

Andrzej Póltawski

Świadomość a działanie w filozofii Ingardena

Studia Philosophiae Christianae 11/2, 131-151

1975

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.

ANDRZEJ PÓLTAWSKI

ŚWIADOMOŚĆ A DZIAŁANIE W FILOZOFII INGARDENA

1. Poglądy Ingardena na „czystą” świadomość. 2. Realizm, czas a natura ludzka. 3. Człowiek a odpowiedzialność. 4. Zagadnienie struktury świadomości.

Tematem niniejszego artykułu¹ jest miejsce świadomości i działania w strukturze człowieka według poglądów Romana Ingardena. Artykuł składa się z czterech części. W części pierwszej zarysuję krótko rozwój poglądów Ingardena na „czystą” świadomość oraz poruszę zagadnienie zgodności Husserlowskiego pojęcia czystej świadomości z zasadniczymi tendencjami Ingardenowej ontologii.

W części drugiej zajmę się drogą, na jakiej Ingarden doszedł do rozważania zagadnienia działania. Oprę się przy tym o rozważania eseju *Człowiek i czas*, który jest szczególnie ważny w tym względzie².

W części trzeciej przedstawię sytuację świadomości i działania w strukturze człowieka tak, jak się ona zarysowuje

¹ Rozprawka niniejsza jest odrębną polską redakcją odczytu wygłoszonego na Drugim Międzynarodowym Kongresie Fenomenologicznym, zorganizowanym przez The International Husserl and Phenomenological Research Society wraz z St. John's University w Nowym Yorku w dniach 3—8 września 1972 r., pt. *Consciousness and Action in Ingarden's Thought*. Wersja angielska ukazała się w „*Analecta Husserliana*” t. III s. 124—137.

² Roman Ingarden: *Człowiek i czas*, w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972 s. 41—74.

w pewnych partiach *Sporu o istnienie świata*³ oraz w ostatniej rozprawce Ingardena *O odpowiedzialności*⁴.

W końcowej części artykułu omówię postulaty dotyczące struktury świadomości, jakie zdają się wynikać z przedstawionej koncepcji natury ludzkiej i zwrócę uwagę na pewną dwoistość analiz świadomości, przeprowadzonych przez Ingardena oraz na nasuwającą się — jak się zdaje — w związku z ową dwoistością potrzebę dalszego sprecyzowania i uzupełnienia tych analiz w myśl postulatów Ingardenowej koncepcji człowieka. Wskażę również na pewne prace współczesne, powstałe zupełnie niezależnie od rozważań Ingardena, które mogą dostarczyć materiału do takiego uzupełnienia.

1. Poglądy Ingardena na „czystą” świadomość⁵

Głównym motywem badań filozoficznych Ingardena było dążenie do wyjaśnienia i rozwiązania toczonego między realizmem a idealizmem sporu o istnienie świata. Motyw ten był następstwem sprzeciwu, jaki wzbudził w młodym uczniu Husserla z czasów Getyngeskich transcendentalny idealizm jego nauczyciela⁶.

³ Roman Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. 1—2 Kraków 1947—48, wyd. 2 Warszawa 1960—61. Trzecie (niemieckie) wydanie pt. *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, II—1, II—2, Tübingen 1964—65.

⁴ Roman Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przełożył Adam Węgrzecki, w: *Książeczka o człowieku*, op. cit., s. 77—190. Tekst oryginalny: *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart 1970.

⁵ Część pierwsza niniejszej rozprawki jest nieco zmodyfikowaną redakcją odczytu pt. *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*, zamieszczonego w „Ruchu Filozoficznym”, t. XXX, 1972, s. 10—14 oraz § 26 mej książki *Świat, spostrzeżenia, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973. Ze względu na związek tematyczny z resztą rozprawy pozwałam sobie powtórzyć tu odnośne rozważania.

⁶ Husserl był w latach 1901—16 profesorem filozofii w Getyndze, następnie zaś do przejścia na emeryturę w r. 1929 we Fryburgu Badeń-

Mimo tego sprzeciwu, w *Sporze o istnienie świata*, przyjmuje Ingarden jako tymczasowy punkt rozważań Husserlowskie sformułowanie spornego zagadnienia i Husserlowskie przeciwstawienie świata i czystej świadomości, gdyż uważa je za najgłębsze. W ten sposób badania jego opierają się początkowo o aparaturę pojęciową fenomenologii transcendentальной. Jednak w miarę rozwoju tych badań polski fenomenolog zdaje sobie coraz wyraźniej sprawę z zasadniczej różnicy jaka zachodzi między jego własnym podejściem do problematyki owego sporu a sposobem jej potraktowania przez Husserla.

Transcendentalne postawienie zagadnienia świata „zewnątrznego” zakłada przeciwstawienie świata realnego i czystej świadomości. Można też powiedzieć — krótko, lecz niezbyt precyzyjnie — że przy podejściu transcendentálním, przyjmując niewątpliwe istnienie świadomości pytamy, czy świat dany nam w aktach tej świadomości również istnieje — a jeśli tak, to w jaki sposób: jaki jest jego sposób istnienia w zestawieniu z przyjętym za jakoś „absolutne” istnieniem czystej świadomości. „Czystość” świadomości polega więc przede wszystkim na „absolutnym” istnieniu, przeciwstawionym istnieniu świata i na tym, że tak rozumiana świadomość nie jest już uważana za składnik świata realnego, lecz jest mu właśnie przeciwstawiona. W ten sposób pojęcie czystej świadomości stanowi niejako kamień węgielny rozważania transcendentálního.

Podejście Husserla było przede wszystkim epistemologiczne. Chciał on oprzeć naukę na trwałym fundamencie filozoficznym, stworzyć ścisłą naukę o nauce — w myśl Bolzanowskiej idei *Wissenschaftslehre*. Jak pisze Ernst Tugendhat w swej pracy o pojęciu prawdy u Husserla i Heideggera ⁷, on-

skim. Ingarden przybył do Getyngi na studia w kwietniu 1912 roku. O ile większość uczniów getyngińskich Husserla, mimo idealistycznego kierunku, w jakim rozwijała się jego filozofia, zachowała wraz z tzw. grupą monachijską nastawienie realistyczne i odnosiła się krytycznie do jego transcendentálního idealizmu, uczniowie fryburscy stali już na ogół zdecydowanie na pozycjach tego idealizmu.

⁷ Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1968. Wyd. 2 1970.

tologia Husserla była naprawdę „aletejologią” — opisową analizą prawdy czy prawdziwości; analizą, w której podstawowe pojęcia ontologiczne wyprowadzane są z form doświadczenia odpowiadających im przedmiotów. Wskutek tego sposób, w jaki dany nam jest przedmiot pewnej dziedziny posiada dla Husserla ontologiczne pierwszeństwo wobec struktury czy formy samego tego przedmiotu i wyznacza jego sposób istnienia.

Ten epistemologiczny punkt widzenia zaznacza się specjalnie wyraźnie w Husserlowskim pojęciu czystej świadomości. Według *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*⁸, książki, która stanowiła w roku 1913 pierwszą szerszą próbę zarysowania problematyki i zrealizowania programu badań czystej, transcendentalnej fenomenologii, czysta świadomość:

1. Jest dana w sposób niewątpliwy i adekwatny w spostrzeżeniu immanentnym.

2. Stanowi wystarczającą samej sobie, zamyknętą dziedzinę bytu, „w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć”⁹.

3. Jest bytem absolutnym, który *nulla „re” indiget ad existendum* — nie potrzebuje żadnej innej „rzeczy” do tego, aby istnieć¹⁰.

4. Jest sferą „irrealności”, czymś pozaświatowym, w czym konstytuuje się wszystko to, co realne

W przeciwieństwie do tego przeprowadzone przez Ingardena obszerne analizy struktury przedmiotów indywidualnych oraz odróżnionych od nich dziedzin bytowych zdają się dowodzić, że czysta świadomość mogłaby być co najwyżej uważana za

⁸ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, Halle 1913. Przekład polski Danuty Gierulanki pt. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967.

⁹ *Ideen*, s. 93 (paginacja 1. wyd. niemieckiego znajduje się na marginesie przekładu polskiego i do niej odwołuje się indeks dołączony do tego przekładu).

¹⁰ *Ibid.*, s. 92. Przytoczony tekst łaciński jest prawie dosłownym cytatem definicji substancji z *Zasad filozofii* Kartezjusza, cz. I § 51.

pewien pojedynczy przedmiot indywidualny, nie zaś za całą dziedzinę przedmiotową, co godzi w twierdzenie, podane w punkcie 2. Co do punktu 3, to stwierdzenie w *Sporze* niewątpliwej czasowości przeżyć świadomych oraz podane tam rozważania dotyczące istnienia w czasie, w szczególności charakterystyczna dla takiego istnienia „szczelinowość” — okoliczność, że aktualne istnienie przysługuje tylko temu, co terażniejsze — przemawiają przeciwko możliwości przypisania świadomości ludzkiej istnienia w jakimś sensie „absolutnego”.

W odniesieniu do punktu 4 zauważyć trzeba, że według Ingardena czysta świadomość i czysty podmiot stanowią wraz z realnym podmiotem psychologicznym nierozzerwalną całość: ludzką „monadę”. Zarówno zaś ów podmiot, jak i przynależący do niego strumień świadomości związane są bardzo ściśle z żywym ciałem człowieka. W ten sposób podważona została możliwość traktowania czystej świadomości jako czegoś pozaświatowego, co zarazem istniałoby inaczej — i to jakoś „mocniej” — niż świat realny, w szczególności zaś niż realna osoba ludzka, do której przynależy dany strumień świadomości. Jeśli zachodziłaby jakaś różnica sposobu istnienia między osobą ludzką a tym strumieniem, to wydaje się, że „silniejszy” sposób istnienia przysługiwałby raczej osobie, wobec której, zdaniem Ingardena, strumień ten jest niesamodzielny bytowo — nie może istnieć bez niej.

W ten sposób spośród czterech wymienionych podstawowych określeń czystej świadomości w ujęciu *Idei* Husserla pozostałby tylko pierwszy — niewątpliwość prezentacji w spostrzeżeniu immanentnym istnienia i przynajmniej pewnych jasno i wyraźnie się prezentujących rysów czystych przeżyć.

Ingarden podkreśla jednak również, że ontologia i teoria poznania stanowią zupełnie od siebie niezależne dziedziny badania i że błędem jest wyprowadzanie twierdzeń ontologicznych z wyników badań epistemologicznych. Wydaje się to rzeczą szczególnie oczywistą w przypadku usiłowania uzależnienia struktury czy też sposobu istnienia przedmiotu realnego (tj. przedmiotu, który w myśl samego swego pojęcia jest niez-

leżny od sposobu, w jaki jest dany¹¹ — od sposobu tego doświadczenia. Ingarden stwierdza też wyraźnie, że zagadnienie ontologicznej struktury osoby ludzkiej nie jest tożsame z pytaniem o to, co dane jest w sposób niewątpliwy i że linia oddzielająca sfery bytu przebiega inaczej, niż linia dzieląca to, co niewątpliwe od tego, w co można wątpić.

W rezultacie naszkicowanego rozwoju poglądów Ingardena na świadomość narzuca się pytanie czym — w myśl tych poglądów — miałaby być świadomość „czysta”. Ingarden nie rezygnuje bowiem całkowicie z tego pojęcia i przyjmuje istnienie czystej świadomości jako szczególnego elementu w obrębie świata realnego. Stwierdza też, że dla uniknięcia *petitio principii* w teorii poznania należy w tej nauce stosować metodę transcendentálną. W partiach tekstu, dopisanych do trzeciego, niemieckiego wydania *Sporu o istnienie świata* (1965) wypowiada się też nadal wyraźnie za oparciem rozważania zagadnienia świata zewnętrznego o ontologiczną analizę istoty czystej świadomości — analizę, która dostarczyłaby nam przesłanek do stwierdzenia, że świadomość ta dana jest w spostrzeżeniu immanentnym w sposób niewątpliwy. Z drugiej jednak strony, pisząc *Spór*, Ingarden nie przypisuje już naszym aktom świadomym innego sposobu istnienia, niż istnienie realne, choć czyni to jeszcze w pierwszym, niemieckim wydaniu książki *O dziele literackim* w r. 1931. Pisze on też teraz wyraźnie, że wydaje się iż czysta świadomość „zawarta jest *in concreto* w najbardziej wewnętrznym rdzeniu realnego. Ja i da się tylko czysto abstrakcyjnie, poniekąd czysto myślowo i tylko do pewnego stopnia odgraniczyć sama dla siebie” — a zatem „nie może być wyodrębniona z całej sieci światowych związków przyczynowych”¹².

Można jednak zapytać, czy to odgraniczenie jest naprawdę wynikiem analizy ontologicznej czystej świadomości jako pewnego szczególnego rodzaju bytu danego nam w spostrze-

¹¹ Por. np. Roman Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963 s. 462 i n.

¹² Ingarden, *Der Streit...* t. II/2 s. 370.

zeniu immanentnym, czy też jest ono raczej umotywowaną pewną koncepcją teorii poznania konstrukcją, skonstruowaniem wymaganej przez tę koncepcję sfery adekwatnej czy apodyktycznej prezentacji, a zatem pewną abstrakcyjną idealizacją epistemologiczną? Innymi słowy chodzi o to, czy „czysta” świadomość może być naprawdę uważana za coś indywidualnego i przynajmniej do pewnego stopnia konkretnie zawartego w strukturze osoby ludzkiej, czy też — przeciwnie — stanowi ona abstrakcyjny, idealny schemat, który tylko bywa często mylnie uważany — jeśli nie za odrębną dziedzinę bytu, to w każdym razie za pewną warstwę, zawartą w strukturze człowieka (i prawdopodobnie innych istot żywych). Gdyby trzeba było przyjąć drugą ewentualność — a zreferowane tu wyniki analiz Ingardena bardzo uprawdopodobniają taki rezultat — dla „czystej” świadomości, rozumianej jako realna warstwa w strukturze człowieka (a tak właśnie rozumie ją ostatecznie Ingarden, po odrzuceniu jej „absolutności”) nie byłoby właściwie miejsca w konsekwentnie przeprowadzonej ontologii Ingardenowskiego stylu. Zdaje się o tym dość wyraźnie świadczyć podane zestawienie z poglądami Husserla w *Ideach*; jak bowiem widzieliśmy, Ingarden podważył wszystkie ontologiczne, czy też quasi-ontologiczne jej określenia, podane przez Husserla; zaś określenie epistemologiczne, decydujące dla Husserla, nie posiada jak się zdaje dla polskiego fenomenologa żadnej mocy obowiązującej w ontologii, gdyż przyjmuje on postulat wzajemnej niezależności ontologii i teorii poznania. Odpowiedź na pytanie, czy pojęcie czystej świadomości jako wspomnianego abstrakcyjnego, irrealnego schematu nie posiada jednak w ontologii człowieka racji bytu przekracza zakres tematyki niniejszego artykułu. Jako taki schemat byłaby ona jednak egzystencjalnie zależna od bytów realnych, w szczególności zaś od realnych ludzi i nie mogłaby stanowić punktu wyjścia dla wytoczenia problematyki istnienia świata i dla jej transcendentального rozważania.

Zarysowana linia rozwoju stanowi, powiedzieć można, negatywną stronę Ingardenowych badań nad świadomością. Ist-

nieje jednak inna, pozytywna i bardziej interesująca linia tych badań, prowadząca do zagadnienia działania, do problematyki *praxis*.

Przejdę teraz do jej zreferowania.

2. Realizm, czas a natura ludzka

Ukazał się niedawno niewielki tom pt. *Książeczka o człowieku*¹³, zawierający prace Ingardena dotyczące natury ludzkiej. Oprócz króciutkiej wypowiedzi o owocnej dyskusji, zamykającej tom, zawiera on cztery drobne studia, z których trzy były w całości lub częściowo referatami na międzynarodowych kongresach filozoficznych, oraz stanowiącą rozszerzenie takiej wypowiedzi rozprawę o odpowiedzialności, opublikowaną pierwotnie po niemiecku w wydawanej przez firmę Philipp Reclam *Universal-Bibliothek* parę miesięcy przed śmiercią jej autora.

Zebranie w jednym tomie tych wypowiedzi, dotychczas rozproszonych i trudno dostępnych, wraz z ostatnią rozprawą, mającą już charakter bardziej techniczny, rzuca bardzo ciekawe światło na rozwój filozofii Ingardena, wskazując wyraźnie drogę, na jakiej postępował on od epistemologicznego intelektualizmu swego mistrza ku realistycznej ontologii człowieka i świata. Biorąc poważnie Husserłowską koncepcję filozofii jako „nauki ścisłej” — jako odpowiedzialnego badania, dążącego do dobrze uzasadnionych wyników, Ingarden był bardzo ostrożny w wyciąganiu ogólnych wniosków ze swych analiz. Pragnął on oprzeć filozofię o szeroko rozbudowaną teorię przedmiotu, zbudować ją niejako od podstaw, bez pośpiesznego antycypowania rezultatów. W następstwie tego jego bardziej techniczne dzieła nie pozwalają na łatwe wykrycie zasadniczych punktów orientacyjnych, według których poruszał się po swej filozoficznej drodze i nie ukazują tak wyraźnie przy-

¹³ Op. cit.

świecającej mu wizji rzeczywistości — przede wszystkim rzeczywistości ludzkiej — jak to czynią eseje zebrane w *Książeczce o człowieku*.

Szczególne znaczenie ma w tym względzie szkic *Człowiek i czas*, komponowany i uzupełniany przez autora w ciągu prawie dziesięciu lat¹⁴; wraz z rozprawą o odpowiedzialności można go nawet uważać za filozoficzny testament Ingardena. Prace te bowiem zdają się wytyczać kierunek badania, w którym dokonał on wprawdzie szeregu istotnych kroków i uzyskał wiele ważnych wyników, niewątpliwie jednak nie wyczerpał sam otwierających się tu możliwości.

Referat na IX Kongresie Filozoficznym (cz. I i II szkicu) jest opisem dwu różnych sposobów doświadczenia czasu. Ingarden stwierdza na wstępie, że krańcowe przeciwieństwo tych dwu sposobów przeżywania stanowi ostateczne podłoże przeciwnych stanowisk metafizycznych Heraklita i eleatów, zaś w filozofii nowożytnej przejawem tego przeciwieństwa jest spór między realizmem a transcendentalem idealizmem; najdotkliwiej jednak, jak zauważa Ingarden, różnica między dwoma doświadczeniami czasu odbija się na pojmowaniu człowieka, czyniąc jego istotę centralnym zagadnieniem filozofii. W ten sposób polski fenomenolog, przygotowując się do opracowania zagadnienia sporu o istnienie świata, wiąże jego roz-

¹⁴ *Człowiek i czas* składa się z sześciu części; pierwsze dwie były pierwotnie referatem, na poświęconym Kartezjuszowi IX Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Paryżu w r. 1937 (*Der Mensch und die Zeit*, Travaux du IX-e Congrès International de Philosophie — Congrès Descartes — Paris 1937 vol. 1 s. 56—60). Część trzecia ukazała się wraz z polskim przekładem pierwszych dwu części w „Przeglądzie Filozoficznym” w r. 1938 (R. 41, s. 54—57). Ostatnie dwie części, stanowiące dopiero rozwiązanie problemu, dopisane zostały znacznie później; jak wyjaśnia Ingarden „dopiero dalsze dociekania nad istotą czasu — przeprowadzone w obrębie innej mej pracy [chodzi niewątpliwie o tom I *Sporu o istnienie świata*] — doprowadziły mnie do stanu, w którym mogłem — już w czasie wojny — dopisać zakończenie (cz. V i VI) tego szkicu” (*Czas i człowiek*, s. 74). Całość opublikowana została po raz pierwszy w r. 1946 w „*Twórczości*” (R. II, z. 2 s. 121—137).

wiązanie z jednej strony z rozstrzygnięciem, które z dwu pozornie równie uprawnionych doświadczeń czasu informuje nas prawidłowo o jego naturze, które zaś jest pewnego rodzaju złudą — z drugiej zaś strony z problematyką istoty człowieka jako centralnym punktem całej filozofii.

Punktem wyjścia pierwszego doświadczenia czasu jest posiadane przez każdego człowieka poczucie własnej tożsamości ze sobą samym — zachowania w ciągu całego życia numerycznej identyczności oraz określonej natury indywidualnej. Wskutek tego nasze przeżycia ukazują się nam jako tylko sposób naszego życia, jako przejściowe uzewnętrznienie działania realnych sił. Sam zaś człowiek uważany tu jest za transcendentnego wobec swych przeżyć i niezależnego od czasu, który w myśl tego doświadczenia jest tylko pewnego rodzaju zjawiskiem i nie istnieje odrębnie. Jednocześnie, będąc tym samym w upływie czasu, ja realny człowiek czuję się związany moją przeszłością i nastawiony na przyszłość, przekraczam stale granice terażniejszości i jestem zależny od tego, co było i od tego, co ma nadejść.

Drugie doświadczenie czasu, radykalnie odmienne od pierwszego, może się pojawić — zdaniem Ingardena — albo wówczas, gdy uświadomimy sobie niszczyielską dla naszego istnienia rolę czasu albo też kiedy dojdziemy do przekonania, że każdy z nas, jako osoba, konstytuuje się dopiero w różnorodnych przeżyciowych perspektywach czasowych. W przypadku pierwszym zauważamy kruchość wszelkiego bytu rzeczywistego, niekonieczność jego istnienia, możliwość, że w każdej chwili może przestać istnieć; każdy byt realny jest bowiem zawsze uwarunkowany w swym istnieniu i uposażeniu przez coś innego i może być unicestwiony przez usunięcie warunkującego przedmiotu czy stanu rzeczy. W następstwie tego stwierdzenia wydaje nam się, że uchwyciliśmy istotę czasu, który wszystko, co czasowe ogranicza do aktualnego momentu, zaś każdy taki moment zostaje natychmiast wyparty z bytu przez nowe „teraz”. W ten sposób to, co rzeczywiste zdaje się istnieć tylko w jednym punkcie aktualnej terażniej-

szości; sama zaś terażniejszość przestaje być jednoznacznie jakościowo określoną fazą pewnego przebiegu, a staje się bezjakościowym punktem czasowym. Przy takim ujęciu czasu i istnienia w nim wydaje się, że nie można już przyjąć żadnego trwałego bytu czasowego, a człowiek musiałby się utożsamić z coraz to nową fazą przeżyć świadomych — „czystych” przeżyć w sensie Husserla — lub z „czystym ja”, którego istnienie i uposażenie wyczerpuje się w posiadaniu przeżyć i które musi właściwie w każdym momencie na nowo powstawać. To jednak znaczyłoby, że ja jako człowiek w ogóle nie istnieje. Na takie zaś twierdzenie dość trudno się zgodzić. Trzeba zatem, wobec dwu niezgodnych ze sobą doświadczeń czasu, zapytać znowu o istotę człowieka, zdobyć jasną i wyraźną wiedzę o tym, czym jest.

Gdy zastanawiam się nad moim doświadczeniem samego siebie, uświadamiam sobie — stwierdza Ingarden — że zarówno moje Ja, jak i jego bezpośrednie poznanie uwikłane są w czas. To, czym jestem, wyznaczone jest — jak mi się zdaje — przez to, czym byłem, zaś o tym, czym teraz jestem dowiaduję się dopiero wtedy, gdy obecna terażniejszość już minęła, w przypomnieniu czy „żywym pamiętaniu” bezpośredniej przeszłości. Obie te odmiany wiedzy o przeszłości ukazują mi ją jednak w skrótach czasowej perspektywy, w których w miarę upływu czasu to, co minione ujmuję w następstwie koniecznych przemian tej perspektywy nie tylko w zmieniających się własnościach, lecz nawet czasem w innej istocie. Ja przybiera w ten sposób postać zawisłą od zawartości mej każdorazowej terażniejszości, „konstytuującą” się w przebiegu czasowym. Czyż trwałe Ja nie jest więc tylko pewnym intencjonalnym wytworem mego życia w terażniejszości? Trzeba zatem — podkreśla Ingarden raz jeszcze na końcu odczytu na Kongresie w Paryżu — rozpatrzyć znowu pozostawione przez Kartezjusza zagadnienie istoty Ja jako żyjącego w czasie człowieka — rozpatrzyć je na podstawie różnych doświadczeń czasu i szukać jego nowych rozwiązań.

Odczyt paryski był zatem tylko sformułowaniem pytania,

które domaga się odpowiedzi. W dopisanej wkrótce potem części trzeciej referowanego eseju Ingarden rozpatruje konsekwencje teoretyczne przyjęcia za prawidłowe drugiego z omówionych doświadczeń czasu. Gdy żyjemy w tym doświadczeniu, terażniejszość przedstawia się nam jako punkt oddzielający od siebie dwie sfery niebytu — przeszłość i przyszłość. W tym punkcie musi się ukonstytuować nie tylko podmiot świadomy wraz z całym swym życiem, lecz również sam czas. Jeśli jednak — zapytuje Ingarden — ja jako realny podmiot jestem tylko pewnego rodzaju fikcyjnym wytworem moich procesów świadomych, czemuż nie miałbym uznać zarówno przeszłości, jak i przyszłości oraz upływu czasu za intencjonalny wytwór mych przeżyć? I istotnie różne takie próby zostały podjęte, m. in. przez Kanta, Bergsona i Husserla. Trudno jednak zrozumieć, w jaki sposób taka konstytucja w terażniejszości rozumianej punktowo jest w ogóle możliwa; to zaś stawia pod znakiem zapytania całą tę koncepcję czasu.

Aby uniknąć całkowitego jej zarzucenia można by przyjąć, że nasze akty wykraczają poza terażniejszość. To jest jednak równoznaczna przyznaniu, że mimo uznania terażniejszości za punkt czasowy możemy przyjąć identyczność przeżycia transcendującego tę terażniejszość i rozciągniętego w czasie. Jeśli jednak zgodzimy się na to, to równie dobrze moglibyśmy także przyjąć, że wszystkie byty transcendentne, które dane były w pierwszym doświadczeniu czasu, w szczególności zaś realny podmiot ludzki, istnieją rzeczywiście tak, jak się to w tym doświadczeniu zdawało, tj. niezależnie od naszych aktów świadomych. Ponadto, jeśliby przeszłość i przyszłość nie istniały, mówienie o terażniejszości straciłoby wszelki sens. Jeśli zaś przeszłość, terażniejszość i przyszłość byłyby tylko intencjonalnymi wytworami, nie byłoby powodu do uważania upływu czasu za coś absolutnego, wszystkich zaś bytów transcendentnych za byty czysto intencjonalne.

Pierwsze doświadczenie czasu wydaje się zatem bardziej wiarogodne od drugiego. Ingarden nie chce jednak jeszcze uznać tego za dowiedzione. Aby rozstrzygnąć nasuwające się

tu zagadnienia trzeba, twierdzi on, zbadać dokładniej zarówno treść tych doświadczeń, jak i sposób, w jaki przebiegają.

W części czwartej *Człowiek i czas* zastanawia się Ingarden nad praktycznymi konsekwencjami życia w drugim doświadczeniu czasu i pokazuje że, brany poważnie, ten sposób traktowania czasu pociąga za sobą zatracenie przez nas własnej osobowej identyczności. Zachowujemy ją natomiast, jeśli potrafimy pozostać wierni własnej naturze przez panowanie nad sobą i przez ciągłe budowanie się w nieustającej walce z losem i z nami samymi. Gdy nastawiamy się na panowanie nad czasem, zmienia on dla nas swe oblicze, stając się okazją do ugruntowania naszej siły duchowej i osobowej identyczności.

Zakończenie referowanego eseju (cz. V i VI), napisane podczas ostatniej wojny światowej, nawiązuje do faktu istnienia wolnych, odpowiedzialnych czynów człowieka; są one ugruntowane w najgłębszym jego wnętrzu i warunkiem ich możliwości jest pozostawanie przez niego tym samym i transcendentnym wobec przeżyć podmiotem. Spełniając swe czyny doświadcza on zarazem siebie jako takiego właśnie podmiotu i buduje sam siebie, uniezależnia się od czasu. Jeśli zaś nie jest dość dojrzały, aby je spełnić, jeśli staje się niewierny wobec siebie przez marnowanie własnych sił, zaczyna się rozpadać w czasie. Wydaje się zatem, że istnieją nie tylko różne sposoby doświadczenia czasu, lecz także — jak mówi Ingarden, „różne czasy jako różne sposoby trwania podmiotów psychicznych, lub też przynajmniej jako różne odpowiedniki sposobów trwania i zachowania się człowieka”¹⁵.

Ingarden podkreśla, że ta koncepcja czasu i człowieka możliwa jest jednak tylko wówczas, jeśli osoba ludzka różna jest od strumienia świadomości, który stanowi jedynie jej wyładowanie czy przejaw.

Odpowiadając na końcu referowanego eseju na postawione w ślad za Kartezjuszem pytanie — kim jestem ja, człowiek

¹⁵ *Książeczka o człowieku*, s. 71.

działający, pozostający w czasie, człowiek, który dzięki swym czynom buduje się lub rozpada — Ingarden stwierdza: „jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub oddawania się przyjemności... siłą, co chce być wolna ... Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje”¹⁶.

3. Człowiek a odpowiedzialność

Ingarden uznaje więc ostatecznie za prawidłowe pierwsze doświadczenie czasu, i wykazuje że doświadczenie drugie, będące — jego zdaniem — źródłem transcendentalnej koncepcji rzeczywistości, nie tylko nie posiada wiążącego uzasadnienia, ale jest również sprzeczne z naszym doświadczeniem nas samych jako działających w sposób wolny, świadomy i odpowiedzialny. Człowiek jest, jak mówi, pewną siłą. Jest to, przyznać trzeba, bardzo dynamiczne ujęcie. Stanowi ono jednak tylko pierwsze, bardzo ogólne, nieomal poetyckie wyrażenie pewnego podstawowego wglądu w naturę człowieka i jego sytuację w świecie. Bardziej techniczne i systematyczne omówienie tego stanowiska dał Ingarden dopiero pod koniec życia w rozprawie *O odpowiedzialności* z roku 1970. Praca ta jest analizą najważniejszych założeń ontologicznych koniecznych dla przyjęcia wolnych i odpowiedzialnych ludzkich czynów.

Przedstawię teraz pokrótce sytuację świadomości i działania w strukturze człowieka tak, jak została ona ujęta w pewnych partiach *Sporu o istnieniu świata* oraz w *O odpowiedzialności*.

Jak widzieliśmy, wolne działanie człowieka jest punktem wyjścia przyjęcia jego odpowiedzialności. Ingarden stwierdził ten już w *Człowiek i czas*, że działanie takie nie może być podjęte przez czysty podmiot transcendentalny, lecz jedynie przez realną osobę ludzką o pewnej określonej strukturze onto-

¹⁶ Ibid., s. 73 i n.

logicznej. Jak czytamy w *Sporze*, czyste Ja jest jedynie pewną abstrakcją, której nie można efektywnie wydzielić z konkretnego miąższu istoty duszy (osoby) człowieka. „Stanowi ono tylko szczególny kształt, pewien swoisty moment postaci, jaką z konieczności przybiera dusza człowieka, dochodząca do samowiedzy i wyładowania się w świadomych przeżyciach i świadomych działaniach”. Jest centrum, osią duszy, jej sił i własności, z którego płynie strumień przeżyć i z którego biorą początek wszystkie jej świadome czyny i działania. Dusza staje się osobą „właśnie przez to, że czysty podmiot wybija się na czoło w hierarchii jej ustroju i odgrywa rolę czynnika panującego i porządkującego czy organizującego”¹⁷.

Jak pisze Ingarden, „Wydaje się, że strumień przeżyć, podmiot, dusza i osoba człowieka to nic innego, jak tylko pewne momenty lub strony jednej, zwarcie zbudowanej istoty świadomej, tak zwanej niejednokrotnie *monady*”¹⁸. Strumień świadomości zawiera dwa rodzaje przeżyć: bierne przeżywanie czegoś, co musimy tylko znieść oraz nasze operacje, czynności, akty, w których coś robimy czy też, w szczególności realizujemy. Oba są sposobami zachowania się podmiotu, który w przypadku pierwszym staje się przedmiotem realnego działania pewnego bytu wobec niego transcendentnego, w przypadku drugim spełnia swe własne czyny. Spełniając je, nadaje on konkretny kształt i sens swym przeżyciom; jego akty są takimi czynami nawet wówczas, gdy chodzi mu jedynie o poznanie czegoś¹⁹.

Najważniejsze podstawy ontyczne odpowiedzialności, jakie wylicza Ingarden w rozprawie *O odpowiedzialności* to:

1. Obiektywne istnienie wartości i możliwość ich konkretyzowania się w konkretnych przedmiotach i sytuacjach. W niniejszym artykule nie będę się tą sprawą zajmował.

¹⁷ Ingarden: *Spór...*, wyd. 2 t. 2 s. 520 i n.

¹⁸ *ibid.*, s. 523.

¹⁹ Ingarden: *Der Streit...*, t. II/2 s. 300 i n.

2. Tożsamość w czasie osób, które mają być odpowiedzialne za swe czyny.

3. Szczególna substancjalna struktura osoby, oraz

4. Wolność czynu, za który ponosimy odpowiedzialność.

Pewne aspekty punktów 2—4 zostały tu już wspomniane. Punkt 4, wolność działania, zakłada określoną strukturę człowieka i rzeczywistości w której działa. Aby przyjąć możliwość takiej wolności musimy mianowicie uznać człowieka za system względnie izolowany nie uzależniony całkowicie od otoczenia, lecz wyposażony w bariery, które izolują go od pewnych wpływów z zewnątrz — z drugiej zaś strony częściowo otwarty i powiązany związkami przyczynowymi z resztą świata tak, aby był właśnie zdolny działać na swe otoczenie. Tak więc, zdaniem Ingardena, człowiek jest takim właśnie skomplikowanym systemem względnie izolowanym, stanowiącym hierarchiczny układ systemów względnie izolowanych niższych stopni. Wydaje się mianowicie, że organizm ludzki składa się z dwu głównych takich systemów:

A. System utrzymania się przy życiu.

B. System rozmnażania.

W pierwszym z tych systemów rozróżnia Ingarden cztery podstawowe podsystemy:

1. System szkieletowy i system ruchowy.

2. System przemiany materii.

3. System regulacji.

4. System informacji.

Ingarden stwierdza, że jest zagadnieniem trudnym do rozstrzygnięcia, czy dusza ludzka może być uważana za system częściowo izolowany względem ciała, czy też jest z nim bezpośrednio związana. Jest on jednak raczej skłonny do przyjęcia, że jest ona od ciała częściowo odizolowana. Otrzymujemy zatem podstawowe składniki osoby ludzkiej: ciało wraz z jego systemami A i B, strumień świadomości (C) oraz duszę (D). Ta koncepcja człowieka zakłada naturalnie określoną strukturę przyczynową oraz czasowość świata. Sprawy te dy-

skutowane są szerzej w *O odpowiedzialności*, nie będę jednak rozwijał ich w tym artykule.

Zgodnie z poglądami Ingardena człowiek jest więc bytem częściowo cielesnym, częściowo duchowym o strukturze podmiotowej (*ich-haft*) obdarzonym świadomością. Jest on — lub przynajmniej wydaje się, że jest — systemem systemów funkcjonalnych wysokiego stopnia, obejmującym zarówno po stronie ciała jak i duszy całą hierarchię systemów względnie izolowanych. Zarówno jego dusza, jak i ciało „znajdują swój wyraz i odbicie (*Auswirkung*) w jego czystej świadomości i w sposobach zachowania się (aktach) czystego ja ...²⁰.

Jaka jest jednak dokładnie sytuacja ontologiczna świadomości w tym systemie? Zawdzięcza ona swe istnienie systemowi informacji w którym trzeba, jak się zdaje, przyjąć specjalny podsystem „bramy świadomości”, który dopuszcza do uświadomienia sobie pewnych faktów, podczas gdy inne nie docierają do świadomości człowieka. Sam strumień świadomości jako czyste dzianie się, jako proces, wymaga pewnego fundamentu bytowego, którym są ciało i dusza człowieka. Jest on, mówi Ingarden, jakby „płaszczyzną styku między ciałem a duszą człowieka”²¹ i składa się częściowo z informacji, uzyskanych przez podmiot dzięki cielesnemu systemowi informacji; dotyczą one przede wszystkim samego ciała i tego, co dzieje się w nim, dalej zaś rzeczy zewnętrznych i ich losów. Z drugiej jednak strony pojawiają się w nim również od czasu do czasu pewne przejawy duszy oraz zachodzących w niej zmian. Jakkolwiek bowiem posiadanie przeżyć, bycie świadomą należy do istoty duszy, jej własne przejawy muszą również przejść przez „bramę świadomości”. Ingarden podkreśla, że nie jesteśmy świadomi wszystkiego, co dzieje się w duszy; wydaje się, że spełniamy świadomie akty myślenia oraz, być może, woli, w szczególności zaś jej decyzje. Jedne i drugie są sposobami zachowania się czy też lepiej, czynami Ja, stano-

²⁰ Ingarden: *Książeczka o człowieku*, s. 160 i n.

²¹ *Ibid.*, s. 155.

wiącego centrum organizujące duszy. Czyny te możliwe są dzięki siłom i zdolnościom duszy i byłoby sprzecznością mówić o Ja bez duszy. Jednak dusza może być — i zawsze bywa — zamknięta pod wieloma względami dla świadomego podmiotu i zapanowanie nad nią wymaga często znacznego wysiłku.

4. Zagadnienie struktury świadomości

Jak widzieliśmy, strumień świadomości składa się, zdaniem Ingardena, z informacji dotyczących żywego ciała człowieka, świata zewnętrznego i duszy. Powiedzieć można, że dostarcza on posiadającemu go człowiekowi jedynie obrazu jego samego i świata w którym żyje. Ja świadome jest punktem centralnym, biegunem zarówno owego systemu informacji jak i wszelkich świadomych działań osoby ludzkiej.

Działania te znajdują — powiedziećby można, choć nie jest to termin Ingardena — odbicie w świadomości. Trudno chyba nie zgodzić się na to sformułowanie. Można jednak zapytać, czy przyjęcie takiego odbicia czy odzwierciedlenia wystarcza już do wyjaśnienia świadomego, rozumnego działania ludzkiego. Wydaje się też, że przynajmniej na niższych, pierwotnych szczeblach kontaktu człowieka (i zwierzęcia) z otaczającym go światem otrzymywane przez niego informacje — „dane fenomenalne” — wiążą się nieoddzielanie z odpowiednimi działaniami czy też tendencjami do działania; że zatem traktowanie intencjonalności naszych aktów świadomych jako czysto intelektualnych i w pewnym sensie nierealnych odniesień podmiotu do przedmiotów tych aktów jest abstrakcją możliwą do osiągnięcia dopiero na stosunkowo wysokim szczeblu świadomości. Inaczej mówiąc, jak podkreśla wielu psychologów, m. in. psychologowie postaci, że system ruchowy i system informacji stanowią — przynajmniej na najniższym, pierwotnym szczeblu ludzkiego życia świadomego — funkcjonalnie jeden system.

Trzeba tu zauważyć, że Ingarden mówi o bardzo bliskim

związku między funkcjami systemu ruchowego a kinestetycznymi wrażeniami mięśniowymi²². Jak jednak mają się rzeczy z wrażeniami w ogóle? Można, jak się zdaje, pokazać — piszący te słowa starał się to uczynić na innym miejscu — że Ingardenowa koncepcja struktury świadomości jest w pewien szczególnie sposób dwuznaczna. Z jednej bowiem strony przyjmuje on niejako oficjalnie w *Sporze o istnienie świata*, za podstawową strukturę świadomości schemat „treść wrażeniowa — jej ujęcie jako ...” (np. jako barwa pewnej rzeczy) — tak, jak to czyni Husserl w *Badaniach logicznych*. Pisze mianowicie: „Współdziałanie doznawania treści naocznej wrażeniowej, obcej podmiotowi, z mierzaniem intencjonalnym promienniem mniemania w pewien przedmiot prowadzi do tego, co przyjęło się nazywać «samoobecnością» przedmiotu w zmysłowym spostrzeżeniu”²³. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej jego opisowi pierwotnych stadiów świadomości w § 44 drugiego wydania *Sporu*, to możemy powiedzieć, iż Ingarden opisuje tu właściwie — zgodnie z sugestiami niniejszego artykułu — czynny, symbiotyczny kontakt istoty żyjącej z jej otoczeniem; iż nie może on obejść się bez uwzględnienia dynamiki akcji i reakcji w bezpośrednim opisie pierwotnego doświadczenia zmysłowego.

Ten aspekt naszego doświadczenia zmysłowego ukazany został i szerzej opisany w analizach niektórych współczesnych psychologów, psychiatrów i filozofów²⁴; ze znanych mi prac najdobitniej i najobszerniej został on omówiony przez Erwina Strausa w książce *Vom Sinn der Sinne*²⁵.

Powróćmy obecnie do pierwszego pytania, jakie postawi-

²² Ibid., s. 152.

²³ Ingarden: *Spór...*, wyd. 2, t. II, s. 31.

²⁴ Można tu wymienić m.in. psychologów postaci (K. Koffka, M. Wertheimer, W. Köhler), D. Katza, V. v. Weizsackera, we Francji M. Pradines'a, J. P. Sartre'a, M. Marleau-Ponty'ego.

²⁵ Erwin Straus: *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1933, 2. rozszerz. wydanie Berlin 1956. Po angielsku pt. *The Primary World of Senses: a Vindication*. Glencoe, Ill. 1963.

liśmy sobie na początku tej części naszego referatu — pytania o strukturę świadomości, jakiej wymaga świadome, rozumne działanie. Wydaje się, iż taka struktura musi istnieć, gdyż ludzie są, a przynajmniej bywają zdolni do wolnych świadomych czynów. Istnieją też próby opisanie tej struktury; najdojrzalszą taką próbą, dokonaną z punktu widzenia współczesnych badań psychologicznych, neurofizjologicznych i psychiatrycznych, jaką udało mi się przeczytać jest książka znakomitego psychiatry francuskiego, Henri Eya *La conscience*²⁶. Zaś z punktu widzenia chrześcijańskiej filozofii człowieka analizę filozoficzną świadomego, wolnego działania przeprowadził kardynał Karol Wojtyła w pracy *Osoba i czyn*²⁷.

W niniejszej rozprawce staraliśmy się zarysować rozwój poglądów Ingardena na świadomość i działanie oraz na ich miejsce w człowieku. Rozwój ten wydaje się rzucać bardzo interesujące światło zarówno na stosunek Ingardena do Husserla i jego fenomenologii transcendentnej, jak i na własne, oryginalne analizy Ingardena, które można tu było zreferować jedynie bardzo krótko i fragmentarycznie. Wydaje się jednak, że główne osiągnięcia tego znakomitego filozofa nie leżą w analizach świadomości, lecz w jego rozległych badaniach ontologicznych. Wyniki tych badań wymagają, jak się zdaje, uzupełnienia szerszymi analizami struktur świadomych, przeprowadzonymi z punktu widzenia, który można chyba określić jako cel dążenia czy kierunek rozwoju dociekań zarówno jego własnych, jak i tego odłamu myśli współczesnej, który piszący te

²⁶ Henri Ey: *La conscience*, Paris 1963. 2. rozszerz. wyd. 1978. Przekład niemiecki: *Das Bewusstsein*, Berlin 1967. Istnieje również przekład hiszpański i japoński.

²⁷ Karol Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1969 por. artykuły autora niniejszej rozprawki *Czyn a świadomość*, w: *Logos i ethos*. Kraków 1971 s. 83—113. *Człowiek a świadomość* (ma się ukazać w „*Analecta Cracoviensia*” w r. 1975); *Realistic Metaphysics and the Phenomenological Analysis of Consciousness* (referat posłany na Kongres Międzynarodowy VII Centenaire de Saint Thomas d' Aquin, Rome-Naples 17—24 avril 1974. Jego wersja polska: *Studia Philosophiae Christianae* 11 (1975), 1, 189—197).

słowa byłby skłonny uważać za najbardziej twórczy i zaawansowany w drodze do nowej syntezy wiedzy o człowieku i świecie. Staraliśmy się wskazać, że uzupełnienie to zostało już częściowo dokonane przez innych przedstawicieli tego prądu. Fakt uzupełniania się wysiłków, zmierzających ku takiej syntezie, podejmowanych w różnych krajach i z różnych punktów widzenia pozwala, jak sądzę, na dostrzeżenie już teraz pewnych zarysów nowej realistycznej i dynamicznej koncepcji człowieka i jego rzeczywistości, do której te wysiłki zdają się prowadzić.

Consciousness and Action in Ingarden's Thought

The article is a modified Polish version of a contribution to the Second International Conference organized by the International Husserl and Phaenomenological Research Society at St. John's University in New York, 3—8 September 1972. The original English version has appeared in *Analecta Husserliana* vol. 3, Dordrecht, Holland 1974 pp. 124—137.