

# Ontologia kultury

Badania nad kulturą w oparciu  
o zmodyfikowaną ontologię  
Romana Ingardena

Karol Petryszak



Karol Petryszak

# Ontologia kultury

Badania nad kulturą w oparciu  
o zmodyfikowaną ontologię  
Romana Ingardena

Kraków 2021

Recenzje wydawnicze  
ks. dr hab. Tomasz Duma  
dr hab. Piotr Duchliński

Redakcja językowa  
Katarzyna Kastelik

Redakcja techniczna  
Justyna Kastelik

Projekt finansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-853-5 (wersja drukowana)  
ISBN 978-83-7438-854-2 (wersja online)  
DOI: <http://doi.org/10.15633/9788374388542>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10  
tel. +48 12 422 60 40

e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)  
[www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl](http://www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl)

# Spis treści

<b>Od autora</b> .....	9
<b>Wstęp</b> .....	11
<b>Rozdział I</b>	
<b>Ontologiczne i epistemologiczne podstawy</b>	
<b>Ingardenowskiego programu badań</b> .....	21
§ 1. Czym jest ontologia .....	23
§ 1.1. Idee .....	25
§ 1.2. Jakości idealne .....	41
§ 1.3. Istota bytu .....	46
§ 2. Rodzaje ontologii .....	49
§ 2.1. Ontologia egzystencjalna .....	49
§ 2.2. Ontologia formalna .....	55
§ 2.3. Ontologia materialna .....	56
§ 3. Związki ontologii z metafizyką, epistemologią i językiem .....	59
§ 3.1. Ontologia a metafizyka .....	59
§ 3.2. Ontologia a epistemologia .....	60
§ 3.3. Ontologia a język .....	63
§ 4. Ograniczenia ontologii Ingardena .....	69
§ 4.1. Ograniczenia ontologii egzystencjalnej .....	72
§ 4.1.1. Idee(I) a świat realny .....	73
§ 4.1.2. Idee(I) a jakości idealne .....	75
§ 4.1.3. Zawieszenie prawa wyłączonego środka i prawa niesprzeczności .....	80
§ 4.1.4. Problem istnienia .....	81
§ 4.2. Ograniczenia ontologii formalnej .....	85
§ 4.3. Ograniczenia ontologii materialnej .....	86
§ 4.4. Ograniczenia epistemologiczno-językowe .....	86
§ 4.4.1. Ograniczenia związane z filozofią pierwszą .....	88
§ 4.4.2. Uwagi krytyczne o ujmowaniu epistemologii jako filozofii pierwszej .....	90
§ 4.4.3. Niekonieczność pytania o pierwszeństwo .....	92
§ 4.4.4. Nie ma bezałożeniowych ujęć filozoficznych .....	93
§ 5. Uwagi podsumowujące .....	99

## Rozdział II

<b>Badanie „kultury” oraz jej wytworów w filozofii Ingardena</b> .....	101
<b>§ 6. Metoda badania „kultury”</b> .....	103
§ 6.1. „Kultura” jako byt intencjonalny .....	105
§ 6.2. Człowiek twórcą „kultury” .....	111
§ 6.3. „Kultura” a wartości .....	121
§ 6.4. Ograniczenia antropologiczne i aksjologiczne filozofii Ingardena .....	123
<b>§ 7. Uwagi podsumowujące</b> .....	127

## Rozdział III

<b>Modyfikacja metody badań ontologicznych Ingardena</b> .....	129
<b>§ 8. Propozycja modyfikacji metody badań ontologicznych Ingardena</b> .....	131
§ 8.1. Modyfikacja założeń wstępnych z perspektywy filozofii realistycznej .....	131
§ 8.1.1. Sposób egzystencji zawartości idei(m) .....	143
§ 8.1.2. Modyfikacje dotyczące istnienia i istoty .....	144
§ 8.2. Modyfikacje wynikające ze zmiany założeń wstępnych .....	151
§ 8.2.1. Czemu przysługuje relacja lub co ma relację .....	165
§ 8.2.2. Synergia bytów .....	171
§ 8.2.3. Byty materialne .....	173
§ 8.2.4. Relacja a przedmioty .....	174
§ 8.2.4.1. Relacja w bycie intencjonalnym .....	174
§ 8.2.5. Byty relacyjne .....	175
§ 8.2.6. Czym jest materia? .....	176
§ 8.2.7. Materia a relacja .....	190
§ 8.2.8. Ontologia a metafizyka .....	191
§ 8.2.8.1. Metafizyka interoryzacyjna jako jedna z podstaw ontologii .....	192
§ 8.2.8.2. Ontologia jako podstawa metafizyki eksteroryzacyjnej .....	193
§ 8.2.9. Epistemologiczne źródła ontologii .....	199
§ 8.2.9.1. Poznanie – istnienie – poznanie możliwości istnienia, czyli <i>regressus ad infinitum</i> .....	204
§ 8.2.9.2. Prymat poznania refleksyjnego nad ontologią czy prymat ontologii nad poznaniem refleksyjnym .....	211
§ 8.2.10. Epistemologiczne konsekwencje ontologii .....	215
§ 8.2.10.1. Mocna i słaba wersja hipotezy Sapira-Whorfa .....	249
§ 8.2.10.2. Pułapki języka .....	253
§ 8.2.11. Podstawy antropologii filozoficznej .....	269

§ 8.2.11.1. Badanie „kultury” w kontekście błędu antropologicznego . . . . .	269
§ 8.2.12. Problematyka „kultury” w kontekście przedstawionych modyfikacji z uwzględnieniem kontekstu wyników współczesnych badań o „kulturze” . . . . .	275
§ 9. Uwagi podsumowujące . . . . .	299

## Rozdział IV

### Reinterpretacja i rozwinięcie Ingardenowskiej ontologii

w kontekście badania „kultury” . . . . .	301
§ 10. Przedstawienie metody badań ontologicznych . . . . .	303
§ 10.1. Propozycja metody badania ontologicznego . . . . .	303
§ 10.1.1. Wyodrębnianie i uchwytywanie ze spektrum poznawczego – poznanie funkcjonalne . . . . .	304
§ 10.1.2. Uchwytywanie przedmiotu . . . . .	308
§ 10.1.3. Uchwytywanie bytu intencjonalnego . . . . .	309
§ 10.1.4. Uchwytywanie relacji . . . . .	314
§ 10.1.5. Ogląd zawartości idei(m) i uzmiennianie . . . . .	315
§ 10.1.5.1. Stałe i zmienne w zawartości idei(m) . . . . .	319
§ 10.1.5.2. Miejsca niedookreślone co do stałości lub zmienności . . . . .	321
§ 10.1.6. Warunki konieczne dla realizacji zawartości danej idei(m) . . . . .	323
§ 10.1.7. Struktura konieczna i wystarczająca – ontologia egzystencjalna . . . . .	324
§ 10.1.8. Materiał konieczny do realizacji zawartości idei(m) – ontologia materialna . . . . .	328
§ 10.1.9. Relacje konieczne i możliwe przy realizacji zawartości idei(m) – ontologia relacyjna . . . . .	330
§ 10.2. Zastosowanie metody badania ontologicznego do badania „kultury” . . . . .	333
§ 10.2.1. Badanie i rozumienie idei(m) „kultury” jako takiej . . . . .	334
§ 10.2.2. Uchwytywanie „kultury” . . . . .	335
§ 10.2.3. „Kultura jako taka” czy „kultura” konkretna – ontologia egzystencjalna . . . . .	346
§ 10.2.4. Aktualność i potencjalność „kultury” jako bytu intencjonalnego . . . . .	364
§ 10.2.5. Ogląd zawartości idei(m) a uzmiennienie – ontologia materialna i relacyjna . . . . .	367
§ 10.2.5.1. Warunki konieczne realizacji danej zawartości . . . . .	371

§ 10.2.5.2. Przekład zawartości idei(m) na treść pojęcia „kultura” .....	373
§ 10.3. Ontologiczny obraz „kultury” .....	375
§ 11. Uwagi podsumowujące. ....	383
<b>Zakończenie</b> .....	385
<b>Bibliografia</b> .....	389
<b>Strony internetowe</b> .....	409



*Niech mowa wasza będzie:*

*Tak, tak; nie, nie.*

Jezus

*Najbardziej zdumiewające jest to,*

*co wydaje się oczywiste.*

J.R. Searle



# Od autora

Oddaję Czytelnikowi do ręki niniejszą książkę z prośbą, aby przynajmniej postarał się zrozumieć zaprezentowany w niej punkt widzenia. Jeśli po lekturze uzna, że nie może w całości lub w pewnych punktach zgodzić się z prezentowanymi treściami, to, o ile wyrazi taką chęć, będę wdzięczny za słowo krytyki i pomysł lepszego rozwiązania postawionych dalej problemów. Chcę też zaznaczyć, że prowadzone rozważania nie są skierowane tylko do badaczy filozofii Romana Ingardena. Mam nadzieję, że będą użyteczne dla szerszego grona myślicieli, m.in. antropologów kultury, kulturoznawców, literaturoznawców oraz filozofów niezwiązanych ze studiami ingardenowskimi.

Nim przejdziemy dalej, pragnę jeszcze złożyć wyjaśnienie, że praca ta jest poddana kosmetycznym zmianom dysertacją doktorską, na podstawie której broniłem się na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w październiku 2019 roku.

Pragnę też w tym miejscu wyrazić głębokie podziękowania dla promotora ks. prof. UPJPII dr. hab. Dariusza Oko, który cennymi uwagami i wiarą w moje możliwości walnie przyczynił się do powstania tej pracy. Wyrazy uznania i podziękowania należą się również recenzentom: dr. hab. Piotrowi Duchlińskiemu oraz ks. dr. hab. Tomaszowi Dumie, których uwagi pozwoliły mi jeszcze głębiej wniknąć w omawiane na dalszych stronach kwestie.

Szczególne podziękowania składamy również mojej żonie, która była pierwszą – niezwykle krytyczną – i najwytrwalszą czytelniczką podejmowanych przeze mnie prób uchwycenia i zrozumienia prezentowanych dalej problemów. Jej też swoją nazwę zawdzięcza sugerowany przeze mnie sposób czytania. Jest to sposób „procesualny”. Znaczy to tyle, że lektura jest mozolnym procesem, a pominięcie w procesie jednego choćby drobnego elementu będzie skutkowało problemami w końcowym odbiorze prezentowanych rozważań. Dlatego też zachęcam, aby pracę czytać procesualnie i nie przeskakiwać od razu do wniosków, które będą w takim wypadku po prostu niezrozumiałe.



# Wstęp

Pisząc o Romanie Witoldzie Ingardenie (1893–1970) i jego filozofii oraz „kulturze”<sup>1</sup>, trudno nie zacząć od dwóch dobrze zdomowionych w literaturze przedmiotu truizmów. Pierwszy odnosi się do niebagatelnej spuścizny polskiego fenomenologa i jej niepodważalnego wpływu na kształt polskiej filozofii. Drugi zaś, który stał się wśród współczesnych badaczy „kultury” niejakiem wentylem bezpieczeństwa przed zarzutem o brak precyzji czy zbytnią ogólnikowość, ogranicza się do stwierdzenia, że pojęcie „kultura” jest na tyle problematyczne i sporne, iż trudno wymagać jakichkolwiek wyjaśnień czy odnoszących się do tego pojęcia definicji wstępnych<sup>2</sup>. Co do zasady należy zgodzić się z prawdziwością obu truizmów. Pierwszy jednak nie znaczy, że podejmujemy w niniejszych badaniach naukowych problem dobrze opracowany i mający bogatą – a co ważniejsze jasno prezentującą omawiane treści – literaturę przedmiotu. Zaś drugi, że na taki stan rzeczy należy patrzeć z pobłażaniem.

Względem literatury przedmiotu dotyczącej szczegółowych kwestii ontologicznych, metafizycznych, epistemologicznych, estetycznych, a także antropologicznych w filozofii Ingardena, to będzie ona wskazywana i komentowana na bieżąco w dalszej części pracy. Od razu zaznaczmy, że chcieliśmy uniknąć odtwórczości i wszędzie, gdzie tylko było to możliwe, staraliśmy się odwoływać bezpośrednio do Ingardena, nie zaś do jego komentatorów. Nie znaczy to jednak, że oparliśmy się jedynie na pracach polskiego fenomenologa.

---

<sup>1</sup> Ze względów, które staną się jasne dopiero w paragrafie 10, w całej pracy zastosowaliśmy zapis słowa „kultura” w cudzysłowie. Ma to służyć podkreśleniu, że nie tylko nie zakładamy jej istnienia, ale również nie wychodzimy od zastanych definicji. Jeśli będzie mowa o samym słowie *kultura*, wówczas zostanie to jasno zaznaczone. Nie należy zatem zapisu „kultura” rozumieć jako odniesienia do warstwy językowej.

<sup>2</sup> W dalszych rozdziałach zostanie przedstawione wiele przykładów tego rodzaju podejścia.

W tym momencie chcemy się zatrzymać nad kwestią obecności w pracach autora *Sporu o istnienie świata* filozofii „kultury”, a także nad opracowaniami dotyczącymi tego zagadnienia.

Jeśli chodzi o literaturę przedmiotu, to w zasadzie poza kilkoma wzmiankami w artykułach<sup>3</sup> i jednym szerszym, chociaż niezbyt obszernym opracowaniem<sup>4</sup>, nie wspomina się o filozofii „kultury” Romana Ingardena. Nie znaczy to jednak, że u polskiego fenomenologa refleksja nad „kulturą” nie występuje<sup>5</sup>. Gdzie zatem następuje załamanie uwagi badaczy i przeniesienie jej na inne aspekty twórczości autora *Sporu...*?

Zofia Majewska zauważa:

Należałoby wśród nich [zagadnień szczegółowych filozofii – K.P.<sup>6</sup>] usytuować filozofię kultury jako „teorię wytworów kulturalnych”. [...] Zbudowanie systemu filozofii kultury nie było jego [Ingardena] zamierzeniem, choć zdawał on sobie sprawę, że wiele podejmowanych przez niego zagadnień prowadzi w jej kierunku, że stanowi ona ogólniejszą perspektywę omawianych kwestii<sup>7</sup>.

Naszym zdaniem właśnie w tym sformułowaniu „wytwory kulturalne”<sup>8</sup> zamyka się problem braku opracowań filozofii „kultury” Ingardena. Nie brakuje bowiem prac poświęconych właśnie „wytworom kulturalnym”, czy mówiąc współczesnym językiem, „wytworom kultury” w filozofii autora *Sporu...* Zwraca się uwagę, że studia z zakresu budowy dzieła literackiego czy innych dzieł sztuki były środkiem prowadzącym do rozwinięcia kwestii bytów (resp.

---

<sup>3</sup> K. Rosner, *Roman Ingarden a współczesna filozoficzna refleksja nad kulturą*, w: *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, Warszawa 1997, s. 161–178; Z. Majewska, *Romana Ingardena filozofia kultury. (Próba rekonstrukcji)*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 111–124; W. Stróżewski, *O swoistości sposobu istnienia człowieka*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzycki, Kraków 1995, s. 130; B. Kotowa, *Kulturowy wymiar estetyki Romana Ingardena*, w: *Estetyka Romana Ingardena. Problemy i perspektywy w stulecie urodzin*, red. L. Sosnowski, Kraków 1993, s. 131–142; P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek*, w: *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński, M. Urban, Kraków 2010.

<sup>4</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, Lublin 2001.

<sup>5</sup> Z. Kuderowicz, *Księga jubileuszowa Romana Ingardena*, w: „Studia Filozoficzne” 1 (1965), s. 149.

<sup>6</sup> Wszystkie nawiasy kwadratowe w cytatach pochodzą od nas, chyba że zostało jasno zaznaczone inaczej.

<sup>7</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>8</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1957, s. 250.

przedmiotów) czysto intencjonalnych. Na tym jednak się poprzestaje i poddaje badaniu jedynie owe wytwory, przyjmując milcząco przynajmniej część istotnych założeń kryjących się za kryterium wyznaczającym przynależność tych właśnie, a nie innych bytów do zbioru „wytworów kultury”.

Czy zatem, skoro nie ma zadowalających opracowań, w dziełach Ingardena jest możliwe wyróżnienie filozofii „kultury”? Naszym zdaniem, co będziemy starali się przedstawić w dalszych częściach pracy, zanim powiemy cokolwiek o filozofii „kultury”, powinniśmy orzec, jak rozumiemy „kulturę”. Ustalenie bowiem, że do przedmiotów „kultury” zaliczamy „dzieła sztuki, dzieła naukowe, język, moralność, systemy filozoficzne i religijne, instytucje publiczne i prywatne”, a nawet pod pewnymi warunkami przedmioty użytkowe<sup>9</sup>, jest swego rodzaju błędnym kołem, bowiem na tej podstawie można powiedzieć, że do „kultury” zaliczamy te byty, które możemy scharakteryzować jako „wytwory kultury”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>10</sup> Można oczywiście argumentować, że jest to rodzaj definiowania niepredykatywnego. Należy jednak pamiętać, że poza pewnymi określonymi w matematyce sytuacjami nie należy go stosować. Niestety, co zostanie pokazane, definicje takie w tzw. naukach o „kulturze” nie są niczym osobiwym – podobnie jak wybacze dla wielu autorów tzw. definiowanie nieostre. Łączą się one również z błędem *ignotum per ignotum* w jego wariacie merytorycznym, nie zaś pragmatycznym. Aby zobrazować, o czym mowa, przywołajmy dłuższy fragment z monografii Majewskiej: „Z uwagi na złożoność strukturalną, przestrzenną i historyczną przedmiotu badań, dynamikę przemian kultury, trudno byłoby sformułować jakąś zadowalającą definicję [„kultury” lub filozofii „kultury” – niejasne]. Kontrowersje w filozofii i szczegółowej humanistyce wokół pojęcia «kultura» są tego najlepszym dowodem. **Scharakteryzuję więc filozofię kultury poprzez problemy stawiane w jej zakresie** [wyróżnienie – K.P.]. [...] Filozofia kultury w węższym sensie obejmuje jedynie ogólną refleksję nad kulturą jako całością oraz nad relacjami pomiędzy jej formami i dziedzinami. Rozważa ona zagadnienia sposobu istnienia, istoty, struktury, genezy, czynników rozwoju kultury. Powstają w związku z tym problemy zasad wyodrębnienia kultury, jej autonomii wobec innych dziedzin życia społecznego oraz względnej samodzielności poszczególnych jej form i dziedzin. Do dziedzin kultury zaliczam: sztukę, naukę, moralność, język itp.; do form kultury: kulturę estetyczną, naukową, filozoficzną, moralną, kulturę języka itp.” (Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 67). Zanim przejdziemy do dalszej części cytatu, zauważmy, że równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, iż „kultura” jest tym, czego badaniem zajmują się badacze „kultury” – jeśli ktoś uważałby to za ironiczne podsumowanie, to w dalszej części pracy będziemy się odwoływać do bardzo podobnej definicji zaproponowanej przez Freda Inglisa. Równie zagadkowe co wygodne jest podawanie w definicji

Tytuł przedstawionej pracy sugeruje jednak, że jakąś „kulturą” – czymkolwiek ona jest – będziemy się tu zajmować. Oczywiście tak będzie, ale nasza metoda badania odbiega zasadniczo od tych, przyjętych w znanych nam ujęciach filozofii „kultury” czy badaniach „kulturowych”. Podczas studiów o profilu antropologicznym i kulturoznawczym intrygowała nas metafizyczna kwestia istnienia „kultury”, a żadna ze znanych nam teorii „kultury” nie przedstawiała satysfakcjonującej odpowiedzi. Zaczęliśmy jej wobec tego szukać w pracach z tzw. filozofii „kultury”, ale szybko okazało się, że w większości są one jeszcze mniej konkretne niż część ujęć antropologicznych czy socjologicznych. Pozostawało zatem podjąć badania na własną rękę. Nie wiedzieliśmy jednak wówczas, jakie podejście badawcze moglibyśmy zastosować. Prezentowany w dalszych rozdziałach pomysł narodził się podczas studiowania *Sporu o istnienie świata*. Po przebadaniu pozostałych dzieł Ingardena zauważyliśmy, że przy pewnej (miejscami głębokiej) modyfikacji założeń leżących u podstaw jego programu ontologicznego i epistemologicznego uzyskamy narzędzie pozwalające nam na podjęcie ontologiczno-metafizycznych badań „kultury”.

Musimy od razu powiedzieć, że Ingarden nigdy nie prowadził badań nad „kulturą” w rozumiany – na razie intuicyjnie – sposób. Zajmował się tym, co określał jako przywołane już „wytwory kulturalne”. Dostrzegał jednak po części stawiany przez nas problem, o czym świadczy następująca wypowiedź: i

---

wyliczeniowej zapisu „itp.”. Ostatnią istotną kwestią odnośnie do powyższego cytatu jest pytanie, na jakiej zasadzie autorka wyróżniła formy i dziedziny „kultury”, a w obrębie form na jakiej zasadzie postuluje istnienie „kultur” w „kulturze”? W swojej pracy nie podała odpowiedzi. Przywołajmy dalszą część omawianego fragmentu: „Jednakże nie wszystkie wytwory człowieka zasługują na miano kulturowych, nie wszystkie zachowania – na miano kulturalnych [w rozumieniu „kulturowych”]. Kultura nie jest dla mnie pojęciem opisowym i globalnym, ale aksjologicznym i selektywnym – pojmuję ją jako sferę wytworów i czynności, które coś znaczą, są nieobojętne z punktu widzenia wartości, które w istotny sposób wzbogacają życie człowieka, nadają mu sens głębszy, niż może to uczynić dynamizm biologiczny” (Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 68). Tu ujawnia się wspomniany merytoryczny wariant błędu definiowania nieznanego przez nieznanego. „Kultura” – mówiąc w skrócie – wiąże się z realizacją pewnych wartości. Kwestia istnienia i ewentualnego sposobu istnienia wartości, ich poznania lub wytwarzania oraz realizacji jest niemal tak samo problematyczna jak definiowanie pojęcia „kultura”. Szerzej będziemy o tym mówić w paragrafie 6.4. Teraz jedynie wskazujemy na problematyczność poruszanego tematu, która niejako wymusiła na nas podniesienie pewnych problemów badawczych *prima facie* ściśle niezwiązanych z ontologią i kulturą.



Otwierają się też na tej podstawie [badań nad istnieniem dzieła literackiego] szerokie perspektywy na rolę dzieła sztuki literackiej w rozwoju kultury ludzkiej. To samo jednak, co można w tej sprawie twierdzić o dziele literackim, jest prawdą także w odniesieniu do innych wytworów kulturalnych. Całe to zagadnienie ma przeto podstawowe znaczenie dla filozoficznego uzasadnienia specyficznego charakteru dziejów i kultury ludzkiej. Jeżelibyśmy wykluczyli to, co bytowo heteronomiczne, z zakresu tego, co występuje lub może występować w zasięgu konkretnego, przez nas, ludzi, przeżywanego czasu, to tym samym skreślilibyśmy pewną warstwę świata otaczającego człowieka, istotną i charakterystyczną dla jego życia duchowego i „dusznego”<sup>11</sup>.

I nieco dalej:

Chodzi o to, żeby wykazać, iż w obrębie tego otaczającego nas świata da się odgraniczyć „świat realny” w ścisłym sensie, tzn. pewien świat, którego sposób istnienia zasadniczo różni się od sposobu istnienia tworów kultury. [...] Zarzut przeciw twierdzeniu o koniecznym związku pomiędzy aktualnością i autonomią istnienia, jaki się podnosi na podstawie rzekomej czasowości tworów kultury, odpada, skoro się pokazuje, że nie mamy prawa przypisywać tym twórcom właściwego i efektywnego bycia-w-czasie. Naprawdę nie są one nigdy aktualne i właśnie dlatego także nigdy nie są w czasie, właśnie z tego powodu, że są jedynie bytowo heteronomiczne<sup>12</sup>.

Przywołane cytaty wskazują, że mimo braku jasno wyłożonej metody badań w obrębie filozofii „kultury”, nie przekreśla to głównego celu naszej pracy, którym była modyfikacja wybranych Ingardenowskich metod badawczych do zbadania „kultury”. Zdajemy sobie sprawę, że tytuł pracy może nieco mylić. Jednak dopiero po lekturze ostatniego rozdziału okaże się, że jego inne sformułowanie byłoby niefortunne. Przypomnijmy w tym miejscu za Majewską, że: „zgodnie z dyrektywami fenomenologicznymi definicja powinna być rezultatem poznania przedmiotu, a nie czymś, co przyjmujemy na wstępie badań i co mogłoby decydować o sposobie patrzenia na ten przedmiot”<sup>13</sup>. Mimo iż nie uważamy się za fenomenologów, to przyjęliśmy to wskazanie za cenne i staraliśmy się zastosować je w naszych badaniach.

<sup>11</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987, s. 240.

<sup>12</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 242.

<sup>13</sup> Z. Majewska, *Romana Ingardena filozofia kultury. (Próba rekonstrukcji)...*, dz. cyt., s. 112.

Należy też wskazać na racje przemawiające za wprowadzaniem modyfikacji w obręb metody badań ontologicznych i badań nad „kulturą” Ingardena. Widzimy po temu cztery powody:

- Niemożliwość prowadzenia badań nad rzeczywistością jedynie w obrębie apriorycznych możliwości opartych na wglądzie w dziedzinę idei.
- Konieczność przeformułowania założeń idealistycznych na założenia realistyczne powodowana chęcią badania bytów i docelowo warunków możliwości ich zaistnienia, nie zaś badania naszych wyobrażeń czy idei – w ich Ingardenowskim rozumieniu – o bytach i na ich podstawie docelowo określanie warunków możliwości ewentualnego zaistnienia realizacji danych bytów – chociaż na gruncie badań ontologicznych w zasadzie nie można powiedzieć, aby cokolwiek istniało, więc warunki możliwości musiałyby zostać i tak wyrażone w kategoriach czysto hipotetycznej rzeczywistości, czego, jak zostało pokazane w dalszej części pracy, nie możemy z istotnych względów przyjąć.
- Ingardenowskie badanie wytworów „kultury” nie daje odpowiedzi na interesujące nas pytania, a dzięki jego przeformułowaniu możliwe będzie pogłębienie prowadzonych badań i rozszerzenie ich na istotne aspekty, na które Ingarden nie zwracał większej uwagi.
- Część kluczowych punktów Ingardenowskiego programu badań ontologicznych i badań nad wytworami „kultury” jest nieprecyzyjna czy niejasna. Dzięki zaproponowanym modyfikacjom przynajmniej w części problematycznych miejsc udało nam się osiągnąć, jeżeli nie głębsze wyjaśnienie, to przynajmniej pewne ograniczenia nazewnicze, co znacznie ułatwia dalsze badania naukowe w podnoszonych przez nas aspektach.

Dodajmy, że mimo iż w prowadzonych dalej badaniach wskazujemy na istotną funkcję metafizyki i jej związków z ontologią, to docelowo nasze badania są badaniami ontologicznymi, nie zaś metafizycznymi. Jednak z uwagi na niemożliwość prowadzenia badań ontologicznych bez przyjęcia przynajmniej niektórych założeń metafizycznych musieliśmy w części rozważań wejść na grunt metafizyki, chociaż prezentowana praca nie może być zaliczana do tych, które skupiają się na kwestiach metafizycznych.

Przejdźmy teraz do prezentacji dalszej struktury tekstu. Tekst został podzielony na *Wstęp*, cztery rozdziały i *Zakończenie*.

W rozdziale I zostały przedstawione ontologiczne i epistemologiczne podstawy Ingardenowskiej metody badawczej – m.in. kwestia idei, jakości idealnych, istoty bytu, sposób badania ontologicznego z wyszczególnieniem ontologii egzystencjalnej, formalnej i materialnej, związku między ontologią i metafizyką, epistemologią oraz językiem. Wskazano w nim też na ograniczenia związane z opisywanymi kwestiami.

W rozdziale II zostały przedstawione kwestie związane z Ingardenowskim badaniem „kultury” i wytworów „kultury” – m.in. metoda badania „kultury”, kwestia intencjonalności „kultury”, problematyka związków „kultury” z aksjologią i antropologią filozoficzną.

W rozdziale III zostały zaprezentowane propozycje modyfikacji metody badań Ingardena. Ich kolejność i istotne punkty odpowiadają przedstawionym w dwóch poprzednich rozdziałach treściom.

W rozdziale IV zostały przedstawione: zmodyfikowana metoda badania oraz jej zastosowanie. Każdy rozdział kończą uwagi podsumowujące.

Niniejsza praca jest prezentacją przebiegu i wyników badań naukowych, które prowadziliśmy przy wykorzystaniu metod analitycznych i hermeneutycznych.

W niektórych miejscach odwoływaliśmy się do wyników badań nauk szczegółowych, co w kontekście Ingardena jest o tyle uzasadnione, że on sam w części swoich prac również odwoływał się do wyników nauk biologicznych czy fizycznych.

W tym miejscu chcieliśmy jeszcze zaznaczyć, że ze względu na chęć jak najściślejszego trzymania się tematu musieliśmy zrezygnować z wielu dygresji i dopowiedzeń, które naszym zdaniem ubogaciłyby kontekst całej pracy, ale również znacznie by ją wydłużyły, gdyż z zebranego materiału badawczego wyselekcjonowaliśmy i wykorzystaliśmy ok. 30 proc. Mamy nadzieję, że pominięte kwestie uda się nam rozwinąć w kolejnych pracach.

\* \* \*

Dla czytelników i badaczy filozofii Ingardena nie będzie zaskoczeniem dzielenie pracy na rozdziały i paragrafy<sup>14</sup>. Nie tylko ze względu na temat, ale również dlatego, że uważamy taką formę za wygodną, przyjęliśmy podział wewnątrz rozdziałów właśnie na paragrafy. Z kolei w obrębie jednego paragrafu widoczne podpunkty, stanowiące niejednokrotnie podstawę dalszych adnotacji, zostały wypunktowane w sposób ciągły, tj. w obrębie jednego paragrafu nie pojawia się dwukrotne wyliczenie a, b, c, (a, b, c, ... a, b, c), ale wypunktowanie ciągłe według kolejności alfabetycznej (a, b, c, ... d, e, f). Wskazujemy na to, gdyż może dziwić, że wypunktowania, które w ramach jednego paragrafu dzieli kilka stron, zachowują ciągłość „numeryczną”. Przyczyną,

---

<sup>14</sup> Dlatego też podany na początku pracy spis treści nie powinien dziwić swoją szczegółowością i przyjętymi podziałami.

dla której zastosowaliśmy taki zapis, jest chęć zachowania jak największej jasności w obrębie paragrafu.

Zapisy np. „Ad a.” nie są wplatanymi w tekst dygresjami, ale przyjętą metodą prezentacji zagadnień i należy je traktować jako czytelne ułatwienia w odbiorze tekstu, nie zaś jako niekonieczne uwagi.

W kwestii przypisów zdajemy sobie sprawę, że ich liczba lub objętość jest miejscami przytłaczająca, a także, że możliwe byłoby ich zmniejszenie. Jednak świadomie zrezygnowaliśmy z tej redukcji ze względu na:

- Wygodę Czytelnika, który czytając stronę dwóchsetną, nie ma obowiązku pamiętać wskazania bibliograficznego ze strony trzydziestej; dlatego też w kwestiach fundamentalnych dla podjętego tematu powtórzyliśmy w niektórych miejscach wskazania bibliograficzne.
- Troskę o dostateczne udokumentowanie prowadzonych analiz – niektóre zdania tekstu głównego zawierają po kilka przypisów, oczywiście można by było zastosować jeden przypis ze zbiorczo podanymi wskazaniami bibliograficznymi, ale mogłoby to być kłopotliwe dla Czytelnika, jak też mogłoby narażać nas na zarzut zbyt ogólnego potraktowania którejś z istotnych spraw.
- Troskę o egzemplifikację i pokazanie szerszego kontekstu prowadzonych rozważań – wiemy, że z przypisów odnoszących się do przykładów (zwłaszcza krytycznych) można było zrezygnować, gdyż osoby zaznajomione z sytuacją we współczesnych naukach humanistycznych są świadome występowania takich czy innych praktyk, ale nie chcieliśmy pozostawiać również w tym przypadku gołosłowni.

Chcemy jeszcze zwrócić uwagę na pojawiający się w części przypisów zapis odnoszący do całych paragrafów z prac Ingardena. Chcąc ubiec zarzut, że są to wskazania zbyt szerokie i należałoby podać węższy zakres stron, musimy powiedzieć, że tylko w niektórych przypadkach byliśmy zmuszeni do tego rodzaju odwołań. Ponadto nie są to nazbyt długie paragrafy, a inny rodzaj zapisu oznaczałby ni mniej, ni więcej, ale podanie zakresu stron całego paragrafu. Znając więc Ingardenowski sposób wyróżniania poszczególnych myśli, zdecydowaliśmy się niekiedy na wskazania bibliograficzne przy pomocy paragrafów, a nie zakresu stron.

\* \* \*

Podczas całej pracy przyświecały nam dwie maksymy podane jako motta na początku książki. Jeśli w którymś miejscu nie udało nam się postąpić według zawartych w nich wytycznych, to prosimy o wyrozumiałość. Chcemy

również prosić, aby Czytelnik nie zawierzał nam, ale poddał prowadzone dalej rozważania krytycznej ocenie. Staraliśmy się najważniejsze fragmenty pracy przedstawić w taki sposób, aby każdy mógł przebyć taką samą drogę, jaką my pokonaliśmy w naszych badaniach. Prosimy jednak, aby krytykę przedstawić dopiero po zakończeniu lektury. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że z uwagi na rozległość dziedzin, do których musieliśmy sięgnąć, i konieczność jakiegoś ich chronologicznego przedstawienia może się miejscami wydawać, że pewne tezy pozostawiamy bez wystarczającego uzasadnienia. Dlatego też zastosowaliśmy wiele przypisów odnoszących do innych miejsc prezentowanej pracy, gdyż tylko w ten sposób mogliśmy rozwiązać – przynajmniej częściowo – wskazaną trudność.

Ostatnią kwestią przed rozpoczęciem zasadniczej lektury jest wskazanie, że nasze wykorzystanie metod opracowanych przez Ingardena nie jest historyczno-filozoficzne, ale odnosi się do filozofii żywej – jeśli można użyć takiego sformułowania. W tym celu przyjęliśmy za wzór krytyczne podejście autora *Sporu...* do filozofii oraz jego kontynuację i modyfikację myśli Edmunda Husserla, na co wskazała Danuta Gierulanka w następujących słowach:

Przypatrzmy się bliżej, jak w dziełach Ingardena przejawia się wierność temu, czego mógł nauczyć się od Husserla. We wszystkich pracach zachowany jest – jeżeli nie wzmożony nawet – radykalizm Husserlowski w stawianiu zagadnień i wymogów precyzji, tendencja sięgania do ostatecznych źródeł: zaczynania wszystkiego od początku „na własną odpowiedzialność”, opracowania właściwej dla każdego zagadnienia aparatury pojęciowej. Jakże to dalekie od owej jałowej „Begriffsphilosophie”, którą w swoim czasie przełamał właśnie Husserl!<sup>15</sup>

Takie filozofowanie, którego nauczył nas Ingarden, postawiliśmy sobie za wzór, co poniekąd tłumaczy pewne wybory dokonane w dalszych rozdziałach i fakt, że poniższa praca wykorzystuje metody badawcze Ingardena instrumentalnie, gdyż nie samo ich zbadanie jest jej głównym celem. Nie chcąc zapaść się w ową „Begriffsphilosophie”, jak też chcąc myśleć na własną odpowiedzialność, proponujemy pewne nowe rozwiązania tak w metodzie, jak i w terminologii. Ufamy, że uzasadniliśmy je w sposób dostateczny i mogący otwierać dalsze dyskusje niepozwalające skostnieć filozofii polskiego fenomenologa i stać się jedynie przedmiotem „filozofii pojęć”.

---

<sup>15</sup> D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena i Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 12.



# Rozdział I

Ontologiczne i epistemologiczne podstawy  
Ingardenowskiego programu badań





## § 1. Czym jest ontologia

Mimo iż w wielu pracach pojawia się termin „ontologia”, to jednak relatywnie niewiele zostało na jej temat napisane, zwłaszcza jeżeli chodzi o metodę badań ontologicznych w interesującym nas Ingardenowskim rozumieniu. Są oczywiście dość dobrze skrojone systemy ontologiczne. Jednak za każdym razem, w niemal wszystkich pracach, jakie udało nam się znaleźć, badania ontologiczne konotują czy zakładają konieczność przyjęcia takiej lub innej formy platonizmu lub wariantu realizmu pojęciowego. Obserwacja ta prowadzi do wniosku, że jest to jedna z przyczyn braku szerszych ujęć badań ontologicznych po stronie szeroko rozumianych filozofów „spod znaku Arystotelesa”. Próbę przełamania tej bariery podjął Ingarden w *Sporze o istnienie świata*<sup>16</sup>.

Genezą badań ontologicznych Ingardena – poza oczywistą inspiracją badaniami Husserla – jest chęć dotarcia do apriorycznych związków koniecznych między jakościami, które można traktować jako przedmioty ogólne:

Może, a nawet musi istnieć jeszcze coś całkiem innego niż indywidualne przedmioty realne i to coś takiego, co je nie tylko „umożliwia”, ale co zarazem jest ostateczną podstawą (zasadą) współwystępowania w świecie momentów jakościowych w sposób konieczny ze sobą powiązanych<sup>17</sup>. i

---

<sup>16</sup> Mimo iż niewątpliwie można go zaliczyć do reprezentantów realizmu pojęciowego: „Prezentowany przez Ingardena skrajny realizm pojęciowy stanowić będzie punkt wyjścia do dalszych dyskusji [...]” (R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne*, Lublin 1995, s. 9) i chociaż Waldemar Kmiecikowski twierdził, że jest to „przeinterpretowanie podstawowych intuicji Ingardenowskich” (W. Kmiecikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena*, Warszawa 2006, s. 9), to ze wskazanych w paragrafie 10 powodów opowiadamy się teraz za interpretacją Poczobuta. W kwestii celu, jaki przed *Sporem o istnienie świata* postawił Ingarden, zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 10–12, 18–19.

<sup>17</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/I, Warszawa 1987, s. 249–250.

Te momenty jakościowe, które realizują się w bytach realnych, mogą być poznawane przy pomocy wglądu w dziedzinę idei. Analiza zawartości idei i docieranie przez nie do jakości idealnych stanowi centralny punkt badań ontologicznych Ingardena. Dzięki tej analizie możliwe jest uchwycenie czystych możliwości i związków koniecznych zachodzących między jakościami<sup>18</sup>.

Zarówno idee, jak też jakości idealne istniejące jako byty idealne w odseparowanych od świata realnego dziedzinach bytowych są przez Ingardena zakładane<sup>19</sup>. Na gruncie metafizyki możliwe byłoby przeprowadzenie badań nad ich faktycznym istnieniem. Tego jednak Ingarden nie zrobił, gdyż do apriorycznego badania związków koniecznych nie było mu to potrzebne. Jak uważa Edward Świdorski:

W ontologii Ingardena tak wiele zależy od związków między czystymi jakościami, że jest rzeczą zrozumiałą, iż uważa on analizę tych związków za teren analizy ejde-tycznej czy apriori *par excellence*<sup>20</sup>.

W swoich badaniach Ingarden – z racji empirycznych<sup>21</sup> – przedstawił trzy działy: ontologię egzystencjalną, formalną i materialną. O ile dwa pierwsze zostały przez niego dobrze opracowane, to ostatni, ze względu na śmierć filozofa, nie został ukończony. Ów podział miał ułatwić prowadzone badania, gdyż jego celem było wyznaczenie idealnych i koniecznych związków rządzących formalnymi i materialnymi aspektami przedmiotów<sup>22</sup>.

Przejdźmy do przedstawienia najważniejszych założeń Ingardenowskiej ontologii i prezentacji wyodrębnionych przez niego działów.

---

<sup>18</sup> J. Kowalski, *Ingardenowska koncepcja filozofii*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 2/1 (1966), s. 117.

<sup>19</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” XIV (1978), nr 1, s. 89.

<sup>20</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 97; zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 305.

<sup>21</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>22</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 90.

## § 1.1. Idee

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest idea w kontekście historii filozofii, należałoby zapewne napisać obszerną pracę na ten temat<sup>23</sup>. W prowadzonych tu rozważaniach wystarczy ograniczyć się do tych propozycji, które w jakiś sposób są istotne w rozumieniu Ingardenowskiej ontologii. Jednak nawet u Ingardena termin „idea”, mimo iż jest jednym z najważniejszych w jego programie badań, nie ma jednego sensu. W zależności od poziomu badania napotkamy na różnorakie kwestie związane z ideami, które dają się ująć jako komplementarne, ale mimo wszystko rozłączne. Co jednak możemy wstępnie powiedzieć o idei w ujęciu Ingardena: jest to osadzona w osobnej dziedzinie bytowej konkretyzacja pewnych jakości idealnych<sup>24</sup>, mająca dwoistą budowę<sup>25</sup> i zawierająca tzw. stałe – czyli te konkretyzacje jakości idealnych, które nie mogą być dla danej idei inne, niż są<sup>26</sup> – i zmienne – czyli te możliwe konkretyzacje jakości idealnych, które w pewnym zakresie wyznaczanym przez stałe mogą konkretyzować różne jakości idealne<sup>27</sup>; idee są swego rodzaju pierwowzorami przedmiotów indywidualnych<sup>28</sup>; ponadto są one

---

<sup>23</sup> Dla porządku podajemy literaturę wprowadzającą w ten temat: J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 38–97; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 2004, rozdz. I–III, IX, XII; W. Strózewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 27–63.

<sup>24</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 375.

<sup>25</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>26</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 242.

<sup>27</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 370–371.

<sup>28</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

Nie chodzi jednak o pierwowzory w rozumieniu prostych odpowiedników, czy, jak określił to Marek Rosiak, „łowickich wycinanek” (M. Rosiak, *Zagadnienie postaktualności. Z ontologii egzystencjalnej tego, co przeminęło*, w: „Lectioes & Acroases Philosophicae” V, 2 (2012), s. 44).

bytowo samoistne, inteligibilne, hierarchiczne<sup>29</sup> i niezmiennie w rozumieniu niezmiennego układu stałych i zmiennych w zawartości idei<sup>30</sup>.

Dla Ingardenowskiej ontologii idea(I)<sup>31</sup> – na równi z jakościami idealnymi – jest jedną z podstawowych kwestii, gdyż stanowi podstawę strukturalną „świata realnego”. Na uporządkowanej wewnętrznie strukturze i hierarchii idei(I) opiera się według autora *Sporu...* „świat realny”, który jest jedynie bardzo złożoną konkretyzacją poszczególnych idei(I).

Powyższe uwagi są jedynie ogólnym obrazem wyłaniającym się po lekturze prac autora *Sporu...* Poniżej przyjrzymy się dokładniej temu, co ważnego – z naszego punktu widzenia – mówił o ideach. Zdajemy sobie sprawę, że w pewnych punktach powtórzymy to, co zostało już powiedziane przez komentatorów jego myśli, niemniej dla dalszych analiz konieczne jest wydobycie i przedstawienie wszystkich istotnych dla nas elementów badanej myśli bezpośrednio ze źródeł. Opracowania posłużą nam jedynie jako tło i uzupełnienie.

Poniższe fragmenty zostały przedstawione w kolejności chronologicznej ukazujących się prac Ingardena – co pozwoli zauważyć ciągłość i stałość poglądów ich autora w omawianej kwestii. Naszym zdaniem są one również najbardziej reprezentatywnym wykładem Ingardena na temat idei<sup>32</sup>.

Należy zaznaczyć, że w odniesieniu do idei(I) korzystamy przede wszystkim z trzech prac: *O pytaniach esencjalnych*, *Sporu o istnienie świata* i *U podstaw teorii poznania* (wydanej razem z artykułami ściśle związanymi z zagadnieniami poruszonymi w tytułowym wywodzie). Zdajemy sobie sprawę, że zwłaszcza w tekstach z zakresu estetyki można znaleźć wiele odwołań i nawiązań do problematyki idei(I), ale są to jedynie sądy wydane na podstawie stanowiska opracowanego we wskazanych wyżej publikacjach. Dlatego też nie deprecjonując pozostałych dzieł Ingardena, do których będziemy odwoływali

<sup>29</sup> Co bardzo przypomina system hiperonimów. Zob. też R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 241, 245.

<sup>30</sup> Jest to jedynie wstępne ujęcie rozumienia idei(I). Dalej zostało ono rozwinięte i szczegółowo omówione.

<sup>31</sup> Ze względu na chęć zachowania jak największej jasności w dalszej części pracy przyjęliśmy, że wszędzie dalej, gdzie mówimy o ideach w rozumieniu Ingardena, będziemy stosować zapis idea(I); tam, gdzie będziemy odnosili się do idei w rozumieniu przez nas zaproponowanym (zmodyfikowanym), będziemy stosować zapis idea(m); tam gdzie będziemy się odnosić do idei w potocznym lub innym niż dwa poprzednie znaczeniu, zostawimy zapis: idea.

<sup>32</sup> Z konieczności pojawiają się w nich odniesienia do jakości idealnych. Z uwagi na to, że kwestie jakości omówimy dopiero w paragrafie 1.2., tutaj ograniczymy się jedynie do koniecznych na tym etapie komentarzy.

się w innych miejscach lub w razie konieczności, oprzemy się na tych, które uznaliśmy – podobnie jak część badaczy<sup>33</sup> – za najbardziej reprezentatywne.

Zacznijmy wobec tego przeglądnąć twierdzeń na temat idei(I).

W *Opytaniach esencjalnych* Ingarden nakreślił ramy swojej koncepcji idei(I) i jakości idealnych, które stanowiły podstawowy punkt odniesienia dla jego dalszych badań. Cały § 11 swojej habilitacji poświęcił idei(I), ale poprzedził go krótszym, niemniej kluczowym § 10, w którym odniósł się skrótowo do poglądów Jeana Heringa na temat istoty przedmiotów i jakości idealnych, wygłosił kilka lakonicznych, aczkolwiek bogatych treściowo i istotnych dla naszych rozważań uwag.

Przede wszystkim pewnikiem dla Ingardena było istnienie istoty i natury konstytuującej dany przedmiot<sup>34</sup>. Kwestia ta zostanie szerzej omówiona w paragrafie 1.3. Teraz jest dla nas istotne jedynie wskazanie tego założenia.

Podstawowym zagadnieniem, dobrze zresztą znanym w filozofii, które skłoniło Ingardena do przyjęcia istnienia idei(I), było pytanie o możliwość istnienia dwóch przedmiotów pod jakimś względem identycznych, a w konsekwencji o to, co za tę identyczność odpowiada<sup>35</sup>.

Gdy mówimy o „częstym zdarzaniu się” czegoś, a zwłaszcza o „powtarzaniu się”, wskazujemy niewątpliwie z jednej strony na pewną wielość indywidualnych wypadków, z drugiej zaś na to, że każdy z nich jest egzemplifikacją („poszczególnym wypadkiem”) czegoś jednego i tego samego. [...] Słusznie stwierdza Husserl [...] że każda równość dwu przedmiotów pod jakimś względem zakłada identyczność tego względu i że dopiero wówczas możemy mówić o „każdym S”, jeżeli założymy coś identycznego, określającego zakres przedmiotów S, stwarzającego jego jedność. To coś identycznego, czego ewentualnie wiele egzemplifikacji może (ale nie musi) *realiter* istnieć, nazywamy ideą<sup>36</sup>.

Wydaje się, że trudno o jaśniejsze wskazanie na istnienie przedmiotów ogólnych – człowieka w ogóle, kwadratu w ogóle itd. Możemy zatem powiedzieć, że idea(I) jest przedmiotem ogólnym. Przy czym nie należy mylić tego z przedmiotem idealnym<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Np. Władysław Stróżewski, Robert Poczobut, Andrzej Półtawski czy Marek Rosiak.

<sup>34</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 363.

<sup>35</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>36</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>37</sup> Jeżeli pojawiłoby się w tym momencie stwierdzenie, że idea(I) człowieka w ogóle nie jest tym samym co człowiek w ogóle, to oznaczałoby, że ów kontrargument zatrzymał się na

Istotne dla Ingardena jest wskazanie, że idea(I) nie jest ani przedmiotem realnym, ani przedmiotem idealnym, ani jakością idealną.

Z jednej więc strony idea nie jest niczym realnym ani w ogóle niczym indywidualnym i ma jako idea swą odrębną i charakterystyczną budowę, która odróżnia ją zarówno od przedmiotów indywidualnych, jak od jakości idealnych, jak wreszcie od pojęć<sup>38</sup>.

Idea ta, bez względu na to, czy egzemplifikacje jej są czymś realnym, czy nie, sama niczym realnym nie jest i w życiu przedmiotów realnych udziału nie bierze<sup>39</sup>.

Dziedziny bytowe idei(I) i świata realnego, jeśli uznać go za dziedzinę bytową, są rozłączne. Nie oddziałują na siebie w żaden sposób. Dziedzina idei(I), ze względu na sposób istnienia idei(I) jest niezmienna i trwała. Inaczej ma się sprawa z dziedziną świata realnego. Do kwestii egzystencjalnych wrócimy, gdy przedstawimy Ingardenowskie momenty bytowe i sposoby istnienia.

W niemal każdym szerszym komentarzu dotyczącym ontologii Ingardena pojawia się jasne wskazanie, że idea(I) nie jest tym samym, co pojęcie, a jej stosunek względem przedmiotów indywidualnych nie jest zwykłym przypisaniem na zasadzie przypisania pojęć bytom czy włączenia bytów w obręb desygnatów danego pojęcia:

Stosunek pomiędzy ideą a odpowiednim przedmiotem indywidualnym nie da się ująć jako stosunek intencjonalny, jaki zachodzi pomiędzy pojęciem a jego przedmiotem. Wreszcie istnieją pojęcia przedmiotów sprzecznych: pojęcie „kwadratowego koła”. Idei przedmiotów sprzecznych oczywiście nie ma<sup>40</sup>.

Dlatego też nie należy utożsamiać idei(I) z pojęciem ogólnym ani z bytem intencjonalnym. Ingarden odrzucał bowiem poglądy późnego Husserla, że idee są bytami intencjonalnymi. Husserlowskie ujęcie było dla Ingardena zbyt subiektywistyczne i nie dawało podstaw pod badanie apriorycznych związków koniecznych. Idee(I) są transcendentne wobec dziedziny świata re-

---

gruncie językowym, a nie zawiera się w nim zrozumienie choćby wskazanego przed chwilą cytatu z Ingardena.

<sup>38</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367–368.

<sup>39</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>40</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

alnego, ale też wobec świadomości<sup>41</sup>. Niemniej, z przywołanych do tej pory wyimków wynika, że idea(I) jest czymś ogólnym, co nie potrzebuje do swojego istnienia konkretnych indywidualnych egzemplifikacji jej zawartości, np. jakiegoś jednostkowego przedmiotu realnego. Mimo wskazanej separacji:

[...] każda idea jest ideą czegoś, „odzwierciedla” jakby w sobie własności, naturę i budowę tego, czego jest ideą<sup>42</sup>.

Owo „odzwierciedlenie” można przyjąć za autorem *Sporu...* jako aksjomat lub starać się dociec, jaki sens w nim tkwi<sup>43</sup>. Skoro dziedziny idei(I) i tego, czego idea(I) jest ideą(I), są radykalnie transcendentne względem siebie, to owo odzwierciedlenie mogłoby co najwyżej mieć charakter intencjonalnego dopasowania elementów dwu rozłącznych dziedzin bytowych, ale stoi to w sprzeczności z przywołanymi tezami Ingardena. Wiemy jednak, że jakości idealne, a przez nie idee(I), „wyznaczają” konkretne uposażenie jakościowe dla indywidualnych przedmiotów realnych. Potwierdza to następująca teza:

Idea szczegółowa, tzn. taka, której bezpośrednią egzemplifikacją [...] jest przedmiot indywidualny, ma taką zawartość, iż w skład jej wchodzi idealne odpowiedniki całkowitego jakościowego wyposażenia i budowy tego przedmiotu, którego ideą jest dana idea szczegółowa<sup>44</sup>.

Trudno niesprzecznie pomyśleć „bezpośredniość egzemplifikacji” i jednocześnie radykalną transcendencję. To samo tyczy się wspomnianych w cytacie „odpowiedników”. Ich idealność zakładałaby zarazem ich ogólność. Może to prowadzić do konkluzji, że nie trzeba zakładać jakiejś dywersyfikacji w obrębie idei(I) i jakości idealnych, jeżeli traktowalibyśmy je jako przedmioty ogólne. Pozostajemy wobec tego nadal bez wyjaśnienia, czym idee(I) są, chociaż kilka wątpliwości zostało już rozwiązanych, a przynajmniej omówionych. Dodajmy do zasobu uzyskanej wiedzy, że:

[...] każda idea *qua-idea* jest jednoznacznie określona, tzn. w zawartości jej występuje jeden i tylko jeden układ stałych i zmiennych<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 107–108.

<sup>42</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>43</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>44</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>45</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 372.

Dwoistość budowy jest przemyślanym zabiegiem, pozwalającym uniknąć zarzutu, który stawiano obrońcom tezy o istnieniu przedmiotów ogólnych. Zarzut ten, dobrze znany z historii filozofii, opierał się na utożsamieniu zawartości przedmiotu ogólnego z nim samym, tj. jeśli mamy przedmiot ogólny „trójkąt w ogóle”, to do własności tego przedmiotu ogólnego miałyby należeć dokładnie to samo, co należy do własności każdego możliwego trójkąta, a co, jak wiemy, prowadzi do absurdu<sup>46</sup>. Ingarden, postulując dwudzielną budowę idei(I) – przypominającą w tym wypadku dwoistą budowę pojęcia – unika wskazanego zarzutu i umożliwia rozpatrywanie idei(I) jako idei(I) – co miałyby być zadaniem metafizyki jako nauki, w obrębie której występują sądy egzystencjalne<sup>47</sup> – oraz rozpatrywanie samej zawartości idei(I), tzn. tego, co stanowi podstawę określeń jakościowych dla każdej egzemplifikacji/realizacji. Dodajmy za Ingardenem, że:

Jest z góry przepisane: stół może być okrągły lub czworokątny, drewniany lub kamienny itd. – musi jednak posiadać pewien zupełnie określony kształt: jego górna powierzchnia musi być płaska i położona w przestrzeni poziomo, inaczej bowiem nie mógłby służyć za stół. Tu więc zaczyna się dokonywać pewnej segregacji w całej mnogości wszelkich określeń – wyboru tych, które pozostają w ścisłym związku ze „stołowością”, oraz innych, które są zmienne: tzn. stołem może być przedmiot zarówno prostokątny, jak okrągły, jak eliptyczny itd., może być stołem, jeśli jest drewniany czy kamienny itd.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> O uniknięciu podobnych zarzutów względem „przedmiotów ogólnych (*uniwersalia*), dla których Ingarden zarezerwował termin «idea»” (D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji...*, dz. cyt., s. 13), zob. A. Rygalski, *Platon, Ingarden i trzeci człowiek*, w: *Wartość bycia*, red. D. Karłowicz i in., Kraków–Warszawa 1993, s. 426–429; A. Rygalski, *Koncepcja przedmiotu ogólnego u Romana Ingardena i Gottloba Fregego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzycki, Kraków 1995, s. 91nn.

<sup>47</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 41–44.

<sup>48</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 151.

W komentarzu do tego fragmentu Świdorski odwołał się do jakości idealnych. Pozwala on jednak na głębsze zrozumienie omawianych kwestii, dlatego zamieszczamy go tutaj, a nie w paragrafie 1.2.: „Analiza «stołowości» i jakości ściśle związanych z nią wykazuje, że «stołowość» jest jakością pochodną, zakładającą *in concreto* współlistnienie grup specyficznych, «bardziej» pierwotnych jakości stanowiących jej podstawę bytową” (E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 104).



Rozwiązawszy ten problem, należało również zawczasu odeprzeć zarzut, że skoro pod jedną ideę(I) może podpadać więcej niż jeden przedmiot, to przedmioty te musiałyby być dokładnie takie same – nawet pod względem umiejscowienia czasoprzestrzennego. Ingarden poradził sobie z tym, postulując istnienie stałych i zmiennych w zawartości idei(I) oraz dzieląc idee(I) na bardziej i mniej szczegółowe (resp. szczegółowe i ogólne).

Idee te [idee ogólne] tym się odznaczają, że stałe jakościowe ich zawartości nie wyczerpują całkowitego jakościowego wyposażenia żadnego przedmiotu indywidualnego, lecz wszystkie razem wzięte są idealnym odpowiednikiem tylko niektórych momentów jakościowego wyposażenia pewnych przedmiotów indywidualnych, w zawartości ich muszą występować zmienne jakościowe, znowu – jako zmienne – jednoznacznie określone<sup>49</sup>.

Przejście od idei ogólnej do przedmiotu indywidualnego wymaga przede wszystkim przejścia do jakiejś idei szczegółowej. Stąd przedmiot indywidualny jest pośrednią egzemplifikacją idei ogólnej<sup>50</sup>.

[...] istotę przedmiotu indywidualnego można badać, badając zawartość odpowiedniej idei szczegółowej<sup>51</sup>.

Tego rodzaju przejścia od idei(I) ogólnej do szczegółowej wskazują na jakąś obiektywną, niezmienną hierarchię w dziedzinie idei(I). Według Ingarden-

<sup>49</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>50</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 373. Ciekawe wydaje się, że na temat struktury ogólności podobnie wyrażał się w swojej rozprawie doktorskiej Bronisław Malinowski, odnosząc jednak tę zasadę znacznie szerzej, niż czynił to Ingarden: „Im mniej jest tych zmiennych [zmiennych niezależnych], tym mniejszy jest zakres swobody, gdy określimy wszystkie zmienne w naszej formule lub prawie [u Ingardena: w zawartości idei(I)], otrzymujemy proces rzeczywisty. Z drugiej strony, im bardziej ogólne są nasze rozważania, im szerszy zakres faktów obejmują, tym więcej zmiennych musi w nich figurować, bo przecież każde wciągnięcie nowych faktów wymaga wprowadzenia nowych liter do wzorów, nowych pojęć do praw. Gdyby nam więc chodziło o zbliżenie się do rzeczywistości, gdzie wszystko dzieje się nie dowolnie, jak w hipotetycznym świecie naukowych utworów, ale w sposób zupełnie określony, a z drugiej strony mamy nieskończoność różnorodnych elementów ze sobą splecionych, jakąż drogą mielibyśmy iść” (B. Malinowski, *O zasadzie ekonomii myślenia*, w: B. Malinowski, *Dzieła I*, Warszawa 1984, s. 365).

<sup>51</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 376.

na możemy ją odkryć przez zawartość poszczególnych idei(I), a porównując je między sobą, dojść do wniosku, która idea(I) jest nadpisana nad którą. Jednak nawet uznawszy tego rodzaju porządek, nie przybliży on nas do zrozumienia, czym idee(I) są.

W *Sporze...* Ingarden uzupełnił swoje twierdzenia zawarte w pracy habilitacyjnej o następujące uwagi:

[...] piekącym staje się ponownie problem egzystencjalnego stosunku obu światów: idei i „rzeczy jednostkowych”. Wobec wspomnianego uwarunkowania niepodobna pojmować go jako jakiegoś bezwzględnego nie tylko już oddzielenia tych światów od siebie, „ale nawet jakiejś radykalnej obcości jednego względem drugiego”, tak iżby nie zachodziło żadne uwarunkowanie przedmiotu indywidualnego przez zawartość idei. Nie można też pojmować tego stosunku w sensie jakiegokolwiek [...] „osobistego» wkraczania idei w dziedzinę przedmiotów indywidualnych (a w szczególności realnych) lub też jakiegokolwiek ich czynnej ingerencji w zachodzenie tych lub innych faktów w tej dziedzinie”<sup>52</sup>.

Sposób ich [idei(I)] istnienia wyklucza też wszelkie „oddziaływanie” na to, co indywidualne. Trzeba więc owo uwarunkowanie przedmiotu indywidualnego, a zwłaszcza jego istoty, przez odpowiednią ideę pojąć jakoś inaczej<sup>53</sup>.

Widać, że chcąc być konsekwentnym wobec przyjętego rozdzielenia dziedzin bytowych i pozczasowego sposobu istnienia idei(I), Ingarden natknął się na problem, który już sygnalizowaliśmy. Niestety nie doprecyzował, jak należy rozumieć owo „pojąć jakoś inaczej”.

Poza powyższym uzupełnieniem względem swej wcześniejszej pracy znajdujemy jedynie potwierdzenie stanowiska w sprawie dwoistości (resp. dwustronności) budowy i istnienia w zawartości idei(I) stałych oraz zmiennych:

Każda idea odznacza się dwustronnością budowy, posiadając z jednej strony zawartość, z drugiej zaś swą strukturę i własności qua idea. W zawartości idei występują, jako jej elementy, „stałe” i „zmiennie”<sup>54</sup>;

oraz względem niekonieczności istnienia egzemplifikacji/realizacji zawartości idei(I):

<sup>52</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 212–213.

<sup>53</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 213.

<sup>54</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 213.

Przy tym samym zespole idei, które jesteśmy dzisiaj skłonni przyjmować, mógłby nie istnieć faktycznie żaden samoistny i trwający w czasie (realny) przedmiot indywidualny podpadający pod daną ideę. Jeżeli którykolwiek z nich faktycznie istnieje, to powód tego musi tkwić w czymś całkiem innym niż *ta idea*, w *czymś*, co go powołuje do istnienia<sup>55</sup>.

Czym jest owo coś, co powołuje do istnienia, ale będąc w zgodzie z czystymi możliwościami wyznaczonymi przez daną ideę(I), Ingarden nie podał.

Występowanie zmiennych w zawartości idei jest jednak tylko jednym ze szczegółów, w których zaznacza się odmienność formy idei [...]. Lecz już ten szczegół sprawa, że *niektóre* podstawowe twierdzenia ontologii (a *równoległe do tego*: logiki), mianowicie tzw. zasada wyłączonego środka i zasada sprzeczności w interpretacji ontologicznej, tracą swą powszechną ważność w odniesieniu do zawartości idei<sup>56</sup>.

Obie zasady mają zastosowanie w stosunku do przedmiotów w pełni określonych. Ze względu na to, że w zawartości idei(I) występują zmienne wyznaczone co do zakresu przez stałe, można powiedzieć, że idea(I) ze względu na konkretny dobór elementów zawartości jest określona i daje się rozpoznać jako coś różnego od innych idei(I), ale z uwagi na nieokreśloną tak jak przedmiot indywidualny zawartość nie można wobec niej zastosować ani zasady wyłączonego środka, ani zasady sprzeczności. Można bowiem powiedzieć, że w idei(I) stołu zmienna dotycząca materiału, z jakiego jest on wykonany może w konkretyzacji okazać się zarówno drewnem, jak też metalem czy kamieniem. Szerzej kwestię wyłączenia tych zasad opisał Poczobut<sup>57</sup>.

Mimo iż o ideach(I) możemy powiedzieć już całkiem dużo, pogłębmy jeszcze szkicowany obraz o kolejne wypowiedzi autora *Sporu*...

Jest więc zasadniczym błędem *popelnianym od czasów Platona* uważać, że wszystko, co da się wykrzyć w świecie idei, a w szczególności w ich zawartościach, jest prostym „odbiciem”, „podobizną” czy, jeżeli kto woli, „pierwowzorem” tego, co pojawia się w przedmiotach indywidualnych. [...] Mimo to nie przestaje ona [idea(I)] być w pewnej mierze „pierwowzorem” przedmiotów indywidualnych, które pod nią podpadają. Dzieje się to dzięki temu, że w zawartości jej występują, jako jej składniki,

<sup>55</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 220.

<sup>56</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 222.

<sup>57</sup> R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., s. 27–29.

stałe i zmienne, z których można niejako odczytać, jakie własności i jakie momenty formalne i egzystencjalne charakteryzują przedmioty podpadające pod daną ideę<sup>58</sup>.

Toteż nie zachodzi między nimi [ideami(I) a przedmiotami indywidualnymi] żaden związek bytowy, lecz jedynie pewna odpowiedniość (przyporządkowanie). Jeżeliby więc Platońską μέθεξις należało w ten sposób rozumieć, że idea pewnego przedmiotu X pojawia się sama jako składnik w obrębie jego zasięgu bytowego, że więc jest w stosunku do X strukturalnie immanentna, to trzeba by tego rodzaju μέθεξις odrzucić. Transcendencja strukturalna silniejszego typu zachodzi jednak także między dziedzinami, tzn. między dziedziną idei z jednej strony a dziedziną przedmiotów realnych i dziedziną przedmiotów idealnych z drugiej. *Platońska i „teoria dwóch światów” uzyskalaby w ten sposób jakieś potwierdzenie, o ile byłoby możliwe uważać ogół idei za pewien świat, co – jak się okaże – nie da się utrzymać.* Odrzucić więc należy myśl, jakoby cała sfera idei jakoś występowała w obrębie świata realnego, lub też jakoby świat realny był niejako przetkany poszczególnymi ideami [...]. Taka jakaś – naszym zdaniem niemożliwa – koncepcja [...]<sup>59</sup>.

Mimo iż Ingarden wyraźnie odcinał się Heideggerowskiego sposobu uprawiania filozofii<sup>60</sup>, to trudno nie odnieść wrażenia, że powyższy fragment jest bardzo zbliżony formalnie do prób zdefiniowania „bycia” przez autora *Bytu i czasu*<sup>61</sup>. Widzimy tu pewne dialektyczne rozumowanie. Z jednej strony Ingarden powiada, że Platon i jego następcy błędnie mniemali, iż byty realne indywidualne są odbiciem idei lub że idee są pierwowzorem dla tych bytów, ale z drugiej strony w pewnym sensie idee(I) są właśnie takim pierwowzorem. Niestety w żadnej pracy Ingardena nie znajdujemy satysfakcjonującej odpowiedzi, jak należy rozumieć ów „pewien sens”.

O kwestii idealnego sposobu istnienia idei(I) oraz ich „pewnego rodzaju” związku z realnymi bytami indywidualnymi mówił autor *Sporu...* również w następujący sposób:

W zawartości idei i w jej strukturze *qua* idea wziętej występuje natomiast ten sam *modus existantiae*, mianowicie istnienie idealne. Tzn. zarówno własności idei *qua*

<sup>58</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 229.

<sup>59</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 246–247.

<sup>60</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 68.

<sup>61</sup> Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 108–109; M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 6; M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 76nn.

idei, jak i stałe i zmienne jej zawartości są idealnymi konkretyzacjami czy to pewnych określonych momentów materialnych i formalnych, czy też jedynie możliwości ich konkretyzacji w przedmiotach indywidualnych<sup>62</sup>.

O istnieniu idealnym będziemy mówić w ramach prezentacji zagadnień ontologii egzystencjalnej. Na razie jedynie wskazujemy, że zarówno idea(I) jako idea(I), jak też jej zawartość istnieją według Ingardena idealnie.

Po raz kolejny pojawia się również wzmianka o konkretyzacji, czyli zachodzeniu pewnego związku między ideami(I) a przedmiotami indywidualnymi. Jednak również tutaj nie znajdujemy odpowiedzi, jak ów związek jest możliwy. Mimo tej trudności zauważmy, że autor *Sporu...* podziały i kategoryzacje między dziedzinami bytowymi, czy najszerzej mówiąc bytami, stosował pewnie i „radykalnie”:

Między samoistnymi przedmiotami indywidualnymi a ideami (jak też między wchodzącymi w grę dziedzinami) zachodzi transcendentja radykalna. Ponieważ o działaniu jednych na drugie wśród przedmiotów idealnych w ogóle nie może być mowy, więc twierdzenie to dotyczy specjalnie przedmiotów realnych w ich stosunku do idei. Żaden przedmiot realny, w szczególności żaden proces realny, nie może wywrzeć żadnego wpływu na idee. Dotyczy to także wszelkich procesów świadomości czynnej [...]. Toteż wszystkie niejednokrotnie wypowiedzane twierdzenia o kształtowaniu lub przekształcaniu idei w aktach świadomości są fałszywe<sup>63</sup>.

Abstrahując od kwestii językowych, w strukturach których – w obrębie języka polskiego – użycie czasownika w formie bezczasowej jest niemożliwe, a takiej należałoby używać w stosunku do idei(I), Ingarden wskazywał, że idee(I) nie są w jakikolwiek sposób zależne od świadomości podmiotu poznającego, o czym już mówiliśmy. Są one „radykalnie transcendentne”.

Uzupełnijmy poprzedni cytat:

Nic tu [w zawartości i budowie idei(I)] nie zależy od naszej woli. [...] Idee odznaczają się, jak już przedtem zaznaczyłem, radykalną transcendentją w stosunku do aktów świadomości<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 233–234.

<sup>63</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 247.

<sup>64</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 237–238.

[...] idee nie mogą w żaden sposób oddziaływać na to, co istnieje lub zachodzi w obrębie świata realnego, a to raz z uwagi na transcendencję radykalną, jaka istnieje między nimi a przedmiotami realnymi, po wtóre z uwagi na to, że w obrębie świata idei (a ogólniej tego wszystkiego, co istnieje idealnie i poza czasem) nic się w ogóle dzieć nie może [...] <sup>65</sup>.

Na tym gruncie pojawia się kwestia, czy jeżeli przypiszemy czemuś pozaczasowy sposób istnienia, to możemy cokolwiek sensownego o nim powiedzieć, a także czy możemy powiedzieć, że owo coś jest różne od innego czegoś idealnego? Ingarden rozróżniał poszczególne idee(I), więc należy przypuszczać, że w jego ujęciu postawione pytanie uzyskałoby odpowiedź pozytywną. Temu problemowi należałoby poświęcić osobne studium, dlatego teraz jedynie sygnalizujemy możliwość jego postawienia.

Skoro idee(I) są niezmiennie i w ich dziedzinie bytowej nie dzieje się nic, to jak wyglądają ich wzajemne stosunki – jeśli oczywiście jest zasadne mówienie o stosunkach w dziedzinie bytów pozaczasowych? Dla Ingardena zespół owych stosunków przedstawiał się następująco:

Idee różnią się między sobą co do ogólności, a w związku z tym zachodzi pewna hierarchia między nimi <sup>66</sup>.

Jest to kusząca propozycja rozwiązania problemu zależności – o ile taka jest możliwa w dziedzinie bytów pozaczasowych – jednych idei(I) od drugich. Łączy się to ściśle z zagadnieniem szczególności i ogólności idei(I), o którym już wspominaliśmy.

Przejdźmy do nieco innego zagadnienia. Skoro mianowicie dziedziny świata realnego i idei(I) są względem siebie radykalnie transcendentne i skoro dziedzina idei(I) jest pozaczasowa, trwała i stała, to co stanowi podstawę do istnienia skończonych, niekoniecznych przedmiotów realnych? Ingarden wskazuje następujące wyjaśnienie ogólne:

Istnienie dziedziny idei nie pociąga za sobą istnienia przedmiotów realnych. To znaczy: mogłoby się zdarzyć tak, że istniałaby dziedzina idei, a mimo to nie byłoby wcale przedmiotów realnych. Jeżeli świat realny istnieje, to [...] źródłem jego istnienia, o ile świat ten nie jest bytowo pierwotny, musi być co innego niż idee. Idee też nie podtrzymują przedmiotów realnych w bycie (*o ile te przedmioty faktycznie*

<sup>65</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 247.

<sup>66</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 239.

*istnieją*), tzn. nie stanowią fundamentu bytowego, co jest tylko przejawem tego, że przedmioty realne są, o ile są czasowe, bytowo samoistne<sup>67</sup>.

[...] niepodobna byłoby przyjąć jego [świata realnego] istnienia, nie przyjmując zarazem, że istnieją przynajmniej niektóre idee. Istnienie ich wydaje się więc warunkiem niezbędnym istnienia świata realnego<sup>68</sup>.

Niestety Ingarden nie podał, o które konkretnie idee(I) mu chodziło. Stawia nas to w pewnym impasie, gdyż z jednej strony wiemy, że nie ma egzystencjalnej zależności między światem realnym a ideami(I), a z drugiej konieczne jest według Ingardena istnienie przynajmniej niektórych idei(I), jeśli świat realny w ogóle ma istnieć. Polski filozof nie rozwinął szerzej tej kwestii. Na rzecz opowiedzenia się za stanowiskiem autora *Sporu...* można przywołać argument, że wszystko, co jest, jest jakoś, a to „jakoś” odpowiada pewnej zasadzie istnienia, pewnej jakości i pewnej ilości, a te wszystkie określenia zawierają się właśnie w idei(I). Jest to jednak jedynie nasze przypuszczenie odnośnie do możliwej argumentacji Ingardena.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że ideom(I) bliżej jest do przedmiotów ogólnych niż do praw fizycznych (resp. praw), co widać chociażby w następującym fragmencie:

Za przykłady „idej” mogą służyć takie twory, jak „trójkąt w ogóle”, „równoległobok w ogóle”, ale też np. „człowiek w ogóle”, „rzecz materialna (fizyczna) w ogóle”, i „przeżycie świadome w ogóle”. Tu należą również idee formalne, takie jak „przedmiot w ogóle”, „proces w ogóle” itp.<sup>69</sup>

To wszystko nadal nie wskazuje zadowalająco, czym jest idea(I), mimo że o ideach(I) wiemy już całkiem dużo. Przedstawmy zatem najważniejsze zebrane informacje wraz z dodatkowymi uzupełnieniami cytatami z prac Ingardena.

Zatem idea(I) to:

a. Określony, pozaczasowy, nieintencjonalny byt:

Jego to [momentu *individuationis*] uzmiennienie sprawia, że wszystkie momenty materii I, które występują jako „stałe” w zawartości idei, tracą – jeśli tak można po-

<sup>67</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 247.

<sup>68</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 249.

<sup>69</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 280.

wiedzieć – swą indywidualność i nabierają owego radykalnie odmiennego sposobu istnienia, który tu nazywam ogólnością<sup>70</sup>;

B. Byt pozaczasowy, idealny: [...] nie wydaje się prawdopodobne, żeby przedmioty idealne (w szczególności matematyczne, związki logiczne, idee, jakości idealne) można uznać wszystkie za bytowo pochodne, za wytworzone przez jakiś byt pierwotny<sup>71</sup>.

Ze względu na pozaczasowość nie można mówić o jej powstaniu czy trwaniu<sup>72</sup>.

b. Formalnie odznacza się dwustronną budową:

[...] będziemy z jednej strony mówili o idei *qua idea* wziętej i o jej budowie, z drugiej zaś o jej zawartości, jak o tym, dzięki czemu dana idea jest ideą pewnego szczególnego czegoś i co jedną ideę od drugiej tego samego rodzaju odróżnia. Ta, jeżeli tak wolno powiedzieć, dwustronność budowy jest jednym z charakterystycznych momentów idei jako takiej<sup>73</sup>.

c. Jest czymś różnym od pojęcia:

Z ostatniej uwagi wynika bezpośrednio, że idea nie jest pojęciem. Pojęcie z istoty swej jest nienaocznym domniemaniem (intencją) lub zespołem domniemań. Jako takie nie zawiera w sobie konkretyzacji jakości idealnych, które ewentualnie są skonkretyzowane w przedmiocie pojęcia. Natomiast to właśnie zachodzi w stałych zawartości idei. Odwrotnie, idea nie jest wcale żadnym domniemaniem. Stosunek pomiędzy ideą a odpowiednim przedmiotem indywidualnym nie da się ująć jako stosunek pomiędzy pojęciem a jego przedmiotem<sup>74</sup>.

d. Zawartość może być coraz lepiej odkrywana, gdyż nieskończone jest możliwe bogactwo bytów będących jej konkretyzacją:

[...] jeżeli w skład idei szczegółowej wchodzi stale jakościowe wyczerpujące całkowite jakościowe wyposażenie przedmiotu indywidualnego, a z drugiej strony w ob-

<sup>70</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 227.

<sup>71</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246. Zob. też R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 247.

<sup>72</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246–247.

<sup>73</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>74</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.



rębie – jeśli można tak powiedzieć – tego jakościowego wyposażenia przedmiotu zawiera się jego istota, to jasne jest, że w skład zawartości idei wchodzi idealny odpowiednik istoty przedmiotu<sup>75</sup>.

- e. W zależności od miejsca w hierarchii jest „pierwowzorem” dla indywidualnego bytu:

Stosunek idei szczegółowej do samoistnych przedmiotów indywidualnych jest odmienny niż idei ogólnej. Pomiędzy zawartością idei szczegółowej a „podpadającymi” pod nią samoistnymi przedmiotami indywidualnymi zachodzi mianowicie stosunek zupełnej jedno-jednoznacznej odpowiedniości, natomiast pomiędzy zawartością idei ogólnej a podpadającymi pod nią za pośrednictwem odpowiednich idei szczegółowych samoistnymi przedmiotami indywidualnymi odpowiedniość ta nie jest zupełna<sup>76</sup>.

- f. Jest to (i) pozaczasowy (resp. nieograniczony czasowo), (ii) samoistny, (iii) „zależny” i (iv) niezmienny byt:

(i) [...] nie wydaje się też prawdopodobne, żeby przedmioty idealne (w szczególności matematyczne, związki logiczne, idee, jakości idealne) można było uznać za bytowo pochodne, za wytworzone przez jakiś byt pierwotny. [...] Są to jednak tylko przypuszczenia, co do których trudno się na razie wypowiedzieć, a o których tu wspominam tylko dlatego, by sobie wspólnie z czytelnikiem uświadomić różnorodność zagadnień egzystencjalno-ontologicznych, jakie nasuwają się w odniesieniu do sposobu istnienia pozaczasowego, idealnego<sup>77</sup>;

---

<sup>75</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375–376. Ten punkt nie jest podany przez Ingardena wprost i podajemy go w oparciu o następujące założenia będące elementami filozofii autora *Sporu...*: 1. Poznanie bytów realnych przez świadomość nigdy nie jest skończone i pełne (zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 88–90); 2. Między zawartościami idei(I) a realnymi bytami indywidualnymi zachodzi pewna odpowiedniość – o czym już pisaliśmy; 3. Wgląd w istotę bytu nie daje jeszcze informacji o wszystkich własnościach tego bytu (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 12).

<sup>76</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 241. Por. też: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 245.

<sup>77</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246.

(ii) Z jednej strony więc idea nie jest niczym realnym ani w ogóle niczym indywidualnym i ma jako idea swą odrębną i charakterystyczną budowę, która odróżnia ją zarówno od przedmiotów indywidualnych, jak od jakości idealnych, jak wreszcie od pojęć<sup>78</sup>;

(iii) Stosunek idei do idealnych jakości jest taki, że wśród stałych zawartości idei można znaleźć konkretyzacje odpowiednich idealnych jakości<sup>79</sup>;

(iv) Niezmiennosc wynika z pozaczasowości<sup>80</sup>.

g. Jest to byt obiektywny (w tym znaczeniu, że jest on zawsze niezależny od podmiotu poznającego)<sup>81</sup>, możliwy do poznania przez więcej niż jeden podmiot poznający:

[...] wyrażenia te mogą u czytelnika, który jeszcze nie osiągnął bezpośredniego naocznego poznania jakości idealnych, wywołać szereg niepożądanych nieporozumień, jakoby w dziedzinie jakości idealnych mogło dochodzić do jakiegokolwiek „zlewania się”, „powstawania”, „zmieniania się” itd. O niczym podobnym nie może tu być mowy. Jakości idealne są niezmiennie [...] <sup>82</sup>.

h. Nie może być komunikowana czysto (resp. bezpośrednio)<sup>83</sup>.

i. Nie oddziałuje w jakikolwiek sposób na cokolwiek:

Stosunek pomiędzy ideą a odpowiednim przedmiotem indywidualnym nie da się ująć jako stosunek intencjonalny, jaki zachodzi pomiędzy pojęciem a przedmiotem<sup>84</sup>;

<sup>78</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367–368.

<sup>79</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>80</sup> W tym kontekście oraz w kontekście swoistej „zależności” idei(I) od jakości idealnych zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>81</sup> Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246.

<sup>82</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>83</sup> Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 232–233.

<sup>84</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

[...] nie zachodzi między nimi [ideami(I) a przedmiotami indywidualnymi] żaden związek bytowy, lecz jedynie pewna odpowiedniość (przyporządkowanie)<sup>85</sup>.

Mając zarysową teorię idei(I), przejdźmy do omówienia jakości idealnych.

## § 1.2. Jakości idealne

Podstawą dla sądów polskiego filozofa o jakościach idealnych jest konieczność istnienia takich elementów prostych, które byłyby samodzielne, samoistne, obiektywne, niezmiennie, inteligibilne i mogłyby być podstawą realizacji w ideach(I) (resp. bytach indywidualnych)<sup>86</sup>. Konieczność ta miałyby wynikać z faktu istnienia momentów jakościowych w bytach indywidualnych, które nie dają się wyjaśnić inaczej, jak tylko przez odwołanie do jakichś jakości prostych i czystych<sup>87</sup>. Drugim powodem, dla którego Ingarden wprowadził do swojej ontologii jakości idealne, była próba rozwiązania problemu przedmiotów ogólnych<sup>88</sup>.

Mając zarysowany ogólny szkic tego, czym jakości idealne są, przedstawmy tę kwestię bardziej szczegółowo.

Powiedzieliśmy już, że fundament systemu ontologicznego Ingardena stanowią idee(I), których swoistą „podstawę” – przynajmniej w odniesieniu do zawartości – stanowią jakości idealne. Koncepcję tych ostatnich z pewnymi zmianami autor *Sporu... zacerpnął* od Heringa. Z naszego punktu widzenia istotna jest kwestia istnienia i sposobu istnienia jakości idealnych. Ingarden wypowiedział się tu następująco:

Sama dla siebie nie odgrywa ona [jakość idealna] oczywiście roli żadnej μορφή, nie jest tworem niesamoistnym domagającym się jakiegoś podłoża (przedmiotu jako podmiotu cech), lecz (jak słusznie twierdzi Hering) „ist selbstständig und in sich

<sup>85</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 246. W kwestii stosunku idei(I) do innych bytów zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. X.

<sup>86</sup> Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 318; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 87.

<sup>87</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>88</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367–368; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 295–296.

ruhend" [...]. Żadna idealna jakość nie jest przedmiotem w węższym tego słowa znaczeniu, czyli przedmiotem indywidualnym. Można tylko powiedzieć, że przedmiot zawiera konkretyzację idealnych jakości, czy to w bezpośredni sposób jako swą konstytuującą go naturę (μορφή), czy też w pośredni przez to, że do pewnej idealnej jakości istnieje konkretny odpowiednik jako bezpośrednie μορφή własności danego przedmiotu<sup>89</sup>.

Kilka linijek dalej Ingarden stwierdził, że nie może powiedzieć, czy te twierdzenia są prawdziwe, i wstrzymuje się od sądu w tej sprawie, ale jednocześnie zgodził się, że uznaje istnienie pewnych „stopów” poszczególnych jakości idealnych<sup>90</sup>.

Na uwagę zasługuje sposób określenia egzystencji jakości idealnych: „ist selbstständig und in sich ruhend”. Oznacza to, że jakości idealne są samymi w sobie bytami samoistnymi. Mimo niemożności określenia, czy zgadza się w pełni z wszystkimi twierdzeniami Heringa na temat jakości idealnych, samo istnienie i sposób ich istnienia Ingarden przyjął za nim jako aksjomat. W ramach uzupełnienia należy wskazać, że w przypisie do przytoczonego powyżej cytatu autor *Sporu...* zamieścił informację, iż przyjmuje za Heringiem istnienie jakości idealnych, które są czymś innym niż jakość będąca własnością podmiotu cech, przy czym pomiędzy nimi (jakościami idealnymi a jakościami będącymi własnością podmiotu cech) zachodzi możliwość przyporządkowania<sup>91</sup>.

Należy tu dopowiedzieć, że „czyste jakości idealne są ostatecznymi warunkami możliwości przedmiotów indywidualnych, one same zaś nie wymagają dalszych warunków swej możliwości”<sup>92</sup>. Przyjmujemy za Świderskim, że jest to oczywiste przyjęcie platonizmu – przynajmniej w tej kwestii<sup>93</sup>.

Jak w takim razie należałoby rozumieć jakości idealne i docelowo idee(I)? Czy można zaryzykować stwierdzenie, że są to nieco zmodyfikowane odpo-

<sup>89</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364. Zob. też E. Świderski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 107–108.

<sup>90</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364–365.

<sup>91</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, przyp. 17.

<sup>92</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>93</sup> E. Świderski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 107–108.

wiedzą w sporze o uniwersalia? Idąc za Poczobutem, odpowiedzielibyśmy, że tak, gdyż Ingardena należy zaliczyć do realistów pojęciowych<sup>94</sup>.

Dalsza charakterystyka, którą Ingarden uznał za wystarczającą, gdyż cały czas pozostajemy głównie w obrębie dwóch paragrafów *O pytaniach esencjalnych* (§10–11), wskazuje na stosunek idei(I) do jakości idealnych.

Stosunek idei do jakości idealnych jest taki, że wśród stałych zawartości idei można znaleźć konkretyzacje odpowiednich idealnych jakości<sup>95</sup>.

Przypomina to stosunek zawartości idei(I) do indywidualnego przedmiotu realnego, ale przesunięty o jeden stopień. Jeśli nie chcemy na razie przedstawiać alternatywnego rozwiązania, musimy uznać za Ingardenem, że wyczerpaliśmy możliwość wyjaśniania, gdyż doszliśmy do tego, co nie potrzebuje dla swojego istnienia żadnego innego uzasadnienia, a czego istnienie jest konieczne dla istnienia czegokolwiek innego.

Z drugiej strony, jakości idealne i idee(I) jako przedmioty idealne są rozpatrywane przez autora *Sporu...* w odniesieniu do ich sposobu istnienia łącznie:

Dwie jeszcze uwagi trzeba dodać w odniesieniu do sposobu istnienia B [bytu pozaczasowego, idealnego]. Po pierwsze, może się wydawać rzeczą wątpliwą, czy należy w tym sposobie istnienia utrzymać bytową pierwotność, czy też zastąpić ją bytową pochodnością. Wydaje się bowiem wątpliwe, żeby o tym wszystkim, na co natrafiamy w bycie idealnym, dało się udowodnić, że z istoty swej istnieje z taką koniecznością, iż nie mógłby nie być. Z drugiej strony nie wydaje się też prawdopodobne, żeby przedmioty idealne (w szczególności matematyczne, związki logiczne, idee, jakości idealne) można uważać wszystkie za bytowo pochodne, za wytworzone przez jakiś byt pierwotny<sup>96</sup>.

Mamy zatem podobieństwo sposobu istnienia, ale idee(I) są jednocześnie konkretyzacjami jakości idealnych. Nie inaczej – pomijając sposób istnienia – przedstawia się stosunek idei(I) i realnych bytów indywidualnych.

Istotne jest natomiast wskazanie, że postulowanie istnienia jakości idealnych i to w ten właśnie sposób, o którym Ingarden mówił, miało bardziej praktyczne niż obiektywnie poznawcze przyczyny. Mimo dość obszernej lite-

<sup>94</sup> R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>95</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>96</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246.

ratury na temat momentów jakościowych i jakości idealnych zarówno u samego Ingardena, jak też u jego komentatorów<sup>97</sup>, próżno szukać zadowalającego wyjaśnienia, czym w zasadzie jakości idealne są. Możemy je jedynie traktować jako pojęcie podstawowe, którego desygnaty mają stanowić podstawę wszystkich innych bytów<sup>98</sup>. Mają bowiem określać wszystko to, co jest jakościowe<sup>99</sup>. Z uwagi na fakt, że nie można dorzecznie pomyśleć niczego, co byłoby jakkolwiek niejakościowe<sup>100</sup> – nawet Absolut jest jakoś jakościowy, zakładając oczywiście, że taki byt istnieje – można powiedzieć, że jakości idealne określają wszystko to, co istnieje lub może istnieć<sup>101</sup>. Co więcej, te podstawowe elementy są inteligibilne<sup>102</sup>. Mając więc tego rodzaju podstawę, można budować modele świata i teraz jedynie zastanawiać się nad możliwościami jego obiektywnego poznania<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> Zob. np. A. Rygalski, *Zmienna zawartości idei – koncepcja zmiennej w ontologii Romana Ingardena*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” XXI (1993), z. 1, s. 21–40; E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 90–95; R. Poczubot, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., rozdz. IV; P. Żuchowski, *Whiteheadowskie eternalia i Ingardenowskie czyste jakości idealne – problem związków koniecznych*, w: „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Philosophica” 22 (2009), s. 129–133; P. Żuchowski, *Budowa formalna idei w ontologii Romana Ingardena*, w: „Filozofia Nauki” 12/1 (2004), s. 113; J. Kowalski, *Ingardenowska koncepcja filozofii...*, dz. cyt., s. 114–117; J. Chrudzimski, *Teoria intencjonalności Romana Ingardena*, w: „Edukacja Filozoficzna” 25 (1998), s. 254–262.

<sup>98</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 45. Pytanie, czy byty idealne można traktować jako desygnaty w ten sam sposób co przedmioty indywidualne, otwiera ciekawą dyskusję.

<sup>99</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 10–11.

<sup>100</sup> Tu wyjątek może stanowić forma I Ingardena, która jednak, jak zobaczymy dalej, nie jest ani koniecznym założeniem, ani nie jest możliwa, gdyż cokolwiek istnieje, istnieje jakoś, a zatem istnieje w pewnym uposażeniu jakościowym – szeroko rozumianym.

<sup>101</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 11.

<sup>102</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 11; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 295–296.

<sup>103</sup> Co też Ingarden starał się robić w swoich pracach np.: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., § 26; R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 357–359; R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 382–383; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 23nn.

Może przy zrozumieniu czym są jakości idealne<sup>104</sup>, pomoże stosowana przez Ingardena egzemplifikacja. Podawał on, że przykładem jakości idealnej jest „czerwień sama w sobie”<sup>105</sup>. Niestety Ingarden nie rozwinął interesujących nas kwestii, dlatego postaramy się jedynie zrekonstruować jego dojście do uznania istnienia jakości idealnych: jeżeli istnieje X, które nie wynika bezpośrednio z niczego, z czym w „świecie realnym” współistnieje, to musi istnieć jakość idealna, której X jest realizacją, przy zaznaczeniu, że X jest czysto jakościowe, więc nie może być samodzielną realizacją zawartości danej idei(I)<sup>106</sup>. Przedmiot, któremu X jest właściwe, jest realizacją jakości idealnych  $x, y, z, \dots$ , które w sposób wiązkowy zawierają się w zawartości danej idei(I)<sup>107</sup>. W tym miejscu po raz kolejny napotykamy kwestię konkretyzacji czy realizacji. Piotr Żuchowski wskazuje, że nie ma u Ingardena wyjaśnienia, na jakiej zasadzie miałyby opierać się konkretyzacja czystych jakości idealnych<sup>108</sup>.

Nie wyjaśnwszy kwestii konkretyzacji, Ingarden, aby odkryć podstawy zależności, jakie zachodzą między konkretnymi przypadkami szczegółowymi czystych jakości pojawiającymi się w przedmiotach, bada materialne natury owych czystych jakości, tj. analizuje ich różne możliwe przypadki szczegółowe, niezależnie od tego, czy którekolwiek z nich zostały rzeczywiście zrealizowane. Nazywa on tę operację „uzmiennianiem”. „[...] Operacja ta ma pozwolić na zrozumienie, w jaki sposób materialne natury czystych jakości idealnych

<sup>104</sup> Póki co mamy dość ogólne określenia, którym w pismach Ingardena i komentatorów towarzyszy rozbudowana konstrukcja funkcjonalna opisująca zależności i związki, w które wchodzi ze sobą jakości idealne i byty od nich pochodne. Por. np.: P. Żuchowski, *Budowa formalna idei w ontologii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 109nn.

<sup>105</sup> „Każdą czystą jakość idealną, jak np. «czerwień sama w sobie», jest samoistna. «Czerwień sama w sobie» ma swój fundament bytowy w tym znaczeniu w samej sobie, że sama sobie jest doskonale tym właśnie, czym jest, że jest doskonale określona przez coś, co jest w niej samej «zawarte», albowiem przez coś, co jest po prostu nią samą. «Czysta jakość jest doskonale sama sobą i niczym więcej» (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 85–86). Zob. też R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 363–364; P. Taranczewski, *Uwagi o idei barwy*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 309nn.

<sup>106</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 10.

<sup>107</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>108</sup> P. Żuchowski, *Whiteheadowskie eternalia i Ingardenowskie czyste jakości idealne – problem związków koniecznych...*, dz. cyt., s. 120.

wymagają, aby ich konkretyzacje były powiązane w sposób konieczny”<sup>109</sup>. Ta wiedza pozwala na określenie: „materialnych *a priori* praw łączenia się i (lub) wykluczania się czystych jakości”, praw, które miałyby wskazywać na wszelkie możliwe przypadki szczegółowe tychże jakości<sup>110</sup>.

Uzmiennianie w odniesieniu do jakości idealnych zakłada studiowanie związków koniecznych między szczegółowymi przypadkami różnych jakości. Jest to badanie z punktu widzenia tego, czego możemy się dzięki tym związkom dowiedzieć o materialnych naturach tychże jakości. Wynikiem tego badania może być stwierdzenie, iż dana jakość ze swej natury jest „pochodna”, podczas gdy inne są „pierwotne” i dlatego są możliwym podłożem dla danej jakości pochodnej<sup>111</sup>. Świdorski wskazuje, że uzmiennianie dotyczące idei(I) zakłada znajomość natury czystych jakości jako takich, ale jego celem jest ustalenie: jakie jakości wchodzące w skład idei(I) są jej istotnymi składnikami; jakie jakości są wtórne; jakie związki zachodzą między jednymi a drugimi<sup>112</sup>.

### § 1.3. Istota bytu

Ostatnią z kluczowych dla nas kwestii wprowadzających w ontologię Ingardena jest sprawa istoty. Autor *Sporu...* definiował ją następująco:

W przeciwieństwie do poprzednio podanego [przez Jeana Heringa] pojęcia istoty, w myśl którego każdy przedmiot indywidualny, a także każda idea i jakość idealna, ma swoją istotę, istotę w tym nowym znaczeniu, które chcemy podać, mają tylko niektóre przedmioty indywidualne, te mianowicie, których konstytuująca je natura indywidualna jest konkretyzującą pochodnej jakości idealnej. Przez istotę zaś takich przedmiotów indywidualnych rozumiem konstytuującą przedmiot naturę indywidualną wraz z tymi wszystkimi jego własnościami, których bezpośrednie *μορφαι* (a więc względem przedmiotu pośrednie) są konkretyzacjami jakości idealnych należących i wyczerpujących zakres jakości, który równoważy odpowiednią jakość pochodną, stanowiącą w konkretyzacji moment jakościowy natury przedmiotu<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>110</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>111</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>112</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 103. Zob. też

R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 320nn.

<sup>113</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 434.



[przez istotę rozumie Ingarden] nie pełnię bytu czy jakościowego uposażenia, lecz pewien szczególnie wybór czy dobór momentów, które odgrywają w przedmiocie jakąś szczególnie doniosłą rolę<sup>114</sup>.

Przed wszystkim pozostajemy bez odpowiedzi, na jakiej podstawie mamy określić ową „szczególnie doniosłą rolę”. Bez odwołania do zawartości idei(I) trudno argumentować za możliwością takiego określenia, tym bardziej że dla Ingardena istota jest czymś tak samo indywidualnym jak dany byt indywidualny. To znaczy, że mogą istnieć takie same istoty przysługujące różnym bytom, ale jedna istota nie może przysługiwać różnym bytom<sup>115</sup>. Zatem musieliśmy na zasadzie jakiegoś intuicyjnego wglądu w byt określić jego istotę, aby wiedzieć, jakie elementy pełnią w nim doniosłą rolę<sup>116</sup>. Oczywiście po dokonaniu na zawartości idei(I) operacji uzmienniania możemy odkryć stałe, dzięki którym będziemy mogli określić istotę danego przedmiotu. Nie jest to jednak możliwe jedynie w obrębie dziedziny świata realnego.

W przywołanym fragmencie Ingarden odwołał się również do natury konstytutywnej. Jak ją rozumiał autor *Sporu...*, zwięźle zinterpretowała Majewska:

Przez naturę konstytutywną Ingarden rozumie moment jakościowy określający przedmiot w sposób zupełny, nie podlegający różnicowaniu i jeden jedyny. Każdy przedmiot jest jedynej natury, choć może mieć wiele quasi-natur przypisanych intencjonalnie<sup>117</sup>.

Zgadzamy się z tym wyjaśnieniem i nie widzimy potrzeby rozwijania własnej, dodatkowej interpretacji tego zagadnienia.

<sup>114</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 337–338.

<sup>115</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 340.

<sup>116</sup> Można kontrargumentować, że po rozpoznaniu bytu będziemy dokonywali różnych operacji badawczych, aż ukażą się nam owe momenty pełniące szczególnie doniosłą rolę. Pamiętając jednak, że niemożliwe jest doskonale czy pełne poznanie bytu, postulowana istota zawsze będzie jedynie domniemana, gdyż nie mamy możliwości określenia, czy rozpoznaliśmy właściwie i w wystarczającej liczbie odpowiednie momenty danego bytu. Kwestie pewności poznania w kontekście filozofii Ingardena będziemy omawiać dalej.

<sup>117</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 123. Zob. też R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 79–82.



## § 2. Rodzaje ontologii

### § 2.1. Ontologia egzystencjalna

Skończyliśmy wstępne badania i opis idei(I), możemy więc przejść do dalszych elementów przynależnych ontologii<sup>118</sup>.

Zasadniczym zadaniem ontologii egzystencjalnej jest zbadanie, czy dana jakość lub forma (resp. cały przedmiot) zawiera, czy nie zawiera w sobie podstawy swego istnienia. Innymi słowy, czy jest możliwe, aby istniał sam z siebie, czy przeciwnie, wymaga jakiegoś oparcia poza sobą. Mimo że w *Sporze...* to ontologia egzystencjalna jest chronologicznie pierwsza, to Ingarden sam wskazywał na pewnego rodzaju zależność uzyskanych w ramach niej wyników od rozstrzygnięć materialnych i formalnych. Zatem zasadniczą kwestią w badaniach ontologii egzystencjalnej jest, czy wobec danej treści materialnej może z samej jej natury zachodzić możliwość (resp. nie może) jej istnienia samej dla siebie – oczywiście w związku z innymi treściami, które są dla niej istotne<sup>119</sup>.

Przedstawmy za Ingardenem jego podział na momenty egzystencjalne i sposoby bytowania/istnienia. Nie będziemy prezentować bardzo szczegółowo zagadnień egzystencjalnych ze względu na fakt, że są to sprawy dobrze znane i szeroko opisane.

W swoim *opus magnum* Ingarden cały tom I poświęcił ontologii egzystencjalnej. W jej ramach zaproponował podział na następujące, przeciwstawne pary momentów bytowych:

- a. autonomia – heteronomia (resp. samoistość – niesamoistość);
- b. pierwotność – pochodność;
- c. samodzielność – niesamodzielność;

---

<sup>118</sup> Mieliliśmy wątpliwość, czy kwestii egzystencjalnych nie umieścić przez analizą idei(I), gdyż przy ich charakterystyce pojawiają się już określenia zawarte w późniejszym paragrafie. Doszliśmy jednak do przekonania, że zaczniemy od fundamentu ontologii, a następnie wyszczególnimy jej „działy”. Ufamy, że mimo przyjętej kolejności Czytelnik bez problemu orientował się w kwestiach egzystencji idei(I).

<sup>119</sup> E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 94; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., § 10.

## d. niezależność – zależność.

Poniżej podajemy charakterystyki poszczególnych momentów:

	Charakterystyka		Charakterystyka
autonomiczny	„Coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy <sup>120</sup> . Ma zaś taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone <sup>121</sup> .	heteronomiczny	„Coś istnieje natomiast niesamoistnie (jest bytowo heteronomiczne), jeżeli swój fundament bytowy ma nie w sobie, lecz w czymś innym <sup>122</sup> .
pierwotny	„Przedmiot jest bytowo pierwotny, jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. O ile w ogóle istnieje, to tylko dlatego, że z istoty swej nie może nie być – o ile w ogóle istnieje tego rodzaju «istota» – a ściślej powiedziawszy: <i>tego rodzaju jego naturę określające idealne «co» («Washeit»)</i> <sup>123</sup> .	pochodny	„Przedmiot jest natomiast bytowo pochodny, jeżeli w swej istocie jest taki, że istnieć może tylko z wytworzenia przez inny przedmiot. To jest bezwzględna, <i>bezw warunkowa</i> pochodność bytowa, z własnej istoty przedmiotu płynąca. Nie należy jej utożsamiać z przypadkową pochodnością empiryczną. Zaprzeczenie pochodności bytowej może być albo względną niepochodnością bytową w stosunku do pewnego określonego przedmiotu X, albo też bytową pierwotnością. Z pierwszej nie wpływa jeszcze druga <sup>124</sup> .
samodzielny	„Przedmiot istnieje samodzielnie, jeżeli nie wymaga z istoty swej istnienia żadnego innego przedmiotu, z którym musiałby z istoty swej współistnieć w obrębie jednej i tej samej całości. Innymi słowy: jeżeli jego istnienie nie jest «dzięki jego istocie» koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości z jakimś innym przedmiotem <sup>125</sup> .	niesamodzielny	„Natomiast coś jest bytowo niesamodzielne, jeżeli istnienie jego jest z jego istoty koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości z czymś innym (ewentualnie co do swej istoty materialnej całkiem specjalnie określonym) <sup>126</sup> .

<sup>120</sup> Ingarden zaznacza, że fundament bytowy jest czymś innym od podstawy bytowej.

<sup>121</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 84.

<sup>122</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 84.

<sup>123</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 92.

<sup>124</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 92.

<sup>125</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 116.

<sup>126</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 116.

	Charakterystyka		Charakterystyka
niezależny	„Gdy natomiast pewien bytowo samodzielny przedmiot nie wymaga z istoty swej dla swego istnienia żadnego bytowo samodzielnego, a tym samym żadnego w ogóle innego przedmiotu, wówczas jest w sensie absolutnym bytowo niezależny. Absolutna bytowa niezależność przedstawia egzystencjalnie jakby coś więcej «(jest ,silniejsza’ egzystencjalnie)» niż bytowa samodzielność” <sup>127</sup> .	zależny	„W obrębie przedmiotów bytowo samodzielnych trzeba przeprowadzić jeszcze ważne rozróżnienie <i>egzystencjalne</i> . Jest mianowicie możliwe, że pewien przedmiot jest bytowo samodzielny, a pomimo to z istoty swej wymaga dla swego istnienia <sup>[128]</sup> jakiegoś innego przedmiotu bytowo samodzielnego. Mówimy wtedy o nim, że jest od niego bytowo zależny. Przy tym ten drugi przedmiot, którego istnienia wymaga pierwszy, może mieć albo pewną całkiem określoną istotę <i>materialną</i> , albo też może być pod tym względem zupełnie dowolny. Jeżeli zachodzi pierwszy z tych przypadków, to mamy do czynienia ze względną bytową zależnością [...]. Jeżeli natomiast zachodzi drugi z wymienionych przypadków, to bytowa zależność przedmiotu jest absolutna. Możliwy jest także przypadek wzajemnej bytowej zależności dwu lub więcej przedmiotów” <sup>129</sup> .

Na podstawie określenia niewykluczających się układów momentów bytowych Ingarden wyróżnił dwa najszersze sposoby istnienia:

- e. absolutny – „jeśli mianowicie pewien przedmiot jest zarazem samoistny, bytowo pierwotny, samodzielny i niezależny w absolutnym sensie, to powiadamy, że *jest absolutnie istniejący*”<sup>130</sup>;
- f. względny – „jeśli natomiast pewien przedmiot wykazuje w swym sposobie istnienia chociaż jedno przeciwieństwo podanych właśnie [w punkcie e.] momentów bytowych, to istnienie jego jest względne”<sup>131</sup>.

<sup>127</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 122.

<sup>128</sup> Ingarden ma tu na myśli dalsze istnienie czy pozostawanie w bycie, a nie powstanie przedmiotu (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 122).

<sup>129</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 122.

<sup>130</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 123–124.

<sup>131</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 124.

Nie widzimy sensu w podawaniu wszystkich wyszczególnionych przez Ingardena kombinacji przyporządkowanych bytowi względnemu. Przyjęło się w jego obrębie przyjmować podział na następujące sposoby istnienia:

- fi. idealny – charakteryzowany przez następujące grupy momentów bytowych: samoistność – pochodność – samodzielność – niezależność; samoistność – pierwotność – niesamodzielność; samoistność – pierwotność – samodzielność – zależność;
- fii. realny – charakteryzowany przez następujące grupy momentów bytowych: samoistność – pochodność – samodzielność – zależność; samoistność – pochodność – niesamodzielność;
- fiii. intencjonalny – charakteryzowany przez następujące grupy momentów bytowych: niesamoistność – pochodność – samodzielność – zależność; niesamoistność – pochodność – niesamodzielność<sup>132</sup>.

Dalsze rozważania Ingardena nad możliwymi kombinacjami i ich wynikami nie są dla nas istotne, gdyż były one prowadzone w określonym celu. Nie podążamy w nim za autorem *Sporu...* Należy dodać, że w ramach każdego sposobu istnienia Ingarden rozważał jego korelację z czasem. Interesujące dla nas jest istnienie realne – bo w konsekwencji tylko ono jest czasowe – i przypisanie mu w *Sporze...* następujących odmian: istnienia przeszłego, teraźniejszego i przyszłego oraz wyróżnienie przedmiotów trwających w czasie<sup>133</sup>, procesów i zdarzeń.

Za Ingardenem możemy dla teraźniejszości rozpatrzyć trzy warianty czasowego istnienia: przetrwać, zdarzenie i proces.

Przetrwać jest to byt, który ze swej natury jest czasowo zależny, zmienny i niekonieczny<sup>134</sup>.

Zdarzenie możemy zdefiniować jako: „zajście, a dokładniej: wkroczenie w byt pewnego stanu rzeczy lub pewnej sytuacji przedmiotowej”<sup>135</sup>. Zdarzenie więc, mimo iż przynależy do kategorii bytów czasowych, nie trwa, tj. w nim nic nie zachodzi, gdyż jest czymś momentalnym. Wyróżniamy więc zaistnienie jakiegoś bytu i ten moment (resp. to zaistnienie) nazywamy zdarzeniem.

Proces możemy zdefiniować za Ingardenem jako ciąg faz przeszłych i przyszłych, z których jedynie jedna faza jest aktualna, ale nie trwa ona, a jedynie

<sup>132</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 125.

<sup>133</sup> Dla których Rosiak ukuł zgrabną nazwę „przetrwać” (M. Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Łódź 2003, s. 49).

<sup>134</sup> M. Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>135</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 189.

przechodzi w kolejną fazę<sup>136</sup>. Nie należy procesu rozumieć jako zbioru zdarzeń. Czy jednak możemy mówić, że proces jako całość istnieje? Aktualnie istnieje jedynie jedna faza, która ze względu na tożsamość przeszłych faz i spekulacyjne przewidywanie kolejnych może być rozpatrywana w szerszym kontekście. Proces jest zawsze procesem czegoś. Nie występuje jako proces po prostu.

Ingarden wyróżnił ponadto istnienie przeszłe, czyli postaktualne, i istnienie przyszłe. Na chwilę obecną powiedzmy jedynie, że zarówno istnienie przeszłe, jak też przyszłe za swój punkt odniesienia ma istnienie aktualne.

Zanim przejdziemy do omówienia dalszych kwestii w ramach Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej zobaczmy, jakie dodatkowe uwagi zamieścił wobec niej jej twórca:

Podane pojęcia [sposoby istnienia] uzyskaliśmy w pierwszym rzucie drogą konstrukcyjną, a więc przez skombinowanie ze sobą poszczególnych momentów bytowych, nie zaś drogą analizy zastanych sposobów istnienia. Toteż są one tyle tylko „realne”, [...] o ile przez powrót od abstrakcji do konkretów natrafimy w bezpośredniej analizie na konkretne sposoby istnienia, w których dadzą się intuicyjnie wyróżnić podane przez nas momenty bytowe, jako jakby «wtopione» w całość danego sposobu istnienia. Tej analizie intuicyjnej nie będą przeprowadzać<sup>137</sup>.

Podając tych osiem pojęć „bytu” jako czysto logiczne możliwości, nie przesądzam też wcale, jakoby wszystkie te pojęcia były urzeczywistnialne w tym znaczeniu, iżby dla każdego z nich można było podać konkretne przykłady przedmiotów, które istniałyby w *odpowiedni* sposób<sup>138</sup>.

Poszczególne sposoby istnienia pozostają w ścisłym związku z formą przedmiotów, które w dany sposób istnieją. To znaczy: zachodzą tu określone prawa aprioryczne, które wyznaczają, w jaki sposób musi lub może istnieć coś, co jest takiej lub innej formy i odwrotnie, jakie formy dopuszcza pewien określony sposób istnienia<sup>139</sup>.

Przywołane ustępy są zgodne z ogólnym założeniem badania apriorycznego. Ingarden nie orzeka, czy cokolwiek istnieje w którykolwiek ze wskazanych sposobów, a jedynie podaje niesprzeczne kompilacje momentów byto-

<sup>136</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 194–195.

<sup>137</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 125.

<sup>138</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 126.

<sup>139</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 127.

wych. Jak zobaczymy dalej, bez przyjęcia założeń Ingardenowskiej ontologii formalnej wskazane możliwości sposobów istnienia mogą być nieprzydatne.

Poza bytami istniejącymi realnie, które stanowią najszerszą kategorię bytów w dziedzinie świata realnego, a których charakterystykę zarysowaliśmy już powyżej, Ingarden wyróżnił jeszcze byty istniejące idealnie i intencjonalnie – pomijamy w dalszej części pracy istnienie absolutne.

Najogólniej **byty intencjonalne można określić jako te, których podstawą bytową jest świadomość**. Autor *Sporu...* dzieli przedmioty intencjonalne na pierwotnie intencjonalne – czyli takie, które „mają źródło swego bytu i uposażenia wprost w konkretnych aktach świadomościowych spełnianych przez jakies «ja»” – i wtórnie intencjonalne – czyli takie, które „zawdzięczają swój byt i uposażenie tworom kryjącym w sobie «nadaną» intencjonalność, w szczególności jednostkom znaczeniowym (językowym) różnego rzędu”<sup>140</sup>. Przedmioty pierwotnie intencjonalne są dane jedynie podmiotowi spełniającemu dane akty świadomości. Będą do nich należeć przedmioty czystej fantazji, które się nie utrwalają. O nich powiemy, że są monosubiektywne<sup>141</sup>. Zaś przedmioty wtórnie intencjonalne posiadają nadaną im intencjonalność, przez co są do pewnego stopnia niezależne od aktów świadomości. Pozwala to rozumieć je jako intersubiektywne<sup>142</sup>.

Poza tym podziałem mamy jeszcze przedmioty „także intencjonalne”, które można scharakteryzować jako korelaty struktury intencyjnej, ale niebędące jej wytworem. Nie będziemy wchodzić w dalsze podziały i charakterystyki zaproponowane przez Ingardena, gdyż te wskazane dotychczas są wystarczające do przeprowadzenia dalszej części badań.

Należy jeszcze podjąć kwestię możliwej czasowości bytów intencjonalnych. Może się bowiem wydawać, że skoro są one zależne bytowo od świadomości, a ta jest zależna od przetrwacza, to same będą przetrwaczami. Autor *Sporu...* odrzucał jednak taki pogląd. Przedmioty czysto intencjonalne według Ingardena jedynie wydają się czasowe. Twierdził ponadto, że jedynie przedmioty by-

<sup>140</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, s. 180.

<sup>141</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 190.

<sup>142</sup> Ingarden podaje, że: „Zarówno słowa izolowane, jak i całe zdania posiadają [...] zapożyczoną, nadaną im przez akt świadomościowy intencjonalność. Pozwala ona czysto intencjonalnym przymiotom uwolnić się niejako od bezpośredniego kontaktu z aktualnie spełnianymi aktami świadomości i zyskać sobie przez to względną niezależność od nich. Jako czysto intencjonalne przedmioty «stworzone» przez jednostki znaczeniowe są i one bytowo heteronomiczne i bytowo zależne, ale ich relatywność bytowa odnosi się wprost do immanentnej intencjonalności jednostek znaczeniowych, a dopiero pośrednio do intencjonalności odpowiednich aktów myślowych” (R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 191).



towo autonomiczne mogą być aktualne. Zatem jeśli przedmioty czysto intencjonalne są heteronomiczne, to nie mogą być faktycznie odnoszone do czasu<sup>143</sup>.

Odnosnie do formy istnienia bytów czysto intencjonalnych, to kwestię tę treściwie ujęła Majewska:

Ingarden stworzył koncepcję dwustronności formalnej budowy (inaczej dwupodmiotowości) przedmiotów czysto intencjonalnych. W formalnej ontologii posługuje się on pojęciami formy podmiotu własności, bycia własnością, formy procesu, stosunku itd. Przedmioty czysto intencjonalne są podmiotami własności jako intencjonalne struktury (jako kategoria bytów o szczególnym statusie egzystencjalnym) i są podmiotami swojej zawartości (fingują rzeczywistość o pewnym sposobie istnienia, formie i materii), stąd mowa o dwupodmiotowości. Jako korelatom intencjonalnym, przysługują im szereg własności, np. bytowa niesamodzielność, pochodność, nieaktualność, możliwość posiadania realnego fundamentu bytowego itd. Ale poza tym mają one zawartość i ich szczególną własnością jest występowanie w zawartości miejsc niedookreślenia<sup>144</sup>.

Bytom idealnym poświęciliśmy sporo miejsca w poprzednich paragrafach, dlatego nie będziemy powtórnie przedstawiać tej kwestii.

## § 2.2. Ontologia formalna

Celem badań z zakresu ontologii formalnej jest ustalenie możliwej formy, w jakiej „stoi” dana materia.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że rozważania formalno-ontologiczne, czy później formalno-metafizyczne, nie mogą być oderwane od rozważań materialnych<sup>145</sup>. Jeżeli materię potraktować za Ingardenem jako treść danego bytu<sup>146</sup>, to owa treść zawsze istnieje w jakiejś formie, której skutkiem są takie,

---

<sup>143</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 236–242. Zob. też Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 95; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 206–207.

<sup>144</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 94. Zob. też R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 195–203.

<sup>145</sup> Na co zwracał uwagę również Ingarden: „Rozważania nad «formą» można przeprowadzić tylko w związku z rozważaniami nad «materią» («treścią»)” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 8–9).

<sup>146</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 8nn.

a nie inne własności danego bytu. Podana przez Ingardena definicja formy: „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym «stoi» to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”<sup>147</sup>, jest dość enigmatyczna. Staje się to tym bardziej wymowne, kiedy przywołamy wypowiedź Andrzeja Półtawskiego:

Ingarden odrzuca arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję „materii pierwszej” jako sprzeczną wewnątrznie, ponieważ materia taka ma, z jednej strony, nie posiadać żadnej charakterystyki, z drugiej zaś przypisuje się jej pewne rysy. Zarazem jednak przyznał kiedyś w rozmowie, że jego koncepcja różnych form kategoryalnych prowadzi do trudności, która wydaje mi się podobna: forma przedmiotu ma być czymś radykalnie bejjakościowym; jak zatem – zapytać można – odróżnić jedną taką formę od innej?<sup>148</sup>

O samej formie jako takiej trudno powiedzieć coś więcej. Być może dlatego, że wszelkie próby jej określenia wskazywałyby na jakieś jej jakościowe uposażenie. Poszczególne kwestie formalne będziemy rozważać w odpowiednich momentach pracy, na odpowiednich przykładach. Do tej pory powiedzieliśmy o dwudzielnej formie idei(I) i w podobny sposób będziemy odnosili się do innych, przywoływanych dalej bytów.

## § 2.3. Ontologia materialna

To bowiem, co możemy niejako wypatrzeć jako pewną jakość, nie musi być przecież właściwym elementem czy momentem samego przedmiotu w jego ontologicznym, czy też – ostatecznie – metafizycznym rozumieniu<sup>149</sup>.

Zadaniem badania na gruncie ontologii materialnej jest ustalenie możliwych jakości przysługujących danemu bytowi lub, ujmując ów cel od innej strony, ustalenie, jakie realizacje czystych jakości mogą przysługiwać danemu bytowi.

Z materią jest podobnie jak z formą, tzn. jest to trudne do ujęcia definicyjnego pojęcie, które bywa uznawane za jedno z pojęć podstawowych.

---

<sup>147</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 40.

<sup>148</sup> A. Półtawski, *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>149</sup> A. Półtawski, *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 118.

Ingarden w *Spórze o istnienie świata* podał, że materia jest tym, „co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu (czysta jakość)”<sup>150</sup>, co zawiera w sobie jakościowe określenie bytu, jak też określenie ilościowe<sup>151</sup>. Takie rozumienie nazwał on Materią I<sup>152</sup>. Materią II zaś określał to, co za materię w teorii hylemorficznej uznawał Arystoteles<sup>153</sup>. Nie ma sensu przytaczanie za Ingardenem krytyki Materii II, którą odrzucał<sup>154</sup>. Zamiast tego przyjmował, że Materia I jest nie tylko jakością, ale też – w konsekwencji wynikającej z możliwości empirycznych – potencjalnymi zdolnościami/własności – czy może lepiej: możliwościami zaistnienia zdolności/własności – zawartymi w danym bycie<sup>155</sup>. Przykłady, które w komentarzu do zagadnienia materii podał Jacek Widomski w *Słowniku pojęć filozoficznych Romana Ingardena* to: czerwień, gładkość, miękkość, twardość, ciężkość, wielkość, małość, szybkość i powolność<sup>156</sup>. Ciekawe, że wszystkie one są relatywne lub niedefiniowalne.

Dalszym zagadnieniem jest kwestia materiału. Ingarden podał trzy jego rozumienia:

- a. Materiał 1 – to Arystotelesowska materia pierwsza<sup>157</sup>. To rozumienie Ingarden odrzucił, uznając za fikcyjne, gdyż według niego nie może istnieć coś pozbawione wszelkich określeń<sup>158</sup>.
- b. Materiał 2 – to przedmiot (resp. byt) pierwotnie indywidualny, który jest podłożem dla przedmiotów (resp. bytów) indywidualnych wyższego rzędu<sup>159</sup>. W tym wypadku zwrot „być zrobionym z pewnego materiału” oznacza „posiadać coś za swoją ostateczną podstawę bytową”<sup>160</sup>.
- c. Materiał 3 – to schematyczna warstwa w przedmiocie (resp. bycie) indywidualnym pozostająca bez zmian, podczas gdy zmianom ulega sam

<sup>150</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 31.

<sup>151</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 36.

<sup>152</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 41.

<sup>153</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 41.

<sup>154</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 35.

<sup>155</sup> Zob. ciekawe badania w tej sprawie: J. Kowalski, *Romana Ingardena koncepcja materii i formy. Próba analizy krytycznej*, w: „Roczniki Filozoficzne” z. 3/XIV (1966), s. 101nn.

<sup>156</sup> J. Widomski, *Materia*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 151.

<sup>157</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142.

<sup>158</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142.

Pozostaje pytanie, jak zatem może istnieć Forma I? Sygnalizujemy tu tylko to pytanie, gdyż kwestię formy już omawialiśmy.

<sup>159</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142.

<sup>160</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142–143.

przedmiot (resp. byt)<sup>161</sup>. Jest to bliskie Arystotelesowskiej koncepcji substancji<sup>162</sup>. Materiał 3 jest nadto czysto intencjonalny<sup>163</sup>. Gdy mówimy, że coś składa się z drewna, plastiku, metalu itd., to mówimy właśnie o Materiale 3<sup>164</sup>. Jest to „quasi-natura przedmiotu (resp. bytu)”. To, co nazywamy surowcem czy tworzywem, jest jedynie pewną intencjonalnie wyróżnioną grupą własności (resp. relacji), której przypisujemy status przedmiotów (resp. bytów) indywidualnych, utożsamiając je z Materiałem 3. Materiał 3 nie istnieje jednak nigdy jako przedmiot (resp. byt) indywidualny<sup>165</sup>.

Przy pojawieniu się kwestii Materiału 3 trudno pominąć koncepcję stanu rzeczy. Autor *Sporu...* podaje:

Należy przede wszystkim odróżnić [...] czysto intencjonalny odpowiednik zdania od ewentualnie zachodzącego „obiektywnego” stanu rzeczy, który w danym razie występuje w dziedzinie bytowo niezależnej od danego zdania. Obiektywny stan rzeczy – o ile w ogóle zachodzi – ma właściwe „miejsce swego bytu” w istniejących przedmiotach. [...] Spełniając odpowiedni sąd, jedynie go odkrywamy<sup>166</sup>.

Tu zaś [gdyż w *O dziele literackim* Ingarden zajmował się głównie analizą intencjonalnego stanu rzeczy] trzeba nam będzie zająć się stanem rzeczy „obiektywnym”. Poznawczo docieramy do niego wprawdzie jedynie przez dokonanie operacji orzekania czegoś o czymś, [...] *sens zdania orzekającego – jeżeli jest ono zarazem sądem – wskazuje wprost na pewien samoistny stan rzeczy. Toteż podanie przykładów w postaci zdań ma służyć jedynie za środek do wskazania na pewne autonomicznie istniejące stany rzeczy*<sup>167</sup>.

Ze względu na brak znaczenia dla dalszych rozważań nie będziemy przedstawiali i analizowali Ingardenowskiej propozycji negatywnych stanów rzeczy.

Niestety z uwagi na nieukończony dzieło nie możemy powiedzieć na temat badania w ramach ontologii materialnej wiele więcej.

<sup>161</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 143–144.

<sup>162</sup> J. Widomski, *Materia*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 151; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142–144.

<sup>163</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 143–145.

<sup>164</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 144–145.

<sup>165</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 144.

<sup>166</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>167</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 251.

## § 3. Związki ontologii z metafizyką, epistemologią i językiem

### § 3.1. Ontologia a metafizyka

Podział na ontologię i metafizykę przyjmujemy za Ingardenem. Ontologię rozumiał on jako naukę zajmującą się badaniem zawartości idei(I), a więc badaniem czystych możliwości bez stawiania sądów, czy dana zawartość odpowiada jakimkolwiek bytowi transcendentnemu, czy też nie<sup>168</sup>. Jest to badanie czystych warunków możliwości. Metafizyka zaś to nauka zajmująca się badaniem bytów od strony ich zaktualizowanego istnienia i własności, jakie im przysługują<sup>169</sup>. Zajmuje się zatem bytami, w najszerszym tego słowa znaczeniu, które istnieją<sup>170</sup>. Tu uwidacznia się podstawowa różnica między badaniami ontologicznymi i metafizycznymi<sup>171</sup>. Podstawą dla prowadzenia badań metafizycznych jest afirmatywny sąd egzystencjalny, zaś podstawę badań ontologicznych stanowi niesprzeczny sąd o czystych możliwościach.

Dla Ingardena ontologia była filozofią pierwszą, a także nauką pierwszą. Mówi ona według niego najszerszej i najbardziej pewnie o bycie, gdyż jako nauka aprioryczna poddaje analizie zawartość obiektywnych idei(I), których konkretyzacje możemy poznawać nieobiektywnie.

---

<sup>168</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 33–41, 45–57.

<sup>169</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 41–44, 57–63.

Stosując przyjętą nomenklaturę, powiedzielibyśmy, że metafizyka zajmuje się badaniem istniejących bytów i ich materii oraz stanów rzeczy, w których możemy dany byt wyróżnić lub które możemy wyróżnić w danym bycie.

<sup>170</sup> Zob. paragraf 4.1.4.

<sup>171</sup> „Ontologia bada jedynie zawartość idei (to, że są ideami czegoś) i konieczne związki pomiędzy jakościami idealnymi. Na temat faktycznego istnienia idei wypowiedzieć się może dopiero metafizyka” (Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 88–89).

Ingarden twierdził, że badania ontologiczne nie muszą wcale odpowiadać bytom faktycznie istniejącym<sup>172</sup>. Stawia nas to w pewnym impasie, ponieważ uprawomocnia pytanie o zasadność prowadzenia badań ontologicznych. Oczywiście przyjąwszy, że tym, co istnieje najbardziej fundamentalnie, są idee(I), a idąc dalej, jakości idealne, które nie wymagają do swojego istnienia innej niż one same podstawy bytowej<sup>173</sup> – możemy powiedzieć, że najważniejsze jest poznanie zawartości idei(I). Lecz sam Ingarden wydawał się nie zamykać w tych ramach, gdyż podkreślał, że sposobem na poddanie wyników badań ontologicznych weryfikacji jest badanie metafizyczne, które w najprostszej formie polega na znalezieniu wśród bytów transcendentnych przynajmniej jednego egzemplarza odpowiadającego danej idei(I)<sup>174</sup>, tj. będącego jej realizacją. Nawet jeśli w stosunku między ontologią a metafizyką – co nie jest jeszcze przesądzone – to ontologia miałaby prymat, to jednak możliwe jest sensowne pytanie o sposób poznania idei(I) i ich zawartości, a także o istnienie idei(I) i jakości idealnych.

### § 3.2. Ontologia a epistemologia

Poznanie jakości idealnych jest w epistemologii Ingardena nie tylko najistotniejsze, ale też konieczne. Takie jakości jak kwadratowość czy pomarańczowość pozwalają na gruncie badań ontologicznych uzasadnić istnienie całej dziedziny bytów idealnych<sup>175</sup>, a wyrażając się inaczej, bytów ogólnych<sup>176</sup>. Do ich właściwego rozpoznania można dojść jedynie przez swego rodzaju wglądy, które dzięki specjalnej dyspozycji poznawczej są możliwe i obiektywne<sup>177</sup>. Wglądy te nazywa Ingarden poznaniem ejdetycznym. Jest ono swego rodzaju uchwyceniem związków koniecznych między danymi elementami jakiejś treści w sposób bezpośredni i naoczny. Przykładem może być barwa pomarańczowa. Wystarczy ją właśnie w owych wglądach poznać, aby zauważyć, że

<sup>172</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., § 5–6.

<sup>173</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 86–88; R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, 375.

<sup>174</sup> Lub tylko jednego egzemplarza, w zależności jak będziemy rozumieli ideę(I) szczegółową (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. X–XI).

<sup>175</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>176</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 295–296; A. Poczubut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>177</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 286–298.

coś ją łączy z barwą czerwoną i żółtą, ale już nie z niebieską czy szarą<sup>178</sup>. Owa łączność to właśnie związki konieczne, w których wyraża się aprioryczna konieczność łącznia i występowania w odpowiedni sposób jakości idealnych. Jest to zatem poznanie aprioryczne, które Ingarden przyjmował intuicyjnie, co dało możliwość otwarcia przed ontologią bardzo szerokiego pola badawczego<sup>179</sup>.

Nigdzie jednak Ingarden nie twierdził, że coś takiego jak przedmioty realne nie istnieje, czy też że nie istnieje świat realny. Dlatego też przy omawianiu związków ontologii z epistemologią istotne wydaje nam się wspomnienie o sposobie odejścia od nastawienia naturalnego i przejścia na płaszczyznę czystych możliwości i związków koniecznych. Chodzi oczywiście o redukcję w rozumieniu Ingardena, tj. jej wariant metodologiczny. Pomijamy szersze jej rozumienie proponowane przez Husserla, a prowadzące do wyraźnego idealizmu, a które Ingarden wprost odrzucał<sup>180</sup>.

Redukcja ejdetyczna nastawiona na poznanie czystej istoty może być potraktowana jako pewien rodzaj abstrahowania lub jako metoda pozwalająca na wgląd w sferę czystych istot, co na gruncie teorii poznania pozwalałoby według Ingardena uniknąć błędu *petitio principii*.

Niezależnie jednak od tego, kto w tej sprawie ma rację, czy sam Husserl, który z biegiem lat coraz bardziej radykalnie obstawał przy doniosłości redukcji, czy niektórzy jego uczniowie, redukcja fenomenologiczna odgrywa z pewnością doniosłą rolę jako zabieg metodologiczny w obrębie teorii poznania, a zwłaszcza krytyki poznania. Jest ona bowiem jedynym sposobem uniknięcia niebezpieczeństwa *petitio-nis principii* w teorii poznania. [...] Redukcja stosowana w obrębie i dla celów teorii poznania wyklucza np. powoływanie się w tzw. krytycznym realizmie epistemologicznym na bodźce fizjologiczne spostrzeżeń zmysłowych lub na fakty w obrębie fizyki, np. na temat falowej natury światła (w rozumieniu fizyki), i prowadzące do znanych twierdzeń na temat „subiektywności” tak zwanych jakości zmysłowych<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> J. Kowalski, *Ingardenowska koncepcja filozofii...*, dz. cyt., s. 125, na podstawie: R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: „Przegląd Filozoficzny” nr 4/22 (1919), s. 328.

<sup>179</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>180</sup> R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 587–589.

Szerszemu omówieniu tego zagadnienia oraz wskazaniu nasuwających się wątpliwości poświęcił Ingarden część wykładów w Oslo: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 154–238.

<sup>181</sup> R. Ingarden, *Przedmowa*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975, s. XXI; zob. też R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania...*, dz. cyt.; A. Półtawski, *Redukcja transcendentálna*,

Ingarden poświęcił osobne studia kwestii poznania pewnego. Będziemy się do nich jeszcze wielokrotnie odwoływać. Na chwilę obecną powiedzmy, że:

Funkcja poznawcza jest odkrywczą, językową (przy przedstawianiu) rekonstruująca, odtwórczą dla powiadomienia drugiego<sup>182</sup>.

Pierwsza faza czynności poznawczych to dotarcie do przedmiotu badania. Następnie zawarcie uzyskanej wiedzy w tworze językowym. Kolejno utrwalona intersubiektywnie wiedza „determinuje w sposób pojęciowy przedmiot doświadczenia elementami sensu zawartego w tym tworze językowym”<sup>183</sup>.

Przed podniesieniem kwestii językowych zwróćmy jeszcze uwagę, że w koncepcji Ingardena nie występuje rozróżnienie na semantyczne – pozasemantyczne i syntaktyczne – niesyntaktyczne. Dlatego uzasadniona wydaje się teza, że tym, co różnicuje u Ingardena ideę(I) i pojęcie, jest przede wszystkim moment egzystencjalny, gdyż możliwe jest utworzenie pojęcia odpowiadającego zawartości idei(I)<sup>184</sup>. Co więcej, Ingarden twierdził, że zawartość idei(I) możemy poznać obiektywnie, co wyprowadza z poznania przy pomocy tylko świadomości bez pośrednictwa zmysłów<sup>185</sup>. Jest to założenie, którego w zasadzie nigdzie nie bronił, poza odwołaniami do nieomyślności wejrzenia w zawartości idei(I)<sup>186</sup>. Rozpatrzmy zatem związek ontologii z językiem.

---

w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 245; D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji...*, dz. cyt., s. 14; J. Dębowski, *Idea bezzalożeniowości. Główne pojęcia bezzalożeniowości i podstawowe aspekty idei badań bezzalożeniowych*, w: *Transcendencja i ideał poznawczy*, red. M. Hempoliński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 121nn.

<sup>182</sup> R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>183</sup> R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki...*, dz. cyt., s. 117–118.

Zob. też Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>184</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 76–84.

<sup>185</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 334.

<sup>186</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 322nn; R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 357nn.



### § 3.3. Ontologia a język

Ingarden poświęcił wiele miejsca sprawom języka i jego zastosowania w filozofii. Zaczniemy od stwierdzenia, że kwestia „pojęć” jest w myśli Ingardena problematyczna. Składają się na to trzy przyczyny: niejasność sformułowań, relatywnie niewiele materiału badawczego, zmiana poglądów autora *Sporu...* w kwestii tzw. pojęć idealnych. Zaznaczmy jeszcze, że nie interesuje nas Ingardenowska filozofia języka jako taka. Skupiamy się jedynie na wykorzystaniu języka w badaniach ontologicznych. Dlatego też chociażby słynna Ingardenowska krytyka pionierskiego podziału na *langue* i *parole* zaproponowanego przez Ferdynanda de Saussure’a nie ma dla nas większego znaczenia<sup>187</sup>.

W *O pytaniach esencjalnych* dowiadujemy się, że idea(I) nie jest pojęciem – ergo pojęcie nie jest ideą(I)<sup>188</sup>. Słowo „pojęcie” zostaje tam również użyte w rozumieniu bliskim znaczeniu słowa „wyrażenie”: „p o j ę c i a z m i e n n e j z a w a r t o ś c i i d e i n i e n a l e ż y u t o ż s a m i a ć z p o j ę c i e m z m i e n n e j m a t e m a t y c z n e j”<sup>189</sup>; „kto pojęcie bytu, wzgl. istnienia [...]”<sup>190</sup>; „przedmiot pojęcia «kwadrat» jest to pewna idea ogólna”<sup>191</sup>. Przykłady te wskazują jasno, że mamy w tym kontekście do czynienia z synonimem słowa „wyrażenie”, „słowo” itp. Nie upatrywalibyśmy w tym problemu, gdyby nie pewna nieścisłość. Poczobut podaje, że na stronie 105 w *O dziele literackim* (wydanie z 1960 roku) znajduje się wyjaśnienie, czym jest dla Ingardena pojęcie: „Pojęcie w rozumieniu Ingardena jest nienaocznym domniemaniem [ODL, 105] lub zespołem takich domniemań”<sup>192</sup>. Podczas gdy na wskazanej stronie Ingarden podawał, że:

Treść materialna, którą tak nazywamy dlatego, że określa jakościowe uposażenie przedmiotu, jest również charakterystyczna przede wszystkim dla nazw i nie wystę-

<sup>187</sup> R. Ingarden, *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 22–28.

<sup>188</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>189</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 370. Dla zobrazowania zastosowanego przez Ingardena wyróżnienia zastosowaliśmy rozstrzelenie tekstu obecne w oryginale.

<sup>190</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 371.

<sup>191</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 376.

<sup>192</sup> A. Poczobut, *Idea III – pojęcie idealne*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 90; gdzie „[ODL, 105]” należy do cytowanego tekstu.

puje w znaczeniu słówek „czysto funkcjonalnych” w sensie podanym przez A. Pfändera. Przysługuje jej funkcja określania tego, co nazwa oznacza. Może ona ją spełniać tylko dlatego, że jest w istocie swej intencjonalnym domniemaniem [podkreślenie K.P.]. Zaś do istoty intencjonalnego przedmiotowego domniemania (lub domniemywania) należy to, że dzięki niemu coś od niego samego różnego, mianowicie „przedmiot intencjonalny” jako taki – zostaje jakby „sprojektowany”, „wytworzony” w pewnym przenośnym znaczeniu [...]. Natomiast funkcja materialnej treści znaczenia polega na „określeniu” tego przedmiotu co do jego jakościowego uposażenia<sup>193</sup>.

Nie chcemy czynić zarzutu Poczobutowi, gdyż sami stoimy przed problemem, jak rozumieć Ingardenowski termin „pojęcie”. Widzimy jednak, że gdyby traktować je jako nienaoczne czy intencjonalne domniemanie, to poza wszystkimi bytami intencjonalnymi i idealnymi musielibyśmy uznać istnienie jeszcze dodatkowego, który, mimo iż wiadomo, czym nie jest, to nie wiadomo, czym i po co jest. Innymi słowy, na chwilę obecną rozważań naszym zdaniem można się bez postulowania istnienia tego rodzaju bytu w obrębie filozofii Ingardena obejść. Jednak autor *Sporu...* wskazuje kilkadziesiąt stron dalej:

Zarazem jednak znaczenie słowa „kwadrat” zawiera w swej treści materialnej aktualnie tylko pewną część tego, co zawarte w pojęciu kwadratu, *resp.* w idei kwadratu. Natomiast znaczenie wyrażenia „równoległobok prostokątny, równoboczny” zawiera aktualnie inną część treści tego samego pojęcia, a mianowicie tę część, dzięki której jego przedmiot dochodzi do ukonstytuowania przez równoważną kwadratowości mnogość jakości idealnych. [...] Każde znaczenie złożonego wyrażenia nazwowego, które przez swą treść formalną ujmuje coś w strukturze przedmiotowej, stanowi aktualizację części idealnego sensu, zawartego w pojęciu odpowiedniego przedmiotu, o ile zgodzimy się, że takie pojęcie w ogóle istnieje [podkreślenie K.P.]. [...] Do każdego idealnego pojęcia może przynależeć wiele znaczeń słownych tego samego przedmiotu. To, co w każdym poszczególnym wypadku z idealnego pojęcia zostaje zaktualizowane, stanowi aktualny zrąb znaczenia. To natomiast, co jeszcze ponadto zawarte jest w danym pojęciu i co – najczęściej – wpływa bezpośrednio ze zaktualizowanego w znaczeniu słowa sensu pojęcia i jest przez tę aktualizację jakby sugerowane czytelnikowi (choć nie narzucane mu z konieczności), stanowi składnik potencjalny znaczenia danego słowa<sup>194</sup>.

<sup>193</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>194</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 139.

Można domniemywać, że pojęcie byłoby w takim razie dla Ingardena jakimś odbiciem treści poznawczych idei(I) – czy może interioryzacją jej zawartości. Moglibyśmy dalej iść w analizę przywołanego fragmentu, jednak wydaje się nam, że jest on na tyle wymowny, iż nie ma sensu czynienie dalszych dopowiedzeń<sup>195</sup>.

Od powyższych uwag na temat pojęć przejdźmy do analizy używania języka w metodzie badania ontologicznego Ingardena. Podobnie jak w powyższych akapitach nie chodzi nam o teorię, co do której w większości zgadzamy się z autorem *Sporu...*, ale o faktyczne użycie, które zaprezentował.

Należy zająć się zatem postulowanymi związkami semantyki i „istoty” danego bytu. Ingarden twierdził, że takie związki można znaleźć<sup>196</sup>. Świadczą też o tym takie określenia jak np. „stołowatość”. Młodym adeptom sztuki filozoficznej wyjaśnia się, że pytanie o „istotę” to właśnie pytanie o ową „stołowatość” stołu czy „czerwoność” czerwieni. W tę stronę poszedł również autor *Sporu...* Spróbujmy przedstawić w sposób szkicowy sposób jego myślenia:

- a. Jeżeli istnieje moje wrażenie stołu → istnieje stół (resp. jest możliwe, że stół istnieje).
- b. Jeżeli istnieje stół (resp. jest możliwe, że stół istnieje) → istnieje natura konstytuująca go jako ten właśnie stół (resp. jest możliwe, że natura konstytuująca ten stół jako ten stół istnieje).
- c. Nie wszystkie cechy/własności czynią ze stołu stół → muszą istnieć takie własności, które tworzą stół stołem – o ile ten istnieje lub może istnieć.
- d. To, co sprawia, że stół jest stołem, to jego istota → istnieje istota stołu (resp. jest możliwe, że istnieje istota stołu).
- e. Jest wiele indywidualnych bytów o takiej samej, ale nie tej samej istocie stołu (resp. jest możliwe, że jest wiele indywidualnych bytów o takiej samej, ale nie tej samej istocie stołu) → istnieje coś, czego te stoły są egzemplifikacją/konkretyzacją (resp. jest możliwe, że istnieje coś, czego te stoły są egzemplifikacją/konkretyzacją) → istnieje idea(I) stołu (resp. jest możliwe, że istnieje idea(I) stołu).
- f. Idea(I) szczegółowa może odpowiadać dokładnie jednemu stołowi lub kilku stołom → istnieje też idea(I) mniej szczegółowa (resp. bardziej ogólna),

<sup>195</sup> Z tezą o istnieniu pojęć idealnych również Ingarden pozostawał w pewnym napięciu, gdyż z jednej strony tylko w ten sposób mógł uzasadnić część tez z zakresu badań nad dziełem literackim, ale z drugiej nie widział możliwości egzystencjalnego ugruntowania takich bytów.

<sup>196</sup> Czemu w zasadzie jest poświęcona większa część przytaczanej wielokrotnie rozprawy *O pytaniach esencjalnych*.

- pod którą podpada wiele idei(I) szczegółowych (resp. jest możliwe, że istnieje też idea(I) mniej szczegółowa „resp. bardziej ogólna”, pod którą podpada wiele idei(I) szczegółowych).
- g. Idea(I) ogólna jest konkretyzacją czystych jakości idealnych pochodnych lub pierwotnych (resp. jest możliwe, że idea(I) ogólna jest konkretyzacją czystych jakości idealnych pochodnych lub pierwotnych) → jakości idealne są albo czystymi jakościami pierwotnymi albo związkami czystych jakości pierwotnych (resp. jest możliwe, że jakości idealne są albo czystymi jakościami pierwotnymi albo związkami czystych jakości pierwotnych).
- h. Istnieje idea(I) ogólna stołu, a jej stałe są konkretyzacją jakości idealnej pochodnej, którą określamy „stołowatością” (resp. jest możliwe, że istnieje idea(I) ogólna stołu, a jej stałe są konkretyzacją jakości idealnej pochodnej, którą określamy „stołowatością”) → istota stołu jest egzemplifikacją stałych idei(I) szczegółowej podpadającej pod pewną ideę(I) ogólną stołu, która jest w swoich stałych konkretyzacją jakości idealnej pochodnej „stołowatości” (resp. jest możliwe, że istota stołu jest egzemplifikacją stałych idei(I) szczegółowej podpadającej pod pewną ideę(I) ogólną stołu, która jest w swoich stałych konkretyzacją jakości idealnej pochodnej „stołowatości”).
- i. Jesteśmy w stanie zapytać o istotę stołu (resp. jest możliwe, że jesteśmy w stanie zapytać o istotę stołu) → możemy przy pomocy analizy językowej odkryć, czego ostatecznie realizacją/konkretyzacją jest stół, a więc zapytać się o źródło jego istoty (resp. jest możliwe, że możemy przy pomocy analizy językowej odkryć, czego ostatecznie realizacją/konkretyzacją jest stół, a więc zapytać się o źródło jego istoty)<sup>197</sup>.

Ten proces myślowy, przeprowadzony w *O pytaniach esencjalnych*, zakłada właśnie możliwość wywiedzenia pewnej analogii między treścią pojęcia a bytem. Niestety w najważniejszym momencie wyjaśniania tej niezwyklej zależności i łączności Ingarden zawiesił objaśnianie, a wręcz przemilczał ów związek, przechodząc na skomplikowaną drogę wzajemnych zależności, którą staraliśmy się w nieco schematyczny sposób odtworzyć<sup>198</sup>.

<sup>197</sup> Każde twierdzenie z przedstawionych kroków zostało pokazane już wcześniej, dlatego teraz zebrano je jedynie bez dodatkowego opisywania ich adresami bibliograficznymi. Tu dodajmy jedno wskazanie: R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 427–428.

<sup>198</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 376, 383–384.

W *Die Essentiale Fragen* trzonem rozważań jest problem epistemologiczno-metafizyczny, tj. problem poznania bytów istniejących<sup>199</sup>. Ingarden stawia tam trzy zasadnicze pytania: „co to jest; co to jest x; czym jest x”<sup>200</sup>. Rozważmy ich faktyczną treść.

Wobec pewnego czegoś Ingarden zadał pierwsze z pytań esencjalnych: „co to jest?”. Odpowiedzią było: „to jest X”<sup>201</sup>. Pytał zatem dalej: „co to jest X”<sup>202</sup>. Na co dał odpowiedź: „X (w wypadku tej odpowiedzi «kwadrat») jest to równoległobok równoboczny, prostokątny”<sup>203</sup>. Potem zadał ostatnie z pytań: „czym jest X?”<sup>204</sup>. Na co padła odpowiedź: „ten koń jest kręgowcem” i „ten koń jest ssakiem”<sup>205</sup>. Można powiedzieć, że kluczowa powinna być dla nas odpowiedź na pytanie o „istotę”. Zatem najważniejsze wydawałoby się pytanie trzecie. Poгляд ten wydaje się słuszny jedynie na pierwszym etapie rozważań. Do takich wniosków doszedł również Ingarden:

[...] możemy teraz jeszcze zacieśnić pojęcie pytań esencjalnych i zaliczyć do nich tylko tę parę pytań: 1) „co to jest?” i 2) „co to jest x?”. Dopiero bowiem odpowiedzi na oba te pytania mogą dostarczyć nam wystarczającego poznania przedmiotu w jego istocie<sup>206</sup>.

Pytanie „czym jest X” jest, jak w toku omawianej pracy pokazał autor *Sporu...*, pytaniem kategoryzującym, a nie esencjalnym. Przytoczmy jego wypowiedź dotyczącą celów, jakie można osiągnąć dzięki stawianiu wskazanych pytań:

<sup>199</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 6–9.

<sup>200</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>201</sup> Do zobrazowania tego pytania użył przykładu jamnika, a następnie zmienił go na konia (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 349–351).

<sup>202</sup> Mimo iż w § 6 *O pytaniach esencjalnych* wskazał kolejność pytań: 1. Co to jest; 2. Co to jest X; 3. Czym jest X, to w § 7–9 zmienił tę kolejność. Niemniej do odpowiedzi na pytanie „co to jest X” użył i rozwinął przykład kwadratu (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 358–361).

<sup>203</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>204</sup> Gdzie teraz przykład zmienił się na wspomnianego już konia (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 351).

<sup>205</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 351.

<sup>206</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 482.

Uwzględnijmy więc przede wszystkim te różne cele. Wśród nich należy przeciwstawić trzy następujące: 1) pragniemy za pomocą odpowiedzi na jedno z pytań esencjalnych jedynie wyznaczyć jednoznacznie przedmiot, 2) pragniemy wyrazić rezultat poznania jego istoty albo wreszcie 3) pragniemy go sklasyfikować za pomocą tego zdania<sup>207</sup>.

Cytat ten obrazuje punkt wyjścia, który przyjął Ingarden. W zasadzie nie pojawia się w *O pytaniach esencjalnych* postawienie pytań przed wyznaczeniem przedmiotu. Cel drugi zostaje osiągnięty według autora *Sporu...* przez pytania „co to jest” i „co to jest X”. Zaś cel trzeci można osiągnąć, odpowiadając na pytanie, „czym jest X”.

Dzięki postawieniu pytań esencjalnych możliwe jest zapytanie o istotę rzeczy. To zaś wiąże się z możliwością przejścia na grunt badań ontologicznych. Można wobec tego powiedzieć, że możliwa jest sytuacja, w której do badań ontologicznych prowadzi analiza językowa.

---

<sup>207</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 380.

## § 4. Ograniczenia ontologii Ingardena

W poprzednich paragrafach przedstawiliśmy te elementy filozofii Ingardena, które chcemy poddać modyfikacjom. W dalszej części rozważań przedstawimy kolejno ograniczenia, które zauważyliśmy w interesujących nas punktach myśli autora *Sporu...*, a następnie przedstawimy naszą propozycję ich modyfikacji.

Zanim przejdziemy do konkretnych działów ontologii, zacznijmy od wskazania, że w toku swoich bardzo rzetelnie prowadzonych analiz ontologicznych<sup>208</sup> Ingarden zatrzymał się (resp. został zatrzymany) w punkcie, do którego z konieczności doprowadziły go trzy, poczynione założenia wstępne, mające zasadniczy wpływ na całość jego dalszej pracy. Co więcej, założenia te wymusiły nadbudowywanie dość pokażnej liczby kolejnych założeń, możliwości i dopowiedzeń, co uczyniło jego system wzorem metody i prowadzenia badań, ale jednocześnie nie pozwoliło na wyjście poza nałożone sobie na wstępie aporie – mimo iż Ingarden nie pojmował ich jako aporii, ale jako konieczne sądy *a priori* – co skutkowało spektakularnymi próbami ich ominięcia przez dodawanie kolejnych metod analizy, wyszczególnianie dodatkowych elementów, stanów, momentów w bytach, wikłanie się w problemy aktualnej nieskończoności oraz konieczność uznania pewnej odmiany „dwu-światu” – czego Ingarden nigdy nie zrobił wprost, co jednak wynika z przyjętych założeń<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Pamiętając, że *Spór...* jako ontologiczne *opus magnum* nie został ukończony (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 12–13).

<sup>209</sup> Autor *Sporu...* stanowczo przeciwstawiał się Platońskiej wizji świata idei (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364) – przynajmniej na płaszczyźnie deklaratywnej. Zamiast tego trudnego do uzasadnienia podziału utrzymywał, że istnieją odseparowane od siebie dziedziny bytowe. Nie samo postulowanie istnienia dziedzin, ale właśnie założenie ich separacji pozwala nam mówić o pewnego rodzaju nieplatońskim dwu-świecie (zob. w tej kwestii M. Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada...*, dz. cyt., s. 204–205; A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 20–21).

Trzy założenia, o których mowa, to:

- a. **Obiektywne, pozaczasowe istnienie idei(I) oraz jakości idealnych jako bytów idealnych, które stanowią „podstawę” dla „świata realnego”<sup>210</sup>.**
- b. **Możliwość obiektywnego poznania zawartości idei(I) oraz jakości idealnych<sup>211</sup>.**
- c. **Istnienie zależne lub pochodne „świata realnego”<sup>212</sup>, który nie może być poznany w sposób obiektywny<sup>213</sup>.**

<sup>210</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, 373, 375, 412, 416, 431, 434; R. Ingarden, *Dodatek. W sprawie istnienia przedmiotów idealnych (Dyskusja z prof. T. Kotarbińskim)*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 483–507; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246. W tym oraz kolejnym rozdziale pewne wyrażenia zostały umieszczone w cudzysłowie ze względu na naszą chęć zwrócenia na nie szczególnej uwagi, gdyż stanowią one istotne punkty dalszych badań.

<sup>211</sup> Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., § 26, ppkt. b-d.

<sup>212</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 183; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/II, Warszawa 1987, s. 247–248.

<sup>213</sup> Oddajmy głos Ingardenowi, który już w *O pytaniach esencjalnych* wskazywał na problematyczną drogę dojścia do poznania pewnego: „Fakty empiryczne innego wytłumaczenia, jak wskazywanie na coraz dalsze przyczyny, względnie na tzw. «ogólne prawa», czyli *de facto* na empirycznie uzasadnione twierdzenia, że tak a tak się zazwyczaj dotychczas zdarzało, nie dopuszczają. Toteż w gruncie rzeczy nie są «zrozumiałe». Inaczej się ma z «faktami» w dziedzinie idei, zwłaszcza ścisłych, gdzie nie bez słuszności domagamy się podania takich motywów, które by nam je ostatecznie uczyniły zrozumiałymi. Ale zagadnienie nasze nie da się ostatecznie rozwiązać przez proste wskazywanie na pewne idealne fakty [...], tak z drugiej strony zachodzenie ich jest jednak instruktywne, bo poucza nas, że musi być [...] jakaś ich «przyczyna». I tu nasuwa się jedyna możliwa konkluzja, że «przyczyna» ta tkwić musi w jakościach idealnych, których konkretyzacje stanowią momenty jakościowe poszczególnych stałych zawartości idei ścisłej. Te jakości idealne muszą być takie, iż czynią koniecznym, by konkretyzacje ich współcześnie w zawartości jednej idei występowały lub występować nie mogły” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 427); oraz: „Wszelką wiedzę o realnym świecie zewnętrznym uzyskujemy ostatecznie za pomocą lub na podłożu spostrzeżenia zewnętrznego, które z istoty swej jest – jak dotychczasowe analizy epistemologiczne wskazują – powątpiewalne, tzn. nie zapewnia nas w sposób bezwzględny o istnieniu przedmiotów, których się tyczy, ani o tym, że one są takie, jakie dane są w spostrzeżeniu. [...] wszystkie zaś tzw. «teorie poznania», które w orbitę swych badań wciągają świat rzeczywisty, zakładając jego istnienie, muszą być w zasadzie tak samo powątpiewalne jak nauki przyrodnicze” i nieco dalej: „[...] istnienie świata realnego nie jest więc koniecznym warunkiem istnienia aktów świadomości w ogóle” (R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: R. Ingarden,



O ile dwa pierwsze założenia podał Ingarden wprost, o tyle ostatnie może budzić kontrowersje. Wydaje się jednak, że jest to założenie do pewnego stopnia entymematyczne całej koncepcji wyłożonej w *Sporze o istnienie świata*, które znajduje swoje potwierdzenie również w innych pracach Ingardena<sup>214</sup>. Jednak z uwagi na klarowność wywodu dowód na istnienie ostatniego założenia w systemie Ingardena zostanie przedstawiony dopiero w dalszej części pracy.

Również dla jasności wywodu wymagane jest zaznaczenie, że mimo iż w prezentowanych rozważaniach przyjęliśmy za Ingardenem rozumienie ontologii jako nauki zajmującej się badaniem zawartości idei (I/m) (resp. możliwości i warunków istnienia), to odrzuciliśmy – ze wskazanych trzech – założenie a. oraz częściowo b. i c. Zrezygnowanie z nich nie uniemożliwia badania ontologicznego, ale wręcz je ułatwia, gdyż pozwala usunąć przynajmniej kilka aporii. Przyczyny i sposób odrzucenia wskazanych Ingardenowskich założeń, tj. zakwestionowania ich konieczności i słuszności, zostały wyjaśnione w kolejnych paragrafach.

Poczyńmy jeszcze jedną uwagę techniczną. O ile nie będzie to absolutnie konieczne, to nie będziemy przywoływać po raz kolejny wskazanych już wymików z prac Ingardena. W paragrafach zatytułowanych *Uwagi podsumowujące* znajduje się wyszczególnienie tych kwestii istotnych dla nas w filozofii Ingardena, które teraz będziemy poddawać krytyce. Przejdźmy zatem do ograniczeń konkretnych działów Ingardenowskiej ontologii.

---

*U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 398–399). Zob. też R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 382, 396. Aby nie umieszczać zbyt wielu dopowiedzeń czy cytatów w tekście głównym, część z nich została umieszczona w przypisach.

<sup>214</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364–365, 366–367, 373, 375–376; R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 358, 359–360. W zasadzie można znaleźć w drugim tomie *Sporu...* następującą uwagę, która niemal wprost potwierdza pierwszą część założenia c.: „Przy tym samym zespole idei, które jesteśmy dzisiaj skłonni *przyjmować*, mógłby nie istnieć faktycznie żaden samoistny i trwający w czasie (realny) przedmiot indywidualny podpadający pod daną ideę. Jeżeli którykolwiek z nich faktycznie istnieje, to powód tego musi tkwić w czymś całkiem innym niż ta idea, w czymś, co go powołuje do istnienia. Zanim zaś zaistniał, musiał być możliwy nie tylko w sensie czystej możliwości (a więc musiał być dopuszczony przez odpowiednią ideę) [...]” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 220).

## § 4.1. Ograniczenia ontologii egzystencjalnej

Jak zostało przedstawione w poprzednich paragrafach, idee(I) i jakości idealne są podstawą Ingardenowskiej ontologii. Ze względu na ich problematyczny, naszym zdaniem, sposób istnienia kwestie z nimi związane zostały umieszczone w obrębie ontologii egzystencjalnej<sup>215</sup>.

<sup>215</sup> Musimy w tym miejscu poczynić metodologiczne dopowiedzenie, bowiem wskazane przez nas ograniczenia, a następnie przeprowadzona modyfikacja w pewnej mierze opierają się na wariacie brzytwy Ockhama, który prezentujemy poniżej. Niejednokrotnie w dyskusjach akademickich lub w rozmowach kawiarnianych filozofów można usłyszeć odwołanie do tzw. brzytwy Ockhama, którą niejednokrotnie nazywa się zasadą ekonomii myślenia (M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia*, Wrocław 2002, rozdz. II, podrozdz. 6; B Malinowski, *O zasadzie ekonomii myślenia...*, dz. cyt., s. 357nn; J. Metallman, *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*, Warszawa 1914, s. 1–11). Nie chcemy odwoływać się do historycznych sposobów implementacji rozwiązania zaproponowanego przez czternastowiecznego myśliciela, a jedynie wskazać, jak w niniejszej pracy będziemy rozumieć i stosować tę zasadę. Nie tylko z syntaktyki wynika, że chcąc mówić konkretniej o brzytwie Ockhama, powinniśmy odpowiedzieć na pytania: a. co jest golone, b. przez kogo, c. w jakim celu i d. na jakiej podstawie. Kiedy pochylimy się nad tymi zagadnieniami, okaże się, że popularne odrzucanie czyjeś argumentacji na zasadzie stosowania brzytwy w rozumieniu „uważam, że tak nie jest”, nie daje się obronić. Nie oznacza to, że sam postulat metodologiczny jest nietrafny. Wręcz przeciwnie. Nasze intuicje i przemyślenia w tej sprawie znalazły częściowe potwierdzenie w pracy Marka Łagosza *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia*. W oparciu o nią przedstawimy odpowiedzi na postawione pytania.

**Ad a.** Polski przekład treści Ockhamowskiej brzytwy brzmi: „Nie wolno przyjąć niczego bez uzasadnienia, że ono jest, musi ono być oczywiste albo znane na mocy doświadczenia, albo zapewnione przez autorytet Pisma Świętego” (R. Heinzmann, *Filozofia średnio-wieczna*, Kęty 1999, s. 243). Z uwagi na kontekst historyczny odwołanie do Pisma Świętego nie może dziwić. My jednak ze względów metodologicznych odrzucamy możliwość dowodu filozoficznego opartego na autorytecie Pisma Świętego, nie deprecjonując tym samym Jego roli w naukach teologicznych. *Prima facie* brzytwa jest argumentem przeciwko przesadnemu rozbudowywaniu systemów metafizycznych (resp. ontologicznych) (M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia...*, dz. cyt., s. 19–20, 21–23). Zatem golenie nią oznaczałoby poddawanie w wątpliwość istnienie pewnego X, który jest wprowadzany do danego rozumowania, ale nie ma podstaw, aby sądzić, że takie X faktycznie istnieje. Jest to rozumienie proste, odwołujące się do założeń metafizyki realistycznej. Bardziej problematycznie wygląda interpretacja brzytwy, gdy przyłożymy ją do przedmiotu badania on-

### § 4.1.1. Idee(I) a świat realny

Dla Ingardena idee(I) były podstawą strukturalną świata realnego. Jednak ze względu na różny sposób istnienia (dla idei(I) jest to sposób idealny,

---

tologicznego, rozumianego jako badanie czystych możliwości (resp. możliwości) opartych na analizie zawartości idei(I/m). W tym wypadku, gdy zawiesimy większość sądów egzystencjalnych, zastosowanie brzytwy będziemy musieli ograniczyć do wąskiej grupy zakładanych z konieczności bytów oraz do grupy niesprzecznych możliwości potwierdzonych w wyniku tego badania. Możliwości te odpowiadają jednak przyjmowanym na podstawie doświadczenia i wiedzy nabytej zasadom, o których domniemy, że obowiązują w rzeczywistości, co pozwala poszerzyć w pewnych wypadkach użycie brzytwy w odniesieniu do obszaru badań ontologicznych o obszar badań metafizycznych (M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia...*, dz. cyt., s. 22–23). W odniesieniu do epistemologii brzytwa ma zastosowanie o tyle, o ile staramy się powiedzieć cokolwiek na temat sposobu poznania, a nie jeżeli chodzi o jego przedmiot. Bowiem przedmiot poznania jest to dziedzina badań metafizycznych, a możliwy przedmiot poznania jest to dziedzina badań ontologicznych.

Jak widać, w każdym wypadku golenie oznacza w konsekwencji twierdzenie, że przedmiot danego afirmatywnego sądu egzystencjalnego nie istnieje (M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia...*, dz. cyt., s. 25). Innymi słowy, służy do podważania sądów, które zostały wygłoszone, a nie do wskazywania, że dany byt nie istnieje, co byłoby niedorzecznością.

**Ad b-c.** Na pytanie, przez kogo dokonuje się golenie, czyli użycie brzytwy, możemy odpowiedzieć, że przez podmiot ludzki. Jest to odpowiedź prawdziwa, ale nie satysfakcjonująca. Chodzi nam bowiem o wskazanie pewnego rozróżnienia podejść do stosowania brzytwy przez podmioty ludzkie. Nazwijmy te podejścia kolejno: krytykanckim, krytycznym, krytyczno-naprawczym. Ten podział wskazuje również na cele przyświecające użytkownikowi brzytwy. W wypadku podejścia krytykanckiego mamy do czynienia z takim użyciem brzytwy, które ma na celu skrytykowanie danego sądu ze względu na sympatie osobiste użytkownika, niechęć do autora sądu czy inny pragmatyczny cel. Będąc konsekwentnym w takim jej stosowaniu, można podważyć wszystko, gdyż nie oczekuje się dowodów czy uzasadnień, ale krytykuje się wszystko tylko dlatego, żeby krytykować. Podejście krytyczne charakteryzuje się zasadną i rozważną krytyką danego sądu, tj. znajdującą oparcie w rzetelnych badaniach czy w pewnych oczywistościach, których konsekwentne zanegowanie neguje samą negację – przykładowo twierdzenie, że nie można powiedzieć nic prawdziwego (resp. prawda nie istnieje) wikła wypowiadającego w negację własnej negacji (J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, rozdz. 6–13). Podejście to pozostawia jednak pustkę, gdyż nie podaje alternatywnego lub prostszego rozwiązania. Proponuje je podejście krytyczno-naprawcze,

a dla przetrwaczy realny) dziedziny te miałyby być radykalnie względem siebie transcendentne. Nie można też powiedzieć, że idee(I) jakkolwiek oddziałują, czy że – mówiąc ogólniej – cokolwiek w ich dziedzinie zachodzi. Są to założenia, które leżą u podstaw Ingardenowskiej ontologii. Chcąc być konsekwentnym wobec przyjętego rozdzielenia dziedzin bytowych i pozaczasowego sposobu istnienia idei(I), Ingarden natknął się na problem sygnalizowany w przywołanym wcześniej cytacie:

---

choć czasem wystarczające jest samo podejście krytyczne. Oznacza to wówczas, że w danym rozumowaniu występował pewien naddatek. Jeśli jednak, a tak będzie w przynajmniej kilku miejscach niniejszej pracy, samo zakwestionowanie zasadności danego afirmatywnego sądu egzystencjalnego nie prowadzi do prostszego wyjaśnienia, to konieczne jest podanie rozwiązania alternatywnego, a w myśl zasady Ockhama również takiego, które da się udowodnić lub przynajmniej będącego bardziej prawdopodobnym. Czy oznacza to, że dane rozwiązanie będzie prostsze? Najpewniej tak, ale nie to powinno stanowić o celu stosowania brzytwy. Co jednak zrobić, kiedy wiemy i udowadniamy, że dane rozwiązanie jest sprzeczne wewnętrznie lub są poważne przesłanki za tym, aby uważać je za nieprawdziwe, ale jednocześnie nie można z różnych względów zaproponować rozwiązania alternatywnego? Nic. W dalszych paragrafach kilkakrotnie natrafimy na takie sytuacje, w których przyjęcie jakichś dodatkowych założeń byłoby tak samo zasadne jak przyjęcie innych założeń. W takiej sytuacji będziemy mówili o aporiach. Uważamy to za rozwiązanie uczciwsze niż zapełnianie przedstawianej teorii niesprawdzalnymi lub niekoniecznymi elementami. Czy zatem można traktować brzytwę Ockhama jako ekonomię myślenia? Ewidentnie nie, chociaż są one ze sobą ściśle połączone (M. Łagosz, *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia...*, dz. cyt., s. 137–148). Ekonomia myślenia zakłada podanie jak najprostszego rozwiązania, zaś brzytwa zakłada podanie rozwiązania dowodliwego i prawdziwego. Marksści podali bardzo prosty schemat budowy świata. Wiemy jednak, że nie jest on prawdziwy, a rozwiązania bardziej złożone lepiej ów świat wyjaśniają i są w większym stopniu dowodliwe niż teorie marksistowskie. Z faktu, że często po zastosowaniu brzytwy udaje się podać prostsze rozwiązanie danego problemu, nie wynika, że każde rozwiązanie prostsze jest zastosowaniem brzytwy – może być zwykłym redukcjonizmem lub wyrazem nihilizmu.

**Ad d.** Podstawą, na której oparliśmy nasze użycia brzytwy, są badania naukowe, zasady logiki klasycznej oraz doświadczenie. Nie znajdujemy bowiem nic bardziej pewnego, co jednocześnie byłoby lub mogłoby być intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne. W żadnym punkcie nie prosimy o zawierzenie nam czy naszym intuicjom, ale zachęcamy do przeprowadzenia danego rozumowania samodzielnie. Inne podstawy wydają się nam niewłaściwe dla stosowania brzytwy Ockhama.

Sposób ich [idei(I)] istnienia wyklucza też wszelkie „oddziaływanie” na to, co indywidualne. Trzeba więc owo uwarunkowanie przedmiotu indywidualnego, a zwłaszcza jego istoty, przez odpowiednią ideę pojąć jakoś inaczej<sup>216</sup>.

Niestety nie doprecyzował, jak należy rozumieć owo „pojąć jakoś inaczej”. Oczywiście zgadzamy się, że konieczne jest inne niż do tej pory pokazanie podejścia do problemu, ale nie znajdujemy możliwości ani w pismach Ingardena, ani poza nimi, aby takie podejście móc wypracować bez zmiany przynajmniej niektórych z założeń wstępnych autora *Sporu...* Niestety jak do tej pory nie udało się ustalić satysfakcjonującego rozwiązania gwarantującego czy chociażby umożliwiającego przełamanie tej radykalnej transcendencji.

### § 4.1.2. Idee(I) a jakości idealne

Charakterystyka dotycząca idei(I), którą Ingarden uznał za wystarczającą – a którą najbardziej jasno przedstawił głównie w obrębie dwóch paragrafów *O pytaniach esencjalnych* (§ 10–11) – wskazuje na pewnego rodzaju stosunek czy zależność między ideami(I) a jakościami idealnymi. Ów związek nie jest jednak oczywisty i możliwy do prostego wyjaśnienia. Naszym zdaniem zaproponowane przez autora *Sporu...* wyjaśnienie jest tylko przeniesieniem dyskusji. Odwołując się do jakości idealnych, przeniósł jedynie ciężar dowodu i dyskusję na dalszy, bardziej odległy plan, który nie został nigdy rozwinięty w sposób wyczerpujący<sup>217</sup>. Jakości idealne bowiem miały być odpowiedzią na frapujące od tysiącleci pytanie: jak to jest możliwe, że dwa indywidua mogą prezentować identyczne jakości?<sup>218</sup> Nie ma konieczności przypominania tu historii sporu o uniwersalia, zapoczątkowanego u zarania znanej nam filozofii, ani późniejszych jego przekształceń<sup>219</sup>. Ważne jest wskazanie, że w ramach

<sup>216</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 213.

<sup>217</sup> Szerzej o tej kwestii zob. R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., s. 21nn; K. Okopień, *Uprzedmiotowienie. Krytyka ontologii Romana Ingardena*, Warszawa 1997, rozdz. IV oraz s. 184–194.

<sup>218</sup> R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., s. 21nn; A. Rygalski, *Platon, Ingarden i trzeci człowiek*, w: *Wartość bycia...*, dz. cyt., s. 426–429.

<sup>219</sup> Dla porządku podajemy odpowiednią literaturę wprowadzającą w ten temat: J. Bańka, *O prawdzie, która nawiedza słowo. Sermonizm jako stanowisko reentywizmu w sporze o powszechniki*, Katowice 2008, s. 49–91; T. Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław

rozwiązania przyjęcie istnienia czegoś, co jako byt podstawowy „ist selbstständig und in sich ruhend”<sup>220</sup>, nie może być uznane za satysfakcjonujące.

Wynika z tego druga problematyczna kwestia. Nie można bowiem w kontekście pytania o sposób istnienia jakości idealnych uznać za zadowalającą odpowiedź, że jakości idealne nie potrzebują jakiegokolwiek podstawy bytowej oraz że są pozaczasowe, niezmiennie, obiektywne i niezależne od czegośkolwiek<sup>221</sup>. Oczywiście mógłby się pojawić pogląd, że idee(I), to właśnie takie elementy, które zsumowane składają się na jakiś rodzaj Absolutu. Ingarden nie dopuszcza jednak takiej możliwości, gdyż idee(I) są nośnikami zawartości, w których przejawiają się wiązkowo jakości idealne, cokolwiek to jest<sup>222</sup>. Może zatem jakości idealne po zsumowaniu okazałyby się Absolutem? Są to czyste spekulacje, gdyż autor *Sporu...* nie rozważał takiej możliwości, a jego definiowanie jakości idealnych pozwala sądzić, że służyły one nie tylko jako podstawa dla ontologii, ale również sposób poradzenia sobie ze wskazanym problemem dotyczącym realnej dziedziny bytowej.

Jeśli chodzi o sam pomysł możliwości istnienia jakości idealnych, to już aprioryczna konieczność ich istnienia była dla Ingardena pewnego rodzaju dowodem na ich istnienie – pomijamy na razie kwestie wglądu w te jakości.

Może przy zrozumieniu, czym są jakości idealne<sup>223</sup>, pomoże stosowana przez Ingardena egzemplifikacja. Podawał on, że przykładem jakości idealnej jest „czerwień sama w sobie”<sup>224</sup>. Abstrahując od faktu, że kolory

---

2009, s. 31–86; *Spór o uniwersalia a nauka współczesna. Symposium – Kraków 11–12 maja 1990*, red. M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński, Kraków 1991.

<sup>220</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>221</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 86–88.

Poza tym – jak można powołać do istnienia coś, co jest pozaczasowe, a więc nie ma początku ani końca, i jest niezmiennie?

<sup>222</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 411–416.

<sup>223</sup> Póki co mamy dość ogólne określenia, którym w pismach Ingardena i komentatorów towarzyszy rozbudowana konstrukcja funkcjonalna opisująca zależności i związki, w które wchodzi z sobą jakości idealne i byty od nich pochodne. Por. np.: P. Żuchowski, *Budowa formalna idei w ontologii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 109nn.

<sup>224</sup> „Każdą czystą jakość idealną, jak np. «czerwień sama w sobie», jest samoistna. «Czerwień sama w sobie» ma swój fundament bytowy w tym znaczeniu w samej sobie, że sama sobie jest doskonale tym właśnie, czym jest, że jest doskonale określona przez coś, co jest w niej samej «zawarte», albowiem przez coś, co jest po prostu nią samą. «Czysta jakość jest doskonale sama sobą i niczym więcej» (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I,

nie podlegają definiowaniu w językach naturalnych, to wyobraźmy sobie wiązkę takich jakości idealnych, która stanowiłaby trzon zawartości danej idei(I). Mimo iż odwołanie do jakości idealnych jest sprytnym zabiegiem, to przesuwa ono jedynie pytanie o jeden poziom dalej, do pytania o to, czym są jakości idealne. Nie uzyskawszy satysfakcjonującej odpowiedzi, pójdziemy prawdopodobnie za Ingardenowskim wyjaśnieniem. Przełamuje ono jednak problem budowanej przez niego ontologii, gdyż odwołuje się tym samym do następującego rozumowania: jeżeli istnieje X, które nie wynika bezpośrednio z niczego, z czym w „świecie realnym” współistnieje, to musi istnieć jakość idealna, której X jest realizacją, przy zaznaczeniu, że X jest czysto jakościowe, więc nie może być samodzielną realizacją zawartości danej idei(I)<sup>225</sup>. Przedmiot, któremu X jest właściwe, jest realizacją jakości idealnych  $x, y, z, \dots$ , które w sposób wiązkowy zawierają się w zawartości danej idei(I)<sup>226</sup>. Trudno uznać to za przekonujące wyjaśnienie. Jest ono jednak zapewne dla części osób satysfakcjonujące, tj. skoro coś jest pomarańczowe, ale w naszym „świecie realnym” źródło bycia jakością pomarańczowości nie występuje, to musi istnieć jakaś idea(I) lub jakość idealna, której jakość realna odpowiada<sup>227</sup>. Ingarden podał wyjaśnienie dwustopniowe: idea(I) – jakość idealna, ale można bez trudu podać wiele rodzajów wyjaśnień jednostopniowych. Jak już zostało powiedziane, nie jest to rozwiązanie zadowalające, mimo iż system jest *prima facie* niesprzeczny i koherentny. Skąd zatem bierze się nasza uwaga o niewystarczalności Ingardenowskiego wyjaśnienia? Powody są następujące:

- a. Jest ono niekonieczne do opisu i wyjaśnienia rzeczywistości – czy mówiąc językiem Ingardena, „świata realnego”<sup>228</sup>.
- b. Postuluje istnienie bytów, o których poza postulowanym przez autora *Sporu...* istnieniem nie można powiedzieć niczego, co wynikałoby z poznania rozumowego lub empirycznego – tj. trzeba Ingardenowi zawierzyć.

---

dz. cyt., s. 85–86). Zob. też R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 363–364; P. Taranczewski, *Uwagi o idei barwy*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 309nn.

<sup>225</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 10.

<sup>226</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>227</sup> Na chwilę obecną możemy powiedzieć, że jest to naszym zdaniem problem pozorny, co stanie się jasne w dalszym toku pracy.

<sup>228</sup> Szersze opracowanie tego powodu znajduje się w dalszej części pracy.



- c. Jest niesprawdzalne i niefalsyfikowalne.
- d. Można je zastąpić lub wyjaśnić innym rozumowaniem przy zachowaniu przyjętych przez Ingardena założeń.

Powody a-c. są postulatami ogólnometodologicznymi. Powód d. można w inny sposób wyrazić następująco: jak są jakości idealne? Ingarden nie podał odpowiedzi, chociaż możliwe jest jej udzielenie, które będzie równie prawdopodobne, co postulaty Ingardena. Spróbujmy je podać, nie popadając w sprzeczność z Ingardenowskimi założeniami: otóż jakości idealne są bytami mającymi swoje pozaczasowe źródło w wiecznotrwałej aktualnej myśli istoty stwórczej, której inna istota stwórcza zleciła podtrzymywanie istnienia tych jakości. Oczywiście możemy zamiast istoty stwórczej podstawić dowolny niesprzeczny byt postulowany, co znów odsunie naszą refleksję o kolejny poziom, aż w końcu będziemy musieli dojść rozumowo do Absolutu, Pierwszego Poruszydela lub innych podobnych postulowanych bytów<sup>229</sup>. Takie niesprzeczne rozumowanie pozwala zapytać, czy popadanie w nieskończone ciągi uzasadnień, które dla wygody kończymy wskazanymi bytami – lub im podobnymi – jest zasadne. Z punktu widzenia samej możliwości przeprowadzenia takiej operacji zapewne jest, gdyż można ją niesprzecznie przeprowadzić. Wydaje się jednak, że korzystniejsze z punktu widzenia celu badania i dowodzenia jest szukanie rozwiązań i wyjaśnień tego, co nam dostępne w tym, co aktualnie jest nam dostępne. Wiąże się z tym uznanie pewnych ograniczeń, mogących nas ochronić przed powoływaniem do życia bytów, których jedynym zadaniem jest zapełnienie (resp. wypełnienie) luk w naszym poznaniu i teorii, co nie oznacza, że będą one korespondowały z rzeczywistością pozaintencjonalną<sup>230</sup>.

Wracając do „czerwieni jako takiej”, można pokazać, że jest ona możliwa bez całej dziedziny bytów idealnych, co będziemy się starali przedstawić w dalszych częściach pracy.

<sup>229</sup> Oczywiście przykładem jest tutaj treść *Księgi A* Arystotelesowskiej *Metafizyki*. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2013, zwł. s. 216–221.

<sup>230</sup> W tej kwestii zob. ciekawe z naszego punktu widzenia ujęcia: S. Judycki, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 28 (1999), s. 23–45; R. Ziemińska, *Prawda i pewność*, w: „Filozofia Nauki” V, 2/18 (1997), s. 107–116; J. Prus, *Teorie prawdy: klasyczna, korespondencyjna i semantyczna – próba uściślenia relacji*, w: „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIV, 2 (2018), s. 57–83; J. Woleński, *Arystoteles i Tarski*, w: „Peitho. Examina Antiqua” 1/8 (2017), s. 261–269.



Mimo iż może się wydawać, że powyższe akapity odcinają prowadzoną refleksję od ontologii i metafizyki Ingardenowskiej, a od ontologii jako badania idei(I) w ogóle, to jest to wrażenie złudne. Zaznaczamy jedynie, że Ingarden, przyjmując wskazane w paragrafie 4. założenia a. i b.<sup>231</sup>, poszedł poniekąd za Husserlem sprzed okresu konsekwentnego transcendentnego idealizmu i postulował już na wstępie niemożliwą do sprawdzenia egzystencję idei(I) i jakości idealnych, co zaważyło na całym jego dalszym projekcie. Zmiana w tych punktach pozwala – co zostało przedstawione w dalszych częściach tekstu – zostawić część myśli Ingardena niemal nienaruszoną, a przy tym uniknąć problemów, z którymi musiał się mierzyć, jako problemów sztucznych, tj. wynikających z przyjętych założeń, ale niekorespondujących z rzeczywistością pozasystemową<sup>232</sup>.

Znajdujemy się zatem w sytuacji, w której nie wiedząc dokładnie, czym są idee(I), tłumaczymy je sobie przez występujące wiązkowo jakości idealne, o których wiemy i możemy powiedzieć jeszcze mniej niż o ideach(I).

Naszym zdaniem można zaproponować prostsze rozwiązania wskazanych powyżej trudności, co będziemy się starali pokazać w dalszych częściach pracy. Wydaje się nam bowiem, że zadowolającej odpowiedzi dotyczącej jakości idealnych nie otrzymamy na gruncie czysto teoretycznych określeń. Na razie musimy jakości te traktować jako jedno z pojęć podstawowych w filozofii autora *Sporu...*<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> Przypomnijmy: obiektywne, pozaczasowe istnienie idei(I) oraz jakości idealnych jako bytów idealnych, które stanowią „podstawę” dla „świata realnego” oraz możliwość obiektywnego poznania zawartości idei(I) oraz jakości idealnych.

<sup>232</sup> Na podobne problemy w myśli Ingardena i Husserla wskazywali m.in.: J. Wojtyśiak, *Wiele czy jedna odmiana istnienia? Tomistyczna krytyka Ingardenowskiego pluralizmu egzystencjalnego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 81–83, 87–89; A. Rygalski, *Koncepcja przedmiotu ogólnego u Romana Ingardena i Gottloga Fregego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 91–100; J. Seifert, *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentnego idealizmu. Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentnej fenomenologii Husserla*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 21–34.

<sup>233</sup> Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 45. Zob. też B. Ogrodnik, *Polemika z Ingardenowską koncepcją idei*, w: „*Folia Philosophica*” 10 (1992), s. 45–46; P. Żuchowski, *Whiteheadowskie eternalia i Ingardenowskie czyste jakości idealne – problem związków koniecznych...*, dz. cyt., s. 130–133.

### § 4.1.3. Zawieszenie prawa wyłącznego środka i prawa niesprzeczności

Problem bytów o idealnym sposobie istnienia zmusił skądinąd skrupulatnego i dokładnego w swoich pracach Ingarden do zawieszenia dwóch podstawowych praw metafizycznych, aby utrzymać w mocy przyjętą teorię idei(I) i jakości idealnych. Można to rozumieć trojako:

- Albo wszystko, co istnieje, podpada pod wskazane zasady i Ingarden myślił się co do sposobu istnienia idei(I) i jakości idealnych oraz co do niektórych ich własności.
- Albo wskazane zasady odnoszą się wyłącznie do bytów realnych, a jak uważał Ingarden, ani idea(I), ani jakości idealne nie są niczym realnym, ale nie są też niczym intencjonalnym – przy tym rozwiązaniu należałoby zapytać również o możliwość obowiązywalności zasady tożsamości wobec zawartości idei(I), czy też o możliwość stosowania metodologicznej zasady racji dostatecznej. Jeśli byłibyśmy konsekwentni, to musielibyśmy podważyć wszystkie pierwsze zasady, gdyż wyłączając zasadę sprzeczności i wyłącznego środka, nie możemy niczego o niczym twierdzić w sposób sensowny. Tu jednak zwolennicy teorii Ingardena mogą podnieść argument, że byłoby tak, gdyby idee(I) nie były bytami idealnymi. Jednak z racji tego, że takie są, nic w tej dziedzinie bytowej nie zachodzi, nic się nie dzieje, nic nie oddziałuje, gdyż wszystko to jest poza czasem, a pierwsze zasady mają moc obowiązywania tylko w stosunku do bytów skończonych czasowo.
- Albo idee(I) najbardziej szczegółowe, które mogą mieć tylko jedną egzemplifikację – jeżeli w ogóle dopuścimy możliwość istnienia tak szczegółowych idei(I) – a w ich zawartości znajdują się koordynaty czasoprzestrzennego położenia danego bytu i jego zmienności, zawierają wszystkie czyste możliwości realnego istnienia czegokolwiek, tj. wewnętrzne ułożenie elementów dziedziny idei(I) wyznacza wszystkie – dosłownie wszystkie – możliwe stany wszystkich możliwych światów; wydaje się jednak, że nie jest to rozumowanie zgodne z zamysłem Ingardena.

Rozwiązanie pierwsze nakazywałoby apologetycznie modyfikować myśl Ingardena lub poddać ją konstruktywnej krytyce ze wskazaniem alternatywnego rozwiązania. Jak się okaże, w dalszej części pracy staraliśmy się wskazać alternatywne rozwiązanie.

Rozwiązanie drugie wymagałoby uzasadnienia przejścia od braku obowiązywalności do obowiązywalności wskazanych przez Ingardena zasad. Nie widzimy jednak podstaw, na których taka argumentacja mogłaby się opierać, tym bardziej że ów problem dotyczy idei(I), które są w jakiś sposób i w ja-

kimś stopniu zależne od jakości idealnych, a względem nich zaś obie zasady mogłyby obowiązywać. Uznanie rozwiązania drugiego wydaje się być karkołomne i prowadzić – zakładając, że jakkolwiek dałoby się je uzasadnić – do aksjomatycznego przyjęcia, że Ingarden, dzięki naocznemu poznaniu idei(I), przedstawił w swoich pracach prawdziwą (resp. wysoce prawdopodobną) propozycję.

Rozwiązanie trzecie imponuje rozmachem, ale należy je raczej zaliczyć do obszaru fantazji niż rzetelnej filozofii. Z tego powodu, jak również dlatego, że sam Ingarden był daleki od tak wybujałych rozwiązań, nie będziemy brali go w dalszych analizach pod uwagę.

Pozostajemy więc na niepewnym gruncie krytyki wywołanej problemami występującymi w obrębie analizowanej filozofii. Niepewność ta wynika przede wszystkim z faktu, że musimy sami podać założenia, na których się opieramy, a także z samej krytyki teorii tak skrupulatnego filozofa jak Ingarden.

#### § 4.1.4. Problem istnienia

Powiedzmy na początek za Antonim Stępiem, że:

Trudno też na podstawie lektury dzieł Ingardena wyrobić zdecydowane stanowisko na temat tego, co on uważa za kryterium istnienia. W każdym razie jakoś istnieje to, co jest jakoś określone, zróżnicowane w stosunku do innych przedmiotów i jest poznawalne (można o nim orzekać szereg prawdziwych sądów)<sup>234</sup>.

Ubiegnijmy od razu zarzut mieszania rozwiązań metafizycznych z ontologicznymi. Jak zobaczymy dalej, ontologia jako odseparowana od metafizyki jest niemożliwa. Już sama kategoria „istnienia” ogranicza się – o ile jest to

<sup>234</sup> A.B. Stępień, *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 59. Zob. też A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: „Roczniki Filozoficzne” 1/20 (1972), s. 20–22; A.B. Stępień, *Ocena metodologiczna analizy istnienia u Romana Ingardena*, w: „Sprawozdania TN KUL” 13 (1963), s. 37nn; J. Wojtysiak, *Wiele czy jedna odmiana istnienia? Tomistyczna krytyka Ingardenowego pluralizmu bytowego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 81–83, 87–89; J. Wojtysiak, *Czy Roman Ingarden realnie istnieje w roku 1993?*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 30–32, 38–39; J. Wojtysiak, *R. Ingardena koncepcja ontologii a koncepcja metafizyki tomizmu egzystencjalnego*, w: *Studia metafizyczne*, t. I, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin, 1993, s. 167–211.

właściwe sformułowanie – do naszej, znanej nam rzeczywistości. Samo założenie na początku badań ontologicznych, że może ewentualnie istnieć jedynie to, co w ramach kategorii „istnienie” nie jest sprzeczne, zakłada istnienie takich praw logicznych, które same nie są wewnętrznie sprzeczne i wyznaczają warunki niesprzeczności. Jednocześnie posługując się kategorią „istoty” przy charakteryzowaniu momentów bytowych, zakładamy, że coś, co ewentualnie może istnieć, taką istotą musi mieć. Gdzie, przypomnijmy, przez istotę w odniesieniu do samoistnego przedmiotu indywidualnego Ingarden rozumiał:

[...] nie pełnię bytu czy jakościowego uposażenia, lecz pewien szczególny wybór czy dobór momentów, które odgrywają w przedmiocie jakąś szczególnie doniosłą rolę<sup>235</sup>.

To rozumienie istoty przywołuje również Widomski<sup>236</sup>. Mimo iż wynika ono z ustaleń Ingardena przeprowadzonych w sprawie istoty w *O pytaniach esencjalnych*, to nie oddaje pełnego – bardzo dla nas istotnego – rozumienia. Przywołajmy zatem pełną wersję definicji:

W przeciwieństwie do poprzednio podanego pojęcia istoty, w myśl którego każdy przedmiot indywidualny, a także każda idea i jakość idealna, ma swoją istotę, istotę w tym nowym znaczeniu, które chcemy podać, mają tylko niektóre przedmioty indywidualne, te mianowicie, których konstytuująca je natura indywidualna jest konkretyzacją pochodnej jakości idealnej. Przez istotę zaś takich przedmiotów indywidualnych rozumiem konstytuującą przedmiot naturę indywidualną wraz z tymi wszystkimi jego własnościami, których bezpośrednio μορφαί (a więc względem przedmiotu pośrednie) są konkretyzacjami jakości idealnych należących i wyczerpujących zakres jakości, który równoważy odpowiednią jakość pochodną, stanowiącą w konkretyzacji moment jakościowy natury przedmiotu<sup>237</sup>.

Widać tu niezbieżnie, że posługiwanie się pojęciem „istoty” przy definiowaniu momentów bytowych zakłada konieczność przyjęcia istnienia lub możliwości istnienia jakości idealnych, idei(I) i natury konstytutywnej<sup>238</sup>. Wiąże to nas z dodatkowym problemem ewentualnego istnienia istoty, tzn. jak ze swej

<sup>235</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 337–338.

<sup>236</sup> J. Widomski, *Istota*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>237</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 434.

<sup>238</sup> Na temat definiowania istoty zob. A. Chybińska, *Definicje terminów filozoficznych – na przykładzie definicji terminu „istota”*, w: „Edukacja Filozoficzna” 60 (2015), s. 57–79; J.J. Jadacki, *Spór o granice istnienia*, Warszawa 1998, s. 32–34.

istoty mogłaby istnieć istota tego, co ewentualnie może istnieć. Wikła nas to w regres w nieskończoność<sup>239</sup>. Ze względu na to, że moment egzystencjalny jest przez Ingardena charakteryzowany ze względu na istotę możliwego przedmiotu – w najszerszym znaczeniu tego terminu – to również istota jako coś istniejącego musi istnieć jakoś, a więc pytanie o istotę istoty, mimo iż nie zgadza się z Ingardenowską definicją istoty, nie jest bezpodstawne.

Kolejną problematyczną kwestią próby oderwania ontologii egzystencjalnej od metafizyki, czyli od sądów o istnieniu, jest konieczność przyjęcia założenia o istnieniu idei(I) – a co za tym idzie jakości idealnych. Jeśli bowiem posługiwać się czystymi możliwościami, ale na razie bez możliwości określenia, czy coś faktycznie istnieje w dany sposób, a jednocześnie twierdzić, że w istocie tego czegoś zawierałby się dany moment bytowy, to musimy mieć jakiś wgląd w tę istotę. Możemy go uzyskać dzięki przyjęciu istnienia idei(I). To jednak rozwiązuje problem jedynie pozornie, gdyż przyjęcie założenia o możliwym istnieniu idei(I) implikuje konieczność założenia właściwych im momentów bytowych, których możliwość określenia uzyskamy dopiero przy przyjęciu istnienia idei(I)<sup>240</sup>. Nawet jeśli nie będzie to sąd egzystencjalny, a jedynie dopuszczenie możliwości istnienia takich idei(I), to ich czysta możliwość opiera się na przyjęciu właściwych im momentów bytowych. Jak widać, tworzymy tym samym błędne koło.

Można argumentować, że Ingarden poznawał momenty bytowe czysto apriorycznie. Nie jest to jednak rozwiązanie wskazanych wyżej problemów i opiera się na przyjęciu przez autora *Sporu...* możliwości pewnego poznania – o czym będziemy jeszcze mówić. Co więcej, w *O pytaniach esencjalnych*

---

<sup>239</sup> Na podobne problemy zwrócił uwagę Swiderski: E. Swiderski, *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 52nn.

<sup>240</sup> Tu uwidacznia się kolejny problem, gdyż idee(I) nie są przedmiotami indywidualnymi, ale w jakiś sposób istnieją, chociaż nie mają istoty, która przysługuje jedynie przedmiotom indywidualnym. To znaczy, że możemy potencjalnej idei(I) jako idei(I) przypisać pewne potencjalne momenty bytowe, nie przypisując jej potencjalnej istoty, co stoi niejako w sprzeczności z twierdzeniem, że od istoty danego potencjalnego przedmiotu zależy (może fortunniej byłoby powiedzieć, że do istoty danego potencjalnego przedmiotu należy lub że istota danego potencjalnego przedmiotu wyznacza) charakterystyczne dla niego momenty bytowe. Tu również wpadamy w błędne koło. Możemy odwołać się do Ingardenowskiej interpretacji Heringowskiego ujęcia istoty, które jest znacznie szersze niż to zaproponowane przez autora *Sporu...*, a w którym również ideom(I) została przypisana istota. Poszerzenie definicji nie rozwiązuje jednak kwestii.

Ingarden wskazywał, że do zmiennych idei(I) danego przedmiotu – może to być przedmiot potencjalny – należą m.in. momenty stanowiące „*modus existentiae* danego przedmiotu”<sup>241</sup>. Z tego wynika, że muszą zawierać zmienne dotyczące określonych dla danego bytu w danym momencie – istnienia lub bycia poznawanym – kombinacji momentów bytowych.

Weźmy jeszcze pod uwagę następującą kwestię. Przypomnijmy, że: „poszczególne sposoby istnienia pozostają w ścisłym związku z formą przedmiotów, które w dany sposób istnieją”. Nawet przyjmując, że stwierdzenie to opiera się na pewnych prawach apriorycznych, nie można postulować, że coś, co pozostaje w związku z czymś innym, nie istnieje. To prowadzi do wniosku, że sposoby istnienia – a zapewne też momenty bytowe – istnieją w jakiś sposób, który musi zostać określony przez odpowiednie momenty bytowe. Kolejny raz wylamy się w regres w nieskończoność lub błędne koło.

Na możliwe kontrargumenty dotyczące przeprowadzonej krytyki odpowiedzmy jednym głosem z Ingardenem:

Kto pojęcie bytu, wzgl. istnienia zacieśnia tylko do istnienia takich, pod każdym względem określonych, przedmiotów indywidualnych, ten oczywiście istnienia idei nie może uznać. I nie mam zamiaru przeczyć, że to wąskie pojęcie istnienia jest – jeśli tak wolno powiedzieć – pojęciem podstawowym, którego derywatami są wszystkie inne pojęcia istnienia. Różnicy pomiędzy tymi pojęciami nie chcę zacierać; owszem, na podkreśleniu jej zależy mi. Pomimo to sądzę, że i te pochodne pojęcia nie są pojęciami fikcji, lecz mają *fundamentum in re*<sup>242</sup>.

Odnosząc się do podstaw ontologii Ingardena, musimy stosować jego rozumienie istnienia. Wracamy tym samym do początku tej dyskusji i uwagi Stępnia.

Drugą kwestią, którą chcieliśmy poruszyć, jest wartościowanie momentów bytowych w kontekście istoty. Nie widzimy ku temu dostatecznej przyczyny. Dlaczego bowiem pewne momenty mają być szczególnie istotne we w pełni określonym bycie indywidualnym, a inne nie. Naszym zdaniem takie wartościowanie wynika z kierunku badań ontologicznych prowadzonych przez Ingardena. Istnienie stałych i zmiennych w zawartości idei(I) ekstrapolował on przez analogię na byty indywidualne odpowiadające danym ide-

<sup>241</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 369.

<sup>242</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 371–372.

om(I). Dzięki temu możliwe staje się twierdzenie, że jedne momenty pełnią szczególnie doniosłą rolę, podczas gdy inne nie<sup>243</sup>. Naszym zdaniem, nie możemy wartościować elementów (resp. momentów) danego nam tu i teraz bytu tylko dlatego, że w operacjach na ideach(m) okaże się, iż możemy wyróżnić pewne stałe i zmienne.

## § 4.2. Ograniczenia ontologii formalnej

W Ingardenowskiej ontologii formalnej podajemy tylko jedno ograniczenie. Wskażmy jednak wcześniej, że w kontekście idei(I) i jej budowy formalnej co do zasady zgadzamy się z Ingardenem. Autor *Sporu...* uważał, że idee(I) mają dwustronną budowę, tj. są tym, czym są, czyli idea(I), ale mają niejako w sobie zawartość, tj. to, czego są idea(I) i co idee(I) od siebie odróżnia.

Dwustronna budowa przedstawiona powyżej nasuwa w pełni uzasadnione skojarzenia z budową pojęcia, znaku czy symbolu<sup>244</sup>. Różnica leży w semantyce i syntaktyce. Nie jest możliwe istnienie pozasemantycznych pojęć, znaków i symboli. Co do syntaktyki można byłoby się nie zgodzić, ale nie jest to dla prowadzonych rozważań na razie istotne.

Będąc przy budowie formalnej idei(I), zaznaczymy, że w przypadku idei(I) będziemy mówili zawsze o jej zawartości, ale nigdy o treści. Treść jest bowiem terminem na tyle silnie obciążonym konotacjami łączącymi go ze strukturami semantyczno-syntaktycznymi, że jego użycie wprowadzałoby w błąd. **Dlatego w odniesieniu do idei(I) będziemy mówili o zawartości, a w odniesieniu do pojęć o treści.**

Ze względu na to, że na ten moment nie możemy poczynić szerszych komentarzy odnośnie do semantyki i syntaktyki, a także że w znacznym stopniu zgadzamy się z Ingardenem, przejdźmy do zauważonego przez nas ograniczenia.

<sup>243</sup> Nie jest naszym zadaniem szersza dyskusja nad tą kwestią, ale wydaje się, że porusza ona istotny problem: czy w danym bycie indywidualnym są takie momenty (resp. elementy), które w danym momencie dla danego bytu są mniej istotne niż inne. Dla potrzeb naszych rozważań nie musimy zajmować stanowiska w tej kwestii.

<sup>244</sup> O pojęciu zob. paragrafy 8.2.9. i 8.2.10. W tej chwili powiedzmy, że pojęcie ujmujemy na razie szeroko, tj. jako „znaczenie słowa”, co doprecyzujemy później. O możliwości stosowania takiego rozumienia „pojęcia” w badaniach nad filozofią Ingardena zob. A. Stępień, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 22.



Problematyczne, a zarazem poddające w wątpliwość całą ontologię formalną, jest samo postulowanie istnienia formy. Forma, jak powiedzieliśmy, jest dla Ingardena dającą się wyabstrahować najbardziej niejakościową warstwą w bycie. Cóż to jednak znaczy, że coś jest bezjakościowe. Powiedzieliśmy już, że Ingarden odrzucał Arystotelesowską koncepcję materii pierwszej właśnie ze względu na tezę Stagiryty, że jej przedmiotowi nie przysługują jakiegokolwiek określenia, co prowadzi do sprzeczności lub jest po prostu niemożliwe. Tę samą argumentację można zastosować względem Ingardenowskiej formy. Mówić, że coś istnieje i daje się wyróżnić – nawet jeśli jedynie w abstrakcji – jako coś innego od innych warstw w przedmiocie, to twierdzić, że owo coś ma jakąś charakterystykę. To zaś pozwala wnioskować, że jest jakoś jakościowe.

Jest to nasz główny i jedyny zarzut względem Ingardenowskiej ontologii formalnej. Nie widzimy sensu na rozwijanie uwag w odniesieniu do jej konkretnych zastosowań, gdyż wskazany problem sytuuje nas w perspektywie dającej asumpt do odrzucenia możliwości wydzielenia czegoś takiego jak forma.

Powiedzieliśmy jednak, że zgadzamy się z Ingardenem w kwestii budowy idei(I). Czy nie wyklucza się to ze wskazanymi następnie ograniczeniami? Nie wydaje się nam, aby tak było. Jak zostanie pokazane w dalszym toku badań, możliwe jest utrzymanie twierdzenia o istnieniu dwustronnej budowy idei(I) i nieprzyjmowanie istnienia formy (resp. możliwości wyabstrahowania takiej warstwy w bycie, która odpowiadałaby wskazaniom Ingardena).

### § 4.3. Ograniczenia ontologii materialnej

Ze względu na nieukończoną przez Ingardena prezentację ontologii materialnej nie możemy powiedzieć o jej ograniczeniach nic istotnego. W dalszej części pracy zmieniliśmy nieco Ingardenowską nomenklaturę dotyczącą tych kwestii, ale co do sedna spraw przedstawianych w tym kontekście przez Ingardena nie możemy wysunąć żadnej krytyki.

### § 4.4. Ograniczenia epistemologiczno-językowe

Pamiętając o tym, że mamy dostęp do zawartości idei(I) oraz że poznajemy je obiektywnie, trudno nie zwrócić uwagi na ciekawą zależność danych idei(I) od języka, w którym się o nich mówi. Do szczegółowego rozważania tego problemu dojdziemy dalej. Teraz tylko zobrazujmy naszą wstępną krytykę



następującym przykładem, który w czasie naszych studiów „kulturoznawczych” był rozważany na zajęciach z literatury iberoamerykańskiej. Mianowicie okazało się, że próby przełożenia części polskich powieści historycznych na język hiszpański napotykać na problemy terminologiczne – co dla każdego, kto kiedykolwiek tłumaczył tekst, nie powinno być zaskoczeniem. O ile jednak możemy mieć w różnych językach różne konotujące określenia skierowane na ten sam przedmiot lub znaczenia terminów odnoszących do danego przedmiotu będą różniły się nieznacznie w obrębie definicji, o tyle problemem dla nas istotnym są słowa i przedmioty nieznanne w społeczności posługującej się innym językiem. Klarownym przykładem tego rodzaju przedmiotu jest ryngraf – nawet wśród użytkowników języka polskiego wiedza o tym, czym jest ów przedmiot, zdaje się być ograniczona. W języku hiszpańskim nie funkcjonuje takie słowo, ani nawet zbliżony znaczeniowo ekwiwalent. Czy zatem użytkownicy języka hiszpańskiego przed ukazaniem się przekładu dzieł Henryka Sienkiewicza po hiszpańsku nie mieli (resp. nie mogli mieć dostępu) do idei(I) ryngrafu? W praktyce z pewnością nie mieli<sup>245</sup>. Jeżeli pytamy o możliwości, to idąc za Ingardenem, odpowiedzielibyśmy, że mogli mieć, ale z różnych przyczyn nie mieli. O tych przyczynach powiemy więcej nieco później. Na chwilę obecną istotne jest dla nas wskazanie, że powyższy przykład pozwala na wyciągnięcie wniosku, iż podobieństwo struktury hiperonimów i zależności językowych do poznawanych idei(I) i wewnętrznej hierarchii ich dziediny bytowej jest albo czysto przypadkowe, albo wynika z faktu, że to idee(I) stanowią „swego rodzaju” podstawę (resp. pierwowzór) dla dziedziny realnych bytów<sup>246</sup>. Zatem, gdy ktoś po raz pierwszy wytwarzał ryngraf, musiał mieć dostęp do idei(I) ryngrafu.

Przykład ten obrazuje oś naszej krytyki, którą możemy przedstawić za pomocą pytania: czy nie jest tak, że rozpoznajemy tylko te idee(I), których przedmioty (resp. pojęcia) stanowią element naszego doświadczenia? Nie jesteśmy w tym pytaniu odosobnieni. W nieco innym kontekście wskazywał na to m.in. Stępień<sup>247</sup>.

Naszym zdaniem, ograniczeniem ontologii Ingardena jest sytuowanie punktu poznawczego w obrębie języka, a także przyjmowanie możliwości poznania idei(I) bez znajomości tego, co jest jej realizacją, gdyż prowadzi to do nieprzewidywalnych, naszym zdaniem, trudności.

<sup>245</sup> Pomijamy nieliczne wyjątki.

<sup>246</sup> Są to rozwiązania możliwe w obrębie Ingardenowskiego ujęcia.

<sup>247</sup> A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 20–21.

Kolejnym ograniczeniem jest niemożliwość utrzymania podziału na ontologię, jako badanie apriorycznych konieczności, metafizykę, jako część filozofii zajmującą się tym, co istnieje, oraz epistemologię. Z uwagi na to, że metafizyce Ingarden poświęcił marginalne w stosunku do całości swojego dorobku uwagi, została ona przez nas włączona w dalszych rozważaniach do problemu związków ontologii z epistemologią.

### § 4.4.1. Ograniczenia związane z filozofią pierwszą

Dla Ingardena ontologia była filozofią pierwszą, a także nauką pierwszą. Mówi ona, według niego, najszerzej i najbardziej pewnie o bycie, gdyż poddaje analizie zawartość obiektywnych idei(I), których konkretyzacje możemy poznawać nieobiektywnie. Z tej perspektywy ontologia rzeczywiście może być uznana za pierwszą filozofię i/lub naukę. Ingarden twierdził jednak, że badania ontologiczne nie muszą wcale odpowiadać bytom(t)<sup>248</sup>. Stawia nas to w pewnym impasie, ponieważ przywraca pytanie o zasadność prowadzenia badań ontologicznych. Oczywiście przyjąwszy, że tym, co istnieje najbardziej fundamentalne, są idee(I), a idąc dalej, jakości idealne, które nie wymagają do swojego istnienia innej niż one same podstawy bytowej<sup>249</sup>, możemy powiedzieć, że najważniejsze jest poznanie zawartości idei(I). Lecz sam Ingarden wydawał się nie zamykać w tych ramach, gdyż podkreślał, że sposobem na poddanie wyników badań ontologicznych weryfikacji jest badanie metafizyczne, które w najprostszej formie polega na znalezieniu wśród bytów(t) przynajmniej jednego egzemplarza odpowiadającego danej idei(I)<sup>250</sup>, tj. będącego jej realizacją. Nawet jeśli w stosunku między ontologią a metafizyką – co nie jest jeszcze przesądzone – ontologia miałaby prymat, to jednak możliwe jest sensowne pytanie o sposób poznania idei(I) i ich zawartości. Jest to ewidentnie aksjomat epistemologiczny *prima facie*, a entymematycznie epistemologiczno-metafizyczny. Zakładając bowiem możliwość ontologii jako sposobu badania, przyjmujemy, że jesteśmy w stanie w jakiś sposób poznać przedmiot naszego badania – jaki jest to sposób, nie ma w tej chwili znaczenia. To zaś

<sup>248</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., § 5–6. Zapis byt(t) należy czytać jako: byt transcendentny.

<sup>249</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 86–88; R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, 375.

<sup>250</sup> Lub tylko jednego egzemplarza, w zależności jak będziemy rozumieli ideę szczegółową (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. X–XI).

implikuje konieczność istnienia tego, co daje się poznać, jak też tego, kto poznaje. Prowadzi to do dwóch możliwych rozwiązań:

- a. błędnego koła lub *regressus ad infinitum*;
- b. uznania epistemologii lub metafizyki za filozofię pierwszą.

Rozpatrzmy punkt a.<sup>251</sup>

Jeżeli będziemy próbować uzasadnić mimo wszystko prymat ontologii, to powiemy, że to, co istnieje, istnieje według zawartości danej idei(I)<sup>252</sup>. To doprowadzi do postulowania nieskończonego ciągu idei(I) o zawartości coraz bardziej złożonej, tj. jeżeli X jest bytem(t), to jest on według tej koncepcji realizacją idei(I) o zawartości X<sup>253</sup>, co zapiszemy „idea(I)(x)”. Ta zaś, jako istniejący byt, musi być realizacją idei(I) o zawartości idea(I)(x), co zapiszemy idea(I)(idea(I)(x)). Taki ciąg możemy budować w nieskończoność.

Z drugiej strony, do tak nieskończonego ciągu możemy w każdym punkcie dopisać, że ten element (idea(I)) jest jakoś poznawalny i jakoś istnieje, zaś poznanie w jakiś sposób zakłada też istnienie podmiotu poznającego, który też jest realizacją i konkretyzacją danej idei(I)<sup>254</sup>. Nie wydaje się, aby było

<sup>251</sup> Punkt b. zostanie omówiony w kolejnym paragrafie.

<sup>252</sup> Ingarden nie był w tej kwestii konsekwentny. Raz twierdził, że realne indywidua są realizacją zawartości danych idei(I) i ich konkretyzacją (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 220–221), zaś innym razem, że nie ma zależności między ideami(I) a indywidualnymi bytami realnymi (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 11). Jednak ze względu na wskazanie, że wyniki badań ontologicznych można poddać sprawdzeniu przez metody metafizyczne (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 61), które badają byty realne, należy przyjąć, że wykładnia mówiąca o pewnego rodzaju zależności świata realnego od świata idei(I) jest bliższa myśli Ingardena. Omawialiśmy już tę kwestię, a teraz jedynie uwypuklamy możliwą sprzeczność.

<sup>253</sup> Chodzi o ideę(I) szczegółową.

<sup>254</sup> Odnośnie do możliwej krytyki naszych uwag powiedzmy, że za wysoce niewystarczające przyjmujemy próby odwołania się do koncepcji „czystej świadomości” zakładające fortunne przeprowadzenie redukcji. Jak podaje Stanisław Judycki: „Sfera niepowątpiewalna zostaje nazwana dziedziną czystej świadomości. Jest ona «czysta», gdyż wszystkie informacje o świecie, z którymi mamy do czynienia, można «oczyścić» z przeświadczenia, iż dotyczą one czegoś transcendentnego, tzn. istniejącego autonomicznie świata” (S. Judycki, *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 79). Jest to równoznaczne z oczyszczeniem podmiotowej świadomości z przeświadczenia, że podmiot, którego jest świadomością, istnieje. Tworzy to naszym zdaniem poważne problemy, których można uniknąć dzięki modyfikacjom zaproponowanym przez nas w prezentowanej pracy (zob. paragraf 8). Nie chcąc przytaczać ciekawej, aczkolwiek niekoniecznej dla dalszych roz-

możliwe satysfakcjonujące rozwiązanie tej kwestii z przyjętego przez Ingardena punktu widzenia. Może zatem warto uznać prymat epistemologii jako filozofii pierwszej?

## § 4.4.2. Uwagi krytyczne o ujmowaniu epistemologii jako filozofii pierwszej

Łatwo zauważyć, że przyjęcie prymatu epistemologicznego może być dobrą odpowiedzią na prymat ontologiczny. Zostało już powiedziane, że epistemologia zakłada istnienie tego, co poznawane, i tego, kto poznaje. Zatem wskazywałoby to na prymat metafizyki. Jednak w kwestii tego, co istnieje, aby można było o tym wydać sąd afirmatywny, konieczne jest jakiegokolwiek tego poznanie. Jeżeli pójdziemy drogą Ingardena, to wpadniemy w omówione błędne koło. Możliwe bowiem stają się dwa rozwiązania:

- a. epistemologiczne błędne koło;
- b. metafizyczne błędne koło.

### Ad a.

W tym wariantcie zakłada się, że aby możliwa był metafizyka – jako badanie tego, co istnieje – konieczna jest epistemologia, zaś epistemologia jest niemożliwa bez założeń metafizycznych.

### Ad b.

W tym wariantcie zakłada się, że aby możliwa była epistemologia, konieczne są założenia metafizyczne. W tym miejscu można jednak wysunąć zarzut, iż dopiero po poznaniu czegokolwiek możemy postulować jakiegokolwiek istnienie.

---

ważną szerokiej argumentacji, odsyłamy do prac zajmujących się tą tematyką: M. Łągosz, *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Kęty 2016, s. 16–26; M. Maciejczak, *Brentano i Husserl, Pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001, rozdz. II–III; M. Maciejczak, *Świadomość i sens*, Warszawa 2007, rozdz. 8–10; J. Tischner, *Ja transcendentale w filozofii Edmunda Husserla*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 35–102; J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Warszawa 2005, s. 59–85.

Widać zatem, że również w obrębie przyjętych przez Ingardena założeń i definicji nie jest możliwe ustalenie, co stanowi filozofię pierwszą<sup>255</sup>. Można jednak zapytać, do czego potrzebujemy tej wiedzy. Otóż dla samych rozważań nad metodą ontologiczną jest to kwestia bardzo istotna, co zostało przedstawione w dalszych paragrafach. Również dla zastosowania tej metody w praktyce ma to znaczenie niebagatelne.

Odpowiedzmy jeszcze na możliwy zarzut mówiący, że Ingarden ominął ten problem i wykazał możliwość istnienia idei(I) czystego poznania, która sama poznaniu nie podlega, ale jedynie je umożliwia. Ingarden widział tę kwestię następująco:

Teoria poznania w naszym sensie powinna przede wszystkim zmierzać do absolutnego poznania poznania w ogóle. Przez absolutność poznania rozumie się jego niepowątpiewalność i zupełność. [...] taka teoria poznania musi dla ostatecznego uzasadnienia swoich twierdzeń posługiwać się poznaniem immanentnym i apriorycznym [...] i w uzasadnianiu musi być niezależna od wszelkiej naukowej teorii, gdyż ona dopiero ma wykazać ważność każdej teorii, i to wykazać ostatecznie. Jako teoria przedstawia ona jednolity system poznań, które ostatecznie mają swą podstawę w poznaniach bezpośrednich – a tam, gdzie to jest możliwe, w immanentnych. Te poznania dokonują się, jak każde poznanie, w określonych aktach świadomości i w odniesieniu do określonych przedmiotów, którymi tutaj są akty poznawcze, przynależne do nich sensy przedmiotowe, jako też związki między nimi<sup>256</sup>.

I nieco dalej:

[...] w teorii poznania chodzi o pytanie, co należy do istoty poznania w ogóle, co w sposób istotny tworzy jego ideę? O ile chodzi o istnienie takiej idei, to w tej chwili, kiedy się w ogóle myśli o teorii poznania, jest ono całkiem niewątpliwe. Chcieć wątpić w samo istnienie tej idei lub je negować byłoby zresztą całkiem niedorzeczne<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Zob. w tej kwestii M. Hempoliński, *Problem obiektywności poznania i style badań epistemologicznych*, w: *Transcendencja i ideał poznawczy*, red. M. Hempoliński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 20–24.

<sup>256</sup> R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 357–358.

<sup>257</sup> R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 360.

I dalej:

Może przyjść chwila, w której jedno z poznań posiadzie taką dającą się w sobie uchwycić wagę, iż osiągamy absolutnie pewny punkt oparcia i wszelkie dalsze badanie może się dla nas stać zbyteczne. Możliwość takiej chwili chcemy teraz pokazać. W ten sposób przystępujemy do dowodu pierwszego z naszych wyżej podanych twierdzeń, mianowicie zdania, że przy badaniu poznania użytego do ustalenia idei „poznania w ogóle” nie musi się koniecznie popelniać *petitio principii*, albo dojść do regresu<sup>258</sup>.

Nie chcemy wchodzić w dyskusję z przedstawionymi kontrargumentami wobec naszych uwag, gdyż mimo zapewnień Ingarden niestety nie podał dowodu możliwości uniknięcia błędu *petitio principii* w teorii poznania<sup>259</sup>.

Na chwilę obecną musimy się zgodzić, że spór o filozofię pierwszą został nierozwiązany.

### § 4.4.3. Niekonieczność pytania o pierwszeństwo

Problem filozofii pierwszej, co było widać w ostatnich z przywołanych cytatów, był istotny ze względu na próbę ugruntowania pewności w filozofii, tj. ze względu na to, co jest niepowątpiewalne<sup>260</sup>. Arystoteles twierdził, że filozofią pierwszą jest metafizyka, zaś Ingarden, że jest nią ontologia. W obu wypadkach filozofom przyświecał cel określenia filozofią pierwszą nauki o bytach niezależnych od człowieka. Jednak naszym zdaniem zawsze będzie istniał w takich ujęciach problem poznania. Prowadzi nas to do błędnego koła lub *regressus ad infinitum*.

Może zatem pytanie o pierwszeństwo nie ma sensu? Naszym zdaniem postawione w sposób wskazany powyżej nie ma. Co więcej, tworzy niekonieczny problem. Skoro bowiem nie możemy wyznaczyć pierwszeństwa, a każda strona dyskusji ma równie dobre racje, to może warto przyjąć je wszystkie? Takie uznanie prowadzi do następującej alternatywy:

<sup>258</sup> R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 363.

<sup>259</sup> Szerzej na temat autonomicznej teorii poznania u Ingardena zob. J. Dębowski, *Romana Ingardena koncepcja autonomicznej teorii poznania. Ingarden a Husserl*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 61nn (61–76).

<sup>260</sup> Zob. np. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kęty 2001; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 17–28.

- a. Ontologia, metafizyka i epistemologia są współzależne i tylko jako triada mogą być uznane za filozofię pierwszą.
- b. Nie istnieje coś takiego jak filozofia pierwsza, a próby dotarcia do niej są wyrazem autonobilitacji dla myśliciela zajmującego się daną tematyką.

#### **Ad a.**

Jak staraliśmy się pokazać, próby ujmowania danego aspektu filozofii jako najistotniejszego stawiają nas przed niemożliwymi do pokonania na ich gruncie trudnościami. Dlatego też wydaje się nam, że nie można mówić o filozofii pierwszej w odniesieniu do któregośkolwiek z członów triady. Nie wydaje się również, że wszystkie razem mogą być uznane za pierwsze, gdyż oznaczałoby to wpadnięcie w błędne koło.

#### **Ad b.**

Niejednokrotnie psychologizacja jako wyjaśnienie danego zjawiska jest jedynie spekulacją. Czasem jednak jej stosowanie jest tak oczywiste, że aż narzucające się. Tak jest w tym wypadku. Zastanawiające, że filozofowie zajmujący się daną dziedziną twierdzili, że to ona jest najważniejsza, fundamentalna, pierwsza, podstawowa itd., mimo iż ich oponenci mieli równie dobre racje, aby twierdzić to samo o swojej dziedzinie. To niedocenienie czynnika ludzkiego zdaje się prowadzić do obrazu filozofa jako pozbawionego ego – w rozumieniu potocznym, a nie Freudowskim – człowieka, który zatracając siebie, oddał się prawdzie lub dążeniu do niej. Wizja piękna, ale bardzo odbiegająca od rzeczywistości. Nie należy przez to od razu deprecjonować rozważań o filozofii pierwszej, nawet jeśli były niejednokrotnie podszyte zwykłą ludzką pychą, gdyż wiele stwierdzeń, które w ramach tych rozważań padło, było niezwykle celnych.

Czy powyższa wypowiedź znaczy, że odrzucamy dociekania o filozofii pierwszej? Absolutnie nie. Są one zbyt cenne. Oznacza jedynie, że zostały one przez nas przeformułowane w duchu koncyliacyjnym.

### **§ 4.4.4. Nie ma bezzałożeńowych ujęć filozoficznych**

Teza tego paragrafu jest dla wielu banalna. Powtarza ona bowiem frazę zawartą w tytule – „nie ma bezzałożeńowych ujęć filozoficznych”, to znaczy, że nie jest możliwa czysta ontologia, metafizyka czy epistemologia. Obojętnie którą z dróg badawczych przyjmujemy – co najczęściej wymusza na nas przed-

miot badania – to dwie pozostałe będą wobec niej nieredukowalne. Jeżeli jednak ktoś chciałby z nich zrezygnować, to droga przez niego obrona okaże się niemożliwa – co zostało pokazane w poprzednich paragrafach.

Warto zaznaczyć, dlaczego nie wspominamy o innych gałęziach filozofii, np. etyce, estetyce, antropologii filozoficznej itd. Otóż, o ile może istnieć faktyczny problem ustalenia pierwszeństwa między ontologią, metafizyką i epistemologią, o tyle wszystkie te dziedziny dobrze radzą sobie bez pozostałych, które nie zostały tu wymienione jako starające się o laur pierwszeństwa. Nie można uprawiać etyki czy estetyki bez ontologii, metafizyki i epistemologii. Nawet jeśli dana myśl nie skupia się na wskazanej triadzie, to rozważając cokolwiek, czynimy – często nieświadomie lub naiwnie – założenia z zakresu ontologii, metafizyki i epistemologii.

Dla Ingardena redukcja transcendentálna rozumiana metodycznie dawała podstawę twierdzenia o pierwszeństwie ontologii przed innymi działaniami filozofii. Epistemologia występowałaby w tym ujęciu jako druga co do ważności, a na końcu znajdowałaby się metafizyka, ale do podjęcia badań w jej obszarze konieczne jest zawierzenie redukcji. Przyglądnijmy się zatem owej osławionej redukcji i kwestiom z nią związanym, co pozwoli nam lepiej zrozumieć podnoszone przez nas trudności i ograniczenia względem filozofii pierwszej i jej punktu wyjścia.

Redukcja rozumiana szerzej (wariant redukcji transcendentálnej) jako zawieszenie sądów egzystencjalnych o świecie prowadzi do złożonego problemu aktualności. Jeśli bowiem zawiesimy nasze sądy na temat świata, to zawiesimy również sądy na temat czasowości. Prowadzi to do następującej sytuacji badawczej: mamy dany świadomości przedmiot X, o którym nie orzekamy, czy istnieje, czy nie istnieje; określamy jego momenty egzystencjalne, formalne i materialne; określamy hipotetycznie, że gdyby istniał, to byłby czasowo zmienny lub niezmienny itd.<sup>261</sup> Zauważmy jednak, że do tych rozważań wprowadziliśmy już kategorię, którą należy rozważyć identycznie, jak został rozpatrzony nasz przedmiot X, tj. mamy do przeanalizowania kategorię czasu. Jeżeli nawet rozpatrzmy ją bez sądów orzekających o jej egzystencji, to i tak z konieczności pojawi się kategoria przestrzeni, która odeśle nas do materii, materia zaś jeszcze dalej i dalej. Zauważmy, że ciąg ten rozpoczął się od pytania o czas, które to zagadnienie Ingarden do pewnego stopnia opraco-

---

<sup>261</sup> Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 193, 202. W tej kwestii zob. również D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 11–13, 18–19.



wał metafizycznie, ale ontologicznie nie był w stanie wyjść poza określanie potencjalnego istnienia w czasie na podstawie obserwacji bytów realnie istniejących<sup>262</sup>. Zapytajmy zatem, w jaki sposób wyglądałyby te ciągi implikujących się pytań, jeśli zapytamy o drzewo – niech to będzie dąb szypułkowy. Założmy, że poddaliśmy redukcji fenomenologicznej jako metodzie wszystko, co było możliwe. Nawet jeżeli udało nam się tego dokonać, to i tak z konieczności będziemy musieli zapytać choćby o sposób zachodzenia przemian tlenowych w liściach. Więc zapytamy w końcu o tlen, chlorofil, Słońce, fotony, wodę, ziemię, węgiel, aparat Golgiego, mitochondrium, żołądźcie, szypułki itd. Przy naprawdę wnikliwej analizie będziemy w stanie – przynajmniej teoretycznie – zbudować doskonały lub niemal doskonały model „świata”, o którym nie będziemy orzekać, czy istnieje, czy nie<sup>263</sup>. Oczywiście Ingarden powiedziałaby, że istnienie w końcu orzekniemy, bo redukcja jest tylko zabiegiem technicznym, a nam nie chodziło o trwałą postawę zawieszenia wszelkich sądów i skupieniu się jedynie na danych świadomości, ale o ujęcie „istoty”. Zgadza się. Jednak redukcja – obojętnie czy ejdetyczna w wąskim rozumieniu czy w jakiejś poszerzonej wariacji – jest w takim razie zabiegiem fikcyjnym, tj. niemożliwym do faktycznego przeprowadzenia, gdyż abstrahowanie bytów od ich kontekstu i relacji da nam do oglądu czystą czerń i brak możliwości jakiegokolwiek poznania czy wglądu. Wiąże się to z problemem aktualności. Zawieszając sąd egzystencjalny o czasie, zawieszamy z konieczności ruch<sup>264</sup>. Zawieszając ruch, zawieszamy ruch wszystkiego, gdyż ruch nie może być bezprzedmiotowy, tj. zawsze czemuś przysługuje. Możliwe fotony nie odbijają się od powierzchni przedmiotów, a my niczego nie widzimy. Wszystko jest czarne. Nie rozchodzą się też możliwe fale dźwiękowe, my się nie poru-

<sup>262</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., rozdz. V. Istotne wydaje się w tym kontekście wskazanie Marii Bielawki, że czas w filozofii Ingardena należy traktować jako „tajemnicę” w jej znaczeniu zaproponowanym przez Gabriela Marcela (G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 118) (M. Bielawka, *Tajemnica czasu w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 205).

<sup>263</sup> Zob. A. Strzyżewska, *O metodzie fenomenologii Husserla*, w: „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 20 (2014), s. 203–219; A. Wesołowska, *Transcendentalna epoka a problem przemiany Ja*, w: „Folia Philosophica” 30 (2012), s. 153–172; P. Łaciak, *Metoda sceptyczna w filozofii Kanta i Husserla*, w: „IDEA – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” XXVII (2015), s. 13–18.

<sup>264</sup> Odpowiadając na potencjalną uwagę, że istota dana w oglądzie po redukcji ejdetycznej nie może być traktowana jako przedmiot trwający w czasie, odpowiadamy, że wystarczy, aby podmiot dokonujący redukcji był trwający w czasie.

szamy, więc nie dociera do nas jakikolwiek możliwy bodziec. W przedmiotach nie dzieje się nic, więc ich poznanie w taki sposób nie odnosiłoby się do czegokolwiek, co mogłoby istnieć. Istota jako taka – jeśli nawet założylibyśmy jej istnienie – nie może być dana jako taka, gdyż jest zawsze istotą czegoś. Nie mogąc poznawać tego, czego jest istotą, nie możemy dojść do istoty. Tyle szkicowych uwag z punktu widzenia przedmiotu<sup>265</sup>.

Z punktu widzenia podmiotu zawieszenie sądów egzystencjalnych, nawet jako zabieg metodologiczny, o ile jest konsekwentne, zawiesza również sądy o istnieniu podmiotu poznającego. Zatem mamy podmiot, o którym nie wiemy, czy istnieje, ale mimo wszystko twierdzimy, że dokonuje on redukcji i w jej ramach jest w stanie coś poznać. Prowadzi to do sprzeczności. Innymi słowy, nie można sensownie twierdzić, że podmiot dokonuje czegoś i jednocześnie nie twierdzić, że dany podmiot istnieje. Aktualne działania zakładają aktualne istnienie podmiotu i przedmiotu poznawanego. W tym kontekście zasadne wydaje się twierdzenie, że stosowanie redukcji ma oderwać istniejący byt od jego istnienia, co naszym zdaniem jest możliwe jedynie na płaszczyźnie deklaratywnej czy przy analizie pojęciowej.

Można jednak spróbować przeprowadzić rozumowanie broniące redukcji w kontekście zarzutu o jej konieczne uwikłanie w aktualność. Należałoby w tym celu założyć aktualność wszystkiego, co konieczne – czyli w konsekwencji wszystkiego, co istnieje lub istniało – ale zawiesić sąd egzystencjalny o tej aktualności – czyli aktualność byłaby nieaktualna. Wówczas byłoby możliwe, a nawet nieuniknione natknięcie się na następujące paradoksy:

- p. 1. Byty byłyby pozbawione możliwości trwania.
- p. 2. Byty byłyby wszystkimi swoimi możliwymi stanami naraz.

W obu wypadkach zachodzi sprzeczność, bo nie może istnieć coś bez historii<sup>266</sup> ani nie może istnieć coś, co jest czymś i jest też czymś innym, nawet

---

<sup>265</sup> Jeśli pojawiłby się kontrargument mówiący, że poznanie ejdetyczne po redukcji dokonuje się w dziedzinie bytów idealnych, to stałoby to w sprzeczności z twierdzeniem o pozaczasowości tej dziedziny. Zawieszając więc sądy na temat czasu, uprzednio już musieliśmy w sposób czasowy poznać cokolwiek odnośnie do badanego bytu, co może wskazywać na niekonieczność stosowania redukcji, gdyż pytając o istotę bytu, który już jakoś poznaliśmy, odwołujemy się do idei(I), na podstawie której dopiero możemy określić istotę danego bytu. To zaś oznacza, że wiemy, która idea(I) zawiera w sobie informację o istocie, a to znaczy, że albo tę istotę poznaliśmy przed redukcją, albo że ją trafnie zakładamy. W każdym wypadku redukcja będzie niekonieczna.

<sup>266</sup> Na co – w kontekście bytów czasowo określonych, ale już nie pozaczasowych, w szczególności idealnych – wskazują chociażby rozważania Ingardena na temat zdarzenia i procesu. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 188–189.

jeżeli między tymi bytami zachodzi ciągłość tożsamości – tj. nie ma bytu będącego jednocześnie sadzonką i dającym owoce rozwiniętym drzewem.

Zatem również patrząc od tej strony, redukcja jest fikcją. Jako metoda swobodnego abstrahowania może być czasem użyteczna w ograniczony sposób, ale przy dłuższym i konsekwentnym stosowaniu prowadzi do sprzeczności.

Wskazane problemy prowadzą do konkluzji, że całkowicie wyabstrahowane poznanie bytów transcendentnych jest niemożliwe<sup>267</sup>.

---

<sup>267</sup> Nieco inaczej sformułowaną argumentację krytyczną wobec możliwości stosowania redukcji, ale pozwalającą wyciągnąć podobne do zaprezentowanych w tekście głównym wnioski, przedstawił Josef Seifert: J. Seifert, *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentnego idealizmu. Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentnej fenomenologii Husserla*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 22–24.



## § 5. Uwagi podsumowujące

W powyższych paragrafach przedstawiliśmy projekt Ingardenowskiej ontologii i opartą na nim metodę badań ontologicznych. Przypomnijmy więc, że podstawą dla ontologii autora *Sporu...* są idee(I) i jakości idealne. Z tym zaś wiąże się uznanie ich idealnego sposobu istnienia. Aby uchylić zarzuty wiążące się z klasycznymi kontrargumentami przeciwko istnieniu bytów ogólnych, Ingarden postulował dwustronną budowę idei(I), która dzięki temu może być rozpatrywana jako idea(I) oraz ze względu na swoją zawartość. W zawartości idei(I) przejawiają się wiązkowo jakości idealne, które jako byty podstawowe nie potrzebują dla siebie innej niż one same podstawy bytowej. Ze względu na to, że są to założenia Ingardenowskiej propozycji ontologicznej, autor *Sporu...* wielu istotnych związanych z nimi kwestii nie wyjaśnił.

Kolejnym ważnym założeniem było przyjęcie przez Ingardena istnienia istoty bytu. Twierdził, że jest ona możliwa do poznania dzięki wglądowi w zawartość idei(I). To, co w zawartości stałe, można utożsamiać z tym, co jest istotą bytu.

Ingarden wydzielił w badaniach ontologicznych trzy płaszczyzny: egzystencjalną, formalną i materialną. W ramach pierwszej określał możliwe sposoby istnienia – w ogóle lub danego możliwego bytu. W ramach drugiej to (resp. sposób), w czym może stać dany byt jako dany byt, czyli specyficzną dla niego formę. W ramach zaś trzeciej to, co w możliwym bycie najbardziej jakościowe.

Dalej wskazaliśmy na związki między ontologią a epistemologią i metafizyką. Ingarden zakładał bowiem możliwość poznania idei(I) poznania, które to poznanie samo z siebie nie wymagałoby konieczności zachodzenia poznania podpadającego pod ogólną ideę(I) poznania, co jednak jego zdaniem nie prowadziło do błędu *petito principii*. Pozwala to na krytykę poznania i orzekanie, które poznanie jest obiektywne i pewne, a które nie. Dla Ingardena poznanie idei(I) i jakości idealnych było właśnie poznaniem pewnym, a oparte na nim poznanie ejdetyczne stanowiło podstawę dla dalszych badań np. metafizycznych. Metafizyka bowiem jako nauka o bytach istniejących miałaby za zadanie badać, czy wynikiem badań ontologicznych faktycznie odpowiadają jakiegokolwiek realnie istniejące – w rozumieniu Ingardena – byty. Łączy się to z kwestiami językowymi, bowiem do poznania istoty bytów może dojść dzięki postawieniu odpowiednich pytań.

Po przedstawieniu Ingardenowskich propozycji wskazaliśmy na wiążące się z nimi ograniczenia. Przypomnijmy najważniejsze.

Przede wszystkim Ingarden nie wyjaśnił związków łączących idee(I) ze światem realnym oraz jakości idealnych z ideami(I) i ze światem realnym. Jest to problematyczne, gdyż jeśli przyjąć za autorem *Sporu...*, że idee(I) stanowią podstawę strukturalną świata realnego, to wyjaśnienie zachodzącego między obiema dziedzinami bytowymi związku stanowiłoby istotne uzupełnienie myśli polskiego fenomenologa.

Kolejno wskazaliśmy na trudności wiążące się z zawieszaniem na gruncie zawartości idei(I) prawa wyłączonego środka i niesprzeczności, co wiąże się z istotnym problemem metafizycznym odwołującym się do pluralizmu egzystencjalnego. W tym kontekście wskazaliśmy też na problematyczne Ingardenowskie rozróżnienia dotyczące istnienia, jego sposobów i dziedzin bytowych.

Na koniec wskazaliśmy, co wynikało z omówionych wcześniej ograniczeń, na trudność w określeniu filozofii pierwszej, którą według Ingardena była ontologia, jako nauka zajmująca się apriorycznym badaniem czystych możliwości.

Wszystkie wskazane elementy teorii Ingardena, jak też podniesione problematyczne ograniczenia zostaną wykorzystane w dalszej części pracy jako punkt wyjścia do proponowanych modyfikacji.

# Rozdział II

Badanie „kultury” oraz jej wytworów  
w filozofii Ingardena





## § 6. Metoda badania „kultury”

Ingarden nigdy nie stworzył całościowej teorii „kultury”. Nie zajmował się też filozofią „kultury” rozumianą jako osobny dział filozofii. Niemniej w jego pracach intuicyjna – jeżeli można tak powiedzieć – teoria „kultury” zawiera się implicytnie. Wskazywała na to m.in. Majewska, która jako jedyna podjęła się szerszej próby scharakteryzowania filozofii „kultury” Ingardena<sup>268</sup>.

Aby móc powiedzieć cokolwiek o metodzie (resp. sposobie) badania, powinniśmy przyjrzeć się, w jaki sposób Ingarden podchodził do zagadnienia „kultury” i co w tej kwestii zakładał.

Jak powiedzieliśmy, filozofia „kultury” jako taka nigdy nie stała się przedmiotem badań autora *Sporu...*, prowadził on jedynie refleksję nad pewnymi jej dziedzinami<sup>269</sup>, chociaż w jego pracach pojawia się wyrażenie „filozofia kultury”<sup>270</sup>. W ramach tychże dziedzin wyróżniał on takie byty, o których twierdził, że należą do świata „kultury”. Były to dla niego m.in.: dzieła sztuki, dzieła naukowe, systemy filozoficzne, doktryny religijne, instytucje zarówno publiczne, jak i prywatne, język, moralność, a nawet niektóre aspekty przedmiotów użytkowych<sup>271</sup>. Na tej podstawie możemy wyróżnić konteksty, w jakich Ingarden używa terminu „kultura”. Są to niewątpliwie dwa aspekty: podmiotowy i przedmiotowy. Podmiotowy ma miejsce wówczas, gdy Ingarden mówi o „kulturze” jako czymś cechującym jednostki czy zbiorowości ludzkie (tu można zaliczyć „kulturę” filozoficzną czy literacką danego społeczeństwa)<sup>272</sup>. W tym punkcie kryją się dwa założenia, które omówimy szerzej w dalszej części pracy, a na chwilę obecną można je scharakteryzować jako: założenie, że człowiek jest twórcą „kultury” oraz że „kultura” nie jest obojętna czy neutralna aksjologicznie. Kontekst przedmiotowy ujawnia się, gdy Ingarden mówi

---

<sup>268</sup> Z. Majewska, *Romana Ingardena filozofia kultury. (Próba rekonstrukcji)...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>269</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>270</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1957, s. 250, 275; R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, s. 397.

<sup>271</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>272</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 74.

o wytworach człowieka – z położeniem akcentu na wytwory, bez przechodzenia do kontekstu podmiotowego<sup>273</sup>.

Można zatem powiedzieć, że u Ingardena nie występuje filozofia „kultury” jako taka, ale teoria wytworów „kultury”<sup>274</sup>, która dotyczy dziedziny przedmiotów czysto intencjonalnych. Autor *Sporu...* zdawał sobie sprawę, że jego rozważania idą w wielu miejscach w kierunku wyabstrahowanej teorii. Nigdy jednak nie była ona jego celem<sup>275</sup>. Jak podaje Majewska:

O ile więc Husserl pyta, jak w czystej świadomości konstituuje się sens kultury, o tyle Ingarden bada zawartość idei przedmiotów kulturowych (głównie dzieła sztuki)<sup>276</sup>.

Należy bowiem pamiętać, że rozważania nad tego rodzaju przedmiotami miały być jedynie pewnym etapem w pracy nad rozwikłaniem głównego zagadnienia *Sporu...* Można powiedzieć, że tworzyły one pewną podstawę dla uznania i zrozumienia specyficznych obiektów, jakimi są intencjonalne byty intersubiektywne.

Mając zarysowane wstępne rozumienie „kultury” i jej wytworów przez Ingardena, przejdźmy do kwestii badania. Aby zrekonstruować sposób, w jaki Ingarden prowadził refleksję o „kulturze”, należy przejść w pierwszej kolejności przez ontologię „kultury” – czyli określić możliwy sposób istnienia wytworów „kultury”, ich strukturę formalną i uposażenie jakościowe; metafizykę „kultury” – czyli uchwycenie istoty faktycznej „kultury”; epistemologię – czyli sposoby poznawania „kultury”; aksjologię – czyli ontologię i fenomenologię wartości oraz fenomenologię spotkań „kulturalnych”<sup>277</sup>. W tym miejscu konieczne jest wyjaśnienie, że Ingarden w części swoich prac podawał rozstrzygnięcia metafizyczne, dlatego w tym konkretnym kontekście można mówić o pewnym etapie rozważań metafizycznych. Jednak pierwszym krokiem badawczym jest określenie czystych warunków możliwości zaistnienia „kultury” czy wytworów „kulturowych”. Do tego celu przydatna byłaby metodyczna redukcja, lecz Majewska w swojej pracy słusznie podniosła kwestię zasadności jej stosowania w kontekście „kultury” i przedmiotów „kulturowych” (resp. „kultury”), gdyż z jednej strony Ingarden wskazywał na niemożliwość oderwania tradycji „kulturowej” od człowieka, a z drugiej

<sup>273</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>274</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki...*, t. I, dz. cyt., s. 250.

<sup>275</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>276</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>277</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 84.

postulował jej metodologiczne, tymczasowe abstrahowanie<sup>278</sup>. Innymi słowy, skoro – jak wiemy z pism Ingardena – warunkiem możliwości zaistnienia wytworu „kulturowego” jest jego istnienie jako złożonego bytu intencjonalnego intersubiektywnego, aksjologicznie nieobojętnego i mającego swoją podstawę w czymś bytowo od siebie trwalszym, a także mając za twórcę człowieka, trudno uzasadnić odrywanie samego aspektu intencjonalnego.

O badaniach ontologicznych mówiliśmy w poprzednim rozdziale, więc nie będziemy się powtarzać. Poza stawianiem afirmatywnych sądów egzystencjalnych Ingarden nie rozwinął metody badania metafizycznego. Mimo to na podstawie rozstrzygnięć ontologicznych będziemy mogli w kolejnym paragrafie powiedzieć coś więcej o wytworach „kultury” jako bytach intencjonalnych. Następnie zajmiemy się w tym kontekście zagadnieniami antropologicznymi i aksjologicznymi. Nie wyodrębniliśmy aspektu epistemologicznego ze względów praktycznych. W kontekście pozostałych wyróżnionych obszarów będzie on dostatecznie uwidoczniiony. Na chwilę obecną możemy powiedzieć, że epistemologia jest w tym wypadku w pewnym sensie uprzywilejowana względem pozostałych obszarów badawczych, gdyż Ingarden niejako w przedłożeniu implicytnie określił kryteria wyodrębniające „kulturę” jako przedmiot badań. Są to: „[...] – odrębność ontyczna świata kulturowego, – fakt realizacji wartości w sferze kultury, – swoiście ludzka aktywność”<sup>279</sup>. Przekładając to na wyróżnione obszary badań, powiemy, że Ingarden wyodrębnił dziedzinę przedmiotową „kultury” na podstawie kryteriów: ontologicznego – czysto intencjonalny sposób istnienia; aksjologicznego – „kultura” jako sfera realizacji wartości; antropologicznego – człowiek jest twórcą „kultury”, a ona nadaje sens jego życiu<sup>280</sup>.

## § 6.1. „Kultura” jako byt intencjonalny

Bez wątplenia „kultura” jest dla Ingardena bytem intencjonalnym<sup>281</sup>. Nie wiele nam to jednak mówi, zwłaszcza w kontekście poprzedniego paragrafu. Skoro bowiem autor *Sporu...* nigdy nie zajmował się „kulturą” jako taką, ale

<sup>278</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>279</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>280</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>281</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 42–43.

jej wytworami, to na jakiej podstawie mielibyśmy twierdzić, że „kultura” jest bytem intencjonalnym? Oddajmy głos Ingardenowi:

Twory kultury wytworzone przez człowieka nie stanowią niczego więcej jak tylko pewnego rodzaju cień rzeczywistości, będąc jednak tworam i czysto intencjonalnymi. Noszą na sobie tylko pozór istnienia, który charakteryzuje wszystkie duchowe dzieła człowieka, jak dzieła sztuki lub rozmaite inne wytwory kultury ludzkiej, bez względu na to, czy są dziełami poszczególnego człowieka, czy też całej społeczności ludzkiej. Konstytuują się one na podłożu rzeczy i procesów realnego świata, przystosowanych do tego przez człowieka, a ich własności przekraczają granice uposażenia rzeczy materialnych, pokrywając je nową warstwą sensu i nowych zjawisk. Transcendując tym te rzeczy, tracą zarazem pełnię i autonomię istnienia i nie posiadają mocy rzeczywistości niezależnej od człowieka i jego aktów duchowych<sup>282</sup>.

Wiemy, że momenty bytowe charakteryzujące byty intencjonalne wykluczają, aby mogły one być autonomiczne, dlatego też potrzebują do swojego istnienia czegoś, w czym zawierałby się (resp. był umieszczony) ich fundament bytowy. Takimi bytami są byty realne. Dobry przykład obrazujący kwestię swoistego łączenia bytów o różnych sposobach istnienia przedstawiła Amie Thommason. Podaje ona, opierając się na filozofii Ingardena, że pewna grupa cegieł czy kamieni nie jest jeszcze kościołem, a kawałek płótna nie jest jeszcze flagą. Musi zająć coś, co pozwoli nam rozpoznać w ceglach np. kościół, a w płótnie flagę<sup>283</sup>. Tym czymś jest dla Ingardena właśnie powołanie do istnienia bytu intencjonalnego, który wychodzi poza obszar monosubiektywny i daje się poznać intersubiektywnie<sup>284</sup>. Niemniej nie znaczy to, że znajdując podstawę bytową w czymś mocniejszym egzystencjalnie od siebie, byty intencjonalne przestają być zależne od świadomości ludzkiej.

Kolejną kwestią, na którą warto zwrócić uwagę, jest jednoczesna zależność i niezależność czasowa wytworów „kultury”, a także samej „kultury”. Ze względu na sposób istnienia byty intencjonalne nie są przetrwaczami, a przypomnijmy, że tylko przetrwaczom przysługuje czasowy sposób istnienia. Zauważmy jednak, że Ingarden mówi o brzmieniu słowa – a słowo jako element języka jest wytworem „kultury” – w następujący sposób:

<sup>282</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003, s. 17.

<sup>283</sup> A. Thommason, *Ingarden and the Ontology of Cultural Objects*, w: *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, red. A. Chrudzimski, Frankfurt 2005, s. 132nn.

<sup>284</sup> A. Thommason, *Ingarden and the Ontology of Cultural Objects*, w: *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden...*, dz. cyt., s. 124–125.

[...] brzmienie słowa w pewnym określonym języku tworzy się niewątpliwie dopiero z biegiem czasu pod wpływem rozmaitych realnych i kulturalnych warunków i ulega w toku dziejów różnorodnym przemianom i modyfikacjom, aż się na pewien czas ustabilizuje<sup>285</sup>.

Nie tylko „zaistniewa” w czasie, czyli jego powstaniu zapewne będzie odpowiadał jakiś moment, ale również można powiedzieć, że samo kształtowanie się owego ustalonego chwilowo brzmienia jest jakimś procesem. Jest to zatem byt zależny czasowo. Jednak, jak powiedzieliśmy, jako byt intencjonalny nie może istnieć czasowo. Możemy zatem na chwilę obecną powiedzieć, że wytwory „kultury” egzystują dwudzielinowo, tj. realnie i intencjonalnie, a przez to czasowo i pozaczasowo. Nie jest to jednak zadowalające rozwiązanie oczywistej sprzeczności. Idźmy zatem za kolejnymi wyjaśnieniami Ingardena:

Dzieła ludzkiej kultury duchowej nie znajdują w rzeczach materialnych nigdy oparcia tak pewnego, żeby mogły istnieć zupełnie bez pomocy działania i świadomości ludzkiej<sup>286</sup>.

Przywołaliśmy ten cytat dla potwierdzenia, że nasze powyższe interpretacje są uzasadnione. Co potwierdza również następująca wypowiedź autora *Sporu...*:

Przez przyporządkowanie wytworów kultury do pewnych okresów „rzeczywistego” czasu oraz struktur psychicznych i procesów zachodzących w autorach (wytworach) i w perceptorach wytworów kulturalnych kultura nabiera charakteru czasowego i przynależy do pewnych epok rozwoju historycznego<sup>287</sup>.

<sup>285</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>286</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>287</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., s. 278. Warto w tym kontekście przywołać jeszcze jedną wypowiedź Ingardena: „[...] człowiek stwarza nadto tego rodzaju przedmioty, jak dzieła sztuki, teorie naukowe, systemy metafizyczne lub teologiczne, języki, jako różne sposoby utrwalenia i przekazywania tego, co raz zostało pomyślane, państwa, instytucje publiczne (jak np. uniwersytety) lub prywatne (np. nauki, towarzystwa itp.), systemy prawne, pieniądze itd. Hołdując zaś i przekazując wiedzę o swej przeszłości i o przeszłości dzieł wytworzonych przez swych przodków, wytwarza rzeczywistość historyczną, dzięki której życie działającego właśnie pokolenia staje się dalszym ciągiem procesów i wypadków historycznych już dokonanych” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 30).

Zauważmy, że poza potwierdzeniem wskazanej przez nas sprzeczności – chociaż zaraz będziemy starali się pokazać, że w obrębie filozofii Ingardena jest to sprzeczność pozorna – znajdujemy odwołanie bezpośrednio do „kultury”. Jej również Ingarden przypisuje takie istnienie, jakiemu podlegają jej wytwory. Zauważalne, chociaż niedopowiedziane wprost, jest wskazanie rangi człowieka dla czasowej egzystencji „kultury” i jej wytworów. Jeśli nie zaszłoby owo przyporządkowanie, o którym w cytacie wspomina autor *Sporu...*, to najprawdopodobniej nie zaszłoby też uznanie tychże wytworów. Uznanie odbywa się w czasie, gdyż człowiek również w czasie egzystuje. Przypisuje on twory intencjonalne nie tylko do silniejszych podstaw bytowych – o ile „przypisuje” jest tu odpowiednim słowem – ale również do odpowiedniego czasu. Mamy zatem podwójne urealnienie bytów czysto intencjonalnych, raz przez podstawę bytową, a dwa przez przypisanie do czasu. Urealnienie to nie przekreśla jednak ich intencjonalnego charakteru. Możemy zatem powiedzieć, że w przypadku przedmiotów „kulturowych” ważna dla ich egzystencji jest ich pochodność od ludzkiej woli – resp. aktów świadomości. Byty te nie tylko bowiem są powoływane przez człowieka, ale również człowiek wiąże je ze sferą aksjologiczną i jest niezbędny do dalszego ich podtrzymywania – z całym wskazanym już bagażem – w bycie. Może również zdarzyć się tak, że z różnych względów człowiek zapragnie zniszczyć (resp. unicestwić) wytwór „kultury”. Wówczas czyni to bez problemu, gdyż to on jest dysponentem jego istnienia<sup>288</sup>.

Powyższe tezy znajdują egzemplifikację w dziełach sztuki, które przynależą do sfery „kultury” ze względu na to, że są intencjonalne, ale ich podstawą bytową są byty realne<sup>289</sup>. Najszerzej opisanym i zbadanym przez Ingardena dziełem sztuki było dzieło literackie. Na podstawie jego badania polski filozof starał się m.in. przełamać ową pozorną sprzeczność, o której wspominaliśmy. Z jednej strony bowiem trudno zaprzeczyć, że wszyscy obcujemy z jednym dziełem, rozumiemy zawarte w nim słowa i większe jednostki znaczeniowe – i to rozumiemy tak, że jesteśmy w stanie bez problemu porozumieć się ze sobą co do ich znaczenia. Z drugiej jednak strony wiemy, że słowa i ich znaczenia się zmieniają, a znaki drukarskie na papierze nie mogą być uznawane za słowa. Są one jedynie silniejszą podstawą bytową dla innego rodzaju bytów. Ingarden te kwestię wyjaśniał w następujący sposób:

<sup>288</sup> Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 65. Zob. też Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>289</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 39.

To, co jest w stanie sprawić zdaniotwórcza operacja [...] jest [...] jedynie aktualizowaniem elementów sensu odpowiedniego pojęcia i ukształtowaniem z owych aktualizacji pewnej jednolitej całości<sup>290</sup>.

I dalej:

[...] podmiot świadomy wybiera, biorąc pod uwagę ich idealny sens, odpowiednie zawarte w nich momenty, wytwarza bytowo-heteronomiczne aktualizacje tych momentów i wiąże w nową całość<sup>291</sup>.

Jak podaje w komentarzu do tych ustępów Majewska:

Konkluzją rozważań Ingardena było twierdzenie, że fundament bytowy dzieła literackiego znajduje się zarówno w graficznych znakach słownych, jak i w pojęciach idealnych. Zatem u podłoża Ingardenowskiej koncepcji przedmiotów czysto intencjonalnych leży przekonanie o istnieniu sfery idealnej. [...] W przedmowie do wydania polskiego *O dziele literackim* (1960) Ingarden stwierdza, że nie przyjmowałby obecnie istnienia pojęć idealnych, nie znalazł jednak bardziej przekonującego rozwiązania problemu intersubiektywności zdania<sup>292</sup>.

Widać zatem, że przy omawianiu szczegółowych zagadnień związanych z danymi przedmiotami „kulturowymi” również Ingarden musiał uciekać się do swego rodzaju wybiegów, aby uzasadnić możliwość istnienia pewnych intersubiektywnych sposobów objawiania się czy też nawet istnienia bytów intencjonalnych. Jak celnie zauważa Majewska, nie byłoby to możliwe bez przyjęcia istnienia dziedziny bytów idealnych, o których mówiliśmy w poprzednim rozdziale. Tylko w ten sposób możliwe było według Ingardena wyjaśnienie rozumienia sensów zawartych w dziele literackim. Można to rozwiązanie ekstrapolować na inne przedmioty „kulturowe”, gdyż w zasadzie w każdym z tych, które Ingarden włączał w sferę „kultury”, mamy do czynienia z pewnymi znaczeniami, które mimo ich intencjonalnego charakteru potrafimy rozumieć wzajemnie. Oczywiście nie byłoby w przypadku np. dzieła architektonicznego odwołania do pojęć idealnych, ale mogłoby się pojawić odniesienie do pewnych idealnych symboli itp., dzięki poznaniu któ-

<sup>290</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 443.

<sup>291</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 444.

<sup>292</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 53. Zob. też R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt. s. 14.

rych nasze monosubiektywne byty intencjonalne mogą znaleźć się w przestrzeni intersubiektywnej. Według Ingardena trudno bowiem przypuszczać, iżby miało być inaczej niż tak, że „kultura” (resp. przedmioty „kulturowe”) pozostają na zewnątrz nas i oddziałują na nas. Tego autor *Sporu...* wydawał się w ogóle nie poddawać w wątpliwość<sup>293</sup>.

Po powyższych wskazaniach możemy powiedzieć, że „kultura” była dla Ingardena dziedziną przedmiotową o specjalnym statusie. Nie zawiera się ona bowiem ani w obrębie jednej świadomości danego podmiotu, ale jednocześnie jest od niej (i od wielu innych świadomości) zależna, ani nie można jej utożsamić z bytami czy dziedziną bytową przedmiotów realnych, chociaż są one podstawą bytową jej istnienia. Leży ona zatem na pograniczu dobrze scharakteryzowanych dziedzin, sama tworząc niejako osobną, ale w pewnym sensie zależną dziedzinę bytową – dlatego też mówiliśmy o jej specjalnym statusie<sup>294</sup>. Słowem, „kultura” i jej wytwory są przez twórców utrwalane w realnej sferze bytu, ale one same tworzą niejako własną, specyficzną sferę rozpiętą między tym, co intencjonalne, realne, ale – jak widzieliśmy – również między tym, co idealne. Pełniejsze zrozumienie tej kwestii będzie możliwe dopiero po uwzględnieniu kwestii antropologicznych i aksjologicznych.

Zanim przejdziemy dalej, powiedzmy jeszcze, że z omawianych powyżej kwestii Ingarden zdawał sobie sprawę. Wiedział też, że w jego *opus magnum* problematyka „kultury” będzie odgrywała istotną rolę. Pisała o tym Gierulanka w *Przedmowie tłumacza* do trzeciej, nieukończony części *Sporu o istnienie świata*, w której chciał Ingarden zawrzeć prezentację ontologii materialnej. Otóż z zebranych notatek wynika, że paragraf 84 miał dotyczyć „przeplatania się «świata» tworów duchowych ze światem realnym. Rzeczywistość człowieka. «Kultura» jako część składowa świata realnego”<sup>295</sup>. Niestety pozostanie dla nas tajemnicą, w jaki sposób Ingarden przedstawiłby tę zależność.

Przejdźmy teraz do prezentacji Ingardenowskiego podejścia do zagadnienia antropologicznego w kontekście „kultury”.

<sup>293</sup> Zob. Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>294</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>295</sup> D. Gierulanka, *Przedmowa tłumacza*, w: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, Warszawa 1981, s. 6.



## § 6.2. Człowiek twórcą „kultury”

Zostało już wspomniane, że człowiek jest twórcą „kultury”. Dlatego mówiąc o „kulturze”, musimy się odnieść do antropologii<sup>296</sup>.

Dla Ingardena kwestie związane z człowiekiem nie były tylko teoretycznymi rozważaniami. W jego pismach widoczne jest głębokie zaangażowanie w temat. Niekiedy przybiera to nawet postać przestrogi lub wyrazu rezygnacji z niemożności przekroczenia tego, co chce się odrzucić, oraz wyjścia ku temu, do czego się dąży. Autor *Książeczki o człowieku* zwraca uwagę na wyjątkową sytuację człowieka w świecie:

Człowiek istnieje i żyje na granicy dwu istot różnych, z których jedna zdaje się stanowić jego człowieczeństwo, a druga – niestety, jakby więcej realna niż pierwsza – pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą. Człowiek znajduje się na granicy dwóch dziedzin bytu: przyrody i specyficznie ludzkiego świata, i nie może bez niego istnieć, lecz świat ten nie wystarcza dla jego istnienia i nie jest zdolny mu go zapewnić. Człowiek jest przeto zmuszony do życia na podłożu przyrody i w jej obrębie, lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem<sup>297</sup>.

Człowiek jako byt starający się przekroczyć własne jestestwo, dąży ku byciu bardziej człowiekiem. Dążenie to odbywa się przez (resp. w) „kulturę”. Jako istota potrzebująca celu, a zarazem widząca możliwość przekraczania własnej zwierzęcej natury, człowiek przez „kulturę” zaczął nadawać sens swojemu życiu – tak jednostkowemu, jak i zbiorowemu<sup>298</sup>. Niestety nie jesteśmy w stanie wyzbyć się naszego zwierzęcego bagażu, który, według Ingardena, jest bardziej dominującą (resp. bardziej realną) stroną naszej natury. Brak prób jej przekraczania ku stawianiu się kimś więcej utrzymywałby nas w stadium zwierzęcości. Dlatego też dla Ingardena tak ważne było staranie o podnoszenie poziomu „kulturalnego” społeczeństwa. Zanik wskazanej dążności prowadziłby bowiem ku degradacji człowieka do stanu, z którego mozolnie, na przestrzeni dziejów się wydostawał. Owo przekroczenie dało nam pozycję uprzywilejowaną względem reszty świata istot żywych. Jak wskazuje Ingarden:

<sup>296</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>297</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>298</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 155.

[...] człowiek jako *homo sapiens* czy *homo faber*, jest taką odmianą zwierząt, która powstała w ciągu bardzo długiego procesu ewolucyjnego takich lub innych zwierząt. W każdym razie jest w człowieku coś takiego, co by można nazwać jego zwierzęcością. [...] Człowiek jest pewną specjalną odmianą zwierzęcia, o pewnych specjalnych kwalifikacjach, które go odróżniają od innych zwierząt. W człowieku, który jest zwierzęciem, a który zarazem ma pretensję do tego, by nim nie być, jest tak, że może on być lub nie być podmiotem wartości moralnych<sup>299</sup>.

Człowiek, jak widać, był dla Ingardena bytem aksjologicznie nieobojętnym i to nieobojętnym w dwojakim rozumieniu. Z jednej strony sam był tym, który wartości doświadczał, a z drugiej był tym, kto te wartości realizował. Do szerszego omówienia Ingardenowskiej aksjologii wrócimy w kolejnym paragrafie. Teraz zwróćmy jedynie uwagę, że poza kwestiami aksjologicznymi kryje się w przywołanym fragmencie wskazanie pewnej typowej dla człowieka kwalifikacji. Mamy tu na myśli samopoznanie czy samoświadomość. Człowiek może przekraczać siebie, tj. swoją zwierzęcą, podstawową naturę, gdyż jest sobie świadom. Tylko z tej perspektywy możliwe jest poszerzenie swojego horyzontu o transcendowanie siebie. Zwierzęta pozbawione tego rodzaju kwalifikacji nie są zdolne zobaczyć możliwości wyjścia poza swoją pierwotną naturę, nie mówiąc już o jej zmianie. Ingarden nie bez przyczyny przywołał dobrze znane łacińskie określenia. Wydaje się, że chciał tym samym wskazać na zarówno rozumność, jak i twórczość/wytwórczość jako na te cechy, które stanowią linię demarkacyjną między człowiekiem a innymi zwierzętami. Obie te cechy, czy jak powiedziałby Ingarden kwalifikacje, stanowią nie tylko podstawę dla jego antropologii, ale też, jak zobaczymy dalej, dla przyjmowanej przez niego aksjologii.

Poza wskazanymi biologicznymi przyczynami człowiek, według Ingardena, zajmuje wyjątkowe miejsce wśród istot żywych ze względu na swojego ducha. Dla autora *Sporu...* nie ulega wątpliwości, że człowiek ma potrzeby i pragnienia, które wykraczają poza to, co biologiczne. Ich źródłem nie może wobec tego być zwierzęca natura. Jest nią duch ludzki, który z niewiadomych nam przyczyn w pewnym momencie się ujawnił właśnie w omawianych już dążnościach oraz – dla potomnych – w ich wynikach czy skutkach. Duch ten, dla swojego rozwoju i możliwości działania potrzebuje innego świata niż ten, który zapewnia nam czysto biologiczna klasyfikacja. Świat ten nie został człowiekowi dany. Był on przez pokolenia wypracowywany i przekazywany. To w nim możliwe było każdorazowe przekraczanie swojej zwierzęcości dla każ-

<sup>299</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 206–207.

dego kolejnego pojedynczego przedstawiciela naszego gatunku. Mimo iż świat ten bazuje na naturze, na tym, co rozpoznajemy w nas jako wynik ewolucji – na instynktach i potrzebach tzw. podstawowych – to nie jest możliwe wyjaśnienie czy uzyskanie go na drodze zmian czysto ilościowych (jak chcieliby np. marksiści). Potrzeb i dążeń ludzkiego ducha nie można według Ingardena wyjaśnić biologicznie. Świat ów mający za podstawę ową zwierzęcość, czy szerzej biologię, a poza nie wykraczający:

jest światem kultury, sztuki, nauki oraz filozofii. Nie jest to jednak świat bytowo autonomiczny wobec przyrody. Ten ostatni jest z jednej strony fundamentem ontycznym (bytowym) dla niego, z drugiej zaś będzie nim ludzka twórcza świadomość, która nadaje określony sens (*logos*) napotykanym twórcom (przedmiotom) przyrody, czyniąc z nich przedmioty całkiem nowego typu. Ten nowy świat odsłania jakby inne oblicze<sup>300</sup>.

Powyższe wskazania potwierdza następujący urywek z *Księżeczki o człowieku*:

Ten nowy świat nie istniałby bez geniuszu i działalności twórczej człowieka i nie mógłby się ukonkretyzować bez wytworzenia jego fizycznej podstawy bytowej, dostosowanej przez człowieka do funkcji ukazywania nowych przedmiotów i ich wartości<sup>301</sup>.

I nieco dalej:

[Człowiek przekracza świat przyrody przez to, że] wytwarza sobie pewną zupełnie nową rzeczywistość lub, jakby może ktoś chciał powiedzieć, quasi-rzeczywistość. Raz wytworzona, stanowi ona potem znamieny składnik otaczającego go świata<sup>302</sup>.

Owa quasi-rzeczywistość, jak wskazaliśmy, istnieje intencjonalnie. Jest tworzona na gruncie przyrody czy biologii, ale ze względu na odpowiednie uposażenie człowieka przekracza swoją podstawę. Należy jednak wskazać, że poza sytuacjami granicznymi człowiek, mimo iż sam tworzy tę quasi-rzeczywistość, sam jest współtworzony jako człowiek – czy może lepiej: w swoim człowieczeństwie – właśnie przez ową intencjonalną quasi-rzeczywistość,

<sup>300</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 19–20.

<sup>301</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>302</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 30.

czyli „kulturę”<sup>303</sup>. Rzadkie są bowiem przypadki, aby dziecko nie przynależało do jakiegokolwiek „kultury” – będziemy o tym jeszcze mówić. Ingarden wypowiedział się w tej kwestii następująco:

Od dzieciństwa wrastamy w pewien zastany przez nas świat wytworów ducha ludzkiego. Nim ten świat zaczniemy przetwarzać i dorzucać do niego nowe dzieła, on sam nas otacza i wpływa na nas, modelując nasze ciało, nasze myśli, nasze uczucia i pragnienia. On sprawia, że jesteśmy dziećmi minionych pokoleń, że nie jesteśmy – każdy z nas z osobna – samotni na świecie, że mamy wspólny świat wytworów ducha i naszych przezeń kierowanych czynności cielesnych, a przez to i my sami – ludzie z ludźmi – w mniejszym lub większym stopniu zrastamy się w jeden jakby organizm<sup>304</sup>.

Poza wskazanymi już kwestiami fragment ten mówi nam o trzech istotnych w interesującym nas kontekście kwestiach.

Przede wszystkim Ingarden wskazuje na źródła tożsamości. Możemy wyjść poza wyjaśnienie oscylujące wokół determinizmu czy wpływu „kultury” na człowieka. Odwołanie do przeszłych pokoleń sytuuje nas w kategoriach wspólnotowych i w konsekwencji aksjologicznych. Scheda po przodkach – szeroko rozumianych – jest zdeponowana w sferze „kultury”, którą my sami utrzymujemy w istnieniu. Tym samym – m.in. ze względu na to, że wrastamy w daną rzeczywistość „kulturową” – nie są one względem nas czymś zewnętrznym. Następuje tu sprzężenie zwrotne, przy którym trudno doszukiwać się pierwszeństwa względem tworzenia i odbioru.

Druga kwestia to rzekomy determinizm „kulturowy” wyłaniający się z przywołanego fragmentu. Ingarden nigdzie w swoich pracach nie twierdził, że człowiek jest zdeterminowany. Owszem, wpływają na niego, jako na byt względnie izolowany, różne czynniki, ale nie jest to równoznaczne z determinizmem. Mimo iż dla czytelników Ingardena jest to kwestia oczywista, w kontekście przywołanego fragmentu uznaliśmy za istotne poczynienie tego dopowiedzenia.

<sup>303</sup> Mowa oczywiście o „kulturze” rodzimej danego człowieka. P. Duchliński, *Naturka, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>304</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 35. Uzupełnijmy tę wypowiedź o dodatkowy fragment: „Gdyby cała przeszłość zupełnie znikła dla mnie, byłbym wolny pod wieloma względami, co do których czuję się skrupowany, gdyż nie tylko to a to niegdyś się stało, ale jeszcze dziś w jakiś przedziwny sposób dla mnie istnieje, choć nie tak, jak to, co się «teraz» dzieje. [...] Przeszłość moja tak dalece jest w każdorazowej mej terażniejszości, że potrzeba osobnego aktu, żeby się wyzwolić od jej ucisku. Jak gdyby nie minęło to, co przeszło, jak gdyby nie było czasu” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 47).

Ostatnią ważną dla nas kwestią jest uznanie przez Ingardena istnienia społeczeństwa czy społeczności. Nie nazywa on tego wyraźnie, ale ów „jeden jakby organizm” wskazuje naszym zdaniem na uznanie przez niego istnienia pewnego rodzaju zbiorowości ludzkiej związanej z daną „kulturą” (resp. quasi-rzeczywistością). Dla naszych dalszych badań jest to teza niezwykle istotna.

Jak już powiedzieliśmy, „kultura” i jej wytwory istnieją intencjonalnie i potrzebują silniejszej podstawy bytowej, aby móc istnieć w przestrzeni intersubiektywnej. Dlatego też przy badaniu „kultury” najłatwiej odwołać się do artefaktów i dopiero na ich podstawie prowadzić badania. W tej kwestii Ingarden wskazał jednak na pewien istotny szczegół. Mianowicie:

Nie tylko dzieła nasze są naszymi potomkami, ale w pewnej mierze i my stajemy się jakby potomkami naszych dzieł – raz je stworzywszy i obcując z nimi – już nie umiemy tak żyć i być takimi, jakimi byliśmy, gdy ich jeszcze nie było<sup>305</sup>.

Przywołaliśmy ten fragment, aby pokazać, jak dobrze autor *Sporu...* zdał sobie sprawę z problemów trapiących antropologię przez całą drugą połowę XX wieku i pierwsze dekady naszego milenium. Clifford Geertz, o którym będziemy mówić szerzej w ostatnim rozdziale ze względu właśnie na ową niemożność zapomnienia o „naszych dziełach”, zapoczątkował bardzo wpływowy nurt w badaniach antropologicznych zwany antropologią interpretatywną.

Jak powiedzieliśmy, Ingarden nie miał ambicji tworzenia teorii „kultury”. Jednak jego świadomość dotycząca tych kwestii pozwala nam przypuszczać, że pewnego rodzaju całościową teorię „kultury” miał, niejako na własny użytek, przemyślaną.

Fragmenc ten może również stanowić przynajmniej częściową odpowiedź na przywołaną przez nas uwagę Majewskiej, że abstrahowanie wytworów „kultury” od człowieka przez dokonanie redukcji jest trudne do uzasadnienia. Ingarden jednak postulował redukcję jedynie jako jedną z metod badania, nie zaś jako globalne podejście do badanych kwestii. Nie chcemy jednak na razie próbować rozstrzygać, po czyjej stronie znajdują się silniejsze argumenty.

Podsumowując częściowo wzajemny stosunek człowieka i „kultury”, powiedzmy, że Ingarden do pewnego stopnia widział sytuację człowieka jako dramatyczną. „Kultura” była bowiem dla autora *Sporu...* wyrazem buntu przeciwko ludzkiej, niezbywalnej zwierzęcości. Człowiek stojący na granicy dwóch światów transcenduje niejako samego siebie i swoją zwierzęcość ku temu, co

---

<sup>305</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 35.

czyni go człowiekiem<sup>306</sup>. Świat „kultury” musi istnieć, żeby człowiek rozwinął się w pełni. Jeśli znikłyby wszystkie wytwory „kultury”, to człowiek przestałby być człowiekiem. Podobnie, gdyby zniknęły wartości. Byłyby to dla człowieka właśnie dramat<sup>307</sup>. Zdając sobie z tego sprawę, nieustannie stara się on przekraczać swoją zwierzęcą naturę<sup>308</sup>.

\* \* \*

Na uwagę zasługuje sformułowanie „przestałby być człowiekiem”, które stanowi zarazem przejście do drugiej części paragrafu, w której przedstawimy poglądy Ingardena na samo bycie człowiekiem.

W języku codziennym przyjęło się wymiennie używać określeń człowiek, *homo sapiens*, osoba, podmiot itd. Jednak dla Ingardena nie są to synonimy i nie każdy *homo sapiens* musi być osobą. Człowieczeństwo – co wiąże się ściśle z byciem osobą – jest bowiem czymś, do czego się dąży, co się osiąga lub zdobywa i co następnie należy rozwijać i utrzymywać, gdyż zaniedbane zatra-ci się i tym samym zdegraduje nas na powrót do stanu dominacji zwierzęcej natury. Ingarden przedstawia to w sposób następujący:

Nie wszyscy ludzie są zdolni do tego, żeby być osobą. Przede wszystkim muszą to być ludzie dorośli. Trudno przecież takiego brzdąca, co ma powiedzmy, dwa lata, traktować jako osobę, on nią jeszcze nie jest, gdyż musi w jakiś sposób dojrzeć. Musi dokonać się u człowieka pewien proces życiowy, ażeby stał się on osobą. Oczywiście każdy z nas podejmuje ten wysiłek w mniejszym lub większym stopniu<sup>309</sup>.

Dla Czytelników zapoznanych z ujęciem personalistycznym takie stanowisko może wydawać się co najmniej specyficzne lub nawet redukcjonistyczne. Stanowisko Ingardena w tej kwestii niesie ze sobą szereg problemów, jednak nie można powiedzieć, że u jego podstaw leży jakiś redukcjonizm, a jeśli nawet, to był on niezamierzony. Jak zatem rozumieć, że osobą można się dopiero stać? Oddajmy najpierw głos polskiemu fenomenologowi:

---

<sup>306</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 80–81.

<sup>307</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>308</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>309</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki...*, dz. cyt., s. 236.

[Człowiek jest] osobą ludzką co najmniej *in potentia* [...] choćby *in status nascendi* osobą<sup>310</sup>.

Człowiek ma wszelkie możliwości ku temu, aby stać się osobą. Jest nią więc potencjalnie, czy też tylko w pewny stopniu, gdyż wskazanie „co najmniej”, a następnie przywołanie frazy z prawa rzymskiego może znaczyć, że człowiek jest osobą w trakcie stawania się czy w trakcie aktualizacji. Oznaczałoby to stopniowanie osoby, tj. można być osobą mniej lub bardziej lub też spełniać akty osobowe mniej lub bardziej. Trudno w tej sprawie o jednoznaczne interpretacje. Takie rozwiązanie rodzi pytania o aksjologię osoby, a także o moment przełomowy w aktualizacji potencji osoby na tyle, aby móc być uznany za osobę. Skoro dwulatek osobą nie jest, to w którym miejscu przebiega granica wystarczającej aktualizacji potencji? Są to tylko niektóre nasuwające się pytania. Nie chcemy ich w tej chwili rozwijać, a jedynie za ich pomocą wskazujemy trudności interpretacyjne Ingardenowskiej koncepcji, z którymi się mierzymy. Za wskazaną interpretacją gradacyjną – jeśli możemy tak powiedzieć – przemawiałby następujący wyimek:

Można postawić sprawę w ten sposób, że wartość człowieka, osoby ludzkiej, na tym polega, że jest on wykrystalizowany, *resp.* znajduje się w drodze do wykrystalizowania się, bo trzeba sobie zdać sprawę z tego, że budowanie się wewnętrzne człowieka wedle pewnej zasady zawartości architektonicznej jest procesem życiowym bardzo długim<sup>311</sup>.

Dodatkowo pojawia się w tym fragmencie kwestia aksjologii osoby. Człowiek niejako tym większą prezentuje czy reprezentuje wartość, im bardziej jest osobą, tj. im bardziej buduje się wewnętrznie, zgodnie ze swoimi potencjami. Jak zostanie przedstawione dalej, sposobem budowania człowieczeństwa, ale też zadaniem danym człowiekowi, które do tej pory określaliśmy jako przekraczanie siebie ku pewnemu celowi, jest realizacja wartości i jej utrzymywanie w byciu. Samym wartościom poświęciliśmy kolejny paragraf. Na chwilę obecną istotne jest dla nas wskazanie, że dla Ingardena bycie osobą jest sprawą ze wszech miar aksjologiczną. Nie jest to jednak jakiś aksjologicznie niezmienny status bycia osobą – jak ma to miejsce np. w personalizmie. U Ingardena osoba jest wartością, ale stać się osobą można jedynie przez realizację odpowiednich wartości. To właśnie miał na myśli autor *Sporu...*, mó-

<sup>310</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>311</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki...*, dz. cyt., s. 238.

wiąc o „budowaniu wewnętrznym człowieka”. Nawet jeśli realizacja wartości objawia się w jakichś dziełach zewnętrznych – np. wartości estetycznych, to i tak źródłem tej realizacji musi być akt ludzki. Czy realizację tego rodzaju wartości możemy nazwać już aktem osobowym? Trudno powiedzieć. Ingarden nie zostawił w tej kwestii jasnych wskazań. Pozostając jednak w obrębie interpretacji gradacyjnej, jest możliwe przyjęcie, że jedynie realizacja wartości negatywnych lub całkowite – o ile to w ogóle możliwe – odrzucenie realizacji wartości może pozbawić człowieka jego możliwości bycia aktualnie osobą. Nasza ścieżka interpretacyjna w znamienitej większości zgadza się z propozycją przedstawioną przez Piotra Duchlińskiego:

Realizacja (urzeczywistnianie) wartości moralnych prowadzi do wykrystalizowania osobowej natury podmiotu. Człowiek dla Ingardena nie jest bowiem bytem osobowym od momentu jego powstania, powiedzielibyśmy od momentu jego poczęcia. Osoba jest bytem *in potentia*, który może się urzeczywistnić<sup>312</sup>.

Nie odrzucamy możliwości, że faktycznie Ingarden nie uznałby interpretacji gradacyjnej i powiedziałaby, że dopiero od pewnego momentu człowiek jest osobą. Nie wydaje nam się jednak, aby była to kwestia najistotniejsza i dlatego nie będziemy jej dalej rozważać. Najistotniejsze dla nas było wskazanie na kluczową rolę realizacji wartości w stawaniu się człowiekiem.

Powiedzieliśmy jednak, że jest możliwe, aby swój poziom człowieczeństwa obniżać ku zwierzęcości<sup>313</sup>. Dzieje się tak wówczas, gdy tego wszystkiego, co jest ową quasi-rzeczywistością specyficznie ludzką, czyli przestrzenią, w której są realizowane wartości, nie przyjmujemy lub nieodpowiednio na owe wartości odpowiadamy. Wówczas niejako automatycznie sami siebie degradujemy. Ingarden wypowiadał się w tej kwestii precyzyjnie:

A gdy dzieł naszych własnych [...] nie umiemy z jakichś powodów należycie pojąć i oddać im sprawiedliwości w naszym przeżyciu, gdy nie dorastamy do ich subtelności czy napięcia, takiej lub innej doskonałości, wówczas czujemy, jak nieuchronnie spadamy poniżej własnego poziomu, naszej mocy, naszej najgłębszej istoty: przestajemy być ludźmi, którzy je wytworzyli i którzy byli ich godni. Czujemy się poniżeni, wynaturzeni, nawracamy w pewnej mierze do granicy, na której zatarłaby się różnica między nami a zwierzętami<sup>314</sup>.

<sup>312</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 29–30.

<sup>313</sup> Abstrahujemy na razie od kwestii wartościowania biegunów ludzkiej natury.

<sup>314</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki...*, dz. cyt., s. 327.



Dodajmy, że:

Człowiek, odwracając się od odziedziczonego po przodkach kulturowego bogactwa wartości, przestaje funkcjonować nie tylko jako podmiot osobowy, ale również zaczyna degradować się jako człowiek. Wydaje się, że między człowieczeństwem a zwierzęcością jest cienka granica. Nie chodzi o to, że człowiek może stać się zwierzęciem. Taka biologiczna przemiana nie jest możliwa, ale nie jest wykluczona w sensie moralnym<sup>315</sup>.

Zauważmy, że drugi fragment jasno wskazuje, iż nie dość, że jest możliwe zdegradowanie się z poziomu osoby – lub po prostu nieosiągnięcie tego stanu – to jeszcze jest możliwe zredukowanie swojego jestestwa z poziomu człowieka do poziomu zwierzęcia. Należy jednak zauważyć, że różnica między osobą a człowiekiem nie zawsze jest u autora *Sporu...* jednoznaczna. Zdarza się, że bycie osobą utożsamia on z osiąganiem czy może lepiej realizowaniem człowieczeństwa. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

[rzeczywistość wytworzona przez człowieka lub rzeczywistość człowieka] ucieleśnia w sobie wartości dobra, piękna, prawdziwości i prawa, że pozostaje w swym życiu, a przynajmniej w tym, co w jego życiu ważne na służbie realizowania wartości w rzeczywistości przez siebie wytwarzanej, dopiero przez to osiąga swe właściwe człowieczeństwo, swe o człowieczeństwie jego stanowiące posłannictwo: staje się człowiekiem pośredniczącym między tym, co jest „przyrodą”, a tym, co on jeno w przybliżeniu, jakby w odbłasku może przeczuwać w ujawnionych i ucieleśnionych przez siebie wartościach<sup>316</sup>.

Bycie człowiekiem jest zatem nie tylko zadaniem i dramatem rozpięcia między dwoma niesprowadzalnymi do siebie światami, ale jest również posłannictwem realizowania wartości i świadczenia o nich, odkrywania ich i ich realizacji oraz odpowiedniego odpowiadania. Człowiek ma zatem względem siebie moc nobilitacji i degradacji, które tym silniej umieszczają go w dramacie jego egzystencji. Nie jest to ujęcie pesymistyczne. Wręcz przeciwnie. Sytuuje ono jednak podmiot w sferze jasno zarysowanej odpowiedzialności<sup>317</sup>,

<sup>315</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>316</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 37–38.

<sup>317</sup> Co Ingarden przedstawił w słynnej pracy: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* (R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 71–169).

na którą jest niejako skazany, ale również dzięki której może on osiągnąć człowieczeństwo (resp. stać się osobą). Bez odpowiedzialności nie dałoby się działań czy aktów łączyć z konkretnymi podmiotami, co w znaczny sposób mogłoby utrudnić czy wręcz uniemożliwić omawiane wcześniej transcendowanie siebie. O silnej roli i pozycji człowieka w jego własnym świecie Ingarden pisał następująco:

[Źródłem czynów jest „Ja”, czyli podmiot] jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje, i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszyć się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności. Jestem siłą, która [...] ślady ciała na sobie nosi i jego działaniu nieraz podlega, ale zarazem, raz to ciało ujarzmiwszy, wszystkie jego możliwości na wzmożenie siebie obraca. Jestem siłą, która raz w świat sobie obcy wrzucona, świat ten sobie przyswaja i ponad to, co zastaje, nowe – dla swego życia niezbędne – dzieła wytwarza. Jestem siłą, która się chce utrwalić w swym dziele, we wszystkim z czym się spotka – czując, że wystarczy tylko jedna chwila odprężenia czy zapomnienia, a samą siebie rozbije, samą siebie zatraci, unicestwi. Jestem siłą, która największe skarby zachwytu i szczęścia w tęsknocie sobie utaja i do ich urzeczywistnienia dąży, ale wszystkich ich zrzec się gotowa za samą możliwość przetrwania<sup>318</sup>.

Na uwagę zasługuje kwestia czasowości. Przemozna chęć wykorzystania danego człowiekowi czasu, pozostawienia czegoś po sobie łączy się ściśle z rozważanymi już kwestiami istnienia sfery „kultury” na styku (resp. w splocie) bytów intencjonalnych, ale przekazywanych innym podmiotom, a bytów realnych, którymi również są owe podmioty. Człowiek zatem stara się transcendować czas i swoją kruchość (Ingarden dodałby zapewne, że również szczelinowość), a ta transcendencja czasu kulminuje w „wytwarzaniu dobra, piękna i prawdy. Wówczas [człowiek] dopiero istnieje”<sup>319</sup>.

Z powyższych uwag wynika, że człowiek nie tylko jest twórcą „kultury” jako przestrzeni realizacji wartości, ale również sam jest od niej w pewnym stopniu zależny. Podobnie jak jego aksjologiczny status zależy od realizowa-

<sup>318</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>319</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 69. Dodajmy do tego: „Zgadzam się [...], że człowiek transcenduje Przyrodę, że «siłą swej istoty» wytwarza świat, który mimo swej stale utrzymującej się zasadniczej postaci przybiera niezliczone, wciąż nowe oblicza historyczne. Prawdą jest również, że jego świadoma aktywność wyraża się przede wszystkim w trzech zasadniczych formach: jako tego, co prawdziwe, jako czynienie Dobra, i jako kształtowanie Piękna” (R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 13).

nych wartości. Dlatego też istotne z naszego punktu widzenia jest przedstawienie najważniejszych kwestii związanych z Ingardenowską koncepcją wartości i ich związku z „kulturą”.

### § 6.3. „Kultura” a wartości

W Ingardenowskim pojmowaniu „kultury” człowiek istnieje zawsze w pewnej społeczności i w pewnej „kulturze” (resp. wśród określonych wytworów „kultury”). To zastane i odtwarzane dziedzictwo bierze za swoją własność, której nieodłączną częścią są różnorodne wartości. Można powiedzieć, że je internalizuje, a następnie realizuje<sup>320</sup>. Nie stara się on – przynajmniej do pewnego momentu – dociekać faktycznych podstaw przyjmowania i realizowania przez członków swojej społeczności takich, a nie innych wartości. Przyjmuje je takimi, jakie są mu dane, bowiem „aksjologiczna sensowność świata jest w jakiejś mierze czymś zastanym przez podmiot osobowy”<sup>321</sup>. Jest to teza zgodna z treścią poprzednich paragrafów. Nie będziemy się powtarzać, lecz chcemy zwrócić uwagę na zawierające się eksplicitnie w przywołanej wypowiedzi założenie. Otóż realizację wartości możemy odnaleźć tylko w sferze „kultury”. Świat biologiczny nie był dla Ingardena obszarem objawiania (resp. przejawiania/realizowania) się wartości. Nie wynika z tego, że to człowiek jest twórcą wartości. Można powiedzieć, że człowiek odkrywa sferę wartości, ale ich nie tworzy<sup>322</sup>. Co najwyżej może je realizować.

Zgodnie z wcześniejszymi rozważaniami należałoby się spodziewać, że skoro wartości występują jedynie w sferze „kultury”, a ta jest intencjonalna, to wartości również powinny być intencjonalne. Ingarden nie godził się na takie rozwiązanie i zaproponował inne wyjście. Otóż, nieco analogicznie jak przy kwestii możliwości rozumienia treści książki, gdzie, przypomnijmy, do wyjaśnienia takiej możliwości zakładał istnienie pojęć idealnych, tak tutaj wartości również nie są niczym intencjonalnym. Widzimy jedynie ich realizację, ale one same jako takie nie należą ani do dziedziny bytowej świata realnego, ani intencjonalnego, ani do sfery „kultury”<sup>323</sup>. Półtawski opatrzył tę kwestię następującym komentarzem:

<sup>320</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>321</sup> A. Węgrzycki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1994, s. 116.

<sup>322</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>323</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 33.

Tak więc Ingarden wiąże wartości moralne z samym stawianiem się osoby ludzkiej, z jej rozwojem i podkreśla ich ogromną rolę w życiu człowieka i ludzkości. Z drugiej jednak strony gotów jest przyznać im jedynie sposób istnienia leżący pomiędzy istnieniem realnym a intencjonalnym – a więc, w gruncie rzeczy, między istnieniem a nieistnieniem; sposób, którego nie potrafi już bliżej określić. Czyż nie jest to pewna wewnętrzna niezgodność jego poglądów?<sup>324</sup>

Ograniczeniami metody badań i stawianych przez Ingardena tez będziemy się zajmować dalej. Teraz jedynie wskazujemy, że trudno jest nam powiedzieć cokolwiek więcej. Wiemy skądinąd, że Ingarden inspirował się aksjologiczne czerpał od Nikolaja Hartmanna<sup>325</sup>. Nie uprawnia nas to jednak do wyciągania wniosków jedynie na podstawie pewnego podobieństwa. To, co wiemy na pewno, sprowadza się do tego, że wartości nie są bytami intencjonalnymi, a także że człowiek może je realizować, ale nie kreować czy powoływać do istnienia.

Wobec tego, co powiedzieliśmy wyżej, może dziwić następujący ustęp z *Księżeczki o człowieku*:

Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku w przekraczaniu granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie, człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć<sup>326</sup>.

*Prima facie* Ingarden stwierdza, że to człowiek jest twórcą wartości. Jest to jednak pewne uproszczenie, którego kontekst wskazuje, że filozofowi chodziło o tego, kto wartości realizuje w świecie ludzkim. O tym, że jest to misja człowieka i sposób jego nigdy nieudanej ucieczki przez zwierzęcość, już mówiliśmy. Zatem można powiedzieć, że wykraczanie poza swoją czysto biologiczną naturę polega na rozpoznawaniu i realizacji wartości – przede wszystkim moralnych – których nie spotyka w przyrodzie. Patrząc zatem z aksjologicznego punktu widzenia cała przyroda znajduje się na niższej pozycji niż człowiek. Nie znaczy to, że tylko człowiek egzystuje w przestrzeni ak-

---

<sup>324</sup> A. Póltawski, *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>325</sup> Zob. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 97nn.

<sup>326</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 25.

sjologicznej<sup>327</sup>. Jest to jednak przestrzeń, w której realizują się niższe wartości – przykładowo witalne.

Moglibyśmy wymieniać jeszcze długo kolejne przykłady, w których Ingarden podtrzymywałby przedstawione powyżej tezy, ale nie widzimy takiej konieczności. Jak zobaczymy później, zaprezentowane przedstawienie związku aksjologii z „kulturą” będzie dla dalszej naszej pracy wystarczające.

Powiedzmy jeszcze na koniec, że „kultura” jest dla Ingardena obszarem realizacji wartości przez człowieka<sup>328</sup>. Jak podaje Majewska:

Na podstawie tekstów Ingardena uzasadniona byłaby interpretacja rzeczywistości człowieka jako wszelkich wytworów ludzkich, kultury natomiast jako jedynie szczególnego rodzaju wytworów<sup>329</sup>.

Kryterium rozróżnienia byłaby właśnie aksjologiczna nieobojętność.

## § 6.4. Ograniczenia antropologiczne i aksjologiczne filozofii Ingardena

Zacznijmy od aksjologii. Podstawowym ograniczeniem, jakie dostrzegamy, jest niejasny status bytowy wartości, na co zwracał uwagę również Półtawski<sup>330</sup>. Jeśli bowiem wartości są czymś zastanym i odkrywanym przez człowieka, to są od niego niezależne. Ze względu na panującą między nimi hierarchię i ich niezmienność trudno przypuszczać, aby były jakkolwiek zależne od czasu. Zatem ich sposób istnienia może być idealny lub absolutny. Drugą możliwość należy odrzucić, gdyż mamy zbyt mało informacji na temat możliwości samego istnienia absolutnego, aby je w tym momencie brać dorzecznie pod uwagę. Sam Ingarden zdawał się również omijać temat bytów istniejących absolutnie i jedynie w ramach czystych możliwości egzystencjalnych pokazał aprioryczny dobór takich momentów bytowych, które składałyby się właśnie na ów sposób istnienia. Pozostaje nam zatem uznać, że war-

<sup>327</sup> P. Duchliński, *Natura, kultura, wartości, człowiek...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>328</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 113.

<sup>329</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 125–126.

<sup>330</sup> A. Półtawski, *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 119.

tości istnieją w sposób idealny. Wskazaliśmy już na problemy łączące się ze statusem egzystencjalnym idei(I) i tę samą argumentację możemy odnieść do wartości, chyba że będziemy starali się przedstawić alternatywny sposób ich istnienia. Wydaje nam się jednak, że byłaby to nadinterpretacja i nie chcemy podejmować się próby uspoźniania Ingardenowskiej aksjologii.

Jeśli nawet założyć, że wartości istnieją idealnie, to problematyczne jest naszym zdaniem samo założenie ich istnienia jako bytów obiektywnych. Nie mamy zamiaru obstawać przy aksjologicznym relatywizmie, niemniej Ingarden nie przedstawił – jak notabene nikt do tej pory – uzasadnienia dla tego założenia. Naszym zdaniem uzasadnienie takie jest niemożliwe, co wiadać choćby po wielości stanowisk etycznych, w których każda ze stron głosi, że ma rację. Szkopuł w tym, że żadnej z tych racji nie można potwierdzić ani sfalsyfikować.

Kolejnym ograniczeniem jest samo włączanie aksjologii do badań nad „kulturą”. Ze względu na powyższe wskazania możemy powiedzieć, że wyjaśniając „kulturę” przy pomocy wartości, popełnia się błąd *ignotum per ignotum*<sup>331</sup>. Jak będziemy starali się pokazać w kolejnych rozdziałach, jest możliwe badanie „kultury” i budowanie jej teorii (resp. filozofii) neutralne aksjologicznie.

Następną trudnością jest stosowane przez Ingardena wartościowanie w kontekście antropologicznym, co może przekładać się na wyniki badania i kierować je w stronę jakiejś odmiany ewolucjonistycznej teorii „kultury”.

Chcąc uniknąć wskazanych powyżej ograniczeń i trudności, dalsze badania prowadziliśmy w sposób neutralny aksjologicznie, tj. nie wypowiadamy się na temat istnienia bądź nieistnienia wartości, czy też o jakichkolwiek innych ich własnościach, a jedynie uznajemy, że włączanie tego wątku do badań nad „kulturą” nie jest konieczne. Możliwe i z pewnością istotne jest badanie wartości przyjętych przez daną społeczność za takie, które określają jej tożsamość, niemniej jest to pole badań socjologicznych czy kulturoznawczych, a nie filozoficznych.

Wśród ograniczeń związanych z Ingardenowską antropologią jako, naszym zdaniem, najważniejsze należy wymienić uznaniowość momentu stawania się człowiekiem. Przywołane dwuletnie dziecko nie jest osobą. Czy zatem narwrocony, skruszony zbrodniarz wojenny jest już osobą? Jak zmierzyć status jego zadośćuczynienia? Problemy te wynikają z przyjęcia przez Ingardena odpowiedniej aksjologii. Prowadzi ona bowiem do uznaniowości na podstawie założenia, że mamy wgląd w obiektywną hierarchię wartości. Ze wzglę-

<sup>331</sup> W jego wariacie merytorycznym, a nie pragmatycznym, chociaż pierwszy nie wyklucza drugiego. Nie chcemy jednak posądzać Ingardena o filozoficzną małostkowość.

du na poczynione powyżej uwagi odrzucamy możliwość takiego ujmowania osoby i gradacji człowieczeństwa.

Kolejnym ograniczeniem, zwłaszcza w kontekście badań nad „kulturą”, jest uznanie występowania wzajemnego warunkowania między sferą „kulturową” a byciem człowiekiem. Problem nie pojawia się, jeśli przyjmiemy Ingardenowską aksjologię. Jeśli jednak tego nie zrobimy, to możliwe będzie przyjęcie – co zostało szerzej zaprezentowane w kolejnych rozdziałach – że niezależnie od istnienia czegoś takiego jak „kultura” człowiek jest zarówno osobą, jak też człowiekiem i nie zostaje zdegradowany przez brak partycypacji w sferze realizacji wartości do stanu zwierzęcego. Prowadzi nas to do wskazania następnego ograniczenia.

Aby móc mówić o człowieczeństwie i byciu osobą w rozumieniu Ingardena, konieczne jest przyjęcie metaaksjologicznego punktu obserwacyjnego, bowiem stosowana przez autora *Sporu...* gradacja jest ściśle wartościująca i związana z rozpoznaniem odpowiednich wartości. O wartościach tych i ich realizacji orzeka się następnie z perspektywy bardziej ogólnej, tj. z punktu widzenia Dobra jako wartości jednoznacznie pozytywnej, co sytuuje obserwatora czy badacza poza czy ponad tym systemem aksjologicznym, o którym orzeka.

Ostatnim ograniczeniem istotnym z punktu widzenia dalszych badań jest przyjmowanie ścisłych rozgraniczeń między człowiekiem a innymi istotami żywymi. Nie chcemy powiedzieć, że takie rozgraniczenie nie występuje, ale jedynie, że jest ono naszym zdaniem mniej wyraźne, niż chciałby to widzieć Ingarden<sup>332</sup>, który w swoich rozważaniach antropologicznych łączył perspektywę apriorycznych konieczności, oglądu rzeczywistości i językowego punktu wyjścia<sup>333</sup>. Odrzucając aprioryzm i wychodząc przed ów językowy punkt wyjścia w badaniach, możliwe jest przedstawienie alternatywnej propozycji podziału między człowiekiem a innymi istotami żywymi.

---

<sup>332</sup> Co jednak wynika z przyjętej przez niego koncepcji wartości i ich realizacji.

<sup>333</sup> O którym już wspominaliśmy.





## § 7. Uwagi podsumowujące

W tym rozdziale skupiliśmy się na przedstawieniu Ingardenowskiej koncepcji „kultury” oraz zarysie jego metody badań nad „kulturą” (resp. wytworami „kultury”).

Ingarden niejasno wskazywał na status egzystencjalny „kultury”. Jako byt intencjonalny była ona uzależniona od realnej podstawy bytowej, zaś z drugiej strony, jako wynik realizacji obiektywnych wartości była uzależniona od tychże wartości. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla Ingardena spośród wszystkich istot żywych tylko człowiek jest zdolny do tworzenia „kultury”, a także do bycia przez nią tworzonym (resp. współtworzonym). Łączy się to z jasną antropologią Ingardena, która przedstawia człowieka jako rozpiętego między jego zwierzęcą naturą a tym, ku czemu dąży, a co sam musi tworzyć, aby nie pozostać na poziomie zwierzęcości. Może to robić dzięki istnieniu idei(I), które rozpoznaje i na które odpowiada, a następnie realizuje. Dlatego też w jego filozofii nie sposób rozłącznie myśleć człowieka, wartości i „kulturę”. O ile wartości są obiektywne i istnieją niezależnie od człowieka, to bycie osobą, czyli dążenie ku człowieczeństwu jest od nich uzależnione. Dążenie to zaś jest niczym innym jak „trwaniem w” i kultywowaniem tego, co nazywamy „kulturą”.

Wskazaliśmy też na pewne ograniczenia wiążące się z Ingardenowską propozycją. Były to: trudność w określeniu statusu egzystencjalnego zarówno „kultury”, jej wytworów, jak też wartości; dość arbitralne podejście do kwestii bycia osobą; konieczność zajęcia metaaksjologicznego punktu widzenia w sprawie orzekania o realizacji wartości.

Myśl Ingardena w tej kwestii oraz wskazane ograniczenia zostały przez nas wykorzystane w dalszych rozdziałach. Część z nich staraliśmy się przeformułować, a część ominąć jako problemy naszym zdaniem niemożliwe do rozwiązania przy obecnym stanie wiedzy.

Można zakończyć to podsumowanie uwagą Majewskiej, pod którą niemal bez zastrzeżeń się podpisujemy i która niejako uzupełnia nasze uzasadnienie konieczności modyfikacji pewnych Ingardenowskich rozwiązań:

Ingarden nie stworzył spójnej teorii kultury. Nie stawiał sobie takiego zadania. Natomiast jego dzieła są przepelnione niezwykle cennymi pomysłami. [...] Nie można jednak dokonywać prostego przenoszenia pomysłów Ingardena, ale trzeba podjąć wysiłek myślenia na własną odpowiedzialność<sup>334</sup>.

---

<sup>334</sup> Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 158.

# Rozdział III

Modyfikacja metody  
badań ontologicznych Ingardena



## § 8. Propozycja modyfikacji metody badań ontologicznych Ingardena

Po przedstawieniu Ingardenowskiej ontologii, antropologii i aksjologii oraz związanych z nimi ograniczeń i nasuwających się wątpliwości, przejdźmy do poszerzonej krytyki i modyfikacji, które doprowadzą nas do metody badania „kultury”. Niech temu przedsięwzięciu przyświeca uwaga Jacka Wojtysiaka:

Być może jednak tezy Ingardena wyrażają słuszne intuicje ontologiczne czy metafizyczne, jednak posługują się przy tym wątpliwymi założeniami. Czy nie warto by tedy podjąć próby takiego przeformułowania ontologii egzystencjalnej, by zachować te pierwsze, a odrzucić te drugie?<sup>335</sup>

Ekstrapolujemy powyższy postulat nie tylko na ontologię egzystencjalną, ale na wszelkie inne obszary Ingardenowskiej filozofii, które mają nas przybliżyć do wyznaczonego w niniejszych badaniach celu.

### § 8.1. Modyfikacja założeń wstępnych z perspektywy filozofii realistycznej

Zawarte w dalszych paragrafach modyfikacje wynikają z trudności i ograniczeń, na które wskazaliśmy w poprzednich rozdziałach. Nie chcąc za każdym razem dopowiadać, że każda modyfikacja jest próbą ich przewycięzenia, zaznaczamy to jedynie na początku rozdziału.

Jeśli zaś chodzi o kwestię przydatności wskazanych modyfikacji w dalszym postępowaniu badawczym, to każdy z elementów jej poddany znajduje swoje uzasadnienie w rozdziale IV, zwłaszcza w jego drugiej części.

---

<sup>335</sup> J. Wojtysiak. *Wiele czy jedna odmiana istnienia?*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 88.

Uzyskawszy od Ingardena pewien zarys tego, czym jest idea(I), i nie uzyskawszy satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie: czym jest jakość idealna, przejdźmy do prezentacji przyjmowanego w tej pracy rozumienia **idei(m)**<sup>336</sup>. Otóż idea(m) to: (a) pewien określony, aktualnie skończony byt intencjonalny, (b) powstały w wyniku intencjonalnego ujęcia jakiegoś wycinka transcendentnej lub immanentnej dla podmiotu poznającego rzeczywistości. (c) Ma ona dwustronną budowę, co przyjmujemy za Ingardenem<sup>337</sup>, a (d) zawartość idei(m) nie jest zapośredniczona semantycznie ani syntaktycznie (odwrotnie niż treść pojęcia), (e) może być uzupełniana, ale zawsze będzie aktualnie skończona<sup>338</sup>. (f) Nie stanowi doskonałego odbicia danego bytu (resp. byt nie jest jej doskonałym odbiciem<sup>339</sup>). (g) Jest bytem czasowo ograniczonym, niesamoistnym, pochodnym, samodzielny, zależnym<sup>340</sup>, potencjalnie zmiennym – przez co rozumiemy, że może, ale nie musi zostać zmieniony lub nawet może przestać istnieć. (h) Jest bytem subiektywnym w tym znaczeniu, że jest zawsze do pewnego stopnia zależna od podmiotu, ale również dana do poznania tylko jemu. (i) Idei(m), podobnie jak stanów wewnętrznych, nie można czysto (resp. bezpośrednio) komunikować – jest to po prostu niemożliwe. (j) Zawartość idei(m) może pośrednio oddziaływać na kreacje bytów indywidualnych transcendentnych lub zjawisk – kwestia ta została rozwinięta dalej i ogranicza się tylko do bytów lub zjawisk będących lub mających swoją podstawę lub źródło powstania w bytach intencjonalnych.

W takim ujęciu ważne jest, aby uchwycić różnicę między ideą(I) a ideą(m). U Ingardena idee(I) stanowią „podstawę” struktury świata, ale nie są źródłem istnienia dla bytów realnych – nie są ich podstawą bytową i nie powołują ich do istnienia. „Świat realny” jest tam niedoskonałą realizacją idei(I)

<sup>336</sup> W dalszej części pracy, jeżeli będzie mowa o ideach w prezentowanym przez nas rozumieniu, będziemy używali zapisu „idea(m)”.

<sup>337</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>338</sup> W kwestii skończoności zawartości idei(I) musimy przyjąć konsekwentnie za Ingardenem, że pełne poznanie zawartości danej idei(I) jest dla nas niemożliwe, co pozwala przypuszczać, że jest możliwe przyjęcie założenia o potencjalnie nieskończonej zawartości danej idei(I). Nie może to być jednak nieskończoność aktualna, gdyż idee(I) są bytami idealnymi. Jaka zatem miałaby to być nieskończoność (resp. nieskończoność z punktu widzenia poznania podmiotowego)? Tego nie wiemy.

<sup>339</sup> Co odnosi się do przypadków eksterioryzacji zawartości idei(m) przedstawionej w dalszej części pracy.

<sup>340</sup> Zwróćmy uwagę, że jest to kombinacja momentów bytowych uwzględniona przez Ingardena jako możliwa (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 125).

i ich hierarchii<sup>341</sup>. W proponowanym ujęciu idee(m) są pozasemantycznym niedoskonałym odbiciem jawiącej się rzeczywistości. Możemy wskazać między nimi pewne zależności, strukturę, hierarchię itd. dlatego, że w pewien – bliższy lub dalszy od doskonałości – sposób odpowiadają elementom rzeczywistości, która ma ściśle określoną strukturę i w pewien sposób zawartość idei(m) również zależy od tej zewnętrznej wobec podmiotu rzeczywistości. Zatem u Ingardena wektor skierowany jest od idei(I) do „świata realnego”, zaś w proponowanym rozwiązaniu od rzeczywistości do idei(m) – z jednym wyjątkiem, który to stanowi swoisty szczególny przypadek zasady ogólnej, a o którym będzie mowa dalej.

Zanim przejdziemy do omawiania kolejnych kwestii, porównajmy idee(I) z ideami(m) w oparciu o zaznaczone wyżej punkty:

l.p.	idea(I) <sup>342</sup>	idea(m)	podobieństwa w ujęciu idei
(a)	Określony, (nieskończony potencjalnie?), pozaczasowy, nieintencjonalny byt <sup>343</sup> .	Określony, aktualnie skończony byt intencjonalny.	Idea(I/m) jest bytem określonym. To znaczy, że ma określone w swojej zawartości stałe i zmienne w konkretnym układzie.
(b)	Jest pozaczasowa, więc nie można mówić o jej powstaniu <sup>344</sup> .	Powstała w wyniku intencjonalnego ujęcia jakiegoś wycinka transcendentnej lub immanentnej dla podmiotu poznającego rzeczywistości.	Brak

<sup>341</sup> Poza wskazanymi uprzednio ustępami z pism Ingardena warto przywołać następującą wypowiedź: „Myśl, że istnienie idei stanowi niezbędny warunek istnienia świata realnego nasuwa się *przed* wszystkim z tego względu, że w obrębie przedmiotów realnych naszego świata natrafiamy na pewne konieczne związki między uposażającymi je momentami, a zarazem na pewne przez te związki jednoznacznie wyznaczone prawa, które w *istotny sposób* ograniczają możliwość współwystępowania z sobą takich a takich momentów materii I” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 249).

<sup>342</sup> Ze względu na to, że musiałyby zostać przywołane zbyt długie cytaty, podaliśmy tylko wskazania bibliograficzne.

<sup>343</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 227; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246. Zob. też R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 247.

<sup>344</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246–247.

(c)	Dwustronna budowa <sup>345</sup> .	Dwustronna budowa.	Idea(I/m) może być rozpatrywana pod względem jej zawartości – płaszczyzna ontologiczna – oraz pod względem idei(I/m) jako idei(I/m) – płaszczyzna metafizyczna.
(d)	Różni się od pojęcia <sup>346</sup> .	Zawartość idei(m) nie jest zapośredniczona semantycznie ani syntaktycznie, więc różni się od pojęcia.	Trudno określić, czy odróżnienie od pojęcia zakłada niezależność semantyczną i syntaktyczną – <i>prima facie</i> zakłada. Niemniej w dalszej części pracy staraliśmy się pokazać, że mimo tego rozróżnienia ujmowanie idei(I) Ingarden rozpoczął w interesujących nas badaniach od danych językowych.
(e)	Zawartość może być coraz lepiej odkrywana i jest w swoim bogactwie nieskończona, gdyż nieskończone jest możliwe bogactwo bytów będących jej konkretyzacją <sup>347</sup> .	Zawartość może być uzupełniana, ale zawsze jest aktualnie skończona.	Dla podmiotu poznającego zakres pojmowania czy ujmowania danej idei(I/m) może się cały czas poszerzać.
(f)	W zależności od miejsca w hierarchii jest „pierwowzorem” dla indywidualnego bytu <sup>348</sup> .	Nie stanowi doskonałego odbicia (resp. pierwowzoru) danego bytu.	Brak

<sup>345</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368.

<sup>346</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>347</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375–376. Ten punkt nie jest podany przez Ingardena wprost i podajemy go w oparciu o następujące założenia będące elementami filozofii autora *Sporu...*: 1. Poznanie bytów realnych przez świadomość nigdy nie jest skończone i pełne (zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 88–90); 2. Między zawartościami idei(I) a realnymi bytami indywidualnymi zachodzi pewna odpowiedniość – o czym już pisaliśmy; 3. Wgląd w istotę bytu nie daje jeszcze informacji o wszystkich własnościach tego bytu (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 12).

<sup>348</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 241. Por. też: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 245.



(g)	(i) Pozaczasowy (resp. nieograniczony czasowo) <sup>349</sup> , (ii) samostanny <sup>350</sup> , (iii) „zależny” <sup>351</sup> i (iv) niezmienny byt <sup>352</sup> .	Jest to byt czasowo ograniczony, niesamostanny, pochodny, samodzielny, zależny, potencjalnie zmienny.	Podobieństwem jest zależność jako moment bytowy. Jednak z uwagi na założenia, które należy poczynić, aby przyjąć Ingardenowskie rozumienie zależności idei(I), musimy stwierdzić, że w tym podpunkcie podobieństw brak.
(h)	Byt obiektywny (w tym znaczeniu, że jest on zawsze niezależny od podmiotu poznania) <sup>353</sup> , możliwy do poznania przez więcej niż jeden podmiot poznający <sup>354</sup> .	Byt subiektywny (w tym znaczeniu, że jest on zawsze do pewnego stopnia zależny od podmiotu, ale również dany do poznania tylko jemu).	Brak
(i)	Nie może być komunikowana czysto (resp. bezpośrednio) <sup>355</sup> .	Nie może być komunikowana czysto (resp. bezpośrednio)	Nie jest możliwe komunikowanie bezpośrednie ani dokładnie oddające zawartość idei(I/m).
(j)	Nie oddziałuje w jakikolwiek sposób na cokolwiek <sup>356</sup> .	Jej zawartość może pośrednio oddziaływać na część bytów.	Brak

Z powyższego zestawienia wynika, że ujęcie idei(m) różni się od ujęcia idei(I) przede wszystkim na płaszczyźnie egzystencjalnej – a dokładniej na

<sup>349</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246.

<sup>350</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367–368.

<sup>351</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>352</sup> W tym kontekście oraz w kontekście swoistej „zależności” idei(I) od jakości idealnych zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>353</sup> Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 246.

<sup>354</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>355</sup> Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 232–233.

<sup>356</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 246. W kwestii stosunku idei(I) do innych bytów zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. X.

płaszczyźnie momentów egzystencjalnych i sposobu istnienia – z czego konsekwentnie wynikają niezgodności w innych obszarach. Teza ta pokrywa się w pewnej mierze z badaniami Rosiaka, który twierdził, że ontologia formalna i materialna u Ingardena – rozumiana jako sposób badania – jest wynikiem konsekwentnego stosowania rozstrzygnięć (resp. założeń) wyróżnionych (resp. przyjętych) w ramach ontologii egzystencjalnej przez autora *Sporu...*<sup>357</sup>.

Jak widać, w kilku istotnych zwłaszcza z praktycznego punktu widzenia kwestiach jesteśmy zgodni z Ingardenem. Ta zgodność ułatwi nam dalsze badania i umożliwi zachowanie znacznej części Ingardenowskiego dorobku z zakresu badań ontologicznych oraz późniejszych badań nad „kulturą” (resp. wytworami „kultury”), przy jednoczesnej modyfikacji założeń wstępnych.

Mając zarysowane przyjęte rozumienie idei(m) i jej odróżnienie od idei(I), możemy przejść dalej i przedstawić propozycję podziału idei(m).

Proponowana w niniejszej pracy typologia bytów intencjonalnych – jakimi naszym zdaniem są idee(m) – nieco różni się od Ingardenowskiej, chociażby z uwagi na odmienne ujmowanie egzystencji idei(I/m) czy rozumienie przejścia od idei(I/m) do pojęcia. Niemniej nie jest to odrzucenie Ingardenowskich rozróżnień, ale ich modyfikacja.

W tym paragrafie zajmujemy się tylko ideami(m) jako bytami intencjonalnymi, co nie oznacza, że są to jedyne możliwe byty intencjonalne. Innymi słowy, każda idea(m) jest bytem intencjonalnym, ale nie każdy byt intencjonalny jest ideą(m).

Wskazane poniżej rozróżnienia kategoryzują idee(m) z uwagi na będące ich podstawą źródło, przez które rozumiemy: **byt – którego idea(m) jest daną ideą(m) – przez który ma ona taką, a nie inną zawartość**; lub **współźródło**, przez które rozumiemy: **jeden z bytów, którego idea(m) jest daną ideą(m), przez który ma taką, a nie inną zawartość**. Współźródło od źródła odróżnia jedynie współwystępowanie lub brak współwystępowania innych bytów, przez które dana idea(m) ma taką, a nie inną zawartość. Drugą cechą kategoryzującą jest zawartość idei(m) w odniesieniu do rzeczywistości, czyli do tego, co istnieje poza daną świadomością w sposób od niej niezależny. Z uwagi na pewne aporie poznawcze druga cecha jest jedynie prawdopodobna – co wynika z tez przyjmowanego przez nas krytycznego realizmu hipotetycznego (KRH)<sup>358</sup>, o którym będzie mowa w paragrafie 8.2.9.1.

<sup>357</sup> M. Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>358</sup> D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentnego ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, Kraków 2010, s. 261–274.

Wyróżniamy więc:

- k. idee(m) czysto intencjonalne;
- l. idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne;
- m. idee(m) wtórnie czysto intencjonalne;
- n. idee(m) wtórnie intencjonalne;
- o. idee(m) zapośredniczone wtórnie intencjonalne<sup>359</sup>.

Jak widać, terminy używane do charakterystyki omawianych bytów są częściowo zaczerpnięte ze słownika Ingardena. W niektórych momentach różnią się jednak od bazowego rozumienia, dlatego poniżej znajduje się pełne rozwinięcie i wyjaśnienie każdego z wyróżnionych punktów. W dalszej części pracy wskazane powyżej wyrażenia będą rozumiane tak, jak zostało to przedstawione poniżej.

#### Ad k.

**Idee(m) czysto intencjonalne** są to idee(m), których współzródłem bezpośrednim są byty i zjawiska niezależne egzystencjalnie od świadomości podmiotu poznającego lub jakiegokolwiek innego podmiotu ludzkiego, tj. byty lub zjawiska wobec jakiegokolwiek podmiotu ludzkiego transcendentne.

Przez ich poznanie, o którym będziemy jeszcze mówili, tworzymy idee(m), której zawartość w pewnym stopniu może odpowiadać elementom rzeczywistości wobec świadomości zewnętrznym. Jeśli chodzi o samą zawartość idei(m) czysto intencjonalnej w rozumieniu jej stałych i zmiennych, to jest ona egzystencjalnie zależna od podmiotu, ale sama jej zawartość jest uzależniona od danych poznawczych<sup>360</sup>.

#### Ad l.

Źródłem **idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych** jest poznanie wytworów umysłu podmiotu poznającego przez niego samego, które to twory nie są bezpośrednio ujmowane jako korelaty rzeczywistości, chociaż mogą się z takich korelatów składać.

Tu zaliczają się wszelkie wynalazki, wizje, marzenia, autorskie obrazy itd., które – co wynika z definicji idei(m) – nie są zapośredniczone ani ujęte semantycznie i syntaktycznie. Przykładowo, jeśli pisarz wyobraża sobie jakiś krajobraz, to w pewien sposób najpierw go widzi, a dopiero później ujmuje

<sup>359</sup> Proponowane ujęcie nie odpowiada Ingardenowskiemu przede wszystkim ze względu na przyjęte założenia egzystencjalne.

<sup>360</sup> Kwestię danych poznawczych omówimy szerzej w paragrafach 8.2.9. i 8.2.10.

w kategorii semantyczne<sup>361</sup>. Zawartość idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych jest zależna od nas, jako od podmiotu twórczego. Powstaje tu pytanie, czy mamy pełen dostęp do tych zawartości? Wydaje się, że mamy, gdyż zawartość idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych nie musi być w pełni dookreślona i obiektywna w rozumieniu jej niezmiennego autonomicznego bytowania – jak w przypadku idei(I) – jak również nie musi w tym wypadku odpowiadać czemukolwiek, co istnieje poza jej zawartością<sup>362</sup>. Dzięki czemu nie musimy zakładać, że w zawartości idei(m) występuje cokolwiek, co nie jest jasno dane. Ten rodzaj idei(m) jest fantazją. Jako przykład można podać ideę(m) kota z rogami łosia.

### Ad m.

Wymiana zawartości idei(m) na treść pojęć nie jest jedynym kierunkiem transferu. Treść pojęć może być przekładana na zawartość idei(m). W takim wypadku mówimy o **idei(m) wtórnie czysto intencjonalnej**.

Dajmy na to, że opracowujemy jakieś zagadnienie, ale skupiamy się na pojęciach, pomijając warstwę idei(m). Niemniej w pewnym momencie staramy się przełożyć pojęcia na idee(m). To znaczy, że staramy się zobaczyć to, co ujmujemy semantycznie, tj. to, co z semantyki wynika na zasadzie przypisania znakom pewnych znaczeń. Taki przekład z treści pojęcia na zawartość idei(m) daje nam ideę(m) wtórnie czysto intencjonalną. Ważne jest, aby zauważyć, że użytkownikiem używanych i przekładanych pojęć musi być podmiot przekładający je następnie na zawartość idei(m). Jest to dość częsta, chociaż rzadko dostrzegana praktyka, gdyż dla wprawnych użytkowników konwencjonalnego systemu semantycznego myślenie właśnie tym systemem jest niejednokrotnie bardziej naturalne niż myślenie pozasemantycznymi obrazami<sup>363</sup>.

<sup>361</sup> Notabene frazę z inwokacji do *Pana Tadeusza*, która brzmi „widzę i opisuję”, można interpretować w sposób odpowiadający postulowanemu przez nas sposobowi przejścia od oglądu zawartości idei(m) do ich ujęcia w kategoriach pojęciowych.

<sup>362</sup> Odnośnie do kwestii istnienia i bytu realnego zob. paragraf 4.1.4.

<sup>363</sup> M.in. stąd właśnie biorą się różnego rodzaju aporie poznawcze związane z oksymoronami czy redundancjami. Użytkownicy konwencjonalnego systemu semantycznego w takich sytuacjach nie zadają sobie trudu przełożenia treści pojęć na zawartość idei(m), czyli na pozasemantyczne „obrazy” i dlatego nie zauważają, że „schodzenie w dół”, „wyskok w górę”, „cofanie do tyłu”, „kontynuowanie dalej”, „kwadratura koła”, „drewniane żelazo” itd. są albo niemożliwe do zaistnienia jako byty odpowiadające treści wyrażen, albo dwukrotnie mówią o tym samym – co wynika z definicji oksymoronu i związków redundantnych. Przykład kwadratowego koła podawał również Ingarden (R. Ingarden, *O pytaniach*

**Ad n.**

**Idee(m) wtórnice intencjonalne** różnią się od idei(m) wtórnice czysto intencjonalnych tym, że w tym wypadku współźródłem są pojęcia, których nadawcą jest ktoś inny niż podmiot poznający<sup>364</sup>.

Oczywiście pojęcia nie są najczęściej tworzone przez jeden podmiot, ale przynajmniej przez dwa podmioty<sup>365</sup>. To jednak nie jest na chwilę obecną istotne i wrócimy do tego w paragrafach 8.2.9. i 8.2.10. W tej chwili ważniejszym z podmiotów jest dla nas nadawca. W sytuacji idei(m) wtórnice czysto intencjonalnej nadawcą i odbiorcą, a następnie tym, który dokonuje przekładu jest sam podmiot. W wypadku idei(m) wtórnice intencjonalnej nadawcą jest podmiot inny niż podmiot przekładający treść pojęcia na zawartość idei(m).

**Ad o.**

**Między ideą(m) wtórnice intencjonalną a ideą(m) zapośredniczoną wtórnice intencjonalną występuje różnica w liczbie zapośredniczeń podmiotowych.**

---

*esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375). Wychodząc z pozycji semantycznej do pozasemantycznej zawartości idei(I/m), będziemy musieli zgodzić się z autorem *Sporu...*, że idee(I/m) nie mogą być sprzeczne wewnętrznie, gdyż rzeczywiście nikt nie jest w stanie wyobrazić sobie kwadratowego koła. Znaczy to, że wewnętrzne sprzeczności pojawiają się dopiero na gruncie pojęć. Ta konstatacja pozwala zrozumieć, jak istotne w pracy badawczej, ale też we wszelkich działaniach autorskich, w których posługujemy się jakimś rodzajem konwencjonalnego systemu semantycznego, jest przełożenie treści pojęć (lub większych jednostek znaczeniowych – por. R. Ingarden, *Studia z estetyki...*, t. II, dz. cyt., s. 429–430; R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976, § 8, 13a; R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., rozdz. V–VI) na zawartość idei(m).

<sup>364</sup> Pomijamy na razie rozróżnienia pojęcie – słowo itp.

<sup>365</sup> Z samej definicji języka jako narzędzia komunikacji wynika konieczność współpracy podmiotów. Tezę tę stawiamy na podstawie następujących prac: J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, Warszawa 1996, rozdz. 8; G. Schmidt, *O pochodzeniu języka*, w: „Lingua ac Communitas” vol. 22 (2012), s. 5–14; M.H. Christiansen, S. Kirby, *Language Evolution: the Hardest Problem in Science?*, w: *Language Evolution*, red. M.H. Christiansen, S. Kirby, Oxford 2003, s. 1–15; G.W. Hewes, *Primate Communication and the Gestural Origins of Language*, w: “Current Anthropology” 14 (1973), s. 5–24; B. Lewandowska-Tomaszczyk, *Czym jest język? Dzisiejsze kontrowersje w paradygmatach generatywnych i kognitywnych*, w: *Metodologie językoznawstwa: współczesne tendencje i kontrowersje*, red. P. Stalmaszczyk, Kraków 2008, s. 9–26; M. Derwojedowa, *Początki języka*, w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 803–813.

Dajmy na to, że mamy trzy podmioty, które oznaczamy A, B, C. Podmiot C napisał artykuł, w którym zawarł swoje poglądy na temat  $x$ . Abstrahujemy na razie od tego, czy zawarł w artykule również swoje rozumienie poglądów innych podmiotów na dowolne sprawy. Podmiot B zapoznał się z treścią artykułu i zakomunikował podmiotowi A swoje rozumienie tego, jak podmiot C widzi daną sprawę  $x$ . Podmiot A ma zatem dostęp do treści przekazanej przez podmiot C w sposób zapośredniczony przez podmiot B i jego zdolności poznawcze – tj. zdolności poznawcze podmiotu B. Oczywiście jest to prosta i modelowa sytuacja, której efektem jest przełożenie treści pojęcia podmiotu C, w którym lub przez które rozumie on  $x$ , przez podmiot A na ideę(m), którą określiliśmy jako ideę(m) zapośredniczoną wtórnie intencjonalną.

Jasne jest, że modelowy podmiot B mógł albo dodać coś ze swojego rozumienia  $x$  do referowania tego, co C o  $x$  powiedział, albo podał tylko część tego, co C o  $x$  powiedział, albo zachodzą obie ewentualności naraz. Trudno byłoby przyjąć, że B dokładnie odtworzył treść i związane z nią znaczenia, które podał C. Można się o tym przekonać w następujący sposób. Najpierw przeczytać dowolny artykuł, a następnie przeczytać jego bezpośrednie streszczenie czy analizę. Osoby zajmujące się nauką wiedzą, że różnice mogą być znaczne (jak np. w interpretacji filozofii Husserla przez Jacques'a Derridę<sup>366</sup>, a następnie interpretacji tej interpretacji<sup>367</sup> itd.) lub niezbyt wielkie (jak w przypadku komentowania pewnych myśli Husserla przez Ingardena<sup>368</sup>).

Widać, że treść idei(m) może mieć różne współźródła, stąd też zaproponowany podział. Nie jest on czysto teoretyczny, a jego praktyczne zastosowanie zostanie ujawnione w badaniu ontologicznym<sup>369</sup>, w stosunku ontologii do metafizyki<sup>370</sup> oraz stosunku ontologii do epistemologii<sup>371</sup>.

Skoro jesteśmy przy omawianych rozróżnieniach, to warto zastanowić się nad możliwym bogactwem zawartości idei(m) w zależności od współźródła poznania. Za obiekt poznawczy weźmy jakikolwiek element rzeczywistości zewnętrzny wobec świadomości, który określimy jako  $x$ . Nie możemy tu odrzucić *a priori* idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnej jako zupełnie ode-

<sup>366</sup> J. Derrida, *Głos i fenomen: wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, Warszawa 1997.

<sup>367</sup> Zob. np. W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994, rozdz. II–III, VI.

<sup>368</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt.

<sup>369</sup> Zob. paragraf 10.2.

<sup>370</sup> Zob. paragraf 8.2.8.

<sup>371</sup> Zob. paragrafy 8.2.9. i 8.2.10.

rwanej od  $x$ , gdyż może ona zawierać w sobie pewne elementy, które wcześniej były wynikiem poznania  $x$ . Przykładowo Lemowskie morze na planecie Solaris do pewnego stopnia pokrywa się zawartością z ideą(m), którą Lem miał – jak zakładamy – na podstawie oglądu realnego morza lub na podstawie opisu morza. Nie możemy zatem wykluczyć ani jednego z wyróżnionych przypadków idei(m) przy pytaniu o ich relację czy stosunek z  $x$ . Warto jednak zaznaczyć, że każdy rodzaj idei(m) ma różne możliwe bogactwo zawartości ze względu na jej współzródło. Możemy to przedstawić następująco:

$$k > m > n > l > o$$

Jest to oczywiście schemat ogólny i umowny. Może bowiem się zdarzyć, że dzięki  $o$  będziemy mieli lepszy (tj. bardziej zgodny z faktycznym bytem<sup>372</sup>) obraz  $x$  niż dzięki  $k$ . Jest to jednak mniej prawdopodobne z uwagi na kwestie epistemologiczne i językowe, które obecnie, jak mniemamy, ujmujemy intuicyjnie, a które zostaną omówione szczegółowo w paragrafach 8.2.9. i 8.2.10.

Powiedzmy sobie, czy wskazane rodzaje idei(m), które są bytami intencjonalnymi, mają pewne punkty wspólne z ujęciem bytów intencjonalnych zaproponowanym przez autora *Sporu...* Zmieniając nomenklaturę z Ingardenowskiej na – jeśli możemy się tak wyrazić – powszechną i intuicyjną, ale jeszcze nie wchodząc w tę zaproponowaną przez nas, mamy trzy rodzaje bytów:

- p. własne wytwory umysłowe podmiotu;
- q. wytwory umysłowe dostępne innym podmiotom;
- r. korelaty rzeczywistości.

Rozpatrzmy wskazane kategorie z odniesieniem ich do zaproponowanej przez nas terminologii.

#### Ad p.

W zaproponowanej przez nas nomenklaturze owe własne wytwory umysłowe podmiotu określamy jako idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne. Kwestia pierwotności, jak rozumiemy, jest tożsama u Ingardena i u nas. Są one pierwotne, gdyż bezpośrednim źródłem ich bytu jest świadomość. Jednak należy zauważyć pewną różnicę. Dla Ingardena fantazje – czy jakkolwiek to jeszcze określimy – mogą być dowolne i możemy je dowolnie kształtować. Naszym zdaniem nie jest to możliwe. Nie można bowiem mieć idei(m) sprzecznej, a to, co nazywamy wytworem fantazji, jest dla nas ideą(m) pierwotnie czysto intencjonalną. Ingarden natomiast twierdził, że możliwe jest

<sup>372</sup> O realności bytu będziemy mówić w dalszej części paragrafu.

pomyślenie przedmiotu intencjonalnego sprzecznego<sup>373</sup>, gdyż dopiero kiedy chcielibyśmy stworzyć przedmiot intencjonalny dany (resp. możliwy do bycia danym) naocznie, wówczas musielibyśmy zachować pewne prawa i, jak mówi Ingarden: „wówczas jesteśmy w tworzeniu przedmiotów intencjonalnych od razu w wysokim stopniu ograniczeni”<sup>374</sup>. Jak zostało pokazane dalej, Ingardenowskie rozumowanie mieszają pewne płaszczyzny, o których na razie nie możemy mówić, gdyż wymaga to uwzględnienia poczynionych dalej dopowiedzeń. Na nasze obecne potrzeby dość będzie stwierdzić, że jest to mieszanie płaszczyzn funkcjonalnej, refleksyjnej i językowej. Przypomnijmy, że współzróżdłami idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnej są idee(m) czysto intencjonalne. Te zaś są co do swej zawartości zależne od bytów transcendentnych, które spreczne czy dowolne – w rozumieniu dowolności fantazji – nie są. Dlaczego jednak mówimy, że są to idee(m) czyste? Jest to określenie wskazujące na ich zawężony do podmiotu poznającego charakter. Odpowiada to od razu na kwestię dostępności tych bytów innym podmiotom. Zgadza się zatem z Ingardenem, że są one dostępne jedynie dla podmiotu je tworzącego i podtrzymującego je w istnieniu.

#### Ad q.

Kwestia wytworów umysłowych dostępnych innym podmiotom jest bardzo złożonym problemem, którego nie chcemy w tym miejscu omawiać, a pewne jego elementy rozważamy w paragrafach poświęconych językowi<sup>375</sup>. Powiedzmy zatem tylko tyle, że to, czym dla Ingardena są przedmioty wtórnie intencjonalne, my określamy – jedynie przy pewnym stopniu odpowiedniości – jako pojęcia.

W tym miejscu sytuuje się kwestia trzech rodzajów idei(m) wtórnych. Ich współzróżdłem są bowiem właśnie pojęcia. Wiemy, że Ingarden nie wskazywał konkretnie na takie byty, które mogłyby odpowiadać ideom(m) wtórnie intencjonalnym, dlatego też jedynie sygnalizujemy, że do pewnego stopnia pozostają one w łączności z Ingardenowskimi definicjami „przedmiotów wtórnie intencjonalnych”, ale w odróżnieniu od nich nie są intersubiektywne.

#### Ad r.

„Przedmioty także intencjonalne” odpowiadają w znacznym stopniu ideom(m) czysto intencjonalnym.

<sup>373</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 473–476.

<sup>374</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 475.

<sup>375</sup> Zob. paragraf 8.2.10.



W tym miejscu ujawnia się odmienny punkt wyjścia, który uniemożliwia przynajmniej częściowo przyjęcie przez nas Ingardenowskiego podziału bytów intencjonalnych. W naszym ujęciu podstawą istnienia wszelkich możliwych idei(m) jest podmiot (resp. świadomość), ale rozumiany w tożsamości jego doświadczeń. Innymi słowy, bez doświadczenia nie byłoby bytów (resp. przedmiotów) intencjonalnych. Dlatego też wcześniej wyszliśmy od określenia najbardziej fundamentalnego bytu intencjonalnego, czyli idei(m) czysto intencjonalnej, która jest źródłem dla innych idei(m) i dalej, dla innych bytów intencjonalnych. Ingarden natomiast wyszedł – zapewne ze względu na cel prowadzonych badań – od kwestii konstruowania czy tworzenia przedmiotów pierwotnie intencjonalnych. Właśnie skupienie się na działaniu świadomości i powstrzymanie się od eksponowania narzucających się konieczności metafizycznych, a także postulowanie istnienia idei(I) i jakości idealnych, nie pozwala nam na pełne przyjęcie Ingardenowskiego podziału, z którego jednak częściowo czerpiemy.

### § 8.1.1. Sposób egzystencji zawartości idei(m)

Ze względu na to, że zawartość idei(m) jest możliwa do poznania, co pozwala wnioskować, że istnieje (resp. skoro istnieje i jest możliwa do poznania, to istnieje we wskazany przez nas sposób), możemy powiedzieć, że istnieje tak samo jak idea(m), której jest zawartością.

Tu pojawia się pewna trudność. Możliwe są bowiem do wyróżnienia cztery momenty bytowe dotyczące zależności lub niezależności idei(m) i zawartości:

- a. Istnienie idei(m) jest zależne od istnienia zawartości.
- b. Istnienie zawartości jest zależne od istnienia idei(m).
- c. Idea(m) i zawartość są wzajemnie zależne (resp. współzależne).
- d. Idea(m) i zawartość są wzajemnie niezależne.

Możemy od razu odrzucić wariant d., gdyż jego uznanie jest sprzeczne z dwustronną budową idei(m). *Prima facie* możliwe wydają się wszystkie pozostałe warianty. Jeśli jednak spróbujemy sobie przedstawić ideę(m) pozbawioną zawartości – ideę(m) pustą – lub zawartość nieskatalogowaną jako idea(m) danego  $x$  – zawartość nieokreśloną względem siebie i tego, co jest jej współźródłem – to okaże się, że tu również popadniemy w sprzeczność. Idea(m) jest bowiem zawsze ideą(m) czegoś o jakiejś konkretnej zawartości, zaś każda zawartość jest skatalogowana jako dana idea(m) pewnego  $x$ . Wobec tego jedynie wariant wzajemnej zależności bytowej – c. – okazuje się być odpowiedni. Nie znaczy to, że idea(m) jako byt dwustronny – więc zarówno idea(m) jako idea(m), jak też zawartość tejże idei(m) – nie jest zależna od danego podmiotu.

Daje to zarówno w rozumieniu *stricte* Ingardenowskim, jak i naszym intencjonalny sposób istnienia. Zarówno zatem idea(m) jako idea(m), jak i zawartość są intencjonalne<sup>376</sup>.

## § 8.1.2. Modyfikacje dotyczące istnienia i istoty

Przedstawiwszy w rozdziale I ograniczenia wiążące się z Ingardenowską propozycją badań ontologicznych, a jednocześnie podtrzymując swoją chęć korzystania z jej dorobku w dalszych rozważaniach, przedstawmy swoje ujęcie kwestii istnienia i istoty<sup>377</sup>.

Aby mówić o momentach bytowych czy samej ontologii egzystencjalnej, ważne, naszym zdaniem, jest przedstawienie, jak rozumiemy pojęcie „istnienie”. Nie zadowala nas zdawkowe stwierdzenie, że można je zaliczyć do pojęć podstawowych, a więc z zasady niedefiniowalnych. Nie stawiamy sobie również za cel podania definicji. Chcemy jedynie umiejscowić nasze dalsze rozważania w odpowiednim kontekście refleksji egzystencjalnej.

Zacznijmy od tego, że **przez „istnienie” rozumiemy po prostu obecność tego, co jest**. Odrzucamy tym samym na podstawowym poziomie egzystencjalnym podziały na to, co realne i idealne, lub na to, co realne i intencjonalne. Rozróżnienia te, naszym zdaniem, stanowią kategoryzację w obrębie istnienia. Nie widzimy powodu, dlaczego byt intencjonalny miałby być mniej rzeczywisty – czy też „słabiej” istniejący – niż kamień. Z faktu istnienia innej podstawy bytowej (lub fundamentu bytowego) dla obu bytów nie wynika jeszcze, że jeden z nich nie istnieje w rzeczywistości, albo że istnieje „słabiej”<sup>378</sup>. Przyjmujemy, że istnienie jest podstawą dalszych podziałów egzystencjalnych wszystkiego na momenty, sposoby itp. Dalsze rozróżnienia – np. istnienie jako byt

---

<sup>376</sup> Należy wskazać, że wyróżnienie idei(m) jako idei(m) i jej zawartości nie jest tożsame z postulowaniem istnienia dwóch bytów (tak czy inaczej od siebie zależnych na gruncie egzystencjalnym). Wyróżnienie dwustronnej budowy pomaga jedynie uwydatnić pewne kwestie i należy je traktować analogicznie z budową np. pojęcia czy znaku. Wskazanie, że idea(m) i jej zawartość są współzależne, porządkuje nam jedynie rozważania, ale nie należy go rozumieć jako deklaracji egzystencjalnej. Istnieje idea(m) o określonej zawartości. Pozostałe praktyczne względy przyjęcia tego technicznego wyróżnienia przedstawiliśmy już w poprzednich rozdziałach.

<sup>377</sup> Zaznaczamy do razu, że kwestie epistemologiczne ściśle związane z omawianym zagadnieniem zostaną poruszone dopiero w dalszych paragrafach. Zob. paragrafy 8.2.9. i 8.2.10.

<sup>378</sup> Naszym zdaniem relatywizacja egzystencji nie znajduje uzasadnienia.

intencjonalny – jedynie doprecyzowują sposób istnienia danego bytu, ale nie podważają jego egzystencji. Wynika to z prostego faktu, że aby coś istniało jakoś lub jako coś, najpierw musi istnieć.

Przechodząc do podziałów i kategoryzacji, mimo iż opowiadamy się za stanowiskiem realistycznym, to trudno nam jest zgodzić się, że nasze wyobrażenia nie są realne – ale intencjonalne – tylko dlatego, że nie istnieją podmiotowo, tj. same w sobie. Ciekawą kwestią jest, że cudze wyobrażenia są dla nas tak samo transcendentne jak przywołany już kamień. Dokładniej kwestię tego, co tradycyjnie przedstawia się jako byty intencjonalne, rozważamy w innym miejscu. Na chwilę obecną zauważmy tylko, że istnieje zasadnicza różnica między wyobrażeniem a tym, co jest wyobrażane, a także że to, co jest wyobrażane, jest wyobrażane teraz przez nas<sup>379</sup>. Dlatego też nieuznanie bytów intencjonalnych za byty realne jest nieco sztucznym podziałem i wynika raczej z postkartezjańskiej manieri dzielenia egzystencji na immanentną i transcendentną, co ma swoje źródło w celach epistemologicznych i prowadzi do aprioryzmów – jak np. u Ingardena – a nie wychodzi od badania tego, co jest obecne w dostępny nam sposób<sup>380</sup>. Dlatego też stoimy na stanowisku egzystencjalnego monizmu w odróżnieniu od Ingardenowskiego pluralizmu, co nie podważa przyjęcia przez nas części sposobów istnienia jako możliwych do wydzielenia przy wskazanych przez nas założeniach egzystencjalnych<sup>381</sup>.

Nie możemy więc zgodzić się z przywołanym już ujęciem Ingardena, mimo iż również uważamy, że wszelkie inne ujęcia bytu niż te, o których wspomina autor *Sporu...*, w „wąskim” rozumieniu mają jakąś podstawę *in re*<sup>382</sup>. Nie zga-

<sup>379</sup> Dyskusję między stanowiskiem idealistycznym a realistycznym odnośnie do wyobrażenia i jego „przedmiotu” oraz „treści” zob. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 81–111.

<sup>380</sup> O kartezjańskich motywach w pismach Ingardena zob. np. J. Dębowski, *Romana Ingardena koncepcja autonomicznej teorii poznania. Ingarden a Husserl*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 73–74; B. Smith, *Ontologia epistemologii*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 116–118.

<sup>381</sup> J. Wojtysiak, *Czy Roman Ingarden realnie istnieje w roku 1993?*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 30–31, 32, 38–39; J. Wojtysiak, *Wiele czy jedna odmiana istnienia? Tomistyczna krytyka Ingardenowskiego pluralizmu egzystencjalnego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu...*, dz. cyt., s. 87–89.

<sup>382</sup> Przypomnijmy przywołany w rozdziale I cytat: „Kto pojęcie bytu, wzgl. istnienia zacieśnia tylko do istnienia takich, pod każdym względem określonych, przedmiotów indywidualnych, ten oczywiście istnienia idei nie może uznać. I nie mam zamiaru przeczyć, że to wąskie pojęcie istnienia jest – jeśli tak wolno powiedzieć – pojęciem podstawowym,

dzamy się jednak na stwierdzenie, że może istnieć coś, co aktualnie jest nieokreślone lub nie do końca określone. Istotne dla nas jest wskazanie, że proponowane stanowisko nie implikuje tezy o możliwości istnienia jakichkolwiek bytów idealnych – w rozumieniu Ingardena – a jedynie wskazuje, że poza czasowymi bytami indywidualnymi samoistnymi (bo takimi są Ingardenowskie byty realne) istnieją – w rozumieniu podstawowego sposobu egzystencji – również byty będące np. wytworami umysłu. Jeśli wobec tego nie zakładamy możliwości istnienia idealnego, a za linię demarkacyjną przyjmujemy bycie przedmiotem trwającym w czasie<sup>383</sup>, to, idąc za wskazaniem Wojtysiaka, popełniamy „błąd *ignotum per ignotum*”<sup>384</sup>. Dlatego też taki podział nie jest dla nas satysfakcjonujący i wikła ewentualnych jego zwolenników w trudności niepojawiające się w proponowanym przez nas ujęciu.

Jeśli w tym momencie podniosą się głosy sprzeciwu ze wskazaniem, że stawianie na równi bytów transcendentnych wobec świadomości i bytów intencjonalnych jest opowiedzeniem się za idealizmem, to zarzut taki otwiera problem w gruncie rzeczy epistemologiczny, a nie metafizyczny. Nie negujemy istnienia niezależnych od podmiotów bytów, ale nie widzimy podstaw, aby ich podstawową egzystencję określać inaczej niż egzystencję pozostałych bytów. Odróżniamy bowiem fakt istnienia – naszym zdaniem identyczny dla wszystkiego, co jest – od sposobu istnienia. Dlatego nie będziemy korzystać z kategorii istnienia realnego, które miałyby stanowić biegun przeciwny istnieniu intencjonalnemu.

Mimo iż kwestię tę szerzej omawiamy w innym miejscu, to będąc przy przetrwaczach, należy podjąć wątek istnienia przyszłego oraz postaktualnego<sup>385</sup>. Nie zgadzamy się z Ingardenem, że przetrwacze mogą istnieć poza teraźniejszością. W zasadzie poza wyjątkami dotyczącymi sfery bytowej przez nas domniemanej – mamy tu na myśli absolutny sposób istnienia – wszystko, co istnieje, istnieje aktualnie. Postulowanie istnienia postaktualnego ze

---

którego derywatami są wszystkie inne pojęcia istnienia. Różnicy pomiędzy tymi pojęciami nie chcę zacierać; owszem, na podkreśleniu jej zależy mi. Pomimo to sądzę, że i te pochodne pojęcia nie są pojęciami fikcji, lecz mają *fundamentum in re*” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 371–372).

<sup>383</sup> Odnosi się to do Ingardenowskiego realnego sposobu istnienia, który jest charakterystyczny dla przedmiotów trwających w czasie.

<sup>384</sup> J. Wojtysiak, *Czy Roman Ingarden realnie istnieje w roku 1993?*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>385</sup> Szerzej w tej kwestii zob. M. Rosiak, *Zagadnienie postaktualności. Z ontologii egzystencjalnej tego, co przeminęło...*, dz. cyt., s. 33nn.

względu np. na uprzednie kombinacje własności danego bytu, które doprowadziły do stanu obecnego, a więc w „pewien sposób” są istniejące, uważamy za pomieszanie faktycznego oglądu tego, co obecne, z naszą ludzką wyobraźnią i wiedzą. Z faktu wiedzy o istnieniu dawno temu Pangei nie wynika, że obecnie jakoś ona istnieje. Istnieje jedynie „nasza wiedza” – czyli aktualny byt intencjonalny – na temat tego, że coś kiedyś istniało. Ewentualnie możemy powiedzieć, że istnieją ślady po nieistniejącej już rzeczywistości<sup>386</sup>. Podobnie jest z tzw. istnieniem przyszłym. To, co jest, jest bytem intencjonalnym o możliwym – w sensie niesprzecznym – istnieniu.

Wspomnieliśmy już o podziale na transcendencję i immanencję. Odrzuciliśmy go na gruncie istnienia jako takiego, ale uznajemy jego użyteczność w określaniu sposobów istnienia względem podmiotu poznającego. Dlatego też swobodnie używamy pojęcia „byt intencjonalny” na określenie kategorii bytu będącego wytworem świadomości oraz „byt transcendentny” na określenie kategorii bytu niezależnego od świadomości. W obrębie obu kategorii można wyróżnić – w zależności od przyświecającego badaniom celu – podkategorie. Nie będziemy się jednak tym teraz zajmować. Przypomnijmy natomiast, gdyż jest to dla nas szczególnie ważne, że zarówno byty intencjonalne, jak i byty transcendentne – z wyjątkiem bytów, którym spekulatywnie możemy przypisać istnienie w sposób absolutny – istnieją jako byty czasowe i istnieją tylko aktualnie.

\* \* \*

Wskazaliśmy w rozdziale I, że stosowane przez Ingardena pojęcie „istota” jest problematyczne. Zaproponujmy zatem nieco inne rozwiązanie, które – jak ufamy – będzie do pewnego stopnia odpowiadało Ingardenowskiej intuicji – a jednocześnie pozwoli nam zredukować liczbę problematycznych pojęć. Jeśli bowiem zestawimy myśl autora *Sporu...* z zaproponowanymi dalej definicjami materii i stanu rzeczy, to będziemy mogli otrzymać następujące ujęcie<sup>387</sup>. Jest możliwe takie wyodrębnienie układu pewnych bytów wchodzących w obręb bytu bardziej złożonego, które pozostają wobec siebie w określonych relacjach, że po zmianie w obrębie albo tychże relacji, albo tychże bytów nastąpi dla nas zmiana tożsamości danego bytu złożonego. Mówimy, że

<sup>386</sup> Kto choć raz tropił zwierzyne, wie, jak bardzo różni się ślad od faktycznego zwierza.

<sup>387</sup> Ze względu na chęć zachowania jasnej struktury pracy pewne pojęcia, których używamy teraz, zostaną w pełni przedstawione i zdefiniowane dopiero w dalszej części pracy. Na temat materii i stanu rzeczy zob. paragraf 8.2.

jest to zmiana dla nas, gdyż kwestia tożsamości bytu i w ogóle bytu jako czegoś, co wyróżniamy, jest zawsze obciążona możliwym błędem wyodrębnienia, o czym będziemy mówić dalej<sup>388</sup>. Nie twierdzimy tym samym, że byty są przez nas wydzielane, a wskazujemy jedynie na możliwość błędnego ich wyodrębnienia. Jesteśmy przekonani, że byty jako pewne całości istnieją. Odnosząc to do kwestii istoty, uważamy, że nie ma potrzeby stosowania tego pojęcia, gdyż coś takiego jak „istota” danego bytu nie istnieje obiektywnie. Istnieje natomiast taki układ elementów danego bytu, który lepiej lub gorzej może zostać przez nas wydzielony, a który nazywamy obiektywnym stanem rzeczy, który po przeprowadzeniu odpowiednich badań może dać nam odpowiedź na pytanie o tożsamość bytu dla nas.

Ze wskazanych wyżej przyczyn w dalszej części pracy nie będziemy używali pojęcia „istota”, chyba że w kontekście myśli Ingardena. Nie będziemy też prowadzili badań nad tożsamością bytów dla nas, a uwagi dotyczące istoty miały jedynie wskazać, że zachowując część intuicji autora *Sporu...*, mogliśmy zostać przy przyjętych modyfikacjach również w tej kwestii i zrezygnować z kolejnego problematycznego pojęcia, nie tracąc przy tym na jasności rozważań. Zdajemy sobie również sprawę, że Ingarden poruszał kwestię istoty znacznie szerzej, niż to przedstawiliśmy. Należy jednak pamiętać, iż dalsze jego badania opierały się na zmodyfikowanym przez nas założeniu o istnieniu „istoty”, dlatego też nie ma konieczności, aby je przytaczać i prowadzić dalsze analizy w tym kierunku.

Po wszystkich poczynionych uwagach może pojawić się wątpliwość, co w takim razie z ontologii egzystencjalnej Ingardena chcemy zachować. Otóż niezwykle cenne są dla nas momenty bytowe, które jednak w odniesieniu do przeprowadzonej krytyki musimy zdefiniować w nieco odmienny sposób. Miałowicie przyjąwszy z grubsza w ramach ontologii egzystencjalnej Ingardenowski podział, poczynimy tu jedynie kilka dopowiedzeń. W definiowaniu bowiem momentów bytowych autor *Sporu...* wykorzystywał termin „istota”. Ze względu na to, że termin ten odrzuciliśmy, chcemy zaproponować takie definicje, które będą zgodne z przedstawianym przez nas ujęciem i jednocześnie nie odbiegną zbyt od Ingardenowskich propozycji. Podobnie jak w paragrafie 2.1. posłużymy się tabelą. Zmiany w definicjach zaznaczymy w następujący sposób: odrzucenie przez **przekreślenie**, a zmiany przez **pogrubienie**. Jeśli nie będziemy zmieniać definicji, to umieścimy przed nią taką informację.

---

<sup>388</sup> Zob. paragrafy 8.2.9. i 8.2.10.

	Charakterystyka		Charakterystyka
autonomiczny	Tu nie zmieniamy nic: „Coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone” <sup>389</sup> .	heteronomiczny	Tu nie zmieniamy nic: „Coś istnieje natomiast niesamoistnie (jest bytowo heteronomiczne), jeżeli swój fundament bytowy ma nie w sobie, lecz w czymś innym” <sup>390</sup> .
pierwotny	„Przedmiot jest bytowo pierwotny, jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. O ile w ogóle istnieje, to tylko dlatego, że z istoty swej nie może w danym momencie i układzie bytów nie być – o ile w ogóle istnieje tego rodzaju «istota» – a ściślej powiedziawszy: tego rodzaju jego naturę określające idealne «co» («Washeit»)” <sup>391</sup> .	pochodny	„Przedmiot jest natomiast bytowo pochodny, jeżeli w swej istocie jest taki, że istnieć może tylko z wytworzenia przez inny przedmiot. To jest bezwzględna, bezwarunkowa pochodność bytowa, z własnej istoty przedmiotu płynąca. Nie należy jej utożsamiać z przypadkową pochodnością empiryczną. Zaprzeczenie pochodności bytowej może być albo względną niepochodnością bytową w stosunku do pewnego określonego przedmiotu X, albo też bytową pierwotnością. Z pierwszej nie wypływa jeszcze druga” <sup>392</sup> .
samodzielny	„Przedmiot istnieje samodzielnie, jeżeli nie wymaga z istoty swej istnienia żadnego innego przedmiotu, z którym musiałby z istoty swej współistnieć w obrębie jednej i tej samej całości. Innymi słowy: jeżeli jego istnienie nie jest «dzięki jego istocie» koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości z jakimś innym przedmiotem” <sup>393</sup> .	niesamodzielny	„Natomiast coś jest bytowo niesamodzielne, jeżeli istnienie jego jest z jego istoty koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości z czymś innym (ewentualnie co do swej istoty materialnej całkiem specjalnie określonym)” <sup>394</sup> .

<sup>389</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 84.

<sup>390</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 84.

<sup>391</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 92.

<sup>392</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 92.

<sup>393</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 116.

<sup>394</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 116.



niezależny	<p>„Gdy natomiast pewien bytowo samodzielny przedmiot nie wymaga z istoty swej dla swego istnienia żadnego bytowo samodzielnego, a tym samym żadnego w ogóle innego przedmiotu, wówczas jest w sensie absolutnym bytowo niezależny. Absolutna bytowa niezależność przedstawia egzystencjalnie jakby coś więcej «(jest 'silniejsza' egzystencjalnie)» niż bytowa samodzielnosc<sup>395</sup>».</p>	zależny	<p>„W obrębie przedmiotów bytowo samodzielnych trzeba przeprowadzić jeszcze ważne rozróżnienie <i>egzystencjalne</i>. Jest mianowicie możliwe, że pewien przedmiot jest bytowo samodzielny, a pomimo to z istoty swej wymaga dla swego istnienia jakiegoś innego przedmiotu bytowo samodzielnego. Mówimy wtedy o nim, że jest od niego bytowo zależny. Przy tym ten drugi przedmiot, którego istnienia wymaga pierwszy, może mieć albo pewną całkiem określoną istotę <i>materialną</i>, albo też może być pod tym względem zupełnie dowolny. Jeżeli zachodzi pierwszy z tych przypadków, to mamy do czynienia ze względną bytową zależnością [...]. Jeżeli natomiast zachodzi drugi z wymienionych przypadków, to bytowa zależność przedmiotu jest absolutna. Możliwy jest także przypadek wzajemnej bytowej zależności dwu lub więcej przedmiotów<sup>396</sup>».</p>
------------	---	---------	---

Jak widać, po usunięciu z definicji terminu „istota” zachowaliśmy niemal nienaruszoną treść. Dzięki temu będziemy mogli określać momenty bytowe i sposoby istnienia, ale nie skupiać się na poznawaniu „istoty” i ogniskować na nim dalszych badań. Poczyniwszy to dopowiedzenie, możemy przejść dalej.

Jeśli chodzi o samą metodę prowadzenia badań egzystencjalnoontologicznych, to zachowujemy częściowo wskazania Ingardena. Przyjmujemy bowiem, że wyznaczenie momentów bytowych i sposobów istnienia może odbyć się jedynie w łączności z badaniami prowadzonymi w pozostałych działach ontologii. Nie wychodzimy jednak od ustaleń apriorycznych, ale od danych dostarczonych do świadomości w oparciu o sprecyzowane dalej tezy wariantu realizmu epistemologicznego<sup>397</sup>. Na podstawie tych danych możliwe jest określanie zawartości danych idei(m) i orzekanie o czystych możliwościach. Na

<sup>395</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 122.

<sup>396</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 122.

<sup>397</sup> Istotne uwagi w tej kwestii zob. A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, § 30.



chwilę obecną musimy ograniczyć się do tych skąpych informacji. Proponowana metoda zostanie przedstawiona w rozdziale IV. Jej prezentacja, nawet wycinkowa, w tej części pracy zaburzyłaby strukturę badania i wymagałaby szerokich dopowiedzeń poczynionych dopiero w kolejnych paragrafach<sup>398</sup>.

## § 8.2. Modyfikacje wynikające ze zmiany założeń wstępnych

Zacznijmy od modyfikacji w ramach ontologii formalnej i zadajmy pytanie, czy można pomyśleć coś całkowicie bez-jakościowego, tj. takiego, co zawiera jedynie pustkę czekającą – już samo to wskazuje na jakąś własność – na wypełnienie własnością/jakością. Wydaje się, że takie wyobrażenie jest niemożliwe<sup>399</sup>. Oczywiście zwolennicy Ingardena powiedzą, że abstrahowanie formy jest jedynie zabiegiem metodologicznym i nie można formy ujmować przedmiotowo<sup>400</sup>, a jej ujęcie treściowe (czy może istnieć bez-jakościowa treść?) odbywa się jedynie przy pomocy materii<sup>401</sup>. Zgadząmy się z tą obroną w pewnej części, ale wydaje się, że warto poczynić tu następujące uwagi:

- a. Zachodzi możliwość skutecznego abstrahowania formy od materii w rozumieniu Ingardenowskim – jest nią matematyka.

---

<sup>398</sup> Na koniec tego akapitu odsyłamy do literatury omawiającej szerzej interesujące nas kwestie istnienia, zwłaszcza istnienia realnego. Zob. T. Szubka, *Realizm i antyrealizm*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. T. Kołodziejczyk, Kraków 2011, s. 519–548; T. Szubka, *Antyrealizm semantyczny. Studium Analityczne*, Lublin 2001, rozdz. I; R. Wieczorek, *Antyrealizm. Wybrane odmiany i ich konsekwencje epistemologiczne*, Warszawa 2005, s. 13–24, 33–36, 55–60, 109–113; H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 2013; S. Brock, E. Mares, *Realism and Anti-Realism*, Stocksfield 2007; A.B. Stępień, *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 59–61.

<sup>399</sup> Inną sprawą, którą jedynie sygnalizujemy, jest pytanie o możliwość stopniowania „tego, co radykalnie niejakościowe”.

<sup>400</sup> Zob. np. E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 90–91.

<sup>401</sup> Zob. np. P. Żuchowski, *Budowa formalna idei w ontologii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 109–112; E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena...*, dz. cyt., s. 91.

- b. Poza podziałem na Formę I i III, który wprowadził Ingarden, a z którym co do zasady się zgadzamy, należy wprowadzić podział na Formę I wewnętrzną i zewnętrzną.
- c. Dość niefrasobliwe jest używanie tak obciążonego znaczeniowo terminu jak „forma”<sup>402</sup>.

#### Ad a.

Coraz więcej i coraz częściej mówi się o matematyczności świata<sup>403</sup>, jednak zdania względem tego, co to konkretnie znaczy, są podzielone. W prezentowanej pracy została przyjęta wykładania Michała Hellera:

[...] światu należy przypisać cechę, dzięki której szczególnie skutecznie można go badać za pomocą metody matematycznej. Świat posiada więc racjonalność szczególnego typu – typu matematycznego. W tym sensie będę mówić o *matematyczności świata*<sup>404</sup>.

Rozumiemy to w następujący sposób: struktura świata „realnego”, na jej najbardziej podstawowym z dostępnych nam poziomie, daje się opisać w sposób matematyczny, tj. przy pomocy metod i języka matematyki. Ten sposób opisu nie jest jednak zdolny do uchwytowania i opisu jakości. Mówi on jedynie, w jakiej relacji (resp. stosunku) pewne elementy świata „realnego” pozostają ze sobą. Oczywiście nie ma konieczności, aby relacja ta była stała czy prosta. Wskazanymi elementami nie muszą być tylko byty indywidualne lub materialne. Mogą być nimi jakości, własności, cechy itp. Nie oznacza to również, że omawiana relacja (resp. stosunek) będzie bezpośrednia. Musi być aktualnie skończona, ale potencjalnie może być nieskończona. Jednak brak konieczności bezpośredniej relacji nie odpowiada Ingardenowskiemu rozumieniu Formy I<sup>405</sup>. Dlatego w jej wypadku możemy mówić o słabej wersji matematyczności świata, co oznacza ograniczenie się do relacji bezpośrednich. Więcej o samych możliwych relacjach zostanie powiedziane dalej.

---

<sup>402</sup> **Od tego momentu, jeśli będzie mowa o rozumieniu formy w sposób Arystotelesowski lub innym, to będzie wskazywał na nią zapis „forma”; dla rozumienia zgodnego z myślą Ingardena został zarezerwowany zapis „Forma I” lub „Forma III”; dla przedstawianej przez nas propozycji nie został użyty specjalny zapis terminu forma, co zostanie wyjaśnione dalej.**

<sup>403</sup> M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 48–57.

<sup>404</sup> M. Heller, *Filozofia i wszechświat...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>405</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 35–36.

## Ad b.

Rozpatrywanie własności i podmiotu własności, czyli Formy I<sup>406</sup>, z perspektywy jedynie danego bytu jest abstrahowaniem go. Całość własności danego bytu jest niejednokrotnie uzależniona od elementów świata wobec danego bytu zewnętrznych. Przykładem może być dany dąb szypułkowy, którego jedną z własności jest zieloność liści. Jeżeli przyjmiemy, że własność ta jest realizacją jakości idealnej zieloności i idei(I) liścia – czy też jakości idealnej liściowatości – której zmienną będzie określony kolor spośród wszystkich możliwych jakości idealnych zieleni, to – cały czas podążamy za Ingardenem – okaże się, że może istnieć idealna zieleń następnie realizowana w liściu bez słońca lub czegoś, co słońce imituje, co jest nieprawdą<sup>407</sup>.

Jeżeli zwolennicy teorii Ingardena odpowiedzą przy pomocy argumentu z możliwości empirycznej<sup>408</sup>, że jednym z warunków możliwości zaistnienia dębu szypułkowego o liściach realizujących jakość idealną zieloności jest istnienie słońca lub odpowiedniej wiązki światła oddziałującej na dany liść, to zgadzają się oni tym samym z tym, co postulujemy w niniejszym punkcie. Niedorzeczne jest – choć dopuszczamy wyjątki od tego twierdzenia – aby dany byt starać się uchwycić w jego pełni, zamykając się w wyabstrahowanym modelu. Trzeba wziąć pod uwagę – na miarę indywidualnych możliwości – cały kontekst i lokalny układ, w którym dany byt występuje. Oczywiście nie należy rozumieć kontekstu i układu tylko w kategoriach czasoprzestrzennych, bo co należałoby zrobić wówczas z bytami nierozciągliwymi? Każdy byt, o ile ma być badany, musi być badany według stwarzanych przez niego i jego lokalny układ oraz kontekst możliwości. Tym będziemy jednak zajmować się dalej. Na razie istotne jest jedynie, że pewne „miejsca” Formy I (ale też formy), tj. pewne jakości czy własności będące w określonej relacji z innymi jakościami czy własnościami w obrębie danej materii/bytu jednostkowego są nieraz zależne lub uwarunkowane elementami spoza danego bytu. Innymi słowy, są w warunkujących te jakości relacjach z elementami świata istniejącymi poza bytem, którego przynajmniej jedną z własności współwarunkują. Wracając

<sup>406</sup> Zob. U. Żegleń, *Pojęcie indywiduum w ontologii Ingardena a niektóre problemy współczesnej filozofii języka*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 43–45.

<sup>407</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 363–365.

<sup>408</sup> **Możliwość empiryczną rozumiemy jako możliwy do zaistnienia stan rzeczy, którego zakres możliwości jest w danym momencie wyznaczany przez istniejące już stany rzeczy** (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 81).

do przykładu dębu szypułkowego, wiązka odpowiedniego światła współwarunkuje zieloność liści.

Oczywiście powie ktoś, że to nie jest już forma lub Forma I, a warunki zewnętrzne, środowisko, czy jakiś rodzaj Lebensweltu, ale terminy te nie zmieniają faktu, że w danej niejakościowej Formie I jakaś jakość X może wystąpić wraz z innymi jakościami we właściwym im układzie wtedy i tylko wtedy, jeżeli cały byt indywidualny będzie pozostawał w określonej relacji do czegoś innego, co jest wobec niego zewnętrzne. **Te relacje zewnętrzne, które są konieczne, aby dany byt był danym bytem, nazywamy chwilowo „Formą I zewnętrzną”. „Formę I wewnętrzną” traktujemy na chwilę obecną tak, jak przyjmował to Ingarden w swojej definicji Formy I.**

#### Ad c.

Czytelnik z pewnością zauważył, że z chęcią posługujemy się pojęciem relacji. Jest ono dla nas bliższe i mniej nacechowane narosłymi przez wieki konotacjami niż „forma”<sup>409</sup>. Wydaje się nam, że tego rodzaju zabieg językowy, tj. mówienie o relacji zamiast o formie/Formie I pozwala na lepsze oddanie prezentowanej w niniejszej pracy myśli, co nie znaczy, że postulujemy zmiany w obrębie istniejących już języków filozoficznych. Z uwagi na to, że w dalszych rozważaniach zostały użyte różne odmiany terminu „forma”, a dodatkowo po zdefiniowaniu termin „relacja” jest używany w następnych paragrafach w innym niż potoczne znaczeniu<sup>410</sup>, wprowadzamy dodatkowy punkt do sygnalizowanego już podziału terminologicznego:

- **forma – dla określenia formy w rozumieniu Arystotelesa lub podobnym;**
- **Forma – dla określenia formy w rozumieniu Ingardena, odpowiednio z cyframi I i III;**
- **relacja – dla określenia tego, co stanowi odpowiednik powyższych rozumień przy przyjętych przez nas założeniach**<sup>411</sup>.

W adnotacji b. tego paragrafu rozróżniliśmy Formę I wewnętrzną i zewnętrzną, gdyż nie wprowadziliśmy jeszcze terminu relacji w proponowanym przez nas rozumieniu. **Dalej jednak nie będziemy mówić już o Formie I**

<sup>409</sup> Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. VII; S. Adamczyk, *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, w: „Rocznik Filozoficzny” z. 3/12 (1964), s. 5–15; W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2012, rozdz. 7; M.A. Krąpiec, *Forma*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 573–580.

<sup>410</sup> Do tej pory ufaliśmy intuicyjnemu ujęciu własnemu oraz Czytelnika, gdyż pominięcie tego terminu było niemożliwe lub wiązałoby się z karkołomnymi próbami jego zastąpienia.

<sup>411</sup> Założenia te zostały podane razem z prezentacją zagadnienia relacji nieco dalej.

**wewnętrznej i zewnętrznej, ale o relacjach wewnętrznych i zewnętrznych w scharakteryzowany wstępnie w adnotacji b. sposób.** Nie oznacza to, że relacja jest tożsama Formie I. Mimo iż definicje obu mogą zostać sprowadzone do podobnego brzmienia – lub nawet udałoby się je do pewnego stopnia językowo ujednoczyć – to wychodzą one z odmiennych założeń, do których omówienia przechodzimy.

Przede wszystkim, aby zrozumieć, czym jest relacja, konieczne zdaje się przedstawienie pojęcia „struktura”<sup>412</sup>. To zaś, jak zobaczymy, odnosi nas poniekąd do matematyczności świata.

Wydaje się, że problem ze zrozumieniem struktury i relacji jest podobny, jak kiedyś zrozumienie, że istnieć mogą nie tylko oddziaływania bezpośrednie – np. uderzanie młotkiem w gwóźdź – ale mogą też istnieć oddziaływania na odległość. To z kolei wiąże się z zagadnieniem, które, mimo iż nie dotyczy bezpośrednio prowadzonych rozważań, pozwoli nakreślić kontekst, z którego naszym zdaniem wynika wskazana trudność. Teza tej dygresji jest następująca: niemal cała (resp. cała) filozofia Zachodu jest materiocentryczna. Nie oznacza to, że jest materialistyczna. Mimo iż od początków filozofii jej adepci starali się zaglądać poza barierę materii, to budowane przez nich systemy czy wyjaśnienia były zawsze właśnie materiocentryczne. Co to znaczy? Niezależnie od tego, czy ktoś szukał *arche*, był platonikiem, arystotelikiem, zwolennikiem Kartezjusza, Kanta czy Husserla, to materia pozostawała – w rozumieniu bytu materialnego nie zaś w rozumieniu Ingardenowskim<sup>413</sup> – punktem wyjścia i punktem odniesienia dla niemal wszystkich (resp. wszystkich) przedstawicieli filozofii Zachodu. Działo się tak z tej przyczyny, że w codziennym doświadczeniu pochwytawali oni byty materialne jako podstawę i niejako tło dla wszelkich innych bytów – obojętnie czy obserwowanych, czy postulowanych. Wydaje się, że jest to naturalna funkcja poznawcza. Nie należy utożsamiać tego poglądu z materializmem, nawet jeśli padło stwierdzenie, że materia była ujmowana w bezrefleksyjnym poznaniu jako podstawa wszystkiego innego. Sam materializm do dziś dnia nie wyszedł poza tę naiwną epistemologię<sup>414</sup>. Rozumiejąc jednak, że ogląd rzeczy wyznacza możliwą prawdziwość

---

<sup>412</sup> Termin „struktura” również pojawiał się do tej pory w dość intuicyjnym rozumieniu, jednak od momentu zdefiniowania jest on używany w dalszych częściach pracy tylko w tym określonym znaczeniu.

<sup>413</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 38–41.

<sup>414</sup> Szerzej na ten temat zob. S. Butryn, *Główne zagadnienia ontologii materialistycznej-dialektycznej*, Warszawa 1988, s. 18–71, 87–182 (tu na uwagę zasługuje zwłaszcza podrozdział *Powstanie świadomości*, w którym czytamy: „Nie mamy absolutnie pewnej wiedzy na temat szczegółów owego procesu [powstania świadomości], dysponujemy jednak hipo-

sądu o nich, tj. że sąd znajduje (resp. może znajdować) potwierdzenie lub zaprzeczenie w rzeczach, część filozofów starożytnych odeszła od monizmu bytowego na rzecz pluralizmu<sup>415</sup>. Takie podejście zgadzało się z oglądem rzeczywistości, w której próżno szukać dwóch takich samym drzew lub w której jasno widać, że dom nie jest stołem<sup>416</sup>. Otóż przejście od monizmu do pluralizmu wymagało wprowadzenia pewnych uzupełnień w wyjaśnianiu rzeczywistości. Jest to słynny problem, który można przedstawić jako pytanie: jak to się dzieje, że różne przedmioty są podobne, tj. można je kategoryzować gatunkowo przy jednoczesnym zachowaniu różnic indywidualnych<sup>417</sup>. Z jednej strony można powiedzieć, że rozważania pluralistów są czysto technicznym zabiegiem, a pod takimi pojęciami jak idee, reprezentacja, istota, forma, materia, substancja itd. nie kryje się nic konkretnego, że są to jedynie konstrukty językowe zbudowane na takim poziomie ogólności, iż odsuwają początkowe pytania dotyczące możliwości pluralizmu bytowego na tak odległy plan, że mało kto rzeczywiście się nimi zainteresuje. Jeśli jednak już ktoś to zrobił, to wprowadzano pojęcie Absolutu, Nieruchomego Poruszyciela, Demiurga lub jakiegoś rodzaju idealności, nieskończoności, wieczności itd. Słowem, po-

---

tezę przedstawiającą jego wielce prawdopodobny wariant. Autorem tej hipotezy jest Engels, który przedstawił ją w «Dialektyce przyrody», a przede wszystkim w artykule «Rola pracy w procesie ucłowieczania małpy» (s. 173) – każdy, kto zapoznał się ze wskazaną broszurą Engelsa, wie, że stoi ona w sprzeczności z odkryciami nauki, a także, że jej autor jedynie pobieżnie zrozumiał teorię Karola Darwina. Zob. też M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 92–93, 117–127, 135–137; A.B. Stępień. *Materializm dialektyczny – filozofia marksizmu*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. Stępień, Lublin 1990, s. 21–36; *Filozofia marksistowska*, red. J. Grudzień, H. Jankowski, T.W. Jaroszewski, W. Wesołowski, Warszawa 1971, s. 132–198, 276–288.

<sup>415</sup> Z.Z. Zdybicka, *Monizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 354–355.

<sup>416</sup> Oczywiście możliwe byłoby bronienie monizmu i twierdzenie, że na poziomie elementarnym części są takie same. Uwzględniając jednak kwestię tożsamości bytu, można by było z tym poglądem dyskutować i wykazać, że nie istnieją dwa identyczne elementy we wszechświecie, chociaż byłyby bardzo podobne dla obserwatora, czy też wydawałyby się mu takie same.

<sup>417</sup> Nie będziemy rozwijali dobrze znanej kwestii sporu o uniwersalia i jego przetworzeń. Chcemy jedynie zaznaczyć, że w rozdziale I wskazaliśmy, iż podobne pytanie leżało u podstaw części Ingardenowskich rozważań.

jęcie o zakresie przekraczającym nasze możliwości poznawcze<sup>418</sup>. Innymi odpowiedziami były próby epistemologicznego uzasadnienia pluralizmu. Nie miejsce jednak po temu, aby przywoływać dzieje historii filozofii. Ważne, by zwrócić uwagę, że niemal w każdym wypadku do wszelkich rozważań filozoficznych punktem wyjścia była i jest materia. Mimo iż wiele padających odpowiedzi deprecjonowało materię, to i tak była ona zawsze koniecznym punktem wyjścia i odniesienia. Być może sama materia nie byłaby jeszcze bardzo problematyczna, gdyby nie to, że zakłada ona afirmatywny sąd egzystencjalny w postaci: coś istnieje. Pytanie o samo istnienie jest jak do tej pory pozostawione bez dobrej odpowiedzi, tj. nie wiemy, co to znaczy, że coś istnieje<sup>419</sup>. Należy to przyjąć jako oczywistość i traktować jako jedno z pojęć podstawowych. Próby językowych analiz przez ujmowanie istnienia i bycia we wszelkich możliwych derywatach i neologizmach nie dały pozytywnych rezultatów i nie pozostawiły satysfakcjonujących odpowiedzi<sup>420</sup>. Przyjmujemy zatem, że coś istnieje – tzn. jest możliwe, że jako podmiot mogą dokonywać aktów poznawczych, które nie są puste, za aksjomat<sup>421</sup>.

Pojawia się wobec tego następujące pytanie: czy materia jest podstawą istnienia lub podstawowym elementem istnienia? Warto zaznaczyć, że „istnieć” nie jest równoznaczne z „istnieć materialnie”<sup>422</sup>. Istnieją przepisy prawne, znaczenia, liczby itd., które materialne nie są, a trudno odmówić im istnienia. Wychodząc od tej konstatacji o nieograniczaniu istnienia do materii, wydaje się, że możemy przejść poziom dalej, tzn. poza materię i nadal nie wikłać się jeszcze w aporie poznawcze. Tym poziomem jest to, co nazwalismy „strukturą”. **Na strukturę w naszym rozumieniu składają się wszelkie pra-**

<sup>418</sup> Swoją drogą jest niezwykle ciekawe, że człowiek potrafi stworzyć coś, co go przetrasta.

<sup>419</sup> Zob. R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, Kraków 2008, rozdz. V; Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, Kęty 2008, s. 46–65; W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 49–72; K. Ajdukiewicz, *W sprawie pojęcia istnienia*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 143–154; J. Wojtysiak, *Starożytne początki problematyki istnienia*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” z. 1/29 (2001), s. 5–27.

<sup>420</sup> Tu za przykład może posłużyć filozofia Heideggera.

<sup>421</sup> W paragrafie 8.1.2. wskazaliśmy na przyjmowane przez nas rozumienie istnienia, ale nie uważamy, aby była to wyczerpująca czy chociażby tymczasowo zadowalająca definicja. Chodziło nam o nakreślenie kontekstu naszego myślenia, a nie o rozwiązywanie problemu istnienia.

<sup>422</sup> O materii i materiale będziemy mówić szerzej w dalszych paragrafach. Na razie musimy ograniczyć się do fizycznego rozumienia materii.



wa fizyczne – obojętnie, czy zostały już odkryte, czy nie. W dalszej części pracy na określenie zbioru tych praw używamy terminu „zasady”. To według nich i zgodnie z nimi istnieje materia. Mówiąc o zasadach, nie mamy oczywiście na myśli zapisów konwencjonalnego języka, w którym zostały wyrażone – np.  $e = mc^2$  nie jest w tym rozumieniu zasadą, bo jest jedynie konwencjonalnym zapisem i przybliżeniem rzeczywistej zasady, która jest jednym z fundamentów istnienia tego, co istnieje i jest inteligibilne. Zapisy konwencjonalne zasad podlegają tym samym ograniczeniom, co treść pojęć przełożona z zawartości idei(m). Dlatego często podkreśla się, że zapisy typu  $e = mc^2$  są tylko idealizacją czy schematyzacją rzeczywistości<sup>423</sup>. Dobrym przykładem tej schematyzacji jest słynny problem  $n$  ciał. Zbliżonym przypadkiem jest kwestia liczenia bytów. Jeśli przyjmiemy, że istnieje świat, w którym są tylko trzy punkty, to ile bytów jest w danym świecie? Można odpowiedzieć, że trzy lub siedem (nie licząc zbioru pustego). Wszystko zależało od tego, jak rozumiane były poszczególne pojęcia – czy byt oznaczałby w tym wypadku tylko punkt, czy również zbiory punktów.

Nie oznacza to, że schematyzacja czy idealizacja są nieprawdziwe lub złudne. Są potrzebne, a lepszych, póki co, nie mamy<sup>424</sup>. Tu otwiera się kwestia badania i dochodzenia do zasad, ale jest to tematyka szeroka i wykraczająca poza ramy naszych rozważań.

Mając już twierdzenie, że istnieje coś – i że owo coś istnieje niesprzecznie ze strukturą, musimy zapytać, czym to coś jest. W naszym kontekście będzie to materia i zasady. Pojawiają się w tym momencie pewne wątpliwości, które można scharakteryzować następująco:

- c.i. Czy materia i zasady współistnieją, wzajemnie się warunkują.
- c.ii. Czy istnienie materii warunkuje istnienie zasad.
- c.iii. Czy istnienie zasad warunkuje istnienie materii.

Wydaje się, że odpowiedzi na wskazane pytania mogą być aporią, ale postaramy się przeanalizować każdy z wariantów, aby można było porównać wnioski i sprawdzić, jak mają się one do naszych rozważań.

#### Ad c.i.

Jeśli materia i zasady istniałyby, warunkując się wzajemnie, to mamy dwie możliwości rozumienia. W pierwszej obie musiałyby być tym samym w róż-

<sup>423</sup> Zob. np. K. Popper, *Wszczęświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, Kraków 1996, s. 67–73; H. Putnam, *Wyjaśnianie i odniesienie przedmiotowe*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 79–92.

<sup>424</sup> K. Popper, *Wszczęświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu...*, dz. cyt., s. 67nn.



nych postaciach przejawiania się. W wersji drugiej obie musiałyby mieć jakąś podstawę bytową, pytanie o którą stanowi aporię poznawczą – w rozumieniu poznania realistycznie ugruntowanego. Dodatkowo wersja druga ma cztery inwarianty:

- podwójnie infinitystyczny;
- podwójnie finitystyczny;
- infinitystyczny czasowo i finitystyczny ilościowo;
- finitystyczny czasowo i infinitystyczny ilościowo.

Z uwagi na wspomnianą aporię poznawczą wszystkie omówione inwarianty są spekulacją, jednak wnioski z nich płynące będą cenne dla naszych rozważań.

W wariacie podwójnie infinitystycznym konieczne jest założenie, że materia i zasady – traktowane łącznie jako wzajemnie się warunkujące – są nieograniczone czasowo i ilościowo. Co do praw można mieć pewną wątpliwość, jednak wzajemne warunkowanie pozwala mówić o nieskończonej realizacji zasad przez materię.

Wariant podwójnie finitystyczny jest założeniem, że materia i zasady są ograniczone czasowo i ilościowo, tj. miały swój początek i jest ich w danym momencie określona liczba.

Wariant infinitystyczno-finitystyczny opiera się na założeniu, że materia i zasady są nieograniczone czasowo, ale ich aktualna liczba jest skończona.

Wariant finitystyczno-infinitystyczny jest oparty na założeniu, że materia i zasady są ograniczone czasowo, tj. miały swój początek, ale jest ich nieskończona liczba.

Zanim wyciągniemy wnioski, przedstawmy jeszcze rozwinięcia dwóch pozostałych wariantów warunkowania.

### Ad c.ii.

Jeśli materia warunkuje zasady, to albo sama jest źródłem swoich własnych zasad<sup>425</sup>, albo jest warunkiem koniecznym możliwości empirycznej dla realizacji zasad bytujących jako zawartość idei(I) tych zasad, co jednak pozwala na domniemanie, że nie tylko zasady są realizacją idei(I), ale również materia czy jej poszczególne elementy. To zaś prowadzi do rozumowania, które poddaliśmy już w wątpliwość, omawiając Ingardenowskie poglądy na temat idei(I)<sup>426</sup>. Nie będziemy zatem powtarzać przedstawionej tam argumentacji.

---

<sup>425</sup> Jak w *Po człowieku* twierdziła Rosi Braidotti (R. Braidotti, *Po człowieku*, Warszawa 2014, s. 98, 137–138).

<sup>426</sup> Por. paragraf 4.1.

## Ad c.iii.

Jeśli istnienie zasad warunkuje istnienie materii, to oznacza, że możemy przyjąć podobne jak w adnotacji pierwszej alternatywy finitystyczne i infinitystyczne. Otrzymamy tym samym rozwiązania, które będą sprowadzały się do podobnych wniosków i aporii jak te już przedstawione. Jednak w każdym wypadku będziemy mogli zapytać o to, skąd wzięły się zasady i materia; jakie własności przysługują prawom; jaki jest ich sposób bytowania itd. Czyli będziemy mogli postawić tym wnioskom dokładnie takie same pytania jak te, które stawiamy, gdy pytamy o drzewo czy krowę. Różnica jest taka, że drzewo czy krowa nie są koniecznymi elementami rzeczywistości, podczas gdy zasady i materia są. Poza tym na wskazane pytania dotyczące krowy czy drzewa możemy odpowiedzieć, a na te same pytania dotyczące materii już nie. Jest to aporia, którą możemy potraktować na dwa sposoby. Albo przyjmiemy ją jako aporię i nie będziemy spekulowali, tylko sprawdzimy, co z tego, co możemy poznać, wynika dla nas. Albo będziemy próbowali dawać spekulacyjne odpowiedzi, z których każda odpowiedź niesprzeczna będzie tak samo prawdopodobna jak pozostałe – lub będą w tym prawdopodobieństwie do siebie zbliżone – a wybór jednej z nich będzie uwarunkowany najpewniej czynnikami personalnymi. W niniejszej pracy przyjmujemy wariant pierwszy. Oznacza to, że zakładamy, iż aporia taka istnieje, i nie zamierzamy pytać o to, co jest za nią, gdyż przypomina to pytanie o odległość między Wyspami Bergamuta a Narnią – tu każda odpowiedź będzie równie „sensowna”. Skoro nie jesteśmy w stanie sięgać rozumowo poza granice zasad i materii, zakładając oczywiście, że jest to granica i że coś „tam dalej” istnieje, albo istnienie powoduje, przyjmujemy nasze ograniczenia poznawcze.

Kolejną kwestią związaną z dawanymi przed chwilą odpowiedziami spekulatywnymi jest pytanie, czy którakolwiek ze wskazanych odpowiedzi zmienia cokolwiek względem badań nad bytami, których podstawą bytową są materia i zasady? Odpowiedź musi być negatywna. Jeśli zasady te są i są stałe, i jeżeli materia jest i „zachowuje się”/„działa” według tych zasad, to spekulacje przez nas prowadzone nie miałyby znaczenia dla odpowiedzi podanych w dalszych częściach pracy, a które dotyczą bytów mających za podstawę bytową bezpośrednią lub pośrednią właśnie zasady i materię<sup>427</sup>. To właśnie istnienie stałych zasad i podlegającej im materii jest w prezentowanym tu ujęciu podstawą do rozważań formalnych i materialnych, zarówno na gruncie onto-

---

<sup>427</sup> Na temat podstaw bytowych pośrednich i bezpośrednich zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 472–476; R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego...*, dz. cyt., s. 21–22, 25–29.

logii, jak też metafizyki. Tę podstawę nazywamy „strukturą”. Póki co możemy mówić o „strukturze świata”. Dlaczego jednak nie proponujemy, aby mówić o „świecie rzeczywistym”? Kolejne akapity będą wyjaśnieniem kwestii materiocentryzmu w kontekście struktury „świata” i rzeczywistości.

Dużo zależy od założeń wstępnych. Jeśli przyjmiemy, że dane naszego poznania albo wytwory fantazji różnią się od np. tego konkretnego stołu, to trudno będzie się z tym nie zgodzić. Różnią się sposobem istnienia itd. Różnią się sposobem, ale nie istnieniem. Trywialna Parmenidejska prawda głosi, że istnieje to, co istnieje. Można ją oddać w bardziej znanej formule: byt jest, niebytu nie ma<sup>428</sup>. Oznacza to jakikolwiek rodzaj istnienia i jakikolwiek byt. Dlaczego zatem przyjęło się tak ściśle odróżniać „świat” zewnętrzny od „świata” wewnętrznego podmiotu poznającego? Ingarden w bardzo jasny sposób wskazał różnice w sposobie istnienia bytów materialnych i bytów intencjonalnych<sup>429</sup>, co nie zmienia faktu, że w obu wypadkach – jak też we wszystkich innych – sąd egzystencjalny jest pozytywny i prawdziwy<sup>430</sup>. Oczywiście na gruncie epistemologii, etyki, estetyki, psychologii, teorii sądów itd. są to rozróżnienia niezwykle istotne. Jednak na gruncie metafizyki i ontologii sprawa nie wydaje się tak oczywista, na jaką *prima facie* wygląda. Te ogólnie przyjęte podziały widać np. w pewnych frazach, które są często stosowane w języku potocznym: „otaczająca nas rzeczywistość”, „odbicie rzeczywistości”, „coś ma się jakoś do rzeczywistości”, „powiedział, że *x*, a w rzeczywistości zrobił *y*”, „gdyby rzeczywiście tak było”, „gdybyś rzeczywiście tego chciał” itd. Są to oczywiście językowe uproszczenia. Niemniej wiele osób – w tym filozofów – traktuje pojęcie „rzeczywistości” w ten właśnie sposób. Abstrahujemy od mającego oczywistością wykładu etymologicznego, gdzie rzeczywistość byłaby tym samym co „świat rzeczy”, ale rozumianych materialnie, nie zaś jako szeroka kategoria filozoficzna. **W dalszej części pracy przez pojęcie „rzeczywistości” będziemy rozumieli: wszystko, co istnieje.** Będą też występowały pewne dookreślenia, ale samo podstawowe rozumienie nie zostanie zmienione.

<sup>428</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2009, s. 36–37; J. Lipiec, *Byt i niebyt. Wokółparmenidesowe rozmyślenia ontologiczne*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” z. 43 (2010), s. 219nn.; T. Pawlikowski, *Poznawalność bytu. Parmenides i św. Tomasz z Akwinu*, w: „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 32–42.

<sup>429</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. VIII–IX.

<sup>430</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 371–372.

Ingarden mówił, że coś do świata przynależy, że coś jest w świecie itp. Jednak wydaje się, że samo pojęcie „świat” – mówiliśmy np. przed chwilą o „świecie rzeczy” – jest problematyczne i raczej zaciemnia, niż rozjaśnia nasze poznanie, tym bardziej że występujemy w roli podmiotów poznających usytuowanych w tymże świecie<sup>431</sup>. Uważamy, że do naszych dalszych badań wystarczające jest pojęcie rzeczywistości – tym bardziej po uwzględnieniu proponowanych zmian w zakresie założeń wstępnych. Dlatego też rezygnujemy z używania terminu „świat”, chyba że będzie to konieczne w kontekście myśli Ingardena<sup>432</sup>.

Naszkoicowawszy problem i podawszy propozycję rozwiązania, poczyńmy następującą uwagę: jeżeli nie będziemy mówili o świecie, to jak możemy podtrzymywać tezę o matematyczności świata? Nie możemy i nie podtrzymujemy. Zamiast tego nieco ją modyfikujemy. Nie mogliśmy zrobić tego wcześniej, gdy sprawa pojęcia „świat” nie była jasno wyłożona. Teraz jednak ujmujemy

---

<sup>431</sup> „[...] 14 lat po *Ideach* ukazała się praca Heideggera *Byt i czas*. Występuje tam złożone słowo niemieckie *In-der-Welt-Sine* – «bycie w świecie». Owo «bycie w świecie» traktowane jest przez Heideggera, a w znacznie większej mierze przez jego uczniów, jako szczególne odkrycie, skierowane poniekąd przeciw Husserlowi i mające stanowić drogę do rozstrzygnięcia realistycznego. Pomijając nowe słowo – owo «bycie w świecie» – jest to u Husserla stara historia. Chodzi właśnie o to, że każde spostrzeżenie jest wyodrębnieniem z pola spostrzegania, w którym występuje horyzont i świat otaczający. [...] Bycie w świecie – to po prostu inne sformułowanie tego właśnie faktu, że spostrzeżenie zewnętrzne, każde spostrzeżenie, jest wyodrębnieniem czegoś z współdanego [z nim] świata” (R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 108–109; zob. też E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, Warszawa 1967, § 27–29; M. Heidegger, *Bycie i czas...*, dz. cyt., § 12–13).

<sup>432</sup> Nie chcemy wchodzić w szerszą dyskusję nad zasadnością stosowania pojęcia „świat”. Wskazujemy jedynie, że naszym zdaniem jego konsekwentne używanie – zwłaszcza z perspektywy bycia w świecie – prowadzi do poważnych komplikacji czy antynomii. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/II, § 67–68, 71–74; J. Makota, *Dziedzina przedmiotowa*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 30–33; J. Dadaczyński, *Antynomie teoriomnogościowe a powstanie klasycznych kierunków badania podstaw matematyki*, w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXVI (2000), s. 38nn; A.D. Irvine, H. Deutsch, *Russell’s Paradox*, w: “Stanford Encyclopedia of Philosophy” 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/> (dostęp 14.04.2019); D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentnego ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha i Bernarda Lonergana...*, dz. cyt., s. 20–29.

przywołaną tezę w sposób następujący: struktura i materia według niej działająca są matematyczne (resp. dają się opisać matematycznie).

Wróćmy zatem do materiocentryzmu i mogącego się nasuwać łączenia rozumienia struktury i materii z ujęciem materialistycznym.

Skąd bierze się materiocentryzm? Jest to postawa zupełnie naturalna. Pierwsze poznawane przez nas byty są materialne. Podstawy języka naturalnego odnoszą nas do komunikowania o materii<sup>433</sup>. W zasadzie każdy rodzaj naszej umysłowej działalności ujmuje materię jako jeden z istotnych elementów, pośród których egzystujemy, lub jako wręcz podstawę dla niej. Nie musi zachodzić tu warunkowanie bezpośrednie, tj. bezpośrednia relacja między materią a daną działalnością umysłową. Trudno jednak uzasadnić możliwość działania umysłu bez istnienia człowieka, który istnieje również materialnie<sup>434</sup>. Warto uświadomić sobie, że materiocentryzm jako postawa naturalna nie zasługuje na odrzucenie tylko dlatego, że jest możliwe sceptyczne podejście do możliwości poznania tego, co zewnętrzne wobec podmiotu poznającego. Już sama tego rodzaju wątpliwość niejako je podważa. Jeżeli bowiem ktoś twierdzi, że nie możemy poznać tego, co jest poza nami, to już coś o tym twierdzi. Wydaje zatem afirmatywny sąd egzystencjalny, którego nie możemy sensownie postawić, jeśli nie założymy lub nie zaobserwujemy istnienia czegoś poza nami. Konsekwentny sceptycyzm poznawczy prowadzi do skrajnego solipsyzmu<sup>435</sup>. Tak skrajnego, że dyskusja osoby wyznającej ów pogląd z innymi osobami nie ma sensu, gdyż jako twórca wszystkiego, co poznaje – i co istnieje – i tak zawsze będzie miał rację. Jeśli zaś ktoś ma inne niż ta osoba zdanie na ów temat, to należy traktować jego poglądy jako rodzaj „choroby autoimmunologicznej”.

Odrzucanie, zawieszanie lub niegodzenie się z nastawieniem materiocentrycznym prowadziło – poza solipsyzmem – do różnych odmian idealizmu. Zauważmy jednak, co już wskazywaliśmy, że niemożliwy jest konsekwentny idealizm. Niekonsekwentne natomiast stanowisko filozoficzne nie może być w prezentowanym przez nas ujęciu brane poważnie pod uwagę, gdyż opiera się na jakiejś wewnętrznej sprzeczności lub niekoherencji, albo też postuluje istnienie coraz większej liczby bytów, których jedyną lub najważniejszą funkcją jest tzw. łatanie systemu.

<sup>433</sup> Temat języka został rozwinięty w paragrafie 8.2.10.

<sup>434</sup> Zob. słynny eksperyment myślowy dotyczący mózgów w naczyniu: H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 295–324.

<sup>435</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 100–102, 275–279, 291.

Czym jednak prezentowane założenia materiocentryczne różnią się od materializmu? Możemy to ująć następująco:

- Ilość nie przechodzi w jakość – nazwijmy to aporią jakości.
- Istnieją byty niematerialne i niewynikające z bezpośredniej relacji bytów materialnych.
- Materia podlega zasadom, ale zasad nie stanowi.
- Zasady rządzące materią nie są materialne; nie są też ideami(m), o ich sposobie egzystencji nie możemy powiedzieć poza spekulacjami niczego oprócz afirmacji istnienia.

Z przedstawionych punktów wynika, że mimo iż jako naturalne funkcjonuje materiocentryczne nastawienie, to materia nie jest granicą istnienia. Nie może więc być ujmowana całkowicie sprawczo i jako absolutna podstawa<sup>436</sup>. Dlaczego zatem nie pojawia się wyłom w nastawieniu materiocentrycznym i przejście ku pozycjom skupiającym się na zasadach? Wydaje się, że powód jest dość prosty, tj. zasady te są dla nas poznawalne tylko przez materię.

Kwestia materiocentryzmu była dla nas istotna ze względu na kolejny punkt naszych rozważań. Chcieliśmy tym samym zabezpieczyć się przed redukcjonistycznym rozumieniem relacji i jednocześnie wskazać, że mimo znacznej uwagi, jaką poświęcamy ideom(m), to zawsze rzeczywistość transcendentna jest dla nas punktem odniesienia, a na jej gruncie – nieważne, jakie próby podjęlibyśmy, aby to ominąć czy zmienić – punktem, od którego w zasadzie zawsze zaczynamy, jest afirmatywne uznanie istnienia materii, niezależnie od tego, w jakim kontekście czy z jakich przyczyn.

Po przedstawionych uzupełnieniach możliwe jest zdefiniowanie pojęcia relacji. Otóż **relacją nazywamy takie oddziaływanie – a w wersji węższej zależność – przynajmniej dwóch bytów indywidualnych lub możliwie indywidualnych<sup>437</sup>, które nie jest obojętne dla jakości lub istnienia przynajmniej jednego z nich**. Czy zatem relacja nie jest synonimem zależności? Są to niewątpliwie terminy bliskoznaczne, jednak występuje między nimi zasadnicza różnica. Podstawowymi znaczeniami relacji są: stosunek lub zależność między bytami; związek między bytami. Natomiast zależność to: związek między bytami. Stosunek zaś to: zależność między bytami zestawionymi ze sobą. Zatem zarówno relacja, zależność i stosunek są związkiem między bytami. Zauważmy, że stosunek może być obojętny i nie musi być istotny. Jeśli weźmiemy jedną

<sup>436</sup> Jak ujmuje ją np. przywołana już Braidotti.

<sup>437</sup> **Możliwie indywidualny, tzn. taki, który po odłączeniu od tworzących sumatywną jedność wyżej ustrukturyzowaną innych bytów możliwie indywidualnych, będzie mógł być rozpoznany jako byt indywidualny.**

z gwiazd Drogi Mlecznej i jedną z bakterii w glebie na Madagaskarze, to ich stosunek – jeśli je jakoś zestawimy – będzie dla nich obojętny. Nam jednak nie chodzi o abstrahowanie bytów i zestawianie ich ze sobą. Dlatego nie będziemy, używali terminu „stosunek” do rozważań formalnej ontologii.

Zależność wskazuje na pewien węższy zakres relacji. Łatwiej jest przyjąć, że może istnieć relacja wykluczająca niż zależność wykluczająca. Jest to kwestia konotacji i powszechnego użycia terminów. **Zależność zatem byłaby rozumiana jako szczególnie przypadek relacji.**

**Oddziaływanie przyjmujemy za pojęcie podstawowe, które można opisać jako: takie działanie przynajmniej dwóch elementów, które mają na siebie – niekoniecznie wzajemnie – jakiś wpływ.**

## § 8.2.1. Czemu przysługuje relacja lub co ma relację

Oba wyrażenia z tytułu paragrafu są nieprecyzyjne. Relacja nie może być rozumiana jako własność danego bytu. Takie jej rozumienie może prowadzić do poważnych błędów i antynomii. Relacja pozwala danemu bytowi być danym bytem, ale jako relacja wewnętrzna – bo ona zdaje się nam problematyczna – nie może być utożsamiana z własnością, mimo iż występuje faktycznie wewnątrz danego bytu. Relacja nie jest też niczym „stałym” – w tym sensie, że nie jest ona gotowym wzorem oddziaływania, który może być realizowany przez przedmioty lub przez jakieś elementy tworzące całość sumatywną<sup>438</sup>. Jeśli tak by było, to każde drzewo danego gatunku – nasz przykładowy dąb szypułkowy – byłoby takie samo. Wiemy jednak, że mimo podobieństw każdy byt, który może być przypisany do danego gatunku, różni się od innych. Jeżeli będziemy wyjaśniali to zmiennością materialną, to konieczne będzie przyjęcie, że forma/Forma I/Forma III jest jakimś rodzajem bytu idealnego<sup>439</sup>.

<sup>438</sup> Czyli Formę III.

<sup>439</sup> Musiałyby bowiem odpowiadać przynajmniej częściowo wstępnej definicji idei(I), która, przypomnijmy, została przez Ingardena zapisana następująco: „To coś identycznego, czego ewentualnie wiele egzemplifikacji może (ale nie musi) *realiter* istnieć” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367). Parafrazując tę charakterystykę, aby dopasować ją do formy/Formy I/Formy III, otrzymujemy: to coś identycznego, według czego ewentualnie wiele egzemplifikacji idei(I) może istnieć (resp. to coś identycznego, według czego wiele materii stoi). Widać jasno, że przyjęcie takiej wykładni



To uwikła nas w omawiane już problemy. Jeśli jednak wyjdziemy od struktury, to może uda się te problemy ominąć bez utraty możliwości wyjaśnienia istnienia bytów podobnych, ale indywidualnie zróżnicowanych.

Należy poczynić tu jeszcze jedną uwagę. Otóż jeśli będziemy abstrahować byt od jego lokalnego układu, to bez większych problemów uda nam się uzyskać Arystotelesowskie lub Ingardenowskie rozumienie formy/Formy I/Formy III. Jeśli jednak pozostawimy dany byt w jego lokalnym układzie i będziemy analizować ów byt, a nie jego pojęcie – do czego często sprowadza się analiza Formy I/Formy III i formy czy szerzej bytu – to okaże się, że bardziej praktyczne i napotyające mniej problemów będzie ujęcie prowadzone z proponowanej perspektywy relacji<sup>440</sup>.

Argumentem za przyjęciem konieczności analizy w układzie lokalnym właściwym dla danego bytu jest fakt, że nic, o czym wiemy, że istnieje, nie może wyjść poza strukturę. Może w tym miejscu pojawić się kontrargument, że istnieją wyobrażenia o Ziemi bez grawitacji. Faktycznie istnieją takie wyobrażenia, których zawartość – jeśli traktować ją przez pryzmat określania warunków możliwości jej zaistnienia – jest sprzeczna ze strukturą, a zatem realizacja tej zawartości jest niemożliwa. To znaczy, że istnieje wyobrażenie Ziemi bez grawitacji, a nie Ziemia bez grawitacji. O tym istotnym rozróżnieniu lubią zapominać zwłaszcza współcześni humaniści, którzy na równi traktują opisy beletrystyczne, badania naukowe i własne doświadczenie<sup>441</sup>.

Przyjmujemy zatem, że każdy inteligibilny byt ma swoją podstawę – niekoniecznie bezpośrednią – w strukturze. Gdyby takiej podstawy nie było, to byt nie byłby inteligibilny<sup>442</sup>. Również każdy byt indywidualny ma swoją podstawę – niekoniecznie bezpośrednią – w tym, w czym przejawia się struktu-

---

prowadzi do uznania istnienia formy w sposób idealny, co z uwagi na przedstawione już racje musimy odrzucić.

<sup>440</sup> Analizę ontologiczną przy pomocy wypracowanej metody przedstawiliśmy w rozdziałach III–IV.

<sup>441</sup> Ciekawie przedstawia ten problem Ralph Keyes: R. Keyes, *Czas postprawdy. Nie-szczerość i oszustwa w codziennym życiu...*, dz. cyt., rozdz. 9–10.

<sup>442</sup> Jeśli chcielibyśmy przyjąć odwrotne twierdzenie, to wówczas konieczne byłoby przyjęcie jakiejś metaobserwacyjnej pozycji, która sytuowałaby nas poza czy ponad rzeczywistością, którą znamy. Łączy się to z uznaniem przez nas i przyjęciem za aksjomaty pierwszych zasad. Gdyby jakiś byt nie był umocowany egzystencjalnie w strukturze – jeśli jest to dobre określenie – to zakładamy, że nasze władze poznawcze byłyby wobec niego bezradne i sprowadzałyby go – o ile w jakiś sposób coś byśmy o nim wiedzieli – do kategorii wyznaczanych przez strukturę, co mogłoby prowadzić do różnorodnych sprzeczności. Zauważmy,



ra, tj. w materii. Ta zaś łączy się ze sobą według zasad struktury. Połączenia te możemy chwilowo określić jako relacje. Na każdym poziomie złożoności materii takie relacje występują. Na poziomie atomu będą to relacje między cząstkami elementarnymi, a na poziomie związków chemicznych relacje te zostaną uzupełnione przez relacje między atomami, ogniwami, grupami, łańcuchami itd. Weźmy za prosty przykład kamień. Nie ma znaczenia jego specyfika geologiczna. Już na wstępie można śmiało powiedzieć – co wynika z monizmu egzystencjalnego i pluralizmu bytowego – że nie istnieją dwa identyczne kamienie. Gdyby tak było, to musiałyby być one ze sobą tożsame. Mimo tego wiemy i możemy wykazać, że dany byt X jest kamieniem. Podobnie jak dany byt Y oraz dany byt Z, gdzie  $X \neq Y$ ,  $Y \neq Z$ ,  $X \neq Z$ . Co to jednak znaczy – być kamieniem? Wszystko zależy od tego, z jakiej perspektywy ujmemy to pytanie. Rozpatrzmy dwie dla nas najważniejsze:

- a. ontologiczno-metafizyczną;
- b. metafizyczno-epistemologiczną.

#### Ad a.

Z perspektywy ontologiczno-metafizycznej pytanie o to, co znaczy być kamieniem, oznacza pytanie o warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby dane trzy zbiory materii, określone przez nas jako X, Y, Z były podobne, tj. aby istniała metafizyczno-epistemologiczna możliwość zakwalifikowania ich jako podobnych. W tym miejscu może pojawić się myśl o formie/Formie I/Formie III. Jednak podążenie za tego rodzaju tropem prowadzi do jakiegoś rodzaju idealizmu. Nawet u Arystotelesa, który twierdził, że idee nie istnieją<sup>443</sup>, można – przy konsekwentnym stosowaniu jego pojęcia formy – dojść do wniosku, że formy pewnych bytów są realizacjami jakichś form idealnych czy też form bytujących w umyśle Absolutu itp.<sup>444</sup> To zaś wikła nas we wskazane już problemy. Jeśli jednak wyjdziemy od struktury, to warunkiem możliwości, aby dane zbiory materii były podobne dla nas, jest istnienie ich elementów w podobnych do siebie relacjach, które nie wykraczają poza strukturę, ale są szczególnym przypadkiem jej zastosowania w odniesieniu do układu lokalnego. Ktoś może powiedzieć, że nie widzi różnicy między takim ujęciem a ujęciem Arystotelesowskim lub Ingardenowskim. Różnica jednak jest. W proponowa-

---

że żaden byt, co do którego żyjemy niemal pewne przekonanie, że istnieje, nie daje się wyabstrahować ze struktury i nie przeczy pierwszym zasadom.

<sup>443</sup> Oczywiście chodzi o idee w rozumieniu platońskim. Zob. Arystoteles, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 43–46.

<sup>444</sup> Arystoteles, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 134–136.

nym w niniejszej pracy ujęciu nie twierdzimy – pozostając przy przykładzie kamienia – że nie istnieje kamień. Twierdzimy tylko, że nie istnieje specyficzny dla kamienia układ relacji<sup>445</sup>. Bardzo istotne, aby dobrze to zrozumieć. Jeżeli wyjdziemy od analizy pojęć, to zakładamy elementy wspólne dla każdego kamienia. To zaś prowadzi nas do uznania istnienia specyficznego układu relacji właściwego kamieniowi. To natomiast pozwala na postawienie tezy, że wszystkie byty, które są desygnatami pojęcia „kamień” zostały stworzone (resp. powstały) i istnieją według pewnej ustalonej z góry matrycy, którą Arystoteles nazywał formą, a Ingarden Formą I, zaś my na chwilę obecną relacją (resp. układem relacji). Jest to jednak wyjście od pojęcia, a nie przedmiotu<sup>446</sup>. Jeśli zaś wyjdziemy od przedmiotu, to bezpodstawne będzie twierdzenie o istnieniu specyficznego układu relacji dla kamienia. Wówczas powiemy, że dany układ lokalny X(l) jest ułożony w taki a taki sposób, co jest podobnym ułożeniem jak w wypadku innego układu lokalnego Y(l) i układu lokalnego Z(l). Zatem możemy stwierdzić, że byty indywidualne X, Y, Z istnieją w sposób do siebie podobny, gdyż układy relacji ich układów lokalnych są do siebie podobne. Samo zestawianie i porównywanie ze sobą tych układów można wyrazić w kategoriach stosunku. Należy zaznaczyć, że relacja jest tą konkretną relacją, jeżeli zachodzi między dwoma określonymi elementami, które na siebie oddziałują. Oznacza to, że z punktu widzenia proponowanego ujęcia dane byty indywidualne nie realizują formy/Formy I/Formy III, czy też nie są w niej zakorzenione. Są one pewnym aktualnie skończonym układem relacji, który jest lub nie jest podobny do innych układów relacji. Jeżeli jest podobny, to możemy mówić o podobieństwie między bytami i na tej podstawie tworzyć pojęcia gatunkowe, jeśli zaś nie, to nie. Natomiast mówienie o formie/Formie I/Formie III czy innych jeszcze „formach” jest naszym zdaniem zbędne i raczej komplikuje oraz zaciemnia poznanie bytu, niż je rozjaśnia. Tym bardziej

---

<sup>445</sup> W ujęciu Arystotelesowskim i Ingardenowskim, a także tomistycznym twierdzi się, że istnieje specyficzna dla danego bytu forma/Forma I. To z konieczności lokuje nas w rozumieniu jej jako czegoś na kształt Idei I lub w ścisłym z nią połączeniu, a takie rozumienie już odrzuciliśmy. Ciekawy przyczynek krytyczny wobec takiego ujęcia zob. E.M. Swiderski, *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 51–54.

<sup>446</sup> Na związane z kwestią wychodzenia od pojęcia problemy w filozofii Ingardena wskazywał również Edward Swiderski: E.M. Swiderski, *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 42–43, 47–50.

jeżeli dodatkowo przyjmiemy jakąś wersję pluralizmu egzystencjalnego oraz bytowego i zaczniemy dywersyfikować formy, materie i istoty bytów<sup>447</sup>.

Należy w tym miejscu poczynić pewną uwagę, która tym mocniej zarysowuje różnicę między relacją a formą/Formą I/Formą III. Otóż forma/Forma I/Forma III nie jest ściśle zależna od materii – w sensie fizycznym – i materiału – w sensie Ingardenowskim<sup>448</sup>. To znaczy, że dana forma/Forma I/Forma III nie zmienia się. Jeśli jest formą/Formą I/Formą III kamienia, to niezależnie czy zostanie zrealizowana przez materię lub materiał, czy nie, to i tak będzie tą samą formą/Formą I/Formą III. Łatwo zauważyć, że bardziej odpowiada to ujęciu pojęciowemu niż przedmiotowemu, tj. nie musi istnieć desygnat pojęcia, ale trudno wyobrazić sobie badanie układu relacji danego bytu bez ich istnienia – niekoniecznie aktualnego, to może być możliwość istnienia – który warunkuje tożsamość i indywidualność danego bytu. Oczywiście forma/Forma I/Forma III daje się oddzielić przy operacji abstrahowania od materii lub materiału, ale nie jest to możliwe w przypadku relacji. To, jaka relacja jest, jest uzależnione egzystencjalnie i jakościowo od bytów, których dotyczy, tj. między którymi zachodzi. Relacja między atomem wodoru i tlenu jest inna niż między jabłkiem i jabłonią, na której jabłko to rośnie. Każdy byt indywidualny składa się z aktualnie skończonej liczby relacji określających jego tożsamość. Mówiąc, że składa się z relacji, mamy na myśli, że zachodzą w jego obrębie i poza nim określone relacje. To zaś zawiera w sobie założenie – zgodne z przyjętym twierdzeniem o relacji – że składa się z określonych elementów i zachodzących między nimi relacji, a nie z pewnych wzorcowych relacji i dowolnych elementów ze spektrum możliwych elementów, które dana forma/Forma I/Forma III jest zdolna przyjąć. Oczywiście nie ma konieczności, aby każdy byt indywidualny sprowadzać do najbardziej elementarnych relacji, które zapewne dotyczyłyby poziomu kwantowego. Po to mamy pojęcia ogólne, żeby ułatwić sobie mówienie o bytach złożonych. Zatem mówiąc o drzewie, możemy powiedzieć, że jego relacje zewnętrzne są takie a takie, tj. że pozyskuje pokarm z ziemi i uzyskuje energię ze Słońca, a tlenu i węgla używa w przemianach fotosyntetycznych. Nie ma konieczności, aby wyjaśniać, czym jest węgiel i jakie relacje go tworzą. Jest to możliwe, ale niekonieczne.

<sup>447</sup> Wspominaliśmy już o tej kwestii, zob. paragraf 4.1.

<sup>448</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 44. Mimo iż deklaratywnie wszelkie odmiany Formy I/Formy III we wskazanych ujęciach miałyby być zależne od materii/materiału – zwłaszcza w systemie Ingardena – to zależność ta polega jedynie na zależności egzystencjalnej realizowanego bytu, a nie samej formy/Formy I, tj. realizacji lub nie zawartości idei(I). Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 53–55.

Ważne jest, aby w konkretnej analizie ontologicznej czy metafizycznej trzymać się jednego poziomu relacji i nie mieszać makro i mikro skali, jeżeli nie jest to konieczne.

Przykład muru jako Formy III podany przez Ingardena<sup>449</sup> jest odpowiedni i do naszych rozważań. Relacje między cegłami, zaprawą, fundamentem i gruntem są relacjami innego poziomu niż relacje, dzięki którym dana cegła jest daną cegłą. Innymi słowy, nie należy utożsamiać relacji elementów całości z relacjami wewnętrznymi poszczególnych elementów całości. Można jednak do pewnego stopnia – o ile mówimy o bycie jako całości sumatywnej – utożsamiać relacje zewnętrzne elementów składowych z relacjami wewnętrznymi całości.

Tu pojawia się pytanie, czy relacje między bytami niematerialnymi są możliwe. Odpowiedź na nie pojawia się w kolejnych paragrafach, gdyż wymaga konkretnych dopowiedzeń dotyczących tego, jakie możemy wyróżnić rodzaje bytów w zależności od czynnika różnicującego.

#### Ad b.

W metafizyczno-epistemologicznym ujęciu odpowiedź na pytanie, co to znaczy być kamieniem, jest prostsza, gdyż możliwe jest wyjście od strony pojęcia, a nie przedmiotu. W takim wypadku podmiot poznający ma pojęcie kamienia – może też mieć jakąś ideę(m) kamienia – i napotkany byt indywidualny na podstawie poznania kataloguje jako taki, który odpowiada treści pojęcia lub zawartości jakiejś idei(m)<sup>450</sup>.

Zarysujmy różnicę między i) formą/Formą I, ii) relacją, iii) ujęciem metafizyczno-epistemologicznym:

- i. forma/Forma I  $\rightarrow$ <sup>451</sup> byt formalno-materialny  $\rightarrow$  poznanie bytu  $\rightarrow$  poznanie formy;
- ii. struktura  $\rightarrow$  materia  $\rightarrow$  relacje między materią  $\rightarrow$  dany byt  $\rightarrow$  poznanie danego bytu  $\rightarrow$  poznanie relacji;
- iii. pojęcie lub jakaś idea(m)  $\rightarrow$  poznanie treści lub zawartości  $\rightarrow$  rozpoznanie danego bytu  $\rightarrow$  rozpoznanie własności  $\rightarrow$  kategoryzacja danego bytu jako desygnatu pojęcia lub współźródła jakiejś idei(m).

<sup>449</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 108.

<sup>450</sup> O odpowiadaniu treści pojęcia mówimy na razie w uproszczony sposób. Na chwilę obecną jest on wystarczający, a szersze ujęcie tej kwestii znajduje się w paragrafach 8.2.9 i 8.2.10.

<sup>451</sup> Przedstawionych strzałek nie należy traktować jako implikacji. Wskazują one wektor danego ujęcia – o ile można tak powiedzieć.

Może pojawić się argument, że jedynie oddaliliśmy formę/Formę I i to właśnie struktura lub materia są według niej bytujące. Możliwe, że jest to słuszny kontrargument. Możliwe też, że nie jest to słuszny kontrargument. Słowem, brak nam danych do rzeczowych analiz tak postawionej kwestii. Przyjmujemy tę aporię i nie spekulujemy poza nią. Poza tym nawet jeżeli byłoby to oddalenie problemu, to wydaje się ono sensowne, gdyż wprowadzenie kategorii relacji spaja niejako byt, a także pozwala uniknąć problemów z podziałem na formę/Formę I i materię oraz materiał, a także tych, które zostały wychwycone w rozważaniach nad istotą w paragrafie 4.1.4. Jak się okazuje, te kategorie nie są konieczne do wyjaśniania tego, co istnieje, a ich usunięcie skutkuje usunięciem z granic naszego poznania części wiążących się z nimi problemów – w pewnej mierze o proveniencji idealistycznej.

Wracając zatem do pytania będącego tytułem tego paragrafu: czemu przysługuje relacja. Relacja nie przysługuje niczemu, ale występuje wszędzie tam, gdzie zachodzi między przynajmniej dwoma bytami takie oddziaływanie – niekoniecznie fizyczne czy fizykalne – które nie jest obojętne dla cech lub istnienia przynajmniej jednego z nich.

Mając szkieletowo wyjaśnioną kwestię relacji, możemy w kolejnych paragrafach przedstawić wstępne rozróżnienia na kategorie bytów w zależności od posiadanych własności: sumatywne i synergiczne; a także od ogólnych podstaw bytowych: materialne, intencjonalne i relacyjne. Jak zobaczymy, wprowadzane propozycje są modyfikacją Ingardenowskich sposobów istnienia.

## § 8.2.2. Synergia bytów

Bardzo istotna w metafizyce i ontologii jest kwestia potencjalności. Dość łatwo wyobrazić sobie, że kamień jest pewnym zbiorem materii o pewnych własnościach, że ta materia jest ustrukturyzowana, że dla obserwatora jawi się tak i tak ze względu na oddziaływanie na niego takich, a nie innych elementów z dotyczącego go – tj. kamienia – układu lokalnego itd. Jeśli kamień ulegnie rozpadowi, to powstaną mniejsze kamienie itd. Jednak z kamienia – o ile nam wiadomo – nie powstanie np. dąb szypułkowy. Natomiast z żołądka dębu szypułkowego może powstać potężny dąb szypułkowy. Tu ujawnia się niezwykle istotna kwestia przejścia od bytów sumatywnych do bytów synergicznych. To zaś łączy się z kolejną uznawaną w tej pracy aporią, którą uważamy za nieprzewycięzalną w chwili obecnej, przy stanie nauki, jakim dysponujemy. Zanim opiszemy ową aporię, przedstawmy, co rozumiemy przez byty sumatywne, a co przez byty synergiczne.

Byty sumatywne są to wszelkie przedmioty nieożywione, tj. takie, które nie posiadają struktury DNA lub podobnej, składające się przynajmniej z dwóch elementów. Natomiast za byty synergiczne uważamy te, które posiadają i są budowane oraz rozwijają się zgodnie ze strukturą DNA lub podobną. Jest to klasyczny podział na przyrodę ożywioną i nieożywioną, jednak określenia „sumatywny” i „synergiczny” wydają się lepiej oddawać różnice jakościowe między oboma rodzajami bytów.

Od dawna fenomen życia, a dokładniej jego pojawienia się, zaprzęta uwagę biologów i filozofów. Niektórzy mówią o czymś lub kimś, kto stworzył życie. Niektórzy mówią natomiast o przechodzeniu ilości w jakość. Stanowisko pośrednie – nazwijmy je witalistycznym agnostycyzmem – opiera się na twierdzeniu, że jedyne, co możemy powiedzieć o powstaniu życia, to to, iż był to przypadek<sup>452</sup>. Możemy stwierdzić tylko to, że w tym momencie nie wiemy o powstaniu życia nic wysoce prawdopodobnego. Faktem jest natomiast, że zauważamy różnicę między bytami sumatywnymi a bytami synergicznymi. Jest to niewątpliwie różnica jakościowa. Polega ona na tym, że z sumy materii ustrukturyzowanej nie powstanie samoistnie nic poza tą sumą materii, która w najlepszym razie będzie trwała wiecznie od momentu powstania. Natomiast byty synergiczne – o ile znajdują się w układzie im to umożliwiający – niejako same z siebie rozwijają się. Nie należy traktować tego rozwoju w kategoriach wartościujących, ale jako wynikającą z nich samych zmianę. Źródło tej zmiany, czy to jednostkowego bytu, czy zjawiska życia jako całości, jest na tym etapie rozwoju nauki poza zasięgiem naszego wyjaśniania. Dlatego jedynie stwierdzamy istnienie i zauważalną różnicę między bytami sumatywnymi a synergicznymi. Byty synergiczne nazywamy tak, gdyż z zasad zachowania materii nie wynikają zachodzące w nich zmiany. Dlatego można to nazwać synergią. Nie jest to też przechodzenie z ilości w jakość. Ten prymitywny materializm nie zauważa niemożliwości takiego przejścia<sup>453</sup>.

W tym punkcie zaznacza się nasze odcięcie od fizykalizmu czy materializmu rozumianego scjentystycznie. Oczywiście struktura jest pewnym prawem dla materii, ale nie wyjaśnia – przynajmniej na dającym nam się obecnie

<sup>452</sup> M.A. Krąpiec, *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 971–984; M. Wnuk, *Życie w interpretacji współczesnych teorii przyrodniczo-filozoficznych*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, t. 9, dz. cyt., s. 984–985. „Życie” uznajemy za pewne wygodne określenie zbiorcze dla całego mnóstwa zdarzeń i procesów, których przyczyny i efektu jak dotąd nie udało nam się ustalić lub pojąć.

<sup>453</sup> Zob. np. F. Engels, *Dialektyka*, [https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial\\_prz/24.htm](https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial_prz/24.htm) (dostęp 14.04.2019).

sensownie wyobrazić poziomie – niczego, co byłoby synergiczne. Oczywiście w bytach synergicznych wszelkie materialne przemiany zachodzą w sposób zgodny ze strukturą. Natomiast w żadnym wypadku nie wyjaśnia to, co możemy nazwać strukturą synergiczną. Nie chcemy tej kwestii rozwijać, gdyż prowadziłyby nas to do odrębnych i niekoniecznych dla tej pracy rozważań. Istotne jest jak na razie wskazanie następujących kwestii:

- a. Wszystkie byty synergiczne zawierające (resp. składające się z) materię są również bytami sumatywnymi.
- b. Wszystkie byty synergiczne inne niż te wymienione w punkcie a. – o ile takie byty istnieją, czego na razie nie przesądzamy – są niematerialną odmianą bytów synergicznych i są one zależne (resp. współzależne) od bytów synergicznych z punktu a.
- c. Język matematyki – czy inne języki formalne – nadaje się do opisu bytów sumatywnych, ale nie nadaje się do opisu bytów synergicznych.
- d. Byty synergiczne nie są po prostu kompilacją elementów<sup>454</sup>; mają one również jakość (resp. jakości) niewynikającą z czystej kompilacji elementów<sup>455</sup>.

### § 8.2.3. Byty materialne

Byty materialne – dalej nazywane przedmiotami – możemy podzielić na sumatywne i synergiczne, zgodnie z podziałem z poprzedniego paragrafu. Sumatywne to te, które mają swoją podstawę bytową bezpośrednio w materii, a ich własności jako przedmiotów złożonych ze skończonej aktualnie liczby elementów nie przekraczają sumy własności tych elementów i relacji między nimi zachodzących, tj. mur nie będzie twardszy niż suma składających się na niego elementów, które pozostają względem siebie w określonych relacjach.

Przedmioty synergiczne natomiast to te, których bezpośrednią podstawą bytową jest materia, ale ich własności wykraczają poza możliwe do osiągnięcia własności wynikające z elementów materii składających się na dany złożony przedmiot jednostkowy i relacji między nimi zachodzących. Przykładem takiego bytu jest człowiek.

---

<sup>454</sup> Przed takim ujmowaniem złożonych bytów przestrzegali również Ingarden w rozważaniach nad częścią i całością (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 103–105).

<sup>455</sup> W kwestii deterministycznych redukcji na gruncie antropologii – co można w tym wypadku ekstrapolować na inne byty synergiczne – zob. paragraf 8.2.1.1.



## § 8.2.4. Relacja a przedmioty

W przedmiotach sumatywnych, jak też synergicznych możemy odnaleźć relacje zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. **Relacje wewnętrzne, jak już zostało powiedziane, odpowiadają za te własności i ułożenie wewnętrzne danego bytu<sup>456</sup>, które do istnienia w ten określony sposób i przy tych określonych własnościach nie potrzebują relacji bezpośredniej z bytami wobec danego bytu zewnętrznymi.**

**Relacje zewnętrzne odpowiadają za te własności i ułożenie wewnętrzne danego bytu, które do istnienia w ten określony sposób i przy tych określonych własnościach potrzebują relacji bezpośredniej z bytami wobec danego bytu zewnętrznymi.**

W przedmiotach tylko sumatywnych relacje zawsze są materialne (resp. fizykalne). W przedmiotach synergicznych również zachodzą relacje materialne (reps. fizykalne), ale jest prawdopodobne, że nie są to jedyne relacje. Jak do tej pory nie poznaliśmy, co powoduje synergię. Wiemy tylko, że ona jest. Pozwala to na hipotezę, że poza relacjami materialnymi (resp. fizykalnymi) zachodzą inne relacje, o których jak na razie – poza domniemanym istnieniem – nic pewnego lub wysoce prawdopodobnego nie wiemy.

### § 8.2.4.1. Relacja w bycie intencjonalnym

Omawialiśmy już byty intencjonalne. Teraz, kiedy mamy już określone pojęcie relacji, przejdźmy do kwestii relacji w bytach intencjonalnych.

W bytach intencjonalnych zachodzi całe mnóstwo zależności. Przypomnijmy, że zależność zdefiniowaliśmy jako pozytywny przypadek relacji. Doprecyzujmy, że między bytami intencjonalnymi zachodzą zależności egzystencjalne. Jak zostało już bowiem pokazane, jedne wynikają z drugich, poza zależnością idei(m) czysto intencjonalnej, która nie jest zależna od innych bytów intencjonalnych. Oczywiście ta zależność egzystencjalna zachodzi również w odniesieniu do podmiotu i jego świadomości, które stanowią dla wszelkich bytów intencjonalnych podstawę bytową.

---

<sup>456</sup> W definicji został użyty termin „byt” zamiast „przedmiot”, gdyż przedmiot jest szczególnym przypadkiem bytu, zatem definicja odnosi również do przedmiotów.



Jeśli chodzi o zawartość idei(m) czy treść pojęcia, to również w ich obrębie możemy zauważyć pewne zależności, o których już mówiliśmy. Pokazuje to, że relacje nie ograniczają się do ich materialnego czy fizykalnego rozumienia.

Nie widzimy sensu w wyjaśnianiu konkretnych przypadków wskazanych powyżej zależności, gdyż w poprzednich paragrafach, niejako przy okazji, powiedzieliśmy na ten temat wystarczająco, aby móc w naszych rozważaniach pójść dalej. Istotne było jedynie jasne podkreślenie, że między bytami intencjonalnymi oraz w nich samych zachodzą relacje.

## § 8.2.5 Byty relacyjne

Metafizyka relacji ma historię niemal tak długą jak historia filozofii<sup>457</sup>. Dość szybko filozofowie zorientowali się, że są takie byty, które istnieją faktycznie, nie będąc materialnymi ani samoistnymi. Nie jest naszym zadaniem zdawanie sprawy z historycznych ujęć tego zagadnienia. Tym bardziej że w ostatnich latach przedstawił je Tomasz Duma w obszernej i świetnie wprowadzającej w tę tematykę pracy *Metafizyka relacji*.

Zdajemy sobie sprawę, że w wielu miejscach nasze rozumienie relacji jest zbieżne z już istniejącymi koncepcjami. Z żadną jednak nie może być utożsamione. Aby nie robić mylących przez obrosłe konotacje zapożyczeń, poniżej została przedstawiona całościowo nasza propozycja rozumienia relacji. Przypomnijmy wprawdzie, że relacja to takie oddziaływanie przynajmniej dwóch elementów indywidualnych lub możliwie indywidualnych na siebie, które nie jest obojętne dla jakości lub istnienia przynajmniej jednego z nich. W takim rozumieniu relację można nazwać raczej zjawiskiem niż bytem.

Od tej chwili będziemy posługiwali się też dwoma rozumieniami bytu: ogólnym i szczególnym. **Byt w rozumieniu ogólnym** – pamiętając o problemach definicyjnych oraz o tym, że jest to jednak pojęcie podstawowe – **to wszystko, o czym możemy wydać afirmatywny sąd egzystencjalny. Byt w rozumieniu szczególnym (byt(s)), to wszystko to, co jest możliwe do pozajęzykowego pomyślenia jako byt indywidualny.**

W obręb bytów wchodzi zatem byty(s) oraz coś jeszcze, co nazywamy dalej zjawiskiem. **Zjawisko natomiast możemy ująć jako to, co nie da się pozajęzykowo pomyśleć bez elementów, których dotyczy, co nie znaczy, że musi być własnością kogoś z nich.** Przykładowo, grawitacja jest zjawiskiem, bo nie można jej pomyśleć ani nie może ona istnieć bez elementów takich jak ciała

<sup>457</sup> Zob. T. Duma, *Metafizyka relacji*, Lublin 2017, cz. 1.

materialne. Podobnie klęski głodu nie da się pomyśleć, jeżeli nie istnieją istoty, które potrzebują pożywienia. Oczywiście każde zjawisko jest relacją. Nie przesądzajmy, czy również każda relacja jest zjawiskiem, a co za tym idzie, że są to terminy wymienne.

W przedstawione rozumienie zjawiska wpisuje się też węższe fenomenologiczne ujęcie zjawiska jako fenomenu. Nie można bowiem pomyśleć fenomenu bez przedmiotu i tego, kto ów przedmiot poznaje.

Powstaje więc pytanie, czy zjawisko jest bytem. W rozumieniu ogólnym bytu jako tego, co istnieje, zjawisko jest bytem. Zaś w rozumieniu szczególnym nie jest<sup>458</sup>. Tym samym przechodzimy do dalszych interesujących nas kwestii.

### § 8.2.6. Czym jest materia?

Przypomnijmy, że Ingarden w *Sporze o istnienie świata* definiował materię jako to, „co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu (czysta jakość)”<sup>459</sup>, co zawiera w sobie jakościowe określenie bytu, jak też określenie

---

<sup>458</sup> Dlaczego nie określiliśmy od razu, czy każda relacja jest zjawiskiem? Będzie to widoczne w rozdziale IV. Teraz zrobimy dygresję. W pierwotnym założeniu w tym miejscu rozważań miało nastąpić rozróżnienie na relację jako zjawisko i relację jako byt. Uznaliśmy bowiem, że przybliży nas to do uzyskania interesujących w kontekście prowadzonych rozważań wyników. Po przeprowadzeniu tego rozróżnienia i analiz z nim związanych – co notabene dawało znaczną ilość dodatkowego tekstu – zauważyliśmy, że nie potrafimy podać przykładu – nawet jeśli ograniczymy się do czystych możliwości – takiej relacji, która byłaby bytem(s). Negatywny wynik rozważań nie spowodował jeszcze, że usunęliśmy dwa obszerne paragrafy z ostatecznej wersji pracy. Uznaliśmy bowiem, że być może okaże się po przeprowadzeniu badania ontologicznego, iż to właśnie „kultura” jest takim rodzajem relacji, która spełniałaby wymóg bycia bytem(s), co sytuowałoby ją w pewnej specyficznej pozycji względem innych rodzajów bytów. Jednak badanie wykazało, że „kultura” takim bytem nie jest. Biorąc więc pod uwagę oba negatywne wyniki, uznaliśmy, że jedynie je zakomunikujemy i nie będziemy obciążać Czytelnika rozważaniami niekoniecznymi dla zrozumienia dalszej części pracy. Nie przesądzamy tym samym, że z pewnością nie istnieje taka relacja, która jest bytem(s). Informujemy jedynie, że nie potrafimy podać przykładu takiego bytu, a także, że mimo naszych uprzednich mniemań, nie jest to kwestia dla nas niezbędna do przedstawienia i wykorzystania.

<sup>459</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 31.

ilościowe<sup>460</sup>. Dla takiego rozumienia podał zapis Materia I<sup>461</sup>. Materię II zaś, czyli to, co za materię uznawał Arystoteles<sup>462</sup>, Ingarden odrzucał<sup>463</sup>.

Pisaliśmy już o przykładach, które w komentarzu do zagadnienia materii podał Widomski w *Słowniku pojęć filozoficznych Romana Ingardena* – są to: czerwień, gładkość, miękkość, twardość, ciężkość, wielkość, małość, szybkość i powolność<sup>464</sup>. Podawaliśmy też, że wszystkie one są relatywne lub nie-definiowalne<sup>465</sup>. Zobaczmy, co uzyskamy, jeśli przyjmiemy Ingardenowską definicję i zgodne z intencją autora *Sporu...* jej zastosowanie. W pierwszej kolejności musimy zapytać o „jakości”.

Dla Ingardena to idee(I) stanowiły podstawę ontologii, ale też „świata realnego”<sup>466</sup>. Idee(I), mając zawartość (dwudzielna budowa idei(I)), reprezentują jakości idealne (resp. czyste)<sup>467</sup>, które stanowią drugi z fundamentów Ingardenowskiej ontologii<sup>468</sup>. Wydaje się, że nie przybliżyła nas to do zrozumienia, czym są jakości lub co to znaczy, że coś jest jakościowe. Bez odpowiedzi na te

<sup>460</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 36.

<sup>461</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 41.

<sup>462</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 41.

<sup>463</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 35.

<sup>464</sup> J. Widomski, *Materia*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>465</sup> Zob. rozdział I.

<sup>466</sup> Oczywiście można powiedzieć, że Ingarden w części I tomu II *Sporu o istnienie świata* jasno wyraził brak zależności realnych bytów indywidualnych od idei(I), niemniej zaraz potem wskazał, że według niego nie jest możliwe postulowanie istnienia przynajmniej niektórych indywidualnych bytów jednostkowych bez uznania istnienia idei(I) (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 51). Na niekonsekwencję i trudności rodzące się z tego stanowiska zwracano już uwagę w literaturze przedmiotu: „Ingarden sugeruje, że myśl o tym, że istnienie idei jest warunkiem koniecznym istnienia świata, wynika stąd, że w obrębie świata realnego natrafiamy na związki konieczne” – dalej czytamy w przypisie do tego ustępu: „Problem ten powróci jeszcze w dalszej części, [...], jeśli bowiem przyjmiemy, że źródłem związków koniecznych są idee, twierdzenie to wydaje się sugerować, że świat realny jest w jakiś sposób bytowo powiązany ze światem idei, co byłoby niezgodne z innymi tezami Ingardena” (P. Żuchowski, *Whiteheadowskie eternalia i Ingardenowskie czyste jakości idealne – problem związków koniecznych...*, dz. cyt., s. 118). Podejmowaliśmy już tę kwestię w paragrafie 4.1.

<sup>467</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>468</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 45.

pytania kryjące się w omawianych zagadnieniach niemożliwe będzie sensowne mówienie o Materii I, która będzie nam potrzebna w dalszych rozważaniach, o ile uda się doprecyzować, czym ona jest lub do czego odnosi. Zaczniemy więc od postawienia pytań i zagadnień do rozważenia:

- a. Czy jest możliwe w obrębie prezentowanych rozważań, w oparciu o przyjęte aksjomaty i zbudowane definicje twierdzenie, że istnieją jakości idealne?
- b. Co to jest jakość (nieidealna)?
- c. Jak istnieje jakość?
- d. Z czego wynikają jakości?
- e. Jak badać jakości?
- f. Co to znaczy „jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”?

Gdy odpowiemy na te pytania, możliwe będzie ustalenie, co to jest Materia I. Należy tu zaznaczyć, że przyjmujemy za Ingardenem definicję Materii I, ale po zmianie treści pewnych składających się na jej definicję terminów i samych terminów.

#### Ad a.

Ingarden otworzył i domknął swoją propozycję ontologii sądem egzystencjalnym, w którym zostało stwierdzone istnienie jakości idealnych<sup>469</sup>. Bez tego sądu cały system byłby niemożliwy do utrzymania. Czy jednak można dorzecznie postulować istnienie takich jakości? Ingarden wyszedł od tego, co według niego pewne i obiektywne, tj. od poznania immanentnego, w którym mamy dostęp do idei(I) i jakości idealnych<sup>470</sup>. Odnosi nas to do dyskutowanego już zagadnienia istnienia idei(I), które można rozszerzyć na jakości idealne z dwoma dodatkowymi warunkami:

- Jakości są zawsze jakościami czegoś dla kogoś.
- Nie jest możliwe wymyślenie i pomyślenie w obszarze poza semantycznym jakości, która nie istniałaby lub nie mogłaby istnieć transcendentnie wobec świadomości.

Nie sposób pomyśleć np. idealną czerwień, idealną twardość czy idealną szybkość<sup>471</sup>. Oczywiście można powiedzieć, że jakości idealne są rozumiane w kategoriach możliwości, której realizacja nadaje dopiero odpowiednie bytowanie ograniczone formą i materiałem. To jednak prowadziłyby do jednego z dwóch wniosków:

<sup>469</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, 375.

<sup>470</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 286nn.

<sup>471</sup> Swoją drogą, co to w ogóle znaczy?

a.i. Jakości idealne są pojęciami ogólnymi.

a.ii. Jakości idealne są niejakościowe.

Rozpatrzmy oba warianty.

#### Ad a.i.

Ingarden twierdzi, że mamy wgląd w jakości idealne realizowane w sposób nieidealny w indywidualnych przedmiotach realnych<sup>472</sup>. Nie jest jednak w stanie podać niesprzecznej jakości, która nie byłaby poznawana w indywidualnym przedmiocie realnym i dopiero później przy pomocy odpowiedniego abstrahowania dałaby się ująć jako jakość idealna<sup>473</sup>. Przyjmujemy, że takie stanowisko zakłada istnienie odrębnej dziedziny jakości idealnych. Z punktu widzenia metafizyki byłoby to trudne do udowodnienia<sup>474</sup>, gdyż nie jest możliwe pomyślenie jakości, która czemuś nie przysługuje. Skoro nie jest to możliwe, to w jaki sposób mielibyśmy pochwytywać (resp. mieć dostęp) postulowane przez Ingardena jakości idealne? Ten dostęp zawsze wychodzi od bytów(t). Nawet jeśli będziemy odwoływać się jedynie do idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnej, to – jak zostało pokazane – jakości są zawsze przynajmniej pośrednio zakotwiczone w bycie(t), a pośrednictwo między bytem(t) a ideą(m) pierwotnie czysto intencjonalną stanowią idee(m) czysto intencjonalne. Można na tej podstawie domniemywać, że postulowanie istnienia jakości idealnych było jedynie konieczną konsekwencją przyjęcia przez Ingardena za punkt wyjścia do rozważań tezy o pewności poznania idei(I). Z tej epistemologicznej tezy autor *Sporu...* nigdy się w pełni nie wytłumaczył i w jego rozważaniach należy przyjąć ją jako aksjomat<sup>475</sup> służący do uzasadnienia istnienia jakości w bytach(t). Jest to zatem powrót – w jednym z wariantów – do sporu o uniwersalia. Nie rozstrzygamy na razie, czy jest możliwe istnienie jakości idealnych. W dalszych punktach zostało jednak wykazane, że ich istnienie nie jest konieczne do wyjaśnienia jakości bytów(t). Można zatem na tej podstawie przyjąć wstępną hipotezę, że jakości idealne mogą być rozumiane jako pojęcia ogólne (resp. użyteczne pojęcia abstrakcyjne).

<sup>472</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>473</sup> Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 287.

<sup>474</sup> O ile w ogóle przyjmujemy, że mogłoby to być możliwe.

<sup>475</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 10 (w szczególności s. 364–366).

**Ad a.ii.**

Jeżeli przyjmiemy istnienie jakości idealnych jako możliwości, których realizacje istnieją dopiero w ramach bytów(t), to okaże się, że jakość, aby być jakością jako jakością, potrzebuje podstawy bytowej w bycie(t), co jest sprzeczne z tezą Ingardena<sup>476</sup>. Co więcej, aby jakość nie była pusta, musi być realizowana przez to, czemu przysługuje. Zatem jakości idealne nie byłyby jakościowe, co jest sprzecznością. Można oczywiście obronić tezę o niejakościowych jakościach idealnych, jeżeli przyjmie się, że są one jedynie pojęciami ogólnymi. Wówczas jakość, jako przysługiwanie czemuś, będzie dotyczyła pojęcia jako takiego, ale nie jego treści, co pozwoli na istnienie treści pojęcia jakości idealnej, która nie byłaby jakościowa, tj. nie byłaby realizacją samej siebie, co uzyskujemy dzięki wykorzystaniu dwudzielnej budowy pojęcia.

Czy zatem możliwe są jakości idealne w rozumieniu Ingardena? Są z pewnością konieczne do uzasadnienia zawartości idei(I). Jako że poddaliśmy argumentację i postulaty autora *Sporu...* dotyczące idei(I) w wątpliwość, a także odrzuciliśmy możliwość takiego rozumienia idei(I) jako idei(I) i podaliśmy pozytywną propozycję modyfikacji, łączącą koncepcje Ingardena – przynajmniej częściowo – ze stanowiskiem realistycznym, to jedyną odpowiedzią, jakiej możemy udzielić, aby pozostać konsekwentnymi wobec wcześniejszych rozważań, jest stwierdzenie, że nie istnieje coś takiego jak jakości idealne. Czym zatem jest jakość nieidealna?

**Ad b.**

Oczywiste, że jesteśmy przekonani o istnieniu kolorów, kształtów, ciężkości, twardości, szybkości itd., czyli wszystkiego, co możemy tradycyjnie określić jako „jakości”. Co więcej, w większości zgadzamy się, że zachodzi możliwość istnienia pewnych jakości, tj. zachodzą – lub są realizowane – tylko w odpowiednich warunkach – teoria potencjalności czynnej i biernej u Arystotelesa<sup>477</sup>. Pewne jakości widzimy jako konieczne, np. pewien określony kształt danego bytu materialnego, a inne jako przygodne – jako akcydensy – np. kolor danej rzeczy. Takich podziałów, na które zgodnie z doświadczeniem przez nas bytów(t) powszechnie się zgadzamy, moglibyśmy przywołać jeszcze przynajmniej kilka, ale nie rozwiązuje to kwestii: czym są jakości, po co postulować ich istnienie i używać osobnego, a bardzo obciążonego pojęcia. Ważne, aby zwrócić uwagę, że nie odnosimy się teraz do kwestii, czy np. kolory

<sup>476</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, przyp. 17.

<sup>477</sup> Arystoteles, *Metafizyka...*, dz. cyt., *Księga Θ* (s. 160–174).

istnieją. Uważamy bowiem, że większość tego, co zwykło się nazywać jakościami w ich konkretnej odmianie, istnieje – w jaki sposób, to kwestia następnego punktu rozważań. Chodzi nam teraz jedynie o pojęcie, które jest dość problematyczne i mylące, co bierze się stąd, że jakość bywa traktowana – często nieświadomie – jako byt(s), a nie jako zjawisko. W tym miejscu dojdziemy do kluczowej kwestii. Otóż każdą „jakość” konkretną da się bez trudu potraktować jako relację. Łatwo się o tym przekonać.

Powiedzieliśmy, że zjawiskiem jest wszystko to, czego nie da się pomyśleć pozasemantycznie bez czegoś innego, a także że każde zjawisko jest relacją. Spróbujmy zatem pomyśleć taką „jakość” konkretną, która byłaby do pomyślenia jako sama w sobie. Nie ma takiej możliwości – innymi słowy, jest to niewykonalne. Jednak mówimy o „jakościach” konkretnych, a co z „jakościami” ogólnymi? W tym wypadku jest podobnie, gdyż nie jest możliwe wyobrażenie sobie „jakości” niekonkretnej. Jeżeli więc jest możliwe ujmowanie tych samych elementów rzeczywistości wypracowanym przez nas i mniej obciążonym pojęciem, to ze względu na ekonomię myślenia będziemy się od teraz posługiwali pojęciem „relacji” zamiast pojęciem „jakości”, chyba że będziemy się odwoływać do autorów, którzy pojęcia „jakość” używają.

Być może da się przeprowadzić obronę „jakości” przy powołaniu się na Ingardenowski obiektywny stan rzeczy. Przypomnijmy, że autor *Sporu...* podaje:

Należy przede wszystkim odróżnić [...] czysto intencjonalny odpowiednik zdania od ewentualnie zachodzącego „obiektywnego” stanu rzeczy, który w danym razie występuje w dziedzinie bytowo niezależnej od danego zdania. Obiektywny stan rzeczy – o ile w ogóle zachodzi – ma właściwe „miejsce swego bytu” w istniejących przedmiotach. [...] Spełniając odpowiedni sąd, jedynie go odkrywamy<sup>478</sup>.

Tu zaś [gdyż w *O dziele literackim* Ingarden zajmował się głównie analizą intencjonalnego stanu rzeczy] trzeba nam będzie zająć się stanem rzeczy „obiektywnym”. Poznawczo docieramy do niego wprawdzie jedynie przez dokonanie operacji orzekania czegoś o czymś, [...], *sens zdania orzekającego – jeżeli jest ono zarazem sądem – wskazuje wprost na pewien samoistny stan rzeczy. Toteż podanie przykładów w postaci zdań ma służyć jedynie za środek do wskazania na pewne autonomicznie istniejące stany rzeczy*<sup>479</sup>.

<sup>478</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>479</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 251.

Nie możemy jednak zgodzić się na następujące rozumowanie: obiektywny stan rzeczy poznaję dopiero za pomocą wydania o nim sądu. Kwalifikuje się to pod kategorię błędu *petitio principii*, któremu Ingarden poświęcił osobne studium. Teraz bardziej interesujące jest dla nas, czy możemy „jakość” lub zjawisko lub relację rozumieć wymiennie ze stanem rzeczy. Wydaje nam się, że byłoby to znaczne uproszczenie. Bowiem stan rzeczy traktujemy jako pewne przysługiwanie czegoś czemuś – przykładowo (czegoś) czerwieni (czemuś) róży. Zatem „jakość” wchodziłaby w skład – jeśli można tak powiedzieć – stanu rzeczy. Jeśli natomiast odniesiemy stan rzeczy do relacji, to wówczas jego Ingardenowskie rozumienie będziemy zmuszeni nieco zmodyfikować, gdyż opiera się ono właśnie na przysługiwaniu czemuś jakiejś jakości (resp. własności w rozumieniu jakościowego uposażenia). **Dla nas obiektywny stan rzeczy jest to taka dowolnie wyróżniona grupa bytów, które w danym momencie pozostają wobec siebie w danym stosunku.** Zatem zdanie: „to pióro jest twarde”<sup>480</sup> będzie sądem orzekającym stan rzeczy tak dla Ingardena, jak i dla nas. Z tą jednak różnicą, że pod pragmatycznie właściwie zastosowanymi pojęciami kryją się dla nas nieco inne informacje niż dla Ingardena. Dla autora *Sporu...* zdanie to znaczy, że pióru jako przedmiotowi przysługuje bycie twardym. Dla nas kategoria „bycie twardym” jest ze wskazanych już względów nie do przyjęcia. Rozumiemy więc ten sąd jako orzeczenie o występowaniu w danym momencie pewnych określonych bytów(s) i relacji (resp. zjawisk) w danym układzie lokalnym.

Jak widać, różnice w obu ujęciach dotyczą uznawania istnienia „jakości” – z całym związanym z nimi bagażem teoretycznym – oraz operowania nieco zmodyfikowaną terminologią, co jest zmianą wymuszoną kwestiami egzystencjalnymi. Jeżeli więc dalej będzie mowa o stanie rzeczy, to będziemy używać tego wyrażenia w zaproponowanym przez nas rozumieniu.

Ze względu na brak znaczenia dla dalszych rozważań nie będziemy podawali modyfikacji Ingardenowskiej propozycji negatywnych stanów rzeczy.

### Ad c.

Po uwagach z poprzednich akapitów jasne jest, że „jakość” istniałaby dokładnie tak, jak istnieje relacja. Jest to zatem byt niesamoistny, pochodny i niesamodzielny<sup>481</sup>. Może istnieć jedynie jako oddziaływanie między przy-

<sup>480</sup> Jest to nieco zmodyfikowany, ale zachowujący pierwotny sens, przykład podawany przez Ingardena. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 252.

<sup>481</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., rozdz. X–XI. Zob. też R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 125.



najmniej dwoma bytami indywidualnymi (resp. możliwie indywidualnymi). Jeżeli istnieje, to istnieje aktualnie. Jeżeli zaś między dwoma bytami indywidualnymi nie zachodzi aktualnie oddziaływanie, to nie powiemy, że dana relacja istnieje potencjalnie, bo jest to mylące i nie raz już w historii filozofii prowadziło do konieczności postulowania rozwiązań będących odpowiedzią na sztuczne problemy. Powiemy wówczas, że jest możliwe, aby dwa dane byty indywidualne weszły ze sobą w relację, tj. aby zaczęły na siebie – niekoniecznie wzajemnie – oddziaływać. To nie oznacza, że dana relacja istnieje potencjalnie przede wszystkim dlatego, że nie jest dana. Dane i określone może być tylko to, co istnieje aktualnie. To, co nie jest aktualne, nie istnieje w fundamentalnym sensie egzystencjalnym. Zachodzi jedynie na podstawie struktury<sup>482</sup> teoretyczna możliwość zaistnienia danej (resp. danych) relacji<sup>483</sup>. Aby dobrze to zrozumieć, podajmy przykład. Wiemy, że plastik o określonym kolorze po dłuższym wystawieniu na działanie promieni słonecznych blednie. Czy to oznacza, że niebieski termos stojący przy naszym biurku jest potencjalnie błękitny? Ewidentnie nie, gdyż oznaczałoby to egzystencję w dwóch wykluczających się stanach naraz, co jest niemożliwe. „Jest” w rozumieniu egzystencjalnym odnosi zawsze do tego, co aktualne. „Jest” w rozumieniu możliwości również odnosi do aktualności, ale nie przedmiotu możliwości, a samej **możliwości**<sup>484</sup>. Jeśli powiemy, że jest możliwe spotkanie prezydenta Rosji, to „jest” odnosi do możliwości, a nie do faktycznego spotkania<sup>485</sup>. Jeśli zaś powiemy, że jest możliwe spotkanie prezydenta Anglii, to „jest” również odnosi do możliwości, a nie do samego spotkania. Widzimy jednak, że jedno zdanie jest prawdziwe, a drugie jest fałszywe. Dzieje się tak dlatego, że wyrażenie „prezydent Rosji” nie jest puste, a wyrażenie „prezydent Anglii” jest. Z uwagi na to, że nie jest możliwe wejście w relację z czymś, czego nie ma, uznajemy, że drugie zdanie jest fałszywe z przyczyn formalno-materialnych, a nie ze powodów egzystencjalnych. Do egzystencjalnego opisu możliwości możemy stosować logikę dwuwartościową, podczas gdy do opisu przedmiotu aktualnej możliwości konieczne byłoby stosowanie logiki wielowartościowej. Jeśli powiemy, że wykonując takie a takie czynności, spotkam

<sup>482</sup> Lub struktur, gdyż nie dotyczy to tylko bytów materialnych.

<sup>483</sup> Ważne, aby w tym punkcie rozróżnić wynik spekulacji, który jest bytem intencjonalnym, od „transcendentnego”, nieistniejącego stanu rzeczy, o którym się spekuluje.

<sup>484</sup> **Gdzie przez możliwość rozumiemy taki aktualny układ bytów, który może być podstawą do realizacji danej spekulacji.**

<sup>485</sup> Innymi słowy istnieje możliwość spekulowana na podstawie struktury, a nie zdarzenie czy byt, które są spekulowane.

się w przyszłym tygodniu z prezydentem Rosji, to będziemy mogli przypisać omawianemu sądowi wartość np.  $1/2$ , gdyż nie wiemy, czy tak będzie. Zatem pomijając prawdopodobieństwo, nadal pozostajemy w alternatywie 1 lub 0 dla przyszłych aktualnych stanów rzeczy, zaś dla samego przyszłego możliwego stanu rzeczy z perspektywy aktualnej w wypadku sądu o tymże stanie rzeczy przypiszemy mu wartość np.  $1/2$ . Natomiast gdy powiemy, że istnieje możliwość, że  $X$ , gdy  $X \neq 0$ , to będziemy mogli przypisać temu sądowi wartość 1 dla  $X \neq 0$  i wartość 0 dla  $X = 0$ . Jak widać, oba sądy dotyczą dwóch różnych spraw. Dlatego też twierdzimy, że nie istnieją potencjalne relacje, ale istnieją możliwości zachodzenia relacji.

#### Ad d.<sup>486</sup>

Odpowiedź na postawione pytanie jest niezwykle trudna. Można oczywiście odpowiedzieć, że wynikają z oddziaływania na siebie itd., ale to nie rozwiązuje sprawy. Możemy bowiem zapytać: „jak to się dzieje, że” lub „dlaczego” relacja między tymi akurat dwoma elementami jest właśnie taka. Możemy tu odnieść się do natury tych elementów lub podać inne znane z historii filozofii rozwiązanie, lecz będzie to tylko wybieg pojęciowy, którego rozwinięcie można prowadzić w nieskończoność. Nie chcąc wprowadzać dodatkowych pojęć czy popadać w *regressus ad infinitum*, stoimy na stanowisku będącym konsekwencją przyjętych założeń. Otóż relacje konkretne zachodzące między bytami indywidualnymi wynikają z konkretnych zasad struktury (resp. struktur). Tu zaś napotykamy na aporię początku, poza którą nie jesteśmy w stanie wyjść. Nie jest to rozwiązanie jedynie teoretyczne oparte na konsekwentnym stosowaniu przyjętych założeń. Można to sprawdzić empirycznie, co zostało już pokazane w poprzednich akapitach. Zawsze to, co jest rozumiane jako relacje, daje się sprowadzić do postaci zasad struktury (resp. struktur). Inną kwestią jest, że pewnych zasad nie znamy lub ich nie rozumiemy, dlatego może nam się wydawać, że w tych relacjach lub bytach indywidualnych kryje się coś więcej. Zapewne się kryje, ale nie jest to żadne „czary mary” czy też „To”, albo „to, co metafizyczne” lub „to, czego nie da się wyrazić” – jak lubią pompatycznie mówić literaturoznawcy lub domorośli filozofowie o tym, czego nie rozumieją. Są to jedynie nieznanne i nierozumiane przez nas zasady struktury (resp. struktur). Nie jest to jednak podejście deterministyczne.

---

<sup>486</sup> Już teraz jest oczywiście mowa jest o relacjach, ale zachowujemy zgodność z wyznaczonymi wcześniej zagadnieniami.

**Ad e.**

Jeżeli odrzucimy postulat o istnieniu jakości idealnych i ich obiektywnym poznaniu, to w jaki sposób na gruncie ontologii badać możliwość zachodzenia relacji? Mimo różnic w założeniach możliwe jest zastosowanie przez nas w tym względzie Ingardenowskiej metody uzmienniania. Można ją rozumieć szeroko (epistemologiczno-metafizycznie)<sup>487</sup> lub wąsko (epistemologiczno-ontologicznie)<sup>488</sup>. Oba rozumienia są ze sobą związane, przy czym rozumienie szerokie nie zakłada wąskiego, zaś rozumienie wąskie zakłada rozumienie szerokie.

W rozumieniu szerokim uzmiennianie to praktyka poznawcza polegająca na bezpośrednim, naocznym uchwytowaniu relacji, których intencjonalnym odpowiednikiem są zmienne w zawartości idei(m), np. kolorów. Ingarden dodawał tu kwestię poznania jakości idealnych<sup>489</sup>, ale z uwagi na odrzucenie tego założenia ograniczamy się do poznania empirycznego. Tak poznane relacje odpowiadają elementom zawartości idei(m). Na takim poznaniu możemy też poprzestać. Rozumienie szerokie jest intuicyjne i opiera się na doświadczeniu, że jeżeli coś podobnego w innych bytach rozpoznaliśmy – obojętnie w jaki sposób – jako relację, to zachodzi wysokie prawdopodobieństwo, że także w tym przypadku będzie to relacja. Można powiedzieć, że rozumienie szerokie jest „drogą na skróty” opartą na doświadczeniu uzmienniania dotyczącego innych bytów.

Istotnym kontrargumentem wobec szerokiego rozumienia uzmienniania będzie, że – jak wskazaliśmy w przypisie – jest ono niezgodne z rozumieniem Ingardenowskim i nie należy używać tak obciążonego semantycznie pojęcia. Tym bardziej jeśli chce się w kolejnym jego rozumieniu (węższym) znaleźć jakąkolwiek wspólną drogę z autorem *Sporu...* Możemy na ten zarzut odpowiedzieć tak, jak zrobiliśmy to powyżej. Z uwagi na to, że w wielu wypadkach intuicyjnie wiemy, że pewne dane poznawcze będą stanowiły zmienną, gdyż zawsze – co wynika z doświadczenia – takie dane stanowią zmienną, możemy powiedzieć, że do pewnego stopnia operacja uzmienniania w rozumieniu szerokim przebiegła automatycznie. Co jednak, jeśli chcemy uzyskać potwierdzenie jej słuszności? Wówczas dana idea(m) musi zostać przebadana w operacji uzmienniania w rozumieniu wąskim.

---

<sup>487</sup> Niezgodnie ze wskazaniem Ingardena.

<sup>488</sup> W znacznej mierze zgodnie ze wskazaniem Ingardena.

<sup>489</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 226; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 287–288.

**W rozumieniu wąskim uzmiennianie to metoda poznawcza polegająca na próbie wyłonienia w zawartości idei(m) elementów stałych i elementów zmiennych.** W praktyce odbywa się to następująco. Wybieramy jakikolwiek element zawartości idei(m), o którym domniemywamy, że jest stały – np. elementem stałym idei(m) stołu jest to, że jest to byt(t) materialny. Materia może jednak wchodzić ze sobą w różne skomplikowane relacje i o te relacje, którym intencjonalnie odpowiadają zmienne, właśnie pytamy w uzmiennianiu. Robimy to, starając się podstawić pod dane elementy zawartości idei(m) inne elementy tej samej „klasy” i na tej podstawie po uzmiennieniu pytać, czy po zmianie danego elementu w taki a taki sposób dana idea(m) wykazuje tożsamość z ideą(m) przed zmianą. Jeżeli tak, to znaczy, że znaleźliśmy w zawartości idei(m) zmienną. Inna kwestia, jaka jest to zmienna. Jeśli jednak taka tożsamość nie zachodzi, to znaczy, że element, który uzmienniliśmy, jest stałą idei(m) wyjściowej. W wypadku idei(m) stołu stałą jest np. jego materialność, a zmienną np. kształt. Przy czym kształt jest zmienną zależną od stałej wyznaczającej funkcję stołu, gdyż materialna kula nie może być uznana za stół, ale już jakiś rodzaj sześcianu tak.

Oczywiście operacje uzmienniania stosuje się tylko w sytuacjach dyskusyjnych i nieoczywistych, zaś większość elementów idei(m), w pewnej mierze bezrefleksyjnie, rozumiemy jako jej zmienne lub stałe na podstawie intuicji i pewnej oczywistości, które zawdzięczamy uzmiennianiu w rozumieniu szerokim.

Zatem poznanie relacji odbywa się na gruncie proponowanej metody badań ontologicznych dwuetapowo. Po pierwsze, jako jej uchwycenie empiryczne, a po drugie, jako badanie jej reprezentacji w zawartości idei(m). To drugie badanie pozwala na pewniejsze – przynajmniej teoretycznie – ustalenie stałych i zmiennych w zawartości idei(m), ale też umożliwia poznanie elementów, których relacja dotyczy. Oczywiście oba stopnie poznania są ograniczone i niedoskonałe, ale lepszymi, jak się wydaje, nie dysponujemy.

#### **Ad f.**

Prowadzone rozważania mają przybliżyć treść pojęcia materii. Ingarden materię – nazywając ją Materią I – definiował jako to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu. Jak możemy to rozumieć? Wskazaliśmy już na problemy z pojęciem jakości i zastąpiliśmy je pojęciem relacji. Zatem wobec przedstawionych argumentów można rozumieć definicję Materii I jako to, co jest jakieś konkretne. To odnosi nas do każdego rodzaju bytu. Wikłaloby nas to jednak w pewne trudności, z którymi zetknął się też Ingarden. Otóż jeśli przyjąć, że Materia I i Forma I przysługują wszystkiemu, co istnieje,

to „jakość” jako coś, co również istnieje, ma swoją materię<sup>490</sup>. To zaś prowadzi do wniosku, że materią jakości byłaby sama czysta jakość, co odsyła nas ponownie do jakości idealnych i niczego nie rozwiązuje – wręcz przeciwnie, tworzy dodatkowe założenia, np. że jakość idealna nie składa się już z niczego i nie potrzebuje żadnej podstawy bytowej<sup>491</sup>. Jeśli jednak pojęcie „jakości” zastąpimy w Ingardenowskiej definicji Materii I pojęciem relacji, to okaże się, że otrzymamy następujący wniosek: **materia jest pojęciem używanym do określenia wszystkich relacji występujących w danym bycie**. W tej definicji zostaje zachowane odniesienie do bytu indywidualnego, ale pozbywamy się problemu materialności „jakości”, gdyż relacja zachodzi jedynie między przynajmniej dwoma bytami indywidualnymi. Nie może zachodzić między relacjami, gdyż nie są one indywidualne. Zostaje zatem zachowane odniesienie do danego, konkretnego bytu indywidualnego – tożsamego ze sobą w czasie – wskazanie na wszystkie konkretyzujące go jako ten konkretny byt relacje, a zarazem pozbywamy się problematycznego pojęcia „jakość”, co umożliwi stosowanie pojęcia „materia” wymiennie z wyrażeniem „suma relacji dla danego bytu”. Jak mniemamy, jest to kolejne ograniczenie pojęciowe wpływające dodatnio na jasność wyводу. Pozwala nam to wreszcie odciąć i uznać za nieistniejącą całą dziedzinę bytową, w której miałyby egzystować jakości idealne, a także rozwiązuje problem materii „jakości”. Relacja nie ma swojej materii, gdyż relacja nie może wchodzić w relacje z czymkolwiek, a także w jej obrębie – o ile jest to dobre sformułowanie – nie mogą zachodzić relacje.

Mówiąc o materii, musimy odnieść się do kwestii materiału. Ingarden podał trzy jego rozumienia:

g. Materiał 1 to Arystotelesowska materia pierwsza<sup>492</sup>. To rozumienie Ingarden odrzucił, uznając za fikcyjne, gdyż według niego nie może istnieć coś pozbawione wszelkich określeń<sup>493</sup>.

---

<sup>490</sup> Można oczywiście argumentować, że chodzi jedynie o przetrwacze, jednak argumentacja ta nie bierze pod uwagę, że jakość musi przysługiwać wszystkiemu, o czym twierdzimy, iż występuje w jakiejś formie. Jeśli więc możemy określić budowę formalną idei(I) lub możemy powiedzieć cokolwiek o Formie I jakości idealnej, to musimy również zakładać pewne jakościowe uposażenie tych bytów.

<sup>491</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 86–88.

<sup>492</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142.

<sup>493</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142. Pozostaje pytanie, jak zatem może istnieć Forma I? Sygnalizujemy tu tylko tę kwestię, gdyż formę/Formę I/Formę III już omówiliśmy.

- h. Materiał 2 to przedmiot (resp. byt) pierwotnie indywidualny, który jest podłożem dla przedmiotów (resp. bytów) indywidualnych wyższego rzędu<sup>494</sup>. W tym wypadku zwrot „być zrobionym z pewnego materiału” oznacza „posiadać coś za swoją ostateczną podstawę bytową”<sup>495</sup>.
- i. Materiał 3 to schematyczna warstwa w przedmiocie (resp. bycie) indywidualnym pozostająca bez zmian, podczas gdy zmianom ulega sam przedmiot (resp. byt)<sup>496</sup>. Jest to bliskie Arystotelesowskiej koncepcji substancji<sup>497</sup>. Materiał 3 jest nadto czysto intencjonalny<sup>498</sup>. Gdy mówimy, że coś składa się z drewna, plastiku, metalu itd., to mówimy właśnie o Materiale 3<sup>499</sup>. Jest to „quasi-natura przedmiotu (resp. bytu)”. To, co nazywamy surowcem czy tworzywem, jest jedynie pewną intencjonalnie wyróżnioną grupą własności (resp. relacji), której przypisujemy status przedmiotów (resp. bytów) indywidualnych, utożsamiając je z Materiałem 3. Materiał 3 nie istnieje jednak nigdy jako przedmiot (resp. byt) indywidualny<sup>500</sup>.

Rozpatrzmy te trzy przypadki i spróbujmy przełożyć je na przyjęty przez nas model ontologiczno-metafizyczny.

#### Ad g.

W tym punkcie zgadzamy się z Ingardenem, że nie jest możliwe istnienie czegoś pozbawionego wszelkich określeń. Wiadomo, że Arystoteles w ten sposób domykał swój system i starał się uniknąć *regressus ad infinitum*. Niemniej nie jest to sprawa dla nas istotna, a szersze jej omówienie znajduje się w literaturze podanej w przypisie<sup>501</sup>. Jeśli odrzucamy coś jako niemożliwe do zaistnienia, to nie ma sensu przekładanie tego na przyjęte pojęcia.

<sup>494</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142.

<sup>495</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142–143.

<sup>496</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 143–144.

<sup>497</sup> J. Widomski, *Materia*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt.,

s. 151; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142–144.

<sup>498</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 143–145.

<sup>499</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 144–145.

<sup>500</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 144.

<sup>501</sup> R. Cameron, *Infinite Regress Argumenta*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/infinite-regress/> (dostęp 23.03.2019); M. Łagosz, *Skończone/nieskończone jako problem ontologiczny*, w: „Edukacja Filozoficzna” 63 (2017), s. 37nn.

**Ad h.**

W tym punkcie także zgadzamy się z Ingardenem w kwestii bytów materialnych. Jeśli mamy byt materialny sumatywny, to Materiał 2 nadaje się do jego opisu doskonale. Jak jednak rozwinąć kwestię bytów nie tylko materialnych, ale i jednocześnie nieintencjonalnych? Problem ten ujawnia się przy bytach synergicznych, które z jednej strony składają się z materii (rozumianej fizykalnie), a z drugiej zakładamy, że z czegoś jeszcze – przynajmniej niektóre z nich – co jest pozamaterialne, co może współtworzyć dany byt aktualnie lub może przyczynić się do jego powstania. Nie mamy tu jednak danych, aby móc stwierdzić, czym owo coś jest. Zakładamy, że może to istnieć i jednocześnie być inne niż byty indywidualne określone przez Ingardena jako Materiał 2. Podaliśmy, że dla tych zakładanych bytów konieczne jest przyjęcie istnienia zasad, według których one bytują i działają (resp. oddziałują). Zasady te (jako hipotetyczny niesprzeczny zbiór) nazwaliśmy strukturą`. Będąc konsekwentnymi w zapisie, określimy Materiałem 2 to, co rozumie przez niego Ingarden, zaś Materiałem 2` to, co jako indywidualne elementy niematerialne stanowi ostateczną podstawę bytu podlegającego strukturze`.

**Ad i.**

Materiał 3 u Ingardena wydaje się odnosić do dwóch porządków. Z jednej strony jest bytem intencjonalnym, tzn. istnieje jedynie jako rozpoznana dla świadomości grupa własności. Z drugiej zaś jest on w jakiś sposób niezmienny, podczas gdy zmienia się przedmiot. Pozostając w obrębie słownika Ingardena, niewiele więcej da się na ten temat powiedzieć. Można jedynie podawać przykłady. Spróbujmy zatem zastanowić się dokładniej, o czym mówił Ingarden, i przełożyć to, o ile się da, na zaproponowane przez nas pojęcia.

Autor *Sporu...* twierdził, że Materiał 3 jako przedmiot (resp. byt) indywidualny nie istnieje. Jest zatem równocześnie możliwy do wyróżnienia, ale nie do pomyślenia jako byt(s). Można go jednak pomyśleć jako bardzo złożone zjawisko. Istnienie Materiału 3 jest zależne od istnienia bytów indywidualnych (na poziomie najbardziej podstawowym od Materiału 2 (resp. Materiału 2`)), które oddziałują na siebie, czego efektem są własności przedmiotu (resp. bytu) indywidualnego wyższego rzędu – np. to, że kij jest z drewna, gdzie drewno będzie Materiałem 3. Czym różni się zatem Materiał 3 od zjawiska/relacji? Wydaje się, że niczym. Można zatem powiedzieć, że Materiał 3 jest relacją (resp. pewnym zbiorem relacji). Takie ujęcie, które eliminuje dodatkowe pojęcie Materiału 3, jest zgodne z uwagą Ingardena, że zmiana przedmiotu (resp. bytu) wyższego rzędu nie musi pociągać za sobą zmiany w obrębie Materiału 3, jak też, że Materiał 3 może występować w podobny sposób – tj. w podobnej



konkretyzacji – w różnych przedmiotach (resp. bytach) indywidualnych wyższego rzędu<sup>502</sup>. Jeśli bowiem z kawałka drewna robimy rzeźbę, to zmienia się materia danego bytu, ale nie oznacza to, że wszystkie określane przez nią relacje ulegną zmianie – np. nie ulega zmianie to, co Ingarden nazwał Materiałem 3 – w tym przypadku to, co nazywamy surowcem, czyli drewno. Istnienie Materiału 3 jako relacji (resp. pewnego zbioru relacji) opiera się na takich samych zależnościach względem struktury i materii (jako Materiału 2 oraz Materiału 2`) jak pozostałe relacje.

Powstaje pytanie, czy Materiał 2` również oddziałuje na siebie lub na Materiał 2 w taki sposób, że możemy mówić o relacjach. Możemy jedynie spekulować, że tak jest.

Mając poczynione rozróżnienia i zastosowawszy zmianę pojęciową, przedstawmy wzajemny stosunek pojęć „materia” i „materiał”. Materia, jak zostało powiedziane, to określenie na wszystkie relacje zachodzące dla danego bytu indywidualnego (dopowiedzmy za Ingardenem: wyższego rzędu). Materiał 2 (od teraz nazywany po prostu materiałem) to każdy byt pierwotnie indywidualny, który jest podłożem dla innych bytów indywidualnych wyższego rzędu. Pomiędzy materiałami zachodzą relacje, które w strukturach możliwych dla nas do poznania występują jako grupy tych relacji – często niezwykle złożone – które katalogujemy jako surowce, tworzywa itp. Są to jednak tylko wyróżniane przez nas grupy rzeczywistych relacji między materiałami, dlatego nie będziemy wprowadzać dla nich odrębnego pojęcia, gdyż „tworzywo” czy „surowiec” są wystarczające.

## § 8.2.7. Materia a relacja

Jak zostało powiedziane, odrzucamy propozycje mówienia o formie, Formie I i Formie III. Doszliśmy w tych rozważaniach do wniosku, że wskazane pojęcia można skutecznie zastąpić ogólnym rozumieniem relacji. Czy jest zatem różnica między tym ogólnym rozumieniem relacji a materią? Jest, chociaż nieznaczną. Otóż materia zawsze jest konkretna, tj. nie ma miejsc niedookreślonych. Nie można jej zatem analizować w badaniach stricte ontologicznych. Natomiast relacja rozumiana szerzej może być przedmiotem badania ontologicznego, gdyż może ona być ujmowana jako tylko możliwość nieukonkret-niona, która przy respektowaniu zasad struktury (resp. struktury`) wskazuje w obrębie zawartości idei(m) na możliwe relacje konkretne. Innymi słowy,

<sup>502</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 142–145.



dany kolor danego bytu(t) jest grupą relacji, która to grupa jest częścią materii danego bytu(t). Zaś w obrębie idei(m) odpowiadającej temu bytowi – czyli w obrębie zawartości idei(m) czysto intencjonalnej – możliwa jest analiza danej grupy relacji jako zmiennej lub stałej (w tym wypadku zmiennej), która jest zgodna ze strukturą (resp. strukturą`), ale nie orzeka tym samym o danej realizacji możliwości odkrytej w procesie uzmienniania – w wąskim rozumieniu. Znaczy to, że dana zmienna lub stała w zawartości idei(m) jest możliwa w realizacji, o ile jest zgodna ze strukturą (resp. strukturą`) i jeżeli ma ona charakter relacji. Wtedy właśnie mamy do czynienia z relacją w rozumieniu ogólnym<sup>503</sup>, co rozumiemy jako występującą w zawartości danej idei(m) informację o możliwej do zajścia relacji. Jest ona wobec tego zawsze niekonkretna i mówi jedynie o możliwych do zachodzenia w obrębie bytów(t) relacjach konkretnych, których sumę określiliśmy mianem materii. Relacja ogólna różni się zatem od materii w czterech miejscach:

- Relacja ogólna dopuszcza wiele możliwości, czyli jest niekonkretna, zaś materia jest zawsze konkretna – co nie znaczy, że jest niezmienna.
- Relacja ogólna jest elementem zawartości idei(m), zaś materia przysługuje bytom(t).
- Relacja ogólna jest zawsze jedynie możliwa i nie można na jej podstawie lub przy jej pomocy postawić sądu afirmatywnego; materia zaś jest zawsze aktualna i na jej podstawie lub przy jej pomocy można postawić egzystencjalny sąd afirmatywny.
- Pojęcie „relacja” nie jest pojęciem (resp. nazwą) zbiorowym, a materia jest. Mimo iż relacja ogólna jest szersza treściowo niż materia, to jest ona od materii zależna, co wynika z procesu poznania, który zostanie przedstawiony w paragrafach 8.2.9. i 8.2.10.

## § 8.2.8. Ontologia a metafizyka

Na tym etapie pracy – po uzyskaniu wstępnych definicji – widzimy, że badania ontologiczne przyjmują pewne założenia metafizyczne, zaś badania metafizyczne przyjmują pewne założenia ontologiczne<sup>504</sup>. Ich uwidocznienie

<sup>503</sup> Dla uproszczenia będziemy mówić: relacja ogólna.

<sup>504</sup> Wskazywali na to również: E.M. Swiderski, *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 41; A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 17, 24–25; W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, red. Z. Augu-

będzie możliwe przy rozważeniu dwóch ujęć, które odpowiadają przyjętemu w niniejszej pracy podziałowi metafizyki na:

- metafizykę interioryzacyjną;
- metafizykę eksterioryzacyjną.

### § 8.2.8.1. Metafizyka interioryzacyjna jako jedna z podstaw ontologii

W paragrafie 8.1.1. został przedstawiony sposób, w jaki jest tworzona idea(m). Przypomnijmy, że idea(m) powstaje jako pozasemantyczne subiektywne intencjonalne odbicie danego bytu(t).

Póki co przyjmijmy, że zawartość idei(m) w pewnym stopniu odpowiada (resp. może odpowiadać) poznanemu bytowi(t). Jak zostało już wskazane, nie jest możliwe powołanie do istnienia idei(m) o zawartości, której elementy nie byłyby już znane danemu podmiotowi, jako idee(m) czysto intencjonalne lub aby nie były jakąś analogią względem tych idei(m)<sup>505</sup>. Z powyższych twierdzeń wynika, że istnieją takie byty, które są podstawą dla zawartości idei(m). Są to byty istniejące lub takie, które istniały. Ich badaniem zajmuje się właśnie metafizyka. Dlaczego zatem został dodany przymiotnik „interioryzacyjna”? Otóż byty te różnią się swoim źródłowym niezależnym położeniem względem danej świadomości od bytów, które swoje źródło mają w danej świadomości (resp. w wielu świadomościach). Te niezależne byty umożliwiają tworzenie się idei(m) o danej zawartości – nie istnieją bowiem idee(m) puste<sup>506</sup>. Zatem byty te są interioryzowane przez świadomość do postaci idei(m). Widoczny jest tu wektor biegnący od tego, co poza świadomością, do tego, co „jest w” danej świadomości.

Można w tym miejscu podnieść następującą wątpliwość. Jeżeli przyjmujemy, że idee(m) rzeczywiście powstają we wskazany sposób, to nie ma tu na

---

stynek i in., Warszawa 1972, s. 209–228. Zob. też A.B. Stępień, *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 57–61.

<sup>505</sup> Nie znaczy to, że podmioty ludzkie nie są kreatywne.

<sup>506</sup> Zgadzamy się z Ingardenem, że przy dwustronnej budowie idei(I/m) konieczne jest przyjęcie, że ma ona pewną zawartość, a jednak twierdzenie autora *Sporu...*, że „każda idea jest ideą czegoś, «odzwierciedla» jakby w sobie własności, naturę i budowę tego, czego jest ideą” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368), przysparza znacznie mniej problemów, jeśli przyjmujemy ideę(m) w miejsce idei(I).

razie mowy o metafizyce jako badaniu, a tylko takie jej rozumienie było do tej pory prezentowane. Z takim zarzutem nie można się jednak zgodzić, gdyż:

- Jeżeli idee(m) powstały we wskazywany sposób, to brak nam pewności co do istnienia bytów(t). Zakładamy, że one istnieją, a to już jest założenie metafizyczne. Jeżeli nawet uznalibyśmy, że byty te istnieją, i uważamy tę daną za wysoce prawdopodobną, to wiedza ta – nawet w postaci czystej poza-semantycznej afirmacji – przynależy do dziedziny badań metafizycznych. Innymi słowy, jakiegokolwiek twierdzenie czy sąd możliwe do rozpatrzenia w kategoriach prawdziwościowych lub w kategoriach prawdopodobieństwa zawsze są zakorzenione w przynajmniej dwóch z trzech dziedzin: ontologii, metafizyce, epistemologii.
- Idee(m) można badać również metafizycznie. Ontologia zajmuje się badaniem zawartości idei(m) jako czystych możliwości, ale nie dotyka kwestii istnienia samych idei(m) – o dwustronnej budowie idei(m) była już mowa w paragrafie 8.1.1. Jeśli coś ma zawartość, to musi istnieć. To zaś, czym jest to coś i jakie to coś jest, bada metafizyka<sup>507</sup>.

Wziąwszy zatem pod uwagę punkty a. i b., należy powiedzieć, że nawet jeśli okazałoby się, że udało nam się doprowadzić do niemal czystego badania ontologicznego, to już sam jego przedmiot, aby mógł być przedmiotem badania, musi podlegać pozostałym dwóm dziedzinom badań, tj. metafizyce i epistemologii.

### § 8.2.8.2. Ontologia jako podstawa metafizyki eksterioryzacyjnej

Łatwo się zorientować, że w tym wypadku będzie mowa o bytach, których źródło znajduje się w zawartości idei(m). Przypuśćmy, że chcemy namalować obraz. Wyobrażamy sobie, jak ma wyglądać – mamy jego ideę(m) – jako całość. Tak zrealizowana idea(m) jest źródłowo zależna od zawartości idei(m), chociaż po skończeniu tworzenia obrazu zdaje się, że jest on już bytem samodzielny. Do kwestii samodzielności tego rodzaju bytów wrócimy w dalszych paragrafach. Na razie jest dla nas istotne jedynie to, że są takie byty, których powstanie zależy od świadomości, tj. są realizacją – mniej lub bardziej dokładną – zawartości idei(m). Tu wektor przebiega od idei(m) do bytu. Dlatego też nazwaliśmy to eksterioryzacją. Również w tym wypadku wyjaśnienie,

<sup>507</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 41–44, 57–63.

dlaczego ujmujemy to w kategoriach metafizyki, będzie podobne do wyjaśnień podawanych poprzednio. Nie będziemy ich więc powtarzać.

W poprzednim paragrafie powiedzieliśmy, że zakres sądów metafizycznych interoryzacyjnych obejmuje zarówno byty(t), jak też inne byty, które nazwiemy **bytami transcendentnymi wtórnie zapośredniczonymi**<sup>508</sup>. Czy nie stoi to w sprzeczności z twierdzeniem, że byty, które powstają przez realizację idei(m), przynależą do zakresu sądów metafizycznych eksteroryzacyjnych? Nie jest tak z uwagi na:

- a. Indywidualistyczny antropocentryzm poznawczy.
- b. Byt, o którym wydaje się sąd metafizyczny, jest od tego sądu niezależny.
- c. Kategoryzacja interoryzacja-eksteroryzacja jest zabiegiem technicznym.
- d. Interoryzacja nie wyklucza eksteroryzacji tego samego bytu – i odwrotnie.

#### Ad a.

Mimo wielu prób usytuowania punktu poznawczego poza subiektywnym podmiotem, jak do tej pory, nikt nie przedstawił sensownej i niesprzecznej propozycji, która pozwalałaby wyjść poza indywidualny subiektywizm poznawczy<sup>509</sup>. Indywidualizm ten nie oznacza niemożliwości myślenia w kategoriach wspólnotowych lub empatycznych<sup>510</sup>. Jednak zawsze punktem wyjścia i odniesienia będzie podmiot poznający. Dlaczego zatem pojawia się dopowiedzenie „antropocentryzm”? Mogłoby przecież wystarczyć „indywidualizm poznawczy”. Otóż we współczesnej humanistyce rozwija się nurt tzw. humani-

---

<sup>508</sup> **Byty transcendentne wtórnie zapośredniczone tym różnią się od bytów transcendentnych, że do ich powstania przyczyniło się działanie świadome, będące realizacją danej idei(m).** W kontekście czysto materiałowym czy materialnym byty transcendentne i byty transcendentne wtórnie zapośredniczone są między sobą nie do odróżnienia, jeżeli chodzi o źródło ich powstania. Jednak takie ich ujęcie byłoby redukcjonistyczne, dlatego uważamy za istotne i możliwe techniczne wyróżnienie obu rodzajów bytu.

<sup>509</sup> Wyjaśnijmy, że nie chodzi nam o subiektywizm w rozumieniu podstawy idealizmu epistemologicznego, ale o subiektywizm w rozumieniu podmiotowego źródła aktów poznawczych. Podmiot nie może umieścić źródła aktów poznawczych poza sobą samym, co nie znaczy, że nie ma dostępu do istniejących poza jego świadomością bytów. Tezy krytycznego realizmu hipotetycznego (zob. paragraf 8.2.9.1.) pozwalają połączyć podmiotowe akty z obiektywnie – czyli niezależnie od danego aktu świadomości – istniejącymi bytami.

<sup>510</sup> Abstrahując od kwestii etycznych i religijnych, celne uwagi w tej kwestii zob. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, Kraków 2012, rozdz. 1, 3–4, 9–11, 13.

styki nieantropocentrycznej<sup>511</sup>, która stawia sobie za cel interpretację – nie zaś badanie – „świata” z innej niż ludzka perspektywy. Pomijając kwestię, że samo wyrażenie „humanistyka nieantropocentryczna” jest oksymoronem<sup>512</sup>, to sam zamysł jest w jego wersji skrajnej niemożliwy do zrealizowania<sup>513</sup>. Klasyczną krytyką nieantropocentryzmu ludzkiego poznania jest słynny tekst Thomasa Nagela *What Is It Like To Be a Bat?*<sup>514</sup> Ze względu na istnienie (zwłaszcza w naukach o kulturze) tego rodzaju coraz bardziej wpływowego nurtu –

<sup>511</sup> Przykładowe prace wprowadzające w ten nurt: E. Domańska, *Humanistyka nieantropocentryczna a studia nad rzeczami*, w: „Kultura Współczesna” nr 3 (2008), s. 9–21; E. Domańska, *Rzeczy. Rekonesans antropologiczny. (Dyskusja)*, w: „Kultura Współczesna” nr 3 (2008), s. 83–87; E. Domańska, *O zwrocie ku rzeczom we współczesnej humanistyce. (Ku historii nieantropocentrycznej)*, w: „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” LXV (2005), s. 103–112; J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007, rozdz. 1–3; B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009, rozdz. 4; A. Kołtun, *O rzeczach inaczej. Recenzja książki „W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów”*, w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” XXXIX/1 (2014), s. 101–108; M. Kasprzak, *Zaangażowanie i przyszłość w humanistyce nieantropocentrycznej*, w: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Kulturoznawcze” VX (2013), s. 93–102; M. Chutorañski, *W stronę nieantropocentrycznej ontologii tego, co edukacyjne*, w: „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” t. 20, nr 4/80 (2017), s. 7–21.

<sup>512</sup> Być może oryginalne jest twórcze zestawienie źródłosłowu greckiego i łacińskiego o tym samym lub bardzo zbliżonym znaczeniu i stworzenie chwytliwej nazwy. Jednak z punktu widzenia choćby tylko zdrowego rozsądku to nic więcej jak modne kocopoły.

<sup>513</sup> Można argumentować, że przez analogię jesteśmy w stanie powiedzieć, co widzi pies, czy jak „rozumuje” kot. Nie podważamy zasadności tych analogii. Wskazujemy jedynie, że wyjście poza indywidualne, podmiotowe poznanie jest niemożliwe. Innymi słowy, jeśli staram się wyobrazić sobie, jak pewien przedmiot poznaje pies, to nie wyzbywam się siebie jako podmiotu poznającego, a jedynie staram się niejako wejść ze swoją świadomością w inny, wyobrażony przez analogię zestaw danych i możliwości. Nie wiem bowiem, jak to jest mieć węch o wiele czulszy od mojego i jakie zapachy wówczas będę czuł. Jedyne, co robię, to intensyfikuję znane mi doświadczenia i na tej podstawie określam analogię między mną a psem czy innym stworzeniem. Interesujące uwagi w tym temacie zob. Z. Łepko, *Od biologii zachowania się zwierząt do biologii ludzkiego poznania*, w: „Seminar” 2/36 (2015), s. 81–92.

<sup>514</sup> T. Nagel, *What Is It Like to be a Bat?*, w: “The Philosophical Review” 4/83 (1974), s. 435–450, [https://warwick.ac.uk/fac/cross\\_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humanimalstudies/lectures/32/nagel\\_bat.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humanimalstudies/lectures/32/nagel_bat.pdf) (dostęp 11.10.2018).

tj. humanistyki nieantropocentrycznej – uznaliśmy za wskazane, aby uwypuklić, że cała prezentowana praca jest antropocentryczna i inna być nie może.

### **Ad b.**

Teza, że byt, o którym wydajemy sąd metafizyczny, jest od tego sądu niezależny, wydaje się bezsprzeczna. Jednak ostatni wiek skutecznie poddał w wątpliwość nie samą tezę, ale jej oczywistość. Rozpatrzmy to na trzech przykładach:

- b.i. granit;
- b.ii. kobieta jako kategoria biologiczna;
- b.iii. kobieta jako kategoria genderowa.

### **Ad b.i.**

W tym wypadku zdajemy sobie jasno sprawę, że niezależnie od tego, w jakie pojęcia ubierzemy ów przedmiot, który nazywamy granitem, to on sam pod wpływem naszych operacji pojęciowych, jak też pod wpływem sądów na jego temat, nie zmieni się. Co najwyżej nasz sąd będzie prawdziwy lub fałszywy.

### **Ad b.ii.**

Słynne hasło przewodnie Simone de Beauvoir: „nie rodzimy się kobietami, stajemy się nimi” wywołało dyskusję na temat rzekomego podziału na płęć biologiczną, która wynika z genów, oraz na „płęć kulturową” (resp. „społeczno-kulturową”), znaną dziś jako gender<sup>515</sup>. Zapomnijmy chwilowo o problemach definicyjnych terminu gender, do którego przejdziemy w kolejnej adnotacji.

Wydawać by się mogło, że akurat płęć biologiczna nie powinna sprawiać problemów w identyfikacji. Mielibyśmy zatem płęć męską i żeńską oraz hermafrodytyzm, czyli męczyznę, kobietę i obojnaka. Wyobraźmy sobie teraz, że widzimy człowieka z odpowiednim zestawem genów, których ekspresje są jasno określone<sup>516</sup>, oraz którego gospodarka hormonalna jest prawidłowa. Nie byliśmy jednak dość uważni i mimo że ta osoba jest męczyzną, to wydaliśmy sąd, że jest ona kobietą. Czy nasz sąd zmienia cokolwiek w jego uposażeniu genetycznym, ekspresji genów i równowadze hormonalnej? Trudno

---

<sup>515</sup> K. Krasuska, *Gender*, w: *Encyklopedia gender. Płęć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka i in., Warszawa 2014, s. 155.

<sup>516</sup> Szerzej na ten temat zob. A.T. Midro, *Elementy seksomu w kształtowaniu się płci męskiej bądź żeńskiej osoby ludzkiej*, w: *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiełło, D. Oko, Kielce 2016, s. 81–97.

domniemywać, aby tak było. Zatem również w tym wypadku mamy niezależność bytu od wydanego o nim sądu.

### Ad b.iii.

Przyjmijmy chwilowo, że de Beauvoir miała rację, podobnie jak jej kontynuatorki<sup>517</sup>, i istnieje gender – który może przybrać np. formę genderu żeńskiego, czyli „społeczno-kulturowego” bycia kobietą – jako kategoria „społeczno-kulturowa”. Nie pytajmy chwilowo o sensowność takiego ujęcia. Według genderystów biologiczny mężczyzna, który wykonuje zajęcia tradycyjnie zarezerwowane dla kobiet, jest genderowo kobietą – w pewnym uproszczeniu<sup>518</sup>. Zatem powiemy, że jest to osoba o kobiecym genderze. Czy taki sąd zmienia cokolwiek w obrębie bytu, o którym orzeka? Zdecydowanie nie. Możemy powiedzieć, że taka osoba jest istotą pozaziemską lub czołgiem, a to nadal niczego w niej jako bycie nie zmieni. Mimo tego wielu autorów, np. Judit Butler, twierdzi, że to słowa tworzą rzeczywistość i sądy o danych bytach mogą je zmieniać<sup>519</sup>. Problem tego rozumowania polega na tym, że Butler nie pojęła teorii performatywnych aktów mowy Johna Austina<sup>520</sup> i ekstrapolowała je w sposób niezgodny z założeniami i twierdzeniami ich autora<sup>521</sup>. Tym samym zaczęła twierdzić, że uznawanie kogoś lub czegoś za kogoś lub coś innego powoduje – pod pewnymi, niezbyt krytycznymi i jasnymi warunkami – zmianę w obrębie tego kogoś lub czegoś<sup>522</sup>. Nie wzięła jednak pod uwagę, że czym innym jest teza, iż sąd powoduje zmianę, a czym innym teza, że pod wpływem poznanego sądu o sobie (resp. o czymkolwiek) dana osoba może samą siebie do pewnego stopnia zmienić. Nie wpływa to jednak nadal na kwestie opisywane w poprzedniej adnotacji, chociaż Butler i jej zwolennicy twierdzili inaczej.

Ze względu na tego rodzaju teorie konieczne było uwzględnienie i krótkie rozwinięcie tezy, że byt, o którym wydaje się sąd metafizyczny, jest od tego sądu niezależny. Natomiast sąd metafizyczny o danym bycie jest w pewnym

<sup>517</sup> M. Ples, *Podmiot czy inne? O koncepcji kobiecości Simone de Beauvoir*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne” 10 (2011), s. 119–128.

<sup>518</sup> K. Krasuska, *Gender*, w: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze...*, dz. cyt., s. 155–158.

<sup>519</sup> J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, Warszawa 2010.

<sup>520</sup> J. Austin, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993, s. 311nn.

<sup>521</sup> J. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, Warszawa 1999, s. 230–238, 243–245.

<sup>522</sup> J. Butler, *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008, s. 90–95, 203–209.

stopniu od tego bytu zależny – chociażby w kwestii bycia sądem prawdziwym lub fałszywym, tj. w kwestii wartości logicznej danego sądu.

#### **Ad c.**

Mając na uwadze tezę punktu b., należy zaznaczyć, iż celem wprowadzenia kategorii jest jedynie rozjaśnienie prowadzonych rozważań. Kategorie więc nie mówią o tych bytach samych w sobie nic poza tym, w jakim są stosunku względem danej świadomości.

#### **Ad d.**

Z uwagi na to, że eksterioryzacja i interioryzacja nie określają aktualnie stanu czy własności bytu, a jedynie jego bycie względem danej świadomości i jego współzródło, to dany byt może być jednocześnie ujmowany jako eksterioryzacyjny i interioryzacyjny, jednak nie dla jednego podmiotu poznającego. Podajmy przykład. Widzę człowieka malującego obraz. Dla niego to, co właśnie maluje, jest eksterioryzacją idei(m) na byt(t). Zaś dla mnie jest to coś, co interioryzuję na ideę(m). Podobnie z sytuacją, w której ktoś coś mi opowiada. Nadawca eksterioryzuje zawartość idei(m) przełożonej na treść pojęcia. Zaś dla mnie jego opowieść jest czymś, co mogę interioryzować do postaci idei(m) wtórnie intencjonalnej (resp. zapośredniczonej wtórnie intencjonalnej).

Wydaje się, że w takim rozumieniu interioryzacja nie jest sprzeczna z eksterioryzacją i odwrotnie.

\* \* \*

Cztery przedstawione zagadnienia pozwalają nam pełniej odpowiedzieć na postawione pytanie: czy nie ma sprzeczności w tym, że w zakresie sądów metafizycznych interioryzacyjnych wchodzi zarówno byty(t), jak i byty będące podstawą idei(m) wtórnie intencjonalnych, podczas gdy byty, będące podstawą idei(m) wtórnie zapośredniczonych, wchodzi również w zakres sądów metafizyki eksterioryzacyjnej. Z uwagi na niemożliwość poznania innego niż indywidualne dany byt jest dla nas w danym czasie zawsze interioryzowany lub eksterioryzowany. Nie oznacza to jednak, że musi być taki sam dla innych podmiotów poznających. Nasz sąd na temat tego, do której kategorii go zaliczymy w odniesieniu do danego podmiotu w danym czasie, jest dla tego bytu obojętny, podczas gdy ów byt nie jest obojętny dla tego sądu.

Wróćmy do tezy tego paragrafu. Ontologia jest podstawą dla metafizyki eksterioryzacyjnej, gdyż to zbadanie zawartości idei(m), której interesujący nas byt jest realizacją, pozwala na ujęcie go we właściwy dla niego sposób, tj. przez zgodność danego bytu z ideą(m), której jest realizacją.



Na koniec warto zaznaczyć jeszcze jeden stosunek między ontologią i metafizyką pokazujący, że są one niejako współzależne. Dopóki prowadzimy obserwację bytu(t), dopóty nasza świadomość tworzy idee(m), ale nie musi się do nich odwoływać, gdyż ma naocześnie dane pierwowzory. Jednak w momencie przystąpienia do badań metafizycznych przechodzimy już na poziom idei(m) i (choć niekonieczne) pojęć, przez które staramy się poznać byt. Aby jednak móc cokolwiek o danym bycie orzec, potrzebna jest analiza zawartości idei(m). Często analiza ta jest intuicyjna i nieświadomiona. Gdy natomiast przystępujemy do badań ontologicznych, to przyjmujemy pewne założenia metafizyczne, jak np. istnienie idei(m), istnienie czasu (resp. w czasie) itp. Widać zatem, że są to dziedziny badań pozostające ze sobą w ścisłym związku.

### § 8.2.9. Epistemologiczne źródła ontologii

Zanim przejdziemy do zasadniczej części paragrafu, uczynimy kilka uwag dotyczących poznania, które pomogą nam zrozumieć dalsze rozważania.

Uderzającym w pracach dotyczących epistemologii lub pewną epistemologię zakładających jest istnienie dwóch podejść do problemu poznania. Możemy je nazwać praktycznym i teoretycznym.

Podejście praktyczne zakłada, że poznajemy – a następnie opisujemy – nasze rzeczywiste, obecne w momencie refleksji poznanie<sup>523</sup>. Na przykład poznając materac leżący na podłodze, zastanawiamy się i niejako obserwujemy wewnątrz, jak dokonuje się nasze poznanie, jak przebiegają dane zmysłowe, co się z nimi dzieje itd. Niemniej zawsze jest to badanie poznania odbywającego się aktualnie i realnie. Takie poznanie wpisuje się w hipotetyczny realizm krytyczny.

Podejście teoretyczne jest natomiast refleksją – a następnie opisem – nad tym, jak nam się wydaje, że poznajemy lub jak powinniśmy poznawać, tj. zamiast zwracać świadomość na jakiś określony byt, usiłujemy wyobrazić sobie ten byt, po czym wyobrazić sobie siebie ten byt poznającego, kolejno wniknąć w możliwą strukturę poznania wyobrazonego mnie, który poznaje wyobrażony przedmiot<sup>524</sup>.

Między oboma ujęciami rysuje się zasadnicza różnica. Przede wszystkim w egzystencji przedmiotu poznania. W ujęciu praktycznym ów przedmiot narzuca się nam swoją faktycznością. Co więcej, nie ma zdroworoządkowej

<sup>523</sup> Wpisuje się to w szeroko rozumiany nurt realizmu epistemologicznego.

<sup>524</sup> Wpisuje się to w szeroko rozumiany nurt idealizmu epistemologicznego.

istoty, która by tej narzucającej się faktyczności nie przyjmowała, nawet jeśli twierdziłaby inaczej. Prosty test na sprawdzenie tej tezy jest następujący eksperyment. Osoba, która przeczy faktyczności poznawanych bytów, wsia- da do samochodu, który automatycznie rozpędza się do 150 km/h, po czym uderza w gruby mur, lub inna osoba skacze z dziesiątego piętra bez zabezpie- czeń. Jeśli osoby przeczące faktyczności poznawanych bytów chcą być konse- kwentne, to bez wahania poddadzą się takim testom – jeśli ich tezy są praw- dziwe, to będą mogły poddać się kolejno obu – które wykazałyby, która ze stron sporu ma rację. Jednak szybko okazuje się, że nie znajdują się chętni do takiego eksperymentu.

Tu uwidacznia się też pierwsza różnica w ujęciach epistemologicznych. Mimo iż ujęcie teoretyczne może doprowadzić do wniosków sprowadzających się do nihilizmu, relatywizmu lub agnostycyzmu poznawczego, to jest to je- dynie wybieg retoryczny – lub erystyczny – bo w gruncie rzeczy osoby pod- pisujące się pod stanowiskiem teoretycznym korzystają na co dzień z ujęcia praktycznego. Zatem różnica rysująca się między oboma ujęciami w kwestii faktycznego istnienia przedmiotu poznania jest następująca:

- Ujęcie praktyczne – przedmiot istnieje i jakoś go poznajemy.
- Ujęcie teoretyczne – trudno powiedzieć czy – w silniejszej wersji: nie praw- da, że – przedmiot poznania istnieje i czy w ogóle mogę go poznać; mimo tego zwolennicy ujęcia teoretycznego poza swoimi teoriami stosują wariant praktyczny.

Różnica egzystencjalna, jeśli ująć to ściśle, jest taka, że przedmiot pozna- nia praktycznego jest autonomiczny i niezależny egzystencjalnie od danego aktu świadomości. Natomiast przedmiot poznania teoretycznego jest inten- cjonalny. Takie różnice egzystencjalne prowadzą do zasadniczych rozbieżno- ści w teorii poznania. W ujęciu praktycznym musimy zderzyć się z rzeczywi- stością i swoje idee(m) oraz pojęcia możemy konfrontować z czymś od nas niezależnym (resp. niezależnym od danego aktu poznawczego), a niejedno- krotnie chwilowo stałym. Zaś w ujęciu teoretycznym nie mamy do czynienia z instancją pozwalającą sprawdzić nasze dane poznawcze. Cała sytuacja po- znawcza bowiem, tj. podmiot, proces poznawczy, przedmiot poznania itd., jest zależna od danego aktu świadomości, co nie gwarantuje stałości, a poza tym, jak wiemy skądinąd<sup>525</sup>, do własnych wyobrażeń mamy pełny dostęp. Dla- czego zatem pisaliśmy o nihilizmie itp.? Nihilizm poznawczy – podobnie jak

---

<sup>525</sup> Zob. np. A. Półtawski, *Świadomość czysta*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 272–274; A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenome- nologiczna koncepcja świadomości a realizm...*, dz. cyt., § 26.

skrajne wersje relatywizmu i agnostycyzmu poznawczego – pojawia się w momencie, kiedy teoria, którą dany autor sobie wypracował, nie zgadza się z rzeczywistością. Doskonałym tego przykładem są tezy postmodernistów. Niestety tego rodzaju podejścia mają to do siebie, że ich zwolennicy lub apologetci, zamiast zrewidować własne poglądy, popadają właśnie w ów rodzaj nihilizmu. Wygląda to tak: chcąc zrozumieć strukturę poznania, biorę za przykład coś z mojej wyobraźni (resp. pamięci), następnie wyobrażam sobie, jak to poznaję. Mam zatem absolutne poznanie i mojego poznania, i poznawanego przedmiotu. Okazuje się jednak, że w zderzeniu z rzeczywistością to, co poznawałem, nie jest takie jak to, co powinno odpowiadać mojemu wyobrażeniu. Wówczas mogę wpaść w idealizm i twierdzić, że poznałem jakieś idee, ale „świat” jako ich realizacja nie jest doskonałym odbiciem ich zawartości, a do tego zmysły są zawodne. Mogę też wpaść w nihilizm i twierdzić, że żyję w tekście i języku, które notabene współtworzę. Też jest to swojego rodzaju idealizm, tyle że tekstowo-kreacjonistyczny – jeśli wolno nam zastosować takie określenie. Niestety przyjęte założenie i nieomylność poznania immanentnego wyklucza możliwość rewizji teoretycznego ujęcia poznania, a także jego wyników.

Oczywiście nie każdy, kto posługuje się ujęciem teoretycznym, rozkłada je i analizuje krok po kroku. Często są to założenia i postawa przyjmowane nieświadomie lub pod wpływem lektur czy innych czynników.

W wielu stanowiskach można spotkać się z rozdziałem na bodźce zmysłowe i intelektualne<sup>526</sup>, co prowadzi do wniosku, że możemy wyróżnić poznanie zmysłowe – wszelkie odmiany empiryzmu – i intelektualne – różne rodzaje idealizmów, immanentyzmów, formalizmów, racjonalizmów itd. Jednak rozdzielenie tych władz poznawczych wydaje się nieco sztuczne<sup>527</sup>. Widzimy po temu następujące przesłanki:

- a. Rozdzielenie obu władz poznawczych wynika z analizy językowej (resp. pojęciowej).
- b. Założenie, że multisensoryczność dotyczy jedynie zmysłów, można obalić prostym eksperymentem.
- c. Poznanie immanentne jest poznaniem quasi-zmysłowym.

---

<sup>526</sup> Nie mamy tu na myśli bodźców w wąskim rozumieniu psychologicznym. Nasze ich rozumienie można przedstawić następująco: bodźcem jest każde zdarzenie odbierane jakkolwiek przez człowieka.

<sup>527</sup> Oczywiście jedynie w prowadzonych rozważaniach. Dla potrzeb innych nauk czy badaczy wskazane rozróżnienia mogą być bardzo użyteczne.

**Ad a.**

Bardzo często jest tak, że prowadzone rozważania niejednokrotnie za punkt wyjścia przyjmują to, co jest treścią pojęcia, lub opierają się na analizie językowej (resp. pojęciowej). Rozpoczynanie z tego punktu rzeczywiście umożliwia oddzielenie poznania intelektualnego i zmysłowego. Jest to jednak możliwość, której epistemicznym warunkiem możliwości jest najpierw zaistnienie **poznania ogólnego – tak nazwijmy poznanie multisensoryczne, które będziemy od teraz rozumieć jako poznanie intelektualno-zmysłowe, przy czym człon „intelektualno-” nie znaczy „językowe” (resp. „pojęciowe”)**. Poznanie ogólne może być pozasemantyczne i semantyczne. Wyobraźmy sobie dziecko, którego jedynymi zmysłami jest dotyk i smak – znamy takie przypadki<sup>528</sup>. Oczywiście jego intelekt jest w stanie poznać np. czym jest dodawanie albo trójkąt, ale bez zapośredniczenia komunikacji alternatywnej niemożliwe będzie, aby takie dziecko pojęło, co to jest trójkąt lub prosta. Jeśli już dojdzie do takiego poznania, to będzie ono poprzedzone poznaniem ogólnym.

Podaliśmy nieoczywisty przykład chorego dziecka, gdyż prowadzi on do kolejnego argumentu, który wskazuje, że rozdzielenie naszych władz poznawczych jest sztuczne. Otóż, wyobraźmy sobie trójkąt. Zapewne większość z nas wyobraziła sobie jakiś rodzaj trójkąta jako narysowanej figury płaskiej. Wyobraźmy sobie jednak, że nigdy nie widzieliśmy trójkąta, gdyż nie mamy zmysłu wzroku. Nie słyszeliśmy też nigdy jego opisu, gdyż jesteśmy głusi. W takim wypadku – w jaki sposób rozumiemy, czym jest trójkąt? Oczywiście przez dotyk, ale cały czas mamy do czynienia z pewnym rodzajem zapośredniczenia zmysłowego, aby była możliwość intelektualnego poznania. O ile poznanie zmysłowe może być nieintelektualne – wie o tym każdy, kto kiedykolwiek chwycił gorący garnek gołą ręką – o tyle poznanie intelektualne nie może być pozazmysłowe, gdyż to dzięki zmysłom jesteśmy w stanie ogólnie ująć świadomościowo przedmiot poznania. Nie musi się to dziać w tym samym czasie, tj. widzę i rozumiuję refleksyjnie. Może to nawet nie następować bezpośrednio po sobie. Tu zapewne zaczną pojawiać się poważne kontrargumenty. Zanim jednak wybrzmia one z całą mocą, usprawiedliwmy nasze podejście. Otóż pytaniem zasadniczym w tym momencie jest: o czym mówimy. Czy o poznaniu jako takim? Czy o poznaniu czegoś? Wydaje się, że nie można sensownie

---

<sup>528</sup> Pierwszą skutecznie socjalizowaną osobą głuchoniemo-niewidomą była Helen Keller. Mimo że zachorowała dopiero w wieku dziewiętnastu miesięcy, to odnotowuje się ją jako pierwszy przypadek zaawansowanej socjalizacji alternatywnej, którą dziś wykorzystuje się w przypadkach osób chorych od urodzenia.

pomyśleć poznania jako takiego, gdyż zawsze poznajemy coś, tj. coś zawsze musi być przedmiotem naszego poznania, nawet jeżeli jest to symboliczny X. Zatem chodzi nam o poznanie czegoś. To znaczy, że proces poznawczy jest wyznaczany przez przedmiot poznania. Jeśli mamy w doświadczeniu – obójtnie jakim – coś, co przyjmujemy jako X, to zawsze pierwsze poznawczo pochwycą go zmysły lub to, co nazwalimy quasi-zmysłami. Dlatego ten element poznania jest niemożliwy do pominięcia. Jednak poznanie bez rozumienia będzie niepełne, dlatego konieczny jest ów drugi element, który zwykło się nazywać poznaniem intelektualnym. Oczywiście technicznie można oddzielić jedno poznanie od drugiego, ale w praktyce mija się to z celem. Tak jak rozdzielanie idei(m) od zawartości. Jeśli idee(m) traktować jako byt, to wyróżnione elementy tworzą całość i jako taka ma być ona poznana, bo jako taka jest dana. Jeśli poznanie traktować jako zjawisko, to składa się ono z kilku elementów, ale jest nam dane jako takie. Zatem rozdzielanie go, jeśli celem tego zabiegu jest wzgląd techniczny, musi mieć na uwadze, iż prowadzi do kawałkowania całości, którą należy następnie poskładać. Poza tym, jeśli mówi się o poznaniu intelektualnym, które dotyczy elementów abstrakcyjnych, i twierdzi się, że możemy je pochwycić bez pomocy zmysłów, to trudno w to uwierzyć, a jak do tej pory nie podano przekonujących argumentów za tą tezę. Oczywiście ktoś powie w ramach kontrargumentu, że można poznać dobro czy wartości, a nie są one dane zmysłowo. Jeżeli przyjmiemy idealizm w silnej wersji, to może i owszem da się to udowodnić. Problem jednak w tym, że nie da się sensownie obronić takiego idealizmu, co obala kontrargument o dobru, wartościach itd. jako czystych jakościach i swego rodzaju ideach. We wszelkich innych wypadkach dobro i wartości są dane w oglądzie przedmiotu. Nawet jeśli zakładamy, że dobro i wartości istnieją obiektywnie, to zawsze przejawiają się one w bytach poznawanych zmysłowo.

Podkreślmy jeszcze kwestie semantyczności i pozasemantyczności. Jak wskażemy dalej, poznanie (poza jednym wyjątkiem) jest z zasady pozasemantyczne. Niestety wielu myślicieli wychodzi od analizy językowej, a uzyskane w ten sposób wyniki stara się przenieść na grunt metafizyki lub ontologii, gdyż zakłada, że semantyka i syntaktyka języka odpowiada bytom pozajęzykowym. Jest to zmiana naturalnej kolejności poznawczej, której w odpowiednich miejscach kolejnych paragrafów poświęcimy więcej miejsca.

Po wstępnych uwagach możemy przejść do dalszych kwestii związanych z epistemologią.

Mimo iż Ingarden twierdził, że ontologia jest filozofią pierwszą<sup>529</sup>, to dużo miejsca poświęcał w swoich badaniach pewności poznania<sup>530</sup>. Ona też zaważyła na jego tezach dotyczących idei(I) i jakości idealnych, o czym już wspominaliśmy wcześniej. Zostało również powiedziane, że ontologia jest nieodłączna od epistemologii<sup>531</sup>, podobnie jak metafizyka. Te trzy działy filozofii można zapisać jako: poznanie (epistemologia) – istnienie (metafizyka) – poznanie możliwości istnienia (ontologia). Rozpatrzmy, co wynika z tego ciągu.

### § 8.2.9.1. Poznanie – istnienie – poznanie możliwości istnienia, czyli *regressus ad infinitum*

Wydaje się jasne, że aby o czymś twierdzić w kategoriach sądów prawdziwosciowych, konieczne jest jakiegokolwiek poznanie tego czegoś. Zwróćmy uwagę, że ten element epistemiczny jest ściśle zespolony z ontologią zarówno w wersji Ingardenowskiej, jak też w wersji tu proponowanej. U Ingardena podstawową możliwością umysłu/świadomości jest poznanie. Nieistotne w tym momencie, czy jest to poznanie obiektywne immanentne, czy obiektywne poznanie zawartości idei(I), czy też poznanie transcendentnej względem świadomości realizacji idei(I) w konkretnych bytach indywidualnych. Można nawet zaryzykować tezę, że bez możliwości poznawczych świadomość nie mogłaby istnieć. Niezależnie od różnic między Ingardenowskim a proponowanym rozumieniem idei(I/m) poznanie jest kluczowym warunkiem możliwości badań ontologicznych, a także działania (resp. funkcjonowania) świadomości.

Jeżeli zatem za punkt wyjścia przyjąć poznanie, to jest to zawsze poznanie czegoś – tak jak świadomość jest zawsze świadomością czegoś<sup>532</sup>. W tej

<sup>529</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 45.

<sup>530</sup> R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 385–386, 390–391.

<sup>531</sup> O krytycznym podjęciu tematu współzależności ontologii, epistemologii i metafizyki w filozofii Ingardena zob. B. Smith, *Ontologia epistemologii*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 111, 114–115, 117–118; M. Hempoliński, *Problem obiektywności poznania i style badań epistemologicznych*, w: *T transcendencja i ideał poznawczy...*, dz. cyt., s. 34–41.

<sup>532</sup> Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę przypadek zwrócenia świadomości na nią samą (R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 368–370).

zasadzie kryje się afirmatywny sąd metafizyczny. Jeżeli bowiem dokonuje się poznanie, to przyjmuje się, że jest to poznanie tego, co istnieje. Czy poznanie będzie obiektywne, prawdziwe, zupełne itd., to nie ma w tym momencie znaczenia. Podobnie jak sposób poznania. Fundament aktu poznawczego to zatem afirmacja istnienia, która jest w pewnym sensie jednoczesna ze skierowaniem świadomości na coś. Wcześniej, przed aktem poznania, sąd afirmatywny jest zakładany, tj. spekuluje się, że coś istnieje, a potem się to sprawdza – o ile się sprawdza. To by oznaczało, że istnienie poprzedza poznanie. Aby jednak poznanie tego, co istnieje, było możliwe, to poznanie musi być nie tylko poznanie czegoś, ale też musi być poznanie przez kogoś. Nie można bowiem pomyśleć aktu poznania – lub jakiegokolwiek aktu – inaczej niż zjawiska. Zawsze konieczne jest jego zakorzenienie w innych bytach. Zatem poznawane jest coś przez kogoś – może być też przez coś, ale poznanie, którym posługują się zwierzęta, nie jest dla nas w prowadzonych rozważaniach interesujące. Ów ktoś, czyli podmiot ludzki, ma funkcję sprawczą w akcie poznania – niezależnie od tego, co poznaje. Skąd jednak podmiot wie, co poznaje? Nie będziemy rozważali pojawiających się w historii filozofii propozycji odpowiedzi na to pytanie, gdyż dla prowadzonych rozważań nie są one istotne. Za stanowisko poznawcze przyjmujemy tu wspomniany już krytyczny realizm hipotetyczny, który mówi, że świat poznajemy takim, jaki jest, gdyż zakładamy jego istnienie i nasze możliwości poznawcze:

Jest to *realizm*, bo jego istotą jest przekonanie, iż w naszym poznaniu możemy (przynajmniej niekiedy albo w pewnych obszarach) osiągnąć rzeczywistość tak, jak jest ona dla nas dostępna i możliwa do ujęcia. Jest on *krytyczny*, ponieważ jest oparty na krytyce naszego poznania przeprowadzonej szczególnie przy użyciu metody transcendentalnej. Jest jednak tylko *hipotetyczny*, ponieważ rezultat dążenia przez nas do poznania rzeczywistości możemy przedstawić jedynie jako najbardziej prawdopodobną hipotezę, ale nie twierdzenie nieobalalnie pewne<sup>533</sup>.

To jednak nie odpowiada na pytanie: skąd podmiot wie, co poznaje? Wydaje nam się, że tu napotykaemy na kolejną aporię. Nazwijmy ją aporią rozumienia. Nie wiemy bowiem, w jaki sposób dzieje się to, że rozumiemy/wiemy. Wiemy jednak, że efekty naszego rozumienia mogą być rozpatrywane w kategoriach pozajęzykowych – jako idee(m) – oraz w kategoriach językowych – jako pojęcia. W momencie, gdy poznanie naoczne się kończy, pozostaje nam

<sup>533</sup> D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentalnego ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha i Bernarda Lonergana...*, dz. cyt., s. 273.



dostęp w naszej świadomości do odpowiedników tego, co poznane, czyli do idei(m), a dokładniej do ich zawartości. Istotne jest, aby zrozumieć różnicę między pytaniem o to, co było pierwsze – tj. poznanie czy byt (gdyż tu sprawa jest jasna) – a pytaniem o filozofię pierwszą. W drugim wypadku musimy się posiłkować pojęciami lub ideami(m), aby nasze rozważania w ogóle miały sens. Zatem dochodzimy do punktu, w którym poznajemy to, co istnieje – lub staramy się to poznać – dzięki pośrednictwu idei(m). Mimo wszystko jest to cały czas poznanie. Tu jednak uwidacznia się prymat bytów nad poznaniem, a zarazem, gdybyśmy te rozważania pociągnęli dalej, ujawniłby się prymat poznania nad bytem. Widać zatem, że popadniemy tym sposobem w *regressus ad infinitum*. Nie oznacza to, że poczynione uwagi nie mają znaczenia. Wręcz przeciwnie. Są one istotne, gdyż wskazują na niemożliwość badań ontologicznych bez poznania. To jednak nie oznacza prymatu epistemologii nad ontologią.

Zgodna z powyższą konkluzją jest teza, że niemożliwe jest poznanie pojedyncze, tj. wyabstrahowane, jeśli nasze poznanie ma dążyć do bycia poznaniem obiektywnym, doskonałym i pewnym, mimo iż prawdopodobnie nigdy takim nie będzie.

Ważne, aby na wstępie zdać sobie sprawę, że poznając cokolwiek, co pozwala nam na stwarzanie idei(m), poznajemy też:

- a. inne byty będące w relacjach koniecznych z poznawanym docelowo bytem;
- b. inne byty mogące wchodzić w relacje z poznawanym bytem;
- c. inne byty niemogące wchodzić w relacje z poznawanym bytem;
- d. zasady tworzące strukturę, według której byt jest zbudowany, egzystuje, zmienia się i działa.

O bytach a. i b. była mowa. Jeśli chodzi o byty niemogące wchodzić w relacje z poznawanym docelowo bytem (c.), to można wskazać następujące pary bytów. W nawiasach podano wyrażenia, które rzekomo wskazują na możliwość zachodzenia relacji wskazywanych tu jako niemożliwe. Są to terminy reprezentujące pojęcia sprzeczne wewnątrznie lub niemożliwe do realizacji, albo że takie byty nie mogą wchodzić ze sobą w relacje:

- c.i. relacja – relacja (np. relacje „międzykulturowe”<sup>534</sup>);
- c.ii. idea(m) – relacja (np. idea(m) dębu szypułkowego – czerwień);
- c.iii. byt intencjonalny – byt materialny (np. idea(m) motyki – motyka).

---

<sup>534</sup> Zakładając chwilowo, że „kulturę” można potraktować jako złożoną relację. Jeśli w naszym dalszym badaniu założenie to nie znajdzie potwierdzenia, to innym przykładem może być para relacji: czerwień – zieleni.



Skąd mamy wiedzę pozwalającą na przedstawienie powyższego zestawienia? Można wyobrazić sobie jedną ze wskazanych wyżej relacji. Bez sprzeczności lub zapośredniczenia jest to niemożliwe.

Punkt d. jest problematyczny z dwóch względów, które określimy roboczo jako:

- d.i. nierównoważność między poznaniem – rozumieniem – wyrażaniem;
- d.ii. problem „jedno – wiele”.

Wskazane punkty mogą wydawać się trywialne, ale ludzie bardzo często nie poddają się namysłowi nad tym, co trywialne, co prowadzi do wielu błędów. Rozpatrzmy zatem oba zagadnienia nieco dokładniej.

Polski chłop – lub jakikolwiek inny – w połowie XVIII wieku, kiedy obsiewał pole, nie znał terminu „gravitacja”, „przyciąganie ziemskie” czy „oddziaływanie” w rozumieniu tego, co my dziś rozumiemy pod pojęciem grawitacji. Nie tylko nie znał tego terminu, ale nie miał też jasnego pojęcia o tym zjawisku, o tej sile, o tym oddziaływaniu na odległość. Oczywiście w jego obrazie świata funkcjonalnie, ale niesemantycznie występowała grawitacja, co można zaobserwować w kontatacjach i treści semantycznej takich pojęć, jak: padać, skakać, podnosić, upuszczać itd., które były przez ówczesnych mieszkańców wsi używane. Ów chłop doskonale wiedział – w kategoriach interesującego go funkcjonowania – jak działa grawitacja. Gdyby tego nie wiedział, to nie obsiewałby pola, bo nie rozumiałby i nie spodziewałby się, że upuszczone ziarna spadną na ziemię. Widać zatem, że istnieje pewien rodzaj rozumienia, który nie wymaga nazywania czy wyrażania. Nazwijmy go „rozumieniem funkcjonalnym” i odróżnijmy od „rozumienia refleksyjnego”. Zanim przejdziemy do poznania danego zjawiska, wskaźmy różnicę między oboma rodzajami rozumienia.

**Rozumienie funkcjonalne to taki rodzaj rozumienia, tj. znajomości danego przedmiotu/zjawiska, który nie wynika z bezpośredniego aktu intencjonalnego skierowanego na dany przedmiot/zjawisko, ale wynika z zawartości idei(m), w których ten przedmiot/zjawisko jest konieczne do ich niesprzecznego pomysłenia.** Nawet jeśli nie pojawia się ono w zawartości idei(m) wprost, ani też nie było nigdy jako ono samo przedmiotem świadomości. Rozumienie funkcjonalne pomaga czy wręcz umożliwia działanie w rzeczywistości podlegającej określonym zasadom – w tym wypadku mamy na myśli zasady fizyczne. Nie muszą to być zasady wyrażane i opisywane. Ważne, żeby rozumiane było, w jaki sposób funkcjonują przedmioty/zjawiska według tych zasad. Stąd też nazwa: rozumienie funkcjonalne.

**Rozumienie refleksyjne zachodzi wówczas, gdy dany przedmiot/zjawisko jest ujmowany przez naszą świadomość i poddany zostaje poznaniu jako on sam.**

Dla uwypuklenia różnicy możemy podać następujące pytania, na które każde rozumienie daje odpowiedź w kontekście zjawiska grawitacji:

- Rozumienie funkcjonalne: jak rzucić kamieniem, żeby uderzył w punkt x; jak mocno muszą się wybić, aby doskoczyć do danej gałęzi; czy jeśli skoczę z danej wysokości, to połamie sobie nogi; czy mogę postawić szklanke na krawędzi stołu, ufając, że się nie stłucze itd.
- Rozumienie refleksyjne: co oddziałuje na kamień, że tor jego lotu nie jest prosty; co sprawia, że jestem „przyklejony” do podłoża i zawsze do tego podłoża wracam, niezależnie, gdzie się znajduję; dlaczego szklanka spada ze stołu; czym jest to coś, co sprawia powyższe zjawiska; skąd się to coś wzięło; jakie ma właściwości; czy jest stałe, czy zmienne; jak mogę to coś zrozumieć itd.<sup>535</sup>

Różnica wydaje się oczywista. W jej ujęciu istotne jest, że oba rozumienia stoją w różnej pozycji wobec pojęć. Otóż rozumienie funkcjonalne jest od pojęć niezależne – chociaż można je w jakiś sposób próbować ująć językowo, czego przykładem są chociażby postawione pytania. Jest intuicyjne i nie potrzebuje jakiegokolwiek zapośredniczenia semantycznego. Natomiast rozumienie refleksyjne zawsze będzie potrzebowało takiego zapośredniczenia, gdyż zakłada pewnego rodzaju wyjaśnienie, które może być otrzymane i podane tylko w semantycznie nieobojętny sposób. Co więcej, zawsze będzie to wyjaśnienie schematyczne. W rozumieniu funkcjonalnym chodzi o działanie i zupełnie intuicyjne rozumienie rzeczywistości. Takim rozumieniem posługują się też zwierzęta. Dlatego małpa, kiedy ma skoczyć z dużej wysokości, „zastanawia się”<sup>536</sup>, ale nie w sposób refleksyjny, a właśnie funkcjonalny, który nie podlega semantyce czy jakiegokolwiek metodzie abstrahowania. Mimo to trudno się nie zgodzić, że małpa jakoś „rozumie”, że upadek z dużej wysokości może skończyć się dla niej źle. Można to oczywiście wyjaśnić w kategoriach ewolucyjnych schematów zachowań czy ewolucji mózgu, który na zasadzie otwierania i zamykania bramek w systemach zero-jedynkowych blokuje lub dopuszcza pewne zachowania. Wydaje się jednak, że jest to pewne uproszczenie, bo nie wyjaśnia umiejętności „liczenia” – a raczej szacowania –

---

<sup>535</sup> Podane pytania mogą przywoływać na myśl różnorakie rozróżnienia, które podawali antropolodzy, teoretycy czy historycy nauki, aby uzasadnić sposoby postrzegania rzeczywistości przez różne społeczności. Nie wchodzimy jednak ani w polemikę, ani nie podłączamy się całkowicie pod żaden z istniejących już podziałów, gdyż cel przyświecający rozróżnieniu na rozumienie funkcjonalne i refleksyjne jest inny niż cele przyświecające wcześniejszym badaczom, co znajduje potwierdzenie w paragrafie 10.

<sup>536</sup> Niestety trudno w takich wypadkach nie antropomorfizować.

właściwej niektórym zwierzętom, która również jest intuicyjna i należy do rozumienia funkcjonalnego<sup>537</sup>.

Jak zatem mają się rozumienie funkcjonalne i rozumienie refleksyjne do poznania? Wszystko zależy od tego, jakie poznanie mamy na myśli. Kwestie te będą omówione w dalszych częściach pracy. Teraz weźmy pod uwagę tylko poznanie pozasemantyczne. Uchwytujemy – zgodnie z tezami hipotetycznego realizmu krytycznego – przedmioty i zjawiska w pewnej odpowiedniości, ale tylko częściowo obiektywnie i nigdy zupełnie<sup>538</sup>. Poznajemy je tak, jak są nam one dane, tzn. poza abstrakcją, a w danym kontekście i układzie. Drzewo poznaje się w układzie ziemi i innych otaczających je roślin (resp. ziemi i doniczki) itd. Niejako intuicyjnie uchwytuje się relacje zachodzące między elementami układu, które w znacznej części przypadków opierają się na tym, czego dotyczył punkt d. (tj. na zasadach tworzących strukturę, według której byt jest zbudowany, egzystuje, zmienia się i działa). Te zasady są obecne w sposób oczywisty dla podmiotu poznającego i w rozumieniu funkcjonalnym tak właśnie funkcjonują – jako niezależne oczywistości. Mogą się stać przedmiotem naszej refleksji i wówczas będziemy je rozumieli refleksyjnie – co nie znaczy poprawnie lub poprawniej niż w rozumieniu funkcjonalnym<sup>539</sup>.

Niniejsze rozważania prowadzą z konieczności do rozwinięcia problemu d.ii., tj. jedno – wiele. Jest to również rozwinięcie problemu z tytułu niniejszego paragrafu. Podaliśmy już myśl, że przez poznanie, np. drzewa, poznajemy inne byty i inne zasady, które nie są z danym bytem tożsame. Należy jednak wskazać, że poznając dany byt – niech to będzie nasz konkretny dąb szypułkowy – przyjmujemy (niekoniecznie refleksyjnie) wszystkie zasady, które są

---

<sup>537</sup> Na przykład psycholog Oskar Heinroth udowodnił, że czajka potrafi liczyć (a w zasadzie szacować) do czterech (M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 2010, s. 24).

<sup>538</sup> Dużo zależy od sytuacji poznawczej. Można powiedzieć, że przy przyjmowanych założeniach nasze poznanie zawsze jest w jakimś stopniu czy w jakiejś części obiektywne, a jednocześnie zawsze jest w pełni subiektywne.

<sup>539</sup> Wystarczy przywołać teorię wirów Kartezjusza. Była ona odpowiedzią na oczywistość, że przedmioty się poruszają. Doskonale rozumiano funkcjonalnie, jak przynajmniej część przedmiotów się porusza. Nie wiedziano jednak dlaczego, co nie utrudniało myślowym strzelania z łuku, a gospodyniom zamiatania. Można postawić tezę, że na poziomie rozumienia funkcjonalnego rozumienie danego zjawiska – w tym przypadku ruchu – było dokładniejsze, tj. bardziej odpowiadające rzeczywistości niż na poziomie zaproponowanej przez Kartezjusza teorii wirów, która powstała jako skutek rozumienia refleksyjnego. Zob. A.K. Wróblewski, *Historia fizyki od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 2006, s. 119–120.

przez to drzewo realizowane i które jednocześnie warunkują jego istnienie jako jego w tej danej chwili. Przyjmujemy też pewną część wszystkich akcydentalnych własności tego drzewa, co wynika z niedoskonałości naszego poznania. Uznajemy również pewną część relacji, w których pozostaje dany byt, a przez to przyjmujemy też afirmatywny sąd egzystencjalny na temat bytów, z którymi dąb szypułkowy pozostaje w relacji. Wreszcie uznajemy pewną część możliwych dalszych stanów i relacji właściwych dla tego dębu, jak też przyjmujemy afirmatywny sąd egzystencjalny dla wszystkich powyższych elementów oraz negatywny sąd egzystencjalny dla tego, co w kontekście danego dębu szypułkowego niemożliwe lub nieistniejące.

Jeżeli chcielibyśmy wyabstrahować ów dąb szypułkowy – czyli jakoś go zredukować – to w naszym poznaniu poza czernią – o ile abstrahowalibyśmy konsekwentnie – nie zostanie nic. Oczywiście nasze poznanie jest niepełne, więc nie obejmuje wszystkich własności akcydentalnych, relacji, możliwości. Możemy też błędnie mniemać, czy nawet postrzegać te własności akcydentalne, relacje i możliwości, których nie ma. Jeśli jednak przyjmiemy afirmatywny sąd egzystencjalny na temat poznawanego docelowo przedmiotu czy zjawiska, to nawet jeśli bardzo się mylimy w kwestii własności akcydentalnych, relacji czy możliwości, to jeżeli faktycznie istnieje coś, co jest przedmiotem naszego poznania, to nasz sąd egzystencjalny w tym zakresie nie może być błędny. Powie ktoś: skoro twierdzisz, że widzisz dąb szypułkowy, a jego tam nie ma, to czy twój sąd egzystencjalny nie jest fałszywy? Nie jest, gdyż poznanie nie może być poznaniem niczego – podobnie jak świadomość nie może być świadomością niczego. Jeśli wydawałoby mi się, że widziałem dąb szypułkowy, to moje poznanie i tak czegoś dotyczyło, np. przedstawienia danego w halucynacji. Mogłem poznać błędnie własności akcydentalne, relacje, możliwości tego przedstawienia, ale w kwestii egzystencjalnej się nie pomyliłem, bo poznałem coś istniejącego.

Dlaczego zatem powiedzieliśmy, że poznając dany byt, przyjmujemy wszystkie zasady, które są przez ów byt realizowane i które jednocześnie warunkują możliwość istnienia tego bytu?<sup>540</sup> Otóż należy podać w tym miejscu potrójny warunek: jeśli byt X jest zewnętrzny wobec mojej świadomości i jeżeli podlega pewnym zasadom, realizując je w swoim istnieniu, to jeśli poznaję X, to przyjmuję wszystkie realizowane przez X zasady. Mogę być jako podmiot poznający nieświadomy którejkolwiek z tych zasad, ale przyjmuję je niezależnie

---

<sup>540</sup> Zwróćmy uwagę, że jest różnica między twierdzeniem (nieprzyjowanym przez nas jako prawdziwe), że poznaliśmy wszystkie zasady, a twierdzeniem (uznawanym przez nas za prawdziwe), że przyjmujemy wszystkie zasady.

od mojej woli i przynajmniej z niektórych z nich mogę zrobić użytek, tj. wykorzystać ich realizację w danym bycie<sup>541</sup>. Mogę też poddać je refleksji i rozumienie funkcjonalne zmienić na rozumienie refleksyjne – o ile uzyskam pozytywny wynik refleksji – co nie jest jednak w tym momencie istotne. Zamiast tego postawmy pytanie: dlaczego ktoś miałby przyjąć twierdzenie, że przyjmujemy wszystkie zasady, skoro nie mamy o nich jakichkolwiek informacji semantycznie nieobojętnych? Zaproponujmy następującą odpowiedź: otóż dlatego, że zasady te stanowią najbardziej fundamentalne i najbardziej bezpośrednie warunki możliwości zaistnienia i istnienia danego przedmiotu (np. dębu szypułkowego), który właśnie poznajemy. Wydając afirmatywny sąd egzystencjalny, co robimy, dokonując aktu poznania, przyjmujemy niezależnie od naszej woli wszystkie zasady realizowane przez dany byt. Jeśli chcielibyśmy powiedzieć, że przyjmujemy powiedzmy 90 proc. tych zasad, to okazałoby się, że poznawany przez nas byt nie jest tym bytem, który poznajemy. Jest to jedna z oczywistości, ale warto podać ją *expressis verbis*: dany byt jest danym bytem, tylko realizując konkretne zasady, a w oderwaniu od nich lub od przynajmniej jednej z nich staje się innym bytem lub ulega zniszczeniu. Innymi słowy, nie jest możliwe oderwanie danego bytu od zasad, które są jego warunkami możliwości.

### § 8.2.9.2. Prymat poznania refleksyjnego nad ontologią czy prymat ontologii nad poznaniem refleksyjnym

Powyżej został wprowadzony podział na rozumienie funkcjonalne i refleksyjne. Był on między innymi wyznaczony podziałem na to, co semantyczne i pozasemantyczne. Wpisuje się w to również kwestia poznawcza, gdyż nie jest możliwe rozumienie bez poznania. W tym zawężonym przypadku podział na poznanie refleksyjne i funkcjonalne będzie rozumiany następująco:

- **Poznanie refleksyjne – poznanie bytu przy pomocy treści pojęć w ramach przyjętej syntaktyki.**
- **Poznanie funkcjonalne – poznanie bytu w sposób intuicyjny czy to za pośrednictwem zawartości idei(m), czy bezpośredniego oglądu.**

---

<sup>541</sup> Uderzając twardszym przedmiotem o przedmiot bardziej miękkiej, wykorzystując oddziaływanie międzycząsteczkowe, o którym cała epoka kamienia łupanego nie słyszała.

Z uwagi na to, że poznanie funkcjonalne może nie potrzebować idei(m), aby mogło zachodzić, nie będziemy pytać o jego prymat względem niej, gdyż jest on oczywisty.

Mniej oczywista jest kwestia poznania refleksyjnego i jego stosunku do ontologii – zwłaszcza w kontekście części analiz prowadzonych w dalszych paragrafach.

Znane są poglądy, których autorzy twierdzili, że filozofia lub metafizyka (resp. ontologia) są tylko wyspecjalizowanymi analizami języka (resp. językowymi). Przedstawiony w niniejszej pracy model badań ontologicznych zdaje się przeczyć tego rodzaju stwierdzeniom. Zanim jednak możliwe będzie przeprowadzenie odpowiedniej obrony ontologii, metafizyki czy całej filozofii przed sprowadzeniem do wyspecjalizowanej językowej ekwilibrystyki, konieczne jest wyjaśnienie stosunku poznania refleksyjnego do ontologii.

Przyjmijmy dwa modelowe warianty, gdzie w obu wypadkach chcemy poznać jakiś byt(t):

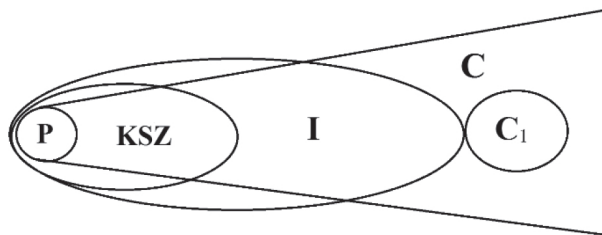
- a. Poznanie odbywa się przez analizę treści pojęć.
- b. Poznanie odbywa się przez analizę zawartości idei(m).

Ponadto wyniki obu aktów poznawczych chcemy docelowo zakomunikować.

#### **Ad a.**

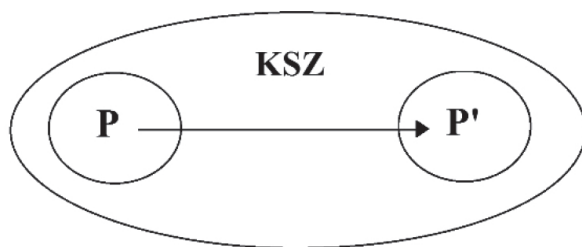
W tym przypadku możemy spróbować określić wszystkie własności bytu, do którego odnosi pojęcie. Jest ich skończenie wiele, a każda z własności jest wyrażana pojęciowo, czyli też konieczna będzie analiza treści pojęć własności odnoszących do własności bytu, który chcemy poznać. Zazwyczaj po kilku podobnych operacjach dochodzi się do pojęć relatywnych, niedefiniowalnych lub podstawowych, co zamyka dalsze możliwości poznawcze przy pomocy analizy treści pojęć. Zapytajmy zatem, co poznaliśmy? Póki co poznaliśmy treść pojęcia, która odnosi do zawartości idei(m). Jak zostanie pokazane, a co na chwilę obecną zakładamy, treść pojęcia jest uboższa niż zawartość idei(m). Lecz poznanie refleksyjne nie obejmuje poznania zawartości idei(m). Czy zatem mamy w poznaniu refleksyjnym możliwość poznania bytu, do którego docelowo odnosi pojęcie? Jeśli będzie ono odizolowane od innych typów poznania, to taka możliwość nie istnieje. Jeśli zaś poznanie refleksyjne przejdzie w poznanie funkcjonalne, wówczas jest ono dobrym punktem wyjścia do badań nad pojęciowym ujmowaniem bytów i tym podobnymi aktywnościami w obrębie innych nauk.

Omawiany wariant poznawczy, ze względu na bogactwo treści poznawczych, można przedstawić za pomocą następującego szkicu:



Gdzie: **C** – całość bytów/wszystkie byty; **C<sub>1</sub>** – dany byt, który ma być poznany; **I** – wszystkie idee(m) danego podmiotu; **KSZ** – konwencjonalny system znaków; **P** – pojęcie. Proste linie symbolizują wycinek rzeczywistości, który podmiot chce poznać.

Widać, że w tym wypadku staramy się z perspektywy najbardziej ubogiego treściowo elementu schematu powiedzieć coś o **C<sub>1</sub>**, gdyż w obrębie poznania refleksyjnego mamy dostęp jedynie do **KSZ**. Zatem równie dobrze powyższy schemat mógłby wyglądać następująco:

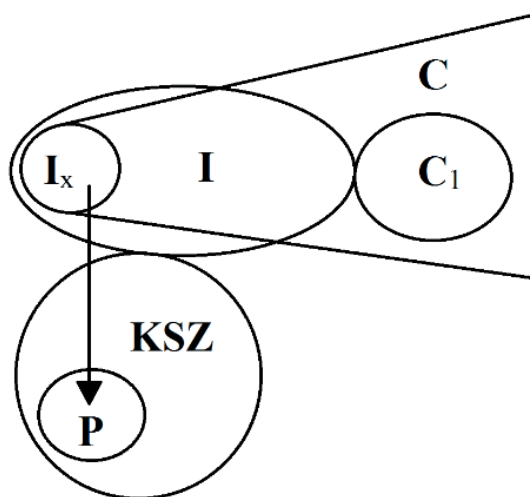


Gdzie zapis **P'** należy rozumieć jako pojęcie powstałe lub przywołane w kontekście na podstawie analizy zawartości **P** w obrębie konwencjonalnego systemu znaków. W tym wypadku można przywołać uwagę ze wstępu dotyczącą *Begriffsphilosophie*. Rozpatrzmy zatem wariant drugi.

#### Ad b.

Poznanie, które za swój punkt wyjścia obiera analizę zawartości idei(m), nie musi być zapośredniczone pojęciowo. Co więcej, lepiej, jeżeli nie jest. Do zawartości własnych idei(m) mamy dostęp bezpośredni i tak też je po-

znajemy. Idee(m) zaś są pewnym subiektywnym, niedoskonałym odbiciem bytów(t)<sup>542</sup>. Przyjmując tezy krytycznego realizmu hipotetycznego, można wnioskować, że przynajmniej w części zawartość idei(m) odpowiada w jakiś sposób bytom(t) – bo o takich w naszym modelowym ujęciu mówimy. Jest to zatem poznanie znacznie pewniejsze niż poznanie refleksyjne, które jest poddane konwencjonalizacji i ograniczeniom semantyczno-syntaktycznym. Tych ograniczeń unika (resp. unika przynajmniej częściowo) poznanie funkcjonalne. Przedstawmy to na schemacie podobnym do tego z adnotacji a.:



Gdzie: **I<sub>x</sub>** – dana idea(m).

Widać, że w tym wypadku staramy się powiedzieć coś o C<sub>1</sub> z perspektywy bezpośredniego poznania, a następnie, zachowując zasady KSZ, tworzymy P.

Wyniki obu form poznania mieliśmy zakomunikować. W pierwszym wypadku komunikatem będzie to, co znajduje się w treści pojęcia, a zatem jakiś rodzaj definicji, który jest jedynie konwencjonalnym komunikatem mniej lub bardziej podobnym do pierwotnej treści.

W drugim wypadku to, co zakomunikujemy, będzie uboższe niż nasze poznanie. To, co zostało poznane bezpośrednio, będziemy musieli dopasować do konwencjonalnego systemu znaków. W tym miejscu rysuje się odpowiedź na pytanie o prymat. Poznanie refleksyjne jest podrzędne wobec ontologii, gdyż bez niej jako sposobu badania – nawet nieuświadomionego – nie mogło-

<sup>542</sup> Zob. paragraf 8.1.



by istnieć jakiegokolwiek pojęcie, co łączy się ściśle z przedstawionymi już tezami dotyczącymi rozumienia funkcjonalnego i refleksyjnego.

Z przedstawionych schematów wynika jeszcze jedna teza – być może oczywista: im więcej mianowicie zapośredniczeń, tym uboższe jest nasze poznanie.

Może pojawić się wątpliwość dotycząca istotności rozważań zawartych w tym paragrafie. Jak zostanie pokazane dalej, kwestie tu poruszane łączą się ściśle z problematyką poznawczą w filozofii Ingardena, a także z zaproponowanym przez nas modelem badań.

## § 8.2.10. Epistemologiczne konsekwencje ontologii

W zależności od przyjętych założeń metafizycznych oraz ontologicznych, tj. takich, które określają warunki możliwości, jest możliwe przyjęcie następujących tez:

- a. Poznawanie bytów(t) jest warunkowane znanymi nam pojęciami (resp. grupami pojęć).
- b. Poznawanie bytów(t) nie jest warunkowane znanymi nam pojęciami (resp. grupami pojęć).
- c. Poznanie zawartości idei(m) jest warunkowane znanymi nam pojęciami (resp. grupami pojęć).
- d. Poznanie zawartości idei(m) nie jest warunkowane znanymi nam pojęciami (resp. grupami pojęć).
- e. Rozumienie funkcjonalne jest warunkowane znanymi nam pojęciami (resp. grupami pojęć).
- f. Rozumienie funkcjonalne nie jest warunkowane znanymi nam pojęciami (resp. grupami pojęć).
- g. Poznanie bytów(t) i używanie pojęć jest wzajemnie warunkowane.
- h. Poznanie zawartości idei(m) i używanie pojęć jest wzajemnie warunkowane.

Przy czym tezy a., c., e. mają dwa warianty – silny i słaby. Wariant silny jest deterministyczny, zaś wariant słaby relatywistyczny.

Nie będziemy osobno rozważać powyższych podpunktów. Wskazujemy je jedynie po to, aby unaocznić rozważany dalej problem, a odpowiednie dopowiedzenia czy komentarze dotyczące każdej z tez znajdują swoje niewyszczególnione rozwinięcie w dalszych paragrafach.

Gdyby ktoś nie był jeszcze przekonany, że prowadzone rozważania nad poznaniem, językiem i ich stosunkiem względem ontologii (czy ontologii „kultury”) są istotne, to przywołajmy słynną definicję „kultury” autorstwa Clifforda Geertza – jednego z najczęściej cytowanych antropologów. Powiedział on – i oparł na tym znaczną część swoich prac – że „kultura” to „tekst”

a badania antropologiczne<sup>543</sup> – to nic innego jak interpretacje „tekstu”<sup>544</sup>. Innymi słowy, w ramach antropologii interpretatywnej nie jest możliwe badanie tego, co jest poza badaczem i jego językiem, gdyż to, do czego badacz ma dostęp, to jego własne wyobrażenia i opisy na temat czegoś niepoznawalnego. Z tego punktu widzenia antropologia jest rodzajem literatury pięknej. Jest to skrajne stanowisko bardzo popularnej antropologii interpretatywnej.

Przykład ten pozwala stwierdzić, że ustalenie w obrębie badań ontologicznych wzajemnych stosunków (resp. oddziaływań) – o ile takie istnieją – między pojęciami, bytami(t) a ideami(m) jest konieczne, jeżeli nie chcemy popaść w pułpkę badania treści pojęć zamiast zawartości idei(m), a co naszym zdaniem w pewnych miejscach swojej filozofii uczynił Ingarden. Te kwestie będziemy analizowali w kolejnych paragrafach.

Czytelnik zapewne zorientował się już, że problem, o którym mowa, jest rozwinięciem hipotezy Sapira-Whorfa, która w wielu dziedzinach humanistyki do dziś odgrywa istotną rolę – często w postaci późniejszych przetworzeń<sup>545</sup>. O tej hipotezie w kontekście prowadzonych badań będziemy mówić dalej. Teraz poszerzymy to, co już powiedzieliśmy o pojęciu, jego budowie i zastosowaniu.

Zdefiniujmy<sup>546</sup> **pojęcie jako: ujęcie poznawcze idei(m) w określonej treści. Innymi słowy, jest to semantycznie nieobojętny znak, będący semantycznie nieobojętnym odpowiednikiem zawartości danej idei(m) przypisanym do niej konwencjonalnie.** Umożliwia ono odniesienie do danej idei(m), jak również może być czasem pomocne w jej zrozumieniu. Pojęcie jest bytem intencjonalnym, zależnym od podmiotu i konwencjonalnego systemu komunikacyjnego. Ma dwu-

<sup>543</sup> W rozumieniu antropologii „kulturowej”.

<sup>544</sup> Nie chodzi oczywiście o tekst w tradycyjnym rozumieniu. Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 111; C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kampny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 35–58.

<sup>545</sup> Zob. A. Klimczuk, *Hipoteza Sapira-Whorfa. Przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, w: „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 1/3 (2013), s. 165–181; A. Bernard, J. Spencer, *Sapira-Whorfa hipoteza*, w: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, red. A. Bernard, J. Spencer, Warszawa 2008, s. 545–546; J.A. Lucy, *Linguistic Relativity*, w: “Annual Review of Anthropology” 26 (1997), s. 291–312; P. Wolff, K.J. Holmes, *Linguistic Relativity*, w: “Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science” 2 (2011), s. 253–265; A. Gilbert, T. Regier, P. Kay, R.B. Ivry, *Support for lateralization of the Whorf effect beyond the realm of color discrimination*, w: “Brain and Language” 2/105 (2008), s. 91–98.

<sup>546</sup> Do tej pory ufaliśmy intuicji Czytelnika.

dzielną budowę analogicznie do idei(m). Czyli może być rozpatrywane jako pojęcie lub ze względu na przypisaną mu treść. Pojęcie jest czymś szerszym niż słowo, termin czy wyrażenie, gdyż te są zawsze użyte w odpowiednim kontekście, z odpowiednią intencją, w danej kolokacji – tu zdarzają się wyjątki – co zawęży ich znaczenie. Pojęcie natomiast rozumiemy jako znak zawierający w swojej treści, oprócz semantycznego odpowiednika zawartości idei(m), takie treści, które wyznaczają możliwy zakres użycia danego pojęcia w kontekście semantyki i syntaktyki danego języka. Przykładowo, gdy mówimy o zamku, to pojęcie „zamek” dopuszcza niezwiązane ze sobą ściśle możliwości użycia w odniesieniu do zamka w plecaku, zamku warownego czy mechanizmu zabezpieczającego drzwi przez otwarciem. W obrębie języka polskiego pojęcie niesie ze sobą (resp. może nieść) treść o odmianach gramatycznych, etymologii itd. Nie jest jednak tak, że wszyscy mamy takie same treści danych pojęć. Gdyby tak było, to część sporów międzyludzkich w ogóle by nie zachodziła, bo każdy miałby swoje własne pojęcia, które na płaszczyźnie znakowej – jeśli można tak powiedzieć – byłyby zgodne z pojęciami innych podmiotów. Jednak semantyka kryjąca się za danym znakiem, a nieraz i kwestie gramatyczne, są do pewnego stopnia zindywidualizowane. Jako dowód może posłużyć eksperyment, w którym zapytamy kolejno kilka osób o treść pojęcia „demokracja”. Z pewnością znajdą się w każdej odpowiedzi punkty wspólne. To właśnie dzięki nim możliwa jest komunikacja językowa<sup>547</sup>.

Zdajemy sobie sprawę, że nie jest to rozumienie pojęcia zgodne ze znaczną częścią tradycji filozoficznej, ale wydaje się, że takie jego ujęcie jest możliwe, na co zwracał również uwagę Antoni Stępień<sup>548</sup>.

Zauważmy, że w koncepcji Ingardena nie występuje rozróżnienie na semantyczne – pozasemantyczne i syntaktyczne – niesyntaktyczne. Dlatego uzasadniona wydaje się teza, że tym, co różnicuje u Ingardena ideę(I) i pojęcie, jest przede wszystkim moment egzystencjalny, gdyż możliwe jest utworzenie pojęcia odpowiadającego zawartości idei(I)<sup>549</sup>. Co więcej, Ingarden twierdził, że zawartość idei(I) możemy poznać obiektywnie, co wyprowadza z poznania przy pomocy tylko świadomości bez pośrednictwa zmysłów<sup>550</sup>. Jest to założenie, którego w zasadzie nigdzie nie bronił, poza odwołaniami do nieomyślności

<sup>547</sup> Dalsze dopowiedzenia dotyczące pojęcia zostały podane w kolejnych paragrafach.

<sup>548</sup> A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>549</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 76–84.

<sup>550</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 334.

wejrzenia w treść idei(I)<sup>551</sup>. Mogą w tym miejscu pojawić się dwie interpretacje jego tezy, do których sam nie odniósł się bezpośrednio, co może oznaczać, że kwestia ta była dla niego oczywista lub że nie widział wskazanych poniżej możliwych wniosków:

- i. Zawartość idei(I) jest pozasemantyczna i pozasyntaktyczna, a nasze poznanie tej zawartości ujmuje ją w sposób semantyczny i syntaktyczny.
- j. Zawartość idei(I) jest pozasemantyczna i syntaktyczna, a nasze poznanie tej zawartości rozpoznaje jej syntaktykę i ujmuje całość semantycznie.
- k. Zawartość idei(I) jest semantyczna i pozasyntaktyczna, a nasze poznanie tej treści ujmuje bezpośrednio jej semantykę i nadaje jej strukturę syntaktyczną.
- l. Zawartość idei(I) jest semantyczna i syntaktyczna, a nasze poznanie uchwytuje semantykę i syntaktykę treści takimi, jakimi one są.

Z uwagi na pogląd Ingardena uznający uporządkowaną strukturę idei(I) między sobą<sup>552</sup> oraz zawartości danych idei(I)<sup>553</sup>, można odrzucić wnioski i. oraz k., gdyż nie mogą one zachodzić w systemie Ingardena. Pozasyntaktyczność bowiem oznaczałaby również brak jasnej struktury, co na ten moment odrzucamy za Ingardenem a priori. Pozostaje zatem rozważyć wnioski j. oraz l., czyli odpowiedzieć na pytanie, czy zawartość idei(I) jest semantyczna czy pozasemantyczna. Jeśli przyjmiemy, że jest pozasemantyczna, a my tylko ujmujemy ją semantycznie, to nie może być mowy o poznaniu obiektywnym, gdyż zapośredniczenie przez semantykę konwencjonalną byłoby równoznaczne:

- j.i. Albo z niemożliwością obiektywnego poznania zawartości idei(I).
- j.ii. Albo z założeniem, że zawartość idei(I) jest semantyczna w sposób obiektywny.

Odrzucamy j.i. ze względu na sprzeczność z przyjętym przez Ingardena założeniem o możliwości obiektywnego poznania zawartości idei(I). Przyjęcie j.ii. implikuje, że przynajmniej część elementów semantycznych konwencjonalnej semantyki jest obiektywna<sup>554</sup>. Wtedy uchwycenie różnicy między

<sup>551</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 322nn; R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania...*, dz. cyt., s. 357nn.

<sup>552</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 241, 245.

<sup>553</sup> Co nie stoi w sprzeczności z uznaniem przez polskiego fenomenologa istnienia zmiennych w zawartości idei(I), bowiem idee(I) cechuje – i odróżnia od innych idei(I) – określony układ stałych i zmiennych: „Każda idea *qua-idea* jest jednoznacznie określona, tzn. w zawartości jej występuje jeden i tylko jeden układ stałych i zmiennych” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 372).

<sup>554</sup> Pomińmy w tym momencie kwestię oksymoronu „konwencjonalnie obiektywny”.

ideą(I) a pojęciem – którą Ingarden zaznaczał, niestety nie tłumacząc precyzyjnie, na czym ta różnica poza momentami egzystencjalnymi polega – byłoby trudne lub sprowadzałoby się do jednej z następujących tez:

- j.ii.a. Elementy niesprzeczne konwencjonalnego systemu semantycznego w jego całości są czerpane z semantyki przy poznaniu obiektywnym zawartości idei(I).
- j.ii.β. Używanie konwencjonalnego systemu semantycznego do komunikacji poza zasadami zaczerpniętymi z zawartości idei(I) jest nieobiektywne.
- j.ii.γ. Semantyka zawartości idei(I) jest inna niż semantyka pojęć.
- j.ii.δ. itd.

W każdym wypadku musimy ratować się jakimś dodatkowym, niesprawdzalnym wyjaśnieniem, które z góry zakłada, że dowodzona teza jest udowodniona, tj. z góry zakłada istnienie idei(I).

Czy można jednak przyjąć, że system Ingardena przyjmował, podobnie jak prezentowane w niniejszej pracy ujęcie, pozasemantyczną zawartość idei(I)? Nigdzie o tym nie pisał, a problemu językowej wyrażalności zawartości szerzej nie podnosił. Trudno zatem powiedzieć, czy można przyjąć w tym punkcie podobne podejście obu koncepcji. Wydaje się jednak, że nie możemy tu postawić znaku równości, gdyż przeczyłoby to Ingardenowskiej tezie, że zawartość idei(I) nie może dotyczyć przedmiotów sprzecznych<sup>555</sup>. To z pewno-

---

<sup>555</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375. Ze względu na przywoływane już tezy Ingardena, że przedmioty indywidualne mają w pewnym sensie swoje odpowiedniki w dziedzinie bytowej idei(I) i przynajmniej część idei(I) należy uznać za koniecznie istniejącą, jeśli chce się twierdzić, że „świat” i to, co w „świecie” istnieje, to można rozszerzyć tezę Ingardena dotyczącą nieistnienia idei(I) przedmiotów sprzecznych do następującej postaci: nie ma idei(I) o sprzecznej zawartości, podczas gdy występują pojęcia o sprzecznej treści – podany w *O pytaniach esencjalnych* przykład „kwadratowego koła” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375). Inną kwestią jest sprawa, czy postulowane przez Ingardena wyłączenie zasady wyłączonego środka nie stanowi przeszkody w postawieniu sensownie problemu sprzeczności w obrębie zawartości idei(I). Dodatkową trudnością byłoby samo istnienie sprzeczności, gdyż idee(I) jako byty pozaczasowe z konieczności wymykają się zachodzeniom, istnieniom, powstawaniom, występowaniom itd. sprzeczności lub czegokolwiek innego. Należałoby w takim wypadku raczej mówić o niemożliwej sprzeczności w bycie, który pod daną ideą(I) podpada. Jednak wówczas cała dyskusja mogłaby zostać przeniesiona na grunt pierwszych zasad odnoszonych do tego, co Ingarden określiłby jako byty realne. Nie chcemy proponować w tej kwestii jakichkolwiek rozwiązań, gdyż są one dla nas niekonieczne, a jedynie sygnalizujemy problem mogący być przyczynkiem do dalszych badań nad filozofią Ingardena.

ścią zakłada pewien rodzaj syntaktyki, jak też pewną semantykę, która może być różna od języka konwencjonalnego, ale być musi.

Z poziomu bytu, który jest w rozumieniu Ingardena konkretyzacją idei(I), sprawa przedstawia się inaczej, gdyż mamy do dyspozycji pewne naocznie dane własności akcydentalne, relacje i samą egzystencję. Wyobraźmy sobie natomiast taką sytuację: w zawartości jakiejś idei(I) znajdują się dwie stałe<sup>556</sup> i trzy zmienne<sup>557</sup>, które mogą realizować różne jakości w bycie realizującym daną ideę(I). Poznajemy ideę(I) tak, jak postulował Ingarden. Przyjmijmy jednak, że zawartość tej idei(I) jest pozasemantyczna, ale jest syntaktyczna. Oznaczmy stałe jako A i B, zaś zmienne jako C, D, E. To jest w zasadzie wszystko, co możemy zrobić. Jeżeli określimy, że  $A \neq B$ , to nadajemy już pewną semantykę. Jeżeli ta semantyka była już w zawartości idei(I), to okaże się, że rozważania dotyczące związku semantyki zawartości idei(I) z semantyką konwencjonalnych systemów semantycznych należy powtórzyć (j.ii. (j.ii.α-j.ii...)). Prawdopodobnie musielibyśmy robić to w nieskończoność, gdyż przy założeniach przyjętych przez Ingardena wpadniemy zawsze w tej kwestii w błędne koło<sup>558</sup>.

Proponowane w niniejszej pracy rozwiązanie pozwala uniknąć wskazanych problemów. Aby to dobrze zrozumieć, należy wprowadzić wstępne różniczenie na:

- m. poznanie;
- n. ogląd zawartości;
- o. badanie w obrębie konwencjonalnego systemu semantycznego;
- p. komunikat w postaci analizy i wniosków.

#### Ad m.

Jak zostało już wskazane w paragrafie 8.1.1., idee(m) czysto intencjonalne, które są pośrednio czy bezpośrednio współźródłem innych rodzajów idei(m),

<sup>556</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368–370.

<sup>557</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 370–371.

<sup>558</sup> Dla obrony Ingardena należy poczynić uwagę, że autor *Sporu...* nie uważał języka za twór konwencjonalny w naszym rozumieniu – kwestię pojęć idealnych już sygnalizowaliśmy. Nie możemy jednak przyjąć proponowanego przez Ingardena rozwiązania, gdyż stoi ono w sprzeczności z danymi, które wskazują na to, że język jako konkretny system komunikacyjny jest czysto konwencjonalny. Nie możemy więc przypisać mu istnienia innego jak tylko intencjonalne. Nawet więc gdybyśmy nie odrzucili istnienia idealnego, to i tak język i wszystkie jego elementy nie mogłyby pod nie podpadać.

tworzymy na podstawie poznania bytów(t). Nie będziemy zatem powtarzać tego, co już zostało powiedziane.

#### **Ad n.**

Mając ideę(m) z jej dwustronną budową, możemy dokonać oglądu idei(m) jako idei(m) albo skupić się na jej zawartości. Ową zawartość możemy „ogłądać”, tj. przywoływać w pamięci tę daną ideę(m) i zacząć badać przez ogląd poszczególne jej elementy, które stanowią o tym, że ta idea(m) X jest właśnie tą ideą(m) X. Jej zawartość może odpowiadać (nigdy w pełni i obiektywnie) bytowi(t), ale może też być ideą(m) o częściowo fałszywej zawartości. Ogląd ten nie musi jednak opierać się na analizie semantycznej. Co więcej, nie powinien się na niej opierać, jeżeli chcemy oglądać zawartość idei(m) w niezapośredniczonej formie, do czego proponowany model badania ontologicznego w konsekwencji dąży. Sama zawartość także nie jest semantyczna, gdyż nie widzimy dostatecznych powodów, aby przyjmować takie założenie<sup>559</sup>.

Omawiany rodzaj oglądu jest dany tylko podmiotowi go dokonującemu, który jest jednocześnie twórcą danej idei(m).

#### **Ad o.**

Badanie w obrębie konwencjonalnego systemu semantycznego nie jest prostym przypasowywaniem elementów zawartości idei(m) do lepiej lub gorzej odpowiadających im elementów semantycznych danego konwencjonalnego systemu semantycznego, czyli do treści pojęcia. Cały ten proces należy rozbić na następujące fazy<sup>560</sup>:

- o.i. Kategoryzowanie elementów zawartości idei(m) na stałe i zmienne oraz na możliwe do wyodrębnienia w oglądzie inne kategorie podobnych elementów zawartości.
- o.ii. Przyporządkowanie możliwie pasujących semantycznych elementów wybranego konwencjonalnego systemu semantycznego do danych elementów zawartości idei(m).

---

<sup>559</sup> Łatwo można doświadczyć tej niekonieczności na sobie. Wystarczy pomyśleć o tym, co jedliśmy na śniadanie. Czujemy smaki, zapachy, widzimy to, co jedliśmy, ale póki co nie użyliśmy jakiegokolwiek semantycznego zapośredniczenia. Nie zostało powiedziane: wyobraźmy sobie świeżą bułkę i jajecznicę na bekonie z kubkiem czarnej kawy. Odwołaliśmy się do naszej pamięci i wywołaliśmy z niej ideę(m), którą wytworzyliśmy, poznając rzeczywistość w naturalny dla nas sposób.

<sup>560</sup> Oczywiście jeżeli ktoś chce robić prosty przekład, to jego wola. Wyniki tego rodzaju przekładów zostały przedstawione dalej.



- o.iii. Przyporządkowanie możliwie pasujących syntaktycznych schematów zgodnych z przyjętym konwencjonalnym schematem semantycznym odpowiadających relacjom zachodzącym między danymi elementami zawartości idei(m).
- o.iv. Sprawdzenie, czy wszystkie dane elementy zawartości idei(m) dają się ująć semantycznie i syntaktycznie.
- o.v. Ujednoznaczenie treści reprezentacji językowej.
- o.vi. Sprawdzenie, czy konotacje i przyzwyczajenia językowe nie zaciemniają przekładu (resp. transpozycji).
- o.vii. Sprawdzenie, czy nie ulegliśmy nawykowi i pokusie dostosowania danych poznawczych do kategorii możliwych do zakomunikowania, ale im nie odpowiadających.

Rozwińmy powyższe punkty w odniesieniu do jakiegoś dowolnego bytu<sup>561</sup>.

#### **Ad o.i.**

Mamy ideę(m), której stałymi są m.in.: istnienie niezależne od świadomości, bycie bytem materialnym, posiadanie jakiegoś koloru, bycie wytworzonym z jakichś surowców, funkcja utrzymywania płynu itp. Zmiennymi natomiast są m.in. dany kolor (srebrny), dana twardość surowca, dana temperatura bytu, dany kształt, dane położenie, funkcja estetyczna itp.

Jest to schematyczny opis i nie będziemy wchodzić w szczegółowe analizy zawartości. Wskazane jej elementy są dla dalszej prezentacji wystarczające.

#### **Ad o.ii.**

Do wskazanej zawartości idei(m) pasowałoby zapewne wiele pojęć. Moglibyśmy powiedzieć, że jest to kubek, szklanka, naczynie, termos, garnek itp. Jest możliwe, że gdybyśmy bardzo dokładnie zakomunikowali zawartość idei(m), to zawęzilibyśmy możliwości przyporządkowywania możliwie pasujących semantycznych elementów wybranego konwencjonalnego systemu semantycznego.

Zanim powiemy, co rzeczywiście było współźródłem dla omawianej idei(m) i jak się to nazywa, wskażmy, że do zakomunikowania zawartości idei(m) musieliśmy użyć konwencjonalnego systemu językowego. Znaczy to, że już na poziomie zdawania relacji z zawartości idei(m) dokonaliśmy przyporządkowania jej elementom pasujących semantycznie elementów danego konwencjonalnego systemu językowego. Nie będziemy jednak rozważali tu fortunnności tego przyporządkowania, gdyż dla pewnego uproszczenia pytamy o całą ideę(m), a nie o poszczególne elementy jej zawartości.

<sup>561</sup> Z rozmysłem nie nazywamy bytu, który widzimy i który będzie służył nam za przykład.



Wracając do przypisania pasującego semantycznego elementu konwencjonalnego systemu językowego, to do wskazanej idei(m) przypiszemy w tym wypadku pojęcie „matero”. Specjalnie wybraliśmy przedmiot, któremu przypisane jest nieoczywiste pojęcie.

#### **Ad o.iii.**

Jeśli powiemy, że matero „jest zbudowane z drewna i aluminium”, to będzie to odpowiadało pewnym elementom zawartości idei(m), a także wskazywało na relacje między nimi zachodzące. Zatem możemy powiedzieć o matero, że „jest zbudowane z” czy też, że „składa się z”. Nie możemy jednak powiedzieć, że matero „to drewno i aluminium”. Już na tym prostym przykładzie widzimy, że nie wszystkie możliwe połączenia między elementami konwencjonalnego systemu językowego będą odpowiadały zawartości naszej idei(m). Staje się to wyraźniej widoczne przy bardziej abstrakcyjnych przykładach, do których jeszcze wrócimy.

#### **Ad o.iv.**

Można domniemywać, że skoro wszystkie podane przez nas stałe i zmienne zostały wyrażone językowo, to ujęliśmy je semantycznie i syntaktycznie. Naszym zdaniem tak nie jest. Podaliśmy bowiem, że zmienną jest funkcja estetyczna. Mimo iż wiemy, że tak się mówi, to wyrażenie to jest niejasne. Podaliśmy je z rozmysłem, aby pokazać, że nie wszystkim elementom zawartości idei(m) da się przypisać w satysfakcjonujący sposób elementy konwencjonalnego systemu językowego.

#### **Ad o.v.**

Nasz przykład nie bez przyczyny jest nieoczywisty. Pojęcie „matero” ma w obrębie języka polskiego jedno, jasne znaczenie, gdyż jako iberyzm nie zadomowiło się w codziennym słowniku i nie podlega przetworzeniom czy rozwinięciom – na razie. Matero jest to naczynie przeznaczone do sporządzania naparu yerba mate, z którego ów napar następnie się pije<sup>562</sup>. Przypisaliśmy zatem danej idei(m) pewne jednoznaczne pojęcie, co pozwala nam twierdzić, że reprezentacja językowa jest jednoznaczna. Wystarczy jednak pomyśleć o pojęciach takich, jak np.: wolność, karta, krata, dom, aby zorientować się, że ujednoznacznienie reprezentacji językowej może nastęrczać pewnych problemów ze względu na wieloznaczność tych pojęć.

---

<sup>562</sup> W języku hiszpańskim „matero” znaczy: „osobę pijącą dużo lub często yerba mate, albo też osobę lubiącą yerba mate”. W języku polskim znaczenie to zostało zmienione.

**Ad o.vi.**

Ze względu na specyfikę przykładu nie ma na razie niebezpieczeństwa wystąpienia nieporządných konotacji czy nakładania nieprzystających schematów językowych na nasze pojęcie. Jak zobaczymy przy omawianiu przykładowych definicji „kultury”, nie jest to sprawa oczywista i może prowadzić do nieporozumień czy niejasności.

**Ad o.vii.**

Komentarz do tej adnotacji jest w zasadzie analogiczny do tego z o.vi., więc nie będziemy go powtarzać.

**Ad p.**

Oczywisty jest wniosek, że dla możliwości uprawiania nauki koniecznym staje się komunikowanie swoich rozważań – zarówno ich przebiegu, jak też wniosków. Dlatego ostatnim krokiem w badaniach ontologicznych jest komunikat w konwencjonalnym systemie semantycznym zawierający przebieg rozważań i wnioski. Również w tym punkcie ważne jest, aby wystrzegać się podciągania danych poznawczych i wyników rozważań pod uproszczenia językowe tylko ze względu na wygodę lub podniesienie wartości literackiej komunikatu. Niestety we współczesnej humanistyce są to częste praktyki.

Przejdźmy teraz do dalszych zagadnień związanych z pojęciami. O ile kwestie egzystencjalne idei(m) wyjaśniliśmy już wcześniej, o tyle ważna w tym momencie jest sprawa egzystencji pojęć, a więc znaczeń, czyli tym samym także języka.

Zdajemy sobie sprawę, jak trudny i aktualny jest to temat. Nie mamy jednak zamiaru wikłać się w trwające spory i proponować obszernych wyjaśnień. Chodzi nam jedynie o bytowe podstawy znaczeń i języka, a także o relacje, które można w nich wychwycić. Aby pozostać w łączności z prowadzonymi rozważaniami, wyjdźmy od idei(m) czysto intencjonalnej. Zanim jednak zaprezentujemy proponowany sposób rozumowania, przedstawmy założenia, na których się opieramy:

- Nie wiemy, kiedy i jak powstał język – aporia początku języka.
- Poznanie bytów pozasemantycznych i poznanie pozasemantyczne jest bardziej pierwotne i podstawowe niż poznanie semantyczne czy poznanie bytów semantycznie nieobojętnych<sup>563</sup>.

---

<sup>563</sup> E. Kowalska, *Wprowadzenie*, w: W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 2001, s. 10–19. Nie wchodząc w szerszą dygresję dotyczącą wpływu myśli Humboldta na współczesne językoznawstwo – np. na teorie Noama Chomsky’ego – przy-

- Znaczenie i język są konwencjonalne.
- Rozumienie nie jest konwencjonalne.

Jak zostało już przedstawione, poznanie pozasemantyczne jest możliwe. Co więcej, jest powszechne. Rozumienie tego, co się poznało, nie musi być zapośredniczone językowo<sup>564</sup>. Jak to się zatem dzieje, że to, co rozumiane i poznane, jest przekładane na semantycznie nieobojętny system? Otóż wyobraźmy sobie, że na świecie została jedna istota zdolna do posługiwania się językiem, ale nieznająca żadnego języka. Nie ma podstaw, aby przypuszczać, że wytworzy ona język. Nie miałoby to sensu, bo co i komu miałaby komunikować? Nie oznacza to, że nie poznawałaby czy nie rozumiałaby struktury czy bytów(t). Zapewne zawartość pewnych jej idei(m) byłaby podobna do zawartości naszych idei(m). Płyynie z tego trywialny wniosek, że język służy do komunikacji. Pytanie tylko, do komunikacji czego? Część najczęstszych odpowiedzi wskazuje na m.in. myśli, emocje, stany wewnętrzne, „świat”, rzeczywistość itd. Nie są to odpowiedzi błędne. Są jednak nieprecyzyjne. Mając wskazaną propozycję rozumienia idei(m), możemy powiedzieć, że język służy do komunikowania zawartości idei(m)<sup>565</sup>. Wszystkiego bowiem, co możemy zakomunikować

---

wołajmy dla zobrazowania podejścia niemieckiego językoznawcy następujący cytat: „Człowiek myśli, odczuwa i żyje tylko w języku” (cyt. za: E. Kowalska, *Wprowadzenie*, w: W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości...*, dz. cyt., s. 13–14).

<sup>564</sup> Mimo iż część badaczy twierdzi inaczej: „[...] ponieważ nasze poznanie jest nieodzownie powiązane z językiem, o przedmiotach «leksykalnych ukrytych» można myśleć jako o przedmiotach niepoznanych” (R. Trypuz, *O nazywaniu przedmiotów – czyli jak Tadeusz Kotarbiński uczy rozumieć ontologię Stanisława Leśniewskiego*, w: „Roczniki Filozoficzne” 1/LXII (2014), s. 42, przyp. nr 9).

<sup>565</sup> Tu pojawia się kwestia, czy emocje są ideami(m) lub czy mogą być ujęte jako idee(m). Wydaje się, że wszystko, co jest przedmiotem świadomości, zostaje siłą rzeczy ideą(m). Emocje mają jednak to do siebie, że trudno je wyabstrahować. Pojawiają się zawsze w odpowiedzi na coś. Musi wystąpić jakiś bodziec – wewnętrzny lub zewnętrzny – aby emocje zostały uruchomione (resp. aby powstały). To zaś pozwala na następującą analizę. Emocje nie występują poza człowiekiem – pomijamy na razie kwestię emocjonalności zwierząt, która być może przedstawiałaby się podobnie, przynajmniej wśród części gatunków. To człowiek jako byt indywidualny, wchodząc w interakcję, tj. doznając bodźców jako układ względnie izolowany (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt., s. 124nn), reaguje w pewien określony sposób. Nie musi to być działanie świadome (por. interesującą koncepcję nieświadomego reagowania na bodźce: S. Peters, *Paradoks szympansa. Przełomowy program zarządzania umysłem*, Warszawa 2013, s. 19nn). Po prostu w odpowiedzi na poznawany stan rzeczy działa tak i tak. To działanie może być przedmiotem świadomości i wte-

w sposób konwencjonalny, jesteśmy w jakiś sposób świadomi. Nie oznacza to konieczności głębokiej refleksji nad tym, czego jesteśmy świadomi itd. Procesy, które tu opisujemy, są dla nas najczęściej niezauważalne – podobnie jak oddychanie czy bicie serca. Raczej niedorzeczne byłoby twierdzenie, że językowo komunikujemy coś, czego nie jesteśmy świadomi – aktualnie jako przedmiotu poznania lub jako elementów naszej pamięci<sup>566</sup>. Jak zostało podane w przypisie, komunikowanie to komunikowanie zawartości idei(m).

Kolejną trywialną uwagą jest spostrzeżenie, że komunikowanie odbywa się przy pomocy znaków, które odsyłają poza siebie<sup>567</sup>. Te znaki są tworzone i ustalane konwencjonalnie. **Tak właśnie będziemy od tej pory rozumieli znaczenie danych elementów konwencjonalnego systemu komunikacji jako umowne**

---

dy staje się idea(m). Nie znaczy to, że emocje są biologicznie zdeterminowane przez nasze biologiczne uposażenie. Możliwe jest kształtowanie, wywoływanie, hamowanie, neutralizowanie itd. emocji. Są one, a mówiąc precyzyjniej, mogą być one kontrolowane rozumowo i mimo tego być od nas jako wolnych podmiotów sprawczych niezależne. Aby jednak taka kontrola była możliwa, muszą one być przedmiotem świadomości. Zaś wszystko, co jest przedmiotem świadomości, jest zawartością idei(m). Z uwagi na to, że emocja jest zewnętrzna wobec świadomości, możemy mówić, że idea(m) gniewu jest czysto intencjonalna. Nie znaczy to, że emocja jest zewnętrzna wobec podmiotu. Z uwagi jednak na to, że nie sposób pomyśleć jakkolwiek emocję bez jej rozpięcia między bodźcem a podmiotem, na który ów bodziec oddziaływał, można emocje zaliczyć do kategorii relacji. Nie przesadzamy jednak o tym, a jedynie wskazujemy na pewne w tej sprawie intuicje.

<sup>566</sup> Wszystkie teorie odnoszące się do nieświadomości czy podświadomości opierają się na błędnym przekonaniu, że możliwe jest językowe lub, mówiąc szerzej, semantycznie nieobojętne komunikowanie tego, czego się nie wie, w tym znaczeniu, że się to wyparło. To, że coś nie jest aktualnie przedmiotem naszej świadomości, nie znaczy, że tego nie ma. Możliwe, że nie przywołujemy tej czy innej idei(m) z takiego czy innego powodu, ale nie przywołujemy jej, bo wiemy, co znajduje się w jej zawartości. Niemożliwe jest zatem komunikowanie czegoś o czymś, co nigdy nie było przedmiotem naszej świadomości. Jeśli zaś nim było, to z konieczności jest zawartością jakiejś idei(m). Komunikowanie zatem to komunikowanie zawartości idei(m). Odrębną kwestią są mimowolne sygnały, np. mikromimika, postawa ciała, drżenie głosu, nieregularny oddech itd. wskazujące na takie czy inne procesy w nas zachodzące. Jednak różnica między tymi sygnałami a komunikowaniem jest taka, jak między znakiem a oznaką, którą w drugim tomie *Badań logicznych* jasno przedstawił Husserl (por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, Warszawa 2000, rozdz. I, § 1–2). Na temat tychże sygnałów zob. P. Ekman, *Emocje ujawnione*, Gliwice 2012; P. Ekman, *Kłamstwo i jego wykrywanie*, Warszawa 2015; P. Ekman, *Dlaczego dzieci kłamią*, Warszawa 2014.

<sup>567</sup> W zasadzie należałoby powiedzieć, że przy pomocy znaków podmiot odsyła poza nie.

**przypisanie znaków do danych rozumień, które występują dla naszej świadomości jako zawartość idei(m).** To ujęcie różni się wektorem przypisań od ujęć często spotykanych, które mówią, że konwencjonalność systemu komunikacji polega na przypisywaniu znakom pewnych treści<sup>568</sup>. Jeśli przedstawimy to przy pomocy rysunku, gdzie porządek chronologiczny przebiega klasycznie od strony lewej do prawej, to popularne wyjaśnienia „znaczenia” wyglądałyby w sposób następujący:

znak (resp. znaki) umowny	→	przypisanie znakowi (resp. znakom) treści	→	znak (resp. znaki) odsyła poza siebie do jakiegoś bytu na podstawie przypisanej mu treści (ale nie do zawartości idei(m))
---------------------------------	---	--	---	--

W proponowanym przez nas ujęciu wygląda to nieco inaczej:

zawartość idei(m)	→	wytworzenie znaku kon- wencjonalnego i przypi- sanie go do zawartości idei(m) (resp. przypisanie znaku konwencjonalnego do zawartości)	→	znak odsyła do zawarto- ści idei(m) – a w zasadzie podmiot za pomocą znaku odsyła do zawartości idei(m)
----------------------	---	---	---	---

W popularnych ujęciach dość trudno określić, do czego miałby odsyłać znak<sup>569</sup>. Wiemy tylko, że poza siebie. Gdzie zatem mieści się znaczenie? W znaku czy w przedmiocie, do którego odsyła? Proponowane tu rozwiązanie jest mniej intuicyjne – budowane od przyjętych podstaw poznawczych i metafizycznych, nie zaś od analizy z punktu widzenia ostatniego elementu wieńczącego całe dociekanie. W naszym rozwiązaniu wychodzimy od bytu(t), a nie od języka<sup>570</sup>. Proponowane ujęcie pozwala lokować znaczenie w zawartości idei(m)

<sup>568</sup> Zob. na ten temat np. Ch. Pierce, *Wybór pism semantycznych*, Warszawa 1997, s. 130nn.

<sup>569</sup> Zob. H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 298–302.

<sup>570</sup> Jest to pewien skrót myślowy, bo o ile język istnieje, to jest bytem. Chodzi jednak o byt w rozumieniu tego, co dane do poznania świadomości, a co jest pozasemantyczne, chyba że przedmiotem naszego poznania jest język lub któryś z jego elementów.

i dopiero ta zawartość pozwala odnieść się do bytu, którego idea(m) o danej zawartości jest idea(m). W popularnych wykładniach słowa – czy inne najmniejsze elementy znaczące – odsyłają do bytów(t) bezpośrednio. Mówimy, że desygnatem pojęcia „drzewo” jest wszystko, czego własności – szeroko rozumiane – zgadzają się z treścią pojęcia „drzewo”. Wydaje się to połączeniem niemal magicznym<sup>571</sup>. Ta „magia” jest niezauważalna, jeżeli wyjdziemy od popularnych ujęć. Nasza propozycja natomiast wskazuje na zapośredniczenie między desygnatem – rozumianym na sposób popularnych ujęć – a pojęciem. Od tego momentu będziemy rozumieli desygnat właśnie w ten zapośredniczony sposób. Przedstawione rozumowanie prowadzi do pytania o podstawę bytową pojęć i języka jako takiego.

Przeprowadzone poniżej rozróżnienie pojęć jest dla zrozumienia proponowanych przez nas rozwiązań istotne i znajduje ściśle i szerokie zastosowanie w rozdziale poświęconym badaniu ontologicznemu „kultury”<sup>572</sup>. Mimo iż powstaje wiele prac na temat podziałów i funkcji zachodzących w języku czy spełnianych przez język, to proponowane przez nas ujęcie nie ma na celu ich podważania, poprawiania czy scalania. Uważamy, że do celów, do których zostały skonstruowane, dobrze się nadają, zaś zaproponowane w tej pracy ujęcie jest bardziej adekwatne do naszych celów. Większość z nich wychodzi jednak od strony języka. My zaś wyjdźmy od strony idei(m). Przyjęcie takiego punktu wyjścia pozwala wyróżnić następujące rodzaje pojęć ze względu na to, do czego odnoszą (resp. za ich pomocą odnosi podmiot):

- q. pojęcia właściwe;
- r. pojęcia izolowane;
- s. pojęcia puste;
- t. pojęcia sprzeczne.

#### Ad q.

Pojęcia właściwe są dla badań ontologicznych najbardziej interesujące. To dzięki nim możemy starać się dotrzeć do zawartości idei(m) innych podmiotów. Pojęcia właściwe służą zatem komunikowaniu zawartości idei(m) w kon-

---

<sup>571</sup> Takie ujęcie zakłada bowiem przyjęcie radykalnego epistemologicznego realizmu naiwnego, którego naszym zdaniem nie da się sensownie bronić. Ciekawie kwestie niemożliwości takiej obrony i propozycję ziszczenia osłabionego względem realizmu naiwnego realizmu krytycznego – będącego naszym zdaniem w wielu punktach zbieżnym z tezami krytycznego realizmu hipotetycznego – przedstawił Rosiak w *Studiach z problematyki realizmu-idealizmu* (M. Rosiak, *Studia z problematyki realizmu-idealizmu*, Wrocław 2012, rozdz. III).

<sup>572</sup> Zob. rozdział IV.

wencjonalny sposób. Na pytanie, skąd wziął się ten konwencjonalny system, jak na razie nie znamy odpowiedzi. Innymi słowy, pojęcia właściwe odnoszą bezpośrednio do zawartości idei(m).

#### Ad r.

Pojęcia izolowane są intrygujące i niezwykle problematyczne nie tylko w badaniach ontologicznych. Przede wszystkim trudno je rozpoznać. Zakładamy bowiem, że każde pojęcie – o ile nie zawiera się w zbiorze pojęć pustych lub sprzecznych – odnosi nas lub wskazuje nam zawartość jakiejś idei(m). Pojęcia izolowane takiej łączności nie wykazują. Trzeba je jednak odróżnić od tzw. pustosłowia.

Problematyczność tych pojęć ujawnia się już w momencie, gdy chcemy przywołać jakiś przykład pojęcia o takiej treści, która byłaby pozbawiona łączności z zawartością idei(m) – czyli takiego pojęcia, którego treści w żaden sposób nie można sobie przedstawić (resp. wyobrazić)<sup>573</sup>. Podajmy dwa przykłady.

Pierwszy z nich to pojęcie „dyskursu” używane przez Michaela Foucaulta w jego pismach<sup>574</sup>. Mimo iż wielu badaczy powołuje się na to pojęcie z upodobaniem<sup>575</sup> – uważając, że jest ono bardzo jasne i konkretne – to nie udało nam się znaleźć u Foucaulta ani w opracowaniach poświęconych jego twórczości takiej definicji lub nawet jakkolwiek zawężonego obszaru znaczeniowego, który pozwalałby postulować, że to pojęcie ma łączność z treścią jakiejś idei(m),

---

<sup>573</sup> Oczywiście nie chodzi o takie pojęcia, jak „ludzkość”, „dobro”, „wszechświat” czy „rzeczywistość”, gdyż nawet jeżeli są to pojęcia niezwykle szerokie lub rozmyte semantycznie, to odsyłają one do jakiegoś zawężonego przedziału bytów, czyli nie spełniają warunku bycia pojęciem izolowanym.

<sup>574</sup> Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977, s. 101, 143, 157, 202, 220.

<sup>575</sup> Zob. np. L. Rasiński, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, w: „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 3/74 (2009), s. 18–22; C. Spieß, *Lingwistyczna analiza dyskursu jako analiza wielopoziomowa. Przyczynek do problematyki wielowymiarowego opisu dyskursów z perspektywy praktyczno-naukowej*, w: „Tekst i Dyskurs” 3 (2010), s. 202–207; J. Kabus, *Interdyscyplinarność dyskursu*, w: „Językoznawstwo: Współczesne Badania, Problemy i Analizy Językoznawcze” 5 (2011), s. 51nn; M. Czyżewski, *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*, w: „Kultura i Społeczeństwo” 2 (2013), s. 15–23; A. Ostolski, *Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michaela Foucaulta*, w: „Etyka” 36 (2003), s. 159nn; Ł. Dominiak, *Dyskurs Michaela Foucaulta. Centrum i tajemnica*, w: „Dialogi Polityczne” 3–4 (2004), s. 43nn; D. Howarth, *Dyskurs*, Warszawa 2008, rozdz. III–IV.

tj. z czymś, co można zrozumieć lub o czym można postulować, że faktycznie istnieje<sup>576</sup>.

Drugi przykład to Lacanowskie „Realne”. Podobnie jak w przykładzie pierwszym – ani u Lacana, ani u jego komentatorów nie znajdziemy takiej definicji lub zawężonego obszaru znaczeniowego, który pozwalałby postulować, że to pojęcie ma łączność z treścią jakiejś idei(m)<sup>577</sup>.

Najczęściej w wypadku pojęć izolowanych mamy do czynienia z grupowym ich występowaniem i wyjaśnianiem ich przez siebie nawzajem, co jest oczywiście błędem wyjaśniania nieznanego przez nieznaną<sup>578</sup>.

Mogą w tym momencie pojawić się następujące wątpliwości:

- r.i. Czym różnią się pojęcia izolowane od pojęć pustych.
- r.ii. Jak (resp. na jakiej zasadzie lub z czego) powstają pojęcia izolowane.
- r.iii. Do czego te pojęcia odnoszą.
- r.iv. Czy pojęcia izolowane mają treść.

#### Ad r.i.

Pojęcia puste będą charakteryzowane dopiero w dalszych adnotacjach. Jednak już teraz można powiedzieć, że pojęcia izolowane różnią się od pojęć

---

<sup>576</sup> Twierdzenie, że rozumienie dotyczy pojęć czy, ogólniej mówiąc, tego, co semantycznie, opiera się na założeniu, że sens czy znaczenie kryją się w pojęciach. Same pojęcia sensu i znaczenia są bardzo mgliste i na tyle modalne, że często służą jako stylistyczne uzupełnienia, gdy zaczyna rozpadać się koherencja czy niesprzeczność danej myśli. Wskazaliśmy już, że pozasemantyczne rozumienie (funkcjonalne) jest możliwe, pierwotne i powszechne. Dlaczego zatem mielibyśmy przesuwać rozumienie do poziomu języka (E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 33–68)? Jest to zapewne uproszczenie dnia codziennego. Niemniej, jeżeli uważnie przyjrzeć się temu, co chcemy zakomunikować słowem „rozumiesz”, to nieuchronnie dojdziemy do zawartości jakiejś idei(m). Zatrzymanie się na poziomie pojęć (resp. języka) jest niedostrzeganiem jego relacyjności, o której szerzej powiemy dalej.

<sup>577</sup> Zob. np. B. Choińska, „*Calkowicie uśpiony świat...*”. *Nowe Lacanowskie interpretacje snów*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne” 11 (2012), s. 116nn; M. Szabat, *Filozoficzny potencjał podmiotowości w świetle koncepcji lęku Jacques’a Lacana*, w: „Teksty Drugie” 4 (2017), s. 99nn; A. Zupančič, *Realizm w psychoanalizie*, w: „Praktyka Teoretyczna” 2/28 (2018), s. 108nn; G. Michalik, *Podmiot zanikający – kwestia podmiotowości w psychoanalizie Jacques’a Lacana*, „Analiza i Egzystencja” 41 (2018), s. 84–85. W kwestii prób objaśnienia – niestety nieudanych – myśli Lacana zob. J.C. Milner, *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, Warszawa 2017, zwł. rozdz. III–IV.

<sup>578</sup> W przywołanym dalej zestawieniu różnych definicji „kultury” widać, że Geertz posługuje się właśnie takim wyjaśnieniem.



pustych odniesieniem do zawartości idei(m). Pojęcia izolowane nie mają takiego odniesienia, zaś pojęcia puste przeciwnie.

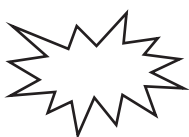
### Ad r.ii.

Pojęcia izolowane nie powstają na tej samej zasadzie, co pojęcia właściwe. Mają one inne źródła. Pojęcie izolowane jest wynikiem swoistej poetyckości. Powiedzmy za Bogusławem Wolniewiczem, że słowa poza konotacjami mają „emocjonalne alikwoty”. Te alikwoty są pozasemantyczne. Jest to rodzaj pewnego bodźca, któremu odpowiada konkretna reakcja. Dobrze obrazuje to następujący eksperyment: mamy dwa dźwięki, które możemy zapisać jako „bubu” i „kiki”. Jeśli zostalibyśmy poproszeni o przyporządkowanie tych dźwięków do następujących kształtów:

r.ii.α.



r.ii.β.



to zapewne większość z nas przyporządkowałaby „bubu” do r.ii.α., zaś „kiki” do r.ii.β. Nie ma w tym nic dziwnego, chociaż nie potrafimy wyjaśnić, dlaczego jest to dla nas naturalne połączenie<sup>579</sup>.

<sup>579</sup> Tzw. *bouba-kiki effect* jest wyjaśniany przez synestezję. Nie jest to jednak odpowiedź na pytanie „dlaczego”. Próby odpowiedzi oraz szerszy zarys problemu znajdują się w następujących pracach: V.S. Ramachandran, E.M. Hubbard, *Synaesthesia – A Window Into Perception, Thought and Language*, w: „Journal of Consciousness Studies” 8/12 (2001), s. 18nn; D. Maurer, T. Pathman, C.J. Mondloch, *The Shape of Boubas: sound-shape correspondences in toddlers and adults*, w: „Developmental Science” 9/3 (2006), s. 317–319; K. McCormick, J.Y. Kim, S. List, L.C. Nygaard, *Sound to Meaning Mappings in the Bouba-Kiki Effect*, w: *Proceedings of the 37th Annual Conference of the Cognitive Science Society: Mind, Technology, and Society: Pasadena, California, 23–25 July 2015*, Austin 2015, s. 1569–1570.

Jak widać na przykładzie tego znanego eksperymentu, oba sygnały dźwiękowe, mimo iż zapisane graficznie, są pozasemantyczne – nawet jeżeli nie wypowiadamy dźwięków im przypisanych, to sama forma graficzna również pozwala łączyć „bubu” i „kiki” z tymi samymi obrazkami, co przy wydawaniu dźwięków.

Przenieśmy to na przykład „dyskursu”. Wiemy, do jakich rdzeni wyrazowych nawiązuje to pojęcie, ale wiemy też, że nie jest ono zbieżne ze znanymi nam pojęciami mającymi ten sam rdzeń. Pojęcie „dyskurs” podsztywa się niejako zewnętrznie pod znane pojęcia właściwe, ale nie przejmując ich treści. Gdyby Foucault zamiast „dyskursu” napisał „mituka”, które nie występuje w języku ani francuskim, ani polskim, to prawdopodobnie nie zrobiłoby ono takiej kariery, bo „mituka” do niczego się nie upodabnia, nie konotuje i nie pobudza emocjonalnych alikwot. „Dyskurs” zaś upodabnia się do „dyskusji” i „kursu”, co można odebrać jako pewne skanalizowanie debaty nad danym problemem, a co jednak trudno przypisać treści pojęcia „dyskurs”. Konotacje związane z tego rodzaju intuicyjnym, gdyż opierającym się na wspólnych rdzeniach, rozumieniem są oczywiste. Podobnie emocjonalne alikwoty, które mają niejako rozbrzmiewać w tle, obiecując rozwiązanie jakiejś tajemnicy, zapuszczenie się w labirynty intertekstualności itd.

Skąd zatem biorą się pojęcia izolowane? Są one skutkiem nieodpowiedzialnego używania języka. O ile są tworzone i używane „bez świadomości”, tj. nie z premedytacją, to jest to jedynie niefrasobliwość. Jeżeli zaś są one tworzone i używane z premedytacją i rozmysłem, to należy pytać wówczas, co przysłaniają? Nie jest naszym zadaniem zabawa w mistrzów podejrzeń. Jeżeli jednak ktoś z rozmysłem używa swoistego maskowania językowego, a takim są właśnie pojęcia izolowane, to warto się każdorazowo zastanowić, co zataja.

### Ad r.iii.

Pojęcie ma budowę dwustronną – podobnie jak idea(m). Oznacza to, że może być rozpatrywane jako pojęcie lub rozpatrywane tylko z perspektywy treści. Wówczas mówi się, że będziemy badać treść pojęcia X, a nie pojęcie X jako takie. To właśnie dzięki określonej treści możliwe jest rozeznanie, do czego dane pojęcie odnosi. Odnosi oczywiście tylko dlatego, że tak się umówili jego użytkownicy<sup>580</sup>. Skoro jednak pojęcie izolowane tylko imituje pojęcie właściwe, to co znajduje się w jego treści? Zanim odpowiemy na to pytanie, musimy dopowiedzieć, że poza jednym wyjątkiem<sup>581</sup> terminy, słowa, pojęcia

<sup>580</sup> Zob. w tej kwestii ciekawą argumentację J. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo...*, dz. cyt., rozdz. 6.

<sup>581</sup> Mowa o definicjach ostensywnych.

itd. są definiowane przez inne terminy, słowa, pojęcia itd. *Prima facie* zamyka nas to w samodefiniującym się systemie, gdzie jedynymi pewnymi definicjami są tautologie. Byłoby tak, gdybyśmy mieli do czynienia jedynie z pojęciami izolowanymi – pamiętajmy, że pojęcia izolowane najczęściej występują w grupach. Jednak dzięki temu, że w jakiś sposób udało się ludziom wytworzyć pojęcia, które odsyłają przez swoją treść semantyczną do zawartości idei(m) – aporia początków języka – to możemy powiedzieć, że język nie jest izolowany, gdyż w pewnych punktach odnosi poza siebie. Jeśli przyjąć popularne wykładnie, to w tym miejscu bardzo wyraźnie ujawniłoby się owo „magiczne” przejście od pojęcia do rzeczy, które przyjmuje się w zasadzie bezrefleksyjnie, a nie wytrzymuje ono ciężaru stawianych im przez proponowane tu wyjaśnienie pytań.

Do czego więc odsyła pojęcie izolowane? Odpowiedź wydaje się już w tym momencie oczywista: o ile nie jest to wtórne użycie – intertekstualne – to nie odnosi do czegokolwiek. W użyciu intertekstualnym odsyła do swojego źródła przez współwystępowanie, ale nie nadaje mu to treści, więc nadal z perspektywy treści nie odnosi do czegokolwiek.

#### **Ad r.iv.**

Należy zatem podnieść nasuwającą się wątpliwość, czy pojęcia izolowane mają w ogóle jakąś treść? Z definicji pojęcia wynika, że muszą jakąkolwiek treść posiadać. Nie oznacza to jednak, że będzie ona do czegokolwiek odnosiła. Treść ta może się składać i najczęściej składa się z tautologicznych – w sensie nieodnoszących do niczego poza nimi samymi – terminów, słów, pojęć itd. istotnych oraz z dołączonych do nich ze względów gramatycznych terminów, słów, pojęć itd. nieistotnych, które jednak mają odniesienie i są szczególnym przypadkiem pojęcia właściwego.

#### **Ad s.**

Pojęcia puste mają treść odnoszącą do zawartości konkretnych idei(m) lub konkretnej idei(m), ale nie mają poza zawartością idei(m) desygnatu<sup>582</sup>. Przykładem może być Hydra. Jako idea(m) istnieje w wielu świadomościach, ale była tylko – w momencie powstania – ideą(m) pierwotnie czysto intencjonalną, natomiast Hydra jako byt(t) nigdy nie istniała. Jest zatem pojęciem pustym, chociaż jego treść odnosi w kwestiach istotnych do pojęć właściwych, które w zapośredniczony przez idee(m) sposób odnoszą do bytów(t).

---

<sup>582</sup> Mowa oczywiście o desygnacie zapośredniczonym przez idee(m).

**Ad t.**

W tej adnotacji chodzi o pojęcie sprzeczne wewnętrznie, a nie o pojęcie sprzeczne między sobą. Tu przykładem może być niemal każdy oksymoron<sup>583</sup>. Wiemy, że takie pojęcia istnieją, ale czy odnoszą do zawartości idei(m)? Można rozpatrzyć to na dwa sposoby:

- t.i. Odnoszą do przynajmniej dwóch idei(m), których istotne elementy zawartości się wzajemnie wykluczają, a pojęcie miesza te elementy w swojej treści.
- t.ii. Odnoszą do innych pojęć o sprzecznych ze sobą elementach treści.

Widać od razu, że punkt t.ii. w konsekwencji sprowadza się do punktu t.i. Mamy zatem pojęcie, którego treść jednocześnie odnosi do zawartości przynajmniej dwóch idei(m), gdzie idea(m) A w elemencie zawartości X wyklucza element Y, zaś idea(m) B w elemencie zawartości Y wyklucza element X. Pojęcie sprzeczne zaś odnosi jednocześnie do X i Y, postulując czy zakładając ich występowanie w jednym bycie. Przykłady można mnożyć: biała czerń, pełna pustka, istnienie niebytu, pustka, socjalistyczno-kapitalistyczna gospodarka itd.

\* \* \*

Zanim zakończymy rozważania o pojęciach, ujmiemy precyzyjniej różnicę między pojęciem a słowem (resp. terminem), o której już wspominaliśmy, ale warto ją przypomnieć. Przede wszystkim pojęcie zawiera treść, jasno określone możliwości zastosowania i szeroką – tj. pełną dla danego pojęcia – gamę konotacji. Nie wychodzi ono jednak poza podmiot w tym sensie, że w akcie komunikacji nie są używane pojęcia, ale słowa (resp. terminy). **Pojęcie jest pewną szerszą źródłową bazą dla słowa.** Cała różnica leży w praktyce oraz sposobie występowania i bytowania. Rozważmy taką sytuację. Mamy pojęcie „drzewo”. Jego znaczenia słownikowe są różne, gdyż możemy mówić o drzewie jako roślinie, o drzewie genealogicznym, o drzewie jako surowcu opałowym, który już nie jest rośliną żywą, jako o kształcie – np. metalowa rzeźba w kształcie drzewa lub plastikowy wieszak w kształcie drzewa – o drzewku szczęścia, o drzewie jako schemacie. Do tych znaczeń dochodzą wszelkie możliwości użycia z innymi pojęciami – zgodnie z zasadami danego języka. Do tego dołączmy także cały obszar konotacji i symboliki. Jak łatwo zauważyć, w komunikacji nigdy nie używamy pojęć, bo są one niekonkretne w tym sensie, że stanowią jedynie – lub aż – wszelką aktualnie sobie właściwą możliwość danych

---

<sup>583</sup> Podajmy za Ingardenem przywoływane już kwadratowe koło (R. Ingarden, *O pytniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 375).

treści semantycznych w obrębie danego systemu językowego. Warto zwrócić uwagę, że mamy pojęcia ogólne, mimo iż zawsze – nawet po operacji zaawansowanego abstrahowania – wyobrażamy sobie coś konkretnego i ekstrapolujemy pewne cechy tego czegoś na inne możliwe przedmioty, co jest ujmowane przez pojęcie ogólne i wyraża się w konsekwencji w dobrze znanym rozróżnieniu na *genus proximum – differentia specifica* i może być oddane przez – nomen-omen – drzewo hiperonimów.

**Natomiast słowa (resp. terminy) są konkretnymi użyciami pewnych wariantów pojęć.** Są one określone semantycznie – niekoniecznie w zawężeniu do jednego znaczenia, ale są węższe niż pojęcie – w danym konkretnym ułożeniu syntaktycznym, użyte w danym kontekście i w danej sytuacji przez daną osobę w stosunku do innej osoby itd. Inaczej mówiąc, słowo (resp. termin) jest ukonkretnionym wariantem pojęcia.

Jeżeli chodzi o warstwę brzmieniową i znakową (graficzną), to ciekawie charakteryzował to Ingarden<sup>584</sup> oraz niezależnie od niego Sapir<sup>585</sup>, którego szerzej omawiamy w paragrafie 8.2.10.1. Wyniki ich prac są zadziwiająco zbieżne. Dla nas w tym momencie jest jedynie ważne to, że obie warstwy są konwencjonalne<sup>586</sup>.

Należy na koniec rozważyć o pojęciach zapytać, co to znaczy, że pojęcia odnoszą. Pamiętajmy, że są one konwencjonalne i ta konwencja jest zależna

<sup>584</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., rozdz. V.

<sup>585</sup> E. Sapir, *Kultura, język, osobowość...*, dz. cyt., s. 33nn.

<sup>586</sup> Ingarden nie podzielałby w pełni naszego poglądu – o czym już wspominaliśmy – (R. Ingarden *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, w: *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 22–25), chociaż pisał: „[...] nie jest prawdą, że każdy z nas sam dla siebie tworzy znaczenia słów w zupełnej izolacji od innych ludzi, by tak rzec, całkiem «prywatnie». Przeciwnie, niemal każde tworzenie słowa i nadanie znaczenia przedstawia wspólną pracę dwóch lub więcej ludzi, którzy znajdują się w obliczu tego samego przedmiotu [...]” (R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego...*, dz. cyt., s. 32). Niekonwencjonalność języka w Ingardenowskim sensie wiąże się z uznaniem związku między tworam językowymi a pozajęzykowymi innego niż swobodne czy dowolne umowy międzyludzkie (J. Woleński, *Język*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 135). Poza istniejącą w pewnym zakresie synestezją, która nie dotyczy jednak samych znaczeń, a jedynie warstwy brzmieniowej, nie możemy uznać istnienia takiego związku, gdyż nic konkretnego za nim nie przemawia. Chociażby różnorodność językowa – mimo istnienia tzw. uniwersaliów językowych – nie pozwala na twierdzenie, że poza strukturalnym podobieństwem między różnymi językami ich podobieństwo w warstwach brzmieniowo-znaczeniowych jest warunkowane przynajmniej do pewnego stopnia wskazanym związkiem.

od ich użytkowników. **W tym kontekście „odnosić” to tyle, co: spełniać intelektualny akt wiązania przez podmiot treści danego pojęcia z zawartościami idei(m), którym zostało przypisane; wiązanie odbywa się zgodnie z przyjętą konwencją.** To zatem nie pojęcia odnoszą – a już na pewno nie „odnoszą się” – do idei(m)<sup>587</sup>, tylko podmiot, znając konwencję, przez używane pojęcia odnosi się do idei(m). Konieczne jest zwrócenie uwagi na nieodzowną rolę podmiotu przy wytworzeniu pojęć z idei(m) i przy wiązaniu pojęcia z ideą(m).

Przejdźmy teraz do kwestii, dlaczego „odnosić” to w naszym rozumieniu synonim „znaczyć”. Wyjaśnienie jest dość proste. Znak służy do wskazywania czegoś w kontekście przestrzennym. Znak nie jest też tym, na co wskazuje. Pamiętając o tym i zmieniając kontekst przestrzenny z dosłownego na metaforyczny, okaże się, że „znaczyć” to tyle, co „odnosić do” lub „odsyłać do”. Być może nie wpisuje się to w nurt głębokich interpretacji hermeneutycznych, ale nie jest naszym zadaniem uzgadnianie metody badań ontologicznych z praktykami literackiej lub literacko-podobnej interpretacji<sup>588</sup>.

Po cóż jednak tyle uwagi poświęcamy pojęciom? Należy zauważyć, że ontologia jako nauka zajmująca się analizą zawartości idei(m) jest niejako skazana na przejście przez barierę pojęciową. Jeśli analizie poddaje się własne idee(m), to na tę barierę natykamy się przynajmniej raz podczas komunikowania rozumianego łącznie z przełożeniem zawartości idei(m) na pojęcia. Jeśli jednak mamy za zadanie poddać analizie zawartość idei(m) innej osoby, to barierę pojęciową będziemy przekraczać przynajmniej trzykrotnie. Najpierw starając się „wniknąć” poza pojęcia do czyjejś idei(m) i próbując ją przyswoić przy pomocy pojęć – co jest za jednym razem podwójnym zmaganiem się z barierą pojęciową. Następnie zaś – chcąc zakomunikować wyniki własnej pracy. Patrząc z tej perspektywy, ontologia jest w znacznej części analizą po-

<sup>587</sup> Chociaż potocznie i dla wygody mówimy tak na co dzień.

<sup>588</sup> Nie czyniąc rozróżnienia na ontologię i metafizykę, Michał Hempoliński wyraził celną uwagę na ten temat: „Szeroko rozlegają się głosy, że filozofia – pozbawiona dwóch tradycyjnych swych działów: metafizyki i epistemologii – miałaby sprowadzać się do hermeneutyki, czyli swobodnego dyskursu, bez żadnych reguł i celów poznawczych, w którym «wszystko wolno»” (M. Hempoliński, *Problem obiektywności poznania i style badań epistemologicznych...*, dz. cyt., s. 8). Zob. też M. Hempoliński, *Przesłanki i specyfika fundamentalizmu epistemologicznego fenomenologii E. Husserla i R. Ingardena*, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa 1991, s. 71; S. Judycki, *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 77.

jęć – czy mówiąc szerzej języka. Nie można jednak zgodzić się, że jest tylko analizą pojęć – jak chciałaby część filozofów<sup>589</sup>. Jej cel jest inny.

Podsumujmy zatem kwestię pojęć w pracy ontologa. Zasadniczą kwestią jest rozeznanie, z jakim pojęciem mamy do czynienia. Jeśli będzie to pojęcie sprzeczne, to możemy śledzić, do jakich elementów jakich idei(m) ono odnosi<sup>590</sup>.

W przypadku pojęcia pustego istotne jest wykazanie warunków możliwości realizacji zawartości danej idei(m) poza świadomością. Jest to sprawa szczególnie ciekawa przy badaniu teorii literackich, których autorzy i użytkownicy bardzo często nie chcą pojąć różnicy między ideą(m) (resp. bytem intencjonalnym) a bytem(t) i nie chcą uznać, że cały lub prawie cały przedmiot ich badań nie istnieje poza świadomością i nie mówi niczego o niczym poza sobą samym<sup>591</sup>.

Dalej, pojęcia izolowane stanowią pułapkę dla ontologa, gdyż można stracić wiele czasu na próbę odnalezienia tego, do czego rzekomo odsyłają, aż w końcu zbłądzi się i przyjmie znaczenie pojęcia, które wydaje się synonimiczne, albo po prostu straci się wiele czasu, zanim odkryje się, że jest to pojęcie izolowane.

Najwdzięczniejszą kategorią są oczywiście pojęcia właściwe, które najłatwiej jest przejrzeć i dotrzeć dzięki nim do zawartości interesującej nas zawartości idei(m).

Przedstawmy zatem, jak rozważania o pojęciach mają się do postawionej przez nas tezy, że punktem wyjścia w badaniach Ingardena był język (resp. że Ingarden przyjmował językowy punkt wyjścia w badaniach).

W przywoływanych już *Die Essentiale Fragen* trzonem rozważań jest problem epistemologiczno-metafizyczny, tj. problem poznania bytów istniejących<sup>592</sup>. Ingarden stawia tam trzy zasadnicze pytania: „co to jest”, „co to jest x”,

<sup>589</sup> W odniesieniu do szeroko rozumianej metafizyki, w którą można po części włączyć nasze rozumienie ontologii, stanowisko takie prezentował chociażby Rudolf Carnap.

<sup>590</sup> Z pewnością odnosi do przynajmniej dwóch, gdyż nie istnieje idea(I/m) sprzeczna – o czym już była mowa.

<sup>591</sup> Por. np.: J. Rozmus, *Ocalić „ja”, zgromadzić przeszłość. Przedmioty w liryce i prozie Stanisława Czyczka*, w: *Poeci krakowscy. Mniej znani, zapomniani, niedoczytani*, t. II, red. M. Sadlik, M. Chrobak, Kraków 2017, s. 74–76; M. Mazur, „Z wielką ulgą nienależną rzeczom” – o przedmiotach i ich funkcjach w poezji Beaty Szymańskiej, w: *Poeci krakowscy. Mniej znani, zapomniani, niedoczytani*, t. I, red. R. Stachura-Lupa, M. Karwala, Kraków 2017, s. 109–119.

<sup>592</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., § 6–9.



„czym jest x”<sup>593</sup>. Rozważmy ich zasadność w kontekście proponowanej przez nas koncepcji pojęcia.

Jeśli naszej świadomości jawi się coś – może to być byt(t), byt intencjonalny w różnych wariantach, relacja lub jakikolwiek inny byt – to zadając Ingardenowskie pytanie „co to jest”, oczekujemy definicji językowej, a nie ostensywnej<sup>594</sup>. Ważne jest również wskazanie presupozycji kryjących się za tym pytaniem. Spośród wszystkich elementów znajdujących się w polu możliwości poznawczej w danej chwili wybraliśmy pewien element, o którym jeszcze przed zadaniem pytania wydaliśmy entymematycznie następujące sądy afirmatywne: jest coś; coś jest inne i odrębne od innego coś (nie dookreśliśmy, czy całkowicie, czy jedynie w pewnym stopniu); są przynajmniej dwa coś; coś jest możliwe do poznania; coś jest jakieś; coś jest konkretne<sup>595</sup>. Dodatkowo, zadając pytanie, przez sam akt mowy<sup>596</sup> zakładamy istnienie języka i wszystkiego, co z nim związane, a czego nie będziemy teraz wyliczać. Ważne jest, że każda nazwa o pewnej definicji jest konwencjonalna – mimo iż Ingarden uważał, że język nie jest systemem konwencjonalnym. Jeśli przyjmiemy, że pojęcia mają odpowiadać jakimkolwiek bytom w rozumieniu Ingardena – więc także ideom(I) – a do tego nie są one konwencjonalne, to okaże się, że musimy uznać jakieś niemal magiczne (resp. magiczne) połączenie nazwy z desygnatem<sup>597</sup>. Przyjmuje się tu niejako, że definicje danej nazwy są właściwe i odpowiadają danym bytom. Innymi słowy, według Ingardena zdanie „to jest pies” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, kiedy faktycznie odpowiada na pytanie dotyczące bytu określonego jako „pies” czy też będącego elementem zbioru desygnatu apelatywu „pies”. Zwróćmy jednak uwagę, że nie ma tu pytania o odpowiedniość treści pojęcia do jego desygnatu. Oczywiście jest to sprawa złożona i można argumentować, że przecież umówiliśmy się, że byty o takich a takich własnościach będziemy określać/nazywać „pies”. To jednak stoi w sprzeczności z twierdze-

<sup>593</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>594</sup> W części przypadków ta została już podana. Inna sprawa, że niefortunnie.

<sup>595</sup> Można tu dopisać jeszcze przynajmniej kilkanaście presupozycji, ale w dużej mierze pokrywałyby się one z już przedstawionymi lub by z nich wynikały. Na wyszczególnienie indywiduum w presupozycji omawianego pytania zwróciła uwagę Urszula Żegleń (U. Żegleń, *Pojęcie indywiduum w ontologii Ingardena a niektóre problemy współczesnej filozofii języka...*, dz. cyt., s. 46).

<sup>596</sup> Może to być równie dobrze pomyślenie pozajęzykowe, które jednak ma na celu podanie nazwy tego coś.

<sup>597</sup> Zob. H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 298–302.



niem Ingardena, że język nie jest konwencjonalny. Rodzi to wiele problemów, które z konieczności doprowadzą nas do sprzeczności albo będą wymagały ekwilibrystycznych wręcz zabiegów i zapewne postulowania istnienia kolejnych bytów (resp. dziedzin bytowych), aby uniknąć sprzeczności. M.in. dlatego też odrzucamy koncepcję, że język nie jest konwencjonalny.

Jak zatem przedstawia się z tej perspektywy pierwsze z Ingardenowskich pytań esencjalnych: „co to jest?”. Otóż można je zapisać następująco: „jakim słowem określa się coś możliwego przeze mnie do wyodrębnienia w akcie postrzegania, co właśnie postrzegam”. Zauważmy, że punkt ciężkości przesunął się z zdecydowanie z pozycji epistemologiczno-metafizycznej na pozycję epistemologiczno-językową. Zatem równie dobrze można by było określić pierwsze pytanie Ingardena jako pytanie o nazwę lub wprowadzającym pytaniem o zakres nazwy, a nie pytaniem esencjalnym.

Drugie pytanie: „co to jest x” można traktować na dwa sposoby. Przede wszystkim jako pytanie o nazwę. Jeśli zapytamy, kontynuując nasz przykład: „co to jest pies”, to odpowiedzią może być: „pies jest to rzeczownik o takiej a takiej definicji, określonej odmianie, występujący w konkretnych związkach frazeologicznych i kolokacjach, który konotuje takie a takie znaczenia”. Wiemy jednak, że intencja Ingardena była zgoła inna i chodziło mu o wskazanie przez to pytanie „istoty” danego bytu. Tyle, że ze wskazanego pytania nic takiego nie wynika. Jak już przedstawiliśmy, koncepcja „istoty” rzeczy i natury konstytutywnej nie jest możliwa do utrzymania bez wprowadzania dość arbitralnych pojęć i postulowania na gruncie filozofii Ingardena istnienia idei(I) oraz jakości idealnych<sup>598</sup>. Jeśli odrzuciliśmy „istotę” i naturę konstytutywną jako to, co byt konstytuuje i pozwala mu na bycie tym oto konkretnym bytem, a zamiast tego przesunęliśmy te pojęcia do kategorii możliwych do użycia pojęć określających w sposób zwięzły cały szereg przedmiotów, zjawisk, relacji itd., to okaże się, że pytanie o „istotę”, a więc pytanie esencjalne nie ma sensu. Jeśli przyjmujemy perspektywę *stricte* Ingardenowską, to będziemy musieli zgodzić się, że pytania te są albo nie są esencjalne i inne być nie mogą – a jeżeli nie są esencjalne, to nie ma sensu ich zadawać, bo do niczego nie prowadzą. Jeśli jednak zgodzimy się z rozwiniętym dalej podejściem krytycznym wobec metody Ingardena<sup>599</sup>, który teraz w formie zdawkowej jedynie sygnalizujemy pod postacią twierdzenia: badania esencjalne Ingardena mają swoje źródło

<sup>598</sup> Zob. paragraf 8.1. Naszym zdaniem łączy się to z przyjęciem quasi-aksjomatów występujących w pismach Ingardena.

<sup>599</sup> To jest, że jej punktem wyjścia jest poznanie refleksyjne, a nie funkcjonalne – czyli język, a nie ogląd.

w treści pojęć, a nie w zawartości idei(I/m) lub w naocznym oglądzie bytów, to będziemy mogli z jego drugiego pytania esencjalnego wyprowadzić bardzo ważne dla nas wnioski. Otóż dzięki postawieniu pytania: „co to jest pies”, możemy starać się określić, z jakim rodzajem pojęcia mamy do czynienia, co w wielu wypadkach może nam ułatwić lub wręcz umożliwić dalsze badania – nie tylko ontologiczne. Pies jest przykładem dość prostym i zaliczylibyśmy go do pojęć właściwych, co otwiera drogę do dalszego badania ontologicznego. Wyobraźmy sobie jednak sytuację, że na pytanie: „co to jest”, uzyskaliśmy odpowiedź: „to jest Realne”. Pytamy więc: „co to jest Realne” – podobnie zresztą jak tysiące innych osób, które zetknęły się z tym pojęciem. Jest wiele odpowiedzi na to pytanie. Przypuśćmy, że wybraliśmy następującą: „Realne jest granicą mocy reprezentatywnej słów, mocy mówienia: realne jest dokładnie to, co jest niemożliwe do wypowiedzenia i wokół czego krąży wszelkie mówienie”<sup>600</sup>. Definicja ta pozostawia wiele do życzenia i przynajmniej *prima facie* można na jej podstawie uznać, że Realne jest pojęciem izolowanym – nie chcemy jednak teraz tego przesądzać, aby nie popaść w zbyt długą dyskusję dygresyjną ze zwolennikami Lacanowskiej psychoanalizy<sup>601</sup>. Nawet jeśli przyjąlibyśmy, że będziemy starali się zbadać ontologicznie desygnat pojęcia „Realne”, to już mamy na uwadze, że może się okazać, że jest to pojęcie izolowane, a zatem, że takiego desygnatu nie ma. Znacznie ułatwia i usprawnia to badania nie tylko ontologiczne<sup>602</sup>.

Trzecie Ingardenowskie pytanie esencjalne: „czym jest x” również może odnosić do istoty tylko wtedy, kiedy tę istotę założymy. Jeśli jednak jej nie zakładamy, a robimy tak ze wskazanych już i omówionych przyczyn, to do czego to pytanie miałoby odnosić? Może ono służyć do określenia rodzaju wyższego w znaczeniu *genus proximum*, co lokuje nas, podobnie jak przy dwóch poprzednich pytaniach w dziedzinie badań czy rozważań językowych. Zwraćaliśmy już uwagę, że Ingardenowska dziedzina bytowa idei(I) i jakości idealnych do złudzenia przypomina swoją postulowaną budowę i zachodzącymi między elementami tych zbiorów stosunkami strukturę hiperonimów. Jeśli zatem uzyskaliśmy odpowiedź na pytanie: „co to jest pies” i wiemy, że jest to

<sup>600</sup> <http://www.psychanaliza.com.pl/?art=3&tab=mps&lang> (dostęp 12.08.2018)

<sup>601</sup> Wystarczająco wiele już na ten temat napisano, aby można było psychoanalizę traktować jako dywagacje błędzące na dalekich pograniczach nauki. Zob. na ten temat np. T. Witkowski, *Zakazana psychologia. Tom I. Pomiędzy nauką a szarlatanerią*, Wrocław 2015.

<sup>602</sup> Gdyby teoretycy komunizmu zadali sobie w podobny jak my tutaj sposób i przy podobnych założeniach pytanie: co to jest sprawiedliwość społeczna, to możliwe, że udałoby się uniknąć lub chociaż złagodzić kilka totalitaryzmów.

czworonożny, wszystkożerny, drapieżno-padlinożerny ssak stadny o dziennym trybie życia, to zadając pytanie: „czym jest pies”, pytamy o jego *genus proximum* i odpowiemy, że jest zwierzęciem, co w kategoriach pytań esencjalnych mogłoby odpowiadać – przy zastosowaniu Ingardenowskiej nomenklatury w kontekście badań ontologicznych – idei(I) nadrzędnej (resp. bardziej ogólnej)<sup>603</sup>. Można oczywiście argumentować, że taka zbieżność i takie niemal idealne dopasowanie do siebie różnych płaszczyzn, tj. idei(I), przedmiotów realnych i pojęć świadczy najdobitniej o słuszności Ingardenowskiego ujęcia. Jest to jednak złudne wrażenie, gdyż możemy również powiedzieć, że rozpoznane przez nas zależności czy zgodności są do pewnego stopnia konwencjonalne i nie ma potrzeby postulować istnienia chociażby dziedziny bytowej idei(I) i istoty oraz natur konstytutywnych, gdyż bez ich pomocy można wyjaśnić te same byty równie spójnie i równie skutecznie.

Mając na uwadze powyższe, można stwierdzić, że Ingardenowskie pytania esencjalne są esencjalne wtedy i tylko wtedy, gdy przyjmie się, że istnieje istota każdego przedmiotu, natura konstytutywna oraz dziedzina bytowa idei(I)<sup>604</sup>. Nie przyjmujemy jednak tych założeń, ale równocześnie nie przekreślamy ważności i użyteczności Ingardenowskich pytań. Uważamy jednak, że ich stosowanie doskonale nadaje się do pracy na polu językowym – nie mamy tu na myśli badań językoznawczych. Mając wszystkie powyższe uwagi na względzie, przejdźmy do kwestii zastosowania pojęć, do której doprowadziły nas rozważania nad trzema „pytaniami esencjalnymi” – nazywanymi od teraz „pytaniami quasi-esencjalnymi”.

Część poniższych uwag została już przedstawiona w takiej czy innej formie w poprzednich akapitach. Zacznijmy od tego, że pojęcia, jak i cały język, są konwencjonalne. Są więc bytami intencjonalnymi. Są zatem zmienne. Pojęcia posiadają dwustronną budowę – podobnie jak idee(m) i idee(I) – to znaczy, że mogą być rozważane jako pojęcia, jak też mogą być rozważane pod względem przypisanych im treści. Obie strony tej budowy są istotne, niemniej nas interesuje przede wszystkim strona treści. Jak zostało już powiedziane, przy pomocy pojęć staramy się przekazać innym zawartość naszych idei(m). Z uwagi na to, że proces „przekładu” (resp. transponowania) zawartości na treść zo-

<sup>603</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 378.

<sup>604</sup> Nie wynika to bezpośrednio z siebie, ale jak zostało pokazane w paragrafie 8.1. nie można utrzymać istnienia istoty i natury konstytutywnej w rozumieniu Ingardenowskim bez przyjęcia istnienia dziedziny bytowej bytów idealnych.

stał już opisany, przejdziemy teraz dalej, do związków między pojęciami, co doprowadzi nas do rozważań, które zapoczątkowali Sapir i Whorf<sup>605</sup>.

Jedynie w sytuacji uczenia się słów możliwe jest ich używanie w pewnej izolacji syntaktycznej. W innych wypadkach niemal zawsze występuje odpowiedni kontekst użycia i umiejscowienie syntaktyczne. Na wagę tego przejścia w kontekście znaczenia i komunikacji wskazywali już filozofowie skupieni na języku i kwestiach komunikacji<sup>606</sup>, dlatego nie ma sensu przytaczanie tu nawet skrótowo historii dyskusji nad najmniejszą jednostką znaczeniową<sup>607</sup>, gdyż w dalszej części rozdziału interesuje nas przede wszystkim pragmatyka językowa i związane z nią kwestie metafizyczne, ontologiczne i epistemologiczne, nie zaś sama ontologia czy metafizyka języka.

---

<sup>605</sup> Mówiąc ściśle, są poważne wątpliwości, czy można hipotezy Sapira oraz hipotezy Whorfa traktować łącznie jako hipotezę Sapira-Whorfa. Za ujmowaniem ich oddzielnie przemawiają trzy argumenty:

1. Sapir i Whorf nigdy nie stworzyli wspólnej teorii (resp. nie postawili hipotezy) (A. Schaff, *Wstęp do polskiego wydania*, w: B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 20; W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 71).

2. Hipoteza Sapira jest znacznie bardziej wyważona niż deterministyczna hipoteza Whorfa – innymi słowy, hipotezy te po części się wykluczają (A. Klimczuk, *Hipoteza Sapira-Whorfa – przegląd argumentów zwolenników i przeciwników...*, dz. cyt., s. 166–169).

3. Za obiema hipotezami stoją inne założenia (A. Klimczuk, *Hipoteza Sapira-Whorfa – przegląd argumentów zwolenników i przeciwników...*, dz. cyt., s. 168). Jednak z uwagi na – już w zasadzie tradycyjne – ujmowanie poglądów obu autorów jako „hipotezy Sapira-Whorfa” w dalszej części pracy posługujemy się tym właśnie określeniem. Poza samą tradycją w badaniach nad związkami języka i poznania za traktowaniem obu stanowisk łącznie przemawia m.in. fakt, że mimo istotnych różnic część założeń i wniosków jest u obu badaczy podobna. Warto również zaznaczyć, że w zasadzie w większości rzetelnych opracowań i komentarzy nie występuje abstrahowanie hipotezy Sapira od hipotezy Whorfa (czy odwrotnie). Ze względu na to, że dalsze rozważania nie skupiają się na systematyce badań nad językiem lub na historycznym klasyfikowaniu hipotez naukowych, pozostajemy przy użyciu sformułowania „hipoteza Sapira-Whorfa”, uwzględniając jej słabszy (Sapirowski) i mocniejszy (Whorofowski) wariant.

<sup>606</sup> Zob. np. J. Austin, *Mówienie i poznawanie...*, dz. cyt., s. 545nn.

<sup>607</sup> Dla porządku odnotujmy, że dla Ingardena było to „słowo” (R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 99), za czym przemawiają przekonujące racje, podobnie jak za koncepcją choćby Ludwika Wittgensteina, że najmniejszą jednostką znaczeniową jest zdanie – zgodnie z pozostałymi tezami autora *Traktatu...* musi ono być osadzone w kontekście – który przedstawił równie ważne racje przemawiające za jego ujęciem.

Jak powiedzieliśmy, używane w komunikacji pojęcia stoją w pewnym ułożeniu i mają za zadanie przedstawić innym podmiotom poznającym zawartość naszych idei(m), które są pewnym subiektywnym ujęciem poznawanych bytów. Przedstawiona poniżej konstatacja może wydawać się banalna, ale nie się ze sobą doniosłe konsekwencje w interesującym nas temacie. Otóż sposób „przekładu” zawartości na treść i następnie użycie pojęć ma ważne znaczenie nie tylko dla odbiorcy, ale też dla nadawcy. Przekładając to na płaszczyznę badań ontologicznych – lub wielu innych – gdzie badacz jest zarówno odbiorcą, jak i nadawcą, używany język może zaważyć na otrzymanych wnioskach. Mając to na uwadze, rozpatrzmy teraz następujące zagadnienia z punktu widzenia metody badań ontologicznych:

- u. pojęcie jako punkt wyjścia badań ontologicznych;
- v. język jako punkt wyjścia badań ontologicznych;
- w. analiza językowa a metoda badań ontologicznych;
- x. filozofia jako analiza językowa;
- y. syntaktyka a struktura;
- z. semantyka a „istota”.

W każdym z punktów utrzymujemy w mocy przyjęte do tej pory założenia.

#### **Ad u.**

Jeżeli za punkt wyjścia badań nad czystymi możliwościami przyjąć pojęcie, to możemy rozpatrzyć dwa wzory postępowania:

- u.i. znane pojęcie → odwołanie do wiedzy o konkretnym desygnacie (resp. zbiorze desygnatów) = odwołanie do idei(m) → badanie zawartości idei(m) (resp. → próba przedstawienia zawartości idei(m) w konwencjonalnym systemie komunikacyjnym);
- u.ii. znane pojęcie → odwołanie do innych pojęć, kategorii syntaktycznych i kontekstów → próba odnalezienia desygnatu danego pojęcia →
- u.iii.α. przedstawienie wniosków analizy językowej;
- u.iii.β. próba zmiany poziomu analizy z językowego na ontologiczny → przedstawienie wniosków analizy językowej jako wniosków ontologicznych;
- u.iii.γ. przedstawienie wniosków analizy językowej jako wniosków ontologicznych lub metafizycznych.

Przedstawione modele postępowania należy rozumieć w następujący sposób:

**u.i.** Jeżeli punktem wyjścia w badaniu (nie określamy na razie przedmiotu badania) jest pojęcie, ale przyjmujemy przedstawione przez nas do tej pory założenia, to sposób badania oznaczony jako u.i. jest w gruncie rzeczy badaniem zawartości idei(m), jednak przy założeniu, że możliwe jest takie bada-

nie przy wyjściu od pojęcia<sup>608</sup>. Jeśli przyjmujemy taką możliwość, to już w drugim „kroku” badania musimy porzucić poziom analizy treści pojęcia, gdyż przez wskazanie na zawartość idei(m) odnosimy się już bezpośrednio do niej, a nie do treści pojęcia. Jeśli jednak staramy się mimo wszystko odnosić się do zawartości, ale jednocześnie trwać przy analizie treści, to tym samym przechodzimy do jednego z wariantów drugiego sposobu badania.

**u.ii.** Jeżeli punktem wyjścia w badaniu (nie określamy na razie przedmiotu badania) jest pojęcie, to z uwagi na jego nieizolowany sposób istnienia<sup>609</sup> korzystając z niego, przyjmujemy jego treść, możliwe użycia i zbiór desygnatów. Oznacza to, że jeszcze przed zasadniczym badaniem już wyróżniliśmy jego przedmiot o czysto konwencjonalnie zarysowanych ramach<sup>610</sup>, co w zasadzie pozwala nam jedynie na prowadzenie badań językowych co do zasadności definicji, konotacji, kolokacji itd. Jeśli bowiem chcielibyśmy na tej płaszczyźnie badać cokolwiek transcendentnego wobec podmiotu poznającego lub cokolwiek immanentnego dla podmiotu poznającego, to za każdym razem nasze poznanie musielibyśmy dostosowywać do ram konwencjonalnego sys-

---

<sup>608</sup> Nie chcemy na razie orzekać, czy takie działanie w ogóle jest możliwe oraz czy może przynieść zadowalający wynik.

<sup>609</sup> Nieco inaczej wygląda sytuacja z pojęciami izolowanymi. Jeżeli za punkt wyjścia w badaniach przyjmujemy pojęcie izolowane, to jedyne, co możemy zrobić, to starać się odkryć to, że jest izolowane, w jaki sposób się „maskuje” i jak zostało użyte (pragmatyka językowa), a także możemy zbadać jego związki intertekstualne. Nie możemy jednak prowadzić badań ontologicznych związanych z tym pojęciem, gdyż nie ma ono desygnatów – w naszym rozumieniu – a tym samym nie odpowiada mu i nie może odpowiadać jakakolwiek idea(m). Ze względu na to w dalszych rozważaniach tego rozdziału pojęcia izolowane zostały celowo pominięte.

<sup>610</sup> Przykładowo „las” lub „morze” trudno uznać za byty(t), a jednak pole semantyczne i możliwa syntaktyka z nimi związana wskazują, że należy je ujmować jako pewne indywidualne całości. Można podnieść w tym miejscu zarzut wobec tak zarysowanego stanowiska, mówiący, że jedynie z uwagi na wygodę językową używamy na określenie bytów nieindywidualnych rzeczowników w liczbie pojedynczej. Z punktu widzenia pragmatyki języka jest to zarzut słuszny. Jednak z punktu widzenia badań ontologicznych – czy szerzej filozoficznych – konieczne jest odrzucenie tego rodzaju zarzutu z uwagi na jego sprzeczność z przyjętymi założeniami wstępnymi, to znaczy z całym przedstawionym procesem tworzenia się pojęcia. Jeśli chcielibyśmy przyjąć tego rodzaju zarzut za istotny w naszych rozważaniach, musielibyśmy zmienić założenie, że pojęcia odpowiadają tylko do pewnego stopnia ideom(m), które natomiast odpowiadają do pewnego stopnia bytom poznawanym, na założenie, że pojęcia odpowiadają rzeczywistości lub że to rzeczywistość odpowiada pojęciom.

temu komunikacji. Nie chcemy przez to powiedzieć, że badanie pojęć lub badania językoznawcze są pozbawione sensu, wręcz przeciwnie. Chcemy jedynie zaznaczyć, że badanie warunków możliwości zaistnienia pewnego X nie może się odbywać jedną ze wskazanych powyżej dróg wychodzenia od pojęć.

Zanim przejdziemy do analizy dalszych zagadnień, zwróćmy uwagę na trzy możliwości zakończenia modelu badań numer u.ii.

W u.ii.α. mamy do czynienia z tradycyjnym wynikiem badań językoznawczych, które, o ile są przeprowadzone zgodnie z właściwą metodologią, nie powinny budzić wątpliwości. Nie są to jednak wyniki, które nas interesują.

W przypadku u.ii.β., gdy próbujemy zmienić obszar badań z językowych na ontologiczne, przyjmujemy wiele założeń, które zostały już w niniejszej pracy podważone<sup>611</sup>. Jest to podejście spotykane wśród literaturoznawców i osób zajmujących się hermeneutyką, dlatego warto zwrócić na nie uwagę<sup>612</sup>.

W punkcie u.ii.γ. założenie umożliwiające przedstawienie wniosków analizy językowej jako wniosków ontologicznych lub metafizycznych jest następujące: język odzwierciedla istotę bytu (resp. bytów) lub byt objawia się w języku (resp. przez język). Z tymi założeniami nie możemy się jednak zgodzić ze wskazanymi już względów.

#### Ad v.

Jeżeli za punkt wyjścia chcielibyśmy przyjąć cały język – rozumiany jako konwencjonalny system komunikacyjny – to argumentacja przeciwko tego rodzaju metodom będzie zbliżona do tej przedstawionej w poprzedniej adnotacji. W tym wypadku musiałaby zostać poszerzona o wzięcie pod uwagę związków występujących między elementami języka i ich analogiczność względem

<sup>611</sup> Autor niniejszej pracy również popełnił ten błąd, zanim jeszcze zajął się bardziej szczegółowo badaniami nad metodami badań ontologicznych, i był przekonany, że tego rodzaju przejście z poziomu analizy językowej (i interpretacyjnej) na poziom badań ontologicznych jest uprawnione. Co więcej, otrzymał pozytywne recenzje dla przedstawionych w tych artykułach analiz. Por. K. Petryszak, *Esencja wiary bohaterki w wybranych wierszach Zofii Żarębianki*, w: *Poeci krakowscy mniej znani, zapomniani, niedoczytani...*, t. I, dz. cyt., s. 181–192; K. Petryszak, *Rozpięcie między ontologią a metafizyką, czyli fenomenologiczne odczytanie wybranych wierszy Zofii Żarębianki*, w: *Poeci krakowscy mniej znani, zapomniani, niedoczytani...*, t. II, dz. cyt., s. 143–150.

<sup>612</sup> Tu za przykład mogą służyć niezliczone „interpretacje” dokonywane z perspektywy tzw. krytyki feministycznej (*Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007, rozdz. XII; A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, rozdz. XII–XIII).



tego, do czego odnoszą. Jednak podstawowe zarzuty wobec takiego podejścia są takie same, jak wobec wychodzenia w badaniach ontologicznych od pojęcia. Z tą jednak różnicą, że tu należałoby również poddać krytyce założenie o analogii między językiem, jego semantyczną i syntaktyczną warstwą a tym, do czego rzekomo odnosi.

#### Ad w.

Argumentacja z adnotacji u. i v. wyczerpuje na chwilę obecną w interesujących nas ramach temat różnic między badaniami językowymi a ontologicznym, dlatego na niej poprzestaniemy. Inne, już bardziej oczywiste różnice celów, metod, narzędzi badawczych oraz przedmiotu badań pozostawimy bez zbędnych dopowiedzeń, gdyż jasne są one dla każdego, kto orientuje się choć trochę w dziedzinach badań humanistycznych – innymi słowy, nie będziemy wyjaśniać rzeczy oczywistych i podstawowych, o ile nie zachodzi taka potrzeba, a jak ufamy, taka w tym miejscu nie zachodzi.

#### Ad x.

Poważnym zarzutem wobec filozofii, zwłaszcza wobec wszelkich form hermeneutyki filozoficznej, antropologii czy metafizyki, było stwierdzenie, że filozofia to nic innego jak operacje logiczne na pojęciach, a zatem – że filozofia zajmuje się jedynie wyszukaną analizą pojęciową lub, mniej życzliwie, że jest jedynie słowną żonglerką. Abstrahujemy od faktu, że współcześnie wielu autorów legitymujących się jako filozofowie – lub szerzej myśliciele – nie przedstawia w swoich pracach nic lub prawie nic poza tą żonglerką<sup>613</sup>. Wobec tak postawionego zarzutu, pod którym w części podpisaliśmy się, wskazując, że Ingarden scalał swój system przy pomocy powoływania do istnienia bytów, co było związane z badaniem wychodzącym od pojęć, należy zastanowić się nad jego zasadnością i ewentualną możliwością obrony metafizyki, ale również ontologii.

Wiemy, że jest to osobny problem, ale nie chcemy pozostawić go bez komentarza, który uzasadniałby nasze podejście do tej kwestii. Zatem, jeśli ktoś opiera się na analizie pojęciowej, to musimy się zgodzić, że wskazane zarzuty są przynajmniej częściowo słuszne. Jeśli jednak ktoś wychodzi od bytu(t) lub

---

<sup>613</sup> Szerzej na ten temat mówił w swoich wykładach Bogusław Wolniewicz. Por. też: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016, s. 311–313; A. Sokal, J. Brimont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa 2004; T. Witkowski, *Modne bzdury wciąż modne*, w: „Nauka” nr 4 (2007), s. 149–157.



idei(m), to zarzutów tych nie można traktować jako zasadnych. Gdyby traktować je jako zasadne, to same byłyby one wówczas zabawą słowami, za którymi nic by się nie kryło.

### Ad y.

Wspomnieliśmy już o możliwym argumencie z analogii między językiem a tym, co od podmiotu poznającego niezależne. Można bowiem wskazać, że struktury syntaktyczne języka odpowiadają tym, które my nazwalismy „strukturą”. Podobieństwa takie oczywiście istnieją, jednak musimy przy tym wskazać na pewne dodatkowe kwestie.

Przede wszystkim konieczne jest zauważenie, że struktury syntaktyczne, tj. ich wynikanie, logiczne umiejscowienie i uporządkowanie (np. to, że przydawka zawsze opisuje podmiot, a dopełnienie orzeczenie; że np. spójnik nie może być orzeczeniem, ale może być podmiotem itd.<sup>614</sup>), wzajemne uzupełnienia itd., odpowiadają do pewnego stopnia zawartości idei(m), a nie zjawiskom w sposób bezpośredni i ich współwystępowaniu w określonych konstelacjach danych bytów. Oznacza to konieczność przyjęcia odpowiedniej perspektywy, tj. perspektywy epistemologii antropocentrycznej. Wszystkie nasze postrzeżenia zjawisk rozgrywających się między bytami(t) są poznawane i rozumiane z naszej perspektywy, tj. z perspektywy podmiotu poznającego, który jest przedmiotem takich, a nie innych zjawisk. Zjawisk z pewnego – jeśli możemy tak powiedzieć – poziomu. Te poziomy intuicyjnie zaznaczamy w języku codziennym przy pomocy określeń mikro i makro. Wartym odnotowania truizmem jest, że to, co dla nas jest skalą normalności zjawisk, dla bakterii czy wirusa byłoby skalą makro, podczas gdy ich skala normalna jest dla nas skalą mikro. Nie upodmiotowimy tym samym wirusów czy bakterii, a jedynie wskażemy, że nasz punkt, z którego poznajemy, jest jedynie wąskim wycinkiem całego możliwego poznania. Przekładając to na kwestię powstawania pojęć i języka, warto zauważyć następującą zależność. Im bardziej przedmioty poznania oddalają się na wspomnianej skali od naszego najbardziej bezpośredniego – mówiąc językiem Ingardena naocznego – doświadczenia, tym więcej sprawia nam kłopotów mówienie o nich i tym bar-

<sup>614</sup> W tym przykładzie chodzi nam o zobrazowanie pewnej mającej entymematycznym afirmatywnym sądem egzystencjalnym funkcji podmiotu w zdaniu. Jeśli spójnik czy partykuła będą podmiotem zdania (np. „Twarde «lub» zostało wyraźnie zaakcentowane”), to gramatyka dopuszcza dodanie do niego określeń w taki sposób, aby wydawało się, że mówimy o jakimś desygnacie – a w wersji skrajnej o danym indywidualnym bycie transcendentnym.

dziej abstrakcyjnych i formalnych opisów musimy używać, aby w ogóle móc o nich komunikować<sup>615</sup>. Ta obserwacja pozwala wyciągnąć wniosek, że język rozumiany jako system został przez nas konwencjonalnie stworzony, aby być użytecznym przy komunikowaniu o naszych ideach(m). Do tego nie odwołujemy on bezpośrednio rzeczywistości, a jedynie w pewnym stopniu odnosi do zawartości efektów naszych niedoskonałych procesów poznawczych, czyli do zawartości idei(m).

Można zatem powiedzieć, że jeżeli syntaktyka danego języka (resp. języka w ogóle) jest w pewnym stopniu lub w pewien sposób analogiczna wobec pewnych zjawisk, to dotyczy ona jedynie normalnego poziomu naszej naoczności, tj. tego, co możemy poznać naocznie. Względem innych skali i płaszczyzn poznania sytuacja będzie wyglądała nieco inaczej.

Z powyższych wskazań płynie następujący wniosek: syntaktyka danego języka (resp. języka jako takiego) odpowiada do pewnego stopnia wynikom naszych procesów poznawczych; z uwagi na to, że nie jesteśmy w stanie porzucić perspektywy i skali antropocentrycznej, syntaktyka językowa – pamiętając o pośredniczącej roli zawartości idei(m) – jest co najwyżej w pewnych punktach analogiczna ze zjawiskami zachodzącymi między bytami na poziomie antropocentrycznym.

Jak powyższa konstatacja ma się do budowy podstaw metody badań ontologicznych, a zwłaszcza badań ontologicznych nad „kulturą”? Otóż jeżeli nie przyjrzelibyśmy się tej kwestii – choćby tylko szkicowo – to bezzasadne byłoby twierdzenie, że poznawanie „istoty” rzeczy – jeżeli taka istnieje – przez stawianie odpowiednich pytań lub odpowiednie operacje językowe jest naiwne lub niemożliwe. Dzięki poczynionym dopowiedzeniom możemy tym pewniej odrzucić element Ingardenowskiej filozofii o możliwości dotarcia do „istoty” rzeczy przez stawianie odpowiednich pytań, a więc od strony pojęć lub języka. Zatem treść pojęcia nie odpowiada „istocie” jakiegokolwiek bytu. Zatem nie istnieje zależność semantyki od „istoty” lub odwrotna (z.).

Wszystkie te dopowiedzenia były nam konieczne, by móc przejść w kontekście pracy nad modyfikacją metody badawczej Ingardena do przedstawienia hipotezy Sapira-Whorfa w jej wariantach mocnych i słabych, aby następnie wykorzystać uzyskane w ten sposób wnioski do dalszej modyfikacji metody autora *Sporu*... Hipoteza ta jest dla nas istotna z następujących względów. Po pierwsze, pozwala na krytykę tych modeli epistemologicznych i metafizycznych, które za istotny element przyjmują język. Po drugie, pozwala na

---

<sup>615</sup> Przykładowo opisy cząstek elementarnych oraz opisy kosmologiczne dotyczące galaktyk czy czarnych dziur.

przejście od krytyki tego rodzaju modeli do pytania o możliwość posługiwania się językiem w badaniach ontologicznych w ogóle. Po trzecie, pozwala na pewnego rodzaju redukcję językową – na wzór redukcji transcendentalnej – dzięki której możliwe będzie przeprowadzenie analizy ontologicznej z minimalnym ryzykiem ulegania naleciałościom syntaktyczno-semantycznym w badaniu pozasemantycznym i pozasyntaktycznym. Po czwarte, dzięki zrozumieniu i pewnej modyfikacji tej hipotezy możliwe jest przeprowadzenie badania ontologicznego nad „kulturą”, które bez jej przyjęcia na gruncie ontologii egzystencjalnej nie jest możliwe do fortunnego ukończenia.

### § 8.2.10.1. Mocna i słaba wersja hipotezy Sapira-Whorfa

Zanim zaprezentujemy drobne modyfikacje hipotezy Sapira-Whorfa (dalej: HSW) oraz jej wykorzystania, przedstawmy jej klasyczne rozumienie w przyjętych powszechnie wersjach: mocnej i słabej.

W wersji mocnej – zwanej determinizmem językowym<sup>616</sup> – zakłada się, że język, którym się posługujemy – najczęściej język ojczysty – determinuje nasz sposób myślenia, poznawania oraz to, co rozpoznajemy jako indywidua czy inne byty lub zjawiska<sup>617</sup>.

W wersji słabej – zwanej relatywizmem językowym<sup>618</sup> – zakłada się, że język wpływa na nasze sposoby myślenia, poznania oraz na to, co rozpoznajemy jako indywidua czy inne byty lub zjawiska.

Powiedzmy od razu, że do pewnego stopnia zgadzamy się ze słabą wersją HSW. Argumentem przemawiającym w praktyce za jej uznaniem, przynajmniej w odniesieniu do niektórych obszarów ludzkiej egzystencji, jest taktyka zmian językowych, które mają przygotować społeczeństwo na nastanie nowego porządku politycznego czy moralnego lub też mają na celu złagodze-

<sup>616</sup> M. Maciejczak, *Myślenie i język*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 2/42 (2006), s. 66–69; A. Urbaniak, *Kultura a język. Rola gier w rozwoju językowym współczesnego człowieka w świetle hipotezy Sapira-Whorfa*, w: „Homo Ludens” 1 (2009), s. 269–271; N. Miłkaszewska, *Między relatywizmem a uniwersalizmem językowym*, w: „Rocznik Kognitywistyczny” IV (2011), s. 119–120.

<sup>617</sup> Na razie nie przechodzimy z poziomu badań nad językiem do poziomu badań nad „kulturą”. Do konsekwencji HSW charakteryzujących się właśnie tym przejściem będziemy się odwoływać w dalszych paragrafach.

<sup>618</sup> W tym kontekście do podanych już pozycji dodajmy: M. Trybulec, *Niewspółmierność i relatywizm językowy*, w: „Filozofia Nauki” 3/17 (2009), s. 37nn.

nie oceny pewnych praktyk, aż do całkowitego zobojętnienia. Na tej zasadzie opierają się wszelkie nowomowy<sup>619</sup>. Zmiany w zakresie języka mają bowiem pociągać zmiany w zakresie zachowań, moralności, emocji, uczuć itd.<sup>620</sup>

Istnieje jednak wiele poważnych argumentów przeciwko HSW. Podajmy za Adamem Schaffem, że:

[1<sup>621</sup>] jej kategorie wyjściowe są wieloznaczne i źle zdefiniowane; [2] jej sformułowania są mętne; [3] założenie, że język porządkuje i organizuje „surowe” poznanie, będące „kalejdoskopowym strumieniem wrażeń” – jest metafizyczne; [4] również metafizyczne jest twierdzenie, że język (pojmowany autonomicznie, a nie jako odbicie rzeczywistości) zawiera w sobie pogląd na świat; [5] teza „relatywizmu językowego” prowadzi w swojej skrajnej postaci do absurdałnego twierdzenia o nieprzetłumaczalności różnych języków<sup>622</sup>.

Szkicowe rozważenie tych zarzutów pozwoli nam lepiej zrozumieć postawione dalej pytania o możliwość wpływu języka na poznanie (resp. poznania na język).

Już zarzuty [1] i [2] wskazują na problem badaczy w obrębie samego języka używanego do sformułowania omawianej hipotezy. Wieloznaczność i mętność sformułowań – często nazbyt metaforycznych<sup>623</sup> – daje podstawy, aby

<sup>619</sup> Zob. A. Kuchta, *Język w służbie iluzji, czyli o czym „mówi” nowomowa?*, w: „Maska” 14 (2012), s. 19–23; M. Głowiński, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Kraków 2009, s. 11–43, 53–58, 92–98, 223–247.

<sup>620</sup> Przykładowo, komuniści, nie chcąc przyznać, że okres stalinowski był morderczą dyktaturą, określali rządy Józefa Stalina jako „okres błędów i wypaczeń”. Współcześnie nie jest poprawne politycznie mówienie o wspomaganym samobójstwie czy mordowaniu nie-narodzonych. Miast tego mówi się o zabiegu eutanazji i zabiegu aborcji. W zasadzie pod te praktyki językowe można podpisać wszelkie nieobojętne politycznie czy moralnie eufemizmy. Znaczy to, że przez zmiany w obrębie języka zmienia się lub może zmieniać się nasze postrzeganie i poznawanie. W tym kontekście – zwłaszcza mając w pamięci deterministyczne warianty HSW – złowrogo brzmi słynna teza 5.6 Ludwiga Wittgensteina: „Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2002, s. 64). Szerzej na ten temat por. J. Butler, *Walczące słowa...*, dz. cyt.; J. Searle, *Język, umysł, społeczeństwo...*, dz. cyt., rozdz. 5–6; J. Austin, *Mówienie i poznawanie...*, dz. cyt., cz. *Rozprawy filozoficzne*.

<sup>621</sup> Cyfry w nawiasach są dodane.

<sup>622</sup> Por. A. Schaff, *Język a poznanie*, Warszawa 1964, s. 127.

<sup>623</sup> Zob. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość...*, dz. cyt., s. 170nn.

sądzić, że język nie jest wystarczającym narzędziem do opisu i komunikowania o rzeczywistości (resp. wynikach poznania funkcjonalnego). Gdyby słuszny był mocny wariant HSW, to wieloznaczności nie stanowiłyby problemu, a metafory nie musiałyby się w ogóle pojawiać, gdyż jeżeli to język determinowałby poznanie i kategoryzowanie rzeczywistości, to nic, co nie daje się jasno i prosto wyrazić w języku, nie mogłoby zostać poznane. Innymi słowy, trudności w „opisie rzeczywistości”<sup>624</sup>, tworzenie metafor, analogii, porównań itd. wskazują na to, że poznanie odbywa się poza kategoriami językowymi – a przynajmniej do pewnego stopnia może się odbywać bez ich zapośredniczenia. Można w tym wypadku wziąć w obronę słabszą wersję HSW, na co się zgadzamy, ale pod kilkoma warunkami, które zostaną podane dalej.

Przy kontrargumentacie [3] pojawia się frapujące filozofa określenie „metafizyczne”. Trudno zgadnąć, o co chodziło Schaffowi. Skądinąd wiadomo, że tego pojęcia – podobnie jak pojęcia „ontologiczne” – używa wielu humanistów, którzy starają się nadać w ten sposób głębi swoim pracom<sup>625</sup>, nie dbając jednocześnie o faktyczne znaczenie używanych przymiotników. Można zatem założyć, że w tym przypadku metafizyczny oznacza „głęboki, skrywiający się za zasłoną bytu, nieodgadniony” itp. Przy takim rozumieniu trudno ów zarzut traktować poważnie w kategoriach naukowych, gdyż sam podpada pod zarzuty [1] i [2].

Względem kontrargumentu [4] można wysunąć podobne zarzuty jak te zawarte w poprzednim akapicie.

Natomiast kontrargument [5] wskazuje na istotną kwestię, tj. na możliwość lub niemożliwość translacji między językami. Z praktyki dnia codziennego

---

<sup>624</sup> Użyliśmy tu popularnego i nieprecyzyjnego sformułowania ze względu na zobrazowanie nim samego omawianego problemu.

<sup>625</sup> Dobrym przykładem może być choćby zbiór esejów Czesława Miłosza *Metafizyczna pauza*, który z metafizyką łączy to, że traktuje o religii i religijnym sposobie patrzenia na świat, o czym zapewnia redaktorka tomu: „Powodem wydania tego wyboru była chęć wyodrębnienia tekstów ogniskujących się wokół problematyki religijnej i religijnego widzenia rzeczywistości”, po czym rozszerza tę pojemną kategorię na: „skoncentrowanie na istocie bytu, na tym, co absolutne, na przeżywaniu świata jako daru. Sam autor mówi o podobnych zainteresowaniach jako o poszukiwaniu substancjalności człowieka, ukrytego ładu istnienia, jako o walce przeciwko naciskowi nicości” (J. Gromek, *Wstęp*, w: C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, Kraków 1989, s. 5). Wszystko to pięknie brzmi, ale kto zapozna się ze wskazanymi esejami Miłosza, ten zapewne zorientuje się, że za zasłoną górnołotnych pytań i uładzonych fraz nie kryje się to, co obiecuje nam użycie terminu „metafizyka”.

go wiadomo, że o ile przekład doskonały nie jest możliwy<sup>626</sup> (zwłaszcza gdy dotyczy języków z odległych grup językowych), o tyle przekład przekazujący większość zawartych w danym komunikacie znaczeń i sensów jest możliwy. Jeśli nie stawiamy przed zagadnieniem tłumaczenia celu przekładu idealnego, to wskazana konsekwencja mocnej wersji HSW nie daje się utrzymać. Słaba wersja natomiast pozwala na wstępne pogodzenie trudności translatorskich i proponowanego przez nas rozumienia idei(m). Jeśli bowiem zgodzimy się, że w poznaniu funkcjonalnym język nie odgrywa żadnej roli, ale zgodzimy się, że przy przekładzie zawartości na treść odgrywa – i to znacząca – to wówczas tłumaczenie z języka na język okaże się możliwe dzięki do pewnego stopnia podobnym doświadczeniom z obszaru poznania funkcjonalnego.

Mimo istotnych zarzutów, zwłaszcza wobec mocnej wersji HSW, obie wersje prowadzą do pytań o możliwość porozumienia między użytkownikami różnych języków, czyli w konsekwencji do pytania o relatywizm „kulturowy”<sup>627</sup>. Jest to zagadnienie ciekawe, ale niemające dla nas jak na razie znaczenia. Interesują nas obecnie mniej popularne konsekwencje HSW.

Uznajemy słuszność słabszej wersji HSW w następującym zakresie: uwarunkowania języka naturalnego, m.in. syntaksa, semantyka, warianty kontekstów, konotacji, samego istnienia takich, a nie innych słów, w praktyce dnia codziennego prowadzą do pewnego zniekształcania lub do pewnej niewrażliwości na treści poznawcze. Nie jest to pogląd nowy. Chęć czystego poznania przyświecała Husserlowi i Ingardenowi podczas całej ich filozoficznej drogi<sup>628</sup>. Nie brali oni jednak pod uwagę właśnie tego, na co z różnym skutkiem i wycią-

<sup>626</sup> Zwracał na to uwagę również Ingarden, który sam zajmował się tłumaczeniami: R. Ingarden, *O tłumaczeniach*, w: *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 159nn.

<sup>627</sup> Przejście od relatywizmu językowego do „kulturowego” dokonuje się w niektórych pracach antropologicznych na tyle płynnie, że trudno jest wskazać jasną granicę oddzielającą jeden relatywizm od drugiego. Zob. M.E. Spiro, *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 27nn; S.J. Tambiah, *Racjonalność, relatywizm, przekład a współmierność kultur*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje...*, dz. cyt., s. 54nn; J.A. Majcherek, *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*, Kraków 1995, rozdz. I–II.

<sup>628</sup> Dobrze oddają to przywoływane już wielokrotnie studia Ingardena nad poznaniem: *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, *Niebezpieczeństwo błędu petitionis principii w teorii poznania*, *U podstaw teorii poznania*, *Studia z teorii poznania* czy *Wstęp do fenomenologii Husserla*.

gając różne konsekwencje, zwrócili uwagę Sapir i Whorf. W pracach Ingardena bardzo silnie widoczne jest odróżnienie zawartości idei(I) od treści pojęcia. Polski fenomenolog niejednokrotnie wskazywał na możliwość tworzenia sprzecznych pojęć, np. drewniany metal, jednocześnie postulując niemożliwość istnienia idei(I) wewnętrznie sprzecznej. Śledząc jednak dokładnie jego tok rozumowania, można zasadnie zapytać, czy sam nie wpadł w pułapkę języka, a także w pułapkę metody Husserla. Zaczniemy od tej drugiej.

### § 8.2.10.2. Pułapki języka

Jeśli przyjąć za Ingardenem, że redukcja transcendentálna jest możliwa jedynie jako zabieg metodologiczny, który w pewnym momencie musi w trakcie badania przedmiotu zostać zaniechany, gdyż redukcja, którą proponował Husserl, jest praktycznie niemożliwa do przeprowadzenia i konsekwentnego stosowania, to możliwe jest krytyczne zapytanie o sposób dotarcia do rzeczy i do jakości idealnych w epistemologii autora *Sporu...* W HSW zakłada się, że wydzielenie indywiduów z całego spektrum poznawczego jest do pewnego stopnia uwarunkowane językowo – pozostajemy przy słabej wersji hipotezy. Jeśli tak jest, to próby dotarcia do „istoty” danego bytu są uwarunkowane językowo. To zaś oznacza, że możliwe jest nieadekwatne rozpoznanie bytu jako indywiduum (resp. jakiegokolwiek bytu) dającego się poznać. To z kolei otwiera możliwość błędnego określenia „istoty” danego bytu i jego natury konstytutywnej. Jest to ważny problem, gdyż może się okazać, że dwóch badaczy, posługujących się dwoma znacznie różniącymi się językami naturalnymi, będzie widziało inne byty, a co za tym idzie – jeśli przyjęliby metodologię Ingardena, to rozpoznałyby dwie różne „istoty”, czyli rozpoznałyby też odmienne idee(I) szczegółowe i możliwe, że odmienne idee(I) bardziej ogólne itd., aż do rozpoznania innych jakości idealnych. Warto zauważyć, że zarówno Husserl, jak i Ingarden twierdzili, iż bogactwo rzeczywistości jest tak wielkie, że niemożliwe jest uchwycenie w pełni choćby jednego bytu, więc przedstawiona trudność byłaby jedynie poszerzeniem oglądu czy oglądem od innej strony. Do pewnego stopnia jest to słuszny kontrargument. Należy jednak zastanowić się nad następującymi kwestiami:

- a. Jaka jest różnica między poznaniem niepełnym bytu a poznaniem różnych bytów.
- b. Jak założenie o istnieniu przedmiotów ogólnych wpływa na możliwe rozumienie HSW.



**Ad a.**

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że byt nigdy nie jest nam dany w całej pełni swojego istnienia. Daje się na tej podstawie powiedzieć, że wielu badaczy może poznawać ów byt z różnych stron i perspektyw, a wyniki ich badań będą uzupełnieniami lub korektą dla wyników uprzednio otrzymanych. W ten sposób kumulatywnie rozrasta się wiedza na temat danego bytu<sup>629</sup>. Założenie kryjące się za tym rozumowaniem jest następujące: istnieje taki byt, który jest możliwy do poznania jako zawsze ten byt – nawet przy czasowych zmiennościach w jego obrębie – gdyż posiada „istotę” i naturę konstytuującą ten byt jako ten byt. Jeśli przyjmujemy ontologię i metafizykę Ingardena, to całe wyjaśnianie przez idee(I) i jakości idealne należałoby w tym miejscu powtórzyć.

Jest to jednak założenie, wobec którego możemy podnieść następującą kwestię: skąd pewność – lub chociażby przypuszczenie – że to, co rozpoznałem jako podmiot poznający, jest bytem o określonej „istocie”, a nie jedynie pewnym wycinkiem – w języku Ingardena częścią lub elementem<sup>630</sup> – większego bytu lub jakąś sumą innych bytów – w języku Ingardena przedmiotem indywidualnym wyższego rzędu?<sup>631</sup> Właśnie tego miejsca dotyka HSW. Jeśli przeoczmy ów moment, to ta część filozofii Ingardena, którą w prezentowanej rozprawie się zajmujemy, broni się niemal bez pomocy późniejszych komentatorów. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę ten moment, który nazwaliśmy „poznaniem różnych bytów”, to sytuacja staje się bardziej skomplikowana. Odrzucamy jednak już na wstępie nihilizm poznawczy, który mógłby być skutkiem postawy konsekwentnego wątpienia w możliwość określenia, czy to, co akurat poznaję, jest adekwatne względem indywidualności bytowej czy separacji bytowej. Ingarden poniekąd przeczuwając możliwość zetknięcia się z metodycznym wątpieniem w możliwość poznania (resp. ugruntowanego lub pewnego poznania), starał się wykazać, że możliwe jest odwołanie do takiej jakości idealnej czystego poznania, dzięki której ów metapunkt poznawczy byłby osiągnięty, dzięki czemu możliwe stałoby się rozpatrywanie wszystkich

<sup>629</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 102nn.

<sup>630</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 43.

<sup>631</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 102. Nie możemy być całkowicie precyzyjni, gdyż nie przyjmujemy w całości poglądów Ingardena. Z tego względu posługujemy się terminem „przedmiot indywidualny” w Ingardenowskim rozumieniu, ale ekstrapolujemy omawiany problem na szersze spektrum bytów.



innych rodzajów poznania i określanie ich zasadności, poprawności czy prawdziwości<sup>632</sup>. Jest to ciekawy rodzaj obrony przed regresem w nieskończoność.

Pierwszy problem, który zauważamy w Ingardenowskiej kontrargumentacji odnosi się do błędu *petitio principii*, przed którym autor *Sporu...* starał się obronić w przywoływanym wielokrotnie artykule *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*. Trudno jednak uznać tę próbę za zadowalającą. To, co swoją argumentacją pokazał, to fakt, że nie jest możliwe wyodrębnienie filozofii pierwszej oraz że nie jest możliwe uzyskanie pewności poznawczej w odniesieniu do czegokolwiek. Jak jednak ta konstatacja ma się do HSW? Otóż jeżeli metaepistemologia Ingardena okazałaby się trafna, chociażby w kategoriach niesprzeczności i koherencji pewnego modelu, to trudność wynikająca z HSW można by było odrzucić dzięki zajęciu pozycji metaepistemologicznej. Jednak z uwagi na niepowodzenia argumentacji Ingardena na tym polu, musimy spróbować wybrnąć z impasu, w którym ustawiła nas właśnie HSW. Z jednej strony możemy za Dariuszem Oko przyjąć tezy krytycznego realizmu hipotetycznego, ale zanim to zrobimy, rozpatrzmy, jakie możliwości płyną ze słabej wersji HSW w przypadku przyjęcia idei(I) i w przypadku przyjęcia idei(m).

O kwestii uzasadnienia istnienia całej dziedziny bytów idealnych<sup>633</sup>, a wyrażając się inaczej, bytów ogólnych<sup>634</sup> w filozofii Ingardena już pisaliśmy. Wskazywaliśmy też, że do poznania można dojść przez obiektywne wglądy<sup>635</sup>. Wiemy jednak, że dostęp do nich, chociaż teoretycznie otwarty dla każdego podmiotu poznającego, jest czymś czasowo wtórnym wobec poznania z perspektywy nastawienia naturalnego<sup>636</sup>. Tu właśnie pojawia się problem. Jeżeli słaba wersja HSW jest przynajmniej w pewnym stopniu zasadna – a znaczna

---

<sup>632</sup> R. Ingarden, *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 357–360.

<sup>633</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>634</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 295–296. A. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>635</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania...*, dz. cyt., s. 286–298.

<sup>636</sup> Odrzuciliśmy możliwość apriorycznego wglądu w postulowaną dziedzinę istniejących w sposób idealny jakości idealnych. Stąd też przyjmujemy wyjście od poznania dokonywanego w nastawieniu naturalnym, czyli takiego, które mniej więcej odpowiada naszemu rozumieniu poznania funkcjonalnego czy poznaniu spontanicznemu w terminologii neotomistycznej (M.A. Krąpiec, *Epistemologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, t. 3, dz. cyt. s. 194).

część przeprowadzonych do tej pory badań wskazuje, że jest<sup>637</sup> – to wpływ języka naturalnego na badania epistemologiczne i ontologiczne Ingardena musimy uznać za możliwie istotny dla ich wyników.

W *O pytaniach esencjalnych* wobec pewnego czegoś Ingarden zadał pierwsze z pytań quasi-esencjalnych: „co to jest?”. Odpowiedzią było: „to jest X”<sup>638</sup>. Pytał zatem dalej: „co to jest X”<sup>639</sup>. Na co dał odpowiedź: „X (w wypadku tej odpowiedzi «kwadrat») jest to równoległobok równoboczny, prostokątny”<sup>640</sup>. Potem zadał ostatnie z pytań: „czym jest X?”<sup>641</sup>. Na co padła odpowiedź: „ten koń jest kręgowcem” i „ten koń jest ssakiem”<sup>642</sup>. Można powiedzieć, że kluczowa powinna być dla nas odpowiedź na pytanie o „istotę”. Zatem najważniejsze wydawałoby się pytanie trzecie. Pogląd ten wydaje się słuszny jedynie na pierwszym etapie rozważań. Do takich wniosków doszedł również Ingarden:

[...] możemy teraz jeszcze zacieśnić pojęcie pytań esencjalnych i zaliczyć do nich tylko tę parę pytań: 1) „co to jest?” i 2) „co to jest x?”. Dopiero bowiem odpowiedzi na oba te pytania mogą dostarczyć nam wystarczającego poznania przedmiotu w jego istocie<sup>643</sup>.

<sup>637</sup> Zob. np. I. Tohidian, *Examining Linguistic Relativity Hypothesis as One of the Main Views on the Relationship Between language and Thought*, w: „Journal of Psycholinguistic Research” 38/65 (2009), <https://doi.org/10.1007/s10936-008-9083-1> (dostęp 23.04.2019); E. Cibelli, *The Sapir-Whorf Hypothesis and Probabilistic Interference: Evidence from the Domain of Color*, w: „PLoS One” 7/11 (2016), <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0158725> (dostęp 23.04.2019); J. Latkowska, *How Relevant is the Sapir-Whorf Hypothesis to Contemporary Psycholinguistic Research?*, w: „Theory and Practice of Second language Acquisition” 1/1 2015, s. 7–26.

<sup>638</sup> Do zobrazowania tego pytania użył przykładu jamnika, a następnie zmienił go na konia (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 349–351).

<sup>639</sup> Mimo iż w § 6 *O pytaniach esencjalnych* wskazał kolejność pytań: 1. Co to jest; 2. Co to jest X; 3. Czym jest X, to w § 7–9 zmienił tę kolejność. Niemniej do odpowiedzi na pytanie „co to jest X” użył i rozwinął przykład kwadratu (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 358–361).

<sup>640</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>641</sup> Gdzie teraz przykład zmienił się na wspomnianego już konia (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 351).

<sup>642</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 351.

<sup>643</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 482.

Pytanie „czym jest X” jest, jak w toku omawianej pracy pokazał autor *Sporu...*, pytaniem kategoryzującym, a nie esencjalnym (resp. quasi-esencjalnym). Przytoczmy jego wypowiedź dotyczącą celów, jakie można osiągnąć dzięki stawianiu wskazanych pytań:

Uwzględnijmy więc przede wszystkim te różne cele. Wśród nich należy przeciwstawić trzy następujące: 1) pragniemy za pomocą odpowiedzi na jedno z pytań esencjalnych jedynie wyznaczyć jednoznacznie przedmiot, 2) pragniemy wyrazić rezultat poznania jego istoty albo wreszcie 3) pragniemy go sklasyfikować za pomocą tego zdania<sup>644</sup>.

Cytat ten obrazuje punkt wyjścia, który przyjął Ingarden<sup>645</sup>. HSW sytuuje nas nieco wcześniej i pozwala zauważyć, że trzy możliwości, które polski fenomenolog chce sobie przeciwstawić, opierają się na jednym założeniu. Chodzi mianowicie o to, że w momencie zadania pierwszego pytania – a w konsekwencji kolejnych pytań – „co to jest”, kryją się w nim cztery istotne informacje, z których trzy są założeniami koniecznymi, jeżeli cały program dochodzenia do „istoty” bytu przez pytania quasi-esencjalne ma się w ogóle powieść.

Zacznijmy od zaimka „to”<sup>646</sup>, który wskazuje na pewne wyodrębnienie przez naszą świadomość z całego spektrum poznawczego<sup>647</sup>. Przez „to” Ingarden zakładał fortunne metafizycznie epistemologiczne wyodrębnienie bytu jako jakiegoś inteligibilnego indywiduum (resp. pewnego bytu w szerokim

<sup>644</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 380.

<sup>645</sup> W zasadzie nie pojawia się w *O pytaniach esencjalnych* postawienie pytań przed wyznaczeniem przedmiotu. Cel drugi zostaje osiągnięty według autora *Sporu...* przez pytania „co to jest” i „co to jest X”. Cel trzeci zaś można osiągnąć dzięki odpowiedzi na pytanie „czym jest X”.

<sup>646</sup> „To” w kategoriach części mowy jest zaimkiem, ale jako część zdania jest podmiotem. Nie chcemy jednak nasuwać niepotrzebnych konotacji, dlatego zostajemy przy określeniach części mowy.

<sup>647</sup> Zdanie powyższe jest z rozmysłem zapisane z błędem gramatycznym – a dokładniej z błędem w zakresie konotacji syntaktycznej. Jego poprawny gramatycznie zapis wygląda następująco: *zaczniemy od zaimka „to”, który wskazuje na pewne wyodrębnienie czegoś przez naszą świadomość z całego spektrum poznawczego*. Poprawność gramatyczna w tym wypadku naraziłaby nas na błędne koło, gdyż przez użycie zaimka „czegoś” założylibyśmy to samo, co zakładał Ingarden. Nie pisząc „czegoś”, wskazujemy, że nie chcemy rozsądzać, czy akt wyodrębnienia przez świadomość jest fortunny metafizycznie, tzn. czy wyodrębnia w taki sposób, aby dało się dotrzeć do „istoty” bytu, czy też jest z jakichś względów niefortunny.

rozumieniu). Przez czasownik „jest” nie tylko wyraża afirmatywny sąd egzystencjalny, ale również potwierdza i utwierdza podmiot poznający w przekonaniu, że założenie kryjące się pod zaimkiem „to” jest słuszne i konieczne. Zaimek pytajny „co” wskazuje na niewiedzę podmiotu poznającego, a to odkrywa trywialne, ale istotne założenie, że istnieje podmiot poznający. Mamy zatem zawarte w pytaniu „co to jest” następujące informacje: i. istnieje podmiot poznający; ii. jest „coś”, co można fortunnie metafizycznie wyodrębnić ze spektrum poznawczego; iii. podmiot poznający fortunnie metafizycznie wyodrębnił „coś” ze spektrum poznawczego; iv. podmiot poznający nie ma wiedzy na temat tego, co to jest „to”, co wyodrębnił. Punkty i-iii. są oczywiście mocnymi założeniami w obrębie metody Ingardena, zaś punkt iv. informacją o niewiedzy podmiotu poznającego<sup>648</sup>.

Wiedząc, co zakłada podstawowe pytanie quasi-esencjalne, możemy powiedzieć, że przynajmniej w punkcie iii. można z punktu widzenia HSW podważyć rozumowanie Ingardena. Z drugiej strony, zamiast je podważać, można przedstawić następującą próbę obrony Ingardenowskiego stanowiska i pogodzenia go z HSW. Otóż jeśli przyjmujemy, że język naturalny jest na tyle wiernym odbiciem rzeczywistości, że może on pośredniczyć w jej poznaniu, to chwilowo uda się odsunąć postawione wątpliwości. Jeśli jednak zwrócimy uwagę, że pewne syntagmy wzajemnie się wykluczają albo że pewne pojęcia są sprzeczne nawet w obrębie jednego języka, mimo iż odnoszą do tego samego bytu, to próba tego rodzaju obrony musi upaść, gdyż prowadziłoby to albo do nihilizmu poznawczego, albo do twierdzenia, że rzeczywistość jest wewnętrznie sprzeczna. Musimy zatem odrzucić tego rodzaju obronę.

Możemy podać bardziej wyraźny przykład niedopatrzenia, które przypisujemy Ingardenowi. Jeśli nie zapytamy o „psa” czy „stół”, ale o „zimno”, to Ingarden mógłby odpowiedzieć dwojako: v. zimno nie istnieje, gdyż wiemy, że istnieją jedynie różne stopnie ciepła, a to, co my określamy jako zimno, jest jedynie naszym sposobem odczuwania ciepła; vi. istnieje zimno, które jest konkretyzacją jakości idealnej „zimności”. Mając w pamięci Ingardenowską próbę ugruntowania czystego poznania przez m.in. odrzucenie wyników badań nauk szczegółowych oraz stosując metodycznie redukcję fenomenologiczną, nie możemy zakładać wiedzy przedstawionej w punkcie v., gdy zadajemy pierwsze z pytań quasi-esencjalnych lub gdy się po prostu przyglą-

<sup>648</sup> W podobny do naszego sposób ujmował te kwestie Ingarden, wyznaczając i opierając na pewnych koniecznych założeniach metafizycznych następujące „obszary” łączące się ze wskazanymi pytaniami: niewiadoma, wiadoma, zagadnienie pytania, założenie pytania (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 349–350, 354–357).

damy czy oglądamy. Zatem pozostaje przyjęcie odpowiedzi vi., którą można wesprzeć przez konsekwentne stosowanie Ingardenowskiej ontologii, tj. stałe idei(I) są realizacjami jakości idealnych. Jeśli zatem za jedną ze stałych idei(I) „rodu” lub „śniegu” podamy „zimność”, to postulujemy tym samym istnienie jakości idealnej „zimność”, a każda jakość idealna ma możliwość w sposób nieidealny być konkretyzowaną w bytach nieidealnych<sup>649</sup>. Można oczywiście, podążając za rozumowaniem Ingardena, powiedzieć, że stałą danej idei(I) nie jest „zimność”, ale utrzymywanie ciepła poniżej zera stopni Celsjusza. Nie możemy jednak zgodzić się na tego rodzaju kontrargument. Gdybyśmy bowiem byli konsekwentni, to wszystkie jakości idealne związane z kolorami, czyli pomarańczowość, czerwoność, brązowość itd. Ingarden opisywałby jako możliwość do odbijania fal świetlnych o takim a takim zakresie. Autor *Sporu...* nie podawał jednak opisów fizycznych, a zamiast tego używał twierdzeń o jakościach idealnych, np. czerwoności (resp. czerwieni jako takiej) jako koronnych dowodów istnienia jakości idealnych i dziedziny bytowej bytów idealnych.

Możemy w tym miejscu zapytać, czy każdy kolor odpowiada jakiejś jakości idealnej? Według Ingardena tak<sup>650</sup>. Zatem z uwagi na fakt, że zakres fali światła może teoretycznie ulegać podziałom w nieskończoność, możliwe jest twierdzenie, że w ontologii Ingardena liczba jakości idealnych ograniczona do samych jakości barwnych – o ile możemy je tak nazwać – jest nieskończona. Podobnie jak liczba liczb<sup>651</sup>. Abstrahując od rozważań językowych, Ingardenowskie jakości idealne do pewnego stopnia przypominają układ znany z teorii mnogości Georga Cantora<sup>652</sup>.

<sup>649</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 364, 412.

<sup>650</sup> Ze względu na to, że każda jakość bytu realnego odpowiada jakiejś jakości idealnej lub zespołowi jakości idealnych, czym szerzej zajmował się Ingarden w rozważaniach dotyczących materiału przedmiotów realnych.

<sup>651</sup> J. Dadaczyński, *Pojęcie nieskończoności w matematyce*, w: „Śląskie Studia Teologiczne” 2/35 (2002), s. 265–270; P. Vopěnka, *Nieskończoność, zbiory i możliwość u B. Bolzana*, w: „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Seria II: Wiadomości Matematyczne” XXVI (1985), s. 174–176; R. Murawski, *Nieskończoność w matematyce. Zmagania z potrzebnym acz kłopotliwym pojęciem*, w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” LV (2014), s. 5nn.

<sup>652</sup> Zob. P. Markiewicz, *Georga Cantora filozofia nieskończoności*, w: „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 10 (2004), s. 66–68; J. Dadaczyński, *Heurystyka teorii mnogości G. Cantora*, w: „Roczniki Filozoficzne” 3/XLV (1997), s. 104nn. Warto w tym kontekście przypomnieć, że Ingarden studiował matematykę u Dawida Hilberta, który przyjmował Cantorowskie propozycje teoriomnościowe (J. Dębowski, *Roman Witold Ingarden (1893–1970). Biogram*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 9).

Wskazane przykłady i argumentacja pozwalają sądzić, że nasz argument mówiący, iż Ingarden wpadł w pułapkę języka naturalnego i rozpoczynał swoje badania po przyjęciu pewnego inwentarza językowych uwarunkowań, co zasadniczo wpłynęło na jego metodę badań (przede wszystkim ontologicznych), jest zasadny. Pociąga to za sobą konieczność podjęcia próby wyjścia poza (a w zasadzie przed) Ingardenowski punkt wyjścia.

Nie podejmujemy w tym miejscu dyskusji z konsekwentnym nihilizmem, którego zwolennicy argumentowaliby następująco: skoro nie wiemy, jak wyodrębnić ze spektrum poznawczego fortunnie metafizycznie, to nie mamy kryterium do jakiegokolwiek dalszej dyskusji, więc należy uznać, że albo nasze poznanie opiera się na jakimś rodzaju solipsyzmu, albo nie możemy nic o nim powiedzieć. W dalszych akapitach przedstawimy obronę przed tego rodzaju zarzutami.

Ingarden w interesujących nas badaniach wychodził – zakładamy, że nieświadomie – od języka naturalnego i nie poddawał go krytyce z punktu widzenia ubiegającego jego rozważania – czyli z perspektywy HSW<sup>653</sup>. Nie zauważał on, że to, co traktuje jako jawiące się tak a tak, jako taki a taki byt, jest do pewnego stopnia uwarunkowane językowo, co oznacza, że cały obszar jego rozważań – lub przynajmniej ich większość – pozostawał w zakresie tego, co określiliśmy poznaniem refleksyjnym. Uważamy to za poważną usterkę metodologiczną, nie deprecjonując jednocześnie wagi poznania refleksyjnego. Jeżeli bowiem wyjdziemy od wyodrębnienia przedmiotu, a następnie zastosujemy którąkolwiek z metod używanych przez Ingardena – czy to będzie metodyczna redukcja, stawianie pytań quasi-esencjalnych czy próba wykazania czystych możliwości – bez wychodzenia poza obszar ontologii, to jesteśmy na dobrej drodze, aby – o ile bylibyśmy skrajnie konsekwentni – dojść do pewnej wersji Husserlowskiego idealizmu transcendentnego, który, przypomnijmy, Ingarden odrzucał<sup>654</sup>. Przyjęcie takiego punktu wyjścia pozwala na konsekwentne opowiadanie się za istnieniem idei(I), dziedziny

---

<sup>653</sup> Była możliwość, aby Ingarden zapoznał się z wynikami lub przetworzeniami HSW, gdyż została ona – a w zasadzie pisma, z których ona wynika – spisana przed II wojną światową, a zatem jeszcze przed napisaniem *Sporu o istnienie świata*.

<sup>654</sup> Może lepiej byłoby powiedzieć, że gruntownie modyfikował z pozycji realizmu, do czego w gruncie rzeczy dążyły rozważania całego *Sporu o istnienie świata*. Jak jednak pokazał Rosiak, Ingardenowski sposób rozważania sporu realizm-idealizm jest niewystarczający i został podjęty z perspektywy niedającej możliwości rozwiązania go pozytywnie m.in. ze względu na szeroką problematykę egzystencjalną przedmiotów intencjonalnych (M. Rosiak, *Studia z problematyki realizmu-idealizmu...*, dz. cyt., s. 160–171).

bytów idealnych itd., gdyż nie sposób wykazać ich niekonieczności, sprzeczności czy nieprzystawalności do rzeczywistości transcendentnej. Oczywiście nie chcemy przez to powiedzieć, że Ingarden był idealistą. Przeciwnie, dążył on do ugruntowania swoich badań na pozycjach realizmu. Trudno nam jednak przyjąć, że bez poznania funkcjonalnego pozadeklaratywny realizm jest w ogóle możliwy. Przyjęcie istnienia idei(I) jest uzasadnione i trudne do ominięcia przy wyjściu w poznaniu od języka naturalnego. Uzasadnia ono bowiem odpowiedniość między tym, co jest stałymi i zmiennymi, a tym, co uważamy, że odnajdujemy w bytach(t) (resp. bytach), a w czym cały czas pośredniczy język<sup>655</sup>. Aby lepiej zrozumieć omawiane kwestie, przejdźmy do szkicowej prezentacji schematu poznawczego opartego na przyjęciu idei(m) i założeniach krytycznego realizmu hipotetycznego.

Jak już zostało wskazane, idea(m) jest pozasemantyczna i pozasyntaktyczna. Jest rodzajem naocznego oglądu wyników poznania, ale poznania niezapośredniczonego językowo. Podobne poznanie możemy zaobserwować chociażby u naczelnych<sup>656</sup> lub dzieci, które jeszcze nie posiadały umiejętności posługiwania się językiem<sup>657</sup>. Oczywiście znane są inne podejścia do tej kwestii czy wręcz zarzuty wobec takiego rodzaju teorii poznania. Niemniej kontrargument z instancji<sup>658</sup> pozwala na odrzucenie ich zasadności przynajmniej w odniesieniu do omawianych teraz kwestii. Skoro zatem zostało pokazane przez badania niezwiązane ze sporami epistemologicznymi, że możliwe jest poznanie pozasemantyczne i pozasyntaktyczne, to jedynie twierdzenie o nieodwracalności wtłoczenia w struktury semantyczno-syntaktyczne mogłoby dać przeciwnikom naszego poglądu dostateczne argumenty. Jednak przyjęcie stanowiska o nieodwracalności w konsekwencji pociąga za sobą przechodzenie od słabej wersji HSW do wersji mocnej, tj. do determinizmu językowego. Jest to dodatkowy powód, dla którego uważamy wskazane kontrargumenty za nieuzasadnione. Przypomnijmy, że krytyczny realizm hipotetyczny zakłada, iż:

---

<sup>655</sup> Jest to w części punktów zbieżne z poglądami Humboldta, Sapira i Whorfa, ale też Wittgensteina.

<sup>656</sup> Zob. na ten temat np. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*, Warszawa 2002, s. 25–29.

<sup>657</sup> Dobre wprowadzenie w temat wraz z dalszą bibliografią zob. J. Trempała, *Wczesne kompetencje poznawcze w rozwoju dziecka*, w: „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 2 (2012), s. 9–22; M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznania...*, dz. cyt., rozdz. 3.

<sup>658</sup> A. Schopenhauer, *Erystyka. Sztuka prowadzenia sporów*, Gliwice 2007, s. 62–63.



Jest to *realizm*, bo jego istotą jest przekonanie, iż w naszym poznaniu możemy (przynajmniej niekiedy, albo w pewnych obszarach) osiągnąć rzeczywistość tak, jak jest ona dla nas dostępna i możliwa do ujęcia. Jest on *krytyczny*, ponieważ jest oparty na krytyce naszego poznania przeprowadzonej szczególnie przy użyciu metody transcendentalnej. Jest jednak tylko *hipotetyczny*, ponieważ rezultat dążenia przez nas do poznania rzeczywistości możemy przedstawić jedynie jako najbardziej prawdopodobną hipotezę, ale nie twierdzenie nieobalalnie pewne<sup>659</sup>.

To ujęcie poznawcze jest kompatybilne z przedstawionym już modelem poznania, w którym występuje poznanie funkcjonalne i refleksyjne.

Zgadzamy się z Ingardenem i Husserlem, że nastawienie naturalne może być przeszkodą w poznaniu filozoficznym czy szerzej naukowym<sup>660</sup>. Niemniej wydaje się, że sposób zaproponowany przez obu fenomenologów, tj. wyjście z pozycji nastawienia naturalnego i przejście do nastawienia refleksyjnego, tj. ułatwiającego czy wręcz umożliwiającego poznanie „głębsze”, nie może być pomyślnie w zaproponowanej przez nich formie. Uważamy tak ze względu na fakt, że podstawę postawy refleksyjnej oparli oni na wyniku poznania w nastawieniu naturalnym, tzn. wyodrębnili ze spektrum poznawczego „coś”<sup>661</sup> i na tym „czymś” skupili się z imponującą skrupulatnością i ścisłością<sup>662</sup>. Jednak ten szczegół u początku całego projektu poznawczego uniemożliwiał im wyjście poza kategorie semantyczno-syntaktyczne języka naturalnego. Możliwe, że właśnie to niewielkie przeoczenie na początku prowadzi do zadziwiającego podobieństwa hierarchii idei(I) z ułożeniem hiperonimów. Można zatem powiedzieć, że u podstaw swojego projektu poznawczego postawili dokładnie ten element poznania naturalnego, który chcieli odrzucić, a który my uwzględniamy i możemy bez przeszkód włączyć do naszej próby modyfikacji metodologii Ingardena. Oznacza to, że dzięki przyjęciu krytycznego realizmu hipotetycznego możemy nie zastanawiać się nad faktycznym przedsemantycznym (resp. pozasemantycznym) wyodrębnianiem bytów, gdyż przyjmujemy, że

<sup>659</sup> D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentalnego ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha i Bernarda Lonergana...*, dz. cyt., s. 273.

<sup>660</sup> Szerzej odnośnie do tej problematyki i argumentów z nią związanych zob. R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012, rozdz. 4.

<sup>661</sup> Co należy utożsamiać z Ingardenowskim „to” zawartym w pytaniu *quais-esencjalnym* „co to jest”.

<sup>662</sup> Zgodnie z jedną z podstaw fenomenologii, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Szerzej w tej kwestii zob. J. Paśniczek, *Uwagi o rozumieniu intencjonalności przez Ingardena*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 54–56.



treść naszego poznania odpowiada rzeczywistości na tyle, że możemy pominąć kwestie pewności czy nihilizmu poznawczego.

Cały powyższy wywód, poza prezentacją różnic w przyjmowanym modelu poznania, miał również na celu wprowadzenie w problematykę bytów idealnych. Nie chcąc jednak pomijać innych rodzajów bytów, rozważmy w kolejnych akapitach, jakie konsekwencje płyną z uznania wyników naszych analiz w odniesieniu do bytów(t), bytów idealnych, bytów intencjonalnych i relacji z punktu widzenia przyjęcia założeń Ingardena i proponowanej ich modyfikacji.

W odniesieniu do bytów(t) sprawa została już w dużej mierze przedstawiona. Podsumujmy ją tylko. Jeśli przyjmiemy Ingardenowską epistemologię i ontologię, to niejako przed poznaniem naocznym, bezpośrednim, empirycznym zakładamy istnienie przedmiotu poznania w ramach, o których dopiero poznanie miałyby nas poinformować – Ingarden nazywał to wyznaczeniem zakresu przedmiotu poznania<sup>663</sup>. W proponowanym przez nas ujęciu zakładamy, że wyodrębnienie ze spektrum poznawczego narzuca się niejako samo i nie jest wcześniej zakładane. Jeśli mielibyśmy spróbować wyrazić tę różnicę w kategoriach pytań quasi-esencjalnych, to pierwsze pytanie u Ingardena brzmi: „co to jest?”, zaś u nas: „co?”. Lapidarność i pewna niezręczność gramatyczna drugiego pytania wynikają z trudności, na jakie napotykamy, starając się opisać poznanie niezapśredniczone semantycznie i syntaktycznie w kategoriach semantycznych i syntaktycznych. Można to ująć też nieco bardziej opisowo, tj. postrzegamy dokładnie takie treści poznawcze, które się nam przedstawiają jako właśnie te, a nie inne, co nie znaczy, że przedstawiają się jako treści poznawcze od danego bytu, czyli od danego „to”. Jeżeli założymy owo „to”, okaże się, że nie tylko możemy, ale wręcz musimy zapytać o „istotę” i naturę konstytutywną „tego” – lub o coś ekwiwalentnego w obrębie „tego” czy wyznaczającego „to”. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że możliwe jest takie poznanie, które całe aktualnie dostępne spektrum poznawcze przyjmuje jako takie, a nie jako pokawałkowaną na byty i „istoty” rzeczywistość, to zobaczymy znacznie więcej, niż gdy w sposób według nas sztuczny – co wynika z wpływów języka na poznanie – będziemy się starali abstrahować „to” od układu, w którym się znajduje. Podnosiliśmy już tę kwestię w przypadku koloru liści. Ingarden stał na stanowisku,

<sup>663</sup> Jak sam wskazuje: „Cel wyznaczenia przedmiotu zostanie [...] osiągnięty, a zupełnie nieistotną rzeczą jest przy tym, iż osiągnięcie tego celu umożliwi rozpoczęcie dalszego procesu poznawczego, nie kierowanego już tendencją jednoznacznego wyznaczenia ani też nie mającą z nią nic wspólnego” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 381).

że do idei(I) przedmiotu rozciągniętego przynależy barwa, która może być zmienną lub, w wypadku idei(I) szczegółowej, stałą. Jeśli jednak nie zapytamy o „to”, tylko przeprowadzimy ogląd spektrum poznawczego z otwarciem na wszystkie treści poznawcze<sup>664</sup>, które odbieramy<sup>665</sup>, może się okazać, że rzeczywistość zaskoczy nas swoim bogactwem, które ze względu na pewien stopień monadyzowania przez „to” zostało poza domniemanym przez nas przedmiotem poznania. Nie bez powodu tak silny nacisk położyliśmy na relacje. Są one często w ontologii i metafizyce niezauważalne, gdyż zadowolamy się opisem już wydzielonego przedmiotu niejako od jego wnętrza, bez zwrócenia uwagi na uwarunkowania układu lokalnego, które dane treści poznawcze czynią danymi treściami poznawczymi. W innym układzie lokalnym to, co dzięki językowi wyodrębniamy, mogłoby się okazać inne, chociaż – posługując się językiem metafizyki klasycznej – byłby to dokładnie ten sam byt. Nie chcemy przez to powiedzieć, że nie istnieją indywidua. Z naszych rozważań nic takiego nie wynika. Co więcej, jesteśmy głęboko przekonani, że takowe istnieją i dają się poznać. Podnoszony tu jednak problem dotyczy ich adekwatnego wyodrębnienia i trudności, w jakie wikła nas przy tym język, a nie odnosi się bezpośrednio do kwestii metafizyki czy ontologii.

Przechodząc do bytów idealnych, odnosimy się do problemu sporu o uniwersalia. Ingardenowska epistemologia zakłada konieczność uznania istnienia przedmiotów ogólnych jako odrębnej dziedziny bytowej. Autor *Sporu...* jest w tej kwestii nie do końca zrozumiały, gdyż z jednej strony odrzuca dwiistość platońską<sup>666</sup>, ale jednocześnie nie wskazuje na jakiekolwiek powiązania faktyczne między dziedziną bytów realnych a ideami(I) (resp. jakościami idealnymi)<sup>667</sup>, mimo że byty realne są konkretyzacjami idei(I) i jakości idealnych<sup>668</sup>, a każde konkretne indywiduum odpowiada jakiejś idei(I) szczegółowej<sup>669</sup>. Jak to jednak ma się do kwestii poznania w językowym zapośredni-

<sup>664</sup> Należy zaznaczyć, że argument mówiący, iż treść poznawcza jest zawsze treścią poznawczą czegoś, jest silnie uwikłany w strukturę syntaktyczną języka polskiego i w silną konotację, która niejako podpowiada, że jeśli jest treścią czegoś, to owo coś daje się wyodrębnić jako indywiduum.

<sup>665</sup> Co nie oznacza poznania pełnego, czy nawet zadowolającego – chociaż tego ostatniego nie wyklucza.

<sup>666</sup> Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 229–230.

<sup>667</sup> Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 220–224.

<sup>668</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 228–229.

<sup>669</sup> Jak podkreślił Ingarden: „Mimo to nie przestaje ona [idea(I)] być w pewnej mierze «pierwowzorem» przedmiotów indywidualnych, które pod nią podpadają. Dzieje się to dzięki temu, że w zawartości jej występują, jako jej składniki, stałe i zmienne, z których

czeniu? Ujmijmy to następująco: jeśli istnieje nazwa ogólna, to istnieje taki byt, który tej nazwie odpowiada, lub jeżeli istnieje nazwa ogólna, to nie musi istnieć taki byt, który jej odpowiada. Jest to klasyczna alternatywa związana z problemem przedmiotów ogólnych. Jeśli wyjdziemy za Ingardenem z pozycji poznania uwarunkowanego językowo, to dojdziemy do przekonania, że musi istnieć taki rodzaj bytu, pod który podpadają byty indywidualne, gdyż są one reprezentacją i konkretyzacją danego przedmiotu ogólnego. Rozumowanie to jest zaskakująco zbieżne ze strukturą gramatyczną większości – o ile nie wszystkich europejskich języków nowożytnych. Struktura hiperonimów, która od nazw szczegółowych przechodzi coraz wyżej, do nazw najbardziej ogólnych, jest dokładnym odzwierciedleniem Ingardenowskiej hierarchii idei(I). Weźmy za przykład samego Romana Witolda Ingardena. Był on konkretyzacją pewnej idei(I) szczegółowej, którą – dla pewnego uproszczenia – możemy określić jako ideę(I) białego mężczyzny. Jej ideą(I) nadrzędną jest „mężczyzna”, a kolor skóry przechodzi ze stałych w obręb zmiennych. Kolejną ideą(I) nadrzędną będzie „człowiek”, a płeć, która była do tej pory dookreślona jako stała, przechodzi w obręb zmiennych. Następnie będziemy mieli ideę(I) „ssaka” itd. itd. Jeśli teraz spróbowalibyśmy użyć klasycznego definiowania odnośnie do nazwy „Roman Witold Ingarden”, to będziemy podawać coraz to bardziej ogóle rodzaje (*genus proximum*), aż dojdziemy do nazwy najbardziej ogólnej. Dokładnie do takiego samego punktu dojdziemy w przypadku znajdowania coraz bardziej ogólnych idei(I). Z jednej strony moglibyśmy uznać taką zgodność między językiem a bytami idealnymi za coś, co pozwoli „zaglądać poza zasłonę bytu” itd. Wydaje się nam jednak, że wyjaśnienie tej zbieżności jest mniej optymistyczne i sprowadza się do tego, co już zostało powiedziane na temat problematycznego punktu wyjścia w Ingardenowskiej epistemologii i ontologii. Uznanie istnienia przedmiotów ogólnych w wypadku autora *Sporu...* było konieczne ze względu na założenie o istnieniu „istoty” danego bytu indywidualnego, która to „istota” przysługiwać miała wszystkim bytom podpadającym pod zakres konkretyzacji danej idei(I). Jeżeli jednak podstawimy za ideę(I) „pojęcie” i nie przyjmujemy istnienia „istoty”, to będziemy mogli powiedzieć, że wyodrębnione przez nas byty podpadają pod dane pojęcie jedynie na zasadzie naszego podmiotowego uznania tego podpadania. Warunkiem takiego podpadania jest dowolne jawiące się nam podobieństwo między treściami poznawczymi, czyli włączanie pod dane pojęcie danych by-

---

można niejako odczytać, jakie własności i jakie momenty formalne i egzystencjalne charakteryzują przedmioty podpadające pod daną ideę” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 229).

tów ze względu na odnośne im treści poznawcze. W naszej propozycji dzieje się to na poziomie oglądu idei(m), a nie na zasadzie bezpośredniego przypisywania, o czym już wspominaliśmy.

Uzmysłowienie sobie wagi pozajęzykowego poznawczego punktu wyjścia dobrze ukazuje się właśnie w przeprowadzonych powyżej rozważaniach. Nieodstrzeżenie tej granicy i stanięcie w obrębie zapośredniczeń czy uwarunkowań językowych utrudnia – o ile nie uniemożliwia opowiedzenie się po stronie któregoś z bardziej nominalistycznych wariantów. Nie chcemy nawet próbować rozstrzygać słynnego sporu o uniwersalia. Chcieliśmy jedynie zaznaczyć, że przyjęcie pewnych punktów wyjścia i założeń wstępnych uniemożliwia (resp. może uniemożliwić) opowiedzenie się za propozycjami bliższymi nominalizmowi, np. za sermonizmem. Nie chcemy w tym momencie przedstawiać historii dyskusji na temat istnienia lub nieistnienia przedmiotów idealnych i ogólnych. Istotne dla niniejszej pracy jest jedynie to, że Ingarden wraz ze swoją ontologią opowiedział się po stronie realizmu pojęciowego<sup>670</sup>. Proponowane zmiany w rozumieniu idei(I), w modelu poznania i nieco odmiennym podziale w obrębie tego, co autor *Sporu...* określilby zapewne dziedzinami przedmiotowymi<sup>671</sup>, chociaż niewielkie, prowadzą do zasadniczych różnic w rozstrzygnięciach późniejszych, co, jak zobaczymy, silnie przekłada się na metodę badań ontologicznych nad „kulturą” (resp. na filozofię „kultury”).

Jak zostało już powiedziane<sup>672</sup>, z uwagi na brak dostatecznych przesłanek nie możemy w proponowanym przez nas ujęciu uznać części metafizycznych założeń Ingardena. Pozostajemy na stanowisku, że jakiegokolwiek byty idealne nie istnieją. Naszym zdaniem, co staraliśmy się przedstawić w powyższych akapitach, nieuwzględnienie sformułowanych w HSW przesłanek przemawiających za tym, aby wyjść w poznaniu przed struktury językowe, uniemożliwia lub znacznie utrudnia odrzucenie realizmu pojęciowego, dla którego jak dotąd, według naszej wiedzy, nie znaleziono dostatecznych podstaw, aby poza czysto hipotetycznymi rozważaniami móc uznać jego egzystencjalne konsekwencje. Starając się o oszczędną i ugruntowaną ontologię i metafizykę, nie możemy pozwolić sobie na brnięcie w tak rozbudowane, jak Ingardenowski, systemy i przyjmować je w całości. Stąd też pojawiła się próba dokonania takich modyfikacji, które przy bytach intencjonalnych czy relacjach nie będą

<sup>670</sup> Niektórzy doprecyzowaliby, że chodzi o skrajny realizm pojęciowy.

<sup>671</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/II, Warszawa 1987, § 66–67.

<sup>672</sup> Zob. paragraf 8.1.

prowadziły do sprzeczności lub rozbudowywania ontologii i metafizyki o kolejne nieskończoności bytów<sup>673</sup>.

Przejdźmy teraz do bytów intencjonalnych. W proponowanym ujęciu wyróżniliśmy różne byty intencjonalne. Jednak w tym momencie podział ten nie jest istotny. Również Ingarden wskazywał na istnienie tego rodzaju bytów<sup>674</sup>. W omawianym obecnie kontekście **proponujemy wprowadzić podział czysto techniczny na byty intencjonalne pozasemantyczne i semantyczne. Przykładem pierwszego niech będzie wyobrażenie sobie kota z rogami łosia, zaś drugiego inwokacja do Pana Tadeusza.**

W przypadku wyobrażenia mamy do czynienia z sytuacją analogiczną jak z poznawaniem bytu(t), dlatego też nie będziemy jej powtarzać. Uzupełnijmy tę argumentację o następujące twierdzenie: moje wyobrażenia mogą poznać pozasemantycznie i pozasyntaktycznie z o wiele większym prawdopodobieństwem korespondencyjnej trafności, niż ma to miejsce w przypadku pozna-

---

<sup>673</sup> Swoją drogą samo pojęcie nieskończoności nie odnosi w zasadzie do jakiegokolwiek desygnatu, który bylibyśmy w stanie poznać. Jednocześnie twierdzi się w wielu koncepcjach, że nie dość, że czegoś jest nieskończoność, to są jeszcze różne wielkości nieskończoności. W obrębie modeli teoretycznych, które nie mają odbicia w rzeczywistości, jest to podejście uprawnione, gdyż w modelach tych podstawą istnienia niesprzecznego są aksjomaty, więc jeśli coś jest niesprzeczne z aksjomatem, to w obrębie danego modelu może zostać przyjęte. Jeśli jednak przejdziemy od teoretycznych modeli o dowolnej aksjomatyce do rzeczywistości poznawalnej człowieka, to po pierwsze, aksjomaty są nam narzucone niejako „z góry”, a wynikiem poznania musi odpowiadać rzeczywistość, aby mogły być prawdziwe. Zdajemy sobie sprawę, że wielu nie zgodzi się z tego rodzaju podejściem – zwłaszcza z prezentowaną przez nas wariacją korespondencyjnej definicji prawdy. Niemniej dla egzystencjalnych sądów afirmatywnych, a na takich jako ludzie bazujemy, nie podano dotychczas lepszego kryterium sprawdzalności czy falsyfikowalności, dlatego adwersarzy tego poglądu odsyłamy w tym momencie do odpowiednich lektur, które stanowią część podstawy dla niniejszej pracy (zob. *Bibliografia*).

<sup>674</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I, dz. cyt., s. 242; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 186–190; R. Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 179–180. Zob. też ciekawe ujęcia tej sprawy J. Łoziński, *Intencjonalność i przedmiot intencjonalny w filozofii R. Ingardena*, w: „Studia Filozoficzne” 9 (1974), s. 49–62; J. Pańniczek, *Struktura ontologiczna przedmiotów nieistniejących: Meinong i Ingarden*, w: „Studia Filozoficzne” 4 (1984), s. 27–41; J. Sidorek, *O Ingardenowskiej teorii przedmiotów czysto intencjonalnych*, cz. I, w: „Studia Philosophiae Christianae” 2/13 (1977), § 8; J. Sidorek, *O Ingardenowskiej teorii przedmiotów czysto intencjonalnych*, cz. II: *Z problematyki konstytucji przedmioty czysto intencjonalnego*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 1/16 (1980), s. 176–177.

nia transcendentnych danych poznawczych. Poprzestanie na tej płaszczyźnie, bez odnoszenia jej do rzeczywistości, tj. bez sprawdzenia stopnia korespondencji wyobrażenia z rzeczywistością, może prowadzić do różnych form idealizmu lub innych, bardziej niebezpiecznych intelektualnie i społecznie poglądów<sup>675</sup>, głuchych na jakąkolwiek zewnętrzną krytykę<sup>676</sup>.

Nieco inaczej przedstawia się kwestia poznania bytów intencjonalnych semantycznych. Tu, bez znajomości języka i bez nakładania na przedmioty poznania struktur semantycznych i syntaktycznych, poznanie byłoby w zasadzie niemożliwe. W przypadku inwokacji chodzi przecież o poznanie treści, a nie ciągu następujących po sobie kształtów lub dźwięków. Dlatego też ramy językowe do tego rodzaju poznania mogą być przyjęte jako punkt wyjścia<sup>677</sup>. W tym wypadku pytania quasi-esencjalne Ingardena sprawdziłyby się świetnie, gdyż po pytaniu: „co to jest” i uzyskaniu dostępu do pojęcia, możemy czysto językowo budować czy analizować definicje, konotacje itd., aby na koniec mieć możliwość weryfikacji uzyskanych definicji z rzeczywistością, oczywiście zapośredniczoną przez idee(m).

Jako ostatnie rozpatrzmy w przyjętej perspektywie relacje. Część relacji można zaliczyć do bytów transcendentnych, a część do intencjonalnych. Zatem rozważania ich dotyczące będą się zawierały w jednej z przedstawionych już powyżej możliwości. Należy jednak dodać, że w przypadku relacji transcendentnych poznanie proponowane przez Ingardena może prowadzić do ich niedostrzeżenia, ze względu na przyjęcie kategorii syntaktycznych, których zadaniem – przynajmniej hipotetycznie w praktyce dnia codziennego – jest przedstawianie związków, stosunków i relacji między bytami.

Na tym kończymy rozważania dotyczące kwestii epistemologicznych. Wiemy, że pewnych interesujących kwestii dotknęliśmy jedynie szkicowo. Wydaje się nam jednak, że powyższe uwagi są wystarczające do przeprowadzenia dalszych badań. Dlatego też nie poświęcamy im więcej miejsca.

---

<sup>675</sup> Mamy tu na myśli pewne postmodernistyczne nurty, o których będziemy jeszcze wspominać.

<sup>676</sup> Za przykład może służyć postawa Heideggera, która najlepiej wyraża się w następującym ustępie z *Listu o humanizmie*: „Zewsząd słycać, że usiłowania *Sein und Zeit* znalazły się w ślepej uliczce. Pozostawmy te opinie samym sobie” (M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, dz. cyt., s. 105). Heidegger nie jest oczywiście postmodernistą, ale trudno nie uznawać go za jednego z inspiratorów tej formacji intelektualnej.

<sup>677</sup> To prowadzi do banalnej konstatacji, że dostępne dane poznawcze wyznaczają lub powinny wyznaczać – przynajmniej do pewnego stopnia – sposób poznania.

## § 8.2.11. Podstawy antropologii filozoficznej

Jak wskazaliśmy w rozdziale II, w filozofii Ingardena kwestia „kultury” i jej wytworów łączy się nieodmiennie z zagadnieniami antropologicznymi. W pełni przyjmujemy tę łączność. Dlatego też mówienie o „kulturze” bez kontekstu antropologicznego – w rozumieniu refleksji nad tym, kim jest człowiek – uważamy za niewłaściwe. Należy jednak odrzucić popularne wykładnie opierające się na sloganie „człowiek jest twórcą kultury”. Ich autorom chodzi zazwyczaj o to, że jakiś enigmatyczny byt rozumiany jako podmiot cech jest wytwarzany czy współtworzony przez człowieka, ale nie całościowo – a jedynie w drobnych wycinkach. Najczęściej autorzy mają tu na myśli artefakty, instytucje czy wzory zachowań – czymkolwiek miałyby w kontekście „kultury” jako podmiotu cech być te byty. Wskazaliśmy też na pewne ograniczenia i trudności antropologii autora *Sporu...* Z tych względów poniżej prezentujemy przyjmowane przez nas ujęcie antropologiczne.

W kontekście antropologii filozoficznej stawiamy pytanie: „kim jest człowiek?”. Nie będziemy prowadzić na ten temat analiz, gdyż zadowala nas na potrzeby tej pracy podejście już istniejące. Przyjmujemy mianowicie, że człowiek jest osobą – w rozumieniu personalizmu Karola Wojtyły<sup>678</sup> – pamiętając o zaproponowanych modyfikacjach względem filozofii klasycznej i fenomenologicznej. W znacznej części zgodna z jego ujęciem – choć mniej rozbudowana – jest koncepcja Ingardena, którą najpełniej wyłożył w *Książeczce o człowieku*<sup>679</sup>, co szerzej już przedstawiliśmy. Są to kwestie dobrze znane, a z uwagi na brak dodatkowych uwag możemy przejść do kolejnego paragrafu.

### § 8.2.11.1. Badanie „kultury” w kontekście błędu antropologicznego

Nie możemy przedstawić tu wszystkich zagadnień związanych z redukcjonistycznym rozumieniem człowieka. Skupimy się jedynie na najważniejszych z naszego punktu widzenia redukcjach. Następnie wskażemy, jak przyjęcie którejkolwiek z nich wpływa lub może wpływać na badanie „kultury”.

<sup>678</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 14–15, 24–29, 131nn.

<sup>679</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku...*, dz. cyt.



Pierwszą z redukcji jest odrzucenie tego, co w człowieku pozabiologiczne, tj. jako jeden z gatunków człowiek przynależy do natury i dlatego nie powinien rościć sobie pretensji do stawiania się ponad zwierzęta czy rośliny. Inny sposób przystosowania biologicznego nie upoważnia tym samym do dodatkowego wartościowania<sup>680</sup>.

Nie możemy zgodzić się na takie pojmowanie człowieka, gdyż zbyt dużo świadectw przemawia za tym, aby traktować go jako byt synergiczny, a nie sumatywny. Biorąc pod uwagę takie kwestie, jak wynalazczość, zaawansowane spekulacje, doświadczenia religijne, wolną wolę czy język (ze wszystkim, co się z nim łączy), trudno byłoby przyjąć tezę, że w tak krótkim – jak na standardy ewolucyjne – czasie nasz gatunek rozwinął tak bardzo odbiegające od naszych małych kuzynów zdolności i jest to jedynie różnica ilościowa, która nam tylko zdaje się jakościową. Bez przyjęcia, że człowiek jest bytem synergicznym i bytem nie tylko biologicznym, wskazane zdolności nie są możliwe do sensownego wyjaśnienia. Póki co nie twierdzimy niczego o duszy, metempsychozie czy innych teoriach religijnych. Nie jest dla nas jasna przyczyna omawianego stanu rzeczy, ale na podstawie obserwacji jesteśmy w stanie stwierdzić, że odrzucenie w człowieku istnienia elementów pozabiologicznych jest redukcją wpływającą lub mogącą wpływać na rozumienie pojęcia „kultura”.

Jeśli przyjmiemy wskazany redukcjonizm, to okaże się, że podstawą dla istnienia pojęcia „kultura” jest faktycznie tylko człowiek, ale dojsz do tego pojęcia możemy również przez obserwację istot innych niż ludzie (odnosi się to w zasadzie do większości ssaków stadnych, znacznej części ptaków, gadów i płazów). Robin Dunbar w pracy *Nowa historia ewolucji człowieka* stara się w rozdziale 6. zająć stanowisko pośrednie, które nie przypisywałoby zachowań szympansov do pojęcia „kultura”, ale pozwalałoby na stwierdzenie, że przy pewnych zmianach ewolucyjnych ich zachowania mogłyby osiągnąć podobną do naszej złożoność<sup>681</sup>. Mimo iż autor wskazał na znaczne różnice między oboma gatunkami, to bez trudności był w stanie interpretować zachowania szympansov w kategoriach zaczerpniętych z antropologii „kulturowej”<sup>682</sup>. Przyjmując ten redukcjonistyczny pogląd, można powiedzieć, że róż-

---

<sup>680</sup> Niezwykle interesujący przegląd teorii reprezentujących redukcjonizm antropologiczny można znaleźć w pracy zbiorowej *Teorie wywrotowe (Teorie wywrotowe. Antologia przekładów)*, red. A. Gajewska, Poznań 2012), a także we wspomnianej już *Po człowieku* autorstwa Braidotti.

<sup>681</sup> R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2017, s. 171–200.

<sup>682</sup> R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka...*, dz. cyt., s. 171–200.



nica między nami a naszymi najbliższymi biologicznymi kuzynami jest jedynie różnicą ilościową, która przechodzi w różnicę jakościową zgodnie z zasadami teorii marksistowskiej<sup>683</sup>. Nie chcemy tym samym powiedzieć, że Dunbar jest marksistą. Nie ma to z resztą dla nas znaczenia. Chodzi jedynie o wskazanie podstaw, na jakich opiera się omawiana redukcja.

Drugą redukcją jest sprowadzenie człowieka do roli narzędzia jakiegoś X. Pod ów X możemy podstawić różnorakie byty postulowane na przestrzeni dziejów. Czy będzie to Hegłowski Duch Epoki (lub po prostu Duch), czy geny – a więc determinizm biologiczny – czy „kultura” – determinizm „kulturowy” – czy materia<sup>684</sup>, to redukcji ulega wolna wola. Nas interesuje determinizm „kulturowy”. Pogląd ten zakłada, że zachowania jednostki na każdej płaszczyźnie są zdeterminowane przez tzw. „kulturę”, której definicja zazwyczaj nie jest jasno podana. Jest to do pewnego stopnia kontrteoria względem determinizmu biologicznego. Niemniej w obu przypadkach wolna wola, jeśli ma jakiegokolwiek znaczenie, to jest ono marginalne i zazwyczaj daje się sprowadzić do ukrytych wpływów głównej determinanty (resp. głównych determinant), co powoduje jedynie pewne złudne poczucie wolności<sup>685</sup>.

Jeżeli przyjęlibyśmy tezy determinizmu „kulturowego” – lub jakiegokolwiek innego – i byłibyśmy konsekwentni, to za każdym razem, niezależnie od użytych argumentów, musimy dojść do punktu, w którym uznamy, że inaczej nie możemy argumentować, bo jesteśmy przecież zdeterminowani, a to, że ktoś się nie zgadza z naszym stanowiskiem, jest niezależne od niego, gdyż on również jest zdeterminowany itd. Oczywiście obrońcy determinizmu odpowiedzą, że byłoby tak, gdybyśmy założyli skrajny determinizm, ale w wariantach słabszych jedynie część naszych zachowań jest zdeterminowana. Takie podejście jest naszym zdaniem nie do utrzymania, gdyż nie można sensownie postulować „trochę determinizmu”, tak samo jak nie można sensownie postulować „trochę wolności”<sup>686</sup>. Z faktu, że wiele czynników wpływa na nasze zachowania, nie wynika, że są one zdeterminowane. Należy bowiem odróżnić fakty od nas niezależne od ich wykorzystania. Z faktu, że ktoś ma ni-

<sup>683</sup> W tym przypadku warto sięgnąć do broszury Engelsa *Rola pracy w procesie ucłowieczania małpy*, [https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial\\_prz/2a.htm](https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial_prz/2a.htm) (dostęp 01.03.2019), w której w znacznie mniej subtelny niż w dzisiejszych ujęciach sposób autor stosuje tę samą zasadę przejścia od zmian ilościowych do zmian jakościowych.

<sup>684</sup> R. Braidotti, *Po człowieku...*, dz. cyt., s. 98, 137–138.

<sup>685</sup> Zob. np. K. Popper, *Wszecławiat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu...*, dz. cyt.

<sup>686</sup> To tak, jakby twierdzić, że można trochę wysiąść z jadącego auta.

ski wzrost – czynnik biologiczny – nie wynika, że nie może być świetnym koszykarzem<sup>687</sup>. Podobnie z faktu urodzenia się w dysfunkcyjnej rodzinie – czynnik społeczny (resp. „kulturowy”) – nie wynika, że dana osoba nie może stworzyć silnej, niezaburzonej rodziny lub że nie może żyć uczciwie i osiągnąć sukcesu zawodowego.

Gdzie zatem mają swoje źródło „obserwacje” niejako „potwierdzające” determinizm „kultury”? Przede wszystkim nie są to obserwacje *par excellence*. Są to raczej retrodykcje. Pozostając przy przykładzie osoby pochodzącej z rodziny z problemami o niskim statusie społecznym, a odnoszącej sukces zawodowy i tworzącej stabilną, zdrową rodzinę, zwolennicy determinizmu „kulturowego” w przeszłości teje osoby znajdują z pewnością takie zdarzenie (lub zdarzenia), które będą stanowiły czynnik determinujący daną osobę do porzucenia czy zmiany zachowań patologicznych. W ten sposób można „wyjaśnić” dosłownie każde zachowanie. Należy jednak zauważyć, że są to uzasadnienia silnie psychologizujące oraz wybierające jedynie te czynniki, z którymi zetknęła się dana osoba, a które obserwator uzna za istotne lub potrzebne do wyjaśnienia.

W badaniach nad pojęciem „kultury” zastosowanie się do tez determinizmu „kulturowego” miałyby katastrofalne skutki. Każdy z badaczy musiałby zaproponować teorię, którą zaproponował i nie mógłby zaproponować innej. Oznaczałoby to, że prowadzone spory są bezcelowe, gdyż to nie od podmiotów zależy, czy zostaną przekonani lub czy przekonają innych. Niestety nie mogliby się nie spierać o definicje i metody badawcze, gdyż nie od nich by to zależało. Co więcej, mogłoby zdarzyć się tak, że nie byłiby w stanie zauważyć swojego zdeterminowania, więc uznawaliby, że są wolni. W książce *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu* Karl Popper taki rodzaj determinizmu nazywa metafizycznym i przedstawia zasadne argumenty na potwierdzenie tezy, iż jest on nieobalalny, jak też niemożliwy do potwierdzenia<sup>688</sup>. Zgadza się z jego argumentacją.

Kolejnym z błędów antropologicznych jest relatywizm metafizyczny, czyli pogląd antyesencjalistyczny<sup>689</sup>, według którego dany byt jest tym, za co go w danym momencie uznamy – jako społeczność czy jako jednostka. Dosko-

<sup>687</sup> Przykładowo Mugssy Bogues mierzył jedynie 158 cm, co nie przeszkodziło mu w osiągnięciu pozycji jednego z czołowych zawodników NBA.

<sup>688</sup> K. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu...*, dz. cyt., s. 116–122.

<sup>689</sup> Nasz pogląd prezentowany w niniejszej pracy również jest co do zasady antyesencjalistyczny, gdyż odrzuciliśmy istnienie istoty itd. Nasze stanowisko nie wiąże się jednak z odrzuceniem choćby zasady tożsamości, co sytuuje je w kontrze do poglądów antyesencjalistycznych przedstawionych w tekście głównym.

nałym przykładem tego stanowiska jest pogląd związany z tzw. kompromisem aborcyjnym. Założmy, że prawo stanowione dozwala na dokonanie aborcji do końca trzeciego miesiąca ciąży. Jeśli ktoś takie prawo uznaje za właściwe, a aborcję traktuje jako zabieg medyczny, nie zaś jako morderstwo, to relatywizuje tym samym dany byt, gdyż minutę przed upływającym terminem umożliwiającym dokonanie aborcji dany byt jeszcze nie jest człowiekiem, a minutę po już jest. Uważamy, że dorzeczna filozofia nie może pozwolić sobie na taki jakościowy przeskok będący zaklinaniem rzeczywistości. Niestety dla wielu takie „przeskoki” są wygodne i abstrahując już od przykładu aborcji, można w ten sposób zredukować faktyczny status metafizyczny, a przez to i etyczny każdego jednego człowieka<sup>690</sup>.

Dla badań nad pojęciem „kultura” stanowisko relatywizmu metafizycznego miało (i może mieć) następujące skutki. W czasie tworzenia się antropologii jako dyscypliny, dominującym poglądem był ewolucjonizm, który zakładał, że ludy, społeczności, plemiona itp. dążą do tego samego punktu w rozwoju i każdy jeden człowiek, jak też każda jedna społeczność musi przejść odpowiednie szczeble na drabinie cywilizacyjnej. Oczywiście osiągnięcia tego, co nazywano „cywilizacją europejską”, były dla ówczesnych badaczy punktem odniesienia wskazującym cel innym społecznościom. Uznawano, że skoro dana społeczność doszła do najwyższego punktu rozwoju cywilizacyjnego na tle pozostałych społeczności – przy czym kryteria tej oceny były skrajnie subiektywne – to jej członkowie osiągnęli najwyższy status moralny i najwyższy poziom człowieczeństwa. Analogicznie, im niżej według przyjętego kryterium oceny zaawansowania cywilizacyjnego stała dana społeczność, tym niższy status moralny, a tym samym metafizyczny mieli jej członkowie. Dlatego też mogło dojść np. do systematycznego ludobójstwa w Kongu Belgijskim, które w drugiej połowie XIX wieku było własnością króla Belgii, a zamieszkująca je ludność z uwagi na swój mniej cywilizowany, a przez to moralny i metafizyczny status była traktowana jak użyteczne zwierzęta, nie zaś jak ludzie<sup>691</sup>. Zatem wychodząc od mgliście rozumianego pojęcia „kultura”, można było dojść do wniosków usprawiedliwiających ludobójstwo. Jest to oczywi-

---

<sup>690</sup> Dla Niemców wspierających Adolfa Hitlera Polacy byli podgatunkiem o niższym statusie moralnym niż germańska rasa panów, zaś dla bolszewików osoby posiadające znaczną własność ziemską lub inaczej ulokowany znaczny kapitał były niegodnymi przeżycia potworami również o obniżonym statusie moralnym. Mimo iż faktycznie różnice te nie zachodziły, to osoby wyznające relatywizm metafizyczny nie miały problemu, aby negować rzeczywistość i naginać ją do swoich potrzeb.

<sup>691</sup> Notabene wszelkie ludobójstwa, o których wiemy, opierały się na tym samym schemacie mającym u podstaw relatywizm metafizyczny.

ście odwrócenie proponowanej przez nas drogi badawczej, ale poza wspomnianym powyżej problemem wskazuje na jeszcze jeden istotny mankament. Otóż przy przyjęciu relatywizmu metafizycznego nie jest możliwe przeprowadzenie badania, wychodząc od obserwacji, gdzie wstępne założenia ograniczają możliwe wyniki badania do tych potwierdzających wstępne założenia – *petitio principii*. Na wiele lat uniemożliwiło to rozwój badań, które za punkt wyjścia brałyby stan faktyczny, a nie kategorie oparte na relatywizmie metafizycznym prowadzącym do poważnego błędu antropologicznego.

Ostatnią redukcją, na którą chcemy zwrócić uwagę, jest pogląd stawiający jeden czynnik jako przyczynę wszelkiej ludzkiej działalności. Przykładowo takim czynnikiem może być popęd seksualny, a jego tłumienie, realizowanie, rozbudzanie itd. jest ostatecznym celem wszelkich zachowań. Poglądy związane z psychoanalizą starały się wyjaśniać w ten sposób powstanie i rozwój złożonych zachowań społecznych. Do pewnego stopnia przejęły tę argumentację feministki drugiej fali – zwłaszcza z kręgu francuskiego feminizmu materialistycznego<sup>692</sup>. Skutki tego rodzaju redukcji możemy obserwować współcześnie. Nie będziemy omawiać szerzej tego zjawiska<sup>693</sup>. Chcemy jedynie zaznaczyć, że redukcja człowieka do jednego z czynników czy zdolności go kształtujących prowadzi w badaniach nad pojęciem „kultura” do niemożliwości postulowanej przez nas obserwacji. Zamiast niej mamy do czynienia z nakładaniem na rzeczywistość ram lub kategorii już założonych, co, podobnie jak w poprzednim przypadku, sytuuje nas w obrębie błędu *petitio principii*.

Nie jest to pełna lista możliwych poglądów wpisujących się w ramy błędu antropologicznego. Widać jednak, że wszelkie redukcje na gruncie metafizyki człowieka prowadzą nieuchronnie do trudności lub niemożliwości badania pojęcia „kultury”. Mimo wszystko wielu badaczy, stosując redukcję, starało się stworzyć teorię „kultury” lub przynajmniej metodę jej badania. Za każdym jednak razem okazywało się, że muszą oni łączyć swój system lub karłowicie tłumaczyć to, co przyjętemu przez nich paradygmatowi umyka.

---

<sup>692</sup> Zob. np. *Francuski feminizm materialistyczny*, red. M. Solska, M. Borowicz, Poznań 2007.

<sup>693</sup> Na ten temat zob. np. K. Petryszak, *Ogród Eden na wschodzie, czyli materializm dialektyczny w „Drugiej płci” autorstwa Simone de Beauvoir*, Kraków 2019, s. 80–87, 93–94, 100–102, 110–112, 122–125, 131–136.

## § 8.2.12. Problematyka „kultury” w kontekście przedstawionych modyfikacji z uwzględnieniem kontekstu wyników współczesnych badań o „kulturze”

Do tej pory nie uznawaliśmy przywoływania pewnych faktów z historii pojęcia „kultura” za konieczne, ale krótka rekapitulacja niektórych punktów jego niewątpliwej kariery pozwoli nam na zrozumienie wagi następującego zarzutu: z faktu, że pojęcie „nicość” jest rzeczownikiem i może występować w zdaniu jako podmiot określany przez przydawkę, nie wynika, że istnieje nicość jako podmiot cech – lub że w ogóle istnieje.

Pojęcie „kultura” w interesującym nas znaczeniu wywodzi się od Cycerona, który w *Rozmowach tuskulańskich* użył metaforycznie słowa *cultura* – *Cultura animi philosophia est*<sup>694</sup> – co miało oznaczać celową „uprawę” człowieka tak, aby wzrastał ku określonemu ideałowi. Co jednak istotne, rzeczownik *cultura* wywodzi się od czasownika *colere* (uprawiać, hodować, mieszkać). Pierwotnie więc był odnoszony do opisu czynności. Skąd zatem wzięło się jego dzisiejsze, niemetaforyczne użycie? W XVII wieku Samuel von Pufendorf zaadaptował Cycerońską metaforę i poddał ją modyfikacji. Odszedłszy od zawężającego ujęcia filozoficznego, ekstrapolował pojęcie *cultura* do określenia wszystkich sposobów, którymi istota ludzka przełamywała czy też pokonywała swój naturalny stan barbarzyństwa i stawała się istotą w pełni ludzką. Zapoczątkowało to sposób intuicyjnego rozumienia „kultury” jako całokształtu życia społecznego<sup>695</sup>. Tak szerokie definiowanie nie wpłynęło pozytywnie na późniejszą ścisłość myśli, których centralnym punktem była właśnie „kultura”. W roku 1952 przynajmniej częściowe skutki tej niefrasobliwości zebrał w postaci najpopularniejszych i najważniejszych istniejących definicji „kultury” Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn<sup>696</sup>. Wyróżnili oni ponad 150 definicji (resp.

<sup>694</sup> Co w wolnym tłumaczeniu można oddać jako „filozofia jest uprawą ducha”. Zob. Cyceron, *Tusculanes*, t. I, Nismes 1812, s. 273, [https://books.google.pl/books?id=oZcOAAAAQAAJ&pg=PA273&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pl/books?id=oZcOAAAAQAAJ&pg=PA273&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) (dostęp 29.01.2019).

<sup>695</sup> Zob. R. Velkley, *Begin after Rousseau. Philosophy and Culture in Question*, Chicago 2002, s. 15.

<sup>696</sup> Zob. C. Kluckhohn, A. Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.

pseudodefinicji) „kultury”, które pogrupowali według przyjętych przez siebie wskaźników<sup>697</sup>. Poza niebagatelnym bogactwem ujęć dla nas istotny jest fakt, że we wszystkich tych definicjach – podobnie jak w znamienitej większości definicji nieujętych we wskazanej pracy oraz w definicjach późniejszych – „kultura” w konsekwencji była rozumiana rzeczownikowo, co w przełożeniu na grunt metafizyki oznaczało, iż najprawdopodobniej dla autorów tych definicji desygnatem pojęcia jest jakiś byt, który możemy wstępnie scharakteryzować jako podmiot cech. Od połowy XX wieku sytuacja nie uległa zmianie<sup>698</sup>. Co więcej, coraz częściej używa się przymiotników odrzeczownikowych, np. „kulturowy”, które mają nie tylko oddać – w mniemaniu autorów – stan faktyczny, ale również unaukować daną wypowiedź<sup>699</sup>.

Wobec powyższego zastanówmy się, w jakiej sytuacji znaleźlibyśmy się, gdyby okazało się, że pojęcie „kultura” nie ma desygnatu w rozumieniu bycia podmiotem cech? Stawiałoby to nas w kłopotliwym impasie, gdyż sam termin i jego bogate derywaty stanowią istotny element naszych codziennych wypowiedzi. Jednak z drugiej strony używanie pojęcia, którego desygnatu nikt do tej pory nie był w stanie wskazać, jest bezsensowne. Tym bardziej jeżeli na jego podstawie buduje się teorie naukowe, powołuje specjalne działy administracji państwowej czy toczy spory ideologiczne. Nasuwa się zatem pytanie, czy wykonalne byłoby takie ujęcie definicyjne, aby możliwe stało się zachowanie pojęcia i znalezienie dla niego desygnatów? Naszym zdaniem tak, ale zanim przedstawimy tę propozycję, musimy rozważyć jeszcze kilka kwestii.

Jeśli jednak założymy, że pojęcie „kultura” ma przynajmniej jeden desygnat, to jaki byłby sposób jego istnienia? Musimy w tym wypadku posłużyć się istniejącymi już definicjami „kultury”, gdyż tylko na tej podstawie będzie

<sup>697</sup> Szerzej na ten temat zob. R. Boroch, *Kultura w systematyce Alfreda L. Kroebera i Clyde'a Kluckhohna*, Warszawa 2013.

<sup>698</sup> Mimo kilku nieudanych prób zmiany językowej np. na „kulturowanie”, a których podłożem był nie tyle sprzeciw wobec istniejącego stanu rzeczy, co próba wywołania intelektualnego fermentu.

<sup>699</sup> Zob. np. J.M. Pomorski, *Problem paradygmatu kulturowego w badaniach społecznych*, w: *Tożsamość kulturoznawstwa*, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Plichta, Kraków 2008, s. 13; *Homo Culturalis – szkice z filozofii kultury*, red. F. Polakowski, K. Maciąg, Lublin 2017; czy teksty Nycza: Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2010, s. 5–38; R. Nycz, *KTL: wyjaśnienia i propozycje*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 7–27.

możliwe wyznaczenie desygnatu<sup>700</sup>. Skorzystamy z jedenastu reprezentatywnych definicji zaczerpniętych z wpływowych nurtów badań nad „kulturą”. Może się wydawać, że jest to egzemplifikacja zbyt obszerna. Ma ona jednak na celu przede wszystkim zobrazowanie wskazanego wyżej problemu, a także zwrócenie uwagi na pewne podobieństwa występujące między poszczególnymi ujęciami. Nie jesteśmy niestety w stanie odwołać się do wszystkich istotnych dla teorii „kultury” czy nauk związanych z „kulturą” autorytetów, których definicje stanowią niejednokrotnie kamienie milowe dla tworzenia się nowych szkół badawczych czy prądów intelektualnych – gdyż byłoby to wyliczenie zbyt obszerne<sup>701</sup>.

a. W ujęciu zaproponowanym przez Ralfa Konersmanna następuje ciekawe przejście od pojęcia do desygnatu. Czytamy:

[...] pojęcia kultury nie można uznać za pojęcie ogólne, podobnie jak zdaniem Kanta pojęcia czasu. Właśnie dlatego, że pojęcie kultury nie ogranicza się do rzeczy postrzeganych naocznie, jakimi dysponujemy, one zaś stosownie do swej idei domagają się zawsze czegoś więcej, niż może dać pojęcie: [1 – K.P.<sup>702</sup>] totalność tego, co nazywamy kulturą, rozsadza granice formy pojęciowej. Kultura nie jest ani podstawowym pojęciem, ani zasadą; pojęcie kultury należy raczej do otwartej klasy filozoficznych – i filozoficznie szczególnie interesujących – pomników wystawionych problemom. [...] [2] Kultura musi wciąż od nowa i [3] własnym wysiłkiem samą siebie aktualizować, bowiem – jak Walter Benjamin puentuje charakterystyczny sposób, w jaki dane jest to, co kulturowe – nie ma ona historii. Nie istnieje coś takiego, jak kultura w ogóle. Istnieje tylko mnogość zdarzeń i manifestacji, ta masa dziedzictwa i odsyłaczy, te różnorodne, zdeponowane w słowach, gestach,

<sup>700</sup> Nie udało się go bowiem jak do tej pory wyznaczyć ostensywnie.

<sup>701</sup> Podajemy literaturę, w której znajdują się szersze objaśnienia i przykłady omawianych definicji: A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2016, rozdz. 3–10; *Wiedza o kulturze. Część I: Wprowadzenie do wiedzy o kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski i in., Warszawa 1988, rozdz. I–II, IV, VI–VII, IX; *Antropologia kultury. Część I. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski i in., Warszawa 1998, rozdz. I–III, IX–XII, XIV; E. Kosowska, *Antropologia kultury – antropologia literatury. Wprowadzenie do tematu*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, Katowice 2005, s. 31–43; M. Buchowski. M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 9–28.

<sup>702</sup> Wszystkie cyfry w nawiasach kwadratowych zostały dodane przez nas.



dzielach, regułach, technikach formy ludzkiej inteligencji i przetwarzania świata. Z tej różnorodności form ludzkiej aktywności i produkcji kultura wynika jako przewidywalny i pozostający w nieustannym ruchu związek mentalności i działania, jako otwarta przestrzeń komunikacyjna, którą tworzy ona sama<sup>703</sup>.

Trudno nazwać ten ustęp definicją. Jednak w dalszych partiach cytowanej publikacji myśl autora nie nabiera jasności. Mimo wszystko jest to jedno z ujęć reprezentatywnych dla filozofii „kultury”. Nie chcąc prowadzić analizy każdego punktu przywołanej „definicji”, skupmy się na trzech istotnych dla nas kwestiach: [1] wyrażalności niewyraźnego, [2] założeniu egzystencjalnym, [3] ujęciu podmiotowym przechodzącym w tezę o istnieniu działającego podmiotu cech.

[1] Niezwykle częstym zabiegiem wśród literacko uzdolnionych humanistów jest odwoływanie się do niewystarczalności językowej, którą możemy określić mianem aporii formy bardziej pojemnej<sup>704</sup>. Zabieg retoryczny niezbyt wyrafinowany, ale niezwykle skuteczny, daje bowiem odbiorcy swobodę dopowiedzenia do wypowiedzi tego, czego ów odbiorca sam oczekuje od treści, co zjednuje myśl autora dla odbiorcy, czyniąc ją jednocześnie miłą i zmienną, lecz dla bezkrytycznego odbioru niezwykle satysfakcjonującą.

[2] Nie można czynić zarzutu z faktu, że pisząc pracę wprowadzającą w filozofię „kultury”, zakłada się też „kultury” istnienie – czymkolwiek ona miała być. Na uwagę w tym punkcie zasługuje jedynie, że takie założenie występuje, co jest reprezentatywnym przykładem niemego przyjmowania nieoczywistych presupozycji (resp. założeń) metafizycznych.

[3] Zauważmy, że w przywołanym tekście następuje zadziwiające przejście od pojęcia do bytu będącego jego desygnatem. Byt ten na przestrzeni jednego akapitu nabiera nie tylko egzystencjalnej samodzielności, ale również rozszerza zakres swoich własności o takie, które tradycyjnie przypisywane są istotom żywym, a nawet jedynie istotom zdolnym do dokonywania aktów.

<sup>703</sup> R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa 2009, s. 4–5.

<sup>704</sup> Określenie to jest nawiązaniem do jednego z wierszy Czesława Miłosza *Ars poetica?*, w którym czytamy:

„Zawsze tęskniłem do formy bardziej pojemnej,  
która nie byłaby zanadto poezją ani zanadto prozą  
i pozwoliłaby się porozumieć nie narażając nikogo,  
autora ni czytelnika, na męki wyższego rzędu”

C. Miłosz, *Ars poetica?*, <https://www.milosz.pl/przeczytaj/poezja/19/ars-poetica> (dostęp 29.01.2019).



Mimo niewątpliwie kuszącej propozycji definicyjnej trudno uznać ją za satysfakcjonującą w omawianym kontekście. Nie uprawomocnia ona twierdzenia, że z faktu istnienia pojęcia „kultura” wynika istnienie jego desygnatu jako podmiotu cech. Z uwagi na negatywny sąd egzystencjalny Konersmanna dotyczący „kultury w ogóle” – co, jak rozumiemy, jest w jakimś stopniu odpowiednikiem „kultury jako takiej” – możliwym desygnatem pojęcia „kultura” byłby samozwrotny, zależno-autonomiczny byt będący aktywnie działającym podmiotem cech. Egzystencjalna sprzeczność wynika z założeń Konersmanna. Powiada on, że „kultura” musi coś robić sama ze sobą, aby móc podtrzymywać swoje istnienie. Mamy zatem do czynienia z bytem będącym dla siebie samego jakiegoś rodzaju podstawą bytową. Autor równocześnie twierdzi, że ów byt wynika – co rozumiemy jako „znajduje swój egzystencjalny początek” – z aktywności innych bytów. Naszym zdaniem sprzeczność tę da się wyeliminować pod warunkami, które przedstawimy po przeanalizowaniu pozostałych ujęć i definicji w kolejnym rozdziale. Na razie powiedzmy tylko, że metoda(m)<sup>705</sup> nie wyklucza części postawionych przez Konersmanna sądów.

b. Kolejnym z filozoficznych ujęć jest definicja zaprezentowana przez Alberta Krąpca<sup>706</sup>:

[kultura, to] [1] działalność i dzieła człowieka jako bytu osobowego, czyli rozumnego i wolnego<sup>707</sup>.

I nieco dalej:

U podstaw [2] wszelkich kulturowych działań i wytworów ludzkich leży praca intelektu, polegająca na interioryzacji zastanej treści natury – świata realnie istniejącego w postaci osób i rzeczy, podlegających różnorodnym procesom i zdarzeniom. Owa [3] pierwotna interioryzacja treści natury już jest pierwszym, wstępnym etapem pojawienia się k[ultury]. [...] Stąd źródłem rozumienia k[ultury] może być [4] aktywność poznawcza człowieka, w której człowiek, interioryzując w poznaniu zastaną naturę, intelektualizuje ją. W akcie poznania przyswajamy sobie zastane

<sup>705</sup> Tak będziemy dalej określałi proponowaną przez nas metodę badania opartą na zmodyfikowanej we wskazany sposób Ingardenowskiej ontologii.

<sup>706</sup> Nie traktujemy artykułów zawartych w *Powszechnej encyklopedii filozofii* jako typowych haseł encyklopedycznych, dlatego też odwołujemy się do jednego z nich na takiej samej zasadzie, na jakiej odwoływalibyśmy się do artykułu naukowego.

<sup>707</sup> A. Krąpiec, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 132.

treści ujętej rzeczywistości. I [5] to właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym, decydującym o [6] „kulturowości” k[kultury]<sup>708</sup>.

Pierwszy z wyróżnionych ustępów wpisuje się w szerokie spektrum definiowania „kultury” w opozycji do natury, gdzie czynnikiem różnicującym czy odgradzającym miałyby być człowiek jako istota inteligenta, wolna, osobowa, wyjątkowa, naznaczona itd. W poprzednim paragrafie sami skupiliśmy się na człowieku i tym, co jest z nim związane. Jednak rozwinięcie Krąpcowskiej propozycji definicyjnej budzi nasze wątpliwości co do możliwości wskazania desygnatu definiowanego pojęcia.

[1] Główną myśl tego cytatu można oddać bardziej ogólnie jako: kultura to akty ludzkie i ich relatywnie trwałe skutki. Oznaczałoby to, że „kulturą” jest wszystko to, co robi człowiek jako istota rozumna i wolna. W tym miejscu pojawia się jednak pewna trudność, związana z niewiadomą dotyczącą tego, od kiedy możemy mówić, że człowiek jest rozumny. Z uwagi na neotomistyczne stanowisko Krąpiec powiedziałby zapewne, że człowiek od momentu poczęcia zawiera w sobie potencję rozumności, którą może aktualizować wraz z rozwojem osobniczym. Nie rozwiązuje to jednak problematycznej kwestii, gdyż nadal nie wiemy, od kiedy aktualizacja tej potencji miałaby zostać uznana za wystarczającą, aby można było mówić o istocie rozumniejszej.

W kwestii wolności nauka św. Tomasza i jego kontynuatorów jest na tyle jasna, że nie powinna budzić wątpliwości, ale mimo wszystko nie możemy jej uznać za satysfakcjonującą nas element definicji, gdyż wolność jest sprzężona z rozumnością. Możemy oczywiście wyznaczyć pewną granicę na podstawie wyników badań psychologii rozwojowej, ale byłaby ona na tyle płynna, że nadal moglibyśmy powiedzieć, iż już w pierwszym, najogólniejszym ujęciu Krąpiec wyjaśnia przez nieznanne lub nieokreślone. Jeśli ograniczylibyśmy się do powiedzenia, że chodzi nam jedynie o człowieka, ale bez dookreślenia szczegółowego, to również nie rozwiązałibyśmy problemu, gdyż wówczas wszelkie ludzkie akty i ich relatywnie trwałe skutki byłyby desygnatami pojęcia „kultura”. Wziąwszy pod uwagę okres prenatalny, niemowlęctwo, ludzi głęboko upośledzonych czy dzikie dzieci, definicja ta budzi poważne wątpliwości ze względu na brak możliwości ustalenia desygnatów pojęcia.

[2] Rozwinięcie definicji zakłada, że wszelkie akty ludzkie – wolne i rozumne – są „działaniami kulturowymi”. Oznacza to, że „kultura” jest działalnością „kulturową” i jej relatywnie trwałymi skutkami. Z uwagi na fakt, że w definiensie nie może występować definiendum lub jego derywaty, możemy pod-

<sup>708</sup> A. Krąpiec, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, t. 6, dz. cyt., s. 136.

nieść kolejną wątpliwość wobec Krąpcowskiego ujęcia. Uzupełnia to również nasze wątpliwości względem punktu [1].

[3]–[5] Dopiero przy założeniu, że coś odróżnia człowieka od wszelkich innych zwierząt, możliwe będzie takie zdefiniowanie intelektualizacji po interioryzacji w procesie poznawczym, które Krąpiec uznał za wystarczające do istnienia „kultury”. Należy jednak zwrócić uwagę, że każdy akt ludzki – wolny i rozumny, czyli taki, do którego nie są zdolne zwierzęta – a więc również akt intelektualizacji zastanych treści transcendentnych jest już „działaniem kulturowym”. Prowadzi to do podobnej trudności jak w przypadku ujęcia Konersmanna. Otóż „kultura” nie tylko powstaje, ale również warunkuje to powstanie – innymi słowy, stwarza samą siebie lub umożliwia stwarzanie samej siebie.

Inna trudność wiążąca się z kwestią interioryzacji dotyczy jej granicy. Niemowlę lub dzikie dziecko, mimo iż są ludźmi, nie intelektualizują treści poznawczych. Od kiedy więc można mówić o „działaniu kulturowym”?

[6] Skądinąd skrupulatny w swoich pismach Krąpiec uległ naszym zdaniem czarowi pojęcia „kultura” i pisząc o „kulturowości” „kultury”, wszedł na grunt quasi-definicji typu Hegłowskiego czy Heideggerowskiego. Co to znaczy, że „kultura” jest „kulturowa”? Zapewne to samo co bycie bytu<sup>709</sup>.

Na uwagę w tym punkcie zasługuje również przypisanie przez Krąpca „kulturze” pewnych własności, co czyni ją podmiotem cech. Niestety ze względu na wskazane wątpliwości i trudności również w tym przypadku nie jesteśmy w stanie wskazać możliwego desygnatu pojęcia.

c. Przedstawioną poniżej definicję zaproponował polski socjolog i folklorysta Stefan Czarnowski:

Doszliśmy do punktu, w którym możemy [1] kulturę określić. Jest nią [2] całokształt zobjektywizowanych elementów dorobku [3] społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i [4] zdolnych rozszerzać się przestrzennie<sup>710</sup>.

[1] Zauważmy, że Czarnowski nie definiuje pojęcia „kultura”, ale samą „kulturę”. Tym samym zakłada, że taki byt istnieje. Co więcej, daje się go określić.

[2] O ile kwestia całokształtu nie budzi wątpliwości, o tyle problematyczne wydaje się określenie tego, co jest zobjektywizowane. Przed wszystkim musimy zapytać: „kto zobjektywizował i w jaki sposób?”. Skoro dalej mowa jest

<sup>709</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas...*, dz. cyt., s. 3–19.

<sup>710</sup> S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958, s. 12.

o społeczeństwie i grupach, to zapewne zobiektywizowania dokonali ludzie. Czy zatem chodzi o przyjęcie przez wszystkich członków (resp. jakąś część) społeczności, co jest obiektywne, tj. co za obiektywne uważają, czy też chodzi o to, że elementy dorobku społecznego, co do których wszyscy członkowie społeczności zgadzają się, że są istotne i są określone w taki i taki sposób, są obiektywne? W pierwszym wypadku nie ma to wiele wspólnego z obiektywnością – raczej z wariantem konstruktywizmu lub jakimś rodzajem ujednolicania. W drugim zaś nie chodzi o zgodę co do afirmatywnych sądów egzystencjalnych, ale o określenie własności podmiotów cech i o ustalenie ich ważności dla członków społeczności. Naszym zdaniem uzyskanie takiego rodzaju zgodności jest możliwe jedynie teoretycznie, o czym już wspominaliśmy. Co więcej, to również nie ma wiele wspólnego z obiektywizmem, gdyż opiera się na zawodnym ludzkim poznaniu, które ze swej natury jest subiektywne i jedynie do obiektywności dąży.

[3] Istotnym dla nas punktem – który występuje w przytłaczającej większości definicji – jest wskazanie na społeczność jako istotny element tego, co staramy się zdefiniować (resp. zbadać). W zasadzie już na początku badań nad „kulturą” prowadzonych przez socjologów, antropologów, etnologów, ludofilów itd. zwrócono uwagę – oczywiście nie używając nomenklatury filozoficznej – że społeczeństwo jest warunkiem koniecznym istnienia „kultury”, niezależnie od tego, czym ona jest.

[4] Wyróżniliśmy ten ustęp, gdyż będzie on dla nas niezwykle istotny w dalszej części pracy. Wskazanie Czarnowskiego umożliwia nam utwierdzenie się w przekonaniu, że czynnik przestrzenny i czasowy są istotne dla „kultury” – o ile istnieje. To zaś pozwala na wskazanie dwóch możliwości określenia jednej z możliwych cech jej egzystencji: albo mamy do czynienia z bytem rozciągłym, co współgra z możliwością określenia jego położenia w przestrzeni i czasie, albo mamy do czynienia z bytem niematerialnym, który mimo wszystko daje się opisać w kategoriach czasu i przestrzeni. Ze względu na oczywistą niemożliwość musimy odrzucić wariant pierwszy. Drugi zaś wikła nas w problem materialnej podstawy bytowej, gdyż jedynie w ten sposób bylibyśmy w stanie przyjąć możliwość rozszerzania się danego bytu przestrzennie.

Podsumujmy definicję Czarnowskiego z punktu widzenia określenia desygnatu pojęcia „kultura”. Wyznaczenie desygnatu uważamy za niemożliwe ze względu na nierozwiązany problem materialnej podstawy bytowej, a także ze względu na niemożliwość wyznaczenia zakresu elementów podlegających pod obiektywizację, jak też zakresu obiektywizacji. Obie bariery uniemożliwiają wskazanie desygnatu.

d. Rozpatrzmy definicję zaproponowaną przez prowadzącego życie uniwersyteckie w Wielkiej Brytanii polskiego antropologa Bronisława Malinowskiego:

[1] Kultura jest w sposób oczywisty [2] integralną całością, na którą składają się narzędzia i dobra konsumpcyjne, konstytucyjne statuty różnorodnych [3] społecznych ugrupowań, [4] ludzkie idee i rzemiosła, wierzenia i zwyczaje<sup>711</sup>.

Powyższa definicja jest wariantem definicji wyliczeniowej<sup>712</sup>. Wariantów jest jednym z najbardziej popularnych, gdyż pozostawia definicję niejako otwartą na uzupełnienia o te elementy, które z pewnych względów mogą w przyszłości zostać uznane za desygnaty definiowanego pojęcia czy elementy danego bytu.

[1] Malinowski wychodzi od afirmatywnego sądu egzystencjalnego.

[2] Podobnie jak w definicji Czarnowskiego znajduje się tu wskazanie na całościowy i integralny charakter „kultury”. W kontekście funkcjonalistycznej metodologii wypracowanej przez Malinowskiego oznacza to, że „kultura” jest pewnym systemem, w którym każdy element ma znaczenie i nie jest jawnie sprzeczny z innymi elementami tej samej klasy. Czy w tym kontekście można starać się rozumieć „kulturę” jako zbiór? Byłoby to rozwiązanie jedynie pozornie ułatwiające naszą dalszą pracę. Jeżeli bowiem chcielibyśmy bronić go na gruncie ontologii egzystencjalnej, to musielibyśmy podać warunki możliwości istnienia zbioru. Z uwagi na to, że Malinowski założył istnienie „kultury” – obojętnie czym ona jest – jako podmiotu cech, zbiór musielibyśmy definiować jako będący podmiotem cech, najprawdopodobniej transcendentny wobec podmiotu poznającego. Przedstawienie możliwości istnienia takiego bytu byłoby niezwykle trudne – o ile w ogóle wykonalne. Ponadto nie mamy możliwości, aby twierdzić, że Malinowski utożsamiał „kulturę” ze zbiorem. Z perspektywy funkcjonalizmu bardziej zasadne byłoby mówienie o utożsamieniu jej z systemem. Jednak jego sposób istnienia również nie został przez polskiego badacza podany w zadowalający sposób.

[3] Malinowski, podobnie jak Czarnowski, wskazał na istotną rolę społeczeństwa w możliwym istnieniu „kultury”. Ograniczył się jednak do samych grup społecznych, nie zaś do społeczeństwa jako całości.

<sup>711</sup> B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury*, w: B. Malinowski, *Dzieła*, t. 9, Warszawa 2000, s. 59.

<sup>712</sup> Szerzej na temat wariantów definicyjnych w naukach o „kulturze” zob. J. Hańderek, *Pojęcia i definicje kultury*, w: *Filozofia kultury*, red. P. Mróz, Kraków 2015, s. 23–42.

[4] Ze względu na słowo „idee” widzimy potrzebę wskazania, że w przytoczonym fragmencie ów termin nie jest zbieżny z ideami(I) lub ideami(m). Należy traktować go potocznie jako synonim „myśli” lub „pomysłów”.

Próbując odnaleźć desygnat pojęcia „kultura” w ujęciu Malinowskiego, musielibyśmy najpewniej ograniczyć się do postulatu o istnieniu całości sumatywnej, będącej podmiotem cech, która zawiera w sobie takie a takie elementy. Jak zobaczymy w kolejnym rozdziale, musimy taką możliwość odrzucić.

e. Twórczość Freda Inglisa w zakresie tematycznym związanym z „kulturą” można określić jako nonszalancko-eklektyczną, a jednocześnie – w wymiarze poznawczym – agnostycko-ekwilibrystyczną. O trafności tej oceny świadczy poniższy cytat:

Mniej więcej w tym momencie [początek XX wieku] [1] kultura stała się tym, czym pozostaje do dziś: proteuszowym, ogromnym, pojemnym i krwawo dyskutowanym [2] zjawiskiem. Jest to zatem właściwy moment, by uwydatnić jej jedną, powracającą wartość: [3] *ostensywność (ostensivity)*. Innymi słowy, tylko wtedy możemy być pewni tego, o czym mówimy, gdy możemy [4] poddać to zbadaniu. [5] Ta odpowiedź wydaje się najprostszą, jaką można zaferować tym, którzy skarżą się, że nigdy nie wiedzą, o czym mówią jej teoretycy<sup>713</sup>.

[1] Poza standardowym założeniem o istnieniu „kultury” Inglis sugeruje, że jest to byt czasowo zmienny. Odnosi nas to w pewnym stopniu do wskazanego już, przy omawianiu definicji, Czarnowskiego. Nie będziemy teraz szerzej się tym zajmować.

[2] Z pewnością, co wynika z lektury całej pracy, z której został przywołany omawiany ustęp, „zjawisko” nie jest terminem ściśle filozoficznym i próżno szukać jasnego wyłożenia, co autor przez nie rozumiał. Dlatego też nie możemy rozważać tego fragmentu w odniesieniu do zaproponowanych przez nas definicji zjawiska. Tym bardziej, że dalsza część quasi-definicji wskazuje na brak istnienia jakichkolwiek sensownych punktów odniesienia dla dyskusji.

[3]–[4] Pozostaje dla nas zagadką, na jakiej podstawie Inglis połączył ostensywność z możliwością badawczą i pewnością.

[5] Ostatnie zdanie – w kontekście zdania poprzedzającego – można rozumieć następująco: „kultura” jest tym wszystkim, co badają jej badacze. Mimo iż autorowi mogło wydawać się, że tym sposobem znalazł iście Salo-

<sup>713</sup> F. Inglis, *Kultura*, Warszawa 2007, s. 43–44.

monowe rozwiązanie, to na tej podstawie z pewnością nie jest możliwe wyznaczenie możliwego desygnatu pojęcia, nie mówiąc już o określeniu sposobu jego egzystencji.

Wskazana quasi-definicja może wydawać się nieco krotocwilna, jednak, gdy przyjrzymy się podobnym próbom legitymizowania własnych „badań” przez literaturoznawców, przedstawicieli *cultural studies* i im pokrewnych nurtów, okaże się, że natknijemy się na podobne próby tautologizujących ujęć, w których przedmiot badania jest definiowany jako to, co jest badane.

f. Współcześnie w gronie teoretyków „kultury” niewielu jest autorów konserwatywnych. Jednym z nich jest Roger Scruton. Jego sposób podejścia do omawianego problemu jest charakterystyczny dla coraz rzadszych ujęć wartościujących lub hierarchizujących:

W tej książce [*Kultura jest ważna*] [1] definiuję kulturę [...] jako [2] wartość, której nie musi dzielić każdy członek [3] społeczności i która otwiera serca, mózgi i zmysły jej posiadaczy na [4] spuściznę intelektualną i artystyczną. [5] Kultura [...] jest wytworem i wytworzyicielem elit. [...] [6] Przez „kulturę” rozumiem to, co jest również nazywane „kulturą wysoką” – dziedzictwo sztuki, literatury i refleksji, które wytrzymało „próbę czasu” i wytworzyło trwałe [7] system odniesień i toposów znanych ludziom wykształconym<sup>714</sup>.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, że jest to do pewnego stopnia rozumienie „kultury” paralelne z Ingardenowskim.

[1] Scruton, podobnie jak pozostali z przywołanych do tej pory autorów zakłada istnienie „kultury” i nie odnosi się do pojęcia, ale do desygnatu.

[2] Od przynajmniej półtora wieku toczy się burzliwa dyskusja na temat wartości, ich istnienia, możliwości poznania itd. Brak jednomyślności czy nawet tendencji wyraźnie dominującej pozwala nam uznać sam początek definicji za rodzaj wyjaśniania nieznanego przez nieznanego.

[3] Po raz kolejny podkreślona została istotna rola społeczności jako jednego z elementów umożliwiających istnienie „kultury”.

[4] W poprzednich definicjach badacze nie wyeksponowali kwestii przekazywania tego, co zwykle się nazywało wytworami „kultury”, a co my nazwalibyśmy wytworami społecznymi. W badaniach prymatologicznych nad możliwością istnienia „kultury” w grupach naczelnych jedną z barier, którą

<sup>714</sup> R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, Poznań 2010, s. 15–16.



udało się ostatecznie przełamać dopiero niedawno, był brak potwierdzonych pozanaturalnych zachowań przekazywanych od jednego członka grupy do innych – młodszych. Jak pisał Dunbar, do tej pory zaobserwowano, przebadano i potwierdzono wśród wszystkich obserwowanych grup szympan-sów jedynie około czterdziestu przypadków uczenia się zachowań od innych osobników<sup>715</sup>. Jedynie człowiek posiadał zdolność uczenia się i przekazywania – do pewnego stopnia – własnej wiedzy innym członkom swojego gatunku. Ta niezwykle istotna umiejętność jest wskazywana w wielu współczesnych definicjach „kultury”.

[5] Scruton popełnia w tym miejscu podobne uproszczenie czy niedopatrzenie jak Krąpiec czy Konersmann. „Kultura” wytwarza to, przez co jest wytwarzana. Z uwagi na założenie kryjące się w punkcie poprzednim możemy się wyrazić następująco: jeśli „kultura” jest tym, co przekazywane, to jest ona bytem podlegającym czasowi. To zaś oznacza, że możemy przy analizie dalszych ustępów z myśli Scrutona wymagać niesprzecznej chronologii. Ta zaś załamuje się w twierdzeniu, że istnieje coś, co wytwarza coś innego, dzięki czemu samo może być wytwarzane. Nie wiemy, jak wyjść z tej sprzeczności – o ile jest to przy wskazanych założeniach w ogóle możliwe – dlatego też jedynie ją odnotowujemy.

[6] Współcześnie odchodzi się od podziału na „kulturę” niską i wysoką<sup>716</sup>. Jednak Scrutonowskie odwołanie do wartości pozwala usprawiedliwić jawnie wartościujący podział. Oznacza on również zawężenie możliwych desygnatów pojęcia, ale utrudnia określenie warunków możliwości ich istnienia, gdyż wprowadza kolejne nieostre pojęcie. Weźmy za przykład jakiś utwór literacki. Czy należy on do „kultury” wysokiej czy niskiej (resp. popularnej), jest kwestią czysto uznaniową. Jeśli mielibyśmy w tej sprawie kryterium arcydzielności, to wówczas możliwe byłoby określenie tego podziału. Jednak niczym takim nie dysponujemy. Zatem – mimo iż kusząca – propozycja podziału Scrutona jest dla nas niemożliwa do przyjęcia.

[7] Trudno powiedzieć, na ile funkcjonalistycznie można traktować odwołanie Scrutona do „systemu”. Chcemy na razie wskazać tylko na to, że tego rodzaju pojęcie w ogóle pojawia się w ujęciach teoretycznych „kultury”.

---

<sup>715</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka...*, dz. cyt., s. 197. Dunbar w znacznej części oparł się w swojej pracy na publikacji: M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania...*, dz. cyt., zwłaszcza rozdz. 1–3.

<sup>716</sup> Zob. klasyczną w tym temacie pozycję A. Kłosowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.



g. Przedstawiciele semiotycznej szkoły tartusko-moskiewskiej<sup>717</sup> definiowali „kulturę” w następujący sposób:

[kultura:] [1] całokształt niedziedzicznej informacji, którą gromadzą, przechowują i przekazują różnorodne [2] grupy ludzkiej społeczności. W ten sposób dla naszych celów istotna jest zasada, wedle której [3] kultura jest informacją<sup>718</sup>.

Kulturę rozumiemy tu jako [4] niedziedziczną pamięć społeczeństwa znajdującą swój wyraz w określonym systemie znaków i nakazów<sup>719</sup>.

Wszelkie funkcjonowanie jakiegokolwiek systemu komunikacyjnego [5] zakłada istnienie wspólnej pamięci kolektywu. Bez [6] wspólnej pamięci niemożliwe jest istnienie wspólnego języka<sup>720</sup>.

[1] Mimo iż nie *expressis verbis*, to jest warte odnotowania, że Jurij Łotman – chociaż doskonale zdawał sobie sprawę z różnicy między znakiem czy symbolem a tym, do czego odnosi – nie odwołuje się do pojęcia „kultura”, ale stara się zdefiniować „kulturę” jako byt. Być może chodzi o jakiś rodzaj bytu sumatywnego, gdyż wskazuje na całokształt informacji. Jest to jednak jedynie nasze przypuszczenie.

Badacz posłużył się również skrótem myślowym, gdyż mówiąc o informacji niedziedzicznej, odnosił się do dziedziczenia genetycznego. To, co nie jest w ten sposób dziedziczone, jest przekazywane. W tym ujęciu przekaz informacji jest wyekspozowany bardziej niż w poprzednich.

[2] Występuje tu również odwołanie do społeczności. Nie jest jednak jasne czy chodzi o konkretne społeczności czy też o możliwe społeczności, które mogą powstać na podstawie łączenia się odpowiednich grup. Nie jest to w tej chwili bardzo istotne, ale warto zwrócić uwagę, że również w tej kwestii mogą pojawiać się wątpliwości.

<sup>717</sup> Szerzej na temat historii szkoły tartusko-moskiewskiej oraz jej przedstawicieli zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009, 11–87.

<sup>718</sup> J. Łotman, *K problemie tipologii kultury*, w: *Trudy po znakovym sistiemam*, t. 3, Tartu 1967, s. 30–31. Przekład podajemy za: B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>719</sup> J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977, s. 148.

<sup>720</sup> J. Łotman, *Pamięć kultury*, w: „Autograf” nr 2 (1990), s. 4.

[3] Pomimo ścisłej łączności z punktem [1] należy wskazać pewną niekonsekwencję. Nie daje się niesprzecznie połączyć następujących twierdzeń: „każda informacja jest kulturą” oraz „całokształt informacji jest kulturą”. Wskazywałyoby to na następujące warianty rozumienia:

- Albo informacja i całokształt informacji są tym samym – wobec czego nie występuje pojedyncza informacja.
- Albo istnieje pojedyncza informacja, która zawiera w sobie jakieś pod-informacje.
- Albo nie istnieje informacja pojedyncza, a jedynie mnogość (czy jest możliwe mówienie o mnogości bez tego, co pojedyncze, to inna kwestia).

W każdym z wariantów dochodzimy do sprzeczności. Dlatego też nie jesteśmy w stanie dalej komentować tego ustępu i spekulować, co autor mógł mieć na myśli.

[4]–[6] W kolejnym fragmencie – autorstwa Łotmana i Borisa Uspienskiego – natrafiamy na dalsze trudności. Z literackiego punktu widzenia wyrażenie „niedziedziczna pamięć społeczeństwa” otwiera szerokie możliwości interpretacyjne. Chcąc jednak trzymać się ontologii egzystencjalnej, musimy zapytać, jakie są warunki możliwości zaistnienia pamięci wspólnej? Pamięć – chociaż jest to pojęcie i zjawisko problematyczne – zakłada istnienie podmiotów posiadających mózg. Z doświadczenia, ale również z badań<sup>721</sup> wiemy, że zasoby naszych, tj. jednostkowych pamięci różnią się między sobą (resp. my różnimy się zasobami pamięci). Wziąwszy to pod uwagę, należy stwierdzić, że istnienie wspólnej pamięci jest niemożliwe nie tylko z punktu widzenia ontologii, ale również z punktu widzenia fizjologii<sup>722</sup>.

Może pojawić się kontrargument mówiący, iż komentowany zapis należy rozumieć metaforycznie – co odsyła nas do przyjętej zasady intersubiektywnej komunikowalności. Przyjmijmy jednak chwilowo, że metodologicznie właściwe będzie interpretowanie metafor. Otwiera to przed nami następujące możliwości:

- Albo istnieje jakiś społeczny, ponadjednostkowy umysł, w którym jednak wszyscy członkowie społeczności partycypują.

---

<sup>721</sup> Zob. wprowadzenie do tematu wraz z podaną szerszą literaturą przedmiotu R.J. Gerig, P.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 2011, rozdz. 7.

<sup>722</sup> Warto odnotowania jest, że część autorów nie zaprzęta sobie głowy podobnymi kwestiami i szermuje hasłami typu „pamięć zbiorowa” czy coraz modniejszym „postpamięć”. Zob. np. A. Ubortowska, *Praktykowanie postpamięci. Marianne Hirsch i fotograficzne widma z Czernowitza*, w: „Teksty Drugie” 4 (2013), s. 269–289.

- Albo w społeczeństwie każdy z członków – lub przynajmniej większość z nich – ma te same lub takie same dane pamięciowe – może nawet idee(m).
- Albo członkowie społeczeństwa zgadzają się co do tego, w jaki sposób lub co konkretnie lub informacje z jakich obszarów życia należy pamiętać.
- Albo konieczne jest wczucie się w tzw. mentalność, aby móc zrozumieć, czym jest pamięć społeczeństwa.
- Albo każdy z członków społeczeństwa pamięta coś, co inni uznają za istotne, co pozwala wykraczać poza możliwości jednej pamięci<sup>723</sup>.

Żadne z powyższych rozwiązań nie daje się obronić. Jeśli bowiem przyjmujemy jakiś rodzaj ponadjednostkowej pamięci, umysłu czy świadomości, to należałoby wykazać, że taka istnieje. Do tej pory nie udało się tego zrobić, dlatego też twierdzimy, że taki byt nie istnieje.

Jeśli przyjąć którekolwiek z pozostałych rozwiązań, to okaże się, że pamięć społeczna jest jedynie literackim wybiegiem antropomorfizującym społeczeństwo, gdy istniejącymi bytami są jedynie poszczególne – w wielu miejscach zgodne ze sobą co do zakresu danych – świadomości.

Nie możemy jednak przyjąć którejkolwiek ze wskazanych opcji nie tylko dlatego, że byłoby to uchybianie przyjętej przez nas zasady, ale również dlatego, że nie mamy przesłanek, aby faworyzować którąkolwiek z nich. Zatem jakkolwiek wybór byłby tendencyjny. Zaś autorzy nie pozostawili – nie tylko w tym fragmencie – jednoznacznego lub chociażby wskazującego na właściwe odczytanie omawianej metafory klucza interpretacyjnego. Tym bardziej, że sytuacja komplikuje się jeszcze widoczniej ze względu na postulowanie istnienia „wspólnej pamięci kolektywu”, co w niewyjaśniony sposób miałoby się przełożyć na istnienie języka. Konkludujemy zatem, że podobnie jak w poprzednich definicjach tu również nie możemy uznać istnienia wskazywanego przez nią desygnatu.

h. Z dorobku szkoły semiotycznej czerpał Zygmunt Bauman:

[1] Kultura przekształca amorficzny chaos w układ prawdopodobieństw przewidywalny i manipulowany zarazem – [2] przewidywalny przez to właśnie, że manipulowany. Chaos doznań przekształca w spójny system znaczeń, [3] a zbiór jednostek – w system społeczny o trwałej strukturze. Kultura to tyle co likwidacja nieoznaczono-

---

<sup>723</sup> Ten wariant przywodzi na myśl pewną wersję hipotezy powszechnego podziału pracy językowej zaproponowaną przez Hilarego Putnama (H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 114–115).

ności sytuacji ludzkiej (lub w każdym razie jej redukcja) przez wyeliminowanie jednych możliwości na rzecz drugich<sup>724</sup>.

I nieco dalej:

Gatunek ludzki wyróżnia od innych gatunków [4] „zdolność kultury” [...], której wyjaśnienie znaleźć możemy w genezie naszego gatunku. Zdolność kultury to właśnie zdolność strukturalizowania świata przez uprawdopodobnianie jednych możliwości kosztem innych. [5] System kultury [...] to już realizacja jednego z możliwych sposobów strukturalizacji świata. [...] Na tym dopiero tle ukazuje się sens jednostkowego działania ludzkiego, które staje się zrozumiałe jako realizacja [6] „wzoru” kulturowego, związanego z innymi w system kulturowy, „znaczący” i „znaczony” zarazem, będący kodem ludzkiego świata i informacją w tym kodzie zawartą<sup>725</sup>.

Z pewnością można polemizować z jasnością przytoczonych wypowiedzi. Przyjrzyjmy się jej zatem.

[1] Założenie wstępne mówi, że istnieje „kultura” jako byt działający i oddziałujący w jakiś sposób na inne byty – w tym wypadku na ludzi. Można już na początku zaryzykować twierdzenie, że „kultura” w tym ujęciu byłaby narzędziem, którym ludzie posługują się, aby uczynić otaczającą ich rzeczywistość oswojoną. Taka teza nie wynika jednak z propozycji Baumana. Zauważmy, że nigdzie nie pojawia się bezpośrednie wskazanie, że „kultura” jest narzędziem. Czy w takim razie można powiedzieć, że mianem „kultury” określamy właśnie owo oswojenie? Również nie jest to jasno powiedziane. Co więcej, wydaje się, że takie rozwiązanie stałoby w sprzeczności z twierdzeniem, że „kultura” jest działającym bytem – nie zaś bytem użytym, tj. poddanym działaniu – a to właśnie jest twierdzenie podstawowe przywołanego ujęcia.

[2] Gdyby nie dopowiedzenie „przewidywalny przez to właśnie, że manipulowany”, to pierwsze twierdzenie – pomijając wskazane już wątpliwości – byłoby do przyjęcia. Jednak twierdzenie, że coś wszechogarniającego z punktu widzenia jednostki – czyli amorficzny chaos – jest przewidywalne właśnie dlatego, że da się tym manipulować, prowadzi do regresu w nieskończoność, gdyż warunkiem fortunności manipulacji jest jej celowość, a więc przewidywanie, którego warunkiem, według poglądu Baumana, jest bycie manipulowanym – lub sama możliwość manipulacji – zaś warunkiem fortunności itd. Ze względu na

<sup>724</sup> Z. Bauman, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 2017, s. 108.

<sup>725</sup> Z. Bauman, *Szkice z teorii kultury...*, dz. cyt., s. 112–113.

ten błąd zmuszeni jesteśmy twierdzenia związane z przewidywalnością i manipulowaniem chaosem ku spójnemu systemowi znaczeń odrzucić.

[3] W tym punkcie ukryte jest założenie, że właśnie ów działający byt – czyli „kultura”, która oswaja chaos – tworzy z rozproszonych (w sensie przynależności) jednostek systemu społeczne. Nawiasem mówiąc, nie jest możliwe przekształcenie jednostki ludzkiej lub jednostek ludzkich w system społeczny. Najpewniej Bauman zastosował tu skrót myślowy, gdyż miał na myśli społeczeństwo, którego członkowie organizują się wedle pewnych reguł, do określenia których używamy ogólnego wyrażenia „system społeczny”. Lecz to nie niefrasobliwość pojęciowa jest najbardziej frapująca. Jak wykazaliśmy wcześniej, warunkiem koniecznym istnienia „kultury” – obojętnie, czym ona jest – jest istnienie społeczeństwa. Bauman natomiast przedstawia sytuację, w której tworzenie się społeczeństwa jest zależne od „kultury”. Innymi słowy, warunkiem koniecznym istnienia społeczeństwa jest istnienie „kultury” – w jej Baumanowskim ujęciu.

[4] W drugim z przywołanych cytatów pojawia się nowe wyrażenie „zdolność kultury”, które jest wyjaśniane w sposób analogiczny jak „kultura” z poprzedniego ustępu. Mamy zatem dwa pojęcia – chociaż Bauman odnosi się do ich postulowanych desygnatów – o tym samym znaczeniu.

[5] Dalej pojawia się kolejne pojęcie „system kultury”, które stanowi pewne zawężenie względem poprzednich. Jest to już pewien wybór określonych sposobów „oswajania świata”.

[6] Kolejnym pojęciem jest „wzór kultury”<sup>726</sup>, czyli kolejne, węższe ujęcie „kultury” – a dalej zdolności „kultury” i system „kultury”.

Gdybyśmy mieli wskazać desygnat w tym wypadku, to nie byłibyśmy w stanie tego zrobić, nawet jeżeli mówimy o wyznaczeniu jedynie możliwego desygnatu. Niemożność ta wynika ze sprzeczności, w którą zostało uwikłane przez Baumana bazowe znaczenie pojęcia „kultura”. Z tego względu wszystkie kolejne zawężenia bazujące na pojęciu bardziej ogólnym są obarczone tym samym błędem.

#### i. Robin Dunbar:

Można zasadnie twierdzić [...], że język ma znaczenie dla [1] **przekazywania** kultury u ludzi, [2] ale już nie dla jej **tworzenia**. [...] [3] kultura po prostu nie jest kulturą,

<sup>726</sup> Wyrażenie zaczerpnięte od Ruth Benedict (zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1999, zwłaszcza rozdz. II).

jeśli nie jest dzielona z innymi. [...] spytajmy, co z trzecią możliwością, mówiącą, że [4] kultura to idee w ludzkich głowach<sup>727</sup>.

### I nieco dalej:

[...] język jest po prostu środkiem, dzięki któremu przekazujemy [5] zachowania i wzorce kulturowe. Nie jest [6] kulturą samą w sobie ani jej nie determinuje [...]. [7] Twierdzenie, że zwierzętom brak kultury tylko dlatego, że nie mają języka, byłoby chyba krzywdzące<sup>728</sup>.

[1] Dunbar, podobnie jak przywołani do tej pory autorzy, zakłada istnienie „kultury” jako podmiotu cech. Wskazuje na to twierdzenie, że możemy ją przekazać. Bytu niebędącego podmiotem cech nie da się przekazać, gdyż sama możliwość bycia przekazany już jest cechą. Ponadto wskazuje na owo coś, co ma być przekazane.

[2] „Kultura” jest tu również bytem czasowym, gdyż może być stworzona, co wskazuje na jej temporalność i możliwą zmienność.

[3] Abyśmy mogli mówić o „kulturze”, musi być ona dzielona z innymi. Możemy w tym miejscu – znając kontekst całej książki Dunbara – dopowiedzieć, że owo dzielenie ma zachodzić w obrębie społeczności, nie zaś gatunku. Co więcej, dzielenie nie zachodzi jedynie między członkami społeczności w danym czasie. Chodzi również o przekazywanie – czyli rodzaj dzielenia się – niedziedziczonych genetycznie umiejętności kolejnym pokoleniom<sup>729</sup>.

[4] Trzeci z przedstawionych przez Dunbara wariantów rozumienia „kultury” do pewnego stopnia odpowiada temu, co w niniejszej pracy twierdzimy o ideach(m). Oznaczałoby to, że „kultura” jest ideami(m). Na chwilę obecną powiedzmy, że w części możemy się z tym twierdzeniem zgodzić. Dalej pokażemy, jaka jest to część i dlaczego część już przyjętych przez Dunbara założeń będziemy musieli odrzucić.

[5] Z poziomu „kultury” jako bytu przechodzimy w tym punkcie na poziom „zachowań i wzorców kulturowych”. Trudno określić, czy chodzi o zachowania i wzorce w jakiś sposób niesprzeczne z „kulturą”, czy też o to, że w ramach „kultury” istnieją jakieś zachowania i wzorce, czy też że przez zachowania i wzorce „kultura” się realizuje (resp. aktualizuje). Nie chcąc spekulować, podkreślmy je-

<sup>727</sup> R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka...*, dz. cyt., s. 176–177.

<sup>728</sup> R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka...*, dz. cyt., s. 178–179.

<sup>729</sup> R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka...*, dz. cyt., s. 190nn.

dynie, że bez uznania istnienia „kultury” jako bytu nie byłoby możliwe twierdzenie o istnieniu zachowań czy wzorców „kulturowych”.

[6] O prawdziwości tez dotyczących punktów [1] i [5] tym bardziej przekonuje nas ustęp o „kulturze” jako bycie samym w sobie.

[7] Większość osób określająca się jako badacze czy teoretycy „kultury” jest zdania, że o przedmiocie ich zainteresowań można mówić jedynie w kontekście człowieka. Wśród prezentowanych powyżej definicji dobitnie wskazał na ten aspekt Krąpiec. Jeśli więc jednym z głównych wyznaczników istnienia „kultury” – obojętnie, czym ona miałyby być – byłoby istnienie człowieka, to albo byłoby to kryterium przyjęte czysto subiektywnie czy partykularnie, albo stałyby za nim jakieś konkretne przesłanki, dzięki którym udałoby się wykazać konieczność zawężenia rozważań jedynie do granic ludzkiego bytowania.

Jeśli podejmiemy do problemu tak jak wszyscy nam znani autorzy – i z pewnością znamienita większość wszystkich autorów – definiujący jakkolwiek „kulturę”, tzn. przyjmujemy aksjomat egzystencjalny: „kultura” istnieje jako podmiot cech, to będziemy musieli przyznać rację jednej z opcji przedstawionych przez Dunbara oraz wszystkim tym, którzy starają się pokazać, że „kultura” nie jest związana jedynie z obszarem ludzkiej działalności, a przyjęte kryterium odcinające niejako wszystko, co nieczłowiecze od „kultury” za koniunkturalne czy skrajnie subiektywne. Nie należy jednak przypuszczać, że zgadzamy się w omawianej kwestii z przedstawianą przez Dunbara opcją. Jak zobaczymy dalej, dzięki pewnym zmianom w definiowaniu „kultury” inne jej rozumienie niż w kontekście jedynie ludzkim nie będzie możliwe.

Jeśli chcielibyśmy znaleźć możliwy desygnat Dunbarowskiego rozumienia „kultury”, to ze względu na już otrzymane w naszych badaniach wyniki musimy stwierdzić, że takie wskazanie – podobnie jak w poprzednich przykładach – nie jest możliwe.

j. Clifford Geertz:

[1] Pojęcie kultury, któremu ja sam pozostaję tutaj wierny, ani [2] nie jest szczególnie wieloznaczne, ani też, przynajmniej wedle mej oceny, nie cechuje się specjalną niejasnością: oznacza ono [3] uosobiony w symbolach, [4] przekazywany z pokolenia na pokolenie [5] wzorec znaczeń, [6] system dziedziczonych koncepcji, wyobrażeń w formułach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swe życiowe postawy<sup>730</sup>.

<sup>730</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur*, Kraków 2005, s. 111.

I dalej:

[...] pojęcia takie, jak „znaczenie”, „symbol” i „koncepcja” domagają się eksplikacji. Ale to właśnie w tym miejscu rozpoczyna się owo [7] rozszerzanie i wzbogacanie pojęciowych ram [...]”<sup>731</sup>.

[1] Wskazanie na pojęcie, nie zaś na podmiot cech, rokowałoby wspólną z naszą linię rozumowania. Jednak dalsza część przywołanej definicji nie pozwala na takie utożsamienie myśli.

[2], [7] Geertzowi chodzi zapewne o to, że w ogóle podaje zwięzłą definicję. Natomiast w zestawieniu z punktem [7] okazuje się, że definicja wcale nie jest jasna i jednoznaczna (resp. nie jest wieloznaczna). Trzeba oddać sprawiedliwość, że rzadko zdarzają się w pracach antropologicznych tak zwięzłe ujęcia definicyjne. Niestety w tym przypadku mamy do czynienia z merytorycznym przypadkiem definiowania nieznanego przez nieznanego. Bowiem „znaczenie”, „symbol” i „koncepcja” wymagają kontekstowej interpretacji, a także odniesienia do filozofii języka Wittgensteina, na którego tezy w innych miejscach swoich prac związanych z interesującą nas tematyką powoływał się Geertz<sup>732</sup>.

[3]–[6] W tym miejscu Geertz od pojęcia przechodzi do desygnatu, czyli czegoś, co jest uosobionym i przekazywanym wzorcem i systemem, a co równocześnie, ze względu na możliwość przekazu, jest obiektywnie intersubiektywne.

Być może, że między zaproponowaną przez nas a Geertzowską koncepcją są dostrzegalne pewne podobieństwa, ale dla kwestii istotnych jest to podobieństwo pozorne. Interpretacja wskazanych niejasności w przywołanej definicji i ich wykorzystanie w praktyce prowadzi do piramidalnych nieporozumień na gruncie metafizyki i epistemologii. Stosując odniesienie do ujęć semiotycznych i pamiętając o Wittgensteinowskich inspiracjach Geertza, można powiedzieć za Krzysztofem Wąchalem, że dla twórcy antropologii interpretatywnej:

<sup>731</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>732</sup> Zob. np. C. Geertz, *Myśl potoczna jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków 2005, s. 81–82. Szerzej na temat teorii interpretatywnej Geertza zob. K. Wąchal, *Kultura jako tekst i kontekst w antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza*, w: „Principia” LIII (2010), s. 157–175.



Kultura jest tekstem szczególnego rodzaju. Jest nie tylko zbiorem wszystkich znaków, lecz i wszelkich kontekstów, w których owe znaki nabierają określonego znaczenia. Do tego należy dodać, iż – podobnie jak życie społeczne – jest ona w ciągłym ruchu: sensory przeplatają się, powstają nowe, konteksty ulegają przemieszczeniu. Kultura jest tekstem zawierającym w sobie zarazem komentarz do siebie samej, komentarz, a więc interpretację, i to również interpretację na drugim i trzecim poziomie, której wyrazem jest teoria antropologiczna<sup>733</sup>.

k. *Gender studies*:

Wydawać by się mogło, że tak wszechwładne i podstawowe pojęcie jak „kultura” dla tego, co określa się jako płeć „społeczno-kulturowa”, będzie jasno zdefiniowane. Znając dobrze teksty z zakresu *gender studies*, nigdy nie zwróciliśmy jednak uwagi, że nie definiuje się w nich podstawowych pojęć i bazuje się na kontekstach, intuicjach czy badaczach, którzy akurat w danej chwili są potrzebni. Nie będziemy zatem poddawać analizie konkretnych definicji – o które notabene niezwykle trudno – ale pokażemy dwa przykłady wskazanej praktyki, tj. wykorzystania tego, co akurat pasuje do wizji autora.

Czytając pracę *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*<sup>734</sup>, mieliśmy nadzieję dowiedzieć się, jak tzw. badacze płci „kulturowej” definiują podstawowe dla siebie pojęcie. Jediną wzmianką, na jaką natrafiliśmy, było mieszanie przymiotników „społeczny” i „kulturowy”<sup>735</sup>. Natomiast dla antropologicznego podbudowania wyводу autor przywołał badania Margaret Mead<sup>736</sup>. Tzw. badacze płci „kulturowej” z uporem godnym lepszej sprawy odwołują się w różnych kontekstach do Mead i milczeniem pomijają fakt, że jej „badania” zostały poddane gruntownej krytyce i obecnie głównych informacji i tez zawartych w jej pracach nie traktuje się jako poważnego głosu w dyskusji<sup>737</sup>. Tym bardziej, że sprawa tzw. kontrowersji między Derekiem

<sup>733</sup> K. Wąchal, *Kultura jako tekst i kontekst w antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>734</sup> A. Buczkowski, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Kraków 2005.

<sup>735</sup> A. Buczkowski, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna...*, dz. cyt., s. 27–59.

<sup>736</sup> A. Buczkowski, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna...*, dz. cyt., s. 29nn.

<sup>737</sup> Zob. D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge 1983; J. Cote, *The Mead-Freeman Controversy in Review*, w: „Journal of Youth and Adolescence” 5/29 (2000), s. 525–538.

Freemanem i Mead jest dobrze znana szerszemu – niż tylko akademickie – gronu odbiorców<sup>738</sup>.

Podobne praktyki znajdujemy u wielu innych reprezentantów *gender studies*, którzy w zależności od potrzeby przywołują literacko kuszące, a co ważniejsze – wpisujące się w aktualną potrzebę – raczej sentencje niż definicje. Przykładowo w artykule teoretycznym, gdy podczas lektury po raz kolejny mieliśmy nadzieję na znalezienie czegoś, co przypomina definicję „kultury”, czy chociaż przybliży rozumienie tego wszechwładnego pojęcia w kontekście *gender studies*, znajdujemy wyimek z pracy Edwarda Halla: „kultura jest komunikacją, zaś komunikacja jest kulturą”<sup>739</sup>. Niestety była to jedyna wzmianka w całym tekście, która jakkolwiek mogłaby być uznana za „definicję kultury”. Nie mamy zamiaru starać się rozwikływać tautologii. Chcemy jedynie zobrazować, z czym przy badaniach „kulturowych” mierzy się badacz i dla czego próby ustalenia, czym jest „kultura”, są tak istotne nie tylko z teoretycznego czy czysto akademickiego punktu widzenia.

Powyższy przegląd definicji nie rości pretensji do reprezentowania wszystkich możliwych czy choćby najpopularniejszych ujęć definicyjnych. W interesujących nas kwestiach jest jednak reprezentatywny dla większości prób teoretycznych ujęć „kultury”.

Najważniejszym punktem, który we wszystkich tych definicjach wysuwa się jako istotne założenie, jest traktowanie „kultury” jako podmiotu cech. Zakładamy, że może pojawić się kontrargument wskazujący na zbyt dosłowne odczytanie przywołanych definicji, gdyż autorzy mieli na myśli pojęcie „kultura” i dopiero cechy desygnatów były przez nich charakteryzowane. Nie możemy zgodzić się z tym argumentem z następujących przyczyn:

- Przyjęte jako dobra praktyka naukowa zasady intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej sprawdzalności nie pozwalają nam na próby okołoliterackich praktyk interpretacyjnych. Przyjmujemy zatem to, co jest dane, w sposób, w jaki jest dane, starając się nie dodawać od siebie niczego, co bezpośrednio nie wynika z tekstu.

<sup>738</sup> Zob. np. artykuł w „The New York Times”: Derek Freeman, *Who Challenged Margaret Mead on Samoa, Dies at 84*, <https://www.nytimes.com/2001/08/05/world/derek-freeman-who-challenged-margaret-mead-on-samoa-dies-at-84.html> (dostęp 24.04.2019).

<sup>739</sup> Przekład własny z przywołanego przez autorkę cytatu: „Culture is communication and communication is culture” (A.N. Neculaesei, *Culture and Gender Role Differences*, w: „Cross-Cultural Management Journal” vol. XVII, 1/7 (2015), s. 32).

- Wskazywane przez badaczy relacje, w których „kultura” i jej własności rzekomo się znajdują, nie mogą być traktowane jako własności i relacje dotyczące pojęcia.
- Brak rozróżnienia na pojęcie i desygnat, co przy tego rodzaju ujęciach teoretycznych powinno stanowić podstawę refleksji na gruncie metafizycznym lub ontologicznym.

Na podstawie tych trzech kontrargumentów wnioskujemy, że reprezentatywni dla badań nad teorią „kultury” autorzy o różnym zapleczu intelektualnym w swoich próbach definicyjnych przeoczyli rozróżnienie pojęcia i desygnatu, co wynika z niedopatrzania, które przypisujemy również Ingardenowi, tj. przyjęcia założeń metafizycznych lub ontologicznych na podstawie istnienia pojęć. Jeśli przywołani badacze na potrzeby swoich badań zawiesiliby sąd o istnieniu „kultury” i staraliby się dotrzeć do niej na gruncie poznawczym, to – o ile wyszliby z podobnych do naszych przesłanek – doszliby do podobnych jak my wyników przedstawionych w kolejnym rozdziale. Założywszy zaś na podstawie istnienia pojęcia istnienie desygnatu, który ze względu na rzeczownikowy – a przez to możliwie podmiotowy w konstrukcji zdania – charakter, utożsamiany jest z konkretnym bytem jako podmiotem cech. W tej konstatacji utwierdza badaczy możliwość dookreślenia cech podmiotu w zdaniu dzięki zastosowaniu przydawki. Będziemy mieli zatem: „kulturę” wysoką, „kulturę” heteroseksualnej dominacji, „kulturę” afroamerykańską, „kulturę” prężną, „kulturę” starą, „kulturę” destrukcyjną itd. Na płaszczyźnie językowej z rzeczownika możliwe jest wytworzenie przymiotnika i przysłówka – przy czym przymiotnik jest popularniejszy: „kulturowy” i „kulturowo”. I tu przykładowo: „kulturowa” teoria literatury, relacje „międzykulturowe”, zdeterminowanie „kulturowe”, płeć „społeczno-kulturowa”, „kulturowe” wyznaczniki tego a tego, uwarunkowania „kulturowe”, czy też „kulturowo” istotny, „kulturowo” zmienny, „kulturowo” zasadny, „kulturowo” podatny itd. Bez zawieszenia sądu egzystencjalnego dotyczącego desygnatu pojęcia nie będziemy w stanie wyjść poza wskazane przez nas trudności omówionych ujęć „kultury”.

Co więcej, z uwagi na fakt użycia danego pojęcia w określonej sytuacji, które to użycie będzie poprawne gramatycznie, a także odwoływać się będzie do pewnego stereotypu językowego<sup>740</sup>, użytkownicy języka mogą żyć w przekonaniu, że ich wypowiedzi są w pełni sensowne, posiadają desygnaty i nie powinno być co do nich wątpliwości, gdyż większość użytkowników danego

<sup>740</sup> W Putnamowskim rozumieniu stereotypu językowego. Zob. H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 148–153.

języka akceptuje ich wypowiedzi i uznaje je za poprawne. Putnam przedstawia to następująco:

Przypuśćmy, że pewien użytkownik języka wie, że ekstensją wyrazu „tygrys” jest pewien zbiór przedmiotów fizycznych i nie wie nic więcej na ten temat. Jeżeli pod innymi względami posiada normalną kompetencję językową, potrafi użyć wyrazu „tygrys” w pewnych zdaniach, na przykład: „tygrysy mają masę”, „tygrysy zajmują miejsce w przestrzeni”, „daj mi tygrysa”, „czy to jest tygrys?” itd. Co więcej, *społecznie określona* ekstensja wyrazu „tygrys” w tych zdaniach będzie standardowa, tj. będzie nią zbiór tygrysów. Mimo to nie uznalibyśmy, że ów użytkownik języka „zna znaczenie” wyrazu tygrys<sup>741</sup>.

Jeśli w przywołanym fragmencie zastąpimy wyraz „tygrys” wyrazem „kultura”, to otrzymamy bardziej zawiłą sytuację, gdyż nie będziemy mogli powiedzieć, że każdy (resp. dany) użytkownik języka wie, czym owa „kultura” jest – co pokazują przywołane powyżej próby definicyjne. Mimo to, z uwagi na znajomość gramatyki i umiejętność użycia danej części mowy tak, aby przynajmniej imitowała ona sensowną wypowiedź, użytkownicy danego języka zazwyczaj zadowolają się pewnym intuicyjnym uchwytowaniem możliwych desygnatów, ale są to desygnaty odpowiadające ich rozumieniu pojęcia „kultura”, niezależnie od tego, czy takie desygnaty istnieją lub mogą istnieć. Podobnie jest z pojęciem „nicość”. Jane-Paul Sartre poświęcił temu problemowi jedno ze swoich najważniejszych dzieł<sup>742</sup>, jednak powiedzieć, że wskazał on, czym jest nicość, to nadal tkwić w ułudzie pojęć, nie zastanawiając się nad ich desygnatami.

Jak zatem należałoby przeprowadzić badanie na gruncie ontologii egzystencjalnej, aby możliwe było uniknięcie wskazanych błędów? W ostatnim rozdziale zaprezentujemy proponowane przez nas rozwiązanie.

<sup>741</sup> H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>742</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Kraków 2007. Na ten temat zob. np. W. Krzysztofak, *Czy wyrażenie „nicość” jest sensowne?*, w: *Wartość bycia*, red. D. Karłowicz i in., Kraków–Warszawa 1993, s. 336–337; W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji, cz. 2: Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, w: „*Studia Mediewistyczne*” 9 (1967), s. 117–123; W. Stróżewski, *Krytyka pojęcia nicości w „Ewolucji twórczej” Henryka Bergsona*, w: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław 1978, s. 101–130.

## § 9. Uwagi podsumowujące

W powyższym rozdziale w oparciu o rozdział I i II zaprezentowaliśmy propozycję modyfikacji tych elementów Ingardenowskiej ontologii, których ze względu na przyjmowane przez nas założenia wstępne nie mogliśmy pozostawić w ich oryginalnym ujęciu.

W oparciu o filozofię realistyczną dokonaliśmy modyfikacji podstawy Ingardenowskiej ontologii, tzn. zaproponowaliśmy zmianę w rozumieniu idei(I/m), a zwłaszcza sposobu jej istnienia, a także modyfikację rozumienia istoty. Te dwie zmiany pociągnęły za sobą konieczność dalszych, bardziej szczegółowych i opartych na nich modyfikacji, z których przypomnijmy najważniejsze.

Przede wszystkim zamiast stosowania trudnego do zdefiniowania, a tym bardziej do uchwycenia jego desygnatu, pojęcia „formy”, zaproponowaliśmy mówienie o relacji i zaprezentowaliśmy możliwość jego stosowania.

Kolejno skupiliśmy się na nieznaczących modyfikacjach w obrębie ontologii materialnej, gdzie jednak nie zaproponowaliśmy znacznych zmian.

Wskazaliśmy na nierozzerwalność badań ontologicznych i metafizycznych, zespolenie których wyraziliśmy w kategoriach interioryzacji i eksterioryzacji.

Przedstawiliśmy też propozycję modyfikacji z obszaru epistemologii, gdyż nie mogliśmy uznać pozadoświadczeniowego aprioryzmu jako wystarczającego uzasadnienia dla nieomyślności poznania w odniesieniu do idei(I/m). Oparliśmy się w tym względzie na tezach krytycznego realizmu hipotetycznego, a krytykę i modyfikację Ingardenowskiego ujęcia oparliśmy dodatkowo o badania z zakresu szeroko rozumianej pragmatyki języka. Doszliśmy dzięki temu do wniosku, że przynajmniej w części badań nad istotą punktem wyjścia Ingardenowskich badań był język, nie zaś jasny, aprioryczny ogląd rzeczywistości.

Zaprezentowaliśmy również krytykę i propozycję modyfikacji w obrębie antropologii filozoficznej, zmieniając punkt widzenia z Ingardenowskiego – który pod niezbyt ścisłymi warunkami dopiero uznawał człowieka za osobę – na personalistyczny, który każdego człowieka bezwzględnie traktuje jako osobę.

W kwestii tak istotnych dla Ingardena wartości w kontekście badań „kultury” zaproponowaliśmy stanowisko neutralne aksjologicznie, gdyż zbyt wiele niewiadomych i antynomii kryje się za przyjęciem istnienia wartości w formie, którą zaproponował Ingarden, abyśmy mogli włączyć te rozwiązania do

badania i tak niełatwej problematyki. Ponadto, jak zostanie pokazane dalej, nie ma konieczności włączenia do naszych badań kwestii aksjologicznych.

Na koniec przedstawiliśmy również tworzącą pewne problemy sytuację we współczesnych naukach o „kulturze”. Na podstawie zaprezentowanych definicji doszliśmy do wniosku, że „kultura” jest ujmowana jako podmiot cech, z czym, ze wskazanych w ostatnim rozdziale racji, nie możemy się zgodzić.

We *Wstępie* staraliśmy się przedstawić nasze podejście do samej metody badawczej Ingardena i uzasadnić podjęcie próby jej modyfikacji. Mamy nadzieję, że w wyznaczonym przez nas celu owa modyfikacja się udała. Staraliśmy się uniknąć postępowania, którego jaskrawy przykład znaleźliśmy u jednego z komentatorów Ingardena. Mamy tu na myśli skądinąd bardzo dobrą publikację Kmiecikowskiego *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena*, we wstępie do której napisał:

[...] w pracy nie będziemy zajmować się faktycznym istnieniem idealnym i intencjonalnym. Badania przeprowadzone będą w taki sposób, aby wyeksplikować specyfikę idealności oraz intencjonalności bez przesądzania o faktycznym istnieniu przedmiotów idealnych czy intencjonalnych. Zatem mimo iż zasadniczym przedmiotem analiz będzie istnienie, to ujęte zostanie ono w oryginalny, ontologiczny sposób. Poruszać się będziemy po terenie idei, aczkolwiek pewne przedmioty faktycznie istniejące pełnić będą rolę przykładów. Problem ich faktyczności pozostanie jednak poza terenem naszych badań<sup>743</sup>.

Chodzi nam o fakt, że bez zmiany części założeń nie bylibyśmy w stanie wyjść poza wyniki badań osiągnięte przez Ingardena. Ponadto, co staraliśmy się wykazać, przyjęcie metafizyki autora *Sporu...* wikłałoby nas w nierozwiązywalne trudności, w które popadł także Kmiecikowski. Chcąc bowiem być wierny Ingardenowskiej metodzie badania, przyjął jednocześnie, że nie zakłada, iż cokolwiek istnieje idealnie i że będzie prowadził badania na ideach(I), które istnieją idealnie. Na miarę naszych możliwości staraliśmy się uniknąć takiego postępowania i zaczerpnąć od Ingardena tyle, ile udało nam się pogodzić z przyjmowanymi założeniami metodologicznymi i obserwacją.

\*\*\*

Na tym kończymy konieczne prezentacje i modyfikacje. Zdajemy sobie sprawę, że dotknęliśmy jedynie części ważkich kwestii związanych z Ingardenowską ontologią i epistemologią. Są one jednak dla nas wystarczające, abyśmy mogli przedstawić zmodyfikowany model badań ontologicznych, a następnie zastosować go w praktyce do badania „kultury”.

<sup>743</sup> W. Kmiecikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne...*, dz. cyt., s. 9.

# Rozdział IV

Reinterpretacja i rozwinięcie  
Ingardenowskiej ontologii  
w kontekście badania „kultury”





## § 10. Przedstawienie metody badań ontologicznych

Może się zdarzyć, że po lekturze ostatniego rozdziału niniejszej pracy ktoś powie, że przecież zastosowana przez nas metoda badania jest niczym innym jak wariantem redukcji eidetycznej. Nie jest to jednak prawda. Jak zostanie pokazane w kolejnym paragrafie – pamiętając o powodach, które skłoniły nas do odrzucenia założenia o istnieniu istoty (tym bardziej takiej, którą daje się w aktach świadomości wyróżnić) – nasza metoda, mimo iż *prima facie* przypomina nieco redukcję eidetyczną, to z uwagi na przyjmowane przez nas założenia nią nie jest i być nie może.

### § 10.1. Propozycja metody badania ontologicznego

Po dokonaniu najważniejszych i dla tej pracy niezbędnych analiz przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach możemy przystąpić do przedstawienia ogólnego modelu badań ontologicznych stanowiącego modyfikację metody badań ontologicznych Ingardena. Z uwagi na uznawanie przez nas braku pierwszeństwa którejkolwiek z głównych dyscyplin filozoficznych byliśmy zmuszeni przechodzić do metody ontologii również przez metafizykę i epistemologię. Dlatego też elementy tych działów znajdują się w dalszej prezentacji, o ile i tylko w takim stopniu, w jakim będą konieczne do jej przedstawienia.

W dalszych paragrafach nie będziemy już dokonywać porównań czy krytyki metody filozoficznej Ingardena, gdyż byłoby to powtarzanie poprzednich rozdziałów. Jednak dla porządku zostało zaznaczone, czy dany element przedstawianej metody jest zgodny z ujęciem Ingardenowskim (+), czy jest niezgodny (-). W sytuacjach wątpliwych lub takich, co do których jedynie częściowo nasza propozycja jest zgodna z ujęciem Ingardenowskim, zastosowano zapis (+/-)<sup>744</sup>.

---

<sup>744</sup> Zapisy te zostały użyte tylko w odniesieniu do fundamentalnych kwestii.

## § 10.1.1. Wyodrębnianie i uchwytowanie ze spektrum poznawczego – poznanie funkcjonalne

Rozpoczynanie badań ontologicznych od oczywistości poznawczej, czyli od zastanego zestawu pojęć i przekonań, jest nie do zaakceptowania. Dopóki nie przeprowadzi się krytyki poznania, nie jest możliwe sensowne analizowanie jego wyników (+).

W metodzie(m) wychodzimy od założenia, że istnieje byt, przez co rozumiemy: „istnieje wszystko, co istnieje” (-). Ponadto wszystko ujęte w spektrum poznawczym podmiotu jest inteligibilne. Nie zakładamy poznania absolutnego, ale jedynie takie, które umożliwi podmiotowi poznającemu funkcjonowanie w świecie. Z tego powodu wyodrębniliśmy poznanie funkcjonalne (-), którym posługuje się nie tylko człowiek, i określiliśmy, że jest ono pozajęzykowe (+/-). Możemy również teraz, po przyjęciu założeń słabej wersji HSW, dopowiedzieć, że jest ono poznaniem „pozakulturowym”<sup>745</sup>. Oznacza to, że jest możliwe do osiągnięcia przez jakikolwiek ludzki podmiot poznający, a jego wyniki będą ze sobą na tyle zbieżne, że będzie można uznać, iż wyodrębnienie ze spektrum poznawczego przebiegało w niemal identyczny (resp. bardzo podobny) sposób. Przykładem może być fakt, że gdy rzucamy w kogoś czymś ciężkim, to niezależnie od „kultury”, języka i pochodzenia stara się on zneutralizować zagrożenie przez odskok, spięcie mięśni czy inny rodzaj amortyzacji. Podobnie gdy widzi ognisko czy inne źródło ognia, to nie wchodzi w nie, ale zachowuje bezpieczną odległość.

Na podstawie tych pozajęzykowych i „pozakulturowych” danych poznawczych tworzymy (resp. automatycznie są tworzone<sup>746</sup>) idee(m), które są również pozajęzykowe i „pozakulturowe”<sup>747</sup>. Co do samej idei(m) – wrócimy do

---

<sup>745</sup> Na chwilę obecną nie odpowiadamy na pytanie o definicję pojęcia „kultura”. Traktujemy je z konieczności intuicyjnie. (+/-)

<sup>746</sup> Nie jest to kwestia w tym momencie istotna, aczkolwiek jej przebadanie otwiera istotną perspektywę badawczą.

<sup>747</sup> Przez tak wysoki stopień podobieństwa, wynikający z takich samych (resp. bardzo zbliżonych) zdolności poznawczych, można dojść do wniosku, że istnieją przedmioty ogólne, gdyż każdy z nas rozpoznaje je w taki sam lub bardzo podobny sposób. Nie zgadzamy się z tym poglądem, gdyż można to podobieństwo między ideami(m) wyjaśnić oszczędniej i jaśniej, tj. bez zakładania istnienia odrębnego świata (resp. dziedziny bytowej) przedmiotów ogólnych. (-)

tęgo tematu w dalszej części rozdziału. Teraz należy jedynie zaznaczyć, że ontologia w naszym rozumieniu jest badaniem zawartości idei(m), ale bez izolacji czy abstrahowania ich od wszystkich elementów rzeczywistości, z którymi w jakiś sposób są związane<sup>748</sup>. Ścisłość i szerokość badań są uzależnione od kompetencji i wnikliwości badacza – podobnie jak w innych naukach.

Drugim wyodrębnionym przez nas rodzajem poznania jest poznanie refleksyjne, które jest zapośredniczone językowo i „kulturowo”. Jest ono przede wszystkim badaniem treści pojęć (resp. przekładu zawartości na treść). Dzięki niemu możemy tworzyć nowe pojęcia i definicje, jak również modyfikować już istniejące. Błędne jest w naszym przekonaniu twierdzenie, że wyniki poznawcze poznania refleksyjnego możemy weryfikować w oparciu o zgodność treści pojęcia z rzeczywistością transcendentną (-). Jak zostało już pokazane<sup>749</sup>, taki bezpośredni związek musiałby opierać się na jakimś arbitralnym założeniu lub być przyjętym na zasadzie wiary w uproszczone wiadomości wyniesione ze szkoły. Bezpośredni związek między pojęciem a rzeczywistością transcendentną nie zachodzi. Zachodzi natomiast między pojęciem a ideą(m)<sup>750</sup>. W badaniach ontologicznych jest to związek bardzo istotny, gdyż zasada intersubiektywnej komunikowalności, jeśli treść komunikatu ma jak najwierniej oddawać zawartość idei(m), musi zostać poddana weryfikacji (+). Analiza poznania refleksyjnego czy też samo poznanie refleksyjne jest zatem nieodzownym elementem badań naukowych i jako takie może stanowić punkt wyjścia, jednak nie w badaniach ontologicznych, a na przykład w porównawczych czy językoznawczych (+/-).

Czy można zatem powiedzieć, że wyodrębnianie ze spektrum poznawczego dokonuje się na poziomie poznania refleksyjnego? Odpowiedź zależy od tego, o jakim wyodrębnieniu mówimy. Jeśli chcielibyśmy przyjąć, że wyodrębnienie jest jednym schematem działania, to prowadziłoby to do znanych paradoksów typu: jeśli wyodrębniam indywidua, to na podstawie ich:

- a. Niepodzielności – zatem pozostaje zejść do poziomu cząstek elementarnych.
- b. „Istoty” – należy więc przyjąć, co to jest „istota” i czemu przysługuje, a następnie ją rozpoznawać w przedmiotach.
- c. Nazw – jeśli istnieje rzeczownik lub czasownik w danym języku, którym zwyczajowo określa się pewne dane ze spektrum poznawczego, to można

---

<sup>748</sup> Możemy przypisać temu stwierdzeniu (+), o ile zaakceptujemy zmianę w obrębie treści pojęcia „idea”. Jeśli tego nie zrobimy, wówczas przypiszemy mu (+/-).

<sup>749</sup> Zob. paragrafy 8.2.9 i 8.2.10.

<sup>750</sup> Zob. paragraf 8.2.10. (+/-)

je traktować jako indywidua, czyli popełnić tę samą nieściskość, którą popełnił Ingarden.

Są to oczywiście jedynie pewne możliwości dość arbitralnych cech podziału, które stanowią problem, jeśli się przyjmie tylko jeden z modeli wyodrębniania ze spektrum poznawczego i tylko na jednej z opisanych przez nas płaszczyzn poznawczych.

Rozwiązanie, które proponujemy w tej sprawie, jest następujące. Dane uzyskiwane w poznaniu funkcjonalnym dzielimy (resp. dzielą się) niejako automatycznie ze względu na ich funkcję dla nas (+/-). Odzwierciedleniem tego podziału są idee(m), które ulegają dalszej klasyfikacji, grupowaniu i podziałom w momencie badań ontologicznych lub w trakcie przekładu (resp. transpozycji) zawartości na treść (-). Następne wyodrębnienia – nazwijmy je „wyodrębnieniami wtórnymi” – są przeprowadzane świadomie lub na zasadzie automatyzmu językowego, na poziomie poznania refleksyjnego. Rozpatrzmy te kwestie po kolei.

Jeśli mówimy, że dane ze spektrum poznawczego poznania funkcjonalnego dzielą się niejako automatycznie, to mamy na myśli, że znamy wynik tych operacji, ale jak dotąd nie odkryliśmy, na jakiej zasadzie te automatyzmy działają<sup>751</sup>. Wiemy jedynie, że podzieliły je przynajmniej z częścią zwierząt<sup>752</sup>, co pozwala sądzić, iż jest to jakaś forma przystosowania ewolucyjnego (resp. czegoś, czego jeszcze nie rozumiemy). Nie chcemy podawać bezpodstawnych wyjaśnień tego automatyzmu, więc przyjmujemy, że jest to kolejna aporia – nazwijmy ją „aporią wyodrębniania”. Jedynie na podstawie wyników tego automatyzmu możemy zauważyć, że wyodrębnianie, które w poznaniu ludzkim przybiera ostatecznie kształt idei(m), dokonuje się z uwagi na istotne dla nas jako podmiotów poznających dane, docierające ze spektrum poznawczego. Wiemy skądinąd, że otrzymujemy tylko część danych poznawczych. Widzimy jedynie w pewnym zakresie fal świetlnych, nie słyszymy poza pewnym zakresem fal dźwiękowych, nie jesteśmy tak wyczuleni na ciepło jak np. gady, nie mamy takiego zmysłu orientacji jak ptaki wędrownie, takiego powonienia jak psowate itd. Mówienie więc, że akurat tak się dobrze złożyło, że w naszym wąskim zakresie poznawczym wyodrębniamy w sposób niemal pewny indywidua (resp. byty) i jeszcze docieramy do ich „istoty”, gdyż założyliśmy, że ona jest, to naszym zdaniem uproszczenie i przesadny antropocentryzm (-). W proponowanym ujęciu zdajemy się niejako na to, w jaki

<sup>751</sup> Nie chodzi nam bynajmniej o wyjaśnienie biologiczne (resp. fizjologiczne).

<sup>752</sup> Szerzej na ten temat wraz z podaniem wprowadzającej w zagadnienie literatury przedmiotu zob. np. Z. Łepko, *Od biologii zachowania się zwierząt do biologii ludzkiego poznania...*, dz. cyt., s. 88–92.

sposób dane ze spektrum poznawczego przy poznaniu funkcjonalnym uformują się w idee(m). Tylko na tej podstawie możemy mówić o wyodrębnianiu. Podajmy przykład, który pozwoli zrozumieć, że sprawa ta nie jest tak oczywista, jak może się wydawać.

Odwołajmy się do halucynacji jako „fałszywego poznania”<sup>753</sup>. Jeśli założymy wiedzę o tym, jak rzeczywistość powinna się nam prezentować, tj. jakie byty powinny w niej występować i jak powinniśmy je rozpoznawać, będziemy musieli zgodzić się, że halucynacja dostarcza fałszywych danych na temat rzeczywistości transcendentnej. Jeśli jednak przyjrzymy się tej kwestii baczniej, będziemy mogli przedstawić następujące rozumowanie. Jeśli zakładamy jedynie odbiór danych ze spektrum poznawczego i nic więcej, to nie jesteśmy w stanie odróżnić halucynacji od rzetelnego poznania bytów(t). Co więcej, nie dysponujemy na tyle pewnym probierzem poznawczym, aby móc stwierdzić, że to właśnie X ma halucynacje, a nie Y. Aby to stwierdzić, musielibyśmy wejść na metapoznawczy poziom czystego poznania, który bezskutecznie starał się wskazać i obronić Ingarden. Przed popadnięciem w nihilizm poznawczy ratuje nas krytyczny realizm hipotetyczny, dzięki któremu możemy z pewnym prawdopodobieństwem ocenić spektrum poznawcze danego podmiotu, tzn. czy jest to rzeczywistość transcendentna, czy też rzeczywistość w jakiś sposób immanentna podmiotu – co oczywiście nie oznacza pewności naszego sądu, a jedynie pozwala na uzyskanie prawdopodobnego konsensusu.

Dysponując już wyodrębnionymi ideami(m), możemy przekładać ich zawartość na treść pojęć (+/-). W tym wypadku może dokonać się kolejne wyodrębnienie ze spektrum poznawczego. Jeśli mamy niewyabstrahowaną ideę(m), którą ujmujemy w takim kontekście, w jakim się nam przedstawia, to możemy albo uznać ją za możliwą do przełożenia na treść pojedynczego pojęcia, albo możemy stwierdzić, że takie wyabstrahowanie jest niepotrzebne lub z jakichś powodów niemożliwe w przekładzie i ujmujemy rzeczownikowo lub czasownikowo całą grupę idei(m) (+/-). Tu przykładem takiej niemożliwości będą np. pojęcia: „demokracja”, „państwo”, „las” itp. Zakładamy, że nikt nigdy nie miał idei(m) czysto intencjonalnej tego, co kryje się pod pojęciem „demokracja”, gdyż dane poznawcze na gruncie poznania funkcjonalnego nie umożliwiają zaistnienia tego rodzaju idei(m). Jak jest zatem możliwe, że w ogóle coś takiego jak pojęcie „demokracja” zaistniało? Co więcej, jak jest możliwe, że część osób wygłasza sądy typu: „to jest demokracja”, „to jest zgodne z demokracją”, „to państwo jest demokratyczne”? Kwestie te rozważamy w kolejnych paragrafach.

<sup>753</sup> Przez halucynację rozumiemy efekt spostrzeżenia zmysłowego lub quasi-zmysłowego, które nie zostało wywołane przez żadne zewnętrzne bodźce.

## § 10.1.2. Uchwytywanie przedmiotu

Potocznie mówi się o widzeniu przedmiotów, tj. obiektów (resp. indywiduów) materialnych. Jednak, jak zostało już pokazane, godząc się na takie stwierdzenia, musimy założyć przede wszystkim możliwość i obiektywność naszego wyodrębnienia przedmiotu ze spektrum poznawczego, a także rozpoznanie, że jest to jakieś indywiduum materialne. Ponadto musimy założyć, że są to przedmioty odrębne od innych przedmiotów, a więc takie, które albo posiadają indywidualne cechy i „istotę” (resp. coś podobnego), albo są charakterystycznym dla nas ukształtowaniem materiału. Jak jednak zostało już pokazane, pewna część danych poznawczych, które odbieramy, nie pochodzi od jakiegoś samego w sobie odseparowanego od innych przedmiotu. Jest ona wypadkową wielu relacji, w których w każdej chwili znajduje się dany obiekt<sup>754</sup>. Dlatego też zgadzamy się z twierdzeniem Ingardena dotyczącym bytów względnie izolowanych w następujący sposób: wszystko możliwe do poznania funkcjonalnego przez człowieka jest względnie izolowane. Dlatego też, jeżeli mówimy, że poznajemy jakiś przedmiot, to w gruncie rzeczy poznajemy całe spektrum danych, w których dopiero na gruncie idei(m) ów przedmiot się pojawia jako indywidualny (resp. względnie indywidualny), tj. taki, którego idea(m) jest możliwa w pewnym stopniu do wyabstrahowania od całego spektrum towarzyszących mu danych poznawczych<sup>755</sup>.

Zanim przejdziemy do innych rodzajów bytu, zauważmy, że przedmioty jako przedmioty są możliwe do poznania tylko na gruncie poznania funkcjonalnego. W przypadku innych rodzajów bytów sytuacja nie jest tak klarowna.

W przypadku przedmiotu nie ma sensu rozróżnienie na aktualność i potencjalność, gdyż dla wyżej opisanego poznania są to byty zawsze aktualne. Co więcej, przyjmujemy, że wszystko istniejące jest zawsze aktualne<sup>756</sup>.

---

<sup>754</sup> O „danym obiekcie” mówimy tu w uproszczeniu. Wchodzenie w tym momencie w metafizykę, problem tożsamości, aktualności i postaktualności (zob. M. Rosiak, *Zagadnienie postaktualności. Z ontologii egzystencjalnej tego, co przeminęło...*, dz. cyt., s. 33nn) nie jest konieczne. Wiemy, że w jakiś sposób dzieje się wyodrębnianie i jak na razie jest to dla nas wiedza wystarczająca, aby prowadzić dalsze rozważania.

<sup>755</sup> Można powiedzieć, że w tym miejscu stosujemy do pewnego stopnia operację uzmienniania.

<sup>756</sup> O kwestii aktualności i związanej z nią realności już pisaliśmy.

### § 10.1.3. Uchwytywanie bytu intencjonalnego

Byty intencjonalne są to wszystkie byty zależne egzystencjalnie od świadomości podmiotu czy to w momencie powstania, czy w istnieniu, czy w momencie przypomnienia (+). Zatem zaliczymy do nich wszystkie rodzaje idei(m) oraz cały język – bez rozróżniania na jego elementy czy określenia przymiotnikowe – a także wszystkie te byty, które istnieją o tyle, o ile są jakkolwiek semantyczne lub syntaktyczne, np. treść danego przedmiotu materialnego, który określamy mianem „dzieło sztuki” (+/-). Zależnie od rozpatrywanego bytu intencjonalnego możemy wskazać różnice w jego uchwytywaniu.

Założmy, że wyjdziemy od idei(m) czysto intencjonalnych. Są one tym, co powstaje na podstawie uchwycenia przez podmiot poznający danych transcendentnych wobec świadomości. Można powiedzieć bardziej trywialnie, że powstają na podstawie tego, co dociera do nas z rzeczywistości transcendentnej. Pamiętając o aporii wyodrębniania i o tym, że mimo wszystko jest możliwe na płaszczyźnie poznania funkcjonalnego wyodrębnienie idei(m) „czegoś”, przypomnijmy, że idea(m) ma budowę dwustronną<sup>757</sup>. Z jednej strony możemy traktować ją jako ideę(m) o pewnej zawartości (+). Z drugiej zaś możemy odnieść się bezpośrednio do samej zawartości (+). Jeśli weźmiemy pod uwagę ideę(m) jako ideę(m), to jej uchwycenie będzie bezpośrednie, gdyż egzystuje ona w obrębie naszej świadomości (-) czy szerzej, umysłu<sup>758</sup>, a więc w obrębie tego, do czego mamy dostęp niezapśredniczony zmysłowo – w termino-

<sup>757</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 368. (+)

<sup>758</sup> Nie chcemy wchodzić w bardzo złożoną dyskusję na temat tego, czym jest umysł lub gdzie faktycznie egzystuje świadomość. Pojęcia „umysł” używamy tu w jego potocznym znaczeniu, aby wskazać na fakt, że idee(m) nie są wobec nas, jako podmiotów poznających, zewnętrzne w takim sensie jak byty(t). Z uwagi na to, że chęć zajęcia stanowiska w sprawie umysłu rozrosłaby się najpewniej w osobny rozdział lub pracę, nie uznaliśmy za stosowne, aby wypowiadać się w tej kwestii, która niewątpliwie ważna, nie jest jednak dla prowadzonych rozważań kluczowa. Dla porządku podajemy literaturę przedmiotu dotyczącą umysłu, która dobrze wprowadzi we wspomniane kwestie i spory: *Psychologia umysłu*, red. Z. Pi-skorz, T. Zalaśkiewicz, Gdańsk 2003 (wbrew tytułowi praca nie zawiera rozstrzygnięcia czy jasnej definicji tego, czym jest umysł); J. Searle, *Umysł, mózg, nauka*, Warszawa 1995, s. 15–48, 198–325; J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Poznań 2010, s. 19–47; M. Miłkowski, R. Poczobut, *Czym jest i jak istnieje umysł*, w: „Diametros” 3/marzec (2005), s. 31–35; L. Ostasz, *Świadomość. Jak funkcjonuje i czym jest*, Warszawa 2011, rozdz. I–V.



logii Ingardena powiedzielibyśmy o naoczności lub obiektywnej naoczności (+/-). Nie chcemy jednak powiedzieć, że jest to poznanie pełne w tym sensie, że uchwytujemy od razu całą ideę(m). Możliwe są tu dwa rozwiązania: albo **a.** potraktujemy ideę(m) jako ideę(m) w taki sposób jak byty indywidualne transcendentne i wytworzymy sobie na podstawie jej uchwycenia pewną ideę(m) idei(m), albo **b.** potraktujemy ją jako pewne funkcjonalne ujęcie w znaczeniu traktowania pewnej przetworzonej treści poznawczej jako wyodrębnionej całości. Rozważmy oba przypadki.

**Ad a.**

Jeśli chcielibyśmy potraktować ideę(m) w obecnym kontekście tak, jak traktujemy byty(t), to moglibyśmy dojść do jakiejś wariacji Ingardenowskiej ontologii, w której idee(m) byłyby niezależne lub zewnętrzne wobec poznającego je podmiotu. Z tym się nie zgadzamy ze względów, na które już wskazaliśmy<sup>759</sup>.

**Ad b.**

Jeśli przyjmiemy, że idea(m) jest tylko pewnym ogólnym określeniem na daną, możliwą do wyabstrahowania – przynajmniej częściowego – zawartość, to będziemy mogli dorzecznie zapytać: czy w takim razie dwustronna budowa idei(m) nie jest również tylko pewnym funkcjonalnym uogólnieniem czy ujęciem. Jeśli potraktujemy ideę(m) jako ideę(m) w kategoriach pojęcia, to w przyjmowanej przez nas metafizyce pojęcia będą jedynie funkcjonalnymi nazwami. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że pewne dane poznawcze grupują się niejako automatycznie w pewne dające się wyabstrahować – chociażby częściowo – odrębne całości, to będziemy mogli uznać, że idea(m) nie odpowiada konwencjonalnemu pojęciu, ale niejako narzuca się sama jako to, co możliwe z danych poznawczych do wyodrębnienia (resp. co samo się wyodrębnia) (+/-). Wyodrębnienie to następuje jednak w obrębie naszej świadomości, a więc można przypuszczać, że jest albo jej wytworem, albo sposobem niezależnym od aktów intencjonalnych, w jaki nasza świadomość funkcjonuje. W obu jednak przypadkach to akty intencjonalne są podstawą dla zaistnienia idei(m), a więc możemy ją traktować jako byt intencjonalny.

Dlaczego zatem nie możemy powiedzieć, że uchwytujemy ideę(m) jako ideę(m) w całości? Odpowiedź kryje się w założeniach krytycznego realizmu hipotetycznego. Twierdzenie, że coś poznajemy obiektywnie i całościowo, musiałoby zostać wypowiedziane z metaepistemologicznego poziomu, do które-

---

<sup>759</sup> Zob. paragraf 8.1.



go, jak uważamy, nie mamy dostępu<sup>760</sup>. Dlatego też za bezpieczniejsze i bliższe prawdy uznajemy twierdzenie, że poznajemy ideę(m) jako ideę(m) częściowo. Czy poznanie częściowe uniemożliwia poznanie obiektywne? Wydaje się, że nie. Można poznać obiektywnie, że coś istnieje, ale nie mieć danych dotyczących pewnych własności tego czegoś. Czy zatem poznajemy ideę(m) obiektywnie? Z uwagi na niezapośredniczenie poznania, tj. czystą naoczność, uważamy, że tak, ale jedynie w dostępnym nam, częściowym obszarze (+/-).

Zanim przejdziemy dalej, odpowiedzmy na możliwy zarzut dotyczący wyodrębniania idei(m). Można bowiem powiedzieć, że to, co wskazaliśmy jako wątpliwe u Ingardena, popełniamy sami, tj. określamy zawartość danych idei(m) na podstawie odzwierciedlenia języka, tzn. jeśli mam słowo „stół”, to mam również ideę(m) stołu itd. W wielu wypadkach może wyglądać na to, że jest to zarzut słuszny. Należy jednak powiedzieć, że jest to analogia złudna. Fakt, że istnieje wiele idei(m), które nie mają w danym momencie odzwierciedlenia w języku – np. powstające wynalazki – świadczy o tym, że to odzwierciedlanie przebiega, ale w drugą stronę, tj. w języku staramy się odzwierciedlać zawartość idei(m), a nie odwrotnie. Nicco inaczej<sup>761</sup> będzie się przedstawiała sytuacja z pojęciami izolowanymi lub z ideami(m) wtórnie czysto intencjonalnymi. W tych przypadkach, z uwagi na fakt wystąpienia dla podmiotu poznawczego najpierw pojęcia, a potem idei(m), musimy przyjąć, że tworzenie idei(m) wtórnie czysto intencjonalnych jest, o ile nie zdeterminowane co do zawartości idei(m), to z pewnością zapośredniczone językowo co do wydzielenia tego, do czego treść odnosi. Jak powiedzieliśmy, dane poznawcze grupują się w pewne idee(m) niejako automatycznie, co nie ma nic wspólnego z językiem, którym się posługujemy, o ile tylko nie pozostajemy na poziomie poznania refleksyjnego.

Również pojęcia są bytami intencjonalnymi. Pamiętając, co twierdziliśmy o pojęciach, możemy powiedzieć, że uchwytywanie pojęcia jako pojęcia odbywa się na podobnej zasadzie co uchwytywanie idei(m) jako idei(m). Jeśli jednak chodzi o treść pojęcia, to możliwość jej uchwycenia zależy w znacznym stopniu od biegłości językowej danego podmiotu poznającego (+/-). Dlatego też możliwe jest różne rozumienie danego pojęcia przez różne podmioty lub nawet przez jeden podmiot. Uchwytywanie treści musi odbywać się w pewnym określonym systemie semantyczno-syntaktycznym i tylko w nim może występować jako dane pojęcie. Dlatego również w tym wypadku abstrahowanie bardziej przeszkadza w uchwytywaniu treści, niż w nim pomaga. Podany

---

<sup>760</sup> Uważamy też, że poziom taki nie tylko jest niemożliwy do osiągnięcia, ale również że jest niemożliwy *per se*.

<sup>761</sup> Chociaż co do zasady podobnie.

w nieco innym kontekście Quine'owski przykład słowa „gavagai”<sup>762</sup> i dyskusja związana z poglądem holizmu semantycznego<sup>763</sup> dostarczają argumentu za tym, aby wyrażenia danego języka traktować jedynie w kontekście użycia i jedynie w łączności z innymi wyrażeniami danego języka. Podobnie naszym zdaniem ma się rzecz z pojęciem. Jak już powiedzieliśmy, słowo jest konkretnym użyciem pojęcia w danym kontekście, ciągu semantycznym i syntaktycznym. Pojęcia wyznaczają możliwości użycia – które nie są stałe – danych słów. Możliwość ta jako postulat jest sensowna o tyle, o ile nie traktuje się pojęć jako bytów intencjonalnych izolowanych od innych pojęć.

Do tej pory mówiliśmy o uchwytowaniu bytów aktualnych. Czy istnieje możliwość uchwytowania bytów potencjalnych? Naszym zdaniem taka możliwość nie istnieje, a wszystko, co potocznie uznajemy za pewną potencjalność, jest niczym innym jak wynikiem aktów intencjonalnych tworzących idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne. Te idee(m) nie egzystują poza danym podmiotem poznającym, więc jeśli potocznie mówi się: „każdy kasztan jest potencjalnie kasztanowcem”, to w kategoriach metafizycznych oznacza to jedynie, że na podstawie doświadczenia wiemy, iż jeśli zajdą odpowiednie warunki, to w przyszłości może zaistnieć taka sytuacja, że ów kasztan przekształci się w kasztanowiec. Istotne jest tu sformułowanie „może zaistnieć”. Oznacza to, że coś takiego jak aktualne istnienie potencjalne nie istnieje – jest jedynie naszą idea(m) pierwotnie lub wtórnie czysto intencjonalną, ale z pewnością nie występuje w stałych lub zmiennych idei(m) czysto intencjonalnej lub w bycie(t). Nie oznacza to, że odrzucamy potencje zawarte w bytach(t). W tej kwestii z grubsza zgadzamy się z ujęciem Arystotelesowskim<sup>764</sup>.

Rozważmy teraz zagadnienie pochwytowania przez świadomość grup relacji, które następnie są przekładane na pojęcia i katalogowane jako cechy przedmiotu indywidualnego. Przede wszystkim warto raz jeszcze podkreślić jest to, że jeżeli coś nie istnieje jako byt niezależny od świadomości, to nie znaczy, że nie istnieje. Powracamy tu znów do odmiany sporu o uniwersalia. Zapytajmy dla przykładu, czy istnieje drewno. Nie możemy od razu dać jasnej odpowiedzi, której domaga się struktura gramatyczna pytania zamkniętego. Bowiem obie odpowiedzi – tak i nie – będą entymematyczne. Jeśli zapy-

<sup>762</sup> W.V.O. Quine, *Word and Objects*, Londyn 2013, s. 25nn.

<sup>763</sup> Zob. np. H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje...*, dz. cyt., s. 160–163.

<sup>764</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka...*, dz. cyt., *Księga Θ*.

tamy o istnienie poza świadomością, to oczywiście trzeba będzie zgodzić się z Ingardenem, że drewno jako takie nie istnieje. Istnieją jedynie relacje, które są możliwe do rozpoznania przez nas jako takie same lub bardzo podobne.

Jeśli dołożymy do tego świadomość, która rozpozna te relacje jako takie same lub bardzo podobne – gdzie „takie same” rozumiemy jako „realizujące się według tych samych praw struktury, ale zachodzące między różnymi od siebie tożsamościowo indywidualnymi bytami pierwotnymi” – to możliwe będzie stwierdzenie za Ingardenem, że drewno istnieje intencjonalnie. Zatem poza świadomością, ale jednocześnie dla niej, to, co określamy jako drewno, jest zjawiskiem. Nie da się bowiem pomyśleć samego drewna. Zawsze jest ono wyróżnioną przez nas cechą danego przedmiotu indywidualnego wyższego rzędu (+). Zatem również w zawartości idei(m) występuje jako zjawisko. Pewne nieścisłości pojawiają się przy przełożeniu zawartości idei(m) na treść pojęcia. Pomijamy znaczenie pojęcia „drewno” jako określenie przedmiotów służących do palenia („weź kosz i idź po drewno”). Z uwagi na to, że „drewno” występuje jako rzeczownik, od którego tworzony jest przymiotnik „drewniany”<sup>765</sup>, następuje pewne niepotrzebne pomieszczenie przy próbie przełożenia pojęć na idee(m). Otóż grupie relacji jako zjawisku semantycznie bardziej odpowiada przymiotnik, gdyż „drewniany” znaczy „składający się z drewna”, „zbudowany z drewna”, „którego surowcem (resp. tworzywem) jest drewno”. Syntaktyka wskazywałaby, że drewno należy rozumieć w kategoriach materiału. Jest to jednak tylko językowe uproszczenie, na co zwrócił uwagę również Ingarden<sup>766</sup>. O ile drewno jest to dość prosty przykład, o tyle przykłady zawarte w dalszych paragrafach okażą się mniej oczywiste. Zatem w kwestii istnienia grup relacji w danym bycie indywidualnym wyższego rzędu można powiedzieć, że konkretnie i faktycznie istnieją jedynie pojedyncze takie same lub bardzo podobne relacje w obrębie danego przedmiotu. Ich wyróżnienie jako grupy na podstawie zauważalnego podobieństwa odbywa się w obrębie świadomości<sup>767</sup>, co przekłada się na utworzenie pojęcia ogólnego, któremu jednak jako bytowi intencjonalnemu nie odpowiada nic wśród bytów indywidualnych transcendentnych.

<sup>765</sup> Podobnie jest w języku angielskim „wood” i „wooden”.

<sup>766</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 143–144.

<sup>767</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., § 43–44. (+)

## § 10.1.4. Uchwytywanie relacji

W przypadku relacji do jej uchwycenia konieczne jest najpierw uchwycenie tych bytów, między którymi dana relacja zachodzi. Jak już powiedzieliśmy, może ona zachodzić jedynie między określonymi bytami. Ze spektrum poznawczego docierają do nas dane poznawcze zarówno kształtujące później idee(m) czysto intencjonalne odnoszące do bytów(t), jak też do relacji. Często jednak relacje są ukryte i konieczna jest rozbudowana operacja uzmienniania, aby możliwe było zauważenie, że pewne stałe lub zmienne w danej idei(m) wskazują na relację, w której poznawany byt pozostawał. Nie jest jednak możliwe uchwycenie relacji wyabstrahowanej. Nieraz w pismach filozoficznych autorzy odwoływali się do relacji właśnie w wyabstrahowany sposób<sup>768</sup>, co prowadziło do nieporozumień czy zarzutów, że to, czym się zajmują, nie ma desygnatu lub jest wyrafinowaną analizą językową.

Istotnym dla nas pytaniem jest, czy stopień uchwycenia bytów będących członami relacji warunkuje możliwy stopień uchwycenia samej relacji? Wydaje się nam, że istotnie takie warunkowanie zachodzi. Nie potrafimy bowiem znaleźć przykładu, na którym można by było oprzeć odmienną tezę. Nie chcemy jednak w tym momencie rozsądzać, jak faktycznie prezentuje się ta kwestia, gdyż ewentualnie otrzymane wyniki nie wpłyną na poszukiwane w naszych badaniach wnioski<sup>769</sup>.

Najistotniejsze z naszego punktu widzenia jest jasne zaznaczenie, że zgodnie z przyjętą definicją relacji idea(m) nie jest relacją – podobnie jak pojęcie – i jej uchwytowanie odbywa się na nieco innej zasadzie.

<sup>768</sup> Zob. np. J.F. Lyotard, *Kontrolowanie sztuki. Epocze komunikacji*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017, s. 238–246.

<sup>769</sup> O podobnych kwestiach pisano m.in. w: S. Harding, *Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”?*, w: “The Centennial Review” 3/36 (1992), s. 437–470; A. Madill, A. Jordan, C. Shirley, *Objectivity and Reliability in Qualitative Analysis: Realist, Contextualist and Radical Constructionist Epistemologies*, w: “British Journal of Psychology” 1/91, 2010, <https://doi.org/10.1348/000712600161646> (dostęp 25.04.2019).

## § 10.1.5. Ogląd zawartości idei(m) i uzmiennianie

Rozpatrzmy więc wyróżnione przez nas wcześniej przypadki idei(m)<sup>770</sup>, pojęcia i inne byty semantycznie nieobojętne.

Co do zasady – można by było wszystkie idee(m) potraktować w kontekście poznawczym tak samo. Jak się jednak okaże, byłoby to podejście redukjonistyczne, jeśli nawet nie w samych rozważaniach dotyczących uchwytowania idei(m), to z pewnością musielibyśmy poniższe rozróżnienia wplatać w sposób mniej systematyczny w poszczególnych paragrafach.

Uchwytowanie zawartości idei(m) czysto intencjonalnej jest analogiczne do uchwytowania idei(m) jako idei(m). Mamy częściowy, ale obiektywny, gdyż naoczny i bezpośredni dostęp do zawartości danej idei(m), tj. do jej stałych i zmiennych (+/-). Można powiedzieć, że w praktyce wygląda to tak, iż „widzimy” częściowo zawartość idei(m) tak, jak ona jest.

Idee(m) czysto intencjonalne stanowią – o ile można się tak wyrazić – pewną bazową grupę idei(m), dzięki którym możliwe jest tworzenie kolejnych, ale innych niż czysto intencjonalne idei(m). Z idei(m) czysto intencjonalnych można przy różnych operacjach świadomościowych wykrawać pewne elementy, abstrahować je od siebie czy twórczo łączyć. Nie można jednak wymyślić czegoś, co dałoby się pomyśleć, a co jednocześnie nie miałoby źródła w ideach(m) czysto intencjonalnych. Idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne powstają właśnie dzięki tego rodzaju połączeniom (resp. kombinacjom). Tu również w kategoriach idei(m) jako idei(m) zasady uchwytowania będą analogiczne do tych przedstawionych powyżej – podobnie będzie również w trzech kolejnych wypadkach.

Oдноśnie do różnicy w uchwytowaniu zawartości idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnej i zawartości idei(m) czysto intencjonalnej to technicznie taka różnica nie występuje. Podobnie zresztą jak w wypadku kolejnych rodzajów idei(m). Gdzie więc, poza współźródłem idei(m), tkwi różnica, która może przekładać się na uchwytowanie jej zawartości? Różnica ta leży w możliwości jasnego oglądu zawartości danej idei(m). Jeśli poddajemy oglądowi daną ideę(m) czysto intencjonalną, to zakładamy, że jej stałe i zmienne są w jakimś stopniu odbiciem naszych danych poznawczych (resp. danych poznawczych dla nas). Jeśli jednak weźmiemy ideę(m) pierwotnie czysto inten-

---

<sup>770</sup> Przypominamy, że wyróżniliśmy idee(m): czysto intencjonalne, pierwotne czysto intencjonalne, wtórnie czysto intencjonalne, wtórnie intencjonalne, zapośredniczone wtórnie intencjonalne.

cjonalną, to jej stałe i zmienne są jedynie arbitralną kompilacją. Oznacza to, że może ona nie być lub nie móc być odpowiednikiem czegokolwiek, co jest wobec podmiotu transcendentne. Tu ujawnia się też różnica w uchwytywaniu idei(m) czysto intencjonalnych a idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych. Jeśli bowiem nie weźmiemy pod uwagę faktu, że zawartość idei(m) niejako sama informuje nas o tym, jakiego rodzaju jest ideą(m), tj. że wskazuje przez dobór stałych i zmiennych na swoje współźródło, to nie będzie błędem twierdzenie, że wszystkie idee(m) można traktować i uchwytywać jednakowo. Jednak wydaje się, że idee(m) zawierają w sobie informację dotyczącą swojego rodzaju. Nie chcielibyśmy być źle zrozumiani. Nie chodzi nam o to, że idee(m) mają jakąś specjalną stałą, która wskazuje na dany rodzaj idei(m). Chodzi nam jedynie o to, że czyste, bezzałożeniowe nastawienie poznawcze jest w praktyce niemożliwe<sup>771</sup>. Oglądając naocznie zawartość danej idei(m), odnosimy ją do rzeczywistości transcendentnej takiej, jaką myślimy, że ona jest. Przyjmując krytyczny realizm hipotetyczny, możemy powiedzieć, że odnosimy ją do rzeczywistości transcendentnej. Jest to niezwykle kłopotliwe w przypadku innych rodzajów idei(m). Dlatego uchwytując ideę(m) pierwotnie czysto intencjonalną, widzimy, że różni się ona od idei(m) czysto intencjonalnej. Dodatkowym argumentem potwierdzającym zasadność tego rozróżnienia jest kwestia relacji i abstrahowania. Każda idea(m) ma swego rodzaju historię, gdyż jest bytem czasowym i skończonym (-). Dlatego też możliwe jest uchwycenie jej jako jej i jej zawartości w konkretnych relacjach, w jakich się znajduje (+/-). Tak uchwycone relacje są podstawą do rozróżnienia idei(m) w czasie ich uchwytywania.

W przypadku idei(m) wtórnie czysto intencjonalnych uchwytujemy relację łączącą jej zawartość z treścią jakiegoś pojęcia (resp. pojęć). Innymi słowy, w uchwyceniu idei(m) wtórnie czysto intencjonalnych uchwytujemy również jej łączność z pojęciem, na podstawie którego się tworzy.

Dla idei(m) wtórnie intencjonalnych inne będzie dane współźródło, ale co do zasady ich uchwytywanie odbywa się tak samo jak w poprzednim wypadku. Tym współźródłem jest cudza idea(m), która w jakiś sposób została nam zakomunikowana, co odsyła nas do konwencjonalnego systemu komunikacyjnego i tworzenia idei(m) na podstawie pojęć, a więc do idei(m) wtórnie czysto intencjonalnej.

---

<sup>771</sup> J. Dębowski, *Idea bezzałożeniowości. Główne pojęcia bezzałożeniowości i podstawowe aspekty idei badań bezzałożeniowych...*, dz. cyt., s. 121nn.

Podobnie jest w wypadku idei(m) zapośredniczonej wtórnie intencjonalnej. W tym jednak wypadku odsuwamy o przynajmniej jeszcze jeden poziom współzródło.

O ile kwestia oglądu zawartości nie powinna już budzić większych wątpliwości, o tyle operacja uzmienniania może. Możliwość czy użyteczność tej operacji komentowano na różne sposoby<sup>772</sup>. Według nas nie jest to przy założeniach Ingardenowskich czynność badawcza niewłaściwa. Ingarden jednak nie mógł w swojej ontologii zauważyć konsekwencji, które można wyciągnąć, zmieniając idee(I) w idee(m) i wówczas dopiero stosując uzmiennianie.

Jak powiedzieliśmy, ujmowanie idei(m) jako wyabstrahowanych czy izolowanych jest redukcjonistyczne i dlatego wskazany jest ich ogląd i badanie w szerszej perspektywie. Przykładowo mamy ideeę(m), w której jedną ze zmiennych jest barwa danego bytu. Jeśli za Ingardenem powiemy, że zmienna ta może przybrać dowolną jakość, o ile jakość ta jest jakością barwy, to pozostaniemy na gruncie izolacji czy abstrahowania. W proponowanej przez nas metodzie – z uwagi na fakt, że nie jest możliwe całkowite zawieszenie swojej wiedzy i swoich sądów o świecie – przy tej operacji uzmienniania dopowiedzielibyśmy, że jest to zmienna zależna od układu lokalnego. Zastanawiające jest to, że większość idei(m), które powołujemy do istnienia, zakłada istnienie takich warunków, w których człowiek jest w stanie egzystować, co więcej, dobrze odbierać dane poznawcze itd. Tego rodzaju założenie nie jest niczym niewłaściwym. Musimy jedynie brać je pod uwagę. Wobec tego, gdy Ingarden mówił o zmiennej idei(I), która mogła przybrać jakość dowolnej barwy, dopowiemy, jakie są warunki układu lokalnego. O barwach w naszym rozumieniu możemy mówić jedynie przy jakimś źródle światła. W wypadku jego braku o tej zmiennej nie możemy powiedzieć nic.

W tym miejscu może pojawić się kontrargument, że to, o czym mówimy, nie przynależy do operacji uzmienniania, czy w ogóle do dziedziny bytowej idei(I/m), ale odnosi nas do tego, co Ingarden nazywał „możliwością empiryczną”. Jeśli wyabstrahujemy ideeę(m), to będzie to zarzut zasadny. Jeśli jednak będziemy ujmować ją w przynależnym jej układzie, to zarzut ów będzie nietrafiony. Rozpatrzmy następujący przykład. Jeśli mam ideeę(m) stołu i staram się uzmienniać surowiec, z którego ów stół został stworzony, to mogę

<sup>772</sup> Zob. np. J. Makota, *Pojęcie intuicji w filozofii Romana Ingardena*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 1–2/20 (1992), s. 87–98; J. Widomski, *Formy poznania ejdetycznego (Koncepcja i rola „istoty” w epistemologii fenomenologicznej)*, w: „Studia Filozoficzne” 10 (1985), s. 37–62; A. Chrudzimski, *Brentano i Ingarden – kłopoty z przedmiotem intencjonalnym*, w: *Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszak, Toruń 2003, s. 135nn.



wyobrazić sobie stół wykonany z lodu. Zatem za zamienną „surowiec” mogą podstawić „lód”. Zamieńmy „lód” na „zamarznięta woda”, a okaże się, że warunki układu lokalnego – na gruncie idei(m) powiemy „możliwego układu lokalnego” – są istotne przy określeniu zmiennej „surowiec”. Podobnie jest ze zmienną „barwa”, który to przykład Ingarden podawał nader często. Jeśli przy uzmiennianiu nie weźmiemy pod uwagę możliwego układu lokalnego, to możliwy zakres barwy danego bytu będzie ograniczony jedynie do naszych możliwości percepcyjnych w warunkach dobrej widoczności lub w takich warunkach, w jakich uchwytaliśmy dane poznawcze będące podstawą dla badanej idei(m). Ze względu na to uznajemy operację uzmienniania, ale w jej zmodyfikowanej wersji oraz przy przyjętych przez nas modyfikacjach dotyczących idei(m) (+/-).

Podobnie jak Ingarden zakładamy, że to, co czyni daną ideę(m) o danej zawartości daną ideą(m), to pewien „trzon idei(I/m)”, który składa się z „wiązek” stałych. Zmiana w obrębie tych stałych zmienia ideę(m) i przekształca ją w nową ideę(m) – przy czym mamy wówczas do czynienia z ideą(m) pierwotnie czysto intencjonalną – lub odsyła do innej idei(m). Operacja uzmienniania ma również ten dodatkowy walor, że dzięki uzyskanym przez jej zastosowanie wynikom możliwy jest bardziej precyzyjny przekład zawartości na treść. Można powiedzieć, że stanowi to podstawę pod klasyczną Arystotelesowską definicję<sup>773</sup>.

Po co jednak dokonywać operacji uzmienniania, jeśli nie zakładamy istnienia „istoty” i jakości idealnych? Przyjmowany w opracowywanej metodzie cel jest bardziej pragmatyczny. Chodzi jedynie o odnalezienie stałych, dzięki którym możliwe będzie przyporządkowanie wielu różnych danych poznawczych – np. czasowo odległych – pod jedną już istniejącą ideę(m). Tym samym unikamy również zarzutu o niewyjaśnienie istnienia podobieństwa między różnymi danymi poznawczymi. Jak widać, nie ma konieczności odwoływać się do przedmiotów ogólnych czy idei(I), aby móc uzasadnić podpadanie różnych danych poznawczych – w konsekwencji i przy założeniach krytycznego realizmu hipotetycznego również różnych indywiduów – pod jeden element klasyfikujący (resp. katalogujący), czyli pod jedną ideę(m), a niejednokrotnie w konsekwencji pod jedno pojęcie.

---

<sup>773</sup> Czyli podanie rodzaju nadrzędnego i różnicy gatunkowej.



### § 10.1.5.1. Stałe i zmienne w zawartości idei(m)

Jak zostało powiedziane w poprzednim paragrafie, stałe stanowią trzon idei(m). Cóż to jednak znaczy? Skąd czerpiemy zawartość owych stałych? Czy zawartością stałych (resp. zmiennych) może być relacja? Czy moment kreacji idei(m) nie przekreśla możliwości odbicia rzeczywistości (resp. danych poznawczych)? Są to pytania zasadne. Ingarden, jak wiemy, starał się wybrnąć z tych trudności przez powołanie do istnienia jakości idealnych. Dość jednak o nich powiedzieliśmy, aby przytaczać po raz wtóry krytykę tego pomysłu.

Zacznijmy od pytania ostatniego, tj. czy moment kreacji idei(m) nie przekreśla możliwości odbicia rzeczywistości (resp. danych poznawczych). Problem przejścia od obiektywnie istniejących danych poznawczych przez ich uchwycenie aż do wytworzenia idei(m) jest nierozwiązany. Być może badania kognitywne będą miały za jakiś czas coś do powiedzenia w tej sprawie<sup>774</sup>. Na razie jednak nie satysfakcjonują nas opisy fenomenologów, pod którymi kryje się to, co my nazwaliśmy aporią, a inni starali się nadać temu znaczenie konotujące przynajmniej częściowe rozwiązanie kwestii. Wracając do postawionego pytania, wydaje się, że kreacja i odbicie nie wykluczają się. Widzimy ku temu następujące powody.

Przed wszystkim należy zaznaczyć, że odbicie nie musi być w pełni obiektywne, całościowe i ostateczne. Kreację natomiast rozumiemy w sensie powołania do istnienia idei(m) jako pewnego układu stałych i zmiennych, ale niekoniecznie kreacji jako wyznaczenia zawartości tych stałych czy możliwej zawartości zmiennych.

Po wtóre, kreacja ta odbywa się na podstawie danych poznawczych – obojętnie skąd pochodzących – więc musi być do pewnego przynajmniej stopnia ich odbiciem.

Kolejno, istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, że traktowanie konkretnej idei(m) w sposób pojęciowy czy nazbyt abstrakcyjny jest niewłaściwe. Zauważmy, że dana idea(m), jeżeli jest nam akurat dana w świadomości, nie ma *prima facie* miejsc pustych, w tym sensie, że zmienne imitują niejako stałe. Dopiero przy operacji uzmienniania uwidacznia się różnica między nimi. Zauważmy, że przywołując ideę(m) „stół”, przywołujemy zawsze jakąś konkretnie uposażoną ideę(m) stołu, a nie jedynie szkielet stałych z „dziurami” na zmienne. Taki „dziurawy” model można pod pewnymi warunkami przy-

<sup>774</sup> Jak do tej pory uzyskano wyniki połowiczne lub – jeśli chceć je uznać za wystarczające wyjaśnienia – redukcjonistyczne.

pisać Ingardenowi, chociaż i on dostrzegał niebezpieczeństwo tego rodzaju traktowania idei(I)<sup>775</sup>.

Skoro odrzuciliśmy Ingardenowską dziedzinę bytową jakości idealnych, to skąd bierze się zawartość danych stałych i zakres zawartości zmiennych? Musimy przyznać, że nie mamy w tej kwestii wiele do powiedzenia, gdyż nie rozumiemy procesu przemiany danych poznawczych na zawartość idei(m). Przyjmujemy, że tworzą się one w momencie uchwytowania danych poznawczych. Tego rodzaju kreacja jest możliwa dzięki naszemu uposażeniu biologicznemu – czy jeszcze jakiemś innemu, trudno o tym orzekać. Innymi słowy, uposażenie to umożliwia nam właśnie taki, a nie inny rodzaj poznania i umożliwia takie, a nie inne przekładanie danych poznawczych na idee(m). Zdajemy sobie sprawę, że nie jest to wyjaśnienie satysfakcjonujące, jednak wydaje się nam, że jest ono elegantsze od rozwiązania Ingardenowskiego. Przede wszystkim nie powołujemy do istnienia odrębnej dziedziny bytovej, której elementy byłyby same dla siebie dostatecznym uzasadnieniem i podstawą istnienia. Poza tym nasze wyjaśnienie opiera się na tych elementach rzeczywistości, których nieuznanie prowadzi do sprzeczności. Mamy tu na myśli jakąkolwiek możliwość poznania rzeczywistości, istnienie tejże rzeczywistości oraz możliwość ujęcia danych poznawczych w kategoriach idei(m).

Nie mając do pomocy jakości idealnych, musimy powiedzieć, czym jest zawartość stałych i zmiennych, czy szerzej zawartość idei(m). **Zatem zawartość idei(m) możemy zdefiniować następująco: jest to pozasemantyczny i pozasyntaktyczny wynik aktu (resp. procesu) myślowego/świadomości**<sup>776</sup>.

<sup>775</sup> Jak wskazuje Ingarden: „Zmienna zawartość idei jest – jeśli tak wolno powiedzieć – potencjalnym, możliwym bytem, istnieje idealnie jako coś, co może (lecz poza możność tę nie wychodzi, a więc nie aktualizuje się!) uszczegółowić się w takie czy inne poszczególne wypadki, wyznaczone co do zakresu swego przez istotę danej zmiennej. Można powiedzieć, że zmienna o tyle tylko aktualnie istnieje, że wyznacza zakres możliwych poszczególnych wypadków” (R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 371); „[...] zmienna zawartości idei jest konkretyzacją czystej możliwości ukonkretyzowania się w przedmiocie indywidualnym któregoś ze szczególnych przypadków, które rodzajowo wyznacza czynnik stały zmiennej zawartości idei” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 213). W kontekście przywołanych cytatów należy zasygnalizować dwie kwestie: 1. Jak możliwe jest istnienie aktualne jakiegось elementu bytu idealnego; 2. Dlaczego między radykalnie odrębnymi dziedzinami bytowymi ma zachodzić tak ścisła zależność, jak zostało to przedstawione w drugim cytacie.

<sup>776</sup> Zdajemy sobie sprawę, że w części słownikowych definicji podobnie ujmuje się „pojęcie”, jednak podążając za myślą Ingardena w tej kwestii, przyjęliśmy, że pojęcie może

Przejdźmy do kolejnej z podniesionych wątpliwości. Czy między stałymi lub zmiennymi może zachodzić relacja oraz czy pozostają one w jakiejś relacji? Relacja jest oddziaływaniem jednego bytu na drugi. Zawartość idei(m) jako taka nie oddziałuje w tym sensie. W pewnych wypadkach – opisanych dalej – oddziałuje ona pośrednio, ale to już wykracza poza definicję relacji. Między stałymi i zmiennymi można wykazać istnienie pewnych związków, ale związki te nie będą przynależały do stałych czy zmiennych, gdyż między stałymi i zmiennymi zachodzą. Czy można je nazwać relacjami? To wymagałoby dalszych studiów i wielu uszczegółowień w omawianych kwestiach. Z uwagi na ich niekonieczność w prowadzonych rozważaniach nie będziemy rozwijać tego wątku. Zaznaczamy jedynie, że zawartość idei(m) nie jest relacją, co nie znaczy, że między stałymi i zmiennymi lub między ideami(m) nie mogą zachodzić pewnego rodzaju warunkowania (resp. relacje) (+/-).

Powyższe odpowiedzi nie wyczerpują oczywiście całego szeregu pytań, które można by postawić wobec stałych i zmiennych. Uważamy jednak, że będzie to dobry temat do odrębnego studium, a poczynione do tej pory wypowiedzenia są wystarczające, abyśmy mogli przejść do kolejnych zagadnień.

### **§ 10.1.5.2. Miejsca niedookreślone co do stałości lub zmienności**

Podczas uzmienniania może zająć sytuacja, kiedy nie wiadomo, czy zmiana w obrębie danego elementu zawartości idei(m) pociąga za sobą zmianę samej idei(m) (resp. utworzenie nowej idei(m)) czy też nie. Takie elementy w zawartości idei(m) nazywamy miejscami niedookreślonymi. Ich wystąpienie może wynikać z naszych niedoskonałości poznawczych lub ze współzródła danej idei(m). Jeśli bowiem mamy ideę(m) wtórnie czysto intencjonalną, dla której współzródłem jest pojęcie wewnętrznie sprzeczne lub pojęcie nie-

---

być sprzeczne wewnętrznie, podczas gdy idea(I/m) nie. Dlatego też nie możemy uznać popularnych definicji, chociaż pojęcie również dla nas będzie wynikiem aktu myślowego. Nie uznajemy również tego rodzaju twierdzeń, które właściwe były i są dla części filozofów języka, że nie da się myśleć pozajęzykowo. Myślenie językowe jest właściwe dla poziomu refleksyjnego naszego poznania i rozumienia. Dla poziomu funkcjonalnego myślenie to nie jest konieczne, a więc jest możliwe myślenie pozajęzykowe. W kwestii omawianej definicji por.: M.A. Krąpiec, *Pojęcie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 318–319.

ostre, to wykrycie stałych i zmiennych może okazać się znacznie utrudnione lub wręcz niemożliwe do przeprowadzenia.

W tym kontekście warto zauważyć następującą prawidłowość. Jeśli staramy się odnaleźć stałe i zmienne w idei(m) wtórnie czysto intencjonalnej, której współźródłem jest słabo zdefiniowane pojęcie lub pojęcie wieloznaczne, to typowa dyskusja między zwolennikami jednej opcji definicyjnej ze zwolennikami innej jest niczym innym jak werbalnym wyrazem niezgodności, co do stałych w danej idei(m). Weźmy przykładowo pojęcie „kobieta”. Gdy w połowie XX wieku Simone de Beauvoir wygłosiła słynną frazę: „Nie rodzimy się kobietami. Stajemy się nimi”, powstał spór definicyjny. Jeśli chcielibyśmy przełożyć główny problem tego sporu na zawartość idei(m), to powstałoby pytanie, czy w idei(m), którą określimy jako „człowiek”, występuje taka stała lub zmienna, że może przybrać formę „kobieta”. Nazwijmy ją niewiadomą płci. Wychodząc od pojęcia i przekładając jego treść na zawartość, możemy otrzymać dwa wnioski, wokół których koncentrują się przeciwstawne strony dyskusji. Możemy pokazać, że niewiadoma „płeć” jest zmienną. Możemy też pokazać, że dla idei(m) „człowiek” zmienna „płeć” nie ma znaczenia i nie jest potrzebna. Wychodząc od pojęcia, tego sporu nie da się rozwiązać, gdyż występuje tu błąd *petitio principii*. Obie możliwości wyjaśnienia wychodzą od definicji pojęcia, którą następnie uprawomocniają przez odwołanie do idei(m). Jeśli jednak mamy już definicję i następuje przełożenie treści na zawartość, to nie ma możliwości, aby zawartość zawierała te elementy, które jasno nie występują lub nie wynikają z definicji. Dlatego też jedynym rozwiązaniem jest wyjście od bytów(t), uchwycenie danych poznawczych takich, jakimi one dla nas są i dopiero później ogląd powstałej na ich podstawie idei(m). Wówczas okaże się, że nie da się pomyśleć idei(m) „człowiek” bez zmiennej „płeć”, co sprowadza się do konstatacji, że każdy człowiek ma płeć<sup>777</sup>.

Przykład płci nie jest jeszcze bardzo skomplikowany, a ponadto znajdujemy się w tej komfortowej sytuacji, że możemy odwołać się do transcendent-

<sup>777</sup> Przykłady wypowiedziące się przeciwko tej prostej konstatacji można znaleźć w następujących pracach: P. Dybiel, *Zagadka „Drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Kraków 2012; *Encyklopedia gender...*, dz. cyt., s. 155–158; R. Connell, *Socjologia płci. Płeć w ujęciu globalnym*, Warszawa 2013, s. 21–32; L. Stone, *Pokrewieństwo i płeć kulturowa*, Kraków 2012, s. 15–20. Nieco szerzej kwestię zależności między płcią i człowiekiem w interesującym nas kontekście wyłożyliśmy w artykule: K. Petryszak, *Relacje międzypłciowe czy relacje międzyosobowe. Personalizm Karola Wojtyły wobec teorii Simone de Beauvoir*, w: *Współczesne wyzwania teorii i praktyki. Gospodarka – Świat – Człowiek*, red. J. Nowakowska-Grunt, J. Jasińska, Katowice 2017, s. 117–122.

nych danych poznawczych. Mimo wszystko przy ideach(m) wtórnie czysto intencjonalnych, wtórnie intencjonalnych i zapośredniczonych wtórnie intencjonalnych, o ile chcemy pozostać przy samej analizie zawartości i nie zestawiać jej z innymi ideami(m) (czy szerzej „ujęciami”), dość łatwo możemy popaść w różnorodne antynomie czy innego rodzaju problemy, z których jedynym racjonalnym wyjściem będzie stwierdzenie, że w danej idei(m) występuje miejsce nieokreślone co do stałości lub zmienności (resp. że w ogóle dana zawartość nie stanowi zakresu/nie wchodzi w zakres danej idei(m)).

### § 10.1.6. Warunki konieczne dla realizacji zawartości danej idei(m)

Wydaje się oczywiste, że odpowiednia realizacja zawartości danych idei(m) jest zależna od rodzaju tych idei(m). Powiedzmy jednak, iż nie ma żadnej egzystencjalnej zależności między bytami będącymi realizacjami danych idei(m) a tymi ideami(m). Nie należy rozumieć tego w perspektywie Ingardenowskiej, gdzie z uwagi na fakt pozaczasowości dziedziny idee(I) nie mogły pozostać w jakiegokolwiek łączności z innymi bytami. W proponowanym przez nas ujęciu ten brak egzystencjalnej zależności należy rozumieć następująco: jeśli zawartość danej idei(m) stanowi dla podmiotu ludzkiego wzór wykonania danego, dajmy na to, przedmiotu, to idea(m) nie jest podstawą egzystencjalną tego przedmiotu<sup>778</sup>. Co więcej, z uwagi na pewne obiektywne ograniczenia najpewniej nie jest możliwa doskonała realizacja zawartości idei(m). Ideę(m) w tym kontekście należy raczej traktować jako swego rodzaju wskazówki dla twórcy (resp. wytwórcy), a nie jako prototyp, który należy „odbić” w rzeczywistości<sup>779</sup> (+/-). Innymi słowy, zawartość idei(m) jest w tym wypadku informacją

<sup>778</sup> W tym miejscu zgadzamy się poniekąd z Ingardenem, który powiadała, że „[...] mogłoby się zdarzyć tak, że istniałaby dziedzina idei, a mimo to nie byłoby wcale przedmiotów realnych. Jeżeli świat realny istnieje, to [...] źródłem jego istnienia, o ile świat ten nie jest bytowo pierwotny, musi być co innego niż idee. Idee też nie podtrzymują przedmiotów realnych w bycie (*o ile te przedmioty faktycznie istnieją*), tzn. nie stanowią fundamentu bytowego, co jest tylko przejawem tego, że przedmioty realne są, o ile są czasowe, bytowo samoistne” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 247).

<sup>779</sup> Ingarden odróżniał projekty, plany itp. od wytworów fantazji. Naszym zdaniem jest to rozróżnienie, u podstaw którego leżały sądy wartościujące, a nie faktyczny ogląd rzeczywistości.

o warunkach koniecznych i wystarczających, które muszą zostać spełnione, aby jakiś byt mógł zostać uznany za odpowiadający danej zawartości idei(m) w sensie poznawczym odpowiadania czy odbicia. Te warunki konieczne i wystarczające to nic innego jak stałe, czyli trzon idei(m) (+). Zmienne natomiast wskazują możliwości, które w sposób niesprzeczny ze stałymi wyznaczają zakres możliwości empirycznych dla bytu podpadającego poznawczo pod daną ideę(m) (+). Może oczywiście okazać się, że w idei(m) pojawiła się jakaś nieścisłość, albo wyjdą na jaw nowe ujęcia przy realizacji zawartości. Wynika to z faktu, że idee(m) są wynikiem naszego niedoskonałego poznania zbyt bogatej, aby dało się ją ująć całkowicie, rzeczywistości (-). Tu ujawnia się charakter „podpadania pod idee(m)”. Jeśli dysponujemy ideą(m) o pewnej zawartości X i na podstawie tej zawartości staramy się wytworzyć jakiś przedmiot, to jeśli po jego ukończeniu dane poznawcze, które otrzymamy, gdy ów przedmiot znajdzie się w naszym spektrum poznawczym, będą odpowiadały pewnej idei(m) o tejże zawartości X, to wówczas powiemy, że ów przedmiot podpada pod tę ideę(m) (resp. że jest ona ideą(m) tego przedmiotu). Wiąże się to jednak z pewnym przyporządkowaniem danych poznawczych pochodzących od tego przedmiotu, a nie z jakąkolwiek zależnością egzystencjalną. W tym sensie idee(m) nie stanowią podstawy bytowej dla bytów(t) (+), ale zawierają informację o warunkach koniecznych i wystarczających zaistnienia bytu, podpadającego pod daną ideę(m).

Przejdźmy zatem do prezentacji trzech głównych działów – o ile można tak powiedzieć – ontologii, według których następuje wskazanie omawianych warunków. Będą to: ontologia egzystencjalna i materialna. Wzorując się na metodzie badawczej Ingardena, powinniśmy jeszcze uwzględnić ontologię formalną, ale ze wskazanych już przyczyn zrezygnowaliśmy z pojęcia „formy” na rzecz pojęcia „relacji”. Dlatego też do ontologii egzystencjalnej i materialnej dodajemy jeszcze ontologię relacyjną.

### **§ 10.1.7. Struktura konieczna i wystarczająca – ontologia egzystencjalna**

Przed wszystkim należy zaznaczyć, że przyjęta przez nas metafizyka wytrąca nam podstawę dla wielu postulowanych przez Ingardena bytów, tj. dziełziny tego, co idealne. Nie dysponujemy też przykładem czegoś, co byłoby podstawą bytową dla samego siebie – co Ingarden określał jako znajdujące

uzasadnienie w samym sobie<sup>780</sup>. Moglibyśmy oczywiście odwołać się do jakiegoś „rodzaju”, ale byłoby to odwołanie nieuzasadnione i według nas w filozofii, a zwłaszcza w jej dziedzinach podstawowych, niedopuszczalne. Wobec każdego badanego bytu będziemy w końcu musieli zapytać o jego podstawę bytową. O ile za podstawę bytową stołu należy uznać składający się nań materiał, o tyle gdy zapytamy o to, co określamy pojęciem „materiał”, to okaże się, że sprawa nie jest już taka prosta. Jak zobaczymy dalej, w kwestii idei(m) „kultury” i tak zwanych „wytworów kultury” ów problem nie jest aż tak bardzo skomplikowany – w tym sensie, że nie jest konieczne odwołanie do bytów, których podstaw bytowych nie jesteśmy w stanie podać. Chcielibyśmy jednak zaznaczyć, że nasze stanowisko w kwestii podstaw egzystencjalnych jest następujące: nie ma konieczności spekulowania na temat podstaw bytowych, jeżeli nie mamy przesłanek, na których moglibyśmy się oprzeć w sposób dostatecznie dorzeczny<sup>781</sup>. Wspomnieliśmy już, że do tego rodzaju problemów dochodzimy w przypadku materiału czy tego, co nazwalibyśmy strukturą. Nie uważamy za niewłaściwe przyznania, że nasza wiedza i zdolności poznawcze nie sięgają tak daleko. Przyjmujemy raczej założenie, że budowa pełnego systemu filozoficznego przy dzisiejszym stanie nauki jest niemożliwa i należy zająć się jedynie dostępnym obszarem, zamiast tworzyć wyjaśnienia rzeczywistości opierające się przede wszystkim na grach pojęć<sup>782</sup>.

Kolejna kwestia, na którą chcemy zwrócić uwagę, to przypomnienie, że nie zakładamy, iż ontologia materialna lub egzystencjalna jest najistotniejsza i że wyznacza pozostałe dziedziny badania ontologicznego<sup>783</sup>. Odpowiedź na pytanie ontologii egzystencjalnej, tj. jaki jest możliwy sposób istnienia zrealizowanej zawartości danej idei(m), jedynie współwarunkuje ontologia materialna. Rozumiemy przez to, że również materiał podlega pewnemu istnieniu i dlatego wobec ontologii materialnej pierwszeństwo w metodzie powinna zająć ontologia egzystencjalna. Podobnego zdania był Ingarden, chociaż

<sup>780</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 86–88.

<sup>781</sup> Warto również ubiec krytykę i zaznaczyć, że nie deprecjonujemy czysto teoretycznych modeli, dla których przedmiotów nie ma czasem konieczności podawania podstawy bytowej. Do tychże podstaw odwołujemy się jedynie w wypadku wygłaszania afirmatywnych sądów egzystencjalnych. W przypadku spekulacji lub podawania czystych możliwości niejednokrotnie nie zachodzi konieczność podawania podstawy bytowej.

<sup>782</sup> Zob. np. R. Braidotti, *Po człowieku...*, dz. cyt.

<sup>783</sup> M. Rosiak, *Spór o substancjalizm...*, dz. cyt., s. 16nn.



twierdził, że sposób istnienia jest warunkowany przez przedmiot badania ontologii formalnej i materialnej<sup>784</sup>.

Następna sprawą jest, iż samo powiedzenie, że możliwym sposobem istnienia danego, możliwego bytu jest np. istnienie heteronomiczne, w naszym przekonaniu jest niewystarczające. Należy również podać to, co Ingarden nazwał „możliwością empiryczną”, a co my, z uwagi na przyjęte uprzednio założenia, nazwaliśmy strukturą konieczną i wystarczającą do zaistnienia danego bytu. Innymi słowy, w prezentowanej metodzie ontologia egzystencjalna odpowiada również na pytanie o konieczne i wystarczające dla danego bytu warunki początkowe oraz warunki graniczne, pozwalające danemu bytowi być danym bytem<sup>785</sup>. Z uwagi na to, że wszystko, co dla nas inteligibilne opiera się w konsekwencji na strukturze, pytamy o strukturę konieczną i wystarczającą. Jest to dla nas jednoznaczne z pytaniem: na jakich zasadach też struktury opiera się dany byt.

Zawartość idei(m) odpowiada danym zakresom możliwości egzystencjalnej bytów będących ich współźródłem. Oznacza to, że przykładowo zawartość idei(m) czysto intencjonalnej odpowiada (resp. może odpowiadać) tylko tym sposobom istnienia, które występują w bytach będących współźródłem danego rodzaju idei(m). Jeśli jednak to idea(m) odpowiada (resp. może odpowiadać) pewnym bytom, to dlaczego mówimy o zakresie możliwości egzystencjalnych, a nie o konkretnych w każdym poszczególnym przypadku sposobach istnienia? W odpowiedzi zwróćmy uwagę na dwie sprawy. Przede wszystkim jedno podejście nie wyklucza drugiego. Rozumiemy przez to, że można badać poszczególne idee(m) bez konieczności przypisywania ich pod jeden z przedstawionych przez nas rodzajów idei(m). To zaś łączy się z faktem, że wydzielone przez nas rodzaje idei(m) są jedynie funkcjonalnym ich grupowaniem. Zdajemy sobie sprawę, że nie wszyscy muszą podzielać nasz pogląd na tę sprawę. Ów podział, jak staraliśmy się wskazać, jest dla naszych badań nie tylko ułatwieniem, ale również umożliwia położenie akcentu na współźródło da-

<sup>784</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 5, 137nn.

<sup>785</sup> W tym miejscu zapewne pojawi się zarzut, że skoro odrzuciliśmy pojęcie „istoty”, to mówienie, że dany byt jest danym bytem, powoduje niekoherencję lub sprzeczność. Jest to jednak kontrargument wyprowadzany z pozycji zakładającej istnienie „istoty”. Jeśli nie poczynimy takiego założenia, to możemy bez sprzeczności pomyśleć jakikolwiek byt niesprzeczny wewnętrznie, do którego nie dopiszemy niezdefiniowanej zadowalająco „istoty”. Dlatego też tego rodzaju zarzut uznajemy za bezzasadny, gdyż wkłada w przyjęte przez nas założenia coś, czego sami tam nie umieściliśmy, i przez to wprowadza do rozważań pozorną sprzeczność.



nej idei(m), co jest z naszego punktu widzenia niezwykle istotne. Dlatego też, gdy będziemy dalej rozpatrywać poszczególne możliwości zachodzące w obrębie danych rodzajów idei(m), to cały czas rozumiemy te rodzaje jedynie funkcjonalnie jako możliwe, niesprzeczne i użyteczne metodologiczne uławtwienie. Przedstawmy to na prostszym przykładzie. Zgadza się, że istnieją ludzie, ale nie zgadzamy się, że istnieją wysocy lub niscy ludzie *per se*. W zależności od przyjętego punktu odniesienia, cechy różnicującej itp. możemy powiedzieć, że część ludzi jest wysoka, a część niska, ale wygłaszając to twierdzenie, w gruncie rzeczy mamy na myśli, że część ludzi jest wyższa od innej części, która jest niższa. Tak samo jest w przypadku idei(m). Idee(m) istnieją – jak sądzimy i na co podaliśmy naszym zdaniem przekonujące argumenty – ale wyróżnienie spośród nich rodzajów jest zabiegiem technicznym i ustosunkowującym jedne idee(m) względem innych w zależności od wskazanych przez nas w poprzednich rozdziałach cech.

Dlaczego zatem mamy różnicować w badaniu ontologicznym kwestie możliwej egzystencji w zależności od technicznego zróżnicowania? Odpowiemy pragmatycznie, że tak jest po prostu łatwiej, szybciej i zastosowanie tego podziału nie wpływa na wynik badania, a co więcej, pozwala na uwypuklenie współzródła danej idei(m) i zależności, w których znajduje się byt będący dla danej idei(m) współzródłem. Rozpatrzmy zatem informacje o momentach egzystencjalnych, obecne w zawartości idei(m) każdego rodzaju.

Idee(m) czysto intencjonalne mają swoje współzródło w bytach(t). Oznacza to, że w zasadzie wszystko, co jest wobec podmiotu poznającego transcendentne, a co jednocześnie nie jest zapośredniczone przez pojęcia (resp. co nie jest pojęciem), może być ich współzródłem. Z uwagi na fakt, że wśród bytów(t) występują (resp. mogą występować) zarówno byty samoistne, pierwotne, aktualne, trwałe, samodzielne, niezależne, jak też niesamoistne, pochodne, nie-trwałe, niesamodzielne i zależne, można powiedzieć, że idee(m) czysto intencjonalne obejmują wszystkie momenty egzystencjalne bytu. Pamiętać jednak należy, że pewne kategorie Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej odrzuciliśmy<sup>786</sup>, dlatego też tu ich nie podajemy.

Skoro zatem ta kategoria idei(m) obejmuje wszystkie możliwości egzystencjalne, to może pojawić się pytanie, po co zostały wyodrębnione pozostałe kategorie? Wyjaśnialiśmy to już wcześniej, ale powtórzmy, że głównym czynnikiem różnicującym w naszym podziale idei(m) jest współzródło, nie zaś możliwy moment egzystencjalny czy sposób istnienia. Jest on oczywiście istotny, ale nie najważniejszy. Dlatego też proponowana ontologia egzysten-

<sup>786</sup> Zob. paragraf 8.1. i 8.2.

cialna nie jest tak rozbudowana jak Ingardenowska, ale zawarte tu rozważania tyczą się też innego przedmiotu. Gdybyśmy starali się znaleźć odpowiedź na pytanie o istnienie „świata”, zapewne skorzystalibyśmy w bardziej rozbudowany sposób z dorobku autora *Sporu...*

Zawartość idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych odpowiada (resp. może odpowiadać) bytom o następujących momentach egzystencjalnych: niesamoistny, pochodny, aktualny, nietrwały, samodzielny, zależny. Tym samym zawartość tego rodzaju idei(m) wyznacza możliwość egzystencjalną jedynie we wskazanym zakresie. Wątpliwości co do pochodności w tego rodzaju bytach staraliśmy się już rozwiązać.

Zawartość idei(m) wtórnie czysto intencjonalnych odpowiada (resp. może odpowiadać) bytom o następujących momentach egzystencjalnych: niesamoistny, pochodny, aktualny, nietrwały, samodzielny, zależny. Są to wobec tego te same momenty – a więc na gruncie zawartości idei(m) te same możliwości egzystencjalne – co w przypadku poprzednim. Różnicuje je współzróżdło oraz relacje konieczne, w których jest (resp. może być) dany byt.

Zawartość idei(m) wtórnie intencjonalnej odpowiada (resp. może odpowiadać) bytom o następujących momentach egzystencjalnych: niesamoistny, pochodny, aktualny, nietrwały, samodzielny, zależny. Tak jak w poprzednim przypadku różnica leży nie w sposobach istnienia, ale we współzróżdłach i relacjach.

Ostatnim rodzajem jest idea(m) zapośredniczona wtórnie intencjonalna. Możemy o niej powiedzieć dokładnie to samo co o trzech poprzednich.

Obraz wyłaniający się z wyróżnionych momentów egzystencjalnych w ramach wprowadzonego podziału wskazuje na pewną dwoistość, która w dalszych paragrafach będzie miała dla nas niebagatelne znaczenie. Granicą tej dychotomii jest człowiek i same idee(m). Jednak szerzej rozwiniemy tę kwestię przy omawianiu idei(m) „kultury”.

## **§ 10.1.8. Materiał konieczny do realizacji zawartości idei(m) – ontologia materialna**

Wobec ontologii egzystencjalnej można postawić pytanie: skąd mamy wiedzieć, na jakich elementach struktury opiera się dany byt oraz jaki jest sposób jego egzystencji, jeżeli nie wiemy, z jakiego materiału ma się składać. Powiedzieliśmy już, że jest to kwestia zasadna i poza czystą funkcjonalnością pierwszeństwa ontologii egzystencjalnej nie mamy dobrych argumentów, aby wyjaśnić tę kolejność. Podążamy w tej sprawie za Ingardenem i zaproponowaną

przez niego kolejnością<sup>787</sup>. Poza tym przyjęcie jako metodologicznie pierwszej ontologii materialnej umożliwiłoby podobny zarzut, tj. jak mam mówić o materiale, skoro nie wiem, jaki jest właściwy mu sposób istnienia. Tę dyskusję można prowadzić w nieskończoność, gdyż opiera się na schemacie błędnego koła. Dlatego też zupełnie arbitralnie wybraliśmy za Ingardenem prezentowaną kolejność obszarów badań ontologicznych.

Określiśmy już, co rozumiemy przez „materiał”. W ramach ontologii materialnej pytamy o ów konieczny i możliwy materiał, z którego możliwy byt jako realizacja zawartości danej idei(m) mógłby być złożony. Dla bytów niematerialnych konieczne jest określenie ich podstawy bytowej i dopiero w ramach niej możliwa jest odpowiedź na przetworzone pytanie: jaki konieczny i możliwy materiał zawiera się w koniecznej i możliwej podstawie bytowej danego możliwego jako realizacja danej idei(m) bytu niematerialnego.

O ile ontologia egzystencjalna z całą klasyfikacją możliwości i momentów bytowych może być traktowana jako swego rodzaju rozpatrywanie możliwości danych apriorycznie<sup>788</sup>, o tyle zawartość idei(m) określająca możliwy materiał musi w jakiś sposób odnosić do danych poznawczych uzyskanych w poznaniu funkcjonalnym. Co ciekawe, wszelkie nowe surowce czy tworzywa uzyskuje się przez kombinowanie już znanych surowców lub materiałów<sup>789</sup> albo przez uzmiennianie, a następnie realizację (resp. próbę realizacji) otrzymanego wyniku. Dlatego też wszystkie dopowiedzenia, które poczyniliśmy w kwestiach epistemologicznych znajdują swoje uzasadnienie m.in. w tym punkcie.

W przypadku ontologii materialnej materiałem, do którego w konsekwencji zawsze dojdziemy, będzie jakiś materiał fizyczny – o ile chcemy pozostać na gruncie filozofii realistycznej, a nie na gruncie spekulacji czy słownej ekwilibrystyki. Innymi słowy, możliwa realizacja zawartości każdej możliwej idei(m) zawsze będzie miała za podstawę materię. Nie oznacza to, że materia jest podstawą wszechrzeczy. Z naszej jednak perspektywy nie jesteśmy w stanie wskazać na inną pewną podstawę bytową. Można dyskutować z takim stanowiskiem, podając choćby następujący przykład: skoro istnieje prawo, którego członkowie danej wspólnoty przestrzegają, to co jest jego podstawą bytową. Można się spodziewać, że potencjalnych adwersarzy zadowoli przykładowa odpowiedź: umowa społeczna. Z uwagi na to, że umowa społeczna niczym materialnym nie jest, przedstawiany przez nas model przynajmniej w tej części jest nie-

<sup>787</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. I-II, dz. cyt.

<sup>788</sup> W rozumieniu aprioryzmu jako rodzaju poznania niezależnego od doświadczenia.

<sup>789</sup> Czy to za pomocą eksperymentalnych metod, czy za pomocą zmian proporcji składników itd.

prawdziwy. Zarzut ten opiera się jednak na wybiórczym potraktowaniu naszego wskazania: jaki konieczny i możliwy materiał zawiera się w koniecznej i możliwej podstawie bytowej danego możliwego jako realizacja danej idei(m) bytu niematerialnego. Pytamy bowiem wówczas: co jest podstawą bytową umowy społecznej. Oczywiście możemy pominąć kilka kroków, wśród których jako odpowiedzi mogłyby się pojawić np.: świadomość, wspólnota, społeczeństwo, tożsamość itd. Jednak naszym zdaniem filozofia musi być konsekwentna i prowadzić do wyjaśnienia lub aporii. W tym wypadku zadowalającym wyjaśnieniem będzie człowiek i materiał, z którego jest zbudowany. Założyliśmy jednak na podstawie obserwacji, że człowiek jest bytem synergicznym, co oznacza, że wykracza poza to, z czego się składa. Doszliśmy też do wniosku, że elementem – o ile jest to dobre określenie – odpowiadającym za tę synergię nie może być składająca się na człowieka fizyczna materia. Nie przeszkadza nam to jednak, gdyż człowiek niewątpliwie jest bytem materialnym. Nie interesuje nas w obrębie ontologii materialnej, że nie tylko takim. Doszliśmy bowiem do podstawy bytowej, którą możemy dość jasno określić. Możemy również iść dalej i rozważyć podstawę bytową człowieka, ale zgodzić się trzeba, że będą to już inne badania niż te poświęcone prawu.

W związku z powyższym uznajemy, że to, co dla nas inteligibilne, ma zawsze materialną – w sensie fizycznym – podstawę bytową. W związku z tym nie występuje konieczność rozpatrywania tu przypadków wszystkich rodzajów idei(m).

### § 10.1.9. Relacje konieczne i możliwe przy realizacji zawartości idei(m) – ontologia relacyjna

Mając określony możliwy sposób egzystencji oraz możliwy materiał i materię, możemy przejść do badania relacji zachodzących przy realizacji zawartości danej idei(m). Relacje te możemy podzielić na: **relacje konieczne i relacje możliwe. Przez te pierwsze rozumiemy takie oddziaływania wewnętrzne lub zewnętrzne wobec danego bytu, które są konieczne, aby istniał (resp. zaistniał) i był (resp. stał się) tym właśnie bytem. Drugie zaś rozumiemy jako oddziaływania wewnętrzne lub zewnętrzne wobec danego bytu, które nie są konieczne, ale mogą zachodzić, nie stojąc jednocześnie w sprzeczności z relacjami koniecznymi.**

O tym, który z elementów zawartości danej idei(m) należy określić jako relację konieczną, a który jako możliwą, decyduje wynik operacji uzmienniania. Przykładowo, relacją konieczną dla realizacji idei(m) liścia jest jego relacja zewnętrzna ze Słońcem. Natomiast kształt tego konkretnego liścia może

być wynikiem relacji niekoniecznej z gałęziami, innymi liśćmi itd. W odniesieniu do przedmiotów jest to rozróżnienie proste i nie powinno przysparzać kłopotów. Jednak w odniesieniu do bytów intencjonalnych sprawa nie przedstawia się już tak klarownie.

Zobrazowanie relacji dla każdego ze wskazanych rodzajów idei(m) nie jest konieczne. Chcemy jedynie przedstawić, jak według nas wygląda sprawa stopnia określania relacji. Jeśli dalej badamy ideę(m) liścia, to gdzie w badaniu relacji koniecznych i/lub możliwych powinniśmy się zatrzymać? Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko relacje bezpośrednie, to nasz obraz będzie oczywiście węższy niż w przypadku, gdy zaczniemy badać również relacje, które nie dotyczą bezpośrednio liścia, ale wpływają na to, w jaki sposób to, co oddziałuje na ów liść bezpośrednio, jest uwarunkowane. W ten sposób możemy stworzyć szerszy opis i lepiej zrozumieć zachodzące między bytami oddziaływanie i zależności. Można zatem powiedzieć, że w przypadku przedmiotów granica, o którą pytamy, nie jest jasno postawiona i zależy jedynie od chęci i możliwości badacza.

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja z bytami, którym odpowiadają idee(m) inne niż czysto intencjonalne. Naszym zdaniem w tym wypadku ostateczną granicą prowadzenia badań w zakresie ontologii relacyjnej jest motyw lub powód, dzięki któremu/przez który mógł zostać powołany do istnienia dany byt. Przykładowo, jeżeli będziemy badać na gruncie ontologii relacyjnej utwór skomponowany przez np. Mozarta, to do relacji bezpośrednich zaliczymy np. relacje wewnętrzne zachodzące w tymże utworze, np. oddziaływanie na siebie kolejnych dźwięków. Lecz w tym wypadku możemy również zapytać o relacje, które przyczyniły się do właśnie takiego ułożenia dźwięków. Innymi słowy, zapytamy o powód lub motyw. Nie oznacza to jednak, że wejdziemy tym samym na drogę prostodusznego psychologizowania. Jesteśmy jak najdalej od tego rodzaju rozumowania. Motywem (resp. powodem) powstania danego utworu mogło być zamówienie, które Mozart przyjął, a dobranie dźwięków w takiej a takiej kolejności mogło być motywowane jego wrażliwością muzyczną, wymaganiami zawartymi w zamówieniu, modą muzyczną danego okresu itd. Motywów/przyczyn mogło być wiele, ale możemy sensownie mówić jedynie o tych, które są: prawdopodobne i możliwe do potwierdzenia z wysokim prawdopodobieństwem (w przypadku Mozarta mogą to być jego notatki dotyczące zamówienia). Wszelkie spekulacje, próby pisania historii kontrfaktycznych, psychologizacje czy innego rodzaju niesprawdzalne domniemania nie wchodzą w zakres wyjaśniania w obrębie ontologii relacyjnej.

Jak jednak motywy/powody mają się do relacji? Jeżeli podmiot coś tworzy, kompiluje lub przetwarza, to robi to w jakiś sposób z jakichś pobudek. Ów sposób i owe pobudki są do pewnego stopnia uwarunkowane. Badanie tych uwarun-

kowań pozwala czasem na zbadanie relacji, w których znajduje się podmiot, co wpisuje się w szerszy obszar badań ontologii relacyjnej. Przedstawmy przykład.

Aby było możliwe znalezienie liczby pierwszej, potrzebna jest umiejętność dzielenia. To znaczy, że warunkiem koniecznym zaistnienia w umyśle podmiotu danej liczby, którą rozpozna on jako liczbę pierwszą, jest umiejętność dzielenia. Innymi słowy idea(m) liczby pierwszej jako tego, co jest podzielne przez jeden i przez siebie samą jest w relacji koniecznej z ideą(m) dzielenia jako działania, tj. idea(m) liczby pierwszej zawiera w sobie z konieczności ideę(m) dzielenia – przy czym konieczne jest istnienie odrębnej idei(m) dzielenia, bo inaczej idea(m) ta nie mogłaby stać się częścią idei(m) kolejnej. Mamy więc pewien rodzaj relacji – w tym wypadku bardzo abstrakcyjny. Gdyby ktoś powiedział, że umiejętność dzielenia jest niekonieczna, aby wyznaczyć liczbę pierwszą, to prawdopodobnie byśmy się z tym nie zgodzili. Jednak, jak pokazują badania empiryczne, taka możliwość zachodzi, ale nie wiemy dlaczego<sup>790</sup>. Wiemy jednak, że w jakiś sposób w umysłach pewnej pary bliźniąt istniała idea(m) liczby pierwszej w tym sensie, że potrafiły ją podać, chociaż wcześniej się o niej nie uczyły, nie potrafiły dzielić ani wykonywać jakichkolwiek działań matematycznych. W tej sytuacji nasz szkicowy opis zależności i relacji zachodzących między ideami(m) został odnośnie do tego wypadku podważony. Nie oznacza to fiaska, ale umożliwia zapytanie o powód, tj. o uwarunkowania, które wpłynęły na możliwość istnienia takiej zawartości idei(m) liczby pierwszej, w której nie wymaga się relacji z ideą(m) dzielenia. Zakładamy, że uwarunkowania te są w gruncie rzeczy relacjami. Być może bardzo złożonymi, ale relacjami. Dlatego też możliwe jest ich dalsze badanie na gruncie ontologii relacyjnej. Jesteśmy również przekonani, że znaczna część motywów i przyczyn, o których mówimy, ma ugruntowanie – przynajmniej częściowe – w relacjach.

Czy oznacza to, że każdorazowo musimy pytać o motywy i przyczyny? Jesteśmy dalecy od pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Pokazaliśmy jedynie granicę metody badawczej. W typowym badaniu z zakresu ontologii relacyjnej ograniczamy się do wskazania w zawartości idei(m) relacji koniecznych i możliwych, aby dany byt był danym bytem.

Po powyższych dopowiedzeniach nie widzimy sensu, aby dalej rozpisywać się nad zagadnieniami, które w koniecznej dla dalszych rozważań formie zostały już przedstawione. Waga przejścia od metody Ingardena do jego modyfikacji ujawni się najlepiej w użyciu. Temu właśnie jest poświęcona dalsza część pracy.

---

<sup>790</sup> O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, Poznań 2017, rozdz. 23 (zwl. s. 270–273).

## § 10.2. Zastosowanie metody badania ontologicznego do badania „kultury”

W poprzednich rozdziałach przeprowadziliśmy krytykę metody badania ontologicznego stworzoną przez Ingardena i zaproponowaliśmy jej modyfikacje. Zdajemy sobie sprawę, że jest to jedynie pewien fundament czy początek, a dalsze badania w tym zakresie są wskazane, aby nie tylko uzupełnić przedstawioną metodę badawczą, ale również aby poruszyć związane z nią kwestie, których tu z różnych względów nie rozwinęliśmy.

Stoimy na stanowisku, że metodę badawczą najlepiej sprawdzić przez jej wykorzystanie. Temu też służy niniejszy rozdział. Zanim jednak przejdziemy do badania „kultury”, czujemy się w obowiązku, aby wygłosić kilka uwag ujmujących, jak nam się wydaje, trudną pozycję, z której przeprowadzimy dalsze badanie.

Przed wszystkim chcemy zwrócić uwagę na to, że budowanie metody badawczej pod jasno określony przedmiot badania – „kulturę” – stawia nas z jednej strony w pozycji komfortowej, gdyż wiemy, że nie można będzie podać przykładu takiego bytu, który metodę – jeśli byłaby bardziej ogólna – czyniłby nieużyteczną lub wątpliwą. Z drugiej jednak, możliwy przedmiot badania jest tak zawiły i skomplikowany, a jednocześnie tak wiele na jego temat napisano, że trudno przypuszczać, aby możliwe było odniesienie się do wszystkich problemów z nim związanych. Ufamy zatem, że ograniczenie tematyczne do samej tylko ontologii i pominięcie wielu interesujących kwestii (jednak z metodą badań niezwiązanych lub związanych bardzo luźno) nie będzie nam poczytywane jako błąd, ale jako konieczne zawężenie.

Kolejno chcemy wytłumaczyć się – co sygnalizowaliśmy już we *Wstępie* – z pewnego przekształcenia przedmiotu badania. Można słusznie powiedzieć, że Ingarden badał przedmioty „kultury”, artefakty, wytwory „kultury” itd., a my zajęliśmy się stworzeniem metody badawczej dla „kultury” jako takiej. Jak zostało już powiedziane, autor *Sporu...* zakładał pewne rozumienie „kultury” i badał jej wytwory z perspektywy tychże założeń. Znając jego myśl, możemy bez wahania powiedzieć, że rozważania chociażby nad dziełem literackim były poprzedzone pewnym badaniem ontologicznym, które jednak nie zostało jasno wyrażone.

Mimo wątpliwości, a raczej agnostycyzmu części badaczy w kwestii istnienia filozofii „kultury” w myśli polskiego fenomenologa<sup>791</sup>, uznajemy, że nie ma

---

<sup>791</sup> Zob. *Wstęp*.



sensownych przesłanek, aby uznać, że brak wyraźnie wyeksponowanej metody czy jasno wyłożonego poglądu na „kulturę” w pismach Ingardena stanowi podstawę do wygłaszania tego rodzaju „bezpiecznych” sądów<sup>792</sup>.

Przejdźmy zatem do użycia i sprawdzenia proponowanej metody będącej wynikiem modyfikacji metody badań (nad „kulturą”) Ingardena.

## § 10.2.1. Badanie i rozumienie idei(m) „kultury” jako takiej

Gdy w 1952 roku Kroeber i Kluckhohn dokonali przeglądu istniejących ówczesnie teorii „kultury”<sup>793</sup>, dla wielu badaczy stało się jasne, że teoria „kultury” znajduje się w pewnym impasie. Z jednej bowiem strony badania empiryczne dostarczają materiału potwierdzającego niezwykle bogatą możliwość różnorodnych rozwojów społeczeństw, z drugiej zaś daje się wskazać między nimi istotne podobieństwa<sup>794</sup>. Impas ten pogłębiał się w miarę rozwoju ujęć teoretycznych samego pojęcia „kultura”. W praktyce bowiem każdy z elementów składowych definicji był i jest odnoszony do jakiegoś przykładu – niejednokrotnie nie wprost, ale znając tę tematykę, można bez problemu wskazać przykłady, na których dani badacze się opierali. Nie spotkaliśmy się dotychczas w literaturze z ujęciem czysto lub w przeważającej części możliwościowym. Naszym zdaniem taki sposób (tj. możliwościowy (resp. ontologiczny)) podejścia do problemu może uwolnić badania nad „kulturą” – w ograniczonym zakresie – od wskazanego impasu.

W dalszych paragrafach, mówiąc o idei(m) „kultury”, będziemy rozumieli „kulturę jako taką”, tzn. nie „kulturę” polską, niemiecką czy chińską, nie „kulturę” słowa, grupy zawodowej czy osobistą. Będziemy ją rozumieć bezprzydawkowo. Odcinamy się również na razie od wszelkich przymiotnikowych, przysłówkowych czy czasownikowych derywatów pojęcia „kultura”. Uważamy bowiem, że dopiero po osiągnięciu zadowalającego wyniku poznawczego nad tym, co stanowi podstawę dalszych przetworzeń, można sensownie zająć się tymi przetworzeniami.

---

<sup>792</sup> Korzystając z tego rozumowania, można powiedzieć, że Ingarden nie uprawiał metafizyki, bo przecież nie pozostawił jasnej metody badań metafizycznych.

<sup>793</sup> C. Kluckhohn, A. Kroeber, *Culture: Critical Review of Concept and Definitions...*, dz. cyt.

<sup>794</sup> Mowa o tzw. uniwersaliach „kulturowych”.



Wstępną hipotezą tej części rozdziału IV, opartą na tym, co do tej pory zostało powiedziane, jest: stałe w zawartości idei(m) „kultury” są właściwe wszystkim możliwym realizacjom tej idei(m), natomiast zmienne odpowiadają tym elementom możliwych realizacji, które nie stojąc w sprzeczności ze stałymi, warunkują możliwe różnice między poszczególnymi możliwymi realizacjami.

Innymi słowy, zakładamy wstępnie, że mając ideę(m) jakiejś konkretnej „kultury”, po odkryciu stałych w jej zawartości otrzymamy zawartość idei(m) „kultury” jako takiej<sup>795</sup>. Idziemy tu za Ingardenem i stwierdzamy, że jest możliwe, iż wówczas stałe zawartości idei(m) pewnej określonej „kultury” staną się zmiennymi idei(m) „kultury” jako takiej. Może jednak okazać się tak, że idea(m) „kultury” jako takiej nie będzie zawierała zmiennych.

### § 10.2.2. Uchwytywanie „kultury”

Pytaniami, z którymi musimy się zmierzyć, są: czy możliwe jest uchwycenie „kultury jako takiej”; a może uchwytujemy jedynie „kulturę” konkretną, zaś „kultura jako taka” jest tylko abstrakcją nieistniejącą transcendentnie jako realizacja zawartości idei(m); może też popełniamy przeoczenie, które zauważyliśmy u Ingardena, tzn. szukamy bytu ze względu na istnienie pojęcia? Moglibyśmy te pytania i wątpliwości mnożyć, ale widać już, co będzie w tym punkcie stanowiło przedmiot naszego zainteresowania. Zacznijmy więc od ostatniego pytania.

Dzieje pojęcia „kultura” zostały opisane przez badaczy na tyle szeroko, że nie widzimy możliwości, aby wnieść do wyników ich badań coś nowego, ale nie widzimy też zasadności wychodzenia od historycznych opisów, gdyż interesujący jest dla nas nie dziejowy kontekst, ale faktyczne istnienie lub określenie możliwości tego istnienia. Dlatego też wszystkich zainteresowanych odsyłamy do prac poświęconych historii pojęcia „kultura” lub mu pokrewnych<sup>796</sup>.

<sup>795</sup> Jest to jedynie teza robocza i nie należy na jej podstawie posądzać nas o błąd *petitio principii*. Po wskazaniu definicji „kultury” okaże się, że zakładanie tego, co ma dopiero być udowodnione, tu nie zachodzi.

<sup>796</sup> G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, Kraków 2007, s. 23–52; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2009, rozdz. 2, 5; W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje...*, dz. cyt., rozdz. 2; B. Działożyński, *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVII i XIX wieku...*, dz. cyt., A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*,

Rozważany przez nas przypadek do pewnego stopnia nie podlega zarzutowi wyjścia w badaniach ontologicznych od pojęcia, którego desygnat nie istnieje<sup>797</sup>. Przemawia za tym kilka faktów. Przede wszystkim zanim powstało pojęcie „kultura”, ludzie zauważali, że jest potrzeba nazwania czegoś, co mogło być – i zapewne było – niezbyt sprecyzowane poznawczo. Dlatego też można tymczasowo przyjąć, że wprowadzenie tego pojęcia było odpowiedzią na zapotrzebowanie poznawcze i nazewnicze. Uważamy zatem na chwilę obecną, że istnieje jakiś pozasemantyczny przedmiot naszego badania, którego jednak nie nazywamy „kulturą” – nie nazywamy go w ogóle. Z drugiej strony używanie dziś pojęcia „kultura” jest problematyczne. Przy wielości definicji i wszechwładzy „kultury”<sup>798</sup> można dojść do wniosku, że jest to jedno z tych pojęć, które są potrzebne, ale zarazem niemożliwe do zdefiniowania, a każdorazowe jego rozumienie zależy od użycia<sup>799</sup>. Zdajemy sobie sprawę z tych trudności, dlatego też nie przyjmujemy za wzorcową – czy choćby przykładową – jakiegokolwiek z istniejących definicji. Wówczas faktycznie zarzut wyjścia od pojęcia, a nie od bytu byłby zasadny (resp. mógłby być zasadny).

Przechodząc do dwóch pozostałych pytań<sup>800</sup>, rozważmy następujące możliwości:

- a. wytwory „kultury” → konkretna „kultura” → „kultura jako taka”;
- b. konkretna „kultura” → społeczność → „kultura jako taka”;
- c. konkretna „kultura” → wytwory „kultury” → „kultura jako taka”;
- d. społeczność → wytwory „kultury” → konkretna „kultura” → „kultura jako taka”.

Inne warianty odrzucamy ze względu na brak możliwości wyjścia w prowadzonych badaniach od „kultury jako takiej”. Przyjęcie możliwości takich rozwiązań stałoby w sprzeczności z przyjętymi przez nas założeniami. Należy też zaznaczyć, że są to na razie warianty schematyczne, jednak wystarczające do określenia adekwatnego z naszego punktu widzenia sposobu uchwytywania „kultury”. i

---

Kraków 2005, rozdz. 1–2; szczegółowe opracowania: R. Deliege, *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, Warszawa 2011; Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.

<sup>797</sup> Mówimy tu w pewnym uproszczeniu o desygnacie, gdyż podtrzymujemy nasze stanowisko w tej kwestii.

<sup>798</sup> Cokolwiek to dla popularnych teoretyków znaczy.

<sup>799</sup> Zob. przywołane już teksty Nycza.

<sup>800</sup> Czy możliwe jest uchwycenie „kultury jako takiej”; a może uchwytujemy jedynie „kulturę” konkretną, zaś „kultura jako taka” jest tylko abstrakcją nieistniejącą transcendentnie jako realizacja zawartości idei(m).

Każdy z wariantów poddamy sprawdzeniu z uwzględnieniem następujących artefaktów: stół, akt prawny (dowolny/prototypowy), dzieło literackie (dowolne/prototypowe), a także uwzględnimy trzy pozycje poznawcze, które roboczo nazwiemy:

- i. **Pozycja niewiedzy** – czyli taka, w której nie mamy jakiegokolwiek wiedzy na temat „kultury”, jej przedmiotów, wytworów człowieka itd.; w podobnej sytuacji znajduje się w pewnym – zazwyczaj początkowym – okresie życia każdy człowiek<sup>801</sup>.
- ii. **Pozycja wiedzy praktycznej** – czyli taka, w której rozumiemy, że pewne elementy rzeczywistości są ze sobą związane na zasadzie, której nie umiemy wyjaśnić, i że stanowią one jakiś zbiór bytów odrębnych pod pewnymi względami od np. kamieni czy drzew, ale nie mamy wiedzy teoretycznej, dzięki której moglibyśmy nie tylko używać pojęcia „kultura”, ale też badać artefakty czy prowadzić rozważania komparatystyczne<sup>802</sup>.
- iii. **Pozycja wiedzy teoretycznej** – czyli taka, w której znamy pojęcie „kultura”, rozumiemy (resp. zakładamy), na jakich podstawach opiera się podobieństwo i odrębność od innych bytów tego, co do zbioru artefaktów przynależy, a także możemy prowadzić badania porównawcze<sup>803</sup>.

Dodatkowo wprowadzamy jeszcze jedno rozróżnienie, które, jak ufamy, pomoże wskazać istotne problemy związane z prowadzonymi badaniami i umożliwi znalezienie satysfakcjonującego rozwiązania. Będziemy więc rozważać powyższe warianty z dwóch perspektyw:

- a. społeczności rodzimej;
- β. społeczności obcej<sup>804</sup>.

<sup>801</sup> Zachodzi tu rozumienie oraz poznanie funkcjonalne.

<sup>802</sup> Zachodzi tu rozumienie funkcjonalne lub refleksyjne i poznanie funkcjonalne.

<sup>803</sup> Zachodzi tu rozumienie funkcjonalne lub refleksyjne i poznanie refleksyjne.

<sup>804</sup> Na chwilę obecną musimy posługiwać się niesprecyzowanym i ujmowanym intuicyjnie pojęciem „kultury”, chociaż w wariantach α i β przyjęliśmy, że możliwe jest fortunate zamienienie „kultury” na „społeczność”. Nie chcemy jednak zwracać uwagi w tym przypisie na kwestie terminologiczne, ale na kwestie przynależności podmiotu. Zakładamy bowiem za Feliksem Konecznym, Bogusławem Wolniewiczem i Zbigniewem Musiałem, że człowiek nie może należeć do dwóch „kultur”/wspólnot/społeczności paralelnych jednocześnie. Zdajemy sobie sprawę, że współcześnie jest to teza śmiała, gdyż teoria „multikulturalizmu”, płynnej nowoczesności i nomadyzmu feruje przeciwne stanowisko. Nie uznajemy go jednak, gdyż jak do tej pory ani teoria, ani praktyka nie potwierdziły – a wręcz przeciwnie – słuszności tych tez. Szerszą argumentację, z której przywołamy jedynie trafiający w sedno naszych intencji fragment, przedstawili Wolniewicz i Musiał: „Jedna wspólnota może stanowić część drugiej, szer-

**Ad a.**

Wariant, w którym wychodzimy od poznania pewnych bytów – określanych przez nas jako wytwory „kultury” – a następnie określamy ich przynależność do szerszego spektrum zjawisk zwanych „kulturą X”<sup>805</sup>, wydaje się najbardziej naturalnym i najczęściej spotykanym podejściem. Rozpatrzmy zatem przedstawione warianty.

W wariacie a.i. wychodzimy z pozycji niewiedzy. Zawieszamy więc chwilowo całą naszą wiedzę na temat świata i zdajemy się jedynie na poznanie zmysłowe (resp. poznanie). Z uwagi na to, że nie mamy jakiegokolwiek wiedzy, wybór między wariantami  $\alpha$  i  $\beta$  jest nieistotny, dlatego też go pomijamy.

Wyodrębniamy więc ze spektrum poznawczego. Po dokładnych oględzinach mamy dość precyzyjną ideę(m) czegoś. Nie możemy jednak powiedzieć, co to jest. W zasadzie nic nie możemy powiedzieć, bo nie znamy języka, co wynika z założenia. Wiemy jedynie, że nie da się tego zjeść, jest to twarde, mocne, ma konkretny kształt, kolor itd. Tak prezentuje się w naszej idei(m). To jest wszystko, co z perspektywy niewiedzy możemy „powiedzieć” o zawartości idei(m) wytworzonej na podstawie wyodrębnienia ze spektrum poznawczego. Zauważmy, że nie mając wiedzy, nie mamy też podstaw, aby pytać o funkcję bytu, jego wytwórcę, znaczenie czy nazwę. Czy zatem mając tysiące tego rodzaju idei(m), moglibyśmy wpaść na pomysł, że nie są to jedynie

---

szej. Takie dwie wspólnoty będziemy nazywać koncentrycznymi, a każde dwie niekoncentryczne – paralelnymi. Wspólnoty nie mogą się jednak krzyżować: gdy są paralelne, to tym samym są też rozłączne. Inaczej mówiąc, zachodzi twierdzenie // (T<sub>2</sub>) Nie można należeć do dwu wspólnot paralelnych jednocześnie. // Oczywiście, w duchu teorii deklaracyjnej [deklarowania przynależności do wspólnoty] ten sam osobnik może się uważać za przynależnego do dwu paralelnych wspólnot jednocześnie; ale to o niczym jeszcze nie świadczy. Jak jest naprawdę, to pokaże się dopiero w momencie próby, gdy np. te dwie wspólnoty zetną się ze sobą w walce. Należy on do tej, po której stronie wtedy stanie. A jeżeli będzie próbował zachować neutralność, to pokaże tym samym, że faktycznie nie należał do żadnej – był człowiekiem luźnym. A ci, co sądzili inaczej, po prostu się mylili. Wobec własnej wspólnoty nie ma neutralności” (Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003, s. 38). Zob. F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji lacińskiej*, s. 5, 26, wydanie online: <https://stopsyjonizmowi.files.wordpress.com/2012/09/panstwo-i-prawo-w-cywilizacji-lacinskiej.pdf> (dostęp 13.03.2019); P. Biliński, *Feliks Koneczny*, Warszawa 2001, s. 144; I. Białkowski, *Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacji*, w: „Przegląd Geopolityczny” 1 (2009), s. 105.

<sup>805</sup> Zapis „kultura X” będziemy od teraz stosować dla zaznaczenia, że chodzi nam o jakąś konkretną „kulturę”, ale dla przejrzystości wywodu unikamy wikłania się w dookreślenia, czy to ma być tzw. „kultura” polska, niemiecka czy jeszcze inna.

takie same byty, jak np. kamienie czy grudy ziemi? Nam zdaje się to niemożliwe. Nie widzimy możliwości, aby na tej drodze nastąpiło jakościowe przejście<sup>806</sup> i nagle zrozumienie. Badania nad tzw. dzikimi dziećmi potwierdzają tę tezę<sup>807</sup>.

Oдноśnie do dwóch pozostałych artefaktów nie jest możliwe ich sensowne rozpatrzenie z perspektywy niewiedzy, gdyż ich poznanie jest uwarunkowane znajomością przynajmniej języka.

Widzimy zatem, że mimo iż *prima facie* wyjście od artefaktów i przejście do „kultury X” jest najbardziej intuicyjne, to już na początku rozważań natrafiamy na zasadniczą trudność. Być może pozostałe możliwe rozwinięcia wariantu a. pozwolą na choćby częściową jego obronę.

Wariant a.ii. może przyjąć wersję  $\alpha$  albo  $\beta$ . W wersji  $\alpha$  nasze wyodrębnienie ze spektrum poznawczego odbywa się już nie tylko na poziomie właściwym pozycji niewiedzy. Dodatkowo w zawartości idei(m) pojawia się stała lub zmienna funkcji danego bytu, wytwórcy itd., czyli tego wszystkiego, co przez niewiedzę nie było możliwe w wariantcie i. Możemy również nazywać ów byt, ponieważ znamy język i gdyby nawet dany byt nie miał jeszcze w naszym języku nazwy, to moglibyśmy ją stworzyć albo użyć zaimka, aby wskazać np. na indywidualność tegoż bytu.

Założmy więc, że gdy po wyodrębnieniu ze spektrum poznawczego mamy dostęp do idei(m) stołu, to możemy określić, że został on przez kogoś wykonany – może nawet wiemy przez kogo – że jego nazwą jest „stół”, a także że jego funkcją jest możliwość postawienia czegoś na nim tak, aby nie trzeba było się po to schylać na ziemię lub żeby można było przy nim siąść i np. zjeść. Wszystkie te informacje znajdują się (resp. mogą się znajdować) w zawartości idei(m). Dlaczego zatem, gdy poznawaliśmy ideę(m) tego bytu – założmy, że we wszystkich omawianych przypadkach będzie to dokładnie ten sam stół – z pozycji niewiedzy, zawartość idei(m) była znacznie uboższa niż w pozycji obecnej? Oczywiście odpowiedzią jest posiadana przez nas wiedza, ale na razie założyliśmy jedynie, że ją mamy. Nie wiemy, w jaki sposób do niej doszliśmy. Czy z perspektywy idei(m) stołu możemy przejść do idei(m) „kul-

<sup>806</sup> Jakościowe w rozumieniu dychotomii ilość – jakość.

<sup>807</sup> A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 24–27; B. Bettelheim, *Feral Children and Autistic Children*, w: „American Journal of Sociology” 5/64 (1959), s. 455–467; M.C. McNeil, E.A. Pollaway, J.D. Smith, *Feral and Isolated Children: Historical Review and Analysis*, w: „Education and Training of the Mentally Retarded” 1/19 (1984), s. 70–79; J. McCrone, *Feral Children*, w: „The Last Word” 2/2 (2003), [https://doi.org/10.1016/S1474-4422\(03\)00315-6](https://doi.org/10.1016/S1474-4422(03)00315-6) (dostęp 27.04.2019).

tury X”? Jeżeli nie mamy w naszym słowniku pojęcia „kultura”, to zapewne zadowolimy się jakimś ekwiwalentem odwołującym się do wspólnoty i sposobu życia. Nie będąc świadomi, możemy mieć ideę(m) wzorców zachowania, z których można wywieść funkcje danych bytów. Na tej podstawie przeczuwamy, że jest coś nam wszystkim w danej społeczności wspólnego, co ściśle łączy ze sobą wszystkie (resp. zdecydowaną większość) byty nas otaczające. Czy jest to przeświadczenie mające coś wspólnego z rzeczywistością? Tego na razie nie będziemy rozważać. Zauważmy jedynie, że w wariancie i. ów stół, którego ideę(m) mamy, był tylko jednym z bytów w sobie – o ile wolno nam po odrzuceniu pojęcia istoty wyrazić się w taki sposób – zaś w wariancie ii. był już nie tylko bytem w sobie, ale również bytem dla nas. Co to znaczy? Tego na razie nie wiemy, ale zajmijmy się tą kwestią dalej.

W wariancie a.ii.β. możemy ten sam stół rozumieć albo przez pryzmat własnej społeczności i dopasujemy go do naszej idei(m), która mu odpowiada, przynajmniej do pewnego stopnia, albo starać się poznać go w kontekście. Jest to sprawa problematyczna, gdyż trudno powiedzieć, czy jako „obcy” będziemy rozumieli kontekst. Doświadczenie uczy, że przynajmniej do pewnego stopnia zawartości idei(m) danego bytu pochodzących z różnych społeczności osób mogą być podobne. Nie będziemy jednak starali się rozwiązać tego sporu.

Przejdźmy teraz do uchwycenia prawa z perspektywy wiedzy praktycznej i społeczności rodzimej – je również określimy jako jakieś prototypowe prawo „X”. Nie możemy odwołać się do naszej wiedzy na temat socjalizacji, w której dzieci nabywają wiedzę na temat tego, co wolno, a czego nie, czyli wiedzę o tym, co stanowi zbiór praw, w tym prawo X. W przyjętej perspektywie staramy się uchwycić dany byt jako dany byt, a nie wywodzić genetycznie naszej wiedzy na jego temat.

Niestety na ten moment nie udało nam się naocznie uchwycić takiego bytu, który byłby inny niż byt materialny, a żaden z tych bytów nie pozwalał się pojmować jako prawo X. Musimy więc obrać inną drogę poznania, założywszy chwilowo, że jest możliwe, iż prawo X w ogóle może istnieć. Obserwacją, którą czynimy, jest to, że ludzie postępują w pewien sposób, a pewnych zachowań unikają. Pytamy więc o to, co sprawia, że tak właśnie się dzieje. Odpowiedzi odnoszące się do wolnej woli czy po prostu woli nie są naszym zdaniem adekwatne, gdyż wola ta i tak kieruje postępowaniem ludzkim – tak to obserwujemy – w pewien określony sposób. Zatem do pytania o powód – najpewniej jeden z powodów – owej ukierunkowanej sprawczości, musimy przyjąć, że istnieją ludzie, którzy działają w podobny sposób. Wymusza to przyjęcie jakiejś wersji realizmu poznawczego, którą należy z konieczności im przypisać. To zaś wskazuje na możliwość po-

znania źródła sprawczości. Przyjmujemy więc te konieczne założenia, jednak nadal są one niewystarczające. Jeśli bowiem zatrzymamy się w tym miejscu, to okaże się, że możliwe jest rozwinięcie postawionego problemu w kierunku jakiejś odmiany solipsyzmu. Aby możliwe było uniknięcie uwikłania się w ów pogląd, konieczne jest przyjęcie jeszcze jednego założenia, które w zasadzie wynika z wcześniej omówionego, jednak warto je uwypuklić<sup>808</sup>. Otóż ludzie muszą w jakiś sposób wiedzieć, co wolno czynić, a czego nie. Taki stan rzeczy jest zaś możliwy tylko, jeśli przyjmiemy, że istnieją przynajmniej dwie istoty ludzkie, które mają możliwość w jakiś sposób się ze sobą skomunikować. Chociaż teoretycznie jest możliwa do wyobrażenia taka sytuacja, w której jeden człowiek sam dla siebie ustanawia prawa i ich przestrzega, to jest to czysta spekulacja, która, mimo iż nosi znamiona możliwości, jest w gruncie rzeczy niemożliwa. Zwróćmy uwagę na to, w jaki sposób przedstawia się nam prawo X przy przyjętych założeniach.

Jeśli dany człowiek postępuje w pewien sposób, który wymaga od niego jakiegokolwiek wysiłku niekoniecznego z punktu widzenia biologicznego przeżycia, to można domniemywać, że czyni to z jakiegoś powodu. Powód ten jest nam na razie nieznany, ale możemy zapytać, czy inni ludzie postępują w podobnych sytuacjach tak samo. Jeśli zaobserwujemy, że tak jest, wówczas możemy wysnuć wniosek, że oni wszyscy stosują ten (resp. taki) sam (resp. bardzo podobny) model zachowania się w danej sytuacji (resp. w danych sytuacjach). Model ten jest właśnie tym, co określamy jako prawo X. Oczywiście mówimy o bardzo prostej i modelowej sytuacji, ale zdajemy sobie sprawę, że możliwe jest wzięcie za przykład bardzo rozbudowanego prawa X, którego badanie czy wyjaśnienie byłoby wielostopniowe. Nie widzimy jednak powodu, aby zajmować się tego rodzaju rozważaniami, gdyż do naszych badań wystarczy prezentacja prostej sytuacji.

Zapytajmy, jak przedstawia się możliwa egzystencja tego prawa. Zauważyliśmy już, że podstawą bytową konieczną dla zaistnienia prawa X jest pod-

---

<sup>808</sup> Może pojawić się zarzut, że odrzucenia solipsyzmu dokonaliśmy arbitralnie. Poniżej jest to prawda, gdyż przyjmując model poznawczy krytycznego realizmu hipotetycznego, niejako automatycznie odrzucamy postulowane przez idealistów sposoby poznania. Jednak za odrzuceniem solipsyzmu przemawia również to, że nawet gdyby okazało się, że odrzuciliśmy jedyną prawdziwą teorię – czyli solipsyzm – to byłby to jakiś rodzaj autoimmunologicznego błędu w systemie, na co nikt z adwersarzy podnoszących zarzut nie mógłby zwrócić uwagi ze względu na założenia solipsyzmu. Tym samym odrzucamy ów pogląd na tej samej zasadzie, na jakiej Popper odrzucił zarzuty naturalizmu językowego (zob. K. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu...*, dz. cyt., s. 114).



miot ludzki. Może pojawić się kontrargument mówiący, że to kodeksy prawne są podstawą bytową. Jest to pogląd błędny, gdyż wówczas wszelkie prawa zwyczajowe nie mogłyby istnieć, podobnie jak prawa w społecznościach niepiśmiennych. Przeczy temu również nieempiryczny argument. Można bowiem wyobrazić sobie grupę ludzi, która działa według ustalonych między sobą, ale niespisanych praw. Nie sposób jednak wyobrazić sobie sytuacji, w której istniałoby prawo X, a nie istniałby chociaż jeden człowiek, który to prawo by przynajmniej znał – nie mówiąc o jego uznawaniu. Jeśli zatem człowiek jest podstawą bytową prawa X, to należy jego egzystencji szukać w człowieku. Nie chcemy szukać genezy pierwszego prawa – o ile takie badania są w ogóle możliwe. Naszym celem jest zaobserwowanie prawa X tu i teraz. Nie mogąc więc zaobserwować go jako jakiegoś bytu(t), spróbujmy zajrzeć do wnętrza podstawy bytowej. Każdy z nas może przejść tę samą drogę badawczą, którą właśnie prezentujemy. Przede wszystkim znajdziemy taką normę postępowania, co do której możemy postawić hipotezę, że mogłaby być prawem X. Nie pytamy, skąd o niej wiemy, jak ją poznaliśmy itd. Skupiamy się na płaszczyźnie egzystencjalnej. Skąd jednak wiemy, że coś robić należy? Musimy się tu odwołać do jakiegoś rodzaju idei(m), gdyż w metodzie(m) na tym etapie badania nie możemy sensownie zapytać o cokolwiek innego. Na tak postawiony problem otrzymujemy najpierw wieloraką odpowiedź. Możemy bowiem sensownie przypisać idei(m) prawa X każdy z wymienionych przez nas rodzajów idei(m). Jest to jednak tylko pierwsze wrażenie. Możemy bowiem odrzucić myśl, że idea(m) prawa jest czysto intencjonalna, gdyż po wyodrębnieniu ze spektrum poznawczego nie mamy jeszcze zrozumienia tego, co było nam dane w poznaniu. Mamy jedynie dane poznawcze w takiej formie, w jakiej znalazły się w naszej świadomości. Jeżeli bylibyśmy w stanie niewiedzy, to obserwowane zachowania traktowalibyśmy na równi z przywołanym już kamieniem czy grudą ziemi. Również idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne nie są właściwe do charakterystyki prawa X, gdyż sytuowałyby nas w możliwości powstawania prawa X w umyśle jednej osoby dla tejże osoby, co, jak wskazaliśmy wyżej, nie ma sensu. Podobnie jest z ideami(m) wtórnie czysto intencjonalnymi.

Pozostały zatem idee(m) wtórnie intencjonalne i zapośredniczone wtórnie intencjonalne. Jeśli więc staralibyśmy się wniknąć w chęć drugiego człowieka co do naszego (w rozumieniu jego i mojego) postępowania i przełożylibyśmy jego komunikat na zawartość idei(m), a co więcej, uznałibyśmy, że jej realizacja w postaci mojego zachowania jest właściwa (resp. opłacalna), to tym sposobem uzyskalibyśmy załączek prawa X. Nie ulega bowiem wątpliwości, że prawo X – jak też jakikolwiek byt intencjonalny – nie może być powo-



łane do istnienia kolektywnie<sup>809</sup>. Zatem po wytworzeniu idei(m) o zawartości X, przełożeniu jej na treść komunikatu, odbiorze go przez inny podmiot, ponownym przełożeniu przez niego na zawartość – co zarazem jest stworzeniem nowej idei(m) (resp. uzupełnieniem zawartości idei(m) już istniejącej) – i afirmatywnym stosunku co do jej realizacji mamy początek prawa X. Jeśli teraz większa grupa ludzi dokona podobnych czynności poznawczych i zgodzi się na realizację powstałych w ten sposób zawartości, to otrzymamy prawo X. Czy zawartość wszystkich idei(m) prawa X jest taka sama, chociaż nie są one tożsame bytowo? Jest to możliwe, ale niezwykle mało prawdopodobne, co pokazuje nie tylko krytyka poznania, ale również praktyka dnia codziennego. Niemniej w części istotnych punktów – najpewniej stałych – zawartości te będą się ze sobą pokrywać. Nie sposób powiedzieć, jak znaczne pokrywanie się musi nastąpić, aby można było mówić o prawie X. Jest to sprawa wymagająca dalszych badań, chociaż wątpimy, aby znalezienie precyzyjnej odpowiedzi na tak postawiony problem w ogóle było możliwe. Mówimy zatem o idei(m) wtórnie intencjonalnej lub idei(m) zapośredniczonej wtórnie intencjonalnej.

Wobec powyższej argumentacji prawo X jest niczym innym jak wypadkową realizacji zbieżnych ze sobą w pewnym stopniu zawartości wielu idei(m). Aby zatem poznać owo prawo, konieczne jest posiadanie jego idei(m) zbieżnej w pewnym stopniu z innymi ideami(m) je konstytuującymi. W przypadku społeczności rodzimej możemy posłużyć się językiem, aby na podstawie istniejących idei(m) wytworzyć – za pośrednictwem pojęć – ideę(m) wtórnie

---

<sup>809</sup> Odpowiedzmy od razu na mogącą pojawić się wątpliwość. Istotnie jest tak, że część bytów intencjonalnych wymaga uznania przez przynajmniej dwie osoby – np. związek małżeński. Z tego faktu nie wynika jednak, że w dwóch świadomościach egzystuje ta sama idea(m). Takie stanowisko byłoby rodzajem jakiejś wersji idealizmu, od której jesteśmy jak najdalej. Rozpatrując przykład małżeństwa, podczas procesu socjalizacji uczy się nas, czym jest małżeństwo. Nie znaczy to, że ktoś posiadający ideę(m) małżeństwa (nazwijmy ją ideą(m)m1) w jakiś magiczny sposób włożył nam do głów swoją ideę(m)m1. Na podstawie jego słów możemy jedynie wytworzyć ideę(m) wtórnie intencjonalną, która zapewne będzie miała wiele stałych i zmiennych tożsamych z ideą(m)m1 – chociaż nie jest to pewne, gdyż możemy zrozumieć coś opacznie – ale będzie to inna idea(m) (nazwijmy ją ideą(m)m2). Jeśli więc – założmy, że mamy odizolowaną od świata społeczność, jak np. mieszkańców Północnego Sentinelu – mamy sto osób, które mają ideę(m) małżeństwa, to każda z tych idei(m) będzie osobnym bytem, który z innymi bytami sobie podobnymi zapewne będzie miał wiele miejsc wspólnych, ale nie będzie to ten sam byt.

intencjonalną lub zapośredniczoną wtórnie intencjonalną. Dopiero w ten sposób możemy uchwycić prawo X.

W przypadku społeczności obcej sytuacja będzie wyglądała podobnie jak z przykładem stołu. Będziemy musieli zrozumieć kontekst pewnych praktyk i zinterioryzować je w taki sposób, aby nasza ich idea(m) miała jak najwięcej podobnych elementów do idei(m) posiadanych przez członków obcej społeczności. Poza tym obserwacja będzie przebiegała co do zasady podobnie.

Przejdźmy do utworu literackiego – również prototypowego, który podobnie jak w poprzednim przykładzie określimy jako utwór X. Do jego wyodrębnienia ze spektrum poznawczego konieczne jest przyjęcie założenia, że znamy język, w którym to dzieło powstało. W tym wypadku już na początku rozróżnimy dzieło X spisane i dane podmiotowi poznającemu w tej formie, jak też w formie oralnej.

Jeśli powiemy, że ze spektrum poznawczego podmiotu poznającego wyodrębniło się spisane dzieło X, to oznaczać będzie, że nie rozróżniamy dzieła X od jego quasi-podstawy bytowej. Dla Ingardena papier i atrament były silniejszą podstawą bytową niż świadomość. Nie możemy zgodzić się z tym sądem, co wynika z uzyskanych już wniosków. Na jakiej zatem zasadzie możemy twierdzić, że to, co wyodrębniło się w spektrum poznawczym, jest dziełem X? Jak wskazaliśmy, aby w ogóle było możliwe rozpoznanie dzieła X, konieczna jest znajomość języka, w którym to dzieło powstało<sup>810</sup>. Istotne jest więc rozpoznanie znaczenia słów, a następnie przełożenie treści pojęć na zawartość jednej lub wielu idei(m). Może się okazać, że w wyniku tej operacji nie powstanie żadna nowa idea(m), może się jednak okazać, że powstanie. Nie ma to dla nas większego znaczenia. Chodzi o wskazanie, że zapis jest niczym innym jak rodzajem komunikatu, który po przełożeniu na zawartość daje nam idee(m) wtórnie intencjonalne lub zapośredniczone wtórnie intencjonalne – w zależności od współzródła. Istotna różnica między bezpośrednim przekazem ustnym a lekturą nie jest więc w tym momencie istotna. Ważne jest za to wskazanie, że podobnie jak w przypadku prawa X, tak też tutaj nie mamy podstaw, aby twierdzić, że idea(m) autora danego dzieła X o zawartości X jest tą samą ideą(m), którą po lekturze inny podmiot poznający ma w świadomości. Mogą one mieć wiele punktów wspólnych, ale jest niezwykle mało prawdopodobne – chociaż teoretycznie możliwe – aby autor i odbiorca mieli idee(m) o dokładnie takiej samej zawartości X. Różnica między pra-

---

<sup>810</sup> Nie jest to trywialne dopowiedzenie. Znaczna część zwolenników pragmatyzmu w badaniach literackich nie uznaje wskazanego warunku za konieczny. Zob. np. M.P. Markowski, *Interpretacja i literatura*, w: „Teksty Drugie” 5/70 (2001), s. 63.

wem a dziełem jest taka, że w przypadku dzieła nikt nie musi go uznawać, tak jak nikt nie musi stołu uznawać za stół. Jest ono niezależne od odbiorcy, gdyż zaistniało w świadomości jednego podmiotu i dopóki w niej jest jako idea(m) lub zbiór idei(m), to nie wymaga ani innej podstawy bytowej, ani bycia przedmiotem świadomości innych podmiotów poznających.

W przypadku dzieła literackiego perspektywa społeczności rodzimej i obcej nie ma znaczenia, gdyż podstawą dla uchwycenia dzieła jest znajomość języka. Poziom posługiwania się nim warunkuje rozpoznanie i rozumienie dzieła, więc musielibyśmy czynić rozróżnienie ze względu na przynależność do społeczności z punktu widzenia języka, a nie dzieła literackiego.

W obu wypadkach, tj. prawa X i dzieła literackiego X, pozycja wiedzy teoretycznej różni się od pozycji wiedzy praktycznej jedynie dwiema możliwościami.

Przede wszystkim posiadaniem rozbudowanego słownika teoretycznego, który, mimo iż niejednokrotnie ułatwia badania, może prowadzić do uproszczeń czy postulowania bytów na podstawie istnienia pojęć. Nie przekreśla to poszukiwania danych bytów w sposób przez nas proponowany, ale – jak zostało pokazane podczas omawiania definicji „kultury” – może wprowadzać w pułapkę języka.

Drugą różnicą jest możliwość prowadzenia badań poza kontekstem danej społeczności. Można bowiem – mając odpowiednią aparaturę terminologiczną – badać dany byt czy zjawisko bez odnoszenia go ściśle do kontekstu danej społeczności. Przykładowo, gdy czytamy *Fenomenologię religii* Geo Widengerna, to mimo iż przedstawia on przykłady zachowań z różnych społeczności, to stara się z pozycji wiedzy teoretycznej przedstawić ujęcie ogólne fenomenu podobnego w wielu społecznościach, a nie tegoż fenomenu w rozumieniu danej czy danych społeczności<sup>811</sup>.

Widzimy zatem, że wychodząc od wytworów „kultury”, nie jest konieczne w ogóle postulowanie istnienia „kultury” – czymkolwiek miałyby być. Nie widzimy też powodu, aby postulować jej istnienie w kontekście omawianych wytworów. Musimy się jednak zgodzić, że już z pozycji wiedzy praktycznej zasadne jest mówienie o jakimś czynniku spajającym wyniki naszego poznania czy też umożliwiającym prowadzone rozumowanie. Naszym zdaniem takim czynnikiem, który możemy zaobserwować, jest społeczność. Jej uchwytowanie odbywa się oczywiście inaczej niż uchwytowanie stołu. W naszym ujęciu społeczność jest to byt sumatywny niejednorodny. Czy jest również bytem synergicznym? Tego nie wiemy z uwagi na brak dostatecznych informacji. Nie ulega naszym zdaniem wątpliwości, że odrzucenie istnienia społeczności jest

<sup>811</sup> G. Widengern, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008.

niemożliwe do sensownego postulowania, gdyż jest ona warunkiem koniecznym do zaistnienia języka. Zatem argument o nieistnieniu społeczności podważałby w tym kontekście sam siebie<sup>812</sup>.

#### Ad b-c.

Jeśli w badaniach chcielibyśmy wyjść od „kultury” konkretnej, to popełnialibyśmy błąd *petitio principii*. Dlatego też warianty b. i c. odrzucamy.

#### Ad d.

Jest to wariant zgodny z wariantem a., ale rozbudowanym o jeden element, który w a. pojawiał się implicytnie. Chodzi mianowicie o społeczność, która jest podstawą dla istnienia czegokolwiek, co zwykle się określać jako „wytwory kultury”, a co naszym zdaniem trafniej charakteryzuje wyrażenie „wytwory społeczne”, chociaż i tak nie jest to określenie dokładne.

Mając zarysowany sposób ujmowania tego, co nam dane, w kontekście próby uchwycenie „kultury”, przejdźmy do dalszych rozważań, pamiętając, że nie udało nam się odnaleźć takiego bytu, który moglibyśmy uznać za desygnat pojęcia „kultura”.

### § 10.2.3. „Kultura jako taka” czy „kultura” konkretna – ontologia egzystencjalna

Czy „kultura jako taka” oraz „kultura” konkretna są bytami różnymi? Jaki jest sposób ich istnienia oraz czy proponowane ujęcie jest zasadne, będziemy badać w dalszej części paragrafu. Na wstępie jednak przypomnijmy, że mówienie o „kulturze jako takiej” nie pociąga za sobą konieczności uznania czy wręcz zakładania istnienia przedmiotów ogólnych. Byłoby to rozwiązanie proste i uzasadniające używanie nie tylko samego pojęcia bezprzydawkowo, ale również dające nadzieję na możliwość ujednoczenia definicji „kultury” czy przynajmniej zawężenia jej zakresu. Niestety tego rodzaju metafizyczną rozrzutność musimy odrzucić ze względów, na które już wskazywaliśmy.

Uwzględniwszy uzyskane wnioski natury epistemologicznej, możemy stwierdzić, że to, czym podczas oglądu (resp. po dokonaniu oglądu) dyspo-

---

<sup>812</sup> To również jest argumentacja zbliżona do Popperowskiego argumentu przeciwko naturalizmowi językowemu (K. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu...*, dz. cyt., s. 114).

nujemy, to różnego rodzaju idee(m). Może ich być bardzo wiele. Możemy też nie być wszystkich świadomi itd. Jednak tym, co nas interesuje najbardziej, jest brak istnienia idei(m) „kultury”, która powstałaby podczas obserwacji, co staraliśmy się przedstawić w poprzednim paragrafie. Niemniej zgadzamy się – przynajmniej na chwilę obecną – że „kultura” nie jest pojęciem pustym ani izolowanym. Musi zatem istnieć jego desygnat (w potocznym lub – mówiąc za Putnamem – „magicznym” rozumieniu). Jednak gdy chcemy ów desygnat wskazać, okazuje się, że z poziomu „kultury” konkretnej lub „kultury jako takiej” przechodzimy na poziom tego, co określiliśmy jako wytwory społeczne, a co w nomenklaturze antropologicznej określilibyśmy artefaktami. Pojawiają się tu dwa problemy, których rozwiązanie jest kluczowe dla zrozumienia proponowanego przez nas modelu badań nad „kulturą”:

- a. przejście między ideami(m) wytworów społecznych a ideą(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”:
  - a.i. wersja przejścia od idei(m) wytworu społecznego do idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”;
  - a.ii. wersja przejścia od idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej” do idei(m) wytworów społecznych;
- b. możliwy sposób istnienia desygnatu (w rozumieniu potocznym) pojęcia „kultura” (resp. konkretyzacji idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”).

#### **Ad a.i.**

Mimo iż w poprzednim akapicie odrzuciliśmy poznawczą możliwość uchwycenia „kultury” konkretnej lub jako takiej przy wyjściu od wytworów społecznych, to nie oznacza, że wyjście od idei(m) tych wytworów jest obciążone tymi samymi problemami. Wynika to z faktu, że mówimy o dwóch różnych sytuacjach i o różnych bytach.

W tym miejscu analizy nie możemy już odwoływać się do jakiegoś bytu X, gdyż jego możliwa idea(m) byłaby нефunkcjonalna dla dokonania na niej operacji uzmienniania. Przyjmijmy więc, że tym bytem(t), którego ideę(m) mamy, jest młotek. Wiemy już intuicyjnie co nieco o stałych i zmiennych w zawartości tej idei(m). Do stałych będą należały m.in. jego sposób istnienia, surowiec, z którego jest zbudowany, posiadanie kształtu, posiadanie koloru itd. Można powiedzieć, że mamy do czynienia z tym, co Ingarden nazywał ideami(I) szczegółowymi<sup>813</sup>. W tym wypadku idea(m) tego konkretnego młotka

---

<sup>813</sup> Dalej będziemy posługiwali się rozróżnieniem na idee(m) szczegółowe i ogólne, mając jednak na uwadze dwie kwestie. Po pierwsze, określenia szczegółowe-ogólne są określeniami stosunku, który z uwagi na przyjęte kryteria oceny zauważamy między ideami(m).

będzie zawierała same stałe. Dopiero uzmiennianie umożliwia nam wskazanie, że w idei(m) ogólnej młotka do zmiennych mogą należeć m.in.: surowiec – drewno, plastik, jakiś stop metali, guma itd. – kolor, wielkość, kształt – do pewnego stopnia – wzajemne ułożenie elementów, z których młotek się składa itp. Bardziej interesują nas stałe, tj. te elementy zawartości, których nie można zmienić bez zmiany podpadania idei(m) szczegółowych pod daną ideę(m) ogólną. Tu zaliczylibyśmy sposób istnienia, funkcję, posiadanie twórcy (resp. wytwórcy). Co do elementów nieokreślonych względem stałych czy zmiennych nie będziemy teraz roztrząsali tej sprawy<sup>814</sup>.

Widzimy zatem, że w idei(m) ogólnej młotka nie ma takiej stałej lub zmiennej wskazującej na istnienie idei(m), którą moglibyśmy określić jako idea(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”. Z uwagi na istnienie stałej posiadania twórcy (resp. wytwórcy), a także stałej funkcji domniemywamy, że warunkiem możliwości zaistnienia młotka jest istnienie jego twórcy. Odsyła nas to do idei(m) człowieka – obojętnie, czy szczegółowej, gdyż poznaliśmy twórcę młotka, czy ogólnej, którą jako wyabstrahowaną z innych idei(m) szczegółowych łączymy z pewnym możliwym odpowiednikiem transcendentnym. Od idei(m) człowieka możemy przejść w kontekście bycia wytwórcą czegoś, co ma funkcję i nazwę, do idei(m) społeczności. Nie ma jednak takiego prze-

---

Nie znaczy to, że idea(m) szczegółowa w jednym stosunku nie może być ogólna w innym lub że idea(m) w danym stosunku szczegółowa istnieje inaczej niż idea(m) w tymże stosunku ogólna. Drugą kwestią jest pewna zmiana w odniesieniu do Ingardenowskiego rozumienia idei(I) szczegółowej. Z uwagi na nieidealny sposób istnienia idei(m), jest ona zawsze aktualnie skończona, a więc aktualna liczba stałych i zmiennych będzie również aktualnie skończona. Taka idea(m) może zawierać miejsca niedookreślone co do stałości czy zmienności. Poza tym jest ona zawsze w tym skończonym aktualnie zakresie możliwa w pełni do poznania. Dlatego też idea(m) danego bytu(t) jest lepszym lub gorszym jego odwzorowaniem – odwrotnie niż prezentował to Ingarden. Z uwagi na przyjęcie przez nas krytycznego realizmu hipotetycznego, zakładamy, że nawet jeżeli niedoskonałe, to w pewnym stopniu zawartość naszych idei(m) odpowiada rzeczywistości, która jest zawsze aktualnie w pełni określona. To zaś pozwala nam twierdzić, że w przypadku pewnych idei(m) szczegółowych konieczna będzie teza, że wszystkie elementy jej zawartości są stałe. Dopiero operacja uzmienniania pozwoli nam na pewne wyabstrahowanie idei(m) konkretnego bytu – niech będzie to ów konkretny młotek – od pierwowzoru i na tej podstawie umożliwi utworzenie idei(m) bardziej ogólnej, czyli idei(m) młotka w ogóle. O tych sprawach już mówiliśmy w innym kontekście.

<sup>814</sup> Mając na uwadze kierunek rozważań, zmianę w stałych idei(m) rozpatrujemy ze względu na ideę(m) ogólną. Nie wyklucza to jednak tezy, że stałe w danej idei(m) czysto intencjonalnej są wyznaczane przez odpowiedniość względem bytu(t) (resp. bytów(t)).

ścia do idei(m) „kultury” konkretnej czy idei(m) „kultury jako takiej”. Istnienie młotka lub idei(m) ogólnej bądź szczegółowej młotka nie zakłada konieczności istnienia idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”. Nie tylko nie zakłada, ale również nie daje się z siebie wyprowadzić.

Jeśli przypuścimy, że jest to jednak możliwe, to dodamy do zawartości danej idei(m) coś, co nie tylko się w niej nie zawiera, ale również zawierać się nie może. Tego rodzaju dodanie zakładałoby, że do naszej idei(m) wyjściowej dokładamy element wskazujący na ideę(m), którą dopiero na podstawie oglądu zawartości danej nam idei(m) mamy wytworzyć<sup>815</sup>. Jest to błąd *petitio principii*. Co więcej, takie postępowanie podlegałoby zarzutowi, który uczyniliśmy stanowisku Ingardena, gdy stwierdziliśmy, że w swoich badaniach wyszedł od języka. Mimo iż problematyczne jest przyjmowanie innego punktu wyjścia, to musimy starać się konsekwentnie przy nim trwać. Można oczywiście przedstawić następującą kontrargumentację: skoro nie można wywieść idei(m) „kultury” konkretnej ani idei(m) „kultury jako takiej” z idei(m) danego wytworu społecznego, to nie ma podstaw, aby w ogóle mówić o idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”. Zgadzamy się z tym argumentem i nigdzie do tej pory nie twierdziliśmy, że takie idee(m) „kultury” istnieją. Przyjmujemy hipotezę badawczą o możliwości ich istnienia, a prowadzone badania mają nas doprowadzić do jej potwierdzenia lub obalenia. Wracając jednak do błędu *petitio principii*, zauważmy, że założone musi być nie tylko istnienie samej idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”, ale również łączność jej zawartości z zawartością idei(m) danego wytworu społecznego. Zatem mamy tu do czynienia z podwójnym założeniem istnienia tego, co dopiero ma zostać udowodnione.

#### Ad a.ii.

Jeśli będziemy starali się wyjść od idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej” i dojść do idei(m) danego wytworu społecznego, uwiłkłyśmy się w poważną trudność. Musimy bowiem określić zawartość idei(m), o której, póki co, niewiele wiemy. Jedyne dane, jakie mamy, pozwalają co najwyżej na następujące założenie: jeżeli istnieje jakaś idea(m) „kultury” konkretnej lub idea(m) „kultury jako takiej”, to musi ona w prezentowanym przez nas wypadku zakładać istnienie idei(m) wytworów społecznych (resp. przynajmniej

---

<sup>815</sup> Jeśli taka idea(m) już została przez nas wytworzona, to sytuacja będzie przedstawiała się inaczej, ale jest to wariant a.ii., gdy przejście między ideami(m) jest odwrotne, tj. gdy wychodzimy od idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”.



jednego wytworu społecznego). Tym samym zakładalibyśmy to wszystko, czego istnienie zakłada idea(m) danego wytworu społecznego – np. młotka.

Jak to się zatem dzieje, że – przyjmując chwilowo założenia poprzedniego akapitu – można pomyśleć dany wytwór społeczny bez pomyślenia „kultury”, ale nie da się pomyśleć „kultury” – obojętnie, czym ona jest – bez pomyślenia jakiegokolwiek wytworu społecznego? Podajmy mniej problematyczny przykład, który rozjaśni kontekst pytania. Pomyślenie kobiety, która nie ma dziecka jest możliwe. Natomiast pomyślenie o możliwości zaistnienia dziecka bez kobiety, która je urodziła, jest niemożliwe<sup>816</sup>. Przekładając to na interesującą nas kwestię, można powiedzieć, że pomyślenie jakiegokolwiek wytworu społecznego jest tak samo możliwe z założeniem istnienia idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”, jak i bez tego założenia. Stawia nas to w kłopotliwej sytuacji, bo chcąc mówić o idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”, musimy założyć to, co ma być dopiero udowodnione, gdyż z konieczności wariant a.ii. przechodzi w wariant a.i. Jeżeli w obu wypadkach dochodzimy do poważnego błędu w rozumowaniu, to zmusza nas to do postawienia w obrębie pytania o możliwość istnienia desygnatu (w rozumieniu potocznym) pojęcia „kultura” lub realizacji idei(m) „kultury” konkretnej lub idei(m) „kultury jako takiej”.

#### Ad b.

Gramatyka języka polskiego nasuwa założenie oparte na analogii, że skoro pojęcie „kultura” jest rzeczownikiem i może w zdaniu występować jako podmiot opisywany przez przydawki<sup>817</sup>, to „kultura” jako jakiś indywidualny byt (najlepiej jako samoistny przedmiot indywidualny) jest faktycznie podmiotem własności (resp. cech)<sup>818</sup>. To założenie wymusza niejako uznanie istnienia tych własności (resp. cech) i nieme przyjęcie, że „kultura”, czymkolwiek jest, istnieje.

<sup>816</sup> Zauważmy, że nie mówimy o parze matka – dziecko, gdyż w tej sytuacji są to pomyślenia wzajemnie zależne.

<sup>817</sup> Nie chcemy wchodzić w językoznawczą dyskusję dotyczącą nomenklatury tej części zdania. Dla jasności pozostajemy przy terminie „przydawka”, mając na myśli: tę część zdania będącą „określeniem rzeczownika, które oznacza właściwości i cechy **desygnatu** [wyróżnienie K.P.] symbolizowanego przez dany rzeczownik (J. Strutyński, *Gramatyka polska*, Kraków 2009, s. 275).

<sup>818</sup> O bycie jako podmiocie własności (resp. cech) w odniesieniu do samoistnego przedmiotu indywidualnego zob. R. Ingarden. *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 63–67.



Na podstawie prowadzonych do tej pory rozważań konstatujemy, że nie tylko nie możemy poznać „kultury” jako takiej czy „kultury” konkretnej, ale również, że z dostępnych nam definicji lub ujęć nie wynika możliwość istnienia desygnatu (w rozumieniu potocznym) pojęcia „kultura”, który byłby podmiotem cech. Przyjmując też wnioski poprzednich części pracy za przesłanki, proponujemy do rozważania trzy możliwe rozwiązania:

- c. „Kultura” jest pojęciem izolowanym lub pustym.
- d. „Kultura” jest bytem, ale nie jest podmiotem cech – więc pojęcie „kultura” odnosi do tego właśnie bytu, który trzeba odnaleźć w rzeczywistości.
- e. Nie istnieje taki byt jak „kultura”, ale pojęcie „kultura” nie jest ani pojęciem izolowanym, ani pustym.

#### Ad c.

W tym wariantcie zakładamy, że coś takiego jak „kultura” nie istnieje. Do pewnego stopnia przemawiają za tym nasze wcześniej otrzymane wnioski. Jeżeli jednak pojęcie „kultura” nie miałoby desygnatu (w rozumieniu potocznym), to po co w ogóle zaczęto go używać? Jest to pytanie istotne, jednak nie równoważne ani nawet zbliżone względem pytania o przyczyny współczesnego stosowania tego pojęcia. Uważamy, że u początków nowożytnego konsensusu co do rzeczownikowego użycia łacińskiego czasownika leżało coś więcej niż chęć intelektualnej woltyżerki czy literacka maniera. Dlatego też na chwilę obecną ani nie odrzucamy wariantu c., ani się za nim nie opowiadamy, gdyż może dwa kolejne rozwiązania przybliżą nas do bardziej satysfakcjonującej odpowiedzi.

#### Ad d.

Jeśli przyjmiemy, że „kultura” nie jest podmiotem cech, ale równocześnie nie jest pojęciem, to z konieczności będzie:

##### d.i. relacją.

Jeżeli przyjmiemy ten wariant, to konieczne będzie wskazanie pomiędzy czym a czym ta relacja zachodzi. Jak widzieliśmy, wszelkie możliwe do rozpoznania relacje dają się opisać i scharakteryzować bez konieczności postulowania istnienia czegoś takiego jak „kultura” oraz bez konieczności używania tego pojęcia. Z uwagi na przyjmowane przez nas metodologiczne rozwinięcie brzytwy Ockhama nie możemy postulować istnienia bytów ponad konieczność.

Można jednak argumentować, że „kultura” jest zbiorem tych wszystkich relacji, o których mówiliśmy. Jeśli by tak było, to sama nie byłaby już relacją, ale podmiotem cech, a co więcej, należałoby udowodnić, że taki zbiór (resp. zbiory w ogóle) może istnieć jako podmiot cech, nie zaś jako byt in-

tencjonalny. Rozważany wariant d. odrzuca jednak możliwość istnienia „kultury” jako podmiotu cech, więc nie możemy kontynuować tej spekulacji. Co więcej, wskazaliśmy już kilkakrotnie, dlaczego zakładanie, że „kultura” może być podmiotem cech, jest błędne. Więc nawet jeśli chcielibyśmy twierdzić, że „kultura” jest zbiorem, to wówczas zbioru nie moglibyśmy traktować jako podmiotu cech. Zatem wariant d.i. uznajemy za niemożliwy<sup>819</sup>.

d.ii. bytem intencjonalnym.

Jeśli przyjmujemy ten wariant, to będziemy musieli wskazać, jakim rodzajem idei(m) mogłaby być „kultura”, chyba że byłaby pojęciem<sup>820</sup>. Na podstawie otrzymanych wyników możemy odrzucić możliwość, że „kultura” jest ideą(m) czysto intencjonalną. Na podstawie analizy definicji „kultury” możemy z kolei odrzucić również możliwość idei(m) wtórnie intencjonalnych i zapośredniczonych wtórnie intencjonalnych. Zostają zatem idee(m) wtórnie czysto intencjonalne i idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne. Rozpatrzymy oba warianty.

W przypadku przyjęcia wariantu istnienia „kultury” jako idei(m) wtórnie czysto intencjonalnej zakładamy, że danemu podmiotowi jest znane pojęcie „kultura”, gdyż w tym wypadku zawartość idei(m) jest przełożona na treść pojęcia. Takie rozwiązanie oznaczałoby, że na podstawie pojęcia dany podmiot mógłby wytworzyć ideę(m). Zważywszy, że konieczna byłaby też znajomość konwencjonalnego systemu komunikacyjnego, do którego dane pojęcie przynależy, możemy powiedzieć – na podstawie analizy definicji „kultury” – że podmiot mógłby wytworzyć „kulturę” jako ideę(m) jedynie przez pozostawanie w „kulturze” czy posługiwanie się „kulturą” – w zasadzie żadne sformułowanie w języku polskim nie będzie tu w pełni adekwatne. Wskazaliśmy już, że takie rozumowanie prowadzi nas do błędnego koła lub opiera się

---

<sup>819</sup> Chcielibyśmy zaznaczyć, że początkowo, kiedy dopiero przystępowaliśmy do badań, liczyliśmy na to, że przyjęcie scharakteryzowanej przez nas propozycji rozumienia relacji pomoże jasno zdefiniować „kulturę” i określić ją jako relację. Jak widać, musieliśmy odejść od tej hipotezy, chociaż charakterystyka relacji faktycznie okazała się pomocna w badaniach i nie zamierzamy z niej rezygnować.

<sup>820</sup> Jak już wskazaliśmy (zob. paragraf 8.1.), idee(m) są bytami intencjonalnymi, ale nie wszystkie byty intencjonalne muszą być ideami(m). Dlaczego zatem nie mówimy, że „kultura” byłaby bytem intencjonalnym niebędącym ideą(m)? Gdyż już w tym momencie wiemy, że da się ją – mówiąc w pewnym uproszczeniu, które zostanie rozwinięte dalej – przedstawić jako jeden z rodzajów idei(m). Nie musimy więc postulować istnienia dodatkowego rodzaju bytu. Tym samym skracamy prowadzone rozważania o niekonieczne rozwinięcia problemu, o których wiemy, że są błędne.

na błędzie *petitio principii*. Niemniej w wielu pracach wskazuje się na to, że zajmowanie się „kulturą” jest „kulturą” lub tym podobne uwagi, którym nie będziemy poświęcać osobnego komentarza. Dla nas jest jedynie istotne, że „kultura” jako idea(m) wtórnie czysto intencjonalna wikła w problemy, które omawialiśmy powyżej<sup>821</sup>.

Przyjmując wariant mówiący, że „kultura” jest idea(m) pierwotnie czysto intencjonalną, unikamy problemu punktu wyjścia i konieczności wikłania się w problem wytwarzania czy partycypowania w „kulturze”, badając „kulturę”. Jeśli jednak nie mamy do dyspozycji pojęcia „kultura”, to jak możemy w ogóle mówić o idei(m) „kultury”? W tym punkcie musimy do rozważań włączyć niemal całe zaproponowane do tej pory instrumentarium badawcze i wyniki, które na podstawie jego zastosowania uzyskaliśmy. Tu też zaczyna ujawniać się główny cel miejscami nieco rozległych i *prima facie* odległych od ontologii czy filozofii „kultury” rozważań. Przejdźmy więc kolejno przez wszystkie istotne naszym zdaniem etapy badania umożliwiające rozważenie istnienia „kultury” jako idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnej. Będą to:

- uchwycenie i wyodrębnienie ze spektrum poznawczego;
- katalogowanie i kombinowanie idei(m) czysto intencjonalnych;
- przechodzenie od idei(m) szczegółowych do idei(m) ogólnych;
- przechodzenie od idei(m) do pojęć.

Jak już pokazaliśmy, niemożliwe jest wyodrębnienie ze spektrum poznawczego bytu, który moglibyśmy nazwać „kultura”. Nic takiego nie daje się uchwycić. Jest to jednak tylko pewien krytyczny sposób podejścia do problemu desygnatu (w rozumieniu potocznym) pojęcia „kultura”. Jeśli wyjdziemy od pochwytowania informacji i wyodrębniania się ze spektrum poznawczego na ich podstawie bytów, to błędne byłoby wyjście od pojęcia i szukanie jego desygnatu (w rozumieniu potocznym). Nasza propozycja zakłada następujący sposób postępowania. Po pochwyceniu informacji od bytów(t) ujmujemy indywidualia, relacje itd. jako idee(m) czysto intencjonalne. Nie wyciągamy na razie jakichkolwiek wniosków, nie porównujemy zawartości idei(m) ze sobą. Poprzestajemy na ich oglądzie. Na tej podstawie możemy o każdej z ich zawartości wydać sąd. Przy założeniu, że przynajmniej do pewnego stopnia zawartości te odpowiadają rzeczywistości, możemy ekstrapolować sąd uzyskany po oglądzie zawartości na byty(t).

Kolejnym krokiem może być porównywanie uzyskanych zawartości między sobą i na podstawie wyróżnionych podobieństw w zawartościach grupo-

---

<sup>821</sup> Chodzi m.in. o kwestie przyjmowania języka jako punktu wyjścia w badaniach metafizycznych (resp. filozoficznych) i niemożność wyjścia poza dany „system” oglądu świata, a więc niemożliwość (resp. wielką trudność) jego badania od zewnątrz.

wanie czy katalogowanie idei(m) w zależności od przyjętego kryterium. Przykładowo, ideę(m) czerwonej kuli możemy zaliczyć w zależności od potrzeb zarówno do – mówiąc w skrócie, gdyż idea(m) nie jest czerwona czy kulista – grupy bytów czerwonych, jak i kulistych – oczywiście tych możliwości jest w każdym przypadku wiele. Co więcej, idea(m) czerwonej kuli może odpowiadać więcej niż jednemu bytowi(t), ale może też odpowiadać tylko jednemu bytowi(t) – są to uwarunkowania indywidualne, nad którymi w tym momencie nie będziemy się pochyłać, a jedynie sygnalizujemy problem, przed którym stanął również Ingarden<sup>822</sup>. Interującym dla nas zagadnieniem jest: jaki jest status egzystencjalny tychże grup. Jeśli przypomnimy sobie, że idea(m) pierwotnie czysto intencjonalna jako swoje współźródło bezpośrednie ma inne idee(m), to okaże się, że owe grupy – niezależnie od przyjętych dla nich kryteriów – będą odpowiadały właśnie ideom(m) pierwotnie czysto intencjonalnym<sup>823</sup>. Zatem egzystencjalnie byłyby one bytami intencjonalnymi.

W tym momencie wydaje się oczywiste, że między ideami(m) występuje relatywna gradacja szczegółowości. Zawsze idee(m) pierwotnie czysto intencjonalne będą bardziej ogólne niż ich współźródłowe idee(m) czysto intencjonalne. Może również zachodzić gradacja w obrębie samych idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych, gdyż mogą one być przez podmiot grupowane w dowolny sposób jedynie na podstawie ich zawartości. Oznacza to, że możliwe jest – teoretycznie nieskończone, jednak aktualnie zawsze skończone – nadbudowywanie coraz to nowych idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych, których współźródłem, a więc podstawą zawartości będą zawartości innych idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych.

Jeśli więc uwzględnimy uzyskane wyniki, to otrzymamy następujące rozumowanie. Ze spektrum poznawczego po otrzymaniu informacji powstały pewne idee(m), które zakładamy, że przynajmniej częściowo odpowiadają swoją zawartością bytom(t). Po oglądzie ich zawartości i dokonaniu operacji uzmienniania okazało się, że część z tych zawartości może zostać zgrupowana ze względu na pewien związek z człowiekiem. Nie określamy na razie, czym albo jaki ten związek jest. Jedyne, co zauważamy, to fakt, że dane byty nie powstałyby, gdyby nie istniał wytwarzający je lub podtrzymujący je w istnieniu – niekoniecznie świadomie – człowiek. Wskazaliśmy, że takim bytem może być np. młotek, ale może też nim być modlitwa – rozumiana jako akt.

<sup>822</sup> Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka...*, dz. cyt., s. 367; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, t. II/I, dz. cyt., s. 240.

<sup>823</sup> Przy omawianiu idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych podawaliśmy prostsze przykłady kombinowania zawartości już posiadanych idei(m), co jednak nie wyklucza się z właśnie przedstawioną propozycją.

Byty te są możliwe do uchwycenia bez konieczności refleksji<sup>824</sup>. Zostało też pokazane, że dają się wyodrębnić pewne związki między ludźmi, a także to, że ci ludzie posługują się pewnymi dającymi się wyodrębnić bytami lub dokonują dających się wyodrębnić aktów. Wziąwszy to wszystko pod uwagę, można stwierdzić, że: zarówno akt modlitwy, jak też młotek są (resp. mogą być) przez podmiot poznający internalizowane jako idee(m) czysto intencjonalne – podobnie jak ludzie<sup>825</sup>. Co jednak ze związkami zachodzącymi między ludźmi? Zanim odpowiemy na to pytanie, zauważmy, że nasza percepcja jest bogatsza niż jedynie podstawowe zmysły. W momencie obcowania z czymś dla nas niebezpiecznym nie tylko mamy percepcję związaną z bodźcami wzrokowymi<sup>826</sup>, ale również poza świadomością nasz organizm sam zaczyna działać, przygotowując nas do ewentualnej konfrontacji lub ucieczki. Podobnie jest – w rozumieniu pochwytowania informacji ze spektrum poznawczego – ze związkami zachodzącymi między ludźmi. Nie widzimy ich – w rozumieniu standardowego empiryzmu – ale niejako jeszcze „przedświadomie” (resp. bez oglądu zawartości idei(m)) je dostrzegamy. Dlatego też związki te po otrzymaniu informacji i wyodrębnieniu do idei(m) traktujemy jako idee(m) czysto intencjonalne<sup>827</sup>.

Na chwilę obecną nie zastanawiamy się nad niczym innym jak tylko nad zawartością wyodrębnionych idei(m). Mamy zatem idee(m) młotka, idee(m) modlitwy jako aktu, idee(m) ludzi – dajmy na to, że są to idee(m) szczegółowe odnoszące do konkretnych bytów jednostkowych – oraz idee(m) związków między ludźmi – dajmy na to, że są to idee(m) szczegółowe odnoszące się do konkretnych związków. Z tej obserwacji jeszcze nic interesującego dla nas

---

<sup>824</sup> Nie znaczy to, że podmiot poznający będzie umiał je nazwać czy umieści je w odpowiednim, założonym przez twórców, kontekście. Istotne jest na razie, że możliwe jest ich wyodrębnienie.

<sup>825</sup> Są też oczywiście bytami(t).

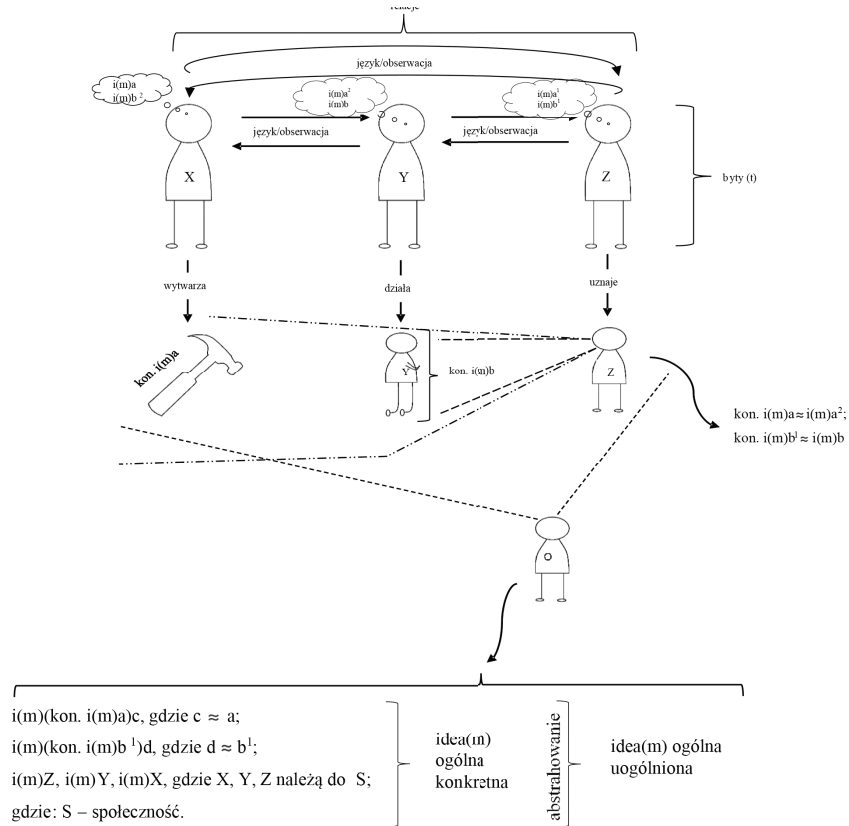
<sup>826</sup> Często, niejako poza świadomością, wiemy, że ktoś nas np. obserwuje, mimo iż nie powinniśmy tego wiedzieć na podstawie podstawowych bodźców.

<sup>827</sup> Może pojawić się wątpliwość, dlaczego nie traktować ich jako idei(m) pierwotnie czysto intencjonalnych. Sami w początkowym okresie pracy spekulowaliśmy, że taki wynik byłby najbardziej prawdopodobny. Jednak po pogłębieniu badań okazało się, że zawartości idei(m), których treścią jest ów związek (resp. związki), nie daje się wyprowadzić z zawartości idei(m) czysto intencjonalnych. Dlatego też jedynym możliwym dla nas rozwiązaniem było przyjęcie, że informacje tego rodzaju są współźródłem idei(m) czysto intencjonalnej. Inną wątpliwością jest, czy w tym wypadku nie wychodzimy od języka? Byłoby tak, gdybyśmy starali się te związki odnaleźć w doświadczeniu. Nic takiego jednak nie ma miejsca. Nie oczekujemy ich, a one same się narzucają.

nie wynika. Musimy przedstawić tu założenia, bez których nie sposób dorzecznie prowadzić w ogóle jakiegokolwiek badania czy komunikować o ich wynikach.

Pierwszym z nich jest: ludzie są podobni lub niemal identyczni pod względem struktury poznawczej. Drugi możemy przedstawić jako: ludzie mają te same podstawowe potrzeby, co wynika z ich podobieństwa gatunkowego<sup>828</sup>. Trzeci: ludzie działają intencjonalnie. Te trzy założenia, pozwalają na wyciągnięcie pewnych wniosków z posiadanych przez nas w tym momencie idei(m).

Pamiętając o tych założeniach, wyjdźmy chronologicznie od tego, co jest nam dane. Dajmy na to, że na potrzeby naszego prototypowego badania mamy dane idee(m) trzech ludzi – oczywiście liczba ta może być dowolnie większa. Poniżej przedstawiamy rysunek, który pomoże nam zorientować się w treści dalszych akapitów.



Zapis: „i(m)” należy czytać – idea(m); „kon.” – konkretyzacja.

<sup>828</sup> Czerpiemy w tym momencie z wiedzy powszechnej, a nie z podejścia filozoficznego do grupowania bytów sobie podobnych.

Oznaczyliśmy nasze podmioty jako X, Y, Z. Każdy z nich obserwowaliśmy przez pewien czas i na tej podstawie otrzymaliśmy ideę(m) młotka, modlitwy jako aktu i pewnego zachowania, które określimy jako wyrażanie aprobaty. Dajmy również na to, że dzięki prowadzonemu uprzednio oglądowi uzyskaliśmy idee(m) wytwarzania i działania podmiotu. Założmy – dla naszej modelowej sytuacji – że młotek został wykonany przez X, akt modlitwy był spełniany przez Y, to zaś, co nazwaliśmy wyrażaniem aprobaty, było aktem spełnionym przez Z. Wiedząc, że nasze zdolności poznawcze jako ludzi są podobne – zakładamy, że X, Y i Z mają wszystkie zdolności poznawcze w jak najlepszym stanie – możemy na podstawie oglądu zawartości naszych idei(m) czysto intencjonalnych wywnioskować kolejne poziomy naszej analizy.

Zanim do tego przejdziemy, musimy jeszcze konsekwentniej wyzyskać nasze założenia. Otóż, jeśli wiemy, że X, Y, Z poznają w podobny sposób jak obserwator, to możemy przypuszczać, że każdy z nich ma jakieś idee(m). Prowadzi to do następujących założeń:

- Skoro młotek został wytworzony przez X, to X musiał mieć ideę(m) młotka – oznaczmy ją jako idea(m)a.
- Skoro akt modlitwy został dokonany czy spełniony przez Y, to Y musiał mieć ideę(m) modlitwy jako aktu – oznaczmy ją jako idea(m)b.
- Skoro zarówno młotek, jak i akt modlitwy są aprobowane przez Z, to znaczy, że: albo są dla niego czymś nowym, ale wówczas trudno byłoby się zgodzić, że jest to aprobata, albo sam ma pewne idee(m) do pewnego stopnia zbieżne na płaszczyźnie zawartości z ideą(m)a i ideą(m)b – ze względu na przyjęte przez nas uprzednio założenie o pewnej indywidualizacji (zależnej od wielu czynników) zawartości danej idei(m) danego człowieka, która najprawdopodobniej jest różna do pewnego stopnia od zawartości idei(m) innego człowieka, ale obie idee(m) powstały na podstawie tego samego lub pod pewnymi względami podobnego bytu, oznaczmy je jako idea(m)a<sup>1</sup> i idea(m)b<sup>1</sup>. Oczywiście zakładamy też, że X będzie miał ideę(m)b<sup>2</sup>, zaś Y ideę(m)a<sup>2</sup> – w oznaczeniach literowych i cyfrowych nie chodzi o jakąkolwiek kolejność, a jedynie o uporządkowanie, które pomoże w zrozumieniu i jasnym wyłożeniu pewnych spraw; nie należy zatem domniemywać, że twórcą idei(m)a był X tylko dlatego, że „a” zostało zapisane bez indeksu; równie dobrze moglibyśmy tam wstawić jakiekolwiek oznaczenia ideograficzne czy geometryczne. Co więcej, na podstawie własnego poznania u obserwatora również powstały pewne idee(m). Te jednak przedstawimy za chwilę.

Mamy zatem sytuację, w której młotek i akt modlitwy są konkretyzacją odpowiednio idei(m)a i idei(m)b. Natomiast Z, na podstawie zawartości posiadanych idei(m), stwierdza pewną zgodność odbieranych informacji z za-



wartością posiadanych idei(m)a<sup>1</sup> i b<sup>1</sup>. Oczywiście może zachodzić sytuacja, że poza uzyskaniem zgodności – czyli wyrażeniem aprobaty – dane idee(m) poszerzą się dla Z o nową zawartość (aby nie komplikować modelu, uznajmy, że dodatkowa zawartość byłaby niesprzeczna z dotychczasową). Na podstawie danych, które na chwilę obecną mamy, możemy wyciągnąć wniosek, że między X, Y, Z zachodzi jakiś związek. Jeśli bowiem Z mógł wyrazić aprobatę (równie dobrze mógłby wyrazić dezaprobatę), to musiała zachodzić między X, Y, Z jakaś komunikacja, gdyż ani młotek, ani akt modlitwy nie byłyby dla Z zrozumiałe – nawet jeśli weźmiemy pod uwagę jedynie rozumienie funkcjonalne. Gdyby chodziło o zwykłe pochwycenie informacji, to równie dobrze pies mógłby zobaczyć pewien zbiór materii, który dla X jest konkretyzacją idei(m)a. Pies jednak żadnej aprobaty wydać nie może. Na podstawie tego powiedzmy zatem, że:

- Zawartość idei(m)a  $\approx$  zawartości idei(m)a<sup>1</sup> i zawartość idei(m)a  $\approx$  zawartości idei(m)a<sup>2</sup> i zawartość idei(m)a<sup>1</sup>  $\approx$  zawartości idei(m)a<sup>2</sup>.
- Możemy potwierdzić zachodzenie między X, Y, Z związku, który ze względu na wprowadzanie pewnych zmian w obrębie bytów(t) lub podtrzymywanie pewnych własności tychże bytów(t) określimy jako relację. Warto podkreślić, że jedynie potwierdzamy istnienie tej relacji, nie zaś je dopiero stwierdzamy.

Musimy teraz przejść do perspektywy samego obserwatora w taki sposób, aby obserwator tej modelowej sytuacji sam stał się przez nas obserwowany. Otóż obserwator ów przyjmuje te wszystkie założenia, które do tej pory przedstawiiliśmy – co jest logiczne, gdyż powyższe akapity były przedstawieniem punktu widzenia obserwatora<sup>829</sup>. Zatem to, co na podstawie wyodrębnienia ze spektrum poznawczego pod postacią idei(m) ma obserwator, możemy przedstawić następująco – dla potrzeb naszych rozważań musimy przyjąć, że obserwator zajmuje pozycję refleksyjną – jako listę idei(m) czysto intencjonalnych:

- Idea(m)(konkretyzacji idei(m)a) – co oznaczymy jako idea(m)c, gdzie:  
idea(m)c  $\approx$  idea(m)a; idea(m)c  $\approx$  idea(m)a<sup>1</sup>; idea(m)c  $\approx$  idea(m)a<sup>2</sup>.
- Idea(m)(konkretyzacji idei(m)b) – co oznaczymy jako idea(m)d, gdzie:  
idea(m)d  $\approx$  idea(m)b; idea(m)d  $\approx$  idea(m)b<sup>1</sup>; idea(m)d  $\approx$  idea(m)b<sup>2</sup>.
- Idea(m) aprobaty Z – co oznaczymy jako idea(m)e.
- Idea(m)X, idea(m)Y, idea(m)Z, gdzie:

<sup>829</sup> Dla odróżnienia – nasz obecny punkt widzenia nazwijmy „metaobserwacyjnym”.



między X, Y, Z zachodzi relacja (resp. relacje) – fortunate rozpoznanie; lub nie zachodzi relacja (resp. relacje) – niefortunne rozpoznanie (na nasze potrzeby zakładamy, że jednak rozpoznanie było fortunate).

Wszystkie te idee(m) są czysto intencjonalne dla obserwatora. Z perspektywy metaobserwacyjnej części z nich nie dałoby się podpisać pod ten rodzaj idei(m), gdyż ich współzródłem jest idea(m) będąca podstawą konkretyzacji. Jednak dla obserwatora ten wariant nie jest dostępny na poziomie oglądu i mógłby on do niego dojść dopiero na gruncie złożonej operacji myślowej, a póki co znajduje się przed jej dokonaniem.

Mając już wszystkie potrzebne dane, obserwator może przystąpić do oglądu zawartości danych idei(m). Na tej podstawie, jeśli warunek zachodzenia relacji między X, Y, Z jest spełniony, to wówczas obserwator może wytworzyć ideę(m) pierwotnie czysto intencjonalną, której współzródłem będą dane idee(m) czysto intencjonalne (resp. część z tych idei(m)). Dla wygody, aby za każdym razem nie przywoływać poszczególnych idei(m) czysto intencjonalnych, obserwator wytwarza ideę(m) pierwotnie czysto intencjonalną, pod którą podpadają wszystkie idee(m) wskazane w naszej prototypowej sytuacji, co czyni ją ideą(m) ogólną. Biorąc pod uwagę to, co powiedzieliśmy w poprzednich rozdziałach i paragrafach tego rozdziału, stwierdzamy, że możliwym wyznacznikiem podpadania pod tę ideę(m) byłaby możliwość wskazania zależności między X, Y, Z a pozostałymi rozpoznanymi bytami. Jeśli, dajmy na to, do naszej prototypowej sytuacji dodamy Słońce, którego obserwator ma ideę(m), to z pewnością nie będzie ona podlegała pod wytwarzaną ideę(m) ogólną. Więc w tym momencie obserwator wytworzył ideę(m) ogólną. Zatem ta idea(m) o określonej zawartości jest tym, do czego odwołujemy się zawsze, gdy chcemy w jakiś sposób odnieść się do danej nam sytuacji, czyli innymi słowy do pewnej grupy idei(m), które odnoszą do faktycznie istniejących (obecnie bądź w przeszłości) bytów, zarówno bytów(t), bytów intencjonalnych, jak też relacji. Ten podstawowy, faktycznie istniejący – można powiedzieć transcendentny – poziom możemy określić dobrze nam znanym pojęciem „społeczność”. Nie należy jednak przeprowadzać pewnego nęcącego na pierwszy rzut oka oczywistością uproszczenia, w myśl którego wytworzona właśnie przez obserwatora idea(m) ogólna jest intencjonalnym odpowiednikiem desygnatu (w rozumieniu potocznym) pojęcia „społeczność” lub że to desygnat (w rozumieniu potocznym) pojęcia „społeczność” jest konkretyzacją danej idei(m) ogólnej.

Mówiliśmy już, że społeczność jest czymś do pewnego stopnia obserwowalnym i faktycznym, nie zaś intencjonalnym. Jaki zatem byłby jej sposób istnienia? Na podstawie dostępnych nam w tej chwili danych możemy pokusić się o tezę, że społeczność jest bytem sumatywnym niejednorodnym, tzn.

składa się z wielu niekoniecznie podobnych sobie elementów<sup>830</sup>. Może pojawić się w tym momencie wątpliwość, czy w takim razie „kultura” nie byłaby podobnym bytem, tyle że o wyższym stopniu złożoności? Wskazaliśmy już, dlaczego bez uznania istnienia społeczności – która jako byt jest możliwa do rozpoznania – nie jest możliwy opis czy badanie wytworów człowieka. Wskazaliśmy również, że do pełnego ich obrazu nie potrzebujemy postulować istnienia „kultury” jako podmiotu cech. Dodanie jej jest tak samo obojętne jak dla wyniku równania „1+1” dopisanie „+ 0”.

Kolejną kwestią związaną ze społecznością jest pytanie o jej możliwą synergiczność egzystencjalną. Nie wiemy, czy takie postawienie sprawy jest uzasadnione i nie chcemy w tej kwestii spekulować, gdyż na ten moment brak nam dostatecznych danych. Co więcej, możliwy wynik uzyskany na podstawie tychże badań byłby dla dalszych rozważań obojętny, dlatego też nie czujemy się stratni przez nierozwijanie tego wątku.

Wyjaśnwszy kwestię społeczności, musimy dodać do listy posiadanych przez obserwatora idei(m) ideę(m) danej społeczności – oznaczymy ją jako idea(m)s. Musimy również dodać jeden warunek: jeśli idea(m)s została wyodrębniona fortunnie, to X, Y, Z są członkami danej społeczności; jeśli zaś została rozpoznana niefortunnie, to X, Y, Z mogą być jedynie przypadkowo przebywającymi obok siebie ludźmi z różnych społeczności – jeśli przyświeca im aktualnie jeden cel, to z punktu widzenia nauk społecznych określilibyśmy ich jako grupę (np. członkowie różnych społeczności czekający na odprawę bagażową na lotnisku są grupą ludzi, a nie społecznością<sup>831</sup>).

Jak zatem możemy scharakteryzować ideę(m) ogólną wytworzoną w oparciu o współzróżdła w ideach(m) czysto intencjonalnych przez obserwatora? Jak już powiedzieliśmy, dla pewnej wygody i porządku obserwator wytwarza tę ideę(m) ogólną, aby móc odnosić się do większej liczby idei(m) czysto intencjonalnych<sup>832</sup>. Czy zatem jej zawartość odpowiada czemuś, co istnieje wobec

---

<sup>830</sup> Kwestię bytu sumatywnego omawialiśmy już na Ingardenowskim przykładzie muru, gdzie mur również nie jest bytem sumatywnym jednorodnym, gdyż cegły i zaprawa murarska nie mogą być ujęte jako tożsame lub podobne. O ile mur jest przykładem prostym, o tyle społeczność jest znacznie bardziej złożonym bytem, którego opisowi należałoby poświęcić osobne badania.

<sup>831</sup> Zob. *Słownik socjologiczny*, red. K. Olechnicki, P. Załęcki, Toruń 1997, s. 72–75, 198–201.

<sup>832</sup> Ze względu na schematyczność naszego modelu nie rozważamy bardziej złożonych przypadków, np. gdy wytworzona idea(m) ogólna ma swoje współzróżdło w innych ideach ogólnych – np. w ogólnej idei(m) młotka. Możemy jednak pominąć te bardziej złożone

podmiotu lub wobec jego świadomości transcendentnie? Musimy dać odpowiedź negatywną, gdyż elementy zawartości tejże idei(m) ogólnej mają swoje bezpośrednie współzródła w innych ideach(m) tego podmiotu. Zatem można powiedzieć, że powstanie tej idei(m) ogólnej jest wewnętrzną sprawą konkretnego podmiotu. Jest ona zatem zależna zarówno od tego podmiotu, jak i od istniejących w jego świadomości idei(m), które ten stara się w jakiś sposób skatalogować. Z uwagi na fakt, że ta idea(m) ogólna odnosi do konkretnych idei(m), które w konsekwencji sprowadzają się zawsze do idei(m) szczegółowych, możemy powiedzieć, że jest to **idea(m) ogólna konkretna, gdzie „konkretna” znaczy: w konsekwencji powstała na podstawie zawartości idei(m) szczegółowych, które za swoje współzródło mają konkretne byty transcendentne względem danej świadomości.** Nie jest to jednak ostatni etap naszej analizy.

Wiedząc już, jaka jest zawartość idei(m) szczegółowych dla naszego obserwatora, jak też jaka jest zawartość idei(m) ogólnej konkretnej, możemy spróbować przełożyć zawartość na treść pojęć. Szczęśliwie nie musimy tworzyć nowego języka, gdyż nasz język naturalny jest do tego wystarczający. Co do idei(m) szczegółowych, to dokonaliśmy już przekładu (np. idea(m)a, jest to idea(m) młotka). Jak jednak przełożyć ideę(m) ogólną konkretną?<sup>833</sup> Naszym zdaniem właśnie dopiero w tym momencie może pojawić się pojęcie „kultura”. Ze względu na to, że jest to mimo wszystko idea(m) ogólna konkretna, a nie ogólna uogólniona – o niej dalej – możemy jedynie powiedzieć, że ta idea(m) jest ideą(m) konkretną „kultury”. Ta konstatacja pozwala nam wobec tego na szkicowe przedstawienie wstępnej fazy definicyjnego ujęcia pojęcia „kultura”, które przypisujemy po przekładzie idei(m) ogólnej konkretnej. Musimy wyjść od tego, że na chwilę obecną mamy do dyspozycji jedynie pewną ideę(m) ogólną konkretną, co pozwala na definiowanie tylko w pewnym zawężeniu. Powiemy zatem, że: **„kultura” [1] K jest [2] to pojęcie odnoszące do zawartości idei(m) ogólnej konkretnej K[3] danego podmiotu – w tym wypadku obserwatora – gdzie „K” jest wskazaniem na pewien określony typ idei(m) ogólnej konkretnej, co na gruncie użycia pojęć moglibyśmy zapisać jako np.: „kultura” polska czy „kultura” latynoamerykańska.** Zanim przejdziemy dalej, omówmy istotne punkty wstępnej definicji.

---

przypadki, gdyż prezentujemy jedynie zasadę działania, która zarówno w prostym modelu, jak i w jego złożonej wersji jest taka sama.

<sup>833</sup> Co do zasady powinniśmy pisać: idea(m) ogólna konkretna danego obserwatora, ale dla uproszczenia będziemy pisali o idei(m) ogólnej konkretnej, gdyż chodzi nam cały czas o tę ideę(m) tego konkretnego obserwatora.

- [1] Nie mówimy o „kulturze” jako takiej, ale zawężamy ją do pewnego konkretnego przypadku. Jak pokażemy dalej, dopiero na tej podstawie możliwe będzie dalsze abstrahowanie do definicji bardziej ogólnej.
- [2] Nie traktujemy „kultury K” jako podmiotu cech. Jest to tylko pojęcie, którego desygnatem jest zawartość idei(m) ogólnej konkretnej (jakiegoś K) danego podmiotu.
- [3] „Kultura K” nie istnieje inaczej niż intencjonalnie, a za swoją podstawę bytową ma dany podmiot – w naszym przypadku obserwatora. Ten ostatni element jest w naszym ujęciu niezwykle istotny. Przypomnijmy, że zawartość idei(m)a  $\approx$  zawartością idei(m)a<sup>1</sup> – powstały one na podstawie doświadczenia wywołanego tym samym (resp. takim samym/podobnym) przedmiotem. Nie mamy podstaw, aby sądzić, że zawartość tych idei(m) szczegółowych jest identyczna. Jeśli więc weźmiemy wiele takich podobnych sobie idei(m) i na ich podstawie stworzymy ideę(m) ogólną konkretną, to trywialną, ale niezwykle istotną będzie konstatacja, że idea(m) ogólna konkretna obserwatora  $\approx$  idei(m) ogólnej konkretnej innego obserwatora. **Gdy zatem używamy pojęcia „kultura K”, odwołujemy się nie do jakiegoś obiektywnie możliwego do poznania międzypodmiotowego bytu transcendentnego, ale jedynie do naszej idei(m) ogólnej konkretnej, która może, ale nie musi być podobna w swojej zawartości do idei(m) ogólnej konkretnej, powstałej na podstawie idei(m) szczegółowych innego podmiotu.** Dodatkowe problemy pojawiają się w kwestii podobieństwa zawartości, gdy liczba i rodzaj grupowanych elementów są dla różnych podmiotów różne<sup>834</sup>. Nie ma zatem dla bezpośredniego odniesienia tego pojęcia wspólnej płaszczyzny obiektywnej<sup>835</sup>.

Przejdźmy zatem dalej i zapytajmy, czy jeśli mamy wiele tego typu idei(m) ogólnych konkretnych, to możemy je grupować i na tej podstawie wytworzyć nowe, bardziej ogólne idee(m)? Jak najbardziej możemy i niejednokrotnie to czynimy – chociaż najczęściej nieświadomie. Jeśli do naszej modelowej sytuacji dodamy kilka podobnych idei(m) ogólnych konkretnych, przy czym niezmienny będzie obserwator, a głównym czynnikiem różnicującym będzie społeczność, i przeprowadzimy ogląd zawartości tychże idei(m), a także operację uzmienniania, to może okazać się, że **otrzymamy ideę(m) ogólną uogólniającą. Oznacza to, że wszystkie jej współźródłowe idee(m) ogólne konkretne**

<sup>834</sup> Może to tłumaczyć niekończące się i w zasadzie nierozwiązywalne spory typu: co należy do „kultury” polskiej.

<sup>835</sup> W zasadzie „tych pojęć”, ale pomijamy tę kwestię ze względu na chęć uproszczenia i tak dostatecznie skomplikowanego problemu.

miały w swojej zawartości przynajmniej częściowo te same stałe, które – przynajmniej w części – w zawartości idei(m) ogólnej uogólniającej będą (lub mogą być) zmiennymi. Na podstawie oglądu zawartości tejże nowopowstałej idei(m) będzie dany podmiot – nasz obserwator – mógł przeprowadzić przekład zawartości na treść. Z uwagi na to, że ostatnia operacja na ideach(m) była w znacznym stopniu abstrahowaniem, otrzymanej zawartości musi z konieczności zostać przypisane jakieś pojęcie, które nie będzie odnosiło do jakiegokolwiek bytu(t). Uważamy, że takim pojęciem może być „kultura”. Spróbujmy zatem podać definicję:

„Kultura” jest to pojęcie odnoszące do zawartości idei(m) ogólnej uogólnionej danego podmiotu – w tym wypadku obserwatora – której współzróżdnlami są idee(m) ogóle konkretne pewnego typu.

Widoczne jest zatem, że zmiana w zakresie definicji dotyczy jedynie stopnia abstrahowania, nie dotyczy zaś sposobu istnienia.

Czy na podstawie uzyskanych wyników można powiedzieć, że „kultura” jest bytem intencjonalnym? Jest to pytanie nieściśle i należałoby na nie dać odpowiedź negatywną lub pozytywną. Nie możemy bowiem utożsamiać „kultury” lub „kultury K” z jakąś ideą(m) ogólną uogólnioną bądź konkretną. Zatem w tym wypadku odpowiedź byłaby negatywna. Jeśli jednak wziąć pod uwagę, że istnieje pojęcie „kultura”, zaś pojęcie jest bytem intencjonalnym, to w tym znaczeniu pojęcie o treści będącej przekładem zawartości idei(m) ogólnej uogólnionej danego typu jest bytem intencjonalnym.

W tym momencie interesującą kwestią byłoby zbadanie genezy pojęć jako bytów intencjonalnych, jednak nie będziemy się tą kwestią zajmować, gdyż nie jest ona istotna dla otrzymanych przez nas wyników. Ponadto jej badaniu trzeba by było poświęcić obszerne studia. Niemniej sygnalizujemy, że jest to temat ciekawy i nie do końca przebadany.

#### Ad e.

Wobec wniosków z poprzedniej adnotacji możliwość, że nie istnieje taki byt(t) jak „kultura”, a pojęcie „kultura” nie jest ani pojęciem izolowanym, ani pustym, zdaje się oczywista. Jeśli coś istnieje, a pojęcie „kultura” istnieje, jest bytem. Należy jednak pamiętać o dwustronnej budowie pojęcia. **„Kultura” była by zatem subiektywnym, gdyż mającym podstawę w podmiocie, bytem intencjonalnym (pojęciem) ograniczonym do intencjonalności konkretnego podmiotu.**

W tym miejscu może się pojawić wątpliwość następującego rodzaju. Skoro wszyscy kompetentni użytkownicy danego języka znają pojęcie „kultura”, to dlaczego stawiamy tezę, że jest ona subiektywnym bytem intencjonalnym

ograniczonym do intencjonalności danego podmiotu. Wskazaliśmy już, że zawartość idei(m) poszczególnych ludzi najprawdopodobniej się różni. Im bardziej złożona idea(m), tym większe mogą być różnice. Przekładając w danym wypadku zawartość na treść, ta ostatnia jest tak samo subiektywna jak zawartość, która jest jej współźródłem. Pamiętając jednak o możliwych podobieństwach między zawartościami nawet bardzo złożonych idei(m) różnych podmiotów, możemy wnioskować, że treść konkretnych subiektywnych pojęć „kultura” będzie ze sobą przynajmniej częściowo zbieżna (resp. może być ze sobą przynajmniej częściowo zbieżna).

### **§ 10.2.4. Aktualność i potencjalność „kultury” jako bytu intencjonalnego**

W poprzednim paragrafie określiliśmy możliwy i naszym zdaniem przyjętych założeniach jedyny dorzeczny sposób istnienia „kultury”. Od tej pory zarówno dla „kultury K” i „kultury” będziemy odwoływać się do przyjętych definicji.

Na razie mamy podaną podstawę egzystencjalną. Nie wiemy jednak, czy jest możliwe, aby zawartość jednej (resp. wielu) z idei(m) ogólnych, o których mówiliśmy, w jakiś zapośredniczony sposób konkretyzować. Oczywiście konkretyzacja dotyczy tego rodzaju idei(m), które możemy uznać za szczegółowe na tyle, że ich zmienne nie są wyznacznikiem podpadania danej idei(m) pod wytworzony byt<sup>836</sup>. Zatem nie możemy mówić o bezpośredniej konkretyzacji jakiegokolwiek idei(m) ogólnej. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę możliwość zachodzenia zmian w zawartości takiej idei(m), to okaże się, że konsekwencje tej zmiany mogą być widoczne nie tylko na gruncie językowym czy teoretycznym, ale również na gruncie bytów(t). Weźmy następujący przykład. Wszyscy członkowie danej społeczności uznają, że współźródłem idei(m) ogólnej konkretnej, której przypisali pojęcie „kultura K”, nie jest pewna idea(m)G – w jej wszelkich subiektywnych wariantach. Mimo iż wszyscy członkowie tej społeczności posiadają własną ideę(m)G, to nie uznają jej za rzeczony współźródło. Jednak jeden z członków społeczności dołącza tę ideę(m)G do swojej idei(m) ogólnej konkretnej – poszerzając tym samym definicję pojęcia przypisanego jej zawartości. Tym samym między członkami danej społeczności,

---

<sup>836</sup> Znaczy to, że jeśli mamy ideę(m) młotka, to nie musi się w niej zawierać stała „brązowy trzonek”, może być zmienna „jakiś kolor trzonka”.

między których ideami(m) i tak występowały różnice, pojawia się pewna niemożność porozumienia, gdyż jeden z nich dodał do idei(m) ogólnej konkretnej coś, co do czego reszta zgadza się, że dla tych właśnie subiektywnych idei(m) ogólnych konkretnych idea(m)G nie może stanowić współźródła. Założmy dodatkowo, że idea(m)G swoją zawartością odpowiada jakiemuś aktowi czy aktom. Dzięki włączeniu tejże idei(m)G do współźródeł idei(m) ogólnej konkretnej zostaje ona – idea(m)G – potraktowana przez włączającą ją podmiot za prawomocną, a jej konkretyzacje za coś w danej społeczności pożądanego lub przynajmniej niezabronionego. Nie chcąc zostać obiektem ostracyzmu, ów podmiot przekonuje część członków społeczności, że ich warianty idei(m)G są w zasadzie współźródłem ich wariantów idei(m) ogólnej konkretnej, zatem wypada już tylko uznać ten rzekomy fakt. Osoby uznające więc ideę(m)G jako współźródło, będą starały się uzgodnić między sobą definicję pojęcia „kultury K” tak, aby odpowiadała ona zawartości posiadanych przez nich idei(m). Pozostali członkowie tej społeczności, pozostając przy bazowym definiowaniu „kultury K”, powiedzą zapewne, że nowopowstała definicja nie jest adekwatna względem rzeczywistości, zaś grupa opowiadająca się za nową definicją zarzuci przeciwnikom to samo<sup>837</sup>.

Jak ten teoretyczny schemat ma się do kwestii aktualności i potencjalności „kultury K”? Jest to pytanie specjalnie postawione z pewnym błędem, który ma na celu dalsze uzmysławianie zasadniczej różnicy między popularnymi ujęciami a naszą propozycją. Nic takiego jak „kultura” jako podmiot cech nie istnieje. Istnieje pojęcie odpowiadające pewnym ideom(m) i dopiero zawartość tychże idei(m) może zostać skonkretyzowana. Dlatego aktualność „kultury K” jest jedynie pewnym rozumieniem przenośmy, którego rozwinięcie przedstawia się następująco: jeśli podmiot styka się z bytami, których idee(m) wpisują się w wyabstrahowane idee(m) ogólne konkretne, to skutkuje to w sferze konkretyzacji pośredniej podtrzymywaniem (nomen omen uprawianiem, pielęgnacją, podtrzymywaniem, czyli *colere*) stałych w zawartości subiektywnych idei(m) ogólnych konkretnych, którym przypisano pojęcie „kultury K”, przez członków danej społeczności. Wychodzimy więc w tym wariantcie od istnienia transcendentnego i wskazaną w poprzednich paragrafach drogą dochodzimy do interesującej nas zawartości. Stałe tej zawartości

---

<sup>837</sup> Przykładami tego rodzaju zmian są wszelkie nowomowy oraz programy rewolucji społecznych – co najczęściej wzajemnie się warunkuje. Karol Marks wmówił wielu podmiotom, że w ich definicjach „kultury”, „społeczeństwa” czy „ludzkości” ukryte jest założenie o nieustannej walce klas i celu, który ona stopniowo realizuje. Ze skutkami tej adytywności w zawartości idei(m) ogólnych konkretnych zmagamy się do dziś.



oparte są w konsekwencji na ideach(m) szczegółowych, które muszą być konkretyzowane, aby możliwe było dalsze istnienie danej społeczności. Jest to ważny punkt.

Wskazaliśmy już, że między podmiotami zachodzą pewne związki, które uchwytnujemy i są one przetwarzane jako idee(m) szczegółowe danego podmiotu. Związki te są nie tylko prostymi aktami – jak w przywołanym modelu – ale w rzeczywistości ich liczba i złożoność jest znacznie większa. Część z nich jest w zawartości idei(m) szczegółowej społeczności stałymi i to właśnie m.in. ich niezmiennosc jest istotna dla zachowania tego, co nazywa się popularnie „tożsamością”. Oczywiście istotne są też inne idee(m) szczegółowe, których współzróżnowość dla idei(m) ogólnej konkretnej będzie stanowiła o jej stałych. To również te stałe – a więc konkretne idee(m) szczegółowe i ich konkretyzacje – są drugim składnikiem tożsamości. Kwestię, czy jeśli ktoś występuje przeciwko tym stałym, to wyklucza się ze społeczności, musimy pozostawić, gdyż odpowiedź na to pytanie wymagałaby obszernych studiów niekoniecznych dla naszych rozważań. Sygnalizujemy jedynie, że jest to istotny problem.

Przejdźmy zatem do kwestii potencjalności idei(m) ogólnej konkretnej, której przypisaliśmy pojęcie „kultura K”. O potencjalnym sposobie istnienia czy potencjach w bytach już pisaliśmy. W tym miejscu chodzi nam jedynie o możliwości zmian wprowadzanych przez konkretyzacje idei(m) szczegółowych będących w konsekwencji współzróżnowościami danej idei(m) ogólnej konkretnej. Weźmy przykład przywołanej idei(m)G. Do tej pory nikt w społeczności nie dokonywał – dajmy na to publicznie – aktów, będących realizacjami idei(m)G. Po zmianach zaproponowanych i przeforsowanych wśród części członków społeczności przez jeden z podmiotów konkretyzacje tych zawartości jako zachowania konkretnych podmiotów znalazły się w przestrzeni publicznej. Nastąpiła więc rzeczywista zmiana w związkach między członkami społeczności (resp. powstała nowa społeczność przy dalszym istnieniu starej). Zatem przez zmianę w obrębie zawartości w ideach(m) ogólnych konkretnych, którym przypisano pojęcie „kultura K”, doszło do rzeczywistych zmian w bytach transcendentnych (resp. w rzeczywistości transcendentnej). Tylko w tym rozumieniu możemy mówić o potencjalności „kultury”, chociaż jest to uproszczenie i należałoby mówić o możliwości pośredniego oddziaływania danej idei(m) ogólnej konkretnej, której przypisano pojęcie „kultura K”, na byty lub rzeczywistość transcendentną, przy czym oddziaływanie to musiało by opierać się na aktach podmiotu. Jednak można powiedzieć, że w zasadzie dopowiedzenie o tym, za pomocą jakiego pojęcia jest możliwe odniesienie się do danych idei(m), nie jest konieczne i stanowi przywoływane już „+ o” w równaniu „1 + 1”. Częściowo się z tym zgadzamy. Zauważmy jednak, że aby



możliwa była zmiana w obrębie idei(m) wielu podmiotów, musi zostać przekazana informacja. Tę zaś najłatwiej przekazać językowo przez zmianę definicji. Również pozostając w obrębie jednego podmiotu, zmiana w zakresie zawartości idei(m) pociąga za sobą zmianę w treści przypisanego jej pojęcia. Jeśli taka zmiana w treści by nie nastąpiła, to dana idea(m) nie podpadałaby pod dane pojęcie. Istotną rolę odgrywa tu też pragmatyka życia codziennego. Otóż najczęściej zmiany w zakresie zawartości są widoczne w zmianach treści pojęć. Czasami też od nich się biorą. W tym sensie możemy więc mówić niejako przenośnie i przy wszystkich poczynionych zastrzeżeniach o potencjalności pojęcia „kultura” lub „kultura K”.

### § 10.2.5. Ogląd zawartości idei(m) a uzmiennienie – ontologia materialna i relacyjna

Dla wygody w dalszej części tekstu zamiast „idea(m) ogólna konkretna” będziemy używali zapisu „idea(m) kultury K”, natomiast w miejsce „idea(m) ogólna uogólniona” wykorzystamy zapis „idea(m) kultury”.

Powiedzieliśmy już, na jakiej zasadzie powstaje idea(m) „kultury K” i idea(m) „kultury”. Jednak nie przeprowadziliśmy jeszcze oglądu ich zawartości i operacji uzmienniania. Ze względu na zmiany względem koncepcji Ingardena nie możemy powiedzieć, że nasz ogląd zawartości którejś z omawianych tu idei(m) będzie taki sam dla wszystkich podmiotów. Uważamy, że tak się zapewne nie stanie, chociaż będziemy mogli wskazać punkty wspólne, które umożliwią porozumienie w kwestii zawartości danych idei(m).

Zanim przejdziemy do samego oglądu, powiedzmy, po co jest nam ontologia materialna i relacyjna, skoro mówimy o ideach(m) ogólnych – czyli możliwych do realizacji pośredniej przez idee(m) szczegółowe – i skoro twierdzimy, że „kultura” jest to tylko pojęcie. Jak zostanie przedstawione w dalszej części tego paragrafu, możliwe jest wskazanie na pewną zwrotność idei(m) „kultury K” i idei(m) „kultury” w odniesieniu do wytworów człowieka. Na tym gruncie możliwe jest więc mówienie w pewnym sensie o ontologii materialnej i relacyjnej.

Przechodząc do oglądu zawartości idei(m) „kultury K”, możemy powiedzieć, że jej współźródłem są wszelkie idee(m), które ze względu na pewne podobieństwo w swoich zawartościach mogą stanowić podstawę pod nową ideę(m). Posługując się naszym prostym przykładem, takim wyznacznikiem jest bycie członkiem społeczności lub bycie wytworzonym – w bardzo szerokim rozumieniu – lub realizowanym przez członków społeczności. Zatem w każ-

dej idei(m) szczegółowej stałą musi być „związek z daną społecznością X”. Przechodząc od oglądu zawartości wszystkich otrzymanych przez nas idei(m) szczegółowych, faktycznie w zawartości każdej z nich występuje jako stała „związek z daną społecznością X”. Poddajmy ten element zawartości (dajmy na to idei(m)c<sup>838</sup>) uzmiennianiu. Stawiamy zatem pytanie, czy ów byt będący współźródłem idei(m)c może być związany z daną społecznością Y. Nie może, gdyż wówczas jego występowanie w związku z daną społecznością X wyglądałoby inaczej i nie prowadziłoby do powstania idei(m)c. Dlatego też możemy uznać, że element zawartości idei(m)c „związek z daną społecznością X” jest stałą tej idei(m). Moglibyśmy przedstawić przebieg operacji uzmienniania ze względu na element zawartości „związek z daną społecznością X” dla wszystkich otrzymanych idei(m) szczegółowych, ale nie widzimy takiej konieczności, gdyż za każdym razem – o czym Czytelnik może przekonać się samodzielnie – otrzymamy wynik informujący, że wskazany element jest stałą.

Z interesującego nas punktu widzenia jest to stała pozwalająca na wyodrębnienie takich idei(m) szczegółowych, które pozwolą na stworzenie idei(m) „kultury K”. Pamiętając o tym, co Ingarden mówił na temat stałych i zmiennych w ideach(I) ogólnych i szczegółowych, a co my zaaprobowaliśmy w zmodyfikowanej metodzie(m), musimy zwrócić szczególną uwagę na to, czy stałe idei(m) szczegółowych, ze względu na które stworzyliśmy nową ideę(m) „kultury K”, są w jej zawartości nadal stałą, czy też przechodzą w zmienną. Innymi słowy, czy w zawartości idei(m) „kultury K” występuje stała lub zmienna „związek z daną społecznością X”, czy też występuje stała lub zmienna „związek z jakąś społecznością”.

Jeśli w zawartości idei(m) „kultury K” występowałaby stała „związek z jakąś społecznością”, to idea(m) taka nie mogłaby powstać przez określenie jej zakresu na podstawie stałej zawartej w ideach(m) szczegółowych („związek z daną społecznością X”). Równie dobrze mogłyby być jej współźródłem idee(m) szczegółowe mające stałą „związek z daną społecznością Y” czy „związek z daną społecznością Z”. Czy może w takim razie występować zmienna „związek z jakąś społecznością”? Jeśli przyjmijemy taką możliwość, to – jak zobaczymy później – od razu przeskakujemy niejako do idei(m) „kultury”. Jednak ze względów, o których będzie jeszcze mowa, taki przeskok z pominięciem idei(m) „kultury K” jest niemożliwy. Zatem przyjęcie w idei(m) „kultury K” takiej zmiennej zmieniałoby jej status z idei(m) ogólnej konkretnej na ogólną uogólnioną. Innym argumentem przeciwko takiej możliwości jest fakt, że skoro we współźródłach występuje jedynie stała odnosząca do danej społecz-

---

<sup>838</sup> Czyli idea(m) młotka.

ności X, to nie ma podstaw, aby przypuszczać, że istnieje jeszcze jakaś społeczność, np. Y<sup>839</sup>. Takie przypuszczenie mogłoby powstać jedynie wówczas, gdybyśmy zaangażowali nasze wyniki poznawcze pozyskane z analizy idei(m) uzyskanych podczas poznania innych społeczności. Byłoby to jednak pomieszenie poziomów, gdyż z jednej strony za współzródła bralibyśmy jedynie pewne idee(m) szczegółowe o charakterystycznej jedynie dla nich stałej, a z drugiej, wychodząc od idei(m) „kultury”, twierdzilibyśmy, że istnieją inne społeczności, które są współzróżdłami dla innych idei(m) szczegółowych. Innymi słowy, mieszalibyśmy metapoziom z poziomem podstawowym.

Nie widzimy zatem innej możliwości, aby możliwe było twierdzenie o idei(m) „kultury K”, że jest tą właśnie ideą(m) odnoszącą do tych konkretnych współzróżdeł o charakterystycznej dla nich stałej, jak uznanie za stałą idei(m) „kultury K” „związek z daną społecznością X”. Inne istotne dla nas elementy zawartości tej idei(m) przedstawiają się następująco. Stałe: istnieje podmiot będący podstawą bytową idei(m) „kultury K”, zawartość idei(m) szczegółowych będących współzróżdłami idei(m) „kultury K” nie jest ze sobą sprzeczna. Zmienne: istnieje  $x > 1$  współzróżdeł idei(m) „kultury K”<sup>840</sup>. Nie wyczerpaliśmy z pewnością zawartości danej idei(m) „kultury K”, ale dalsze wyliczanie nie jest dla naszych celów konieczne ani istotne. Dlatego też ograniczamy się do wskazanych stałych i zmiennych.

Przejdźmy teraz do idei(m) „kultury”. Jak powiedzieliśmy, jest to idea(m) ogólna uogólniona, czyli jej współzróżdłami są idee(m) ogólne konkretne (np. idea(m) „kultury K”, idea(m) „kultury L”, idea(m) „kultury M” itd.). Jak wska-

---

<sup>839</sup> Można kontrargumentować, że wychodzimy od idei(m) szczegółowych i tylko dlatego taką możliwość odrzucamy. Gdybyśmy natomiast wyszli od idei(m) ogólnej uogólnionej, to nie byłoby problemu, aby pod X wstawić dowolnie inną wartość. Takie rozumowanie – mimo iż formalnie poprawne – nie zgadza się z faktami. Otóż liczne świadectwa antropologiczne potwierdzają, że społeczności izolowane były przekonane o tym, że są one jedynymi przedstawicielami ludzi. Zatem wszystko, co zostało wytworzone przez człowieka, było równoznaczne w ich rozumieniu ze wszystkim, co zostało wytworzone przez nich. W tej sytuacji idea(m) „kultury K” i idea(m) „kultury” były ze sobą *prima facie* tożsame, ale w gruncie rzeczy występowała jedynie idea(m) „kultury K”. Nie mogła natomiast występować idea(m) „kultury L”, gdyż żaden z partycypujących w społeczności X ludzi nie wiedział, że istnieją inne społeczności. Stąd też brało się ogromne zaskoczenie i trudności w rozumieniu istnienia innych ludzi, do których dochodziło podczas pierwszych spotkań.

<sup>840</sup> Wobec możliwego zarzutu, że nie są to stałe i zmienne w rozumieniu czysto Ingar-denowskim, a jedynie warunki możliwości, to powiedzmy, że nie widzimy powodu, aby to, co możemy wyrazić jako owe warunki, nie zaliczało się do zawartości idei(m).

zaliśmy, bez świadomości istnienia innych niż nasza własna społeczności nie jesteśmy w stanie wytworzyć idei(m) ogólnej uogólnionej. Zatem jedną ze zmiennych idei(m) „kultury” byłoby „istnienie  $x > 1$  współzródeł idei(m) «kultury»”. Kolejną, co zostało już wskazane, byłaby: „związek ze społecznościami” – tu możemy podstawić społeczność X, Y, Z itd. Ostatnią istotną dla nas zmienną jest: „współzródła współzródeł idei(m) «kultury» mogą być ze sobą sprzeczne” – nie muszą, więc jest to zmienna, tym bardziej że jeżeli będziemy dołączać kolejne współzródła idei(m) „kultury”, to do pewnego momentu współzródła współzródeł mogą nie być sprzeczne, ale po dodaniu kolejnego współzródła lub kolejnego współzródła współzródeł mogą zacząć być<sup>841</sup>. Stałymi w tej idei(m) są m.in.: „istnieje podmiot będący podstawą bytową idei(m) kultury”, istnieje  $x > 1$  społeczności.

Należy zaznaczyć, że wszystkie idee(m) szczegółowe będące współzródłem idei(m) „kultury K” są jej aktualnymi stałymi. Podobnie jak wszystkie idee(m) ogólne konkretne będące współzródłami idei(m) „kultury”.

Warto nadmienić, że wśród istotnych dla nas elementów zawartości nie występują takie, co do których moglibyśmy powiedzieć, że są niedookreślone co do stałości lub zmienności.

Widać zatem, że idee(m) „kultury K” i „kultury” są nieskomplikowane, chociaż mogą zawierać bardzo wiele elementów. Zanim przejdziemy do zwrotności obu idei(m), zastanówmy się nad ideą(m), której współzródłem jest sama społeczność X. Może bowiem pojawić się zarzut, że stała: „związek z daną społecznością X” nie występuje w idei(m) społeczności X. Byłoby to rozumowanie zasadne, gdybyśmy utożsamili ideę(m) lub zawartość idei(m) z bytem transcendentnym. Przyjęcie takiego stanowiska oznaczałoby, że zawartość idei(m) społeczności X jest społecznością X, co prowadzi do sprzeczności, gdyż wówczas zawartość idei(m) stołu byłaby stołem itd. Nie jest możliwe sensowne utożsamienie zawartości idei(m) z bytem będącym jej współzródłem. Dlatego też oddalamy ten zarzut i twierdzimy, że w przypadku idei(m) społeczności X, również w jej zawartości, występuje stała „związek z daną społecznością X”.

Mając ustaloną interesującą nas zawartość idei(m) „kultury K” i „kultury”, przejdźmy do rozważenia zagadnień związanych z ontologią materialną. Wiemy już, że podstawą bytową dla istnienia pojęcia „kultura” przypisanego idei(m) ogólnej uogólnionej jest dany podmiot – ze względu na to, że

---

<sup>841</sup> Przykładowo, ktoś poznaje społeczność danego plemienia X i danego plemienia Y. Przez pierwszy okres badań nie zauważa sprzeczności, jednak w pewnym momencie odkrywa, że taka sprzeczność zachodzi. Zatem możliwość w obrębie idei(m) „kultury” jest realizowana, chociaż wcześniej sprzeczność na poziomie zawartości idei(m) nie zachodziła.

zarówno pojęcie, jak i zawartość idei(m) są zależne od indywidualnego podmiotu. Poza oczywistościami dotyczącymi jego bytności materialnej istotne jest zauważenie, że aby możliwy był podmiot mający ideę(m) „kultury K” lub „kultury”, musi istnieć społeczność, gdyż stałe obu idei(m) są zależne od tej społeczności jako od swojego współźródła. Mamy więc dwa byty konieczne do zaistnienia idei(m) „kultury K” i „kultury”. Społeczność zakłada istnienie więcej niż jednego podmiotu i systemu komunikacji. Z uwagi na to, że bez podmiotów nie da się pomyśleć systemu komunikacji, możemy ograniczyć się w konsekwencji do rozszerzenia bytów koniecznych do przynajmniej dwóch komunikujących się (lub umiejących się komunikować) podmiotów. Wiemy też, że istnienie społeczności zakłada istnienie jakiegoś związku między podmiotami. Zatem do istnienia społeczności konieczne są podmioty i zachodzące między nimi związki, które są relacjami. Relacje nie są jednak bytami samoistnymi, więc musimy zapytać o ich podstawy bytowe. Są nimi oczywiście podmioty. Nie możemy jednak zredukować koniecznych i wystarczających podstaw bytowych idei(m) „kultury K” i „kultury” do podmiotów, gdyż muszą one odznaczać się wskazanymi własnościami. Własności te są możliwe jedynie w momencie bycia w relacji z innym podmiotem/podmiotami. Nie można zatem zredukować – w tym badaniu – tych relacji współtworzących podmioty i społeczność jedynie do ich podstaw bytowych.

Ten poziom szukania podstaw bytowych jest dla nas wystarczający. W dalszej kolejności musielibyśmy przejść na poziom rozważań biologicznych, fizycznych i prawdopodobnie teologicznych lub teologizujących, gdyż zagadką pozostaje dla nas przyczyna synergii bytu ludzkiego.

W świetle powyższego akapitu oczywista jest odpowiedź na pytanie o strukturę konieczną i wystarczającą. Są to struktura i struktura`.

Odpowiedziawszy wstępnie, aczkolwiek na nasze potrzeby wystarczająco na zagadnienia ontologii materialnej i relacyjnej, przejdźmy do kwestii możliwości realizacji danej zawartości.

### § 10.2.5.1. Warunki konieczne realizacji danej zawartości

Powiedzmy od razu, że realizacja zawartości idei(m) „kultury K” (podobnie jak idei(m) „kultury”) nie jest bezpośrednia. Właściwie realizowana jest (resp. może być) jedynie zawartość idei(m) szczegółowych, których stałą jest związek z daną społecznością X. Na jakiej zatem zasadzie dochodzi do realizacji pośredniej? Chodzi w tym wypadku o zgodność tego, co jest realizacją danej idei(m) szczegółowej z zawartością idei(m) „kultury K”. Podajmy przykład. Jeśli mamy młotek i po jego poznaniu mamy ideę(m) młotka, której sta-

łą jest „związek z daną społecznością X” i jeśli stworzymy we wskazany sposób ideę(m) „kultury K”, to realizacja zawartości idei(m) młotka nie będzie mogła być sprzeczna z pozostałymi zawartościami idei(m) szczegółowych, których stałą jest „związek z daną społecznością X”, jeśli będziemy chcieli powiedzieć, że ów wytworzony młotek pozostaje w związku ze społecznością X<sup>842</sup>. W ten sposób zachodzi pośredni wpływ idei(m) „kultury K” na realizację zawartości danych idei(m) szczegółowych. Jeśli realizacja jakiejś idei(m) byłaby sprzeczna z zawartością pozostałych idei(m) szczegółowych, to wówczas ów byt nie mógłby być rozpatrywany jako jeden z elementów właściwych dla danej społeczności, a więc jego idea(m) nie mogłaby stanowić współźródła dla idei(m) „kultury K”.

Realizacja idei(m) „kultury” jest również zapośredniczona, jednak na bardziej ogólnym poziomie. Aby można było powiedzieć, że dana realizacja to pośrednio realizacja idei(m) „kultury”, koniecznie należy zachować tylko jeden warunek: realizacja musi być realizowana przez człowieka. Ta konstatacja może być złudna. Od niej już tylko krok do stwierdzenia: „kulturą jest wszystko, co jest wytworem człowieka”. Wskazaliśmy wcześniej na błąd takiego rozumienia „kultury”. Można natomiast powiedzieć, że pod ideę(m) ogólną uogólnioną, którą nazwaliśmy ideą(m) „kultury” podpada pośrednio każdy byt wytworzony przez człowieka, a będący realizacją zawartości danych idei(m) szczegółowych pewnego rodzaju. Istotne jest tutaj zapośredniczenie. Bez niego teza „kulturą jest wszystko, co jest wytworem człowieka”, byłaby prawdziwa. Jednak z uwagi na to, że idea(m) „kultury” swoje współźródła ma w innych ideach(m), nie można powiedzieć, że cokolwiek wśród bytów transcendentnych jej odpowiada (resp. że ona odpowiada któremukolwiek z bytów transcendentnych).

---

<sup>842</sup> Istotny kontrargument przeciwko postawionej tezie może wyglądać następująco: jeśli dana społeczność opowiada się przeciwko czemuś, to to coś również pozostaje w związku z daną społecznością. Z punktu widzenia społeczności jest to prawda. Jednak rozpatrując zawartość idei(m) tego czegoś, do jej stałych nie zaliczymy „związku z daną społecznością X”. Ów związek będzie dla tego bytu obojętny egzystencjalnie. Natomiast dla bytów aprobowanych przez daną społeczność ów związek będzie czymś egzystencjalnie istotnym. Przykładowo, jeśli mamy kawałek drzewa, który przypomina kształt ludzkiej twarzy, to jego status egzystencjalny nie zmieni się dlatego, że istnieje taka społeczność, która zakazuje wykonywania czy posiadania czegokolwiek, co przypomina ludzką twarz. Jeśli jednak ów kawałek drewna znajdzie się w posiadaniu społeczności, która rozpoznaje w nim twarz i próbuje to podobieństwo, to staje się on automatycznie nośnikiem znaczeń obecnych w danej społeczności. Dlatego tylko pozytywny związek z daną społecznością ma (resp. może mieć) swego rodzaju wpływ na dany byt z perspektywy podmiotu poznającego.

## § 10.2.5.2. Przekład zawartości idei(m) na treść pojęcia „kultura”

Przekład zawartości na treść jest problematyczny jedynie w sytuacji, gdy istniejące pojęcie jest niejednoznaczne, a zawartość idei(m), do której chce się to pojęcie przypisać, nie współgra z jego istniejącymi znaczeniami. Tak jest w naszym przypadku. Moglibyśmy oczywiście poprzestać na przedstawieniu naszej definicji pojęcia „kultura”. Jednak obawiamy się, że spotkałoby się to z niezrozumieniem. Wobec tego przedstawiamy poniżej trzy punkty, które w tym kontekście zasługują na szczególną uwagę:

- a. przypomnienie definicji „kultury”;
- b. zależność treści od osoby;
- c. uwspólnienie i uzgodnienie treści.

### Ad a.

Przypomnijmy, że wypracowana przez nas zawężona definicja brzmi następująco: **„kultura K” jest to pojęcie odnoszące do zawartości idei(m) ogólnej konkretnej danego podmiotu, gdzie „K” jest wskazaniem na pewien określony typ idei(m) ogólnej. Natomiast „kultura”: jest to pojęcie odnoszące do zawartości idei(m) ogólnej uogólnionej danego podmiotu, której współzróżdłami są idee(m) ogólne konkretne pewnego typu.**

Odpowiedzmy od razu na zarzut mówiący, że w zasadzie każde pojęcie można definiować w ten sposób. Jest to naszym zdaniem pogląd niesłuszny, gdyż przykładowo pojęcie „stół” możemy odnieść – oczywiście przez zapośredniczenie idei(m) – do danego bytu. Wskazaliśmy, że nie jest konieczne postulowanie istnienia takiego bytu(t) jak „kultura”, a także, że jego istnienie można próbować wykazać jedynie wówczas, gdy uprzednio założy się jego istnienie. Nie chcieliśmy jednak rezygnować z samego pojęcia, gdyż uważamy, że może być ono użyteczne, a także dlatego, że nie uważamy za stosowne postulowania zmian w języku codziennym, w którym pojęcie „kultura” odgrywa w wielu przypadkach istotną rolę, nawet jeśli jest tylko barwnym wypełnieniem.

### Ad b.

Wskazaliśmy już, że nie istnieje coś takiego jak wspólna (resp. między-podmiotowa) idea(m). Każdy podmiot ma zbiór własnych idei(m). Idee(m) różnych podmiotów mogą mieć – i często mają – wiele podobnych elementów zawartości. Podobnie jest z pojęciami. Przyjęcie, że istnieje jakieś pojęcie wspólne wielu podmiotom, odrzuciliśmy w jednym z poprzednich rozdzia-



łów. Odnosi się to do wszystkich pojęć, więc także do pojęcia „kultura”. Każdy podmiot, który doszedł w abstrahowaniu do idei(m) ogólnej uogólnionej nazwanej przez nas ideą(m) „kultury” przekłada jej zawartość na jakieś pojęcie. Może to być pojęcie „kultura”, ale swego czasu jako konkurencyjne występowało znaczeniowo podobne lub u wielu autorów tożsame pojęcie „cywilizacja”. W zasadzie nie ma znaczenia, jaki ciąg znaków wybierzemy jako treściową reprezentację zawartości danej idei(m), o ile inne podmioty będą zgodne lub będą mogły zrozumieć, do idei(m) opartej na jakich ostatecznie dostępnych wszystkim współźródłach (resp. podstawach) transcendentnych odnoszone jest dane pojęcie. Najpewniej właśnie w tym miejscu pojawia się wątpliwość i stąd wynika problem, który wskazaliśmy, analizując definicje „kultury”. Jeśli jest możliwe zlokalizowanie bytów, dzięki którym w wyniku często wielu złożonych operacji powstało dane pojęcie, to owo pojęcie miało by w jakiś niewytłumaczalny sposób odnosić do tych bytów, tj. pojęcie „kultury” odnosiłoby zarówno do młotka, jak i do aktu modlitwy. Taka redukcja jest nie do przyjęcia – co już pokazaliśmy.

Jak zatem jest możliwe osiągnięcie porozumienia, gdy używamy pojęcia „kultura”?

#### Ad c.

Naszym zdaniem rozumiemy się jedynie częściowo. Podobnie jak w przypadku, gdy mówimy „sprawiedliwość”, „dobro”, „tradycja”, „szczęście” itp. Kiedy pytamy – nie przyjmując naszej metody, ale poprzestając na języku dnia codziennego – „co należy do kultury polskiej”, to w zasadzie trudno oczekiwać, że znajdą się dwie osoby, które w pełni się ze sobą zgodzą. Mimo wszystko przynajmniej częściowo się rozumiemy. Przedstawiliśmy już epistemologiczne przyczyny możliwości porozumienia. Nie będziemy się w tym miejscu powtarzać. Chcemy jedynie wskazać, że podobny zakres współźródeł, a przez to elementów składających się na zawartość danych idei(m), pozwala do pewnego stopnia ustalić elementy podobne w treści pojęć danych podmiotów. Dzięki tym elementom możemy dojść do porozumienia, co nie jest równoznaczne z twierdzeniem, że mamy wspólne pojęcie czy takie samo pojęcie – chociaż nie można wykluczyć, że dwa lub więcej podmiotów będzie miało dwa różne pojęcia o takiej samej treści. Uznajemy to jednak za niezwykle mało prawdopodobne.

Jeśli więc „kultura” jest to pojęcie, a pojęć „kultura” jest tak wiele, jak wielu jest ludzi, którzy znają dane pojęcie, to, mówiąc w znacznym uproszczeniu, ale odnosząc to jednocześnie do wszechobecnych ujęć „kultury” jako podmiotu cech, tyle też „jest” „kultur”.

Jak już podkreślaliśmy, zdajemy sobie sprawę, że część przedstawionych tez może być kontrowersyjna. Wydaje się nam jednak, że jest taka jedynie wówczas,



gdy pozostajemy na gruncie pragmatyki języka, która niejako narzuca nam pewien rodzaj postrzegania rzeczywistości. Jeśli jednak wyjdziemy od proponowanego przez nas punktu i będziemy dopiero później kierowali się ku definicji, to część wątpliwości zostanie rozwiązana niejako sama z siebie.

### § 10.3. Ontologiczny obraz „kultury”

Z przeprowadzonych badań uzyskaliśmy następujący ontologiczny obraz „kultury”. Przede wszystkim przypomnijmy, że ontologię rozumiemy jako dział filozofii zajmujący się badaniem zawartości idei. Idee(I) poddaliśmy modyfikacjom i otrzymaliśmy idee(m), dzięki czemu można powiedzieć, że nie zmieniła się dziedzina badań, a jednocześnie mogliśmy oprzeć się w kilku miejscach na innych niż Ingardenowskie założeniach. Zgodnie z nimi, abyśmy mogli wskazać na zawartość idei(m), musieliśmy przeanalizować ich status egzystencjalny i sposób powstania. Dopiero następnie mogliśmy przystąpić do analizy zawartości idei(m). Ze względu na wprowadzone modyfikacje, nie mogliśmy podążać dokładnie drogą wyznaczoną przez Ingardena, chociaż wiele elementów jego metody zachowaliśmy. Posłużyliśmy się prostym schematem, który pozwolił nam przedstawić działanie naszej metody badawczej, a jednocześnie nie oblił do rozległego opisu i prowadzenia nieskończonych analiz<sup>843</sup>. Zwróćmy uwagę, że przeprowadzona przez nas analiza ontologiczna musi odwoływać się do współźródeł danej idei(m), ale również do jej możliwych realizacji – pośrednich czy bezpośrednich. Nie jest to zatem analiza czysto apriorycznych możliwości bytujących (resp. wynikających z) w dziedzinie bytów idealnych. Jednak na jej podstawie możliwe jest określenie warunków możliwości zaistnienia danej lub podobnej realizacji<sup>844</sup>. Początkowo zakładaliśmy, że badania doprowadzą nas do wniosku, iż „kultura” jest relacją. Wówczas określenie warunków możliwości zaistnienia takiej relacji nie byłoby specjalnie trudne. Musieliśmy jednak odrzucić taką możliwość. Spróbujmy zatem przedstawić warunki możliwości zaistnienia „kultury” definiowanej jako pojęcie odnoszące do zawartości idei(m) ogólnej uogólnionej danego

<sup>843</sup> Nieskończonych ze względu na to, że nasze poznanie nie ma końca, a chęć dokładnego ujęcia wszystkich elementów, których idee(m) zawierałyby stałą „związek z daną społecznością X”, prowadziły do nieskończonego z punktu widzenia jednostki procesu.

<sup>844</sup> Podobnej w znaczeniu: po przełożeniu na zawartość idei(m) mającej takie same stałe.

typu. W tym celu zaprezentujemy kolejne – dla niej – byty konieczne. W kilku miejscach pozwolimy sobie na pewne uproszczenia, które jednak nie wpłyną na cały schemat. Z uwagi na kilka „ścieżek” prezentacji warunków możliwości wprowadziliśmy dla każdej z nich właściwą jej numerację, a dla tych bytów, które występują w więcej niż jednej „ścieżce”, wprowadziliśmy podwójne lub liczniejsze oznaczenia. Nie są one konieczne do zrozumienia naszej propozycji. Ich rolą jest ułatwienie odnalezienia miejsc wspólnych „ścieżek” i rozeznanie się w przedstawionym dalej rysunku. Przejdźmy zatem do prezentacji.

Pamiętając drogę badawczą, którą zaprezentowaliśmy w tym rozdziale w kontekście „kultury”, możemy powiedzieć, że warunkiem możliwości zaistnienia „kultury” jest istnienie [a.] pojęcia. Pojęcie według przyjętych przez nas założeń ma budowę dwustronną, czyli możemy je rozbić na: [a.I] pojęcie jako pojęcie i [a.i] treść pojęcia. Otrzymujemy tym samym dwie „ścieżki”.

Pierwsza. Warunkiem możliwości zaistnienia [a.I] pojęcia jako pojęcia jest istnienie [II] języka. Warunkiem możliwości zaistnienia [II] języka jest istnienie [III.A] świadomości oraz istnienie [III.B] komunikacji. Warunkiem możliwości zaistnienia [III.A] świadomości jest istnienie [IV.A] podmiotu. Warunkiem możliwości zaistnienia [III.B] komunikacji jest istnienie [IV.A] podmiotu i [IV.B] drugiego podmiotu. Warunkiem możliwości zaistnienia [IV.A, IV.B] podmiotów są: istnienie [V] materii (w rozumieniu fizycznym) i [VI] bytu X, zasłoniętego dla nas przez aporię synergii. Warunkiem możliwości istnienia [V] materii jest istnienie [Ω] struktury, a warunkiem możliwości zaistnienia bytu X jest istnienie [Ω`] struktury`.

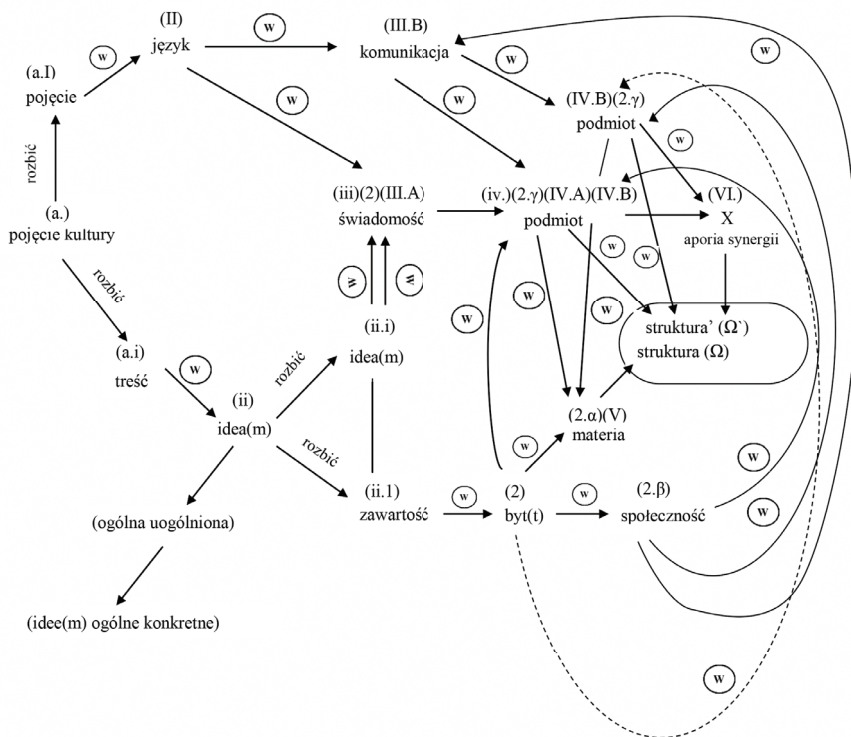
Druga. Warunkiem możliwości zaistnienia [a.i] treści pojęcia jest istnienie [ii] idei(m) „kultury”<sup>845</sup>. Ideę(m) „kultury”<sup>846</sup> można rozbić – zgodnie z przyjętą definicją – na [ii.i] ideę(m) jako ideę(m) oraz na [ii.1] zawartość idei(m), co daje nam kolejne rozbicie na dwie „ścieżki”.

Warunkiem możliwości zaistnienia [ii.i] idei(m) jako idei(m) jest istnienie [iii/III.A] świadomości. Warunkiem możliwości istnienia [iii/III.A] świadomości jest istnienie [iv/IV.A/IV.B] podmiotu. Warunki możliwości zaistnienia [iv/IV.A/IV.B] podmiotu zostały już podane.

<sup>845</sup> Gdyż mówimy o istnieniu „kultury”, a nie o dowolnym bycie.

<sup>846</sup> W tekście głównym pomijamy oczywisty już dla nas wątek przypominający, że do zaistnienia idei(m) ogólnej uogólnionej konieczne jest istnienie przynajmniej dwóch idei(m) ogólnych konkretnych, zaś do zaistnienia każdej z nich konieczne jest istnienie przynajmniej dwóch idei(m) szczegółowych, których stałą byłby „związek z daną społecznością [wskazanie, o którą społeczność chodzi]”. Zakładamy, że jest to jasne i nie wyliczamy dodatkowo kolejnych etapów abstrahowania idei(m) w prezentowanej „ścieżce”.

Warunkiem możliwości zaistnienia [ii.1] zawartości idei(m) jest istnienie [2] bytu transcendentnego względem [2.γ/iv/IV.A/IV.B] podmiotu, będącego w afirmatywnym związku ze [2.β] społecznością<sup>847</sup>. Warunkami możliwości zaistnienia [2] bytu transcendentnego względem [2.γ/iv/IV.A/IV.B] podmiotu, będącego w afirmatywnym związku ze [2.β] społecznością są: istnienie [2.α/V] materii, istnienie [2.γ/iv/IV.A/IV.B] podmiotu, istnienie [2.β] społeczności. Warunki możliwości zaistnienia [2.α/V] materii i [2.γ/iv/IV.A/IV.B] podmiotu zostały już podane. Warunkiem możliwości zaistnienia [2.β] społeczności jest istnienie [2.γ/iv/IV.A/IV.B i 2.γ/iv/IV.A/IV.B] podmiotów. Warunki możliwości zaistnienia [2.γ/iv/IV.A/IV.B i 2.γ/iv/IV.A/IV.B] podmiotów zostały już podane.



Gdzie „w” należy czytać jako: warunkiem możliwości zaistnienia X jest istnienie Y.

Powyższy schemat odnoszący do przyjętego przez nas modelu wskazuje na cztery niezwykle dla nas istotne kwestie. Istotne tym bardziej, że potwierdzające krytykę dotyczącą przywołanych uprzednio definicji „kultury”:

<sup>847</sup> Takim bytem może być przedstawiony w naszym szkicowym modelu młotek.

- a. Określone warunki możliwości w konsekwencji prowadzą do wniosku, że empiryczną możliwość zaistnienia „kultury”<sup>848</sup> daje istnienie społeczności.
- b. Choć może się to wydawać wnioskiem radykalnym, „kultura” nie jest bytem koniecznym dla istnienia społeczności.
- c. Co zdaje się być jeszcze bardziej radykalne, „kultur” jest tyle, ile podmiotów mających pojęcie „kultura”, będące przekładem zawartości idei(m) ogólnej uogólnionej danego typu<sup>849</sup>.
- d. Nie jest możliwe zaistnienie czegoś takiego jak „kultura jako podmiot cech” lub „kultura jako byt nieintencjonalny”.

Rozważmy możliwe zarzuty wobec wyciągniętych wniosków.

#### **Ad a.**

Wobec wyciągniętego wniosku widzimy następujące możliwe zarzuty:

- i. W istniejących już teoriach „kultury” zaznacza się, że bez społeczności nie może powstać „kultura”.
- ii. Nie jest możliwe genetyczne ustalenie pierwszeństwa istnienia między społecznością a „kulturą”, a stan obecny nie daje możliwości do wyciągnięcia tego rodzaju wniosków.
- iii. Skoro istnienie społeczności zakłada istnienie ludzi, to truizmem jest dziś twierdzenie, że „kultura” jest egzystencjalnie zależna od ludzi.
- iv. Oczywiście jest, że „kultura” oddziałuje zwrotnie na ludzi (resp. oddziałuje na ludzi).

#### **Ad a.i.**

W znacznej części definicji „kultury” lub, ujmując szerzej, w teorii „kultury” możemy odnaleźć informację – nie zawsze podaną wprost – że warunkiem koniecznym zaistnienia „kultury” jest istnienie jakiejś społeczności ludzkiej. *Prima facie* trudno nie zgodzić się z tak oczywistą konstatacją. Widzimy jednak argumenty podważające zasadność tej krytyki.

Przede wszystkim wskazany wniosek nie broni się przed wskazanym przez nas w powyższym wyliczeniu zarzutem b. To znaczy, że nie jesteśmy w stanie – korzystając z narzędzi antropologicznych, socjologicznych, „kulturoznawczych” czy filozoficznych z kręgu dominujących obecnie ujęć filozofii

---

<sup>848</sup> A w zasadzie bytów będących współźródłami współźródeł idei(m), której przypisano pojęcie „kultura”, jak też samego tego pojęcia.

<sup>849</sup> Pomijamy dla uproszczenia kwestię różnicowania językowego. Chodzi oczywiście o pojęcie odpowiadające idei(m) ogólnej uogólnionej danego typu niezależnie od tego, w jaki sposób zaprezentujemy ją w konwencjonalnym systemie komunikacyjnym.

„kultury”<sup>850</sup> – odpowiedzieć na pytanie o pierwszeństwo. Z punktu widzenia wskazanych dyscyplin możliwe, że było tak, iż to „kultura” przyczyniła się do powstania społeczności; nie jesteśmy w stanie odrzucić takiej możliwości. Niemożność ta wiąże się z naszym drugim kontrargumentem.

W przyjmujących zarzut a. za pewnik ujęciach „kultury” zakłada się takie jej rozumienie, które zostało przez nas poddane krytyce. Jeśli więc ktoś chciałby wysunąć wobec nas podobny zarzut, to wikłałby się w ekwiwokację, czym podważyłby własny zarzut.

#### **Ad a.ii.**

Nie jesteśmy w stanie ustalić na podstawie posiadanych przez nas danych, czy pierwsza była „kultura”, czy społeczność. W pełni uznajemy tę niemożność na gruncie nauk archeologicznych, antropologicznych czy jeszcze innych. Ontologia pozwala nam jednak przeprowadzić analizę warunków możliwości zaistnienia danego bytu. Na tej podstawie możemy dorzecznie twierdzić – co staraliśmy się przedstawić powyżej – że owe warunki możliwości wskazują jednoznacznie na pierwszeństwo egzystencjalne społeczności. Słusznie może ktoś zauważyć, że jest to jedynie teza, której nie potwierdzają badania terenowe<sup>851</sup>. Zgadzamy się z tym i uważamy, że nigdy nie uzyskamy na tym polu zadowalających danych. Dlatego też powinniśmy się oprzeć na prawdopodobieństwie i badaniach ontologicznych, a te wskazują na pierwszeństwo społeczności.

#### **Ad a.iii.**

Zgadzamy się ze wskazaniem, że część naszych wniosków zdaje się być truizmami. Jest tak do momentu podstawienia pod niesprecyzowane definicyjnie pojęcie „kultura” przedstawionej przez nas definicji. Wówczas oczywistość znika na rzecz zastanowienia się nad zasadnością uzyskanych wniosków, co odsyła do pozostałych możliwych zarzutów.

#### **Ad a.iv.**

Oczywistość stwierdzenia „kultura oddziałuje zwrotnie (resp. oddziałuje) na ludzi” wynika z intuicyjnego czy kontekstowego definiowania pojęcia „kultura”. Wskazaliśmy już, że byty indywidualne mogą wchodzić ze sobą w relacje. Zatem „kultura”, aby oddziaływała, musiałaby być podmiotem cech, a takie stanowisko nie daje się naszym zdaniem utrzymać. Co więcej, aby móc zasadnie utrzymać to twierdzenie, konieczne byłoby wskazanie tego oddziaływania na zasadzie innej niż: „skoro podmiot przynależy do «kultury K»”,

<sup>850</sup> Mamy tu na myśli chociażby przywołanych już w przeglądzie definicji autorów.

<sup>851</sup> Stosując kryterium falsyfikacji, badania te również nie podważają naszej tezy.

to ma takie a takie zachowania”. Jednak jak do tej pory na takie uzasadnienie nie natrafiłiśmy.

Inną grupą zarzutów, z którymi jednak nie mamy zamiaru dyskutować, są zarzuty z gruntu ideologiczne lub partykularne. Jeśli bowiem odrzucimy niejasne, intuicyjne, kontekstowe rozumienie „kultury”, które insynuuje, że jest ona podmiotem cech, w znacznym stopniu niezależnym, a dodatkowo oddziałującym lub determinującym partycypujące w niej – cokolwiek to miałyby w praktyce oznaczać – podmioty, to takie intelektualne (resp. czysto językowe) twory, jak np. „płeć społeczno-kulturowa”<sup>852</sup>, „kultura patriarchalna”<sup>853</sup>, „relacje międzykulturowe”<sup>854</sup>, „multikulturalizm”<sup>855</sup>, wszelkiego rodzaju „kulturowe teorie” czegoś<sup>856</sup>, teorie „integracji czy asymilacji kulturowej”<sup>857</sup> itd. będą musiały zostać albo przeformułowane, albo okażą się sprzeczne lub puste semantycznie, co w obu wypadkach będzie oznaczało koniec ich ideologicznej nośności<sup>858</sup>. Zdajemy sobie więc sprawę, że nasza propozycja wśród części osób wzbudzi oburzenie. Niemniej jednak, jeśli nie zostanie ono wyrażone w postaci dorzecznej argumentacji, nie zamierzamy się do niego szerzej odnosić.

#### Ad b.

Wobec tego wniosku widzimy następujące możliwe zarzuty:

- i. Tylko przyjmując wskazaną przez nas terminologię i metody badania możliwe jest postawienie takiego wniosku, co nie znaczy, że jest on poprawny.
- ii. Możemy być zdeterminowani „kulturowo” do tego, aby uznać, że istnienie „kultury” nie jest konieczne.
- iii. Istnienie „kultury” jest konieczne.

<sup>852</sup> *Encyklopedia gender...*, dz. cyt., s. 155–158.

<sup>853</sup> Zob. D.L. Wolf, *Dziewczynki, decyzje, dominacja: empiryczna i pojęciowa krytyka strategii gospodarstw domowych*, w: *Kobiety, gender i globalny rozwój. Wybór tekstów*, red. N. Visvanathan i in., Warszawa 2012, s. 179.

<sup>854</sup> J. Mikułowski-Pomorski, *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*, Kraków 2003, rozdz. 1–3, 6.

<sup>855</sup> Zob. T. Modood, *Multikulturalizm*, Poznań 2014, rozdz. 5–8.

<sup>856</sup> Zob. przywoływane już kilkakrotnie prace Nycza.

<sup>857</sup> Zob. np. dowolny artykuł z części I, II, IV: *(Złudne) obietnice wielokulturowości*, red. J. Królikowski, Warszawa 2012.

<sup>858</sup> Przynajmniej dla grona naukowego ściśle trzymającego się dobrych zasad praktyki badawczej.

**Ad b.i.**

Zarzut ten nie zauważa, że staraliśmy się usunąć, na miarę naszych możliwości, wszelkie założenia wstępne podczas oglądu tego, co mogłoby świadczyć o istnieniu „kultury” – jakkolwiek jeszcze wówczas rozumianej. Uzyskane tam wyniki nie były zatem zależne od przyjętych przez nas definicji „kultury”, chociaż zakładały przyjęty model epistemologiczny, metafizykę idei(m) i model badania ontologicznego. Niemniej każda teoria „kultury” opiera się na jakichś założeniach epistemologicznych i metafizycznych, gdyż w innym wypadku byłaby niemożliwa. Dlatego też nie uważamy, abyśmy popełnili jakiekolwiek nadużycie podczas oglądu naszej modelowej sytuacji, a tym bardziej, aby był on uzależniony od przyjętych rozróżnień i definicji. Co więcej, tego rodzaju zarzut można postawić każdej teorii naukowej.

**Ad b.ii.**

Ten rodzaj argumentu jest przykładem determinizmu, który Popper nazywa „determinizmem metafizycznym”, o którym już wspominaliśmy. Podobnie jak autor *Wszechświata otwartego* uważamy, że z tego rodzaju poglądem nie można sensownie dyskutować, a on sam zawiera znaczną liczbę błędów<sup>859</sup>.

**Ad b.iii.**

Ciężar dowodu spoczywa na tym, kogo twierdzenie afirmuje egzystencję – w tym wypadku konieczność, a więc i „kulturę”. Dlatego też nie uważamy za zasadne dawać odporu temu zarzutowi, a jedynie czekamy, aż zwolennicy koncepcji konieczności istnienia „kultury”, jak rozumiemy – jako podmiotu cech, przedstawią dowód swojego twierdzenia.

**Ad c. i ad d.**

Wskazaliśmy już przyczyny, dla których uważamy, że idei(m) mających współródło w danym bycie jest tyle, ile jest podmiotów, które dany byt poznały – w jakiś sposób i w jakimś stopniu. Zastrzeżenia wobec tego stanowiska przedstawiliśmy już wraz z odparciem tychże możliwych zarzutów w poprzednich częściach pracy. Dlatego też nie będziemy powtarzać ich tutaj.

Podobnie względem możliwego zarzutu dotyczącego wniosku, że nic takiego jak „kultura jako podmiot cech” lub „kultura jako byt inny niż intencjonalny” nie istnieje.

---

<sup>859</sup> Zob. K. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu...*, dz. cyt., s. 116–122.





## § 11. Uwagi podsumowujące

Zdajemy sobie sprawę, że uzyskane przez nas wyniki nie są oczywiste, jak też odbiegają nieco od standardowych wyników badań ontologicznych. Gdybyśmy badali zawartość idei(m), której współźródłem jest jakiś byt(t), wówczas prowadzone analizy i otrzymane wnioski byłyby bliższe tym, które w swoich pracach przedstawiał Ingarden. Jednak z uwagi na zmianę części założeń, jak też próbę uniknięcia błędu wyjścia w analizie od języka, otrzymane przez nas wyniki nie mogą zostać przedstawione inaczej.

Postaramy się zebrać najważniejsze wyniki badań z tego rozdziału. Przede wszystkim, co ma dla nas niebagatelną wartość, nie jest możliwe zaobserwowanie czy wyodrębnienie ze spektrum poznawczego czegoś takiego jak „kultura”. Nawet przy określaniu warunków możliwości zaistnienia bytów, które tradycyjnie zwykło się uważać za wytwory „kultury/kulturowe” nie udało się nam wyodrębnić czegoś, co moglibyśmy określić jako „kultura”. Ponadto po dokonaniu dalszych badań nie było konieczności postulowania istnienia czegoś takiego. Dopiero na gruncie pojęciowo-ideowym okazało się możliwe wyodrębnienie desygnatu pojęcia „kultura” i, jak się okazało, nie odpowiada ono niczemu transcendentnemu względem świadomości. Wykazaliśmy też, że ze względu na subiektywność bytów intencjonalnych, a więc zarówno idei(m), jak też pojęć, możliwe jest twierdzenie, że „kultur” w rozumieniu zawartym w przyjętej przez nas definicji jest tyle, ile podmiotów znających owo pojęcie oraz mających odpowiednie idee(m) ogólne uogólnione.

Z powyższego płyną dwa dodatkowe wnioski.

Pierwszy z nich jest czysto pragmatyczny. Mimo uzyskanych wyników, które jasno wskazują na możliwość wyrugowania pojęcia „kultura” z tak powszechnego, jak ma to miejsce obecnie, użytku, nie postulujemy konieczności zmiany nawyków językowych dnia codziennego. Uważamy, że w język, dopóki służy komunikacji, a nie manipulacji, nie należy ingerować.

Drugi wniosek jest natury akademickiej. Chociaż nie postulujemy konieczności zmian w obrębie języka codziennego, to naszym zdaniem nie tylko ważne, ale też konieczne jest poważne zastanowienie się nad sensownością powiększania prac, instytutów i pracowników, których przedmiot badania nie jest jakkolwiek rzetelnie w obrębie ich działalności definiowany. Nie postulujemy, aby przyjmować naszą propozycję. Ma ona być w tym wymiarze

pewnym – jednym z wielu – punktem krytycznego zwrotu w badaniach nad „kulturą” i filozofią „kultury”, który stał się dla nas możliwy dzięki twórczemu wykorzystaniu filozofii Ingardena.

We *Wstępie* wskazaliśmy, że dopiero na końcu pracy możliwe będzie zrozumienie jej pełnego tytułu. O wiele inaczej przedstawia się teraz metoda badań nad kulturą, niż miało to miejsce podczas lektury pierwszych stron. Mamy nadzieję, że Czytelnik rozumie nasze motywacje do nadania przedstawionego tytułu i nie czuje się rozczarowany tym, że ani Ingarden nie opracował szerszej odrębnej filozofii „kultury”, ani my nie przedstawiliśmy spodziewanego u początku lektury rozwiązania. Ufamy, że zrozumiałe jest, dlaczego, mimo iż musieliśmy użyć terminu „kultura” w tytule, nie mogliśmy od razu powiedzieć, jak ma on być rozumiany.

# Zakończenie

Ufamy, że udało nam się przedstawić w sposób spójny i zasadny następujące kwestie:

- Modyfikację metody badań ontologicznych Ingardena polegającą na odrzuceniu istnienia idei(I) i jakości idealnych.
- Przeformułowanie rozumienia idei(I) na idee(m).
- Odrzucenie pluralizmu egzystencjalnego na rzecz monizmu przy jednoczesnym zachowaniu pluralizmu bytowego.
- Modyfikację założeń ontologii formalnej i przeformułowanie jej do postaci ontologii relacyjnej – innymi słowy, odrzucenie istnienia i możliwości wyodrębnienia w bytach formy, a na jej miejsce przyjęcie istnienia relacji jako tego, co m.in. odpowiada za to, jaki byt jest.
- Wprowadzenie pewnych zmian pojęciowych w obrębie ontologii materialnej.
- Przesunięcie punktu wyjścia w badaniach na obszar przed- czy pozajęzykowy – co wiąże się z próbą pozasemantycznego i pozasyntaktycznego badania rzeczywistości.
- Wyekspozowanie „kultury”, a nie jej tzw. wytworów jako przedmiotu właściwego badania.
- Przedstawienie własnej, opartej o Ingardenowską, metody badania ontologicznego.
- Poddanie konstruktywnej krytyce pewnego dominującego sposobu ujmowania „kultury” jako podmiotu cech oraz przedstawienie propozycji zmiany punktu widzenia i sposobu badania.

Głównym wnioskiem i wartością płynącą z naszych rozważań jest definicja „kultury”, która brzmi: **„kultura” jest to pojęcie odnoszące do zawartości idei(m) ogólnej uogólnionej danego podmiotu, której współzróżdłami są idee(m) ogólne konkretne pewnego typu.**

Dodatkowo istotnym wkładem zaprezentowanej pracy jest realistyczna w swych założeniach i rozwiązaniach propozycja przeformułowania metody badania ontologicznego Ingardena, która, jak widzieliśmy w ostatnim rozdziale, jest możliwa do zastosowania w praktyce.

Również podjęcie dyskusji z niektórymi punktami Ingardenowskiego programu badań wydaje się nam cenne, gdyż pozwala spojrzeć na wybiegające daleko poza ontologię kwestie z innej niż ściśle teoretyczna perspektywy – chociażby na kwestie używania języka w badaniach filozoficznych czy epistemologii i pewności poznania.

Mamy nadzieję, że przedstawione rozważania i płynące z nich wnioski otworzą dyskusję nad wciąż aktualną użytecznością metody badań ontologicznych Ingardena, dalszym rozwijaniem zaprezentowanej przez nas metody badań ontologicznych, gruntownym przemyśleniem teorii „kultury” i metod jej badania oraz niebezpiecznymi intelektualnie – i nie tylko – próbami podbudowywania nośnych haseł niezdefiniowanym przez ich autorów pojęciem „kultura”.

Ze względu na to, że przedstawiona praca ma charakter procesualny, to przypominanie wyrwanych z kontekstu wniosków otrzymywanych w poszczególnych jej paragrafach nie wydaje się dobrym rozwiązaniem. Tym bardziej, że były one jasno wykładane w odpowiednich miejscach. Inną trudnością, związaną z ową procesualnością, jest niemożliwość krótkiego przedstawienia poszczególnych wyników czy wniosków cząstkowych. Mamy nadzieję, że samo przypomnienie głównych ścieżek modyfikacji metody oraz wskazanie ostatecznego wniosku było dla Czytelnika wystarczające.

Poza wskazanymi perspektywami badawczymi, na które chcemy zwrócić szczególną uwagę, a które z różnych – najczęściej pragmatycznych – względów nie mogły znaleźć szerszej ekspozycji w naszej pracy, możemy wymienić:

- Sposób istnienia tych bytów intencjonalnych, które aktualnie nie są dane naszej świadomości.
- Problem struktury i struktury`.
- Problem odpowiedniości między bytami transcendentnymi a ideami(m) w kontekście założeń krytycznego realizmu hipotetycznego.
- Problem przekładalności informacji ze spektrum poznawczego na idee(m).
- Problem wyodrębniania ze spektrum poznawczego.
- Szersze badania nad wpływem języka na wybrane teorie naukowe.
- Konstruktywna krytyka nurtów intelektualnych, które wśród swoich aksjomatów lub we właściwym dla siebie zasobie pojęciowym zawierają pojęcie „kultura”.
- Wykorzystanie opracowanej metody lub poszczególnych wyników do badań nad współczesnymi ideologiami.

Wskazane perspektywy są oczywiście pewnym wycinkiem. Przedstawiliśmy je jednak ze względu na to, że są naszym zdaniem istotne dla współczesnej nauki i dotyczą słabo przebadanych lub nieopracowanych pól badaw-

czych. Mamy nadzieję na wykorzystanie uzyskanych tu wyników w naszych dalszych pracach.

\* \* \*

Jeśli Czytelnik dojrzał do tego miejsca, to gratulujemy wytrwałości. Mamy też nadzieję, że poprzednie strony wywołały przynajmniej cię refleksji. Jeśli nadzieja ta nie jest płonna, to zachęcamy do podzielenia się nią z autorem, którego najprościej osiągnąć mailowo: [karol.petryszak@upjp2.edu.pl](mailto:karol.petryszak@upjp2.edu.pl)



# Bibliografia

- Adamczyk S., *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, w: „Rocznik Filozoficzny” z. 3/12 (1964), s. 5–15.
- Adorno Th., *Osobowość autorytarna*, Warszawa 2010.
- Ajdukiewicz K., *W sprawie pojęcia istnienia*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kraków 1949.
- Antropologia kultury. Część I. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski i in., Warszawa 1998.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2013.
- Austin J., *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993.
- Bańka J., *O prawdzie, która nawiedza słowo. Sermonizm jako stanowisko recentywnizmu w sporze o powszechniki*, Katowice 2008.
- Barański J., *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.
- Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2016.
- Bauman Z., *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 2017.
- Baumgarten A.G., *Metafizyka*, Kęty 2012.
- de Beauvoir S., *Druga płeć*, Warszawa 2003.
- Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 1999.
- Bernard A., Spencer J., *Sapira-Whorfa hipoteza*, w: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, red. A. Bernard, J. Spencer, Warszawa 2008, s. 545–546.
- Bersani L., *Czy odbytnica jest grobem*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 745–782.
- Bettelheim B., *Feral Children and Autistic Children*, w: “American Journal of Sociology” 5/64 (1959), s. 455–467.
- Białkowski I., *Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacji*, w: „Przegląd Geopolityczny” 1 (2009), s. 101–118.
- Bielawka M., *Świadomość*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 269–272.

Bielawka M., *Tajemnica czasu w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 205–210.

Bielik-Robson A., *Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczenia Derridy*, w: „Teksty drugie” 3 (2018), s. 18–41.

Biliński P., *Feliks Koneczny*, Warszawa 2001.

Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.

Boroch R., *Kultura w systematyce Alfreda L. Kroebera i Clyde’a Kluckhohna*, Warszawa 2013.

Borowski M., *Wbrew faktom. Historia kontrfaktyczna i historia alternatywna*, w: „Dialog” t. 58, 10 (2013), s. 168–187.

Braidotti R., *Po człowieku*, Warszawa 2014.

Bremer J., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Warszawa 2005.

Brock S., Mares E., *Realism and Anti-Realism*, Stocksfield 2007.

Buchowski M., Kempny M., *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 9–28.

Buczkowski A., *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Kraków 2005.

Burszta W., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.

Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006.

Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nowy Jork–Londyn 1999.

Butler J., *Koniec różnicy seksualnej? Fragmenty*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 205–223.

Butler J., *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008.

Butler J., *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, Warszawa 2010.

Butryn S., *Główne zagadnienia ontologii materialistyczno-dialektycznej*, Warszawa 1988.

Califia P., *Męskość*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 811–820.

Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969.

Carnap R., *Logiczna struktura świata*, Warszawa 2011.

Choińska B., „Całkowicie uśpiony świat...”. *Nowe Lacanowskie interpretacje snów*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne” 11 (2012), s. 113–124.



Christiansen M.H., Kirby S., *Language Evolution: the Hardest Problem in Science?*, w: *Language Evolution*, red. M.H. Christiansen, S. Kirby, Oxford 2003, s. 1–15.

Chrudzimski A., *Brentano i Ingarden – kłopoty z przedmiotem intencjonalnym*, w: *Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszak, Toruń 2003, s. 125–141.

Chrudzimski J., *Teoria intencjonalności Romana Ingardena*, w: „Edukacja Filozoficzna” 25 (1998), s. 249–262.

Chutorański M., *W stronę nie-antropocentrycznej ontologii tego, co edukacyjne*, w: „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” t. 20, 4/80 (2017), s. 7–21.

Chybińska A., *Definicje terminów filozoficznych – na przykładzie definicji terminu „istota”*, w: „Edukacja Filozoficzna” 60 (2015), s. 57–79.

Ciecierski T., Kuś K., Wilkin P., *Possibilia i światy możliwe*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S. Kołodziejczak, Kraków 2011, s. 385–436.

Connell R., *Socjologia płci. Płeć w ujęciu globalnym*, Warszawa 2013.

Cote J., *The Mead-Freeman Controversy in Review*, w: “Journal of Youth and Adolescence” 5/29 (2000), s. 525–538.

Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 1958.

Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004.

Czyżewski M., *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*, w: „Kultura i Społeczeństwo” 2 (2013), s. 3–25.

Dadaczyński J., *Antynomie teoriomnogościowe a powstanie klasycznych kierunków badania podstaw matematyki*, w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXVI (2000), s. 38–58.

Dadaczyński J., *Heurystyka teorii mnogości G. Cantora*, w: „Roczniki Filozoficzne” 3/XLV (1997), s. 101–141.

Dadaczyński J., *Pojęcie nieskończoności w matematyce*, w: „Śląskie Studia Teologiczne” 2/35 (2002), s. 265–270.

Deliege R., *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, Warszawa 2011.

Demiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*, Katowice 1997.

Dennett D.C., *Świadomość*, Kraków 2018.

Derrida J., *Chōra*, Warszawa 1999.

Derrida J., *Głos i fenomen: wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, Warszawa 1997.

Derrida J., *Widma Marksa*, Warszawa 2016.

Derwojedowa M., *Początki języka*, w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 803–813.

Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kęty 2001.

Dębowski J., *Idea bezałożeniowości. Główne pojęcia bezałożeniowości i podstawowe aspekty idei badań bezałożeniowych*, w: *Transcendencja i ideał poznawczy*, red. M. Hempoliński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 121–145.

Dębowski J., *Romana Ingardena koncepcja autonomicznej teorii poznania. Ingarden a Husserl*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 61–76.

Dębowski J., *Roman Witold Ingarden (1893–1970). Biogram*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 9–10.

Diamond J., *Trzeci szympan*, Warszawa 1998.

Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, w: „Kultura Współczesna” 3 (2008), s. 9–21.

Domańska E., *O zwrocie ku rzeczom we współczesnej humanistyce. (Ku historii nieantropocentrycznej)*, w: „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” LXV (2005), s. 103–112.

Domańska E., *Rzeczy. Rekonesans antropologiczny. (Dyskusja)*, w: „Kultura Współczesna” 3 (2008), s. 83–87.

Dominiak Ł., *Dyskurs Michaela Foucaulta. Centrum i tajemnica*, w: „Dialogi Polityczne” 3–4 (2004), s. 43–49.

Duchliński P., *Natura, kultura, wartości, człowiek*, w: *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński, M. Urban, Kraków 2010, s. 13–44.

Duma T., *Metafizyka relacji*, Lublin 2017.

Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2017.

Dybiel P., *Zagadka „Drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Kraków 2012.

Działoszyński B., *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2018.

Ekman P., *Dlaczego dzieci kłamią*, Warszawa 2014.

Ekman P., *Emocje ujawnione*, Gliwice 2012.

Ekman P., *Kłamstwo i jego wykrywanie*, Warszawa 2015.

Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa – w związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, Warszawa 1949.

Engels F., *Rola pracy w procesie ucłowieczania małpy*, Warszawa 1947.

Farouki N., *Metafizyka*, Katowice 2000.

Ferber R., *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, Kraków 2008.

*Filozofia marksistowska*, red. J. Grudzień, H. Jankowski, T.W. Jaroszewski, W. Wesołowski, Warszawa 1970.

Foucault M., *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977.

*Francuski feminizm materialistyczny*, red. M. Solska, M. Borowicz, Poznań 2007.

Freeman D., *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge 1983.

- Fromm E., *Rewizja psychoanalizy*, Warszawa 2006.
- Gajda J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Galarowicz J., *Martin Heidegger genialny myśliciel czy szaman?*, Kraków 2014.
- Gerrig R.J., Zimbardo P.G., *Psychologia i życie*, Warszawa 2011.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Myśl potoczna jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków 2005, s. 81–100.
- Geertz C., *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kampny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 35–58.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur*, Kraków 2005.
- Gierulanka D., *Przedmowa tłumacza*, w: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, Warszawa 1981.
- Gierulanka D., *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Karków 1995, s. 11–19.
- Gilbert A., Regier T., Kay P., Ivry R.B., *Support for lateralization of the Whorf effect beyond the realm of color discrimination*, w: “Brain and Language” 2/105 (2008), s. 91–98.
- Gilson E., *Byt i istota*, Warszawa 2006.
- Głowiński M., *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Kraków 2009.
- Gromek J., *Wstęp*, w: C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, Kraków 1989.
- Gruszczyk A., *Moja prawda jest najmojsza, czyli postprawda w praktyce*, w: *Postprawda jako zagrożenie dla dyskursu publicznego*, red. T.W. Grabowski, M. Lamoky, K. Oświecimski, Kraków 2018, s. 45–64.
- Hańderek J., *Pojęcia i definicje kultury*, w: *Filozofia kultury*, red. P. Mróz, Kraków 2015, s. 23–42.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 240–260.
- Harding S., *Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”?*, w: “The Centennial Review” 3/36 (1992), s. 437–470.
- Hegel G.F., *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, Kęty 1999.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.

Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989.

Hempoliński M., *Problem obiektywności poznania i style badań epistemologicznych*, w: *Transcendencja i ideał poznawczy*, red. M. Hempoliński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 7–42.

Hempoliński M., *Przesłanki i specyfika fundamentalizmu epistemologicznego fenomenologii E. Husserla i R. Ingardena*, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa 1991, s. 69–89.

Hewes G.W., *Primate Communication and the Gestural Origins of Language*, w: "Current Anthropology" 14 (1973), s. 5–24.

Hildebrand D., *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, Kraków 2012.

Hird M.J., *Zwierzęcy transseksualizm*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 261–287.

*Homo Culturalis – szkice z filozofii kultury*, red. F. Polakowski, K. Maciąg, Lublin 2017.

Hooks B., *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, Warszawa 2013.

Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 2010.

Howarth D., *Dyskurs*, Warszawa 2008.

Husserl E., *Badania logiczne*, t. II/I, Warszawa 2000.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975.

Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość: teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003.

Ingarden R., *Dążenia fenomenologów*, w: „Przegląd Filozoficzny” nr 4/22 (1919), s. 315–351.

Ingarden R., *Dodatek. W sprawie istnienia przedmiotów idealnych (Dyskusja z prof. T. Kotarbińskim)*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 483–507.

Ingarden R., *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 15–28.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003.

Ingarden R., *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971.

Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003, s. 71–169.

Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976.

Ingarden R., *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.

- Ingarden R., *O tłumaczeniach*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s.120–188.
- Ingarden R., *Przedmowa*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II/I, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II/II, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. III, Warszawa 1981.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1957.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. II, Warszawa 1966.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970.
- Ingarden R., *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 381–406.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Inglis F., *Kultura*, Warszawa 2007.
- Irigaray L., *Ta płęć (jedną) płcią niebędącą*, Kraków 2010.
- Irvine A.D., Deutsch H., *Russel's Paradox*, w: "Stanford Encyclopedia of Philosophy" 2016.
- Jadacki J.J., *Spór o granice istnienia*, Warszawa 1998.
- Jarczewski A., *Prawda w epoce post-truth*, Katowice 2017.
- Judycki S., *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 77–88.
- Judycki S., *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 28 (1999), s. 23–45.
- Kabus J., *Interdyscyplinarność dyskursu*, w: „Językoznawstwo: Współczesne Badania, Problemy i Analizy Językoznawcze” 5 (2011), s. 49–55.
- Kahn Ch.H., *Język i ontologia*, Kęty 2008.
- Kamiński S., *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady?*, w: „Rocznik Filozoficzny” t. 11 (1963), z. 1, s. 5–23.
- Kamiński S., *Dowód*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 705–708.
- Kaplana K., *Negocjacje z patriarchatem: kobiety i mikrofinansowanie w południowych Indiach*, w: *Kobiety, gender i globalny rozwój. Wybór tekstów*, red. N. Visvanathan i in., Warszawa 2012, s. 80–89.

Kasprzak M., *Zaangażowanie i przyszłość w humanistyce nieantropocentrycznej*, w: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Kulturoznawcze” VX (2013), s. 93–102.

Keyes R., *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w codziennym życiu*, Warszawa 2018.

Kiereś H., *Racjonalizm. Aspekt ontologiczny i epistemologiczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, s. 605–608.

Klimczuk A., *Hipoteza Sapira-Whorfa. Przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, w: „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 1/3 (2013), s. 165–181.

Kluckhohn C., Kroeber A., *Culture: Critical Review of Concept and Definitions*, Cambridge 1952.

Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.

Kmiciekowski W., *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena*, Warszawa 2006.

Kołtun A., *O rzeczach inaczej. Recenzja książki W obronie rzeczy*. Archeologia i ontologia przedmiotów, w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” XXXIX/1 (2014), s. 101–108.

Konersmann R., *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa 2009.

Korcik A., *O tak zwanych naczelnych prawach rozumowania i zależnościach między nimi*, w: „Rocznik Filozoficzny” t. 5 (1956–1957), z. 2, s. 183–191.

Kordos M., *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 2010.

Kosowska E., *Antropologia kultury – antropologia literatury. Wprowadzenie do tematu*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, Katowice 2005, s. 31–44.

Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961.

Kotowa B., *Kulturowy wymiar estetyki Romana Ingardena*, w: *Estetyka Romana Ingardena. Problemy i perspektywy w stulecie urodzin*, red. L. Sosnowski, Kraków 1993, s. 131–142.

Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998.

Kowalska E., *Wprowadzenie*, w: W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 2001, s. 5–63.

Kowalski J., *Ingardenowska koncepcja filozofii*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 2/1 (1966), s. 107–134.

Kowalski J., *Romana Ingardena koncepcja materii i formy. Próba analizy krytycznej*, w: „Roczniki Filozoficzne” z. 3/XIV (1966), s. 99–125.

Krasuska K., *Gender*, w: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka i in., Warszawa 2014, s. 155–158.

Krąpiec M.A., *Epistemologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 93–200.



- Krąpiec M.A., *Forma*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 573–580.
- Krąpiec M.A., *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 44–85.
- Krąpiec M.A., *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 132–140.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Lublin 1984.
- Krąpiec M.A., *Pojęcie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 318–319.
- Krąpiec M.A., *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 971–984.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Revolution in Poetic Language*, New York 1984.
- Krzysztofiak W., *Czy wyrażenie „nicość” jest sensowne?*, w: *Wartość bycia*, red. D. Karłowicz i in., Kraków–Warszawa 1993, s. 335–347.
- Kuchta A., *Język w służbie iluzji, czyli o czym „mówi” nowomowa?*, w: „Maska” 14 (2012), s. 17–32.
- Kuderowicz Z., *Księga jubileuszowa Romana Ingardena*, w: „Studia Filozoficzne” 1 (1965), s. 148–157.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków 2005.
- Lakatos I., *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*, w: “Proceedings of the Aristotelian Society” 69 (1968), s. 149–186.
- Lakatos I., *Dodatek: Popper, falsyfikacjonizm i „teza Duhema-Quine’a”*, w: I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995, s. 154–169.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.
- Latkowska J., *How Relevant is the Sapir-Whorf Hypothesis to Contemporary Psycholinguistic Research?*, w: “Theory and Practice of Second language Acquisition” 1/1 2015, s. 7–26.
- Latour B., *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009.
- Lehman D., *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, New York 1991.
- Leśniak. A., *Topografie doświadczenia: Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003.
- Lewandowska-Tomaszczyk B., *Czym jest język? Dzisiejsze kontrowersje w paradygmatach generatywnych i kognitywnych*, w: *Metodologie językoznawstwa: współczesne tendencje i kontrowersje*, red. P. Stalmaszczyk, Kraków 2008, s. 9–26.
- Lipiec J., *Byt i niebyt. Wokółparmenidesowe rozmyślenia ontologiczne*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” z. 43 (2010), s. 219–229.

- Lorenc W., *Hegel i Derrida: filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994.
- Lucy J.A., *Linguistic Relativity*, w: "Annual Review of Anthropology" 26 (1997), s. 291–312.
- Liotard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.
- Liotard J.F., *Kontrolowanie sztuki. Epocha komunikacji*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017, s. 238–246.
- Łaciak P., *Metoda sceptyczna w filozofii Kanta i Husserla*, w: „IDEA – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” XXVII (2015), s. 5–23.
- Łagosz M., *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia*, Wrocław 2002.
- Łagosz M., *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Kęty 2016.
- Łagosz M., *Skończone/nieskończone jako problem ontologiczny*, w: „Edukacja Filozoficzna” 63 (2017), s. 37–58.
- Łepko Z., *Od biologii zachowania się zwierząt do biologii ludzkiego poznania*, w: „Seminare” 2/36 (2015), s. 81–92.
- Łotman J., *K problemie typologii kultury*, w: *Trudy po znakovym sistiemam*, t. 3, Tartu 1967.
- Łotman J., Uspienski B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977.
- Łotman J., *Pamięć kultury*, w: „Autograf” 1990, nr 2.
- Łoziński J., *Intencjonalność i przedmiot intencjonalny w filozofii R. Ingardena*, w: „Studia Filozoficzne” 9 (1974), s. 49–62.
- Łysień L., *Wędrówki po metafizyce*, Kraków 2005.
- Maciejczak M., *Brentano i Husserl, Pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001.
- Maciejczak M., *Myslenie i język*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 2/42 (2006), s. 65–86.
- Maciejczak M., *Świadomość i sens. Kant, Brentano, Husserl, Marleau-Ponty*, Warszawa 2007.
- Macmillan M., *Freud oceniony. Analiza krytyczna dzieła*, Kraków 2007.
- Majcherek J.A., *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*, Kraków 1995.
- Majewska Z., *Romana Ingardena filozofia kultury. (Próba rekonstrukcji)*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994.
- Majewska Z., *Świat kultury Romana Ingardena*, Lublin 2001.
- Makota J., *Dziedzina przedmiotowa*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena, Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 30–33.
- Makota J., *Pojęcie intuicji w filozofii Romana Ingardena*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 1-2/20 (1992), s. 87–98.



Malinowski B., *Naukowa teoria kultury*, w: B. Malinowski, *Dzieła*, t. 9, Warszawa 2000.

Malinowski B., *O zasadzie ekonomii myślenia*, w: B. Malinowski, *Dzieła* 1, Warszawa 1984, s. 357–391.

Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1962.

Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998.

Marcuse H., *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Łódź 1966.

Markiewicz P., *Georga Cantora filozofia nieskończoności*, w: „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 10 (2004), s. 51–68.

Markowski M.P., *Efekt inskrypcji: Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003.

Markowski M.P., *Interpretacja i literatura*, w: „Teksty Drugie” 5/70 (2001), s. 50–66.

Marks K., *Dzieła wybrane*, t. I–II, Łódź 1947.

Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, *Dzieła wybrane*, t. I, Łódź 1947, s. 427–429.

Maurer D., Pathman T., Mondloch C.J., *The Shape of Boubas: sound-shape correspondences in toddlers and adults*, w: “Developmental Science” 9/3 (2006), s. 316–322.

Mazur M., „Z wielką ulgą nienależną rzeczom” – o przedmiotach i ich funkcjach w poezji Beaty Szymańskiej, w: *Poeci krakowscy. Mniej znani, zapomniani, niedoczytani*, t. I, red. R. Stachura-Lupa, M. Karwala, Kraków 2017, s. 109–119.

Mazur P.S., *Pamięć*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006.

McCormick K., Kim J.Y., List S., Nygaard L.C., *Sound to Meaning Mappings in the Boubas-Kiki Effect*, w: *Proceedings of the 37th Annual Conference of the Cognitive Science Society: Mind, Technology, and Society: Pasadena, California, 23–25 July 2015*, Austin 2015, s. 1565–1570.

McNeil M.C., Pollaway E.A., Smith J.D., *Feral and Isolated Children: Historical Review and Analysis*, w: “Education and Training of the Mentally Retarded” 1/19 (1984), s. 70–79.

Metallman J., *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*, Warszawa 1914.

Michalik G., *Podmiot zanikający – kwestia podmiotowości w psychoanalizie Jacques’a Lacana*, „Analiza i Egzystencja” 41 (2018), s. 79–99.

Midro A.T., *Elementy seksomu w kształtowaniu się płci męskiej bądź żeńskiej osoby ludzkiej*, w: *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiełło, D. Oko, Kielce 2016, s. 81–97.

Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.

Miklaszewska N., *Między relatywizmem a uniwersalizmem językowym*, w: „Rocznik Kognitywistyczny” IV (2011), s. 119–127.

Mikułowski-Pomorski J., *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*, Kraków 2003.

Milner J.C., *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, Warszawa 2017.

Miłkowski M., Poczobut R., *Czym jest i jak istnieje umysł*, w: „Diametros” 3/marzec (2005), s. 27–55.

Miłosz C., *Metafizyczna pauza*, Kraków 1989.

Modood T., *Multikulturalizm*, Poznań 2014.

Murawski R., *Nieskończoność w matematyce. Zmagania z potrzebnym acz kłopotliwym pojęciem*, w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” LV (2014), s. 5–42.

Musiał Z., Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003.

Nagel T., *What Is It Like to be a Bat?*, w: “The Philosophical Review” 4/83 (1974), s. 435–450.

Neculaesei A.N., *Culture and Gender Role Differences*, w: “Cross-Cultural Management Journal” vol. XVII, 1/7 (2015), s. 31–35.

Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2009.

Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2010, s. 5–38.

Nycz R., *KTL: wyjaśnienia i propozycje*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 7–27.

*Od Husserla do Levinasa – wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, red. W. Stróżewski, Kraków 1989.

Ogrodnik B., *Polemika z Ingardenowską koncepcją idei*, w: „Folia Philosophica” 10 (1992), s. 45–56.

Oko D., *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentalnego ugruntowania metafizyki w filozofii Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, Kraków 2010.

Okopień K., *Uprzedmiotowanie. Krytyka ontologii Romana Ingardena*, Warszawa 1997.

*Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*, red. M. Hempoliński, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994.

Ostasz L., *Świadomość. Jak funkcjonuje i czym jest*, Warszawa 2011.

Ostolski A., *Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michaela Foucaulta*, w: „Etyka” 36 (2003), s. 159–172.

Paleczny T., *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007.

Paleczny T., *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Kraków 2005.

Paśniczek J., *Struktura ontologiczna przedmiotów nieistniejących: Meinong i Ingarden*, w: „Studia Filozoficzne” 4 (1984), s. 27–41.

Paśniczek J., *Uwagi o rozumieniu intencjonalności przez Ingardena*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 53–58.

Pawlikowski T., *Poznawalność bytu. Parmenides i św. Tomasz z Akwinu*, w: „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 31–54.

Peters S., *Paradoks szympansa. Przełomowy program zarządzania umysłem*, Warszawa 2013.

Petryszak K., *Esencja wiary bohaterki w wybranych wierszach Zofii Zarebianki*, w: *Poeci krakowscy mniej znani, zapomniani, niedoczytani*, t. I, red. R. Stachura-Lupa, M. Karwala, Kraków 2017, s. 181–192.

Petryszak K., *Męskość według Kingi Dunin*, w: „Polisemia” 1/2015 (14).

Petryszak K., *Mysleć o patriotyzmie – czyli analiza eseistyki Czesława Miłosza w kontekście schedy Roty*, Katowice 2018.

Petryszak K., *Na marginesie kulturowej teorii literatury*, w: *Współczesne wyzwania teorii i praktyki. Gospodarka – Świat – Człowiek*, red. J. Nowakowska-Grunt, J. Jasińska, Katowice 2017, s. 137–144.

Petryszak K., *Ogród Eden na wschodzie, czyli materializm dialektyczny w Drugiej płci autorstwa Simone de Beauvoir*, Kraków 2019.

Petryszak K., *Relacje międzypłciowe czy relacje międzyosobowe. Personalizm Karola Wojtyły wobec teorii Simone de Beauvoir*, w: *Współczesne wyzwania teorii i praktyki. Gospodarka – Świat – Człowiek*, red. J. Nowakowska-Grunt, J. Jasińska, Katowice 2017, s. 117–122.

Petryszak K., *Rozpięcie między ontologią a metafizyką, czyli fenomenologiczne odczytanie wybranych wierszy Zofii Zarebianki*, w: *Poeci krakowscy mniej znani, zapomniani, niedoczytani*, t. II, red. M. Sadlik, M. Chrobak, Kraków 2017, s. 143–150.

Pierce Ch., *Wybór pism semantycznych*, Warszawa 1997.

Piskorz Z., Zalaśkiewicz T., *Psychologia umysłu*, Gdańsk 2003.

Ples M., *Podmiot czy inne? O koncepcji kobiecości Simone de Beauvoir*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne” 10 (2011), s. 119–128.

Poczobut A., *Idea III – pojęcie idealne*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 90–93.

Poczobut R., *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne*, Lublin 1995.

Pomorski J.M., *Problem paradygmatu kulturowego w badaniach społecznych*, w: *Tożsamość kulturoznawstwa*, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Plichta, Kraków 2008, s. 13–23.

Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 2002.

Popper K., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, Kraków 1996.

Putnam H., *Mózgi w naczyniu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 2013, s. 295–324.

Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 2013.

Putnam H., *Wyjaśnianie i odniesienie przedmiotowe*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 2013.

Putnam H., *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 2013.

Póltawski A., *Świadomość czysta*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 272–273.

Póltawski A., *Redukcja transcendentálna*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 245–246.

Póltawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.

Póltawski A., *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzycki, Kraków 1995.

Póltawski A., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii a realizm*, w: „Rocznik Filozoficzny” t. 25 (1977), z. 1, s. 47–59.

Pruś J., *Teorie prawdy: klasyczna, korespondencyjna i semantyczna – próba uściślenia relacji*, w: „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIV, 2 (2018), s. 57–83.

*Psychologia umysłu*, red. Z. Piskorz, T. Zalaśkiewicz, Gdańsk 2003.

Quine W.V.O., *Word and Objects*, Londyn 2013.

Ramachandran V.S., Hubbard E.M., *Synaesthesia – A Window Into Perception, Thought and Language*, w: “Journal of Consciousness Studies” 8/12 (2001), s. 3–34.

Rasiński L., *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, w: „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 3/74 (2009), s. 7–23.

Rosiak M., *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków 2011.

Rosiak M., *Filozofia pierwsza, metafizyka, ontologia: z dziejów pojęć, koncepcji i doktryn*, w: „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” nr 14 (2001), s. 5–41.

Rosiak M., „Gender Trouble” Judith Butler w świetle logiki i metodologii – analiza głównych założeń i ich konsekwencji z dodaniem uwag o źródłach doktryny gender, w: *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiełło. D. Oko, Kielce 2016, s. 125–155.

Rosiak M., *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Łódź 2003.

Rosiak M., *Studia z problematyki realizmu-idealizmu*, Wrocław 2012.

Rosiak M., *Zagadnienie postaktualności. Z ontologii egzystencjalnej tego, co przeminęło*, w: „Lectiones & Acroases Philosophicae” V, 2 (2012).

Rosner K., *Roman Ingarden a współczesna filozoficzna refleksja nad kulturą*, w: *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, Warszawa 1997, s. 161–178.

Rozmus J., *Ocalić „ja”, zgromadzić przeszłość. Przedmioty w liryce i prozie Stanisława Czycza*, w: *Poeci krakowscy. Mniej znani, zapomniani, niedoczytani*, t. II, red. M. Sadlik, M. Chrobak, Kraków 2017, s. 73–81.

Rygalski A., *Koncepcja przedmiotu ogólnego u Romana Ingardena i Gottloba Fregego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzycki, Kraków 1995, s. 91–100.

Rygalski A., *Platon, Ingarden i trzeci człowiek*, w: *Wartość bycia*, red. D. Karłowicz i in., Kraków–Warszawa 1993, s. 421–430.

Rygalski A., *Zmienna zawartość idei – koncepcja zmiennej w ontologii Romana Ingardena*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” XXI (1993), z. 1, s. 21–40.

Sacks O., *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, Poznań 2017.

Sapir E., *Kultura, język osobowość*, Warszawa 1978.

Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Kraków 2007.

Scruton R., *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, Poznań 2010.

Schaff A., *Język a poznanie*, Warszawa 1964.

Schaff A., *Wstęp do polskiego wydania*, w: B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa, 1982, s. 5–31.

Schmidt G., *O pochodzeniu języka*, w: „Lingua ac Communitas” vol. 22 (2012), s. 5–14.

Schopenhauer A., *Erystyka. Sztuka prowadzenia sporów*, Gliwice 2007.

Searle J., *Umysł, język, społeczeństwo*, Warszawa 1999.

Searle J., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Poznań 2010.

Searle J., *Umysł, mózg, nauka*, Warszawa 1995.

Seifert J., *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentального idealizmu. Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentальной fenomenologii Husserla*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 21–34.

Sidorek J., *O Ingardenowskiej teorii przedmiotów czysto intencjonalnych, cz. I*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 2/13 (1977), s. 163–185.

Sidorek J., *O Ingardenowskiej teorii przedmiotów czysto intencjonalnych, cz. II: Z problematyki konstytucji przedmiotu czysto intencjonalnego*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 1/16 (1980), s. 165–177.

Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, Kraków 2007.

*Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001.

*Słownik socjologiczny*, red. K. Olechnicki, P. Załęcki, Toruń 1997.

Smith B., *Ontologia epistemologii*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 111–119.

Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa 2004.

Sokal A., *Transgressing the boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity*, w: "Social Text" 46/47 (1996), s. 217–252.

Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012.

Spieß C., *Lingwistyczna analiza dyskursu jako analiza wielopoziomowa. Przyczynek do problematyki wielowymiarowego opisu dyskursów z perspektywy praktyczno-naukowej*, w: „Tekst i Dyskurs” 3 (2010), s. 199–220.

Spiro M.E., *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 27–53.

Spivak G.Ch., *Strategie postkolonialne*, Warszawa 2011.

*Spór o uniwersalia a nauka współczesna. Sympozjum – Kraków 11–12 maja 1990*, red. M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński, Kraków 1991.

Staniak A., *Koherencja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 700–701.

Stępień A.B., *Ocena metodologiczna analizy istnienia u Romana Ingardena*, w: „Sprawozdania TN KUL” 13 (1963), s. 37–39.

Stępień A.B., *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 57–61.

Stępień A.B., *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: „Roczniki Filozoficzne” 1/20 (1972), s. 5–14.

Stępień A.B., *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 17–26.

Stępień A.B., *Materializm dialektyczny – filozofia marksizmu*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. Stępień, Lublin 1990, s. 21–36.

Stone L., *Pokrewieństwo i pleć kulturowa*, Kraków 2012.

Stróżewski W., *Krytyka pojęcia nicości w „Ewolucji twórczej” Henryka Bergsona*, w: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław 1978, s. 101–130.

Stróżewski W., *O swoistości sposobu istnienia człowieka*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzycki, Kraków 1995, s. 123–132.

Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2003.

Stróżewski W., *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, red. Z. Augustynek i in., Warszawa 1972, s. 209–228.

Stróżewski W., *Trzy koncepcje istnienia*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.



Stróżewski W., *Z historii problematyki negacji*, cz. 2: *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, w: „*Studia Mediewistyczne*” 9 (1967), s. 117–123.

Strutyński J., *Gramatyka polska*, Kraków 2009.

Strzyżewska A., *O metodzie fenomenologii Husserla*, w: „*Humanistyka i Przyrodoznawstwo*” 20 (2014), s. 203–219.

Synak-Pskit X., *Jacques Derrida i doświadczenie – rekontekstualizacja*, Gdańsk–Pelplin 2010.

Szabat M., *Filozoficzny potencjał podmiotowości w świetle koncepcji lęku Jacques’a Lacana*, w: „*Teksty Drugie*” 4 (2017), s. 96–114.

Szewczak W., *Oblicza racjonalności*, Toruń 2013.

Szubka T., *Antyrealizm semantyczny. Studium Analityczne*, Lublin 2001.

Szubka T., *Realizm i antyrealizm*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. T. Kołodziejczyk, Kraków 2011.

Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.

Szymkiewicz M., *Od Bachofena do świętej historii. Archeologia i antropologia wobec koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini*, w: *Antropologia religii, Wybór esejów*, red. R. Fetner, t. IV, Warszawa 2010, s. 7–85.

Świdorski E.M., *Pewne główne rysy ontologii Ingardena*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” XIV (1978), nr 1, s. 89–108.

Świdorski E.M., *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 41–56.

Tambiah S.J., *Racjonalność, relatywizm, przekład a współmierność kultur*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 54–99.

Taranczewski P., *Uwagi o idei barwy*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzycki, Warszawa–Kraków 1995, s. 309–316.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2012.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2009.

*Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007.

Thommason A., *Ingarden and the Ontology of Cultural Objects*, w: *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, red. A. Chrudzimski, Frankfurt 2005, s. 115–136.

Tischner J., *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 35–102.

Tiuryn T., *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009.

Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, Warszawa 2002.

Trempała J., *Wczesne kompetencje poznawcze w rozwoju dziecka*, w: „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 2 (2012), s. 9–22.

Trybulec M., *Niewspółmierność i relatywizm językowy*, w: „Filozofia Nauki” 3/17 (2009), s. 33–55.

Trypuz R., *O nazywaniu przedmiotów – czyli jak Tadeusz Kotarbiński uczy rozumieć ontologię Stanisława Leśniewskiego*, w: „Roczniki Filozoficzne” 1/LXII (2014), s. 37–51.

Ubertowska A., *Praktykowanie postpamięci. Marianne Hirsch i fotograficzne widma z Czernowitza*, w: „Teksty Drugie” 4 (2013), s. 269–289.

Urbaniak A., *Kultura a język. Rola gier w rozwoju językowym współczesnego człowieka w świetle hipotezy Sapira-Whorfa*, w: „Homo Ludens” 1 (2009), s. 269–278.

Warner M., *Chłopcy będą chłopcami: stwarzanie mężczyzn*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 557–574.

Wąchal K., *Kultura jako tekst i kontekst w antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza*, w: „Principia” LIII (2010), s. 157–175.

Wesołowska A., *Transcendentalna epoka a problem przemiany Ja*, w: „Folia Philosophica” 30 (2012), s. 153–172.

Węgrzycki A., *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1994.

Widengern G., *Fenomenologia religii*, Kraków 2008.

Widomski J., *Formy poznania ejdetycznego (Koncepcja i rola „istoty” w epistemologii fenomenologicznej)*, w: „Studia Filozoficzne” 10 (1985), s. 37–62.

Widomski J., *Istota*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 119–122.

Widomski J., *Materia*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 149–152.

Wieczorek R., *Antyrealizm. Wybrane odmiany i ich konsekwencje epistemologiczne*, Warszawa 2005.

*Wiedza o kulturze. Część I: Wprowadzenie do wiedzy o kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski i in., Warszawa 1988.

Witkowski T., *Modne bzdury wciąż modne*, w: „Nauka” nr 4 (2007), s. 149–157.

Witkowski T., *Zakazana psychologia. Tom I. Pomiędzy nauką a szarlatanerią*, Wrocław 2015.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2002.

Wittig M., *Hetero-umysł 1980*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 663–674.

Wnuk M., *Życie w interpretacji współczesnych teorii przyrodniczo-filozoficznych*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 984–985.

*Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. Stępień, Lublin 1990.



Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

Wojtysiak J., *Czy Roman Ingarden realnie istnieje w roku 1993?*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 27–42.

Wojtysiak J., *R. Ingardena koncepcja ontologii a koncepcja metafizyki tomizmu egzystencjalnego*, w: *Studia metafizyczne*, t. I, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin, 1993, s. 167–211.

Wojtysiak J., *Starożytne początki problematyki istnienia*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” z. 1/29 (2001), s. 5–27.

Wojtysiak J., *Wiele czy jedna odmiana istnienia? Tomistyczna krytyka Ingardenowskiego pluralizmu egzystencjalnego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzycki, Kraków 1995, s. 81–90.

Woleński J., *Arystoteles i Tarski*, w: „Peitho. Examina Antiqua” 1/8 (2017), s. 261–269.

Woleński J., *Język*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 134–138.

Wolf D.L., *Dziewczynki, decyzje, dominacja: empiryczna i pojęciowa krytyka strategii gospodarstw domowych*, w: *Kobiety, gender i globalny rozwój. Wybór tekstów*, red. N. Visvanathan i in., Warszawa 2012, s. 170–188.

Wolff P., Holmes K.J., *Linguistic relativity*, w: “Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science” 2 (2011), s. 253–265.

Wolniewicz B., *Definiowanie „antysemityzmu”*, w: B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi*, Warszawa 2018.

Wolniewicz B., *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016.

Wróblewski A.K., *Historia fizyki od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 2006.

Wróblewski M., *Od Kultury, do tego, co kulturowe – o szkole z Birmingham*, w: *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, red. M. Wróblewski, Toruń 2012, s. 13–43.

Wszolek S., *Elementy metafizyki. Część pierwsza*, Tarnów 2008.

Wszolek S., *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów 1997.

Velkley R., *Begin after Rousseau. Philosophy and Culture in Question*, Chicago 2002.

Vopěnka P., *Nieskończoność, zbiory i możliwość u B. Bolzana*, w: „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Seria II: Wiadomości Matematyczne” XXVI (1985), s. 171–204.

Zdybicka Z.Z., *Monizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 354–355.

Ziemińska R., *Prawda i pewność*, w: „Filozofia Nauki” V, 2/18 (1997), s. 107–116.

(Złudne) obietnice wielokulturowości, red. J. Królikowska, Warszawa 2012.

Zupančič A., *Realizm z psychoanalizie*, w: „Praktyka Teoretyczna” 2/28 (2018), s. 107–123.

Żegleń U., *Pojęcie indywiduum w ontologii Ingardena a niektóre problemy współczesnej filozofii języka*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 43–52.

Żuchowski P., *Budowa formalna idei w ontologii Romana Ingardena*, w: „Filozofia Nauki” 12/1 (2004), s. 109–118.

Żuchowski P., *Whiteheadowskie eternalia i Ingardenowskie czyste jakości idealne – problem związków koniecznych*, w: „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 22 (2009), s. 117–134.

Żyłko B., *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

## Strony internetowe:

Cameron R., *Infinite Regress Argumenta*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018 – <https://plato.stanford.edu/entries/infinite-regress/>

Cibelli E. i in., *The Sapir-Whorf Hypothesis and Probabilistic Interference: Evidence from the Domain of Color*, w: “PLoS One” 7/11 (2016) – <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0158725>

Cyeron, *Tusculanes*, t. I, Nismes 1812 – [https://books.google.pl/books?id=oZcOAAAAQAAJ&pg=PA273&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pl/books?id=oZcOAAAAQAAJ&pg=PA273&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)

Derek Freeman, *Who Challenged Margaret Mead on Samoa, Dies at 84*, w: “The New York Times” – <https://www.nytimes.com/2001/08/05/world/derek-freeman-who-challenged-margaret-mead-on-samoa-dies-at-84.html>

Engels F., *Rola pracy w procesie ucłowieczania małpy*, w: *Dialektyka* – [https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial\\_prz/2a.htm](https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial_prz/2a.htm)

Koneczny F., *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej* – <https://stopsyjonizmo-wi.files.wordpress.com/2012/09/panstwo-i-prawo-w-cywilizacji-lacinskiej.pdf>

Madill A., Jordan A., Shirley C., *Objectivity and Reliability in Qualitative Analysis: Realist, Contextualist and Radical Constructionist Epistemologies*, w: “British Journal of Psychology” 1/91, 2010 – <https://doi.org/10.1348/000712600161646>

McCrone J., *Feral Children*, w: “The Last Word” 2/2 (2003) – [https://doi.org/10.1016/S1474-4422\(03\)00315-6](https://doi.org/10.1016/S1474-4422(03)00315-6)

Miłosz C., *Ars poetica?* – <https://www.milosz.pl/przeczytaj/poezja/19/ars-poetica>

Tohidian I., *Examining Linguistic Relativity Hypothesis as One of the Main Views on the Relationship Between language and Thought*, w: “Journal of Psycholinguistic Research” 38/65 (2009) – <https://doi.org/10.1007/s10936-008-9083-1>







Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-853-5



9 788374 388535