



Ks. JÓZEF TISCHNER

TEORIA POZNANIA W WIĘZACH ONTOLOGII*

(W związku z dziełem „U podstaw teorii poznania“ R. Ingardena)

Idea ścisłego powiązania teorii poznania z ontologią, stanowiąca jeden z charakterystycznych rysów koncepcji teorii poznania Romana Ingardena, nie jest dla teorii poznania XX wieku ideą nową. Na podobne intuicje natrafiamy u M. Meideggera, R. Höningsswolda, N. Hartmanna a także u fenomenologów francuskich np. J.-P. Sartre'a i M. Merleau-Ponty'ego. Wydaje się, że nowa i oryginalna jest u Ingardena przede wszystkim sama koncepcja ontologii poznania. Stoi ona w ścisłym związku z pojęciem ontologii w ogóle, której Ingarden poświęcił, jak wiadomo, większość swych filozoficznych prac. W kontekście pracy nad ontologią egzystencjalną, formalną, materialną i ontologią dzieła sztuki odsłaniały mu się od coraz nowej strony zagadnienia teorii poznania. Wśród wszystkich tych zagadnień jako naczelne pojawiło się zagadnienie istoty poznania, którego rozważeniem miała się zająć ontologia poznania czyli, jak ją także nazywał, czysta teoria poznania. Propozycja Ingardena, by zbudować specjalny dział teorii poznania mianowicie ontologię poznania jako dyscyplinę fundamentalną dla innych jej działów, której rdzeniem byłaby analiza idei poznania w ogóle, niezależnie od tego, czyje ono jest i do jakiego odnosi się przedmiotu, zajmuje we współczesnej epistemologii miejsce szczególne¹. Zanim zajmę się bliżej sprecyzowaniem jej konkretnych zadań, chciałbym kilka słów powiedzieć na temat owego „miejsca”.

* Tekst odczytu wygłoszonego na Sesji Ingardenowskiej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie w dniach 18–19 VI 1971, zorganizowanej przez Oddział Krakowski Towarzystwa.

¹ Propozycje te zawarte są w wielu miejscach. Na szczególne uwzględnienie zasługuje oczywiście wydana ostatnio praca pt.: *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, oraz zamieszczone w niej studium pochodzące z 1924 r. pt.: *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*.

We współczesnej teorii poznania występują dwie skrajne tendencje, gdy idzie o ujęcie jej istoty i jej miejsca w systemie nauk filozoficznych. Pierwsza zmierza do tego, by przyznać teorii poznania do tego stopnia naczelne miejsce w systemie nauk filozoficznych, żeby nie tylko uzależnić od jej wyników wartość innych nauk filozoficznych, lecz także by je po prostu przekreślić jako samodzielne nauki. Teoria poznania pozostałaby wtedy jedyną nauką filozoficzną. Tendencje te znalazły swój wyraz przede wszystkim w niemieckim neokantyzmie. Kierunek ten uznawał, że E. Kant udowodnił ostatecznie niemożliwość metafizyki jako nauki. Nauka o bycie samym w sobie, nauka o duszy i jej nieśmiertelności, kosmologia racjonalna i racjonalna teologia są niemożliwe. Gdy idzie o inne dziedziny wiedzy, kiedyś powszechnie uznawane za filozoficzne, to większość zagadnień, które tam się pojawiały, została przejęta przez nauki szczegółowe. Dla filozofii pozostało jedynie poznanie. Poznania nauk szczegółowych dokonują się i wyrażają w sądach i poprzez sądy. Teoretyczny sąd naukowy, stwierdzający zachodzenie lub brak jakiejś relacji między dwoma lub więcej członami, stanowi szczytowy rezultat i zarazem istotę naukowego poznania. Teoria poznania ma się zająć sądem i analizą warunków możliwości sądu. Kantowskie pytanie „jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*” powtarzać się będzie w różnych wersjach u poszczególnych przedstawicieli neokantyzmu. Aby zrozumieć to, jak są możliwe sądy naukowe, trzeba było znaleźć odpowiedź na pytanie, kto jest spełniaczem sądu. Odpowiedzi były różne. Na ogół przyjmowało się, że jest nim „czysty podmiot świadomości” lub, jak się wyrażał Rickert, „świadomość w ogóle”, „czysta forma podmiotowa”². Podmiot ten dawał się wprawdzie pomyśleć, ale nie dawał się poznać, bo nie można być zarazem podmiotem i przedmiotem poznania. Badania natury poznania na gruncie neokantyzmu były prowadzone przy pomocy tzw. metody transcendentalnej. Stąd nazywano je badaniami transcendentalnymi. Istotą tej metody pojmowano różnie. Najogólniej jednak chodziło w niej o to, aby wykryć tzw. subiektywne warunki możliwości poznania naukowego, to jest te warunki, którym musi zadośćuczynić podmiot poznania i jego akty, aby mogło w ogóle dojść do poznania danego przedmiotu. Tak więc w ostatecznym rozrachunku zadania filozofii redukują się tutaj do zadań teorii poznania. Zależność innych dyscyplin od teorii poznania wydawała się oczywista: o tyle, o ile one same jako nauki operują jakimś typem sądów i danych w nich poznać, muszą w teorii poznania znaleźć swą ostateczną podstawę.

Tendencja druga stanowi próbę odwrotną w stosunku do poprzedniej. Na pokusę absorpcji całej filozofii przez teorię poznania odpowiada

² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1928, 45 nn.

absorbują teorię poznania przez inne działy filozofii. Są to zazwyczaj dwa działy: antropologia i metafizyka. Przykładami pierwszej tendencji są Heidegger, Hönigswald a w pewnym stopniu także Sartre i Merleau-Ponty. Przykładami drugiej są Nicolai Hartmann i niektóre nurty w neotomizmie.

Obydwie tendencje wychodzą z prostego faktu: poznanie pojęte czy to jako akt czy jako proces, czy też jako intuicja lub jako sąd, nie jest zawieszoną w próżni ideą, lecz rozgrywa się w konkretnym świecie i jest spełniane przez jakiegoś konkretnego człowieka. Nie można odrywać poznania ani od świata, który jest poznawany, ani od człowieka, który poznaje. Teoria poznania musi być przyporządkowana nauce o człowieku i nauce o świecie.

Niemal idealnym przykładem tendencji wiążącej teorię poznania z „antropologią” jest ontologia Heideggera. Heidegger stawia pytanie, jaki jest podstawowy sposób istnienia poznawczego *Dasein* (człowieka) w otaczającym go świecie. Najbardziej podstawowe, poznawcze odniesienia człowieka do świata nie mają, jego zdaniem, charakteru predykatywnego, tj. nie dokonują się w sądach ani poprzez sądy. Co więcej, one nie mają nawet charakteru aktowego: nie są jakimś szczególnym aktem świadomości lub zespołem aktów kierujących się na jakiś konkretny przedmiot. Są zaś do tego stopnia przemożne i niezbywalne, że ich struktury są obecne w jakimś stopniu i jakimś zakresie we wszystkich poznaniach aktowych i predykatywnych. Odniesienia te nazywa Heidegger jednym słowem „*Verstehen*” — rozumieniem. Znaczenie tego terminu należy brać etymologicznie. *Ver-stehen* — to stać w obliczu czegoś, w obliczu konkretnej sytuacji, rozumieć siebie w tej sytuacji i sytuację w odniesieniu do siebie, projektując spontanicznie własne w niej zachowanie. *Verstehen* nie jest ani sądem, ani aktem świadomości. Czym jest? Heidegger odpowie: jest sposobem bytowania *Dasein*. Należy je rozpatrywać w ramach generalnej analityki *Dasein*, poświęconej badaniom jego sposobów bytowania. Tylko w tych ramach możliwe jest uchwycenie prawdziwej natury owego podstawowego poznawczo-praktycznego odniesienia *Dasein* do świata. Odniesienie to jest bowiem nie tyle po-znaniem ile „znaniem”: „znaniem” siebie w konkretnej sytuacji i sytuacji w konkretnym odniesieniu do siebie. Te same motywy myślowe znajdujemy u Hönigswalda i Merleau-Ponty’ego. Pierwszy poszukuje struktur wiążących poznanie prawdziwe z konkretnym cielesnym podmiotem,³ drugi będzie zmierzał do tego, by wykazać, w jaki sposób

³ Paralelną myśl znajdujemy także u Ingardena, który między innymi poprzez ujawnienie związków między czystą świadomością a ciałem, w którym ona się rozgrywa, zmierza do obalenia tezy, iż świadomość ta odznacza się „absolutnym sposobem bytowania”, przypisanej, moim zdaniem niesłusznie, Husserlowi. Por.: *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961, 500—566.

cielesność poznającego bytu interweniuje w proces i rezultat poznania. Gdy jednak idzie o myśl Heideggera, to ma ona tutaj jeszcze i to znaczenie, że na jej gruncie pojawia się pojęcie ontologii, aczkolwiek w innym niż u Ingardena sensie. Ostateczna teza dotycząca stosunku ontologii do teorii poznania będzie brzmieć u obydwu autorów podobnie: teoria poznania winna podporządkować się ontologii. U Heideggera ontologią tą jest analityka *Dasein*, u Ingardena wygląda to inaczej, ale o tym za chwilę.

Druga tendencja, pojawiająca się na gruncie koncepcji zmierzającej do absorbcji teorii poznania przez inne działy filozofii, wychodzi z założenia, że poznanie jest pewnym stosunkiem między co najmniej dwoma realnymi bytami: bytem poznającym i bytem poznawanym. Nauką o bycie zajmuje się metafizyka. W ramach metafizyki pojawiają się zagadnienia, którym Ingarden nadałby sens zagadnień ontologicznych. Należy zatem podporządkować teorię poznania metafizyce, będącej w całości lub w części ontologią w sensie Ingardena. Przedstawicielami tych koncepcji są Hartmann i niektórzy ze współczesnych neotomistów, np. J. Maritain, E. Gilson, O. A. Krąpiec. Między koncepcjami Hartmanna a koncepcjami neotomistów zachodzą liczne różnice, co oczywiście nie wyklucza podobieństw pod innym względem. Na jedną różnicę chciałbym zwrócić szczególną uwagę. Dotyczy ona istoty stosunku poznawczego między podmiotem a przedmiotem poznania. Dla wymienionych wyżej neotomistów stosunek ten ma charakter szczególnie pojętego związku przyczynowego. Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania polega koniec końcem na szczególnym łańcuchu przyczyn i skutków. W następstwie tego zakłada się, że cały proces poznawczy daje się adekwatnie opisać przy użyciu pojęć zaczerpniętych z metafizyki a zwłaszcza z występującej tam koncepcji przyczynowości. Dla Hartmanna sprawa wygląda nieco inaczej. „Istotne jest tylko to — pisze — że zachodzi stosunek wzajemnego uwarunkowania, i że nie należy go pojmować kauzalnie jako ‘wzajemne oddziaływanie’, lecz ‘transkauzalnie’ jako wzajemne warunkowanie ogólnego i może także wielorakiego typu”⁴.

KIERUNKI ROZWIĄZAŃ INGARDENA.

Ingardenowska koncepcja teorii poznania zajmuje na tle wymienionych nurtów miejsce szczególne. Zasadniczy kierunek rozstrzygnięć zmierza do tego, by z jednej strony utrzymać teorię poznania jako naukę

⁴ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1941, 330. Dla Hartmanna ontologia obejmuje zestaw zagadnień, które są zasadniczo rozstrzygalne przy zastosowaniu metod znanych filozofii, podczas gdy metafizyka rozważa pytania nierozstrzygalne, tajemnice przekraczające zdolności poznawcze rozumu.

autonomiczną i pod każdym względem niezależną nie tylko od metafizyki, lecz także od antropologii i każdej innej dyscypliny z dziedziny nauk szczegółowych. Z drugiej strony chodzi w niej o uratowanie przed zaborczością teorii poznania innych, mniej lub więcej samodzielnych dziedzin filozofii, łącznie z metafizyką. Zajmując stanowisko pośrednie między dwoma skrajnymi tendencjami otwiera Ingarden drogę prawdziwemu rozwojowi teorii poznania, która po sukcesach egzystencjalizmu i metafizyki pozostawała na dalszym planie zainteresowań filozoficznych XX wieku. Jak wiadomo, Ingarden nie dokończył pracy nad teorią poznania. Pozostawił szeroko zarysowany plan, w którym tylko niektóre zręby zostały bliżej opracowane. Niemniej naszkicował zagadnienia metateoriopoznawcze na tyle, że umożliwia to wgląd w podstawową ideę pytania epistemologicznego. Przy okazji ustosunkował się do wszystkich podstawowych tendencji, nurtujących aktualną myśl epistemologiczną. W odniesieniu do jednych uczynił to w otwartej polemice, w odniesieniu do innych zajął stanowisko bez wyraźnej polemiki, po prostu rozwijając pozytywnie narzucające się zagadnienia teoretyczne.

Jakie w szczególności zaproponował rozstrzygnięcia?

Najpierw, gdy idzie o Kanta i neokantyzm, to nie wdając się w bezpośredni spór z nimi (wyjątek stanowił Kant a częściowo także H. Cohen i P. Natorp) Ingarden bronił samodzielności innych nauk filozoficznych w stosunku do teorii poznania, w szczególności zaś samodzielności ontologii i metafizyki. Pisał: „z żadnego twierdzenia epistemologicznego nie wynika żaden sąd pozostałych nauk, podobnie jak zasady i twierdzenia logiki nie są przesłankami rozumowania. Twierdzenia epistemologii czystej mogą w zastosowaniu dostarczyć tylko systematu kryteriów, które pozwolą nam w konkretnym wypadku rozpoznać wartość poznawczą sądów tej nauki. Przez to jednak sądy te nie będą lepiej czy więcej uzasadnione”. I dalej: „Ostatecznym więc wynikiem mych rozważań jest to, że czysta teoria poznania jest, z uwagi na zawisłość lub niezawisłość w stosunku do innych nauk, równorzędna pozostałym naukom. Jeżeli może być mowa o jakimś wyjątkowym jej stanowisku, to źródło tego leży nie w stosunku jej do innych nauk, lecz w tym, iż ona jedna musi i może być wolna od dogmatyzmu, iż ona jedna musi umieć nie tylko wykryć pewne twierdzenia, lecz nadto ma obowiązek prawdziwość owych twierdzeń wykazać przez zbadanie własnych środków poznawczych”⁵. Po drugie: Ingarden wcale nie zacieśniał w swych badaniach problematyki teorii poznania do analizy poznania predykatywnego, urzeczywistniającego się na poziomie sądu. Przeciwnie, za zadanie podstawowe czystej teorii poznania uznał analizę istoty poznania w ogóle, niezależnie

⁵ U podstaw..., 406.

od tego, czy ono jest predykatywne, czy nie. Sam nadto dał przyczynki do badań nad istotą spostrzeżenia zmysłowego, immanentnego, intuicji istoty i czystych jakości idealnych, intuicji wartości i poznania cudzych stanów psychicznych, analizując głównie przedpredykatywny poziom tych poznań. Zrezygnował także z koncepcji niepoznawalności czystego podmiotu poznania, której rzecznikiem na terenie neokantyzmu był przede wszystkim P. Natorp. Mimo tych różnic łączy go jednak z neokantyzmem pewien szczególnie rys metodologiczny. Ingarden sądzi, że w badaniach nad poznaniem obok metody fenomenologiczno-opisowej (obok opisu eidetycznego) powinna znaleźć zastosowanie metoda transcendentalna. Niestety nie daje żadnych bliższych wyjaśnień, ani co do tego, jak należy tę metodę bliżej pojmować, ani co do tego, jaki jest jej stosunek do metody czystego opisu eidetycznego. Do tego jeszcze powrócę.

Stosunek do nurtów, których mniej lub bardziej adekwatną artykulację znaleźliśmy u Heideggera, Hönigswalda, Hartmanna i neotomistów, jest z grubsza następujący:

Przeciwko Heideggerowi, ale bez wdawania się w otwartą polemikę z nim, broni Ingarden koncepcji czystego ja jako podmiotu poznania. W tym punkcie stoi on pod wyraźnym wpływem Husserla, aczkolwiek „czyste ja” nie nosi u niego nazwy „ja transcendentalne”. Píše „Czyste ja ... jest niezbędne dla zachowania identycznego sensu poznawczego, a także dla uzyskania nowych pochodnych wyników poznawczych w drodze syntetycznych operacji myślowych. Wszystkie — że się tak wyrażę — wyższe czynności poznawcze niezbędne są dla uzyskiwania pewnych całości poznawczych teoretycznych, bez których żadna usystematyzowana wiedza by nie istniała. Czynności te i uzyskane w nich wyniki muszą być poddane badaniu w obrębie teorii poznania, a tym samym musi być też uwzględnione czyste Ja”⁶. Gdy idzie o samą koncepcję *Verstehen*, jak ją pojmował Heidegger, to Ingarden bliżej się tą sprawą nie zajął. Niech mi jednak będzie wolno w tym punkcie uzupełnić myśl Mistrza. Sądzę, że Ingarden nie miałby nic przeciwko samej koncepcji *Verstehen* jako pewnego sposobu świadomego odnoszenia się konkretnego człowieka do konkretnego świata. Był w teorii poznania pluralistą i przyjmował, że poszczególne regiony przedmiotowe wymagają szczególnych typów poznań, poprzez które są źródłowo prezentowane. Być może trzeba przyjąć, że podstawowa sytuacja *Dasein* w otaczającym go świecie jest prezentowana przez takie *Verstehen*. Nie zgodziłby się jednak z uznaniem *Verstehen* za rodzaj podstawy innych poznań. Sama możliwość tego, że *Verstehen* może być poznane i może stać się przedmiotem specjalnej teorii, zakłada jakąś formę wyzwolenia się z jego objęć i wzniesienia

⁶ *U podstaw...*, 232.

ponad zawarte w nim struktury. Teza o pierwotności *Verstehen* musiałaby z pewnością budzić jego zastrzeżenia. Tym większe zastrzeżenia budziłaby teza o przyporządkowaniu teorii poznania analityce (ontologii) *Dasein*, czyli szczególnie pojętej antropologii. Z tego, że poznanie jest sposobem bytowania *Dasein*, nie wynika nic ani za ani przeciw jego wartości. Stąd konieczna jest odrębna nauka, która by się zajęła tą właśnie wartością.

Z Hartmannem i z tomistami Ingarden również nie prowadził otwartej polemiki. Niemniej znał ich koncepcje i radykalnie oponował przeciwko ukrytym w nich tendencjom. Teoria poznania nie może być przyporządkowana metafizyce i ontologii, rozumianej tak, jak to ma miejsce u Hartmanna i w neotomizmie. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że wtedy popełniałaby błąd *petitio principii*. Teoria poznania ma dostarczyć metafizyce kryterium rozróżnienia prawdy od błędu. Gdyby w realizacji tego zamiaru oparła się na metafizyce, założyłaby to, co zamierzała uzasadnić. Teoria poznania nie może dzielić z metafizyką jej fundamentalnych założeń, w szczególności założenia, że istnieje realny świat, że istnieje realny podmiot poznania. Nie potrzebuje zresztą tego robić. Czysta teoria poznania może rozwijać się bez przeszkód, nie pytając o to, czy przedmioty, których poznanie dotyczy, istnieją realnie czy nie istnieją. Są to zagadnienia późniejsze, którymi mogłaby się zająć bądź wprost metafizyka, bądź teoria poznania stosowana. Ale inny rys wyodrębniający koncepcję Ingardena od właśnie omawianych jest bardziej doniosły. Zdaniem Ingardena stosunek między podmiotem poznania a jego przedmiotem i na odwrót nie jest stosunkiem przyczynowym, za jaki uchodził nie tylko w tzw. psychofizjologicznej teorii poznania, lecz także w metafizyce tradycyjnej⁷. Ingarden stara się to pokazać z okazji polemiki z psychofizjologiczną teorią poznania. Mógłby ktoś powiedzieć, że chodzi mu tylko o krytykę dość specjalnej koncepcji związku przyczynowego, która legła u podstaw psychofizjologicznej teorii poznania, obcą klasycznej metafizyce. Ale tak nie jest. Zarówno pozytywne analizy istoty poznania, jak uwagi polemiczne, wskazują, że chodzi o wyeliminowanie z badań nad poznaniem wszelkiej koncepcji związku przyczynowego. Czytamy m. in. „*Stosunek poznawczy między aktem poznawczym a jego przedmiotem nie jest, wbrew dość rozpowszechnionym poglądom, stosunkiem przyczynowym między dwoma przedmiotami realnymi, i to nawet wtedy, gdyby się miało okazać, że realne zajście aktu jest realnie*

⁷ W psychofizjologicznej teorii poznania utrzymuje się, że poznanie jest przebiegiem natury psycho-fizjologicznej. Poddając ów przebieg badaniom przy pomocy metod psychologicznych i fizjologicznych usiłuje się odpowiedzieć na pytanie, jaka jest wartość owego poznania. Tym samym jednak zakłada się, że poznanie, na którym opiera się psychologia i fizjologia jest poznaniem wartościowym. Psychofizjologiczna teoria poznania popada w błąd *petitio principii*.

przyczynowo uwarunkowane (ewentualnie pośrednio) przez proces wychodzący z przedmiotu, który jest w tym akcie poznawany”⁸.

Ale obraz sytuacji nie byłby zupełny, gdybyśmy nie uwzględnili nurtu, który przede wszystkim Ingardena inspirował. Przedstawicielem tego nurtu był E. Husserl. Ingarden najwięcej bez wątpienia zawdzięczał Husserlowi, chociaż znane mu były pomysły Schelera i innych fenomenologów. Znow biorąc rzecz w najbardziej generalnych zarysach trzeba powiedzieć, że od Husserla przejął on przede wszystkim metodę badań nad poznaniem. Była to metoda opisu eidetycznego opartego o intuicyjny wgląd w istotę badanego fenomenu. Ingarden wyróżniał szczególnie trzy odmiany owej metody:

- a) intuicyjny wgląd w istotę *hic et nunc* obecnego zjawiska;
- b) intuicyjny wgląd w zawartość znaczeniową idei;

c) intuicyjny ogląd czystej jakości idealnej, czyli tzw. *species*. Ze wszystkich trzech dwie pierwsze okazały się w teorii poznania najbardziej pomocne. Gdy zaś idzie o czystą teorię poznania, to jej bazą epistemologiczną miał być intuicyjny ogląd czystej idei poznania w ogóle oraz idei związanych z ideą poznania⁹.

Niemniej metody te, a zwłaszcza pierwsza z nich, zdawały się mimo wszystko nie wystarczać. „Czegoż można dokonać, stosując tę metodę? — zapytuje rozważając zakres możliwych zastosowań metody opisowej. — Opis dostarczyć może jedynie wiedzy, jakie to naocznie dostępne właściwości czegoś je charakteryzują, gdy unikamy stosowania hipotez i analizy przyczynowo-genetycznej... Czy nie trzeba tu zastosować jakiejś całkiem innej metody rozważania, która doprowadziłaby do dokonania oceny wartości uzyskanego wyniku poznawczego? Nie mogłoby się to w każdym razie dokonać bez wyjaśnienia sensu tej wartości, a więc przede wszystkim podstawowych kategorii poznawczych, takich jak 'prawdziwość' czy 'obiektywność', 'uzasadnienie', 'prawdopodobieństwo' itp. Tego sama analiza opisowa przeżyć poznawczych dostarczyć nam nie może, ale bez znajomości czy wyjaśnienia tych kategorii nie wiemy właściwie, o co pytamy, gdy mamy poddać ocenie wartość uzyskanego wyniku poznawczego”¹⁰.

Co autor ma na myśli, gdy mówi o stosowaniu hipotez i metodzie przyczynowo-genetycznej? Czy chodzi o taką metodę, która pozwoliłaby wykryć jakąś „ukrytą twarz” zjawiska poznawczego, twarz nie prezentowaną przez nie wprost i bezpośrednio? Dlaczego ma to być metoda „przyczynowa”, skoro związki poznawcze nie są przyczynowe? A może

⁸ *U podstaw...*, 397; por. też s. 158—170.

⁹ *U podstaw...*, 244—355.

¹⁰ *U podstaw...*, 236—238.

chodzi o husserlowską metodę badań genetyczno-konstytucyjnych, z których Ingarden korzystał obficie w badaniach z dziedziny estetyki? Może wreszcie chodzi o metodę transcendentálną, o której wyraźnie wzmiankował w *Sporze*?

Na te pytania nie znalazłem niestety w pracach Ingardena wyraźnej odpowiedzi.

ISTOTA POZNANIA

Całość problemów teorii poznania dzieli się, zdaniem Ingardena, na trzy działy. Dział pierwszy to ontologia poznania zwana niekiedy także „czystą teorią poznania”. Ma ona przede wszystkim zająć się analizą idei poznawczych. Ma przynieść odpowiedź na pytanie: co to jest poznanie, co to jest podmiot poznania, co to jest przedmiot poznania, jaki stosunek musi zachodzić między podmiotem poznania a przedmiotem poznania, by doszło do poznania owego przedmiotu. „*Teoria ta, pisze Ingarden, ma przeto przede wszystkim zbadać, jakie stałe i jakie zmienne występują w zawartości naczelnej idei poznania w ogóle, wykryć związki zachodzące między składnikami tej zawartości i zdać sprawę z zakresu zmienności poszczególnych zmiennych*”¹¹. Ale dlatego właśnie jej podstawowym zadaniem jest „*wykryć zawartość naczelnej idei ogólnej poznania, bez względu na to, przez jakiego rodzaju podmiot byłoby ono osiąganę, w jakich aktach świadomości uzyskiwane i jakiego by się przedmiotu tyczyło*”¹². Dwa dalsze działy to kryteriologia poznania, która na podstawie osiągnięć czystej teorii poznania dostarcza systemu kryteriów potrzebnych do oceny wartości poznawczej wyników poznania i wreszcie właściwa krytyka poznania, której częścią będzie metafizyka poznania, poświęcona ocenie wartości poznawczej faktycznie uzyskiwanych wyników poznawczych¹³. Tak w zarysie wygląda generalny plan teorii poznania. A jak wyglądała jego realizacja? Otóż, jak zauważa D. Gierulanka, „*prace epistemologiczne Ingardena należą wszystkie niemal wyłącznie do pierwszego z tych działów, w każdym razie nie zawierają ani jednego twierdzenia, które by można zaliczyć do działu trzeciego*”¹⁴.

Nie sposób prezentować tutaj wszystkich osiągnięć Ingardena w dziedzinie poszczególnych zagadnień teorii poznania. Przy jednej sprawie chciałbym się jednak zatrzymać nieco dłużej. Chodzi o podstawowy problem czystej teorii poznania — problem istoty poznania. I tutaj również nie znajdujemy zbyt wielu wypowiedzi. Te jednak, które istnieją, mogą dostarczyć interesującego materiału do refleksji.

¹¹ *U podstaw...*, 282.

¹² *Jak wyżej*.

¹³ *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960, 68.

¹⁴ *Teoria poznania bez kompromisów*, „*Życie i myśl*”, 1 (1968) 61.

Ingarden pisze: „Do naczelnej zawartości idei ogólnej poznania w ogóle należy to, że jest ono uzyskiwane w jakimś akcie świadomości przez jakiś podmiot świadomości odnośnie do jakiegoś przedmiotu i że jest ono osiągnięte wówczas, gdy podmiot poznania przez spełnienie aktu świadomości (a raczej w tym akcie) uzyskuje wiedzę o naturze i własnościach przedmiotu 'zgodnie' z tą naturą i tymi własnościami, które przedmiot posiada bez względu na to, czy jest właśnie poznawany, czy nie”¹⁵. Z przytoczonego twierdzenia wynika, że do istoty poznania należy, zdaniem Ingardena, a k t o w o ś ć. Poznanie jest aktem świadomości. Akt ten kieruje się od podmiotu w stronę przedmiotu. Poznanie jest stosunkiem między podmiotem a przedmiotem ustanowionym przez akt poznania. Stąd zadaniem epistemologii jest m. in. badanie idei stosunków „zachodzących między treścią poznawczego aktu a przedmiotem poznania, w szczególności zaś idei stosunku zgodności”¹⁶. Poddając w Sporze bliższej analizie istotę aktu intencjonalnego poznawczego podkreśli Ingarden szczególnie mocno zawarty w akcie poznania „moment tetyczny”, który jego zdaniem a wbrew opinii Husserla polega nie na „ustanawianiu” rzeczywistości *rsp.* istnienia przedmiotu, lecz na „uchwytywaniu” tego istnienia *rsp.* tej rzeczywistości. Moment uchwytywania istnienia pojawia się nie tylko w przypadku poznania przedmiotów realnych. Pojawia się on także w przypadku poznania każdego innego rodzaju przedmiotu. Jedynie *modus* uchwytywanego istnienia jest wtedy inny. Akt mniemania poznawczego, którego rysem esencjalnym jest ów moment „uchwytywania istnienia” jest poza tym „całkiem neutralnym, obojętnym zachowaniem się podmiotu wobec domniemanego przedmiotu. Po wtóre też jest zachowaniem nieczynnym: podmiot spełniając czyste mniemanie nie robi nic z przedmiotem domniemanym”¹⁷. On go tylko „uchwytyuje”, gdyż w przeciwnym wypadku „całe spostrzeżenie straciłoby swój sens”, nie mogłoby osiągnąć celu, dla którego się rozgrywa.

Tak w olbrzymim skrócie zarysowana idea poznania jest przejawem ukrytej opozycji zarówno w stosunku do koncepcji poznania Kanta jak Husserla.

Poznanie, zdaniem Kanta, polega na syntezie pojęcia i naoczności. „Do poznania — pisze — należą dwa czynniki: po pierwsze pojęcie, poprzez które jakiś przedmiot zostaje w ogóle pomyślany (kategoria), a po wtóre naoczność, w której on jest dany”¹⁸. Syntezy pojęcia i naoczności dokonuje się w sądzie. Stąd poznanie we właściwym sensie tego słowa

¹⁵ *U podstaw...*, 389. Jak widać, jest tutaj *ex definitione* wykluczona możliwość poznania fałszywego. Poznaniem jest dla autora tylko poznanie prawdziwe.

¹⁶ *U podstaw...*, 390.

¹⁷ *Spór*, II, 32—33.

¹⁸ *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, 254.

realizuje się dopiero na płaszczyźnie predykcji. Dla Ingardena, który idzie w tym punkcie za całym nurtem filozofii fenomenologicznej, poznanie spełnia się już na poziomie przedpredykatywnych aktów intencjonalnych, do istoty których należy skierowanie ku czemuś, mniemanie czegoś, uchwytowanie czegoś. Kategorie są dane w specyficznej naoczności, jak daty wrażeniowe są dane w innej naoczności. W miejscu kantowskiego pojęcia syntezy, jako stanowiącej istotę aktu poznawczego, pojawia się pojęcie intuicji — bezpośredniej prezentacji przedmiotu zarówno w jego „jest”, jak w jego „co”.

Bardziej subtelna, choć niemniej doniosła jest różnica w stosunku do Husserla. Intencje Ingardena idą w tym kierunku, by uwypuklić czysto odbiorczy charakter poznania. Ma to zabezpieczyć koncepcję poznania przed pomieszaniem go z procesem konstytucji sensu przedmiotowego, który przez Husserla został uznany za istotny rys przynajmniej pewnego typu poznań. Stąd w *Sporze* z okazji analizy istoty intencjonalności pojawia się przeciwstawienie aktów *sensu stricto* poznawczych i aktów konstytuujących, tj. takich, które mają moc tworzenia przedmiotu intencjonalnego, a jakimi są akty „odpowiadające” na spostrzeżenia dzieł sztuki. Píše: „Właśnie jednak ta bezsilność i nieaktywność (nieczynność) mniemania wobec transcendentnego przedmiotu spostrzeżenia pozwala nam odkryć całkowicie inną aktywność aktu i mniemania intencyjnego, aktywność, która wyładowuje się na całkiem innym przedmiocie: aktywność wytwarzania przedmiotu intencjonalnego”¹⁹. W tym samym kierunku pójdą u Ingardena analizy spostrzeżenia zmysłowego. Chodzić w nich będzie o ukazanie odbiorczego charakteru tych aktów. Stąd znamienna koncepcja momentu tetycznego, o której wspomniałem wyżej. Podkreśla się, że nie polega on na „ustalaniu” lub „ustanawianiu” (niem. *Setzung*) przedmiotu jako o istniejącego, lecz na uchwytowaniu faktycznego istnienia w *modus* właściwym danemu przedmiotowi.

Jak z przytoczonej charakterystyki wynika, Ingarden broni zarówno przeciw Kantowi jak przeciw Husserlowi „odbiorczego” charakteru poznania. Zgadza się jednak, jak się wydaje, z obydwoma, iż poznanie dokonuje się zawsze w jakimś akcie świadomości. Wynika to w każdym razie z przytoczonej wyżej „definicji”. Ale „definicja” ta nie wydaje się oddawać istoty poglądów Ingardena na omawiany temat. W jawnej sprzeczności z nią wydaje się stać bowiem jego własna koncepcja „intuicji przeżywania” jako nieaktowej świadomości aktu.

Podejmując problem wolnej od błędu *petitio principii* teorii poznania Ingarden dochodzi do wniosku, że obok aktowo-przedmiotowej świadomości czegoś, takiej jak np. widzenie stojącego za oknem drzewa, istnieje

¹⁹ *Spór*, II, 34.

także czysto przeżyciowa świadomość samego aktu, np. aktu widzenia, która nie jest świadomością przedmiotową, ponieważ akt widzenia nie stał się przedmiotem jakiegoś poznającego go aktu refleksji. Tę właśnie przedrefleksyjną, nieprzedmiotową, pierwotną świadomość aktu, daną niejako „na marginesie” świadomości przedmiotu (np. drzewa), nazywa Ingarden „intuicją przeżywania”. Pisze: „*musimy przeprowadzić radykalne rozróżnienie pomiędzy wszelkiego rodzaju 'przedmiotami' resp. 'treściami', które przeciwstawiają się aktom, a samymi aktami, które całkiem dobrze mogą być przedmiotami pewnego intencjonalnego dozniewania przedmiotowego, ale nie mogą nimi nigdy być, jeżeli chodzi o ich pierwotną i specyficzną intuicywną obecność w im tylko właściwym sposobie istnienia. Mimo to w prostym intuicywnym przeżywaniu da się je fenomenalnie zobaczyć i w ten sposób tworzą one zupełnie swoistego rodzaju 'fenomeny'. Intuicywnie przeżywane akty przez sam fakt, że są tak przeżywane, dochodzą 'do świadomości' podmiotu poznającego. Chociaż więc przy intuicywnie przeżywanych aktach nie możemy oddzielić 'aktu' i 'przedmiotu' w sensie samodzielnych jednostek, musimy uważać intuicywne przeżywanie aktów za poznanie tych aktów*”²⁰. Niekonsekwencja jest tym bardziej jaskrawa, że nie skąd inąd, lecz właśnie z intuicji przeżywania mamy czerpać „ostateczną naoczną podstawę idei poznania w ogóle”²¹. Jeżeli tak, i jeżeli w intuicji przeżywania „nie możemy oddzielić aktu i przedmiotu”, to skąd w „definicji” istoty poznania zjawia się przeciwstawienie jednego i drugiego jako do tej istoty należące?

Sądę, że niekonsekwencja ta nie ma jednak większego znaczenia i jest raczej charakteru językowego niż merytorycznego. Zdając sobie sprawę z tego, jakie znaczenie przypisywał Ingarden swej koncepcji intuicji przeżywania, trzeba przyjąć, że także w kwestii aktowości poznania stanął w opozycji do Kanta i Husserla. Nie tylko dopuszczał istnienie nieaktowego poznania, lecz nawet przyznawał mu rolę dominującą w teorii poznania²².

SPRAWA METODY

W pracy *U podstaw teorii poznania* znajdujemy rozdział, w którym Ingarden omawia zagadnienie metody teorii poznania. Wymienia tam, jak już wspomniałem, trzy metody intuicyjnego oglądu istoty: intuicję istoty danego źródłowo fenomenu, intuicję zawartości idei zwłaszcza idei poznania, intuicyjny ogląd czystych jakości idealnych. W ontologii poznania z natury rzeczy rolę podstawową odgrywa intuicja zawartości

²⁰ *U podstaw...*, 376.

²¹ *Jak wyżej*.

²² Coś podobnego można powiedzieć o doznawaniu. Także intuicja doznawania jest prawdziwym poznaniem, chociaż nie jest poznaniem aktowym.

znaczeniowej idei poznania, czyli idei poznawczego stosunku między podmiotem świadomości a jego przedmiotem. Właśnie ów rys czystej teorii poznania, który na tym polega, że jej metodę podstawową musi stanowić analiza znaczenia idei poznania i idei z nią związanych (np. idei podmiotu poznania, przedmiotu poznania itp.), decyduje o tym, że rzeczona dyscyplina jest ontologią poznania, czyli nauką o „czystych możliwościach i koniecznych związkach między czystymi jakościami idealnymi, w których owe możliwości mają swe źródło”²³. Nieodzowną do tego jest oczywiście intuicja istoty konkretnego fenomenu poznania danego w spostrzeżeniu immanentnym. Intuicja ta jest nieodzowna, bo bez niej nie moglibyśmy dokonać ideacji potrzebnej do osiągnięcia czystej idei poznania i idei z nią związanych.

W tym punkcie rodzi się jednak wątpliwość, która — jak mi się wydaje — nieobca była także samemu Ingardenowi i w wyniku której dochodzi u niego do poszerzenia metod teorii poznania o metodę transcendentálną, czego wyrazem jest tekst ze *Sporu*.

Idea poznania wnosi ze sobą ideę pewnego szczególnego stosunku między podmiotem poznania a przedmiotem poznania. Charakter tego stosunku jest tak swoisty, że nie może on być uchwycony poprzez samą tylko analizę idei podmiotu poznania i idei przedmiotu poznania. W przypadku poznania sytuacja jest inna niż np. w przypadku porównywania ze sobą różnych figur geometrii euklidesowej. Ingarden pisze: „Powierzchnia trójkąta równobocznego o boku 'a' jest mniejsza od powierzchni kwadratu o boku 'a', ale powierzchnia kwadratu jest znowu mniejsza od powierzchni sześcioboku umiarowego o boku 'a'”²⁴. Aby wykryć szczególne relacje między trójkątem, kwadratem a sześciobokiem umiarowym o boku „a”, nie potrzebujemy wykraczać poza ogląd intuicyjny istoty odnośnych figur geometrycznych. Inaczej jest w przypadku analizy stosunku podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Tutaj uchwycenie istoty stosunku poznawczego wymaga zmiany postawy badawczej, zmiany kierunku zapytywania, ponieważ sam „obiektywny ogląd” istoty członów owego stosunku niczego nie wypatrzy. Chodzi przecież nie o co innego, lecz o uchwycenie regionalnej istoty poznania jako poznania. Istoty tej nie wolno nam sprowadzać do tego typu istot, które już gdzie indziej spotkaliśmy, ponieważ wtedy nasze badania nie będą badaniami poznania jako poznania, lecz próbą sprowadzenia poznania do czegoś innego niż ono samo (np. do związku przyczynowego). Nie wystarczy powiedzieć, że poznanie jest relacją, lub że jest odbiorczością czy wytwórczością, trzeba jeszcze zapytać, jaką relacją jaką odbiorczością,

²³ *Spór*, I, 44.

²⁴ *U podstaw...*, 278.

ja ką wytwórczością. Aby jednak tak pytać, trzeba zająć szczególną postawę badawczą.

Na czym ma ona polegać?

Ingarden widzi to już w pracy pt. „*Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*” (1924 r.). Wśród pytań ontologii poznania znajdujemy pytanie następujące: „*Jaki stosunek musi zachodzić pomiędzy aktem poznawczym a przedmiotem poznania, by w akcie tym zostało uzyskane poznanie tego przedmiotu?*” Tak sformułowane pytanie zakłada szereg pytań uzupełniających. Wśród nich musi się znaleźć pytanie następujące: jak musi być zbudowany akt świadomości, lub jakie warunki musi spełnić akt świadomości, aby między nim a przedmiotem mógł zająć stosunek poznawczy? Pytanie o to, jaka musi być „struktura” aktu, lub jakie warunki musi spełnić akt, by mógł on poznawczo osiągnąć przedmiot, jest jednym z podstawowych pytań metody transcendentalnej. Nie jest ono bowiem niczym innym jak pytaniem o subiektywny, czyli podmiotowy warunek możliwości uświadomienia sobie czegoś, tj. bądź przedmiotu *in genere*, bądź jakiegoś specjalnego rodzaju przedmiotów.

Ingarden pisze w *Sporze*: „...w teorii poznania... należy unikać błędu *petitionis principii*... Ten to postulat narzuca teorii poznania całkiem specyficzną metodę rozważań, która — jakkolwiek nie jest jeszcze w szczegółach opracowana — nazywa się w literaturze 'metodą transcendentalną' ”²⁵. O niektórych istotnych rysach tej metody wspomina mimochodem przy wielu okazjach. Pisze m. in.: „*Chodzi w tym zagadnieniu (zagadnieniu konstytucji) o wykrycie 'subiektywnych' warunków możliwości nie tylko pojawienia się kategoryjnego uformowania przedmiotów doświadczenia, ale nadto poznawczego uprawomocnienia tego uformowania*”²⁶. Referując w tym samym odczycie transcendentalne badania nad istotą spostrzeżenia zmysłowego Husserla, tak ujmuje kluczowe pytanie owych badań: „*Jakie to... przejawy (wyglądy) należące do tej samej mnogości muszą się w pierw rozegrać, jakie to do odpowiednich pól wrażeniowych należące daty muszą leżeć u podłoża tego ujęcia i jakie wreszcie intencje aktów muszą być przez podmiot spełnione, żeby doszło do 'ukonstytuowania' rozważanego ujęcia, tzn. do gotowego pojawienia się jego zawartości wyglądu?*”²⁷. Tak więc Ingarden nie tylko pozytywnie postuluje wprowadzenie do badań nad poznaniem metody transcendentalnej, ale dostarcza licznych przykładów świadczących za tym, że nieobca jest mu jej specyfika i znane rezultaty, których zdolna jest ona dostarczyć.

²⁵ Tom I, 69.

²⁶ *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 525.

²⁷ *Z badań...*, 532.

Ale właśnie w tym punkcie rodzi się pytanie: czy wprowadzenie do badań nad istotą poznania metody transcendentalnej nie doprowadzi do głębokiej rewizji zarysowanej wyżej koncepcji idei poznania, a w ostatecznym rozrachunku także do rewizji samej koncepcji teorii poznania?

Analizując fenomenalną istotę poznania Ingarden wskazywał na jego „bierny”, odbiorczy charakter. Poznanie przeciwstawiał aktom *rsp.* procesom konstytuującym, odznaczającym się rysem swoistej twórczości. Jeżeli jednak w myśl metody transcendentalnej potraktuje się poznanie jako *m. in.* szczególnie proces konstytuowania się *sensu przedmiotu* w świadomości, wtedy całe przeciwstawienie straci podstawę. Jakżeż wygląda bowiem teraz poznanie? Oto dzięki postawie transcendentalnej uchwyciliśmy przedmiot i zarazem akt jako subiektywny warunek możliwości świadomości owego przedmiotu. Niech tym przedmiotem będzie jakiś majaczący w oddali kształt czegoś. Nie wiem, co to jest. Od strony przedmiotu do podmiotu idzie, ujmując rzecz w wielkim uproszczeniu, jakiś elementarny bodziec poznawczy. Zwracamy uwagę na przedmiot, chcemy go rozpoznać. Już na podstawie tego, co widzimy, dany nam jest jakiś jego ogólny *sens*. Wiemy, że musi to być coś przestrzennego, coś trwającego w czasie, że musi być jakoś zabarwiony, ale nie musi być dotykalny, ostatecznie to może tylko smuga dymu. W ten sposób konstytuują się w naszej świadomości *sensy* przybliżające nam ów przedmiot. Są one stopniowo konkretyzującymi się warunkami możliwości rozpoznania owego przedmiotu. Jak brzeg rzeki, kierują strumień naszych intencji w jedną stronę, w jeden centralny punkt, eliminując stopniowo po drodze wszystkie ujścia w bok. Oczywiście przyczyną tych *sensów* nie jest bodziec zmysłowy. On jest co najwyżej ich okazją, ich warunkiem *a posteriori*. Tajemnicza natura *sensu* na tym polega, że do jego powstania nie potrzebują warunku dostatecznego lub koniecznego. Warunek możliwości jest całą racją pojawienia się *sensu*. *Sens* jest, bo coś jest możliwe. Stąd pytanie metody transcendentalnej nie o przyczynę *sensu*, nie o rację dostateczną lub konieczną, lecz o warunek możliwości, bo właśnie w tym szczególnym przypadku warunek możliwości jest zarazem warunkiem konieczności. Jakie to ma konsekwencje dla koncepcji istoty poznania? Takie, że pojęcie twórczości i pojęcie odbiorczości nabierają tutaj szczególnego znaczenia. Albo raczej tracą swe normalne znaczenie. Poznając, nie mamy świadomości, że coś tworzymy. A jednak poznanie i jego wynik tworzy się naprawdę. Świadomość bierności wcale nie kłóci się z tym tworzeniem. Może więc właściwiej byłoby nie mówić tutaj ani o tworzeniu, ani o odbieraniu? Husserl używa terminu: *konstytucja, geneza konstytucyjna*. Czy termin ten nie jest bardziej adekwatny zarówno do wymogów me-

tody transcendentalnej, jak tego, co przynosi nam refleksja nad poznaniem?

Wydaje mi się, że stosując do badań nad poznaniem metodę transcendentalną, nie można by już pomijać w określeniach istoty poznania tego, co Husserl nazwał „genezą konstytucyjną sensu przedmiotowego w poznającej świadomości”. Trzeba jeszcze i to zaznaczyć, że założenie, iż do istoty poznania należy proces konstytuowania się sensów przedmiotowych, który zresztą może przebiegać różnie w zależności od typu poznania, nie pociąga za sobą ani idealizmu metafizycznego, ani idealizmu epistemologicznego. Sam Ingarden wskazywał na to, że rozstrzygnięcie faworyzujące idealizm metafizyczny nie może zapaść na terenie teorii poznania. Do tego wymagana jest metafizyka. Nie pociąga też ono za sobą idealizmu epistemologicznego. Teza, że podmiot poznania poznaje poprzez sensory, nie oznacza, że poznawane są tylko sensory a nie przedmioty. Akceptacja metody transcendentalnej nie wiąże się w żaden sposób z akceptacją transcendentalnego idealizmu.

Problem drugi, który stoi w ścisłym związku z zastosowaniem w badaniach nad poznaniem metody transcendentalnej, kryje się w pytaniu: czy operująca metodą transcendentalną teoria poznania może być określona jako ontologia poznania?

Zwróćmy uwagę na to, że Ingarden w *Sporze* mówi o metodzie transcendentalnej jako o metodzie pojawiającej się w teorii poznania nie przypadkowo, swoistej dla niej, uwalniającej ją od groźby *petitio principii*. Określając natomiast w tym samym dziele metodę badań ontologii, Ingarden zauważył: „Zarówno określenie sensu tych zagadnień, jak ich rozwiązanie da się uzyskać przez analizę zawartości idei”²⁸. Otóż w teorii poznania ani analiza idei podmiotu poznania, ani analiza znaczenia idei przedmiotu poznania, ani analiza zawartości idei stosunku między podmiotem a przedmiotem poznania, nie jest zdolna dostarczyć nam wglądu w istotę poznania. Aby ten wgląd uzyskać, trzeba innej postawy i innej metody, która ontologii jest nieznana. Dlaczego zatem czysta teoria poznania miałyby być ontologią? Dlaczego ontologią miałyby być ów podstawowy dział teorii poznania? Pytanie zaostrzy się tym bardziej, gdy sobie uświadomimy, że przecież teoria poznania ma dostarczać kryteriów poznania prawdziwościowego dla innych nauk, m. in. dla samej ontologii. Teoria poznania ma wyjaśnić, wyjaśnwszy wprzód dla samej siebie, istotę poznania eidetycznego takich pojęć ontologii jak pojęcia formy, materii, sposobów istnienia. Ona ma pytać, jak są możliwe poznania tych „istotowości”? Czy określenie nauki o tak pojętych zadaniach jako ontologii nie jest pewnym nadużyciem słownym? Słowem, czy na zaproponowaną przez Ingardena próbę wtrącenia teorii poznania

²⁸ *Spor*, I, 45.

w więzy ontologii nie należałoby odpowiedzieć próbą wtrącenia ontologii w więzy teorii poznania ontologicznego?

Jak do tych pytań: pytania o istotę poznania i pytania o możliwość lub sensowność ontologii poznania, ustosunkowałby się Ingarden trudno powiedzieć. Jego prace z teorii poznania pozostały ostatecznie niedokończone. Wokół nich będą się z pewnością toczyć długie spory. Jakikolwiek byłby wynik, pewne jest, że zaproponowana przez Ingardena próba przemyślenia od nowa zagadnień teorii poznania należy do tych, które pozostają w filozofii na trwałe jako propozycje niemożliwe do pominięcia.

R É S U M É

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE DANS LES LIENS DE L'ONTOLOGIE

Roman Ingarden n'a pas créé d'un système achevé de la théorie de la connaissance. Il a seulement esquissé une conception générale et développé quelques problèmes particuliers.

Ingarden fut convaincu qu'on peut construire une théorie philosophique de la connaissance, que la théorie de la connaissance est possible comme une science. Elle n'est pas condamnée nécessairement à *petitio principii* (Nelson) et elle ne doit pas non plus être une partie intégrale des autres sciences, p. ex. de la métaphysique, de l'anthropologie ou des sciences particulières. La théorie de la connaissance a, comme la tâche, d'analyser la connaissance humaine du point de vue de sa vérité possible. Elle contient trois parties: ontologie de la connaissance, critériologie et critique de la connaissance. L'ontologie de la connaissance est pour Ingarden la plus fondamentale. Ingarden développa surtout les problèmes ontologiques de la connaissance.

L'idée de l'ontologie de la connaissance est, chez Ingarden, liée directement avec l'idée de l'ontologie générale. L'ontologie générale fut pour lui une science qui analyse les pures possibilités des objets. Elle est basée sur l'intuition des idées des objets. L'ontologie de la connaissance a pour but d'analyser l'idée de la connaissance en général. Sur l'ontologie de la connaissance nous devons construire la critériologie et la critique de la connaissance. L'ontologie de la connaissance, comme l'ontologie générale, est basée sur l'intuition phénoménologique de l'essence. Ingarden souligne aussi que dans la théorie de la connaissance peut avoir son lieu la méthode transcendentale de recherche, mais il ne dit rien quelle est l'essence de cette méthode ni où se trouvent les frontières d'application de ses règles transcendentales.

Ingarden considère les recherches de l'essence de la connaissance basées sur l'intuition de l'idée de la connaissance comme un problème fondamental de l'ontologie de la connaissance. En faisant les descriptions de l'essence de la connaissance il souligne que la connaissance, c'est surtout l'intuition et non seulement la prédication (Kant). L'intuition peut avoir la forme d'un acte ou n'être pas un acte

(p. ex. *Durchleben*). L'intuition et la connaissance en général ne créent pas des objets (Husserl). L'essence de la connaissance est parmi d'autres, la réceptivité. Le moment thétique d'un acte ne constitue pas d'existence de la réalité mais il saisit l'existence.

En marge de cette conception, deux questions s'éveillent. La première touche la méthode transcendentale. Ingarden ne démontre pas quelle est la relation entre la méthode transcendentale et la méthode de la description phénoménologique de l'essence. Il faut souligner que les résultats de ces deux méthodes ne sont pas les mêmes. En fin du compte, ils nous montrent deux conceptions de la connaissance qui doivent être réconciliées. La deuxième question touche l'idée de l'ontologie de la connaissance, S'il existe la *connaissance de l'essence* de la connaissance — et Ingarden souligne que cette connaissance existe — nous devons conclure que la théorie de la *connaissance de l'essence* de la connaissance doit être plus fondamentale que la théorie de l'idée de la connaissance. L'ontologie de la connaissance doit être alors subordonnée à la phénoménologie de la connaissance.