warunkowe» (*Stanowisko...* s. 402-403). Tak więc podczas gdy ontolog dokonuje kategorycznych, bezwzględnych ustaleń istnienia odpowiednich istot lub idei, to właśnie tych ustaleń „(z wyjątkiem oczywiście samej idei poznanie) teoretyk poznania wcale nie wymaga” (*Stanowisko...* s. 402.)

Czyniąc ten jedyny wyjątek Ingarden poddał jednak partię. Dopuszcza bowiem, że epistemologia właściwie i koniecznie zawiera przynajmniej jedną kwestię ontologiczną, mianowicie kwestię dotyczącą idei poznanie. A jeśli się to przyjmie, to jasne jest, że nic już nie powstrzyma stwierdzenia, że epistemologia dotyczy też całego szeregu takich ontologicznych kwestii związanych z rodziną idei ściśle spokrewnionych z ideą poznania—idei takich, jak pytanie, problem, zdanie, stwierdzenie, komunikacja, teoria, dowód, uzasadnienie (*validation*), itd. — tak że epistemologia może ciągnąć zadawanie kwestii ontologicznych, takich jak: jak poznanie jest komunikowane?, jaki jest stosunek poznania do wyrażalności w języku?, co to jest akt pytania?, co to jest teoria?, co to jest weryfikacja (falsyfikacja)? — i te kwestie ontologiczne stanowić będą część ontologii dokładnie tak samo jak ją stanowi kwestia: co to jest poznanie?

Ontologiczna koncepcja epistemologii utrzymana w tym duchu została rzeczywiście rozwinięta już przed Ingardenem przez innych realistycznych zwolenników Husserla, zwłaszcza przez Dauberta i Reinacha oraz przez szkołę monachijską⁷. To, że sam Ingarden jej nie przejął w swych wczesnych pismach, jest refleksem jego kartezjańskich aspiracji, którymi był w tym czasie zarażony. Aspiracje te nie występują w jego późniejszych pismach, a z pewnością nie ma ich w jego arcydziele — w *Sporze o istnienie świata*; dostarcza ono bowiem teoretycznej podstawy dla ostrożnego ontologicznego opisu struktur poznania, takiego właśnie, jakiego potrzebuje epistemologia, która pogodziła się z nieziszczalnością Kartezjańskiego ideału.

Przełożył Czesław Porębski

⁷ Zob. np. Schuhmann i Smith 1985 i (w druku), a także Smith (w druku).

Bibliografia

- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, wyd. 2, 2 tomy, Leipzig 1925; przekład angielski: *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Delius H., *Self-Awareness*, Munich 1981: C. H. Beck.
- Hartmann N., *New Ways of Ontology*, Westport 1952: Greenwood Press.
- Ingarden R., *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1921 4, 545-68.
- , *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie. Habilitationsvortrag*, Halle 1925, ss.36.
- , *Das literarische Kunstwerk*, Halle 1931: Niemeyer; przekład angielski: *The Literary Work of Art*, Evanston: Northwestern University Press.
- , *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tübingen 1964/65: Niemeyer, w 2 tomach, drugi w 2 częściach.
- Schumann K. i Smith B., *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, „Review of Metaphysics”, 1985 39, 763-93.
- , (w druku), *Questions: An Essay in Daubertian Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”.
- Smith B., *Acta cum fundamentis in re*, „Dialectica” 1984, 38, 157-78.
- , (w druku), *On the Cognition of States of Affairs*, w: K. Mulligan, ed., *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundation of Realist Phenomenology*, Dordrecht (Boston) Lancaster: Nijhoff.
- Uwaga tłumacza*: W tłumaczeniu powoływano wersje polskie odpowiednich dzieł Ingardena:
- O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, 357-380.
- Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: R. Ingarden, *U podstaw...*, 381-406.
- O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1960.
- Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1960/61, t. 1 i 2, t. 3, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1981.