

Krzysztof Okopień

Ingarden, czyli świadomość niedofenomenologizowana

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (43), 85-102

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Okopień

**Ingarden, czyli świadomość
niedofenomenologizowana**

Czym jest fenomenologia: jaki proponuje początek i jaki obiecuje koniec?

Fenomenolog rozpoczyna od bytu, który przejawia się dlań jedynie, rozpoczyna od bytu, nad którym nie panuje, który wymyka mu się, mgliście przed nim majaczy i nie daje się ostatecznie określić. I właśnie tę nieokreśloność fenomenolog czyni punktem wyjścia, wyrzekając się wszelkich rozsądkowych precyzacji, wyrzekając się konstrukcji nauki i całej sieci kategorii, które mogłyby ułomnościom jego zwykłego widzenia zaradzić i przysposobić byt zgodnie z ideą doskonałego „obiektywizmu”.

I właśnie za ową nieokreśloność fenomenolog sam siebie czyni odpowiedzialnym i wtedy właśnie w sobie samym zyskuje absolutny punkt oparcia: choć bowiem nad tym, co nieokreślone zapanować nie może, może jednak zapanować nad samym — niedefinitywnym i do końca nieskutecznym — wysiłkiem określania, może odpowiedzialnie podjąć ów wysiłek, reaktywować go od początku, krok po kroku — aż okaże się, że jest on operacją rozwijającą się w sposób prawidłowy i z istoty swej dający się wykryć, że choć nigdy nie zakończony — wy-

Odpowie-
dzialność
fenomenologa

silek ów „da się opanować jednoznacznie w określonych «i tak dalej»”¹, że choć zawsze niezupełna — prezentacja wszelka „*kryje w sobie pewne prawidło idealnej możliwości jej uzupełnienia*”², że — ostatecznie — w ruchu fenomenów ujawnić się musi rządzący ich syntezą Logos.

Fenomenologia tedy, skoro zaakceptować jej początek, każe nam zająć nowy punkt widzenia: „punkt widzenia funkcji”, przenosi nas w przestrzeń problemową zorganizowaną przez nowego rodzaju pytanie: „jak się «świadomościowo konstituują» obiektywne jednostki każdej dziedziny i kategorii”³.

Transcendentalne pytanie „jak jest możliwe?”, sformułowane przez Husserla w postaci pytania o „świadomościową konstytucję”, otwiera fenomenologiczną akcję w nadziei szczęśliwego jej końca: obiecuje nam panowanie w przestrzeni owego „jak”. Trzeba tylko pokazać, „jak — odpowiednio do podwójnego tytułu «rozumność» i «nierozumność» — jedność przedmiotu każdej dziedziny przedmiotowej i kategorii może i musi się dać w przebiegach świadomości «wykazać» i «unieważnić»”⁴. Trzeba tylko pokazać, jak wszelka przedmiotowość za sprawą człowieka zyskuje swój walor, nabiera sensu i dochodzi do głosu jako przedmiotowość właśnie.

Trzeba więc podjąć fenomenologiczny trud, aby świat uczynić ludzkim. Trzeba wyrzec się bytu na rzecz odsłaniającej go aktywności, aby od aktywności tej otrzymać go na nowo. „Być może jest właśnie tak, że wszystko poświęcić — znaczy wszy-

Uczynić świat
ludzkim

¹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 524.

² *Ibidem*, s. 516.

³ *Ibidem*, s. 294.

⁴ *Ibidem*, s. 294.

stko zdobyć” pisze Husserl. Taka oto obietnica nadaje życie fenomenologii i wprawia ją w ruch.

Jak wszelako ucieleśnić fenomenologiczne proroctwo, jak ugruntować fenomenologiczną wiarę w świat, a raczej jak przemienić ją w pewność? Wszak — uczy Merleau-Ponty — „wiera w rzecz i w świat jest tylko domniemaniem pełnej syntezy”. Otóż zdawać by się mogło, że rozwój kultury sprzyja fenomenologii. Czyż bowiem nie prowadzi do takich syntez, których człowiek w pełni może być pewien, do syntez, które prawdziwie wziął we własne ręce?

Oto — jak pisze Roman Ingarden — „pętany wciąż od nowa przez bezwład świata fizyko-biologicznego i ograniczany jego naturą w swych możliwościach, a zarazem czując jego niedostatek i jego nieodpowiedniość do ludzkiej swej istoty, wydobywa z siebie człowiek moc twórczego życia i otacza się nową rzeczywistością”⁵.

Moc twórczego
życia

Oto człowiek tworzy literaturę — celowo syntetyzując i organizując tak przemyślnie materię słowną, aby uobecnić to lub owo, tj. aby powołać do życia „świat przedstawiony dzieła literackiego”.

Czy jednak fenomenologa obchodzą owe wysiłki, czy obchodzi go owa mętna i na wpół mityczna geneza, która Romanowi Ingardenowi pozwala ustalić granice „Rzeczywistości Ludzkiej”?

Zapewne! Aktywność ludzka leży u podstaw świata przedstawionego dzieła literackiego; lecz jedynie wtedy, gdy fenomenolog będzie u jego podstaw mógł umieścić własną aktywność, gdy stanie się w pełni przytomny procesowi jego syntezy miast podziwiać w nim wcielenie odległego geniuszu — wtedy „aktywność ludzka” przestanie być mitem,

⁵ R. Ingarden: *Człowiek i jego rzeczywistość*. W: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1975, s. 39.

Rzeczywistość
ludzka
wymaga
uczułowienia

a stanie się rzeczywistością. W przeciwnym bowiem razie za podmiot tej aktywności uznane być może cokolwiek: Heideggerowskie *das Man* albo biblijna Opatrzność.

Dlatego wszystko jest jeszcze do zrobienia: trud dezalienacji pozostaje wart podjęcia. Rzeczywistość Ludzka wymaga uczułowienia, „świat przedmiotów intencjonalnych” domaga się intencjonalnego ugruntowania — myśl rozproszyć musi w swym świetle zagadkę jego pojawienia się, zająwszy ów opisywany przez Husserla „punkt widzenia funkcji”, który „jest centralnym punktem widzenia fenomenologii”⁶.

Czymże ów punkt jest w dziedzinie przedstawiającego słowa? I jak go można zająć?

Naiwne to
mniemanie...

Osiągnąć ów punkt widzenia — to unicestwić naiwne mniemanie, wedle którego słowem posługujemy się niczym pierwszym lepszym narzędziem, przypadkowym wobec zamierzonego efektu: tak jakby to, co opowiedziane, mogło bez uszczerbku dlań być opowiedziane zupełnie inaczej, streszczone, przedstawione w formie komiksu, filmu, widowiska teatralnego itp. Osiągnąć fenomenologiczny punkt widzenia — to zaprzeczyć instrumentalnym, zewnętrznym i nieorganicznym stosunkom między znaczącym a znaczonym, między przedstawiającym a przedstawionym; stosunkom, w których rzecz przedstawiona ujęta jest niezależnie od całości budujących ją słownych przejawów i *vice versa*: przejawy te unieruchomione są na kształt rzeczy wbrew ich funkcjonalnej jedynie naturze.

Więzienia
semantyki
logicznej

Zapoznanie, iż słowo stanowi jedynie przejaw rzeczy, owocuje praktykę semantyki logicznej, która rozmieszcza w stosownie przysposobionych więzieniach, wewnątrz stosownie ukształtowanych klamer

⁶ Husserl: *Idee...*, s. 293.

— po jednej stronie: wyrażenia języka, po drugiej: ich odpowiedniki (desygnaty, zbiory, relacje). Tym samym pozbawiwszy słowo mocy ewokowania rzeczy, chce mu się ją nadać na nowo ustanowieniem śmiesznego i bezsilnego aktu, który między martwymi i uwięzionymi wewnątrz logicznych klamer tworami stwierdza „stosunki znaczeniowe”.

Zapoznanie, iż słowo stanowi jedynie przejaw rzeczy, owocuje praktyką naiwnego literaturoznawstwa, które kultywując właściwą sobie dwutorowość opisów, rozdarłe pozostaje między metodyczną obróbkę tego, co przedstawione (bohater, fabuła, czas, przestrzeń) a analizę „języka artystycznego”, dokonywaną w terminach wąsko rozumianej stylistyki.

Skoro jednak uznać, że słowo przejaw rzeczy stanowi — nie sposób mu odmówić fenomenologicznej opieki: nie można abstrahować od niego polując na ideę, którą udostępnia, gdyż „wszelkie staranie, by schwycić w garść myśl przebywającą w słowie, zostawia w palcach jedynie odrobinę słownego tworzywa”⁷. Nie można również w brutalnie uchwytnym akcie zwracać się w kierunku samego słowa, nie można nań nastawać tak, jakby było rzeczą; trzeba je myśleć... ale nie jest też myślą samomysłącą się; trzeba więc raczej zmysłowo je przeżywać, czy też spełniać po prostu; trzeba zatem pogрузić się w nim — wszystko po to, ażeby współuczestniczyć w tym tajemniczym zaiste misterium, kiedy to słowo (w którym — zdawało się — utkwiłszy już doszczętnie) wyniesie nas w kierunku tego, o czym mowa.

Jednakże w duchu Merleau-Ponty’ego radykalizowany program fenomenologii nie pozwala nam naprawdę odzyskać rzeczy, wikłając nas w nieskoń-

Rozdarcie
analizy lite-
raturoznawczej

Spełnianie
słowa

⁷ M. Merleau-Ponty: *O fenomenologii mowy*. Przeł. S. Cichowicz. W: *Proza świata. Eseje o mowie*. Opr. S. Cichowicz. Warszawa 1976, s. 165.

Słowo staje
się ciałem

czony ruch wsteczny redukcji, w którym to wszystkie produkty doświadczenia (choćby zapleczem jakiegos była cała mądrość ludzkości) zostają zrównane i zaprzepaszczone w pierwotnych mrokach przed-refleksyjnej natury, nazwanej przez Merleau-Ponty'ego „ciałem”. Tak oto do zażyłości z własnym ciałem bliższej niż zażyłość świadomości z sobą zmierza filozof. Ale nie znajduje w zażyłości tej Archimedesowego (czy Kartezjańskiego raczej) punktu oparcia. Przeciwnie: grzęźnie bez ratunku. Dzieje się tak i z doświadczeniem mowy. Zstępować wzorem francuskiego fenomenologa w głąb tego doświadczenia — to zmierzać do miejsca, gdzie słowo staje się ciałem... (ale to nie teofania!) czy raczej zostaje zrównane w ciełe z ciałem jako przed-refleksyjną macierzą wszelkiego sensu. Tak też podporządkowawszy sobie słowo, zaprzepaściłem siebie. I choć to ja konstytuuję wszystko, to przecież nie dane mi jest, abym w pełni jasności reaktywował tę konstytucję i metodycznie ją prześledził. Nie jestem bowiem już sobą, nie jestem przejrzystą samowiedzą. Jestem słowem.

Oto jedno *extremum* myśli fenomenologicznej.

Na drugim lokuje się Roman Ingarden, kiedy powiada: słowo jest mną. W Ingardenowskiej bowiem koncepcji to nie świadomość jest płynnym słowem, lecz słowo ma być zakrzepłą świadomością: „(...) rozumiejąc, co czytam, *myślę sens* czytanego tekstu. Czerpię go, by tak rzec, z tekstu i przemieniam w aktualną intencję mojego rozumiejącego aktu myślowego, w intencję, która jest identyczna z intencją słowa lub zdania występującego w tekście”⁸.

Słowo
wyssane

Ingarden, traktując znaczenie jako intencję, całą ewokującą moc słowa przelewa na świadomość. Pomysłenie, realizacja, spełnienie tej intencji wydo-

⁸ R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1976, s. 36.

bywa ową siłę ze słowa, które tym samym może być odrzucone jak pusta skorupa. Świadomość pozostaje sama. Ale w jakże trudnym położeniu! Skazana na prospektywność — ku niczemu nie może się już cofnąć. Musi pokazać, co potrafi. Oto „gdy w pewnym jednostkowym przypadku chcemy wskazać, co stanowi stan rzeczy wyznaczony przez pewne zdanie, to zwyczajne pomyślenie tego zdania doprowadzi nas wprost do tego stanu rzeczy”⁹. „Ażeby jednak od intencjonalnych stanów rzeczy dotrzeć do tego świata przedstawionego, trzeba dokonać wielokrotnego zabiegu «obiektywizacji»”¹⁰. Czy jednak pomogą jakiegokolwiek zabiegi, jeśli nie-
szczęśliwy jest sam przez Ingardena uczyniony początek. Oto świadomość, dotykając kolejnych zdań, spełnia — jeden po drugim — akty intencjonalne, tak jakby zmierzała do rumowiska intendowanych w ten sposób stanów rzeczy. A przecież nie zmierza ku niemu. Dlaczego¹¹?

Ciąg aktów
intencjonal-
nych

Dlaczego następujące po sobie intencje konstytuują? Dlaczego strukturalizują się w jedność odpowiadającą jedności tego, co przedstawione? Przecież nie *dlatego*, że następują po sobie, nie *dlatego*, że są — jedna do drugiej — dołączone. Wręcz przeciwnie. Choć w tym właśnie ruchu następstwa, w tym właśnie ruchu dołączania pojawia się — nie wiedzieć kiedy — pewne prawidło, dzięki któremu ruch ów przestaje być ruchem następstwa i dołączania jedynie — to przecież ono właśnie poucza, że ruch ów nie był *nigdy* ruchem prostej addytywności. Wyciągnięta w przód świadomość fenomenologiczna odnajduje zarazem swoje podstawy, odnajduje swoją głębokość. Zaprzecza swemu przekrojowi i manifestuje swą — jeśli tak rzec

Dlaczego
intencje
konstytuują?

⁹ *Ibidem*, s. 45.

¹⁰ *Ibidem*, s. 46.

¹¹ Problem ów pojawia się (i ominięty zostaje przy pomocy kilku rozsądkowych konstatacji) w paragrafie 10 pracy Ingardena *O poznawaniu dzieła literackiego*.

Uśmiercenie
świadomości

można — przestrzenność. Intencje — okazuje się — mogą konstytuować tylko dlatego, że same są ukonstytuowane.

Tak też Ingardenowski przekrój przez świadomość, miast uczynić trafny początek i wskazać twardy punkt oparcia dla konstytucji — uśmierca świadomość, pozbawiając ją zdolności konstytuowania. Martwą być musi świadomość, która reaktywowała przynależne kolejnym zdaniom tekstu literackiego intencje, martwą być musi świadomość, która sprowadziła tekst do następstwa intendowanych stanów rzeczy, przejęła jego czystą zewnętrzną, zabsolutyzowała jego nieciągłość, zapoznając wszelką gramatykę, która u podstaw tej nieciągłości leży i w świetle której nieciągłość owa okazuje się jedynie rozsądkową fikcją.

Cudowna
mystyfikacja

Wszelako dzieło Ingardena jest dowodem, iż nawet martwa, odcięta od umożliwiających ją założeń i wykorzeniona z języka, którym mówi, świadomość może zainscenizować swój triumf, może mocą cudownej mistyfikacji odzyskać ukonstytuowany świat, może uruchomić całą władzę imaginowania sobie, całą pełnię naoczności; może — co więcej — zadekretować, że nie czyni — tym samym — nic ponad aktualizowanie i konkretyzowanie „trzymanych w pogotowiu” dzięki ukształtowaniom dzieła literackiego „wyglądów uschematyzowanych”; może — jeszcze mocniej — zadekretować, że dzieło jedynie wtedy, gdy umożliwia ową szczęśliwą iluzję, jest dziełem rzetelnym:

„Tam, gdzie ta konkretność i żywość — jak np. w wypadku dzieła *sztuki literackiej* — ma rozstrzygać znaczenie, tam utrzymywanie wyglądown — w naszym szerokim rozumieniu — w pogotowiu jest absolutnie niezbędne; w przeciwnym razie dzieło poetyckie staje się raczej nudną rozprawą lub «papierową gadaniną» niż rzetelnym dziełem sztuki”¹².

¹² R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turo-

Pilnując rygoru w świecie tak unaocznionej ułudy, Ingardenowska estetyka pozostawia za sobą sferę „papierowej gadaniny”, pozostawia zatem obok siebie każdego, kto chciałby sferę ową od wewnątrz zadomowić i rozświetlić.

Nie dokona tego — oczywiście — nazbyt pospiesznie intronizowane „ja” — odwiedzone od słowa i umieszczone w zaklętym kręgu swych suwerennych intencyjnych władz. Nie dokona tego również „ja” nazbyt definitywnie zdetronizowane — odwiedzone od przytomności i sprowadzone do swej już nieprzejrzystej słownej podstawy. Tak też w duchu Ingardena i Merleau-Ponty’ego zarysowane *extrema* domagają się pogodzenia.

I choć dziwny to taniec, który progresję i regresję zjednoczyć miałby w jednej figurze, to jednak świadomość, która chciałaby w procesie syntezy świata przedstawionego uczestniczyć, musi zaangażować się w dwa przeciw-bieżne ruchy zarazem. Musi znieść swój początek nie tylko przez postępujący ruch konstytucji, ale i przez wsteczny ruch redukcji. Musi brać na siebie odpowiedzialność za określanie świata, a zarazem swoje uroszczenia do odpowiadania za to określanie redukować na rzecz języka, którym mówi.

Dziwny taniec

Ruch w stronę określanej rzeczy mógłby się — bez owego kłopotliwego rozdarcia — dopełnić jako ruch w stronę warunków tego

wicz. Warszawa 1960, s. 352. Zarzuty wobec koncepcji „wyglądów uschematyzowanych” są dwojakiego rodzaju. Po pierwsze: Ingarden nie pokazał, w jaki sposób ukształtowania językowe mogłyby podbudowywać takie wyglądy. Po drugie: nie wykazał, że świat przedstawiony sam jest przez te wyglądy podbudowywany, że praktyka czytelnicza, która niewątpliwie do owego świata dociera, jest praktyką jego wizualizacji. (Najefektowniejszą argumentację antywizualizacyjną przeprowadza S. Lem w książce *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*. Tom I. Kraków 1975, s. 29—36).

Teleologia
sensów

określania, gdyby tylko warunki te uprzedmiotować i „steleologizować”, uznając je za ideę, w którą rzecz ma być wpisana niczym figura geometryczna w trójwymiarową przestrzeń geometrii. Taką teleologię sensów znajdujemy w Husserlowskich *Ideach*. Powiada Husserl: „Niewidziane własności pewnej rzeczy są — wiemy to z apodyktyczną oczywistością — koniecznie przestrzenne, jak w ogóle własności rzeczy: to daje pewną prawidłową regułę możliwych przestrzennych sposobów uzupełnienia niewidocznych stron pojawiającej się rzeczy; regułę, która w pełni rozwinięta, nazywa się czystą geometrią”. Jest to przykład — ale nie przypadkowy. Przebiegom *innych* — nie przestrzennych określeń odpowiadać bowiem mają *analogiczne* — „geometryczne” reguły: „nowe reguły możliwych (a więc nie swobodnie dowolnych) uzupełnień sensu, a w dalszym następstwie możliwych tetycznych unaocnień, resp. zjawisk. To, jaką one mogą mieć zawartość istotnościową, jakim normom podlegają ich materiały, ich możliwe noematyczne (resp. noetyczne) charakteru ujęciowe, jest także *a priori* z góry przepisane”¹³.

Geometryczny
projekt

Tak więc o „geometrycznym” modelu fenomenologii (i ogólniej: wszelkiej filozofii transcendentalnej) stanowi jakże „geometryczny” z ducha projekt śmierci czasu i zwycięstwa przestrzeni; projekt, wedle którego przebieg ma być zastąpiony porządkiem wieczności; przyrost sensu — ideą, która z góry przepisuje kierunki tego przyrostu; sytuacja empiryczna, w której wszystko zdarzyć się może — transcendentalną naocznością, wewnątrz której nie ma różnicy między faktycznym a możliwym. Wszelako operacja lektury nie daje się podług „geometrycznego” modelu rozważać. Lektura dzieła literackiego uczy, że porządku empirycznego na-

¹³ Husserl: *Idee...*, s. 494.

stępstwa elementów z porządkiem swoistej „gramatyki”, która przepisuje reguły tego następstwa — nie łączy żadna droga ani żaden most, który miałby początek i koniec. Elementarna bowiem różnica między tymi porządkami, owo minimum nietożsamości, ów odstęp pierwotniejszy niż każdy z tych porządków z osobna — stanowi konstytutywny warunek związania się sprzężenia zwrotnego między nimi, systemu lustrzanego wzajemnych odbić; stanowi przesłankę owego ruchu, jaki odbywa się w błędnym czy raczej hermeneutycznym kole.

I tylko ten ruch jest rzeczywisty, ruch, który da się rozsądkowo rozłożyć na dwie składowe, rozpiąć na dwie proste prawdy: o wszelkich tekstach stanowi język, w jakim są formułowane; wszelako o języku nie stanowi nic prócz tekstów, jakie się nań składają.

Ruch lektury

Owa więź wzajemnego stanowienia umożliwia efektywnie zrealizowaną (a nie tylko wyobrażoną, czyli fałszywą) nieskończoność. Wewnątrz owej więzi absurdalna jest definitywność, jaką musiałby się odznaczać „punkt widzenia języka”, tzn. taki punkt, gdzie (zgodnie z konstytutywną dla transcendentizmu dwuznacznością powyższej formuły) z punktu widzenia języka widać sam język.

Wiadomo, że lektura owego tekstu, czy też (jak powiada Roland Barthes) „olbrzymiego zdania”, jakim jest dzieło literackie, nie może polegać na ruchu empirycznego prześlizgiwania się od jednego do następnego elementu. Oczywiście jest jednak również, iż do wewnątrz takiego ruchu nie sposób wintegrować idealności, w postaci zaczątkowej idei, która miałaby następnie wypełniać się osadami owego ruchu, krystalizować i unieruchamiać w swojej wiecznej synchronii jego przebieg. Słowem: lekturze obcy jest zarówno empiryczny początek, jak i idealny cel. Rozdźwięk między empirycznym a idealnym stanowi o rzeczywistości każdego jej punktu. Dlatego żaden z tych punktów nie należy ani

Bez
empirycznego
początku
i idealnego
celu

do empirycznego porządku następstwa, ani do idealnego porządku współ-obecności.

Dlatego też ani empiryczne następstwo, ani idealna współobecność nie są rzeczywiste. Nie są rzeczywiste: ani towarzyszące fenomenom nieuprzedzone badanie, ani efekt tegoż badania; ani naturalny bieg życia, ani filozoficzny spokój mądrości; ani czas, ani przestrzeń. Nie są też rzeczywiste wysiłki, które przeciwstawiają te żywioły tak, aby pierwszy porzucić na rzecz drugiego.

Cóż zatem jest rzeczywiste? Nie od rzeczy byłoby to coś nazwać „czasoprzestrzenią”. Operacja lektury nie otwiera bowiem przed nami przestrzeni quasi-geometrycznej, przestrzeni, która umożliwiałaby zajęcie centralnego, ostatecznego i absolutnego w niej stanowiska — takiego, jakie zajmuje Newtonski Bóg, dla którego przestrzeń — to jego sensorium; czy też takiego, jakie zajmuje Kantowski człowiek, dla którego przestrzeń — to czysta naoczność. Wszelako operacja lektury otwiera przed nami przestrzeń, która wchłonęła wymiar czasowości, przestrzeń „uogólnioną”, która — stanowiąc jedno z dziejami naszych wysiłków — rozszerza się, niczym przestrzeń współczesnej kosmologii.

Lektura
otwiera czaso-
przestrzeń

Świadomość, która zarysowuje kształt sfery, w jakiej się znajduje, wypróbowując możliwości własnych w niej poruszeń, unicestwia tym samym rozdzielenie podmiotu i przedmiotu opisu. Temu zaś, kto poza rozdziałem tym świata nie widzi, grozi podwójne niebezpieczeństwo: albo zamknie się — niczym ślimak — w skorupie subiektywności, albo wyobcuje z siebie to, co „obiektywne”, aby się w jego kontemplacji zatracić. W istocie, niebezpieczeństwo to, choć podwójne, da się w jednej formule odnaleźć — da się odnaleźć w formule „kombinatoryki”. Formuła ta łączy bowiem kult tego, co zastane, z wiarą w dające się unormować możliwości „subiektywnego przekształcania tegoż.

Roman Ingarden w swojej teorii dzieła literackiego inscenizuje tryumf świadomości kombinatorycznej. Świadomość ta z *zadanych* elementów buduje również *zadane* konstrukcje (co nazywa się „*aktualizowaniem* elementów sensu odpowiedniego idealnego pojęcia i *ukształtowaniem* z owych aktualizacji *pewnej jednolitej całości*”) ¹⁴. Niczym w kalejdoskopie: okruszki czystej jakości, które były jakoś ustruktrowane wewnątrz idealnych pojęć czy idei, układają się inaczej wewnątrz tego, co nazywa się „formą pierwotnej konkretnej jednostki, która zawiera w sobie potencjalnie nieskończoną mnogość cech” ¹⁵. Ingarden porzuca klasyczny Husserlowski projekt fenomenologii: przecież — tłumaczy — „pewne przedmioty (tj. idealne jakości — K.O.) z istoty swej opierają się próbom wywiedzenia ich istnienia z aktów czystej świadomości” ¹⁶. Wszelako — paradoksalnie — porzucając ów projekt, zapewnia mu — w jedyny możliwy sposób — sukces: gwarantuje czystej świadomości suwerenność w sferze kultury. Jakości idealne, nie będąc z niczego wywiedzione, stanowią przecież ów punkt oparcia, rozpoczynając od którego świadomość może oprzeć się na sobie i wykazać swą „moc budowania własnego świata, świata «idealnego»” (jak powiada Cassirer) czy „intencjonalnego” (jak chce Ingarden).

Tryumf
świadomości
kombinato-
rycznej

Wspólny kapitał owych jakości gruntuje wspólnotę ludzką jako bezkonfliktową wspólnotę jednego kombinatorycznego Rozumu.

Niebo jakości idealnych stanowi — wedle Ingardena — o możliwości społecznego porozumienia: dążymy ku temu niebu tylko dlatego, że ono zstępuje ku nam; nie sięgamy wzrokiem jego wysokości (o ile tylko nie uprawiamy ontologii!), nie *gapimy* się jak kontemplatywni platoniccy, lecz tu-na ziemi *konkretyzujemy* owo niebo w sferze tworców kultury

Jakości
idealne

¹⁴ Ingarden: *O dziele...*, s. 443.

¹⁵ *Ibidem*, s. 319.

¹⁶ *Ibidem*, s. 446.

Duch
nie usypia

oraz rozpoznajemy jego *realizacje* w sferze tworów przyrody. Oto wszelkie rzeczy pojawiają się tylko dlatego, iż zniknął w nich Duch: czy to „w postaci bytowo autonomicznej realizacji odpowiednich jakości idealnych resp. idei”, czy to „w postaci konkretyzacji bytowo heteronomicznej, relatywnej na operacje subiektywne”¹⁷. Duch wszakże nie rozpraszają się. Odzyskuje swą jedność w ludzkiej wspólnocie. Oto każdy okruszek idealności, każdy atom jakości stanowi ostateczny punkt odniesienia, stanowi ośrodek, wokół którego krystalizuje się cała ludzkość. Wszelki bowiem postęp to proces porozumienia, to proces jednoczenia się ludzi wokół jakości i wartości, które są także — „wyższorządowymi” — jakościami¹⁸. Oto w ten sposób przełamana ma zostać monadyczność jednostki i wytworzyć ma się całość: wspólnota, która jest ponad-indywidualnym Rozumem, niczym — umieszczony w ziemskim krajobrazie — Leibnizjański Bóg: ten jedyny idealista doskonały...¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, s. 232.

¹⁸ Możemy u Ingardena przeczytać: „Natomiast łagodne piękno obrazu Vermeera jest jedno i to samo i stale temu obrazowi przysługuje bez względu na to, kiedy i ile osób ten obraz ogląda i ile razy to czyni. (...) I trzeba podjąć wysiłek uświadomienia sobie jakości owego szczególnego jakościowego piękna danego obrazu i jego odmienności od np. pogodnego piękna portretów Rafaela” (R. Ingarden: *Czego nie wiemy o wartościach*. W: *Studia z estetyki*. Tom III. Warszawa 1970, s. 226).

A więc, wedle Ingardena, to nie rejestr banałów, jakimi skłonni jesteśmy obdarzać dzieła sztuki, nas zespala. To nie wspólnota frazesu nas łączy. To piękno samo, właśnie „łagodne” albo właśnie „pogodne” to czyni. A jakości same — w odróżnieniu od przymiotników — nie są nigdy banalne. Są absolutne, są boskie. Dlatego Ingarden może z największą powagą wypisywać przymiotnikowe rejestry. Nie przymiotniki bowiem ma na celu. (Por. R. Ingarden: *Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych*. W: *Studia z estetyki*, s. 290—293).

¹⁹ Oczywiście w dziele Ingardena nie sposób znaleźć takich słów jak: Duch, Rozum itp. Jednakże chcielibyśmy ich używać dla interpretacji tego dzieła.

Czy wszelako wspólnota ludzka jest wytworem — jak chce Ingarden — nie zaś warunkiem tworzenia; czy jest efektem współpracy we współ-konstytuowaniu świata, nie zaś założeniem; miejscem ostatecznego zwycięstwa Rozumu, nie zaś założeniem wcześniejszym niż jakiegokolwiek *ratio* i dlatego nierozumnym?

Ingardenowska ontologia kapituluje przed świętością idealnych jakości tudzież obejmujących je struktur kategoryalnych, zatrzymuje się przed ich quasi-obiektywną powłoką, uchyla się od fenomenologicznej ich destrukcji. Skoro bowiem nie sposób ich wywieść z aktów czystej świadomości, destrukcja ta musiałaby być także destrukcją świadomości samej. Destrukcja ta musiałaby odwozić świadomość ku owej sferze „międzyludzkiego”, ku owemu — jak się ładnie mówi — rynkowi słowa, wewnątrz którego funkcjonuje wszystko, co da się określić i wyartykułować, wewnątrz którego wszystko, co da się zrozumieć, jest wytwarzane — podług mechanizmów, których nie sposób ostatecznie podporządkować (których nie da się ani zsubiektywizować „wziąwszy na siebie”, ani zobiektywizować poddawszy opisowej obróbce). Toteż odsyłana od siebie świadomość skoro nie może ani poza sobą znaleźć trwałego oparcia, ani do siebie szczęśliwie powrócić — zaznaczać tym samym musi wymiary owej nie-przedmiotowej, ale i nie-podmiotowej przecież całości, tj. całości po prostu.

Skoro całość musi — *ex definitione* — wszelką aktywność poznawczą w sobie mieścić, nie może być obiektem panowania owego pisarza realisty, o którym wspomina Sartre: „Mawia się przecież często, że «pochyla się» nad środowiskiem, które chce opisać. Pochyla się! Gdzież więc jest? W powietrzu?”²⁰.

Kapitulacja,
która
utwierdza

Gdzie
przebywa
pisarz?

²⁰ J. P. Sartre: *Prezentacja „Temps Modernes”*. Przeł. J. Lalewicz. W: *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno-literackich*. Warszawa 1968, s. 135.

Skoro całość musi — *ex definitione* — obejmować wszelkie próby jej opanowania, nie może być obiektem kontemplacji ontologa, którym niczym Ptolemeusz „wzniósł pierwszą intelektualną konstrukcję, co miała zawrzeć w sobie strukturę nieba całego wraz z ziemią”²¹.

Owa imponująca Ingardenowska budowla: „warstwowa struktura dzieła literackiego” to alienacyjny osad: efekt zapoznania przez świadomość owego Sartrowskiego pytania „gdzie jestem?” — efekt zapoznania przez świadomość siebie samej.

Świadomość, która od pytania o to, co dane przechodzi do pytania o sposób i możliwość owego „dania”, od pytania o to, co znaczone — do pytania o sposób ufundowania tegoż w tym, co znaczące — świadomość taka chce zdomowić się wewnątrz pewnej całości, którą nazwać można „dziełem literackim”. Skoro jednak świadomość sposób dania dodaje do tego, co dane, skoro uznaje, że jedno i drugie *wchodzi w skład* jednolitej budowli jako „warstwa jednostek znaczeniowych” i „warstwa przedmiotów przedstawionych” — to ów zesztukowany twór nie może być już nazwany — bez uchybienia temu słowu — całością. Jednostki znaczeniowe *znaczą* bowiem (tj. ewokują przedmioty przedstawione) o tyle tylko, o ile są ożywione w czynności lektury, więc znaczenia wymaga naszej obecności wewnątrz owej znacząco-znaczonej całości. Skoro zaś z tej całości się wydostać, aby z zewnątrz opisać ją, sklejjąc z dwóch warstw — całość owa przepadnie. Na placu boju pozostaną zwłoki, w których organiczna więź znaczenia zastąpiona została przypadkową relacją „składania się z” — nie ożywią zwłok owych zapewnienia o „wzajemnym podbudowywaniu się” warstw.

Piotrowinie,
ja ci powia-
dam: wstań!

²¹ Tak pisze o Ingardenie S. Lem (*Filozofia przypadku*, s. 37).

Tak oto w dziele Romana Ingardena mamy do czynienia ze sprzecznością tendencji właściwą niedofenomenologizowanej świadomości²². Raz chce ona roztopić we własnym świetle tajemnicę konstytucji świata przedstawionego, podstawiając siebie w miejsce konstytuującego słowa. Innym razem: chce tajemnicę ową uchwycić z zewnątrz, uprzedmiotawiając relację między przedstawiającym a przedstawionym jako relację między dwiema warstwami.

Odpowiednio do tego: spotykamy w dziele Ingardena dwie nie dające się pogodzić koncepcje znaczenia. Zgodnie z pierwszą: znaczenie to intencja, czy raczej zespół jednoznacznych intencji, które aktualizowane udostępniają swój przedmiot, *wyczerpując* się w ruchu jego intendowania. Zgodnie z drugą: znaczenie to warstwa, która może być miejscem zaczepienia pewnych własności *swoistych*, estetycznie walentnych. Pierwsza koncepcja funkcjonalizuje to, co znaczące, druga je substancjalizuje, pierwsza je upodmiotawia, druga uprzedmiotawia.

Skoro więc czytać Ingardena — nie sposób przeistąpić progu owej (tak poszukiwanej przez po-fenomenologicznych filozofów) „trzeciej sfery”, sfery znaczeniowej: nie-podmiotowej i nie-przedmiotowej. Skoro czytać Ingardena — trzeba cofnąć się ku myśleniu pre-fenomenologicznemu, dla którego opozycja między działalnością podmiotu a własnościami przedmiotu nie zaistniała na tyle wyraźnie, aby warto ją było przezwyciężyć. Z prostodusznego zlekceważenia owej opozycji rodzi się Ingardenowska „teoria znaczenia”: „Bo sens zdania i całość związku sensu stanowią w dziele literackim — jak już

Dwie
koncepcje
znaczenia

Jednak pre-
-fenomeno-
logia...

²² Pora bowiem, aby umieścić Ingardena wraz z jego „filozofią literatury” w planie rozwoju fenomenologii — aby przestać go czytać w kontekście, w którym sam się umieścił, w kontekście krytykowanego przezeń psychologizmu: owego widma, które wychyla swe ponure oblicze z głębin ubiegłego stulecia.

wspomniałem — osobną warstwę materiału, który posiada swoje dla siebie właściwości, niezależne od ich oddziaływania na ukonstytuowanie się innych warstw (...)”²³.

²³ Ingarden: *O dziele...*, s. 274.