

## DABARTINĖS NEMARKSISTINĖS FILOSOFIJOS KRITIKA

T. SODEIKA

### R. INGARDENAS — E. HUSERLIO TRANSCENDENTALINIO IDEALIZMO KRITIKAS

Romano Ingardeno filosofinė koncepcija yra dvejopai susijusi su E. Huserlio fenomenologija. Tai neabejotinas E. Huserlio mokyklos produktas, antra vertus — tai koncepcija, kurioje suformuluota radikali opozicija fenomenologiniam idealizmui. Šio straipsnio tikslas ir yra panagrinti tą opoziciją filosofinio tyrimo metodo požiūriu ir nustatyti jos vietą filosofinių tyrimų lauke, kurį galima apibūdinti trimis „baziniais taškais“: ikikantinė pažinimo teorija, transcendentaline filosofija ir dialektika.

Nagrinęjant XVII—XVIII a. mąstytojų pažinimo koncepcijas, krinta į akis tai, kad visose jose griežtai skiriamas mąstymas nuo būties, sąmonė nuo erdvinio kūno, subjektas nuo objekto<sup>1</sup>. Būties ir mąstymo santykis suvokiamas kaip santykis tarp dviejų heterogenišku elementų, kaip abstraktus buvimas „vieno šalia kito“, t. y. kaip grynai išorinis santykis. Ir „gryna būtis“, ir „grynas mąstymas“ — tai visiškai savarankiškos sritys, turinčios savitą struktūrą. Ikikantinės pažinimo teorijos problematikos specifika puikiai atsiskleidžia racionalistų ir empiristų diskusijoje. Visų pirma čia keliamas klausimas dėl pažinimo prigimties. Racionalistų požiūriu, pažinimas — tai tik tam tikros, iš anksto duotos sąmonės struktūros eksplikavimas, savotiška „įgimtų idėjų“ turinio analizė. Empiristams pažinimas — tai jutiminio patyrimo duomenų išskaidymas ir susistemėjimas. Abiem šioms koncepcijoms bendra tai, kad: 1) pažinimo subjektas traktuojamas kaip pasyvus pažinimo proceso dalyvis, 2) „gnoseologinių“ problemų sprendimas reikalauja daugiau ar mažiau išvystytos ontologijos, kurioje nagrinėjama „būtis pati savaime“, 3) mąstymas ir būtis traktuojami kaip tam tikros savarankiškos sritys, o vienu iš pagrindinių filosofijos uždavinių laikomas šių sričių priešybės įveikimas.

Visiškai kitaip pažinimą traktuoja I. Kantas. Pažinimas, arba proto veikla, jam yra ne vien „gnoseologijos“, kaip vienos iš filosofinių discip-

<sup>1</sup> Зг.: Бакрадзе К. С. История новой философии.— В кн.: Избранные философские труды. Тбилиси, 1977, т. 4; Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века.— М., 1974; Мотрошилова Н. В. Познание и общество: Из истории философии XVII—XVIII веков.— М., 1969.

linų, objektas, o universalios filosofinio tyrimo sritis. Transcendentalinis pažinimo tyrimas yra ir pažinimo objekto būties tyrimas. Objekto būtis ir jo pažinimas I. Kantui yra tam tikra apriorinė vienybė, o transcendentalinis aiškinimas — tos vienybės eksplikavimas.

Transcendentalinė filosofija remiasi aprioriniu pažinimu, tačiau „transcendentaliniu (t. y. susijusiu su apriorinio pažinimo galimybe arba jos taikymu) reikia vadinti ne bet kurį apriorinį pažinimą, o tik tą, kuriuo mes pažįstame, kad tam tikri vaizdiniai (stebiniai, arba sąvokos) taikomi arba galimi vien tik a priori, ir kaip tai įmanoma“<sup>2</sup>. Todėl galima sakyti, kad transcendentalinis patyrimas — tai patyrimas paties patyrimo, kaip savęs galimybės sąlygos. Būtent klausimo dėl bet kokio patyrimo ir jo galimybės sąlygos kėlimas ir yra transcendentalinio filosofavimo specifinis bruožas.

Transcendentalinės filosofijos objektas yra patyrimo bei jo apriorinės galimybės universalūs visuma. I. Kanto požiūriu, ši visuma leidžia suprasti pažinimo struktūras kaip visuotines ir būtinas, antra vertus, visuotinumą ir būtinumą galioja tik tos visumos ribose. Už šių ribų esantis „daiktas savaime“ I. Kantui apskritai yra nepažinomas. Todėl, kaip pažymėjo G. Hėgelis, «Kanto mąstymo objektyvumas savo ruožtu yra subjektyvus, nes, pasak Kanto, nors mintys yra visuotiniai ir būtini apibrėžimai, vis dėlto tai tik mūsų mintys, ir nuo to, kas yra daiktas savaime, jas skiria neperžengiama bedugnė. Priešingai — tikrasis mąstymo objektyvumas pasireiškia tuomet, kai mintys yra ne tik mūsų mintys, bet ir daiktų bei apskritai daiktiškumo „apibrėžtumas savaime“ (das Ansich)»<sup>3</sup>.

G. Hėgelio filosofija — naujas etapas filosofinio tyrimo metodų raidoje. G. Hėgelio sukurtas dialektinis metodas turi neabejotiną išliekamąją vertę, ir, kaip pažymėjo K. Marksas, „mistifikacija, kurią patyrė dialektika Hėgelio rankose, anaipol nesukliudė tam, kad kaip tik jis pirmasis davė išbaigtą ir sąmoningą jos bendrųjų judėjimo formų vaizdą“<sup>4</sup>. G. Hėgelis parodė, kad „daikto savaime“ ir pažinimo objekto priešstatymas gali ir turi būti nugalėtas. Pažinimo procesas — tai sudėtinga subjekto ir objekto, mąstymo ir būties sąveika, kurioje abi pusės nėra statiškai atskirtos viena nuo kitos „neperžengiamos bedugnės“, o greičiau sudaro tam tikrą dinaminę visumą. Būties ir mąstymo skirtingumo konstatavimas yra ne riba, kurią filosofui peržengti draudžiama, o filosofinio pažinimo raidos momentas ar etapas.

Viena iš pagrindinių dialektikos kategorijų yra prieštaravimas. Tai toks sistemos priešingų momentų tarpusavio santykis, „kuriame realizuojasi šių momentų konkreti tapatybė ir kuris paverčia sistemą organine

<sup>2</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft.—Leipzig, 1979, S. 130.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.— М., 1975, т. 1, с. 156.

<sup>4</sup> Марксас К. Капиталас.— В., 1957, т. 1, p. 17.

savijudos visuma“<sup>5</sup>. Dialektinis metodas fiksuoja ir mąstymo, ir realios tikrovės savijudos struktūrą, todėl darosi įmanoma kalbėti apie mąstymo ir būties vienybę.

Pačioje subjekto esmėje glūdintis dialektinis prieštaravimas daro subjektą ne pasyvia receptyvine sistema, o konkrečiu objektu. Kitaip sakant, jau dėl pačios pažinimo raidos vidinės logikos subjektas yra aktyvus pažinimo proceso dalyvis, o dialektika — pažinimo metodas.

Trumpai aptarus bendriausius ikikantinės pažinimo teorijos, transcendentinės filosofijos ir dialektikos bruožus, galima pamėginti nustatyti, kokią prasmę šių koncepcijų kontekste turi E. Huserlio ir R. Ingardeno opozicija.

Matyt, geriausiai E. Huserlio fenomenologijos specifika atspindi jo vartojama akivaizdumo sąvoka. Akivaizdumas E. Huserliui reiškia specifinį „turėjimo mintyje“ (Bewussthaben) būdą, kai jutimais suvokiamas daiktas, bendrybė, vertybė ar pan. lyg „patys—save—pateikia“, „patys—per—save—pasirodo“ kaip galutinis „paties čia“ (selbst da) modusas. Šia prasme akivaizdumas iš esmės skiriasi nuo bet kokio kitokio „turėjimo mintyje“, kuris gali būti „tuščias“, kai, pavyzdžiui, apie jutimais suvokiamą daiktą tik mąstome, neturėdami jokio stebinio, arba „netiesioginis“, kai, pavyzdžiui, mąstome vienokiais ar kitokiais simboliais, arba „tik numanantis“ (bloss vormeinend) ir pan.<sup>6</sup>

Tokią akivaizdumo sampratą laikydamas filosofinio pažinimo pagrindu, E. Huserlis formuluoja savo „visų principų principą“, nusakantį bendriausią fenomenologinio tyrimo nuostatą. Šis principas reikalauja, kad, tiriant bet kokį reiškinį, būtų ieškoma ne transcendentinės jo esmės, o pačioje apraiškoje glūdinčios prasminės struktūros. Kai daiktas patiriamas kaip „jis pats“, kaip tai, kas „pats—save—per—save—patį—parodo“, jį „reikia tiesiog priimti kaip tą, kuo jis mums pasirodo, ir tik tose ribose, kuriose pasirodo“<sup>7</sup>. Pavyzdžiui, tirdamas jutiminį suvokimą, fenomenologas privalo ne ieškoti sukeliančių pojūčius priežasčių, o tiesiog aprašyti daiktą tokį, koks jis „pats pasirodo“, griežtai atskirdamas tai, kas realiai yra konkrečiame suvokimo akte, nuo to, kas šiame akte tik numanoma ar nujaučiama. Tad fenomenologinis tyrimas pasirodo besąs ne kas kita; kaip tam tikro pirminio akivaizdumo ieškojimas ir jo tikrinimas, refleksija nustatant aktualios duotybės ribas.

Nagrinėdamas suvokimo struktūrą, E. Huserlis atranda iš pirmo žvilgsnio paradoksalią bet kokio akivaizdumo savybę: kiekviename suvokimo akte lyg glūdi tam tikras išankstinis žinojimas. Pavyzdžiui, ma-

<sup>5</sup> Багичев Г. С. Дialeктическое противоречие.— В кн.: Философская энциклопедия. М., 1967, т. 4, с. 404.

<sup>6</sup> Zr.: Husserl E. Cartesianische Meditationen.— In: Husserl E. Gesammelte Werke. Den Haag, 1950, Bd. 1, S. 92—93.

<sup>7</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Buch 1.— In: Husserl E. Gesammelte Werke. Den Haag, 1950, Bd. 3, S. 43.

tydamas vieną daikto šoną, suvokių jį būtent kaip to, o ne kito daikto šoną, o tai reiškia, kad tam tikra prasme aš suvokių ir visą daiktą, nors jis man ir nėra aktualiai duotas. Todėl, teigia E. Huserlis, galima sakyti, jog, ką nors suvokdamas, aš suvokių visuomet kažką daugiau, negu man yra aktualiai duota. Kad galėčiau suvokti kokį nors daiktą, aš turiu lyg iš anksto žinoti jo bendrą struktūrą (pvz., žinoti, kad erdvinis kūnas, kurį dabar matau tik iš vienos pusės, turi ir kitas puses). Šį išankstinį žinojimą E. Huserlis vadina *horizontu*<sup>8</sup>.

Horizontas E. Huserliui reiškia visų pirma ne objektyvias daikto savybes, o paties suvokimo ypatybę: suvokdami daiktą, kartu suvokiame ir tam tikras subjektyvias savo galimybes, būtent — galimybes pratęsti dabartinį suvokimą vėlesniais suvokimo aktais. Pavyzdžiui, kalbant apie jutiminį stebėjimą, tai būtų suvokimas to, kad, apeidami daiktą, galime pamatyti ir kitas jo puses, t. y. „atskleisti horizontą“. Tačiau iki galo atskleisti horizontą negalima: neįmanoma pamatyti daiktą absoliučiai visais galimais aspektais ir nustatyti absoliučiai visus galimus jo santykius su kitais daiktais. Antra vertus, atskleidus vieną horizontą, visuomet pasimato kitas. Todėl, teigia E. Huserlis, jutiminis suvokimas yra nepilnas, negalutinis.

Aktualios duotybės ir horizonto tarpusavio santykiu E. Huserlis mėgina paaiškinti bet kokio supratimo galimybę. Jo požiūriu, horizonto pavidalu pasireiškiantis išankstinis savo galimybių žinojimas yra „subjektyvi pažinimo sąlyga“, kuri išryškėja atskyrus horizontą nuo to, kas patyrimo yra aktualiai duota. Todėl horizonto struktūros analizė E. Huserliui turi universalaus filosofinio tyrimo metodo prasmę. Ypačingą reikšmę šiam tyrimui turi „totalinis horizontas“, kurį E. Huserlis vadina *pasauliu*.

Kasdienei sąmonei pasaulis yra visiškai neabejotina realybė. Viskas, kas egzistuoja, priklauso pasauliui. Ir priešingai: tai, kas yra pasaulio dalis,— egzistuoja. Tačiau kaip tik šis „naivus pasitikėjimas“ pasauliu, E. Huserlio nuomone, daro nesuprantamą paties pasaulio prasmę. Todėl, teigia jis, norint atsakyti į klausimą „kas yra pasaulis?“, reikia atlikti fenomenologinę redukciją — atsisakyti tikėjimo pasaulio egzistavimu ir pamėginti išsiaiškinti šio tikėjimo motyvus.

Pirmiausia, pažymi E. Huserlis, pasaulis nėra vienokia ar kitokia visko, kas egzistuoja, visuma — taip jis niekadoms mums nebūtų duotas. Visuomet aktualiai suvokiame tik baigtinę pasaulio dalį, o pats pasaulis pasirodo kaip tos dalies horizontas. Atskleisdami atskiro daikto horizontą, susiduriame su kitu, dar neatskleistu, horizontu ir t. t. Tačiau, pasak E. Huserlio, pasaulio negalima laikyti ir riba, prie kurios artėtų ši vienas po kito atskleidžiamų horizontų grandinė. Pasaulis dalyvauja kiekviename suvokime, todėl jį reikia suprasti greičiau kaip patį „horizon-

<sup>8</sup> Zr.: *Husserl E. Cartesianische Meditationen.*— Min. veik., p. 62.

tiškumą“, kaip tai, kas lemia bendrą mūsų suvokimo pobūdį, suvokimo „stilių“<sup>9</sup>.

E. Huserlio požiūriu, šis bendras pobūdis, arba „stilius“, subjektui yra duotas kaip tam tikra subjektyvių galimybių sistema. Suprasti pasaulį E. Huserliui reiškia suvokti, kad galiu tai ir tai suprasti vienu ar kitu būdu ir kad galiu savo supratimą gilinti, atrasdamas daikte vis naujų apibrėžtumų, naujų pusių bei savybių. Todėl pasaulis yra suvokiamas ne kaip objektas, esantis šalia kitų objektų, o kaip bet kokio objekto supratimo galimybė, kuri iš dalies realizuojama kiekviename suvokime, bet kartu yra ir naujo suvokimo galimybė.

Taigi pasaulis E. Huserliui turi tam tikrą subjektyvių galimybių suvokimo, arba „Aš—galiu“ („Ich—kann“), sistemos prasmę. Antra vertus, pats subjektas suvokia save kaip „Aš—galiu“ sistemą<sup>10</sup>. Todėl tarp pasaulio ir jį suvokiančio subjekto E. Huserlis nustato griežtą koreliaciją: pasaulis visuomet yra tik „pasaulis—man“, o aš visuomet esu tik „esantis—pasaulyje“ (In—der—Welt—Seiendes)<sup>11</sup>. Šios koreliacijos pagrindą randame sąmonės intencionalumo koncepcijoje.

Intencionalumas — tai sąmonės nukreiptumas į objektą, pasireiškiantis tuo, kad sąmonė visuomet yra sąmonė „apie ką nors“ (Bewusstsein von Etwas). Tačiau šis nukreiptumas E. Huserliui nereiškia, kad, suvokdami daiktą, vienaip ar kitaip atspindime jo „objektyvią“ prasmę. Tai, kad daiktas turi prasmę, reiškia, jog mes jį suprantame, todėl, teigia E. Huserlis, bet kokios prasmės šaltinis yra suvokianti sąmonė. Sąmonės intencionalumas, jos nukreiptumas į objektą yra ne išorinis jos santykis su transcendentine realybe, kuri dalyvauja šiame santykiyje kaip lygia-teisis partneris, o savotiško sąmonės kūrybingumo apraiška. Intencionaliai sąmonės aktai E. Huserliui tampa prasmės kūrimo aktais, o funkcionuojantis sąmonės intencionalumas — savotišku absoliutu, be kurio darosi neįmanoma suprasti pasaulio būties. Bet koks objektyvumas ar transcendencija — tai tik tam tikros prasminės struktūros, susidaranti dėl vienokių ar kitokių sąmonės aktų, o būtis — tai savotiškas prasmės darinys.

Tačiau sąmonės intencionalumas, teigia E. Huserlis, kasdieniame gyvenime lieka nepastebėtas, nes čia vyrauja natūrali sąmonės nuostata. Natūralia nuostata daiktus patiriame kaip tam tikras pasaulio dalis. Kaip tik tai, E. Huserlio nuomone, ir trukdo pamatyti tų daiktų prasmės šaltinį — funkcionuojantį intencionalumą. Natūralia nuostata patiriame tik daiktus, bet ne sąmonės intencinį aktyvumą. Suvokiame ne savo jutimus, mąstymą, vaizduotę, supratimą, o erdvinius kūnus, idealybes, įvairius vaizdinius ir pan. Visi klausimai ir atsakymai į juos čia yra apriboti

<sup>9</sup> Žr.: *Brand G.* Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls.—Den Haag, 1955, S. 23—26.

<sup>10</sup> Žr.: *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Buch 2.—In.: *Husserl E.* Gesammelte Werke. Den Haag, 1952, Bd. 4, S. 253.

<sup>11</sup> Žr.: *Husserl E.* Cartesianische Meditationen.—Min. veik., p. 115.

tam tikrų struktūrų, kurias laikome „savaiame suprantamomis“ ir kurių dažniausiai net nepastebime. Kai natūralios nuostatos sąmonė sprendžia kokią nors problemą, tai, teigia E. Huserlis, ji stengiasi surasii vienokį ar kitokį problemiškų dalykų sąryšį su tais „savaiame suprantamais“ ir paaiškinti juos, padaryti taip pat suprantamus. Tačiau taip sprendžiant problemą, neišvengiamai lieka neišaiškintos tos „savaiame suprantamos“ prielaidos, t. y. „pasaulio“ prasmė. «Pasaulis man yra nuolatos gyvas prietaras (Vor—Urteil) ir tam tikra prasme visų mano natūralaus gyvenimo prietarų universumas. Klausdamas apie tą pirmykštę vietą, kurioje yra visi mano sprendiniai, visi mano „savaiame suprantama“, kuriuos aš pats įgyju ar perimu iš tradicijos, ar pagaliau kurie nors ir lieka paslėpti dėl jų neaiškumo, bet vis dėlto mane sąlygoja,— klausdamas apie šią vietą, aš realizuoju radikalų neprietaringumą (Vorurteilslosigkeit)»<sup>12</sup>,— rašo E. Huserlis viename iš daugelio savo nespausdintų rankraščių. Šiai „radikalaus neprietaringumo realizacijai“ reikalinga fenomenologinė redukcija.

Redukcija — tai „pasaulio prietaro“ įveikimas, susilaikymas nuo bet kurio sprendimo (Urteil), kuris remiasi šiuo „prietaru“ (Vor—Urteil). Kartu tai yra pasaulio traktavimas ne kaip objektyvios realybės, o kaip „horizontiškumo“, t. y. kaip mano subjektyvių galimybių sistemos, „funkcionuojančio intencionalumo“. Atlikus fenomenologinę redukciją, pasaulis virsta savotišku intencinių sąmonės aktų produktu, o atskleisti šį sąmonės kūrybiškumą, E. Huserlio požiūriu, privalo funkcijuojančio intencionalumo „konstitutyvinę analizę“. Jos tikslas — parodyti, kaip iš intencinių sąmonės aktų susidaro objektinės prasmės, t. y. parodyti, koku būdu sąmonė suteikia pasauliui egzistavimo prasmę.

Tiriant sąmonės funkcionavimą, paaiškėja, kad absoliutaus akivaizdumo, kuriame visas daiktas būtų aktualiai duotas, pasiekti neįmanoma: aktuali duotybė visuomet pasirodo kartu su tam tikru horizontu. Todėl akivaizdumas E. Huserliui turi kitokią prasmę negu R. Dekartui. Akivaizdumas jam — tai ne *clara et distincta perceptio*, ne pavienis sąmonės aktas, o begalinis aiškinimo procesas, kuriame nuolatos atsiveria naujos supratimo galimybės. Šis „aiškinimo procesas reiškia du dalykus: sąvokų išaiškinimą (Klarmachung) per intuityvų įžiūrėjimą ir, antra,— paties šio įžiūrėjimo aiškinimą: mąstomas objektas <...> aiškinimo procese turi būti vis labiau išryškinamas“<sup>13</sup>.

Konstitutyvinė analizė realizuoja šį naują akivaizdumo supratimą tam tikroje specifinėje srityje, kuri nesutampa nei su sąmonės aktų konstituoju realiu pasauliu, nei su konkrečia mąstančio žmogaus sąmone, kuri yra tik to pasaulio dalis. Ši sritis — tai transcendentalinis subjektyvumas, o pati konstitutyvinė analizė — transcendentalinės filosofijos rea-

<sup>12</sup> Manuskript C 3 III, S. 9.—Cit. iš: *Brand G. Welt, Ich und Zeit: Nach un-  
veröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, S. 30.

<sup>13</sup> *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie... Buch 3.—In: Husserl E.  
Gesammelte Werke. Den Haag, 1952, Bd. 5, S. 103.*

lizacija. Transcendentalizmas E. Huserliui reiškia tokį filosofavimą, kuriuo ieškoma universalaus bet kokio pažinimo šaltinio. „Šis šaltinis vadinasi Aš—pats su visu mano pažinimo gyvenimu (Erkenntnisleben)“<sup>14</sup>. Suprasti bet kokio objekto būtį E. Huserliui reiškia nurodyti tuos sąmonės aktus, kurie šią būtį konstituoja. „Tai, kad savo sąmonėje, nuosekliai motyvuodamas, aš patiriu tikrumą <...>, yra visiškai suprantama. Bet kaip gali šis sąmonės vidinio gyvenimo žaismas turėti objektyvią prasmę? Kaip gali akivaizdumas <...> pretenduoti į ką nors daugiau negu į mano sąmonės pobūdį?“<sup>15</sup> Objektyvumą E. Huserlis paverčia tam tikra subjektyvumo funkcija, o reali būtis jam turi tik „būties sąmonei“ prasmę. Taigi jo transcendentalinė fenomenologija aiškiai yra idealistinė. Beje, to neneigė ir jis pats, ir nors su tam tikromis išlygomis savo filosofiją vadino „transcendentaliniu idealizmu“.

Nesunku pastebėti, kad idealizmo motyvas E. Huserlio filosofijoje glaudžiai susijęs su dviem temomis, būtent— fenomenologine redukcija ir konstitutyvine analize. Matyt, tai buvo pastebėjęs ir R. Ingardenas, nes, kritikuodamas E. Huserlį, daugiausia dėmesio skyrė kaip tik šioms dviem temoms.

Kritikuodamas E. Huserlio idealizmą, R. Ingardenas stengėsi ne tiek priešstatyti jam savo pozityvią koncepciją, kiek reinterpretuoti paties E. Huserlio teiginius ir parodyti, kad jo idealizmą sąlygoja ne tiek taikomi metodai, kiek neteisingas jų prasmės supratimas.

Atlikdamas fenomenologinę redukciją, E. Huserlis siekia absoliutaus pažinimo. Redukcija rodo, kad toks pažinimas įmanomas tik tam tikroje būties srityje, būtent transcendentalinio subjektyvumo srityje. Tačiau, pažymi R. Ingardenas, kyla klausimas, ar apsiribojimas vien transcendentalinio subjektyvumo, t. y. sąmonės, tyrimu gali būti suderintas su fenomenologijos pretenzija būti universaliu filosofijos metodu? Ar ši pretenzija gali būti pateisinta, jei, užuot tyrę visą būtį, apsiribojame tik siaura jos sritimi—transcendentaliniu subjektyvumu, arba grynąja sąmone. Tad „ar fenomenologinė redukcija, būdama, atrodytų, tik tam tikra metodine priemone, nėra de facto tokia operacija, kuri iš anksto nustato tolesnio fenomenų tyrimo eigą jau tuo, kad tartum automatiškai implikuoja klausimo dėl egzistencinio santykio tarp pasaulio bei kitų būties sričių ir gryniosios sąmonės išsprendimą“<sup>16</sup>.

Reikia pripažinti, kad, keldamas šiuos klausimus, R. Ingardenas atskleidžia vieną iš esmingiausių fenomenologinės filosofijos prieštaravimų. Iš tikrųjų, analizuodamas sąmonę, E. Huserlis siekia absoliutaus žinojimo, kuris būtų kartu ir universalus, apimantis visą būtį. Tačiau grynąji sąmonė—tai tik viena iš daugybės būties sričių. Visa kita nepriklauso fenomenologo kompetencijai, nes fenomenologiniam tyrimui pri-

<sup>14</sup> Husserl E. Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie.— In: Husserl E. Gesammelte Werke. Den Haag, 1954. Bd. 6, S. 101.

<sup>15</sup> Husserl E. Cartesianische Meditationen.— Min. veik., p. 116.

<sup>16</sup> Ingarden R. Z badań nad filozofią współczesną.— W., 1963, s. 588.

einama tik tai, kas jau yra „subendravardiklinta“ subjektyvumo. Tad išryškėja savotiškas E. Huserlio pasirinkto kelio paradoksalumas: metodologiniu principu paskelbiamas *universalus* akivaizdumo reikšmingumas, antra vertus — šio principo taikymas susiaurina tyrimo sritį iki grynosios sąmonės ir lyg paneigia patį principą.

R. Ingardenas mėgina įveikti šį paradoksą, tačiau tai daro ne iš dialektikos, o greičiau iš ikikantinės pažinimo teorijos pozicijų. Jis nurodo, kad, susilaikydamas nuo teiginių apie pasaulio egzistavimą, E. Huserlis traktuoja redukciją kaip instrumentą, leidžiantį atskleisti grynosios sąmonės sritį ir pereiti prie šios srities transcendentalinės analizės. Kartu gryoji sąmonė paverčiama vieninteliu filosofinio tyrimo objektu, o kartą susilaikęs nuo pasaulio egzistavimo pripažinimo, filosofas lyg pasmerkiamas idealistinei nuostatai, pagal kurią pasaulis yra ne nepriklausanti nuo subjekto realybė, o tik egzistuojantis nukreiptos į jį sąmonės dėka „pasaulis—man“. R. Ingardeno požiūriu, šią nuostatą iš dalies sąlygoja tai, kad E. Huserlis nepagrįstai suabsoliutina fenomenologinę redukciją, taikydamas ją bet kokiam filosofiniam tyrimui. Todėl R. Ingardenas pirmiausia mėgina nubrėžti aiškias redukcijos taikymo ribas.

Jo nuomone, redukcija visų pirma yra pažinimo teorijos instrumentas, leidžiantis išvengti *petitio principii* klaidos<sup>17</sup>. Nagrinėdami pažinimą, negalime nieko teigti apie jo objekto egzistavimą. Visos žinios apie objektą (ir apie jo egzistavimą) gali būti gautos tik pačiais pažintiniais aktais, todėl objektai čia turi būti traktuojami tik kaip pažintinių aktų koreliatai. Tačiau, priduria R. Ingardenas, tai nereiškia, kad pažinimo objektai savarankiškai neegzistuoja. Pabrėždamas „epistemologinę“ redukcijos reikšmę, jis nurodo, kad susilaikymas nuo teiginių apie objektų ontologinį statusą turi reikšmę tik specialioms pažinimo tyrinėjimams. Redukcija čia atliekama tik tam, kad būtų gauti gryni pažinimo aktai. Tirdami tokius aktus, teigia R. Ingardenas, galime nustatyti jų „patikimumą“, t. y. išsiaiškinti, ar sąmonės aktas, kurį mes laikome pažintiniu, tikrai toks yra ir, jei taip, tai kokioms objektų rūšims jį galima taikyti. Kai šis tyrimas baigtas, redukcija jau nebereikalinga<sup>18</sup>. Taip apribodamas redukcijos taikymo sritį, R. Ingardenas aiškiai nubrėžia pažinimo teorijos ribas. Pažinimo teoriją jis supranta kaip siaurą, specializuotą filosofinę discipliną. Jei E. Huserlio transcendentalinei fenomenologijai būdingas tam tikras teorijos struktūros vientisumas, „monoliitiškumas“, tai R. Ingardeno filosofija yra lyg sudaryta iš atskirų, mažai tarpusavyje susijusių filosofinių disciplinų, iš kurių svarbiausios — pažinimo teorija, ontologija ir metafizika<sup>19</sup>. Toks filosofijos suskaidymas į atskiras disciplinas

<sup>17</sup> Žr.: Ingarden R. U podstaw teorii poznania. — W., 1971, s. 357—380.

<sup>18</sup> Žr.: Ingarden R. Z badań nad filozofią współczesną, s. 589—590.

<sup>19</sup> R. Ingardenas skiria dvi filosofines disciplinas, nagrinėjančias būti, — ontologiją ir metafiziką. Ontologija sprendžia problemas, susijusias su grynomis egzistavimo galimybėmis, ir tiria to, kas egzistuoja, loginę struktūrą, išskirdama įvairius galimų objektų tipus bei galimus jų egzistavimo būdus, taip pat galimus formalių objektinių struktūrų



suartina R. Ingardeno filosofijos sampratą su tomis ikikantinėmis koncepcijomis, kuriuose transcendentinė sąmonės atžvilgiu realybė ir šios realybės pažinimas buvo laikomi atskirų filosofinių disciplinų tyrimo objektais.

R. Ingardenas sutinka su E. Huserlio teiginiu, kad jutimais suvokiami daiktai sąmonės atžvilgiu yra transcendentiški. Tai, ką suvokiame jutimais, niekad negali būti mūsų pačių sąmonės dalis,— erdvinis kūnas nesutampa su mintimi. Ir tai, teigia R. Ingardenas, nėra vien fakto konstatavimas,— sąmonės ir fizinio pasaulio tarpusavio transcendencija glūdi pačioje jų esmėje: materialus daiktas negali būti reali sąmonės dalis ir negali būti suvoktas „vidiniu stebėjimu“ (kaip reflektuodami suvokiame savo pačių mintis) todėl, kad tai prieštarauja jų esmei. Tačiau, pastebėjęs šią esminę santykio tarp pasaulio ir jį suvokiančios sąmonės savybę, E. Huserlis daro, R. Ingardeno požiūriu, neteisingą išvadą. Pasaulį ir sąmonę jis ima traktuoti kaip dvi skirtingas būties sritis, sąmonę laikydamas absoliučia ir autonomiška būtimi. Bet, klausia R. Ingardenas, „ar pakanka nurodyti skirtumą tarp erdvinio daikto ir grynosios sąmonės išgyvenimo, skirtumą, liečiantį transcendencijos ir imanencijos priešstatymą jų betarpiško suvokimo požiūriu, kad galėtume teigti, jog daiktai egzistuoja kitaip negu išgyvenimai“<sup>20</sup>.

Analizuodamas E. Huserlio transcendencijos sąvoką, R. Ingardenas skiria dvi pagrindines jos prasmes — epistemologinę ir ontologinę<sup>21</sup>.

Nekalbant apie kai kuriuos prasminius niuansus, galima sakyti, kad, aptardamas epistemologinę transcendenciją, R. Ingardenas turi galvoje mūsų jau nagrinėtą betarpiškos duotybės ir horizonto tarpusavio santykį. Suvokiamas daiktas jam yra transcendentiškas ta prasme, kad betarpiška duotybė, pasirodydama kartu su horizontu, lyg transcenduoja pači save, nurodydama tolesnio patyrimo galimybes. Antra vertus, transcendencija čia reiškia dar ir tai, kad visa, kas suvokiama, aktualiai duota tik iš dalies, t. y. kartu su neaktualiū horizontu. Antroji — ontologinė — transcendencijos prasmė, R. Ingardeno požiūriu, išreiškia ontologinio santykio tarp sąmonės ir realybės specifiką: sąmonė ir realus daiktas egzistuoja skirtingai, ir realus daiktas nėra sąmonės dalis.

Tačiau, pažymi R. Ingardenas, tai, kad kas nors nepriklauso sąmonei, dar nereiškia, jog tai egzistuoja kitaip negu sąmonė. Vadinas, jei realus daiktas nėra sąmonės dalis, negalima daryti išvados, kad šis daiktas ir sąmonė egzistuoja skirtingai. „Priklausymas ir nepriklausymas tam tikram išgyvenimų srautui, o kartu ir tam tikram Aš tik tada galėtų

santykius su kokybiniais (materialiniais) apibrėžtumais. Metafizika R. Ingardenas vadinama filosofine disciplina, kuri nagrinėja faktinį egzistavimą ir atsako į klausimą, ar egzistuoja tie objektai, kurių egzistavimo galimybę nustato ontologija. (Zr.: *Ingarden R. Spór o istnienie świata.*—W., 1960, t. 1, s. 63—64.)

<sup>20</sup> *Ingarden R. Z badań nad filozofią współczesną*, s. 595.

<sup>21</sup> Zr.: *Ingarden R. Wstęp do fenomenologii Husserla.*—W., 1974, s. 129—133, 137—144.

būti teiginio apie skirtingus egzistavimo būdus pagrindas, kai šis Aš ar atitinkamai jo sąmonės srautas iš esmės egzistuočių kitaip, negu tai, kas jam nepriklauso“<sup>22</sup>. Kitaip sakant, R. Ingardenas reikalauja, kad, prieš sprendžiant apie sąmonės ir pažinimo objekto egzistavimą, būtų iširtos jų „esmės“. Bet šis tyrimas, pasak jo, jau priklauso ontologijai. Taigi matome, kad, kritikuodamas E. Huserlio idealizmą, R. Ingardenas skaido filosofiją į atskiras disciplinas, tikėdamasis išvengti įvairių transcendencijos prasmų supainiojimo.

Reikia pripažinti, kad R. Ingardenas pastebėjo esminį E. Huserlio koncepcijos trūkumą. Siekdamas nugalėti būties ir sąmonės priešstatymą, E. Huserlis pasinaudoja transcendencijos sąvokos daugiaprasmiškumu ir paskelbia sąmonę absoliučia, o realią būtį — išvestine iš sąmonės. R. Ingardenas teisingai nurodo, kad įvairių transcendencijos sąvokos prasmų tapatinimas yra nepagrįstas, tačiau, skirdamas šias prasmes, jis suskaido vientisą filosofinį tyrimą į atskiras filosofines disciplinas, o klausimą dėl būties ir mąstymo santykio paverčia įvairių transcendencijos prasmų analize.

Atlikdamas konstitutyvinę analizę, E. Huserlis traktuoja pažinimo objektus kaip tam tikrus sąmonės aktų produktus, kaip sąmonės sukurtas prasmės struktūras. Tačiau, pažymi R. Ingardenas, kiekvienas jutimais suvokiamas daiktas mums pasirodo ne kaip tai, kas „savime yra niekas“, ne kaip tai, kas tik „rodosi mums“, o kaip autonomiška būtis, kaip „savime egzistuojantis daiktas“<sup>23</sup>. Pažinimo aktai nesukuria objekto. Pats objektas ne sukuriamas, o atrandamas, t. y. jis egzistuoja nepriklausomai nuo pažinimo. Todėl konstitutyvinė analizė, pasak R. Ingardeno, turi būti pagrįsta pažinimo subjekto pasyvumo principu<sup>24</sup>.

R. Ingardenas nurodo, kad, pažinimo objektą laikant sąmonės konstitutyvinių aktų produktu, neįmanoma paaiškinti tam tikro objekto „atsparumo“ ar „svetimumo“. Patirdamas pojūčius, subjektas suvokia juos kaip kažką svetima jam pačiam, kaip „ateinantį“ nepriklausomai nuo jo valios. Šis objekto „svetimumas“ nepasiduoda subjekto pastangoms jį įveikti: nors tam tikrose ribose galime modifikuoti savo pojūtį, daugiau ar mažiau sutelkdami ties juo dėmesį, tačiau visiškai išsivaduoti nuo to „svetimumo“ negalime. Šia prasme pažinimo objektas yra „atsparus“ įvairioms sąmonės manipuliacijoms su juo.

R. Ingardeno nuomone, pačiame pažinimo procese išryškėja skirtumas tarp pasyvios receptyvinės subjekto nuostatos ir nuostatos, kuri gali būti pavadinta aktyvia kūrybine. Nors abiem atvejais būtinas tam tikras subjekto aktyvumas, ir abiem atvejais jis konstituoja tam tikrą objektyvią prasmę, tačiau tikrai pažintine laikytina tik pirmoji — pasyvi — subjekto nuostata. Jei pažinimo procese paaiškėja, kad sąmonė pati kuria objektą, tai, nurodo R. Ingardenas, subjektas „ima nepasitikėti savo

<sup>22</sup> *Ingarden R. Z badań nad filozofią współczesną*, s. 595.

<sup>23</sup> Ten pat, p. 600.

<sup>24</sup> Ten pat, p. 603.

paties sukurta objekto prasmė“<sup>25</sup> ir stengiasi eliminuoti tuos prasmės momentus, kurie yra atsiradę dėl šios sąmonės aktyvumo. Eliminuojant tuos momentus, objektas jau negali būti laikomas autonomiškai egzistuojančiu daiktu, o jo savybės negali būti laikomos jo paties objektyviomis, nepriklausančiomis nuo subjekto savybėmis. Visiškai kitaip yra tada, kai subjektas pasyviai receptyvus. Šiuo atveju subjektas tik „prisitaiko“ prie patiriamo objekto ir „tik stengiasi suprasti tai, ką pirminiai duomenys jam pateikia atitinkamomis kombinacijomis“<sup>26</sup>. Tokio „prisitaikymo“ rezultatas — objekto prasmė, kuri yra ne vien laisvo sąmonės žaismo produktas, o tam tikro transcendentinio sąmonės poveikio rezultatas. Tik tokia pasyvi sąmonės nuostata, R. Ingardeno nuomone, gali suteikti pažinimui objektyvumą: «<...> jei intencijos prasmė yra tokia, kad tai, ką ji priskiria tam tikrai būčiai, tiksliai pataiko į tai, kas šioje būtyje egzistuoja „objektyviai“ <...>, toks pažintinis aktas ar pažinimo rezultatas yra objektyvus»<sup>27</sup>.

Kritikuodamas E. Huserlio idealizmą, R. Ingardenas atskleidė daugelį esminių šios koncepcijos trūkumų. Jis parodė, kad, transcendentalinį subjektą laikydamas vieninteliu objektyvaus pasaulio būties prasmės šaltiniu, E. Huserlis nesugebėjo įžvelgti skirtumo tarp subjekto ir transcendentinės jam realios būties ir kad šis skirtumas buvo tik savotiškai užmaskuotas, kitaip sakant, supainiotos skirtingos transcendencijos prasmės. Tačiau, parodęs realius sunkumus, su kuriais susidūrė E. Huserlis, ir atskleidęs silpnąsias transcendentalinio idealizmo vietas, R. Ingardenas nepastebėjo tų transcendentalizmo bruožų, kuriuose glūdėjo dialektinio mąstymo užuomazgos. Priešingai — jo pozicija pasirodė esanti artimesnė ikikantinėms koncepcijoms. Mėgindamas išvengti idealistinio būties „ištirpdymo“ sąmonėje, R. Ingardenas priešstato objektyvią tikrovę subjektyviai prasmei ir atskiria ontologinį bei metafizinį tyrimą nuo pažinimo teorijos, kurios vienu iš pagrindinių principų paskelbia subjekto pasyvumą. Tai, žinoma, sumenkina jo kritikos vertę, tačiau, ant ra vertus, negalima paneigti, kad ši kritika padeda geriau suprasti ir iš materialistinės dialektikos pozicijų įvertinti prieštarinę ir įvairiapusę šiuolaikinės Vakarų filosofijos srovę, kuri vadinasi fenomenologija.

---

<sup>25</sup> Ten pat, p. 611.

<sup>26</sup> Ten pat, p. 612.

<sup>27</sup> *Ingarden R.* U podstaw teorii poznania, s. 488.