

*Arkadiusz Chrudzimski*

## W sprawie Ingardenowskiej koncepcji intuicji przeżywania

*W artykule stosuje się narzędzia współczesnej analitycznej teorii poznania. Wykorzystana zostanie definicja wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania oraz analizy odmian „uprzywilejowanego dostępu”, jak i rodzajów fundamentalizmu przeprowadzone przez W. Alstona. Teza o uprzywilejowanym dostępie do własnych treści świadomościowych okazuje się u Ingardena niezwykle mocno postawiona. W związku z tym jego teoria poznania niesie znacznie mocniejsze założenia niż filozofia Husserla.*

Ingarden w swych pismach epistemologicznych sformułował ideę niezwykle mocnej wersji teorii poznania. O jej charakterze decydują przede wszystkim postulaty metodologiczne. Ingarden pisze: „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* – w sensie E. Husserla – i w uzasadnianiu musi być niezależna od wszelkiej naukowej teorii, gdyż ona dopiero ma wykazać ważność *każdej* teorii, i to wykazać ostatecznie.” (Ingarden 1971, s. 357 n.)<sup>1</sup>

Teoria poznania w takim rozumieniu ma więc nie tylko wyjaśnić fenomen poznania, ale również (1) uczynić to musi niezależnie od

---

<sup>1</sup> Źródła tej koncepcji szukać można w filozofii Husserla. Postulat „bezzałożeniowości teorii poznania” znajdujemy już w *Badaniach logicznych*, (Husserl 1984, t. 1, ss. 24-29), a pojęcie fenomenologii jako nauki „samouzasadniającej się” obecne jest w całej jego późniejszej twórczości.

jakichkolwiek innych nauk (oraz poznania potocznego); (2) wyniki teorii poznania mają być „definitywne”, tak że żadne nowe dane nie mogą naruszyć wyników raz uzyskanych. (Ingarden 1971, s. 206, 383). Oprócz tego jednak (3) twierdzenia teorii poznania mają być ogólne, co według Ingardena jest niezbędnym warunkiem jej naukowości (Ingarden 1971, s. 206). Postulat (1) nazwiemy postulatem *bezzałożeniowości*, a (2) i (3) odpowiednio: postulatem *definitywności* oraz *ogólności wyników* teorii poznania.

Aby spełnić postulat *ogólności* wyników, nie poświęcając obu pozostałych, proponuje Ingarden koncepcję teorii poznania jako *ontologii* (analizy zawartości idei). Tym aspektem Ingardenowskiej metaepistemologii nie będziemy się jednak zajmować. Bliżej przyjrzymy się natomiast drugiemu charakterystycznemu elementowi tej koncepcji, Ingardenowskiej tezie o *intuicji przeżywania*, która istotnie wiąże się z postulatem *bezzałożeniowości*.

Postulat *bezzałożeniowości*, tak jak rozumie go Ingarden, zabrania posługiwania się w epistemologii przesłankami nieskontrolowanymi co do ich epistemicznego statusu. Twierdzi on, że skoro każda analiza zastosowana w ramach teorii poznania jest również poznaniem, to musi ona, jeśli teoria poznania ma być absolutnie pewna, zostać zbadana co do swojej epistemicznej wartości. Takie badanie samo jednak również będzie poznaniem, a zatem i dla niego powtarza się postulat epistemologicznej kontroli. Wydaje się więc, że mamy tu tylko trzy możliwości: nieskończony regres, błędne koło lub błąd *petitionis principii*.

Rozwiązaniem Ingardena jest wprowadzenie pojęcia *intuicji przeżywania*. Ma to być stan, który towarzyszyć może aktowi świadomości, powodując, że fakt dokonywania tego aktu jest dla podmiotu niewątpliwy bez konieczności dokonywania refleksji, czyli skierowania następnego aktu na ten pierwszy, co prowadziłoby do nieskończonego regresu. Ingarden przyjmuje trzy zasadnicze rodzaje świadomości: 1. domniemywanie przedmiotu świadomości; 2. doznawanie danych zmysłowych; 3. przeżywanie samego aktu (Ingarden 1971, ss. 369-374). Ten trzeci element decyduje o tym, że: „Całkiem dobrze możemy posiadać wiedzę o *nie poddanych refleksji* spostrzeżeniu immanentnym, i to nawet wiedzę, a lepiej: poznanie, które pod wieloma względami wykazuje znaczną wyższość w stosunku do spostrzeżenia immanen-

tnego. To poznanie będziemy nazywać 'intuicją przeżywania' [...]" (Ingarden 1971, s. 368).

Przyjmując pojęcie intuicji przeżywania neguje Ingarden założenie, że „każdy akt poznawczy w ogóle jest ściśle różny od odpowiedniego przedmiotu poznania” (Ingarden 1971, s. 265).

Przyjmuje, innymi słowy, istnienie rodzajów poznania, które są ściśle „samowiedne”.

Nasuwa to jednoznaczne skojarzenia z filozofią Franza Brentany. W swej *Psychologie vom empirischen Standpunkt* głosi on tezę, że każdy fenomen psychiczny posiada podwójną intencjonalność. Po pierwsze, jest on skierowany na swój *przedmiot pierwotny*, którym dla spostrzeżenia jest to, co spostrzegane, dla pożądanego, co pożądanego itd.; po drugie jednak jest on zwrócony również na siebie samego, jako na swój *przedmiot wtórny*. Ten drugi moment nie wywołuje jednak nieskończonego regresu na mocy faktu, iż *przedmiotem wtórnym* jest całość fenomenu, a zatem także ów moment zwrócenia się na siebie. Regres kończy się więc w specyficzny „samoreferencyjny” sposób (por. Brentano 1924, s. 182). Stąd nie ma według Brentany fenomenów psychicznych nieuświadomionych (por. Brentano 1924, ss. 180-182, 192-194), co więcej – nie ma też fenomenów psychicznych, o których nie posiadalibyśmy *wiedzy*. Wiedza ta ma poza tym charakter bezpośredniej oczywistości, która gwarantuje nieomyłność (por. Brentano 1924, s. 198, 203). Brentano twierdził ponadto, że tego rodzaju *spostreżenie wewnętrzne* (*innere Wahrnehmung*) jest jedynym sposobem uzyskiwania wiedzy o współcześnie dokonującym się akcie psychicznym. *Wewnętrzna obserwacja* (*innere Beobachtung*), do której odwołuje się psychologia introspekcyjna, a która polegać by miała na zwróceniu innego aktu na dokonujący się właśnie akt psychiczny, jest według Brentany niemożliwa. Możliwa jest jedynie tego rodzaju obserwacja aktu przeszłego, danego w przypomnieniu. Jednak ze względu na złudzenia towarzyszące pamięci, tego rodzaju poznanie nie posiada już tej pewności, co wewnętrzne spostrzeżenie (por. Brentano 1924, ss. 41-50).

Husserl, jak wiadomo, odszedł od nauki Brentany w dwóch ważnych punktach. Po pierwsze (1) zawsze *możliwe* jest takie refleksyjne zwrócenie jednego aktu na drugi, aby stanowiły one „jedną niezapóźniczoną całość”, a tym samym istnienie jednego gwarantowało istnienie drugiego (por. Husserl 1967, § 30). Po drugie jednak,

zwrócenie takie jest *konieczne*, aby dany akt został w ogóle uświadomiony (Husserl 1967, § 45); (Husserl 1982, § 15)<sup>2</sup>. A zatem, według Husserla nie tylko (2) możliwe są nieuświadomione stany mentalne, ale też (3) żaden stan mentalny nie jest uświadomiony, o ile nie zostanie nań skierowany nowy akt.

Ingarden w swej metaepistemologii przyjmuje Husserlowskie punkty (1) oraz (2), natomiast neguje tezę (3). Ingardenowską próbę wykazania możliwości epistemologii można więc widzieć jako częściowe odejście od tezy Husserla w stronę ujęć Brentany.<sup>3</sup>

Spróbujemy teraz przyjrzeć się bliżej Ingardenowskiej tezie o intuicji przeżywania, aby wyeksplikować dokładniej założenia epistemologiczne obecne tam *implicite*. W analizie naszej posługiwać się będziemy jako narzędziem klasyczną definicją wiedzy: *S* wie, że *p* =df (i) *S* jest przekonany, że *p*; (ii) *S* posiada (wystarczające) uzasadnienie dla przekonania, że *p*; oraz (iii) *p*. Tak więc zgodnie z tą definicją wiedzą jest prawdziwe, uzasadnione przekonanie. W analizach naszych pomijamy komplikacje, jakie dla definicji wiedzy stwarza tzw. *problem Gettier*a. Należy o nim jednak przynajmniej wspomnieć. Otóż Gettier [Gettier 1963, (1990)] przedstawił następujący kontrargument dla definicji wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego przekonania: (1) Załóżmy, że podmiot *S* ma dobre indukcyjne uzasadnienie dla przekonania, że *p*; dalej (2) podmiot ten posiada przekonanie o formie alternatywy, że *p* lub *q* (dla którego tym samym również posiada uzasadnienie, na mocy uzasadnienia posiadanego dla *p*). Co do *q* *S* nie posiada żadnego uzasadnienia ani za, ani przeciw. Wreszcie (3) splot wysoce nieprawdopodobnych, lecz

<sup>2</sup> „[...] konieczne jest dokonanie rozróżnienia pomiędzy spełnianym *wprost* (*geradehin*) uchwytyjącym spostrzeganiem [...] a aktami refleksji, w których, jako w aktach uchwytyjących nowego szczebla, odsłaniają nam się dopiero te pierwsze, *wprost* realizowane przeżycia aktowe.” (Husserl 1982, s. 48)

<sup>3</sup> Tezę o intuicji przeżywania formułuje wprawdzie Ingarden na terenie metaepistemologii, jednak teza ta jest ważną tezą *epistemologiczną*. W fakcie tym nie ma zresztą nic szczególnie zaskakującego, jeśli pamiętamy, iż wobec postulatu *bezzałożeniowości* metaepistemologia nie może być żadną teorią *wcześniejszą* od *epistemologii właściwej*. Epistemologia musi więc zawierać swoją metateorię, co oznacza, że metaepistemologia staje się częścią epistemologii.

logicznie możliwych okoliczności sprawia, że  $p$  jest fałszywe, natomiast  $q$  (przypadkowo) prawdziwe. A zatem ostatecznie  $S$  posiada prawdziwe, uzasadnione przekonanie, że  $p$  lub  $q$ . Jest ono uzasadnione, bo uzasadnione jest (fałszywe)  $p$ , jest zaś prawdziwe, bo prawdziwe jest (nieuzasadnione)  $q$ . Klasyczna definicja wiedzy byłaby więc tu spełniona, jednak ktokolwiek chciałby twierdzić, że w tych okolicznościach  $S$  wie, że ( $p$  lub  $q$ ) naraziłby się na zarzut, że nadużywa słowa „wiedza”. Od czasów artykułu Gettier’a powstało wiele tego rodzaju kontrprzykładów i wiele prób ich uniknięcia. W wyniku tej dyskusji jasne stało się, że klasyczna definicja jest co najmniej niewystarczająca, wymaga co najmniej uzupełnienia przez jakiś „czwarty warunek”.

Zgodnie z teorią Ingardena poznanie, którym posługujemy się w epistemologii musi gwarantować swą własną ważność, a zatem powinno dostarczać nie twierdzeń o formie: *poznanie jest tym a tym*, lecz raczej: (\*) *Poznanie jest tym a tym i twierdzenie (\*) jest znane jako epistemicznie pewne*.

Innymi słowy, epistemolog musi nie tylko wiedzieć, co to jest poznanie, ale również wiedzieć, że wie to w sposób epistemicznie pewny. Dalej: musi wiedzieć, że wie, że to wie w sposób epistemicznie pewny, a jeżeli tak, to oczywiście również wiedzieć, że wie, że wie, że to wie... itd. Ten samopowielający się regres wynika z faktu, że zdanie (\*) odnosi się do samego siebie.

Warto tu zwrócić uwagę, że regres ten nie ma prostej formy cofania się w uzasadnieniu, które występuje, gdy zadajemy pytanie: „Jakie masz uzasadnienie dla przekonania, że poznanie jest tym a tym?”. W tym wypadku mamy również niebezpieczeństwo nieskończonego regresu, jeśli tylko pytanie to będziemy powtarzać w nieskończoność, ale regres ten ma inny charakter. Generuje on coraz to nowe zdania stwierdzające fakty, o których wiemy, a które stanowią uzasadnienie dla wcześniejszych zdań uzasadniających. Natomiast w przypadku regresu związanego z (\*) generowane są coraz nowe zdania dotyczące nie tyle faktów, o których wiemy, ile raczej naszej wiedzy o faktach. Mają one formę: (1)  $p$ ; (2) *wiem, że  $p$* ; (3) *wiem, że wiem, że  $p$*  ... itd.

Widzimy tu, że regres ten odbywa się w innym wymiarze, polega, można powiedzieć, nie na wprowadzaniu nowej informacji faktual-

nej<sup>4</sup>, lecz na przenoszeniu się na coraz wyższy poziom wiedzy. W punkcie (2) mamy zaangażowaną metawiedzę (wiedzę o tym, że wiem), w punkcie (3) meta-metawiedzę itd.

Postulowanie intuicji przeżywania jako takiego „samoreferencyjnego” stanu równoznaczne jest z określeniem świadomości jako bardzo specyficznej „sfery uprzywilejowanego dostępu”, sfery co do której posiadamy (lub możemy posiadać) pewien wyróżniony rodzaj wiedzy, jakiej nie może posiadać nikt inny i jakiej nie posiadamy w stosunku do żadnej innej sfery. Ingarden pisze: „Do istoty świadomości [...] należy właśnie to, że jest ona bytem *świadomym* [...] świadomość jest nie tylko w tym sensie ‘otwarta’ [...] że może domniemywać i uchwytywać inne przedmioty, różne od odpowiedniej świadomości; ale jest ona bytem, który dla *samego siebie* istnieje i w swym czystym istnieniu posiada pewną ‘wiedzę’ o sobie samym. Stanowi ją to, że wie o sobie samej. ‘Doznając’ (erlebt) innych przedmiotów, *resp.* mając je ‘dane’ siebie samą *przeżywa* (*durchlebt*) i nie jest niczym innym, jak samym tym *przeżywaniem siebie samej*.” (Ingarden 1971, s. 368 n.)

Można by to prowizorycznie ująć jako:

- (B) Jeśli podmiot *S* posiada stan (akt) świadomościowy *t*, to podmiot ten wie (w sposób pewny), że posiada taki stan *t*, co zgodnie z naszą definicją wiedzy rozpada się na:
- (B1) Jeśli podmiot *S* posiada stan (akt) świadomościowy *t*, to podmiot ten jest przekonany, że posiada taki stan *t*
- oraz:
- (B2) Jeśli podmiot *S* posiada stan (akt) świadomościowy *t*, to podmiot ten posiada tym samym uzasadnienie dla przekonania, że posiada taki stan *t*.

Jak wspomnieliśmy wyżej, tezę (B) głosił *explicito* Brentano. Husserl natomiast postulował konieczność refleksji, która jest pewnego rodzaju „zwróceniem uwagi” na dokonujący się akt. Zgodnie z ujęciem Husserla trzeba by przeformułować twierdzenie (B) do postaci:

---

<sup>4</sup> Co prawda, ściśle rzecz biorąc, to że „wiem, że wiem *p*” jest pewnym faktem, różnym, jak się wydaje, od faktu, że „wiem *p*”.

(H) Jeśli podmiot  $S$  posiada stan (akt) świadomościowy  $t$ , to podmiot ten może, o ile tylko rozważa posiadanie takiego stanu, wiedzieć (w sposób pewny), że posiada taki stan  $t$ .  
Takie przeformułowanie głosiłoby jednak każdorazową konieczność refleksji (i idealną jej możliwość), co twierdził Husserl, a czego właśnie Ingarden chce uniknąć – chcąc uniknąć wspomnianego regresu w nieskończoność.

Można by wprawdzie próbować postulować jakąś operację, która nie byłaby refleksją, czyli skierowaniem innego aktu świadomego na dany akt, ani w ogóle nie polegałaby na wytworzeniu jakiegoś nowego aktu świadomego, ale prowadziłaby mimo to do wiedzy o posiadanym stanie świadomym. Ingarden mówi o takiej operacji, nazywając ją „zmiianą *modus* przeżywania” (Ingarden 1971, s. 375). Jednakże bardzo trudno wyobrazić sobie, czym mogłaby ona być.<sup>5</sup> Używając porównania do bardziej i mniej nasyconych barw twierdzi on, że „na analogiczne nasycenie się natrafiamy, gdy przechodzimy od pewnego mniej świadomego aktu do bardziej świadomego” (Ingarden 1971, s. 378). Dopiero najwyższy stopień tego nasycenia nazywa Ingarden „intuicją przeżywania” (Ingarden 1971, s. 376). Sugeruje to jakieś osłabienie tezy (B). Z drugiej strony jednak twierdzenie Ingardena, że „akt, który by był przeżywany *całkiem* nieświadomie, jest czymś niedorzecznym” (Ingarden 1971, s. 375) sugeruje utrzymanie poprzedniego, bardzo mocnego, „Brentanowskiego” sformułowania.

Mówienie o różnych stopniach „nasylenia świadomością” jest poza tym na tyle niejasne, że trudno powiedzieć, jak osłabienie to miałyby dokładnie wyglądać. Najprawdopodobniej mogłoby to być ograniczenie do pewnej grupy stanów świadomościowych, które są wystarczająco „nasycone świadomością”. Wydaje się w każdym razie, że wszelkie osłabienie, które nie zachowywałoby tezy (B), przy-

---

<sup>5</sup> W szczególności zwrot „operacja świadomościowa, która nie polega na powstawaniu żadnego stanu świadomościowego” wygląda na sprzeczny. Nie jest to jednak argument konkluzywny, a to ze względu na notoryczną niejasność pojęcia stanu świadomościowego i związaną z tym nieokreśloność jego granic. W szczególności, jeśli potraktować świadomość jako jeden, niepodzielny strumień, to oczywiście żadna operacja nie wytwarza nowego stanu świadomego, lecz jedynie modyfikuje jedyny świadomościowy stan totalny.

najmniej dla pewnej grupy stanów świadomych, nie zatrzymywałoby w systemie Ingardena regresu. Wiedza związana z intuicją przeżywania, aby spełnić tę funkcję musi być niejako „automatyczna”, niezależna od żadnej (przypadkowej) operacji.<sup>6</sup> Pewną możliwą do przyjęcia propozycją jest sformułowanie następujące:

(I\*) Jeśli podmiot S posiada stan (akt) świadomościowy *t*, taki że *t* polega na tym, że S wie, że posiada inny stan świadomościowy *f*, to podmiot ten wie, że posiada taki stan *t* (podmiot wie, że wie, że ma stan świadomościowy *f*).

Ograniczenie takie, zawężające tezę (B) do przypadków spostrzeżenia immanentnego, wydaje się do przyjęcia, gdyż te właśnie stany świadome są dla Ingardena interesujące w ramach teorii poznania i jedynie ich „samouzasadniałość” jest istotna dla zapewnienia możliwości epistemologii.<sup>7</sup> Jednakże dodać by tu należało uzupełnienie, że dla innych rodzajów stanów świadomościowych wiedzę taką zawsze możemy uzyskać (poprzez zawsze możliwą refleksję), czyli (H).

Jeżeliby jednak upierać się przy tym, że odpowiednie „nasylenie” świadomością nie jest (nawet dla przypadków spostrzeżenia immanentnego) czymś automatycznym, ale wymaga przeprowadzenia owej tajemniczej „operacji” zmiany modus przeżywania, to przynajmniej wiedza dotycząca samego tego nasylenia musi już być automatyczna. Jeżeli po to, aby poznać pewne spostrzeżenie immanentne nie musimy dokonywać refleksji, lecz jedynie operacji „nasylenia świadomością”, to przynajmniej co do samego faktu tego nasylenia (co do faktu intuicji przeżywania) mamy wiedzę automatyczną, nie

---

<sup>6</sup> Gdyby dla uzyskania tej wiedzy zawsze wymagana była pewnego rodzaju aktywność zmiany modus przeżywania, to zawsze można by w stosunku do niej stawiać różnego rodzaju pytania: skąd wiadomo, że została ona (poprawnie) przeprowadzona?, skąd było wiadomo, że powinna być zostac przeprowadzona? itd. A zatem powstawałby problem jej źródła i natury wiedzy o niej. Gdyby postulować, że dla każdego rodzaju wiedzy potrzebna jest taka operacja, wyzwalaloby to znowu nieskończony regres.

<sup>7</sup> Por. Ingarden 1971, s. 368: „[...] możemy posiadać pewną ‘wiedzę’ o *nie poddanym refleksji* spostrzeżeniu immanentnym [...] To poznanie będziemy nazywać ‘intuicją przeżywania’ [...]”. Ingarden zawęza tu swą tezę do przypadków spostrzeżenia immanentnego, ale pisze dalej tylko o „możliwości”.



wymagającą już żadnej następnej operacji. W odniesieniu do tej sytuacji przynajmniej głosi Ingarden, w odróżnieniu od Husserla, nieuchronność wiedzy aktualnej, a nie tylko jej idealną możliwość. Wynika to z faktu, że owa intuicja przeżywania, rozumiana jako „najwyższy stopień nasycenia świadomością”, nie jest niczym oddzielonym od aktu, któremu towarzyszy.<sup>8</sup> Stąd, jeżeli „przenika” ona cały akt, to „przenika też samą siebie”. W tym sensie jest ona zatem absolutnie „samoświadoma”. Możemy to sformułować ograniczając następująco nasze (I\*):

(I\*\*\*) Jeśli podmiot *S* posiada stan świadomościowy *t*, taki, że *t* polega na tym, że *S* wie, że posiada inny stan świadomościowy *f* na podstawie intuicji przeżywania tego stanu, to podmiot ten wie, że posiada taki stan *t* (podmiot wie, że wie na podstawie intuicji przeżywania, że ma stan świadomościowy *f*).

Potwierdzeniem dla przyjęcia (I\*\*\*) może być następujący cytat: „W ten sposób osiągamy punkt, jakiego szukaliśmy, punkt, w którym nie tylko posiadamy absolutną niepowątpiewalność poznania, ale także znajdujemy rozwiązanie wyjściowego zagadnienia. Jeżeli mamy poznać poznanie pewnego określonego gatunku, to musimy iść tak daleko w szeregu poznania coraz wyższych stopni i tak długo neutralizować co do prawomocności ich obowiązywania wszystkie dotąd uzyskane wyniki, aż osiągniemy ten punkt, w którym zarówno poznanie, jakie mamy poznać, jak i to, jakim się posługujemy, są intuitywnej natury. W takiej chwili nie trzeba już szukać nowych poznań, aby poznać naturę i wartość poznawczą intuitywnego przeżywania, gdyż w prostym jego spełnianiu poznajemy je intuitywnie.” (Ingarden 1971, s. 376)

Sformułowanie (I\*\*\*) ma jednak tę wadę, że zawiera pojęcie *intuicji przeżywania*, a zatem w żadnym razie nie może być traktowane jako jego analiza. Poprzednie propozycje mogły być rozumiane jako próba

---

<sup>8</sup> W *Sporze o istnienie świata* (Ingarden 1987, t. II, cz. 1, § 48) czytamy, że spostrzeżenie immanentne i to, co w nim spostrzegane stoją do siebie w stosunku *transcendencji strukturalnej w słabszej postaci*. Nie dotyczy to natomiast przeżycia i jego *przeżywania* – są to tylko abstrakcyjne momenty jednej całości. Przedmiot jest transcendentny strukturalnie w słabszej postaci w stosunku do aktu świadomości, jeśli żaden jego moment czy własność nie jest momentem, czy własnością tego aktu.

wyjaśnienia, co oznacza pojęcie intuicji przeżywania (mianowicie to, że pewne stany świadomościowe automatycznie stają się przedmiotem wiedzy podmiotu). Gdy jednak w miejsce tych stanów podstawimy samą intuicję przeżywania, analiza staje się kołowa. Niemniej jednak dosłowne sformułowania Ingardena nie pozwalają na przyjęcie którejś z mocniejszych wersji (B) lub (I\*). Stwierdzić więc należy, że *intuicja przeżywania* występuje w systemie Ingardena jako pojęcie pierwotne, nieredukowalne do innych. Jedynym wyjaśnieniem jest metafora górnej granicy „rozaśnienia”, czy „nasylenia świadomością” (por. Ingarden 1971, s. 376). Na podstawie pism Ingardena jasne jest, że intuicja przeżywania musi mieć przynajmniej dwie cechy, które pozwoliłyby jej spełnić funkcję zatrzymania regresu, mianowicie: (1) musi móc pełnić funkcję w łańcuchu uzasadniania oraz (2) nie potrzebuje niczego więcej dla swego uzasadnienia. Dzięki temu funkcjonować może ona jako uzasadnienie ostateczne. Niejasne są natomiast inne właściwości tego stanu. W szczególności: jakiego rodzaju wiedza o spełnianym akcie ma być w ten sposób od niego nieodłączna? Czy można powiedzieć, że uzyskujemy przez to jakiś *wynik* poznawczy (sąd, twierdzenie)? Jaka byłaby jego treść?

Ingarden przyjmuje ujęcie Husserla, zgodnie z którym w spstrzeżeniu immanentnym uzyskujemy wiedzę dotyczącą istotnych rysów naszych aktualnych przeżyć (por. Ingarden 1971, s. 342 n.). Czy jednak to samo dotyczyć ma intuicji przeżywania, nie jest rzeczą jasną. Wydaje się jednak, że jeśli intuicja przeżywania funkcjonować ma jako ostateczna instancja absolutystycznej teorii poznania, to powinna dostarczać co najmniej takiej wiedzy.

W nie opublikowanej do niedawna kontynuacji *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania* pisze Ingarden, że pojęcie intuicji przeżywania rozwiązuje problem tego, w jaki sposób wiemy o tym, jaki sens intencjonalny posiada określone nasze przeżycie. A zatem przypisuje intuicji przeżywania tego rodzaju „treść”. Jednak opatruje to miejsce uwagą na marginesie: „Falls die ‘Intuition’ so etwas wie den Sinn des Erkenntnisaktes erfassen kann” i dalej: „d.h. man muss die Analyse der Intuition ergänzen!” (Ingarden 1994, s. 233) Fragment ten świadczy o tym, że Ingarden skłonny był wyposażyć ten stan świadomościowy w pewnego rodzaju „treść” obejmującą także sens aktu. Chociaż, jak pisze Ingarden dalej, intuicja

przeżywania dotyczy prymarnie nie sensu aktu, ale „jego istoty jako istoty aktu w ogóle” (Ingarden 1994, s. 234). A zatem, można chyba przyjąć, że intuicja przeżywania rzeczywiście ma dostarczać „informacji” o istotnych rysach aktu, którego dotyczy. Jednocześnie należy zgodzić się z Ingardenem, że pojęcie to nie zostało w jego pismach wystarczająco zanalizowane.

Alston odróżnił szereg znaczeń, w których można mówić o uprzywilejowanym dostępie, do własnych stanów mentalnych podmiotu (Alston 1973). To, co istotne dla tych pojęć, to różnice charakteru wiedzy, jaką o własnych stanach psychicznych posiadamy. Alston definiuje wiedzę w sposób klasyczny. W oparciu o tę definicję formułuje różne pojęcia uprzywilejowanego dostępu.

Dla nas najistotniejsze jest pojęcie „bezpośredniości” wiedzy o własnych stanach psychicznych. Wiedza bezpośrednia polegałaby na tym, że warunek (iii) definicji wiedzy implikowałby warunek (ii). O ile tylko odpowiednie zdanie jest prawdziwe, jest logicznie niemożliwe<sup>9</sup>, aby dana osoba nie posiadała uzasadnienia dla tego zdania. Alston nazywa to *truth-sufficiency*:

*S* posiada *truth-sufficiency* wobec sądów pewnego typu *R*  $\text{df}$  dla każdego prawdziwego sądu *p* typu *R* jest logicznie niemożliwe, żeby osoba *S* nie posiadała uzasadnienia dla przekonania, że *p*. Jednak podkreślić należy, że osoba *S* może nie posiadać przekonania, że *p*, mimo prawdziwości *p*. Warunek (iii) nie implikuje warunku (i).

Jeśli zastosujemy to pojęcie do wszystkich przeżyć świadomych, to otrzymujemy tezę (B2), a w powiązaniu z założeniem *idealnej możliwości* refleksji tezę Husserla (H), głoszącą idealną możliwość uzyskania wiedzy o naszych (aktualnych) stanach świadomych przez prostą refleksję skierowaną na nie. Jeżeli posiadam określony stan mentalny, to przekonanie, że go posiadam jest już przez sam ten fakt dla mnie uzasadnione. Mogę nie posiadać tego przekonania, ale w takim wypadku jedyne, co muszę zrobić, to „uzyskać je”. Husserlowska refleksja byłaby przy tej interpretacji takim właśnie „uzyskiwaniem przekonania” na temat faktów, które „same w sobie” są już dla podmiotu uzasadnione.

---

<sup>9</sup> Alston pisze, że można tu mówić także o nomologicznej niemożliwości, jednak dla celów naszej analizy możemy komplikację tę pominąć.

Ingarden głosi taką tezę dla wszystkich stanów świadomościowych. Wiedza o własnych przeżyciach, uzyskiwana albo w intuicji przeżywania, albo przez refleksję, nie potrzebuje już żadnego dalszego uzasadnienia. Jednak oprócz tego mamy u niego do czynienia z tezą *intuicji przeżywania*, czyli z postulatem pewnego rodzaju wiedzy automatycznej. A zatem, przynajmniej dla wyróżnionej grupy stanów mentalnych, warunek (iii) wiedzy implikowałby warunek (i). Nie jest logicznie możliwe, dla danej osoby, mieć pewien stan świadomości i zarazem nie być przekonanym o tym, że się go ma. Że jednak dla wszystkich stanów świadomych warunek (iii) ma implikować warunek (ii), zatem w tym przypadku warunek (iii) implikuje oba pozostałe. Innymi słowy, zachodzenie tego stanu jest warunkiem wystarczającym dla osoby *S* posiadania wiedzy, że stan ten zachodzi.

Taki typ uprzywilejowanego dostępu nazywa Alston „wszechwiedzą” w stosunku do określonej grupy sądów (czy stanów rzeczy). Pewną postacią formuły wszechwiedzy w stosunku do wszystkich stanów świadomych jest (B), a w stosunku do podklasy tych stanów – (I\*) oraz (I\*\*).

Na tym jednak nie koniec. Ingarden stwierdza, że wiedza używana w epistemologii ma być absolutnie pewna: „[...] przy intuicji przeżywania zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia” (Ingarden 1971, s. 377). A zatem logicznie niemożliwe byłoby posiadanie fałszywego przekonania, że pewien stan rzeczy określonej klasy ma miejsce. Przekonanie takie implikować musi zachodzenie tego stanu rzeczy. Warunek (i) implikować ma zatem warunek (iii). Że jednak warunek (iii) ogólnie implikuje warunek (ii) okazuje się, iż warunek (i) implikuje tu oba pozostałe. Taki typ dostępu nazywa Alston „nieomyślnością”. Jasne jest, że Ingarden postuluje *nieomyślność* przynajmniej co do tej grupy stanów świadomościowych, co do której postuluje wszechwiedzę.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Faktycznie nieomyślność, zgodnie z postulatem (II), dotyczyć ma całości zagadnień rozważanych w (czystej) teorii poznania. Posiadamy ją więc nie tylko wobec faktów dostępnych w intuicji przeżywania, ale także wobec tych danych w spostrzeżeniu immanentnym (poprzez Husserlowską refleksję). Poza tym również wobec ogólnych *prawd koniecznych*.

A zatem, zgodnie z koncepcją Ingardena, przynajmniej do pewnej grupy stanów świadomych posiadamy uprzywilejowany dostęp charakteryzujący się zarazem „wszechwiedzą” i „nieomylnością”; zarówno warunek (i), jak również (iii) implikują tu oba pozostałe.

Nie wyczerpuje to jednak wszystkich właściwości Ingardenowskiej formuły uprzywilejowanego dostępu. Pamiętamy bowiem, że regres, który musi być zatrzymany nie jest regresem „wciąż nowej informacji”, lecz regresem „samopodwyższającego się metapoziomu”. A zatem do jego zatrzymania nie wystarczą sądy rodzaju  $P$ , które nie potrzebują żadnych innych sądów do swego uzasadnienia. Również przekonanie, że sądy te są w ten sposób uzasadnione musi być uzasadnione bez konieczności odwołania się do żadnych innych sądów. Jednym słowem, sąd epistemiczny głoszący uprzywilejowany status pewnego sądu klasy  $P$  musi posiadać ten sam uprzywilejowany status.

Alston odróżnia w związku z tym dwa pojęcia *fundamentalizmu epistemologicznego*. Pierwsze z nich to fundamentalizm prosty, natomiast drugie to fundamentalizm iteratywny (Alston 1976). Ogólnie pojęty fundamentalizm głosi, że Po pierwsze, istnieją przekonania, które dla swego uzasadnienia nie potrzebują odwołania się do innych przekonań oraz, po drugie, że przekonania te uzasadniają wszystkie inne przekonania, które dana osoba posiada (Alston 1976, s. 166). Odróżnienie fundamentalizmu prostego i iteratywnego opiera się na różnicach dotyczących pierwszej części tezy. Fundamentalizm prosty twierdzi jedynie, że dla każdego podmiotu epistemicznego  $S$  istnieją przekonania, które dla swego uzasadnienia nie potrzebują odwołania do innych przekonań, a więc są uzasadnione bezpośrednio (w szczególności w bezpośrednim doświadczeniu). Fundamentalizm iteratywny postuluje mocniejszą tezę. Dla każdego podmiotu epistemicznego  $S$  istnieć mają takie przekonania, że  $S$  posiada tego rodzaju bezpośrednie uzasadnienie (uzasadnienie nie odwołujące się do żadnych innych przekonań), po pierwsze, dla przekonania, że  $p$ , po drugie, dla przekonania, że  $S$  (czyli on sam) posiada uzasadnienie dla przekonania, że  $p$ , a zatem również dla sądu epistemicznego (dotyczącego epistemicznego statusu pewnego przekonania) (por. Alston 1976, s. 171). Jasne jest, że

metaepistemologiczne postulaty Ingardena wymuszają przyjęcie tej mocniejszej tezy. Ilustruje to nasze (I\*\*) <sup>11</sup>:

(I\*\*) Jeśli podmiot *S* posiada stan świadomościowy *t*, taki, że *t* polega na tym, że *S* wie, że posiada inny stan świadomościowy *f* na podstawie intuicji przeżywania tego stanu *f*, to podmiot ten wie, że posiada taki stan *t* (podmiot wie, że wie na podstawie intuicji przeżywania, że ma stan świadomościowy *f*). <sup>12</sup>

Intuicja przeżywania jest tu nie tylko stanem, którego treść nie wymaga żadnego dalszego uzasadnienia, ale również takim, że nic innego nie jest wymagane dla wiedzy o tym, że posiada się uzasadnienie dla zdania stwierdzającego ten stan. Wynika to z autoreferencyjnej formy tego twierdzenia.

Alston odrzuca fundamentalizm iteratywny jako stanowisko, które narażone jest na zarzuty związanych z wątpliwościami co do istnienia postulowanego rodzaju przekonania, a po za tym nie jest konieczne dla wyjaśnienia faktu posiadania wiedzy. Jedynym zadaniem, dla którego wypełnienia konieczne jest przyjęcie fundamentalizmu iteratywnego ma być „samowiedna rekonstrukcja wiedzy”, której prototyp widzi on w filozofii Kartezjusza (Alston 1976, s. 181 n.). Rozstrzygającym aspektem takiego przedsięwzięcia jest konieczność uzyskania uzasadnionych sądów epistemicznych, stwierdzających wartość epistemiczną pewnych przekonań przy jednoczesnym zawieszeniu wartości wszelkiego poznania. W takim wypadku, ten sąd epistemiczny nie może oczywiście być uzasadniony przez odwołanie się do jakichkolwiek innych sądów, z tego prostego powodu, że wszystkie inne sądy zostały w swych pretensjach do wiedzy zawieszane. W takim jednak wypadku sąd ten musi być uzasadniony „w sobie”, co jest równoznaczne z przyjęciem tezy fundamentalizmu iteratywnego. Alston kwestionuje zresztą sensowność takiego kartezjańskiego programu.

<sup>11</sup> Tego, czy Ingarden przyjmuje także drugą tezę fundamentalizmu nie musimy tutaj rozstrzygać. Prawdopodobnie jednak należałoby uznać, że tak.

<sup>12</sup> Ponieważ *S* wie, że wie, że *p*, to tym samym: (i) *S* sądzi, że wie, że *p*, (ii) *S* ma uzasadnienie dla przekonania, że wie, że *p*, oraz (iii) *S* wie, że *p*. Mamy tu warunek (ii), a ponieważ jednym z warunków tego, że *S* wie, że *p* jest to, że *S* ma uzasadnienie dla przekonania, że *p*, jednym z momentów (ii) jest: *S* ma uzasadnienie dla przekonania, że ma on uzasadnienie dla przekonania, że *p*.

Epistemologia Ingardena ma być niewątpliwie pewnego rodzaju „samowiedną rekonstrukcją” wiedzy. W tym sensie musi być ona „budowana od zera” i jako taka wikła się w problemy fundamentalizmu iteratywnego.

Dodać tu należy jeszcze jedną ważną uwagę. Klasycznym argumentem za stanowiskiem jakiegokolwiek fundamentalizmu jest argument nieskończonego regresu. Fundamentalizm jest tylko wtedy nieunikniony, gdy odrzucimy możliwość nieskończonego łańcucha uzasadniania.<sup>13</sup> W kontekście epistemologii Ingardena, rozumianej jako projekt „samowiednej rekonstrukcji wiedzy”, trzeba jednak wspomnieć o tym, że filozofem, który wydaje się przyjmować nieskończony regres w takiej rekonstrukcji jest Husserl. Szczególnie w *Formale und transcendente Logik* eksponowana jest teza, że poznanie, którego dostarcza fenomenologia, samo, jako niewątpliwy produkt aktywności konstytutywnej podmiotu, wymaga fenomenologicznego odsłonięcia swej „transcendentalnej genezy”.<sup>14</sup> Proces taki nie może zasadniczo zakończyć się żadnym poznaniem, które byłoby „iteratywnie fundamentalne”. Każdy wynik poznawczy będzie w tym sensie nieuchronnie „relatywny” (por. Husserl 1929, ss. 142, 160, 238 n.). Wydaje się więc, że Husserl nie jest fundamentalistą iteratywnym.

Tak więc przynajmniej ze względu na postulat *wszechwiedzy* oraz iteratywizm, epistemologia Ingardena okazuje się stanowiskiem istotnie „mocniejszym” od teorii Husserla. Te punkty związane są ściśle z tezą o *intuicji przeżywania*, która tym samym okazuje się niezwykle istotnym elementem systemu, odzwierciedlającym najgłębsze różnice pomiędzy ujęciami mistrza i ucznia. Mówiąc krótko: teoria poznania spełniająca metodologiczne postulaty (I)-(III) jest zasadniczo nierealizowalna w systemie Husserla. Stąd jego pojęcie bezzależności rozumieć należy zupełnie inaczej, raczej jako *idealną możliwość* dowolnego przedłużania analizy konstytutywnej, która jednak nigdy nie kończy się w żaden „samoreferencyjny” sposób. Zgodnie z ujęciem Hus-

---

<sup>13</sup> Alston podkreśla, że możliwość tę odrzuca się z reguły dość automatycznie, podczas gdy zasługuje ona na głębsze zbadanie (Alston 1976, s. 173).

<sup>14</sup> Takie „odsłonięcie” zawiera rekonstrukcję uzasadnienia jako co najmniej jeden ze swych momentów.

serla, *subiektywność* nigdy (i z zasady) nie może uchwycić samej siebie *jako subiektywności*, lecz zawsze tylko *w postaci zobiektywizowanej*, a każda taka forma zobiektywizowana odsyła do konstytuującej subiektywności jako swego warunku. Ingardenowska teza o absolutnej, iteratywnej samoświadomości umożliwia natomiast uchwycenie subiektywności jako takiej i w tym sensie jej absolutne i ostateczne zobiektywizowanie. Decyduje to o tym, że zarówno Heidegger, jak i współczesna hermeneutyka mogą czuć się kontynuatorami Husserla w tych dokładnie punktach, w których Ingarden jest jego krytykiem. Ta różnica decyduje też ostatecznie o tym, że obiektywistyczna ontologia w sensie Ingardena jest w systemie Husserla zamierzeniem niewykonalnym i niezrozumiałym.

Arkadiusz Chrudzimski

#### LITERATURA

- William Alston (1973) *Varieties of Privileged Access*, w: Roderick M. Chisholm, Robert J. Swartz (eds.), *Empirical Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ, ss. 376-410.
- (1976) „Two Types of Foundationalism”, *Journal of Philosophy* Vol. 73, Nr 7, ss. 165-185.
- Franz Brentano (1924) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Hamburg.
- Edmund Gettier Jr (1963) „Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23. (Po polsku: „Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?”, *Principia*, t. I, 1990.)
- Edmund Husserl (1929) *Formale und transzendente Logik*, Halle.
- (1967) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa.
- (1982) *Medytacje Kartezjańskie*, Warszawa.
- (1984) *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Teil 1 (Husserliana XIX/1), Den Haag.
- Roman Ingarden (1971) *U podstaw teorii poznania*, Warszawa.
- (1987) *Spór o istnienie świata*, tom II, cz. 1, Warszawa 1987.
- (1994) *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, Tübingen, (Gesammelte Werke, Bd. 6).