

Zofia MAJEWSKA

Miejsce filozofii kultury w strukturze dorobku naukowego Romana Ingardena

Место философии культуры в структуре научных трудов Романа Ингардена

Philosophy of Culture and Its Place in the Scientific Achievement of Roman Ingarden

Chciałabym rozważyć w tym artykule problem usytuowania filozofii kultury w całości osiągnięć naukowych Romana Ingardena¹.

Zanim przystąpię do rozwiązania tej kwestii, eksplikacji wymaga uznawana przeze mnie koncepcja wymienionej nauki. Przy szerokim określeniu filozofii kultury oznacza ona wszelką refleksję, która nie dotyczy przyrody². Filozofia kultury w węższym sensie obejmuje jedynie ogólną refleksję nad kulturą jako całością oraz nad relacjami pomiędzy jej dziedzinami i formami. Podejmuje ona zagadnienia sposobu istnienia, istoty, struktury, genezy, czynników rozwoju kultury. Powstają tu również 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.

Należy uwzględnić aspekt przedmiotowy kultury (wytwory), na którego oznaczenie będę używała terminu „kulturowy” i aspekt podmiotowy (twórca), który oznaczam terminem „kulturalny”. Ustalenia teoretyczne, a także intuicje³

¹ Prezentowany artykuł jest fragmentem większej całości. Stanowi nieco zmienioną wersję jednego z rozdziałów pracy: *Filozofia kultury Romana Ingardena*. Z konieczności sygnalizuję tu wiele problemów, które tam zostały potraktowane szerzej, zwłaszcza tak znaczącą dla fenomenologii Ingardena kwestię, jak czysto intencjonalne istnienie kultury, której poświęciłam osobny rozdział. Korzystam tutaj też z przeprowadzonej w wymienionej pracy periodyzacji twórczości Ingardena.

² Nawiązuję do osiągnięć Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury. Nie pretenduję tutaj do wyczerpującej charakterystyki filozofii kultury, niemniej staram się skrótowo określić własne stanowisko. Por. też A. Nowicki: *Witwicki*, Warszawa 1982, s. 108.

³ A. Kłoskowska analizując różne definicje kultury, wyróżnia trzy aspekty kultury: zinternalizowany, normatywno-aksjologiczny, opisowy. Por. A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*, wyd. 2, Warszawa 1983, s. 26.

związane z użyciem słowa „kultura” uprawniają do relacjonistycznego pojmowania kultury jako złożonej sieci związków między człowiekiem a jego światem. Jednakże nie wszelkie wytwory człowieka zasługują na miano kulturowych, nie wszystkie zachowania na miano kulturalnych. Kultura nie jest dla mnie pojęciem opisowym i globalnym, ale aksjologicznym i selektywnym — rozumiem przez nią 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. Szczególnym przedmiotem zainteresowań filozofii kultury jest zatem sfera dzieł, spotkań z dziełami i czynności dziełotwórczych⁴.

W POSZUKIWANIU INGARDENOWSKIEJ FILOZOFII KULTURY

Należy się liczyć z kilkoma możliwościami: z brakiem filozofii kultury w myśli Ingardena albo jej obecnością. Jednakże w wypadku obecności trzeba rozważyć różne ewentualności: może istnieć uporządkowany zbiór twierdzeń stanowiący system filozofii kultury albo rozważania merytorycznie wkraczające na obszar filozofii kultury, nie tworzące jednak spójnej teorii. Jeśli myśliciel poza filozofią kultury uprawia inne działy filozofii, to ewentualne związki filozofii kultury z innymi działami przybierają różnorodny charakter. Bywają izolowaną częścią jego dorobku intelektualnego bądź łączą się z innymi wątkami jego filozoficznego myślenia. Filozofia kultury może być budowana w sposób bezpośredni i stanowić wynik świadomego zamierzenia autora, może być także osiągnięciem pośrednim, stanowić efekt rozważań tkwiących na innych obszarach. Problematyka filozofii kultury zawarta w dorobku myśliciela może ograniczać się tylko do jednego działu bądź do kilku. Może być także konsekwencją różnych działów filozofii, leżeć na terenie, na którym krzyżują się rozmaite problemy badawcze. Spróbuję odpowiedzieć na pytanie, która z tych teoretycznych możliwości zachodzi w przypadku dzieła Romana Ingardena.

Sądzę, że dla historii filozofii kultury twórczość Ingardena stanowi osobliwy fenomen. Rozważania z zakresu filozofii kultury pozostały prawie nie zauważone w dorobku Ingardena. Jedynie Zbigniew Kuderowicz w recenzji książki *Skice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze* omawiając artykuł Danuty Gierulanki i Andrzeja Póltawskiego: *Kierunki badań filozoficznych Romana Ingardena*, zarzuca autorom, że nie docenili Husserlowskiej filozofii kultury i nie dostrzegli jej u Ingardena.

Pominęli natomiast ten istotny, jak się zdaje, aspekt idealizmu Husserla, że stanowił on przesłankę i filozoficzne uzasadnienie koncepcji kultury jako terenu ujawniania się czystej świadomości. Stanowisko idealistyczne Husserla stało się dlań bazą, na której rozwinął koncepcję

⁴ Por. zwłaszcza A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974.

odpowiedzialności ludzkości za całokształt kultury, bronił tezy o ogólnoludzkiej wartości kultury i zbudował teorię historiozoficzną na temat rozwoju i losów kultury. Husserl dzięki temu stał się jednym z odnowicieli zainteresowań antropologicznych i historiozoficznych w filozofii współczesnej. Ingarden podejmując atak na idealizm transcendentálny Husserla nie pominął problematyki filozofii kultury. Podjął ją w formie rozważań estetycznych. Estetyka Ingardena może być rozumiana jako próba sprzeciwu wobec stanowiska Husserla w filozofii kultury⁵.

Rozwiązywanie zauważonych problemów nie należy do zadań recenzenta, dlatego też Kuderowicz formułuje tylko postulaty pod adresem badacza filozofii współczesnej.

Nikt w znanych mi opracowaniach nie omawiał Ingardenowskiej filozofii kultury, choć niejednokrotnie podkreślano przydatność rozważań Ingardena i jego aparatury pojęciowej dla badań nad kulturą. Nierzadko także teoretycy sztuki i filozofowie uprawiający refleksję nad kulturą odwoływali się do myśli Ingardena⁶. Sytuacja jest zatem paradoksalna. Myśliciel, który rzekomo nie stworzył filozofii kultury, okazuje się źródłem inspiracji w filozoficznych i szczegółowych badaniach nad kulturą.

Na ogół wymienia się trzy sfery badawcze, wokół których koncentrowały się zainteresowania polskiego fenomenologa: ontologię, teorię poznania, estetykę⁷. Wydaje się to powszechnie akceptowane i oczywiste. Czy zatem jest miejsce na filozofię kultury? Nawet bardziej ambitne próby wniknięcia w strukturę dzieła filozofa nie uwzględniają tego obszaru badawczego. Myślę tu o wnikliwym studium Danuty Gierulanki⁸, uczennicy i znawczyni dorobku Ingardena. Autorka wyodrębniła dziewięć sfer, wokół których koncentrowały się zainteresowania polskiego fenomenologa: ontologię, teorię poznania, metodologię, logikę, filozofię języka, estetykę i teorię sztuki, aksjologię, filozofię człowieka, studia krytyczne. Gierulanka szczególnie podkreślała wieloaspektowość filozofii Ingardena. Uznała ontologię za dział wyróżniony wśród dokonań swego nauczyciela i wykazała obecność problematyki ontologicznej w każdej uprawianej przez

⁵ Z. Kuderowicz: *Księga jubileuszowa Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 1965, 1, s. 149.

⁶ Ingardenowską koncepcję istnienia intencjonalnego, zmieniając terminologię, odniósł do kultury J. Lipiec: *Podstawy ontologii społeczeństwa*, Warszawa 1972, s. 87–102, 170–185. Na obecność problemów filozofii kultury w twórczości Ingardena niejednokrotnie wskazywał A. Nowicki. Nie dokonuje on jednak rekonstrukcji Ingardenowskiej filozofii kultury, lecz interesuje go przekształcalność ingardenowskich pojęć, ich przydatność dla podejmowanych poza fenomenologią zadań teoretycznych. R. Fieguth uważa, że w filozofii Ingardena istnieje w postaci rozproszonej wiele materiału dla intencjonalnej teorii kultury i społeczeństwa, która nie została wypracowana do końca. Por. R. Fieguth: *Einleitung* [w:] R. Ingarden: *Gegenstand und Aufgaben der Literaturwissenschaft*, Tübingen 1976, s. X-XLIII.

⁷ M. in. M. Gołaszewska, A. B. Stępień; także D. Gierulanka w 1962 r. wymieniała tylko te trzy obszary.

⁸ D. Gierulanka: *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła* [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 71–90.

Ingardena dziedzinie filozofii. Nie kwestionując zasadności tego, co zrobiła Gierulanka, uważam jednak, że można w istotny sposób wzbogacić zaprezentowaną przez nią strukturę myśli Ingardena poprzez uzupełnienie jej zagadnieniami filozofii kultury. Wypowiedź samej autorki zachęca do takiego przedsięwzięcia. Omawiając związek aksjologii z filozofią człowieka i estetyką Gierulanka stwierdza:

Ingarden bowiem za to w człowieku, co decyduje o jego człowieczeństwie, uważa zdolność realizowania wartości i oddawania się w ich służbę oraz tworzenia — na podłożu pierwotnego świata przyrody — szczególnej rzeczywistości ludzkiej: świata intencjonalnych twórców kultury⁹.

W innej pracy natomiast Gierulanka pisała o epistemologicznych osiągnięciach Ingardena w sferze badań nad wytworami kulturowymi¹⁰. Tym bardziej zastanawia fakt, dlaczego problemy filozofii kultury pozostały nie zauważone. Otóż wynika to zapewne z tego, że Ingarden nie stworzył systemu filozofii kultury, nie była ona jego zamierzeniem. Jednakże wieloaspektowość prac Ingardena sprawia, że filozof wielokrotnie, przy różnych okazjach i w różnym stopniu, dotykał zagadnień filozofii kultury.

Zastanówmy się, w jakich znaczeniach Ingarden posługuje się terminem „kultura”. Z jednej strony filozof rozumie przez nią wytwory człowieka, wśród których wymienia: dzieła sztuki, dzieła naukowe, język, moralność, systemy prawne, religijne, instytucje publiczne i prywatne (państwa, uniwersytety, towarzystwa)¹¹. Przy czym wyraźnie w kulturze preferował pewne obszary i im poświęcał najwięcej uwagi. Za wyróżnione dziedziny kultury uważał sztukę i filozofię. Z drugiej strony Ingarden traktuje kulturę jako coś, co cechuje określone jednostki i społeczności ludzkie (kultura filozoficzna, kultura naukowa, kultura estetyczna)¹². W obu wypadkach pojęcie kultury nie jest dla Ingardena pojęciem opisowym, lecz aksjologicznym. Kulturę pojmuje filozof jako sferę realizacji wartości. Człowiek wytwarzając przedmioty kulturowe ucieleśnia w nich wartości, ale także obcowanie z wytworami kultury podnosi życie ludzkie do godności prawdziwego człowieczeństwa.

Jeśli filozof poświęcał uwagę poszczególnym dziedzinom i formom kultury, to uprawnia to do stwierdzenia, że reprezentował co najmniej podejście opisowo-wyliczające w odniesieniu do zagadnień kultury. Ale w dziełach Ingardena

⁹ *Ibid.*, s. 86.

¹⁰ D. Gierulanka: *Teoria poznania bez kompromisów*, „Życie i Myśl” 1968, 1, s. 46–64.

¹¹ Por. R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*, wyd. 3, Kraków 1975, s. 30. Tu należy zaznaczyć, że instytucje należą do kultury tylko jako wytwory intencjonalne (nie należą do niej ich fizyczne fundamenty bytowe), a zatem na mocy aktu erekcyjnego podmiotu uprawnionego do takiej decyzji. Por. id.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 65.

¹² Por. Ingarden: *Studia...*, t. 1, Warszawa 1957, s. 223, 250; t. 2, Warszawa 1958, s. 111, 181; t. 3, Warszawa 1970, s. 130, 273, 395; id.: *O poznaniu dzieła literackiego...*, Warszawa 1976, s. 90–91, 373, 405.

znajdujemy także coś więcej — problem relacji pomiędzy różnymi dziedzinami kultury, a zatem problem niewątpliwie należący do zakresu badań filozofii kultury. Ingarden miał świadomość, że wiele podejmowanych przez niego zagadnień prowadzi w kierunku filozofii kultury, że stanowi ona ogólniejszą perspektywę dla poruszanych przez niego spraw. A zatem, choć nie budował tej nauki w sposób systematyczny, niejednokrotnie wskazywał na problemy istotne dla filozofii kultury¹³.

FILOZOFIA KULTURY W WYMIARZE DIACHRONICZNYM

Chciałabym tu chronologicznie zanalizować prace Ingardena i wyakcentować w nich te wątki myślowe, które są ważne dla filozofii kultury. Poprzestanę jedynie na sygnalizowaniu zagadnień.

W okresie 1918–1925 nie powstało żadne dzieło, w którym kultura jako system wytworów człowieka stałaby się przedmiotem refleksji Ingardena. Filozofa pasjonują przede wszystkim problemy epistemologiczne¹⁴, choć uczynił też w tym czasie istotny krok w kierunku ontologii¹⁵. Jeśli potraktujemy poznanie jako część procesu kulturalnego, to w Ingardenowskiej koncepcji epistemologii możemy poszukiwać aspektu filozoficzno-kulturowego¹⁶. W proponowanej przez niego idei niezawisłości teorii poznania odnajdujemy postulat izolacji określonej sfery kultury wobec innych jej obszarów i przejawów. Popularyzacja fenomenologii była przez Ingardena pojęta jako jeden z momentów szerzenia kultury filozoficznej w Polsce. Ujawnił on zatem świadomość kulturotwórczej funkcji filozofii. Ponadto już wtedy (1923) dała znać o sobie Ingardenowska fascynacja dziełem literackim¹⁷.

Problematykę znaczącą dla filozofii kultury przynosi okres 1926–1939. Aby rozstrzygnąć, czy husserlowski idealizm transcendentálny w odniesieniu do świata realnego da się utrzymać, trzeba, zdaniem Ingardena, mieć dokładne rozeznanie co do budowy i własności przedmiotu intencjonalnego. Za taki Ingarden uznał dzieło literackie, którego budowę poddał analizie w *Das*

¹³ O filozofii kultury por. m. in.: Ingarden: *Studia...*, t. 1, s. 249–250, 275.

¹⁴ Problematyki tej dotyczyła jego praca doktorska: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, ponadto artykuły: *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie*, 1921; *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, 1925 (wykład habilitacyjny).

¹⁵ Chodzi o *Essentiale Fragen*, 1925. Ingarden dokonał tu rozróżnienia pojęć: idea (*eidōs*) i istota (*Wesen*). Jego ontologia jest analizą zawartości idei, czyli badaniem czystych (nieempirycznych) możliwości i czystych związków koniecznościowych.

¹⁶ J. Kmita uważa, że każda teoria poznania zakłada jakąś teorię kultury. Por.: J. Kmita: *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 6.

¹⁷ Chodzi o fragment recenzji *Księgi pamiątkowej [...] Kazimierza Twardowskiego*, Lwów 1921 zamieszczonej w „Przeglądzie Warszawskim” 1923; przedruk [w:] R. Ingarden: *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 385.

literarische Kunstwerk (1931). Następujące kwestie omawiane w tym dziele są doniosłe dla filozofii kultury:

- ontologia przedmiotu czysto intencjonalnego;
- wielowarstwowa i wielofazowa teoria budowy dzieła literackiego;
- problem konkretyzacji i życia dzieła literackiego poprzez przemiany konkretyzacji;
- problem relacji między dziełem literackim a dziełem naukowym, widowiskiem teatralnym, adaptacją filmową, pantomimą;
- teoria języka.

Ponieważ fenomenologiczna zasada bezpośredniego doświadczenia nakazywała bez reszty poddać się badaniu przedmiotowi, Ingarden na marginesie ogólnofilozoficznych motywów, które nim powodowały, zbudował podstawy filozofii literatury. Badania dotyczące dzieła literackiego i różnych jego typów granicznych (jak dzieło naukowe, teatralne, filmowe), skłoniły Ingardena do poszukiwania ogólnej teorii dzieła sztuki, co nie od razu znalazło wyraz w publikacjach¹⁸. Należy stwierdzić, że rozważania odnośnie różnych sztuk cechują się niejednakową gruntownością. Wskazywano na przykład, że koncepcja architektury i filmu wyglądają na przeniesione z innych sztuk, a podobnie rzecz się ma z Ingardenowską koncepcją widowiska teatralnego¹⁹.

Wachlarz podjętych przez Ingardena problemów nie ograniczał się jednak do filozofii sztuki. *Das literarische Kunstwerk* nosiło podtytuł *Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, tym samym autor podkreślał wielowarstwowość i interdyscyplinarny charakter swoich badań. Rozważane przez Ingardena związki pomiędzy różnymi typami dzieł sztuki, między dziełem literackim a dziełem naukowym, literaturą a językiem sprawiły, że otrzymaliśmy wyniki ważne dla filozofii kultury. Refleksja nad tego typu relacjami nie mieści się bowiem ani w ramach filozofii literatury, ani w ramach filozofii języka, ani w ramach teorii nauki, lecz musi zostać usytuowana na płaszczyźnie ogólniejszej, jaką jest filozofia kultury.

Zainteresowania Ingardena w latach trzydziestych dotyczyły kwestii epistemologicznych i antropologicznych, filozof skoncentrował się zwłaszcza na sprawie poznawania i obcowania człowieka z dziełami sztuki. Pomyślana jako komplementarna wobec wspomnianego wyżej dzieła książka *O poznawaniu dzieła literackiego* (1937) podejmowała problemy:

¹⁸ Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk*, Halle 1931, przekład polski: *O dziele literackim*, Warszawa 1960. Przy pisaniu tej książki Ingarden poczynił uwagi o dziele muzycznym, malarskim, architektonicznym, które nie weszły w skład wydania z 1931. Pierwsza publikacja dotycząca dzieła muzycznego ukazała się w 1933 r., a prace o dziele malarskim i architektonicznym dopiero w 1946 r. Rozszerzone redakcje zamieszczone zostały w: *Studia...*, t. 2, Warszawa 1958.

¹⁹ Por. S. Morański: *Ingardenowska koncepcja sztuki filmowej*, „Kwartalnik Filmowy” 1958, 4, s. 17–32; J. Sławińska: *Uwagi o teorii dzieła architektonicznego Romana Ingardena*, „Studia Estetyczne” 1964, t. 1, s. 235–244.

- struktury przeżycia estetycznego;
- złożoności procesu poznawania dzieła literackiego;
- relacji między lekturą dzieła literackiego a poznawaniem dzieła naukowego;
- aktywności czytelniczej;
- różnorodności postaw czytelniczych.

W opublikowanej w 1968 r. wersji niemieckiej tej książki — rozszerzonej i zmodyfikowanej — Ingarden niektóre sprawy potraktował subtelniej i precyzyjniej, m. in. problem konkretyzacji i miejsc niedookreślenia²⁰.

Ingarden niejednokrotnie wyłuszczał powody, dla których podjął badania nad dziełem literackim, nie możemy jednak w interpretacji poglądów autora ograniczyć się tylko do jego intencji. Jeśli popatrzymy na *Das literarische Kunstwerk* poprzez pryzmat wewnętrznego rozwoju filozofii Ingardena i spróbujemy je dookreślić, to okazuje się, że otrzymaliśmy więcej niż twórca zamierzył. Znajdujemy oto zarys Ingardenowskiej ontologii wytworu kulturowego jako przedmiotu czysto intencjonalnego²¹, koncepcję „życia” dzieła poprzez konkretyzację, poprzez udział w procesie kulturalnym. Ingarden dokonuje redukcji ejdetycznej (chce poznać istotę dzieła literackiego niezależnie od jego faktycznego umiejscowienia w kulturze, abstrahuje nawet początkowo od problemu jego wartości), ale znajduje w strukturze dzieła czynnik (miejsca niedookreślenia), który skłania go do podjęcia problemu recepcji kulturalnej i zmusza tym samym do przełamania izolacji.

Z samej struktury dzieła literackiego wynika, że obiektywnie jako twór schematyczny istnieje ono jedynie potencjalnie. „Życ” zaczyna dopiero dzięki aktualizacjom czytelniczym, dzięki nim zostaje włączone do obiegu kulturalnego. Okazuje się, że nie można ująć fenomenu literatury bez jej odniesienia do szerszego kontekstu kultury²². Ingardenowska koncepcja lektury akcentuje bowiem nie tylko osobowościowe uwarunkowania konkretyzacji, ale i jej zależność od atmosfery literackiej epoki (czy nawet szerzej — atmosfery kulturalnej). Tak oto Ingarden przechodzi od rozważań dotyczących wytworów kulturowych do relacji między nimi a podmiotami kulturalnymi. Okazuje się przy tym, że twórcy nadają dziełom jedynie istnienie potencjalne, że prawdziwie zaczynają one istnieć poprzez uczestnictwo w życiu kulturalnym, o którym w istotny sposób decydują też odbiorcy (współtwórcy). Kultura obejmuje więc złożoność fenomenów, dla której istnienia relacje przedmiotowo-podmiotowe nabierają szczególnego znaczenia.

²⁰ Por. R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego*, Lwów 1937; przedruk [w:] *Studia...*, t. I, s. 1–251; id.: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen 1968; tłum. pol. 1976.

²¹ Ingarden różnicuje pojęcie intencyjności i intencjonalności oraz przedmiotu także intencjonalnego i czysto intencjonalnego. Por. *Das literarische Kunstwerk*, s. 119–120; *O dziele literackim*, s. 179–180.

²² Podkreślała to też D. Ulicka: *O Ingardenowskiej koncepcji historii literatury*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, 5–6, s. 27.

Przyczynek do Ingardenowskiej antropologii stanowi artykuł *Człowiek i jego rzeczywistość* (1935), mający też znaczenie dla filozofii kultury ze względu na następujące momenty:

- koncepcję człowieka jako istoty cielesno-duchowej wytwarzającej odrębną od przyrody rzeczywistość kulturową;
- potraktowanie tworzenia kultury i obcowania z kulturą jako cech swoiście ludzkich;
- wyliczenie dziedzin kultury;
- rozumienie kultury jako sfery ucieleśniania wartości;
- pojęcie świata dzieł jako stymulatora zmian zachodzących w człowieku;
- historyczny aspekt kultury.

Filozof uważa, że tym, co istotne dla człowieka, jest wytwarzanie swoistej ludzkiej rzeczywistości, w której niezwykle ważną rolę spełniają przedmioty kulturowe, włączone w przebieg procesu dziejowego.

[...] człowiek stwarza nadto tego rodzaju przedmioty jak dzieła sztuki, teorie naukowe, systemy metafizyczne lub teologiczne, języki jako różne sposoby utrwalania i przekazywania innym tego, co raz zostało pomyślane, państwa, instytucje publiczne (jak np. uniwersytety) lub prywatne (np. banki, towarzystwa itp.), systemy prawne, pieniąż itd. Hodując zaś i przekazując wiedzę o swej własnej 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 dokonanych²³.

Ingarden abstrahuje tutaj od sposobu istnienia tej rzeczywistości, choć zaznacza, że jest on na pewno inny od sposobu istnienia przyrody, nie jest także niczym psychicznym. Ten świat, istniejący na zewnątrz nas, decyduje o tożsamości całych ludzkich zbiorowości, narodów. Dzięki tej rzeczywistości człowiek jest kimś zakorzenionym w rzeczywistości kulturalnej²⁴.

Wątki antropologiczne są splecione z problemami filozofii kultury również w powojennych szkicach Ingardena²⁵. Filozof ujmuje człowieka jako istotę żyjącą na granicy dwóch światów: przyrodniczego i kulturalnego. Kultura stanowi swego rodzaju bunt przeciw zwierzęcości. Przekraczanie zwierzęcości to droga do człowieczeństwa. Twórczość kulturalna wytwarza warunki ukazania się wartości w świecie. Kultura jest też obszarem spotkań między ludźmi odległych epok historycznych²⁶.

Filozofia była dla Ingardena jednym z nasjistotniejszych elementów świata kulturowego, zatem praca w czasie drugiej wojny światowej nad *Sporem*

²³ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 30.

²⁴ Por. *Ibid.*, s. 34.

²⁵ R. Ingarden: *Człowiek i przyroda*, 1958; *O naturze ludzkiej*, 1961, przekłady polskie [w:] *Książeczka...*

²⁶ *Ibid.*, s. 24–25.

o istnienie świata²⁷ poza próbą rozwiązania pewnego poznawczego zagadnienia nabierała też głębszego kulturotwórczego sensu. Dzieło to zawiera też Ingardenowską koncepcję filozofii. Ponadto szereg twierdzeń Ingardenowskiej egzystencjalnej i formalnej ontologii można odnieść do badań nad kulturą:

- ontologię przedmiotu czysto intencjonalnego;
- problem relacji między kulturą a czasem;
- wątki antropologiczne;
- zagadnienia przeplatania się dziedzin bytowych (dziedzin różnych przedmiotów bytowo heteronomicznych oraz dziedzin przedmiotów bytowo autonomicznych i heteronomicznych).

Analiza różnych sposobów istnienia i momentów bytowych doprowadziła Ingardena do przekonania, że wytworom kulturowym właściwy jest czysto intencjonalny sposób istnienia²⁸.

Przedmioty czysto intencjonalne są bytowo heteronomiczne, tzn. że mają swój fundament bytowy w czymś innym. Są one bytowo pochodne wobec aktów świadomościowych twórcy i bytowo zależne od fizycznego fundamentu bytowego.

Wytwory kulturowe, choć nie przesługuje im istnienie realne, przynależą do świata realnego poprzez procesy twórcze i odbiorcze oraz realność swoich fundamentów bytowych. Wytwory te powstają w czasie, ale jeśli później nic w nich nie zmienia intencja twórcy, to nie ulegają zmianom w czasie. Szczególny rodzaj powiązań kultury ze światem realnym (istotny moment świata stanowi czasowość) rodzi problem relacji między kulturą a czasem — przyporządkowania kultury do odcinków realnego czasu i ewentualnych modyfikacji, jakim podlega czas w wytworach człowieka.

W ontologii formalnej Ingarden sporo uwagi poświęca formie przedmiotów czysto intencjonalnych, podkreślając dwustronność ich formalnej struktury, czy inaczej — dwupodmiotowość tego rodzaju przedmiotów. Z jednej strony są one bowiem korelatami intencjonalnymi i jako takim przysługuje im cały szereg własności wynikających właśnie ze szczególnego sposobu istnienia. Z drugiej strony korelaty te mają pewną zawartość. Istotną cechą przedmiotów czysto intencjonalnych jest występowanie w ich zawartości miejsc niedookreślenia. To doprowadziło Ingardena do ważnych dla filozofii kultury konkluzji. Mianowicie nie tylko twórczość, ale i recepcja kulturalna wymaga aktywności. Obcujący z przedmiotami kulturowymi staje się ich współtwórcą poprzez wypełnianie miejsc niedookreślenia. Różne konkretyzacje dzieł sztuki, odmienne interpre-

²⁷ R. Ingarden: *Spór o istnieniu świata*, t. 1, Kraków 1947, t. 2, Kraków 1948. Ingarden dzieli zagadnienia filozoficzne na ontologiczne, metafizyczne i epistemologiczne. Ontologia bada zawartości idei i obejmuje problemy egzystencjalne, formalne i materialne (dotyczące odpowiednio sposobu istnienia, struktury formalnej i uposażenia jakościowego przedmiotów). Ontologia rozważa jedynie czyste możliwości, metafizyka dotyczy ogółu bytu faktycznie istniejącego.

²⁸ Id.: *Spór o istnienie świata*, wyd. 2, t. 1, Warszawa 1962, s. 286; t. 2, Warszawa 1961, s. 5–63.

tacje teorii naukowych prowadzą do życia dzieła sztuki, do życia pewnych poglądów, co składa się na szersze pojęcie życia kulturalnego. Charakterystyczne dla określonego stadium historycznego sposoby funkcjonowania dzieł Ingarden nazywa atmosferą kulturalną epoki²⁹.

Należy podkreślić, że istnieje rozbieżność pomiędzy rozważaniami ogólnofilozoficznymi Ingardena (*Spór...*) a niektórymi jego wypowiedziami estetycznymi. Niektóre dzieła sztuki (architektura) uznawał Ingarden za czysto intencjonalne, ale odmawiał im posiadania miejsc niedookreślenia. Jeśli pamiętamy, że w *Das literarische Kunstwerk* i *Sporze* miejsca niedookreślenia uważał za istotną własność przedmiotów czysto intencjonalnych, to po badaniach dotyczących takich dzieł sztuki należałoby albo zmodyfikować teorię czystej intencjonalności, czego Ingarden nie uczynił, albo odstąpić od twierdzenia o czysto intencjonalnym sposobie istnienia tych dzieł.

Trzeba jednak zaznaczyć, że zarówno twierdzenie o braku miejsc niedookreślenia, jak i pojawiający się w późniejszej twórczości Ingardena postulat pozostawiania miejsc nie wypełnionych w recepcji kulturalnej nie uchyla tezy o potrzebie aktywności odbiorcy³⁰.

Ingarden poprzez analizę procesu twórczego i odbiorczego, poprzez wyróżnienie w obydwu tych procesach faz czynnych i pasywnych, stworzył teoretyczne podstawy do nowego spojrzenia na zagadnienie twórczości i recepcji kulturalnej — zagadnienie merytorycznie przynależące do filozofii kultury.

Ingardenowska teoria przedmiotów czysto intencjonalnych od początku była uwikłana w kontrowersyjne przekonanie o istnieniu autonomicznej bytowo sfery idealnej³¹, co tłumaczy protesty, z którymi się spotkała. Ingarden wycofał się np. z twierdzenia o istnieniu idealnych pojęć³², ale nie poddał swej teorii koniecznym retuszom. Dlatego też jego propozycja, choć zawiera atrakcyjne dla relacjonistycznej teorii kultury aspekty przedmiotowe i podmiotowe, nie może być po prostu przeniesiona w obręb tej teorii.

Dotychczasowe rozważania stanowią dowód, że w Ingardenowskiej ontologii, estetyce i antropologii pojawiają się kwestie znaczące dla filozofii kultury. Materialna ontologia Ingardena miała też objąć problematykę kultury, jak świadczy o tym pochodzący z lat 1945–46 konspekt III tomu *Sporu o istnienie świata*. 84 paragraf tego konspektu brzmi: „Zagadnienie przeplatania się «świata» tworów duchowych ze światem realnym. Kultura jako część składowa świata realnego”³³. Niestety, plan Ingardena nie został zrealizowany. Istniejący

²⁹ O pojęciu atmosfery literackiej por. Ingarden: *Studia...*, t. 1, s. 240–144; o pojęciu atmosfery literackiej i kulturalnej; id. *O dziele literackim*, s. 429 i n.

³⁰ Aktywność ta polega m. in. na uświadamianiu sobie wielu możliwości tkwiących w dziele, na rozkoszowaniu się jego wieloznacznością, obejmuje też zachowania cielesne towarzyszące percepcji.

³¹ W *Das literarische Kunstwerk* przyjmuje istnienie idealnych pojęć jako podstawę intersubiektywności znaczeń.

³² Ingarden: *O dziele literackim*, s. 14.

³³ D. Gierulanka: *Przedmowa* [w:] Ingarden: *Spór...*, t. 3, Warszawa 1981, s. 6.

III tom, który ukazał się już pośmiertnie, zawiera jedynie zagadnienia filozofii przyrody. Tak więc systematyczne opracowanie materialno-ontologicznych problemów kultury pozostało w sferze zamysłów filozofa.

Powojenne prace Ingardena dotyczące aksjologii, filozofii języka, teorii przekładu i historii filozofii nie są pozbawione waloru dla filozofii kultury³⁴. Ingarden występuje z propozycją typologii wartości, polemizuje z relatywizmem i subiektywizmem aksjologicznym. Rozwija intencjonalną teorię języka. Szczególna rola języka w kulturze wynika z faktu, że inne wytwory (np. dzieła literackie w szerokim sensie) zawdzięczają swą pochodną intencjonalność intencjonalności twórców językowych. Odmiennie pojęciowo ujęcia rzeczywistości w różnych językach są przejawami odmiennych sposobów widzenia świata. Struktury semantyczne i syntaktyczne języka są źródłem informacji o społecznościach, w których język funkcjonuje. Tłumaczenie jako pokonanie bariery językowej w obiegu kulturalnym poszerza przestrzeń kulturową. Zakres recepcji historycznych poglądów filozoficznych stanowi przejaw kultury filozoficznej.

Okresem obfitującym w zagadnienia istotne dla filozofii kultury są w twórczości Ingardena lata 1956–1970. Filozof koncentruje swoje zainteresowania na sprawach estetycznych, aksjologicznych i antropologicznych. Łatwo zauważalny jest nacisk empirii świata kulturowego, zwłaszcza dzieł sztuki. Ilościowo i tematycznie zwiększa się udział dokonań istotnych dla filozofii kultury. Mam na uwadze nie tylko publikacje, ale i działalność dydaktyczno-naukową, której dowodem jest pośmiertna edycja *Wykłady i dyskusje z estetyki*³⁵. Filozof zdaje sobie sprawę, że wypracowana przez niego ontologiczna aparatura pojęciowa okazuje się nieadekwatna wobec niektórych fenomenów kulturowych³⁶.

Ingardenowskie osiągnięcia estetyczne zadecydowały o rozbudowaniu fragmentu dotyczącego formalnej budowy dziedziny przedmiotowej w niemieckiej redakcji *Sporu o istnienie świata*. Wskazała na to D. Gierulanka³⁷, która zwróciła uwagę na modyfikacje metody fenomenologicznej pod wpływem empirii dzieł sztuki. Różnorodność sztuki stwarzała trudności w zbudowaniu ogólnej idei dzieła sztuki. Ze względu na bogactwo dzieł sztuki operacja uzmienniania okazała się tu nieprzydatna. Ingarden odwołał się więc do funkcji dzieł sztuki w życiu człowieka (1956)³⁸.

Dojrzała wreszcie w myśli Ingardena koncepcja estetyki filozoficznej jako dyscypliny wolnej od ograniczeń obiektywistycznych i subiektywistycznych.

³⁴ R. Ingarden: *Uwagi o względności wartości*, 1948, przedruk [w:] *Studia...*, t. 3; *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, 1948; *O języku i jego roli w nauce*, 1948/49; *O tłumaczeniach*, 1955, przedruki [w:] *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1971; *O przedmiocie historii filozofii*, Sprawozdania PAU, t. 53, 1952, 5, s. 273–279.

³⁵ R. Ingarden: *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981.

³⁶ R. Ingarden: *Czego nie wiemy o wartościach* [w:] *Studia...*, t. 3, s. 244.

³⁷ D. Gierulanka: *Jak dopełniało się dzieło Romana Ingardena*, „*Studia Filozoficzne*” 1980, 12, s. 3–11.

³⁸ *Ibid.*, s. 8.

W odczytach *O estetyce filozoficznej* (1968) i *O estetyce fenomenologicznej* (1969)³⁹ Ingarden proponuje ujęcie estetyki jako nauki badającej spotkanie podmiotu z dziełem sztuki, którego efektem jest ukonstytuowanie się przedmiotu estetycznego. Rozstrzygnięcie to uwalnia teorię od jednostronności, nie pozostawia poza obszarem zainteresowań estetyki ani dzieł sztuki, ani procesów twórczych i odbiorczych. Kategoria spotkania pojawiła się w twórczości Ingardena w 1947, a następnie w 1956 i 1961 r.⁴⁰ Jednakże *implicite* tkwiła ona w jego teorii już w pracach przedwojennych, bo przecież konkretyzacje estetyczne są efektem spotkań z dziełami sztuki.

Dwa wyżej wymienione odczyty uznane zostały za swoisty testament estetyczny Ingardena. Nie ma analogicznych podsumowań innych sfer badawczych. Uważam to za znamienne, bo przecież estetyka filozoficzna Ingardena jest częścią filozofii kultury⁴¹.

KONSEKWENCJE PROGRAMU METODOLOGICZNEGO

Chciałabym obecnie zwrócić uwagę na niektóre punkty Ingardenowskiego programu metodologicznego. Ingarden preferował badania strukturalne i jakościowe, na niekorzyść genetycznych i ilościowych. Sądził, że dopiero wówczas wolno nam pytać o genezę, gdy mamy już opis badanego fenomenu, znamy jego anatomie. Filozof był zdecydowanie niechętny wobec metod statystycznych w badaniach humanistycznych, uważał, że jest to ucieczka do liczb przed trudnymi zadaniami analizy jakościowej⁴². Jednakże sprzeciwiał się tylko wyłączeniu metod ilościowych, dopuszczał natomiast ich stosowanie, jeśli nie zastępowały one metod jakościowych, lecz były krokiem do nich. Fakt stosowania przez samego Ingardena badań statystycznych (np. w pracach poświęconych dziełom literackim czy recenzjach)⁴³ nie jest zatem niekonsekwencją wobec preferowanych jakościowych sposobów poznawania. Takie stanowisko Ingardena ma źródło w podtrzymywanej przez niego koncepcji odmienności nauk o kulturze od nauk przyrodniczych.

Należy podkreślić swoistą ambiwalencję Ingardenowskiej filozofii, wyrażającą z jej orientacji fenomenologicznej. W badaniach nad kulturą Ingarden

³⁹ Ingarden: *Studia...*, t. 3, s. 9–17, 18–41.

⁴⁰ Por. R. Ingarden: *Szkice z filozofii literatury*, Łódź 1947, s. 67; id.: *Studia...*, t. 3, s. 25; id.: *Książeczka...*, s. 25.

⁴¹ Przy szerokim pojmowaniu filozofii kultury zaliczymy do niej całość estetyki Ingardena, przy wąskim zaś jedynie te jej fragmenty, które dotyczą relacji między sztuką a innymi dziedzinami kultury oraz prowadzą w kierunku ogólnej refleksji nad kulturą.

⁴² R. Ingarden: *Sprawa stosowania metod statystycznych do badania dzieła sztuki* [w:] *Studia...*, t. 3, s. 79.

⁴³ Id.: *Funkcje artystyczne języka* [w:] *ibid.*, s. 316–376; *O poznawaniu...*, Warszawa 1976, s. 246–251; *Encyclopedia filosofica* 1967, „Ruch Filozoficzny”, t. 28, 1970, 1–2, s. 27–32.

postulował koncentrowanie się na istocie badanych zjawisk. Dotarcie do istoty zapewnić miał czysty ogląd poznawanych fenomenów, abstrahowanie od dotychczasowej, posiadanej przez badacza wiedzy. To stawia nas przed problemem znajomości tradycji kulturalnej. Czy można pewne fenomeny wy-preparować z ich kontekstu kulturalnego i badać je w nastawieniu ejdetycznym? Czemu służy ta ejdetyczna wiedza? Czy potrafimy z wiedzy dotyczącej tak wy-preparowanych fenomenów zbudować całościowy obraz świata kulturowego? Ingarden twierdzi, że przy metodzie opisowej „erudycja raczej przeszkadza” (1923)⁴⁴.

My — fenomenologowie — nie chcemy zrezygnować ze znajomości całej minionej kultury filozoficznej i naukowej. [...] Znajomość jednak nie jest równoznaczna z zakładaniem tego wszystkiego jako obowiązującej, niewątpliwej prawdy. Trzeba sobie jakoś radzić bez takich założeń (1967)⁴⁵.

Czas, jaki upłynął między tymi dwoma sformułowaniami, sprawił, że Ingarden jest nieco ostrożniejszy w swych rozstrzygnięciach, ale ciągle jeszcze obawia się zniewalającej roli tradycji intelektualnej. Czy można istotnie abstrahować od osiągnięć poprzedników i za każdym razem zaczynać od początku? Nie sposób przecież nie docenić inspirującej roli tradycji wobec poglądów polemicznych w stosunku do przeszłości. W filozofii samego Ingardena znajdujemy także próbę przewyciężenia tego izolacjonizmu:

Każde rozważanie, nawet w najbardziej radykalny sposób przeprowadzone, stanowi w rzeczywistości jedynie fazę przejściową w rozwoju badania. Jego wyniki są wskutek tego zawsze tymczasowe, a jego punkt wyjścia jest zależny od sytuacji teoretycznej, do której nawiązuje⁴⁶.

Cytat powyższy dowodzi otwartości filozofii Ingardena wobec przeszłych i przyszłych dokonań naukowych. Musimy jednak pamiętać, że jest to otwartość w określonych granicach — Ingarden nawiązywał do określonej tradycji filozoficznej i pewne problemy uważał za rozstrzygnięte. Otwartość wobec przyszłości oznaczała niekiedy formułowanie programu przyszłych badań. To wyjaśnia okazywane niekiedy niezadowolenie Ingardena z pewnych prób nawiązywania do jego myśli w zakresie badań nad kulturą.

Sądzę, że dwutorowość Ingardenowskiej refleksji nad tradycją kulturalną (kulturotwórcza i zniewalająca rola tradycji) może być rozpatrywana nie tylko na planie metodologicznym, ale i ogólniejszym. Jeśli bowiem znajomość obiektów kulturowych jest wykładnikiem kultury jednostki czy społeczności, ale z drugiej strony może hamować twórczość i spontaniczność kontaktów z innymi wytworami kulturowymi, to powstaje problem złożoności rozwoju kultury. Ingar-

⁴⁴ Id.: *Studia...*, t. 3, s. 384.

⁴⁵ Id.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 78.

⁴⁶ Id.: *Spór...*, t. 1, s. 18.

den tego problemu nie postawił, ale implikują go jego rozważania o kulturze. Posłużmy się przykładem kultury filozoficznej. Jak twierdzi Ingarden, jeśli wzrasta znajomość historycznych poglądów filozoficznych, to wzrasta też kultura filozoficzna jednostki czy grupy, w której upowszechniła się ta znajomość. Jeśli jednak, jak twierdzą fenomenologowie, erudycja jest przeszkodą w uzyskaniu samodzielnego stanowiska, to ze wzrostem znajomości poglądów cudzych, wiązałyby się niezdolność do formułowania poglądów własnych, czyli ograniczenie twórczości filozoficznej, a przecież twórczość ta jest także istotnym elementem kultury filozoficznej. Wzmoczonej recepcji towarzyszyłaby zatem ograniczona twórczość, a wzmoczonej twórczości ograniczona recepcja. Mam wątpliwości, czy sam Ingarden zaakceptowałby tego rodzaju prostą zależność, choć wynika ona z uznawanych przez niego przesłanek. Źródłem tych przesłanek jest nastawienie fenomenologiczne, postulat fenomenologicznej epoché.

W antropologicznych rozważaniach Ingarden akcentuje kulturotwórczą funkcję tradycji, zakorzenienie człowieka w kulturze, natomiast w metodologii postuluje branie w nawias tej tradycji. Znaczy to, że człowiek istnieje w środowisku kulturowym, a abstrahowanie od zdobyczy kultury jest jedynie sztucznym zabiegiem przeprowadzanym na pewnym etapie badania. Dlatego uzasadnione jest pytanie o sensowność metod redukcyjnych⁴⁷.

PRÓBA REKONSTRUKCJI STRUKTURY INGARDENOWSKIEJ REFLEKSJI O KULTURZE

Myślę, że dotychczasowa prezentacja wskazuje na obecność zagadnień filozofii kultury w dziele Ingardena. Przy szerokim traktowaniu filozofii kultury należałoby niemal całą jego twórczość uznać za przynależącą do tej nauki. Wykluczenia wymagałby tylko III tom *Sporu o istnienie świata* i niektóre artykuły. W wielu dziełach Ingardena znajdujemy też problemy filozoficzno-kulturowe w węższym sensie. Powyżej starałam się je wyakcentować.

Obecnie chcę przedstawić rekonstrukcję struktury Ingardenowskiej filozofii kultury. Obejmuje ona:

- ontologię kultury (sposób istnienia wytworów kultury — byt czysto intencjonalny, ich struktura formalna i uposażenie jakościowe);
- „metafizykę” kultury (istota faktycznej kultury, wypowiedzi o faktycznych przedmiotach kulturowych i faktycznych podmiotach kulturalnych);
- epistemologię (sposoby poznawania fenomenów kultury, zagadnienia obiektywności wiedzy o kulturze);

⁴⁷ Ingarden zauważył niebezpieczeństwa związane z dokonywaniem redukcji transcendentnej, zwłaszcza z koniecznością powtarzania zabiegów redukcyjnych. Sądzę jednak, że trudności może powodować też redukcja ejdetyczna (możemy pominąć sprawy obecne, choć nie pierwszoplanowe).

— aksjologię (ontologia i fenomenologia wartości);
— fenomenologię spotkań kulturalnych (twórczych i odbiorczych);
— filozofie poszczególnych dziedzin kultury (filozofia sztuki, nauki, języka, moralności itd.).

Ponadto u podstaw refleksji Ingardena dotyczącej kultury leży określona koncepcja człowieka i funkcji kultury w jego życiu (kultura nadaje sens życiu ludzkiemu), dlatego nurt antropologiczny w dziełach Ingardena wiąże się z problemami filozofii kultury, te dwa działy mają obszerny kompleks zagadnień wspólnych. Może należałoby tutaj jeszcze zaproponować (analogicznie jak uczynił to Ingarden w estetyce⁴⁸) wyodrębnienie filozoficznej teorii sensu i zadań kultury w życiu człowieka.

Charakterystyczną dla Ingardenowskiej filozofii opozycję między ontologią i metafizyką odnajdujemy też na planie kulturoznawczym. O ile nie udało mu się zbudować metafizyki w odniesieniu do zagadnień ogólnofilozoficznych, to budował coś, co można byłoby nazwać „metafizyką” (w sensie ingardenowskim) kultury, czyli nauką o istocie faktycznie istniejących dzieł kulturowych i istocie faktycznych kontaktów człowieka z kulturą. Filozof dokonał tu przejścia od ontologii, badającej zawartość ogólnych idei określonych wytworów kultury, do metafizyki, zawierającej twierdzenia o faktycznie istniejącej kulturze⁴⁹.

Ingarden rozpoczął od ontologii sztuki i języka, by podjąć ogólniejsze problemy sposobu istnienia kultury a równocześnie uzupełniał je perspektywą epistemologiczną. Następnie zwrócił się w stronę aksjologii. W ostatnim okresie swojej twórczości wyeksplikował moment inkontologiczny, który *implicite* od początku towarzyszył jego myśleniu o kulturze. W sferze refleksji dotyczącej poszczególnych dziedzin kultury najpełniej przedstawia się Ingardenowska filozofia sztuki i fenomenologia kontaktów człowieka z dziełami sztuki.

Chciałabym chwilę uwagi poświęcić porównaniu Ingardenowskiej i Husserlowskiej filozofii kultury. Husserlowska filozofia kultury została zbudowana w latach trzydziestych (m. in. wykłady: wiedeński i praskie wygłoszone w 1935 r.)⁵⁰. Natomiast pierwsza praca estetyczna Ingardena (*Das literarische*

⁴⁸ Por. Ingarden: *Studia...*, t. 3, s. 11.

⁴⁹ Jako egzemplifikacja niech posłużą badania nad dziełami literackimi. Filozof przechodzi od badania zawartości ogólnej idei dzieła literackiego (ontologia kultury — *Das literarische Kunstwerk*) do rozważań o istocie faktycznie istniejących dzieł literackich („metafizyka” kultury — *Dwu-wymiarowa budowa dzieła sztuki literackiej i Schematyczność dzieła literackiego* [w:] *Szkice z filozofii literatury*, s. 15–65).

⁵⁰ Wykład w Wiedniu wygłosił Husserl 7 maja, por. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1954, s. 314–348; przekład polski J. Sidorek: *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, 1983, s. 317–347. Wykłady praskie wygłosił Husserl w listopadzie 1935 r. Pracował jeszcze nad tą koncepcją kultury do 1937 roku. Por. *ibid.*, s. 1–276. Wydanie z 1954 r. zostało przygotowane przez W. Biemela, zawiera też liczne uzupełnienia, s. 349–516. Fragmenty tego dzieła były tłumaczone na języka polski, por. „Studia Filozoficzne” 1976, 9, s. 93–121.

Kunstwerk) była pisana w 1927 r. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że Husserl zmieniał poglądy i że kontakt między nauczycielem a uczniem w latach trzydziestych był mocno utrudniony, można przypuszczać, że Husserlowska i Ingardenowska filozofia kultury powstawały w tym czasie równolegle i na peryferiach sporu, który Ingarden toczył z Husserlem. Mam świadomość, że stosunku Ingardena do Husserla nie można ograniczać do płaszczyzny wyeksplikowanej przez ucznia. W trakcie polemiki Ingardena z nauczycielem w sprawie zależności egzystencjalnej między czystą świadomością a światem realnym wyłoniły się problemy ontologii przedmiotów kulturowych, zatem impuls do tych rozważań tkwił w Husserlowskim idealizmie transcendentale. Poza nawiązaniem do husserlowskich pojęć widoczne są też inspiracje z *Ideji I* przy rozstrzygnięciu niektórych problemów estetycznych⁵¹.

Zaryzykowałabym twierdzenie, że propozycja Husserla z zakresu filozofii kultury nie oddziaływała na Ingardena bezpośrednio, bo wtedy, gdy się z nimi zapoznał, zręby jego teorii kultury były już ukształtowane, na pewno bardziej znaczący był tu kontakt z faktyczną kulturą. Natomiast obie teorie wyrastają po części ze wspólnego źródła — z wcześniejszych prac Husserla.

Zasadniczą różnicę, jaka istnieje między polskim fenomenologiem a jego mistrzem odnośnie zagadnień kultury, skłonna byłabym upatrywać w nastawieniu obiektywistycznym Ingardena. Dla Husserla nasz świat otaczający jest obrazem tego świata, nasza nauka o historii jest „wielokrotnym zmyśleniem historii”⁵². Kultura jako sfera intencjonalnych korelatów czystej świadomości stanowi dla niego obszar badań konstytutywnych. Konstytucję sensu wyznaczają struktury czystej świadomości. Ingarden natomiast w sferze kultury poszukuje obiektywnych struktur (niekiedy w sferze przedmiotowej znajduje analogon Husserlowskich pomysłów dotyczących czystej świadomości⁵³), takimi są też dzieła sztuki jako twory schematyczne.

O ile więc Husserl pyta, jak w czystej świadomości konstituuje się sens kultury, to Ingarden pod koniec lat dwudziestych i w latach trzydziestych bada

⁵¹ Inspirująca mogła tu być koncepcja pola niedookreśloności, świadomości aktualnej i potencjalnej, teoria wyglądnów i różnych warstw konstytucji przedmiotu, problematyka aksjologiczna (Husserl zauważa nie tylko świat rzeczy, ale i świat wartości, wprowadza pojęcie prawdy aksjologicznej), zagadnienie roli fantazji i podkreślenie doniosłości sztuki. Należy podkreślić, że fenomenologicznemu wyłączeniu w *Ideach I* podlegają też wytwory kultury jako fakty kulturowe, mogą być zatem rozważane tylko jako jednostki sensu. Por.: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 185.

⁵² E. Husserl: *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 29, s. 353.

⁵³ Za taki uznałabym miejsca niedookreślenia w przedmiotach czysto intencjonalnych jako odpowiednik w sferze ontologicznej Husserlowskich twierdzeń o polu niedookreśloności aktów świadomościowych. Do tej interpretacji skłania się też W. Schopper: *Das Seiende und der Gegenstand*, München 1974, s. 41. Autor ten zauważa też związek między Ingardenowską koncepcją miejsc niedookreślenia a podejmowanym przez Husserla problemami aktywnej i pasywnej syntezy. *Ibid.*, s. 43.

zawartość idei wybranych przedmiotów kulturowych. Jego teoria intencjonalności wiąże się z przyjęciem istnienia autonomicznego świata idealnego, Husserl natomiast już w latach dwudziestych rozszerzył swój idealizm transcendentálny także na sferę idealną⁵⁴. Ingarden odrzuca redukcję transcendentálną w badaniach nad kulturą i rozważania konstytutywne, zachowuje redukcję eidetyczną i prowadzi badania ontologiczne. W okresie powojennym wzrasta ilość wypowiedzi Ingardena o faktycznej kulturze, co uważam za swoisty dla niego sposób ugruntowywania realizmu⁵⁵.

Dokonując zacieśnienia i precyzacji husserlowskiego pojęcia intencjonalności, Ingarden odnosi pojęcie przedmiotu czysto intencjonalnego do wytworów kultury. W ten sposób epistemologiczna czy transcendentalistyczna kategoria Husserla staje się kategorią kulturową.

Podmiotem kultury nie jest dla Ingardena „ja” transcendentálne, lecz „ja” realne — realni twórcy i odbiorcy.

Momentem zbliżającym w pewnym stopniu filozofię Ingardena do stanowiska Husserla z lat trzydziestych byłaby teoria recepcji kulturalnej. Konkretyzacje estetyczne są jednak uwarunkowane nie tylko podmiotowo, ale i przedmiotowo (zależą od dzieła-schematu). Odmienne też obaj filozofowie traktują czynnik historyczny. U Husserla filozofia kultury jest zarazem historiozofią. Wytwory kulturowe są według Ingardena ahistoryczne, choć zachowania kulturalne (czynności dziełotwórcze, konkretyzacje) przebiegają w czasie i dopiero one decydują o włączeniu dzieł do procesu kulturalnego.

Podobieństwo między fenomenologią Husserla i Ingardena widziałbym w połączeniu wątków antropologicznych i aksjologicznych ze sprawami doniosłymi dla filozofii kultury. Szczególną uwagą darzą oni problem odpowiedzialności, dla obydwu też filozofia staje się dziedziną realizacji nie tylko wartości poznawczych, ale i moralnych. Dla obydwu filozofia stanowi istotny wykładnik kultury, choć sądzę, że Ingarden obejmuje szerszy zakres fenomenów kultury, niż czyni to Husserl w znanych mi jego dziełach.

Ingardenowskie badania dotyczące kultury zawierają zarówno aspekt przedmiotowy, jak i podmiotowy, które w okresie przedwojennym filozof eksponował w osobnych pracach. Walcząc z psychologizmem podkreślał transcendencję wytworu wobec realnego twórcy. Jednakże Ingardenowska koncepcja twórczości i recepcji kulturalnej, która kulminuje w kategorii spotkania, stwarza szansę wypracowania przedmiotowo-podmiotowej koncepcji kultury. Koncepcja ta nie znalazła pełnej artykulacji w filozofii polskiego fenomenologa, choć wiele jego pomysłów prowadziło w tym właśnie kierunku (koncepcja estetyki, myśl

⁵⁴ Nastąpiło to w *Formale und transzendente Logik*. Por. wypowiedź Ingardena dotyczącą tego dzieła w *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 487–515.

⁵⁵ Ingarden nie dokonał systematycznego rozwiązania zagadnienia „idealizmu — realizmu”. Uważam, że powstające po drugiej wojnie prace dotyczące sztuki, języka, moralności a także szkice antropologiczne z lat 1958 i 1961 można interpretować w sposób realistyczny.

o spotkaniach ludzi poprzez dzieła, pojawiające się wbrew jego zamierzeniom tendencje relacjonistyczne w aksjologii⁵⁶).

W ten sposób filozofia kultury objęłaby zasięgiem swych badań zarówno przedmioty kulturowe jak i podmioty kulturalne — ludzi oraz zachodzące między nimi relacje. Na pojęcie kultury składa się bowiem świat wytworów i ludzi, wśród których wytwory funkcjonują. Jeśli wytwory nie znajdują oddźwięku wśród ludzi, to istnieją jedynie jako martwy świat fizycznych fundamentów bytowych. Jeśli ludzie nie znajdują w sobie dostatecznej siły, by tworzyć i obcować z dziełami, to życie ich pozbawione jest momentu kulturalnego. Okresy rozkwitu kultury to zatem nie tylko etapy powstawania nowych wytworów, ale też etapy zwiększania się obiegu kulturalnego⁵⁷ wytworów istniejących. Dzieje kultury to dialektyka procesów przedmiotowo-podmiotowych.

W filozofii Ingardena nie ma systematycznego wykładu filozofii kultury, więc musimy ją rekonstruować, a to, co filozof ma do powiedzenia na ten temat, warte jest takiego przedsięwzięcia. Sądzę, że można wskazać na pewne kryteria, wyodrębniające kulturę jako swoistą rzeczywistość. Do takich kryteriów należą:

- odrębność ontyczna świata kulturowego,
- fakt realizacji wartości w kulturze,
- swoiście ludzka aktywność.

Te trzy warunki, w moim przekonaniu, Ingarden uważa za konieczne dla kultury. Przedmioty o tym samym statusie egzystencjalnym mogą być różne co do wartości, dlatego samo istnienie czysto intencjonalne nie wystarcza. Także fakt wytworzenia przedmiotu przez człowieka nie przesądza automatycznie o jego przynależności do kultury⁵⁸. Na pewno tam, gdzie któryś z tych warunków pozostał nie spełniony nie wolno mówić o kulturze, ale nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, czy są one wystarczające.

Filozofia kultury nie była uprawiana przez Romana Ingardena w postaci wyodrębnionego działu, ale tkwi ona *implicite* w podejmowanych przez niego problemach, sytuujących się na obszarze różnych działów filozofii. Właściwie każda z rozwijanych przez Ingardena dyscyplin filozoficznych zawiera akcenty zdolne stymulować myślenie o kulturze. Zaznaczam jednak, że aspekt kulturoznawczy nie jest wyłączny, ale stanowi jeden z wielu, które dostrzegamy

⁵⁶ Por. B. Dziemiłok: *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980, s. 230.

⁵⁷ Zwiększenie się obiegu kulturalnego rozumiem tu nie tylko w sensie ilościowym, ale i jakościowym (nowe odczytania dzieł). Ingardenowska teoria konkretyzacji jest tu szczególnie inspirująca.

⁵⁸ Ingarden wychodził od zagadnień ontologicznych dotyczących określonych dziedzin kultury, ale jako cel przyświecało mu ujęcie aksjologiczne. O sztuce por.: *Wykłady i dyskusje z estetyki*, s. 372. To, co służy jedynie podtrzymaniu egzystencji biologicznej człowieka, nie należy do kultury. Ingardenowska wizja człowieka jest zdecydowanie optymistyczna, ale niekiedy filozof zwraca też uwagę na czyny naganne i wytwory nieudane.

w wielowątkowej myśli Ingardena. Niemniej jest to aspekt istotny i przenika dzieła filozofa, wiążąc się z centralnymi problemami jego filozofii. Fakt, iż nie został on zauważony, wynika — moim zdaniem — z silnej tendencji do tworzenia rozłącznych klasyfikacji dorobku naukowego filozofów. Takie postępowanie, choć uzasadnione jako sposób porządkowania problemów, w przypadku dzieła wieloaspektowego, bogatego w refleksje o naturze interdyscyplinarnej, może przyczynić się do przesłonięcia wielu ważnych zagadnień.

SUMMARY

The study poses the problem of the place of philosophy of culture in the whole of the scientific achievement of Roman Ingarden. In spite of the extensive state of research in Ingarden's writings, these problems have remained almost unnoticed by scholars. Philosophy of culture was not constructed by Ingarden in a systematic way, nevertheless the great variety of aspects discussed in his writings made him touch the problems of this domain on many occasions. In a chronological survey of the philosopher's works. I have indicated the philosophical-cultural threads present in them. I have also undertaken an attempt to reconstruct the structure of Ingarden's reflection about culture and discussed the criteria on whose basis the philosopher distinguishes culture — a purely intentional mode of existence, the fact of the realization of values in culture, a specifically human activity. I think that Ingarden's work contains many inspiring remarks for the relational theory of culture.

Philosophy of culture was not practised by Ingarden as a separate domain but it is implicitly present in the problems undertaken by the philosopher in the domains of various branches of philosophy. The fact of its neglect in Ingarden's thought results from a strong tendency to create separate classifications of philosopher's scholarly achievements.

РЕЗЮМЕ

В статье я ставлю проблему места философии культуры в научной деятельности в целом Романа Ингардена. Независимо от развития исследовательских работ над творчеством Ингардена проблема эта осталась почти незамеченной. Философия культуры не создавалась Ингарденом, как известно, систематически, все таки в своих трудах он часто затрагивал эту проблематику.

Хронологический обзор творчества философа позволяет обнаружить в нем философско-культурные мотивы. Кроме того я стараюсь реконструировать структуру размышлений о культуре Ингардена и представляю критерии, на основе которых философ характеризует культуру: чисто намеренный способ существования, реализация ценностей в культуре, свойственная человеку активность. Считаю, что труды Ингардена являются источником инспирации релятивистской теории культуры.

Философия культуры не рассматривалась Ингарденом отдельно, но она включается во многие проблемы различных отраслей философии. Факт ее неприметности в мышлении Ингардена обусловлен сильным стремлением создавать отдельные классификации научных трудов философов.

