Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka

Roman Ingarden a Paul Ricoeur

PISMA FILOZOFICZNE – TOM CXIX

Anna Ziółkowska

Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka

Roman Ingarden a Paul Ricoeur

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 2011

KOLEGIUM WYDAWNICZE
Tadeusz Buksiński (przewodniczący), *Bolesław Andrzejewski*,
Barbara Kotowa, *Anna Pałubicka*,
Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), *Jan Such*

Recenzenci
prof. dr hab. Jan Paweł Hudzik, prof. dr hab. Piotr Orlik

© Copyright by Anna Ziółkowska, 2011

Projekt okładki
Anna Wilowska

Na okładce wykorzystano reprodukcję obrazu Rene Magritta
„The False Mirror"

Redakcja
Izabela Baran

ISBN 978-83-7092-113-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. 61 829 22 78, fax 61 829 21 47, e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
www.staff.amu.edu.pl/~filozof

DRUK: Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Wprowadzenie 9

Część pierwsza
Ontologiczny status świadomości

Rozdział 1
Pomiędzy realizmem a idealizmem. Ingarden a Husserl 21
1.1. Ingardenowskie rozumienie „ontologii" 21
1.2. Absolutyzacja świadomości a ideał bezpośredniego poznania 23
1.2.1. Husserla ugruntowanie doświadczenia źródłowego w czystej świadomości 23
1.2.2. Stanowisko Ingardena wobec Husserlowskiego idealizmu transcendentalnego 26
1.2.3. Dwa oblicza świadomości u Romana Ingardena . . 36
1.3. „Ja" transcendentalne a „ja" realne 39
1.3.1. Husserla ujęcie problematyki egologicznej 39
1.3.2. Stanowisko Ingardena wobec Husserlowskiego ujęcia problematyki egologicznej 41
1.4. Świadomość jako dynamiczna jedność 45
1.4.1. Jedność strumienia świadomości a czas 47
1.4.2. Ugruntowanie jedności strumienia świadomości w „ja" 52
1.5. Świadomość a struktura świata 56

Rozdział drugi
Ricoeura hermeneutyka świadomości. Pomiędzy byciem a refleksją . 63
2.1. „Bycie-w-świecie" a ja transcendentalne. O obecności transcendentalizmu w hermeneutyce (Heidegger – Ricoeur) . . 63
2.2. Hermeneutyka refleksyjna – doświadczenie zapośredniczone 67
2.2.1. Interpretacja symboli 72
2.2.2. Rozumienie i wyjaśnianie 79

2.3. Archeologia i teleologia świadomości 83
2.4. Świadomość nie jest „ja" – *cogito* zranione 92
2.4.1. Psychoanalityczne „wyzwanie semiologiczne" . . 95
2.4.2. Strukturalistyczne „wyzwanie semiologiczne" . . 97
2.5. Zmodyfikowany sens redukcji transcendentalnej. Ricoeur a Husserl 99

Podumowanie części pierwszej.
Porównanie ujęć świadomości Ingardena i Ricoeura 103

Część druga
Świadomość a konstytucja podmiotowości

Rozdział pierwszy
Konstytutywne momenty bytu osobowego u Romana Ingardena . . 109
1.1. „Ja" substancjalne jako warunek podmiotowości 111
1.2. Świadomość a dusza (osoba) człowieka 120
1.3. Monada duchowa a ciało człowieka 130

Rozdział drugi
„Osoba" jako podmiot działania u Paula Ricoeura 139
2.1. Pomiędzy Nietzscheańską destrukcją *cogito* a Kartezjańskim samougruntowaniem – jaki podmiot? 139
2.2. Samoodniesienie – na granicy refleksyjności i identyfikującego odniesienia 152
2.2.1. Podejście semantyczne 154
2.2.2. Podejście pragmatyczne 158
2.3. Sprawczość – pomiędzy doznaniem a działaniem 165

Podsumowanie części II.
Porównanie ujęć podmiotowości Ingardena i Ricoeura 175

Część trzecia
Świadomość a tożsamość osobowa

Rozdział pierwszy
Koncepcja tożsamości statycznej i dynamicznej Romana Ingardena . 181
1.1. Człowiek jako „przedmiot trwający w czasie" 181
1.1.1. Ontologiczna charakterystyka egzystencjalna . . . 183
1.1.2. Ontologiczna charakterystyka formalna i materialna . 191
1.1.3. Warunki tożsamości „przedmiotu trwającego w czasie" 198

1.2. Dygresja 1: Świadomość jest tym, czym nie jest – człowiek nie jest tym, czym jest – Jean-Paul Sartre 200
1.3. Dygresja 2: Wewnętrzna dynamika tożsamości osobowej – perspektywa psychologiczna 209
1.4. Tożsamość osobowa a dwa doświadczenia czasu 219

Rozdział drugi
Tożsamość osobowa jako dialektyka „bycia sobą" – *ipse* i „bycia tym samym" – *idem* u Paula Ricoeura 228
2.1 Świadomość a konstytuowanie *idem* i *ipse* 228
2.1.1. *Idem* – charakter 229
2.1.2. *Ipse* – obietnica 232
2.1.3. Świadomościowy charakter tożsamości osobowej i jej dialektyka z innością 236
2.2. Tożsamość narracyjna jako eksplikacja dialektyki *idem* i *ipse* 243
2.2.1. Dygresja: Ricoeur wobec innych, współczesnych koncepcji narracyjnych 244
2.2.2. Kreacja mitopoetycka i jej rola w twórczej przemianie siebie. Ku Arystotelesowskim inspiracjom . . . 252
2.2.3. Tożsamość działania a tożsamość postaci. Etyczne implikacje opowieści 260

Podsumowanie części III.
Porównanie ujęć tożsamości osobowej Ingardena i Ricoeura 266

Część czwarta
Aksjologiczny wymiar świadomości

Rozdział pierwszy
Konstytuowanie siebie wobec wartości – Roman Ingarden 271
1.1. Po co człowiekowi wartości?.. 271
1.2. Typologia, struktura i sposób istnienia wartości 276
1.2.1. Materia wartości 277
1.2.2. Forma wartości 281
1.2.3. Wartościowość wartości (moment aksjologiczny) . 285
1.3. Wolność i doświadczenie wartości 289
1.3.1. W obszarze wartości moralnych 291
1.3.2. W obszarze wartości estetycznych 297
1.3.3. W obszarze wartości „nadestetycznych" (jakości metafizycznych) 302

Rozdział drugi
Hermeneutyczna wykładnia sumienia (Heidegger – Ricoeur) 306
2.1. Z historii sumienia 307
2.2. Fenomen sumienia (*Gewissen*) w ujęciu Martina Heideggera . 312
2.2.1. Milczący zew sumienia 314
2.2.2. Sumienie i trwoga 318
2.2.3. Odmoralniony sens winy 319
2.2.4. Alienujący charakter sumienia i problem autentycznego współbycia 321
2.3. Sumienie jako najbardziej wewnętrzna inność – Paul Ricoeur 323
2.4. Pomiędzy niepowtarzalnością spotkania a ogólnością nakazu 327
2.5. Z genealogii sumienia 336
Podsumowanie części czwartej.
Bycie sobą a odpowiedzialność 344
Uwagi końcowe. Ku holistycznemu ujęciu człowieka 349
Summary 353
Bibliografia 355

Wprowadzenie

W filozofii współczesnej mamy do czynienia z nieufnością wobec tradycyjnej filozofii, wspierającej się na tzw. wielkich metanarracjach[1], co skutkuje oderwaniem pytań, jakie stawiali sobie już starożytni myśliciele (takich jak: Kim jest człowiek?, Co to jest prawda?, Czym jest dobro?, Jaka jest relacja pomiędzy językiem a rzeczywistością? itp.), od codziennej praktyki życia. Co więcej, namysł nad tradycyjnymi filozoficznymi zagadnieniami jest postrzegany przez niektórych współczesnych filozofów jako „marnotrawstwo energii filozoficznej", a egzemplifikacją ich stanowiska może być następująca wypowiedź Richarda Rorty'ego:

> Poprawnym pytaniem jest pytanie, które można sformułować następująco: „Dla jakich celów może być użyteczne utrzymywanie danego przekonania?". Jest ono podobne pytaniu: „Dla jakich celów może być użyteczne wyposażenie mojego komputera w ten program?". Sugeruję w ten sposób, że ciało ludzkie jest czymś analogicznym do komputerowego *hardware'u*, a ludzkie przekonania i pragnienia do komputerowego oprogramowania. Nikt nie wie, ale też nikogo to nie obchodzi, czy dany program reprezentuje wiernie rzeczywistość. Wszystko, co nas interesuje, to czy używany przez nas

[1] „'Metanarracje' (…) są narracjami, które naznaczyły nowoczesność: opowieść o postępującej emancypacji rozumu i wolności, o postępującej bądź zachodzącej poprzez katastrofy emancypacji pracy (źródło wyalienowanej wartości w kapitalizmie), o bogaceniu się całej ludzkości dzięki postępowi kapitalistycznej, stechnologizowanej nauki, a nawet, jeśli zaliczyć chrześcijaństwo do nowoczesności (w tym przypadku przeciwstawionej antycznemu klasycyzmowi), o zbawieniu ludzkich stworzeń dzięki zwróceniu się dusz ku chrystologicznej narracji męczeńskiej miłości. Filozofia Hegla wszystkie te narracje integruje i w tym sensie koncentruje w sobie nowoczesność spekulatywną. Narracje te nie są mitami w sensie bajek (nawet mit chrześcijański nią nie jest). Zapewne, podobnie jak mity, mają one na celu uprawomocnienie instytucji i praktyk społeczno-politycznych, systemów prawa, systemów etycznych, sposobów myślenia. Ale w odróżnieniu od mitów nie poszukują tej prawomocności w źródłowym akcie założycielskim, lecz w mającej nadejść przyszłości, to znaczy w pewnej Idei czekającej na realizację", J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998, s. 30.

pogram zrealizuje określone zadanie najlepiej z programów aktualnie dostępnych[2].

Treści niepoddawanych w wątpliwość założeń, przekonań i pojęć, stanowiących podstawę dla współczesnej kultury, uległy w znacznej mierze wyczerpaniu i skostnieniu. Odpowiedzią na zaistniały kryzys są – jak się zdaje – dwie skrajne tendencje. Pierwszą, dość powszechną w naszej konsumpcyjnej kulturze, reprezentują tzw. pragmatyści, według których: „właściwym pytaniem dotyczącym naszych przekonań nie jest pytanie o to, czy dotyczą one rzeczywistości, czy też jedynie pozorów, ale, po prostu, czy pociągają one za sobą gotowość do działania, które najlepiej posłuży zaspokojeniu naszych pragnień"[3]. Pojęcia stają się puste, a codzienna praktyka życia pozbawiona głębszego sensu. Jedyną „miarą" życia pozostają: użyteczność i zaspokajanie pragnień. Natomiast druga tendencja, o której pisze na przykład Anthony Giddens, polega na radykalnym i bezrefleksyjnym powrocie do tego, co represjonowane, czego przykładem są: silna potrzeba przynależności do radykalnych ruchów religijnych, politycznych i społecznych, nagłe i bezkrytyczne ożywianie tradycji, poszukiwanie idoli, z którymi można się bezkrytycznie utożsamić itd.[4] Alternatywą dla braku ontologicznych i aksjologicznych pewników często staje się popadanie w iluzje, oddawanie czci wartościom pozornym. Pierwsza tendencja, odznaczająca się obojętnością wobec tradyjnego filozoficznego namysłu, zdąża w kierunku nihilizmu, a druga – polegająca na przywiązywaniu się do pojęć i słów, za którymi często nie kryje się żywe doświadczenie – ma charakter dogmatyczny. Jakkolwiek trudno nie zrozumieć nieufności w stosunku do „wielkich metanarracji", narosłych wskutek przeżyć II wojny światowej, filozofii egzystencjalnych, poczucia schyłkowości i wszelkich objawów kryzysu kultury współczesnej, to jednak można się zastanawiać, czy stanowisko reprezentowane przez Rorty'ego (dość rozpowszechnione w dzisiejszej konsumpcyjnej kulturze) stanowi ich jedyną alternatywę i czy rzeczywiście jest ono w stanie usunąć bolączki i zmagania współczesności. Moim zdaniem zdecydowanie nie i stanowisku temu zamierzam przeciwstawić pogląd, któremu dał wyraz Charles Taylor, stwierdzając, że:

---

[2] J. Niżnik (tłum. i oprac), *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 59.

[3] Tamże, s. 59.

[4] Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002.

> nasze moralne reakcje (…) mają jak gdyby dwa aspekty. Z jednej strony, przypominają niemal instynkty, takie jak nasze upodobanie do słodyczy bądź obrzydzenie do pewnych substancji czy lęk przed upadkiem. Z drugiej jednak, najwyraźniej wiążą się z jawnymi bądź ukrytymi sądami na temat natury i statusu istot ludzkich. Z tego punktu widzenia **każda reakcja moralna jest równoznaczna z przyznaniem się do jakiejś ontologii tego, co ludzkie, i jej potwierdzeniem** (podkr. A.Z.)[5].

Niniejsze rozważania wiążą się z poszukiwaniem trudno uchwytnej i subtelnej przestrzeni, w której, możliwe będzie – z jednej strony – uniknięcie moralizatorskich, pojęciowych „oczywistości" (których treści uległy wyczerpaniu), a z drugiej – dystansowanie się do „rozwiązań" redukcjonistycznych, unieważniających wszelki sens. **Chodzi zatem o znalezienie trudno uchwytnej i subtelnej przestrzeni pomiędzy dogmatyzmem a nihilizmem.** Taką przestrzeń „pomiędzy", w której sensy „wielkich" pojęć nie są utracone, ale nie są też dane i wymagają pracy świadomości, dostrzegam w refleksji fenomenologiczno-hermeneutycznej. Hermeneutyka i fenomenologia stanowią, według mnie, odpowiedni grunt, na którym, wychodząc od tradycyjnych pojęć, można zarazem poza nie wykroczyć. Poruszając się w obrębie tych dwóch nurtów, chciałabym wskazać na silną więź pomiędzy zakorzenionymi w określonej ontologii przekonaniami, a kierującymi nami wyborami moralnymi, sposobem odnoszenia się do samego siebie, innych ludzi i otaczającej rzeczywistości. Nie zawsze zakładana ontologia jest uświadamiana, co prowadzi do dwóch skrajnych, wyróżnionych wyżej tendencji. Chciałabym również poszukać w owej przestrzeni „pomiędzy" nowego sensu tożsamości i podmiotowości, sytuującego się pomiędzy niwelacją i rozmyciem „ja" a tożsamością silną, ugruntowaną, apodyktyczną.

Za punkt wyjścia swoich rozważań przyjmuję zagadnienie ontologicznego statusu świadomości, by kolejno podjąć problematykę relacji: świadomość – podmiotowość oraz świadomość – tożsamość osobowa, a także, uwzględniając ich implikacje, wkroczyć w pole zagadnień aksjologicznych. W pracy zestawiam dwa ujęcia świadomości, w związku z jej rolą w konstytuowaniu człowieka, wyłaniające się z rozważań Romana Ingardena i Paula Ricoeura[6].

---

[5] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001, s. 14.

[6] Roman Ingarden (1893-1970) i Paul Ricoeur (1913-2005) chociaż żyli w podobnym czasie, nie nawiązywali bezpośrednio do swoich koncepcji filozoficznych.

Spotkanie z tymi dwoma filozofami przy podejmowaniu zagadnienia świadomości stanowiło dla mnie ciekawą przygodę, zwłaszcza ze względu na ich odmienny styl uprawiania filozofii[7], a także odmienne podejście do tych samych problemów, co – przy ich porównaniu – skutkuje kontrastowymi i czasami zaskakującymi wręcz rozstrzygnięciami. Dlatego też niniejsza praca przybiera niekiedy formę polemicznej konfrontacji. Różnice w stylach filozofowania obu myślicieli istotnie przekładają się na ich filozoficzne rozwiązania. Ingarden prowadzi swoje rozważania w sposób bardzo systematyczny i ostrożny, wykazując się troską o uniknięcie wszelkich językowych nadużyć, natomiast Ricoeur posługuje się językiem bogatym, przesyconym metaforami, odważnie inkorporując przy

---

O różnicach w podejściach do filozofowania obu myślicieli może świadczyć wypowiedź Ingardena, który w *Wykładach z etyki* tak oto wspomina spotkanie z Ricoeurem, mające miejsce w 1961 roku: „Byłem teraz świeżo w Montpelliere i tam jeden z profesorów paryskich, Paul Ricoeur, mówiąc o zagadnieniu natury ludzkiej, bardzo dużo mówił m.in. o wolności. Zresztą prawie wszyscy ciągle tam mówili o *liberte*. Po tym odczycie rozmawiałem z Ricoeurem i powiedziałem: wie Pan, dla mnie nie ulega wątpliwości, że istnieje fenomen swobodnej decyzji, fenomen mojego wolnego rozstrzygania, ale to mi nie wystarcza, gdyż muszę jeszcze mieć rozwiązaną drugą sprawę, muszę znać niejako drugą stronę medalu – czy mianowicie fenomen ten jest przejawem zachodzącego faktu mojej wolności, czy tylko może pewną szczególną postacią ułudy. Muszę znać warunki obiektywne, które mi zagwarantują, pokażą, iż mogę swobodnie decydować w pewnych sprawach lub robić to czy owo", R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 221-222.

[7] Najpierw spotkałam się z wczesną filozofią Ricoeura, przy okazji moich poszukiwań i zainteresowań związanych z tematyką tragiczności. Z filozoficznego namysłu nad tragicznością wyłoniło się zagadnienie świadomości: z jednej strony świadomość alienuje wobec świata, stanowiąc o tragiczności, a z drugiej strony pojednanie z bytem staje się możliwe dzięki świadomości, w czym ujawnia się jej ambiwalentna kondycja. W tragiczności los, groźne fatum, byt zalewały człowieka. Tematyka tragiczności skierowała moje zainteresowania zwłaszcza na możliwości jej przezwyciężenia bądź ustosunkowania się do niej, co doprowadziło mnie do zastanowienia się nad świadomością, podmiotowością i wolnością człowieka, zmagającego się ze swoimi ograniczeniami, uwikłaniem w świat, czyli niezbywalnymi uwarunkowaniami. Wraz z zainteresowaniem świadomością sięgnęłam do fenomenologów: Schelera, który również pisał o tragiczności, oraz Husserla, do którego koncepcji idealizmu transcendentalnego zdystansowałam się już na samym początku. Stąd już dzielił mnie krok od Ingardena, w którego dziełach traktujących o problematyce antropologicznej doszukałam się wiele zbieżności z Ricoeurem. Irytował mnie jeszcze, choć z drugiej strony pociągał niezwykle systematyczny i ostrożny styl filozofowania Ingardena, sprawiający, że w trakcie lektury zmagałam się ze swoimi (mniej systematycznymi) filozoficznymi nawykami. Być może czytelnik sam dostrzeże moje zmagania w trakcie lektury – zmagania, które były dla mnie odpowiedzią na Ingardenowskie wyzwanie i próbą wkroczenia w inne niż dotychczas filozoficzne rejony.

tym w obręb własnych koncepcji różne nurty, zarówno filozoficzne, jak i te z pogranicza filozofii, na przykład: psychoanalizę, strukturalizm, fenomenologię religii, poetykę itp. Można powiedzieć, że Ingarden wnikliwie zgłębia daną, ograniczoną w nieco sztuczny sposób problematykę i w ten sposób dochodzi do jej „szerokiego" uwikłania. Zatem głębia spojrzenia prowadzi go do szerokości horyzontu. Natomiast u Ricoeura jest dokładnie odwrotnie: można raczej odnieść wrażenie, że szerokość horyzontów, w jakich rozpatruje dane zagadnienie, implikuje głębsze w nie wniknięcie. Stąd próba zestawienia obu filozofii stanowi dla mnie pewne wyzwanie, wiążące się ze zmianami nastawienia przy przechodzeniu od rozważań Ingardena do Ricoeura i na odwrót. Wydaje się, że książka będzie wymagać również od czytelnika dwóch różnych nastawień, wzajemnie przechodzących w siebie, co może sprawić, że implikowane przez nią **zadanie praktyczne**, jakim jest **praca ze świadomością**, stanie się udziałem czytelnika już w trakcie czytania. Dodatkowo, obok przeplatania się perspektyw „w głąb" i „wszerz", czytelnik będzie miał również do czynienia z naprzemiennością perspektywy wewnętrznej (uwzględniającej pierwszoosobowe doświadczenie) z perspektywą zewnętrzną, uprzedmiotawiającą, charakterystyczną na przykład dla poznania naukowego. Te dwie ostatnie perspektywy pojawiają się w refleksji obu myślicieli[8]. Obecność obu tych perspektyw przesądziła o ostatecznym tytule niniejszych rozważań, który początkowo zarysowywał się w dwóch wariantach: pierwszym „Rola świadomości w konstytuowaniu się człowieka" i drugim „Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka". Uwzględnienie perspektywy zewnętrznej przesądziło o pozostaniu przy drugim wariancie, pozbawionym zaimka zwrotnego jako szerszym (obejmującym obie perspektywy).

Niniejsze rozważania mają w znacznej mierze charakter analityczno-porównawczy. Chciałabym przy tym zaznaczyć, że sposób, w jaki odczytuję poglądy dwóch wybranych filozofów jest moją interpretacją, niepretendującą w żadnym wypadku do wyłączności. Zresztą samo zestawienie obu koncepcji jest już pewną „grą świateł",

[8] Wprowadzenie dualizmu perspektywy zewnętrznej i wewnętrznej, w których odsłaniane są dane problemy, nie ma na celu ugruntowania tego dualizmu, ale przeciwnie, jego osłabienie, co zostanie szczególnie ujawnione w rozdziale dotyczącym Ricoeurowskiego ujęcia podmiotowości. Moim zdaniem sens nie jest ani efektowną składową bytu, niezależną od świadomości, ani też subiektywną projekcją, jako że nie daje się oddzielić świadomości od świata, ani też w istocie zewnętrzności od wewnętrzności.

która skierowuje spojrzenie czytelnika na określone rejony, pozostawiając w cieniu inne, zapewne nie mniej ważne aspekty. Chociaż starałam się filozofie Ingardena i Ricoeura ujmować osobno, to jednak mam poczucie, że podobnie jak w trakcie pisania, również w trakcie czytania trudno będzie uniknąć spoglądania na filozofię Ricoeura poprzez pryzmat rozważań Ingardena i na odwrót. Zatem sama ta „gra świateł" stanowi już modyfikację obu ujęć, pozwalającą ujrzeć je w inny niż w dotychczasowych interpretacjach sposób. Jakkolwiek sporo już napisano z osobna o Ingardenie i Ricoeurze, to nie podjęto dotąd szeroko zakrojonej próby zestawienia ani też porównania obu koncepcji.

W fenomenologii (chociaż w większym stopniu u Husserla niż u Ingardena) zagadnienie świadomości jest bardziej wyeksponowane niż w hermeneutyce. Dlatego też wyinterpretowanie zagadnienia świadomości w myśli Ricoeura wymagało jej pewnego wyabstrahowania, dokonującego się wewnątrz poszczególnych prac filozofa, a nawet w przejściach pomiędzy nimi. Wiązało się to w sposób nieunikniony ze wspomnianymi już powyżej różnicami stylów filozofowania, ale także z odmiennym statusem świadomości w ujęciach Ingardena i Ricoeura. Chociaż jednym z moich zadań jest uwydatnienie podobieństw obu ujęć świadomości i człowieka (co umożliwia dialogiczną mediację między nimi), to jednak istotniejsze wydaje mi się ukazanie pewnych problemów i wyłaniających się pytań w miejscach, w których drogi obu myślicieli się rozchodzą. Problemy i pytania pojawiają się w horyzoncie wyżej zarysowanych poszukiwań, jednak moim celem nie jest ich ostateczne rozstrzygnięcie, ani tym bardziej podanie czytelnikowi gotowych rozwiązań. Znacznie ciekawsze wydaje mi się samo **poszukiwanie**, a także balansowanie pomiędzy dwoma nurtami (fenomenologią i hermeneutyką), pozwalające na ujrzenie danego zagadnienia z dwóch różnych stron. Książka nie pretenduje w żadnym wypadku do bycia monografią twórczości Ingardena i Ricoeura, gdyż chodzi w niej bardziej o naświetlenie zagadnienia przedstawionego w tytule. Dlatego też, oprócz dwóch wybranych perspektyw, dygresyjnie nawiązuję również do innych ujęć niniejszego tematu. Pojawiają się m.in. znaczące przywołania filozofii Martina Heideggera i Edmunda Husserla, które wydały mi się niezbywalne przy podejmowaniu filozofii Ingardena i Ricoeura.

Ingarden i Ricoeur sytuują swoje ujęcia człowieka w pewnych ontologiach, czerpiąc z dwóch różnych, często kontrastowanych względem siebie tradycji. Nie sposób pisać o filozofii Ingardena

w oderwaniu od Husserlowskiej fenomenologii, natomiast dla uwydatnienia podejmowanej przez Ricoeura problematyki niezbędne okazuje się usytuowanie jej wobec Heideggerowskiej analityki jestestwa. Pewne istotne modyfikacje obu tradycji (fenomenologicznej i hermeneutycznej), dokonane przez Ingardena i Ricoeura, zbliżają je do siebie. Obaj filozofowie wyraźnie polemizują z idealizmem transcendentalnym Husserla. Można powiedzieć, że w ujęciu człowieka u Ingardena świadomość odgrywa mniej konstytutywną rolę niż u Husserla, a w filozofii Ricoeura bardziej konstytutywną niż u Heideggera. Osłabienie obu „radykalizacji" prowadzi do pewnych zbieżności w obu koncepcjach człowieka i do podejmowania podobnych zagadnień. Wspólnym założeniem zarówno fenomenologii, jak i hermeneutyki, istotnym zwłaszcza dla niniejszych rozważań, jest **przemiana pytania o bycie na pytanie o sens tego bycia**, pytania odsłanianego w określonym **nastawieniu**, możliwym w hermeneutyce dzięki pracy **dystansowania się** do przeżyć albo na gruncie fenomenologicznym, na mocy, rozumianej tu inaczej niż w idealizmie transcendentalnym, redukcji (*epoche*)[9]. Jednak tak jak Ricoeur, zwłaszcza w swoich pierwszych pracach, nawiązujących bezpośrednio do Husserla, określał samego siebie jako hermeneutycznego fenomenologa, tak trudniej byłoby włączyć Ingardena w nurt hermeneutyczny. Fenomenologię i hermeneutykę różni kwestia charakteru doświadczenia. W fenomenologii jest mowa o **doświadczeniu źródłowym**, bezpośrednim, natomiast w hermeneutyce jest to **doświadczenie zapośredniczone** interpretacyjnie, które nie może mieć charakteru źródłowego początku. Wydaje się również, że na gruncie fenomenologii Ingardenowskiej dualizm podmiotowo-przedmiotowy nie zostaje ostatecznie przezwyciężony (co pozostaje jeszcze kwestią interpretacji), natomiast w hermeneutyce Ricoeura (podobnie zresztą jak u Heideggera i Gadamera) świadomość i świat są

[9] „Hermeneutyka zwraca się w inny sposób w stronę fenomenologii, a mianowicie *poprzez odwołanie do dystansowania się* w samym sercu doświadczenia przynależności. Rzeczywiście, dystansowanie się według hermeneutyki nie jest bez związku z *epoche* według fenomenologii, ale z *epoche* zinterpretowaną nieidealistycznie, jako aspekt intencjonalnego ruchu świadomości w kierunku sensu. Do wszelkiej świadomości sensu przynależy moment dystansowania się wobec 'przeżycia', kiedy całkiem po prostu do niego przywieramy. Fenomenologia zaczyna się w chwili, gdy niezadowoleni z 'przeżywania' bądź z 'ponownego przeżywania' – przeżywamy przeżycie, by uczynić je znaczącym. Tutaj właśnie skierowania na sens są ściśle ze sobą związane", P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla* tłum. M. Drwięga [w:] „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXIV, 1996, z. 3, s. 167.

dwoma aspektami jednej rzeczywistości, dualizmem wyłonionym wtórnie i uwarunkowanym transcendendentalną niedualnością. Mam zatem poczucie, że będę poruszać się w swoich rozważaniach na styku dwóch tradycji, przywoływanych ze względu na podejmowaną problematykę: świadomości, tożsamości osobowej i podmiotowości.

Zadaniem niniejszej książki jest ukazywanie ontologicznych warunków umożliwiających nieuprzedmiotawiające, zintegrowane oraz autentyczne sposoby przeżywania świata. Uważam, że praca ze świadomością i poszerzanie jej obszaru stanowi jeden z ważniejszych celów dyskursu filozoficznego, gdyż pozwala na głębsze zrozumienie samego siebie, świata i innych ludzi. Dlatego też poszerzanie obszaru świadomości ma charakter etyczny. W książce analizuję ontologiczne warunki rozwoju świadomości – przy uwzględnieniu wybranych dwóch perspektyw – które umożliwiają jej przemianę, ukierunkowaną ku zintegrowanemu, holistycznemu i autentycznemu doświadczeniu siebie i rzeczywistości. Przedkładana interpretacja świadomości ukazuje ją jako uwikłaną w sieć związków z takimi zagadnieniami, jak: ciało, dusza, uczucia, wartości, przyroda, kultura, symbole, drugi człowiek, różnie rozumiana inność – stąd podkreślanie jej **integracyjnego** charakteru. Rozpatrywanie roli, jaką pełni świadomość i możliwości, jakie stają przed nią, przy uwzględnieniu jej ograniczeń i światowego uwikłania, wyznacza z kolei filozoficzne podstawy i perspektywy przybliżenia na nowo zagadnień: **egzystencji, kondycji ludzkiej, osoby, podmiotowości, tożsamości osobowej, odpowiedzialności i wolności**.

Książka składa się z czterech kolejnych części: 1. Ontologiczny status świadomości, 2. Świadomość a konstytucja podmiotowości, 3. Świadomość a tożsamość osobowa, 4. Aksjologiczny wymiar świadomości. Poszczególne części stanowią konstrukcję warstwową. Pierwsza część stanowi fundament pracy, który jest obecny i dalej rozwijany w kolejnych częściach. Tezy zawarte w poszczególnych częściach książki wzajemnie się zakładają i dopełniają, stanowiąc swego rodzaju „całość". W skład każdej części wchodzą dwa rozdziały, z których pierwszy traktuje o koncepcji Ingardena, drugi o koncepcji Ricoeura. Każdą część wieńczy krótkie, porównawcze zestawienie obu ujęć pod kątem poruszanej w danej części problematyki. Rozważania Ingardena i Ricoeura płyną niczym dwie rzeki, raz równolegle, raz zachodząc na siebie, a jeszcze innym razem rozgałęziając się w przeciwległe strony. Pewne zagadnienia w obrębie każdej z nich wypływają na powierzchnię, następnie zapadają

w głąb, ustępując innym zagadnieniom, by dalej znów wypłynąć na powierzchnię. Obie płyną w nurcie zagadnień antropologicznych, ale niech czytelnik sam oceni, czy są to rzeczywiście dwie rzeki, czy może raczej dwie odnogi jednej rzeki, wypływające z tego samego źródła i wpływające do tego samego morza.

Pragnę serdecznie podziękować wszystkim osobom, którym niniejsza praca zawdzięcza swoją postać. Za cenną, inspirującą współpracę, merytoryczną pomoc, cierpliwość i życzliwość dziękuję prof. Ryszardowi Liberkowskiemu, pod którego kierunkiem napisałam pracę doktorską, stanowiącą podstawę niniejszej książki. Dziękuję prof. Annie Jamroziakowej za inspiracje, życzliwą pomoc i cenne rady, z których bardzo wiele skorzystałam. Dziękuję prof. Piotrowi Orlikowi za inspiracje, wnikliwe zapoznanie się z całością pracy, cenne rady, uwagi oraz za zachętę i pomoc w przygotowaniu ostatecznej wersji książki. Dziękuję prof. Janowi Pawłowi Hudzikowi za istotne recenzenckie komentarze, z których wiele zostało uwzględnionych podczas przygotowania książki. Dziękuję prof. Włodzimierzowi Wilowskiemu i dr. Dariuszowi Dobrzańskiemu za inspirujące dyskusje na spotkaniach seminaryjnych Zakładu Historii Filozofii. Dziękuję Dyrektorowi Instytutu Filozofii, prof. Tadeuszowi Buksińskiemu, za popracie niniejszego projektu wydawniczego. Dziękuję całemu zespołowi wydawniczemu, a także osobom, które opracowały książkę od strony technicznej, graficznej i redakcyjnej. Za nieocenione wsparcie, miłą atmosferę i pokrzepiające słowa, które towarzyszyły powstawaniu niniejszej rozprawy, gorąco dziękuję moim przyjaciołom i rodzinie, a w szczególności moim Rodzicom.

Część I

ONTOLOGICZNY STATUS ŚWIADOMOŚCI

Rozdział pierwszy

Pomiędzy realizmem a idealizmem. Ingarden a Husserl

1.1. Ingardenowskie rozumienie „ontologii"

Romanowi Ingardenowi przyznano miano twórcy ontologii fenomenologicznej. Autor *Sporu o istnienie świata* ujmował ontologię jako aprioryczną naukę o zawartości idei oraz związkach zachodzących pomiędzy nimi. Ontologia w owym ujęciu ma za zadanie badanie idei, na przykład: przedmiotu, relacji, własności, aktu poznawczego, człowieka, a jej celem jest doprowadzenie do ukazania związków koniecznych pomiędzy ideami, a także pomiędzy składnikami zawartości poszczególnych idei, przy jednoczesnym zawieszeniu sądów egzystencjalnych. We właściwym dla idei „widzeniu istotnościowym" ma się odsłonić pewna racjonalna (niesprzeczna) „sieć" kategorialna, w której samo istnienie zostaje ujęte od strony esencjalnej jako sposób istnienia stanowiący, wyznaczoną przez istotę przedmiotu, możliwość. Tak ujętą Ingardenowską ontologię często porównuje się z matematyką. Jednak pomiędzy obiema dziedzinami istnieją istotne różnice, dotyczące nie tylko badanej przez nie sfery przedmiotowej, ale również samej metody badania. Obiekty matematyczne (liczby, symbole, język itp.), w odróżnieniu od ontologicznych istności kategorialnych, wydają się łatwiejsze do uchwycenia[1]. Podobieństwo pomiędzy obiema dziedzinami przejawia się

[1] Bogdan Ogrodnik odnośnie do porównania Ingardenowskiej ontologii do matematyki pisze: „Struktura tak pojętej ontologii jest w pewnym stopniu analogiczna do struktury matematyki. Tak np. geometria ufundowana jest na intuicji kilku idei podstawowych, tj. idei punktu, prostej, płaszczyzny itd. Każda z tych idei jest maksymalnie prosta, elementarna i łatwa do intuitywnego uchwycenia. Jednak treść, zawartość tych 'prostych' idei jest badana od ponad dwóch tysiącleci

w tym, że fenomenologiczne poznanie aprioryczne (podobnie jak matematyczne) dokonuje się na mocy wglądu ejdetycznego, czyli przy zawieszeniu wszelkich sądów egzystencjalnych. Tak rozumianą ontologię należy dalej odróżnić od metafizyki, która „operuje" już sądami egzystencjalnymi. W metafizyce, mówiąc inaczej, do „widzenia istotnościowego" przedmiotu dołącza się orzeczenie o jego istnieniu.

Dla Ingardena ontologia, wskazująca na wynikające z badanych istot możliwości i systemy kategorii, miała pełnić rolę propedeutyczną wobec metafizyki. Pierwszy i drugi tom *Sporu o istnienie świata* filozof poświęcił ontologicznym (egzystencjalnym i formalnym) rozważaniom, dotyczącym bytowych form kategorialnych, a także możliwych rozwiązań sporu pomiędzy idealizmem i realizmem (czyli sposobowi istnienia świata i świadomości oraz możliwych relacji zachodzących pomiędzy nimi). Kolejne części tej niezwykle wnikliwej rozprawy w zamierzeniu miały mieć charakter metafizyczny. Jednak ich pełną realizację uniemożliwiła śmierć filozofa.

Pomimo założenia neutralności badań ontologicznych wobec dalszych metafizycznych rozstrzygnięć wydaje się, że już z nich można wyinterpretować stanowisko Ingardena w kwestii – w tym rozdziale najbardziej mnie zajmującej – statusu świadomości, a także ustosunkowania się Ingardena do idealizmu transcendentalnego Husserla. Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy cały tok rozważań przeprowadzonych w *Sporze* ma, tak jak chciał jego autor, charakter badania ejdetycznego. W mej analizie interpretacyjnej statusu świadomości – niepozbawionej metafizycznych (w wyżej wymienionym sensie) konstatacji – pomocą służą pozostałe prace filozofa, zwłaszcza *Wstęp do fenomenologii Husserla*, *Książeczka o człowieku*, *O dziele*

---

przez kolejne pokolenia matematyków. Wszak geometria po dziś dzień nie jest dziedziną zamkniętą. Charakterystyczne, że uczonego – matematyka w najmniejszym stopniu nie niepokoi nieznany sposób istnienia obiektów, które bada. Jeżeli jest możliwa geometria (i inne działy matematyki), to tym bardziej możliwa jest ontologia. Miedzy matematyką i ontologią istnieją jednak spore różnice. Dotyczą one zarówno przedmiotu, jak i metody badań. Już najprostsze idee ontologiczne (np. idea przedmiotu) są nieporównanie trudniej uchwytne w swej istocie niż nawet 'zaawansowane' obiekty matematyczne. Ta trudność jest konsekwencją teoretycznej pierwotności problematyki ontologicznej względem problematyki jakiejkolwiek apriorycznej nauki szczegółowej. To powoduje, że główną metodą ontologii jest opis wieńczący wieloetapowy proces docierania do istoty, natomiast w matematyce docieranie do istoty nie wymaga jakichś specjalnych zabiegów poznawczych, stąd też miejsce opisu zajmują tu różnego rodzaju definicje", B. Ogrodnik, *Ingarden*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 17-18.

literackim, a także spisane wykłady, w których dość wyraźnie zarysowuje swoje stanowisko (zwłaszcza w kwestiach antropologicznych). Nieocenione wsparcie w mej interpretacji stanowią również pisemne wypowiedzi jego bezpośrednich uczniów[2]. Punkt wyjścia niniejszych rozważań (i zarazem zarzewie Ingardenowskiego sporu z idealizmem transcendentalnym) stanowić będzie Husserlowska absolutyzacja świadomości[3], czyli tzw. „motyw dogmatyczny" autora *Idei*.

1.2. Absolutyzacja świadomości a ideał bezpośredniego poznania

> *Jedynie radykalne odwołanie się z powrotem do podmiotowości, i to tej, która ostatecznie w swej treści, we wszystkich swoich naukowych i przednaukowych postaciach sprawia, że zaistnienie świata jest [dla nas] czymś obowiązującym, a także odwołanie się z powrotem do zagadnienia „co i „jak" operacji rozumu, może obiektywną prawdę uczynić zrozumiałą i [umożliwić] osiągnięcie ostatecznego sensu istnienia (Seinssin) świata.*
>
> Edmund Husserl[4]

1.2.1. Husserla ugruntowanie doświadczenia źródłowego w „czystej" świadomości

Głównym zadaniem dla metody fenomenologicznej, tak jak ujmował ją Edmund Husserl, miał być powrót do rzeczy samych. Chodziło o **źródłowe doświadczenie rzeczywistości**, by ta jawiła się tak, jak jest dana w swej istocie („samoobecności"), bez zniekształcenia

---

[2] Zob. na przykład Z. Augustynek, J. Kuczyński (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne" – wydanie specjalne, PWN, Warszawa 1972; W. Stróżewski, A.Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena,* Warszawa–Kraków 1995 i inne.

[3] Będzie tu brane pod uwagę stanowisko E. Husserla zarysowane w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, co wydaje się warte podkreślenia, jako że filozof zmieniał w ciągu swojej twórczości podejście do zagadnienia świadomości. Inaczej na przykład przedstawia się owo zagadnienie w *Badaniach logicznych*.

[4] E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, tłum. J. Szewczyk, „Studia Filozoficzne" 1976, nr 9 (130), s. 104.

przez kategorie i stany mentalne, obarczone w sposób niejako wtórny poprzez różne dokonania wartościujące i wyobrażeniowe, wyrosłe między innymi z dokonań współczesnych nauk. Badania fenomenologiczne przeprowadzane przez Husserla znajdowały swoje ugruntowanie w „czystej", transcendentalnej świadomości, która stanowiła właściwe pole zainteresowań uprawianej i stworzonej przezeń dziedziny. Do niej właśnie, jako do fenomenologicznego *residuum,* miała prowadzić **metoda fenomenologiczna**, w której (w tradycji fenomenologicznej) wyróżnia się zazwyczaj dwa etapy: **postępowanie ejdetyczne i redukcję transcendentalną.** Pierwszy etap wynika z intencji ujmowania faktów jako idei (*eidos*), a także zachodzących pomiędzy owymi faktami koniecznych związków istotnościowych, natomiast w konsekwencji drugiego etapu zostaje zawieszone („wzięte w nawias") istnienie świata oraz istnienie psychofizycznego „ja".

Husserlowi przyświecał cel uprawomocnienia i ugruntowania poznania, osadzenie tego ostatniego na doświadczeniu źródłowym, do którego miała doprowadzić wspomniana metoda fenomenologiczna, oczyszczająca świadomość ze „zbędnych naleciałości". Metoda ejdetyczna i redukcja transcendentalna miały odsłonić istotowe struktury czystej świadomości, która, po zawieszeniu istnienia świata i psychofizycznego „ja", jawić się miała jako jedyna pozostałość, istniejąca w sposób absolutny. Świadomość transcendentalna, chociaż sama niepodlegająca konstytucji, miała stać się zarazem podstawą wszelkiej konstytucji:

> Przez redukcję fenomenologiczną odsłoniło się nam państwo bytu „absolutnego" w określonym sensie. To jest prakategoria bytu w ogóle (albo w naszym języku: pra-dziedzina), w której tkwią korzeniami wszystkie inne dziedziny bytu, do której ze swej istoty nawiązują, od której zatem są wszystkie zależne. Nauka o kategoriach musi wychodzić całkowicie od tego najradykalniejszego ze wszystkich rozróżnień bytowych: bytu jako świadomości i bytu jako „ujawniającego" się w niej „transcendentnego" bytu; rozróżnienie, które jak oczywiście widać, w jego czystości można uzyskać i ocenić jedynie dzięki metodzie redukcji fenomenologicznej[5].

Konsekwencją redukcji miało być „dojście" do **transcendentalnego „ja" jako do fenomenologicznego *residuum***, w którym ukonstytuowany miał być świat jako sens świata, jak również psychofizyczne

[5] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 223.

„ja". Chodziło zatem o „wypreparowanie" czystej świadomości z wszelkich związków światowych (na przykład przyczynowych) i jej całkowite odrealnienie, dzięki czemu mogłaby się dopiero ukazać transcendentalna konstytucja wszelkiej realności w jej czystej genezie.

Tym, co przyświecało Husserlowskiej metodzie powrotu do rzeczy samych, była **zasada wszystkich zasad**, której takie oto sformułowanie odnajdujemy w *Ideach*: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w 'intuicji' źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje"[6]. Twórca fenomenologii pisał o bezpośrednim widzeniu, doświadczaniu, bez konieczności abstrahowania, w czym odżegnywał się od platonizmu. Chodziło o to, co można wypatrzyć w tym świecie, „trzeba tylko widzieć"[7] – powiadał, odrzucając tym samym istnienie „rzeczy samej w sobie" na sposób Kantowski bądź też pozaświatowych Platońskich idei. W bezpośrednim widzeniu mamy zarówno dostęp do sfery zmysłowości, jak i do przedmiotów idealnych, charakteryzujących się większym niż te pierwsze stopniem ogólności. Husserl pisał o **poznaniu apriorycznym (bezpośrednim)**, zakładającym dwa elementy: akty myślowe, czyli pustą intencję znaczeniową, oraz naoczność, dzięki której realizuje się właściwe odniesienie owej intencji[8]. Obydwa te elementy nie występują nigdy oddzielnie. Jako takie mogą jedynie stanowić pewne momenty graniczne. W Husserlowskiej koncepcji poznania na uwagę zasługuje to, że akt myślenia płynnie wypełnia się w naoczności i nie tylko nie

---

[6] Tamże, s. 73.

[7] Cyt. za: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974, s. 13.

[8] Refleksja jest aktem, w którym strumień przeżyć, wraz z jego składnikami, można w oczywisty sposób uchwycić i poddać analizie. Jest to swoista modyfikacja świadomości, która wypływa ze zmiany nastawienia i może mieć różne stopnie, tzn. może się kierować ku przeżyciu, które samo ma charakter na coś skierowanej refleksji. Jednakże poprzez zmianę nastawienia świadomości (jej modyfikację) można kierować refleksję na tzw. przeżycia pierwotne niepoddane refleksji i ich składniki efektywne (zob. E. Husserl, *Idee…*, dz. cyt., s. 227, 248). Wyznaczenie granicy pomiędzy myśleniem a naocznością stanowiło trudność dla Husserla. Autor *Idei* wprowadza pojęcie *naoczności kategorialnej*, charakteryzującej się obok jedności i holizmu, również pewnymi związkami i zależnościami „wypatrywanymi" w sposób bezpośredni z danych zmysłowych. Więcej o naoczności u Husserla zob.: J. Dębowski, *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 149-164.

zaciemnia jego bezpośredniości, ale jest jego niezbędnym warunkiem. W *Ideach* czytamy, że „refleksja nie może być uwikłana w żaden prowadzący do antynomii konflikt z ideałem bezpośredniego poznania”[9], ważne jest jednak, aby myślenie nie wychodziło poza granice tego, co w danym wypadku rzeczywiści dane[10]. Chodziłoby o uzyskanie bezpośredniości już w samym myśleniu.

Metodzie fenomenologicznych redukcji przyświecało przeświadczenie o tym, że wszelki początek w zdobywaniu wiedzy jest nienaukowy, pierwotne doświadczenie jest źródłowo prezentującą naocznością, a więc ma charakter intuicyjny, stanowi „wypełnienie” intencji znaczeniowych. Jest doświadczeniem bezpośrednim, najbardziej pewnym i uprawniającym się samo przez się.

1.2.2. Stanowisko Ingardena wobec Husserlowskiego idealizmu transcendentalnego

Ingarden, podobnie jak Husserl, był przeświadczony o możliwości bezpośredniego, absolutnego poznania istotnościowego. We *Wstępie do fenomenologii Husserla* napisał, że:

> To, co spostrzegamy, widzimy, słyszymy, dotykamy, odczuwamy, nie są to „wrażenia”, lecz rzeczy i procesy w rzeczach; i są nam one dane w spostrzeganiu – powiedzieć można – „we własnej osobie”. Husserl mówi w związku z tym o „cielesnej samoobecności” rzeczy i osób. (…) To przede wszystkim jest charakterystyczne dla opisywanej sytuacji, że nie mam w niej do czynienia z reprezentacją, z przedstawieniem, lecz z nią samą w oryginale. (…) Wymagane jest teraz uzyskanie przy każdej okazji bezpośredniej, źródłowo prezentującej naoczności. Można ją nie tylko uzyskać, ale również

[9] E. Husserl, *Idee…*, dz. cyt., s. 47.

[10] Jak podkreśla Maciej Potępa, jest to istotne, zasługujące na podkreślenie *novum* w historii filozofii: „Rewolucyjność Husserlowskiego ujęcia stosunku między naocznością i myśleniem polega nie tylko na tym, że obie kategorie zostają ze sobą ściśle powiązane, bowiem tak było też u Kanta, ale na tym, że przeciwstawienie naoczności w ogóle staje się czymś względnym. Polega ono właściwie na przeciwstawieniu pustej intencji znaczeniowej, związanej z aktem nadawania znaczeń, naoczności, związanej z aktem nadania intencji znaczeniowej. Husserl skrzyżował w ten sposób wszystko to, co na temat przeciwstawienia myślenia i naoczności do tej pory miała do powiedzenia tradycja filozoficzna. Do tej pory naoczności przysługiwał predykat bezpośredniości, natomiast myślenie miało zawsze charakter czegoś pośredniego”, M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, nakładem autora, Warszawa 2003, s. 23.

> ćwiczyć się w jej zdobywaniu. Jest to rzeczą ważną, gdyż odkrywa nam ona świat taki, jaki jest, jego własne oblicze, własną postać. **Bezpośrednie poznanie w każdej sferze bytu jest teraz rzeczą najważniejszą** (podkr. A.Z.)[11].

Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, że bezpośrednie poznanie wymaga ćwiczenia, wysiłku. Wynika stąd, że nie jest ono sprawą łatwą. Chociaż samo jest bezpośrednie i nieomylne, narażone jest jednak na zafałszowanie, liczne złudzenia. Ze względu na niebezpieczeństwo mylnego rozpoznania, wymaga ono niezwykłej precyzji i ostrożności. Być może dlatego, że często za poznanie bezpośrednie brało się to, co owym poznaniem nie było, zaczęto w ogóle podważać jego możliwość, a co za tym idzie – ideę samej fenomenologii (co nie wydaje się przekonującym argumentem). Do tego, aby zostać fenomenologiem, nie wystarczy w żadnym razie jedynie opis teoretyczny doświadczenia fenomenologicznego ani jego takie czy inne przyswojenie. Opis może jedynie wskazywać kierunek poszukiwań, być pewnym drogowskazem. Natomiast samo doświadczenie jest jako takie „nieprzekazywalne". Należy je uzyskać samemu i samodzielnie się w nim ćwiczyć, bo – jak stwierdził Ingarden – „fenomenolog nie wykłada swej nauki czytelnikowi, lecz usiłuje jedynie pomóc mu w zdobyciu samodzielnego doświadczenia"[12]. W jednym ze swych artykułów poświęconych Ingardenowi Janina Makota pisze: „Ingarden nie przyjmuje żadnego twierdzenia z góry. Wierny przyjętym założeniom zaczyna od fenomenologicznego opisu tego, co mu się jawi w bezpośrednim doświadczeniu jego świadomości. Nie daje gotowych rozstrzygnięć. Pokazuje drogę, którą idzie, i zaprasza czytelnika, by szedł razem z nim. Nie wie z góry, jaki będzie wynik poszukiwania. Jest jednak niezrównanym przewodnikiem w ukazywaniu tego, co można w różnego rodzaju aktach uchwycić. (…) Trzeba we własnych aktach szeroko rozumianej intuicji uchwycić to, co Autor sam dojrzał wcześniej, a teraz pokazuje innym. 'Pokazywać' to nie to samo, co 'przekazywać'. Zadanie Autora polega tu bowiem nie na podaniu czegoś do świadomości czy poinformowaniu o jakichś faktach, ale na podprowadzeniu w określonym kierunku i zwróceniu uwagi na pewne prawdy, które można przyjąć (lub odrzucić) dopiero po przeżyciu analogicznych

---

[11] R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 69.

[12] Cyt. za: Z. Augustynek, J. Kuczyński (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 74.

doświadczeń i osobistym dotarciu do tego, co Autor sam zdołał odkryć i opisać przed nami"[13].

Ingarden podkreśla, że cała procedura redukcji fenomenologicznych nie jest jedynie aktem, ale raczej należy ją rozumieć jako **przemianę świadomości w ogóle**, dzięki której, poprzez odkrywanie różnorodnych postaci nastawienia, świat jako „sens świata" jawi się w pewnych „perspektywicznych skrótach", relatywnych wobec świadomości[14]. Poprzez redukcję następuje przejście od rzeczy domniemanej do jej sensu: „nie wiem, czy to, co widzę, jest rzeczywistością. Ale jedno przecież wiem: wiem, że coś ukazuje mi się fenomenalnie jako rzeczywistość. Owo fenomenalne ukazywanie się tego, co jest dla mnie obecne, odkrywam teraz dzięki redukcji (…) dzięki niej zwracamy dopiero uwagę na to, że jest coś takiego, jak przejaw, jak wygląd czegoś"[15]. Zdaniem Ingardena w wyniku redukcji następuje uświadomienie sobie jako domniemanego tego, co było uprzednio jedynie doznane. Następnie istnienie tego, co domniemane, zostaje w wyniku szeregu kroków redukcyjnych „wzięte w nawias", przez co jawi się jako jeden z możliwych wyglądów rzeczy. Wskutek „przeglądu" różnego rodzaju wyglądów rzeczy (procesu zwanego przez Husserla „ideacją") następuje uchwycenie niezmiennej istoty rzeczy. Zdaniem autora *Sporu o istnienie świata* celem owego procesu nie jest zwątpienie w realność świata, ale właśnie, poprzez ukazanie sposobów, w jaki ten się jawi jako to, co tylko domniemane, odsłonięcie jego sensu bycia realnym[16].

W tym punkcie istotnie rozchodzą się drogi Husserla i Ingardena. Ten ostatni, ujmując spór pomiędzy realizmem a idealizmem jako spór o istnienie świata, zarzuca twórcy fenomenologii absolutyzację świadomości. Wspólne dla stanowiska Husserla i Ingardena

---

[13] Tamże, s. 238.

[14] Kategoria nastawienia należy do najbardziej podstawowych pojęć fenomenologii. Możliwe są różne postaci nastawienia, na przykład: naturalne, poznawcze, estetyczne itp. Wskutek przeprowadzenia redukcji eidetycznej następuje zmiana nastawienia z naturalnego na eidetyczne (nakierowane na istoty). Tak oto Husserl charakteryzuje kategorię nastawienia: „Nastawienie, mówiąc ogólnie, jest habitualnie ustalonym stylem życia woli, wstępnie wyznaczającym dostępne temu życiu kierunki chcenia albo interesy, ostateczne cele, osiągnięcia kultury, których całościowy styl jest zatem przez nie określony. W tym trwałym stylu, jako w swej formie normalnej, przebiega każdorazowo określone życie", E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1983, nr 29, s. 328.

[15] R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 195-196.

[16] Por. tamże, s. 206.

jest ujmowanie fenomenologii jako badania strukturalnego, dotyczącego istoty przedmiotu, opartego na bezpośredniej, źródłowej naoczności (nie w sensie zmysłowego percypowania), ze szczególnym skupieniem uwagi na sposobie istnienia przedmiotów (sferze zjawiskowej). Natomiast najistotniejsza różnica przejawiałaby się między filozofami w tym, że Husserl wprowadził ponadto redukcję transcendentalną, implikującą absolutną świadomość („moment dogmatyczny"), co Ingarden zasadniczo odrzuca. W odróżnieniu od fenomenologii idealistycznej Husserla, w przypadku Ingardena możemy mówić o fenomenologii realistycznej[17]. W przestrzeni ontologicznych możliwości Ingarden kwalifikuje stanowisko Husserla jako idealistyczny kreacjonizm zależnościowy (inaczej mówiąc, fenomenologiczny, transcendentalny idealizm), którego rozwiązaniem metafizycznym jest ujęcie świata realnego jako:

- bytu niesamoistnego, czyli takiego, któremu brak autonomii i który nie posiada fundamentu bytowego w sobie, we własnej immanencji,
- bytowo pochodnego, czyli istniejącego z wytworzenia przez inny przedmiot,
- samodzielnego, czyli takiego, który występuje bez konieczności współistnienia z innym przedmiotem w obrębie jednej całości,
- zależnego od czystej świadomości, przy czym świadomość ta miałaby być niezależna od świata realnego[18].

We *Wstępie do fenomenologii Husserla* Ingarden tak oto charakteryzuje stanowisko swojego nauczyciela: „Świadomość nie potrzebuje zatem do swego istnienia żadnego innego bytu poza samą świadomością (…). Świat natomiast, aby istnieć, potrzebuje właśnie czystej świadomości, w której wykazuje się jego byt (…). Gdyż – to mówi Husserl zupełnie wyraźnie! – świadomość nie jest i nie może być uwarunkowana przyczynowo przez cokolwiek innego, co samo nie należy do strumienia świadomości. Nic nie może też wtargnąć z zewnątrz w ten strumień i nic z tego strumienia naszej świadomości czy mojej świadomości nie może przedostać się na zewnątrz. Strumień ten jest zupełnie swoistą konieczną jednością, zamkniętą

---

[17] Por. A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973, s. 443-444.

[18] Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1987, s. 147.

na zewnątrz. Nie ma ani wejścia z zewnątrz ani wyjścia”[19]. I dalej: „Rzeczywistość lub świat, który jest różny od mojej świadomości, nie posiada absolutnej istoty, jest w absolutnym sensie niczym”[20]. Husserlowskie odmówienie światu realności, istoty oraz samoistności jest dla Ingardena nie do przyjęcia.

Jakkolwiek Ingarden skłania się wyraźnie w stronę realizmu, nie rozstrzyga owego sporu *explicite* w swoich ontologicznych rozważaniach, stwierdzając, że byłoby to już rozstrzygnięcie natury metafizycznej[21]. O jego realizmie można wnioskować zwłaszcza na podstawie wysuwanych przezeń, w stronę idealizmu transcendentalnego, krytycznych argumentów, a także przyjętej przezeń koncepcji człowieka i jego sposobu odnoszenia się do świata. Należy przy tym pamiętać, że dystansując się do idealizmu transcendentalnego, Ingarden nie miał na celu podania jego wyczerpującej krytyki, ale raczej zarysowanie własnego, alternatywnego stanowiska. Wysuwane przezeń argumenty krytyczne mają za zadanie ukazanie problematyczności Husserlowskiego idealizmu, one same nie są zaś bezsporne, ani też kompletne. Myślę jednak, że warto tu przytoczyć niektóre z nich, by przez tę negatywną charakterystykę przybliżyć Ingardenowskie stanowisko.

Po pierwsze, zdaniem Ingardena, świadomość konstytuująca musi jakoś wiązać się z aktami konstytucji, a tym samym muszą one zwrotnie na nią oddziaływać. Choćby nawet samo konstytuowanie odbywało się według praw płynących z istotowej konieczności, to

---

[19] R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 221-223.

[20] Tamże, s. 224.

[21] Po zredukowaniu w wyniku analiz sporu o istnienie świata, Ingarden wyróżnia na końcu II tomu swojego dzieła, dwa możliwe ontologiczne rozwiązania, powstrzymując się jeszcze od ostatecznego rozstrzygania o istnieniu (resp. nieistnieniu) świata. Pozostają więc dwie odmiany kreacjonizmu: „z jednej strony – jeżeli można tak powiedzieć – realistyczny charakter świata zostaje zachowany, z drugiej strony jednak zostaje mu przypisany słabszy sposób istnienia niż czystej świadomości, gdyż w obydwu tych rozwiązaniach pojmuje się świat jako bytowo pochodny od czystej świadomości. (…) Powiedzmy to jednak całkiem dokładnie: ilość możliwych rozwiązań pierwszej grupy redukowałaby się faktycznie do dwóch, gdybyśmy wiedzieli: a) że to, co nam jest dane w doświadczeniu jako otaczający nas świat i co – jak mniemamy – w przedfilozoficznej fazie poznawania w różnych jego własnościach poznajemy w pewnym bardzo skomplikowanym procesie myślenia opartego na doświadczeniu, w ogóle istnieje; b) że ten dany nam wstępnie i przez nas poznawany świat faktycznie jest światem w określonym tutaj sensie. Ale tego jeszcze nie wiemy i co do tego nie możemy uzyskać rozstrzygnięcia w obrębie czysto ontologicznych badań”, R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1987, s. 249-250.

i tak (i tym bardziej) nie byłaby ona w stanie wygenerować sensu świata w jego zróżnicowaniu i w jego zindywidualizowanym wyposażeniu. Po drugie, świadomość transcendentalna, jeśli nawet można ją założyć w fenomenologicznym postępowaniu jako jego źródło i zarazem punkt dojścia (w postępowaniu redukcyjnym), nie daje się oddzielić od „ja" indywidualnego i wyabstrahować ze świata jako twór odeń niezależny. Myślenie takie prowadziłoby bowiem do solipsyzmu z wszelkimi jego antynomiami[22]. Zdaniem Ingardena świadomość jako z istoty swej niesamodzielna wobec realnego psychofizycznoduchowego podmiotu stanowi wraz z nim niedającą się rozdzielić całość. Jej niesamodzielność wskazuje na to, że nie tylko nie istnieje ona na sposób „mocniejszy" od psychofizycznego indywiduum (jak chciał Husserl), ale wręcz przeciwnie, wskazuje nawet, że jest w sensie bytowego ugruntowania czymś od niego „słabszym". Po trzecie, sposób istnienia świata jako przedmiotu czysto intencjonalnego nasuwa analogię do sposobu istnienia dzieła sztuki. To właśnie estetyczne rozważania autora *Sporu o istnienie świata* mogły okazać się dlań przekonującym argumentem na rzecz swoiście rozumianego realizmu. Wyróżnił on cztery sposoby istnienia: realny, intencjonalny, idealny i absolutny. Przedmiot czysto intencjonalny nie posiada fundamentu bytowego w sobie samym i jako taki wskazuje poza siebie, na coś, w czym jest „ufundowany" i co istnieje autonomicznie. Intencjonalnym sposobem istnienia charakteryzuje się dzieło sztuki. Jako takie jest ono zakorzenione w trzech źródłach: w swoim nośniku, czyli materialnym, względnie mało zmiennym fundamencie bytowym, w odbiorcy i twórcy dzieła (subiektywnych operacjach świadomościowych) oraz w idealnych pojęciach – ideach, gwarantujących

[22] Aby uchronić się przed solipsyzmem, Husserl pisał w *Medytacjach kartezjańskich* o konstytucji świata z jednozgodnej intersubiektywności. Chodziło tu również o rozwiązanie problemu istnienia Innego, możliwości współistnienia i porozumienia z Innymi, czyli o próbę uniknięcia konfrontacji istnienia wielości podmiotów transcendentalnych z jednością świata: „owi Inni, Inni dla mnie, nie pozostają w odosobnieniu, że przeciwnie, konstytuuje się tu (w mojej sferze tego, co własne, naturalnie) włączająca również mnie samego wspólnota innych Ja, wspólnota współistniejących i w tym istnieniu ku sobie zwróconych podmiotów pierwszoosobowych, ostatecznie wspólnota monad i to taka, która (w swej uwspólnoconej konstytuującej intencjonalności) konstytuuje jeden i ten sam świat. W świecie tym na powrót pojawiają się wszystkie Ja, ale już z nadanym im przez apercepcję uprzedmiotawiającą sensem ludzie, psychofizycznie złożeni ludzie, ludzie wzięci jako obiekty należące do świata", E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 157. Zdaniem Husserla świat zostaje ukonstytuowany przez transcendentalne My, intersubiektywność transcendentalną, która staje się jego podmiotem.

jego intersubiektywną identyczność[23]. Jako twór intencjonalny i nieautonomiczny posiada zatem nie tylko swoją genezę, ale również swój *telos* i odniesienie do świata. Potraktowanie świata jako intencjonalnego tworu, posiadającego swoją genezę wyłącznie w transcendentalnej świadomości (resp. intersubiektywności), pozbawionego owego *telos*, zdaje się Ingardenowi niewystarczające. Prowadziłoby bowiem do solipsyzmu i sceptycyzmu, uniemożliwiając intersubiektywną komunikowalność odnośnie do samego świata (pojętego w analogii do dzieła sztuki). Gdyby jedynym fundamentem dzieła były subiektywne operacje świadomościowe, wówczas niemożliwe byłoby percypowanie go przez dwa podmioty jako tego samego tworu, a także jakiekolwiek porozumienie odniesione do „tego samego" dzieła. Należy więc wskazać na jego inne jeszcze, transcendentne wobec świadomości zakorzenienie. Jednak Ingarden zauważa, że nawet Husserl zasadniczo nie wykluczył istnienia świata realnego jako transcendentnego wobec czystej świadomości: „U Husserla jest silnie podkreślona bytowa samodzielność tego, co rzeczywiste, w stosunku do czystej świadomości, jakkolwiek równie silnie zaznacza się jego bytowa zależność"[24]. Zdaniem Husserla istnienie świata jest zawsze istnieniem „dla kogoś" (dla Ja, dla My), pozostawiającym zarazem w zawieszeniu zagadnienie: „czy też te przebiegi spostrzeżeniowe, przynajmniej w niektórych przypadkach, nie wskazują poza siebie na transcendentne podstawy, resp. warunki. To pytanie – o którym Husserl raz napomknął pod nazwą 'teleologia', a które natychmiast zgasił – zostało by tak rzec, z zasady, według przyjętego standardu redukcji fenomenologicznej wyłączone z rozważań"[25]. Po czwarte, Ingarden zarzucał Husserlowi, że ze sposobu, w jaki świat jawi się w świadomości wnioskuje on o jego sposobie istnienia, co wynika z założenia „niezapośredniczonej jedności" między spostrzeganym immanentnie przeżyciem a przeżyciem spostrzegania. Po piąte, Ingarden podkreślał, że pierwotne dane wrażeniowe nachodzą podmiot niejako z zewnątrz, są wobec niego „obce" i jako takie stawiają mu opór, dzięki czemu między innymi może dopiero „budzić się świadomość". Świadomość nie jest więc w żadnym razie zamkniętą w sobie dziedziną przedmiotową[26].

---

[23] Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 446-450.

[24] R. Ingarden, *Spór…*, t. I, dz. cyt., s. 153-154.

[25] Tamże, s. 29.

[26] „To, z czym mamy tu do czynienia, z jednej strony niejako nas wypełnia, z drugiej strony nachodzi nas, zdarza się nam, pobudza nas, wywołuje w nas

Realizm Ingardena polega na ujęciu świata jako dziedziny przedmiotów substancjalnych, cielesnych, a tym samym przestrzennych, pomiędzy którymi zachodzą związki przyczynowe. W owym realnym świecie występują konkretne, psychofizyczne indywidua nierozłącznie uwikłane w związki wewnątrzświatowe (przyczynowe). W świecie realnym nie ma przedmiotów izolowanych. Przy czym byty realne mogą mieć charakter nie tylko przedmiotów trwających w czasie (rzeczy, organizmów), ale mogą być również procesami bądź zdarzeniami. Te dwa ostatnie odnajdują swoje ugruntowanie w tych pierwszych, są więc albo od nich zależne (procesy), albo wobec nich niesamodzielne (zdarzenia). Przedmioty trwające w czasie charakteryzują się zarówno samodzielnością (nie tworzą „całości przedmiotowej" dopiero wraz z innym przedmiotem), jak i niezależnością (nie wymagają do swego zaistnienia innego nośnika). Te trzy rodzaje bytów realnych charakteryzują się czasowością. Poza bytami realnymi, ontologicznie możliwe są również byty o innych sposobach istnienia. Ingarden wyróżnia tu: byt absolutny, ponadczasowy (samoistny, pierwotny, aktualny, trwały, samodzielny, niezależny[27]), byt idealny, pozaczasowy (samoistny, pierwotny, nieaktualny, samodzielny lub niesamodzielny, zależny lub niezależny), byt czysto intencjonalny (niesamoistny, pochodny, nieaktualny, samodzielny lub niesamodzielny, zależny)[28]. Realizm Ingardena

---

pewne zmiany; czymś, co 'z zewnątrz' nas nachodzi i 'w nas wchodzi'. To nasze uprzytomnienie sobie danych jest już pewnego rodzaju naszym zachowaniem się, zjawia się ono 'na podłożu czucia siebie' i prowadzi do pewnego przeciwstawienia mnie i tego, co się we mnie rozgrywa – 'treści' przychodzącej z zewnątrz – przeciwstawienia mnie i świata", A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*…, dz. cyt., s. 401.

[27] Ingarden charakteryzuje poszczególne sposoby istnienia ze względu na abstrakcyjnie wyróżnione przez siebie momenty bytowe, które tak oto w uproszczeniu dają się scharakteryzować: 1) bytowa samoistność (autonomia) – bytowa niesamodzielność (heteronomia): coś jest samoistne bytowo, gdy ma samo w sobie określony fundament bytowy; 2) bytowa pierwotność – bytowa pochodność: coś jest bytowo pierwotne, jeżeli z istoty swej nie może być wytworzone przez inny przedmiot, ma źródło swego istnienia w sobie samym; 3) bytowa samodzielność – bytowa niesamodzielność: przedmiot istnieje samodzielnie, jeśli ze swej istoty nie wymaga innego przedmiotu, z którym musiałby współistnieć w obrębie jednej całości; 4) bytowa zależność – bytowa niezależność: z bytową zależnością mamy do czynienia, jeżeli przedmiot jest samodzielny, a pomimo to wymaga dla swego dalszego istnienia innego przedmiotu; 5) aktualność – nieaktualność: to, co aktualne, charakteryzuje się bezpośrednią aktywnością, działalnością (działaniowością). Zob. R. Ingarden, *Spór*…, t. I, dz. cyt., s. 84-193.

[28] Por. B. Ogrodnik, *Ingarden*, dz. cyt., s. 35.

nie jest więc w żadnym razie materializmem[29]. Świadomość (wraz z przeżyciami) nie jest materialna, ale jest realna. Nie jest ona również „pozaświatowa" (jak u Husserla), co osłabiałoby samą realność świata, ale jest jakby „rozsiana" w różnych „miejscach" świata (jest wewnątrzświatowa). Pomiędzy różnymi dziedzinami bytów (na przykład idealnych i realnych) nie ma przejścia (oddziaływania, pochodności). Z drugiej strony pisze on, że: „musi istnieć możliwość zachodzenia jakiejś formy wspólnoty, jakiejś łączności pomiędzy dziedzinami, jeżeli ma być zrozumiałe, w jaki sposób wszystkie te dziedziny mimo ich egzystencjalnej, formalnej, a nie tylko ostatecznie materialnej różności, jednak wszystkie razem muszą istnieć"[30], co nasuwa możliwość istnienia innego rodzaju relacji pomiędzy dziedzinami niż relacje przyczynowe, na przykład **relacji przeplatania (funkcjonalnego współistnienia)**.

Można odnieść wrażenie, że z zestawienia fenomenologicznej „zasady wszystkich zasad" z dualizmem idealizm – realizm wyłania się pewna aporia. Wydaje się wszak, że uwikłanie fenomenologicznego doświadczenia w spór pomiędzy idealizmem a realizmem jest paradoksalnie odstępstwem od samego tego doświadczenia. Bowiem celem redukcji miał być „powrót do rzeczy samych", do doświadczania rzeczywistości takiej, jaką jawi się ona w swej istocie, bez obciążenia poznania teoriami nauk pozytywnych oraz pojęciami filozoficznymi, czyli wszelkiego rodzaju „izmami". Bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości wymagałoby zatem wykroczenia poza takie dualistyczne kategorie, jak: podmiot – przedmiot, subiektywizm – obiektywizm, idealizm – realizm[31]. To, czy świadomość zostanie wyprowadzona ze świata, czy świat ze świadomości, jest problemem zaprzątającym w znacznej mierze nowożytną tradycję filozoficzną, niedającym się ostatecznie rozstrzygnąć

[29] „Realistyczne rozstrzygnięcie egzystencjalnego zagadnienia świata realnego nie musi więc bynajmniej uznawać materialistycznego rozwiązania zagadnienia ciała i duszy. Jeżeli realista dochodzi zarazem do materializmu, to dzieje się to na podstawie zupełnie nowego rozstrzygnięcia w odniesieniu do materialnego określenia natury ciała i duszy. Tak więc rozstrzygnięcie (w szczególności materialistyczne) zagadnienia ciała i duszy jest niezależne od 'realistycznego' rozwiązania egzystencjalnego zagadnienia realnego świata", R. Ingarden, *Spór…*, t. II, cz. 2, dz. cyt., s. 231.

[30] Tamże, s. 136.

[31] Z drugiej strony rozważania systematyczne, wprowadzające znaczną liczbę kategorii i podziałów, mogą okazać się ważnym etapem w drodze ku ich przekroczeniu.

może właśnie dlatego, że – jak zauważył Heidegger – jest to problem źle postawiony[32]. Powodem tak ujętego zagadnienia jest zapewne potoczne doświadczenie człowieka, w którym ten odnosi się do rzeczywistości w sposób uprzedmiotawiający i tym samym rozbijający ową pierwotną jedność. Jednocześnie to właśnie owa pierwotna jedność stanowi transcendentalny warunek swego własnego rozbicia oraz ponownego scalania. Być może taki porządek rzeczy ma sens i okazuje się niezbywalny. Fenomenologiczna analiza świadomości Husserla wskazuje na przebiegi poznawcze świadomości, stanowiące jej niezbywalną tendencję, w wyniku których odgradza się ona od rzeczywistości. Jest to związane z tym, że choć *cogitatum* jest nieodłączne od *cogitare*, to jednak *cogitare* może istnieć, mimo że nie ma istniejącej rzeczy. Na tej między innymi asymetrii zasadza się Husserlowski pogląd o absolutności *cogitare* i jej bytowej niezależności wobec świata. Jeśli się jednak ową tendencję potraktuje jako wtórną wobec źródłowego, bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, to wówczas idealizm (w odniesieniu do sposobu istnienia świata) jawi się jako pewne zaciemnienie adekwatnego doświadczenia rzeczywistości, i głównym problemem okaże się nie spór o istnienie świata, ale raczej **zagadnienie możliwości i sposobu bezpośredniego, nieuprzedmiotawiającego przeżywania świata, czyli tego: jak świat jest przeżywany i jak może być przeżywany**. Poza uprzedmiotawiającą relację do świata wykracza właśnie fenomenologia (jeżeli tylko zdoła się ustrzec fantomu idealizmu), wraz ze swą metodą, ukazującą inną możliwość przeżywania świata, gdzie to, czego doświadczamy, jest „pierwotniejsze" wobec swego pojęcia.

---

[32] Hans-Georg Gadamer w pracy *Rozum, słowo, dzieje* (PIW, Warszawa 2000, s. 75-76) pisze: „Nie jest tak, byśmy mieli w świadomości obrazy rzeczy, o tych obrazach 'na dobrą sprawę' myśleli i w jakiś sposób odnosili je do rzeczy 'świata zewnętrznego'. Wszystko to jest mitologią. Kiedy dany jest nam intencjonalnie jakiś byt, zawsze już przy nim jesteśmy. Tę krytykę hipostazowanej świadomości Heidegger zradykalizował w postaci ontologicznej krytyki rozumienia bycia, które takiej 'świadomości' odpowiada. Hasłem jego ontologicznej krytyki świadomości było sformułowanie, że bycie przytomne (*Dasein*) jest byciem-w-świecie. Od tej pory pytanie o to, jak podmiot dochodzi do poznania tak zwanego świata zewnętrznego, stało się dla wielu myślicieli zagadnieniem całkowicie opacznym, całkowicie anachronicznym. Fakt, że ludzie ciągle zajmują się tym zagadnieniem, Heidegger określił jako właściwy skandal filozofii".

1.2.3. Dwa oblicza świadomości u Romana Ingardena

We *Wstępie do fenomenologii Husserla* Ingarden zauważa:

> Proste życie świadome, np. spostrzeganie zewnętrzne – jeśli abstrahujemy od tego, że jest ujmowaniem pewnej rzeczy i doznawaniem jej wyglądu – nie jest już „doznawaniem" (*Erleben*), lecz niejako świadomym życiem w akcie, „przeżywaniem" (*Durchleben*). W tym życiu, które się samo przeżywa, nie ma żadnej dwoistości, lecz w najbardziej rzetelnym sensie świadomość, bycie świadomym; „być świadomym" – znaczy właśnie żyć świadomie, nie „spełniać refleksję", lecz po prostu „przytomnie żyć"[33].

Świadomość refleksyjna wyłania się ze **świadomości pierwotniejszej**, którą stanowi właśnie owo „przytomne życie", „czucie samego siebie"[34]. Jest to doświadczanie siebie w sposób najbardziej bezpośredni, przedrefleksyjny i źródłowy, które towarzyszy wszelkiemu refleksyjnemu nakierowaniu na samego siebie i zarazem to ostatnie umożliwia. Ingarden określa to podstawowe „czucie siebie" **intuicją przeżywania**, w której następuje utożsamienie podmiotu z przedmiotem przeżywania (inaczej przeżywania z tym, „co przeżywane"), które jest już pewną formą poznania (chociaż jeszcze nie refleksyjnego)[35]. Ową intuicję przeżywania czy też świadomość nieuprzedmiotawiającą można by przyrównać do Kantowskiej

---

[33] R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 122.

[34] R. Ingarden, *Spór…*, t. II, dz. cyt., s. 496-497: „Oczywiście mogę siebie świadomie i w zamierzony sposób rozpoznawać (…). Mogę to czynić z większą lub mniejszą wyrazistością, sięgając do mniej lub więcej ukrytych faktów mojego życia czy też właściwości mojego 'ja'. Ale wszystkie te umyślne zabiegi mają u swego podłoża nieumyślne, pierwotne, nie dające się już do niczego innego sprowadzić, a przeciwnie, leżące u podłoża wszystkich mych poznań i sposobów zachowania się, czucie samego siebie jako jednego i tego samego podmiotu, jako tego samego 'ja', czucie się sobą".

[35] R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 376: „'to, co przeżywane' i 'przeżywanie' tworzą pewien bezwzględnie niezłożony i identyczny akt. Z tego powodu musimy przeprowadzić radykalne rozróżnienie pomiędzy wszelkiego rodzaju 'przedmiotami', resp. 'treściami', które całkiem dobrze mogą być przedmiotami pewnego intencjonalnego domniemania przedmiotowego, ale nie mogą być, jeżeli chodzi o pierwotną i specyficznie intuitywną obecność w im tylko właściwym sposobie istnienia. Mimo to w prostym intuitywnym przeżywaniu da się je fenomenalnie zobaczyć i w ten sposób tworzą one zupełnie swoistego rodzaju 'fenomeny'. Intuitywnie przeżywane akty przez sam fakt, że są tak przeżywane dochodzą 'do świadomości' podmiotu poznającego. Chociaż więc przy intuitywnie przeżywanych aktach nie możemy oddzielać, 'aktu' i 'przedmiotu' w sensie samodzielnych jednostek, musimy uważać intuitywne przeżywanie aktów za poznanie tych aktów".

„apercepcji transcendentalnej". Ingarden na zobrazowanie intuicji przeżywania wprowadza metaforę „samoprzeżarzającego się żelaza". W *U podstaw teorii poznania* czytamy:

> świadomość jest nie tylko w tym sensie „otwarta" (…) że może domniemywać i uchwytywać inne przedmioty, różne od odpowiedniej świadomości; ale jest ona bytem, który dla siebie samego istnieje i w swym czystym istnieniu posiada pewną „wiedzę" o sobie samym. Stanowi ją to, że wie o sobie samej. Doznając „erlebt" innych przedmiotów, resp. mając je „dane", siebie samą przeżywa (*durchlebt*) i nie jest niczym innym, jak przeżywaniem siebie samej. Można ją porównać do samoprzeżarzającego się żelaza, gdyby tylko można było abstrahować zarówno od materialności, jak i od rozciągłości żelaza i zwrócić uwagę wyłącznie na samo przenikające je żarzenie się[36].

Józef Dębowski określa Ingardenowską intuicję przeżywania jako przeżywaniową koncepcję świadomości[37], odróżniając ją od introspekcji, retrospekcji i innych aktowych sposobów docierania do własnych stanów psychicznych. Dębowski podkreśla, że przeżywanie może charakteryzować się różnym stopniem nasycenia świadomością i że możliwe jest „przechodzenie" od aktów przeżywanych „mrocznie" do aktów przeżywanych coraz bardziej jasno i klarownie. Intuicja przeżywania byłaby tu skrajnym, granicznym przypadkiem jasnego przeżywania[38].

Maria Bielawka w swoim artykule pt. *Dwa oblicza świadomości w filozofii Romana Ingardena* zauważa, że przeżywaniowa koncepcja świadomości, o której czytamy w *U podstaw teorii poznania*, ma inny charakter niż koncepcja wyłaniająca się z analiz ontologicznych *Sporu* czy też z *Książeczki o człowieku*. **To pierwsze oblicze świadomości ma charakter radykalnie antypsychologiczny i transcendentalny**. Oznacza to, że wszelkie poznawane przedmioty materialne, wartości, organizm i życie psychofizyczne człowieka okazują się transcendensami wobec tak rozumianej świadomości. Można w tym ujęciu dostrzec reminiscencje „czystej świadomości" Husserla, w której psychika i cielesność człowieka są jedynie domniemane jako realne[39]. Natomiast w drugiej wizji świadomości – znacznie częściej akcentowanej przez Ingardena w kontekście polemiki z Husserlem –

---

[36] Zob. tamże, s. 368-369.
[37] J. Dębowski, *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*, dz. cyt., s. 20.
[38] Tamże, s. 22.
[39] M. Bielawka, *Dwa oblicza świadomości w filozofii Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXIII, 1995, z. 1, s. 130-135.

świadomość ma charakter psychologiczny, realny, jest zakorzeniona w psychice (duszy) człowieka. Można tu dostrzec istotny ontologiczny prymat psychiki wobec czystej świadomości. Świadomość nie jest tu z istoty samodzielna, ale jest ugruntowana w psychofizycznym „ja". Różni się istotnie status ontologiczny tych dwóch wyróżnionych ujęć świadomości, co jest związane z usytuowaniem świadomości wobec „ja". W pierwszym przypadku świadomość warunkuje psychofizyczne „ja", a w drugim stanowi jedynie powierzchnię psychofizycznego życia. Kwestią otwartą pozostaje, czy oba ujęcia świadomości stanowią swego rodzaju alternatywę, wynikłą ze zmiany stanowiska Ingardena, czy też może wzajemnie się dopełniają. Osobiście byłabym skłonna zaakceptować oba ujęcia świadomości, przy założeniu, że pierwsza ma charakter szerszy, a druga stanowi jej zawężenie do refleksyjnego, psychofizycznego życia.

Ingarden ujmuje więc świadomość dość szeroko, włączając w nią nie tylko akty myślowe czy wyobrażeniowe, akty woli, intencjonalne akty uczuciowe, ale również wszelkie momenty doznaniowe, przeżycia, i wreszcie wspomnianą intuicję przeżywania (samowiedzę – *Durchleben*). Refleksja jako wtórna wobec przeżyć prowadzi dopiero do dystansu między podmiotem i przedmiotem.

Zastanawiające jest jednak, czy owo intuitywne przeżywanie daje się całkowicie oddzielić od refleksji. Czy nie jest raczej tak, że „przytomne życie" wiąże się z integracją intuitywnego przeżywania i refleksji, a nie wyzbyciem się tej ostatniej? Innymi słowy, czy możliwa jest **refleksja nieuprzedmiotawiająca**? Wydaje się, że dopiero zasypując przepaść pomiędzy „świadomym byciem" („pierwotnym czuciem się sobą") a refleksją,można wyjść poza podmiotowo-przedmiotowy dualizm, co wydaje się możliwe zważywszy na to, że trudno tylko żyć świadomie bez spełniania refleksji albo tylko spełniać refleksję bez pierwotnego przeżywania siebie. Oba człony implikują się nawzajem, co wskazuje na ich wtórne dopiero oddzielenie. Samo to oddzielenie stanowiłoby zarazem czynnik warunkujący integrację obu członów (pierwotnego czucia się sobą i refleksji). Tego typu integrację należałoby odróżnić od „cofania się" do niedualności bezrefleksyjnej. Chodziłoby raczej o doświadczenie jedności: warunkującej niedualności z uwarunkowanym dualizmem. Podobnie wydaje się możliwe zasypanie przepaści pomiędzy idealizmem i realizmem, wskutek czego świadomość transcendentalna, a może lepiej rzeczywistość transcendentalna, stałaby się w tej samej mierze świadomością co i światem, pozbawioną pojawiającej się

dysproporcji pomiędzy owymi dwoma aspektami. Byłyby to zatem dwa aspekty (abstrakcyjnie i wtórnie wyróżnione) tej samej najpierwotniejszej rzeczywistości. Pewne rozróżnienia kategorialne mają w tej perspektywie sens o tyle, o ile umożliwiają swoje własne przekroczenie.

1.3. „Ja" transcendentalne a „ja" realne

1.3.1. Husserla ujęcie problematyki egologicznej

W transcendentalnym postępowaniu redukcyjnym (redukcji transcendentalnej) Husserl „wziął w nawias" istnienie psychofizycznego „ja", a następnie zrelatywizował je do ukonstytuowanego sensu w czystej świadomości, stanowiącej transcendentalne *residuum.* Autor *Idei* dopuścił zarazem możliwość absolutnego istnienia czystego „ja", bez konieczności istnienia psychofizycznego „ja". Akty konstytucji spełniane przez czyste „ja" nie mogą być przy tym ujmowane w psychologicznym sensie jako akty psychiczne, a samo to czyste „ja" staje się, w owej koncepcji, tak dalece nieosobowe, że wręcz nie daje się uchwycić z konieczności (jak twierdzi Husserl) w uprzedmiotawiającej refleksji, ani tym bardziej w jakiś pozytywny sposób wyrazić. Sam twórca fenomenologii stwierdził w końcu, że „pierwotny strumień (…) jako pra-byt jest niedoświadczalny i niewypowiadalny"[40]. Charakteryzując owo absolutne „ja", wikłamy się w pewien paradoks, gdyż dane jest ono nam, istotom psychofizycznym, jako efekt konstytucji, którym w istocie nie jest[41]. Istnieje ono na wzór Kantowskiej transcendentalnej apercepcji, która przy każdej próbie jej uchwycenia wymyka się poznaniu, okazuje się już czymś pierwotniejszym, wykraczającym każdorazowo poza uchwytującą refleksję jako owo „myślę", które musi móc towarzyszyć wszystkim przedstawieniom[42], a które samo nie może stać się przedstawieniem. Absolutna świadomość daje się jedynie przybliżać, i to tylko w negatywnej charakterystyce. Z Husserlowskich

[40] M. Moryń, *O Husserlowskiej koncepcji sensu. Transcendentalizm, intencjonalność, język*, WN IF UAM, Poznań 1998, s. 27.

[41] Por. tamże, s. 30.

[42] Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 238.

rozważań daje się wyinterpretować, że jest ona tym, co konstytuuje sens, podczas gdy sama nie istnieje dzięki własnym operacjom sensotwórczym. Jest absolutna w tym sensie, że dla swego istnienia nie potrzebuje istnienia świata zewnętrznego, podczas gdy ten ostatni bez niej nie mógłby istnieć. Zdaniem autora *Idei* świadomość transcendentalna istnieje w sposób „pozaświatowy" i pozaczasowy (to w niej dokonuje się konstytucja czasowości), ma ona charakter nieempiryczny, bezzałożeniowy oraz stanowi ostateczne źródło poznania i jest gwarantem jego prawomocności.

Konsekwencją stanowiska Husserla jest potraktowanie czystego „ja" jako epistemologicznego i ontologicznego absolutu, ostatecznej genezy sensu świata. Wszelka przedmiotowość zyskuje tu zatem subiektywną genezę w postaci absolutnej podmiotowości. Redukcja transcendentalna prowadzi więc do rozdzielenia czystego „ja" od realnego, psychofizycznego człowieka i przypisuje im płynącą z istoty różnicę sposobu istnienia. Są to zatem dwie odrębne sfery bytowe, przy czym, jak charakteryzuje stanowisko Husserla Ingarden: „czyste 'ja' nie jest bytowo zależne ani od osoby, ani od duszy człowieka, a przeto mogłoby istnieć także przy nieistnieniu osoby, podczas gdy osoba (i człowiek jako całość) nie mogłaby istnieć bez czystego 'ja' i odpowiednich przeżyć realnych"[43]. *Epoche* sprawia, że zarówno świat, jak i ściśle związane z nim „ja" empiryczne i „ja" osobowe zostają jako istniejące „wzięte w nawias" i potraktowane jako fenomeny czystej świadomości. Stąd też czyste „ja" staje się źródłem zarówno „ja" osobowego, jak i jego czynów oraz jego tożsamości osobowej, pozostając usytuowane poza przeżyciami psychicznymi i idącymi za nimi dokonaniami (czynami) „ja" osobowego.

Stanowisko Husserla w sprawie relacji pomiędzy „ja" transcendentalnym, „ja" osobowym i „ja" empirycznym ulegało zmianie i nie było do końca jednoznaczne. Sam twórca fenomenologii dostrzegał płynące z takiego oddzielenia trudności. Zastanawiał się na przykład, jak czyste i absolutne, zamknięte w sobie „ja" może się przedostawać w obręb „świata realnego" i jak każdy akt spełniany przez czyste „ja" może być zarazem aktem spełnianym przez „ja" osobowe. W *Ideach* odnajdujemy, że: „Jedynie przez doświadczeniowe odniesienie do ciała świadomość staje się realnie ludzką i zwierzęcą świadomością (…) jedynie przez to uzyskuje miejsce w przestrzeni przyrody i w czasie przyrody – w czasie, który się fizycznie

[43] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 130.

mierzy"[44]. Przy czym, zdaniem autora *Badań logicznych*, sama świadomość (w nawiązaniu do ciała), nic nie traci ze swej istoty. Jako zamknięta nie może ona bowiem wchłonąć niczego, co byłoby jej obce. Stanowisko Husserla dotyczące zamkniętości czystego „ja" zmieniało się i w drugiej księdze *Idei* możemy już znaleźć, że ponieważ czyste „ja" spełnia konstytutywne akty, to te ostatnie w swoim przebiegu i zależnościach wyposażają czyste „ja" w pewne kwalifikacje habitualne. Sprawa ta jest u Husserla wielce skomplikowana, tym bardziej że owe określenia habitualne przysługują czystemu „ja" w inny sposób niż cechy i własności przysługują osobie. Stanowią one jednak pewną statyczną dyspozycję czystego „ja", będącą niejako pomostem pomiędzy nim a „ja" osobowym. Zastanawiające, czy wobec powyższego można jeszcze mówić o czystym „ja" skoro różnicuje się ono na mocy przysługujących mu i nabywanych w akcie konstytucji określników.

1.3.2. Stanowisko Ingardena wobec Husserlowskiego ujęcia problematyki egologicznej

Punktem wyjścia dla Ingardena w splocie zagadnień dotyczących człowieka, a zwłaszcza świadomości, pozostaje niezmiennie Husserlowski idealizm. Według autora *Książeczki o człowieku* spór o istnienie świata dotyczy zarówno istnienia świata fizycznego jako bytu danego w swej substancjalnej samoistności, jak i istnienia psychofizycznego, empirycznego „ja". Zdaniem Ingardena istnienie czystego „ja" obok dopiero ukonstytuowanego „ja" realnego niesie z sobą zbyt wiele paradoksów i jest nie do przyjęcia. Autor *Sporu* dopuszcza próbę oddzielenia „ja" transcendentalnego od „ja" realnego jako jedynie pewien zabieg metodologiczny. „Ja" transcendentalne nie daje się utożsamić z „ja" empirycznym, ale nieustannie i niezbywalnie mu towarzyszy. Każdy akt spełniany przez czyste „ja" jest zarazem aktem osobowym, wyciskającym na „ja" osobowym nieodwracalne „piętno". Ingarden twierdził, że można owo czyste „ja" potraktować jedynie jako pewną abstrakcję, co pozostawia w zawieszeniu zagadnienie, po co w ogóle „ograbiać" konkretne „ja" z jego własnej indywidualności i realności poprzez postępowanie redukcyjne (redukcję fenomenologiczną i wgląd ejdetyczny). Można wprawdzie domniemywać, że głównym powodem jest potrzeba

[44] E. Husserl, *Idee*…, dz. cyt., s. 165.

filozofowania, które w swej istocie sytuuje się na dość wysokim poziomie ogólności. Czyste „ja" zostaje zatem wyabstrahowane z psychofizycznego „ja" – od którego w rzeczywistości nie daje się oddzielić – jedynie w celu poznawczym.

Jednym z powodów rozdźwięku pomiędzy Ingardenem a Husserlem w kwestii rozdzielenia czystego „ja" od „ja" realnego jest usytuowanie podejmowanej problematyki w zasadniczo innej perspektywie. Jak pamiętamy, dla Husserla ostatecznym celem metody fenomenologicznej było źródłowe uprawomocnienie poznania, Ingarden natomiast rozszerzył Husserlowską optykę o kwestie **moralności**, **wolności** i **odpowiedzialności**. Mamy tu do czynienia z powrotem do paradygmatu filozofii przedkartezjańskiej, w którym poznanie splatało się z moralnością. Zdaniem Ingardena, jeżeli działanie moralne okaże się tworem ukonstytuowanego w czystej świadomości „ja" osobowego, to tym samym traci swoje ugruntowanie i zarazem powagę:

> Czy trzeba uchwycić tę dopiero konstytuującą się istotę osobową, aby umożliwić odpowiedzialność i przez to sięgnąć w dziedzinę bytową świata realnego? Albo raczej: Czy wolno to czynić w tym celu? Czy przez to nie pomija się właśnie tego czynnika, który przecież jest właściwym nosicielem decyzji, działania, a także ponoszenia odpowiedzialności, tzn. czystego „ja"? „Ja" osobowe ma być w stosunku do niego, wg Husserla, ukonstytuowanym, jakby wtórnym tworem, który nie może być prawdziwym nosicielem i spełniaczem działania, ponieważ m.in. konstytuuje się dopiero w działaniu. (…) Czy jednak jako ukonstytuowany twór świadomego życia czystego „ja" jest jakimś innym i drugim „ja" w porównaniu z „czystym" „ja", o którym mówią wszyscy filozofowie transcendentalni, także Husserl? I czy istnieje między nimi jakaś różnica w pierwotności rozstrzygnięć woli i działań?[45]

Według autora *Sporu* podmiotowanie aktom świadomości ma charakter nie tylko twórczy i poznawczy, ale jest to również działanie moralne, sięgające w świat realny oraz odnoszące się do innych indywiduów. Samo pojęcie odpowiedzialności wiąże się z realnym czynem w realnym świecie, spełnianym przez realnego człowieka o realnym charakterze i to właśnie „Dopiero z realności czynu wypływa dla sprawcy odpowiedzialność za niego"[46]. Dla realności czynu niezbędne okazuje się natomiast podwójne uwarunkowanie: z jednej strony przez realne okoliczności, związki przyczynowe i nie

[45] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 128.
[46] Tamże, s. 130.

tylko przyczynowe, zachodzące w świecie oraz z drugiej strony przez działającą osobę wraz z całą jej naturą oraz ciałem, niepozostającym bez znaczenia dla przebiegu czynu.

Czy jednak, przeciwstawiając się Husserlowskiemu oddzieleniu czystego „ja" od „ja" osobowego, Ingarden podważa również sens redukcji transcendentalnej? Czy redukcje mogą nieść z sobą jakiś sens, również w sferze moralnej, dla „ja" osobowego w jego konkretności?

Ingarden nie wyklucza samego istnienia czystego „ja", a jedynie sprzeciwia się jego oddzieleniu i niezależności wobec „ja" osobowego. Pisze on, że

> nie istnieją w jednym człowieku dwa nie te same, pierwotne „ja". (…) Może istnieć tylko jedno, właśnie ostatecznie pierwotne i źródłowe „ja". Czyste „ja" w swojej „egotycznej" strukturze i swojej roli w człowieku musi być identyczne z „ja" osobowym. Czyste „ja", jak i osobowe „ja" można tak samo uważać za oś każdego działania i każdej odpowiedzialności. Lecz – jak to usiłowałem pokazać gdzie indziej – owo czyste „ja" jest jedynie (…) abstrakcją z konkretnej osobowej istoty człowieka, a wobec duszy człowieka, w szczególności zaś wobec tak czy inaczej tworzącej się w ciągu życia osoby, nie może być ani bytowo niezależne, ani też w stosunku do niej bytowo samodzielne[47].

Ujęcie czystego „ja" jako „abstrakcji z konkretnej osoby" prowadzi Ingardena do stwierdzenia, że redukcja transcendentalna może być jedynie pewnym zabiegiem metodologicznym i że: „Nie ma ona jednak niczego zmieniać w realnych, istotnościowych powiązaniach między 'czystym' (czy lepiej 'oczyszczonym') 'ja' a duszą czy osobą człowieka, i przy dokładniejszym wejrzeniu nie powinna tego czynić"[48].

Do czego jednak takowa redukcja (resp. redukcje) mogłaby być przydatna (na gruncie Ingardenowskim) i po co w ogóle wprowadzać czyste „ja" choćby jako pewnego rodzaju abstrakcję? Ingarden nie odpowiada na te pytania *explicite*. Warto wszak przypomnieć, że ujmuje on metodę fenomenologiczną **jako przemianę świadomości w ogóle**, zmianę jej nastawienia.

Odnoszę wrażenie, że metoda redukcji, w odniesieniu do konkretnego człowieka, zachowałaby swój sens (nie tylko poznawczy, ale również etyczny), jeśli chodzi o zasadę wszystkich zasad, czyli o bezpośrednie źródłowe doświadczenie rzeczywistości w tych

---

[47] Tamże, s. 128-129.
[48] Tamże, s. 129.

granicach, w jakich się ono prezentuje. Zawieszenie obowiązywalności nauk przyrodniczych i teoretycznych oraz pojęć filozoficznych mogłoby je istotnie umożliwić. Można by ową redukcję porównać do tego, co w hermeneutyce Gadamera odnajdujemy pod mianem uświadamiania przed-sądów, z tym zastrzeżeniem, że jest ona tam procesem nieskończonym, w którym przed-sądów nie daje się ostatecznie wyeliminować, ponieważ, jak czytamy w *Prawdzie i metodzie*: „Świadomość uwarunkowania nie znosi wcale samego tego uwarunkowania"[49]. Inaczej jest w fenomenologii, w której jest mowa o doświadczeniu pierwotnym, źródłowym, nieuwarunkowanym. Przezieranie przez skostniałe teorie, choćby w celu ich ożywienia, możliwość zmiany nastawienia, zmiany spojrzenia na konkretne „tu i teraz" z wielu różnych perspektyw, a także modyfikacja doświadczenia w ten sposób, aby „ponad" pochłoniętym światem „ja", osadziło się „ja" fenomenologiczne jako (do pewnego stopnia) nieuprzedzony obserwator, może mieć istotne znaczenie dla etycznego odnoszenia się do siebie, świata oraz drugiego człowieka. Moralność i epistemologia nie wypływają w tej perspektywie z różnych źródeł (jak u Kartezjusza), ale sięgają korzeniami tego samego doświadczenia źródłowego.

Zdaniem Ingardena pomiędzy świadomością a realnością rozpościera się, dzięki redukcjom, bardzo bogata sfera sensu. Może być ona rozumiana jako przestrzeń wolności, umożliwiająca zdystansowanie się do potocznego i nawykowego sposobu doświadczania świata i do jego absolutyzacji oraz jako „poszukiwanie" najbardziej przystających do rzeczywistości nastawień i sensów. W myśl zajmowanego przeze mnie stanowiska, że **świadomości nie daje się oddzielić od świata, „tworzenie" świata, a raczej jego sensu, byłoby zarazem jego odkrywaniem**. Można tę tezę ująć inaczej i stwierdzić, że sensy współtworzą rzeczywistość, że świadomość ma istotną rolę do spełnienia, ale ona sama, bez uwzględnienia realnego świata, dostępnego w jakimś stopniu „obiektywnie", nie wystarcza. Stanowisko to dopuszcza jednak równoprawność wielorakich sensów świata, współtworzonego w swej różnorodności przez różne indywidua. Źródłowe doświadczenie świata nie niweluje różnorodności perspektyw, w jakich ten się jawi, nie wymaga zatem wyabstrahowania czystego „ja" i pozbycia go indywidualnych cech i dyspozycji osobowych. Świadomość w sensie Ingardenowskim,

[49] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 492.

czyli konkretna i osobowa, może więc bądź konstytuować „świat" w sensie idealistycznym (na przykład w twórczości artystycznej), bądź współkonstytuować świat, przy uwzględnieniu jego realności. To pierwsze doświadczenie, u swych podstaw idealistyczne, jest również w pewnej mierze realne, jeśli tylko zostanie ujęte w tych granicach, w jakich jest dane. Z sytuacją taką mamy do czynienia na przykład w sztuce, dzięki której poprzez wkroczenie w „fikcyjny świat" można ująć świat rzeczywisty z innej perspektywy. W tym sensie sztuka może również odnosić się w prawdziwy sposób, choć nie w sensie Arystotelesowskiego *adaequatio*, do rzeczywistości. W tym wypadku również mamy do czynienia z poznaniem (w szerokim sensie tego słowa) świata. Problem pojawia się wówczas, gdy tę pierwszą ewentualność (idealistyczną), czyli konstytucję „świata" (a nie jego współkonstytucję), bierze się za odniesienie do rzeczywistości, bez uwzględnienia jego idealistycznego charakteru, inaczej mówiąc, bez dystansu, który stanowi warunek konieczny doświadczenia estetycznego. Przy stosowaniu redukcji nie wydaje się konieczne zawieszenie realności świata i ludzi, ale jedynie obowiązywalności skrótów perspektywicznych, w jakich się jawią w naturalnym, niepoddawanym w wątpliwość nastawieniu. Okazuje się zatem, że metoda fenomenologiczna, przy zawieszeniu idealizmu transcendentalnego, może okazać się bardzo wiele wnosząca w egzystencję człowieka i nieść z sobą nie tylko sens poznawczy, ale zarazem nieodłączny od niego sens etyczny.

1.4. Świadomość jako dynamiczna jedność

Ingardenowskie osłabienie transcendentalnego idealizmu Husserla istotnie modyfikuje status i znaczenie świadomości. Nie obejmuje i nie konstytuuje już ona wszystkości bytu, ale jest immanentnie włączona w realność świata i jako taka go współkonstytuuje. Problemem dla Husserla było, jak czyste „ja" (resp. transcendendalna świadomość) przechodzi w świat realny, a następnie w postaci transcendensu jawi się na powierzchni psychofizycznego indywiduum. Dla Ingardena, który ujmuje świadomość w jej konkretności i indywidualności oraz nie oddziela jej od czystego „ja", ów problem nie ma już racji bytu**. Zagadnieniem zajmującym autora *Sporu o istnienie świata* jest odniesienie świadomości do konkretnego „ja".**

W dalszym ciągu wywodu chciałabym się zająć jednością strumienia świadomości, co wiąże się z jednym z głównych problemów podejmowanych przeze mnie w niniejszej pracy, który można ująć w pytaniu: **Czy w świadomości zostaje ukonstytuowane „ja" osobowe, czy też świadomość jest jedynie „miejscem" manifestowania się „ja" osobowego?** Jak ukazuje Maria Bielawska, Ingarden pisał o dwóch obliczach świadomości, skłaniając się ku rozumieniu świadomości jako jedynie powierzchni psychofizycznego życia. Rozwiązanie owego problemu niesie z sobą doniosłe implikacje dla zagadnień: bytowego statusu świadomości, ugruntowania tożsamości osobowej oraz związanych z tą ostatnią zagadnień etycznych (czym zajmę się w dalszych rozdziałach pracy).

Jeszcze w *Badaniach logicznych* Husserl nie poszukiwał zasady i czynnika jednoczącego przeżycia poza samym strumieniem przeżyć świadomości. W tym wczesnym okresie Husserl nie widział konieczności wprowadzenia czystego „ja". Fenomenologiczne „ja" miało oznaczać jedynie tyle co jedność strumienia świadomości, a poza „ja" empirycznym nie dostrzegał powodu wprowadzenia czystego „ja" jako odrębnej zasady, czy też „fenomenologicznego zasobu". Kwestia ta wysunęła się na plan pierwszy dopiero w pierwszej księdze *Idei*. Już Kant, pisząc w *Krytyce czystego rozumu* o transcendentalnej dedukcji, poszukiwał owej syntetycznej własności świadomości, warunkującej jedność wszystkich przeżyć. Jednak zdaniem Husserla Kant, poruszając się na gruncie fenomenologicznym, mylnie, bo psychologicznie interpretował dedukcję transcendentalną (owo wyinterpretowanie Husserla pozostaje kwestią sporną). Również Ingarden poszukiwał ugruntowania strumienia czystych przeżyć, ale traktując transcendentalne „ja" wyłącznie jako abstrakcję, doszukiwał się jego jednoczącej podstawy w „ja" osobowym. Dla Ingardena jedność świadomości, ufundowana na głębszym niż sama świadomość poziomie, była ważna głównie ze względu na kwestie moralności i odpowiedzialności. W swym podejściu do podmiotowości zdążał w kierunku Arystotelesowskiego substancjalizmu po to, by wskazać warunki odpowiedzialnego życia. Ingarden sprzeciwiał się nie tylko asocjacyjnym koncepcjom świadomości, w których zostaje ona rozbita na chaos pooddzielanych od siebie przeżyć, ale również koncepcjom „świadomości w ogóle" (począwszy od jej Kantowskiego ujęcia, przez neokantowskie, do Husserlowskiego). Zanim jednak podejmę zagadnienie Ingardenowskiego ugruntowania strumienia świadomości, chciałabym najpierw poruszyć kwestię samej natury świadomości i jej czasowości.

1.4.1. Jedność strumienia świadomości a czas

Ingarden podążał za nurtem myślowym Williama Jamesa, Henri'ego Bergsona oraz Edmunda Husserla, którzy odrzucając asocjacyjną teorię świadomości, twierdzili, że nie da się wyodrębnić i oddzielić poszczególnych przeżyć, gdyż każde takie przeżycie niepostrzeżenie przechodzi w inne i jako takie nigdy nie jest pozbawione przeżyciowego kontekstu. Świadomość jako dynamiczne kontinuum przeżyć jest procesem[50]. Przeżycia nie są więc przedmiotami, ale raczej procesami, „w których to, co się rozgrywa, nie jest już od początku, lecz dopiero samo staje się w tym rozgrywaniu"[51]. Autor *Książeczki o człowieku* sprzeciwił się Kantowskiemu ujęciu czasu jako wewnętrznej, zmysłowej formy naoczności. Jego zdaniem świadomość nie jest pozaczasowa, ale sama jest procesem, a jej dokonania rozgrywają się w czasie. Na tym polu również następuje polemika Ingardena z Husserlem, którego dzieło o czasie – *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* – pomimo że odnosił się do niego krytycznie, stanowiło cenną inspirację. Husserl wskazywał tam bowiem na pra-ja jako na czynnik, który konstytuuje czas i zarazem ujednia strumień świadomości. Owo pra-ja należy tu rozumieć jako czystą, ponadindywidualną i ponadosobową świadomość. Zdaniem Ingardena problem nastręcza wykazanie konstytucji czasu z absolutnej subiektywności, co wiązałoby się z problemem przeprowadzenia redukcji transcendentalnej. Gdyby nawet ów zabieg się powiódł, to należałoby w pierwotnym przepływie jako transcendentalnej genezie pomieścić cały model świata, jakim dysponuje człowiek, co prowadziłoby dalej do licznych aporii. Zresztą sam Husserl dostrzegł w końcu problem w możliwości konstytucji czasu „niepłynącego, identycznego, obiektywnego" w fenomenie „płynącej" świadomości. Jako że dla „absolutnego, nieczasowego przepływu" – jak zauważył sam Husserl – „brak nam słów", w rozważaniach

[50] Ingarden wyróżnia proces jako jedną z form przedmiotowych (obok przedmiotu trwającego w czasie i zdarzenia), która pod względem charakteryzujących ją momentów bytowych odznacza się zależnością, a niekiedy również niesamodzielnością bytową, co znaczy, że dla swego istnienia wymaga jako podstawy bytowej przedmiotu trwającego w czasie. Chociaż proces i przedmiot trwający w czasie pozostają odrębnymi przedmiotami o odrębnych własnościach, to jednak forma i materia procesu są częściowo wyznaczone przez nosiciela tego procesu. Proces wymaga przemijalności nieodgraniczonych od siebie „faz", ciągłości, czasu. Sposób istnienia procesu polega na jego ciągłym stawaniu się.

[51] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 147.

o czasie jesteśmy „skazani" na posługiwanie się wyrażeniami metaforycznymi. Czasu nie daje się uchwycić wprost, ale przez to, przez co się przejawia. Dla Ingardena ważnymi zagadnieniami w związku ze świadomością i czasem są (wywodzące się m.in. z Husserlowskej rozprawy): „rozciągłość, niepunktowość teraźniejszości", „nieliniowość świadomości czasu", zagadnienie czasowego następstwa i współistnienia oraz omawiana tu „jedność świadomości". Ingarden i Husserl zgodnie stwierdzają, że aby coś mogło się zmieniać, musi istnieć coś niezmiennego: różnorodność zakłada jedność, natomiast nieciągłość zakłada ciągłość. Ponadto świadomość czasu nie ma charakteru liniowego, czas jest tu jakby „przestrzennie" zagęszczony. Każdorazowa teraźniejszość jest współkonstytuowana przez otoczkę czasową (retencję, protencję) i w sposób ciągły przechodzi w nową teraźniejszość. U Husserla to, co obiektywnie współistnieje, subiektywnie jawi się jako następstwo czasowe[52]. Czas przestrzennie skondensowany rozwija się dopiero w płynących w strumieniu przeżyciach. Natomiast u Ingardena świadomość nie tylko rozwija (powołuje do istnienia) czas, ale sama się czasuje. Czas jest tu zatem nie tyle konstytuowany w przebiegach świadomości, ile sam pełni rolę konstytutywną. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z jednością konstytuującego i konstytuowanego.

Metafora strumienia nie oddaje jednak – zdaniem Ingardena – w sposób adekwatny natury przeżyć. Stosowanie bardzo sugestywnej i żywotnej analogii płynącego strumienia wody do świadomości może z jednej strony przybliżać do zrozumienia jej natury, a z drugiej strony prowadzić do jej zaciemnienia:

> W „strumieniu" wody (np. w rzece) zjawisko „płynięcia" polega na przesuwaniu się tych samych cząstek wody w stosunku do „koryta". W stałym korycie cząstka wody zajmuje coraz to inne miejsce, a nawet przesuwa się w stosunku do innych cząstek wody tego samego strumienia, o ile tylko prąd wody jest nierównomierny, co zresztą samo zachodzi. Natomiast przeżycie występujące w świadomości nie zmienia swego miejsca w strumieniu – i to ani w stosunku do czasu, w którym się znajduje i rozgrywa, „o ile można czas uważać za analogon koryta", ani też nie „przesuwa" się w stosunku do innych przeżyć tego samego strumienia. Natomiast raz dokonane przeżycie „oddala się" od (coraz to nowej) teraźniejszości. (…) Ale poza tymi zjawiskami kryje się całkiem odmienna struktura przeżyć. „Teraźniejszość" jest wciąż nowa, a każde przeżycie ma swe niezmienne

[52] Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 14.

> miejsce w strumieniu przeżyć, a zmienia się jedynie odległość (jeżeli wolno tu użyć tego słowa, które nasuwa momenty przestrzenne!) coraz to nowej fazy czasowej od pewnego przeżycia, które się już dokonało[53].

W płynącym strumieniu wody „koryto" może istnieć bez wody, a sama woda może niejako antycypować płynięcie, jako jego stałe źródło. Natomiast, zdaniem Ingardena, przeżycia i „koryto" nie są uprzednie wobec płynięcia, one niejako stają się w płynięciu i zarazem współtworzą „koryto". Wszystko, co daje się wyróżnić w obrębie „strumienia", nie istnieje przed jego powstaniem, ale dopiero powstaje w trakcie jego rozwoju. Ukształtowane przeżycie, w swoim stawaniu się, nie znika, ale znajduje swoje miejsce w pewnym określonym momencie czasowym i jako takie daje się uchwycić z perspektywy czasowej jako pewna ukształtowana, statyczna jednostka, czyli całostka przeżyciowa, np.: spostrzeżenie przedmiotu, sąd, akt nienawiści czy miłości. Każda taka jednostka przeżyciowa „ma pewną rozpiętość stawania się i budowania się w tym stawaniu, a w chwili gdy jest już gotowa, zapada się jako całość w przeszłość, coraz bardziej oddalając się od coraz to nowej teraźniejszości, ale nie tracąc przez to swej budowy i własności, którą uzyskała w rozwoju. Z dynamicznej postaci w rozwoju przemienia się jednak w statyczną jednostkę, ulegając najwyżej pewnym przemianom związanym z perspektywą czasową"[54]. To właśnie zapadanie się przeżyć w przeszłość, jako pewnych dających się niejako z oddali wyodrębnić całostek, daje wrażenie „pokawałkowanej" świadomości, zbudowanej z czegoś na podobieństwo Locke'owskich idei. Pomimo że owo

---

[53] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 146.

Również dla Husserla czas nigdy nie jest czasem utraconym, ale jest możliwy do odzyskania, bowiem to, co byłe, nie staje się niebyłym, ale pozostaje obecne w pewnej dali. To jedynie świadomość, przechodząc w każdorazową teraźniejszość, się oddala: „Dla mej świadomości punkty trwania czasowego oddalają się podobnie, jak oddalają się dla niej punkty przedmiotu spoczywającego w przestrzeni, gdy ja 'się' oddalam od niego. Przedmiot zachowuje swe miejsce, tak samo dźwięk zachowuje swój czas, każdy punkt czasowy pozostaje niezmieniony, ale uchodzi w dal świadomości, dystans od wytwarzającego 'teraz' staje się coraz głębszy. Sam dźwięk pozostaje ten sam, ale dźwięk 'w sposobie, w jaki' się przejawia, jest coraz to inny", E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii*…, dz. cyt., s. 39. Do owych „oddalonych punktów" świadomość ma dostęp poprzez uobecnienia (przypomnienia, wyobrażenia, oczekiwania), w czym przejawia się pewna niezależność (wolność) człowieka wobec czasu. W ten sposób wykształca się równoległy przepływ świadomości, charakteryzujący się nieciągłością, który włącza się immanentnie w „strumień pierwotny".

[54] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 148.

zapadanie się przeżyć dokonuje się bez naszego aktywnego współudziału, możemy je jednak wydobywać z coraz to bardziej oddalonej przeszłości w akcie przypomnienia, dokonującym się w stającym się, teraźniejszym przeżyciu. Ingarden traktuje owe uchwytywane, minione przeżycia jako przeżycia „wstecznie pochodne". Można powiedzieć, że jako wydobyte z pierwotnego płynięcia, charakteryzują się one idealistycznie zabarwionym perspektywizmem.

Według Ingardena każde przeżycie w sposób ciągły przechodzi w kolejne przeżycie i choć może się zmieniać charakter przeżyć (spostrzeżenie, przypomnienie, wyobrażenie), to nie ma przerwania ciągłości pomiędzy kolejnymi przeżyciami. Ciągłość charakteryzuje przeżycia teraźniejsze w ich dynamicznym stawaniu się, natomiast nieciągłość przeżyć wysuwa się na plan pierwszy, gdy skupiamy się na przeżyciach minionych, jako wyodrębnionych ze strumienia całostkach. Jest to nieciągłość pozorna, której wrażenie dokonuje się w nieprzerwanym strumieniu aktualnych przeżyć, „spoglądających" wstecz na minione życie. Jednak nawet w stającej się teraźniejszości pojawiają się przeciwstawne przeżycia, gdy na przykład staramy się uśmierzyć gniew, uświadamiając sobie, że wyrządzamy nim komuś przykrość. Pomimo tej przeciwstawności aktualnie dokonujących się przeżyć nie ma luk między nimi, ani też dwoistości świadomości. Ingarden przeciwstawił się tu koncepcji Bergsona – który obok świadomości dynamicznej wyróżnił świadomość statyczną – traktując świadomość jako pewną całość organiczną. Ingarden sytuuje ową całość w przestrzeni pomiędzy całością sumatywną, o dających się oddzielić częściach efektywnych, a całością bezwzględnie prostą. Czytamy, że:

> trzeba uważać strumień świadomości za jeden przedmiot, jedną całość organiczną, w której obrębie możemy jedynie wyróżniać niektóre do pewnego stopnia potencjalne zjawiska częściowe: poszczególne jednostki przeżyciowe, które nie tylko nie są od siebie pooddzielane, ale nadto *in concreto* zabarwiają się nawzajem w tak swoisty sposób, iż w tym zabarwieniu można je jedynie przeżyć, posiadać je, nigdy zaś pojęciowo dokładnie opisać. Wszelka abstrakcja jest w tym przypadku nie tylko wyłanianiem (czysto intencjonalnym) z pewnej konkretnej całości i oddzielaniem pewnego schematu, lecz nadto – że się tak wyrażę – odbarwianiem poszczególnych przeżyć z subtelnych odcieni, które płyną ze współwystępowania różnych jednostek w jednej całości organicznej, jaką ostatecznie jest cały strumień[55].

[55] Tamże, s. 152.

Trudno jest ujmować świadomość za pomocą ściśle zdefiniowanych pojęć. Pisanie o świadomości jest tym trudniejsze, że osoba pisząca sama jest uwikłana w podejmowaną problematykę. Świadomością można się bowiem zajmować z konieczności poprzez świadomość, podmiot i przedmiot pokrywają się tu ze sobą, co jednak nie wyklucza pewnego dystansu pomiędzy „nimi". Świadomość daje się jedynie przybliżać poprzez różnego rodzaju metafory, jak właśnie metafora płynięcia czy strumienia przeżyć. Metafory te, jak widać, mogą nieco zaciemniać całościowy charakter świadomości i implikować pospieszne rozwiązania dotyczące np. powiązań między czasem i świadomością.

Pozostając jednak przy metaforycznym ujęciu świadomości, można odnaleźć w rozważaniach Ingardenowskich metaforę bardziej odpowiadającą dynamicznej całości, jaką jest świadomość, niż płynący strumień, mianowicie metaforę fali[56]. Ingarden twierdzi, że trzeba porzucić z jednej strony metaforę świadomości jako pojemnika, inaczej „koryta", a z drugiej strony ujęcie świadomości jako luźnych, niepowiązanych ze sobą w jednej całości przeżyć. Jest ona raczej czymś na kształt fal, które tworząc się na powierzchni wzburzonego morza, nie tracą kontaktu z jego głębią, z tą jednak różnicą, że fale wody zakładają już uprzednie istnienie wody, natomiast zdaniem Ingardena wszystko, co można wyodrębnić w przeżyciu, powstaje w trakcie jego rozwoju i nie zakłada nic uprzednio gotowego.

To ostatnie stwierdzenie można by jednak poddać w wątpliwość, biorąc pod uwagę, że minione przeżycia nie pozostają bez wpływu na przeżycia teraźniejsze. Odnoszę wrażenie, że w ujęciu świadomości jako dynamicznej całości przeszłe przeżycie nie jest czymś minionym, pozostawionym bądź zagubionym w strumieniu przeżyć, ale jest raczej czymś oddalonym, co jest obecne i daje się przybliżać poprzez przypomnienie w każdorazowo stającej się teraźniejszości. Każde przeżycie wnosi niewątpliwie coś nowego, ale musi ono czerpać z przeżyć przeszłych i przeżycia dopiero co minionego, jeśli ma być utrzymana ciągłość świadomości. W tej perspektywie przyrównanie świadomości do fali na powierzchni mniej lub bardziej wzburzonego morza wydaje mi się dość trafne.

[56] Zob. tamże, s. 147.

1.4.2. Ugruntowanie jedności strumienia świadomości w „ja"

Pomimo że stanowisko Ingardena jest znacznie bliższe Edmundowi Husserlowi, Williamowi Jamesowi i Henri'emu Bergsonowi w kwestii ciągłości świadomości niż brytyjskiej, a później pozytywistycznej, zatomizowanej i zarazem skojarzeniowej koncepcji świadomości, to jednak autor *O dziele literackim* nie zgadza się na identyfikację jedności strumienia świadomości z „ja". Filozof ukierunkowuje bowiem swoje analizy świadomości na jej sens etyczny, a w takiej perspektywie sam strumień świadomości, choć nawet jednolity, okazuje się, jego zdaniem, niewystarczający jako źródło decyzji, woli, działania, tożsamości, no i rzecz jasna – związanej z nią odpowiedzialności. Ingarden wyróżnia trzy możliwe rozumienia „ja":

- „czyste ja" jako spełniacz aktów świadomości, wzięte albo w czystej abstrakcji, albo w swojej konkretności jako to samo „ja" utrzymujące się w mnogości rozwijających się przeżyć,
- „ja" jako centrum osoby ludzkiej,
- „ja" obejmujące całą istotę człowieka, przy czym granice przesuwalności owej istoty mogą być zmienne[57].

Należy wszak podkreślić, że nie są to trzy różne „ja", ale trzy różne aspekty tego samego konkretnego „ja". Zatem rozróżnienia te mają jedynie charakter abstrakcyjny i heurystyczny. W kwestii ugruntowania strumienia świadomości należałoby się posługiwać wyrażeniem czyste „ja", bo właśnie ze względu na odniesienie do świadomości zostało ono wyróżnione. Ważne jednak, by nie zapominać, że nie jest to jakiś wyzbyty wszelkich kwalifikacji i treści bezosobowy twór, a także, że czyste „ja" bez utożsamienia z głębią bytową, rdzeniem („ja" osobowym) właściwie nic nie znaczy. Stąd też w podejmowanej w tym miejscu kwestii będę się niekiedy posługiwała zamiennie pojęciami czystego i osobowego „ja".

W owych trzech rozumieniach „ja" istotne jest dla omawianej kwestii to, że nie stanowi ono efektywnego składnika strumienia świadomości, jako że istnieje ono poza samym strumieniem i że dopiero w nim się niejako „wyładowuje". Jest ono gwarantem jedności świadomości, która pomimo swej ciągłości osadzona jest w pewnej scalającej i warunkującej ją podstawie. Świadomość i „ja" nie pokrywają się w tej koncepcji, chociaż są ze sobą ściśle powiązane. Czytamy, że:

[57] Por. tamże, s. 170.

> każde przeżycie jest czystym zjawiskiem (fenomenem), czystą powierzchnią zjawiskową, lub, jeżeli kto woli, zjawiskiem powierzchniowym, czymś więc, co się zupełnie wyczerpuje w momentach zjawiskowych i w tym znaczeniu jest tworem „immanentnym", natomiast podmiot przeżyć „ja" wprawdzie ujawnia się momentami zjawiskowymi w sferze „immanentnej", ale sam tę sferę radykalnie przekracza, nie mieści się w niej, nie jest tworem „powierzchniowym", lecz ma – jeżeli tak można obrazowo powiedzieć – pewną głębię bytową, bez której w ogóle by go nie było. Dzięki temu właśnie jest w stosunku do momentów fenomenalnych, którymi przejawia się w strumieniu przeżyć, i w stosunku do samego strumienia w ogóle transcendensem. Jego transcendencja jest całkiem szczególnego rodzaju i polega na dwóch momentach. Pierwszy stanowi to, że – jak już na wstępie ustaliliśmy (zresztą zupełnie w duchu Husserla) – Ja nie jest żadnym momentem ani częścią składową przeżycia. Drugi polega na tym, że posiada ono ową głębię bytową (lub, jeżeli kto woli objętość), która zmusza je do wychodzenia koniecznie poza zjawiskową powierzchnię. Z tym wiąże się, że jest wyznaczone konieczną strukturą „pierwszoosobową" przeżyć i z konieczności przynależy do tychże przeżyć[58].

Można dostrzec, jak bardzo zmienia się status bytowy świadomości od Husserla z *Idei* do Ingardena. Dla autora *Idei* absolutyzowana świadomość konstytuowała i w pewnym sensie obejmowała sobą wszystkość bytu, nie było tam więc miejsca na treści nieświadome, natomiast u Ingardena stanowi ona jedynie powierzchnię bytu osobowego, poprzez którą ujawnia się głębsza warstwa człowieka, jaką jest „ja" osobowe. To ostatnie może się niejako przedostawać przez „bramę świadomości", lecz nie jest w samej świadomości ukonstytuowane. Zatem Ingarden, w odróżnieniu od Husserla, dostrzega możliwość i ważność treści pozaświadomych.

Zagadnieniem, którego nie daje się rozwikłać na poziomie strumienia świadomości i które wymaga dla swego wytłumaczenia jednoczącego w pewnej mierze świadomość „ja" osobowego, jest dla Ingardena istnienie efektywnych przerw w strumieniu świadomości. Chodzi tu o przerwy w sensie pewnego faktu świadomościowego, takie jak sen, omdlenia, utrata przytomności itp. Zastanawiające jest to, w jaki sposób, pomimo owych przerw, możliwe jest zachowanie ciągłości świadomości, czyli fakt, że na przykład po przebudzeniu dokładnie pamiętamy stan i naszą sytuację przed zaśnięciem (jak chociażby senność), pomimo że sam moment zaśnięcia i sen dokonywały się poza naszą świadomą kontrolą. Zagadnienie, skąd

[58] Tamże, s. 176.

i w jaki sposób wiemy o tych przerwach, wymaga istnienia czynnika integrującego, wykraczającego poza świadomość, a przybierającego właśnie postać „ja". Osobliwe jest to, że po jakże naturalnej przerwie w świadomości, jaką jest śnienie, mamy z jednej strony poczucie, iż upłynął jakiś czas, chociaż często zdarzają się złudzenia związane z oceną jego długości (wydaje się dłuższy bądź krótszy od czasu mierzalnego), a z drugiej strony pomimo zachwiania owej „czasowej równowagi" po przebudzeniu powracamy do niej w sposób zupełnie naturalny:

> Czasem budzimy się z wyraźnym uczuciem dezorientacji. W pierwszej chwili nie uświadamiamy sobie, w jakim momencie się właśnie znajdujemy. Zaczynamy się dopiero zastanawiać, gdzie i kiedy się właściwie znajdujemy. Staramy się przypomnieć sobie, co się z nami działo i co właściwie „teraz" jest. (…) Ale przedziwne jest, że nawet w tych przypadkach, w których brak tego doświadczenia, „teraz" przebudzenia się, resp. odzyskania świadomości, nie jest przeżywane po prostu jako początek czasu, resp. przepływu czasu, że więc zawsze istnieje pewna szczególna perspektywa na „wcześniej", na „przedtem". To pierwotne wrażenie stanowi ostateczną podstawę jedności doświadczanego przez nas czasu. A wraz z tą jednością czasu utrzymuje się i jedność naszego strumienia świadomości[59].

Zdaniem Ingardena „brak świadomości jest normalnym stanem człowieka w głębokim śnie pozbawionym marzeń sennych"[60]. Można się istotnie zastanawiać, czy chodzi tu o „brak świadomości", czy też może raczej o brak „świadomości świadomości". Owa jedność strumienia przeżyć i jedność czasu nie jest jedynie pozorna ani intencjonalnie wytworzona, ale ma ona swoją bytowo autonomiczną podstawę w postaci jedności przeżywającego „ja" osobowego[61].

---

[59] Tamże, s. 155.

[60] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 152.

[61] Możliwe są jednak inne, alternatywne wobec Ingardenowskiego, uzasadnienia jedności strumienia przeżyć, w których nie jest konieczne odwoływanie się do osobowego „ja" jako czynnika integrującego świadomość. Tak na przykład w filozofiach Wschodu (buddyzmie, hinduizmie) jest mowa o różnych poziomach świadomości, o jej stopniowalności. W myśl tych koncepcji podczas śnienia bądź omdlenia nie mamy do czynienia z efektywną przerwą w strumieniu świadomości, ale z jej odmiennym stanem. Według filozofii tybetańskiej możliwe jest świadome śnienie: „Świadomość mimo wszystko jest zawsze obecna. Nawet kiedy śpimy, jeżeli ktoś cicho wypowie nasze imię, słyszymy je i reagujemy. A w ciągu dnia, nawet kiedy jesteśmy bardzo rozproszeni, pozostajemy świadomi swego istnienia – nie upadamy bez sensu i nie wchodzimy na ściany. W tym znaczeniu zawsze jesteśmy przytomni, ale świadomość ta, choć nieustająca, jest zamglona i zaciemniona", T. Wangyal Rinpocze, *Tybetańska joga snu i śnienia*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 2005, s. 256.

U Ingardena zauważamy znaczne osłabienie (w porównaniu na przykład do Husserla) statusu ontologicznego świadomości. Można się wobec tego zastanawiać, na czym polega rola i sens tak odmiennie ujętej świadomości. Z pewnością zmienia się wraz ze statusem jej charakterystyka. Jest ona czymś indywidualnym, konkretnym, ale zarazem naznaczona jest – w przeciwieństwie do koncepcji Husserla – **otwartością**. To dzięki niej konkretna osoba nie jest zamkniętą w sobie monadą, ale może zarówno uzyskiwać wgląd w siebie (samowiedzę), współbytować z innymi, jak i wykraczać ku światu: „Spełniając pewne przeżycie, pewien akt myślenia czy spostrzegania albo miłości, jestem świadom 'siebie', mianowicie nie tylko tego, co przeżywam, o czym mam wiedzę, lecz także mnie jako doznającego, jako myślącego, kochającego, nienawidzącego itd. W tym świadomym doznawaniu samym dochodzę do osobliwej ekspansji, ja sam wyładowuję się w swych aktach świadomościowych i odkrywam w tym wyładowywaniu się siebie samego jako doznającego. Jestem właśnie istotą świadomą siebie samego i zarazem istotą, która ma swój sposób życia w postaci zachowania się jakoś przeżyciowo wobec innego"[62].

Świadomość jest jakby esencją jednoczącą ludzi i świat. Ten ostatni nie może więc być jej pozbawiony. Gdyby odmówić światu świadomości, to wówczas należałoby powrócić do trudnego do przyjęcia Kartezjańskiego, przedmiotowego odniesienia do świata. Nawiązując do Ingardena, można by stwierdzić, że świadomość jest zarazem czymś „mniej" niż „ja" osobowe, gdyż to ostatnie się w nim efektywnie nie zawiera i je transcenduje oraz czymś „więcej" niż „ja" osobowe, gdyż istotnie poza nie wykracza, stanowiąc pomost pomiędzy „ja" a światem.

Ingarden podkreśla, że trudno jest przeprowadzić granicę pomiędzy „ja" świadomości a aktem świadomości: „O istnieniu jakiejś granicy między przeżyciem a jego podmiotem nie można mówić, choćby już z tego względu, że wykluczona byłaby wówczas wszelka postać samowiedzy podmiotu, którą on uzyskuje w spełnianiu przeżycia (nie mówiąc już o możliwości jego formalnego uchwycenia)"[63]. Akty świadomości mogą zostać wyodrębnione z „ja" osobowego, gdyż różnią się od niego pod względem formalnym. Podmiot jest podstawą bytową dla przeżyć, którego te ostatnie (dokonując się w swej czasowości) się domagają. Akty świadomości mają charakter **intencjonalny**,

---

[62] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., 171-172.
[63] Tamże, s. 174.

co oznacza, że odnoszą się do czegoś wobec nich transcendentnego. Bardziej szczegółową analizę relacji świadomości i podmiotowości podejmę w kolejnej części pracy. Tymczasem chodzi jedynie o zaznaczenie, że przeżycia są niesamodzielne wobec „ja" w tym sensie, iż nie mogą być niczyimi przeżyciami. Akt przeżyciowy jest zależny bytowo od „ja" oraz od innych współwystępujących i sąsiadujących z nim przeżyć. Natomiast „ja", według Ingardena, może (chwilowo) istnieć bez świadomości, czego uzasadnieniem dla autora Sporu są wcześniej wspomniane, efektywne przerwy w świadomości, które nie naruszają autonomii bytowej „ja" osobowego. Jednak wskazanie granicy jest tu o tyle trudne, o ile przeżycia nie są czymś jedynie przypadkowo dołączającym się do „ja", ale „wyrastają z podmiotu jako naturalne następstwo jego ogólnej istoty i stanowią naturalne dopełnienie jego natury i jego sposobu istnienia"[64]. **To dopiero dzięki świadomości „ja" uzyskuje władzę nad sobą, wolność, staje się podmiotem działań moralnych, otwiera się na świat i jest sobie samemu obecne w samowiedzy. Bez świadomości podmiot nie byłby w stanie realizować właściwej mu natury.**

1.5. Świadomość a struktura świata

Według Husserla świat istnieje w sposób niesamodzielny dla świadomości. Powodu wyjaśniającego Husserlowski zwrot w stronę idealizmu Ingarden doszukuje się w próbie odnalezienia zasady jednoczącej świat w jego rozproszeniu, co miałoby z kolei zapobiec groźbie chaosu:

> Nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, że gdy Husserl starał się ująć świat realny, a potem wszystkie możliwe dziedziny przedmiotowe, jako twór konstytuujący się w świadomości, to dążył właśnie do uzasadnienia na swój sposób jedności ogółu tego, co istnieje, znajdując w czystej świadomości ową ostateczną zasadę, która pozwalała wszystkie dziedziny przedmiotów transcendentnych przyporządkować w sposób nierozdzielny konstytuującej je czystej świadomości (transcendentalnego) „ego". Przy tym jest to już tylko pewne szczegółowe pytanie dla siebie, czy ten ogół bytu należy przyporządkować jednemu jedynemu strumieniowi świadomości

[64] Tamże, s. 173.

> własnego czystego Ja, czy też otwartej mnogości żyjących w porozumieniu ze sobą ego i alter ego[65].

Wprowadzenie przez Husserla czystej świadomości bądź czystej intersubiektywności jako bieguna, z którego daje się wyprowadzić wszystkość bytu, można więc tłumaczyć pragnieniem **jedności świata**, a także zachodzących na mocy konieczności więzi i relacji pomiędzy poszczególnymi jego elementami. Husserl ominął przy tym problem związku pomiędzy bytem intencjonalnym a realnym oraz problem możliwości ich współistnienia w obrębie jednej całości, a także zagadnienie, jak intencjonalność może wykraczać poza siebie i w sposób niezapośredniczony odnosić się do tego, co realne. Potraktowanie świata jako bytu intencjonalnego opiera się już na założeniu dualizmu i odrębności sfery intencjonalności oraz tego, co „realne" (i także osobowe).

Również Ingarden uważał, że byty intencjonalny i realny są odrębne oraz samodzielne, choć występuje pomiędzy nimi jakaś relacja, którą określa jako relację przeplatania się. Jako relacja intencjonalna, nie jest ona relacją przyczynową, występującą w obrębie świata realnego. W owej relacji „żadna z obydwu dziedzin nie wchłania w siebie drugiej, więc to przeplatanie się nie narusza też samodzielności bytowej obu dziedzin. Co najwyżej można powiedzieć, że istnieje przynależność tych dziedzin do siebie nawzajem"[66].

Autor *Sporu* poszukuje innej niż czysta świadomość zasady jednoczącej świat. Jego zdaniem akty świadomości, wraz z odpowiadającymi im przedmiotami, nie są pozaświatowe, ale raczej, podobnie jak wszelkie twory intencjonalne (dzieła sztuki), są rozsiane w różnych miejscach świata realnego. Same przeżycia świadomości nie mają charakteru irrealnego, ale właśnie realny. Ingarden poszukuje **„superstruktury"** ogółu wszystkich dziedzin przedmiotowych, zagwarantowanej przez wiążące je relacje, dzięki którym z jednej strony świat okaże się „gęsty", bez luk i bez przedmiotów izolowanych, a z drugiej strony możliwe będzie pogodzenie go z nieciągłością w budowie świata, czyli samodzielnością bytową pewnych przedmiotów: „Świat pozostaje dziedziną przedmiotową, czyli pewną specjalną mnogością przedmiotów bytowo samodzielnych, choć z istoty swej 'wrażliwych', przez to, że (mimo tej samodzielności) istnieje pomiędzy dwoma dowolnymi elementami świata zawsze możliwe 'przejście' od jednego z nich do drugiego, za pośrednictwem

---

[65] Tamże, s. 140.
[66] Tamże, s. 121.

innych przedmiotów i procesów między nimi zachodzących, i to nawet wtedy, gdy wprost są one od siebie niezależne. Te przejścia, choćby nawet chwilowo były zamknięte, przyczyniają się istotnie do jedności świata"[67]. Realistyczne ujęcie świata, czyli takie, które nie odmawia mu niezależności wobec świadomości i samodzielności bytowej poszczególnych jego elementów, zakłada jednak, że każdy element świata jest w pewnej mierze powiązany i zależny od innego elementu, choćby nawet to powiązanie miało dotyczyć własności nabytych, mniej istotnych i zewnętrznie uwarunkowanych. Ingarden odrzuca zasadę *creationis ex nihilo* w obrębie świata, przyjmując, że ostatecznymi elementami świata są przedmioty pierwotnie indywidualne, albo co najmniej wieczne, które na siebie oddziałują. Odmówienie tym przedmiotom ostatecznego, niezmiennego rdzenia prowadzi, zdaniem autora *Sporu*, do jedynej alternatywy, jaką jest wyprowadzenie świata z czynnika pozaświatowego, który na przykład dla Husserla stanowi świadomość transcendentalna, na którą Ingarden nie chce się zgodzić.

Wydaje się, że sama ta alternatywa wynika z uwikłania w Kartezjański dualizm idealizmu i realizmu. Sam autor *Sporu* przyznaje, że w perspektywie jego rozważań, sprawą niezwykle istotną okazuje się rozwiązanie zagadnienia stosunku przedmiotów materialnych, czyli rzeczy i procesów fizycznych do procesów i przedmiotów psychicznych, gdyż powiązaniowa struktura świata i jego jedność domaga się pokrewieństwa obu tych dziedzin bytowych i wzajemnych związków między nimi. Czytamy w *Sporze*, że „związki przyczynowe są tylko tam możliwe, gdzie zachodzi jakieś zasadnicze pokrewieństwo między przedmiotami, które stoją w tych związkach. Toteż było stałym usiłowaniem filozofów, żeby w ramach świata realnego wynaleźć to zasadnicze pokrewieństwo"[68]. I dalej: „Dla jednolitości przedmiotowej mają znaczenie: a) pokrewieństwo gatunkowe wszystkich członów dziedziny, b) przynależność do jednego systemu związków bytowych (w szczególności przyczynowych), c) jednolity *modus existentiae*"[69]. Aby uniknąć problemu izolacji poszczególnych dziedzin bytowych i zapewnić im możliwość współistnienia w jednym świecie, Ingarden wprowadza istnienie innych niż tylko przyczynowe związków bytowych, takich jak wspomniany wcześniej związek przeplatania czy związek zdarzeń

[67] Tamże, s. 53.
[68] Tamże, s. 16.
[69] Tamże.

równoczesnych. Można się zastanawiać, czy pomiędzy transcendentalną „nicością" świata, implikowaną przez Husserlowski idealizm, a Ingardenowską próbą związania dwóch odrębnych dziedzin bytowych w jednym świecie istnieje jeszcze jakaś inna, trzecia możliwość.

Autor *Książeczki o człowieku* poszukuje struktury, którą dałoby się opisać wszelkie światowe byty (od najmniejszych do największych). Luźna struktura świata, którą można usytuować w przestrzeni pomiędzy światem ściśle deterministycznym w sensie Laplace'a a chaosem, czyli krańcowym światem w stanie rozpadu, zostaje ujęta przez Ingardena jako **konglomerat systemów względnie izolowanych**. Pojęcie takiego sytemu autor *Książeczki o człowieku* stosuje *per analogiam* do wszystkich przedmiotów i zjawisk w świecie oraz zachodzących pomiędzy nimi relacji. Na każdy taki system względnie izolowany składają się mniejsze podsystemy, a i on sam wchodzi w relacje z innymi systemami, tym samym stając się podsystemem obejmującego go systemu wyższego rzędu. Można powiedzieć, że pomiędzy poszczególnymi systemami zachodzi relacja przeplatającego się zawierania. Cechą każdego systemu względnie izolowanego jest jego względna otwartość i względna zamkniętość, dzięki którym wchodzi on w zależności z innymi systemami, ale zarazem utrzymuje wobec nich pewną spójność i odrębność:

> Warunek istnienia takiego systemu „ograniczonego" polega na tym, że ma umożliwiony nie tylko dostęp procesów zewnętrznych do jego wnętrza i wymianę ze światem zewnętrznym, że tedy pozostaje „otwarty", lecz zarazem, że – by tak powiedzieć – ma „ściany ochronne", które częściowo osłaniają go przed światem zewnętrznym, a więc względnie go izolują. (…) każdy organizm jest w istocie takim systemem względnie izolowanym i poniekąd także musi nim być[70].

Istotne jest więc dla każdego systemu istnienie izolatora, który selekcjonuje bodźce docierające z innych systemów i jedne z nich przepuszcza, a inne odpiera. Przykładem systemu względnie izolowanego wyższego rzędu (jako że składa się z mniejszych oddziałujących ze sobą podsystemów) – zajmującego najbardziej Ingardena i mnie w niniejszym rozważaniu – jest człowiek, w przypadku którego izolatorem cedującym z jednej strony treści „wewnętrzne" (psychiczne i organiczne), a z drugiej treści płynące ze świata, jest między innymi właśnie świadomość. Jak wiadomo z codziennego

[70] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 138.

doświadczenia, większość tego, co minione i nawet zachowane w pamięci, a także większość tego, co aktualnie percypowane, nie zostaje dopuszczone do aktualnej świadomości. Również nie dopuszcza ona do siebie większości oddziaływań organicznych, związanych z pracą poszczególnych narządów, choć pewne sygnały z organizmu, jak na przykład głód czy ból, do niej docierają. Z przeszłości świadomość wydobywa niektóre tylko przeżyte fakty jako przypomnienia i podobnie wyodrębnia z aktualnego doświadczenia niektóre tylko momenty, na które nakierowuje się, mówiąc językiem fenomenologii, w modus aktowości. Cała otoczka natomiast, choć percypowana i odebrana, pozostaje poza zasięgiem nakierowującego spojrzenia. Świadomość jako włączona ściśle w system ciała współpracuje w funkcji izolatora z innymi systemami częściowo tylko otwartymi w obrębie psychofizycznej całości, jaką jest człowiek, które stanowią wszystkie narządy zmysłowe, szczególnie selekcjonujące procesy zewnętrzne, a także względnie izolowanym podsystemem jakim jest centralny układ nerwowy. Świadomość pełni zatem funkcję ochronną, zapewniając pewną względną równowagę oddziałujących w człowieku, a także pomiędzy człowiekiem a światem podsystemów, oraz dopuszcza zarazem pewną ich labilność:

> Tak jak każda izolacja jakiegoś systemu może zostać przerwana przy odpowiedniej intensywności naporu i przy innych okolicznościach, tak też jest z „przegrodami", które czasami oddzielają duszę od „ja" i świadomości. Poza tym, jest możliwe, że systemy istoty ludzkiej, która często zmienia się w trakcie życia, a także w świadomy sposób przekształca się i wykształca, nie wszystkie są skostniałymi, niezmiennymi tworami, lecz mogą też podlegać zmianie, mianowicie w tym sensie, że zmieniają się ich czynniki izolacji albo że miejsca, które wpierw były osłonięte, potem stają „otworem" i odwrotnie[71].

Jest to struktura dynamiczna. Niebezpieczne jest dla człowieka zarówno niedopuszczenie do świadomości pewnych treści, co może grozić zaburzeniami psychicznymi w postaci na przykład nerwic i rozpadu osobowości, na co wskazywał już Freud, ale także dopuszczenie zbyt wielu treści. To ostatnie zjawisko występuje na przykład w schizofrenii, w której czynności i zachowania, u większości ludzi pozostające jako zautomatyzowane, przekraczają „bramę świadomości". W konsekwencji napływu zbyt wielu bodźców świadomość jest przeciążona, proces decyzyjny wydłuża się i następuje paraliż działania. „Brama świadomości" w swej funkcji izolatora ma więc

[71] Tamże, s. 157.

za zadanie utrzymanie homeostazy pomiędzy człowiekiem a światem. Pośrednicząc pomiędzy doznaniem a reakcją, stanowi niejako ośrodek momentu decyzyjnego, który jako „czas" i „miejsce" wytchnienia dystansuje od napływających z „zewnątrz" bodźców i daje podstawę do zakwalifikowania następujących pod wpływem doznań działań jako wolnych i odpowiedzialnych: „'Ja' czy też człowiek może w ogóle dopiero wtedy reagować, gdy dozna danego wrażenia, a od doznania wrażenia do początku reakcji upływa znowu pewien czas. W tym krótkim czasie między atakiem na dany podsystem a momentem, w którym może zacząć się działanie odpowiadające, albo w którym człowiek działa pod wpływem tego bodźca, człowiek może działać niezależnie od już atakującego bodźca"[72]. Uchwycenie owej przestrzeni pomiędzy doznaniem a działaniem (jej „czasu") jest sprawą zindywidualizowaną i okazuje się, że można się nauczyć i wyćwiczyć jej wykorzystywania, a tym samym doświadczania wolności.

Bardzo ważną kwestią dla Ingardena jest uwikłanie człowieka w związki wewnątrzświatowe. Człowiek jako system względnie izolowany nie jest istotą wkraczającą w świat rządzący się twardym determinizmem, ale wkomponowuje się w tzw. luźny świat bez luk i podlega relacjom, które w nim zachodzą i które dopuszczają wolność: „Nowość tego ujęcia polega m.in. na tym, że dopuszcza ono różne stopnie i sposoby 'wolności' i 'niewoli' aż do zupełnej niewoli, w przeciwieństwie do tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym mogą istnieć albo absolutnie wolne, albo absolutnie pozbawione wolności decyzje i działania"[73]. O tym, jak świadomość odnosi się do podstawowej struktury człowieka i wyróżnionych w niej niejako abstrakcyjnie elementów, będzie mowa w kolejnych rozdziałach pracy.

Tymczasem ważnym problemem staje się możliwość pogodzenia przyczynowej struktury świata z systemami względnie izolowanymi. Ingarden wkracza w tym punkcie w polemikę z Kantem. Ten ostatni odróżnił porządek przyczynowy, zachodzący w świecie natury, od porządku motywacyjnego, zapoczątkowanego każdorazowo przez ludzką wolę, co opiera się na założeniu dualizmu obydwu sfer. Zdaniem Kanta są to porządki niezależne wobec siebie, co dla Ingardena jest nie do przyjęcia. Świadomość wraz z momentem decyzyjnym nie może być wyodrębniona ze świata, ale jak już zostało wcześniej powiedziane, jest ona immanentnie weń włączona i wchodzi

[72] Tamże, s. 159.
[73] Tamże, s. 170.

z nim we wszelkiego rodzaju relacje i zależności. Świadomość i świat (w sensie otoczenia) wzajemnie na siebie oddziałują i są zarazem względem siebie częściowo niezależne, przy czym każdy człon świata, również świadomość, przynależąc do jednego świata, przynależy zarazem do jednego światowego systemu związków przyczynowych.

Istotne dla dalszych rozważań jest to, jak Ingarden rozumie pojęcie przyczyny i skutku oraz jak wiąże je z koncepcją systemów względnie izolowanych, a także momentami nieciągłości w strukturze bytu. W *Sporze* czytamy, że:

> Do „przejść" (zmian) dochodzi tylko dzięki temu, że odizolowanie systemu zachodzące pod pewnym jego względem zostaje zaburzone przez jakiś zewnętrzny czynnik zaburzający, który niszczy równowagę systemu i wprowadza go w nowy stan równowagi, w którym dany system może dopóty „pozostawać", dopóki jakiś nowy czynnik zaburzający nie wtargnie w jego obręb. [byłaby to więc przyczyna – przyp. A.Z.] (…) „skutkiem" zaś nie może być nic innego, jak ogół faktów odróżniających nowy stan od stanu wcześniejszego już zburzonego, a więc nie cały nowy stan systemu[74].

Ingarden twierdzi, że związek przyczynowy nie jest tożsamy ze stosunkiem wystarczającego uwarunkowania, gdyż związki przyczynowe mogą dopiero zachodzić w świecie, który charakteryzuje się dwojakiego rodzaju nieciągłością. Są to nieciągłości występujące zarówno w tym, co istnieje równocześnie, jak i w tym, co po sobie następuje. Pierwszy rodzaj nieciągłości jest zagwarantowany przez istnienie izolatora, odcinającego chwilowo jakieś dwa systemy, który w pewnym momencie może zostać „przebity", natomiast drugą nieciągłość Ingarden charakteryzuje jako chwilowy czynnik zaburzający, czyli przyczynę. Jest to czynnik zaburzający stan systemu, twórczy i aktywny, jako że uaktywnia wszystkie pozostałe zespoły czynników systemu, które wchodzą w skład warunku wystarczającego skutku. Ze struktury świata nie zostają tym samym wykluczone procesy ciągłe, ale nie są one zakwalifikowane jako „przejścia", czyli zmiany, i tym samym nie kwalifikują się jako związki przyczynowe.

Ingardenowskie rozważania ontologiczne dotyczące struktury świata wiążą się ściśle z koncepcją człowieka i świadomości. Człowiek usytuowany wewnątrz świata wchodzi z nim w relacje przyczynowe oraz intencjonalne i jako system względnie izolowany nie daje się scharakteryzować w oderwaniu od świata i jego struktury.

---

[74] R. Ingarden, *Spór*…, t. I, dz. cyt., s. 106.

Rozdział drugi

Ricoeura hermeneutyka świadomości. Pomiędzy byciem a refleksją

2.1. „Bycie-w-świecie" a „ja" transcendentalne. O obecności transcendentalizmu w hermeneutyce (Heidegger – Ricoeur)

Paul Ricoeur wykracza w swoich rozważaniach poza paradygmat podmiotowo-przedmiotowy, odwołując się do doświadczenia wobec niego pierwotnego, jaki stanowi **„świat życia" (*Lebenswelt*)**[1]**.** Zdaniem Ricoeura – inaczej niż u Husserla i Ingardena – filozofia nie jest poznaniem bezpośrednim, źródłowym, ani też bezzałożeniowym. Człowiek jest już zanurzony w świecie, zanim sam się do siebie i do świata poznawczo odniesie. Poznawanie stanowi jedynie jeden z możliwych sposobów bycia, i to wcale nie najbardziej wyróżniony. Dlatego też refleksyjne rozumienie nie stanowi absolutnego początku wiedzy, ale wyłania się ono z wszechogarniającej mowy bytu. W tej perspektywie świadomość ludzka nie stanowi podstawy kreowanego przez nią sensu, ale raczej symptomatyczną powierzchnię sensu, który poza nią istotnie wykracza. Konsekwencje takiej perspektywy stanowi **zakorzenienie epistemologii w ontologii**. Dla filozofii Ricoeura – zwłaszcza z pierwszego okresu twórczości, do której należą m.in. eseje zawarte w książkach *Egzystencja i hermeneutyka*, *Symbolika zła*, *Człowiek upadły* i inne – istotne znaczenie miała myśl wczesnego Heideggera. Filozofia autora *Bycia i czasu* istotnie destruuje absolutystyczne zapędy świadomości, ukazując,

[1] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz, H. Bortnowska, J. Skoczylas, K. Tarnowski, H. Igalson, E. Bieńkowska, J. Godzimirski, PAX, Warszawa 1985, s. 187.

że świadomość nie może być potraktowana jako punkt wyjścia refleksji, w oddzieleniu od ogarniającego ją świata. Heideggerowska dezawuacja świadomości wpisuje się w Ricoeurowską **hermeneutykę destrukcji**. Autor *Egzystencji i hermeneutyki* nie ogranicza jednak swojej refleksji nad świadomością do jej dezawuacji, ale poprzez krytykę chce odnaleźć jej inny sens. Jego **hermeneutyka destrukcji** zostanie więc uzupełniona **hermeneutyką rekolekcji**[2]. Myślę, że warto przyjrzeć się najpierw Heideggerowskiej perspektywie, istotnie osłabiającej status i rolę świadomości, by następnie wraz z Ricoeurem podjąć próbę odnalezienia roli i sensu osłabionej, nieabsolutyzowanej świadomości.

Myśl Heideggera stanowi istotny wyłom w filozoficznej refleksji nad świadomością. Jak trafnie stwierdza Paul Ricoeur, Heidegger chciał „na nowo wychować nasze oczy i zmienić kierunek naszego patrzenia"[3]. Filozofowie przed nim zajmujący się świadomością, poszukiwali dowodu na istnienie świata zewnętrznego. Jakkolwiek niemożność odnalezienia pomostu pomiędzy świadomością a światem jawiła się jako skandal dla filozoficznego myślenia, to zdaniem autora *Bycia i czasu* skandalem było samo poszukiwanie takiego dowodu. Krytyka Heideggera wymierzona została w świadomość jako punkt wyjścia i zarazem warunek możliwości i uprawomocnienia poznania świata, rozpatrywanego w swej przedmiotowości w różnorodnych ujęciach: począwszy od Kartezjańskiego *cogito*, poprzez ujęcie Kanta i jego kontynuatorów, sięgając do „ja" transcendentalnego u Husserla.

Heideggerowska optyka nie pozwala na ujęcie świadomości w oderwaniu od świata, co sprawia, że filozof rezygnuje z pojęcia świadomości i zamiast niego wprowadza termin *bycie-w-świecie*. Zdaniem Heideggera „świadomość" jest już zawsze w świecie, w jego powiązaniowym całokształcie, co stanowi jej pierwotne ontologiczne usytuowanie, wobec którego wyodrębnienie „ja" i jego przedmiotowego odniesienia do świata są czymś dopiero wtórnym. Sam termin *bycie-w-świecie* ma charakter „scalający", ukazuje, że brany jest tu pod uwagę „jednolity fenomen". Oznacza, że nie daje się rozdzielić

[2] „Konieczne jest zatem włączenia pewnego bieguna destrukcji do pracy nad zrozumieniem. I być może dopiero wówczas zrozumiemy prawdziwy zasięg drugiego stylu hermeneutyki, który, co jest obecnie niewątpliwe, jest możliwy jedynie w walce ze swoim przeciwieństwem, z hermeneutyką, którą przed chwilą nazwano amplifikującą, a którą ja nazwę, używając innego języka, rodzajem rekolekcji", tamże, s. 133.

[3] Tamże, s. 135.

jego poszczególnych członów (*świata*, *bytu*, *bycia-w*), gdyż – jak czytamy w *Byciu i czasie*: „Każde zwrócenie uwagi na jeden spośród tych momentów konstytutywnych oznacza przywołanie pozostałych, a więc każdorazowo widzenie całego fenomenu”[4]. Analiza *bycia-w-świecie* pozwala na ujęcie pierwotnej struktury bycia wyróżnionego bytu, jakim jest człowiek, określany tu ze względu na owo bycie jako jestestwo. *Bycie-w* stanowi egzystencjał charakteryzujący bycie jestestwa:

> Ten byt, do którego stosuje się bycie-w w tym właśnie znaczeniu, oznaczyliśmy jako byt, którym zawsze jestem ja sam. Wyrażenie „bin” („jestem”) wiąże się z „bei” („przy”); „ich bin” („jestem”) znaczy zatem: mieszkam, przebywam przy… świecie znanym mi jako taki a taki. „Być” jako bezokolicznik dla „jestem”, tzn. pojęte jako egzystencja, oznacza „zamieszkiwać przy…”, „być obeznanym z…”. Bycie-w jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa, którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w-świecie[5].

Bycie charakteryzowane jako „zamieszkiwanie przy…” oraz „obeznanie z…” wskazuje na nierozłączność jestestwa i świata, gdyż w tym ujęciu nie są to już dwa odrębne byty współistniejące obok siebie, które w jakiś trudny do wyjaśnienia sposób mogłyby niejako przypadkiem wchodzić z sobą w relację. Ujęcie jestestwa na sposób Husserlowski jako oderwanego od świata bytu pozaświatowego jawi się w tej perspektywie jako abstrahowanie od egzystencjalnego *bycia-w*, całkowite niedostrzeżenie bądź pominięcie tego ostatniego. Czytamy dalej, że:

> Nie ma czegoś takiego jak „bycie-obok-siebie” pewnego bytu, zwanego „jestestwem” i innego, zwanego „światem”. (…) Byt może tylko wtedy dotykać bytu obecnego wewnątrz świata, gdy z natury jego sposobem bycia jest bycie-w – gdy już wraz z jego byciem-tu-oto (Da-sein) zostaje mu odkryte coś takiego jak świat, z którego przez dotykanie może się wyłonić byt, aby w ten sposób stać się dostępnym w swej obecności. Dwa byty obecne wewnątrz świata – ponadto same w sobie oderwane od świata (*weltlos*) – nie mogłyby się nigdy „dotykać”, żaden z nich nie mógłby „być przy” drugim[6].

Jestestwo, zwracając się ku przedmiotowi zwraca się ku byciu, które stanowi ontologiczną podstawę możliwości napotkania przedmiotu. Jestestwo nigdy nie jest bytem pierwotnie wolnym od *bycia-w*,

---

[4] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 69.
[5] Tamże, s. 70.
[6] Tamże, s. 71.

dopiero wtórnie nawiązującym relację ze światem, ale to właśnie konstytuujące je *bycie-w-świecie* umożliwia nawiązywanie stosunków ze światem. Jestestwo jest zawsze otwarte, niejako na zewnątrz siebie, gdyż nawet gdy „zamyka się w sobie", to pozostaje nadal w *modus* otwartości. Nie może ono posiadać świata, ujmować go w sposób przedmiotowy, choć potocznie taki stosunek do świata może się narzucać. Należałoby raczej stwierdzić, że jestestwo samo jest przez świat posiadane i przezeń niejako wchłonięte, jako że nie może ono uciec od świata, w który zostało rzucone i z którym z racji swej konstytucji jest związane.

Heidegger dokonuje modyfikacji tradycyjnego, podmiotowo-przedmiotowego stosunku do świata, poddając analizie poznawanie świata jako najdobitniejszą eksplikację modelu relacji podmiotowo-przedmiotowej. Oparte na dualizmie podmiotowo-przedmiotowym ujęcie rzeczywistości ma charakter kategorialny i związane jest z metafizyką obecności, w której bycie oznacza istnienie. W tej perspektywie podmiot napotyka w świecie obiekty, które jako jawiące się przed nim w swym wyposażeniu w określone własności poddają się jego uprzedmiotawiającemu oglądowi i opisowi. Na sposób bytu ujętego w sposób kategorialny istnieją przedmioty w świecie. Nie są one jednak napotykane przez jestestwo jako obecne, ukazujące się przed nim („przed-ręką"). Jestestwo wpierw ma do nich dostęp, posługuje się nimi w sposób bezwiedny jako bytem istniejącym na sposób poręczności. Ten ostatni sposób bycia charakteryzuje wszelkie przedmioty (narzędzia), którymi się posługujemy (na przykład wbijając młotkiem gwóźdź w deskę, pisząc piórem) w sposób manipulatywno-użytkowy, zanim poddamy je teoretycznemu oglądowi. Dodać należy, że tym lepiej posługujemy się narzędziem im mniej mu się przyglądamy, im bardziej jest ono poręczne, czyli im mniej narzuca się w swym niedostatku w postaci natrętnej uporczywości. Zarówno manipulatywno-użytkowe zatroskanie jak i teoretyczne zatroskanie stanowią *modi* rozumienia, gdyż już przez samo posługiwanie się narzędziem jestestwo jakoś je rozumie, jest na nie wprzódy otwarte, zanim ową otwartość podda tematyzacji. Dzieje się tak dzięki temu, że jestestwo może „napotykać" przedmioty kategorialne ze względu na ogarniający owo „napotykanie" horyzont bycia, który odsyła do światowości. Używając młotka, czy pisząc piórem jesteśmy już jakoś otwarci na ukontekstowienie do którego ono przynależy[7]. Według

[7] „Ściśle biorąc, nie 'istnieje' jedno narzędzie. Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędzia, w którym owo narzędzie może dopiero być, czym jest. Narzędzie

Heideggera filozofia, skupiająca się na istnieniu, ujętym na sposób kategorialny, czyli poruszająca się w sferze ontycznej, zapomniała o byciu i „sensie bycia", które wykraczając poza dualizm podmiotowo-przedmiotowy, stanowi jego ontologiczną podstawę.

Krytyka Heideggera odnosi się zwłaszcza do tradycyjnego ujęcia podmiotu, który miał istnieć na sposób obecności, podobnie jak inne rzeczy w świecie. Filozof przeciwstawia mu ujęcie podmiotu jako jestestwa, którego nie daje się scharakteryzować za pomocą kategorii, ale którego relacja wobec świata zostaje określona za pomocą egzystencjałów. Jestestwo nie daje się w sposób bezpośredni i absolutny uchwycić w kategoriach istoty i istnienia. Nie określa siebie w refleksji, gdyż jest już ono uprzednio określone na podstawie *bycia-w-świecie*, a refleksyjne odnoszenie się do siebie jest tylko jednym z jego wielu możliwych sposobów bycia. Jestestwo egzystuje w modus położenia, upadania, troski, rozumienia, dzięki temu, że ma ono już otwarty przed sobą świat w całokształcie jego powiązań. Światowość świata i światowość jestestwa, czyli pole pierwotne wobec dualizmu tego, co subiektywne i obiektywne, oraz tego, co podmiotowe i przedmiotowe, jest więc zarazem uprzednie wobec każdorazowego zobiektywizowanego i przedmiotowego odnoszenia się do bytu[8]. Zatem refleksja nie jest początkiem rozumienia i samorozumienia, lecz wychodzi ona z uprzedniego *bycia-w-świecie*. Aby była możliwa,

---

jest z istoty 'czymś do tego, ażeby…'. Różne rodzaje 'ażeby', jak służebność, przydatność, stosowalność, dogodność konstytuują całokształt narzędzia. W strukturze 'ażeby' zawiera się pewne odniesienie czegoś do czegoś. (…) narzędzie jest zawsze narzędziem na gruncie przynależności do innego narzędzia: przyrząd do pisania, pióro, atrament, bibuła, stół, lampa, meble, okna, drzwi, pokój. Te 'rzeczy' nigdy nie pojawiają się najpierw same dla siebie, by potem jako suma realiów wypełnić pokój. Tym, co najpierw dane, choć nieujęte tematycznie, jest pokój, ale nie jako coś 'w obrębie czterech ścian' w sensie geometryczno-przestrzennym, lecz jako narzędzie do mieszkania. Na tej dopiero podstawie pojawia się 'urządzenie', a w nim każde poszczególne narzędzie. Przed tym narzędziem jest już zawsze odkryty całokształt narzędzia", tamże, s. 87-88.

[8] „'Światowość' jest pojęciem ontologicznym i oznacza strukturę konstytutywnego bycia w świecie. To ostatnie jest zaś nam znane jako egzystencjalne określenie jestestwa. Sama światowość stanowi zatem egzystencjał. Gdy pytamy ontologicznie o świat, bynajmniej nie opuszczamy tematycznego pola analityki jestestwa. 'Świat' w aspekcie ontologicznym nie jest określeniem tego bytu, którym z istoty jestestwo nie jest, lecz charakterem samego jestestwa. Nie wyklucza to, że droga badania fenomenu 'świata' musi prowadzić przez byt ze świata i bycia tego bytu. Zadanie fenomenologicznego opisania świata jest tak dalekie od oczywistości, że już jego zadowalające określenie wymaga istotnych wyjaśnień ontologicznych", tamże, s. 82-83.

jestestwo musi już być otwarte na świat, czyli odnosić się do niego w sposób rozumiejący. Podstawowym pytaniem na gruncie egzystencjalnej analityki jestestwa jest pytanie o bycie, o sens bycia, który już zawsze jest w jakiś sposób odkryty i dany. Jestestwo jest zatem wchłonięte przez bycie, nie daje się oddzielić od świata w jego czasowości, usytuować poza nim, gdyż jest weń rzucone, zanim to sobie uświadomi i zdoła wyartykułować. Jest już tym, kim jest, egzystując, nieustannie stając się w swym byciu.

Jako spadkobierca fenomenologii, Heidegger nie odwraca się od niej radykalnie, ale przesuwa transcendentalne pole analityki z „ja" transcendentalnego na prestrukturę rozumienia, jaką jest *bycie-w-świecie*. O krytyce „ja" transcendentalnego u Husserla przez Heideggera pisze Maciej Potępa: „Dasein jest zdane na spotykany świat, na który jest już zawsze otwarte. Nie jest ono podmiotem transcendentalnym fenomenologii Husserla, który staje przed problemem wykazania istnienia świata i istnienia innych podmiotów. Na pytanie, kim jest Dasein, nie można dać poprawnej odpowiedzi wskazując na pojęcie Ja, które utrzymywałoby się jako identyczne i obecne pośród zachowań i przeżyć podmiotu"[9]. Jak pisze dalej Potępa, dzieje się tak dlatego, że „ja" jako odpowiedź na pytanie „kto" jawi się jako poszukiwana „podstawa" wszelkich przeżyć i zachowań, które pośród ich różnorodności pozostaje takie samo i zostaje uchwycone jako istniejące na sposób obecności. Chociaż Heidegger nie kieruje tego zarzutu *explicite* ku Husserlowi, Potępa wnioskuje, że owa krytyka obejmuje również koncepcję podmiotu autora *Idei.* Heidegger sprzeciwia się wyabstrahowaniu „ja" ze świata i przyznaniu temu ostatniemu sensu w sposób niejako odgórny. „Ja" nie stanowi odciętej od świata „substancji duchowej". W tej perspektywie sens przynależy immanentnie światu, który jako taki może stanowić ontologiczny horyzont wszelkiego rozumienia. Stąd wynika, że „ja" jest dopiero czymś wtórnym wobec *bycia-w-świecie*, a Kant i Husserl, wyizolowując czysty podmiot towarzyszący przedstawieniom zagubili jego pierwotny, ontologiczny horyzont[10]. Odsłonięcie horyzontu *bycia*, obejmującego rozróżnienie na podmiot – przedmiot (opartego na różnicach kategorialnych), zakorzenia, na wzór starożytnych Greków, epistemologię w ontologii[11].

---

[9] M. Potępa, *Spór o podmiot…*, dz. cyt., s. 194.

[10] Zob. tamże, s. 198.

[11] „Grecji nowożytna wykładnia bytu jest jeszcze bardziej obca (…). Parmenides chce wyrazić, że odbiór (*das Vernehmen*) bytu należy do bycia, ponieważ właśnie bycie żąda go i określa. Byt jest tym, co unosi się i otwiera, co wyistaczając się

Myśl Paula Ricoeura wpisuje się w nurt po-heideggerowski, gdyż uwzględniając perspektywę Heideggera, zarazem istotnie ją modyfikuje. Przyjmując prymat Heideggerowskiej „ontologii rozumienia", autor *Symboliki zła* uzupełnia ją (nawiązując między innymi do Wilhelma Diltheya) „epistemologią interpretacji". Zdaniem Ricoeura Heidegger, ujmując rozumienie nie jako sposób poznania, ale jako sposób bycia, zaproponował nagłe odwrócenie nowożytnej problematyki:

> To, co było granicą dla nauki, mianowicie dziejowość bycia, staje się konstytutywnym czynnikiem bytu. To, co było paradoksem – mianowicie przynależność wyjaśniającego do jego przedmiotu – staje się rysem ontologicznym. Oto przewrót, którego dokonała ontologia rozumienia; rozumienie staje się aspektem „projektu" Dasein i jego „otwartości na bycie". Zagadnienie prawdy nie jest już kwestią metody, lecz objawieniem się bycia dla bytu, którego egzystencja polega na rozumieniu bycia[12].

Jakkolwiek jednak bycie jest pierwotne wobec wyjaśniającego w aspekcie transcendentalnym, to rozumienie historyczne ma jednak najpierw do czynienia z formami pochodnymi. Ricoeur proponuje więc drogę okrężną, w której wychodzi się od form pochodnych rozumienia (z płaszczyzny mowy), aby następnie wskazać źródła ich pochodzenia. Filozof zakłada tu pewne źródłowe przejście pomiędzy sferą ontyczną i ontologiczną. Heidegger chciał dokonać nagłego „skoku", odwrócenia, wskazać drogę bezpośrednią, natomiast zdaniem Ricoeura możliwa jest jedynie droga okrężna, długa i żmudna ku „prawdzie bytu", „rozpoczynająca" się już w ruchu refleksji, która nie jest pierwsza w porządku transcendentalnym. Pozostając w horyzoncie Heideggerowskiej ontologii, Ricoeur nie odwraca się tak bardzo radykalnie jak autor *Bycia i czasu* od poznawczego (naukowego i refleksyjnego) ukierunkowania nowożytnej filozofii. Jako hermeneuta dystansuje się od wszelkiej radykalności i „walczy" z ambicjami fundamentalnymi, również chce budować ontologię, ale bez przekreślania dotychczasowych

---

ogarnia wystaczającego się człowieka, tzn. człowieka, który sam staje otworem ku wystaczającemu się, kiedy je odbiera (*vernimmt*). Byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, przez co rozumie się nawet, że go sobie przedstawia na sposób subiektywnej percepcji. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt i którego owo Otwierające się skupia na wystaczanie się przy sobie", M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 143.

[12] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 188.

zdobyczy naukowych i metodologicznych, które choć jednostronne, również posiadają swoją doniosłość i sens[13]. Jeżeli bowiem Heideggerowska ontologia rozumienia ma charakter przedrefleksyjny, to należałoby uznać, że nie poddaje się ona żadnej słownej artykulacji, co skazywałoby konsekwentnego heideggerystę na zamilknięcie[14]. Jednak do utworzenia takiej filozofii konieczne jest wyjście chociażby ze „środka mowy", np. z wykorzenionej poniekąd świadomości. W *Egzystencji i hermeneutyce* czytamy, że: „Trudność przejścia od rozumienia jako sposobu poznania do rozumienia jako sposobu bycia polega na tym, że rozumienie, które jest rezultatem analityki Dasein, jest tym samym, przez które i w którym byt ten rozumie się jako byt"[15], i dalej: „Tylko refleksja, obalając samą siebie jako refleksję, może obnażyć ontologiczne korzenie rozumienia. Ale nie przestaje się to dokonywać w obrębie mowy i dzięki ruchowi refleksji. Tak wygląda trudna droga, która będziemy postępować"[16]. Refleksja stanowi zatem etap pośredni ku egzystencji, sytuujący się pomiędzy rozumieniem znaku a rozumieniem samego siebie.

---

[13] „Zerwanie z wymogami metodologii wydaje się Ricoeurowi bardzo niekorzystną konsekwencją drogi obranej przez Heideggera. Jest on pełen wątpliwości odnośnie do samej możliwości budowania ontologii bezpośredniej, nie związanej z żadnymi wymogami metodologicznymi. (…) *Bycie i czas* nie jest w ogóle zgodne z wymogami ducha współczesnej nauki. Heidegger nie wierzy w naukę i nie korzysta z jej wyników. Dlatego w późnych pracach Ricoeur podkreśla, że ujęcie Dasein u Heideggera domaga się *obiektywizującej drogi okrężnej*. Zerwania z nauką i wymogami metody nie może on zaaprobować", W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, Scholar, Warszawa 2003, s. 234.

[14] „Te same problemy, związane przedtem z jaźnią *Dasein*, pojawiają się na nowo w obszarze mowy; łączą się teraz z problemami słowa, mowy, z problemem podniesienia bycia do języka. U późnego Heideggera słowo wzbudza ten sam problem co Da w Dasein, ponieważ jest ono na swój sposób owym Da. (…) Toteż nazywanie wyznacza miejsce i rolę człowieka w języku. Tutaj bycie podniesione jest do mowy i rodzi się skończona istota mówiąca. Tworzenie istnienia oznacza zarazem otwarcie bycia i zamknięcie w skończoności mowy. Heidegger określa to słowami 'przywrócić', 'chronić'. 'Chroniąc' człowiek tym samym zamyka, zadaje gwałt, zakrywa. Znajdujemy się w momencie, gdy rozumne panowanie człowieka nad byciem, na przykład w wiedzy logicznej, stało się możliwe; ta możliwość da się ująć u swego źródła, w miejscu gdzie mowa zaczyna chwytać byt w sieć słów. Akt skupiania, czyli *logos*, zakłada owo zakreślanie granic, w których bycie zmuszone jest do odsłaniania się. W tym sensie słowo zadaje gwałt. Należy pojąć, iż przysłonięcie jest pewnym aspektem odsłonięcia; to przysłonięcie czyni możliwym złudzenie, że jako istoty ludzkie 'mamy' język 'do rozporządzenia'. Odtąd byt przytomny może się uważać za twórcę języka", P. Ricoeur, *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak" 1974, nr 240, s. 787-788.

[15] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 189.

[16] Tamże, s. 190.

2.2. Hermeneutyka refleksyjna – doświadczenie zapośredniczone

Powierzchnię można zobaczyć, ale całą głębię trzeba zinterpretować. To, jak zinterpretujemy głębię, ma decydujące znaczenie dla narodzin samej głębi.

Ken Wilber[17]

Pytanie: dlaczego w ogóle jest prawda jako prześwitujące skrywanie? Zakłada prawdę Dlaczego. Atoli jedno i drugie, prawda i Dlaczego (wezwanie gruntowania) są tym samym. Istoczenie jest przynależną Byciu, wypływającą zeń samą prawdą.

Martin Heidegger[18]

Jak więc można na powierzchni ujawnić to, co nieskończone? Tylko symbolicznie, dzięki obrazom i znakom.

August Wilhelm Schlegel[19]

W przeciwieństwie do Heideggera, dla którego pierwotnym fenomenem jest rzucenie jestestwa w świat, dla Ricoeura podstawowym fenomenem, leżącym u podstaw świadomości indywidualnej, jest fenomen oddzielenia. **Świadomość indywidualna** odnacza się pewną ambiwalencją: z jednej strony oddziela się ona od świata, a z drugiej – nieustannie dąży do ponownego zjednoczenia ze swoim źródłem. Ponowne zjednoczenie ze źródłem nie jest jednak tożsame z cofnięciem się do pierwotnej niedualności, ale jest zjednoczeniem z całością świata, dokonującym się poprzez świadomość (jest **„naiwnością pokrytyczną"**). Całość (pełnia) nie daje się ogarnąć poprzez indywidualną, ograniczoną świadomość. Jest ona dopiero odsłaniana w doświadczeniu symbolicznym, które nie jest czymś danym, ale zadanym, gdyż, jak czytamy w *Symbolice zła*: „Gdyby pełnia była przedmiotem przeżycia, byłaby wszędzie obecna w przestrzeni i czasie, ponieważ jednak jest wyznaczona tylko symbolicznie, domaga się znaków uprzywilejowanych oraz wypowiedzi

[17] K. Wilber, *Krótka historia wszystkiego*, tłum. H. Smagacz, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2007, s. 353-354.

[18] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 242.

[19] Cyt. za: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 700.

dotyczących tych znaków. Ich różnorodność poświadcza pełnię tego, co znaczące w jego przygodnych objawach"[20]. W doświadczeniu symbolicznym następuje odwrócenie relacji podmiotowo-przedmiotowej. To nie człowiek zwraca się ku symbolom, ale raczej symbole zwracają się do człowieka z przepełnionego sensem świata – *Logosu*. Symbol, którego rolą jest ponowne scalanie, wskazuje zarazem na jakąś jedność i na jakieś rozdzielenie, które dopiero dzięki niemu (tj. symbolowi) oraz odpowiedniemu ukierunkowaniu świadomości może być przezwyciężane.

2.2.1. Interpretacja symboli

Ricoeur proponuje dość specyficzne (w tym sensie, że odbiegające od powszechnego) pojęcie „symbolu", sięgające do starożytnych korzeni, któremu w tym miejscu należy się bliżej przyjrzeć, aby odróżnić je od innych, powszechnie rozumianych pojęć, kryjących się pod tym wieloznacznym terminem. We wstępie do *Słownika symboli* Władysław Kopaliński sięga do jego następującego znaczenia:

> Termin symbol pochodzi od st. gr. *symbolon*, oznaczającego pierwotnie niewielki, rozłamany na pół przedmiot z metalu, kości, wypalonej gliny, drewna, jak np.: pierścień czy tabliczka. Połówki te stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączył jakiś interes, wiązała umowa, kojarzyło pokrewieństwo, jednoczyły obowiązki przymierza, przyjaźni, gościnności czy pomocy. Gdy przybywał z odległych stron ktoś nieznajomy, syn, przyjaciel, wspólnik czy rządca drugiej osoby, przywożąc z sobą połówkę pierścienia czy tabliczki, wystarczyło przypasować do siebie (gr. *symbollein*) krawędzie obu części, aby mieć pewność, że przybysz jest godny zaufania[21].

Chodziło zatem o pojęcia, przeżycia, wyobrażenia, które zespalała jakaś wewnętrzna więź (kojarzenia się, współbrzmienia czy poczucia „wspólnego rytmu") z innym przedmiotem bądź pojęciem. Czytamy dalej, że:

> Już w swym pierwotnym greckim znaczeniu *symbolon* zawierał tak charakterystyczną dla siebie dwoistość, zasadę dzielenia i łączenia, rozstawania się i spotykania, zapominania i ponownego rozpoznawania. Te cechy znacznie się jeszcze wzbogaciły: wszystko, co symboliczne,

[20] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986, s. 160.

[21] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 7.

> ma skłonność do wielowartościowości, do stałości i zmienności, do wyrażania dobra i zła, życia i śmierci, rozkwitu i więdnięcia, wznoszenia się i opadania, jest zarazem ezoteryczne, egzoteryczne, zasłania i odsłania. Właściwością symbolu jest niedookreślenie, mglistość; jest często płynny, migotliwy, pełen sprzeczności, nieraz dostępny tylko wtajemniczonym[22].

Etymologicznie *symbol* posiada dwa różne, chociaż nie tak bardzo oddalone od siebie znaczenia: w pierwszym gr. *symbolon* oznacza „znak rozpoznawczy" albo „współ-okruch" (zob. wyżej), natomiast w drugim, wywodzącym się ze starogreckiego *symballein*, oznacza „wspólnie dążyć", „rzucać w celu połączenia", „składać razem to, co było podzielone". W pierwszym znaczeniu jest to każdy znak zastępczy, który pełni funkcję substytucji określonego pojęcia bądź przedmiotu i ewokuje związane z tym przedmiotem przeżycia i wyobrażenia. Jako taki jest znakiem konwencjonalnym, występującym zazwyczaj w formie wizualnej. Postać tego typu symboli jest zazwyczaj zależna od kultury i okresu historycznego, w której powstały, może również zmieniać swoje znaczenie, rozszerzać je bądź zawężać. W drugim znaczeniu symbol stanowi wydarzenie. W tym ujęciu symbol wskazuje na rzeczywistość poza sobą, przy czym żadne symboliczne poznanie nie wyczerpuje bogactwa symbolizowanego przezeń przedmiotu. Stąd rzeczywistość symbolizowana nigdy nie jest dana człowiekowi w poznaniu bezpośrednim, ale jakby w zwierciadle.

Właśnie do tego drugiego ujęcia nawiązuje Ricoeur, rozwijając swoją własną, pod niejednym względem specyficzną koncepcję symbolu, którą odnajdujemy m.in. w *Egzystencji i hermeneutyce*, *Symbolice zła*, a także w eseju *Metafora i symbol*. Bada symbol w odniesieniu do takich dziedzin, jak: psychoanaliza Zygmunta Freuda, poetyka Gastona Bachelarda oraz historia religii Mircei Eliadego. Można w jego koncepcji dostrzec również wiele zbieżności z ujęciem symbolu u Carla Gustawa Junga[23]. W odróżnieniu od Junga, treści symboliczne

---

[22] Tamże.

[23] Jerzy Prokopiuk tak oto ujmuje rozumienie archetypów i symboli (w relacji do świadomości) u Junga: „Archetypy, podobnie jak popędy, należą do sfery *numinosum*. Nieświadomość zbiorowa posiada niedostrzegalny porządek, niedostępny naszej świadomości: archetypy stanowią ośrodki i dominanty nieświadomości. Struktura archetypu jest bipolarna: archetyp ma zarówno jasną, jak i ciemną stronę, tj. zarówno stronę konstruktywną, jak i destruktywną – psychicznie i moralnie. 'Archetyp jako taki' przekracza świadomość (jego istota może być 'opisywana, ale nigdy nie może zostać opisana'). (…) Archetypy domagają się, by traktować je serio, albowiem włączając jednostkę w nurt ogólnoludzkich prawidłowości przynoszą jej

według Ricoeura osadzone są w bardziej indywidualnym, związanym z doświadczeniem hermeneutycznym i zarazem mniej uniwersalnym (archetypicznym) wymiarze. Jednak podobnie jak u Junga symbole sytuują się na zewnątrz „ja", odsyłając do bardziej źródłowego doświadczenia siebie niż doświadczenie monadologiczne, dokonującego się w łączności z całym wszechświatem. Ricoeur przyznaje, że: „problem symboli rozprasza się na wiele dziedzin badawczych i tak podzielony wydaje się gubić w ich wielości"[24]. Symbol, w swoim sensie ponownego scalania, wskazuje zarazem na jakąś jedność i na jakieś rozdzielenie, które dzięki niemu (tj. symbolowi) może być przezwyciężane.

Autor *Symboliki zła* wyróżnia dwa aspekty symbolu: semantyczny i niesemantyczny. Symbol jest o tyle przejrzysty, o ile wkracza w płaszczyznę mowy („prześwieca przez świat"), i o tyle nieprzejrzysty, o ile odsyła poza nią, ku sferze skrytej („świętemu uniwersum"). Można zatem stwierdzić, że symbol posiada znaczenie pierwszego i drugiego rzędu. Podwójne znaczenie posiada również metafora, jednak ta ostatnia tym różni się od symbolu, że wyczerpuje swoje znaczenia w sferze semantycznej, kiedy to pod napięciem bądź sprzecznością znaczenia literalnego odnajdujemy znaczenie metaforyczne. W ten sposób pierwsze znaczenie ulega zatarciu, unieważnieniu. W przypadku symboli nie ma takiej redukcji znaczeń, jest natomiast nieredukowalny ruch z pierwszego poziomu znaczeń ku drugiemu. Granice pomiędzy znaczeniami są tu rozmyte:

> Tylko dla interpretacji istnieją tam dwa poziomy znaczenia, ponieważ dopiero rozpoznanie znaczenia dosłownego pozwala nam dostrzec, ze symbol zawiera jeszcze jakieś inne znaczenie. Ta „nadwyżka znaczenia" jest więc pozostałością z interpretacji literalnej. Jednakże z punktu widzenia kogoś, kto ogarnia sens symboliczny, nie ma

---

harmonię, ochronę, zbawienie. Jednakże ich dobroczynne działanie przejawia się tylko wtedy, gdy człowiek przyjmuje wobec nich właściwą postawę. W przeciwnym razie odkrywają swe „gniewne oblicze" i sprowadzają katastrofy zarówno na jednostki, jak i na społeczeństwo. Symbol jest podstawowym elementem 'języka' archetypów, łączącego je ze świadomością. W aspekcie energetycznym symbol jest 'transformatorem energii psychicznej', przekształca ją bowiem i daje jej wyraz w równoważnych terminach obrazowych. (…) Symbole nigdy nie są tworzone świadomie, lecz są wytworem nieświadomości, przekazywanym za pośrednictwem objawienia lub intuicji", J. Prokopiuk, *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, wstęp do: C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 22-23.

[24] P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, tłum. K. Rosner, „Literatura na Świecie" 1988, nr 8/9, s. 240.

> tam w rzeczywistości dwu znaczeń, z których jedno jest literalne, a drugie symboliczne; **jest raczej jeden ruch, który przenosi go z określonego poziomu na inny i który przybliża mu drugie znaczenie za pośrednictwem lub przez znaczenie literalne** (podkr. A.Z.)[25].

Stąd też, o ile są możliwe metafory martwe, jak na przykład „noga krzesła", „u stóp góry", tak symbole są zawsze żywe. Metafory mogą stanowić co najwyżej semantyczną powierzchnię symbolu. Dzieje się tak, gdyż symbole, w przeciwieństwie do metafor, są zakorzenione w całym uniwersum kosmosu, i choć dają się jakoś przybliżyć przez język, to ostatecznie się w nim nie wyczerpują. W metaforze następuje zaprzeczenie znaczeniu dosłownemu, natomiast w symbolu rozszerzenie znaczenia dosłownego. Symbol sytuuje się na granicy *bios* i *logos*. We wspólnym, symbolicznym rytmie splatają się ukryte konflikty psychiczne, poetycka wizja świata i sfera sakralna (hierofanie) oraz „wewnętrzne objawienia" (epifanie): „Siła impulsów niepokojących naszą fantazję, siła wyobrażonych sposobów bycia, które rozżarzają słowo poetyckie, a także czegoś wszechogarniającego i najpotężniejszego, co nam zagraża, gdy czujemy się odrzuceni – we wszystkich tych, a także w innych jeszcze rejestrach przejawia się dialektyka mocy i formy, dialektyka, z której język chwyta zaledwie pianę, samą powierzchnię życia"[26]. Dyskurs jest wszak zakorzeniony w życiu, rodzi się z koincydencji siły i formy, dzięki czemu daje się przez człowieka kształtować, tworząc wciąż nowe sensy związane ze sposobami bycia. Można powiedzieć, że symbole dostarczają mowie znaczenia, których sposoby wyrażania dają się różnorodnie kształtować m.in. przez tworzenie nowych metafor. Wyrażanie tego, co do końca wysłowić się nie da, czerpie swoją siłę w zdolności kosmosu do znaczenia. Objawienie nie rodzi się poprzez mowę, ale to mowa wyrasta z objawienia. Zatem nie kreujemy symboli, ale je dopiero odczytujemy (interpretujemy). Ta aktywność symboliczna nie jest nigdy w pełni autonomiczna, ale zawsze wiąże się z inną: „Symboliczny sens zjawiska może nam być pomocny w wyjaśnianiu jego tajemnych przyczyn, łączy bowiem instrumentalność z duchowością, pierwiastek ludzki z kosmicznym, przypadkowość z przyczynowością, nieuporządkowanie z ładem; i ponieważ uzasadnia słówko takie jak 'uniwersum', które bez tej integracji na wyższym poziomie traciłoby sens, rozpadając się na chaotyczną mnogość rzeczy. Oraz dlatego, że na każdym kroku

[25] Tamże, s. 242.
[26] Tamze, s. 249.

przypomina o transcendencji"[27]. Symbole scalają porządek transcendentny z historycznym, ujawniają analogię pomiędzy duchowością, przyrodą i materialnością[28]. W ten sposób przez symbole zostaje poświadczona racjonalna, a nawet pozaracjonalna jedność i sens świata. **W tej perspektywie świat nie jest chaosem, który dopiero poprzez ludzką świadomość daje się jakoś uporządkować i poskładać, ale jest sam przepełniony sensem, jest świadomością i całością kosmiczną.** Człowiek rozpoczyna interpretację objawiających się symboli, wychodząc ze środka tej wszechogarniającej i pulsującej mowy bytu, o czym poucza słynny, choć tym samym może nieco wyświechtany cytat z *Symboliki zła*:

> Symbol daje do myślenia, że ***cogito* jest wewnątrz bytu** (podkr. A.Z.), a nie odwrotnie, powtórna naiwność byłaby więc równocześnie powtórnym przewrotem kopernikańskim. Byt, który ustanawia się w *cogito*, odkrywa, że sam akt, dzięki któremu odrywa się od całości, nadal należy do bytu zwracającego się do niego z głębi każdego symbolu[29].

Symbol pobudza niekończącą się egzegezę, wykraczającą poza myślenie pojęciowe, które dla hermeneutyki kosmosu przypominałoby jedynie „gaworzenie dziecka". Mamy tu zresztą do czynienia z dwoma różnymi wymiarami: pojęcia wyznaczają poziomy ogólności, natomiast symbole wyznaczają poziomy głębokości. Zatem nie wystarczy zrozumienie symboli, bo wówczas chwyta się tylko ich pianę, ale trzeba ich również jakoś doświadczyć. Tym też różni się symbol od alegorii. Chociaż obydwa kierują się ku pojęciu, tę ostatnią po osiągnięciu celu można wyeliminować, była ona bowiem jedynie procedurą dydaktyczną, natomiast symbolu z istoty wyeliminować

---

[27] J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2000, s. 14.

[28] „Tak więc logika znaczenia ma tu swe źródło w samej strukturze świętego uniwersum. Prawami tej logiki są prawa korespondencji, odpowiedniości między kreacją *in illo tempore* i teraźniejszym porządkiem zjawisk natury i ludzkich działań. Wyjaśnia to na przykład, dlaczego świątynia swoim kształtem odwzorowuje zawsze jakiś model niebios. I dlaczego hierogamii nieba i ziemi odpowiada jedność między męskością i żeńskością – jest to odpowiedniość między makrokosmosem i mikrokosmosem. Analogiczny charakter ma także odpowiedniość między ziemią uprawną i kobiecymi narządami płciowymi, między płodnością ziemi i łonem matki, między słońcem i naszymi oczami, między spermą i ziarnem, pogrzebem i wysiewaniem zboża, narodzinami i powrotem wiosny. (…) Istnieje także potrójna odpowiedniość między ciałem, domem i kosmosem, która sprawia, że filary świątyni i nasz kręgosłup mogą wzajemnie na siebie wskazywać symbolicznie, a także odpowiedniość między dachem i czaszką, oddechem i wiatrem i tak dalej", P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, dz. cyt., s. 248.

[29] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 336.

się nie da. Wiedza symboliczna jest niezastępowalna. Trzeba wszak pamiętać o niebezpieczeństwie iluzji symbolicznych, czyli o zamykaniu się w pewnych fikcyjnych „całościach", uznawanych za prawdę. Interpretacja symboli nie może zatrzymać się w pewnym punkcie i znaleźć się u swego kresu. Wówczas poznanie symboliczne może się przemienić w dogmatyzm, a nawet przekształcić w jakąś zniewalającą ideologię. Doświadczanie symboli wiąże się z przeczuciem, że poza widzialnym horyzontem jest jeszcze jakaś dal, coś więcej, co dopiero trzeba będzie z tej dali przywołać bądź wydobyć. Bowiem symbol z samej swej istoty charakteryzuje się „nadwyżką znaczenia" i – jak już zostało wyżej wspomniane – nie może zostać zastąpiony przez pojęcie. Symbole, których korzenie sięgają trwałych pokładów życia, nieświadomości, uczucia, wszechświata, nigdy nie giną.

Doświadczenie symboli wymaga zatem od człowieka otwartości, umiejętności negowania tego, co już przyswojone, i nieustannego pogłębiania relacji ze wszechogarniającą mową bytu, poprzez podejmowanie jej na nowo. Ważne okazuje się tu nastawienie świadomości, postawa aktywnego „patrzenia" i „nasłuchiwania", implikująca relację dialogiczną z bytem, a nie czysto odbiorczą bądź uprzedmiotawiającą. W postawie najbardziej powszechnej kamień jest tylko kamieniem, a drzewo tyko drzewem, natomiast w postawie doświadczania symboli kamień czy drzewo mogą stać się objawieniem *sacrum*, nośnikami jego mocy. Jako takie nie są one obojętnymi „przedmiotami" przypadkowo znajdującymi się obok siebie, ale wchodzą w związek z całokształtem znaczącego uniwersum. Sposób „patrzenia" na rzeczywistość jest w dużej mierze związany z poziomem mowy, stąd choć język (poetycki) jawi się jako jedynie „piana" symboli, ma on niezmiernie duże znaczenie dla wydobywania głębi znaczeń i ukazywania różnych sposobów postrzegania rzeczywistości. Nie jest przy tym tak, że jedno znaczenie musi wykluczać drugie. Wręcz przeciwnie, w doświadczeniu symboli dokonuje się integracja znaczeń: na przykład znaczenia psychoanalitycznego ze znaczeniem sakralnym. Wydaje się również, że doświadczenie symboli wiąże się z integracją często oddzielanych od siebie warstw przeżycia: nie można na przykład doświadczać symbolu tylko w sposób zmysłowy, tylko w sposób uczuciowy albo tylko w sposób rozumowy. Można tu dostrzec integrację czterech, wyróżnionych przez Junga, warstw przeżycia, jakimi są: uczucia, rozum, zmysły i intuicja[30].

[30] „Jung wyodrębnił cztery funkcje psychologiczne: myślenie, uczucie (wartościowanie), spostrzeganie zmysłowe (percepcja), intuicję. Przez funkcję rozumie

Wiąże się ono również z zatarciem granic pomiędzy „ja" i „nie-ja", nie ma w nim podziału na „wnętrze" człowieka i na to, co wobec niego „zewnętrzne". Jak pisze Ricoeur, jest to sytuacja, w której „zewnętrzność okazuje się szczytem wewnętrzności"[31].

Chociaż w porządku transcendentalnym określona ontologia wyprzedza doświadczenie i sposób poznawania świata, to jednak człowiek zyskuje do niej dostęp dopiero dzięki określonemu doświadczeniu, związanemu z określonym nastawieniem wobec otaczającej rzeczywistości. Odnoszę wrażenie, że skierowanie uwagi na symboliczne doświadczanie świata jest sprawą współcześnie bardzo doniosłą, jako że często zostaje ono wypierane przez uprzedmiotawiające odnoszenie się do bytu, co może mieć źródło w dominacji nastawienia konsumpcyjnego, technicznego albo naukowego[32]. Wymienione nastawienia, w momencie gdy zostają wyrwane z całościowego doświadczania świata i niejako zabsolutyzowane, prowadzą do zatracenia poczucia sensu życia. Poszukiwanie zakorzenionych w ontologii możliwości nieuprzedmiotawiających,

---

działalność wewnętrzną, niezależną od przeżywanych treści. Funkcja stanowi formę przetwarzania treści. **Myślenie** łączy się z rozumieniem świata i siebie; odbywa się na podłożu pojęć i operacji poznawczych. **Uczucie** polega na subiektywnym wartościowaniu rzeczy, ludzi, wydarzeń i nadawaniu im znaczenia pozytywnego lub negatywnego, co kojarzy się z różnymi stanami, np. zadowolenia, bólu, strachu. **Doznawanie** (spostrzeganie zmysłowe) polega na percepcji otoczenia, dzięki czemu powstaje określona reprezentacja rzeczywistości. **Intuicja** jest również formą percepcji rzeczywistości, lecz jest to percepcja wewnętrzna, głębsza, poprzez nieświadomość za pośrednictwem treści podprogowych, wykraczających poza zmysłowo obserwowalne fakty. Myślenie i uczucie stanowią funkcje racjonalne posługujące się wartościowaniem. Percepcja i intuicja stanowią funkcje irracjonalne, gdyż opierają się one na spostrzeżeniach, a nie na ich interpretacjach", Z. Zaborowski, *Świadomość i samoświadomość człowieka*, Eneteia, Warszawa 1998, s. 245-246.

[31] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 140.

[32] „Stąd owe otchłannie głębokie pomniki filozofii hinduskiej, ezoteryki chińskiej i islamskiej, wreszcie samej kabały; stąd drobiazgowa rozwlekłość w opisach czynności alchemicznych i innych podobnych spekulacji. Carl Gustaw Jung, któremu współczesna symbiologia psychoanalityczna tak wiele zawdzięcza, występuje jednak w obronie tego nurtu myślenia, zaznaczając: 'Dla współczesnej umysłowości tym podobne rzeczy (tzn. najbardziej nieoczekiwane sensy symboli) są najjaskrawszymi w świecie absurdami. Takie związki myślowe istnieją i zawsze, przez długie wieki, odgrywały ważną rolę. Zadaniem psychologii jest zrozumieć te fakty…'. Tenże autor w innym dziele wskazuje, że energię i zainteresowanie, jakie obecnie człowiek Zachodu poświęca nauce i technice, człowiek starożytny poświęcał swej mitologii. Nie tylko energię i zachowanie, lecz również swe zdolności spekulatywne i teoretyczne", J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 14.

zintegrowanych oraz autentycznych sposobów przeżywania świata oraz ich warunków stanowi jedno z zadań niniejszych rozważań.

2.2.2. Rozumienie i wyjaśnianie

Interpretacją symboli jako najbardziej źródłowym doświadczeniem człowieka zajmował się Ricoeur we wczesnym okresie swej filozoficznej twórczości. Później przedmiotem jego hermeneutycznego namysłu stał się tekst. Zarówno tekst, jak i symbole są zakorzenione w mowie bytu, jednak tekst jest mową spisaną. Jako taki poddaje się interpretującemu i obiektywizującemu rozumieniu.

Odnosząc się do zastanej tradycji hermeneutycznej, Ricoeur postuluje odpsychologizowanie procesu interpretacji tekstu. Sprzeciwia się ujęciom, podług których rozumienie tekstu jest rozumieniem autora albo jego epoki, wskazując na dystans jako niezbywalny warunek rozumienia. Tekst, odłączony od autora, żyje własnym życiem, a tym, co podlega w nim interpretacji, jest „propozycja świata, jakiegoś świata, który mógłbym zamieszkiwać"[33]. Tym, co prześwituje przez tekst, nie jest życie autora, ani też jego sytuacja, ale samo bycie. Tekst otwiera na pewien proponowany świat. Oddalając się od Diltheya i przybliżając do hermeneutyki Gadamera i Heideggera, Ricoeur zwracał uwagę na sytuacyjność ludzkiego rozumienia. Człowiek nie może się poprzez tekst przedostać w życie psychiczne innego człowieka, gdyż sam jest uwarunkowany licznymi przedsądami i przeświadczeniami ze sfery przedrozumienia. Dialog, czy też Gadamerowska „fuzja horyzontów", są możliwe nie dzięki ruchowi horyzontalnemu (ku drugiej osobie), ale dzięki ontologicznemu zakorzenieniu tekstów w bycie. Zarówno autor, jak i czytelnik nie zwracają się przez tekst wzajemnie ku sobie, ale raczej ku wysławianej mowie bytu: „to nie tyle ludzie mówią mową, ile mowa mówi do ludzi. (…) ludzie rodzą się w obrębie mowy, w świetle Logosu, 'który oświeca każdego przychodzącego na świat'"[34].

---

[33] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, wyb. K. Rosner, tłum. K. Rosner, P. Graff, PIW, Warszawa 1989, s. 237.

[34] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 109. Charles Taylor wypowiada podobną myśl, odnawiając romantyczny ekspresywizm, nieniweczący „horyzontu sensu". W *Etyce autentyczności* czytamy: „w sztuce postromantycznej doszło do znaczącego upodmiotowienia. Jest to jednak niewątpliwie upodmiotowienie sposobu. Dotyczy ono tego, jak poeta dociera do zjawisk, na które zwraca nam uwagę. W żadnym razie nie wypływa z niego konieczność upodmiotowienia

Zazwyczaj rozumienie wiązano z naukami humanistycznymi (Dilthey) i traktowano jako subiektywne przyswajanie przekazu. Chodziło w nim o uzyskanie symbiozy pomiędzy duszą autora i duszą czytelnika, podobnej do tej, którą uzyskuje się przy rozmowie twarzą w twarz. Jako takie przeciwstawiano je wyjaśnianiu jako obiektywnej analizie, wiązanej zazwyczaj z metodą nauk przyrodniczych. Dilthey postawił sobie za zadanie zrównanie statusu rozumienia i wyjaśniania jako dwóch uprawomocnionych metod, przy zachowaniu ich odrębności ze względu na przedmiot. Temu wzajemnemu wykluczaniu obu metod Ricoeur przeciwstawia dialektyczną koncepcję ich wzajemnego przenikania. Jego zdaniem wstępne „naiwne" rozumienie (przedrozumienie) winno zostać zapośredniczone poprzez obiektywizującą analizę, aby mogło stać się dopiero rozumieniem dojrzałym (pokrytycznym). W ten sposób Ricoeur wskazuje na prymat rozumienia, sytuującego się na początku i na końcu procesu interpretacyjnego. Dialektyka wyjaśniania i rozumienia składa się na proces interpretacji i jako taka stosuje się do tekstu w ogóle. Zostaje tutaj zastosowana figura koła hermeneutycznego, zapożyczonego od Schleiermachera i Diltheya, w którym uchwycona intuicyjnie całość splata się z refleksją, przedrozumienie zakłada już to, do czego dochodzi refleksja, część odnosi się do całości, całość

---

materii, tzn. nie jest tak, że w jakimś sensie poezja postromantyczna musi stanowić wyłącznie ekspresję podmiotu. (…) Niektórzy z najlepszych współczesnych poetów starali się zwerbalizować dokładnie to, co znajduje się poza podmiotem. Wystarczy przypomnieć *Neue Gedichte* Rilkego i taki wiersz jak *Pantera*, gdzie poeta próbuje niejako wyartykułować rzeczy od wewnątrz. Nietrudno utożsamić materię i sposób właśnie dlatego, że współczesna poezja nie może stanowić eksploracji 'obiektywnego' porządku w sensie klasycznym, tzn. publicznie dostanej sfery odniesień. (…) Można bowiem stosunkowo łatwo dojść do wniosku, że po upadku klasycznego porządku poeci mogą już tylko opiewać podmiot i jego zdolności. Popadnięcie w subiektywizm, a także subiektywistyczna mieszanka autentyczności z wolnością samostanowienia – są to wszystko bardzo kuszące możliwości. Duża część współczesnej sztuki zajmuje się jedynie wysławianiem ludzkich możliwości i uczuć. Oczywistym przykładem są znów futuryści. Lecz najwięksi pisarze XX wieku nie byli subiektywistami w tym znaczeniu. Ich tematem nie jest podmiot, lecz coś poza nim. Rilke, Eliot, Pond, Joyce, Mann – to niektórzy z nich. Autorzy ci są przykładem tego, że nieuchronne zakotwiczenie języka poetyckiego w indywidualnej wrażliwości nie jest tożsame z zamknięciem poety w granicach własnej jaźni. Rilke, na przykład, próbuje w swoich *Elegiach Duinejskich* powiedzieć nam coś o naszym losie, o związkach łączących żywych z umarłymi, o ludzkiej kruchości i o mocy przeistoczenia zawartej w języku", Ch. Taylor, *Etyka autentyczności. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Pawelec, Znak, Warszawa 2001, s. 71-72.

do części itd. Jednak u Ricoeura, inaczej niż u powyższych hermeneutów, ta figura nabiera obiektywizującego charakteru i odnosi się do specyficznie ujętego tekstu (odsłaniającego zobiektywizywane możliwości „zamieszkiwania w świecie"). Rozumienie ukierunkowuje na intencjonalną jedność tekstu, natomiast wyjaśnianie na jego analityczną strukturę.

Zakwestionowanie metodologicznego dualizmu pozwoliło Ricoeurowi wyjść poza opozycyjność prawdy i metody. Dualizm ten w filozofii nowożytnej implikował dualistyczne rozwiązania ontologiczne, natomiast jego przezwyciężenie wiąże się z zakorzenieniem epistemologii w ontologii. Zdaniem filozofa z dualizmu metodologicznego nie wynika dualizm ontologiczny. Choć wyzbyte waloru naukowości, rozumienie było dla filozofii hermeneutycznej niezwykle istotne, gdyż dawało wyraz przynależności do bytów i do Bytu, i jako takie poprzedzało wszelkie uprzedmiotowienie (dualizm podmiotowo-przedmiotowy). Po stronie rozumienia sytuuje się omówione wyżej doświadczenie symboli (hierofanii, epifanii). Jako takie rozumienie miało stanowić „niemetodyczny biegun", sytuujący się na innym niż naukowy poziomie. Heidegger osłabił status poznania naukowego, gdy ujął je jako jeden z możliwych sposobów bycia, a rozumienie jako pozasubiektywne otwieranie na prawdę bycia[35]. Gadamer kontynuował i poniekąd modyfikował Heideggerowską „rewolucję", ukazując, że nauka zorientowana metodycznie nie wyczerpuje kategorii prawdy. Zdaniem autora *Prawdy i metody* również oddalone od nauki religia i sztuka włączają się w doświadczenie hermeneutyczne i jako takie mogą nieść z sobą wartość poznawczą. Dzięki rozumieniu człowiek może odczuwać przynależność do całości tego, co istnieje, wiąże się ono raczej z uczuciem, milczącą intuicją niż spekulacją. Ricoeur jako kontynuator Heideggera i Gadamera nie chce jednak sprowadzać filozofii jedynie do zdawania sprawy z tak ujętego rozumienia. Pisze on, iż „Filozofia musi również być zdolna do zdania sprawy z mechanizmu **zachowywania dystansu**, który sprawia, że relacja

[35] „…trzeba wskazać na podstawowe określenie rozumienia jako projektu. Znaczy to: jest ono otwieraniem i wyrzucaniem się oraz wystawianiem w Otwarte, w którym dopiero rozumiejący dochodzi do siebie jako sobości. Ponadto rozumienie jako projekt jest projektem rzuconym, dochodzeniem w Otwarte (prawda), które znajduje się już pośród otwartego bytu, zakorzenione w Ziemi i wznoszące się w Świat. W ten sposób prze-stawianie (*Ver-stehen*) z byciem jako gruntowanie jego prawdy jest przeciwieństwem 'subiektywizacji', bo przezwyciężeniem wszelkiej subiektywności i określonych przez nią sposobów myślenia", M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*…, dz. cyt., s. 243.

przynależności domaga się zobiektywizowania, obiektywnego i obiektywizującego traktowania nauk, a zatem mechanizmu, poprzez który wyjaśnianie i rozumienie przywoływałyby się wzajemnie na płaszczyźnie czysto epistemologicznej"[36]. Autor *Egzystencji i hermeneutyki* dostrzega komplementarność obu procedur w związkach pomiędzy teorią tekstu, teorią działania i teorią historii[37]. Pisząc o wyjaśnianiu, Ricoeur nie nawiązuje do kojarzonych zazwyczaj z przyrodoznawstwem procedur, ale odwołuje się do stosunkowo nowych modeli wyjaśniających, odnoszących się bezpośrednio do dziedziny znaków, które mają bardziej strukturalny niż genetyczny charakter. W strukturalizmie wyjaśnianie zyskuje autonomię, mamy tu do czynienia z wyjaśnianiem bez rozumienia. Dlatego też nurt ten wzięty sam w sobie jest z gruntu antyrefleksyjny, antyidealistyczny i antyfenomenologiczny. Natomiast dla filozofii mowy mówienie posiada jakiś sens i jest skierowane do kogoś. Wskutek narracyjnego kodowania i utrzymywania funkcji dystansu proces czytania różni się znacznie od dialogicznego rozumienia. Ricoeur wskazuje na „przebijającą" przez wypowiedź intencjonalność, czyli na podwójne odniesienie mowy, dzięki któremu następuje wykroczenie poza płaszczyznę czysto językową. Implikowany przez tekst podwójny ruch transcendencji sprawia, że sam tekst staje się jedynie instrumentem, środkiem, na który trzeba się wystawić w celu samorozumienia. Strukturaliści chcieli odpsychologizować wyjaśnianie, przez co odcięli tekst nie tylko od autora i czytelnika, ale również od sensu. U Ricoeura tekst jest również pewną zastaną zewnętrznością (zdystansowaną wobec swego pochodzenia), ale zarazem jego sens poddaje się interpretacji. Filozof nie neguje subiektywnego charakteru rozumienia (samorozumienia), ale postuluje jego zapośredniczenie poprzez rozciągającą się pomiędzy obiektywną strukturalną analizą a przyswajaniem sobie tekstu sferę sensu.

Jakie implikacje dla ujęcia świadomości niesie z sobą poznanie symboliczne oraz dialektyka wyjaśniania i rozumienia?

Jest to nadal świadomość wyłaniająca się ze środka mowy Bytu, ale zarazem świadomość czuwająca i odpowiedzialna za żywotność tej mowy. Interpretacja Ricoeurowska, odniesiona do symboli bądź tekstów, ma za zadanie **poszerzanie obszaru świadomości**. W tym

---

[36] P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, PAT, Kraków 1992, s. 31.

[37] W powyżej cytowanym tekście ujmuje te trzy dziedziny jako analogiczne (i też w pewnym stopniu związane ze sobą) topiki, na przykładzie których ukazuje omawianą dialektykę. Zob. tamże, s. 31.

celu świadomość musi zdobyć się na wysiłek istnienia, na przezwyciężanie ciągłego napięcia pomiędzy tendencją do uprzedmiotowiania a zakorzenionym w głębi bytu dążeniem do przezwyciężenia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Nie jest świadomością, która zna siebie samą w sposób bezpośredni, na przykład w oczywistości psychologicznej, intuicji intelektualnej albo wizji mistycznej. Dlatego też, aby stać się samoświadomością, musi podjąć trud interpretacji otaczającego ją uniwersum znakowego. Nastawienie krytyczne, refleksyjne, analityczne jest tu niezbędnym zapośredniczeniem, które chroni przed **idolami i dogmatyzmem**. Niebezpieczeństwem dla świadomości naiwnej jest bowiem skostnienie symboli (z istoty odsyłających w nieskończoność). Refleksja krytyczna jest o tyle ważna, o ile pozwala symbolowi przemówić: „Konieczne jest zatem włączenie pewnego bieguna destrukcji do pracy nad zrozumieniem”[38]. Jednak taka refleksja jest jedynie środkiem do głębszego rozumienia, nie może natomiast stać się celem samym w sobie. Zarówno autonomizacja przedkrytycznego rozumienia jak i naukowego wyjaśniania prowadzi do jednostronności i różnego typu metodycznych dualizmów, granic, kategoryzacji, czego konsekwencją stają się na przykład zamknięte i obojętne na siebie wzajemnie wąskie specjalizacje: „Jeżeli filozofia ma przeżyć, to nie poprzez wywoływanie rozłamów metodologicznych. Jej los jest związany z jej zdolnością do podporządkowania samej idei metody bardziej podstawowemu ujęciu naszych relacji prawdziwościowych wobec rzeczy i istot”[39]. Wiedza, która odrywa się od swych źródeł, traci zarazem swój *telos* i jako taka zamyka raczej niż otwiera. Zdaniem Ricoeura świadomość spełnia swe zadanie (poszerza samą siebie) w doświadczeniu zapośredniczonym oraz jak najbardziej zintegrowanym.

2.3. Archeologia i teleologia świadomości

Koncepcja świadomości Paula Ricoeura wyrosła na podłożu między innymi fenomenologii Edmunda Husserla i egzystencjalnej analityki jestestwa Martina Heideggera, przy istotnej modyfikacji obu tych nurtów. Poza nimi ważną inspirację stanowiły dla Ricoeura m.in.: zastana tradycja hermeneutyczna, Freudowska psychoanaliza,

[38] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 133.
[39] P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 16.

strukturalizm, Eliadowska fenomenologia religii oraz Heglowska fenomenologia Ducha. Podejmując wyprawy w te niekiedy odległe od siebie rejony, autor *O sobie samym jako innym* poszukiwał na tyle obszernego ujęcia świadomości, aby mogło ono pomieścić w sobie porozrzucane w owych nurtach jej różne (a niekiedy nawet sprzeczne) sensy. Zanim jednak zanalizuję konsekwencje tej Ricoeurowskiej wyprawy i związanych z nią poszukiwań, które ukazują się w procesie konstytuowania człowieka i sensu świata, chciałabym najpierw odpowiedzieć na pytanie, co kryje się, w rozumieniu Ricoeura, pod owym wieloznacznym pojęciem „świadomość". Pozostaje mi więc w tym miejscu wyinterpretowanie owego ontologiczno-egzystencjalnego (ujmując sprawę po Ingardenowsku) sensu hermeneutycznej świadomości.

Ricoeur, podobnie jak Heidegger, zaczyna swoją wyprawę od głębokiej nieufności wobec pojmowania świadomości jako podstawy wszelkiej konstytucji, świadomości pewnej, że zna samą siebie od samego początku. Stwierdzając, że „zagadnienie świadomości jest równie niejasne jak zagadnienie nieświadomości"[40], a także: „Nie rozumiem nawet, czym właściwie jest świadomość"[41], opuszcza „jakby na chwilę" rejony fenomenologii i „nawiązuje kontakt" z psychoanalizą. Aby coś poznać, trzeba poza to wykroczyć. Czy jest to jednak możliwe w przypadku poznawania świadomości? Świadomość udająca się w rejony nieświadomego jest wprawdzie nadal świadomością, ale świadomością napotykającą wciąż swą inność, którą stanowi nieświadomość. Mierząc się z oporem nieświadomego, świadomość odkrywa jego siłę i „uświadamia" sobie, że jest jedynie powierzchnią jego wzburzonych głębin. Następuje więc przesunięcie akcentów. Refleksja nad nieświadomością nie pozwala odtąd ześrodkowywać się na poziomie świadomości, ale każe poza nią nieustannie wykraczać. Nieświadomość, ten wyrzucony za burtę problem fenomenologii, nie pozwoli się dalej ignorować. Musi więc zostać włączony do refleksji, choćby za cenę zdestruowania świadomości. Konstatując kryzys dawnych pojęć świadomości, Ricoeur chce jednak, przemierzając mroczne głębiny, odnaleźć jej utracony sens. Bo być może nie wszystko jeszcze zostało stracone i świadomość ma jeszcze coś do powiedzenia. Może też odgrywa niebagatelną rolę w procesie konstytuowania człowieka (jego tożsamości, podmiotowości), a także sensów świata. W dalszym ciągu rozważań

[40] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 204.
[41] Tamże, s. 205.

pojawi się dość obszerne miejsce na zastanowienie się nad ową rolą. Tymczasem zatrzymajmy się jeszcze wraz z Ricoeurem przy charakterystyce samej świadomości.

Po pierwsze, podejmując zagadnienie świadomości, należy zrobić pokaźne miejsce dla pojęcia nieświadomości. Nieświadomość jest innością świadomości[42]. W dodatku świadomość wyłania się z nieświadomego: na gruncie Heideggerowskim można by powiedzieć, że wyłania się z *bycia*, a u Lévinasa z *il y a*[43]. W refleksji hermeneutycznej świadomość nie obejmuje całego życia mentalnego. Jest stanem mentalnym drugiego stopnia, potencjalnie sprzężonym z innymi stanami mentalnymi, które dopiero mogą zostać uświadomione. Istotnym zadaniem dla tak rozumianej świadomości jest poszerzanie jej własnego obszaru, co obrazuje Freudowska wypowiedź: „Gdzie było *id*, musi *ego* nastać". Owo poszerzanie (czy może raczej pogłębianie) nigdy jednak nie osiąga poziomu Husserlowskiej świadomości transcendentalnej, wyprzedzającej wszelką daną konstytucję. Freudowski realizm w tym jednak zbliża się do idealizmu transcendentalnego, że ujmuje „obiekt wewnętrzny"

---

[42] Emmanuel Lévinas pisze: „Paradoks polega na tym, że świadomość definiuje się poprzez nieświadomość, choć jedno nie jest tożsame z drugim. Wydarzenie świadomości nie odnosi się jednak do nieświadomości wyłącznie jako swego przeciwieństwa. Świadomość, w odróżnieniu od nieświadomości, nie jest konstytuowana przez tę opozycję, lecz przez samo sąsiedztwo, związek ze swym przeciwieństwem: w samym swym pędzie świadomość męczy się i zawiesza, zwraca się przeciwko sobie. (…) Wycofywanie się świadomości ku temu, co nieświadome, i wychodzenie świadomości z głębi nieświadomego nie następuje w dwóch różnych momentach. W aktywności umysłu słychać pomruk ukrytych myśli. W mgnieniu między otwartością oka a jego zamknięciem. (…) Z drugiej strony nieświadomość, nosząca w sobie zarzewie świadomości, nie wiąże się z intencją podtrzymującą szczerość intencji zwróconej ku światu, włączającej ją w szerszy system finalności, jakby jakiś mroczny świat, pod każdym względem identyczny ze światem przejrzystym, nadal trwał pod zasłoną nocy. Ukryte operacje myślowe nie mają rangi myśli zamierzonych, albowiem dopiero czekają na awans. Świadomość z kolei nie odnosi się do nieświadomości w sposób intencjonalny. Ta już w chwili rozjaśnienia blaknie. Sama bowiem jest wytwarzaniem światła, jego rozbłyskiwaniem", E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Homini, Kraków 2006, s. 109-110.

[43] „To wpisane w bycie, niepohamowane, anonimowe 'pożeranie' osoby, ów pomruk w głębi samej nicości określimy terminem *il y a. Il y a*, które nie godzi się na przyjęcie formy osobowej, oznacza 'byt w ogóle'. Tego pojęcia nie zapożyczamy od żadnego 'bytu' [*etant*]. Albowiem *Il y a* wykracza poza wewnętrzność i zewnętrzność. Nie pozwala nawet jednego od drugiego odróżnić. Anonimowy strumień bycia zalewa, zatapia każdy podmiot, osobę lub rzecz. Opozycja podmiot – przedmiot, za pomocą której rozważamy zagadnienie tego, kto istnieje, nie stanowi punktu wyjścia refleksji, której tematem jest bycie w ogóle", tamże, s. 90, 91.

jako poznawalny. Ricoeur poddaje krytyce realistyczne ujęcie nieświadomości, konstatując, że „sfera pozarefleksyjna", do której odsyła refleksja, nie może być czystą nieświadomością. W samym słowie „poznawalny" zawiera się już to, że nieświadomość istnieje dla świadomości jedynie jako rzeczywistość rozpoznana, jako że sama „nieświadomość nie myśli". Może być rozpatrywana jedynie w relacji świadome – podświadome i jako taka zostaje zrelatywizowana. Nie jest to jednak zrelatywizowanie do świadomości w sensie psychologicznym (subiektywnym). Chodzi o to, że realność nieświadomego jest konstytuowana w obrębie konstelacji hermeneutycznej (na którą składają się: symptom, analiza i interpretacja) w sensie epistemologicznym i transcendentalnym. Jest to zatem relatywność „obiektywna", relatywność wobec procesu, prawideł analizy, a nie na przykład osoby analityka. Pochodną tej relatywności „obiektywnej" jest relatywność intersubiektywna, w której możliwe staje się mówienie o nieświadomości, jej zaistnienie w przestrzeni dialogu[44]: „Trzeba tedy stale krążyć między realizmem empirycznym a idealizmem transcendentalnym; trzeba trzymać się pierwszego na przekór bezpośredniej świadomości i jej pretensjom do nieomylnej samowiedzy, lecz trzeba trzymać się drugiego na przekór wszelkiej fantastycznej metafizyce, użyczającej tej nieświadomości świadomości siebie; nieświadomość jest 'konstytuowana' przez zespół posunięć hermeneutycznych, które ją rozszyfrowują"[45].

Zatem, po drugie, świadomość nigdy nie osiąga właściwej samowiedzy w bezpośrednim skierowaniu na samą siebie. Jako że charakteryzuje się **intencjonalnością**, musi być najpierw świadomością czegoś, a dopiero „później" samowiedzą. Ta ostatnia pojawia się nie na początku, ale dopiero u kresu poszukiwań. Jako taka stanowi pewną ideę graniczną, którą Hegel określił mianem wiedzy absolutnej[46]. Hermeneutyka wskazuje na proces, dialektykę świadomego

[44] „Powiemy zatem, że nieświadomość jest przedmiotem w tym sensie, że jest 'konstytuowana' przez zespół posunięć hermeneutycznych, które ją rozszyfrowują; istnieje ona nie tyle w sposób absolutny, ile relatywny względem hermeneutyki jako metody i jako dialogu. Dlatego też nie należy upatrywać w nieświadomości jakiejś fantastycznej rzeczywistości, która miałaby niezwykłą moc wyręczania mnie w myśleniu. Należy relatywizować nieświadomość, atoli ta relatywizacja nie różni się niczym od relatywizacji obiektu fizycznego, którego cała realność jest relatywna względem konstytuujących go posunięć naukowych. Psychoanaliza należy do tego samego 'przybliżonego racjonalizmu' co nauki przyrodnicze", P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 212.

[45] Tamże, s. 213.

[46] Por. tamże, s. 206.

i nieświadomego, pozbawioną ostatecznej syntezy. Wiedza absolutna nie jest w tej perspektywie możliwa do osiągnięcia poprzez ograniczoną z istoty świadomość indywidualną, chociaż, jako idea graniczna, tę ostatnią warunkuje i wyznacza kierunek jej dążeń. Celem psychoanalizy jest uświadomienie nieuświadomionego, natomiast Heglowska dialektyka transformuje świadomość indywidualną w świadomość transcendentalną. Hermeneutyczne postępowanie zdaje się zdążać ku świadomości transcendentalnej, zwłaszcza w jej aspekcie przekraczania i zarazem ugruntowania relacji epistemicznej podmiot – przedmiot[47]. U Ricoeura taka możliwość jest jak najbardziej dopuszczalna, gdyż, jak zostało napisane wyżej, nie rozdziela i nie przeciwstawia on (jak Heidegger) poziomu ontycznego i poziomu ontologicznego. Zarówno psychoanaliza, jak i fenomenologia Ducha, które zwracają się w przeciwnych kierunkach, chcą wysłowić niewysłowione, chroniąc świadomość przed unicestwieniem. **Progresja** (postępowanie syntetyczne, zwrócone ku świadomości) jest zarazem **regresją** (postępowaniem analitycznym, zwróconym ku nieświadomości). Skrzyżowanie się dwóch sposobów wyjaśniania (analitycznego i syntetycznego) w obrębie tego samego

[47] Dla Gadamera niemożliwość „osiągnięcia samowiedzy" była czymś pozytywnym, gdyż to właśnie skończoność miała umożliwiać rozumienie i otwartość. „Osiągnięcie samowiedzy" czy też wiedzy absolutnej jest w tej perspektywie „absolutną zamkniętością. Tutaj zdają się wyraźnie rozchodzić drogi hermeneutyki i filozofii transcendentalnej, nie tylko tej w wydaniu Hegla czy Fichtego, ale również Husserlowskiej fenomenologii. Zastanawiające jest jednak to, czy pewne uwarunkowanie, jakim jest na przykład tradycja, kultura, język, może samo warunkować rozumienie jako transgresję. Przekroczenie granicy wymaga bowiem znalezienia się poza nią. Zamknięcie nie może więc stanowić o otwartości i transcendencji. Aby transgresja była możliwa, granica, w swej relatywności, musi sama być transcendentalnie uwarunkowana. Uważam zatem, że istoty człowieka nie stanowi skończoność, ale że jest ona otwartością i przejrzystością, i to właśnie przez nią, a nie przez skończoność, możliwe jest wchodzenie wszelkich przedsądów w „grę", czy też – jak pisał Gadamer – „stapianie się horyzontów". W tej perspektywie samowiedza nie ma charakteru teleologicznego, lecz transcendentalny. Nie jest ona „absolutną zamkniętością", ale „absolutną otwartością", umożliwiającą rozumienie i porozumienie. Można powiedzieć, że jest ona ontologicznie pierwotniejsza od „skończoności Dasein", któremu nieustannie towarzyszy. Doświadczenie osobowe, jedynie w swej konkretności, nie może tu zostać zniesione po „osiągnięciu" samowiedzy (jak u Hegla), gdyż nie tyle do niej dąży, co jest już w niej osadzone, choć jej nie wyczerpuje. Inność i obcość mogą pojawić się jedynie tam, gdzie istnieją granice, których rozpoznanie i przekroczenie świadczy o ich jedynie względnej, a nawet iluzorycznej naturze, i jest związane z pierwotną otwartością, czyli potencjalną bezgranicznością. „Dochodzenie" do samowiedzy oznaczałoby zatem rozpoznawanie własnej natury, które na przykład buddyści nazywają „urzeczywistnieniem".

doświadczenia ukazuje dialektykę świadomego i nieświadomego. Doznanie, rozbijając integralność świadomości, włącza się w nową teleologię, która je już w sobie zawiera. To, że świadomość transcendentalna nie jest wysłowiona w sposób do końca przejrzysty, nie oznacza, iż nie może być w żaden sposób wypowiedziana. O owej niewysłowioności pisali (różnie tę świadomość ujmując) Fichte, Schelling oraz Husserl, który stwierdził, że „pierwotny strumień jako pra-byt jest nieprzedstawialny i niewypowiadalny"[48], a żeby obronić się przed zagrażającym (z tej strony) jego filozofii irracjonalizmem, wskazał na tożsamość owego „ja" z „ja" transcendentalnym.

Po trzecie, „świadomość jest ruchem unicestwiającym nieustannie własny punkt wyjścia, a pewność siebie osiągającym dopiero w punkcie dojścia"[49]. Dla Ricoeura zagadnienie świadomości wiąże się z zagadnieniem „porzucania dzieciństwa" i „stawania się dorosłym". Jak już wiadomo, świadomość nie jest źródłem, lecz kresem. W tym epigenetycznym procesie **świadomość staje się zadaniem**: „Wyzbywając się swoich praw świadomość zmieniła znak filozoficzny. Nie jest już czymś danym, nie ma już 'bezpośrednich danych świadomości'. Świadomość jest zadaniem, zadaniem uświadomienia się sobie samemu. W miejscu *Bewusstsein*, bycia-świadomym, pojawia się *Bewusstwerden* **–** stanie-się-świadomym"[50]. Negatyw, niejako drugą nieodłączną stronę tego teleologicznego procesu stanowi sprzężona z nią regresja, odsyłająca pojawiające się na jej drodze figury wstecz, w stronę „dzieciństwa". Filozof podkreśla jedność obu procesów, ukazując dwie hermeneutyki: hermeneutykę świadomości i hermeneutykę nieświadomości, odnoszących się do tych samych doświadczanych figur symbolicznych. Ujęcie świadomości jako procesu, modyfikującego nieustannie swój „punkt wyjścia", będzie miało dalej istotne znaczenie dla kwestii wolności i odpowiedzialności człowieka. Pomimo przeznaczenia, jakim jest nieświadomość, wyzierająca z wszelkich symbolicznych figur, ciągnących się wstecz ku minionemu dzieciństwu, świadomość, zataczając kolejne kręgi spirali, ma możliwość przełamywania powtarzalności zastanych figur. Dzięki naturze świadomości człowiek może stawać się wolnym i zarazem ponosić odpowiedzialność za wychodzenie ze swego dzieciństwa, za przełamywanie powtarzalności:

---

[48] Cyt. za: M. Moryń, *O Husserlowskiej koncepcji sensu*…, dz. cyt., s. 28.
[49] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 218.
[50] Tamże, s. 240.

„Nieświadomość jest źródłem, genezą, świadomość – kresem czasu, apokalipsą”[51].

Po czwarte, Ricoeur zmierza do odpsychologizowania świadomości. Świadomość nie zwraca się ku sobie w sposób bezpośredni, jak w psychologii introspekcyjnej, ale rozumie siebie dopiero poprzez symbole. Ważne jest zwłaszcza podkreślenie, że analiza i interpretacja (owe dwa „ruchy”) zostają nakierowane na symbole właśnie, ukazujące się w pewnej „obiektywnej” i intersubiektywnej rzeczywistości. Dzięki symbolom człowiek odkrywa swoją ontologiczną, źródłową zależność. Ricoeur pisze o zależności człowieka od popędów, *sacrum*, ducha (do których mamy dostęp przez odpowiadające im symbole), a także o dwóch aspektach ich interpretacji (będącej zarazem samointerpretacją), mianowicie: archeologii i teleologii. Świadomość musi być najpierw świadomością czegoś, a dopiero później samoświadomością. Nie jest to zatem proces psychologiczny. W tej perspektywie subiektywność, inaczej konstytuowanie samego siebie, dokonuje się w tym samym czasie co „tworzenie” owej obiektywności.

Po piąte, *arche* i *telos* świadomości przynależą nierozłącznie do siebie. Ricoeur, w celu dokonania egzemplifikacji hermeneutyki świadomości, sięgnął do *Fenomenologii ducha* Hegla. Jako odwrotną stronę tego procesu obrał, jak już wiadomo, Freudowską hermeneutykę nieświadomości. Psychoanaliza ma za zadanie ujawnienie przed człowiekiem tego, co stłumione („Gdzie było id, musi ego nastać”), nawiązuje zatem do jego dzieciństwa, przeszłości. Pewne figury świadomości uzyskują znaczenie dzięki figurom wcześniejszym. Natomiast u Hegla można zaobserwować proces odwrotny. Znaczenie wcześniejszych figur świadomości ujawnia się dopiero po jej transformacji w figurę późniejszą. Ricoeur, uwydatniając dwie strony tego procesu, nie rozdziela człowieka na pół, ale wskazuje, że zarówno psychoanaliza, jak i Heglowska fenomenologia mówią o całości człowieka, i można nawet powiedzieć, że są nie tyle procesami dopełniającymi się, co wręcz tożsamymi:

> Należy to rozumieć w następujący sposób: system figur późniejszych oraz system figur odsyłających nas do symboliki zastanej są tym samym mimo całej ich przeciwstawności. Trudno to pojąć i sam pojmuję to z ledwością. W każdym razie można powiedzieć, co następuje: w miejscu, w którym znaleźliśmy się, wielce kuszące wydaje się twierdzenie, że nieświadomość tłumaczy to, co w człowieku

[51] Tamże, s. 223.

> niskie, podrzędne, mroczne, że jest Namiętnością Nocy, podczas gdy świadomość wyraża to, co wzniosłe, nadrzędne, jasne – jest Prawem Dnia. Głównym niebezpieczeństwem podobnego twierdzenia byłaby łatwość popadnięcia w wygodny eklektyzm, w którym świadomość i nieświadomość byłyby elementami dopełniającymi się wzajemnie w sposób bliżej nieokreślony. Podobny kompromis byłby karykaturą dialektyki. Unikniemy go jedynie wtedy, gdy zrozumiemy, że obie hermeneutyki, hermeneutyka sfery Dnia i hermeneutyka Nocy, są tym samym[52].

Należy również podkreślić, że nie można w żadnym wypadku zredukować „hermeneutyki Dnia" do „hermeneutyki Nocy", bądź odwrotnie. Ricoeur, łącząc realizm Freudowski z Heglowskim idealizmem albo archeologię świadomości z jej teleologią, istotnie zmodyfikował wymowę obu tych filozoficznych nurtów. Można powiedzieć, że filozof w swej metodzie postępowania inkorporuje pewne orientacje filozoficzne (a także pozafilozoficzne), łącząc je w swoim własnym dyskursie w taki sposób, na jaki zapewne ich twórcy by się nie zgodzili. Owo „kompromisowe" podejście powołuje do życia nowy (raczej dialektyczny i dialogiczny niż eklektyczny) sposób filozofowania. Żaden redukcjonizm nie wchodzi tu w rachubę. Zamiast z konfliktem hermeneutyk, mamy tu raczej do czynienia z ich komplementarnością, przy uwzględnieniu ich istotnych modyfikacji.

Jako przykład analizy uwzględniającej ową „podwójną" hermeneutykę posłużyły Ricoeurowi dwa dramaty Sofoklesa: *Król Edyp* i *Edyp w Kolonie*. Interpretacja Freudowska pozwala wydobyć z dramatu jedynie to, co stłumione (popędy): „Edyp urzeczywistnia jedynie pragnienie naszego dzieciństwa"[53] – pisze Freud. Takie odczytanie, nawiązujące do dzieciństwa, nieświadomości jest możliwe, a nawet konieczne, jako że posiada wartość pedagogiczną. Nie jest to jednak odczytanie jedyne. W obrębie pierwszego dramatu (*Króla Edypa*) odnajdujemy bowiem zapowiedź dramatu drugiego stopnia

---

[52] Tamże, s. 224. Dalej czytamy: „Dlatego też trzeba przystać na całkowitą przeciwstawność między świadomością jako dziejami a nieświadomością jako przeznaczeniem, by w ten sposób zdobyć prawo wyjścia poza tę przeciwstawność i zrozumieć tożsamość obu systematyk, z których jedna jest syntezą świadomości, a druga analizą nieświadomości. Jednakże ani przeciwstawność, ani tożsamość obu hermeneutyk nie upoważniają nas do eklektyzmu. Trzy miarki nieświadomości, dwie szczypty podświadomości i okruszyna świadomości – podobnego dawkowania musimy unikać za wszelką cenę. Eklektyzm jest nieubłaganym wrogiem dialektyki", tamże s. 225.

[53] Cyt. za: tamże, s. 220.

(*Edypa w Kolonie*)[54]. Jakkolwiek pierwszy dramat odnosił się do popędów (tematu ojcobójstwa i kazirodztwa), to drugi ukazuje stosunek Edypa do jasnowidza, jest więc tragedią prawdy. W pierwszym mamy do czynienia z „oczyszczeniem", obaleniem złudzeń fałszywej świadomości. Edyp musi porzucić swą prometejską zarozumiałość i gorliwość, wynikające z niewiedzy, gdyż jego tragedia zrodziła się właśnie z ograniczoności i pychy. Teraz musi odpokutować za zasady i „prawdy", które sam ustanowił, a cenę, jaką płaci za obalanie swych złudzeń, stanowi cierpienie. To ostatnie jest jego pokutą za poniesione winy, nie stanowi wszak kresu jego „drogi". Przez cierpienie traci wzrok, jednak nie po to, żeby stać się kaleką, ale po to, by odnaleźć prawdę już na innym, głębszym poziomie:

> Brutalne samooślepienie jest idealnym przykładem kary wymierzonej samemu sobie, okrucieństwa wobec własnej osoby, szczytem zachowania masochistycznego. Jest to prawda w pewnym tylko sensie; dobrze rozumie to chór, a po pewnym czasie stary Edyp sam wyrazi skruchę z powodu tego nowego gwałtu, który uzna za swoją ostatnią wielką winę. I podobnie jak tragedia prawdy przynależy do tragedii płci i wychodzi poza nią jednocześnie, równie dwoiste jest znaczenie kary. Należy ono do dramatu samopoznania i swoje znaczenie wyprowadza ze stosunku Edypa do Tyrezjasza. Tyrezjasz jest jasnowidzem będąc ślepcem, Edyp widzi dzięki wzrokowi, lecz rozum jego jest ślepy, w momencie utraty wzroku otrzymuje dar widzenia; w ten sposób kara jako postępowanie masochistyczne staje się nocą zmysłów, pojmowania, woli: „Zaniechaj chęci bycia zawsze panem, mówi Kreon, gdyż to, co ci twe przeszłe zwycięstwa przyniosły, nie zawsze przysłużyło ci się w życiu". W ten sposób los narzucony z zewnątrz stał się przeznaczeniem działającym wewnątrz. Człowiek przeklęty – stał się – jak Tyrezjasz – ślepym jasnowidzem. Poprzez piekło prawdy dostąpił błogosławieństwa widzenia[55].

Demistyfikacja fałszywej świadomości nie jest jedynie ruchem negatywnym, hermeneutyką destrukcji, ale procesem rozbudzającym „głębsze" treści. Te same symbole są „dwoiście ukierunkowane": zwracając się ku dzieciństwu, odsłaniają zarazem obszary życia dojrzałego. Prawda, obrazowana jako „widzenie" Tyrezjasza, nie byłaby możliwa na gruncie samej tylko psychoanalizy. Dla tej

---

[54] Początkowo istniał tylko jeden dramat *Edyp*, to dopiero filolodzy dostrzegli w nim dwa dramaty i przedzielili na dwie części, nadając im odmienne tytuły, zob. Sofokles, *Antygona, Król Edyp, Elektra*, tłum. K. Morawski, Ossolineum, Wrocław 2004, s. 216.

[55] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 222.

ostatniej bowiem świadomość jest zawsze świadomością fałszywą, co implikować może jedynie postawę nieufności wobec wszelkiego ustanawiania pozytywnej treści. Dla Ricoeura podejście psychoanalityczne do świadomości okazuje się niewystarczające, gdy stwierdza: „fałszem jest, jakoby to, co od Freuda i psychoanalizy otrzymujemy, było wyczerpującą całością", albo dalej: „więcej jest rzeczy na niebie i ziemi niż w całej naszej psychoanalizie"[56]. Heglowska fenomenologia świadomości zmierza ku syntezie absolutnej. Ricoeurowska hermeneutyka sytuuje natomiast świadomość w przestrzeni „pomiędzy" nieskończoną demistyfikacją i skończoną amplifikacją. W tej perspektywie prawda nie może być czymś raz na zawsze osiągniętym, ale też nie jest zupełnie niemożliwa. Jak pisze Ricoeur: „Prawda zaiste jest drogą, stawaniem się; ma do czynienia z możliwością kontynuacji istnienia, wytwarzania w istnieniu; jest możliwością wędrówki"[57]. Wymaga więc nieustannej pracy świadomości, ciągłego procesu skrywania i odkrywania, ruchu, w którym świadomość zatacza coraz szersze kręgi spirali, w obrębie których daremnie byłoby silić się na poszukiwanie jakiegoś ostatecznego początku i ostatecznego końca.

2.4. Świadomość nie jest „ja" – *cogito* zranione

Z poprzedniego podrozdziału wyłoniła się pewna aporia. Z jednej strony bowiem świadomość jest „kresem czasu, apokalipsą", a z drugiej, jako że wyrasta ze swego źródła – nieświadomości, musi nieustannie cofać się do początku, modyfikując swój „punkt wyjścia". Zastanawiające jest również, jak jest możliwa „chwila prawdy" świadomości, która wskutek zmieszania ze swą innością – jaką jest nieświadomość, nieustannie stacza się ku świadomości fałszywej. Wydaje się, że świadomość fałszywa pada ofiarą złudzenia, wynikającego z zamknięcia interpretacji pewnych symboli w jakichś fikcyjnych dla niej granicach. Taką granicą dla świadomości może stać się na przykład jakieś konkretne „ja" osobowe. Wówczas świadomość okazuje się tworem pozornie skończonym, jako że „ja" sprawuje nad nim władzę. Ujarzmienie świadomości kłóci się z kolei z jej pierwotną dynamiką, płynięciem i otwartością. Zamknięta w „ja",

[56] Tamże, s. 233-234.
[57] Tamże, s. 336.

rozsadza je od środka. Z inną sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy „ja" daje się ponieść na falach z istoty nieskończonej świadomości, kiedy „ja" jest pochwycone przez świadomość, a nie na odwrót. W tej perspektywie świadomość nie może zostać utożsamiona z „ja", a to ostatnie dzięki niej może dopiero wykraczać poza swoją skończoność i ustanowione przez siebie granice. Wówczas dopiero może doświadczyć prawdy bytu. Carl Gustaw Jung napisał:

> Gdy zastanawiamy się, czym właściwie jest świadomość, stajemy przed głębokim i wywołującym wrażenie faktem, że każde zdarzenie, które ma miejsce w kosmosie, zyskuje równocześnie swój obraz w nas, gdzie niejako równolegle się wydarza, co właśnie znaczy, iż staje się świadome. (…) Nasza świadomość przecież nie tworzy się sama, lecz wypływa z nieznanych głębi. Stopniowo budzi się ona w dziecku i codziennie rano budzi się z głębi snu – ze stanu nieświadomości. Jest ona niczym dziecko rodzące się codziennie z macierzystego łona nieświadomości[58].

W „ja" osobowym świadomość przeradza się między innymi w refleksję, ale sama refleksja nie konstytuuje świadomości. Refleksja wyzbyta swych roszczeń musi nieustannie podważać i modyfikować swój punkt wyjścia, co wcale nie przesądza o tym, że świadomość jest procesem skończonym. „Świadomość refleksyjna" wydaje się tylko jedną z możliwych postaci świadomości, już jakoś zagarniętą przez *ego*. Zdaje się, że właśnie o tej konkretnej postaci świadomości (już jakoś ograniczonej) wypowiada się Ricoeur w odniesieniu między innymi do psychoanalizy i strukturalizmu, dążąc do przemieszczenia tak ujętej świadomości, inaczej mówiąc do zmiany – pod wpływem Freudowskiej „przygody refleksji" – jej statusu.

W dalszej części rozważań niniejszego rozdziału, posługując się słowem „świadomość", będę pod nim rozumieć właśnie ową świadomość refleksyjną, czyli zawężoną postać „świadomości w ogóle". Zastrzeżenie to wydaje mi się tu dość istotne, gdyż niesie z sobą doniosłe implikacje. Na przykład dla „świadomości refleksyjnej" nieświadomość jest jej innością, natomiast dla świadomości w szerszym ujęciu stanowi ona już jej pewną postać. Świadomość może też być obecna w sferze pozarefleksyjnej, na przykład: we wszelkim zmysłowym percypowaniu, czuciu, doznawaniu, postrzeganiu, uwadze, a nawet w nieuwadze (świadomość nieaktowa) itd. Inną różnicę pomiędzy świadomością refleksyjną a świadomością zintegrowaną ukazuje

---

[58] C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Leszke, L. Kolankiewicz, wyd. KR, Warszawa 1993, s. 499.

wcześniej cytowany Carl Gustaw Jung: ta pierwsza ześrodkowuje się wokół „ja" osobowego, a ta druga wokół sytuującej się już poza „ja" Jaźni. Zagadnieniem do podjęcia pozostaje więc kwestia możliwości wykroczenia świadomości refleksyjnej (*cogito*) poza samą siebie, ku świadomości bardziej zintegrowanej. Wydaje się, że możliwość ta tkwi *implicite* w refleksji, która jako wtórna wobec swojego źródła, nosi w sobie ślady swego pochodzenia.

Konstatując, że: „apodyktyczność nie jest bezpośredniością. Refleksja nie jest introspekcją. Filozofia podmiotu nie jest filozofią świadomości"[59], Ricoeur podważa Kartezjańskie *cogito* jako akt założycielski i podstawowy. Krytyka ta zostaje wymierzona właściwie w całą dotychczasową tradycję „filozofii refleksyjnej": Sokratejskie troszczenie się o własną duszę, Augustiańskiego „człowieka wewnętrznego" (i jego dostęp do spraw boskich), wymienione już *cogito* Kartezjańskie, dalej *cogito* Kantowskie („ja myślę, które musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom"), wreszcie „ja" Fichteańskie i Husserlowską „egologię". Zdaniem Ricoeura refleksja podmiotu nad samym sobą (ujęcie siebie w bezpośredniej świadomości) nie może stanowić aktu pierwotnego, założycielskiego, i jako taka skazuje podmiot na świadomość fałszywą. Świadomość musi być więc najpierw świadomością czegoś, a dopiero „później" samoświadomością. Zatem jest ona dla siebie najbardziej dostępna w ruchu skierowanym na zewnątrz. Po przejściu przez krytykę psychoanalityczną i strukturalistyczną (które to dwa nurty określa Ricoeur „wyzwaniem semiologicznym" podmiotu) wszelki dostęp do samego siebie winien być zapośredniczony przez znaki (symbole), które rozbijają fałszywą pretensję „ja" do samostanowienia. Udając się w rejony realizmu Freudowskiego i strukturalizmu, Ricoeur występuje przeciwko bezkrytycznemu idealizmowi, subiektywizmowi i wreszcie solipsyzmowi, zagrażającym, jego zdaniem, wyżej wymienionym postaciom „filozofii refleksyjnej"[60].

---

[59] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 251.

[60] „Sprzeciw wobec dotychczasowej filozofii podmiotu idzie u Ricoeura w parze z jego opozycją wobec nowożytnej filozofii świadomości. Ta świadomość występowała dotąd w roli podmiotu. Francuski filozof chce uniknąć zarówno zanegowania świadomości, jak i jej narcyzmu. Opowiada się za odnowieniem sensu świadomości. Od świadomości nie można wychodzić, gdyż najpierw trzeba być świadomością czegoś, zaś dopiero potem samoświadomością. Do świadomości trzeba więc w poznaniu dotrzeć, a nie od niej wychodzić, gdyż poznajemy ją dopiero na końcu, jest kresem a nie początkiem, zadaniem a nie punktem wyjścia", W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 251.

2.4.1. Psychoanalityczne „wyzwanie semiologiczne"

Ricoeur dokonuje, jak sam pisze, „pewnej filozoficznej interpretacji Freuda". Oznacza to, jak już wcześniej wspomniałam, włączenie psychoanalizy w ramy hermeneutycznego dyskursu filozofa, czyli potraktowanie jej jako „ruchu wstecznego" – archeologii świadomości refleksyjnej, wchodzącej w dialektykę z określoną teleologią (w tym przypadku Heglowską). Freud, jak wiadomo, nie określał psychoanalizy jako archeologii, a jego pisma dają się odczytywać z wielorakich perspektyw, na przykład: psychiatrycznej, filologicznej, historycznej. Stąd też Ricoeur podkreśla, że jego odczytanie pism Freuda jest jedynie filozoficzną interpretacją, która nie rości sobie w żadnym wypadku jakichś „obiektywistycznych" czy wyłącznych pretensji.

Po przejściu przez Freudowską „regresywną dekompozycję" *cogito* zostaje „okaleczone". Postępowanie psychoanalizy nie zatrzymuje się na świadomości, ale posuwa się jeszcze dalej, dokonując redukcji jej samej i „przesuwając" odsłaniane pole na „prestrukturę rozumienia" (Heideggerowskie bycie). Tym samym świadomość ukazuje się jako symptomatyczna powierzchnia, jeden z wielu systemów, regulujący dostęp człowieka do rzeczywistości. Jest miejscem, w którym ujawniają się wszelkie znaczenia (marzenia senne, urojenia, mity, idole), których odczytanie wymaga wyjścia poza właściwą im sferę. Radykalne przeciwstawienie świadomości i nieświadomości okazuje się pozorne, jako że nieświadomość nie tkwi jedynie pod powierzchnią świadomości, ale daje znać o sobie w niej samej: „nieświadoma jest nie tylko 'najgłębsza' warstwa naszego ja, ale również warstwa 'najwyższa'"[61]. Być może sam pozór świadomości bezpośredniej i przejrzystej zrodził się z tego rozdzielenia i przeciwstawienia.

Psychoanaliza nie tyle destruuje *cogito* (owo „ja myślę"), ile wywłaszcza je z jego narcyzmu. Dokonuje jego przesunięcia na pozycję *id*, ale tylko po to, by mogło stawać się *ego* szerszym, bardziej świadomym. „Ja", które zagarnęło świadomość, staje się władcze, musi nieustannie czuwać na granicy z rzeczywistością, a także poskramiać i opanowywać siły, by nie ześlizgnąć się w odmęty nieświadomego. Ale wysiłek okazuje się daremny, bo nieświadome wyrasta w jego własnym łonie. Zadaniem dla „ja" staje się więc poszerzenie pola świadomości, zagarnięcie nieświadomego. Na tym

[61] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 247.

właśnie zasadza się terapeutyczne działanie psychoanalizy. Z całej tej opresji *cogito* wychodzi bardziej wzmocnione, w tym sensie, że bardziej elastyczne, trudniejsze do „złamania". Jednocześnie jest ono słabsze, w tym sensie, że mniej pewne siebie, znające potęgę nieświadomości i porzucające władcze pretensje do samostanowienia i bycia podstawą wszelkiej konstytucji. W tym wszystkim chodzi jednak o zwycięstwo „prawdziwego" *cogito* w walce z „maskującymi je fałszywymi *cogito*"[62]. Zatem: „Ujmowanie świadomości oraz 'ja' jako zadania i jako panowania łączy psychoanalizę z filozofią *cogito*. Z tym zastrzeżeniem, że *cogito*, które przeszło krytyczną próbę psychoanalizy, nie jest już tym, którego się domagała naiwna filozofia przedfreudowska"[63]. Można powiedzieć, że jest to już *cogito* pokrytyczne, dla którego dostęp do własnych źródeł jest zapośredniczony przez refleksję. Ta ostatnia natomiast charakteryzuje się otwartością, jest ruchem skierowanym na „zewnątrz". Podobny los spotkał apodyktyczość, którą przed Freudem mylono z adekwatnością. *Cogito* zranione wie już, że to, jak siebie w refleksji ujmuje, nie jest tożsame z tym, jakie jest w istocie. Wyłania się stąd pierwotność planu ontologicznego (bycia) wobec planu epistemologicznego, co podobnie jak u Ingardena, staje się argumentem wymierzonym w idealistyczne zapędy świadomości:

> Teza o pierwotności, o archaizmie pragnienia ma zasadnicze znaczenie dla przeformułowania problemu *cogito*: śladem Arystotelesa, Spinozy, Leibniza i Hegla, Freud osadza akt istnienia na osi pragnienia. Zanim podmiot ustanowi siebie świadomie i własnowolnie, jest już ustanowiony w bycie na poziomie popędów. Pierwszeństwo popędu w stosunku do aktu świadomości i woli oznacza prymat planu ontycznego wobec planu refleksyjnego, prymat jestem nad myślę. Wynika stąd nowa, mniej idealistyczna, a bardziej ontologiczna interpretacja *cogito*. Czysty akt *cogito*, jako konstytuujący się w sposób absolutny, jest prawdą abstrakcyjną i pustą, równie próżną, jak niewątpliwą. Toteż musi być zapośredniczony przez cały świat znaków i przez interpretacje tych znaków. Droga pośrednia jest właśnie drogą podejrzliwości. Toteż apodyktyczność *cogito* i jego nasuwający wątpliwość charakter powinny zostać podjęte jednocześnie. *Cogito* to zarazem niezwalczona pewność, że jestem, i otwarte pytanie, jaki jestem[64].

[62] Tamże, s. 228.
[63] Tamże, s. 250.
[64] Tamże, s. 252.

2.4.2. Strukturalistyczne „wyzwanie semiologiczne"

Dziwić może, co przyznaje również Ricoeur, usytuowanie po jednej stronie podejmowanej tematyki tak różnych nurtów, jak strukturalizm i psychoanaliza. Autor *Symboliki zła* dostrzega tu jednak pewne podobieństwa. Obydwie analizy łączy przesunięcie pola analityki poza „ja" refleksyjne, a tym samym obalenie roszczenia „ja" do bycia podstawą wszelkiej konstytucji. Podobnie też jak w przypadku psychoanalizy, z podjętego strukturalistycznego wyzwania semiologicznego (w Ricoeurowskiej interpretacji) wychodzi *cogito*, i podobnie jak tam, jest to *cogito* zranione w swoim narcyzmie.

Włączone przez Ricoeura do problematyki podmiotu językoznawstwo strukturalne, którego pierwsze ujęcia odnajdujemy u Ferdynanda de Saussure'a w *Kursie językoznawstwa ogólnego*, a także u Louisa Hiemsleva, charakteryzuje się systemowością, położeniem nacisku na znakowy charakter wszelkich, występujących na świecie zjawisk. Opiera się na pewnych metodologicznych dyrektywach, wśród których jako pierwszą należy wymienić odróżnienie języka (*lingua*) od aktów słowa (*parole*): „System zostaje odcięty od mówiących osobników i stanowi samodzielne i poniekąd neutralne, anonimowe zjawisko"[65] (Hiemslev). Sytuujące się po stronie aktów słownych indywidualne realizacje są mniej znaczące i nie poddają się naukowemu opisowi. Język zostaje tu ujęty jako sieć systemowa, rządząca się własnymi regułami gry. W tej swoistej strukturze liczą się relacje pomiędzy poszczególnymi znakami, ich wzajemne różnice, na podstawie których wykształca się dopiero znaczenie. Porządek synchroniczny (stan systemu) jest tedy nadrzędny wobec podporządkowanego mu aspektu diachronicznego (zmiany, przejścia z jednego stanu systemu do innego), a aspekty substancjalne, treściowe, wprowadzane przez mówiącego, są ostatecznie sprowadzane do aspektów formalnych. Problemem dla tak ujętego systemu staje się zmiana, czyli aspekt diachroniczny, w pewnym sensie trudny do wytłumaczenia na gruncie samego systemu. Język stanowi więc pewną autonomiczną, zamkniętą strukturę wewnętrznych zależności, którego opis okazuje się sprawą naukowo uprawnioną.

Owa samowystarczalna językowa struktura jest czymś, co podmiot zastaje, w co jest niejako wpleciony, a czego sam nie tworzy. Stanowi ona jego inność i nieświadomość, homologiczną, choć różną wobec

[65] Cyt. za: P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, PWN, Warszawa–Poznań 1984, s. 6.

nieświadomości popędowej. W ten sposób sens zostaje „przesunięty" poza podmiot, co znacznie umniejsza status świadomości refleksyjnej, która w tej perspektywie znajduje się w pewnym uniwersum znakowym, zanim sama siebie ustanowi. Dlatego też, zdaniem Ricoeura, jest uprawnione mówienie, w przypadku psychoanalizy i strukturalizmu, o tym samym wyzwaniu semiologicznym. Podkreślając doniosłość rewolucji strukturalistycznej dla dotychczasowych „filozofii podmiotu", zestawia analizy językoznawcze z fenomenologią, ukazując, że oba nurty stanowią dla siebie wzajemne wyzwanie i zestawione obok siebie, wymuszają na sobie wzajemne modyfikacje. W strukturalizmie podmiot, wraz z własną intencjonalnością, ulegał rozmyciu, a nawet anihilacji, wobec języka jako nadrzędnego przedmiotu badań. Natomiast fenomenologia akcentuje intencjonalne skierowanie mowy: „Mowa polega na powiedzeniu czegoś o czymś; w ten sposób wymyka się ku temu, co wypowiada, przekracza siebie i ustanawia się w intencjonalnym ruchu odniesienia"[66]. Akcent zostaje więc przesunięty na akty mowy, a sam język potraktowany w sposób instrumentalny. Po stronie mowy zostaje usytuowana konkretna treść, znaczenie (aspekt semantyczny), dzięki któremu, poprzez intencjonalne „przebicie", następuje odniesienie porządku znakowego (semiologicznego) do świata. Tym samym język przestaje być tworem abstrakcyjnym i zamkniętym, a jego diachroniczne, niewytłumaczalne dotąd przesunięcia stają się możliwe dzięki ruchowi kolistemu od intencjonalnej świadomości ku światu, dla którego to ruchu staje się on niezbywalnym zapośredniczeniem. Ważne jest tu rozdzielnie tego, co należy do semiotyki, i tego, co należy do semantyki: „Przeciwstawiać znak znakowi – oto funkcja semiologiczna; przedstawiać rzeczywistość za pomocą znaku – oto funkcja semantyczna; przy czym pierwsza podporządkowana jest drugiej. Pierwsza jest narzędziem drugiej, czy też, jak kto woli, mowa artykułuje się przez wzgląd na funkcję znaczącą i przedstawieniową"[67]. Mowa wprawia system w ruch, akt świadomości, zagarniając warstwę językową (porządek semiologiczny), z której się wyłania, nasyca ją znaczeniem i przebija intencjonalnie ku światu, co wstrząsa samym systemem i tym samym powoduje jego zmianę: „nie jest ani podstawą, ani przedmiotem – jest zapośredniczeniem, medium, środowiskiem, w którym i poprzez które podmiot się ustanawia, a świat się pokazuje"[68].

---

[66] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 259.
[67] Tamże, s. 261.
[68] Tamże, s. 265.

Jak to „koliste przejście" przez mowę ma się do samego ujęcia świadomości, sprawy najbardziej ważkiej dla czynionych tu rozważań? Świadomość refleksyjna wyłania się z pulsującego znaczeniem bytu, a następnie, poprzez intencjonalne skierowanie, przekracza samą siebie i ponownie zanurza się w pierwotne odmęty – i tak na okrągło. Nasuwa się porównanie świadomości do płynącej osoby, która wynurza się na chwilę z wody, aby zaczerpnąć powietrza, i zanurza się z powrotem w wodę, w celu zmniejszenia własnego oporu i bardziej swobodnego dalszego płynięcia. Poprzez zanurzenie w tym, co znaczące, sam akt intencjonalny ulega modyfikacji.

2.5. Zmodyfikowany sens redukcji transcendentalnej. Ricoeur a Husserl

Husserl w *Ideach* wprowadził centrum egologiczne, z którego wybijały się poszczególne akty intencjonalne (*cogitationes*). Owo „ja" transcendentalne – *residuum* postępowania redukcyjnego – stanowiło biegun jednoczący dla aktów świadomości. We wcześniejszych *Badaniach logicznych* filozof nie dostrzegał potrzeby wprowadzenia takiego egologicznego bieguna. O powodach wprowadzenia tego ostatniego pisałam w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Ricoeur bez zastrzeżeń przejmuje od Husserla pierwszą z redukcji fenomenologicznych, po przeprowadzeniu której świat jawi się jako sens świata, zrelatywizowany do świadomości. Dzięki tej redukcji odsłania się symetryczność intencjonalnego skierowania ku światu z samoodniesieniem: człowiek, interpretując symbole, dokonuje zarazem samointerpretacji. Pozostaje jeszcze odsłonięcie warunków możliwości owego „odniesienia do siebie przez odniesienie do czegoś", zdolności świata do znaczenia, czyli symbolizowania. W tym celu Ricoeur proponuje metodę zmodyfikowanej **redukcji transcendentalnej**, ujmując ją w innym sensie niż Husserl. Jak już zostało napisane w pierwszym rozdziale, celem redukcji transcendentalnej miało być odsłonięcie pola czystej świadomości, istoty jej budowy i przeprowadzanych przez nią aktów. Dla świadomości transcendentalnej jako *residuum* świat empiryczny wraz z psychofizycznym „ja" stanowić miały transcendens, wyłączony z pola rozważań prowadzonych we właściwym dla badania nastawieniu fenomenologicznym. Po krytyce strukturalistycznej, psychoanalitycznej, a także

przesunięciu przez Heideggera pola transcendentalnego na prestrukturę rozumienia (*bycie-w-świecie*) potraktowanie „ja" transcendentalnego jako absolutu staje się pewnym przesądem[69]. Nie należy jednak zapominać, że dzięki redukcji fenomenologicznej, ukazującej intencjonalność świadomości, naruszona została niewzruszoność systemu językowego, a tym samym ukazana została niezbywalność świadomości dla sensu świata, dzięki czemu *per analogiam* wspomniany pływający nie utonął. Ricoeur przeformułuje sens redukcji transcendentalnej. W zmienionej przezeń interpretacji staje się ona warunkiem umożliwiającym relację znaczącą, funkcję symboliczną jako taką: „Redukcja jawi się raczej jako coś 'transcendentalnego' wobec mowy, jako dana człowiekowi możliwość bycia czymś innym niż jedną spośród natur, możliwość odnoszenia się do rzeczywistości przez oznaczenie jej za pośrednictwem znaków. Ta reinterpretacja redukcji, związana z filozofią mowy, jest całkowicie zgodna z koncepcją fenomenologii jako ogólnej teorii znaczenia, teorii mowy uogólnionej"[70].

To, co odsłania się na mocy redukcji, wydaje mi się **tożsamością bytu i świadomości nieegologicznej** (w szerszym ujęciu) oraz możliwością wyłaniania świadomości refleksyjnej z owej szerszej, *implicite* zawartej w bycie świadomości. W tej perspektywie świadomość refleksyjna okazuje się niezbędna dla ujawnienia sensu, do tego, aby sens stał się sensem dla „ja", ale zarazem nie jest ona instancją konstytuującą ów sens, ale jedynie wydobywającą go z bytu i tym samym wydobywającą zeń samą siebie. Stąd z jednej strony świadomość refleksyjna „wykorzenia" człowieka z bytu, poprzez wyróżnienie

[69] W książce Marka Szulakiewicza *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, s. 57-58, czytamy: „hermeneutyka wymaga od człowieka otwarcia się na świat, kulturę, drugiego człowieka. Nie ma rozumienia bez tego otwarcia. Taka otwartość jest swoistą redukcją świata do przedobiektywności. Nie tak jednak, jak redukował Husserl, tracąc świat. Jest to redukcja, w której zyskujemy cały świat. Rozumieć, oznacza zatem konieczność decentrowania swojej własnej pozycji wobec świata, kultury, drugiego człowieka. (…) Praktyka rozumienia, w której warunkiem staje się słuchanie, wymaga wyzwolenia z uprzedmiotowienia i formalizacji świata. Obecność świata nie jest już związana z jego reprezentacją, w której to, co *przedstawiało* się przed umysłem, odbierane było jako obecne i będące. To nie my też stawiamy rozumiejące pytania. (…) pytania istnieją wewnątrz naszego życia, naszego doświadczenia, naszej historii. Rozumiemy dopiero wtedy, gdy właśnie te pytania usłyszymy. Słuchać świata nie oznacza zatem odwoływania się do jakichś wzorów, które mogłyby regulować nasz odbiór rzeczywistości. Słuchać oznacza zawsze być obecnym w świecie, a nie oglądać świat z jakiegoś uniwersalnego, ponadświatowego obszaru".

[70] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 266.

(odłączenie), ale z drugiej strony staje się warunkiem niezbędnym jego powrotu ku swym źródłom, gdyż ślady jej pochodzenia tkwią w niej samej. Nakierowanie świadomości na samą siebie pogłębia jej alienację (zwiększa opór pływającego, utrudnia płynięcie) i zaciemnia jej właściwą naturę. Dlatego też staje się ona najbardziej sobą (powraca do siebie), gdy nakierowuje się na mowę bytu. Jest to możliwe, gdyż świadomość indywidualna i świadomość transcendentalna są w istocie tym samym. Do powyższej konstatacji prowadzi doświadczenie symboli, jako momentalnych przebłysków całości, transcendujące czasowość (i zarazem skończoność) świadomości refleksyjnej.

Wyłania się z powyższego pytanie, czy możliwa jest świadomość bez „ja". Jest to pytanie postawione już nie na gruncie idealizmu transcendentalnego, ale raczej na gruncie Heideggerowskiego bycia. Oto jak na powyższe pytanie odpowiada Ricoeur:

> ta [odsłonięta przez redukcję – przyp. A.Z.] świadomość nie ma charakteru egologicznego, jest wyłącznie „polem", polem *cogitationes*; jest zatem do pomyślenia coś takiego jak świadomość bez *ego*. Słynny artykuł Sartre'a o transcendencji ego wykazał to znakomicie. Toteż akt narodzin świadomości jako różnicy w stosunku do natury, czy też, mówiąc za Levi-Straussem, pojawienie się języka, w którym „cały świat za jednym zamachem stał się znaczący", nie wymaga podmiotu, choć wymaga świadomości jako pola *cogitationes*. (…) Redukcja w pełnym sensie słowa jest powrotem do siebie wychodzącym od innego, który jest pierwiastkiem transcendentalnym już nie znaku lecz znaczenia[71].

Ujmując świat jako prestrukturę rozumienia albo porządek semiologiczny, Ricoeur nie obawiał się (jak na przykład Husserl), że byt pozbawiony centrum egologicznego rozsypie się na kawałki. Konsekwencją takiego ujęcia jest potraktowanie bytu (w jego różnorakich przejawach) jako podmiotu obdarzonego świadomością. Jest to wszak podmiot transcendentalny, wobec którego dualizm podmiotowo-przedmiotowy staje się czymś jedynie konwencjonalnym, względnym i wtórnym. Takie odsłonięcie transcendentalnego pola, w którym nastąpiło zawieszenie „naturalnego stosunku do rzeczy", stanowi w Ricoeurowskich rozważaniach „połowę drogi", chociaż dosięga warstwy „najgłębszej". Owo oczyszczenie (droga negatywna) ujawnia swoje implikacje w sferze naturalnego nastawienia. Odnoszę wrażenie, że na gruncie omawianej hermeneutyki

[71] Tamże, s. 268, 270.

istnieje płynne „przejście" pomiędzy nastawieniem naturalnym i nastawieniem fenomenologicznym. Co więcej, owo przejście nie ma charakteru „skoku", ale raczej charakter „odpowiedniości" (równoczesności). Wydaje się więc, choć nie znajdujemy tego *explicite* u Ricoeura, że jego zreinterpretowany sens redukcji transcendentalnej niesie z sobą doniosłe konsekwencje również dla sfery etycznej, bycia wobec Innego, a także ustosunkowania człowieka do świata przyrody. Odsłania przestrzeń dialogiczną ustanowioną przez funkcję symbolizowania, która jest możliwa dzięki ontologicznie uwarunkowanej otwartości świadomości refleksyjnej – z jednej strony i sfery symbolicznej – z drugiej. W odpowiednim miejscu przyjdzie jeszcze podjąć ten temat. W kolejnym rozdziale rozwinięta zostanie również kwestia konstytucji podmiotowości w oparciu o naszkicowane tutaj Ricoeurowskie ujęcie świadomości. Będzie to jakby druga część drogi, włączająca w pole rozważań „okaleczone" *subiectum* i ukazujące sens jego samopotwierdzania poprzez „mówienie". Będzie to „powrót do podmiotu" po przejściu przez powyższe wyzwania semiologiczne.

Podsumowanie części pierwszej. Porównanie ujęć świadomości Ingardena i Ricoeura

Na tle powyższych analiz rysują się podobieństwa i różnice dotyczące ontologicznego statusu świadomości w refleksji Ingardena i Ricoeura. Obydwa ujęcia dają się scharakteryzować w odniesieniu do zastanej tradycji fenomenologicznej Husserla, z której się wywodzą i wobec której się dystansują.

Po pierwsze, **Ingarden i Ricoeur sprzeciwiają się idealizmowi transcendentalnemu Husserla**. Świadomość w ich ujęciu jest konkretna i indywidualna. Jako taka nie jest już podstawą konstytucji człowieka i świata, ale stanowi jedynie powierzchniową warstwę życia. Jej status i rola konstytutywna zostają w znacznej mierze osłabione. Jednak z drugiej strony u Ingardena, obok wizji świadomości rozumianej psychologicznie, pojawia się również mniej eksponowana antypsychologiczna, nieidealistyczna (inaczej niż u Husserla) i transcendentalna wizja świadomości. Z kolei Ricoeur pisze o bycie jako świadomości nieegologicznej, z której dopiero „wynurza" się świadomość indywidualna.

Po drugie, **modyfikacji ulega metoda fenomenologiczna, jej przebieg i sens**. Obaj filozofowie obierają inną niż Husserl optykę. Dla autora *Idei* celem metody fenomenologicznej miało być uprawomocnienie poznania, miała ona głównie wymiar epistemologiczny. Natomiast zarówno u Ingardena, jak i u Ricoeura obrana metoda ma również wymiar praktyczny i jest stosowana ze względu takie cele, jak: odsłanianie przestrzeni sensu, samorozumienie, poszerzanie obszaru świadomości, wolność, ustosunkowanie się wobec Innego. **U obu myślicieli epistemologiczny i praktyczny aspekt filozofii łączą się ze sobą i wyrastają z określonej ontologii.** Uwzględniają metodę eidetyczną, która odsłania świat jako sens świata i umożliwia docieranie do istoty rzeczy, modyfikują zaś Husserlowską redukcję transcendentalną, zawieszającą realność psychofizycznego „ja". Sens redukcji transcendentalnej stanowi pewne miejsca niedookreślone u Ingardena. Zdaniem filozofa nie daje się oddzielić świadomości transcendentalnej od „ja" osobowego, zatem redukcja ta może mieć jedynie sens metodyczny. Natomiast u Ricoeura zmodyfikowana redukcja transcendentalna odsłania pole przedrozumienia, gdyż „sytuuje" świadomość wewnątrz mowy Bytu i umożliwia funkcję symbolizowania.

Po trzecie, **zarówno Ingarden, jak i Ricoeur, w przeciwieństwie do Husserla, uwzględniają istnienie i ważność treści wykraczających poza świadomość**.

Po czwarte, **obaj podkreślają, że cechą świadomości jest jej intencjonalność**: świadomość musi być najpierw świadomością nakierowaną na treści wobec niej zewnętrzne, aby następnie stać się samoświadomością.

Po piąte, **w ujęciu obu filozofów świadomość nie daje się utożsamić z „ja"**. U Ingardena świadomość sytuuje się na powierzchni człowieka i zostaje ugruntowana w „ja" osobowym, które będąc niejako przed świadomością, w świadomości dopiero się ujawnia. Ingarden pisze o „bramie świadomości", która stanowi pewien izolator pomiędzy człowiekiem i światem. Natomiast u Ricoeura (uwzględniającego perspektywę Heideggerowską) świadomość wyłania się z bycia i nieustannie powraca do swej podstawy, stale modyfikując swój punkt wyjścia. Zatem u Ingardena wyłania się pytanie o możliwość istnienia „ja" osobowego bez świadomości, natomiast u Ricoeura pytanie o możliwość istnienia świadomości bez „ja".

Po szóste, **świadomość jest procesem, jej istotą jest ciągłość i czasowość**.

Po siódme, interesująco zarysowuje się zestawienie obu ujęć świadomości wobec ogarniającego bytu. **Zdaniem obu filozofów świadomość nie jest pozaświatowa, ale jest immanentnie uwikłana w świat.** Dla Ingardena świadomość pełni rolę łącznika i zarazem izolatora pomiędzy człowiekiem i światem. Zjawiska psychiczne i świat stanowią odrębne, samodzielne dziedziny, pozostające z sobą w relacji przeplatania, wzajemnie na siebie oddziałując. Są zatem samodzielne bytowo i zarazem zależne. Natomiast u Ricoeura świadomość wyłania się z bycia, stanowiąc z jednej strony o zakorzenieniu człowieka w świecie, a z drugiej strony o jego odeń oderwaniu. Jako wyłaniająca się ze swojej prapodstawy, świadomość dąży nieustannie do zjednoczenia ze swoim źródłem. Świadomość ludzka (refleksyjna, doznaniowa) jest tylko pewną postacią świadomości, wyłaniającą się z bytu ujętego jako świadomość w szerszym sensie.

Po ósme, **u obu filozofów świadomość charakteryzuje się otwartością**, a jej zadaniem staje się nieustanne transcendowanie samej siebie, poszerzanie własnego obszaru o treści stanowiące jej inność.

Po dziewiąte, **dla Ingardena możliwe jest bezpośrednie poznanie, natomiast u Ricoeura mamy do czynienia z poznaniem znakowo**

i symbolicznie zapośredniczonym, czyli drogą okrężną, długą. W przypadku samopoznania, u obu filozofów dokonuje się ono w skierowaniu świadomości „na zewnątrz", nie jest zatem introspekcją. Przypadek graniczny stanowi dla Ingardena intuicja przeżywania, kiedy to świadomość czegoś jest zarazem samoświadomością, którą można dostrzec również w refleksji Ricoeura, kiedy stwierdza, że są sytuacje, w których „wewnętrzność staje się szczytem zewnętrzności".

Część II

ŚWIADOMOŚĆ A KONSTYTUCJA PODMIOTOWOŚCI

Rozdział pierwszy

Konstytutywne momenty bytu osobowego u Romana Ingardena

…trzeba umieć przy sobie pozostać bez lęku zatraty siebie w czasie i bez ulegania pozorowi bycia rzeczą na świecie. Pozostać zaś przy sobie to znaczy nie tylko zwiększyć samowiedzę własnego „ja" w różnych jego kolejach, lecz nadto mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu, z sobą, z zagadnieniami życia budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną. Zaufać sobie i swemu istnieniu.

Roman Ingarden[1]

Roman Ingarden rozpatruje byt ludzki w jego strukturalnym uwarstwieniu. W budowie człowieka wyróżnia **ciało i monadę duchową**. Monada duchowa jest konstytuowana przez świadomość wraz ze strumieniem przeżyć przez oraz czyste „ja" (głębię bytową). Owo czyste „ja", pierwsze z trzech wyróżnionych znaczeń „ja", daje się jedynie abstrakcyjnie odróżnić od „ja" osobowego (drugiego znaczenia „ja"). Czyste „ja", jak pamiętamy, zostało wyróżnione ze względu na związek ze świadomością. Należy wszak podkreślić, że jakkolwiek jest ono przynależne strukturze świadomości, to jednak nie stanowi immanentnego składnika świadomości. Ponieważ nie zawiera się efektywnie w samym strumieniu przeżyć, „może ono być wzięte w pewnej abstrakcji, jako spełniacz właśnie danego i tylko tego aktu, albo w pełnej konkretności – jako żyjące w całym strumieniu świadomości identyczne czyste Ja, które utrzymuje się jako to samo w rozwijającej się ciągle mnogości przeżyć"[2]. Poza świadomością i czystym

[1] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 68.
[2] R. Ingarden, *Spór…*, t. II, dz. cyt., s. 170.

„ja" Ingarden wyróżnia w monadzie duchowej **duszę** wraz z **istnością psychiczną** (stanowioną przez siły psychiczne, energię życiową, temperament i charakter). Gwarancję i zarazem podstawę jedności dla powyższych momentów bytowych stanowi „ja" osobowe. Chodzi tu o drugie z wymienionych w pierwszej części pracy znaczeń „ja", stanowiące szczególnie ustrukturalizowane centrum **osoby**[3]. Krystalizuje się ono na podłożu wyżej wymienionych „warstw" jako aksjologiczne centrum dyspozycyjne człowieka, dzięki któremu ten może dopiero egzystować jako osoba. Bez owego centrum (przeżywającego „ja" osoby) istota człowieka spadłaby do rzędu „jakiejś rzeczy" i nie mogłaby spełniać pewnego sposobu zachowania się, powinności i odpowiedzialności, czyli nie mogłaby być podmiotem działania.

---

[3] W historii filozofii pojęcie osoby (*persony*) zmieniało swoje znaczenia. Słowo *persona* początkowo oznaczało maskę, przez którą przechodzi głos aktora (*per sonare*). W późniejszym okresie persona oznaczała imiona, przywileje i jednostkowe uprawnienia do obrzędów. Dzieki stoikom *persona* stała się bytem o wymiarze moralnym, co zostało w teologii chrześcijańskiej podbudowane określoną teologią. W najbardziej rozpropagowanym ujęciu filozoficznym Boecjusza osoba to „indywidualna substancja rozumnej natury" (*rationalis naturae individua substantia*). Definicję tę przejął św. Tomasz z Akwinu i ogólniej myśl średniowieczna. Św Augustyn, a za nim Kartezjusz rozumieli osobę jako złożenie dwóch substancji: umysłu i ciała, przy czym podkreślali, że wiąże się ona przede wszystki z umysłem, który przynajmniej teoretycznie może „oderwać" się od ciała. Nowożytność skłonna była utożsamiać osobę i podmiot. Locke definiował osobę jako inteligentny byt myślący, który będąc obdarzony umysłem i refleksją, może sam siebie uznać za tego samego dzięki świadomości tożsamej z myśleniem. Osoba, tożsama z myśleniem, może być nawet tą samą osobą po przeniesieniu do innego ciała, jeśli tylko będzie świadoma swoich przeszłych działań, czyli dzięki pamięci. Strawson wyjaśnia osobę w niekartezjański sposób: osoba stanowi tu podstawowy konkret, któremu w sposób nierozerwalny, na mocy orzeczników, są przypisane właściwości psychiczne i cielesne. (Por. P. Foulkes, G. Vesey, *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, tłum. M. Iwanicki, S. Judycki, M. Kowalczyk, A. Stanisławiak, R. Wierzchosławski, J. Wojtysiak, A. Żychska, wyd. TTW, Warszawa 1997, s. 233). Współcześnie pojęcie osoby zostało spopularyzowane w filozofii złaszcza za sprawą personalizmu, egzystencjalizmu i filozofiom dialogu. Według personalizmu „osoba" stanowi wartościujące określenie człowieka: jest nośnikiem praw, wartości, godności, przedmiotem szacunku itp. Personaliści (Mounier, Maritain) odróżniają osobę od jednostki. Osoba nie daje się opisać, zamknąć w kategoriach, wymyka się klasyfikacjom (zob. tamże). Można wyróżnić dwa nurty pojmowania osoby: substancjalistyczny i relacjonistyczny. Przedstawiciele pierwszego (Gilson, Maritain, Krąpiec, Gogacz) odwołują się do egzystencjalnej metafizyki św. Tomasza i Boecjusza. Przedstawiciele drugiego nurtu definiują osobę poprzez wskazanie jej więzi, działań i przejawów: a) ze względu na relację z Bogiem (K. Rahner), b) z Ty (M. Buber), c) z sobą przez własne przeżycia (K. Jaspers), d) z sobą przez świadomość wolności (J.-P. Sartre), z całością (P. Teilhard de Chardin). Filozofowie niechętni metafizyce i absolutystycznej moralności traktują osobę jako hipostazę.

Zdaniem Ingardena stawanie się osobą stanowi dla człowieka zadanie, a nawet wysiłek, dzięki któremu może on dopiero wyjść poza swoją zwierzęcość. Człowiek żyje bowiem na granicy dwóch światów: z jednej strony świata Przyrody, a z drugiej świata specyficznie ludzkiego, przy czym oba te światy go przerastają. Kondycja ludzka charakteryzuje się zatem rozdarciem, a nawet tragicznością i człowiek musi wkładać spory wysiłek, aby urzeczywistnić samego siebie, partycypować w świecie wartości, stawać się wolnym i tym samym przezwyciężać wciąż zagrażający mu chaos. Dążenie do ukonstytuowania samego siebie i tym samym przekroczenia świata Przyrody wyraża się w dążeniu do integracji pomiędzy wyróżnionymi przez Ingardena komponentami człowieka: świadomością, duszą i ciałem. Autor *Książeczki o człowieku* podkreśla, że **wyróżnienie poszczególnych warstw człowieka, łącznie z ciałem, ma charakter jedynie strukturalny i heurystyczny, i tak należy je traktować, jako że ujmuje człowieka jako psycho-fizyczno-duchową jedność**. Owa jedność jest jednością zarazem potencjalną, jak i celową, jednak dążąc do owej jedności, człowiek wciąż „przeżywa" stany dezintegracji, w których doświadcza oddzielności ciała, duszy i świadomości. Rozróżnienie to można zatem potraktować z jednej strony jako zabieg metodologiczny, a z drugiej jako wyraz ludzkiego wewnętrznego doświadczenia. Mając to ostatnie na uwadze, chciałabym w dalszej części rozważań podjąć za Ingardenem zagadnienie stosunku świadomości do duszy (osoby) człowieka z jednej strony oraz świadomości do ciała z drugiej.

1.1. „Ja" substancjalne jako warunek podmiotowości

Jak napisałam w pierwszej części pracy, świadomość, zdaniem Ingardena, jest powierzchnią, poprzez którą ujawnia się głębsza warstwa człowieka, jaką jest „ja" osobowe. To ostatnie może się niejako przedostawać przez „bramę świadomości", jednak nie jest w niej ukonstytuowane i się w niej efektywnie nie zawiera. Świadomość jest procesem, w ramach którego człowiek spełnia przeżycia (akty świadomości), dzięki którym może swoją strukturę do pewnego stopnia „prześwietlić". Jak już wiadomo, świadomość może się kierować zarówno do „wnętrza", jak i na „zewnątrz" człowieka, przez co ten może zająć określone stanowisko wobec siebie i świata zewnętrznego. Zatem „ja" osobowe, chociaż wiąże się ze sferą

świadomości, zarazem ją przekracza, jest wobec niej swego rodzaju transcendensem. Jak pisze Ingarden:

> …prawie nie znamy siebie w swej ostatecznej, konstytutywnej naturze indywidualnej (…) jesteśmy sobie samym niemal obcy (w sensie jasnego niezaprzeczalnego prezentowania się), jakkolwiek – albo lepiej mówiąc: dlatego właśnie, że – jesteśmy w pełnym sensie sobą samym, owym w swej naturze ukonstytuowanym jedynym, niepowtarzalnym indywiduum psychofizycznym (…). Nie rozumiemy siebie (a także najczęściej innych) nawet wtedy, gdy w pewnych fazach naszego życia odsłania nam się nasza natura indywidualna, bo ta natura jest właśnie dla nas czymś bardzo obcym, niemal niesamowitym, w swej pierwotności i jedyności. Jeżeli odsłania nam się na moment, stajemy zdumieni i oniemiali, że tacy jesteśmy[4].

Ingarden polemizuje z tradycją neokantowską (zwłaszcza z Natorpem), dla której czyste „ja" nie było poznawalne ani w sposób bezpośredni, ani też w nakierowanej nań refleksji i które jako takie miało stanowić jedynie założenie wszelkiego poznania. Owa tradycja nawiązywała bowiem do Kantowskiej transcendentalnej apercepcji, która, przypomnijmy jeszcze raz, wyrażała się w stwierdzeniu, iż „Przedstawienie 'myślę' musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane"[5]. Chodziło tu o owo bezpośrednie, pierwotne czucie siebie, które nieustannie wymyka się ujęciu pojęciowemu, jako że wykracza poza nie i mu zarazem towarzyszy. Kant poszukiwał pierwotnej (w sensie transcendentalnym), wyprzedzającej refleksyjność tożsamości i jedności „ja", które chciał z kolei uczynić podstawą wszelkiej możliwej syntezy przedmiotowej. Dla Ingardena pierwotna jedność „ja" jest równie ważna, jednak nie tyle jako warunek możliwości przedmiotowego poznania, ale raczej ze względu (o czym była mowa wyżej) na ugruntowanie jedności świadomości i jej etycznego wymiaru. Pierwotne poczucie siebie jest zatem warunkiem niezbędnym do tego, aby „ja" mogło zachować tożsamość we wszystkich przemianach i przeżyciach, w których bierze udział, a także uchronić się przed popadnięciem w chaos pooddzielanych od siebie przeżyć, czyli przed tzw. „rozszczepieniem świadomości", co mogłoby dalej prowadzić do niemożliwości rozpoznania samego siebie itp. Tego typu „rozbicie" występuje na przykład w schizofrenii albo innych chorobach dezintegracyjnych,

---

[4] R. Ingarden, *Spór…*, t. II, dz. cyt., s. 186-187.
[5] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 238.

których genezę i przebieg do dziś trudno pojąć i opisać. Ingarden stwierdza, że być może dochodzi w tych trudno wytłumaczalnych przypadkach do pewnego „pozornego" lub nawet (w przypadkach skrajnych) rzeczywistego rozerwania więzi pomiędzy świadomością wraz z przeżyciami a „ja" osobowym. Autor *Książeczki o człowieku* uchyla tym samym możliwość, jakoby właśnie owe przypadki chorobowe ukazywały, że być może „ja" jest tylko pozorem, i jakoby mogły w jakiś sposób ukazywać niedostępną dla tak zwanej „normalnie" funkcjonującej osoby istotę rzeczywistości. Sprawa ta wydaje mi się bardzo dyskusyjna i każe zostawić w tym momencie w zawieszeniu kwestię: **czy istotnie „ja" jest substancjalną, efektywną podstawą jedności strumienia, czy też raczej pewnym pozorem, konstytuującym się na jej powierzchni**. Do tej kwestii jeszcze w niniejszej pracy powrócę. W każdym bądź razie Ingarden pozostaje przy pierwszej ewentualności, zakładając tożsamość „ja", dzięki której dopiero:

> tworzy się pewna jedność naszego życia i naszej rzeczywistości, która wypływa z identyczności spraw ważnych dla nas, z pokrewieństwa naszych przygód, a także z zasadniczej postaci naszych zainteresowań i sposobów reagowania. Pozwala nam ona niejako przerzucać most ponad zdarzającymi się fazami nieprzytomności i stworzyć podstawy dla jedności naszego strumienia świadomości mimo luk w toku przeżyć[6].

Chociaż Ingarden zgadza się z Kantem, że pierwotne czucie się sobą łączy przeżycia świadomości w jedną całość organiczną, to jednak nie podąża dalej tropem filozofa z Królewca i nie przechodzi na pozycję idealizmu (przynajmniej w odniesieniu do sfery zjawisk), co byłoby, jego zdaniem, zbyt pochopnym rozstrzygnięciem *Sporu*. Nie zgadza się również z Kantem, a dalej z Natorpem w sprawie niemożności refleksyjnego uchwycenia „ja" osobowego[7]. Chociaż, jak

---

[6] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 162.

[7] Zdaniem Kanta „podmiot na drodze refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu nie jest w stanie wyjaśnić swojej tożsamości, bowiem, żeby tego dokonać, należałoby wykazać, że 'Ja ujmujące' refleksji jest tym samym co 'Ja ujmowane'. (…) samoświadomości nie można opisać za pomocą refleksji. Wpisana w podmiot refleksja nie dysponuje żadnym kryterium, na podstawie którego mógłbym ustalić, że faktycznie jestem tym, którego ujmuję w sposób przedmiotowy. Muszę więc dysponować odmiennym od refleksyjnego dostępem do podmiotowo-przedmiotowej jedności samoświadomości. Konstatacja tej jedności musi więc poprzedzać sam akt refleksji", E. Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, WN IF UAM, Poznań 2000, s. 46.

wynika z cytowanej na początku rozdziału Ingardenowskiej wypowiedzi, „ja" osobowe wraz z przynależną mu **naturą konstytutywną** pozostaje w znacznej mierze skryte, a nawet niekiedy obce świadomości, to jednak w jakiś sposób przezeń przeziera, jakby „odsłania się nam na moment". Jakkolwiek autor *Książeczki o człowieku* przyznaje, że najpierwotniejsze doświadczenie samego siebie jest dane w intuitywnym przeżywaniu, poprzedzającym refleksję i dualizm podmiotowo-przedmiotowy, to jednak twierdzi (za Husserlem), że nakierowane na samego siebie akty refleksyjne również mogą do pewnego stopnia umożliwiać dostęp do „ja" osobowego, bez degradowania go do jakiejś tylko „przedmiotowej danej".

Zarówno Kantowska transcendentalna apercepcja, jak i Husserlowska intuicja przeżywania świadczą o tym, że świadomość, która ujmuje „ja" w sposób przedmiotowy, zarazem poza nie wykracza. Zatem człowiek, mający tendencję do ujmowania siebie w określonych granicach, zarazem te granice transcenduje, przez co nigdy nie może do końca zidentyfikować się z owym ujętym przez siebie „ja". Każdorazowo bowiem może na siebie spojrzeć „jakby z boku". Zdaniem Ingardena w podmiotowaniu własnym przeżyciom wyraża się związek bytowy pomiędzy „ja" osobowym i świadomością. „Ja" może być wprawdzie przez jakiś czas nieświadome, ale dopiero dzięki świadomemu przeżywaniu i rozwijającej się w nim samowiedzy możliwe staje się kształtowanie siebie, urzeczywistnianie swej natury[8]. Świadomość siebie (jako doznającego, myślącego, kochającego, a także ustosunkowującego się jakoś wobec innego człowieka) jest możliwa dzięki spełnianym aktom świadomości. Źródłem aktów świadomych jest działający podmiot, przy czym działanie

[8] „Przede wszystkim uderza waga, jaką Ingarden przyznaje tzw. samowiedzy człowieka w kształtowaniu jego osobowości, w uzyskiwaniu większego stopnia wewnętrznej integracji (brak samowiedzy sprzyja dezintegracji osobowości, jej rozpadowi). (…) Człowiek 'pusty', skierowany wyłącznie na zewnątrz, nie jest jeszcze, jak można mniemać, 'zły moralnie' – tak jak człowiek bogaty wewnętrznie i skierowany 'ku sobie' nie jest przez to samo moralnie dobry. (…) **Samowiedzę można zatem zinterpretować jako wartość osobową, stanowiącą podbudowę i warunek co najmniej niektórych wartości moralnych, takich jak wierność ideałom, zwycięstwo nad sobą i wytrwanie w chwilach próby. Wartość ta zarazem sprzyja wewnętrznej integracji i harmonii człowieka, co zbliża ją do wartości moralnej** [podkr. A.Z.] (…) wewnętrzna harmonia uwarunkowana jest wszechstronnym rozwojem władz człowieka, wszechstronnością jego zainteresowań i działalności, głębokością życia emocjonalnego i intelektualnego; przeciwstawiana jest powierzchowności, niezdolności do głębszych wzruszeń", M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka" 1971, nr 9, s. 122.

ujmuje Ingarden bardzo szeroko, włączając w nie również wszelkie przeżycia, nadawanie sensów, poznawanie, rozumienie, spostrzeganie itp. Dopiero podmiot świadomy może być otwarty na świat i obecny samemu sobie, dzięki czemu może działać. Owa samowiedza staje się warunkiem niezbędnym (choć jeszcze niewystarczającym) możliwości kształtowania samego siebie. Chociaż „ja" może „chwilowo" istnieć bez spełniania świadomych przeżyć, to niemożliwa jest sytuacja odwrotna, bowiem spełniane przeżycia są zawsze czyimiś przeżyciami. Nie mogą zaistnieć bez spełniania ich przez jakiś podmiot. Przeżycie wskazuje zawsze na swoją podstawę, jaką jest jedno indywidualne „ja":

> Akt świadomościowy, przeżycie w tej czy innej swej odmianie, nie może być niczyim przeżyciem. Innymi słowy: akt świadomości jest z uwagi na właściwą mu z istoty formę, z konieczności niesamodzielny bytowo w stosunku do Ja świadomości, a także jest ściśle spleciony z przeżyciami, z którymi współwystępuje i sąsiaduje w czasie, po których występuje albo w które się przekształca, i z uwagi na swą formę jest wobec nich niesamodzielny bytowo[9].

Wyłania się więc „ja" osobowe, wzięte jako przedmiot trwający w czasie i „bijące" zeń jako ze swego źródła przeżycia, które jako wzajemnie od siebie nierozdzielne tworzą „strumień" świadomości. **Podmiot należałoby usytuować na osi „ja" osobowe – spełniane przezeń przeżycie, przy czym swoimi korzeniami sięga on jeszcze dalej, wyrastając z „duszy" człowieka**, o której będzie dalej jeszcze mowa. Najlepiej oddają jego istotę wyrażenia typu: „ja myślę", „ja robię", „ja mogę", ale również „ja jestem tym lub owym". Ważną, wyłaniającą się tu kwestią pozostaje związek bytowy pomiędzy podmiotem („ja") i spełnianymi przezeń przeżyciami. Jak już zostało napisane, te dwa „przedmioty" nie są wobec siebie samodzielne. Przeżycia wyrastają z „ja" jako konieczne dopełnienie jego natury i chociaż podmiot mógłby jako tako bez ich spełniania istnieć, to jednak nie dołączają się one do niego w sposób przypadkowy, jako coś, co mu się od czasu do czasu zdarza, wskutek pewnych okoliczności. Wręcz przeciwnie, stanowią one istotne dopełnienie natury pomiotu, który bez nich, choć może „chwilowo" istnieć (na przykład w stanie snu), to jednak na dłuższą metę pozostaje bez nich jakby kaleki[10]. **Zdaniem Ingardena dopiero dzięki świadomości**

---

[9] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 172.

[10] „Kto chciałby strumień świadomości odciąć od Ja i ograniczyć go jedynie do momentów dających się wykryć w sposób immanentny, temu musiałby się on

podmiot uzyskuje wolność i władzę nad sobą, dzięki którym może aktualizować swoją, zawartą w zarodzi *in potentia*, naturę konstytutywną, a także kształtować samego siebie w zakresie swych możliwych przemian. Ingarden określa związek pomiędzy podmiotem i świadomością jako **samodzielność materialnie ograniczoną**, która miałaby sytuować się pomiędzy samodzielnością a niesamodzielnością bytową. Ścisłość związku pomiędzy oboma „członami" jest w znacznej mierze zależna od zachowania się podmiotu, od sposobu jego życia. Pomiędzy „ja" a świadomością zachodzą bowiem znaczne różnice natury formalnej: podmiot jest przedmiotem trwającym w czasie, a świadomość procesem. Proces jest ze swej istoty, w charakterystyce Ingardenowskich przedmiotów, niesamodzielny bytowo. Ze względu na różnice formalne „przedmioty" te nie stapiają się ze sobą, choć trudno byłoby zaznaczyć bądź uchwycić refleksyjnie jakąś przebiegającą pomiędzy nimi granicę. Jako że podmiot jest źródłem przeżyć, a przeżycia mogą istotnie dalej modyfikować podmiot, zachodzi pomiędzy nimi obustronna zależność.

Podmiot u Ingardena jest zarówno czynny, jak i doznający. Samo doznawanie wskazuje już na podmiot, gdyż nie ma doznawania bez doznającego. Tym dwóm aspektom podmiotu odpowiadają dwa rodzaje przeżyć: bierne przeżycia, zmuszające podmiot do znoszenia czegoś, poddania się czemuś (jakimś oddziałującym nań okolicznościom), oraz przeżycia czynne, które, jak już zostało zaznaczone wyżej, filozof ujmuje bardzo szeroko. Są to wszelkie operacje świadomościowe, w których podmiot „wydaje coś z siebie na świat", poprzez które się realizuje (włączając również wszelkie myśli, akty sensotwórcze). Nie są to zatem tylko działania wiążące się z jakąś fizyczną zmianą w fizycznym świecie.

Podkreślenie przez Ingardena doznaniowego aspektu podmiotowości wydaje się mieć bardzo doniosłe znaczenie, gdyż podmiotowość jest zazwyczaj kojarzona z pewną ekspansywnością, wolnością

---

ukazać jako twór niezupełny i w wielu wypadkach niezrozumiały, który skłaniałby do zastanowienia się nad jakąś nieoczekiwaną 'teleologią'. Byłby on też tworem, w którym musiałoby się przeoczyć szczególną 'pierwszoosobową' formę jego rozgrywania się albo uwzględniając ją przynajmniej nie wyciągać odpowiednich wniosków z jej istnienia. Nie inaczej byłoby też z 'czystym' Ja odciętym od świadomości. Tak okaleczona świadomość uniemożliwiałaby nam zarazem zrozumienie wszystkiego, co istnieje i jest tak lub inaczej transcendentne wobec świadomości, wyłącznie na podstawie momentów w tak okaleczający sposób pojmowanej świadomości", tamże, s. 178.

(na przykład u Kanta, Fichtego, Kartezjusza), natomiast wszelka pasywność, doznaniowość traktowana bywa jako jej inność i pewnego rodzaju słabość. Immanentne włączenie doznaniowości w zasięg podmiotu umożliwia osłabienie samej tej dychotomii (czyli osłabienie przeciwstawienia: „czysta" aktywność – „czysta" pasywność). W tej perspektywie niemożliwa staje się na przykład, co niejednokrotnie podkreśla Ingarden, Kantowska wolność absolutna. Nie można siłą woli zignorować doznania bólu, ale trzeba się do niego jakoś ustosunkować (na przykład zintegrować z bólem, znosić ból, walczyć z bólem, cierpieć ból itp.), co wydaje się potwierdzone przez codzienne, najbardziej potoczne doświadczenia. Samo ustosunkowanie się do bólu zawiera w sobie jakieś działanie, a to ostatnie zakłada pewien dystans do bólu (mniejszy bądź większy). Zakres tego dystansu sytuuje się w przestrzeni pomiędzy doznaniem i działaniem, a jego „szerokość" wydaje się zależna w pewnym stopniu od pracy świadomości (jakości przeżyć nakierowanych na ból). Owa „przestrzeń" stanowiłaby zarazem przestrzeń wolności, przełamującą behawioralny automatyzm („akcja – reakcja"), tym samym stanowiąc warunek odpowiedzialności. Waga jej istnienia, a także możliwości jej poszerzania polegają m.in. na tym, że próba jej uchwycenia w subiektywnym, codziennym doświadczeniu dawałaby szansę przeciwdziałania na przykład destrukcyjnym zachowaniom, a tym samym pomagałaby zachować duchową równowagę[11]. Zagadnienie możliwości istnienia przestrzeni pomiędzy doznaniem i działaniem wiąże się u Ingardena, o czym była mowa w pierwszej części niniejszych rozważań, z ujęciem człowieka jako systemu względnie izolowanego wyższego rzędu, zbudowanego z mniejszych podsystemów:

> Wiemy, że cały system nerwowy rozpada się na różne podsystemy: w szczególności na mózg i licznie rozgałęzione nerwy obwodowe albo na system wegetatywny i animalny. Jeśli zakończenie jakiegoś

[11] Więcej na ten temat zob.: D. Goleman (red.), *Emocje destrukcyjne. Jak możemy je przezwyciężyć? Dialog naukowy z udziałem Dalajlamy*, tłum. A. Jankowski, Rebis, Poznań 2003. Książka tea jest owocem spotkania psychologów i filozofów zachodnich z tradycją buddyjską, liczącą sobie ponad 2500 lat. Ukazane w niej zostaje między innymi, jak metody pracy ze świadomością (m.in. techniki medytacyjne) pozwalają pogłębić dystans mentalny względem odpowiedzi na określone doznania (nie chodzi tu bynajmniej o dystans czasowy), co jak ukazały badania empiryczne, prowadzone m.in. przez Richarda Davidsona (badaniu zostali poddani mnisi praktykujący przez lata medytację oraz niepraktykująca grupa kontrolna), odnajduje swoje neuronalne odzwierciedlenie (tamże, s. 494-495).

> nerwu systemu animalnego jest pobudzone przez jakikolwiek czynnik, wtedy zostaje stamtąd wysłany impuls do centrum nerwowego. Dopiero potem dokonuje się w mózgu zmiana, po której, jeśli osiągnie ona bramę świadomości i przekroczy ją, występuje zmysłowy fenomen albo doznanie wrażenia. Ta droga od obwodu do centrum odbywa się ze skończoną prędkością, a zatem upływa pewien czas, zanim dojdzie do wystąpienia wrażenia. Czas ten może być bardzo krótki, ale z fizykalnego lub lepiej mikrofizykalnego punktu widzenia jest jeszcze dość długi. „Ja" czy też człowiek może w ogóle dopiero wtedy reagować, gdy dozna danego wrażenia, a od doznania danego wrażenia do początku reakcji upływa znowu pewien czas. W tym krótkim czasie między atakiem na dany podsystem a momentem, w którym może zacząć się działanie odpowiadające albo w którym człowiek działa pod wpływem tego bodźca, człowiek może działać niezależnie od już atakującego bodźca. O wiele większe okresy czasu, w których człowiek jest w swoim postępowaniu niezależny od wydarzeń zewnętrznych, istnieją tam, gdzie jest on izolowany, osłonięty przed wpływami zewnętrznymi dzięki wspomnianym wyżej urządzeniom. W tych samych granicach może on także działać „swobodnie"[12].

Sytuując wolność człowieka pomiędzy doznaniem i działaniem, Ingarden wychodzi poza pozytywistyczne ujęcia świadomości (tzw. „psychologię bez duszy"), które odrzucały intencjonalność świadomości, a wraz z nią doświadczenia pierwszoosobowe, z powodu ich naukowej nieweryfikowalności. Na przykład skrajni behawioryści odrzucali istnienie wewnętrznych zjawisk mentalnych, jako że nie poddawały się one obiektywizacji na wzór opisywalności zjawisk przyrodniczych. Stąd dokonali „przesunięcia" pola dociekań ze świadomości na pole dających się zaobserwować ludzkich zachowań. Zazwyczaj jednak wszelkie próby eliminacji tzw. złej metafizyki prowadziły do ponownego uwikłania w nią. Wystarczy przytoczyć często powtarzany zarzut, że same założenia pozytywizmu (reguła fenomenalizmu, reguła nominalizmu, reguła jedności metody wiedzy itp.) nie są w duchu pozytywizmu weryfikowalne, podobnie jak samo operowanie przezeń pewnymi ogólnymi pojęciami. Nikt wszak nie widział elektronu, pozytronu, liczby, figury geometrycznej, „drzewa w ogóle", podobnie jak nikt nie widział duszy, co jednak nie oznacza, że zjawiska te w jakiś sposób nie istnieją i nie oddziałują.

---

[12] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 159-160.

Ingarden przeciwstawia się przede wszystkim implikowanemu przez powyższe ujęcia (sięgające korzeniami Hume'owskiego *Traktatu o naturze ludzkiej*) odrzuceniu „ja" jako podmiotu przeżyć i potraktowaniu go jako pewnego złudzenia bądź wiązki impresji wyzbytej realnego odpowiednika[13]. Podąża tym samym w stronę Arystotelesowskiego, substancjalnego ujęcia „ja" osobowego (pytając o „co", rdzeń), będącego podstawą człowieka[14]. Przeciwstawia się również potraktowaniu „przeżyć świadomych" jako procesów warunkowanych przez procesy zachodzące w materialnym świecie[15] i zakorzenia je w najgłębszych

[13] D. Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej* pisze: „Nie mamy więc idei substancji, odrębnej od idei zbioru poszczególnych jakości, i nie nadajemy też żadnego innego znaczenia terminowi 'substancja', gdy mówimy lub myślimy o niej" (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951, s. 21), i dalej: „Nie mogę nigdy uchwycić mojego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę postrzegać nic innego niż percepcję. Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, jak na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam mego ja i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje. Gdyby zaś wszystkie moje percepcje zniknęły ze śmiercią i gdybym ja nie mógł ani myśleć, ani czuć, ani wiedzieć, ani kochać, ani nienawidzieć, skoro ulegnie rozkładowi moje ciało, to byłbym unicestwiony całkowicie i nie wyobrażam sobie, czego byłoby jeszcze więcej potrzeba, by mnie uczynić doskonałym niebytem" (tamże, s. 250).

[14] „1) Substancją jest w jednym sensie forma. (…) Na przykład formą lub istotą człowieka jest jego dusza, to znaczy to, co sprawia, że jest on ożywionym bytem rozumnym. (…) Kiedy definiujemy rzeczy, odwołujemy się do ich formy lub istoty i ogólnie poznajemy jedynie istoty rzeczy. (…) Niemniej jednak, gdyby dusza rozumna nie była formą ciała, nie mielibyśmy człowieka; i gdyby dusza zmysłowa nie była formą określonej materii, nie mielibyśmy zwierzęcia. (…) W tym sensie także materia okazuje się istotna dla ukonstytuowania rzeczy i dlatego można ją będzie nazwać – przynajmniej w pewnych granicach – substancją rzeczy. (…) Tak więc wszystkie bez wyjątku rzeczy zmysłowe można rozważać w aspekcie ich formy, ich materii lub ich połączenia; a substancją (*ousia*) są, z różnych tytułów (we wskazanym sensie), i forma, i materia, i *synolon*" (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. II, KUL, Lublin 1996, s. 416-417), i dalej: „Byty ożywione różnią się od bytów nieożywionych tym, że *zawierają zasadę, która udziela im życia*, a zasadą tą jest *dusza*. Czym jednak jest dusza? By odpowiedzieć na to pytanie, Arystoteles odwołuje się do swojej metafizycznej koncepcji hylemorficznego złożenia bytów. Wszystkie rzeczy w ogóle są złożone z *materii* i *formy*; materia jest *możnością*, forma natomiast jest *entelechią*, czyli *aktem*. Odnosi się to, rzecz jasna, także do bytów ożywionych. Stagiryta zauważa jednak, że ciała ożywione *mają* życie, ale *nie są* życiem, są zatem jakby materialnym i potencjalnym podłożem, którego formą i aktem jest dusza" (tamże, s. 452-453).

[15] Jakkolwiek już dziś nie ulega wątpliwości, że przeżycia świadome wiążą się z aktywnością neuronalną odpowiednich fragmentów mózgu, to jednak nie jest w żaden sposób dowiedzione, że świadomość jest jedynie epifenomenem procesów mózgowych i że nie może zachodzić warunkowanie odwrotne. Zgodnie z odkryciem plastyczności mózgu wydaje się, że określone przeżycia intencjonalne mogą w istotny sposób modyfikować pewne utrwalone połączenia pomiędzy neuronami, chociaż wymaga to niekiedy sporo czasu. Przykładem mogą być przemia-

pokładach duszy, wykraczającej zarówno poza sferę materialną, jak i psychiczną.

1.2. Świadomość a dusza (osoba) człowieka

Podmiot u Ingardena nie stanowi zatem pewnego tworu powierzchniowego, będącego efektywną składową przeżyć, ale posiada swoistą głębię bytową, wykraczającą poza przeżycia psychiczne. Dusza jest *transcendensem* wobec przeżyć. Ukazuje się ona w przeżyciach świadomych, ale nigdy całkowicie się w nich nie zawiera. Może przezierać przez świadomość (albo też ciało) w mniejszym lub większym stopniu, w zależności od siły więzi pomiędzy nią i przeżyciami oraz od określonych okoliczności. Niekiedy, odsłaniając się jakby na moment, zadziwia nas samych, sprawiając, że „stajemy zdumieni i oniemiali, że tacy jesteśmy". Owa głębia bytowa stanowi o tożsamości, stałości „ja", a także umożliwia jego rozwój w pewnym określonym zakresie. Nie jest ona ani zjawiskiem psychicznym, ani też materialnym. Jest specyficzną istnością, której Ingarden nie chce łączyć z określonymi przeświadczeniami religijnymi ani też metafizycznymi.

Dusza daje się scharakteryzować poprzez dyspozycje psychiczne, albo też pewne zdolności do posiadania przeżyć oraz pamięć i różne władze (inaczej siły), takie jak na przykład: władza sądzenia, władza moralna, władza myślenia i chcenia, które są jakoś w duszy zakotwiczone. Ingarden odróżnia dyspozycje od sił duchowych. Te pierwsze, już w psychologii Arystotelesowskiej, miały wykształcać się poprzez długotrwałe ćwiczenia (powtarzanie), wskutek których dalej miał wyrabiać się charakter człowieka[16]. Chociaż autor *Książeczki*

---

ny w połączeniach neuronalnych u joginów jako efekty długoletnich medytacji (zob. D. Goleman (red.), *Emocje destrukcyjne…*, dz. cyt.), albo osoby uzależnione, które pomimo pewnych, nabytych uwarunkowań zdołały się wyleczyć ze swoich nałogów wskutek pracy nad świadomością. Świadczyłoby to o wykraczaniu świadomości poza w pewnym stopniu warunkujące ją procesy neuronalne. Ingarden łączy świadomość z istnością duchową z jednej strony i z procesami fizycznymi z drugiej. Ja natomiast byłabym skłonna ujmować świadomość poza opozycją materialne – duchowe.

[16] „…przez wykonywanie bowiem tych czynności, które pociągają za sobą stosunki rodzące zobowiązania wobec ludzi, stają się jedni z nas sprawiedliwi, drudzy zaś niesprawiedliwi; zależnie zaś od tego, czy przywykniemy do strachu, czy też do odwagi w obliczu niebezpieczeństwa, stajemy się bądź ludźmi mężnymi,

o człowieku podkreśla ważność wykształconych dyspozycji, to jednak polemizuje z tymi orientacjami behawiorystycznymi i pozytywistycznymi, które chciały ograniczyć „duszę" tylko do dyspozycji. Stwierdza on, że poza dyspozycjami bądź zdolnościami do ich wykształcenia i posiadania dusza ludzka zawiera również pewną konkretną treść (siły)[17]. Siła (albo „władza") nie ma charakteru potencjalności, ale charakter efektywnego bytu. Dowiadujemy się o naszych siłach (bądź ich braku) w konkretnym doświadczeniu wewnętrznym, które dla Ingardena jest tak samo przekonujące jak percepcja zmysłowa[18]:

> Doświadczamy w sobie występowania (w charakterze efektywnego bytu, pewnej realności w nas samych) określonej władzy, działającej w nas siły określonego rodzaju, gdy starając się zrealizować konkretne działanie chwytamy ją na gorącym uczynku. Można też dla wyjaśnienia sprawy odwołać się do przeciwnych doświadczeń, w których czujemy w sobie jakąś niezdolność, brak siły do wykonania czegoś i przykro ten brak odczuwamy[19].

Różnicę pomiędzy doznawaniem siły (bądź jej braku) a dyspozycjami Ingarden obrazuje na przykładzie wirtuoza muzycznego. Samo techniczne wyćwiczenie utworu wymaga nabycia pewnych

---

bądź tchórzami. To samo dzieje się też w odniesieniu do żądz i do uczuć gniewu: jedni stają się umiarkowani i łagodni, drudzy zaś rozwiązli i porywczy, ponieważ w danych okolicznościach pierwsi zachowują się w ten, a drudzy w inny sposób. Jednym zaś słowem, dzięki takim samym czynnościom powstają trwałe dyspozycje. Dlatego trzeba czynności swe ukształtować w pewien sposób, jako że za rozmaitymi czynnościami idą rozmaite dyspozycje. Niemałą więc stanowi różnicę przyzwyczajenie się od wczesnej młodości do takiego lub innego sposobu postępowania, lecz zależy od tego bardzo wiele, a raczej wszystko", Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 45.

[17] Zawarte w II tomie *Sporu* rozważania o duszy wykraczają już poza ontologię *stricte* formalną ku ontologii materialnej.

[18] Podjęcie zagadnienia duszy (jej siły i dyspozycji), która jako taka dostępna jest człowiekowi w doświadczeniu pierwszoosobowym, natrafia na wszelkie trudności naukowego opisu (problemem staje się jej weryfikowalność, wykształcenie adekwatnego języka, w którym można by ją opisać). Zdaniem filozofa najlepiej tę sferę ujmuje literatura (powieści Fiodora Dostojewskiego, Tomasza Manna, Josepha Conrada). Ingarden krytykuje jednak nastawienie pozytywizmu i tych naukowych nurtów, które ignorują bądź uniemożliwiają badaczom wsłuchanie się w swoje własne doświadczenia i wykorzystanie ich w działalności naukowej, co prowadzi do tego, że „Z czasem człowiek uczy stawać się ślepym i głuchym, żeby tylko przypadkiem nie popaść w błędy i z tego właśnie wynikają największe błędy, największe, bo ich źródło, właśnie owa ślepota, umyślne zamykanie uszu na wszelkie doświadczenia – uważa się za naukową cnotę", R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 186.

[19] Tamże, s. 182.

określonych dyspozycji, jednak siła („natchnienie") do jego wykonania może się, niezależnie od doskonałego wyćwiczenia utworu, w jednych okolicznościach pojawiać, a w innych nie. Kiedy się pojawia, przykładowy wirtuoz doświadcza szczęścia i głębokiej integracji z samym sobą podczas wykonania utworu, dzięki czemu może też przekonująco oddziaływać na słuchaczy.

Owej siły doznajemy najpełniej wówczas, kiedy nie zwracamy na nią uwagi i kiedy nie usiłujemy jej świadomie wywołać. Nie jest ona również dana w nastawieniu refleksyjnym, ale pojawia się w pewnych (czasem niezrozumiałych dla nas) okolicznościach, jakby mimo woli. Przy tym czucie doznawanej siły jest w pełni świadome i towarzyszy mu poczucie szczęścia. W przypadku braku siły czujemy się zmęczeni, wyczerpani, przy czym nie chodzi tu o zmęczenie fizyczne, czy nawet psychiczne. Wspomniany wirtuoz może doświadczać braku owej siły, będąc zarazem doskonale wypoczętym i odpowiednio przygotowanym do wykonania utworu. Wygrywając utwór, czuje się jednak jakby obok niego, jakby to nie on grał, ale tylko jego palce. Ten brak wewnętrznej integracji z wykonywaną czynnością wymaga od działającego zwiększonego wysiłku, co w efekcie prowadzi do zmęczenia. Zazwyczaj najmniejszy wysiłek sprawia praca albo zajęcie, które zarazem wzbudza zainteresowanie, pochłania i podczas którego można doświadczyć stanu, we współczesnej psychologii określanego mianem „przepływu" (Mihalyi Csikszentmihalyi). Ingardenowi bardzo zależy na odróżnieniu dyspozycji od sił, chociaż jednocześnie zaznacza, że zazwyczaj są one jakoś od siebie zależne: „O ile tak zwane dyspozycje są czymś, co można teoretycznie z większym bądź mniejszym prawdopodobieństwem wywnioskować na podstawie pewnych przebiegów zachowania się, to psychiczna siła albo słabość czy zmiany w narastaniu i słabnięciu istniejącej siły psychicznej są czymś, co bezpośrednio 'czujemy', czego doświadczamy"[20]. Siła duchowa nie objawia się jedynie w działalności artystycznej, ale w równej mierze w codziennym życiu praktycznym (codziennie wykonywanych czynnościach) i życiu moralnym. Jest tym, co pozwala na przykład, pomimo licznych utrudnień, wytrwać przy swoich postanowieniach, nawet przy narażeniu się na niebezpieczeństwo[21].

[20] Tamże, s. 184.

[21] „W naszym codziennym, praktycznym życiu, a zwłaszcza w życiu moralnym, pokazują się nam nasze duchowe siły i słabości w tak samo wyraźny i przekonujący sposób jak w dziedzinie czynności poznawczych. Siła, z jaką coś czy kogoś kochamy, tzn. nie sama siła miłości, lecz siła, która się objawia w naszej miłości i uzdolnia

Dusza jednak nie jest jedynie konglomeratem konkretnych sił, ale są one w niej jakoś hierarchicznie ustrukturalizowane. Istnieją między nimi związki bytowe, liczne zależności. Niekiedy również pewne siły wchodzą z sobą w konflikty. Obok dyspozycji i sił dusza charakteryzuje się określonymi własnościami z kategorii usposobienia, takimi jak np. lekkomyślność, skrytość, szlachetność, podłość itd. Jakkolwiek Ingarden w rozważaniach formalnych nie chce jeszcze posuwać się w stronę zagadnień metafizycznych, to jednak analizując związek bytowy pomiędzy czystym „ja" wraz ze strumieniem przeżyć a duszą człowieka, opowiada się za heteronomicznością przeżyć wobec duszy. Dusza nie daje się zredukować do swoich własności, które przejawiają się na jej powierzchni (na poziomie przeżyć, ciała), raz pojedynczo, innym razem w pewnych skupiskach. Jako że są one przepuszczone przez bramę świadomości niczym przez pryzmat, mogą stanowić jedynie pewien zewnętrzny objaw duszy. Manifestujące się w zachowaniu człowieka określone własności i siły nie wyczerpują w żaden sposób charakterystyki jego duszy. Ludzkie zachowanie raczej „bije" (wypływa) z duszy, niż do niej „wpada". Można domniemywać, że ludzkie zachowanie zależy raczej od duszy człowieka, a nie na odwrót. Na przykład, zdaniem Ingardena, ktoś jest uparty nie dlatego, że się tak czy inaczej zachowuje, ale to raczej jego zachowanie świadczy o określonej własności jego duszy, jaką jest „bycie upartym". Podobnie ktoś jest lekkomyślny nie dlatego, że łatwo i bez zastanowienia zmienia swoje postępowanie, nie licząc się z jego konsekwencjami, ale dlatego beztrosko się zachowuje, gdyż jest lekkomyślny. Zachowanie człowieka nie ma charakteru „powierzchniowego", ale wyrasta z „głębi" jego duszy.

---

nas do przezwyciężenia wszystkich przeszkód, która nam pozwala w naszej miłości (człowieka, ale także w jeszcze wyższym stopniu pewnego ideału w sferze etycznej czy patriotycznej) wytrwać wobec wszystkich przeciwdziałających mocy i niebezpieczeństw i nie dopuścić, resp. nie popełnić zdrady tej miłości – jest szczególną psychiczną rzeczywistością w nas, zupełnie różną tak od samych przeżyć, jak i od naszych cielesnych zdolności. Nasza siła 'moralna', która objawia się (nam samym lub innym) w praktycznym życiu przy przezwyciężaniu różnych przeciwdziałających mocy, siła narażenia się na niebezpieczeństwo albo nawet ofiarowania życia dla dochowania wierności swym etycznym ideałom – to wszystko są rzeczywistości, które same ukazują się nam w swej aktualności i w swym efektywnym istnieniu. Są to realności, z którymi my i nasi bliźni wszyscy liczymy się w konkretnym praktycznym życiu i nastawiamy się odpowiednio, zależnie od zaufania, jakie żywimy do tych sił, albo od nieufności w ich rzetelność i niezłomność, dostosowujemy do tego nasze zachowanie się i angażujemy nasze własne siły – albo przeciwnie: rezygnujemy ze współdziałania", tamże, s. 185.

Zatem dusza u Ingardena nie jest „pusta", ani też nie jest jedynie formą, ale jest wypełniona określoną treścią. Jest ona czymś znacznie pierwotniejszym od przeżyć i zachowań, czymś leżącym głębiej, czymś niezrozumiałym i niedostępnym w sposób całkowity nawet dla świadomych przeżyć, a zarazem czymś wypełnionym treścią i wyrażającym się poprzez przeżycia. Ingarden pisze, że:

> Im dusza pełniejsza wewnętrznie, im bardziej bogata, im większy zasób sił w sobie kryjąca, tym bijący zeń strumień świadomości jest różnorodniejszy, tym żywszy i intensywniejszy, tym większe napięcie trwania posiada i tym doskonalsze jest wewnętrzne uświadomienie (samowiedza), jaką podmiot zdobywa w rozpościerających się przeżyciach. Dzięki temu zaś tym bardziej harmonijna i skoncentrowana staje się budowa wewnętrzna osoby, krystalizującej się w danym człowieku[22].

Natomiast gdy dusza zaczyna być „chora", ulega dezorganizacji i jej zasób sił wyczerpuje się, wówczas jej stan odzwierciedla się na poziomie świadomości, w braku konsolidacji przeżyć. Są one wówczas luźno powiązane, albo nawet „rozerwane" na nieprzystające do siebie kawałki, przy czym następuje dezorganizacja czasu, obniżenie napięcia przeżywania i doznawania oraz zerwanie do pewnego stopnia kontaktu z zewnętrznym światem. W ten sposób dochodzi do – jak pisze Ingarden – „karlenia" osoby. Przeciwko siłom wypływającym z domniemanej głębi człowieka występowała m.in. krytyka pozytywistyczna. Jako że siły te nie dają się w żaden sposób zmierzyć, nie są też intersubiektywnie komunikowalne, można mieć do nich dostęp jedynie w doświadczeniu pierwszoosobowym. **Owe zróżnicowane własności w bycie osobowym, zakorzenionym w duszy, zlewają się dopiero w jedną niepodzielną, prostą i niedefiniowalną całość, stanowiąc rdzeń ludzkiej istoty – *hacceitas*.** Skoro dusza sytuuje się niejako „przed" świadomością i jest niejako źródłem, z którego biją przeżycia, pozostaje zapytać: Czy przeżycia w jakiś sposób (i w jakiejś mierze) „zwrotnie" wpływają na duszę? Jeśli tak, to na czym polega ich rola? Czym jest podmiot w stosunku z jednej strony do duszy, a z drugiej do świadomości? Jaka jest rola świadomości w konstytuowaniu się podmiotu, który jest już w znacznym stopniu określony w swej substancjalnej naturze?

Chociaż doznawanie siły dzieje się niekiedy mimowolnie i przy tym uszczęśliwia nas, budzi w nas „natchnienie", same siły duchowe nie wystarczają do działania. Wzmagają one jedynie moc przeżyć,

[22] Tamże, s. 193.

których napięcie i aktywizowanie okazuje się dopiero warunkiem istotnie dopełniającym podmiotowanie:

> Właściwie do istoty duszy należy bycie świadomą, posiadanie przeżyć, ale również jej przejawy muszą przejść bramę świadomości. Sama dusza w swych właściwościach, a także w dokonujących się w niej przemianach, nie jest niczym specyficznie „świadomościowym", sama nie jest przeżyciem, lecz wyraża się w przeżyciach. I nie wszystko, co się dzieje w duszy, musi zaraz i w ogóle dojść „do świadomości". Wydaje się, że tylko akty myślenia są świadomościowe, bądź też są spełniane świadomie. Może tak samo jest też z aktami woli, zwłaszcza z postanowieniami woli. W obydwu przypadkach są to sposoby zachowania się, czy lepiej „czyny" „ja", które jest centrum organizującym duszy ludzkiej, „uosabia" ją i „reprezentuje". (…) To wszystko nie może dokonywać się nieświadomie. „Ja" czerpie do tego siły z sił i zdolności duszy, a w swoim ciele znajduje oparcie dla czynów. Jakieś „bezduszne" „ja" jest niemożliwe; w zasadzie jest to pojęcie sprzeczne[23].

Podmiot jest pewną formą ukształtowania duszy („osią" duszy), która stanowi w niej rolę czynnika panującego i porządkującego. Dzięki zakorzenieniu w głębinach duszy, jest on właściwym spełniaczem czynów człowieka, nosicielem i sprawcą aktów jego woli. Wydobywa na powierzchnię świadomości własności duszy, i tym samym prześwietla ją w pewnym stopniu, dzięki czemu ta, osiągając warunki do wzięcia odpowiedzialności za własne życie, może stawać się **osobą**. Podmiot u Ingardena nie daje się utożsamić z duszą, ale jest tym, co w jakiejś mierze ją zawłaszcza, przez co relacja pomiędzy podmiotem i duszą daje się scharakteryzować jako „mojość"[24].

Etymologicznie podmiot (łac. *subiectum*, grec. *hypokeimenon*) jest tym, co leży pod spodem, stanowiąc tym samym podstawę dla czegoś innego. Jako taki realizuje funkcje: zawłaszczania, posiadania

---

[23] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 155-156.

[24] „Zatem pomiędzy mną i zakotwiczonymi we mnie siłami zachodzi szczególna i nierozerwalna więź. Z jednej strony siły są moimi siłami, ale z racji tego, że są moje, a nie mną, wskazują na to, że są przeze mnie posiadane. A to oznacza, że pomiędzy mną i nimi (moimi siłami) utrzymuje się swoisty dystans. Jest to zrozumiałe, ponieważ nie może być tak, żebym był posiadany przez to, co moje. Raczej jest odwrotnie, to ja posiadam to, co moje. Ale z drugiej strony, nie może być moich sił beze mnie, ani też mnie samego bez moich sił. To z kolei wskazuje, że skonstatowany dystans jak gdyby znosi się w tym sensie, że pomiędzy mną i tym, co moje, zachodzi nieusuwalna współzależność", M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, wyd. UJ, Kraków 2003, s. 97.

i zachowania czegoś innego[25]. U Ingardena występuje jednak pewna modyfikacja tego tradycyjnego ujęcia podmiotu, gdyż podmiot staje się podstawą samego siebie, to, co „posiada" (na przykład dusza), nie jest jego innością, ale staje się po „przywłaszczeniu" jego istotnym momentem konstytutywnym. Funkcja podmiotu wyraża się więc w zachowaniu samego siebie. Jego inność (przedmiot) nie leżą w nim samym, ale dopiero poza nim**. Dzięki przeżyciom podmiot może być wolny, obecny sobie samemu oraz otwarty na otaczający go świat**: „W świadomości, w samowiedzy, w tych przemianach wewnętrznych i czynach podmiotu mamy do czynienia z czymś, co wchodzi w jego zasięg bytowy i w zasięg możliwości, nie zaś z czymś, co by leżało poza nim samym – jak poza nim leżą inne podmioty świadome lub też jakiekolwiek martwe przedmioty materialne"[26]. Czyny człowieka mogą być bardzo różne ze względu na swój charakter (akty miłości, nienawiści, pokory, uporu, pogardy, podziwu), ale również ze względu na swoje odniesienie (mogą kierować się na zewnątrz, do wnętrza, ku innym ludziom, na siebie samego, na przedmioty martwe, żywe itd.). Owe czyny mogą mieć dopiero miejsce w przestrzeni pomiędzy doznaniem i działaniem, gdzie została również „usytuowana" wolność człowieka. Z jednej strony są one w pewnej mierze uwarunkowane przez to, co zastane, bądź przez to, co stawia człowiekowi opór albo co wręcz na niego napiera, a z drugiej – są w pewnej mierze odizolowane od owego uwarunkowania, z czego wynika, że mogą się od niego dystansować i w ten sposób na nie oddziaływać (modyfikować źródło, z którego wychodzą). **Sama dusza może wywierać presję na podmiot, który (by pozostać „siłą") musi ją niejako od siebie odeprzeć. Przestrzeń wolności umożliwia również zdystansowanie się do własnej duszy. Dlatego też, zdaniem Ingardena, człowiek może być odpowiedzialny za swoje czyny**:

> …czysty podmiot staje się, właśnie dzięki samemu tkwieniu korzeniami w pierwotnych warstwach duszy, naczelnym ześrodkowaniem sił i wyzwalającym nadrzędnym czynnikiem ludzkiej istoty. Tylko dzięki temu zakorzenieniu w głębinach duszy jest on właściwym spełniaczem faktów i czynów człowieka, nosicielem i sprawcą aktów woli. Przynajmniej w zasadzie decyduje on o wszystkich czynach, o sposobie życia, o kształtowaniu i przekształcaniu się duszy, i jeżeli mu się nie udaje podjąć tej decyzji i zrealizować postanowienia, jeżeli ulega jakiejś sile w obrębie samej duszy albo zniewalającej

[25] Zob. tamże, s. 18.
[26] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 174.

> człowieka przemocy zewnętrznego świata, to on – podmiot – jest za to odpowiedzialny, gdyż on jest ostatecznie reprezentantem, ucieleśnieniem własnej istoty ludzkiej osoby[27].

To, co „nachodzi" człowieka, jest w znacznej mierze niezależne od jego woli, jednakże ważniejszą kwestią jest nie to, co zastane, ale to, jak człowiek ustosunkuje się (swoją postawą, działaniem) do tego, co zastane. Na poziomie samej świadomości splatają się aspekty: czynny i doznaniowy. Przeżycia wypływają z duszy, ale też w pewnym ograniczonym zakresie duszę transcendują, przy czym zakres ten może być jednym razem większy, innym mniejszy. Tym samym przeżycia wywierają pewien ograniczony wpływ na „kształt" samej duszy: „Ostateczna budowa wewnętrzna Ja (jego osoby) jest ściśle związana z zasięgiem możliwości jego czynów, jest podłożem tych czynów oraz różnego rodzaju ich następstw. W zakresie swych możliwych przemian podmiot jest twórcą samego siebie. Nie byłoby tej postaci jego istoty, jaka się ostatecznie realizuje w jego życiu, gdyby nie było jego czynów i sposobów zachowania się w odniesieniu do otaczającego go świata. Widział to wśród współczesnych najdobitniej może R. M. Rilke. Po nim dopiero Scheler, Heidegger, egzystencjaliści"[28]. **Dzięki przeżyciom człowiek może nie tylko działać, ale przede wszystkim odnosić się znacząco do tego, co zastane, oraz nadawać swoim działaniom sens.**

Pomimo doniosłości, jaką Ingarden przypisuje świadomości, sprzeciwia się tym filozoficznym stanowiskom, które ujmowały duszę jako czysto intencjonalny twór świadomości, i uznaje owo „odrealnienie" duszy za rozstrzygnięcie idealistyczne. Dusza człowieka w swym realnym istnieniu (ale poza fizycznością i materialnością) i efektywnym wyposażeniu sytuuje się „przed" świadomością, chociaż, jak zostało wyżej zaznaczone, przeżycia i zachowania wywierają na nią pewien ograniczony wpływ. Inaczej mówiąc, w swej podstawowej strukturze dusza jest już „od początku" ukonstytuowana, a przeżycia z jednej strony ją jakoś wyrażają, a z drugiej dokonują jej modyfikacji w wyznaczonym przez nią zakresie. Zarówno przeżycia, jak i podmiot są niesamodzielne wobec duszy. W żadnym razie nie jest tak, że dusza jest dopiero hipostazą podmiotu powstałą wskutek jego świadomych zachowań. Wręcz przeciwnie, to właśnie podmiot jest zakorzeniony w duszy (na jej różnych poziomach), i chociaż może on nie docierać aktami świadomości do bardziej

[27] Tamże, s. 191.
[28] Tamże, s. 174.

bądź mniej głębokich pokładów duszy, to jednak owo „odcięcie" nie świadczy o jego niesamodzielności[29].

Podsumowując, podmiot, zakorzeniony w pokładach sił, własności i stanów duszy, stanowi oś (centrum) jej istoty. Jest to centrum dyspozycyjne, wokół którego z jednej strony ześrodkowują się siły duszy, a z którego, z drugiej strony, biją jak ze źródła przeżycia. Jako taki podmiot stanowi „miejsce spotkania" pokładów duszy z ich uświadomieniem. Dopiero uświadomione stany duszy mogą inicjować wszelkie czyny i działania. Wysuwając się na czoło w „hierarchii ustroju" duszy, podmiot staje się czynnikiem porządkującym własności i stany duszy, prześwietla ją i świadomie się do niej ustosunkowuje, uzyskując tym samym warunki możliwości wzięcia na siebie odpowiedzialności za własne życie. Dzięki świadomości może zarówno sięgać w głąb duszy, jak i ją transcendować. Jest odpowiedzialny za wszelkie czyny i działania, decyduje o sposobie życia, a także o kształtowaniu i przekształcaniu duszy. Jest centrum decyzyjnym duszy i jeśli straci panowanie nad siłami duszy albo ugnie się pod naporem oddziaływającego nań świata zewnętrznego, wówczas to on jest za to odpowiedzialny. Pomimo jego niesamodzielności i funkcjonalnej zależności wobec duszy, przejmuje nad nią władzę, dzięki czemu człowiek może stać się osobą[30]. To ostatnie wymaga świadomego wysiłku, o czym poświadcza wypowiedź Ingardena: „Nie wszystkie jednak istoty żywe, nawet świadome, są osobami. Nie wiem, czy nawet wszyscy ludzie są zdolni do tego, żeby być osobą. Przede wszystkim muszą to być ludzie dorośli. (…) Musi się dokonać u człowieka pewien proces życiowy, ażeby stał się osobą. Oczywiście każdy z nas podejmuje ten wysiłek w mniejszym lub większym stopniu, o ile nie jest imbecylem, który w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest człowiekiem, lecz biedną nieszczęśliwą istotą"[31].

Ingardenowskie ujęcie osoby wydaje się w tym momencie bardzo problematyczne i kontrowersyjne, również pod względem etycznym[32]. Wyłania się wszak pytanie: Czy dzieci, ludzie chorzy

[29] Należy odróżnić „odcięcie" świadomości od duszy (niedosięganie aktami świadomości do głębi duszy) od wyczerpywania się zasobów samej duszy (co manifestowałoby się również na poziomie świadomości).

[30] Por. R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 190-191.

[31] R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 236.

[32] Maciej Smolak interpretacyjnie osłabił ową wyłaniającą się na gruncie Ingardenowskim kontrowersję, wprowadzając rozróżnienie na „ja" osobowe (osobę w sensie wąskim) i „ja" jako osobę (osobę w sensie szerokim). W *Filozofii człowieka u Romana Ingardena* czytamy: „Bo skoro 'ja' osobowe, które zrazu i zwykle

psychicznie niebędący w stanie wziąć odpowiedzialności za swoje życie i zwierzęta nie zostają w tej optyce „strąceni" do rangi przedmiotów (obiektów)? Czy tym samym nie zostaje zagłuszona ich własna żywotność, mowa? Wydaje mi się, że konsekwencją Ingardenowskiego ujęcia zarówno świadomości, jak i podmiotu staje się stwierdzenie pewnej alternatywy, podług której: albo człowiek „zapanuje" nad samym sobą (stanie się osobą, podmiotem), albo zapanuje nad nim coś innego lub ktoś inny. Ingardenowskie ujecie podmiotu (choć z pewnością pojemniejsze i bardziej otwarte niż Kartezjańskie czy Husserlowskie) domaga się jednak swego przeciwieństwa (przedmiotu), czyli wiąże się z uprzedmiotowieniem czegoś innego, i jako takie nie może jeszcze wykroczyć poza dualizm podmiot – przedmiot. Chociaż człowiek w filozofii Ingardena jest ujęty jako monada otwarta, to jednak wciąż jest jeszcze monadą. Ingarden przejmuje ową dualistyczną optykę z zachodniej tradycji filozoficznej. Jednak istotne *novum* w jego koncepcji wiąże się z tym, że człowiek nie uprzedmiotawia tu samego siebie, nie ujmuje swej duszy i ciała jako przedmiotów. „Zapanowanie" nad duszą i ciałem nie jest w tej perspektywie tożsame z ujarzmieniem duszy i ciała, ale wiąże się raczej z nasłuchiwaniem i uwzględnieniem ich mowy, dzięki czemu dopiero może konstytuować się zintegrowany podmiot, który charakteryzuje się otwartością i dynamizmem.

---

jest przede mną zakryte, stanowi moją naturę konstytutywną, to od jej rozpoznania, tzn. samopoznania zależy wartość mojego samokształtowania się. Z kolei rozpoznawanie siebie okazuje się możliwe wtedy, gdy moje 'ja', czyli ja sam nabieram kwalifikacji osoby. A skoro tak jest, to oczywiste się staje, że 'ja jako osoba' nie jestem jeszcze czymś spełnionym, lecz buduję się w przebiegu mojego istnienia. Przy wyróżnieniu 'ja' osobowego chodzi więc o wskazanie na to, co jest postawą mnie samego. Natomiast, gdy mowa o 'ja' jako osobie, uwaga kieruje się na to, kim ja mogę się stać. W gruncie rzeczy nie ma różnicy pomiędzy jednym i drugim 'ja' w tym sensie, że 'ja', którym jestem, i 'ja', którym się staję, jest mną samym i nikim innym. Jednak mówienie o jednym i drugim 'ja' pozwala na uchwycenie specyficznej dynamiczności bytu ludzkiego, gdyż okazuje się, że konkretny człowiek nie jest jeszcze w pełni zaktualizowany i równocześnie nie jest też li tylko możliwością stawania się", M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 35.

Ingardenowskie pojmowanie osoby byłoby w tej perspektywie bliskie stanowisku Nicolai Hartmanna, który charakteryzuje osobę jako „duchową istotę, która zawsze musi dopiero uczynić się taką, jaką w rzeczywistości jest" (zob. B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, PWN, Warszawa 1994, s. 16).

1.3. Monada duchowa a ciało człowieka

W rozważaniach Ingardena znajdujemy wyróżnienie dwóch podejść do problematyki ciała. Jedno z nich jest podejściem „zewnętrznym", w którym ciało jest potraktowane jako obiekt fizyczny obok innych obiektów. Jest to podejście charakterystyczne dla wszelkich empirycznych badań ciała, opartych na założeniach pozytywistycznych. Autor *Sporu* nie neguje tego „zewnętrznego" podejścia, a nawet sam ujmuje ciało od „obiektywizującej" strony, gdy pisze o ciele jako o systemie względnie izolowanym, niejako zawierającym się w systemie wyższego rzędu, jakim jest człowiek. Sprzeciwia się jednak wyłączności takiego podejścia do ciała i charakterystycznej dlań jednostronności. Podejście to, wzięte w swojej wyłączności, implikowałoby możliwość wydzielenia ciała z całości człowieka i potraktowania go jako pewnej zewnętrznej wobec bytu ludzkiego przypadłości, z której można tylko wyczytać to, co daje się dostrzec pod mikroskopem, zmierzyć, zbadać itp., albo też sprowadzenia całości człowieka do funkcji ciała (co byłoby z kolei rozwiązaniem materialistycznym). Sposób poznawczego odnoszenia się do ciała nie jest pozbawiony doniosłości w praktycznym życiu (na przykład w medycznym podejściu do chorego, w którym nie uwzględnia się często sfery psychicznej i duchowej w leczeniu ciała). Kartezjańskie oddzielenie ducha (substancji myślącej) od bryły cielesnej (maszyny) prowadzi do uprzedmiotowienia ciała i do odmówienia mu duchowości. W książce *Duchowość ciała* Alexander Lowen pisze:

> Pogląd, że procesy umysłowe należą do jednej dziedziny, tj. psychologii, a procesy fizyczne do drugiej, tj. medycyny organicznej, jest sprzeczny z modelem podstawowej jedności i całości jednostki ludzkiej. Pogląd taki jest rezultatem oddzielania ducha od ciała i ograniczania go do sfery umysłu. To rozdarcie okaleczyło psychiatrię i wyjałowiło medycynę. Jedynym sposobem na pokonanie tego naruszenia jedności człowieka jest przywrócenie psychiki ciału. Tam było jej początkowe miejsce, gdyż jak podaje *International Dictionary* Funka i Wagnalla, w oryginalnym znaczeniu psychika była „żywotną zasadą, która uruchamia wewnętrzne sprężyny działania i rozwoju". Dopiero później zaczęła oznaczać „byt duchowy oddzielny od ciała". Jej łączność z ciałem jest również widoczna w greckim temacie tego wyrazu, *psychein*, co znaczy „oddychać". Całościowe spojrzenie na ludzki organizm doprowadziłoby do uznania, że ciało jest

wypełnione duchem, który jest ożywiany przez jego psychikę i czuwa nad jego działaniem[33].

Obok zewnętrznego podejścia do ciała, Ingarden postuluje ujęcie ciała od strony wewnętrznego, pierwszoosobowego doświadczenia. Zdaniem filozofa podejście takie było (zwłaszcza w naukach empirycznych) często niedoceniane albo nawet lekceważone, z obawy przed popadnięciem w złudzenia i naukową nieweryfikowalność[34]. Podług Ingardena należy więc odróżnić „fizyczne ciało", które bada przyrodoznawstwo od ciała doświadczanego od wewnątrz i poniekąd uniezależnić oba doświadczenia od siebie, bez lekceważenia żadnego z nich[35]. Ingarden, ujmując człowieka jako cielesno-duszno-duchową jedność, zastanawia się nad stosunkiem bytowym, jaki zachodzi pomiędzy duszą, świadomością i ciałem, wyróżnionymi w ludzkiej strukturze. Stosunek świadomości do duszy został wyanalizowany wyżej, tutaj przyjdzie kolej na zajęcie się stosunkiem monady duchowej (duszy i świadomości) do ciała. W podejmowaniu zagadnień podmiotowości uwzględnienie ciała wydaje się nader istotne. Warto już w tym momencie podkreślić, że w kwestii stosunku duszy do ciała Ingarden nie podaje ostatecznych, metafizycznych rozstrzygnięć. Analizy tego zagadnienia przeprowadzone w *Sporze* mają charakter ontologiczny. Jednak dzięki ujęciu ciała od strony wewnętrznej i różnorodności wymienionych

---

[33] A. Lowen, *Duchowość ciała*, tłum. S. Sikora, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2006, s. 34-35.

[34] „Rozporządzamy obecnie w różnych gałęziach przyrodoznawstwa bardzo szeroką wiedzą o ludzkim ciele fizycznym. Naturalnie nie mam zamiaru uzyskanych na tej drodze wyników nie doceniać w ich wartości poznawczej, chociaż nie wolno mi ich tutaj zakładać. Teraz jednak chodzi tylko o to, żeby przeżyć powtórnie bezpośrednie, pierwotne doświadczenie własnego ciała i wsłuchać się w to, co nam ono mówi o naszym ciele, nie mieszając w nasze bezpośrednie odczucie ciała tej obiektywnej wiedzy. Traktowanie ciała ludzkiego przez nauki pozytywne w następstwie jednostronnego uwzględniania wyników uzyskanych z zewnątrz wybudowało w pewnym sensie sztuczną zaporę pomiędzy doznającym i żyjącym w ciele podmiotem a 'ciałem fizycznym', tak że człowiek – wydaje się – niejako rozpada się na dwa obce sobie i niemal odgraniczone przedmioty, wobec czego staje się prawie niemożliwe odbudowanie z tych gruzów całego człowieka. Przy tym wynikom od zewnątrz uzyskanym w nauce przyznaje się zawsze pierwszeństwo prawdziwościowe, a ewentualnie nie zgadzające się z nimi wyniki wewnętrznego doświadczenia cielesnego odrzuca się po prostu jako iluzję czy złudzenie", R. Ingarden, *Spór*…, t. II, s. 195, przyp. 55.

[35] Niniejsza praca (za Ingardenem i Ricoeurem) eksponuje zwłaszcza doświadczenie wewnętrzne, ze względu na specyfikę podejścia do tematu.

przez Ingardena momentów bytowych (samodzielność, heteronomia, zależność itd.) odsłaniają się przed czytelnikiem zróżnicowane możliwości związków pomiędzy duszą i ciałem, a zwłaszcza świadomością i ciałem, które nie dają się w żadnym razie zredukować do wyłaniającej się z perspektywy zewnętrznej (empirycznej) opozycji: materializm – idealizm. Ingardenowska refleksja odsłania możliwe subtelniejsze rozwiązania owego stosunku niż wymieniane standardowo w literaturze filozoficznej: materializm, idealizm, epifenomenalizm, paralelizm psychofizyczny itd.

Radykalne przeciwstawienie ciała i duszy jako dwóch obcych sobie czynników (na wzór Kartezjański) przeczy wewnętrznemu doświadczeniu. To ostatnie, zdaniem Ingardena, ukazuje związek ciała z duszą, przy czym związek ten może być u różnych osób (albo też u tej samej osoby w różnym okresie życia) różny pod względem zarówno stopnia, jak i charakteru. Na przykład „ja" osobowe (podmiot) może pozostawać z ciałem w harmonii, może mu ulegać, może mu się przeciwstawiać, może pozostawać wobec ciała w roli obserwatora, może z nim walczyć. Istnieją przy tym różne stopnie solidarności ciała i duszy:

> Ja mogę w pewnej mierze udawać się w poszczególne części mego ciała, mogę się w nie jakby więcej zanurzać, w nim czuć samego siebie lub też jakby się z niego wycofywać, do pewnego stopnia o nim zapominać, ciału swemu się przeciwstawiać i wyczuwać pewną jego obcość w stosunku do mnie[36].

Człowiek może bądź panować nad ciałem, bądź mu się poddawać, bądź też pozostawać z nim w równowadze. Nie można jednak ani całkowicie odseparować siebie od ciała, ani całkowicie się z nim utożsamić. Te dwie skrajności mogą jedynie występować jako punkty graniczne, pomiędzy którymi rozciągają się zróżnicowane możliwości doświadczania własnego ciała. Przy czym to samo doświadczenie w obrębie ciała może ewokować u różnych ludzi różne postawy wobec niego zajęte. Przykładem może być doznawanie silnego bólu (którego nie można w danym momencie uśmierzyć) w jakiejś części ciała, przejmującego przewagę nad „ja". W takiej sytuacji „otwierają" się przed człowiekiem co najmniej trzy możliwości radzenia sobie z ciałem (konkretnie z bólem). Przy doznawaniu silnego bólu mogę wobec niego zareagować przejmowaniem się cierpieniem, jakie ból mi zadaje, ból może mnie pochłonąć. Mogę również walczyć

[36] Tamże, s. 197.

z bólem, przeciwstawiać mu się, nawet za cenę głębokiego rozdźwięku pomiędzy mną a ciałem. Wówczas ciało może nawet stać się dla mnie „wrogiem", z którym mogę przegrać i wobec którego mogę poczuć własną bezsilność albo też wygrać za cenę strącenia ciała do rangi stawiającego mi opór obiektu fizycznego. W sytuacji walki albo poddania się bólowi, ten najczęściej jeszcze bardziej się nasila i tym bardziej pochłania albo tym zacieklejszy stawia opór. Pozostaje jeszcze trzecia możliwość, jaką jest zdystansowanie się do ciała poprzez spokojne obserwowanie bólu. Owo „bycie własnym obserwatorem" zapewnia względną równowagę „mnie" i ciała w sytuacji doznawania silnego bólu, a nawet może choćby częściowo go uśmierzyć. Owe możliwości ustosunkowania się do bólu świadczą o tym, że **podmiot odnosi się do ciała niejako analogicznie jak do duszy. Wysuwa się na jego czoło, jest ośrodkiem decyzyjnym wobec ciała, porządkuje i organizuje ciało. Zarazem jednak ciało stawia opór człowiekowi, jest „przekaźnikiem" pewnych niedanych mu bezpośrednio treści, pozostając przy tym integralnym aspektem „ja".** Ciało stanowi nie tylko obszar doznaniowości dla podmiotu, ale również jest obszarem poddającym się modyfikacji. Mogę na nie w różnoraki sposób wpływać. Jest w zasięgu „mego" oddziaływania. Podmiot organizuje nie tylko duszę, ale również może panować nad ciałem, poprzez na przykład wyćwiczenie go w określonych czynnościach, przy czym zasięg możliwego oddziaływania jest wyznaczony przez ciało. Zdaniem Ingardena ciało jest nie tylko narzędziem „ja", gdyż jest ono również wyrazicielem duszy i jako takie nie jest jedynie przedłużeniem człowieka, ale aktywnie nań oddziałuje. Posiada ono jednak pewien aspekt narzędziowości, gdy wykształca się w nim automatyzm:

> Ciekawa rzecz, że mówię po prostu „idę", „biegnę", „pływam", a nie „ja wprawiam me ciało w chodzenie", „poruszam mym ciałem w ten sposób, że ono biegnie". W czynnościach tych widać nie przeciwstawiam się memu ciału, lecz opanowując je, zarazem jakbym wciągał je w sferę mego „ja": ono staje się częścią mnie (…). Czasem, gdy ruchy się zautomatyzują, gdy pogrążę się w myśleniu nad czymś, ciało jakby samo idzie dalej „automatycznie". Ale też wówczas w znacznej mierze jakby opuszczam me ciało, zapominam o nim: zacieśnia się sfera mnie, choć mimo to wszystko nie dochodzi do zerwania pierwotnej jedności między „mną" a moim ciałem[37].

[37] Tamże, s. 200, przyp. 64.

Automatyzm ciała nasuwa skojarzenia z Heideggerowską narzędziowością[38]. Na przykład pióro jako narzędzie jest tym bardziej „poręczne", im bardziej jest używane, a im mniej mu się przyglądam. Podobnie w przypadku młotka, którym wbijam gwóźdź. Ciało również zdaje się wykazywać cechy narzędziowości, gdy po prostu posługuję się nim i nie zwracam na nie uwagi (celem może być na przykład sprzątanie czy też robienie zakupów). Zdaniem Ingardena narzędziowość nie wyczerpuje jednak funkcji ciała, jest jedynie jej pewnym aspektem. „Posługiwanie" się ciałem przy robieniu zakupów może na przykład przerwać zmęczenie, które nie jest (jak w przypadku Heideggerowskiego narzędzia) jedynie nieporęcznością, ale pozytywnym aspektem ciała, poprzez który wyraża ono określoną treść. Stąd sposób obchodzenia się z ciałem wyłącznie jako narzędziem nie jest odpowiedni do jego właściwego „rozumienia".

Ingarden podkreśla nasycenie ciała duchowością. Jest ono jakby pośrednikiem pomiędzy świadomością a duszą. Jako że najgłębsze tajniki duszy są często niedostępne wprost dla świadomości, ta ostatnia „może" odczytywać zachodzące w niej zmiany bądź tkwiące w niej treści na podstawie ciała:

> Często o tym, co zaszło w mojej duszy, dowiaduję się *ex post* – czasem nawet znacznie później – a nadto nie wprost, przez proste „uświadomienie sobie" albo przez tak zwaną refleksję, lecz za pośrednictwem pewnego stanu mego ciała. W stanie tym lub w pewnym właśnie rozgrywającym się a wrażeniowo odczuwanym procesie cielesnym objawia mi się samoobecnie coś, co zachodzi bądź zaszło w mojej duszy. (…) Jest jednak także możliwe, że doznany stan cielesny jedynie zwraca naszą uwagę, iż zaszło w naszej duszy coś dotąd nieznanego, i to zwrócenie uwagi pobudza nas do spełnienia aktu zmierzającego do uchwycenia siebie samego i do wejrzenia w głębię swej duszy. W tym przypadku zjawiska cielesne pełnią jedynie funkcję inicjowania aktu uchwytywania siebie samego[39].

Przykładem może być miłość, która zdaniem Ingardena, nie jest jedynie zjawiskiem powierzchniowym, zawierającym się w obrębie poziomu przeżyć, ale jest właśnie zakorzeniona głęboko w pokładach duszy. To w niej powstaje, rozwija się i narasta. Stąd też możemy nie wiedzieć wprost o tym, że kogoś kochamy, ale raczej

---

[38] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 88.
[39] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 203.

odkrywać to dopiero na podstawie oznak naszego ciała. Zdarzyć się również może, że inni ludzie wcześniej dojrzą oznaki „zakochania" na naszym ciele (specyficzne reakcje na widok ukochanej osoby: rozpromienienie, blask oczu, powiększone źrenice itp.) niż my sami, i dopiero *post factum* „uświadomią" nas, że jesteśmy w kimś zakochani. Ciało wyraża zatem stany naszej duszy zarówno „do wnętrza", jak i „na zewnątrz". W przykładzie powyższym (przywołanym również przez Ingardena) zostaje ukazane współdziałanie duszy i ciała, dokonujące się niejako „przed" świadomością. Autor *Sporu* przyznaje tym samym priorytet raczej kierunkowi „oddolnemu" (od duszy poprzez ciało do świadomości) niż na odwrót. Nie jest tak, że dopiero świadomość konstytuuje duszę i ciało. Jej zadanie jest znacznie skromniejsze, może ona jedynie oddziaływać w pewnym ograniczonym zakresie na duszę (i też pośrednio na ciało), modyfikując je i organizując. Świadomość może istotnie współdziałać z duszą i ciałem, jednakże ważna jest przy tym samowiedza, umiejętność nasłuchiwania i odczytywania sygnałów płynących z własnego (i też cudzego) ciała, ale również może zachodzić wzajemna obcość pomiędzy ciałem i świadomością. To, jaki stopień zależności i „współpracy" zawiąże się pomiędzy świadomością i ciałem, zależy w znacznej mierze od świadomości. Przy czym stanem preferowanym u Ingardena jest dążenie do jak największej integralności wszystkich momentów wyróżnionych w ludzkiej strukturze. Dbałość o ciało (jedność z ciałem) wpływa istotnie na duszę. Można powiedzieć, że ciało odsłania duszę, a dusza wysubtelnia ciało, natomiast o ich zwartości, harmonii i jedności decyduje w znacznej mierze praca świadomości. Relację pomiędzy świadomością i ciałem można by scharakteryzować jako „mojość", co sprawia, że w przeciwieństwie do innych przedmiotów (pozostających w zasięgu ręki) ciało odznacza się „wyjątkowością epistemologiczną" (jest dostępne w doświadczeniu wewnętrznym). Sama możliwość modyfikacji ciała przez świadomość świadczy o tym, że ta ostatnia w pewnej mierze poza nie wykracza[40]. Zatem nie daje się zredukować ani ciała do świadomości (w której ewentualnie mogłoby ono być ukonstytuowane), ani też świadomości do ciała.

[40] Ingarden sprzeciwia się wszelkim ujęciom, które redukują świadomość człowieka do funkcji procesów mózgowych, chociaż nie ma nic przeciwko uznaniu zachodzenia korelacji pomiędzy procesami neuronalnymi i świadomością.

Ciało, spełniające wobec duszy funkcję wyrażania, spełnia zarazem funkcję komunikacyjną wobec innych ludzi. Zależnie od danej osoby zmienia się zasięg i plastyczność wyrażania, a także stopień spójności (zjednoczenia) pomiędzy ciałem i duszą. Są na przykład ludzie otwarci, na których twarzach „wszystko się maluje", a są też ludzie zamknięci, którzy pomimo kłębiących się w nich uczuć i wzruszeń, utrzymują „kamienną twarz". Ci ostatni niekiedy sami przed sobą są zamknięci i tak silnie panują nad ciałem, że ani oni sami, ani inni nie wiedzą, co się w ich „wnętrzu" tak właściwie dzieje. Ale niekiedy (i w tym właśnie ujawnia się pewna niezależność ciała od przeżyć świadomych) ich ciało wyłamuje się spod silnej władzy, co prowadzi do tego, że chcąc nie chcąc w końcu „zdradzają się" przed innymi. Możliwa jest również integralność duszy i świadomości przy zachowaniu dystansu (pewnego odcięcia) ciała. Jeszcze inni ludzie mają dostęp do swojego „wnętrza", ale bronią tego dostępu przed innymi, zakładając świadomie maskę na twarz. Umiejętność właściwej „gry" wymaga znajomości nie tylko własnej duszy, ale i własnego ciała, nad którą to samowiedzą często ciężko pracują dobrzy aktorzy. Może również zachodzić dysharmonia pomiędzy ciałem i duszą, co zostaje wyrażone poprzez ciało jako pewne niedostosowanie (karykaturalność, śmieszność, dziwaczność ciała), można powiedzieć, że człowiek w takiej sytuacji nie czuje się sobą we własnej skórze. Wówczas, pomimo niezrozumiałości wyrazu, jaki maluje się na ciele, dusza ludzka zostaje jednak jakoś odsłonięta. Przykłady nie mogą jednak wyczerpać różnorodnych i bogatych relacji, jakie zachodzą pomiędzy duszą i ciałem z jednej strony, a świadomością i ciałem z drugiej[41]. Wydaje się, że kwestia ta (tutaj tylko zasygnalizowana) zasługuje na znacznie szersze opracowanie w postaci oddzielnego studium psychologiczno-filozoficznego.

Pozostaje przeanalizowanie związku bytowego zachodzącego pomiędzy świadomością i ciałem. Akty świadomości są, zdaniem Ingardena, radykalnie nierozciągłe i tym samym nieprzestrzenne. Nie dają się umiejscowić w żadnym miejscu ciała. Jednak, z punktu

[41] Zdaniem Ingardena, pomimo różnego stopnia powiązania ciała i duszy, nie doświadczamy w życiu niemalże nigdy stanu całkowitego nieposiadania któregoś z nich. Wyjątkiem mogą być skrajne przypadki zaniku duszy (kurczenie albo rozpad osobowości) albo wrażenie nieposiadania ciała po zażyciu pewnych środków farmaceutycznych (np. meskaliny). O ich bytowej samodzielności można by się ewentualnie dowiedzieć po śmierci. Pouczające tu mogą być doświadczenia osób, które przeżyły śmierć kliniczną, zob.: R. A. Moody, *Życie po życiu*, tłum. I. Dolażal-Nowicka, Świat Książki, Warszawa 2008.

widzenia wewnętrznego doświadczenia, „ja", które zdaje się być całkowicie nierozciągłe, paradoksalnie sytuuje się w obrębie ciała. Ciało zdaje się być integralną częścią „ja", czymś, co jest „posiadane" przez „ja", ale zarazem „ja" jest czymś, co poza ciało wykracza (stąd możliwość odnoszenia się do ciała zarówno z perspektywy wewnętrznej, jak i z perspektywy zewnętrznego obserwatora). Ciało współgra (rezonuje) z aktami świadomości, zwłaszcza z aktami czuciowymi, chyba że mamy do czynienia z aktami „czysto" intelektualnymi (o ile takie są możliwe), wyzbytymi wszelkich emocji. **Dwa doświadczenia ciała: zewnętrze i wewnętrzne ukazują, że raz konstytuuje się ono jako szczególny „przedmiot", a innym razem jawi się jako podmiot działania (w szerokim sensie, obejmującym również wszelkie przeżywanie).** Ważne jest w tym miejscu podkreślenie, że samodzielność (resp. niesamodzielność) duszy i ciała wiąże się ze sposobem, w jaki jest ono przeżywane. Zależność ta zachodzi również w drugą stronę. Pewne rozstrzygnięcia teoretyczne dotyczące stosunku świadomości do ciała mogą wpływać na sposób odnoszenia się do ciała. Przykładem może być wspomniany wyżej dualizm Kartezjusza, który oddzielił substancję myślącą od *res extensa*, czego konsekwencją było uprzedmiotowienie ciała, odebranie mu wszelkiej przynależnej mu żywotności („duch w maszynie"). Ingarden pokazuje wagę świadomości (i jej samowiedzy) w życiu praktycznym, która przesądza o stosunku i stopniu integralności, w jakim pozostają ze sobą dusza, przeżycia i ciało, przy czym podkreśla różnorodność stopni konsolidacji duszy i ciała z jednej strony oraz ciała i świadomości z drugiej. Autor *Sporu*, nawiązując do Husserla, zastanawia się na ile akty świadomości oraz dusza są podbudowane polami danych wrażeniowych, a także na ile te ostatnie je warunkują. Są to jednak rozważania hipotetyczne pozbawione metafizycznych, ostatecznych rozstrzygnięć:

> Fakty dostarczane nam przez funkcję wyrażania świadczą w każdym razie, że stopień ścisłości związku i zależności stanów wyrażających od wyrażonych (i odwrotnie) jest bardzo rozmaity, i to właśnie uniemożliwia nam zajęcie jakiegoś definitywnego stanowiska w sprawie związku bytowego między faktami psychicznymi a cielesnymi na podstawie czysto empirycznej w ramach doświadczenia zewnętrznego (i nawet doświadczenia wewnętrznego). Dochodzimy więc do wyniku bardzo podobnego do tego, który uzyskaliśmy, starając się w całej sprawie zorientować się na podstawie danych doświadczenia „wewnętrznego". Zarówno tu, jak tam występuje wielka rozmaitość stopnia ścisłości związku między faktami

psychicznymi a faktami cielesnymi, a zarazem brak wypadków, które mogłyby odgrywać rolę *experimenti crucis*[42].

Doświadczenie wewnętrzne, przeprowadzane w tzw. stanie optymalnym, wskazują na jedność funkcjonalną przeżyć i ciała. Ingarden dostrzega związek pomiędzy sporem idealizmu i realizmu a zagadnieniem stosunku monady duchowej do ciała[43]. Jakkolwiek nie wychodzi jeszcze poza sam dualizm, to jednak ukazuje go jako czysto abstrakcyjny punkt graniczny dla swoich rozważań. Zewnętrzne, ontologiczne badanie stosunku świadomości do ciała wskazuje na szereg momentów bytowych (pochodność – pierwotność, zależność – autonomia, samodzielność – niesamodzielność), co znacznie komplikuje omawianą relację. Do tego dochodzi „dowartościowanie" wewnętrznego doświadczania stosunku świadomości i ciała, które rozpościera się różnorodną gamą odcieni pomiędzy skrajnymi biegunami (idealizmem i materializmem). „Wewnętrzne" doświadczenie poświadcza ważność ciała dla kwestii podmiotowości. Autor *Sporu* ukazuje również, jak „wewnętrzne" świadome odnoszenie się do ciała modyfikuje jego status, a także znaczące oddziaływanie „przeżywania" stosunku do ciała na rozstrzygnięcia teoretyczne i na odwrót. Sądzę, że pomimo odrębności metodologicznej podejścia „zewnętrznego" (empirycznego) od doświadczenia „wewnętrznego" do ciała, zachodzi jednak między nimi pewna istotna zależność. Być może, podążając tropem Ingardena, należałoby poszukiwać „dialogu" pomiędzy nimi, ich swoistej komplementarności, bez konieczności redukcji doświadczenia wewnętrznego do zewnętrznego bądź odwrotnie.

---

[42] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 228-229.

[43] „Materialiści bowiem uważają wobec tego świadomość za bytowo pochodną od ciała i przyjmują w ogóle priorytet materii. Tym samym istnienie świata materialnego pozostaje dla nich poza wszelką wątpliwością. Natomiast idealizm transcendentalny przeczy autonomicznemu istnieniu świata realnego w ogóle i uznaje egzystencjalny priorytet czystej świadomości, musi więc także uważać ciało, które przynależy do czystego podmiotu i jego strumienia świadomości, za czysto intencjonalny przedmiot odpowiednich operacji strumienia świadomości, a tym samym w zakresie zagadnienia ciała i duszy popada w ostre przeciwieństwo z materializmem", tamże, s. 230.

Rozdział drugi

„Osoba" jako podmiot działania u Paula Ricoeura

Nie sądzę, by wszelkie filozofie, które coś mówią o człowieku, należało uznać za błędne, ulegające iluzjom, a wszelkie takie pojęcia, jak tożsamość siebie, podmiot takich lub innych operacji, obecny w tym co mówi, za puste. Dla tego nurtu filozofii nie ma podmiotu, nie ma autora. Nie ma więc także indywidualnego człowieka, człowieka konkretnego, który żyje, myśli, cierpi. Staje się abstrakcją, a może nawet niczym. Ta filozofia staje się niebezpieczna.

Barbara Skarga[1]

2.1. Pomiędzy Nietzscheańską destrukcją *cogito* a Kartezjańskim samougruntowaniem – jaki podmiot?

Ricoeura filozofia podmiotu sytuuje się zarówno poza Kartezjańskim samougruntowaniem *Cogito*, jak i jego Nietzscheańską destrukcją: „hermeneutyka siebie może twierdzić, że zachowuje równy dystans w stosunku do *Cogito* wywyższonego przez Kartezjusza i *Cogito*, którego upadek ogłosił Nietzsche"[2]. Poprzez metodyczne wątpienie Kartezjusz sprowadził podmiot do rzeczy

[1] B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 6.

[2] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2002, s. 41.

myślącej (która wątpi, pojmuje, potwierdza, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje), co stanowić miało prawdę, której nic nie poprzedza[3]. Zdaniem Ricoeura podmiot ustanawiający sam siebie jako „myśl" jest podmiotem „ogołoconym" (sprowadzonym do punktowej, ahistorycznej tożsamości „ja"), czyli jest prawdą równie pewną, jak jałową, gdyż pewności „jestem" towarzyszy wciąż otwarte, ale praktycznie doniosłe pytanie, „czym jestem?"[4]. Zrównanie „myślę" i „jestem" prowadzi, zdaniem Ricoeura, do narcyzmu, czyli do pewności, że człowiek jest taki, jakim siebie postrzega. Podmiot wyizolowany, tożsamy z samym sobą i niewchodzący w dialektykę z innością pozostaje rozdarty pomiędzy usztywnioną abstrakcyjnością i jej nieprzystawalnością do jednostkowego istnienia. Egotyczne „ja" traci dopiero swą pewność siebie, gdy natrafia na inność w samym sobie (popęd, sumienie, ciało), albo na równie świadome „Ty". Krytykę samoprzejrzystego *cogito*, stanowiącego fundament wszelkiej wiedzy, hermeneutyka Ricoeura dzieli z innymi, nie tylko hermeneutycznymi, współczesnymi nurtami (strukturalizmem, „poststrukturalizmem", postmodernizmem, psychoanalizą, filozofią analityczną itd.). Chociaż z krytyki tej wyłaniają się bardzo zróżnicowane wizje podmiotowości, ich cechą wspólną jest zdystansowanie się do Kartezjańskiego *ego cogito* i uwzględnienie Nietzscheańskiej filozofii *antycogito*. Krytyka ta odnosi się również do osłabionej (bo odpsychologizowanej) wersji *cogito*, jaką jest Kantowska idea podmiotu transcendentalnego, sprzeciwiając się jej beztreściowości, ahistoryczności, uniwersalności, bezosobowości i braku odniesienia do indywidualnego doświadczenia. Uderza ona również w Husserlowskie „transcendentalne ego" jako fundament i epistemologiczną zasadę konstytucji wszelkiego sensu.

Zarazem jednak, przeciwstawiając się „wywyższeniu" podmiotu, hermeneutyka nieradykalna (Ricoeurowska, Gadamerowska) na

---

[3] „Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą", R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1958, s. 34.

[4] Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 250.

równi dystansuje się wobec jego Nietzscheańskiej dezawuacji. Dla Nietzschego – jak pisze Michał Paweł Markowski –

> podmiot jest tylko i wyłącznie określeniem pochodzącym z „naszej wiary w jedność wszystkich, zróżnicowanych momentów najwyższego poczucia realności". Oznacza to, że owa jedność nie jest tym, co warunkujące, lecz tym, co uwarunkowane naszymi przyzwyczajeniami (myślowymi i językowymi). Nie tym, co dane, lecz tym, co skonstruowane (…). Podmiot jest więc fikcją (regulatywną). A jeśli tak, fikcją jest także to, co zostaje na podobieństwo podmiotu (jako bytującej całości) wymodelowane: „rzeczowość", która zostaje przez nas „winterpretowana" w chaos wrażeń. (…) podmiot, zamiast fundamentem, staje się więc, z jednej strony, maszynką do tworzenia złudzeń, z drugiej zaś – samym złudzeniem, którego tymczasowość pozwoliła, wedle autora *Wiedzy radosnej*, dostrzec śmierć Boga[5].

Zdaniem Nietzschego wszelkie niezmienne „ja", bądź wyobrażenie duszy, stojącej rzekomo poza ludzkimi zachowaniami i działaniami, jest jedynie fikcją, tworem „powierzchniowym", stanowiącym jedynie efekt lingwistyczny i produkt konwencji. Owa koncepcja nawiązuje do *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume'a, który wskazywał na daremność poszukiwania jakiegoś „ja" (duszy) poza wiązką złudzeń i impresji. W tej perspektywie zamiast podmiotu mamy do czynienia jedynie z chaosem wrażeń i „do-stawioną" („do-myślaną") doń „maszynką do tworzenia złudzeń". Dla Nietzschego jedyne *subiectum* może stanowić ciało wraz z popędami i afektami jako „factum", wobec którego „ja" jest dopiero czymś wtórnym[6].

Ta Nietzscheańska krytyka *cogito* z jednej strony oraz jego Kartezjańskie wywyższenie z drugiej stanowią dla Ricoeura dwa bieguny, pomiędzy którymi próbuje mediować albo nawet poza nie wykroczyć. Chce zarazem (wbrew Nietzschemu) uchronić podmiot

---

[5] M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 121-122.

[6] „'Ciałem jestem i duszą' – mówi dziecko. I dlaczegóż by nie należało mówić jako dzieci? Lecz człek ocknięty i uświadomiony rzecze: ciałem jestem na wskroś i niczem ponadto; zaś dusza jest tylko słowem na coś do ciała należącego. Ciało jest wielkim rozumem, mnogością o jednej treści, jest wojną i pokojem, jest trzodą i pasterzem. Narzędziem twego ciała jest twój mały rozsądek, bracie mój, który zwiesz 'duchem', narzędziem jest on i igraszką twego wielkiego rozumu. 'Ja' – powiadasz i chełpisz się z tego słowa. Lecz rzeczą większą, w co wierzyć nie chcesz, jest twe ciało i jego wielki rozum: ono nie mówi 'ja', ono 'ja' czyni. (…) Poza twemi myślami i uczuciami, bracie mój, stoi władca potężny, mędrzec nieznany – zwie się on 'ty sam'. W twojem ciele on mieszka, twojem jest ciałem", F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 28-29.

jako to, co nieredukowalne do ciała, sił i popędów, ale zarazem zdystansować się od Kartezjańskiego *cogito*, poszerzając podmiotowość o obszary istotnie wykraczające poza świadomość refleksyjną. Nie należałoby owego „poszerzania" rozumieć jako ekspansywności (na przykład w duchu Fichtego), ale raczej jako otwartość na niedostrzegalne dla *ego cogito* formy podmiotowości, obecne na przykład w ciele, nieświadomości, przyrodzie. **Chodzi o odnalezienie takiego „nastawienia" świadomości, przy zawieszeniu uprzedmiotawiającego stosunku do świata, przy którym cały byt odsłania się w końcu jako podmiotowość.** Ale zacznijmy od człowieka. Ricoeur znacznie poszerza względem Kartezjańskiego *cogito* i bardziej określa względem Nietzscheańskiego *antycogito* koncepcję człowieka jako podmiotu, charakteryzując go jako byt dynamiczny, działający, ale i doznający, i określając go jako rozmówcę, sprawcę, postać narracji, podmiot moralny. Ów podmiot określa sam siebie raczej przez egzystencję niż esencję. Po krytyce Nietzcheańskiej nie może już dłużej pozostawać ujęty w izolacji. Ważniejsze niż samookreślenie staje się jego ujęcie w dialektyce z innością, która (stanowiona m.in. przez ciało) staje się jego niezbywalnym momentem konstytutywnym.

Dlaczego tak ważne i współcześnie praktycznie doniosłe staje się zdystansowanie zarówno od Kartezjańskiego *cogito*, jak i od jego Nietzscheańskiej dezawuacji?

Wydaje się, że oba te skrajne bieguny prowadzą do tych samych konsekwencji: uprzedmiotowienia świata przyrody i „śmierci człowieka". Skonstatowanie iluzoryczności podmiotu prowadzi do pogrążenia go w chaosie bezwładnych wrażeń, w których bezsensowna staje się wszelka mowa. Skoro nie ma słyszącego, doznającego, cierpiącego, kochającego, wszelka mowa bytu staje się zamazaną grą znaczeń, które, odnosząc się wzajemnie do siebie, stanowią jedynie migotliwą powierzchnię niwelującą głębszy sens. Skoro wszystko jest równie ważne, to właściwie nic nie jest ważne. Podmiot tonie pod falą zalewających go głosów, które wprawdzie mówią jeszcze, ale już nic nie znaczą. W końcu sam nie może wydobyć z siebie słowa, a jeśli nawet wydaje z siebie jeszcze jakieś dźwięki, to nie może liczyć na to, że zostanie usłyszany, a tym bardziej zrozumiany. Odbierając znaczenie samemu sobie, zarazem odbiera sens otaczającemu go Uniwersum. Podobnie sytuacja przedstawia się w przypadku podmiotu Kartezjańskiego. Różni się tylko punkt wyjścia. Tam byt „zatopił" podmiot, a tutaj podmiot pochłania byt. Zaczynając od uprzedmiotowienia świata przyrody, zwierząt, ciała,

doznań, uczuć, ów podmiot kurczy się do abstrakcyjnego, bezwymiarowego punku i, tracąc dialogiczny kontakt z wszelką innością, w końcu sam umiera pod wpływem własnego uprzedmiotawiającego spojrzenia. Ową sytuację obrazuje wypowiedź Horkheimera i Adorna z *Dialektyki oświecenia*:

> Podmiotowy duch, który naturę pozbawia duszy, zwycięża naturę w ten sposób, że naśladuje jej skostnienie i pozbawia duszy sam siebie. Naśladowanie wstępuje na służbę panowania – nawet człowiek w oczach człowieka staje się antropomorfizacją. (…) Chytrus może przetrwać tylko za cenę własnego marzenia, od którego odstępuje, gdy odczarowując zewnętrzne potęgi odczarowuje samego siebie. Nie może mieć nigdy wszystkiego naraz, musi zawsze czekać, zdobywać się na cierpliwość, rezygnować, nie wolno mu spożywać lotosu ani raczyć się wolami świętego Hyperiona, a gdy żegluje przez cieśninę, musi wziąć w rachubę utratę towarzyszy, których porwie Scylla. Przemyka się, na tym polega jego przetrwanie, a cała sława, jaka przypada mu w udziale, potwierdza jedynie, że godność bohatera zdobywa się tylko za cenę zdławienia dążeń do całego, wszechogarniającego, niepodzielonego szczęścia[7].

Horkheimer i Adorno ograniczają swoją refleksję nad współczesną kondycją człowieka do konstatacji negatywnych, do krytyki zastanego stanu rzeczy, nie proponując jednak rozwiązań alternatywnych. Po dwóch wojnach światowych, pojawiających się po nich filozofiach egzystencjalnych, ogłoszeniu „śmierci Boga" (Nietzsche), a zaraz potem „śmierci człowieka" (Kojeve), a także po upadku wiary w dotychczasowe ideały, autorytety i „wielkie metanarracje" (Lyotard), ważne okazuje się zapytanie o możliwość innej (od wyżej wymienionych) formy podmiotowości, dla której sens ma jeszcze rację bytu. Przy odpowiedzi pozytywnej pojawia się wyzwanie jej konstytuowania i pielęgnowania.

Wyłaniające się z wcześniejszych pism Ricoeura (*Egzystencja i hermeneutyka*, *Podług nadziei*, *Filozofia osoby*, *Symbolika zła*) ujęcie podmiotu nawiązuje do różnorodnych nurtów myśli ponowoczesnej, hermeneutycznej, a także do fenomenologii (stroniąc przy tym od wszelkich rozwiązań radykalnych), z których wyłania się pewna wizja „podmiotu hermeneutycznego" istotnie przekraczająca i modyfikująca jego tradycyjną postać, będąca odpowiedzią na kryzys „dawnych" form podmiotowości i towarzyszące mu praktyczne

[7] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 74.

„zapotrzebowanie" na jego inne ujęcie[8]. Nie chodzi tu jednak o podanie pewnego normatywnego przepisu podmiotowości, do którego człowiek miałby się dostosować. Wizja nakreślonej podmiotowości stanowić ma raczej pewnego rodzaju zaproszenie do poszukiwania takiego sposobu doświadczania rzeczywistości, w którym jej sens nie ulegnie unicestwieniu. Jako że wyłania się z żywego doświadczania, dopiero to ostatnie może stać się jej właściwym sprawdzianem bądź modyfikatorem. Myślę, że warto pobieżnie naszkicować tę wyłaniającą się ze współczesnych (wybranych) dyskursów postać podmiotowości, by następnie zająć się bardziej szczegółowo wizją podmiotu, jaką Ricoeur przedstawia w dziele *O sobie samym jako innym*. Chodzi tu również o pokazanie, jak Ricoeurowska koncepcja podmiotowości włącza się w dotyczącą tego zagadnienia dialogiczną przestrzeń[9].

Jaki jest zatem „nieradykalny" (mieszczący się w przestrzeni „pomiędzy") sens podmiotowości?

Z przestrzeni hermeneutycznej, która charakteryzuje się byciem „pomiędzy" ambicjami systemowymi a nihilizmem, wyłania się podmiot uwikłany w świat (w kulturę, historię, zdarzenia), zanurzony w bycie, zanim sam się ustanowi (Heidegger), indywidualny, konkretny, uchwytujący samego siebie poprzez interpretację znaków, tekstów, symboli, kultury, niemający dostępu do samego siebie w sposób bezpośredni w skierowanej na siebie refleksji. Jest zatem podmiotem, który „odnosi się do siebie odnosząc się do rzeczywistości"[10], czyli jest zapośredniczony przez całe uniwersum znakowe. Nie ma również bezpośredniego dostępu do sensu, który jawi mu się na horyzoncie, najczęściej w sposób niewyraźny, zagmatwany.

---

[8] Warto w tym momencie dodać, że filozofie kontynuujące zradykalizowane odcięcie się od podmiotowości Nietzschego (reprezentowane na przykład przez Derridę, Rorty'ego, Foucaulta, Deleuze'a czy w literaturze na przykład przez Musila) stanowią istotną inspirację dla nieradykalnych (przywoływanych tu w związku z Ricoeurem) ujęć podmiotowości. Paradoksalnie, bez skrajnej dezawuacji podmiotowości u Nietzschego owe nieradykalne ujęcia (które są mi bliższe) mogłyby się nie wyłonić.

[9] Dokonałam wyboru tych koncepcji podmiotowości, które stanowią dla mojej refleksji inspirację i są mi w pewnych aspektach bliskie. Mam przy tym świadomość, że wybrane przeze mnie "nieradykalne" koncepcje podmiotowości (jako że potraktowane tu wybiórczo) okazują się przy wnikliwszym spojrzeniu w różnych punktach niezgodne, a nawet miejscami sprzeczne. Nie do wszystkich wymienionych tu autorów nawiązywał Ricoeur. Nie nawiązywał na przykład do koncepcji rozumu transwersalnego Welscha czy też do koncepcji Baumana. Wątki zaczerpnięte od tych filozofów zostały przeze mnie przywołane jako kontekst problemowy.

[10] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 185.

Jako że rzeczywistość ma dla niego ambiwalentny, zakrywająco-ujawniający charakter, domaga się pracy rozumienia i interpretacji. Jak pisze Charles Taylor:

> Jesteśmy podmiotami jedynie dzięki temu, że pewne sprawy coś dla nas znaczą. To, czym jestem jako podmiot, moja tożsamość, jest określone zasadniczo przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie. A jak to już po wielekroć stwierdzono, rzeczy mają dla mnie takie, a nie inne znaczenie, tzn. zostaje wypracowana sprawa mojej tożsamości, jedynie dzięki językowi interpretacji, który uznałem za trafną artykulację tych kwestii. Pytanie o to, kim jest dana osoba, zadane w oderwaniu od jej interpretacji samej siebie, jest pytaniem całkowicie źle postawionym i z zasady nie istnieje na nie odpowiedź. (…) Podmiotami jesteśmy natomiast o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją odnajdujemy[11].

Taylor, do którego nawiązywał Ricoeur, łączył samointerpretację z usytuowaniem w „horyzoncie moralności", czyli w pewnych ontologicznych ramach pojęciowych, które podmiot poprzez swoje zaangażowanie wyraża (ekspresywizm), jednocześnie konstytuując samego siebie. Hermeneutyka Ricoeura obraca się w podobnej optyce, łącząc egzystencję podmiotu ze światem interpretowanych znaków. Samointerpretacji towarzyszy nastawienie etyczne i estetyczne (zamiast jedynie poznawczego), w którym wrażenie spełnia rolę uprzywilejowaną względem wiedzy. Droga estetyczna wiąże się z uchwytywaniem sensu, czyli tego, co ważne, co ma wartość i co coś znaczy, za pomocą narracji, analogii, porównań, obrazów, symboli, przy jednoczesnym zawieszeniu kulturowych kontekstów, w których ów sens się pojawia, a także z wykraczaniem poza subiektywność. Taylor, łącząc kategorię autentyczności z moralnymi „horyzontami sensu", porównuje odkrywanie wartości moralnych do twórczości artystycznej, w której kategoria subiektywności nie zostaje zatarta, gdyż odnosi się jeszcze do formy („upodmiotowienie sposobu"), jednak umożliwia zarazem „wysłowienie" sensu wykraczającego poza subiektywność. Nastawienie estetyczne umożliwia odnalezienie siebie w zewnętrzności, bo – jak twierdzi Ricoeur – w symbolu wszystkie granice są zamazane, zarówno między rzeczami, jak i między rzeczami a nami samymi. Myślenie estetyczne jest również ważne, gdyż nie może być monologiczne i z istoty swej wprowadza w sytuację dialogową. Estetyczność wiąże się raczej

[11] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości…*, dz. cyt., s. 66.

z tym, co stawia opór, a więc z tym, co jest różnicą, sprawiając, że autokreacja zajmuje miejsce samowiedzy. Zdaniem Heideggera rozumieć siebie to projektować sposoby bycia[12]. **Pytanie o „co" człowieka okazuje się źle postawione, właściwiej jest pytać o „jak" człowieka, czyli o jego sposób bycia.** Z tej perspektywy wyłania się „podmiot praktyczny", który – jak pisze Jan Paweł Hudzik –

> reflektuje swoją sytuację niedookreślenia i „niegotowości", ale nie po to, aby czerpać stąd jakąś świadomość nawiązywania kontaktu z obszarem prawdy „źródłowej" zlokalizowanym „po tamtej stronie bytu lub też świadomość swej boskiej mocy tworzenia świata z nicości". Jest to podmiot, dla którego ważniejsza od takiej samowiedzy jest autokreacja. Jest więc refleksyjny, ale wedle zasad krytyki i działania, czyli taki, który budując siebie w działaniu, zachowuje czujność wobec pozornych oczywistości (w świecie, który jest na co dzień niby ciągle ten sam: znajomy, zwyczajny, bezpieczny) oraz pozostaje stale otwarty na nowe doświadczenia[13].

Jego dynamika, różnorodność doświadczeń i wielość „światów, które zamieszkuje" podważają Kartezjańską samowiedzę, a także uświadamiają mu jego przygodność oraz niepełną i często fałszywą wiedzę o sobie samym. Sztuka stanowi jedną ze sfer, w których odbija się ów stan podmiotowego niedookreślenia. Dzięki sztuce podmiot ów jest zarazem zdecydowany i twórczy. Wystawienie na sytuację gry, jaką umożliwia sztuka, dynamizuje podmiot. Jak pisze Gadamer: „W dziele sztuki stykamy się z czymś bliskim, a jednocześnie to zetknięcie w zagadkowy sposób wstrząsa nami i burzy zwyczajność. W radosnej i strasznej grozie dzieło sztuki oznajmia: To jesteś ty – ale mówi także: Musisz zmienić swoje życie"[14]. Myślenie estetyczne, wiążąc się z autokreacyjnością, dokonuje również przeobrażenia

---

[12] „Kluczowe dla narratywistów założenie, że tożsamość jednostki nie jest dana, lecz jest konstruowana w procesie samorozumienia, wywodzi się z analizy Heideggera. (…) konstruowanie tożsamości w procesie samorozumienia ma charakter narracyjny, dotyczy wewnętrznego ustrukturowania przebiegu tego procesu – zależności znaczeń, jakie przyznajemy przeszłym zdarzeniom z naszego życia od momentu 'teraz', w którym tego dokonujemy, a także tego, że znaczenie danego czynu lub zdarzenia w autonarracji zależy nie od jego własności materialnych, lecz od następnych zdarzeń, jakie za sobą pociąga. Kwestie te nie stanowiły bezpośrednio przedmiotu rozważań Heideggera, choć zaprezentowana w *Sein und Zeit* koncepcja czasowania, w której trzy ekstazy czasowe splatają się w procesie rozumienia, jest bliska idei narracyjności i okazała się dla niej inspirująca", K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003.

[13] J. P. Hudzik, *Estetyka egzystencji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 66-67.

[14] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*…, dz. cyt., s. 141.

charakteru moralności. W tej perspektywie moralność oparta wyłącznie na wypełnianiu obowiązku, a wyzbyta estetycznej kontemplatywności, twórczego zaangażowania, zachwytu Drugim człowiekiem, dziełem sztuki czy przyrodą, wydaje się wręcz niemoralna. Estetyka i moralność zazębiają się ze sobą, tracąc swoją wzajemną autonomię. Moralność nie może już polegać na dostosowywaniu się do powszechnych, ogólnych, skodeksualizowanych, powtarzalnych reguł, ale rodzi się jakby „od środka", obejmując sobą sferę codzienności. Tego typu przeobrażenie wymaga od człowieka szczególnej wrażliwości na konkretne, mające miejsce „tu i teraz" sytuacje i zdarzenia[15].

Podmiot, o którym mowa, jest w pewnym sensie podmiotem „słabym" (Adorno) w przeciwieństwie do podmiotu silnego, panującego nad ciałem, przyrodą i jej „bezprawiem". Jest częścią przyrody i jako taki zostaje wystawiony na jej żywioły. „Słabość" ta jednak oznacza zarazem większą elastyczność. Charakteryzuje się bowiem wyczuleniem na wielość perspektyw i na różnicę, dzięki czemu może podejmować działania w różnych racjonalnościach. Można więc powtórzyć za Wolfgangiem Welschem – twórcą koncepcji „rozumu transwersalnego" – że jest ów podmiot zarazem strukturalnie słaby i funkcjonalnie silny[16]. Myślenie (czy też siła rozumu

---

[15] W *Etyce ponowoczesnej* Bauman pisze: „Uczymy się współżyć ze zdarzeniami i działaniami, które są nie tylko póki-co-nie-wyjaśnione, ale (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) w ogóle niewyjaśnialne. Niektórzy z nas skłonni są nawet mówić, że takie zdarzenia i działania stanowią twardy, nieusuwalny rdzeń ludzkiej kondycji. Znów uczymy się respektu dla dwuznaczności, szacunku dla ludzkich uczuć, doceniania działań bez celu i bez oczekiwania nagrody. (…) To właśnie elementarny i pierwotny, 'nagi fakt' moralnego impulsu i moralnej odpowiedzialności dostarcza tworzywa, z którego budowane jest ludzkie współżycie. Po stuleciach udowadniania, że jest inaczej, 'tajemnica prawa moralnego we mnie' (Kant) nadal jawi nam się jako niemożliwa do wyjaśnienia. (…) Aby oddać podmiotowi sprawiedliwość, musimy użyć naszej moralnej wrażliwości, która obejmuje także nasze uczucia. Nie istnieje tu żaden grunt neutralny. Jeśli mamy z niej mieć jakikolwiek praktyczny pożytek, filozofia moralności musi być budowana 'od środka', niezależnie od tego, jak bardzo chcielibyśmy, by było inaczej", Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 46-49.

[16] Charakteryzując "podmiot praktyczny", J. P. Hudzik nawiązuje do koncepcji „rozumu transwersalnego" Wolfganga Welscha: „Jego koncepcja rozumu 'transwersalnego' w zamierzeniu ma stanowić alternatywę do tego, co proponuje tradycja ontologiczna, gdzie racjonalność mierzona jest argumentacją na podstawie racji formułowanych [np.] w kategoriach etycznych wyrażanych w formie praw. Ten nowy estetyczny model wyjaśniania wskazuje na strukturalną 'słabość' (wedle tradycyjnej miary: tu rozum nie wydaje bowiem dekretów z jakiegoś transcendentalnego punktu widzenia) i zarazem funkcjonalną sprawność i 'siłę' rozumu,

ujętego w sposób tradycyjny) nie jest już jego cechą wyróżniającą, bowiem usprawiedliwia się raczej przez zaangażowanie („życie czymś") niż przez wiedzę. Zatem relacja władzy nad rzeczami i ludźmi zostaje zastąpiona przez życie z nimi jako czymś wcześniejszym od myślowego bytu (Lévinas, Bauman). Zdaniem Lévinasa podmiotowi w przestrzeni „pomiędzy" właściwe jest „wyczulenie na to" i „pragnienie tego", co inne. Jak zostało napisane wyżej, obok nastawienia estetycznego równie ważne staje się nastawienie etyczne. Więź z drugim człowiekiem ma charakter etyczny, a nie tylko poznawczy. Epifania twarzy wyprzedza pewność wiedzy:

> Bliskość Innego jest znaczeniem twarzy znaczącej wprost, ponad formami plastycznymi, które bez przerwy zakrywają ją od nowa jakby maską tej obecności w postrzeżeniu. Twarz nieustannie przebija przez te formy. Przed wszelką poszczególną ekspresją – i pod każdą poszczególną ekspresją – która będąc już przybraną pozą i postawą, zakrywa ją ponownie i osłania – nagość i nędza ekspresji jako takiej, to znaczy ostateczne wystawienie na, bezbronność, wrażliwość sama. Ostateczne wystawienie na – przed każdym ludzkim wycelowaniem jak na strzał z bliska. Wydanie osaczonego i ściganego – ściganego przed wszelkim pościgiem i wszelkim pokonaniem. Twarz w jej prawości stania twarzą w…, w prawości wystawienia na niewidzialną śmierć, na tajemnicze opuszczenie. Śmiertelność drugiego – poza jej widzialnością odkrytego – i przed jakąkolwiek wiedzą o śmierci[17].

Spotkanie z Innym stanowi u Lévinasa (i podobnie u Baumana) doświadczenie źródłowe, które nie zakłada żadnych uprzednich sensów. Inny objawia się w swej bezbronności przed wszelkimi przypisywanymi mu przez „ja" kategoriami, etykietami, ocenami, znaczeniami, czyli sprowadzaniem tego, co różne, do „tego samego". Sens rodzi się dopiero w spotkaniu, które jest asymetryczne i w którym w sposób nieredukowalny przeważa Inny. Inaczej nieco jest u Ricoeura, Taylora, Gadamera, gdzie sytuacja spotkania (rozumienia Innego) dokonuje się i jest możliwa dzięki temu, że jest

---

który dzięki swej 'poliperspektywiczności' jest w stanie wejść w różnorodność i złożoność wielorakich racjonalności i działać pośród nich. Transwersalny rozum jest w ten sposób współczesną artykulacją mądrości, działa zawsze w obrębie pewnej wielości roszczeń, zwraca uwagę na różnicę, na tarcia i sprzeciwy; jest wyczulony na stłumienia i wykluczenia, otwarty na to, co nieokreślone, nieogarnięte; wie o istnieniu innych możliwości, nie nalega na ich eliminację, lecz próbuje je zbadać, wybierając właściwe w danej sytuacji rozwiązanie", tamże, s. 73.

[17] E. Lévinas, *Etyka jako filozofia pierwsza*, tłum. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXX, 2002, z. 3, s. 122.

obejmowana przez pewien „horyzont sensu". Zarazem jednak ów sens nie jest tylko czymś danym, ale również czymś zadanym, wymaga pracy świadomości, umiejętności nasłuchiwania, wyczulenia na to, co inne, i jako taki nie daje się przyswoić z góry, ani też zamknąć w – mającym moc zniewalania tego, co szczególne i niepowtarzalne – pojęciu.

Podmiot, o którym mowa, jest zatem podmiotem nieapodyktycznym, wyzbytym egocentryzmu, niesubstancjalnym, otwartym na inność, zdarzenie, szczegół, na to, co nieprzewidywalne, „zdolnym do zamieszkiwania wielu światów" (Ricoeur), społecznym, dialogicznym i niesprowadzającym tego, co różne i specyficzne, do tego samego. Akceptacji inności i wielości towarzyszy rezygnacja z poszukiwania prawdy jako punktu Archimedesowego (Foucault), a także zdystansowanie wobec siebie samego i umiejętność krytycznego zakwestionowania bądź nawet zawieszenia własnych, niekiedy z dużą starannością wypracowanych, przekonań, w obliczu niepowtarzalnych sytuacji i zdarzeń. Podmiot „słaby" (estetyczny i praktyczny) staje w obliczu problemu sensu życia, w przeciwieństwie do podmiotu „silnego", skierowanego na siebie, znającego argumenty swego postępowania i samego siebie. Usytuowanie podmiotu „słabego" nie jest już tak pewne. Musi on być czujny wobec rzekomych oczywistości i autorytetów z jednej strony oraz czyhających nań pokus z drugiej strony. Jest bowiem podmiotem „w drodze", w przestrzeni napięcia i niedookreślenia, a jego cele są zawsze przed nim. Barbara Skarga zwraca uwagę na towarzyszące mu nieustannie zagrożenia:

> Napięcie między celami rodzi chwiejność, niezdecydowanie, zagubienie. Nie jesteśmy bytem śmiało i jasno określającym kierunek drogi. Zboczenia od tej, którą już obraliśmy, stale nam grożą. Pragnienie siebie nie jest przejrzyste i często wyzwala ciemne moce, tę wolę mocy, o której pisał Nietzsche, wolę nieposkromionego panowania nad innymi, wolę przemocy i zbrodni, która bywa straszliwą pokusą[18].

Większa elastyczność, otwartość i niepewność oznacza zarazem większą odpowiedzialność. Wydaje się, że pogodzenie autentyczności, autokreacyjności i wolności z odpowiedzialnością, wrażliwością na drugiego człowieka i ustanowieniem siebie wobec wartości staje się dla owego podmiotu istotnym wyzwaniem.

---

[18] B. Skarga, *Tożsamość i różnica*…, dz. cyt., s. 210.

Sytuacja, z której się wywodzi, jest sytuacją niezadomowienia, alienacji i zagubienia (Heideggerowskie „rzucenie w świat"), którą Ricoeur określa jako sytuację tragiczną. Bytowanie w przestrzeni napięcia pomiędzy „byciem wygnańcem" a „pragnieniem zadomowienia" czyni człowieka wędrowcem. Oderwanie od „domu" i niepewność sprawiają, że nie kieruje się on wyłącznie rozumem, ale również emocjami. Nie ma władzy nad śmiercią, fizycznym cierpieniem, a także Innym, którego często nie rozumie. Jako taki doznaje bólu i cierpi. Nie jest to jednak usytuowanie beznadziejne, gdyż człowiek swoim działaniem i przemianą samego siebie, dokonującą się poprzez poszerzanie obszaru świadomości, może poza tragiczność wykraczać, stając się wolnym, odpowiedzialnym i zarazem autentycznym. Transcendując swoje „rzucenie", wykracza również poza trwogę, sięgając wespół z innymi ludźmi (czyli nie monologicznie, jak chciał Heidegger), pierwotniejszej niźli nawet tragiczność i trwoga, afirmacji (Ricoeur)[19].

Ponieważ hermeneutyka (wraz z innymi nurtami, sytuującymi się w przestrzeni „pomiędzy") zakłada niemożliwość absolutnego bezładu i chaosu, sprzeciwia się wizji podmiotu irracjonalnego. Jako że podmiot ma charakter dynamiczny, posługuje się ona dla jego scharakteryzowania pojęciem „rozumu praktycznego" (czy, jak pisze Welsch, „rozumu transwersalnego"). Ten ostatni oznacza tu pewną pierwotną zdolność rozeznawania się w sferze tego, co praktyczne. Inaczej niż rozum teoretyczny, dostosowuje się do struktur skończoności, zmienności warunków, różnorodności kultur, złożoności relacji międzyludzkich. Podmiot w obszarze „pomiędzy" jest również podmiotem krytycznym, od którego wymaga się trudnego dialektycznego połączenia zaangażowania i dystansu (Ricoeur). Postawa krytyczna wymaga zdystansowania od zastanych przesądów, wzorów, „prawd" iluzorycznych, co dopiero staje się warunkiem otwartości na to, co Inne, i zaangażowania. Ricoeur

[19] Zob. P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia.*, wyb. S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz, P. Kamiński, M. Łukaszewicz, A. Krasiński, A. Tatarkiewicz, A. Szczepańska, PAX, Warszawa 1991, s. 49: „Nic nie jest bliższe trwogi wywołanej absurdem niż nieśmiała nadzieja. A jednak ten znikomy akt działa w ciszy, objawia się i ukrywa zarazem w tym, iż zdolny jest przemierzyć na nowo wszystkie stopnie pierwotnej afirmacji. To dzięki owej zdolności 'rekapitulacji' nadzieja jest niczym odbicie refleksji w pękniętym lustrze. To ona ożywia potajemnie ów nawrót energii najgłębszego ja, targanego przez trwogę płynącą z poczucia winy, porywa się znów na tragiczny optymizm w obliczu dwoistości dziejów i podbudowuje samą energię psychiczną oraz prostą wolę życia w codziennej śmiertelnej egzystencji".

określa owe dwa dialektyczne ruchy mianem hermeneutyki destrukcji i hermeneutyki rekonstrukcji (rekolekcji). Jako że mowa o podmiocie dynamicznym, ów proces krytycznego namysłu (demistyfikacji) nie może zatrzymać się w określonym miejscu, ale musi być wciąż podejmowany na nowo. Konstytuowanie podmiotu posiada istotnie wymiar praktyczny, choć niepozbawiony krytycznego namysłu. Podmiot hermeneutyczny staje wobec wielu wyzwań, które wyłaniają się w przestrzeni pomiędzy rozwiązaniami radykalnymi. Ten trudny „środek", dający się przyrównać do Arystotelesowskiego umiaru, wymaga pracy świadomości, poszukiwania odpowiedniego nastawienia w starciu z konkretnymi, niekiedy bardzo trudnymi sytuacjami. Stawanie się podmiotem można przyrównać do stąpania po krawędzi niepewności, bowiem wymaga ono „czuwania na granicy zasady przyjemności i rzeczywistości oraz skrzyżowania całego kompleksu sił"[20]. Podmiot nie jest więc czymś danym, ale zadanym. Musi się więc odnaleźć (przyswoić samemu sobie) poprzez wysiłek istnienia i pragnienie bycia. Jak pisze Ricoeur:

> Wysiłek i pragnienie są dwiema stronami ustanawiania siebie, zawartego w pierwszej prawdzie – jestem. Refleksja jest przyswajaniem sobie samego wysiłku istnienia i naszego pragnienia bycia poprzez dzieła, świadczące o tym wysiłku i pragnieniu. (…) Refleksja musi stać się interpretacją, bo nie mogę uchwycić aktu istnienia nigdzie indziej poza znakami rozproszonymi po świecie[21].

Z wcześniejszych prac (sytuującego się w obszarze „pomiędzy") Ricoeura wyłania się pewien ogólny zarys podmiotowości, rozproszony w wielości podejmowanych tematycznych obszarów. Dopiero w jego późnym dziele *O sobie samym jako innym* zagadnienie podmiotowości i ludzkiej osoby staje się tematem centralnym, poddanym wnikliwej analizie, sięgającej ontologicznych ustaleń. Warto tu dodać, że książka *O sobie samym jako innym*, chociaż opiera się na wcześniejszych założeniach autora *Symboliki zła* i esejów zawartych w tomie *Egzystencja i hermeneutyka* (stanowiąc ich swego rodzaju uszczegóławiającą kontynuację), jest od nich jednak przedzielona pewnym zwrotem, jaki dokonał się w filozoficznej drodze Ricoeura, a było nim zainteresowanie anglosaską myślą analityczną.

---

[20] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 249.
[21] Tamże, s. 119.

2.2. Samoodniesienie – na granicy refleksyjności i identyfikującego odniesienia

Dla Ricoeura **sens podmiotowości streszcza się w sprawczości i możności działania**. Poszukiwany przez niego sens podmiotowości daje się scharakteryzować jako możność (bycie projektem), związaną ze zdolnością do opowiadania siebie, działania i interpretacji (resp. samointerpretacji). Omawiając poglądy Ricoeura we wstępie do książki *O sobie samym jako innym*, Małgorzata Kowalska pisze:

> Bycie sobą wyraża się zatem nie w zdaniach „ja jestem tym lub owym", ale w zdaniach typu „ja mogę" i „ja robię", przy czym „ja" nie oznacza jakiejś ukrytej za działaniem podstawy, ale właśnie samą jego możność, a zatem jego refleksyjny, samozwrotny charakter[22].

Wypowiedź ta wskazuje, że **poszukując podmiotu, nie należy pytać o jego „co", czyli istotę (substancję), ale raczej skierować uwagę ku sposobowi bycia człowieka („jak" jego bycia)**. Mowa tu o „sobości"[23], określanej przez Ricoeura jako tożsamość *ipse*, która ujawnia się w perspektywie doświadczenia pierwszoosobowego („ja robię", „ja mogę"). Podkreślając ważność owego doświadczenia pierwszoosobowego, często – jak była o tym mowa wyżej – lekceważonego przez podejścia pozytywistyczne, naukowe, ale również strukturalistyczne i analityczne, Ricoeur zdaje sobie również sprawę z niebezpieczeństwa leżącego w jego absolutyzacji i jednostronności, prowadzącej do rozstrzygnięć idealistycznych, solipsystycznych, czyli – jak pisze – „wejścia w ślepe uliczki doświadczenia

[22] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. XIV.

[23] Ricoeur, dystansując się od tradycyjnego ujęcia podmiotu rezygnuje z określenia go zaimkiem „ja". Przy ukazywaniu sensu podmiotowości posługuje się raczej słowami *sobość*, *bycie sobą* albo *ten-który-jest-sobą*. Zmiana terminologiczna niesie z sobą zmianę sensu, *sobość* nie oznacza „ja", ale „ja jako innego" i „innego jako ja", co ukazuje bardziej zobiektywizowany i zuniwersalizowany wymiar *tego – który – jest – sobą* i tym samym jego antysolipsystyczny charakter. Przy czym *sobość*, choć „przechodzi" w analizach Ricoeura przez obiektywizujące zrównanie, nie jest przy tym bezosobowością czy zatopieniem samego siebie w anonimowej, transcendentalnej podmiotowości. Wręcz przeciwnie, zdaniem autora *O sobie samym jako innym*, sobą jest się zawsze w sposób nieredukowalnie jednostkowy. Chodzi tu raczej o pokazanie, że każdy człowiek jest w tej samej mierze „podmiotem" (który mówi pierwszoosobowo o sobie „ja"), jak i „przedmiotem", o którym inni mogą mówić w formie trzecioosobowej („on"/„ona"). W dalszych analizach podejmę próbę rozjaśnienia za Ricoeurem sensu *sobości*.

prywatnego"[24]. Postuluje więc wzbogacenie owego podejścia przez podejście semantyczne, zaczerpnięte z filozofii analitycznej Petera Strawsona, w którym to podejściu problematyka „bycia sobą" (*ipse*) zostaje do pewnego stopnia przesłonięta przez problematykę „bycia tym samym" (*idem*). Poszukując podmiotu (sprawcy działania) Ricoeur udaje się w pierwszym badaniu swojego dzieła w rejony, gdzie ten – jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać – ulega anihilacji. Celem badania nie jest jednak zupełne przesłonięcie bądź zagubienie perspektywy pierwszoosobowej, ale jej osłabienie, a także (paradoksalnie) ukazanie jej nieodzowności. Ricoeur nawiązuje do teorii „identyfikującego odniesienia" Strawsona, by następnie pokazać, że nie może się ona obejść bez zagadnienia samoodniesienia, które dalej odnajduje w pragmatyce języka Johna Langshawa Austina. Dopiero na skrzyżowaniu dwóch dróg filozofii języka („identyfikującego odniesienia" Strawsona i „pragmatyki języka" Austina) ukazuje sens i status tak rozumianej przez siebie podmiotowości.

Ricoeur nie zatrzymuje jednak swoich analiz na filozofiach języka. Postuluje uwzględnienie płaszczyzny językowej i zarazem (w dalszych badaniach) jej przekroczenie. Semantyka działania bez sprawcy (jako konkluzja perspektywy analitycznej) wymaga, jego zdaniem, wzbogacenia przez intencjonalność, a ściślej „intencję zrobienia czegoś", czyli wyjścia przez język ku temu, ku czemu ten się odnosi[25]. Poszukiwana odpowiedź na pytanie „Kto?" musi w tej perspektywie zostać zapośredniczona przez pytania „co?" i „dlaczego?". Inaczej mówiąc, samoodniesienie domaga się zapośredniczenia przez działanie, a przynajmniej przez zdolność (możność) działania.

---

[24] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 68. Pisząc o „ślepej uliczce doświadczenia prywatnego", Ricoeur ma zapewne na myśli groźbę solipsyzmu i idealizmu, skupienia się na sobie, które – jak pisze w dalszych badaniach poświęconych etycznemu wymiarowi człowieka – jest przeciwieństwem otwarcia się na horyzont „życia dobrego", a także na różnorodnie rozumianą inność. Dlatego też dla Ricoeura oprócz pierwszoosobowego, fenomenologicznego doświadczenia, równie ważne jest „spoglądanie" na samego siebie niejako z „zewnątrz". Ricoeur pisze, że trzeba umieć spojrzeć na siebie w sposób niejako zewnętrzny, jak na kogokolwiek innego, co pozwala wziąć w nawias obowiązywalność własnej perspektywy patrzenia na świat. Chodzi tu o zobiektywizowane zrównanie siebie z innymi, a to wszystko po to, aby dostrzec, że Drugi człowiek (Inny) tak samo jak „ja" mówi „ja" i posiada równie nieredukowalną perspektywę na świat.

[25] „Analiza językowa, która traktowałaby znaczenie jako zamkniętą w sobie całość nieuchronnie zabsolutyzowałaby mowę. To hipostazowanie mowy neguje podstawową intencję znaku: odnosić się do czegoś, a więc przekraczać siebie i zatajać w tym, do czego się odnosi. Sama mowa domaga się jako środowisko znaczące – odniesienia do egzystencji", P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka…*, dz. cyt., s. 195.

Uwzględnienie dwóch perspektyw (zewnętrznej i wewnętrznej) podejścia do człowieka stanowi istotne podobieństwo pomiędzy filozofiami Ingardena i Ricoeura. Jednak u autora *Sporu o istnienie świata* ujęcie człowieka z zewnątrz jako „systemu względnie izolowanego wyższego rzędu" i od strony pierwszoosobowego doświadczenia miały status rozłączny. Dopiero ich wyniki mogły okazać się komplementarne w rozumieniu podmiotowości. Natomiast u Ricoeura podejście „zewnętrzne" i „wewnętrzne" (zaczerpnięte z już zastanych podejść filozofii analitycznej, fenomenologii oraz teorii działania) nawzajem się ze sobą ścierają. Komplementarność różnych podejść oznacza tutaj zarazem ich wzajemną modyfikację. Chociaż podejmuje je kolejno: w pierwszym badaniu podejście semantyczne, a w drugim podejście pragmatyczne, to jednak dopiero w ich wzajemnym „skrzyżowaniu" ukazuje sens tak rozumianej przez siebie podmiotowości.

2.2.1. Podejście semantyczne

Wychodząc poza Bergsonowską opozycję: pojęciowość – niewysławialność, Ricoeur poszukuje różnych możliwości językowych specyfikacji (indywidualizacji, ujednostkawiania). Chodzi tu o wyszukanie na gruncie języka procedur wskazujących na indywiduum jako na niepowtarzalny okaz, czyli oznaczenie tylko jednego indywiduum. Jak pisze: „Dążenie do ujednostkowienia zaczyna się tam, gdzie zatrzymuje się klasyfikowanie i formułowanie sądu orzecznikowego. (…) Ujednostkawiamy dopiero wtedy, gdy ujęliśmy pojęciowo, i ujednostkowiamy w tym celu, by więcej opisać. Ponieważ myślimy i mówimy używając pojęć, język musi poniekąd wyrównać stratę, jaką pociąga za sobą ujęcie pojęciowe"[26]. Wśród tzw. *operatorów indywidualizacji* logicy i epistemolodzy wymieniają: deskrypcje określone (np. „pierwszy człowiek, który chodził po Księżycu", „wynalazca druku"), imiona własne (Sokrates, Paryż, Księżyc), a także wskaźniki („ja", „ty", „teraz", „tu"). Na etapie rozróżnienia owych operatorów jednostka ludzka nie zostaje w żaden sposób uprzywilejowana względem innych indywiduów. Pomimo tego, że różnią się funkcje wyróżnionych procedur ujednostkowiania (intencją

[26] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 48.

deskrypcji określonych jest wskazywanie, imion własnych – oznaczanie, a wskaźników – określanie punktów orientacyjnych), dla Ricoeura ważne są wspólne wnioski, jakie z nich wyciąga. Procedury te wykraczają poza klasyfikacje, gdyż nakierowują na tylko jeden, niepowtarzalny egzemplarz, przy wyłączeniu pozostałych z tej samej klasy, a poza tym ukierunkowaniem nie odznaczają się żadną inną jednolitością.

Zadaniem, jakie stawia przed sobą Ricoeur, jest „przejście" od jakiegokolwiek indywiduum (do którego dochodzimy na płaszczyźnie języka poprzez procedury ujednostkowiania) do „jednostki", jaką jest każdy z nas („ktokolwiek") w bardzo ubogim sensie, by w końcu dotrzeć do najbardziej pełnego i bogatego określenie *tego-który-jest-sobą.* Ricoeur nawiązuje do *Indywiduów* Petera Strawsona. Pierwsze „przejście" umożliwia wyróżnienie przez Strawsona konkretów uprzywilejowanych, jakimi są „ciała fizyczne i osoby". Autor *Indywiduów* określa je „podstawowymi konkretami", gdyż są to pojęcia pierwotne, niedające się wyprowadzić z niczego innego. „Osoba" jako „podstawowy konkret" nie jest jeszcze podmiotem zdolnym do samooznaczania się, do mówienia. Jest ona tu potraktowana jako jedna z „rzeczy", o których się mówi w trzeciej osobie:

> Należy oczywiście właściwie rozumieć sposób użycia słowa „rzecz", gdy mowa o osobach jako o podstawowych konkretach. Służy ono po prostu do wskazania na przynależność naszego pierwszego dociekania dotyczącego pojęcia osoby do ogólnej problematyki identyfikującego odniesienia. „Rzeczą" jest to, o czym się mówi. Otóż mówi się o osobach mówiąc o bytach, z których składa się świat. Mówi się o nich jako o „rzeczach" szczególnego typu[27].

Ujęcie „osoby" jako podstawowego konkretu służy Strawsonowi do wchłonięcia indywiduów, o których się mówi, w jeden układ przestrzenno-czasowy, inaczej mówiąc w sferę upublicznienia. Dla Strawsona, podobnie jak dla Wittgensteina, język jako przynależny do sfery publicznej powinien się wystrzegać orzekania czegokolwiek, co dotyczy doświadczenia prywatnego[28]. Wyrugowanie tego

---

[27] Tamże, s. 54-55.

[28] „Jeśli, gdy identyfikujemy rzeczy, którym mamy przypisywać stany świadomości, wszystkim, czym musimy rozporządzać, mają być doświadczenia prywatne, wówczas dokładnie z tego samego powodu, dla którego w ogóle nie wchodzi w grę, z naszego własnego punktu widzenia, mówienie, że doświadczenie prywatne jest nasze, nie wchodzi też w grę mówienie, że doświadczenie prywatne jest czyjeś inne. Wszystkie doświadczenia prywatne, wszystkie stany świadomości będą moje, to znaczy niczyje. Mówiąc krótko: możemy przypisywać

ostatniego każe referencyjnie ujmować „osobę", najlepiej w perspektywie trzecioosobowej. Indywidua przynależą do jednego publicznego układu czasowo-przestrzennego, w którym każdy jest jak każdy inny, jak ktokolwiek. Następuje tu rozłączenie osoby stanowiącej element publiczny i świadomości jako elementu prywatnego, co zdaniem Ricoeura pozwala na ukazanie osoby jako tego samego konkretu (w sensie *idem*), ale zarazem istotnie przesłania problematykę bycia sobą (*ipse*), czyli – inaczej mówiąc – problematykę samoodniesienia. W *Indywiduach* tożsamość zostaje określona jako *idem* (czyli to, o czym się orzeka, co zostaje przez różne osoby rozpoznane jako to samo), natomiast tożsamość *ipse* zostaje zneutralizowana. „Ten sam" zostaje ujęty jako rozpoznawalny i powracający w różnych okolicznościach.

Zdaniem Strawsona „osobie" jako podstawowemu konkretowi można przypisać dwa szeregi orzeczników: psychiczne i fizyczne. Nie jest więc tak, że desygnatem „osoby" jest świadomość, do której wtórnie byłoby dodane ciało (jak u Kartezjusza), albo odwrotnie: ciało, do którego dodana byłaby świadomość (jak u Nietzschego). Desygnatem jedynym i nieredukowalnym jest dla Strawsona „osoba", wyposażona w dwa szeregi orzeczników (psychicznych i fizycznych)[29]. Jakkolwiek jednak ciało, identyfikowalne jako element publiczny, umacnia prymat kategorii bycia tym samym (*idem*), tak już zdarzenia mentalne i świadomość zostają u Strawsona odsunięte na plan dalszy. Można o nich w tej perspektywie powiedzieć tylko tyle, że są przypisane osobie, co stanowi dla Ricoeura właśnie „miejsce" przecięcia jego analiz, pozwalające w dalszym badaniu wysunąć się

---

stany świadomości sobie tylko wtedy, gdy możemy identyfikować inne podmioty doświadczenia. Nie możemy natomiast identyfikować innych, jeśli możemy identyfikować ich tylko jako podmioty doświadczenia, jako posiadaczy aktów świadomości", P. F. Strawson, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980, s. 97.

[29] „Pojęcie osoby jest logicznie uprzednie wobec pojęcia indywidualnej świadomości. Nie trzeba analizować pojęcia osoby jako pojęcia uduchowionego ciała czy też ucieleśnionej duszy. Nie znaczy to, że pojęcie czystej świadomości indywidualnej nie mogłoby mieć logicznie wtórnego istnienia, jeśli sądzimy czy uznajemy, że byłoby to pożądane. (…) Nie byłoby mowy o przypisywaniu czemuś własnych stanów świadomości czy doświadczeń, jeśli nie przypisywalibyśmy również lub jeśli nie bylibyśmy gotowi i zdolni do przypisania stanów świadomości czy doświadczeń innym bytom indywidualnym, należącym do tego samego typu logicznego jak rzecz, której przypisujemy własne stany świadomości. Warunkiem uznania siebie za podmiot takich orzeczników jest uznawanie innych za podmioty takich orzeczników", tamże, s. 100-101.

na plan pierwszy zagadnieniu samoodniesienia. „To rozłączenie osoby jako elementu publicznego i świadomości jako zjawiska prywatnego jest rzeczą największej wagi dla dalszego ciągu naszych analiz" – podkreśla Ricoeur. Zdarzenia mentalne jako „niewygodne" dla identyfikacji „tego samego" zostają w analizach Strawsona odsunięte. Jednak również ciało potraktowane zostaje tu jedynie w pewnym (niewyczerpującym jego całkowitego znaczenia) aspekcie. Bowiem w perspektywie czysto referencyjnej ciało zostaje ujęte jako pewien obiekt materialny, jako ciało pośród ciał. Jednak – jak stwierdza Ricoeur – zostaje w tym wszystkim zagubiona problematyka **własnego** ciała, czyli doświadczanie ciała w perspektywie pierwszoosobowej:

> W problematyce czysto odniesieniowej, gdzie nie występuje wyraźny problem samooznaczania się, nie istnieje – prawdę mówiąc – problem własnego ciała. Musimy ograniczyć się do następującego stwierdzenia: „To bowiem, co nazywamy naszym ciałem, jest w każdym razie ciałem, rzeczą materialną". To prawda, lecz jest ono *moje* w sensie zakładającym uznanie logicznej mocy siebie. Drugi kłopot: odebranie zdarzeniom mentalnym i świadomości roli podstawowego konkretu, a zatem roli podmiotu logicznego, prowadzi do jeszcze większego zakrycia problemu siebie. Kłopot ten wiąże się z poprzednim w tej mierze, w jakiej zdarzenia mentalne stawiają problem tego samego rodzaju, co własne ciało – mianowicie problem ścisłego związku istniejącego, jak się wydaje, między posiadaniem a byciem sobą[30].

Związek pomiędzy posiadaniem („mojością") a byciem sobą wymaga perspektywy pierwszoosobowej („ja mogę", „ja posiadam", „ja odczuwam", „ja robię"). Dla Ricoeura istotne okazuje się połączenie możliwości ujmowania „osoby" poprzez identyfikujące odniesienie (w trzeciej osobie) i samooznaczania. To połączenie uwidacznia się najwyraźniej w możliwości przypisywania trzeciej osobie orzeczników psychicznych (co stanowi problem na gruncie czystej referencyjności). Przypisywane trzeciej osobie zdarzenia mentalne stanowią zarazem „nośniki" samooznaczania się. Przypisując osobie stany umysłowe, uznajemy zarazem, że ta je posiada i odczuwa[31]. Podobnie przypisywanie ciała trzeciej osobie zakłada,

---

[30] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 59.

[31] „Otóż ta możliwość przeniesienia samooznaczania się w pierwszej osobie na trzecią osobę, chociaż wydaje się niezwykła, jest z pewnością istotna dla sensu nadawanego przez nas świadomości, którą łączymy z samym pojęciem zdarzenia mentalnego: bo czyż możemy przypisać stany umysłowe trzeciej osobie nie uznając,

że ta je posiada i odczuwa. Ponieważ posiadanie i odczuwanie cechuje pierwotnie doświadczenie w pierwszej osobie, okazuje się „ona" węzłowym punktem analizy na skrzyżowaniu semantyki i pragmatyki.

2.2.2. Podejście pragmatyczne

Pozostając jeszcze w płaszczyźnie językowej, Ricoeur przesuwa pole rozważań na teren badania refleksyjnego (*pragmatyki języka*), które wiąże zjawisko samooznaczania się z aktem wypowiadania. „Zazębianie się" refleksyjnego i referencyjnego odniesienia ma dopiero odsłonić sens *tego-który-jest-sobą*. Pomimo tego, że te tak różne podejścia zdają się opierać na odmiennych założeniach i przyjmować sprzeczne priorytety, Ricoeur nie chce w żadnym razie zredukować jednego do drugiego, ani też wykazać „lepszości" któregoś z nich, ale raczej chce ukazać ich komplementarność dla zrozumienia *tego-który-jest-sobą*, poprzez podkreślenie różnych, równie istotnych aspektów podmiotu, które ukazują. Jak zostało napisane wyżej, w badaniu referencyjnym „osoba" jest przede wszystkim trzecią osobą (o której się mówi), natomiast dla pragmatyki języka istotne staje się położenie nacisku na perspektywę pierwszoosobową wypowiedzi (relację „ja" – „ty" jako zjawisko dwubiegunowe). Ricoeurowi zależy na zachowaniu perspektywy trzecioosobowej i pierwszoosobowej w ich wzajemnym przekroczeniu:

> Ostatecznie będzie chodzić o to, w jaki sposób „ja – ty" rozmowy może uzewnętrznić się w „on", nie tracąc zdolności oznaczania siebie samego, i w jaki sposób „on/ona" identyfikującego odniesienia może się uwewnętrznić w podmiocie, który sam wyraża (wypowiada) siebie. Właśnie ta wymiana między zaimkami osobowymi wydaje się istotna dla tego, co przed chwilą nazwałem integralną teorią siebie na planie językowym[32].

że ten trzeci je *odczuwa*? Wydaje się jednak, że odczuwanie cechuje doświadczenie w pierwszej osobie. Jeśli tak jest, to do pojęcia zdarzeń mentalnych należy to, że są one zarazem treścią orzeczników przypisywanych pewnego rodzaju bytom i nośnikami samooznaczania się, które rozumiemy najpierw w pierwszej osobie dzięki samooznaczeniu się związanemu z aktem wypowiadania się. Przyznaję, że na tym etapie analizy nie mamy żadnej możliwości wytłumaczenia tej niezwykłej struktury zdarzeń umysłowych, zarazem dających się orzec o osobach i samooznaczających się", tamże, s. 59.

[32] Tamże, s. 70.

Zauważamy tu pewnego rodzaju dialektykę „wewnętrzności" i „zewnętrzności". Perspektywa pierwszoosobowa wnosi czynnik nieprzezroczystości do tzw. przezroczystości „refleksji wirtualnej", w której znak, przynależąc do sfery publicznej, popada w zapomnienie jako rzecz, czyli – innymi słowy – zostaje zatarty poprzez inne odniesienie znakowe. Zdaniem Ricoeura zatarcie znaku nigdy nie może być całkowicie zupełne, co pokazuje, nawiązując do teorii aktów mowy Austina.

Austin w swojej rozprawie[33] podzielił wypowiedzi na klasy wypowiedzi performatywnych i klasy wypowiedzi konstatywnych. Pierwsze charakteryzują się tym, że sam fakt ich wypowiadania jest zarazem spełnianiem tego, co wypowiadane. **Dlatego też teoria aktów mowy mogła służyć Ricoeurowi jako swego rodzaju „łącznik" pomiędzy perspektywą semantyczną i teorią działania.** Pragmatyka języka wpisuje bowiem wypowiedź (jako akt performatywny) w plan samego działania. Wśród aktów performatywnych Austin wyróżnił akty: lokucyjny, illokucyjny i perlokucyjny[34]. Akt lokucyjny jest aktem mówienia czegoś o czymś. Sama nazwa „akt" wskazuje na mówcę. Nie jest zatem tak, że wypowiedzi tylko coś znaczą bądź tylko odnoszą się do czegoś, ale mówcy wypowiadają coś znaczącego albo odnoszą się do czegoś. Natomiast akt illokucyjny polega na tym, co mówca „robi mówiąc". Mówienie oznacza tu na przykład: stwierdzenie, protest, rozkaz, radę, obietnicę, przysięgę itd. Natomiast w wypowiedzi perlokucyjnej mówca, spełniając akt illokucyjny, dokonuje tym samym innej czynności, na przykład wywiera wpływ na uczucia interlokutora. Moc illokucyjna jest również obecna (jakby w uśpieniu) w wypowiedziach konstatywnych. Bowiem każdą wypowiedź opisową, typu na przykład:

---

[33] Zob. J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN Warszawa 1993.

[34] „…wykonujemy *czynność lokucyjną*, co jest z grubsza równoważne wypowiadaniu pewnego zdania z pewnym sensem i odniesieniem, co z kolei jest z grubsza równoważne 'znaczeniu' w tradycyjnym sensie. Powiedzieliśmy, po drugie, że wykonujemy również *czynności illokucyjne*, takie jak informowanie, rozkazywanie, ostrzeganie, przyrzekanie itd., to znaczy wygłaszamy wypowiedzi, które mają pewną (konwencjonalną) moc. Po trzecie, możemy również wykonywać *czynności perlokucyjne*: to, co powodujemy lub osiągamy dzięki mówieniu czegoś; takie rzeczy, jak przekonywanie, perswadowanie, powstrzymywanie, a nawet, powiedzmy, zaskakiwanie czy wprowadzanie w błąd. (…) Wszystkie te trzy rodzaje 'działań' podlegają, po prostu jako działania, rzecz jasna zwykłym kłopotom i zastrzeżeniom związanym z różnicą między usiłowaniem a osiągnięciem, między działaniem zamierzonym a niezamierzonym, i temu podobnym", tamże, s. 654-655.

„Kot wyleguje się na słońcu", można poprzedzić przedrostkiem w postaci „twierdzę, że" albo „widzę, że", która odsyła do wypowiadającego (do „ja"). Ponadto akty mowy charakteryzują się dwubiegunowością „ja" – „ty". Ricoeur zwraca uwagę na to, że pełny sens wypowiedzi ujawnia się dopiero w sytuacji rozmowy[35]. Illokucja wskazuje więc z jednej strony poza siebie, na mówiącego, a z drugiej strony na alokutora, który jest adresatem wypowiedzi. „Oświadczam, że" jest równoznaczne z „oświadczam ci, że", „obiecuję, że" jest równoznaczne z „obiecuję ci, że" itp. Akt wypowiedzi dokonuje się zatem w sytuacji rozmowy i tym samym wskazuje na Innego, czyli stanowi „międzyosobową relację wymiany". Stopniowo nasycając ów zarysowany – jak pisze Ricoeur – „dialogiczny szkielet" dramatycznością, można dalej stwierdzić, że rozmowa „ja" i „ty" staje się wymianą dwóch wzajemnie zakładających się intencjonalności, dwóch niepowtarzalnych i już jakoś „umocowanych" perspektyw na świat oraz niepowtarzalnych doświadczeń. To właśnie „ja" i „ty" stanowią nieprzejrzystą granicę wzajemnie zacierających się odniesień znakowych, które nie są już „zamknięte" w samoistnej, bezgranicznej przestrzeni, ale wskazują poza siebie na swoje *arche* i *telos*. Refleksyjnemu odniesieniu towarzyszy uprzywilejowanie wskaźników „ja", „ty", a w dalszej kolejności skupionych wokół nich „tutaj", „teraz", które konsolidując się wokół „ja", wskazują na jego „umocowanie" i na „nieprzejrzystość", jaką wprowadza ono do mowy.

Przy odniesieniu referencyjnym „jednostka ludzka" tym różniła się od innych rzeczy, że stanowiła podstawowy, nieredukowalny konkret. Podejście referencyjne wyróżnia osobę trzecią. Nacisk zostaje położony na „on/ona", „ktoś", „każdy", „ktokolwiek". Osobą trzecią może być cokolwiek: rzecz, zwierzę, istota ludzka. Trudno więc tu wyróżnić podmiot jako sprawcę działania. Ten ostatni mógł dopiero wyłonić się z pustych miejsc owej teorii, które z kolei wyłoniły się wraz z zagadnieniem „mojości", czyli z problemem

[35] „Autodesygnacja podmiotu mówiącego następuje w sytuacji rozmowy, gdy refleksyjność przeplata się z naprzemiennością: słowo wypowiadane przez jednego z rozmówców jest zarazem adresowane do drugiego; ponadto w grę wchodzi odpowiedź na pytanie zadane przez tamtego. Układ pytanie – odpowiedź stanowi podstawową strukturę dyskursu, gdyż zakłada on istnienie mówiącego i jego rozmówcy. W tym kontekście teoria aktów mowy okazuje się niepełna, skoro illokucyjności owych aktów nie zestawia z ich interlokucyjnością. Prosta konstatacja typu 'stwierdzam, że' podtrzymuje własną illokucyjność niewysłowionego żądania aprobaty, utwierdzającego ją w jej własnej pewności", P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2004, s. 84.

posiadania i odczuwania przeżyć oraz ciała. Natomiast teoria wskaźników i aktów mowy wyraźnie wyróżnia pierwszą i drugą osobę, wykluczając przy tym osobę trzecią. Pojawia się w tym momencie wątpliwość, czy teoria aktów mowy nie kładzie nacisku właśnie na „akt wypowiadania", który jest zdarzeniem w świecie, a nie na jego sprawcę. Innymi słowy, czy nie dąży ona do całkowitego odpsychologizowania aktów mowy, uznając je jedynie za regulacje języka? Czy refleksyjność musi się wiązać z samoodniesieniem? Czy nie mamy tu raczej do czynienia z refleksyjnością bez reflektującego (bez samego siebie)? Ujęciu takiemu przeczy Ricoeurowskie ujęcie mowy nie jako przedmiotu, ale jako zapośredniczenia, dzięki któremu i poprzez które możemy kierować się ku rzeczywistości.

Mowa przekracza język jako system wzajemnych odniesień w intencjonalnym ruchu odniesienia. W ten sposób wprowadza do struktury językowej dynamizm, inaczej mówiąc, ożywia język jako system znaków. Ricoeur odróżnia język (*lingua*) jako strukturę wpisaną w przestrzeń publiczną od aktu wypowiadania się (*parole*) jako aktu indywidualnego, sytuującego się po stronie mówiącego osobnika. Dopiero mówienie ożywia język i wskazuje na jego podwójne odniesienie: „Mówienie jest aktem, za sprawą którego mówiący przezwycięża zamknięcie uniwersum znaków w zamiarze powiedzenia czegoś o czymś komuś; mówienie jest aktem, w którym mowa przekracza siebie upostaciowaną w znaku ku swemu odniesieniu i ku swemu partnerowi. Pragnie zniknąć, pragnie umrzeć jako przedmiot"[36].

Można się zastanawiać nad rezultatem łączenia dwóch dróg filozofii języka. Zdaje się, że zostaje on rozświetlony w dalszych badaniach, kiedy przemieszczają się one na płaszczyznę teorii działania. Jednak można już w tym miejscu poczynić pewne konstatacje. Skrzyżowanie dwóch dróg filozofii języka każe traktować „osobę" z jednej strony jako „przedmiot" należący do świata, o którym można orzekać jak o innych przedmiotach, faktach i zdarzeniach i któremu na drodze identyfikacji można askrybować pewne przymioty. Z drugiej strony ta sama „osoba – konkret" zostaje ujęta jako podmiot wypowiadania się, wyposażony we własną nieredukowalną perspektywę na świat, a także własne ciało. Można powiedzieć za Ludwigiem Wittgensteinem, że podmiot ów stanowi raczej granicę świata (w sensie wnoszonej przezeń „refleksyjnej nieprzejrzystości") niźli element należący do świata.

[36] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 301-302.

Zastanawiające jest, dlaczego Ricoeurowi zależy na rozwiązaniu kompromisowym, na połączeniu obu perspektyw językowych, a nie na przykład zachowaniu tylko tej ostatniej z pominięciem pierwszej. Czy to połączenie jest możliwe? Jakie niesie ze sobą konsekwencje dla „pełnego" ujęcia podmiotowości?

Zdaje się, że Ricoeur chce zarazem zachować podmiot (w sensie sprawczości, intencjonalności, możności działania), ale zarazem nieco osłabić jego znaczenie w tym sensie, że nie jest on sobie dany w sposób bezpośredni. Na skrzyżowaniu dwóch dróg filozofii języka sytuuje się „ja" jako wyrażenie dwuznaczne i arbitralne. Z jednej strony „ja" (jako *shifter*) jest terminem wolnym, pustym i wędrującym w wirtualnej przestrzeni, który może oznaczać kogokolwiek, wielorakich wzajemnie zastępowalnych mówców. Z drugiej strony ów wędrujący aspekt „ja" ulega umocowaniu z chwilą ustalenia podmiotu, którego (na mocy illokucyjnej) dokonuje zabranie głosu z jedynej, niezastępowalnej perspektywy na świat. Zdaniem Ricoeura „Paradoks polega właśnie na jawnej sprzeczności między podstawialnością *shiftera* a niepodstawialnością zjawiska umocowania"[37].

Wydaje się, że okazjonalność i arbitralność ujęcia „ja" (raz jako podmiotu, a innym razem jako przedmiotu) wiąże się z Ricoeurowskim ujęciem świadomości. W pierwszej części niniejszej pracy wyinterpretowałam, że świadomość refleksyjna u Ricoeura stanowi tylko pewną postać szerzej rozumianej świadomości (bytu jako świadomości nie-egologicznej), z której się wyłania. Ujęcie to implikuje wykroczenie na poziomie najpierwotniejszym poza dualizm podmiot – przedmiot. Ów dualizm staje się możliwy dopiero po owym wyróżnieniu, nie ma on natomiast ontologicznego (mocnego), substancjalnego ugruntowania. Stąd wywodzi się jego arbitralność i okazjonalność. „Osoba" wyłaniająca się z poziomu dychotomicznego języka jest już uwikłana w dualizm podmiotowo-przedmiotowy i jako taka może się mienić bądź to w ujęciu podmiotowym, bądź przedmiotowym. Jednak samo to „mienienie" się wskazuje na przypadkowość jednego bądź drugiego ujęcia. **Arbitralna jest sama granica pomiędzy podmiotem i przedmiotem, która po wyróżnieniu „ja" i „nie-ja" wydaje się tak samo konieczna, jak i względna.** Nie ma tu ontologicznie zakorzenionego „ja" jako substancji (jak na przykład u Ingardena). Podmiot, który się wyłania z bycia, jest mniej uchwytny, bardziej rozmyty, zdecentralizowany. W ujęciu referencyjnym osoba jako konkret „odrywa" się od świadomości

[37] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 85.

i dopiero zadaniem (dla świadomości refleksyjnej) staje się „ożywienie" „osoby" jako przedmiotu, tak by stała się podmiotem. Świadomość refleksyjna może zarówno uprzedmiotawiać (co wynika z jej wyodrębniania się z bycia), jak i upodmiotawiać (w czym zachowuje więź z bytem, z którego się wyłania). Nie sposób więc przecenić jej roli, która odsłania się po przeprowadzeniu specyficznie rozumianej redukcji transcendentalnej, w wyniku której byt jawi się jako sens bytu, konstytuowany w świadomości. **To od nastawienia świadomości zależy, czy ludzie (ale dalej również zwierzęta, rośliny, albo nawet kamienie) będą się ukazywać w swym aspekcie podmiotowym czy przedmiotowym.** Ów drugi aspekt wydaje się przy tym również bardzo ważny. Pozwala bowiem „zawiesić" obowiązywalność własnej perspektywy na świat, dostrzec siebie samego jako kogokolwiek innego, co dopiero umożliwia (niejako odwrotnie) dostrzeżenie, że Inny (podobnie jak „ja" sama) posiada równie nieredukowalną i niepowtarzalną perspektywę na świat. Przesłonięcie referencyjnego, trzecioosobowego odniesienia przez refleksyjne samoodniesienie mogłoby przesłonić albo nawet uniemożliwić dostrzeżenie Innego jako tego, który tak samo jak „ja" mówi „ja"[38]. Dlatego dla uchwycenia wyłaniającego się sensu podmiotowości dialektyka obu ujęć jest tak ważna. Najbardziej widocznie ukazuje się ona w podwójnym aspekcie ciała: z jednej strony postrzeganego jako ciało spośród ciał (perspektywa zewnętrzna), a z drugiej strony jako „mojego" ciała, odczuwanego przeze mnie od „wewnątrz".

W konsekwencji połączenia obu perspektyw filozofii języka, podmiot staje się zarazem przedmiotem, typ okazem, rozpoznanie łączy się z samoodniesieniem, a zjawisko umocowania łączy się ze zjawiskiem wpisania (w sferę publiczną, choćby w sensie instytucjo-

[38] O ważności „obiektywizującego" zrównania wszystkich ludzi, dzięki któremu Inny jawi się jako ten, który tak samo jak „ja" mówi „ja", pisał Edmund Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*: „ja i Inni pozostajemy we wzajemnym odniesieniu, które zakłada obiektywizujące zrównanie mojego istnienia z istnieniem wszystkich innych podmiotów, zrównanie prowadzące więc do sytuacji określonej przez hasło: ja i każdy inny podmiot jako ludzie pośród innych ludzi. Jeśli przenosząc się rozumieniem w Innego, przeniknę głębiej w horyzont tego, co jest jego własnością, natrafię zaraz na pewną okoliczność, tę mianowicie, że tak jak jego bryła żywego ciała w moim, tak moje żywe ciało znajduje się w jego polu spostrzegania i że co do ogólnych rysów, doświadcza mnie on po prostu jako kogoś dla niego Innego, w identyczny sposób, w jaki ja sam doświadczam go jako kogoś innego niż ja", E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 194.

nalnym)[39]. Są to dwie perspektywy („zewnętrzna" i „wewnętrzna"), które ukazują „ja" jako granicę nie tyle świata (jak chciał Wittgenstein), ale raczej jako granicę pomiędzy Heideggerowską sferą ontyczną i ontologiczną. Jak pamiętamy, u Heideggera nie było przejścia pomiędzy obiema sferami, natomiast u Ricoeura owym przejściem jest właśnie pomiot („ja"), który wyłania się z bycia, wynosząc z niego nowe znaczenia, niepowtarzalną perspektywę na świat, i który zarazem, z całym tym wydobywającym się przez niego zasobem, zostaje wpisany w sferę publiczną, instytucjonalną, która go nie „zaciera", gdyż pozostaje wobec niej nadal „nieprzejrzystością"[40]. Owa dialektyka „wewnętrzności" i „zewnętrzności" ujawnia się w dialektyce języka (jako struktury) i ożywiających ją aktów wypowiadania się. Dwie perspektywy spojrzenia na „ja' pozostają zachowane i okazują się wobec siebie nieredukowalne. Traktując filozofię języka jako swoiste wyposażenie (*organon*), Ricoeur zabiera je ze sobą dalej i przenosi rozważania na teren teorii działania.

---

[39] „Typ należy do porządku 'za każdym razem', okaz – do porządku 'tylko jeden raz' na rzeczywistym planie instancji mowy. Wszelka sprzeczność między nimi zanika, jeśli zechcemy wziąć pod uwagę, że w samym swym pojęciu zawiera obowiązkowy wybór między kandydatami na stanowisko mówiącego podmiotu. Ze względu na ten obowiązkowy wybór, *shifter* pełni funkcję rozdzielczą (dystrybucyjną), opierając się na 'za każdym razem', które każe przypisywać termin 'ja' tylko jednemu obecnemu mówcy. Można wówczas stwierdzić, już bez paradoksu, że obecne umocowanie okazu 'ja' jest skorelowane z zastępowalnością typu 'ja' w rozdzielczym, a nie rodzajowym sensie struktury tego wskaźnika. Powracamy do tezy Husserla: dwuznaczność 'ja' jest dwuznacznością znaczenia z konieczności *okazjonalnego*. Termin okazjonalny ma bardzo ścisły sens, zgodnie z którym łączy 'za każdym razem' typu z 'tylko jeden raz' okazu", P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 85-86.

[40] Połączenie „osoby" jako przedmiotu identyfikującego odniesienia i podmiotu jako autora, sprawcy wypowiadania Ricoeur ilustruje na przykładzie wpisania czasu kalendarzowego w czas kosmologiczny: „Połączenie między podmiotem jako granicą świata a osobą będącą przedmiotem identyfikującego odniesienia opiera się na procesie tej samej natury co wpisanie, które ilustruje kalendarzowe datowanie i umiejscowienie geograficzne. To, że zjawisko umocowania da się przyrównać do wpisania, znakomicie potwierdza się w wyrażeniu, które tak bardzo intrygowało Wittgensteina, mianowicie w wyrażeniu 'ja, L. W.'. Stosunek między zaimkiem osobowym 'ja' ujmowanym jako podmiot przypisania a imieniem własnym jako oznaczeniem okazu podstawowego konkretu – jest stosunkiem wpisania w instytucjonalnym sensie tego terminu", tamże, s. 92.

2.3. Sprawczość – pomiędzy doznaniem a działaniem

W kolejnym, trzecim badaniu swojej rozprawy Ricoeur zastanawia się nad związkiem zachodzącym pomiędzy sprawcą i działaniem, by na podstawie jego określenia uchwycić różnicę pomiędzy tożsamością *ipse* i tożsamością *idem*. Zagadnienie natury i związku pomiędzy oboma rodzajami tożsamości podejmę bardziej szczegółowo w kolejnym rozdziale niniejszych rozważań. Tutaj chodzi głównie o uchwycenie Ricoeurowskiego sensu podmiotowości, które wymaga, jak już zostało napisane wyżej, nakreślenia (ontologicznych) warunków możliwości przypisania działania sprawcy.

Punktem wyjścia dla poszukiwania sprawcy działania jest dla Ricoeura Kantowska dychotomia fenomenalno-noumenalna, która przejawia się na planie ludzkiej *praxis* w oddzieleniu przyczynowości zachodzącej w świecie zjawiskowym od – niezależnej od świata empirii – ludzkiej woli, która, jako całkowicie wolna, stanowi „początek w świecie", zapoczątkowujący „nową" sekwencję zdarzeń przyczynowo-skutkowych. Kant wyróżnił dwa rodzaje początków: „początek świata" oraz „początek w świecie". Ten ostatni jest zarazem początkiem wolności. W tej Kantowskiej perspektywie ludzka wola i rozum są całkowicie niezależne od porządku zmysłowego. Chociaż mogą być przez ten ostatni pobudzane, to jednak w ich naturze tkwi możliwość całkowitego przeciwstawienia się wszelkim zmysłowym pobudkom. Mamy tu zatem do czynienia z wolnością nieuwarunkowaną[41].

Konsekwencją Kantowskiej dychotomii jest podział na bezosobowe zdarzenia, w których rządzi przyczynowość, i na ludzkie

[41] „Roszczenie sobie nawet przez pospolity rozum ludzki prawa do wolności woli opiera się na świadomości i na uznanym założeniu niezależności rozumu od samych tylko subiektywnie skłaniających przyczyn, które wszystkie razem stanowią to, co należy tylko do wrażenia, a więc [podpada] pod ogólną nazwę zmysłowości. Człowiek uważający się w ten sposób za inteligencję wstawia się przez to w inny porządek rzeczy i w całkiem innego rodzaju stosunek do zasad określających, jeżeli pojmuje siebie jako inteligencję obdarzoną wolą, a zatem przyczynowością, aniżeli gdy postrzega siebie jako fenomen w świecie zmysłowym (czym rzeczywiście też jest) i poddaje swą przyczynowość zewnętrznej determinacji według praw przyrody. (…) Albowiem nie zawiera najmniejszej sprzeczności to, że rzecz w zjawisku (należącym do świata zmysłowego) podlega pewnym prawom, od których ona jako rzecz lub istota sama w sobie jest niezależna (…)", I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2003, s. 73.

działania, w których zamiast przyczyn występują motywy. Ten dualizm często rodził różne aporie i niejednokrotnie prowadził do wchłonięcia ludzkich działań przez bezosobowe zdarzenia, co w konsekwencji prowadziło do rozwiązań deterministycznych. Postawienie zagadnienia wolności na szali „albo – albo" (albo wolność jest absolutna, albo jej wcale nie ma) stanowi dość aporetyczne założenie. W przypadku uznania, że wolność jest zupełnie bezprzyczynowa (jak u Kanta), pojawia się problem odgraniczenia wpływu i zasięgu ludzkiej intencjonalności od bezosobowych zdarzeń, bądź też problem doznaniowości i ciała, skorelowanych z pewną biernością, które „sprawiają", że miejsce motywu zajmuje energia bądź brak energii fizycznej, uczucia, namiętności, skłonności, dyspozycje czy też popędy (czyli, ujmując sprawę po Kantowsku – przyczyny). U Kanta wolna wola posiadała moc przeciwstawienia się skłonnościom, natomiast – na przykład dla Ricoeura i Ingardena, ujmujących człowieka jako psychofizyczną jedność i uznających doniosłość treści nieświadomych – inność i bierność (resp. doznaniowość) współistnieje w znacznie ściślejszym stopniu z możnością działania. **Stawiająca opór inność (w postaci ciała, innego człowieka, sumienia) nie zaprzecza podmiotowości, ale raczej stanowi istotny składnik jej konstytucji**[42]. Z rozważań Ricoeura wynika, że ani ludzkie działania nie są całkowicie wolne, ani też zdarzenia nie są całkowicie bezosobowe. Dostrzegamy tu istotny związek pomiędzy świadomością a światem w sensie dynamicznego „przeplatania się". To, czym jest działanie, należy, zdaniem Ricoeura, rozpatrywać w uwikłaniu w sieć takich pojęć, jak na przykład: okoliczności, intencje, motywy, namysł, bierność, przymus, świadomy lub mimowolny ruch, pożądane wyniki itd. Dla sensu owych terminów ważna jest ich przynależność do jednej sieci, w której są one powiązane ze sobą w taki sposób, że „umieć się posługiwać jednym z nich" oznacza zarazem „umieć się posługiwać całą siecią". Stanowią zatem

[42] W książce *Drogi rozpoznania* Ricoeur pisze: „Do tych dwóch najważniejszych cech hermeneutyki [bycia] sobą – brania pod uwagę zdolności, które zawierają się w formie modalnej 'mogę', dojścia od strony przedmiotu do refleksyjnej wartości samego siebie – dochodzi trzecia, jaką tworzy dialektyka tożsamości i inności. (…) W tym sensie rozpoznanie siebie samego lokuje się w samym środku tej długiej trasy, właśnie z powodu rysów inności, które w samej istocie sygnalizowanej przez gramatykę 'mogę' autodesygnacji podmiotu zdolności łączą się z dwiema innymi, wyeksponowanymi już wcześniej właściwościami: charakteryzowaniem działania przez zdolności, które składają się na jego urzeczywistnienie, i dojściem do refleksji od strony przedmiotowej rozpatrywanych doświadczeń", P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 81.

swego rodzaju spójną grę językową, w której reguły określające sposób użycia jednego terminu odnoszą się zarazem do innego terminu. Wyliczone pojęcia stanowią odpowiedzi na pytania: Kto?, Co?, Dlaczego?, Jak?, Gdzie?, Kiedy?, W jaki sposób? itd.

Pozostaje więc pytanie o usytuowanie sprawcy działania. Można wyinterpretować, że **sprawczość (a tym samym wolność) człowieka sytuuje się w „przestrzeni" pomiędzy doznaniem i działaniem**, uwikłanej w sieć wyżej wymienionych pojęć. Podmiot działania nie może być wyrwany ze swego ukontekstowienia (tak jak ma to miejsce u Kanta). Sprawca uchwytuje ową „sieć", będąc zarazem w nią uwikłany, tak jak interpretator ujmuje sens, „wychodząc" ze środka tekstu. Jest to przestrzeń intencjonalności (w sensie „posiadania intencji zrobienia czegoś"), przestrzeń, która wymaga czasu i jest nakierowana na przyszłość[43]. Jednocześnie owa chęć, pragnienie zdziałania czegoś, będące odpowiedzią na pytanie *kto?*, pozostaje nieodłączne od pary pytań *co? – dlaczego?*. Tej drugiej parze odpowiada retrospektywny charakter intencji wyróżniony przez Elizabeth Anscobe, którym jest jego przysłówkowe użycie („działać intencjonalnie"). Ricoeur, poszukując odpowiedzi na pytanie o sprawcę działania, chce zapośredniczyć swoje poszukiwania przez pytania *co? – dlaczego?*, a aby tego dokonać, proponuje oderwać ową parę pytań od pytania *kto?*, by dojść do tego ostatniego drogą okrężną, długą, żmudną:

> związek między pytaniami *co?* i *dlaczego?* wysuwa się tu przed związkiem między parą pytań *co? – dlaczego?* a pytaniem *kto?*. Teoria działania ukazuje się przede wszystkim jako sprzeciw wobec Heideggerowskiego określenia *kto?*. Przy końcu tego badania spróbujemy

[43] Analizę intencji Ricoeur przeprowadza w nawiązaniu do książki Elizabeth Anscobe *Intention*. Autorka skupia się na publicznym wymiarze intencjonalności, niemającym nic wspólnego z fenomenologicznym wymiarem intencjonalności (w sensie Husserla). Dla analizy, która dopuszcza jedynie publiczne kryterium językowe, „intencja zrobienia czegoś" może mieć charakter jedynie deklaratywny. Uwzględniając analizy Anscobe, Ricoeur chce je uzupełnić właśnie o wymiar fenomenologiczny i skupić się szczególnie na „intencji zrobienia czegoś". Pisze on: „rozróżnimy trzy sposoby użycia terminu 'intencja': zrobić lub robić coś intencjonalnie; działać w (*with*) pewnej intencji; mieć intencję zrobienia czegoś. Tylko trzeci sposób użycia zawiera wyraźne odniesienie do przyszłości. Odniesienie do przeszłości zdarza się natomiast najczęściej w przypadku działania wykonanego intencjonalnie. Ale przede wszystkim tylko trzeci sposób użycia podlega analizie wyłącznie na poziomie ujawnienia. Dwa inne sposoby użycia są wtórnymi określeniami działania postrzegalnego dla wszystkich", P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 115.

> obrócić ten sprzeciw w pożytek, czyniąc z dociekań nad *co – dlaczego?* działania długą drogę okrężną, u kresu której pytanie *kto?* powróci z całą mocą, wzbogacone o wszystkie zapośredniczenia, przez jakie przejdzie dociekanie nad *co – dlaczego*?[44].

Zagadnienie *co – dlaczego?* przesłania problematykę *kto?*, podobnie jak w pierwszym badaniu identyfikujące odniesienie Strawsona przysłaniało problematykę samoodniesienia. Po stronie pary *co – dlaczego?* sytuuje się jakieś „coś, co zachodzi", jakieś działanie pośród zdarzeń świata. Odpowiedź na pytanie *co?* ma status wypowiedzi opisowej, etycznie neutralnej, co każe przesunąć problematykę działania w stronę ontologii anonimowego zdarzenia. Analogia do poprzedniego badania jest wyraźna: „człowiek jako człowiek pośród innych ludzi" (z naciskiem na formę trzeciej osoby – *on*), tak jak działanie jako zdarzenie pośród zdarzeń („coś, co zachodzi" w anonimowej przestrzeni). Rozłączenie pytań *co – dlaczego?* od pytania *kto?* rodzi dychotomię w duchu Kantowskim, która na płaszczyźnie teorii działania manifestuje się w rozróżnieniu działań od bezosobowych zdarzeń: „Zdarzenie, dowodzono, po prostu zachodzi; działanie natomiast jest tym, co *doprowadza do zajścia*. Między zachodzeniem a doprowadzaniem do zajścia istnieje logiczna przepaść"[45]. Jednak owa przepaść logiczna ulega zasypaniu przy zogniskowaniu uwagi na pytaniu *dlaczego?*. Pytanie to bowiem wyrywa z bezosobowego zdarzenia, ukierunkowując je z powrotem w stronę sprawcy działania. Wraz z odpowiedzią na pytanie *dlaczego?* opis (zdarzeń, faktów) przemienia się w wyjaśnianie: stwierdzając, czym jest działanie, wskazujemy zarazem, dlaczego je wykonano. Spleceniu ulega tu, podjęta już w pierwszym rozdziale, dychotomia wyjaśniania i rozumienia, która, jak się okazało, nie może długo pozostawać rozłączna i przemienia się w końcu w dialektykę.

Pęknięcie logiczne pomiędzy zdarzeniem i działaniem ulega zasypaniu, ale wsuwa się z kolei pomiędzy dychotomię motywu i przyczyny. Właśnie ta dychotomia interesuje Ricoeura szczególnie. Przyczyna i skutek, wzięte tu w Hume'owskim sensie, tworzą „powiązanie" zewnętrzne, empiryczne, przypadkowe. Nie ma logicznej jednorodności pomiędzy przyczyną i skutkiem, bo, jak zauważył Hume, można wspomnieć o jednym, nie wspominając o drugim. Przyczyna ma się tak do skutku, jak zapałka do pożaru. Natomiast motyw istotnie wiąże się z działaniem, przy czym powiązanie to jest

[44] Tamże, s. 100.
[45] Tamże, s. 104.

konieczne i logiczne. Motyw wskazuje na działanie, a działanie na motyw, czyli oba człony implikują się nawzajem. W tym sensie można również powiedzieć, że motyw jest „racją czegoś", co nie oznacza oczywiście, że motyw ma charakter racjonalny. Wiąże się raczej z „ochotą – na", „intencją zrobienia czegoś", odpowiada mu angielskie słowo *wanting*, które daje się wyrazić poprzez sformułowania: „to, co lubilibyśmy lub chcielibyśmy robić (czym chcielibyśmy być lub co chcielibyśmy mieć" albo „to, co zrobilibyśmy chętnie, co chcielibyśmy naprawdę zrobić"). Ważne jest połączenie „chęci na" z samym działaniem, z dążeniem nakierowanym na określony cel, czyli właśnie z „intencją zrobienia czegoś". Pomiędzy „pragnąć" a „robić", „mieć chęć na coś" a „uzyskać to" istnieje logiczna implikacja, na co wskazywała już analiza Austinowskich wypowiedzi performatywnych. Działanie staje się swego rodzaju tekstem, natomiast doszukiwanie się motywów działania nasuwa skojarzenia z czytaniem (interpretacją) tekstu[46]. Ricoeur zwraca uwagę na analogię pomiędzy dwoma przeciwieństwami: motywem a przyczyną z jednej strony i działaniem a zdarzeniem z drugiej. Filozofia działania, za Wittgensteinem, mówi tu o dwóch grach językowych (jedna z nich odnosi się do sfery działań i motywów, a druga do sfery zdarzeń i przyczyn) oraz przykłada szczególną dbałość o to, aby ich ze sobą w żaden sposób nie pomieszać.

Zdaniem Ricoeura sama zasada, na jakiej opiera się rozdzielenie tych dwóch światów mowy, okazuje się problematyczna, jako że zachodzą one na siebie nawzajem, a nawet się w pewnym stopniu wchłaniają. Punktem ich zazębienia jest właśnie sprawczość człowieka, sytuująca się na trudno uchwytnej „granicy" pragnienia i działania. Pomiędzy oba człony wkrada się bowiem pewna bierność, doznaniowość, która sprawia, że sprawca nie może być nigdy do końca sprawcą w pełni racjonalnym, a także – można by dodać – w pełni wolnym (w duchu Kantowskim). Przykładem bierności mogą być popędy, uczucia lub namiętności, ale też wszelkie doznania i pobudzenia cielesne.

Tak na przykład ciało określa Ricoeur za Husserlem jako „miejsce syntez pasywnych", nad którymi dopiero wtórnie (poprzez świadomość) wznoszą się syntezy aktywne, zwane dokonaniami[47]. Zdaniem

[46] „Związać działanie z zespołem motywów to jakby interpretować tekst lub część tekstu w zależności od jego kontekstu", tamże, s. 109.

[47] „W każdym razie, każdy wytwór tego rodzaju aktywności zakłada jednak z koniecznością jako swój najniższy szczebel warstwę udostępniającej coś wstępnie pasywności, idąc więc po nici przewodniej tego wytworu natrafiamy na konstytucję

Ricoeura ciało pośredniczy pomiędzy „wewnętrznością" człowieka a „zewnętrznością" świata, stanowiąc jakby zaporę dla nieskończonej ekspansywności „ja" refleksyjnego. Podmiotowość nie jest ciałem, ale ciało ją istotnie współokreśla, jako że na nim kumulują się wszelkie aspekty doznaniowe. Z drugiej strony to właśnie ciało umożliwia *temu-który-jest-sobą* odciśnięcie osobowego piętna na zdarzeniach zachodzących w świecie. Jednak, choć ciało może być „podporą swobodnego ruchu", to jednak nie jest ono przedmiotem wyboru woli, ale jest pierwotne względem wszelkiego zamierzenia i jako takie wyprzedza rozróżnienie na to, co wolne i mimowolne. W doświadczeniu ciało ukazuje się w swojej dwuznaczności: raz jako „moje", raz jako „obce", jednym razem jako „przedmiot", innym razem jako „podmiot", raz jako przedłużenie mnie samej, a innym razem jako coś, co stawia mi opór[48]. Bierność oznacza znoszenie, doznawanie, którego skrajnym przypadkiem jest cierpienie: „Wraz z ograniczeniem możności *działania*, odczuwanym jako osłabienie dążności do *istnienia*, rozpoczyna się we właściwym sensie panowanie cierpienia"[49]. Cierpienie wiąże się również z niezdolnością do opowiadania, odmową, „trwaniem niewypowiedzianego". Kiedy cierpienie wykracza poza ból fizyczny, może się wyrażać w różnych formach braku poważania siebie, a nawet obrzydzenia tak do siebie samego, jak i do Innego[50]. Bierność ciała, na drugim stopniu, może się manifestować w przypływach i odpływach zmiennych nastrojów (wrażeń dobrego lub złego samopoczucia). Natomiast trzeci

realizującą się poprzez genezę pasywną. Gdy owa duchowa aktywność realizuje swoje syntetyczne dokonania, dostarczająca jej całej materii pasywna synteza toczy się nieustannie naprzód", E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 114.

[48] O dwuznaczności ciała w budowaniu sobości pisze Barbara Skarga: „Samo wyrażenie: 'moje ciało' budzi zresztą wątpliwości. Moje – to znaczy czyje? Jakiego Ja poza ciałem? Duszy, świadomości samoistnej, niezależnego od ciała psychizmu? Mówiąc 'moje' stajemy na gruncie ontycznego dualizmu. Jeżeli nie chcemy się wdawać w dyskusję metafizyczną na jego temat, zawieszając wszelkie możliwe tu opcje, powinniśmy się ograniczyć do doświadczenia i na jego gruncie wyjaśnić, skąd rodzi się to doznanie mojości lub obcości, gdyż to właśnie doświadczenie czyni, że powstaje we mnie owa dwuznaczność, rozbicie poczucia identyczności mego Ja na to, co ma być mną, i moje ciało", B. Skarga, *Tożsamość i różnica*…, dz. cyt., s. 212.

[49] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 532.

[50] „Bierność należąca do metakategorii ciała własnego krzyżuje się tu z biernością należącą do metakategorii innego człowieka: bierność, z jaką cierpimy sami, staje się nie do odróżnienia od bierności położenia, w którym jesteśmy ofiarą innego niż my sami. Czynienie ofiary z kogoś okazuje się wówczas tym, co jako odwrotna strona bierności okrywa żałobą 'chwałę' działania", tamże, s. 532-533.

stopień bierności wiąże się z oporem rzeczy zewnętrznych, manifestujący się poprzez dotyk[51]. Bierny aspekt ludzkiej podmiotowości jest wyrazem przypadkowości naszego zaczepienia w świecie[52] i jako taki odpowiada Heideggerowskiemu *rzuceniu* (rzuceniu tu-oto). Skorelowana z działaniem bierność sprawia, że motywy działania są również jego przyczynami. Popęd, siła, doznanie (jako przyczyna) splatają się z sensem i teleologicznym ukierunkowaniem (motywem) na poziomie pragnienia. Ricoeur sytuuje bowiem pragnienie na styku mocy-siły i sensu, innymi słowy na styku doznania i teleologicznego ukierunkowania.

Właśnie odniesienie do sprawcy nie pozwala Ricoeurowi podążać dalej za przeciwieństwem zdarzeń i działań (oraz odpowiadającym im przeciwieństwem: przyczyn i motywów). Przy końcu analiz odnoszących się do rozważań z pogranicza semantyki i pragmatyki ukazało się owo nakładanie się „dwóch światów mowy" – najbardziej wyraziście na przykładzie ciała, z jego podwójnym znaczeniem (raz jako ciała pośród ciał, a innym razem jako „mojego" ciała). Zdaniem Ricoeura motyw i przyczyna mieszają się ze sobą w sposób stopniowalny. Ich przeciwstawienie ma jeszcze jakieś znaczenie dla przypadków skrajnych (w których dają się względnie wyraziście od siebie oddzielić), jednak najczęstsze są przypadki mieszane, w których nie daje się jednoznacznie odgraniczyć bezosobowych zdarzeń od osobowych działań. Istnieją również przypadki, w których motyw i przyczyna są prawie nieodróżnialne. Przykładem może być tragiczność, w której człowiek, będąc sprawcą działania, staje się zarazem jego ofiarą[53]. Ricoeur poszukuje innej niż teoria działania ontologii, która lepiej oddawałaby sens związku działanie – sprawca, bez zatapiania sprawcy w bezosobowych zdarzeniach, ale która też nie stanowiłaby rozwiązania idealistycznego. Proponuje zastąpić transcendentalność substancji transcendentalnością aktu. Inną ontologią, uwzględniającą fenomenologię działania i doznawania, byłaby ontologia bytu jako projektu. Inaczej

[51] Zob. tamże, s. 535.

[52] Por. tamze, s. 543, przyp.

[53] Zob. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, PAX, Warszawa 1992, s. 16: „Skoro kara jest cierpieniem, które uważa się za zasłużone, to kto wie, czy każde cierpienie w ten lub inny sposób nie jest karą za osobową lub zbiorową, znaną lub nieznaną przewinę? Równocześnie dociekaniu temu, które nawet w naszych zlaicyzowanych społeczeństwach usprawiedliwia doświadczenie żałoby, przychodzi w sukurs demonizacja, dla której cierpienie i grzech są wyrazem tych samych złowrogich mocy. Takie to jest owo mroczne tło, nigdy całkowicie 'nie odmitycznione', które sprawia, iż zło staje się jedynie sekretem".

niż u Ingardena, u Ricoeura apercepcja siebie stanowiłaby apercepcję aktu, a nie dedukcję z substancji. W tej optyce zwrócenie się do „wewnątrz" (intro-spekcja) nie ma przedmiotu. *Ten-który-jest-sobą* autoreflektuje się w i poprzez działanie. Ricoeur wskazuje za Maine de Biranem na silną więź, jaka zachodzi pomiędzy bytem jako aktem a apercepcją pozbawioną dystansu[54]. Do „innej ontologii" prowadzi również uprzywilejowanie fenomenologicznego sensu intencji („intencji zrobienia czegoś") wobec jej sensu przysłówkowego „działać intencjonalnie" (który „przysłaniał" sprawcę).

Z jednej strony sprawca sytuuje się w świecie, z którego nie daje się wyizolować, a z drugiej strony nie daje się wpisać w Hume'owski (czy też Davidsonowski[55]) model wyjaśniania przyczynowo-skutkowego, w którym: „zdarzenie mentalne, rozpatrywane jako przygodne zajście, przebiega zupełnie podobnie jak nagłe pęknięcie przekształcające wadę w konstrukcji mostu w zdarzenie, które powoduje katastrofę"[56]. Jednak jeżeli, jak pisze Ricoeur, trudno oddzielić porządek kauzualny (dający się opisać) od porządku motywującego (podlegającego wyjaśnianiu), to jak w tym nakładaniu się dwóch planów wyróżnić sprawcę? Czy można w tej perspektywie mówić o wolności człowieka?

Splot teleologicznego wyjaśniania z opisem, ujawniający się w planie językowym, nie jest, zdaniem Ricoeura, wystarczający do wskazania sprawcy działania. Analiza językowa stanowi jedynie pewne zapośredniczenie w poszukiwaniu sprawcy, w pewnym sensie osłabiające jego sprawczą „moc" i wskazujące na niezależne od człowieka przyczyny działania, manifestujące się poprzez aspekt doznaniowy. Jednak włączone w poszukiwanie sprawcy analizy językowe nie mogą zniwelować przebijającego się przez język aspektu fenomenologicznego. Co najwyżej mogą ów aspekt osłabić, co jest jak najbardziej zgodne z intencją Ricoeura. **Nieredukowalnym kryterium sprawcy pozostaje „intencja zrobienia czegoś", jego świadome ukierunkowanie na przyszłość, które dopiero pozwala mu uznać samego siebie za podmiot działania**[57]**.** Skoro doznaniowość

[54] Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 534, przyp.

[55] Ricoeur nawiązuje do artykułów Donalda Davidsona *Essays and Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.

[56] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 129.

[57] „…należałoby wprowadzić zagadnienie sposobu bycia sprawcy na innej podstawie niż analiza logicznej formy zdań dotyczących działania, nie odmawiając bynajmniej prawomocności na jego własnym obszarze temu podejściu, typowemu dla filozofii analitycznej. Chodziłby, według nas, o ontologię rzeczywiście *inną*, współbrzmiącą z fenomenologią intencji i z przywołaną przed chwilą

stanowi niezbywalny aspekt działania, który jest niezależny od ludzkiej woli, a działanie jako wpisujące się już w plan publiczny poddaje się opisowi i wyjaśnianiu w kategoriach przyczynowych, można wyinterpretować, jak zostało napisane wyżej, że **sprawczość, a tym samym podmiotowość i wolność człowieka sytuują się w „przestrzeni" pomiędzy doznaniem i działaniem**. Tutaj właśnie musi się znaleźć „miejsce" na wolę, „intencję zrobienia czegoś", inicjatywę działania. Ta ostatnia wyróżnia się ukierunkowaniem na przyszłość, a także **zwłoką** w spełnieniu (albo braku spełnienia) działania. Zwłoka wskazuje na pewien przedział „czasowy", „wciskający" się pomiędzy prosty schemat bodziec – reakcja. Podobnie jak u Ingardena – decyzja o działaniu, jego ukierunkowanie, związane jest z pewną „przestrzenią czasową", przy czym nie chodzi tu bynajmniej o czas mierzalny, ale raczej o czasoprzestrzeń wewnętrzną, trudną do zbadania przy stosowaniu „zewnętrznych" kryteriów[58]. Co więcej, owo „ukształtowanie intencji" wiąże się również z „wyrobieniem sądu" sprawcy, co pozwala związać ową przestrzeń sprawczości z **poświadczeniem**, ujawniającym jej etyczny sens (jako warunek wolności, odpowiedzialności). Wraz z powiązaniem „intencji zrobienia czegoś" z poświadczeniem, zamiast zagadnienia prawdy, adekwatnego dla opisu, na czoło wybija się zagadnienie prawdomówności. Kryteria odpowiednie dla opisu nie dają się już dłużej stosować do fenomenologii poświadczenia: „Poświadczenie właśnie wymyka się widzeniu, jeśli widzenie wyraża się w zdaniach, które można uznać za prawdziwe lub fałszywe; prawdomówność nie jest prawdą w sensie adekwatności poznania wobec jego przedmiotu"[59].

Zagadnienie poświadczenia pojawia się wielokrotnie w dziele Ricoeura *O sobie samym jako innym*. We fragmencie niniejszej rozprawy dotyczącej analiz etycznych Ricoeura zostanie ono podjęte

---

epistemologią przyczynowości teleologicznej. Tą inną ontologią byłaby ontologia bytu jako projektu, do której prawomocnie przynależałaby problematyka bycia sobą, tak jak problematyka bycia tym samym prawomocnie przynależy do ontologii zdarzenia", tamże, s. 145-146.

[58] „Otóż ta zwłoka odsłania nie tylko właściwy intencji charakter antycypacji, domniemywania, jak mówimy w perspektywie Husserlowskiej, ale też projekujący charakter samej kondycji sprawcy, jak powiemy w perspektywie Heideggerowskiej. (…) Streszcza się w tym cała dialektyka *intentio* i *distentio*, konstytutywna dla samej czasowości: kieruje uwagę na poemat w całości, choć odczytuje w nim wiersz po wierszu, sylaba po sylabie, a wyprzedzana przyszłość przychodzi przez teraźniejszość w kierunku minionej przeszłości", tamże, s. 139.

[59] Tamże, s. 123.

w sposób bardziej wnikliwy. Tutaj jedynie zasygnalizuję, że poświadczenie to samoodniesienie, samointerpretacja, jest ono także wiernością danemu słowu, dotrzymaniem obietnicy. Jako takie jest projektem (związanym z tożsamością *ipse*) i jest nakierowane na przyszłość. Ważne jest tu podkreślenie przynależności do sprawcy jego własnego namysłu, uczynienie intencji własną, co przekłada się w pewnym sensie na „mojość". Odnalezienie sprawcy w niemającym wyróżnionego początku i końca splocie motywów – przyczyn wydaje się zadaniem paradoksalnym. Istotnymi jego wyróżnikami są: jego umiejscowienie (na które wskazało skrzyżowanie analizy semantycznej z pragmatyczną) i właśnie przywłaszczenie (mojość). Przypisanie działania sprawcy (askrypcja) polega na „przyswojeniu przez sprawcę jego własnego namysłu", włączenie się w „dyskusję", przecięcie jej, dokonanie wyboru i tym samym uczynienie go własnym[60]. Ricoeur pisze, że

> Z jednej strony, poszukiwanie autora jest dochodzeniem mogącym mieć zakończenie, bo zatrzymującym się na określeniu sprawcy, na ogół wskazanego po imieniu: „Kto to zrobił? Taki a taki". Z drugiej strony, poszukiwanie motywów działania jest dochodzeniem nie mającym końca, łańcuch motywów gubi się bowiem we mgle niezgłębionych wpływów wewnętrznych i zewnętrznych: psychoanaliza ma bezpośrednio do czynienia z tą sytuacją. Nie przeszkadza nam to jednak połączyć nie mającego końca dochodzenia motywów z mogącym mieć zakończenie dochodzeniem sprawcy; ten niezwykły związek należy do naszego pojęcia askrypcji. Wyrażenie „sprawca" rozumiemy zatem właśnie w powiązaniu z całą siecią porządkującą pole semantyki działania. Uwaga ta jest okazją do przypomnienia, że opanowanie całej sieci jest porównywalne z uczeniem się języka oraz że zrozumieć słowo sprawca to nauczyć się umieszczać je poprawnie w sieci[61].

---

[60] Jak pisze Barbara Skarga w książce *Tożsamość i różnica* (dz. cyt., s. 204-205): „Moglibyśmy powiedzieć, że Ja wydziera się pochłaniającemu go bytowi, że zdaje sobie sprawę, iż nie dosyć jest, podejmuje więc wysiłek istnienia, wyznaczenia granicy tego, co własne i niewłasne, i w ten sposób przekracza alternatywę zewnętrzności i wewnętrzności, tego, co obce radykalnie, i tego, co może stać się moje. To akt ustanawiania siebie, który według słów Ricoeura nie jest konieczny. I ja w swej sobości 'nie jest czymś danym, lecz zadanym, nie jest *gegeben*, lecz *aufgegeben*'".

[61] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 159-160.

Podsumowanie części II. Porównanie ujęć podmiotowości Ingardena i Ricoeura

Zarówno u Ricoeura, jak i u Ingardena podmiotowość („ja") nie jest tym samym co świadomość. Świadomość odgrywa jednak niezbędną rolę w konstytuowaniu podmiotowości. Ricoeur pisze: „Mówić: ten-który-jest-sobą nie znaczy mówić: ja. Ja się ustanawia albo – zostaje obalone. Soboość jest zawarta jako to, ku czemu zwraca się refleksja w operacjach, których analiza poprzedza powrót do samego siebie"[62]. „Ja" konstytuuje się na poziomie świadomości. Natomiast u Ingardena świadomość stanowi jedynie pewną „powierzchniową" warstwę głębszego życia „ja" (duszy), a warunkiem podmiotowości jest współdziałanie: duszy, ciała, świadomości, a także aktów świadomości, nakierowanych zarówno ku zewnętrznemu światu, jak i do „wnętrza" (w introspekcji).

W obu ujęciach podmiotowość nie jest dana, ale staje się zadaniem. Domaga się pracy świadomości, wysiłku, działania. Przy czym działanie obaj filozofowie rozumieją szeroko. Obejmuje ono: wszelkie spełniane akty świadomości, myślenie, opisywanie, opowiadanie, rozmawianie, a także poruszanie się, wytwarzanie czegoś w materialnym otoczeniu, dokonywanie wyborów moralnych itd.

W obu ujęciach momentem konstytutywnym działania staje się **opór**: aby móc działać, trzeba nieustannie transcendować **doznaniowość**, stanowiącą immanentny moment konstytucji samego siebie. Ludzkie działanie jest ograniczane przez doznaniowość, a **wolność człowieka „mieści" się jakoś w „przestrzeni" pomiędzy doznaniem i działaniem**. Ingarden podkreśla wagę zachowania harmonii pomiędzy wymienionymi komponentami człowieka (monadą duchową i ciałem), a także **homeostazy** pomiędzy światem wewnętrznym i światem zewnętrznym. Dla Ricoeura opór, na jaki natrafia świadomość, staje się niezbywalnym czynnikiem konstytuowania „ja".

Na gruncie refleksji Ingardenowskiej podmiotowość „rozciąga" się poza refleksję, obejmując również ciało i duszę, które władają własnym językiem. Świadomość stanowi tu wprawdzie zasadę panującą, ale panowanie oznacza tu raczej porządkowanie (strukturalizowanie) niźli ujarzmianie. Podkreślenie znaczenia żywotności ciała istotnie modyfikuje tradycyjny, oparty na dualizmie,

[62] Tamże, s. 33-34.

Kartezjański kształt podmiotu. Jednak u Ingardena sam dualizm podmiotowo-przedmiotowy, choć znacznie osłabiony, nie ulega ostatecznemu zakwestionowaniu. Wiąże się to z omawianym w pierwszym rozdziale statusem ontologicznym świadomości, z relacją świadomości i świata, którą autor *Sporu* ujmuje jako relację dynamicznego „przeplatania się". Ingarden nie uznaje świadomości nieegologicznej, tak więc nie ma tu możliwości ujęcia bytu w całości jako podmiotu. Inaczej jest u Ricoeura, dla którego oba człony podmiot – przedmiot, choć dla człowieka w pewnym sensie niezbywalne, stają się jedynie arbitralnymi aspektami dynamicznej rzeczywistości, która jest w istocie wyzbyta owego dualizmu. Można więc mówić o „bycie" jako podmiotowości, wobec której wszelkie dualizmy są dopiero wtórne. Zarówno człowiek może być ujmowany raz jako „przedmiot" (gdy na przykład mówi się o nim w trzeciej osobie bądź traktuje jako „podstawowy konkret"), a innym razem jako podmiot (na przykład: w sprawczości, świadomym rozwoju, posiadaniu „intencji zrobienia czegoś"), jak i to, do czego się odnosi, może być ujmowane raz w swym aspekcie podmiotowym, a raz w swym aspekcie przedmiotowym, w zależności od nastawienia świadomości.

Zatem sposób świadomego odnoszenia się do rzeczywistości u obu filozofów w pewnym sensie różni się, co wynika nie tylko z odmiennych ujęć świadomości, ale również z różnego sposobu uprawiania przez nich filozofii. Systematyczność Ingardena każe mu doszukiwać się pewnej struktury, rozstrzygnięć formalnych w ujęciu człowieka. Stąd zapewne mocniejsze niż u Ricoeura „osadzenie" podmiotowości w strukturze człowieka i tym samym względnie mocniej niż u Ricoeura zaakcentowana „przedmiotowość" świata.

W ujęciu obu filozofów ludzie są podmiotami otwartymi, dynamicznymi, zmiennymi, uwikłanymi w różnym stopniu w otaczającą je rzeczywistość. Jednak w optyce Ricoeurowskiej człowiek, odnosząc się do świata, odnosi się zarazem do samego siebie; interpretacja znaków, tekstu, symboli jest zarazem samointerpretacją, co sprawia, że „zewnętrzność" człowieka pokrywa się z jego „wewnętrznością". Podmiotowość konstytuuje się w „zderzeniu" świadomości z innością.To, co nie jest podmiotowością, jest innością konstytutywną dla samej podmiotowości. Jeśli nawet człowiek napotyka w swoim działaniu na opór, jakim jest on sam, to owo „ja" nie posiada w sobie żadnego fundamentu, nie jest substancjalnie ugruntowane. Dlatego również opór, jaki stawia „ten sam jako inny", może ulegać pewnej modyfikacji. Nieco inaczej jest u Ingardena, u którego „wewnętrzność" konstytutywna dla podmiotowości

jest już jakoś substancjalnie ugruntowana (przed świadomością). Chociaż również ona podlega pewnym świadomościowym zmianom (w ograniczonym zakresie), to jednak jest mocniej „ugruntowana" niż w ujęciu Ricoeura. Człowiek jest tu potraktowany jako swego rodzaju monada otwarta (ale jednak monada). Ciało, dusza i świadomość są wzajemnie zwarte i skonsolidowane wokół rdzenia osobowego. Nawet ciało, które stawia opór, nie jest zewnętrznością – jak u Ricoeura – ale jest immanentnie przynależne człowiekowi. Granice pomiędzy zewnętrznością i wewnętrznością, chociaż odznaczają się dynamiką, zarysowują się jednak wyraźniej niż w koncepcji Ricoeura. Dlatego też nie ma tu zupełnego nakładania się wewnętrzności z zewnętrznością (ale właśnie pewne oddzielenie), gdyż podmiot jest częściowo otwarty i częściowo zamknięty (choć granice owej otwartości i zamkniętości są względne). **Ingarden akcentuje substancjalne ugruntowanie podmiotowości, natomiast w ujęciu Ricoeura podmiotowość ma charakter relacyjny, ustanawia się przez ukierunkowane na przyszłość działanie, dialogiczność, w splocie nakładających się na siebie intencjonalności.**

Wydaje się również, że różna jest też rola Innego człowieka w obu ujęciach podmiotowości. **Dla Ricoeura człowiek jako podmiot jest z istoty podmiotem dialogicznym.** Inny, rozbijając pozorną zamkniętość „ja", wzywa człowieka, stawia mu wyzwanie etyczne. „Być sobą" czy konstytuować samego siebie można dopiero w relacji z drugą osobą. Natomiast **Ingarden nie podkreśla tak bardzo wagi relacji z Innymi ludźmi dla konstytuowania podmiotowości**. Człowiek najpierw jest podmiotem, a dopiero później wchodzi w relacje z innym. U obu filozofów zarysowany (ontologiczny) sens podmiotowości wiąże się ściśle z jej sensem etycznym.

Część III

ŚWIADOMOŚĆ A TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA

Rozdział pierwszy

Koncepcja tożsamości statycznej i dynamicznej Romana Ingardena

„Zmiana" zakłada tożsamość tego, co się nie zmienia.

Roman Ingarden[1]

Trwoga jest odkryciem (…) ustawicznego nicościowania. Wychodząc od tego przekraczania świata, Dasein poświadczy jego przygodność To znaczy postawi pytanie: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?" Przygodność świata ukazuje się więc rzeczywistości – ludzkiej o tyle, o ile jest ona osadzona w nicości; a jest osadzona właśnie po to, aby móc tę przygodność uchwycić.

Jean-Paul Sartre[2]

1.1. Człowiek jako „przedmiot trwający w czasie"

Pod względem ontologicznej charakterystyki egzystencjalnej i formalnej Ingarden określa człowieka jako przedmiot trwający w czasie, w odróżnieniu od zdarzeń i procesów, które mogą w nim zachodzić bądź w których może brać udział i dla których może być podmiotem. Zarówno zdarzenia, jak i procesy mogą istotnie modyfikować przedmioty trwające w czasie, nie są jednak konieczne do istnienia tych ostatnich, podczas gdy zdarzenia i procesy charakteryzują się wobec przedmiotów niesamodzielnością bytową. Można

[1] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 386.

[2] J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 50.

więc powiedzieć, że są one w przedmiotach w pewien sposób umocowane, zgodnie z przeświadczeniem Ingardena, który stwierdził, że aby coś mogło się zmieniać, coś innego musi pozostać niezmienne[3]. Te trzy wyróżnione przez Ingardena typy przedmiotów (przedmioty trwające w czasie, procesy, zdarzenia) różnicują się między innymi ze względu na ich charakter czasowy[4]. Zdarzenia mają charakter momentalny, kruchy, co oznacza, że zanikają niemalże w tej samej chwili, w której wkraczają w byt, pozostawiając swój ślad w postaci wywieranych następstw na przedmiotach i procesach. Przykładami zdarzeń mogą być: zderzenie się dwóch ciał, śmierć człowieka, zapalenie lampy. Proces, którego przykład, jakim jest świadomość, został obszernie omówiony w pierwszej części niniejszej pracy, chociaż charakteryzuje się przemijalnością, nie zapada się w nicość, jak zdarzenie. Wymaga on ciągłości czasu, gdyż przy geometryczno-punktowej koncepcji czasu zamieniłby się w mnogość zdarzeń. Charakteryzuje się fazowością, przy czym fazy nie są odgraniczone od siebie jak zdarzenia, ale przenikają płynnie jedna faza w drugą, bez żadnych przerw i skoków[5]. Autor *Sporu* wyróżnia dwa ujęcia procesu: z jednej strony można proces postrzegać jako właśnie ciągłość przechodzących w siebie faz, a z drugiej strony jako podmiot własności, który konstytuuje się w tych fazach. Są to jednak dwa różne ujęcia tego samego jestestwa[6]. Sposób istnienia procesu polega na jego stawaniu się. Procesy są przedmiotami zależnymi, niekiedy niesamodzielnymi bytowo i jako takie wymagają podstaw bytowych, którymi są przedmioty trwające w czasie. W przypadku przedmiotu trwającego w czasie można mówić o jego tożsamości, gdyż – jak czytamy w *Sporze o istnienie świata* –

> Pozostaje identycznie ten sam w coraz nowych chwilach, w których istnieje. Jeżeli znajduje się w nim coś nowego w nowo zachodzących chwilach, to są to albo procesy stojące z nim w związku bytowym (…) albo też pewne zdarzenia, które w nim się dokonują (…) bowiem nie staje się w czasie, jak procesy – przedmioty, lecz istnieje od pierwszej chwili swej egzystencji, i to jako przedmiot w pełni ukonstytuowany[7].

---

[3] Zob. R. Ingarden, *Spór…*, t. I, dz. cyt., s. 210.

[4] „Czas ze swej własnej istoty jest czymś, czego nie można z zewnątrz dołączyć do tego, co istnieje. Nie można go też odrywać od tego, co się w nim zdarza, dokonuje albo trwa", tamże, s. 193.

[5] Por. tamże, s. 207.

[6] Tamże, s. 194.

[7] Tamże, s. 208.

Przedmiot, o którym mowa, stawia zatem opór czasowi, przezwycięża czas. Nie jest to jednak przezwyciężanie czasu, jakie ma miejsce w przypadku przedmiotów idealnych (na przykład istności matematycznych), gdyż przezwyciężając czas, przedmiot ów zarazem bierze udział w jego upływie, wkraczając w aktualność każdorazowej teraźniejszości. Jest on „w całym zasięgu swego bytu (…) w poszczególnych teraźniejszościach aktualny i obecny"[8]. Ingarden przeciwstawia się ujęciu tożsamości przedmiotu jako konglomeratu pewnych cech, własności bądź stanu, w jakim się aktualnie przedmiot znajduje. „Stan" przedmiotu, rozumiany jako ogół zmian zaszłych w przedmiocie pod wpływem pojawienia się w nim nowych własności, należy odróżnić, a nawet do pewnego stopnia przeciwstawić przedmiotowi. „Stan" może wykazywać różny stopień trwałości. Ingarden przeciwstawia się także Hume'owskiemu ujęciu tożsamości przedmiotu jako wiązki impresji. Chociaż przedmiot zakłada istnienie mnogości elementów, to jednak nie daje się z nimi utożsamić, a także sprowadzić do następujących po sobie „stanów momentalnych". W przedmiocie trwającym w czasie nie da się wyróżnić części i faz, tak jak w procesie. Przedmiot ten jest bowiem każdorazowo w całości. Przy sprowadzeniu przedmiotu do mnogości stanów momentalnych, zakładających upunktowienie czasu, jego tożsamość zostałaby poważnie zagrożona.

1.1.1. Ontologiczna charakterystyka egzystencjalna

Dokonując charakterystyki przedmiotu trwającego w czasie, Ingarden w pewnym stopniu zrównuje wszystkie przedmioty martwe i żywe. Człowiek zostaje w tym ujęciu „urzeczowiony", czy też uprzedmiotowiony, co jest znamienne przy podejściu do człowieka od strony zewnętrznej. Jak napisałam w rozdziale o podmiotowości, perspektywa zewnętrzna i wewnętrzna u Ingardena nieustannie się nawzajem przeplatają i uzupełniają. Jednak pomimo charakterystycznego dla zewnętrznego podejścia urzeczowienia, już w nim samym ujawniają się pewne różnice pomiędzy przedmiotami martwymi i żywymi (zwłaszcza człowiekiem). Przejawiają się one nie tylko w charakterystyce materialnej, ale zwłaszcza w budowie formalnej (ścisłości, zwartości, spójności) przedmiotu. Ingarden wyróżnia różne typy przedmiotów trwających w czasie, począwszy od

[8] Tamże, s. 212.

bezwzględnie niezmiennych (zamkniętych i nieprzemijających w żadnym sensie), poprzez przedmioty zmieniające się pod pewnymi względami aż do przedmiotów, które zmieniają się z dużą częstotliwością, przy czym zasięg i głębokość zmian mogą być jeszcze zróżnicowane[9]. Pierwsze przedmioty, chociaż nie przemijają, biorąc udział w czasie, mogą ulec zniszczeniu, przestać istnieć i odejść w przeszłość wskutek oddziaływań zewnętrznych. Człowiek jednak nie jest tego typu przedmiotem. Jako zależny w dużym stopniu od upływu czasu, wplątany we własną historię oraz historię otaczającego go świata, znajduje się raczej na drugim końcu continuum wyróżnionych przez Ingardena przedmiotów. Jest przedmiotem rdzennym, indywidualnie pochodnym[10], trwającym w czasie, o istocie umiarkowanie ścisłej. „Budowa" człowieka jest warstwowa, poszczególne jego własności nawarstwiają się i podbudowują. Tym, co zasadniczo nie podlega zmianom w człowieku, jest jego **rdzeń**, przy czym granice owego rdzenia mogą pod wpływem czasu i pojawiających się wraz z nim własności ulegać przesunięciu[11]. Trudno wytyczyć jakieś jednoznaczne granice pomiędzy przedmiotem i rdzeniem, takie jakie na przykład zachodzą pomiędzy przedmiotem bezwzględnie niezmiennym i otaczającym go światem. Istotne jest jednak to, że:

---

[9] Tamże, s. 213.

[10] „Przedmiot bytowo pierwotny źródło swego istnienia ma w sobie samym. Znaczy to z jednej strony, że nic nie może go stworzyć (jest odwieczny), a z drugiej nic nie może mu owego istnienia odebrać (jest dowieczny). W tym też sensie przedmiot bytowo pierwotny jest wieczny, co nie znaczy jeszcze, że nie jest w jakiś sposób naznaczony czasem. (…) Przedmiot ten może być natomiast źródłem istnienia dla innych przedmiotów, które są wówczas bytowo pochodne. Bytowa pochodność nie jest tym samym, co związek przyczynowo-skutkowy. (…) Chociaż bytowa pochodność przedmiotu zawiera pewne odniesienie do tego, co wytwarza ten przedmiot, jednak na poziomie egzystencjalno-ontologicznym nic więcej nie można o tym odniesieniu powiedzieć. Bytowa pochodność mówi więc jedynie o niekoniecznościi istnienia przedmiotu, o jego kruchości, zniszczalności, a więc niedoskonałości", B. Ogrodnik, *Ingarden*, dz. cyt., s. 23-24.

[11] Czy Ingarden dopuszcza możliwość całkowitego zaniku rdzenia w człowieku? Z jego ontologii konsekwentnie wynikałoby, że nie. Jednakże sprawa się komplikuje i nie jest do końca jasna, gdyż w innym miejscu *Sporu* czytamy: „…istnieją ludzie noszący od zarania klątwę swego życia – pustkę wewnętrzną. Istnieją też ludzie, u których ów rdzeń jest bardzo znikomy i nic nie znaczący. Istnieją jednakże też ludzie, którzy rdzeń mają bardzo silny i odrębny i prowadzący do wykrystalizowania się wybitnej osobistości nawet w bardzo niesprzyjających warunkach", cyt. za: M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 39.

> Przy całej (…) zmienności granic sfery niezmienności w przedmiocie trwającym w czasie zmienność ta nie może naruszyć zawartości samego rdzenia – przedmiotu. W chwili gdy zostanie ona przekroczona, gdy więc i ów niezmienny rdzeń zostanie w całości wciągnięty w proces zmian, dokonuje się przebieg zniszczenia przedmiotu. Traci on aktualność swego bytu, a jego ostatnia teraźniejszość zamienia się w przeszłość[12].

Przy tak postawionej kwestii podanie warunków i kryteriów niezmienności rdzenia, które są zarazem warunkami tożsamości danego indywiduum, staje się sprawą nader istotną, ale zarazem problematyczną. Ukazanie, że człowiek istnieje w inny sposób niż procesy bądź następujące po sobie stany, staje się dla Ingardena nader ważkie, zwłaszcza ze względów etycznych, dla których rozważania ontologiczne stanowią swego rodzaju podstawę. Pomimo to przyznaje, że: „W konkretnym wypadku jest prawie niemożliwe podać, co stanowi czynnik niezmienny indywiduum żywego w nieustannej zmianie jego własności"[13]. W końcu doszukuje się rdzenia człowieka w pewnym typowym dla niego sposobie zachowania, przy czym, przypomnijmy, zdaniem autora *Książeczki o człowieku*, człowiek nie jest taki, jakie są jego zachowania, ale to zachowania świadczą o tym, jaki jest człowiek. Można więc wyinterpretować, że rdzeń jest tym, co Ingarden w innym miejscu nazywa ludzką „duszą"[14], rozumianą jako zasób dyspozycji do działania, autonomicznych treści, a także temperamentalnych sił. **Dzięki takiemu a nie innemu rdzeniowi człowiek we wciąż powtarzający się sposób rozwiązuje różne zagadnienia życiowe, radzi sobie z różnego rodzaju przeciwnościami i kryzysami. Jedni ludzie mogą mieć ów rdzeń „silniejszy", a inni „słabszy", co odpowiada bardziej lub mniej wyraziście zarysowującej się osobowości.** Wszystko to świadczy o tym, że człowiek jest czymś więcej niż rozgrywające się w nim procesy i zdarzenia. Co ważne, owo „więcej" nie jest dopiero czymś pochodnym wobec zachodzących w człowieku procesów, ale przeciwnie, jest to coś źródłowego, w czym człowiek jest już ukonstytuowany jakby „od początku", zanim to sobie nawet uświadomi i zanim nawet jego osobowość (rdzeń) się wyrazi. Zatem podstawa ludzkiego zachowania jest czymś danym i trwałym:

---

[12] R. Ingarden, *Spór*…, t. I, dz. cyt., s. 219.
[13] Tamże, s. 222.
[14] Zob. poprzednią część pracy, rozważania o podmiotowości u Ingardena.

> Wytwarza się w ten sposób pewnego rodzaju warstwowa budowa indywiduum, której górne, dopiero w ciągu życia powstające warstwy są uwarunkowane przez podstawowy rdzeń indywiduum i okoliczności życiowe i są zarazem podległe szybszej lub powolniejszej zagładzie, gdy natomiast kryjący się poza nimi rdzeń człowieka trwa przez całe życie i – zależnie od wypadku – mniej lub więcej dominuje w całości indywiduum. Dopiero jeżeli i ten rdzeń zostanie poddany rozpadowi i zagładzie, to dane indywiduum podlega rozbiciu i zniszczeniu[15].

Rdzeń człowieka sytuuje się tym samym „przed" świadomością i człowiek jest przezeń uwarunkowany, co jednak w żadnym wypadku nie oznacza wykluczającego wolność zdeterminowania, gdyż byłoby to sprzeczne z intuicjami Ingardena. Autor *Sporu* oddala się zarówno od stanowisk skrajnie deterministycznych, jak i od stanowisk przyznających wyradzającemu się z nicości indywiduum absolutną wolność stanowienia siebie od podstaw. Stanowisko filozofa jest w tym względzie opozycyjne wobec na przykład filozofii egzystencjalnej w wydaniu Jeana-Paula Sartre'a, myśli Friedricha Nietzschego, Sørena Kierkegaarda, Artura Schopenhauera, Martina Heideggera czy też, o czym będę pisała dalej, refleksji Paula Ricoeura. Jak stwierdził Sartre, *Egzystencja poprzedza esencję*[16]. Wśród wielu możliwych interpretacji może to oznaczać właśnie brak rdzenia osobowości, a także wyradzanie się człowieka z pustki, nicości bądź ze świadomości *nie-egologicznej*, co w myśli egzystencjalistycznej wiązało się zazwyczaj z subiektywnym doświadczeniem lęku i trwogi[17]. Konsekwencją poglądu egzystencjalistycznego jest

[15] R. Ingarden, *Spór…*, t. I, dz. cyt., s. 223.

[16] Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998, s. 26-27: „Co znaczy w tym przypadku, że egzystencja wyprzedza istotę? To znaczy, że człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim siebie pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni".

[17] W książce Jeana-Paula Sartre'a *Byt i nicość* czytamy: „Człowiek jest 'bytem z oddali'. W przebiegającym cały byt ruchu interioryzacji byt wyłania się i organizuje jako świat, przy czym nie ma tu ani pierwszeństwa ruchu względem świata, ani pierwszeństwa świata względem ruchu. Lecz to pojawienie się sobości poza światem, tzn. poza całością rzeczywistości, jest wyłanianiem się rzeczywistości – ludzkiej we wnętrzu nicości. Jedynie w samej nicości można przekroczyć byt. Równocześnie byt jest zorganizowany w świat właśnie z punktu widzenia pozaświatowości.

kreacjonizm, myśl, że człowiek sam siebie tworzy i kształtuje. Ingarden nie odrzuca tej myśli całkowicie. Jego zdaniem człowiek nie jest w aspekcie sprawczości istotą całkowicie bierną, ale ma istotny

---

Oznacza to, z jednej strony, iż rzeczywistość – ludzka powstaje jako wyłanianie czy też ujawnianie się bytu w niebycie, z drugiej zaś strony, że w nicości świat jest niejako 'w stanie zawieszenia'. Trwoga jest odkryciem tego podwójnego ustawicznego nicościowania. Wychodząc od tego przekraczania świata, *Dasein* poświadczy jego przygodność, to znaczy postawi pytanie: 'Dlaczego jest raczej coś niż nic?'. Przygodność świata ukazuje się więc rzeczywistości ludzkiej o tyle, o ile jest ona osadzona w nicości; a jest w niej osadzona właśnie po to, aby móc tę przygodność uchwycić", J.-P. Sartre, *Byt i nicość*…, dz. cyt., s. 49-50.

Doświadczenie braku własnego rdzenia nie musi być jednak doświadczeniem bolesnym. Inaczej jest na przykład w buddyzmie, gdzie doświadczenie pustki (*śunjata*) nie wiąże się z trwogą, ale raczej z nirwaną, błogością i ostatecznym wyzwoleniem, natomiast przywiązanie się do własnego „ja" powoduje cierpienie: „U podstaw tej na pozór prostej nauki leży niezwykle wyrafinowana filozofia. Po pierwsze, traktuje ona o trzech cechach wszelkiego bytu, to znaczy przemijalności, bezosobowości (braku jaźni, braku ja) i cierpieniu. Chociaż według Buddy nic nie jest niezmienne, nasze pragnienie skłania nas do wyobrażania sobie przemijalnych bytów jako rzeczywistych i trwałych. Wśród owych przemijalnych bytów najważniejsze znaczenia ma jaźń – wbrew ortodoksyjnym naukom tradycyjnej religii wedyjskiej swoich czasów Budda głosił nieistnienie trwałej i jednolitej jaźni, czyli atmana. Ten aspekt jego doktryny nosi nazwę anatmana (*an-atman*, czyli nie-ja). Analogią może tu być ogień, który zdaje się istnieć nieprzerwanie, a przecież podlega on nieustannym zmianom. Z powodu przemijającej natury bytu nie jesteśmy nigdy w stanie zaspokoić w pełni naszych pragnień i dlatego nasze życie jest pełne cierpienia. Owe trzy cechy bytu zostały wywiedzione przez Buddę z jego fundamentalnego twierdzenia o uwarunkowanym powstawaniu (*pratija-samutpada*), które głosi, że wszystko ma przyczynę i samo z kolei jest przyczyną innych zjawisk. Doktryna ta jest według Buddy środkową drogą między doktryną myślicieli hinduskich, którzy głosili, że wszelki byt istnieje wiecznie i niezmiennie, a doktryną tych, którzy zaprzeczali nie tylko istnieniu wszelkiego bytu, lecz także przyczynowości. Budda zaprzecza realnemu istnieniu rzeczy, nie zaprzecza jednak przyczynowości. Tłumaczy to, w jaki sposób bez trwałej i jednolitej jaźni czy Boga powstaje iluzja trwałości i ciągłości będąca wynikiem oddziaływania nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków. Nagardżuna, następca Buddy, podjął tę doktrynę i doprowadził do jej dalszego rozwoju, tworząc na jej podstawie wpływową szkołę buddyjską madhjamika ('środkową drogę'). Opierając się na własnym rozumieniu przyczynowości, Budda rozwinął tradycyjną hinduską koncepcję karmy (dosł. czyn, działanie). Według Buddy osobowość człowieka składa się z pięciu grup, czyli *skandha*: cielesności, uczucia, postrzegania, impulsów i świadomości. Owe pięć grup tworzy się w określony sposób odpowiednio do przeszłych czynów, w przyszłości zaś utworzy lepsze lub gorsze konfiguracje odpowiednio do dobrych lub złych czynów dokonywanych w teraźniejszości. W momencie śmierci *skandha* świadomości przenosi swój 'karmiczny ładunek' na kolejną inkarnację danej osoby. Podobnie jak w przypadku myślicieli hinduskich celem Buddy jest znalezienie drogi wyzwolenia się z kosmicznego kołowrotu życia i śmierci", K. Burns, *Księga Mędrców Wschodu*, tłum. J. Korfanty, Świat Książki, Warszawa 2006, s. 29-30.

wpływ na swoje życie i swoją osobowość. Chociaż sam rdzeń osobowości sytuuje się „przed" świadomością, jest on przez świadomość właściwie urzeczywistniany. Istnieją przy tym jeszcze różne możliwości urzeczywistniania samego siebie, wyznaczone przez rdzeń człowieka. Stąd wyłaniają się z refleksji Ingardenowskiej dwa typy tożsamości: **tożsamość statyczna** i **tożsamość dynamiczna**.

O tożsamości statycznej mówimy wtedy, gdy „pewien moment przedmiotowy stale występuje w przedmiocie w doskonałej niezmienności swego jakościowego określenia"[18], natomiast tożsamość dynamiczna „występuje tam, gdzie jakościowe określenie pewnego momentu przedmiotowego ulega wprawdzie pewnej zmianie, ale zmiana ta dotyczy jedynie sposobu i stopnia doskonałości jego bytowego i zjawiskowego występowania czy, jeżeli kto woli, ucieleśnienia w całości owego momentu"[19]. Można powiedzieć, że obie tożsamości są w pewnym sensie tym samym. Tożsamość statyczna jest zawarta w zarodzi (*in potentia)*. Natomiast tożsamość dynamiczna jest czasową aktualizacją tożsamości statycznej, która pod wpływem czasu, zewnętrznych okoliczności i pracy świadomości jest rozwijana, ucieleśniana bądź też ulega zanikaniu, cofnięciu[20]. To, co początkowo jedynie tliło się w zarodzi, było zamazane albo niewyraźne, ulega w trakcie życia krystalizacji. Zatem można powiedzieć, że istota żywa, w szczególności człowiek, jest **tym samym** w trakcie upływu swego życia i zachodzących w nim zmian wówczas, gdy jego istotny rdzeń w swym indywidualnym uposażeniu jakościowym zachowuje tożsamość dynamiczną. Dla niniejszych rozważań istotne jest podkreślenie, że **tożsamość statyczna jest dana „przed" świadomością, natomiast tożsamość dynamiczna wymaga pracy świadomości, która z jednej strony wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym, a z drugiej zyskuje samowiedzę, wyrażając zasoby zawarte w głębi duszy**. Dopiero dzięki pracy świadomości i rozwijaniu tożsamości dynamicznej krystalizuje się, na podłożu warstwowej budowy człowieka, jego centrum dyspozycyjne, czyli osoba. Tak więc podmiotowość, o której była mowa w poprzedniej części, staje się koniecznym warunkiem konstytuowania tożsamości dynamicznej. Zarazem jednak, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, tożsamość statyczna stanowi warunek konieczny podmiotowości. Warto również w tym miejscu zaznaczyć, że jakkolwiek

[18] R. Ingarden, *Spór…*, t. I, dz. cyt., s. 224.
[19] Tamże.
[20] Istnieją również w zarodzi istotne własności, które nie są konstytuowane w przebiegu życia, ale stanowią podstawę wszelkiej konstytucji, zob. tamże, s. 225.

zarówno to, co zmienne, jak i niezmienność, odgrywają konstytutywną rolę dla tożsamości osobowej, to jednak **Ingarden wyraźnie podkreśla istotność przewagi tego, co stałe i niezmienne w człowieku**. W perspektywie rozważań filozofa to, co niezmienne, jest głębokie (silnie zakorzenione), a to, co zmienne, stanowi jedynie warstwę powierzchniową. Jeżeli przewaga istoty rdzennej będzie się utrzymywać przez dłuższe okresy życia, wówczas będzie następować „organiczny rozwój" danego indywiduum. Jeżeli natomiast nastąpi dysproporcja w drugą stronę, czyli zmienność przeważy to, co niezmienne, wówczas dochodzi do destrukcji tożsamości, a nawet zniszczenia całego „przedmiotu". Człowiek jest o tyle samodzielny bytowo i niezależny, o ile posiada rdzeń. Można powiedzieć, że to, co w człowieku najbardziej istotne, zasadniczo się nie zmienia, a jedynie dochodzi do głosu albo też ujawnia się bardziej lub mniej wyraziście. Okoliczności życiowe przyczyniają się jedynie do wykształcenia własności nieistotnych. Tym, co podlega konstytucji w trakcie życia indywiduum, są:

- stopień, a także sposób ucieleśnienia i rozwoju natury indywidualnej w człowieku, charakterystyczny dla danego etapu życia,
- własności istotne, zawarte uprzednio w zarodzi, które są zależne od określonego stadium rozwoju i ucieleśnienia,
- własności nieistotne dla danego indywiduum, a jednak konieczne dla jakościowego dopełnienia jego natury[21].

Tożsamość dynamiczna obejmuje zatem pewną część indywidualnego, jakościowego wyposażenia przedmiotu, a podstawa jej zmienności nie tkwi (jak w procesach) w fazach zmienności, ale domaga się pewnej podstawy, która z jednej strony gwarantowana jest przez rdzeń indywiduum, a z drugiej przez inne przedmioty trwające w czasie (tutaj zwłaszcza innych ludzi), należące do świata otaczającego dane indywiduum. Uczestnictwo w losach innych ludzi angażuje niektóre tylko własności przedmiotu i to najczęściej te najbardziej powierzchniowe, które zarazem zostają wciągnięte w orbitę zmienności. Zmienność czasowego indywiduum poświadcza jego częściową bytową zależność od otaczającego świata. W swym stawaniu się jest zatem podwójnie uwarunkowane: z jednej strony przez własny rdzeń, a z drugiej przez otaczający świat, co jednak nie wyklucza w żaden sposób jego wolności, gdyż jak zostało napisane wcześniej, człowiek ujęty jako system względnie izolowany posiada

[21] Zob. tamże, s. 226.

jeszcze „przestrzeń" wolności pomiędzy doznaniem i działaniem, gwarantowaną przez izolator, jakim jest świadomość. Zatem, pomimo że tożsamość statyczna jest człowiekowi niejako dana, nie przesądza ona w zupełności sposobu stawania się człowieka („jak" człowieka), ani też tego, jaki się on stanie w trakcie swojego życia. Jako że tożsamość dynamiczna rozwija się przy znaczącym udziale świadomości, dopuszcza też, w pewnym zakresie (wyznaczonym przez naturę człowieka), możliwość twórczości, kreatywności. System bytowy danego indywiduum pozostaje zatem w „równowadze chwiejnej"[22]. Chociaż Ingardenowskim ideałem jest człowiek jako byt skonsolidowany: z jednej strony z samym sobą (swymi poszczególnymi momentami konstytutywnymi), a z drugiej – ze światem zewnętrznym, to jednak czasowość sprawia, że owa konsolidacja jest zawsze względna:

> Zawsze jednak może nadejść chwila, w której zagrożenie przekracza miarę dopuszczalną, równowaga systemu zostaje zrujnowana i poczyna się dłużej lub krócej trwający proces rozkładu, w którym indywiduum ulega zagładzie. W tym pokazuje się istotna ułomność bytu, a tym samym nowy moment sposobu istnienia indywiduów żywych. Nawet i ich bytowa samodzielność i częściowa niezależność tudzież przewaga nad czasem nie jest zagwarantowana przez (ogólną i szczegółową) istotę indywiduum żywego[23].

Indywidua świadomie żyjące (tutaj zwłaszcza ludzie) różnią się od przedmiotów martwych tym, że wykraczają swoją świadomością poza szczelinowość (teraźniejszość) swego istnienia, i chociaż owo wykraczanie w przeszłość i przyszłość ma charakter intencjonalny, to sprawia, że zmiany, jakie zachodzą w ciągu życia człowieka, nie są jedynie bezsensownym nagromadzeniem szczegółów, ale stanowią pewną „sensowną całość", dzięki której człowiek może zrozumieć samego siebie, a także siebie samego w pewnym stopniu tworzyć. W tej perspektywie człowiek tym bardziej stanowi jedność, im bardziej potrafi stawić opór tym działaniom świata zewnętrznego, które w jakiś sposób zagrażają jego wewnętrznej prawidłowości[24]. Wydaje się jednak (paradoksalnie), że w ten sposób konstytuowana

---

[22] Zob. tamże, s. 227, w innym miejscu *Sporu* czytamy: „Życie organizmu – być może tylko do osiągnięcia jego fazy szczytowej rozwoju – nie jest niczym innym jak tylko zdobywaniem wciąż na nowo równowagi w chwiejnym stosunku napięć pomiędzy organizmem; jego jednością a mnogością jego (do pewnego stopnia potencjalnych) części", R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 132-133.

[23] R. Ingarden, *Spór*…, t. I, dz. cyt., s. 227.

[24] Zob. tamże, s. 230.

tożsamość osobowa, w przeciwieństwie do tożsamości rzeczy martwych, tym bardziej odsłania własną kruchość i bezbronność, im bardziej staje się silna, skonsolidowana. Sprawia to, że tym więcej zdarzeń i procesów rozgrywających się wbrew lub mimo ludzkiej woli stanowi dla tożsamości zagrożenie[25].

1.1.2. Ontologiczna charakterystyka formalna i materialna

W każdym przedmiocie indywidualnym, realnie istniejącym, czyli również w człowieku, można wyróżnić w sensie formalno-ontologicznym **formę** i **materię**. Ingarden wyróżnia oba te momenty w sposób abstrakcyjny, jako że *de facto* są one ściśle ze sobą związane i nie dają się rozdzielić. Nie istnieje forma, która by nie była formą jakiejś materii, i na odwrót. Formę charakteryzuje jako to, co radykalnie niejakościowe, a co stanowi podstawę dla tego, co jakościowe w najszerszym sensie. Inaczej mówiąc, forma jest podmiotem własności, ich substancją i nosicielem, „co" („ja", „być coś") przedmiotu. Stanowi ona szczególną strukturę, oś przedmiotu, która domaga się bezpośrednio jakościowego określenia. Natomiast materia jest tym, co określa przedmiot pod względem jakościowym. Materia mówi o tym, jaki przedmiot w swej istocie jest[26]. Można by ją niegramatycznie określić jako „być jakimś przedmiotu". Podmiotowi własności (rozumianemu tu jako forma) przysługują własne i bezpośrednie określenia jakościowe (materialne). To, co jakościowe, rozpościera się na całym przedmiocie, stanowiąc o jego całości, jednolitości i pełności. Jednocześnie owo rozpościeranie się jest możliwe dzięki strukturze (formie) przedmiotu. Należy również podkreślić, że forma, chociaż przynależy w sposób niezbędny materii, jest zarazem

[25] „Ułomność (kruchość) bytu indywiduum żywego (…) okazuje się jednakowoż kruchością czegoś, co jest samo w sobie autonomiczne, co jest podstawą i źródłem aktywnego oporu, ośrodkiem siły, z którego bije twórcze przezwyciężanie zewnętrznie uwarunkowanych zaburzeń w jego bycie i zagrożenia istnienia płynącego z samego czasu. Dopiero gdzie istnieje tego rodzaju autonomia, tego rodzaju ośrodek siły, samodzielność prowadzenia życia, a tym samym podmiotowość w całkiem specjalnym znaczeniu, odsłania się nam właśnie istota kruchości bytu: dopiero tam, gdzie istnieje coś takiego, może być coś złamane, rozbite, zniszczone w swym bycie. I jeżeli coś z własnej swej istoty dopuszcza coś takiego, to owo coś jest w swym bycie 'kruche' (ułomne). W rzeczy 'martwej nie znajdzie się nic podobnego'. Przezwyciężanie własnej kruchości oznacza zarazem przezwyciężanie czasu", tamże, s. 231.

[26] Zob. R. Ingarden, *Spór*…, t. II, s. 40-53.

czymś wobec niej podrzędnym[27]. Owo jakościowe określenie podmiotu cech Ingarden nazywa jego **naturą konstytutywną**. Szczególnie ważne jest to, że dla każdego bytowo autonomicznego przedmiotu indywidualnego (w szczególności człowieka) jego natura konstytutywna jest jedna i jedyna, w przeciwieństwie do własności przedmiotu, których może być wiele[28]. Konstytuuje ona dany przedmiot, decyduje o jego jedyności i o tym, że jest on sobą i niczym innym. Ze względu na właściwe jej ujednianie przedmiotu, należy przeciwstawić ją poszczególnym własnościom oraz ogółowi własności. Pewne własności ukazujące się na „powierzchni" indywiduum mogą w jakiś sposób ujawniać jego naturę, jednak dopiero ona sama jest czymś najbardziej „osobistym" przedmiotu[29]. Można powiedzieć, że „piętnuje" ona przedmiot jako całość, w sposób zupełny. Ponadto natura konstytutywna stanowi moment samodzielny, co sprawia, że poszczególne przedmioty zostają zróżnicowane, ale zarazem ona sama nie może się już dalej różnicować. Jako taka wykracza poza ogół pierwotnych, prostych jakości, nie dając się do nich sprowadzić. Należy ją również odróżnić od jakości postaciowej, która odwrotnie – zostaje dopiero podbudowana i tworzy się na podłożu poszczególnych jakości[30]. Natura konstytutywna jest powiązana z poszczególnymi własnościami w sposób znacznie

---

[27] „…gdy rozważamy związek formy I z materią I, to natrafiamy w tym wypadku na może najgłębszą heterogeniczność, jaka w ogóle jest możliwa, a co więcej, na pewną istotną nierównoważność: forma I wydaje się jakby czymś pochodnym, wtórnym, w stosunku do materii I: materia I jest taka, że jest tak a nie inaczej uformowana, odwrotnie zaś forma I, jakkolwiek bez materii nie może oczywiście istnieć, to jednak ona sama nie postuluje akurat takiej a nie innej materii, nie określa jej sama z siebie, przeciwnie dopuszcza w zasadzie różne materie I", tamże, s. 52.

[28] Ingarden nie przesądza, czy dla wszystkich przedmiotów indywidualnych ich natura konstytutywna jest rzeczywiście jedna i jedyna. Stwierdza jednak, że jest tak niewątpliwie w przypadku człowieka. Zob. tamże, s. 79 (przyp.).

[29] „Tę jakość, tę szczególną materię mam na myśli, mówiąc o 'konstytutywnej naturze' przedmiotu indywidualnego. Ona to właśnie 'konstytuuje' przedmiot, w niej on się ucieleśnia jako własny podmiot własności, w niej on się sam prezentuje. Chwytając przedmiot w jego naturze konstytutywnej i mając ją przy nazywaniu na myśli, chwytamy go w tym, w czym on najbardziej jest sobą, co stanowi jego moment – jeżeli można tak powiedzieć najbardziej 'osobisty'. Dopóki chwytamy tylko poszczególne jego własności wyrwane jakby z całości ich związku, chwytamy go wprawdzie w czymś, co mu samemu przysługuje, ale nie wprost w tym, co go samego stanowi, co nim samym 'jest'", tamże, s. 77.

[30] „Postać [jakość postaciowa – przyp. A.Z.] musi dopiero wziąć niejako na siebie pewną w zasadzie wcale nie należącą do jej istoty funkcję bezpośredniego określania podmiotu własności, by stać się konstytutywną naturą pewnego przedmiotu indywidualnego", tamże, s. 83.

luźniejszy niż w przypadku jakości postaciowej: „Luźny często stosunek między konstytutywną naturą przedmiotu a niektórymi jej cechami występuje najwyraźniej tam, gdzie poszczególne własności zmieniają się przy zachowaniu tożsamości przedmiotu: konstytuujące je materie znikają całkiem z przedmiotu, natomiast jego natura pozostaje bez zmiany"[31]. Przy tym poszczególne własności pojawiające się i rozwijające w danym przedmiocie wchodzą ze sobą we wzajemne zależności, modyfikują i określają się nawzajem, przybierając różne odcienie na mocy ujednijającej je natury konstytutywnej.

Ze względu na określającą przedmiot indywidualny formę i naturę konstytutywną nie można go określić dopiero w relacji bądź w przeciwstawieniu do czegoś innego, gdyż jest on już określony sam w sobie i jako taki wchodzi dopiero w ewentualną orbitę zmian, która obejmuje te cechy, które zostają wyznaczone jako zmienne poprzez jego **istotę** (rdzeń). Istota obejmuje sobą sposób istnienia przedmiotu (moment egzystencjalny), jego formę i jego naturę konstytutywną (materię). Forma przedmiotu (jego „co") zasadniczo się nie zmienia, zmiany dotyczą jedynie wybranych aspektów jego materii. Bez upływu czasu, okoliczności zewnętrznych i innego rodzaju oddziaływań przedmiot pozostałby w sobie zamknięty i zarazem byłby już w sobie określony. Tym też różni się natura przedmiotów indywidualnych nieożywionych od przedmiotów czasowo określonych (w tym człowieka). Te ostatnie jako otwarte podlegają nieustannym, ciągłym zmianom, które dokonują się nie tylko wskutek oddziaływań zewnętrznych, ale również płyną z nich samych, z ich własnej natury. Ingarden przeciwstawia się tym wszystkim stanowiskom, podług których podmiotowość i tożsamość są jedynie wytworami relacyjnymi bądź tworzą się na mocy przeciwstawienia czemuś innemu, tak jak wszelkie opozycje binarne. Pomiędzy przedmiotem i tym, co już nie należy do jego natury, również w sensie potencjalnym, występuje „granica", swego rodzaju przepaść, nieciągłość, której nie można w żaden sposób usunąć[32]. Przedmiot indywidualny odznacza się zatem bytową samoistnością, odgraniczeniem. Własności, które mu przysługują, nie są jakimiś odrębnymi, doczepionymi doń przypadkowo przedmiotami, ale są czymś z niego (*est entis*), w czym on sam jest obecny[33]. Ingarden wyróżnia w przedmiocie:

---

[31] Tamże.

[32] Tamże, s. 90.

[33] „…przedmiot jest obecny w swoich własnościach; jeżeli mamy z nimi do czynienia, to tym samym mamy w nich do czynienia z nim samym", tamże, s. 91.

- cechy względne,
- własności zewnętrznie uwarunkowane (bytowo silniejsze niż cechy względne),
- własności nabyte,
- własności bezwzględnie własne przedmiotu indywidualnego[34].

Stwierdza, że tożsamość, ponieważ ma cechy bezwzględne, nie jest w żadnym wypadku stosunkiem. Cechy bezwzględne mogą występować w człowieku jako „przedmiocie trwającym w czasie" albo jako rozwinięte, albo jako potencjalne. Chociaż świat charakteryzuje się jednością bytową, w której bytowo samodzielne przedmioty wchodzą ze sobą w zależności, to jednak owa powiązaniowość i zależność nie narusza ich rdzennej samodzielności. Stosunek występujący pomiędzy przedmiotami może mieć miejsce jedynie pomiędzy odgraniczonymi, samodzielnymi przedmiotami, w których może jedynie wywołać pojawienie się cech względnych. Każdy przedmiot indywidualny posiada, niezależnie od innych przedmiotów indywidualnych, własności bezwzględnie własne, które tworzą zrąb jego bytu. W przypadku ludzi, którzy za pomocą innych jeszcze relacji niż stosunki wchodzą w zależności bytowe między innymi przedmiotami (zwłaszcza za pomocą procesów, które je obejmują i też w nich zachodzą), szczególnie trudno jest wskazać ich cechy bezwzględne, co zdaniem Ingardena, prowadziło często do zanegowania owych cech w człowieku i powstawania teorii wyłącznie cech względnych.

O odrębności przedmiotu indywidualnego od innym przedmiotów stanowi jego istota. Ingardenowskie rozróżnienia na duszę, rdzeń, istotę wydają się dość niejasne. Dusza („ja" osobowe) dotyczy przedmiotu żywego (w szczególności człowieka, bo kwestią otwartą pozostaje, czy można mówić w tym samym sensie o duszy zwierząt), natomiast istota, rdzeń są określnikami stosującymi się również do przedmiotów nieożywionych. Jeśli chodzi o człowieka, to byłabym skłonna utożsamić istotę, rdzeń, i duszę, chociaż kwestia ta nie została jasno wyeksplikowana przez Ingardena i jako taka stanowi pewne pozostawione do interpretacji miejsce „niedookreślone"[35].

---

[34] Zob. tamże, s. 320.

[35] Co do utożsamienia rdzenia i istoty, wątpliwości może nieco rozwiać następujący fragment: „Istota stanowi ostateczny rdzeń przedmiotu, na którym nadbudowuje się cała reszta, rdzeń, który rozstrzyga o tym, że przedmiot nie tylko jest, lecz także w mnogości równocześnie istniejących przedmiotów indywidualnych jest oddzielnym czynnikiem wprowadzającym w ogół przedmiotów należących do jednej dziedziny bytowej swój własny, specyficzny ton", tamże, s. 331.

Dusza jest natomiast bardziej doświadczana od „wewnątrz"; Ingarden pisze o duszy z perspektywy pierwszoosobowego doświadczenia, natomiast charakterystyka tożsamości „przedmiotu", ze względu na którą mówi się o jego rdzeniu bądź istocie, odbywa się z perspektywy zewnętrznej, „uprzedmiotowiającej" właśnie. Tak więc wydaje mi się, że można odróżnić duszę od istoty człowieka jedynie ze względu na ich dwa różne ujęcia, perspektywy, z jakich się je postrzega bądź doświadcza. Natomiast Ingarden wyraźnie odróżnia istotę od natury konstytutywnej, podkreślając zarazem ich nierozerwalny związek. Natura konstytutywna jest czymś, co przynależy do istoty jako jej uposażenie materialne wraz z formą i sposobem istnienia przedmiotu. Zatem istota (rdzeń) jest czymś pojemniejszym, czymś „więcej" niż natura konstytutywna[36].

Ingarden przeciwstawia się w swoim ujęciu istoty różnorodnym kierunkom metafizycznym i epistemologicznym. Dystansuje się wobec brytyjskiego empiryzmu (Johna Locke'a, Davida Hume'a, Thomasa Hobbesa), a także nawiązującego do niego pozytywizmu (Ernsta Macha), które odrzucały istotę jako coś ogólnego, wychodząc z przeświadczenia, że poznawalne i istniejące jest jedynie to, co indywidualne. Dystansuje się również od Kantowskiego sceptycyzmu, na mocy którego istota jako ukryta poza „zjawiskami", gdyby nawet istniała, nie dałaby się poznać[37]. Autor *Książeczki o człowieku*

---

[36] Maciej Smolak, interpretując związek, jaki zachodzi pomiędzy naturą konstytutywną i istotą pisze, że: „…nie należy utożsamiać natury konstytutywnej z istotnym rdzeniem, który zarazem stanowi istotę przedmiotu. Przy czym związek pomiędzy istotą przedmiotu i jego naturą konstytutywną jest ścisły w tym sensie, iż ta druga odgrywa kluczową rolę w obrębie tej pierwszej, ponieważ rzutuje na jej postać i charakter. (…) można więc wnosić, że w obrębie istotnego rdzenia zachodzi swoista asymetria pomiędzy elementami ją tworzącymi. Natura konstytutywna pełni rolę czynnika decydującego, na którym nadbudowuje się istota przedmiotu, gdyż to ona wyznacza dobór własności istotnych. Ale pomimo tej nierównoważności zachodzącej między naturą konstytutywną i istotą, nie tylko unicestwienie tej pierwszej, lecz także drugiej pociąga za sobą zniszczenie przedmiotu. Zatem natura konstytutywna i ogół własności wchodzących w skład istoty przedmiotu stanowią wewnętrznie związaną jedność. Ich ścisła spójność sprawia, że dany przedmiot zachowuje niezależność wobec otoczenia, w którym się znajduje. Rzecz jasna, ta niezależność dotyczy istotnego rdzenia (i tego, co go tworzy) w granicach jego niezmienności", M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 33.

[37] Określenie „poznanie" zarezerwował Kant dla poznania naukowego (epistemicznego), co jednak (w niektórych interpretacjach Kanta) nie wyklucza – wykraczającego poza naukowe – doświadczenia, które na przykład Ingarden interpretuje jako poznanie w szerokim sensie. Zob. R. Liberkowski, *Przestrzeń i czas w filozofii transcendentalnej Kanta*, WN IF UAM, Poznań 1994, s. 8: „Zwracając uwagę

nie zgadza się także z poglądami traktującymi istotę jako swego rodzaju iluzję, fikcję intelektualną (William James, Henri Bergson, Thomas Hobbes), albo też fikcję językową (Friedrich Nietzsche, nominaliści). Polemizuje nawet z tradycyjnym ujęciem istoty (sięgającym refleksji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu), jako zespołu momentów rodzajowo-gatunkowych[38], a także z Platońskim utożsamieniem istoty z ogólnymi i niezmiennymi ideami. Natomiast wydaje się, że najbliższa jest mu koncepcja Dunsa Szkota, który ujmował istotę jako moment najbardziej specyficzny w przedmiocie i do tego stopnia indywidualny, że wykluczający istnienie więcej niż jednego przedmiotu o tej samej istocie. Szczególnie warte podkreślenia jest, że u Ingardena istotą człowieka nie jest to, co powszechne i uniwersalne, na przykład rozum albo dobra wola, jak u Kartezjusza czy też Augustyna. Uwaga powyższa ma niezmiernie doniosłe implikacje, jeśli chodzi o rozumienie samego siebie, sposób odnoszenia się do siebie i do innych, czyli najogólniej rzecz ujmując – sposób życia. Chociaż dziś indywidualne podejście do człowieka z naciskiem na jego niepowtarzalność nie budzi już na szczęście zadziwienia, nie było ono jednak tak oczywiste dla wyżej wymienionych myślicieli, i, upraszczając, dla okresu nowożytności, którego jesteśmy spadkobiercami. Kiedy uwaga nakierowuje się jedynie na to, co powszechne i ogólne, takie samo u wszystkich ludzi, wówczas to, co specyficzne, może się usuwać z pola widzenia jako to, co nieistotne, pozbawione wartości, a nawet niegodne szacunku[39].

---

na istnienie dla nas jakby dwu rodzajów rzeczywistości: rzeczywistość przez nas racjonalnie poznawaną, jako ontologiczną (zjawiskową, świat fenomenów) oraz rzeczywistość właściwie tę samą, acz poza ontologią i racjonalnym poznaniem (noumena), dostępną jednak naszej intuicji (i wręcz z nią tożsamą), uznał Kant za stosowne rozważać dwa rodzaje poznania i doświadczenia. Jednym byłoby rozumienie w zwykłym, potocznym, klasycznym sensie poznanie przedmiotu jako doświadczanego jako coś różnego, zewnętrznego w stosunku do podmiotu poznającego. (…) Drugim, poznanie i doświadczenie rozumiane szerzej, wyznaczające obszar właściwej teorii poznania, epistemologii prawdziwej. (…) Jej zadaniem jest rozpoznanie uposażenia, przygotowania naszego zarówno do poznania receptywnego, jak i twórczego, ich możliwość, lub jak ujmuje to M. Heidegger 'możliwość możliwości'. Dlatego w filozofii transcendentalnej trudno jest oddzielić pytania dziedzin epistemologii i ontologii, metafizyki i nauki. Wręcz rzec można, iż są one programowo łączone, co najpełniej staje się widoczne w fenomenologii".

[38] Arystoteles mówi o trwałości natury resp. istoty, przedmiotu w przemianach dokonujących się w czasie („być, resp. pozostawać tym, czym bywszy jest się"), zob. R. Ingarden, *Spór…*, t. II, dz. cyt., s. 339.

[39] Charles Taylor prezentuje rozdźwięk pomiędzy doszukiwaniem się w człowieku tego, co specyficzne, a tym, co uniwersalne, jako kryterium podziału na

Wydaje się, że pewnym ideałem, który również przyświeca Ingardenowskiej refleksji, jest nieredukowalne pogodzenie w człowieku tego, co specyficzne i uniwersalne. To, co w człowieku zmienne (własności nabyte, względne), również, tak jak własności bezwzględne, jest wyznaczone przez istotę przedmiotu, i jako takie nie wykracza poza zasięg, jaki ona obejmuje. Można powiedzieć, że własności przypadkowe również przysługują przedmiotowi z istoty:

> Istota przedmiotu indywidualnego (bytowo autonomicznego) jest równie indywidualna, jak sam przedmiot. (…) Nie jest też tak, żeby jedna i ta sama istota była wspólna *sensu stricto* dla wielu przedmiotów: żeby więc one były nią ze sobą zrośnięte, jak to sugerują różne mylące wrażenia. Nie, przedmioty indywidualne stanowią, każdy dla siebie, całość w sobie ograniczoną i o tyle tylko istnieją jako indywidualne, o ile w ten właśnie charakterystyczny sposób są nawzajem zupełnie poza sobą lub, jeżeli kto woli, z zewnątrz siebie, a istoty ich pozostają ściśle wewnątrz granic ich zasięgu bytowego. Każdy przedmiot ma swoją istotę, mówił słusznie Jean Hering[40].

Ingarden wyróżnia kilka pojęć istoty przedmiotu indywidualnego, zależnie od zasięgu związków koniecznych zachodzących pomiędzy występującymi w nich momentami. Omawianie ich w tym miejscu nie wydaje mi się konieczne. Dla niniejszych rozważań ważne jest, że człowiek odznacza się **istotą umiarkowanie ścisłą**, która dopuszcza zaistnienie w obrębie natury konstytutywnej własności nabytych i zewnętrznie uwarunkowanych. Ingardena koncepcja

---

dwa oblicza nowoczesnego ujęcia podmiotowości. Są one egzemplifikowane w jego refleksji przez odmienne podejścia Kartezjusza i Montaigne'a: „Kontrast pomiędzy Montaignem a Kartezjuszem jest uderzający. Montaigne wyznacza bowiem narodziny innej formy nowożytnego indywidualizmu, zorientowanej na odkrywanie przez człowieka samego siebie, która różni się od modelu kartezjańskiego zarówno pod względem celu, jak i metody. Dąży ona do określenia tożsamości człowieka przez jej rysy niepowtarzalne, różniące je od innych jednostek, podczas gdy kartezjanizm przynosi nam naukę o ogólnej naturze podmiotu; owo zaś odkrywanie własnej tożsamości dokonuje się tu raczej poprzez krytyczną subiektywną interpretację samego siebie, a nie na mocy dowodów konstruowanych przez bezosobowy rozum. Ta forma indywidualizmu prowadzi nas do głębszego zrozumienia naszych potrzeb, ambicji i pragnień w ich oryginalności, niezależnie od tego, jak bardzo kłóciłyby się one z oczekiwaniami społeczeństwa i naszymi bezpośrednimi skłonnościami", Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 339. Wzgląd na specyficzność człowieka czyni stanowisko Ingardena bliższym ujęciu Montaigne'a, chociaż z drugiej strony systematyczność i klarowność wywodu, a także kategorie, jakimi się posługuje w swoich wywodach o człowieku jako „przedmiocie trwającym w czasie", jest bliższe uprawianiu filozofii na sposób kartezjański.

[40] R. Ingarden, *Spór*…, t. II, dz. cyt., s. 340.

istoty jest znacznie bardziej szczegółowa i wyspecyfikowana od innych koncepcji istoty pojawiających się w filozofii europejskiej. Istota przedmiotu jest równie konkretna jak dany przedmiot, stanowi jego rdzeń, jest czymś bezwzględnie własnym przedmiotu, czymś koniecznym dla przedmiotu, choć nie jest jego własnością.

1.1.3. Warunki tożsamości „przedmiotu trwającego w czasie"

Poszukując warunków wystarczających tożsamości przedmiotu trwającego w czasie, Ingarden rozróżnia je od problematu esencjalnego, wyjaśniającego, czym jest tożsamość przedmiotu „sama w sobie". Warunki stanowią zarazem kryteria, na mocy których przedmiot czasowo określony pozostaje jeden i ten sam, przy uwzględnieniu ewentualnych zmian, które mają w nim miejsce.

Jeśli chodzi o zagadnienie pierwsze, esencjalne, Ingarden zastanawia się, czy tożsamość nie jest czymś na tyle swoistym i prostym w formie przedmiotu, że aż niedającym się zanalizować, a możliwym jedynie do uchwycenia w naocznym oglądzie fenomenologicznym. Dotyczy to zwłaszcza bytu ludzkiego, którego natura konstytutywna jest prostą, niedefiniowalną jakością (*haecceitas*), przesądzającą o tym, kim człowiek jest w najbardziej właściwym sensie[41]. Przedmiot jest

[41] W przypadku człowieka, o którego tożsamości przesądza doświadczenie wewnętrzne, można mówić o jego jedyności i niepowtarzalności jego natury (*in concreto*), co nie daje się jeszcze jasno uchwycić na poziomie ontologicznych rozważań formalnych. Rozważania dotyczące ujęcia formalnego człowieka mogą mieć jedynie charakter propedeutyczny (i jako taki w dalekiej mierze niewystarczający). W aspekcie formalnym można jedynie mówić o takożsamości (jednakowości) człowieka, natomiast do unaocznienia jego tożsamości osobowej niezbędne okazuje się wkroczenie na poziom fenomenologiczny (przeżyciowy). Niemniej jednak już na kartach *Sporu* pojawiają się przesłanki dotyczące specyfiki tożsamości osobowej. Zob. na przykład tamże, s. 186-187.

Barbara Skarga w książce *Tożsamość i różnica* wyraziła wątpliwość co do istnienia natury konstytutywnej w człowieku (która jest niczym niepodpartą tezą metafizyczną): „Ta natura (nie jest dla mnie jasne jej pojęcie) ma być konstytutywną dla przedmiotu indywidualnego, ma ten przedmiot określać w sposób zupełny, musi być jakościowo samodzielna i, co więcej, w przeciwieństwie do własności, których może być wiele, musi być jedna jedyna. (…) Jest to konstatacja mocno sformułowana, nie oparta jednak na rozstrzygających argumentach. Gdybyśmy nawet ją uznali, to pozostaje wątpliwość, bym mógł Ja sam w refleksji taką naturę z siebie samego wydobyć i określić, a tym bardziej uczynić tak w stosunku do innych Ja", B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, dz. cyt., s. 188.

sobą w całym swym zasięgu bytowym w odróżnienia od „bycia czymś innym", a owo „bycie sobą" nie jest jego własnością, ale szczególnym momentem formalnym, umożliwiającym dopiero inne jego własności. Jako że własności, które są czymś z niego, nie są dla siebie przedmiotami, jest on sobą w każdej z nich. W swych różnych jakościowych kwalifikacjach i w całym swym zasięgu przedmiot jako podmiot własności jest jeden i ten sam, jest koherentnym „stopem" wszystkich swych własności kwalifikowanym przez jedną i tę samą naturę konstytutywną wyciskającą swe specyficzne „piętno" na całej materii przedmiotu, czyli, inaczej mówiąc, modyfikującej na swój własny sposób wszelkie własności, które w jakiś sposób znajdują się w zasięgu bytowym przedmiotu.

> Toteż przenikanie przez naturę wszystkiego specyficznym piętnem stanowi ostateczną podstawę jego jedności. Jedność ta jest więc ugruntowana w materialnym uposażeniu, w szczególności w stopieniu (zrośnięciu) własności ze sobą nawzajem oraz z naturą przedmiotu, przy czym wzajemne jakościowe modyfikowanie się materii wspomaga – by się tak wyrazić – owo zrośnięcie się[42].

Specyficzność przedmiotu można uchwycić dopiero wtedy, gdy staramy się go ująć „całościowo", „w jego pierwotnym byciu jednością". Nie da się uchwycić owej specyficznej tożsamości przedmiotu, kiedy na przykład doszukujemy się w nim abstrakcyjnie wyróżnionych momentów „wspólnych" dla innych przedmiotów. Ważne jest zatem przy uchwytywaniu przedmiotu nastawienie na to, co szczególne, a nie na przykład nastawienie analityczne albo nastawienie abstrahujące od tego, co konkretne. Chociaż dostrzeżenie w przedmiocie jego jedności, niepowtarzalności, tożsamości, „sobości" wymaga odpowiedniego nastawienia, nie jest jednak tak, że tożsamość jest przedmiotowi narzucona przez podmiot poznający niejako z zewnątrz, bowiem znajduje ona w samym przedmiocie swoje ucieleśnienie[43]. Zatem warunki tożsamości przedmiotu trwającego

---

[42] R. Ingarden, *Spór…*, t. II, dz. cyt., s. 420.

[43] Ingarden polemizuje ze stanowiskiem Hume'a, uznającym tożsamość, swoistość „ja" przedmiotu jako pozór, a także ze stanowiskiem Kanta, prowadzącym do sceptycyzmu, podług którego tożsamość (identyczność) miałaby być jedynie kategorią rozumową, należącą do istoty poznania (ludzkiego), ale niemającą swego ucieleśnienia w 'rzeczy samej w sobie'" (tamże, s. 400), która to hipoteza musiałaby z kolei utrzymywać identyczność podmiotu poznania, jeżeli w ogóle dałaby się utrzymać: „Kant zresztą jasno sobie uświadomił (…) że realna identyczność podmiotu poznania jest warunkiem możliwości poznania w ogóle. (…) utworzył nowe pojęcie jedności transcendentalnej apercepcji, która leży u podstaw wszystkich kategorii (…).

w czasie muszą się sytuować po stronie przedmiotowej. Aby przedmiot mógł zachować swą tożsamość:

- musi być jeden w różnych chwilach, w których się znajduje i we wszystkich zmianach przez które przechodzi;
- musi także posiadać jedną naturę konstytutywną;
- musi zachować ciągłość swojego istnienia[44].

Trzeci warunek jest szczególnie ważny dla człowieka jako przedmiotu o istocie umiarkowanie ścisłej, która zakłada częste zmiany, przez jakie przedmiot przechodzi, wynikające z jego istoty. Ważne jest to, aby owe zmiany nie pociągały za sobą radykalnej zmiany jego natury konstytutywnej i zarazem jego istoty.

1.2. Dygresja 1: Świadomość jest tym, czym nie jest – człowiek nie jest tym, czym jest – Jean-Paul Sartre

Różni filozofowie często przeciwstawiali się poglądowi, przypisującemu człowiekowi jakąś ukrytą, stałą naturę bądź istotę. Można powiedzieć, że spór o naturę ludzką, o to, czy jest ona czymś danym, czy też jedynie pewnym wytworem kulturowym, indywidualnym albo jeszcze innym, rozciąga się na większość polemik pomiędzy różnymi nurtami filozoficznymi i poszczególnymi myślicielami, wysuwając się mniej lub bardziej jawnie przy podejmowaniu przez nich kwestii: społecznych, etycznych, egzystencjalnych, metafizycznych i innych. Zaprzeczaniu natury ludzkiej mogą towarzyszyć

Chodzi tu wprawdzie o identyczność w sensie 'jedności' pewnej operacji, a więc procesu, ale ona stanowi tylko specjalny przypadek identyczności w ogóle. To, że Kant ją przecież przyjął, dowodzi, jak nieuchronnie postulat obiektywnego ucieleśniania 'kategorii' identyczności wiąże się z istotą poznania i możliwością czasowo określonego bytu", tamże, s. 401.

[44] W trzecim warunku, jakim jest ciągłość, chodzi o zachowanie pewnej łączności czaso-przestrzennej przedmiotu (tutaj człowieka). Ingarden ujmuje człowieka jako psychofizyczną jedność. Wiadomo, że człowiek nieustannie się zmienia, komórki w jego ciele ulegają wymianie w ciągu ośmiu lat. Chodzi tu jednak o to, by nie było żadnej luki, przerwy między zmianami, żeby zachowana była jakaś styczność zmieniających się elementów. Aby przedmiot mógł zachować tożsamość, nie może całkowicie ulec zmianie. Jednak w przypadku przedmiotu o istocie umiarkowanie ścisłej chodzi bardziej o zachowanie jedności natury konstytutywnej bądź istoty niż o zachowanie fizykalnego materiału, jaki wchodzi w jego skład.

różnego rodzaju motywacje i doświadczenia: pogląd ten może współistnieć zarówno z determinizmem, jak i z indeterminizmem, mogą mu przewodzić przesłanki humanistyczne albo też może łączyć się z dehumanizacją człowieka (na przykład w pozytywistycznym ujęciu). Ciekawą opozycją wobec prezentowanej wyżej koncepcji natury konstytutywnej Ingardena i pewnym ożywczym antidotum na nią jest, moim zdaniem, fenomenologia egzystencjalna Jeana-Paula Sartre'a, do której chcę obecnie dygresyjnie i tym samym wybiórczo nawiązać.

Zgodnie z przesłaniem Sartre'owskiego egzystencjalizmu nie ma nienaruszalnego rdzenia człowieka, stanowiącego jakieś dane *a priori* przeznaczenie, zapisane w jego esencji. Człowiek wyłania się z nicości i jako taki jest nicością, dzięki której wymyka się jakiejkolwiek definicji, poprzedzającej jego indywidualną świadomość. Rozważania Sartre'a wychodzą od innej niż Ingardenowska ontologii. Autor *Bycia i nicości* porzuca dualizmy typu: zjawisko – istota, możność – akt, przyjmując, że wszystko jest zjawiskiem i wszystko jest aktem. Jedyny dualizm, jaki pozostaje, to dualizm tego, co skończone (*byt dla siebie*), i tego, co nieskończone (*byt w sobie*). Sartre przyjmuje, podobnie jak później Ricoeur, że świadomość „wydobywa się" z bytu i że dopiero świadomość nierefleksyjna umożliwia wyłonienie się Kartezjańskiego *cogito*, co sprawia, że wyłoniona wtórnie świadomość refleksyjna i przedmiot, na który się nakierowuje, są w istocie jednością. Owa świadomość nierefleksyjna nie ma w sobie nic substancjalnego, jest czystym zjawiskiem, pustką i zarazem absolutem. Jest bytem, który wymyka się konceptualnemu poznaniu i zarazem warunkuje owo poznanie. Wykracza ona poza poznawalny byt, aby uchwycić sens jego bycia, a tym samym, mówiąc po Heideggerowsku, przekracza sferę ontyczną ku sferze ontologicznej. Jako abstrakcyjnie wyróżniony *byt dla siebie* (w postaci świadomości refleksyjnej) wciąż transcenduje siebie ku swemu źródłu, jakim jest *byt w sobie*. Nieustannie wykraczająca poza siebie świadomość nie jest już tym, czym *jest*, gdyż każdorazowo uchwytując siebie (swoje *jest*), staje się już czymś innym. Właściwiej byłoby o świadomości powiedzieć, że *staje się* niż *jest* dlatego, że owo *jest* jako to, co nieustannie przekraczane, pozostaje wciąż za nią w tyle. Wykraczanie świadomości poza każdorazowe *jest* staje się możliwe dzięki nicości. Ta ostatnia nie istnieje w żaden sposób. Sartre nawiązuje do słynnej tezy Parmenidesa: *byt jest i nie może nie być; nie-byt nie jest i nie może w żaden sposób być*[45].

[45] Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, dz. cyt., s. 140.

Nicość jest wtórna wobec bytu. Umożliwia ona wyłonienie się świadomości refleksyjnej ze świadomości nierefleksyjnej, jednocześnie pozostawiając tę pierwszą w pewnym oddaleniu. Owo oddalenie to „dziura w bycie", nieciągłość, „miejsce", z którego wyradza się wolność absolutna. Na poziomie ontycznym nicość stanowi warunek negacji, zaprzeczenia siebie. Dzięki zaprzeczeniu (możliwości powiedzenia *Nie*), wynikającemu z nicości, człowiek jest całkowicie wolny. Nie jest zdeterminowany, ani w słabym, ani w mocnym sensie, do rozwijania własnej istoty ani też do realizowania jakichś uprzednio danych albo wyznaczonych z istoty wartości, gdyż poza fenomenem jego własnej egzystencji i własnymi zachowaniami nie skrywa się żadna struktura. Jedynie człowiek jako byt wyłaniający się z nicości i dzięki nicości, może stawać się twórcą, kreować swoją egzystencję, wybierać swój sposób bycia, a także stwarzać świat wartości, przy czym każdy jego wybór jest nieuzasadniony i całkowicie bezpodstawny[46]. Warto dodać, że w tej perspektywie nie tylko człowiek nie posiada danego *a priori* sensu (ten musi sobie dopiero nadać), ale również świat, w którym przyszło człowiekowi żyć, jest zupełnie przypadkowy, mógłby bowiem być zupełnie inny, niż jest, albo nawet pogrążyć się w niebycie. Jak stwierdza bohater Sartre'owskich *Mdłości*:

> Zasadniczą sprawą jest przypadkowość. Chcę przez to wyrazić, że istnienie z samej definicji nie jest koniecznością. Istnieć to znaczy być tutaj, po prostu; rzeczy istniejące ukazują się, pozwalają się napotkać, ale nigdy nie można ich wywnioskować. (…) Przypadkowość nie jest złudzeniem, pozorem, który można rozproszyć; to absolut, w konsekwencji doskonała bezpodstawność. Wszystko jest bezpodstawne, ten ogród, to miasto i ja sam. Kiedy zdarza się, że zdajemy sobie z tego sprawę, robi się mdło na sercu i wszystko zaczyna falować…[47]

Ludzka wolność przybiera często charakter dramatyczny. Człowiek jest skazany na wybór siebie (taki bądź inny), a tym samym jest skazany na wolność, co wzbudza w nim trwogę[48], a nawet

---

[46] „…moja wolność jest jedyną podstawą wartości i (…) *nic*, absolutnie nic nie uzasadnia ani nie usprawiedliwia tego, że przyjąłem taką czy inną hierarchię wartości. Jako byt, za sprawą którego istnieją wartości, nie mam żadnego usprawiedliwienia. Moja wolność trwoży się tym, że jest nieopartym na żadnej podstawie fundamentem wartości", J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 73.

[47] J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1986, s. 185.

[48] „Wypada tu zauważyć, że wolność ukazująca się poprzez trwogę charakteryzuje się ustawicznie odnawianą powinnością tworzenia na nowo 'ja', które oznacza

mdłości. Wszelkie kategorie i definicje, w które często, jak pokazuje historia, chciano człowieka wtłoczyć, mają charakter tylko powierzchniowy, konwencjonalny i jako takie są wytworem ludzkiej ambiwalentnej woli. Biorą się z tego, że wyłoniony z nicości skończony *byt dla siebie* bierze się fałszywie za nieskończony *byt w sobie*. Człowiek może jednak zaprzeczyć wszelkim konwenansom, nie dać się uwięzić w pewnych schematach, które pod płaszczykiem utożsamienia z rzekomą naturą ludzką mogą stać się narzędziem manipulacji i siedliskiem stereotypów. Sartre, piszący swoje dzieła wśród społecznych napięć, w przededniu drugiej wojny światowej, dobrze zdawał sobie sprawę z płynących z takich manipulacji zagrożeń. Występował przeciwko wszelkiemu etykietowaniu człowieka, utożsamianiu go z jego pochodzeniem, zawodem, wspólnotą seksualną, etniczną, narodową, sytuacją, w jakiej się znajduje itd., nazywając je „złą wiarą"[49]. Ta ostatnia płynie z istoty skończonej świadomości i jest jej możliwością, ale zarazem skazuje na byt nieautentyczny. To właśnie

---

bycie wolnym. Gdy przed chwilą pokazywaliśmy, że moje możliwości wzbudzają trwogę, ponieważ jedynie ode *mnie* zależy ich podtrzymywanie w istnieniu, nie oznaczało to wcale, iż wywodzą się one z jakiegoś 'ja', które byłoby dane jako pierwsze i w strumieniu czasu przechodziłoby z jednej świadomości do innej. Gracz, który musi na nowo dokonać syntetycznego ujęcia *sytuacji* zabraniającej mu hazardu, musi równocześnie ponownie wynaleźć 'ja' zdolne ocenić tę sytuację, to znaczy takie, które 'jest w sytuacji'. To 'ja', wraz ze swoją aprioryczną i historyczną treścią, jest *istotą* człowieka. Zaś trwoga, jako ujawnienie się wolności względem samego siebie, znaczy tyle, że człowiek jest zawsze oddzielony nicością od swej istoty. (…) działanie jest zawsze poza tą istotą; jest działaniem ludzkim tylko o tyle, o ile wykracza poza wszelkie dawane mu objaśnienie właśnie dlatego, że wszystko to, co w człowieku można oznaczyć formułą 'to jest', tym samym tak naprawdę *już było*. (…) I właśnie tu pojawia się trwoga w postaci ujmowania siebie jako tego, kto istnieje na sposób ustawicznego odrywania się od tego, kim jest, a nawet więcej: jako tego, kto sam sprawia, że istnieje w taki właśnie sposób. Nigdy bowiem nie możemy ująć jakiegoś *Erlebnis* jako żywej i aktualnej konsekwencji naszej *natury*. Ową naturę stopniowo konstytuuje strumień naszej świadomości, lecz zawsze pozostaje ona gdzieś za nami, w przeszłości, i nawiedza nas jako stały przedmiot naszego retrospektywnego rozumienia. O ile ta natura jest postulatem czy też wymaganiem do spełnienia, nie zaś czymś, do czego można się bezpiecznie odwołać, o tyle ujmowana jest jako wzbudzająca trwogę", J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 70.

[49] „Zła wiara jest oczywiście zakłamaniem, ponieważ ukrywa całkowitą swobodę zaangażowania się. Na tej samej płaszczyźnie powiem, że także tylko w złej wierze mógłbym wybrać tezę, iż pewne wartości istniały przede mną. Jestem w sprzeczności z samym sobą, jeżeli ich pragnę, a jednocześnie głoszę, że zostały mi narzucone. Kiedy mi mówią: a jeżeli ja chcę pozostawać w złej wierze, odpowiem: nie ma żadnej racji, żeby w niej nie pozostawać, lecz ja tylko stwierdzam, że tak jest i że postawa ścisłej zgodności z samym sobą jest postawą dobrej wiary", J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 73.

z przekonania, że istnieje coś takiego jak esencja kobiety, Araba, Chińczyka itd., mógł się wyłonić seksizm i rasizm. Egzystencjalizm, przeciwstawiając się tego typu przekonaniom, twierdzi, że godność człowieka polega na tym, że nie można doczepiać do niego żadnych etykietek, wyczerpać go w jakimś opisie, ani w żaden inny sposób zreifikować. Opisując siebie, człowiek znajduje się już poza opisem dzięki temu, że świadomość jest tym, czym nie jest i – będąc oddzielona od *bytu dla siebie* nicością – wykracza poza wszelką konceptualizację ku niepojęciowości. Człowiek, dzięki świadomości, może wykraczać poza możliwe uwarunkowania i uczestniczyć w człowieczeństwie jako takim. Jego indywidualna świadomość ma zatem ambiwalentny charakter: z jednej strony może reifikować byt, a z drugiej – przeciwstawiać się wszelkiej reifikacji. Istotnym zagrożeniem jest również możliwość urzeczowienia samego siebie, na przykład utożsamienia się ze swoją rolą. Zagrożenie to dostrzega również Ingarden, kiedy pisze, że człowiek może zaprzeczyć własnej naturze i ukonstytuować samego siebie w sposób fałszywy, iluzoryczny, przyjmując jako własną naturę to, czym ona w istocie nie jest[50]. U autora *Książeczki o człowieku* kwestia ta zależy w znacznej mierze od świadomości, która sięgając bardziej lub mniej w głębię duszy, staje się warunkiem samowiedzy. Różnica między Ingardenem i Sartre'em zarysowuje się jednak dość wyraźnie: Ingarden zakłada jakąś prawdę bycia, autentyczność, istotę człowieka, która jest czymś realizowanym i odkrywanym zarazem, natomiast u Sartre'a nie ma danej *a priori* prawdy i autentyczności człowieka płynących z jego istoty. Prawda człowieka jest tu czymś dopiero kreowanym, gotowością do transcendowania siebie i jako taka nieustannie się staje. Wydaje się, że podług Ingardena zagrożenia, które dostrzega Sartre, wiążące się z naturą ludzką, nie wypływają bezpośrednio z przekonania, że człowiek swoją określoną naturę posiada, ale raczej z tego, że za naturę człowieka brano to, co *de facto* stanowiło jedynie produkt konwencji. W tej perspektywie wyłania się problem rozgraniczenia pomiędzy tym, co jest jeszcze ludzką naturą, a co już

[50] Zob. R. Ingarden, *Spór…*, t. II, dz. cyt., s. 71: „Nierzadko to, *sub specie* czego przedmiot się ujawnia (w szczególności jest nam dany), jest 'naprawdę' tylko pewnym ułudnym pozorem, tylko pozorną jego naturą i to albo w tym znaczeniu, że jest to 'quasi natura', albo w tym, że rzeczywista natura jest całkiem inna niż ów jakościowy moment, który w danym razie 'podaje się' za naturę przedmiotu. Jest to zjawisko bardzo interesujące i dziwne, którego jednak tutaj nie możemy bliżej omawiać. Ale i wówczas coś się z przedmiotu odsłania, a coś się skrywa, mianowicie w tym wypadku 'prawdziwa' jego natura jak przy 'fałszywym brylancie'".

nią nie jest, problem wydawałoby się tak sędziwy, jak sama filozofia. Kryterium zmienności i niezmienności w człowieku okazuje się tu wielce zawodne, gdyż jak słusznie dostrzegł Sartre, to, co w człowieku stałe, wcale nie musi płynąć z jego rzekomej głębi, ale może być właśnie czymś jak najbardziej powierzchniowym (na przykład stereotypem, przyzwyczajeniem, konwencjonalnym, nieuzasadnionym prawem), i tym bardziej niebezpiecznym. Problem ten wskazuje, że trudno jest nawet samemu wobec siebie poświadczyć własną autentyczność bycia – choć pewną wskazówką mogłoby tu być, zdaniem Ingardena, ukierunkowanie ku najwyższym wartościom – a cóż dopiero można powiedzieć (jeśli w ogóle coś powiedzieć można) o naturze drugiego człowieka. U Ingardena, o czym wspominałam wcześniej, zachowanie człowieka wypływa z jego natury i świadczy o jego naturze (na przykład empatyczne zachowanie świadczy o empatycznym charakterze człowieka, a nie na odwrót), natomiast u Sartre'a jest zupełnie inaczej: człowiek dopiero poprzez swoje zachowania tworzy swoją „esencję", która w dodatku nieustannie się zmienia, gdyż nie jest substancjalnie ugruntowana. Tak więc wydawanie sądu o człowieku na podstawie jego zachowania byłoby tu bezpodstawne, co implikuje inny niż u Ingardena sposób patrzenia na drugiego człowieka i samego siebie.

Pogląd Sartre'owski, oprócz humanizującego wymiaru, związanego z ukazaniem godności człowieka, jego wolności, mocy kreacji różnorakich sensów i niemożliwości uprzedmiotowienia siebie i Innego, posiada jeszcze inne, napawające trwogą oblicze. Heideggerowskie rzucenie w świat, bezpodstawność własnej egzystencji, dokonywanie wyboru w aksjologicznej próżni może w końcu przybrać oblicze syzyfowego wysiłku[51]. Istnieje niebezpieczeństwo (?), że Ingardenowskiego człowieka z właściwościami zastąpią właściwości bez człowieka albo też człowiek bez właściwości, którego nasuwającym się przykładem niech będzie tytułowa (anty)postać powieści Roberta Musila, o której czytamy:

---

[51] Gasnące „ja" w swej bezpodstawności, przyduszone mięsistą masą istnienia w końcu zaczyna umierać za życia, gasnąć w ironicznym śmiechu. Bohater *Mdłości* – Antoine Roquentin – powiada: „Teraz, kiedy wymawiam 'ja', wydaje mi się to puste. Nie udaje mi się już czuć siebie dobrze, tak jestem zagubiony. Tylko istnienie, które czuje, że istnieje, jeszcze pozostaje we mnie realne. Ziewam łagodnie, długo. Nikt. Dla nikogo, nie istnieje Antoine Roquentin. To mnie bawi. A cóż to takiego Antoine Roquentin? To abstrakcja. Blade wspomnienie siebie samego chwieje się w mojej świadomości. Antoine Roquentin… I nagle Ja blednie, blednie i, stało się, gaśnie", J.-P. Sartre, *Mdłości*, dz. cyt., s. 232.

> Z niewielką przesadą przeto wolno mu było o swoim życiu powiedzieć, że wszystko się w nim tak odbywa, jak gdyby poszczególne wydarzenia zależały bardziej jedne od drugich niż od niego samego. Po A następowało zawsze B, i to zarówno w walce, jak i w miłości. Dlatego musiał chyba w końcu uwierzyć, że właściwości, które przy tym nabywał, były raczej uzależnione jedne od drugich niż od niego. Co więcej, każda z nich, wzięta z osobna, jeśli sam siebie dokładnie przeanalizował, z nim samym nie miała bliższego powiązania niż z innymi ludźmi, którzy mogli ją również posiadać. Niemniej jednak właściwości nas określają i składamy się z nich nawet wtedy, gdy nie jesteśmy z nimi identyczni, i dlatego czasami w stanie spoczynku wydajemy się sobie równie obcy jak w chwili działania. Jeśli Ulrich miałby odpowiedzieć na pytanie, jakim właściwie jest, znalazłby się w kropce, gdyż podobnie do wielu innych ludzi, zastanawiał się nad sobą jedynie przy wykonywaniu danego zadania. Jego samoświadomość nie była ani okaleczona, ani rozpieszczona i próżna, tak że nie odczuwał potrzeby jej remontu i naoliwienia, co zwykliśmy nazywać „rachunkiem sumienia". Czy był mocnym człowiekiem? Sam tego nie wiedział. Być może nawet fatalnie co do tego się mylił, ale na pewno zawsze ufał we własne siły. I teraz także nie wątpił, że różnica pomiędzy posiadaniem własnych przeżyć i właściwości a ich brakiem jest w gruncie rzeczy tylko różnicą postawy życiowej, w pewnym sensie dobrowolną decyzją lub wyborem stopnia pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co osobiste. Po prostu można do wszystkiego, co się nam przydarza albo co wykonujemy ustosunkować się bardziej obiektywnie lub bardziej subiektywnie. Każdy cios można odczuć nie tylko jako ból, ale również i jako afront, co go jeszcze wzmaga i czyni nie do zniesienia. Ale cios można też przyjąć sportowo, jako przeszkodę, która nie powinna nas ani peszyć, ani wprawiać w ślepy gniew, a wtedy bywa nierzadko, iż ciosu wcale nie zauważamy. W tym ostatnim wypadku dzieje się tak tylko dlatego, że włączamy go do większej całości, do przebiegu całej walki, przez co istota ciosu okazuje się zależna od funkcji, jaką miał spełnić. Właśnie ten fenomen, że jakieś przeżycie otrzymuje swój sens, a nawet swoją właściwą treść dopiero wskutek miejsca zajmowanego w łańcuchu konsekwentnych działań, objawia się u każdego, kto uważa to nie za osobiste wydarzenie, ale za wyzwanie rzucone sile jego intelektu. Wtedy i on także odczuje słabiej to, co czyni[52].

I dalej:

> Powstał świat samych właściwości bez człowieka, świat przeżyć bez tego, który je przeżywa, i wygląda prawie na to, że w idealnym

[52] R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1971, s. 185.

> wypadku człowiek nie będzie mógł już nic przeżyć prywatnie, a słodki ciężar osobistej odpowiedzialności rozpuści się w systemie wieloznacznych formułek. Prawdopodobnie rozkład antropocentrycznej postawy, która tak długo uznawała człowieka za punkt centralny kosmosu, ale już od kilku stuleci znajduje się w zaniku, wreszcie doszedł do naszego „ja". Przekonanie, że w każdym przeżyciu najważniejsze jest to, że się je przeżywa, a w każdym czynie, że się go dokonuje, zaczyna się wydawać przeważającej ilości ludzi dowodem naiwności. Zapewnie są jeszcze tacy, co żyją całkiem subiektywnie i mówią: „Wczoraj byliśmy u tego i tego", albo: „Zrobimy dziś to i to" i choć te ich wypowiedzi nie mają poza tym jakiejś głębszej treści czy znaczenia, ludzie ci po prostu z nich się cieszą. Lubią oni wszystko, co ma styczność z ich palcami, i są na tyle integralnie prywatni, na ile jest to w ogóle możliwe. Świat staje się światem prywatnym w zetknięciu z takimi ludźmi i mieni się wszystkimi kolorami tęczy. Być może są oni bardzo szczęśliwi, ale innym ludziom ten gatunek ludzki wydaje się już absurdalny, choć nikt nie wie dlaczego. I naraz Ulrich musiał się wobec tych wątpliwości z uśmiechem przyznać, że mimo wszystko jest człowiekiem o silnym charakterze, choć może go i nie ma[53].

Nadwątlonemu *cogito* pozostało jeszcze wątpienie, które już przestało być gwarantem jego niezależnego, autonomicznego, ciągłego istnienia. Brak głębi zastąpiła powierzchnia, a dualizm wewnętrzności i zewnętrzności rozpłynął się ostatecznie w zewnętrzności. Bez ugruntowania we własnej jaźni, każda mowa wydaje się przypadkowa, cyniczna, zanikająca niemalże w momencie, w którym została wypowiedziana. Świat pozostający w demiurgicznych rękach człowieka wyślizguje się z każdej próby nadania mu sensu, rozpuszczając ów sens w niebycie. Można w końcu zacząć się „dusić" od pozbawionych istotności sensów, utrzymujących się niczym gęsta zawiesina w „wirtualnej" przestrzeni. Wobec braku sensu, rozróżnienia na wartości niższe i wyższe, wolność staje się wolnością absurdalną, przeklętą do tego stopnia, że w końcu przyprawia o zawrót głowy i powoduje mdłości[54].

---

[53] Tamże, s. 186.

[54] „Więc to są Mdłości: ta oślepiająca oczywistość? Tyle się nad tym głowiłem. Pisałem. Teraz już wiem: Ja istnieję – świat istnieje. I ja wiem, że świat istnieje. To wszystko. Ale jest mi wszystko jedno. To dziwne, że jest mi tak wszystko jedno pod każdym względem: to mnie przeraża. To od tamtego pamiętnego dnia, kiedy chciałem puszczać kaczki. Miałem rzucić kamyk, spojrzałem na niego i wtedy wszystko się zaczęło: poczułem, że istnieje. A potem były także inne Mdłości; od czasu do czasu przedmioty zaczynają istnieć w ręce. Były Mdłości w barze 'Pod Kolejarzem', a także jeszcze jedne, przedtem, pewnej nocy, gdy wyglądałem przez

Wobec powyższego nasuwają się pytania: Czy jednak brak własnej duszy nie niweczy w końcu wolności i nie sprawia, że człowiek staje się marionetką bezosobowych sił? Czy wolność absolutna (nieuwarunkowana) nie prowadzi w końcu do swego krańcowego zaprzeczenia? Zdaniem Sartre'a nie. Pozostaje jeszcze wybór, którego wobec nicości trzeba dokonać. Dokonuje go jeszcze jakieś „ja", które wraz z tym wyborem dopiero się wyłania. Zresztą musi wybierać, bowiem jeśli samo nie dokona wyboru, to wybierze za nie ktoś inny. Czy jednak desubstancjalizacji człowieka (której humanizacyjne oblicze ukazuje Sartre) musi z drugiej strony towarzyszyć bezpodstawna kreacyjność, wolność absurdalna, bezgraniczna alienacja? Czy „rozkład antropocentrycznej postawy", który „wreszcie dotarł do naszego 'ja'", musi też niweczyć wyłaniający się z głębi bytu sens, a nawet pozbawiać byt wszelkiej głębi, czy nawet struktury, roztapiając go w sferze zjawiskowej? Czy nie może być raczej odwrotnie: czy wykraczanie poza „ja" nie mogłoby się wiązać z odkrywaniem wartości, sensu, a nawet z objawieniem *sacrum*? Pozostawię te pytania w tym miejscu otwarte. Tymczasem niech mówi jeszcze Musil:

> Wkrótce zostanę wyrzucony na zewnątrz i z całej mojej wielkiej roli zdążę tylko wypowiedzieć: „Konie osiodłane. A niech to wszystko diabli!" – Ale podczas kiedy ten pierwszy Ulrich przy zapadającym zmierzchu kroczył z uśmiechem, pogrążony w powyższych myślach, ten drugi zaciskał pięści z bólu i gniewu. Był mniej widoczny od pierwszego i myślał nad znalezieniem jakiegoś zaklęcia lub sposobu, którego można by się uchwycić, prawdziwego ducha w uduchowieniu, tej brakującej, być może drobnej cząsteczki, która zamknęłaby przerwane koło. Ten drugi Ulrich nie znajdował jednak odpowiednich słów. Słowa skaczą jak małpy z drzewa na drzewo, lecz w tym ciemnym obszarze, skąd wyrastają nasze korzenie, brak ich życzliwego pośrednictwa. Grunt płynął pod jego stopami. Zaledwie mógł otworzyć oczy. Czyż uczucie może dąć jak huragan, choć nie jest bynajmniej burzliwe? Kiedy mówi się o huraganie uczucia, myśli się o burzach, podczas których kora człowieka skrzypi, a gałęzie wzlatują, jak gdyby miały się lada chwila złamać. Tym razem była to jednak burza przy całkiem spokojnej powierzchni, jakiś stan nawrócenia się czy inwersji. Nic nie poruszało się po powierzchni twarzy, ale wewnątrz żaden chyba atom nie pozostał na miejscu. Zmysły Ulricha działały sprawnie, ale jego oko widziało inaczej niż zwykle każdego spotykanego człowieka, tak samo jak jego ucho każdy

---

okno; i jeszcze jedne w parku w niedzielę, i jeszcze inne. Ale nigdy tak mocno jak dzisiaj", J.-P. Sartre, *Mdłości*, dz. cyt., s. 175.

słyszany dźwięk. Choć nie można było powiedzieć, że ostrzej czy głębiej ani bardziej miękko, naturalnie czy nienaturalnie. Ulrich nic nie mógł powiedzieć, ale myślał w tej chwili o dziwnym pojęciu, jakim jest „duch", jak myśli się o ukochanej, która nas przez całe życie oszukuje, choć przez to jej mniej nie kochamy, i to zespalało go ze wszystkim, co napotykał. Bo kiedy się kocha, wszystko staje się miłością, nawet jeżeli jest bólem lub obrzydzeniem. Gałązka na drzewie, blada szyba okienna w wieczornym świetle połączyły się w jedno głębokie, zatopione w swą własną istotę doznanie, które ledwie można wyrazić słowami. Przedmioty wydały mu się nie z drzewa czy kamienia, ale z jakiejś majestatycznej i równocześnie nieskończenie delikatnej amoralności, która w chwili, kiedy się z nim zetknęła, przekształciła się w głęboki moralny wstrząs[55].

1.3. Dygresja 2: Wewnętrzna dynamika tożsamości osobowej – perspektywa psychologiczna

Zestawienie poglądów Sartre'a i Ingardena odnośnie do roli świadomości w konstytuowaniu człowieka ukazuje dwie „postawy", jakie człowiek może zająć wobec siebie samego, wynikające z dwóch rożnych ontologii: pierwszą można scharakteryzować jako kreowanie siebie, a drugą opatrzyć metaforą odkrywczości w stosunku do własnej natury. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Sartre'owska perspektywa przyczynia się bardziej niż Ingardenowska do upodmiotowienia człowieka. Człowiek jest tu bowiem własnym twórcą, dysponującym materią własnej przeszłości, ciałem, danymi okolicznościami, sytuacją. Zajmując wobec własnej bezładnej „materii" wybraną postawę, paradoksalnie ustosunkowuje się jednak do siebie (jako tego czym *był*, ale czym już nie jest) w sposób przedmiotowy. Wydaje się, że wykraczając z konieczności poza jeden rodzaj uprzedmiotowienia, popada nieuchronnie w drugi. Natomiast w koncepcji Ingardena, w której człowiek ze względu na swą istotę zostaje ujęty jako „przedmiot trwający w czasie", świadomość, aby uzyskać samowiedzę, wsłuchuje się w swoją naturę, wyławia treści płynące z ciała, wgłębia się w duszę. Tak więc człowiek odnosi się w końcu do samego siebie w sposób podmiotowy. Dusza i ciało reprezentują, zdaniem Ingardena, własne treści, których nie można ignorować

[55] R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, dz. cyt., s. 194.

i którymi też nie można dowolnie dysponować. Stając przed alternatywą tworzenia i odkrywania siebie, natrafiamy nieuchronnie na dualizm podmiotowo-przedmiotowy. W pierwszym przypadku (u Sartre'a) wychodzimy od radykalnego upodmiotowienia, dochodząc do ujęcia siebie jako przedmiotu, a w drugim (u Ingardena) mamy do czynienia z sytuacją odwrotną: ujęcie przedmiotowe prowadzi do upodmiotowienia. Jest to paradoks, z którym zetknęliśmy się przy omawianiu podmiotowości u Ricoeura, gdzie oba wymiary (podmiotowość i przedmiotowość) ukazywały swoją wagę i zarazem względność, tym samym odsyłając do rzeczywistości, która je warunkuje i przekracza. Do podobnych wniosków dochodzi koniec końców Sartre, uznając dualizm *bytu w sobie* i *bytu dla siebie* jako rzeczywistość wtórną wobec ich pierwotnej jedności. Ingarden również „zasypuje" ową alternatywę w swojej koncepcji tożsamości dynamicznej, w której tworzenie (działanie) pokrywa się z odkrywaniem siebie. Podkreśla w niej zwłaszcza aspekt działaniowy (twórczy) w człowieku. Konstytuowanie siebie jako osoby wymaga czasu, ma charakter (o czym mówi zresztą sama nazwa *konstytuowanie*) aktywny, dynamiczny, jest procesem skierowanym na zewnątrz.

W eseju *Człowiek i czas* Ingarden zauważa, że spoglądając na historię filozofii Zachodniej (zwłaszcza od czasów nowożytnych), widzimy, jak wiele miejsca filozofowie poświęcali poznawaniu rzeczywistości. Pytali: „Jak poznawać świat?", „Na czym polega poznawanie świata?", nie zastanawiając się jednak dłużej nad zagadnieniem równie, a może nawet bardziej doniosłym, które można sformułować w pytaniu: „Jak poznawać samego siebie?"[56]. Ingarden, konstatując ważność owej kwestii, która zresztą musiała pojawić się w sposób nieunikniony w jego rozważaniach antropologicznych, nie podejmował jej jednak bardziej szczegółowo. Samowiedza zakłada jakąś prawdę człowieka. Nie jest jednak tak, że samowiedza musi wiązać się z substancjalnym ujęciem „ja", istota człowieka nie musi być bowiem czymś różnym od istoty rzeczywistości. Szeroko rozwinięte poglądy i związane z nimi techniki wglądu w samego siebie w sposób niezwykle bogaty rozwinęły się w filozofiach Dalekiego Wschodu (buddyzm, taoizm, hinduizm). Zagadnienie poznawania siebie odnajdujemy w filozofii starożytnej Grecji (zwłaszcza u pitagorejczyków, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Seneki, Plotyna i innych), możemy je także znaleźć u myślicieli średniowiecznych (tu zwłaszcza św. Augustyn i Mistrz Eckhart), jak również w niektórych nurtach

[56] Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 59.

współczesnej psychologii (zwłaszcza psychologii humanistycznej i nurtach neopsychoanalitycznych) oraz w hermeneutyce. Wydaje się, że już postawienie sobie samemu pytań typu: „Kim jestem?", „Jak kształtować samego siebie?", „Co mogę w sobie zmienić?", „Jak postępuję?", „Kim się staję?" itp., stanowi drogę do samopoznania[57]. Jednak na pytanie o drogę poznawania samego siebie trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi, jest to bowiem droga w znacznym stopniu zindywidualizowana, zależna od kontekstu życia konkretnej osoby. Można poznawać siebie na przykład poprzez: medytacje, przeżycia religijne, mistyczne, „myślenie estetyczne", doświadczenie estetyczne, twórczość artystyczną, relacje z innymi ludźmi, zaangażowanie społeczne itd. Zastanawiające, co jeszcze mogłaby tu dodać fenomenologia, która przecież tak bardzo podkreśla znaczenie świadomości i samowiedzy. Jako że pytanie wiąże się z konstytuowaniem człowieka, czyli z jego aspektem dynamicznym, można je postawić jeszcze inaczej, mianowicie: „Jak zmieniać samego siebie?". Ingarden jako fenomenolog nie wykładał swojej nauki czytelnikowi, jednakże sformułował warunki, które umożliwiają samopoznanie, na przykład: koncepcję człowieka jako systemu względnie izolowanego, wolności uwarunkowanej, ontologicznego statusu świadomości, podmiotowości, natury konstytutywnej, wartości (ich sposobu istnienia, doświadczania, poznawania, o czym będzie mowa w kolejnej części niniejszej pracy) itd. Fenomenologia Ingardenowska odnawia paradygmat przedkartezjański, w którym poznawanie świata łączyło się ściśle z samopoznaniem. Zatem istotnym zwrotem okazuje się przemiana dokonana w fenomenologii z perspektywy epistemologicznej (Husserl) na perspektywę ontologiczno-antropologiczną (Scheler, Hildebrand, Ingarden), wraz z którą modyfikacji uległa sama metoda fenomenologiczna, która zaczęła dotyczyć konkretnego, realnego człowieka. Dzięki temu mogło na gruncie fenomenologii pojawić się pytanie o dużej doniosłości praktycznej: Jak sposób przeżywania świata (określone nastawienie) wpływa na przemianę samego przeżywającego? Nastawienie domaga się pracy świadomości i obejmuje nie tylko myśli, ale również emocje, postrzeganie (które może być na przykład bardziej lub mniej wyraźne), postawę, zachowanie, a nawet doznawanie. Jako takie posiada zarówno aspekt negatywny (zawieszenie innych nastawień, wyłączenie z życia publicznego albo praktycznego, dokonanie *epoche* w stosunku do własnych przesądów, stereotypów, nawyków

[57] Por. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 180.

myślowych itd.), a także aspekt pozytywny (otwartość, gotowość transcendowania siebie, nakierowanie uwagi, skupienie itd.). Nastawienie nie dotyczy jedynie warstwy powierzchniowej człowieka, jaką jest jego świadomość, ta ostatnia stanowi jednak istotny czynnik dynamizujący człowieka. Aby można było mówić o przemianie „ja", ważne jest zaangażowanie całego psycho-fizyczno-duchowego indywiduum. Spełniane czyny muszą płynąć z jego najgłębszego źródła, bo jak pisze na temat Ingardena Stróżewski: „Istotne są tylko te czyny, które wypływają z samej głębi, z samego intymnego wnętrza człowieka, kierowane jego świadomością, zorientowane na określone wartości. Tylko wtedy mają one siłę 'współstwarzania' człowieka właśnie w jego człowieczeństwie – i mają rangę świadectwa o jego prawdziwej naturze"[58]. Nastawienie nie jest jedynie kwestią arbitralnej postawy. Nie jest tak, że wszystkie nastawienia są równoważne. Ingarden na przykład poświęca wiele miejsca rozważaniom o nastawieniu estetycznym (o którym piszę więcej w kolejnej części pracy), dzięki któremu możliwe staje się właściwe doświadczenie wartości estetycznych. Dopiero wypracowanie odpowiedniego nastawienia umożliwia uchwycenie wartości, przy czym doświadczenie wartości najwyższych i rozwijanie własnej wartości osobowej (rozumianej tu jako samowiedza i warunek takich wartości moralnych, jak: wierność ideałom, wytrwałość, opanowanie itp.) stanowią wzajemne istotowe dopełnienie. Sądzę, że dzięki umiejętności wypracowania w sobie odpowiedniego nastawienia właściwie prawie każde tzw. doświadczenie życiowe (nawet do pewnego stopnia negatywne) może ofiarować możliwość samopoznania.

W perspektywie Ingardenowskiej istotnym wyznacznikiem konstytuowania człowieka, czyli realizacji jego wartości osobowej, staje się dążenie do jakiegoś ideału, obiektywnego wzorca osobowego, który jednak nigdy nie może zostać całkowicie osiągnięty. Rozwój wartości osobowej dokonuje się wzwyż, poprzez poszczególne poziomy. Konstytuowanie siebie dokonuje się poprzez realizowanie obiektywnych wartości, które są z własnej istoty hierarchicznie ustrukturalizowane. Człowiek nie może jednak nigdy dosięgnąć wartości w pełni i zawsze czuje się wobec nich w jakimś stopniu wyalienowany. Dlatego też stając się osobą, nie może w jakimś „miejscu" swojego życia się zatrzymać i powiedzieć, że cel jego rozwoju został osiągnięty. Taka postawa mogłaby doprowadzić do stagnacji,

[58] W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 109.

niweczącej wcześniejsze wysiłki. Rozwijanie swojej natury konstytutywnej jest procesem trudnym, wymagającym i praktycznie nieskończonym. Wszelkie stające na drodze problemy, kryzysy, a także poczucie alienacji, które towarzyszą niemożności dosięgnięcia własnego ideału, są immanentnie wpisane w rozwój człowieka. Ideałem Ingardenowskim, o czym była już mowa wcześniej, jest człowiek skonsolidowany, wyróżniający się zintegrowaniem, często wyodrębniających się w doświadczeniu wewnętrznym, aspektów (ciała, duszy, świadomości, wartości). W ten sposób, na podłożu abstrakcyjnie wyróżnionych momentów, wykształca się *ja jako osoba*[59], centrum dyspozycyjne człowieka. Chociaż człowiek dąży do wewnętrznej konsolidacji, to jednak w konstytuowaniu własnej tożsamości odznacza się jako system względnie izolowany „równowagą chwiejną". Sama procesualność, zmiana, zakłada naruszenie równowagi. Pewien stopień dezintegracji człowieka, o ile ta nie narusza jego rdzenia, jest immanentny i konstytutywny w rozwoju jego natury. Nie jest wszak możliwa zmiana jednego stanu systemu na inny stan, bez naruszenia jego dotychczasowej równowagi. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że momenty względnej równowagi zdarzają się rzadziej niż momenty jej zachwiania. Świadomość ma charakter selektywny, wybiórczo odnosi się do bodźców docierających zarówno ze środowiska zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Dążenie wzwyż, ku realizowaniu własnego ideału osobowego i najwyższych wartości może przybierać charakter różnorodnych napięć i konfliktów wewnętrznych. Przemiana samego siebie staje się niekiedy procesem bolesnym, wymagającym zaprzeczenia pewnym własnym nawykom, sterotypii, a także przeciwstawienia się środowisku zewnętrznemu, o ile uniemożliwia ono realizowanie najwyższych wartości i oddaje hołd nijakości albo też wartościom negatywnym. O dezintegracji pozytywnej i pozytywnym nieprzystosowaniu pisał Kazimierz Dąbrowski, którego poglądy dotyczące rozwoju człowieka są godne przywołania[60]. Wydaje się, że teoria Dąbrowskiego,

[59] O odróżnieniu potencjalnego *ja osobowego* od realizowanego *ja jako osoby,* które są w istocie tym samym, zob. więcej w: M. Smolak, *Filozofia człowieka u Roman Ingardena*, dz. cyt., s. 35.

[60] Pomimo że fenomenologia programowo zawiesza wszelkie „izmy", odżegnując się również od psychologii, to jednak po przeniesieniu refleksji fenomenologicznej na grunt antropologiczny trudno mówić o całkowitej rozłączności obu dziedzin. Wydaje się, że w zakresie dotyczącym poznania człowieka i poznania siebie samego psychologia i filozofia w wielu aspektach nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają, co jednak nie oznacza ich utożsamienia. Dlatego też myśliciele zajmujący się człowiekiem i jego wewnętrzną dynamiką sytuują się często

oparta na wielu badaniach empirycznych, stanowić może ważkie uzupełnienie rozważań dotyczących tożsamości osobowej u Ingardena. Włączenie do niniejszej pracy tego, przed czym przestrzegał Kant, czyli „filozoficznego psychologizowania", nie jest jedynie przedstawieniem innego, psychologicznego punktu widzenia jako swego rodzaju ornamentu, ale ma na celu ukazanie możliwości przemiany świadomości (przemiany dokonującej się również na poziomie dualnym, na którym sytuuje się „ja" osobowe), umożliwiającej z kolei wykroczenie poza „ja" ku transcendentalnej niedualności. Perspektywa taka, bliska transpersonalizmowi[61], zakłada, że świadomość transcenduje „ja", a trancendowanie to wychodzi od poziomu refleksyjno-mentalnego, stanowiącego również domenę psychologii.

Dąbrowski przeciwstawiał się dominującemu w psychologii poglądowi, głoszącemu, że zdrowie psychiczne wyraża się w dostosowaniu do środowiska zewnętrznego, a wszelkie przejawy nierównowagi psychicznej, takie jak: depresje, smutki, obsesje, nerwice, poczucie winy, wstydu wobec samego siebie, alienacja, zahamowania, bojaźliwość, nieśmiałość, a także psychozy są odstępstwami od tak zwanej normy. Świadomość, otwierająca się na wszelkie „wewnętrzne" i „zewnętrzne" treści, musi sobie poradzić z licznymi sprzecznościami, aby móc dokonać ich integracji na wyższym poziomie. Całkowita otwartość świadomości na wszelkie docierające

---

na pograniczu obu dziedzin (na przykład Sigmunt Freud, Erich Fromm, Carl Gustaw Jung, Antoni Kępiński, Kazimierz Dąbrowski i inni). Również w refleksji Ingardenowskiej, pomimo zdeklarowanego antypsychologizmu i postulatu myślenia samodzielnego, pojawiają się analogony takich psychologicznych pojęć, jak na przykład: rozwój osobowy, samorealizacja, dezintegracja itp. Dlatego też wydaje mi się uprawnione i płodne zestawianie poglądów Ingardena (odnośnie do tożsamości, podmiotowości, natury ludzkiej) z refleksją psychologiczną.

[61] Ken Wilber, reprezentujący transpersonalizm (zwany również Filozofią Wieczystą) pisze o ewolucji świadomości, rozróżniając osiem jej poziomów: 1) natura fizyczna, 2) natura cielesna, 3) wczesny umysł, 4) rozwinięty umysł (racjonalny, samorefleksyjny, mentalno-jaźniowy), 5) poziom psychiczny, 6) poziom subtelny, 7) poziom przyczynowy, 8) ostateczna całość (zob. K. Wilber, *Eksplozja świadomości*, tłum. K. Przechrzta, E. Kluz, Abraxas 1997, s. 20). Czytamy: „Z punktu wiedzenia Filozofii Wieczystej pomijając wszelkie braki, mentalne ego tworzy coś na kształt symbolu połowy drogi na ścieżce transcendencji. Ma to oznaczać, że świadomość 'ja' znajduje się w połowie drogi między nieświadomością natury i nadświadomością ducha. Nieświadomość natury i ciała ustępuje świadomości umysłu i ego, która z kolei ustępuje przed nadświadomością duszy i ducha. Jest to wielki obraz ewolucji i historii i w tym kontekście należy rozpatrywać historię człowieka", tamże, s. 19.

do niej treści skończyłaby się zapewne katastrofą. Dlatego też świadomość musi wybierać treści, co wiąże się z licznymi konfliktami. Droga, którą ma do pokonania, jest drogą trudną i wyboistą. We wszechstronnym, wielopoziomowym rozwoju człowieka

> Chodzi o świadomość opartą na zaprzeczeniu i potwierdzeniu pewnych właściwości swojego środowiska wewnętrznego, jak również i bodźców świata zewnętrznego. Chodzi o świadomy wybór, o ciągłe świadome wybory bodźców i warstw w obu tych środowiskach. Taka wybiorczość, zaprzeczenie i potwierdzenie, opierają się na dużych, wszechstronnych przeżyciach „powstającego człowieka autentycznego". Opierają się one na widzeniu i doświadczeniu wielopoziomowości w sobie, na przeżywaniu konfliktów wewnętrznych jednopoziomowych i wielopoziomowych. Opierają się na cierpieniu i tęsknocie, na powstającej i rozwijającej się hierarchizacji aż do ideału, na wzmożonej pobudliwości i depresjach, na smutkach, stanach lękowych i obsesyjnych. To zasadnicze naruszenie równowago biopsychicznej, naruszenie wspomnianego układu psychicznego, w którym inteligencja znajduje się na usługach podstawowych popędów oraz przekształcenie tego układu na taki, w którym inteligencja znajduje się na usługach osobowości, a więc uczuć wyższych – jest naruszeniem równowagi jak najbardziej korzystnym dla rozwoju autentycznej jednostki ludzkiej[62].

Rozwój osobowy człowieka wiąże się z poszerzaniem obszaru i zasięgu świadomości, czemu sprzyja autoterapia i samowychowanie. Autoanaliza dotycząca myśli, zachowań wobec innych i wobec siebie, a także uczuć ma w perspektywie teorii dezintegracji pozytywnej służyć głębszej reintegracji, wzniesieniu się na wyższy, bardziej empatyczny (wobec siebie i wobec innych) poziom rozumienia. Istnieje tu jednak pewne zagrożenie: jeżeli na przykład autoanaliza przekształci się w kompensacyjne poczucie winy (bądź inne destrukcyjne uczucie), które przybierze postać resentymentu i nienawiści do samego siebie, wówczas będzie to cofnięcie się na niższy poziom rozwoju osobowego, dezintegracja przybierze wówczas charakter negatywny. Zatem w każdej dezintegracji istnieje swoiste napięcie i zagrożenie oraz potencjał, który może zostać albo pozytywnie przezwyciężony (wówczas służy pełniejszej reintegracji), albo też może przybrać charakter negatywny. Można się zastanawiać, czy każdy rozwój osobowy musi mieć przebieg aż tak bardzo dramatyczny. Autor *Trudu istnienia* wskazuje na wybitnych twórców,

[62] K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, PWN, Warszawa 1989, s. 145.

takich jak: Franz Kafka, Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven, Søren Kierkegaard, Miguel de Unamuno, Vincent van Gogh i inni, których dzieła narodziły się w zmaganiach z sobą, w przestrzeni silnych napięć, poprzez zachwiania wewnętrznej równowagi (a nie pomimo jej zachwiania, jak twierdzili niektórzy psychologowie), nieodłącznej od pokonywania wewnętrznych i zewnętrznych przeszkód. Jak czytamy w *Trudzie istnienia*:

> Ktoś, kto jest wrażliwy emocjonalnie, kto ma rozwiniętą wyobraźnię i obdarzony jest fantazją, kto ma zdolność penetracji umysłowej, ten zazwyczaj nie przystosowuje się do jednopoziomowej rzeczywistości życia codziennego, nie zadowala się nią. Szuka rzeczy nowych, rzeczy ciekawych, rzeczy niebanalnych. Jednopoziomowość i stereotypowość codziennej rzeczywistości nuży go, udręcza, powoduje napięcia, konflikty, a nawet skłania do buntu przeciw tego typu rzeczywistości. Wzmożona pobudliwość we wszystkich wymienionych formach jest zatem podstawą poszukiwania innej, wielopłaszczyznowej i wielopoziomowej rzeczywistości[63].

Poszukiwania wielopłaszczyznowej rzeczywistości często przybierają charakter rozwoju przyspieszonego, dokonującego się za cenę zaniedbania sfer życia z poziomów niższych. Rozwój nie musi więc przybierać obrazu piramidalnego (od zaspokajania najniższych potrzeb do zaspokajania potrzeb najwyższych), jak u Abrahama Maslowa, ale jak wskazywał Carl Gustaw Jung, może być również symbolizowany przez kielich, dzban, wazon albo klepsydrę. Człowiek jest jednak całością, nie może na przykład oddzielić się od własnego ciała, dlatego też, aby można było mówić o pełnym rozwoju osobowości, musi on również zintegrować pozostawione w tyle, zaniedbane aspekty życia. Dezintegracja pozytywna prowadzi do pełniejszych reintegracji, urzeczywistniających wyższe wartości. Jako że rzeczywistość jest wieloaspektowa, te same zjawiska, zdarzenia, sytuacje można postrzegać na sposoby o zróżnicowanej głębokości, zależnie od poziomu rozwoju (można to zjawisko dostrzec u samego siebie, kiedy to w różnych okresach życia, pod wpływem różnych doświadczeń widzi się świat różnymi oczami). Dąbrowski odróżnia dezintegrację jednopoziomową od wielopoziomowej, które występują na różnych etapach osobowego rozwoju. Dezintegracja jednopoziomowa przybiera charakter bardziej gwałtowny, wiąże się często z ambiwalencją maniakalno-depresyjną, z radykalnymi zmianami nastrojów itp., natomiast dezintegracja wielopoziomowa przybiera

[63] K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 27.

już charakter mniej dramatyczny, bardziej uwewnętrzniony. Jest tak, gdyż dezintegracja pozytywna ukierunkowuje „ku górze", otwiera na inność (w sobie i poza sobą), umożliwia pomieszczenie w sobie coraz większej liczby sprzeczności do tego stopnia, że człowiek miast buntować się przeciwko „wrogim siłom", zaczyna w końcu, mocą swojej świadomości, mieścić je w sobie i zarazem poza nie wykraczać. Staje się w ten sposób bardziej otwarty wobec samego siebie, innych ludzi i najogólniej mówiąc – wobec tego, co „zewnętrzne". Jak czytamy w *Trudzie istnienia*:

> Rozwinięta osobowość jest najwyższym darem miłości, jaki bogata wewnętrznie jednostka może ofiarować innej jednostce[64].

Głębsza samowiedza łączy się ściśle z pogłębionym rozumieniem innych ludzi. Bardzo ciekawe przedstawienie dojrzałego ideału osobowości znajdujemy w wypowiedzi Tadeusza Michałkiewicza (odnośnie do koncepcji Antoniego Kępińskiego):

> Człowiek nie jest ani aniołem, ani diabłem, ale ma w sobie coś z jednego i drugiego. Cechą świata jest wewnętrzna sprzeczność. Świadoma akceptacja antynomicznej natury świata i samego siebie jest oznaką dojrzałości psychicznej. „Człowiek o szerszej i głębszej świadomości jest w stanie pomieścić w sobie dwie sprzeczne struktury czynnościowe. Odrzuca sprzeczność swojej natury, wie, że jest dobry i zły zarazem, mądry i głupi, że kocha i nienawidzi itd. Sprzeczności jakoś mieszczą się w jego świadomości, nie musi ich spychać w nieświadomość". Świadomość ludzka jest coraz doskonalsza, ale nigdy nie osiągnie kresu. Jest to droga bez końca. Świadomość jest odbiciem doświadczenia, a to stale się zmienia, wraz ze zmieniającym się światem. Nowe doświadczenia będą rodzić nową wiedzę, ale nigdy człowiek nie będzie wiedzieć wszystkiego[65].

Zdrowie psychiczne w rozumieniu Kępińskiego i Dąbrowskiego ma charakter dynamiczny. Oczywiście, w każdym człowieku występuje dialektyka tego, co zmienne, i tego, co niezmienne (w różnych proporcjach, zależnie od całego rozwojowego kontekstu), jednak problemem jest – powiada Dąbrowski – kiedy niezmienność zacznie dominować nad zmiennością. Niezmienność może zresztą wiązać się z różnymi aspektami. Niezmienny jest pewien ideał osobowy, a także obiektywne wartości, stanowiące *telos* dla rozwijającego się człowieka. Tego typu stałość ma charakter jak najbardziej

---

[64] Tamże, s. 61.

[65] T. Michałkiewicz, *Poznanie człowieka. Metoda Antoniego Kępińskiego*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 6, s. 93-94.

pozytywny, w czym poglądy Ingardena i Dąbrowskiego są zbieżne. Jednak stałość może również objawiać się w nawykowości, stereotypach, sprzyjaniu konformistycznym „ideałom", może być zatem ugruntowana w wartościach negatywnych. Jeżeli zmienność w tym ostatnim rozumieniu przejmie dominację nad dynamiką tożsamości, wówczas może przybrać nawet charakter patologiczny. Kępiński i Dąbrowski piszą, że tego typu niezmienność występuje u psychopatów, zamkniętych w pewnych skostniałych strukturach[66]. W przypadku psychopatów mamy do czynienia z integracją pierwotną (pozorną), dokonującą się na powierzchni. Psychopata wydaje się silny, skonsolidowany, niekiedy bardzo dobrze przystosowany do otaczającej go rzeczywistości, jednak jest to tylko pozór, wynikły z powtarzalności i stałości jego zachowań. Różni się on krańcowo od psychoneurotyka, który przeżywa wewnętrzne konflikty i jest podatny na dezintegrację pozytywną. Psychopata jest jakby odcięty od swojego życia wewnętrznego, żyje na powierzchni siebie i nie przeżywa konfliktów wewnętrznych (co najwyżej zewnętrzne). Ingardenowi, piszącemu o integracji człowieka, chodziło o inny rodzaj integracji, mianowicie o integrację wtórną, możliwą dopiero dzięki pozytywnej dezintegracji. Wydaje się, że dopiero dezintegracja skostniałych struktur mogłaby umożliwić jednostce psychopatycznej konsolidację w sensie Ingardena.

Powyższe psychologiczne i egzystencjalne rozważania ujawniły jednak istotny problem w ujęciu tożsamości osobowej u Ingardena. Dla Ingardena, jak pamiętamy, to, co niezmienne w człowieku (rdzeń osobowy), sytuowało się na poziomie głębokim, natomiast zmiany dotyczyły sfery powierzchniowej. W dodatku sfera zmienności była w człowieku wyznaczona istotowo przez jego naturę konstytutywną. Rozważania Dąbrowskiego ukazują odwrotny „porządek" rzeczy: to, co niezmienne, okazuje się często pewną zastygłą powierzchnią,

[66] Antoni Kępiński napisał: „A zatem w psychopatii dialektyczna równowaga pomiędzy zmiennością życia a jego niezmiennością jest przesunięta w kierunku niezmienności. Wskutek tego szczególnie charakterystyczna dla życia ludzkiego nieprzewidywalność, wynikająca z niezwykłego u człowieka bogactwa struktur czynnościowych, w psychopatii ulega redukcji. Można często trafnie przewidzieć, jak psychopata w danej sytuacji się zachowa, gdyż jego sposób zachowania i przeżywania częściej się powtarzają niż u osób nie wykazujących cech psychopatycznych. Element niezmienności istnieje jednak u każdego człowieka, ale nie w tak silnym stopniu jak u psychopatów. Dzięki temu elementowi możemy ludzi klasyfikować wedle różnych typów osobowości. W tym ujęciu psychopatie byłyby tylko silniej zaznaczonymi i bardziej utrwalonymi różnego rodzaju wariantami typów osobowości", A. Kępiński, *Psychopatie*, Saggitarius, Kraków 1992, s. 10.

niczym lodowa tafla na powierzchni rzeki. Aby można było mówić o rozwoju osoby, to, co powierzchniowe, musi być nieustannie ożywiane przez dynamiczną świadomość. U Sartre'a nie było czegoś takiego jak głębia człowieka (a jedynie sama powierzchnia), jednak autor *Bytu i nicości* również przestrzegał przed utożsamianiem się z tym, co na powierzchni, nazywając tego typu utożsamianie się „złą wiarą". Stałość, niezmienność człowieka nie musi wypływać z jego natury, ale może stanowić narzucony produkt konwencji i przybierać nawet charakter patologiczny. Analogonem tego typu postawy u Ingardena może być fałszywe ukonstytuowanie natury konstytutywnej. Pogląd Ingardena przy określonej interpretacji nie musi być sprzeczny w kwestii zmienności i niezmienności człowieka z poglądami Kępińskiego i Dąbrowskiego, jednak w świetle przedstawionych poglądów znacznie się komplikuje[67].

1.4. Tożsamość osobowa a dwa doświadczenia czasu

Zagadnienia: tożsamości osobowej, trwałego rdzenia w człowieku istniejącego „przed" świadomością, oparcia zmienności na niezmienności i tym podobne kwestie ulegają aporetycznemu odwróceniu, gdy Ingarden zastanawia się na związkiem tożsamości osobowej z czasem. Wewnętrzne doświadczenie tożsamości osobowej może być rozpatrywane w związku z czasem, biorąc pod uwagę różne aspekty[68]. W eseju *Człowiek i czas* Ingarden wyróżnia dwa

[67] Wobec zaznaczonych kwestii trudno jest na przykład przyjąć, że zachowanie człowieka musi z konieczności wyrażać jego naturę, chociaż na dłuższą metę, przy wnikliwszym poznaniu drugiego człowieka i samego siebie tak pewnie jest. Jednakże zachowanie nie musi o niczym świadczyć: psychopata może sprawiać wrażenie osoby przystosowanej, miłej, zrównoważonej itd. Natomiast osoba rozwijająca się w sposób przyspieszony może zachowywać się „dziwacznie", a niekiedy swoją postawą odbiegać od tzw. normy i przyjętej kultury. Pomyłki zdarzają się zwłaszcza w przestrzeni życia publicznego. Kwestia ta ma bardzo duże znaczenie praktyczne (na przykład w sferze oddziaływania pedagogicznego i samowychowania).

[68] Doświadczenie czasu może się zmieniać zależnie od etapu życia, na przykład: dzieci żyją najbardziej teraźniejszością (dlatego łatwo się nudzą), młodzież przyszłością, a ludzie starsi przeszłością. Zresztą są to tylko pewne uogólnienia, które dalej różnicują się w zależności od indywidualnych osób i wielu innych czynników. Można doświadczać czasu jako wypełnionego, pełnego, czas może też być „pusty", może „przeciekać przez palce". Zadziwiające jest to, że „czas pusty",

powiązania czasu z tożsamością, które wyłaniają się z perspektywy „wewnętrznego", pierwszoosobowego doświadczenia. Zanim jednak je zrekonstruuję i sproblematyzuję, chciałabym najpierw skupić się nad kwestią Ingardenowskiej koncepcji czasu obiektywnego, która wyłania się z podejścia „zewnętrznego", czyli innymi słowy, nad odpowiedzią na pytanie: Jak autor *Książeczki o człowieku* rozumie czas?

Kwestię czasowości trudno wyabstrahować z Ingardenowskich rozważań, gdyż jest ona ściśle spleciona z zagadnieniami odpowiedzialności, a także „realizacją" bądź „unicestwieniem" wartości. Wiąże się zatem nieodłącznie z zagadnieniami etycznymi. Czasu nie daje się uchwycić wprost, ale przez to, przez co się przejawia. Zdaniem autora *Sporu* człowiek jest bytem zanurzonym w czasie. Nie jest więc tak, jak na przykład u Kanta, że czas stanowi formę naoczności, ani tym bardziej tak, jak u Husserla, dla którego czas jest konstytuowany w absolutnej subiektywności. Zresztą nawet Husserl dostrzegał problem w możliwości konstytucji niepłynącego, identycznego, obiektywnego czasu w fenomenie „płynącej" świadomości. Autor *Sporu* sprzeciwia się także koncepcji czasu św. Augustyna, który „po prostu identyfikuje to, co przeszłe, z tym, co przypomniane, a to, co przyszłe, z tym, co oczekiwane, tak że skoro przeszłe i przyszłe znajdzie się poza stożkiem światła przypomnienia albo oczekiwania, zostanie zrównanie z absolutnym niebytem"[69]. Jeśli świadomość nie dosięga aktualnie przeszłości nie oznacza to zarazem, że owa „nieprzywoływana" przeszłość w jakiś sposób na „ja" nie oddziałuje albo że w ogóle przestała istnieć. Autor *Sporu*, uznając, że przeszłość i przyszłość istnieją niezależnie od tego, czy świadomość w danej teraźniejszości ku nim sięga, stwierdza zarazem, że w inny sposób istnieje to, co przeszłe, w inny to, co teraźniejsze, i jeszcze w inny to, co przyszłe. Teraźniejszość zajmuje w tej koncepcji „miejsce" uprzywilejowane, gdyż tylko to, co w określonej teraźniejszości przeszło w aktualność („*in actu*") czy efektywność bycia, zostało zrealizowane. To, co pozostaje w sferze oczekiwań, marzeń,

---

związany z nudą, gdy się go przeżywa dłuży się, a we wspomnieniach się kurczy. Natomiast o wydarzeniach trwających niemalże chwilę można niekiedy długo opowiadać. Nuda wydłuża czas, a doświadczenie „przepływu" niepomiernie go skraca. Perspektywa czasowa zmienia się również wobec tzw. sytuacji granicznych, a zwłaszcza w obliczu śmierci. O „subiektywnym" doświadczeniu czasu ważnym dla poczucia siebie można by pisać wiele. Pouczająca okazuje się tu zwłaszcza literatura (powieści Manna, Prousta, Joyce'a i innych).

[69] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 179.

nadziei, deklaracji, ma charakter jedynie potencjalny, natomiast to, co w danej teraźniejszości przechodzi w efektywność bycia, zyskuje status *„in actu esse"*, aby w tym samym niemal momencie „przejść w przeszłość" i zyskać status *„in actu fuisse"*. To, co raz zostało zrealizowane, nie może odzyskać z powrotem statusu potencjalności: „Co raz osiągnęło w jakimś 'teraz' efektywność bycia i pełnię bytu i uposażenia, nigdy już nie może zniknąć czy być usunięte z przeszłości"[70]. Zarazem jednak sposoby istnienia tego co przeszłe i teraźniejsze, również różnią się od siebie: „Nie wolno zatem bycia-w-czasie identyfikować z byciem-wszystkiego-w-teraźniejszości, jak gdyby sposób istnienia w przeszłości był ten sam, co sposób istnienia w teraźniejszości"[71]. Z powyższego wynika, że człowiek jako „przedmiot indywidualny" istnieje w czasie. Również świadomość, chociaż jako proces ma charakter czasowy, nie jest „miejscem", w którym dokonywałaby się konstytucja czasu. Jak jednak kwestia czasu obiektywnego ma się do „subiektywnego", wewnętrznego przeżywania czasu i jak łączy się ze sposobem życia i zagadnieniem tożsamości osobowej?

Ingarden wyróżnia dwa wewnętrzne doświadczenia czasu. W pierwszym doświadczeniu człowiek jest „panem czasu" w tym sensie, że chociaż żyje w aktualnym teraz, to może jednak mocą swojej woli swobodnie poruszać się w czasie (angażując pamięć, wyobraźnię, przewidywanie, projektowanie). Pomimo upływu czasu i związanych z nim zmiennych przeżyć i stanów psychicznych, człowiek czuje się tym samym i jednym człowiekiem o specyficznej i niepowtarzalnej naturze. Owo przeżycie czasu wiąże się z doświadczeniem własnej realności, przy czym „ja" jest w wyższym stopniu realne niż realność aktualnych przeżyć. Te ostatnie są jedynie czymś przejściowym, zakotwiczonym w „ja" osobowym, chociaż jakoś realne, są one zarazem czymś pochodnym i zależnym względem „ja", i to nawet do tego stopnia, że „ja" może istnieć (na przykład podczas snu pozbawionego marzeń sennych) bez spełnianych przeżyć. „Ja", będąc w czasie, pozostaje zarazem przez czas nienaruszone, czas jakby po nim „spływa". Również inni ludzie i wszelkie wytwory „rąk" ludzkich wydają się w ten sam sposób co „ja" niezniszczalne:

> …co do innych ludzi wydaje mi się, że i oni pozostają, że i oni są wciąż ci i tacy sami, choć nie przeoczam przy tym wcale tego, co się z nimi dzieje, ani też tego, że się przy tym tak lub inaczej zmieniają.

[70] Tamże, s. 178.
[71] Tamże, s. 175.

> I rzeczy także: te same domy, ulice, miasta, wczoraj i dziś, i te same 'stare' meble, te same, od lat dzieciństwa mnie otaczające, znane mi w swym milczeniu i bierności. Zżyty jestem z nimi tak samo, jak ze starymi przyjaciółmi, których postarzenia się przez długi czas nie widzę, gdy co dzień się z nimi widuję. Mimo wszystkich zdarzeń, wypadków, zmian, których jestem świadkiem, świat wydaje mi się wciąż ten sam i tak samo pozostaje, jak ja w tym świecie. Jakby 'spływały' po nim wszystkie zmiany, jakby czasu nie było, jakby to był tylko pewien fantom, tylko 'zjawisko'[72].

[72] Tamże, s. 48.

Możliwość swobodnych „podróży" świadomości w czasie może przybierać bardzo różne mniej lub bardziej subtelne odcienie, co najlepiej ukazują przykłady literackie:

Przykład 1: „I nagle wspomnienie zjawiło mi się. Ten smak to była magdalenka cioci Leonii. W niedzielę rano w Combray (ponieważ tego dnia nie wychodziłem przed godziną mszy), kiedy szedłem do pokoju cioci Leonii powiedzieć jej dzień dobry, dawała mi kawałek ciasta zmoczywszy je w herbacie lub w naparze kwiatu lipowego. Widok magdalenki nie przypominał mi nic, nim ją skosztowałem; może dlatego że widywałem je od tego czasu często – mimo że ich nie jadłem – na ladzie cukierni; obraz ich opuścił owe dni Combray, aby się skojarzyć z innymi, świeższymi; może dlatego że z owych wspomnień, tak długo zostawionych poza pamięcią, nic nie przetrwało, wszystko rozpyliło się; kształty – także ten kształt małej muszelki z ciasta, tak pulchnej i zmysłowej pod swoim surowym i nabożnym rurkowaniem – znikły lub też, uśpione, straciły energię, która by im pozwoliła połączyć się ze świadomością. Ale kiedy, po śmierci osób, po zniszczeniu rzeczy, z dawnej przeszłości nic nie istnieje, wówczas jedynie zapach i smak, wątlejsze, ale żywsze, bardziej niematerialne, trwalsze, wierniejsze, długo jeszcze, jak dusze, przypominają sobie, czekają, spodziewają się – na ruinie wszystkiego – i dźwigają niestrudzenie na swojej znikomej kropelce olbrzymią budowlę wspomnienia. I z chwilą gdy poznałem smak zmoczonej w kwiecie lipowym magdalenki, którą mi dawała ciotka (mimo że jeszcze nie wiedziałem i aż znacznie później miałem odkryć czemu to wspomnienie czyniło mnie tak szczęśliwym), natychmiast stary, szary dom od ulicy, gdzie był jej pokój, przystawił się niby dekoracja teatralna do wychodzącej na ogród oficynki, którą zbudowano dla rodziców od tylu (owa ścięta ściana, jedyna, którą wprzód widziałem), i wraz z domem miasto, rynek, na który wysyłano mnie przed śniadaniem, ulice, którymi chadzałem od rana do wieczora i w każdy czas, drogi, którymi się chodziło, kiedy było ładnie. I jak w owej zabawie, w której Japończycy zanurzają się w porcelanowym naczyniu pełnym wody kawałeczki papieru na pozór byle jakie, które ledwie się zanurzywszy wydłużają się, skręcają, barwią, różniczkują się, zmieniając się w kwiaty, w domy, w wyraźne osoby, tak samo teraz wszystkie kwiaty z naszego ogrodu i z parku pana Swann i lilie z Vivonne, i prości ludzie ze wsi, i ich domki, i kościół, i całe Combray, i jego okolice, wszystko to, przybrawszy kształt i trwałość, wyszło – miasta i ogrody – z mojej filiżanki herbaty", M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, tłum. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1992, s. 48-49).

Przykład 2: „Ulrich znów się zatrzymał, tym razem na placu, przy którym poznał kilka kamienic i przypomniał sobie o publicznych dyskusjach i podnieceniu umysłów, jakie towarzyszyło ich budowie. Wspomniał o przyjaciołach młodości.

W omawianym doświadczeniu czasu istotnego znaczenia nabiera przeszłość. To, co byłe, może zostać w każdej chwili przywołane i tym samym ożywione. Przeszłość ciąży nad przeżywaną teraźniejszością, istotnie ją modyfikując, wpływając na obecny przebieg zdarzeń. Człowiek czuje się związany danymi niegdyś przyrzeczeniami i zobowiązaniami. Pewne dawne czyny, sukcesy, klęski, doświadczenia mają wpływ na podejmowane aktualnie postanowienia, działania. To, co przeszło, nie minęło, ale zostało uwiecznione w pewnej dali i jako takie odciska swe piętno na każdorazowej teraźniejszości. Człowiekowi trudno wyzwolić się tu od swojej przeszłości; to, co byłe nie może stać się niebyłym. Brzemieniu przeszłości towarzyszy nastawienie na przyszłość, a co ciekawe, projektowana przyszłość może „mnie" przekształcać nawet teraz, a ponadto modyfikować „moją" przeszłość. Tak więc, podsumowując, w pierwszym doświadczeniu czasu człowiek nieustannie przekracza „granice" teraźniejszości, transcendując teraźniejszość, swobodnie porusza się w czasie.

Natomiast przy drugim doświadczeniu czas okazuje się niszczycielski wobec człowieka, wymyka się spod jego kontroli, człowiek mu podlega, co istotnie rzutuje na postrzeganie przez człowieka samego siebie. Człowiek nie jest już sobie samemu dany, jak poprzednio, ale musi swoim wysiłkiem nieustannie siebie „utrwalać", aby nie dać się rozpuścić w zalewającej fali czasu. Doświadczenie to odsłania przed człowiekiem jego własną kruchość, nietrwałość, przypadkowość, a także ograniczoność. Własne istnienie zdaje się kurczyć do pojedynczej i oderwanej fazy czasowej, która zaraz ginie w czasowym rozproszeniu, nie mogąc przetrwać nawet krótkiej chwili:

> Bez względu więc na to, jak bardzo transcendujemy naszą każdorazową teraźniejszość i uważamy się za byt trwały i niezawisły od czasu,

---

Wszystkie te domy były jego przyjaciółmi z młodych lat, wszystko jedno, czy znał je osobiście, czy tylko z nazwy; czy były jego rówieśnikami, czy nieco starsze, buntownikami, chcącymi obdarzyć świat nowymi kształtami i nowymi ludźmi, obojętne, czy było to tutaj, czy w jakiejkolwiek innej znanej mu okolicy. Teraz kamienice te stały jak zacne ciotki w staromodnych kapeluszach w nikłym świetle późnego popołudnia, które zaczynało już blednąć. Stały schludne i bez znaczenia, i wcale nie podniecające. Budziło to już tylko uśmiech. Wszelako ludzie, którzy pozostawili te już pozbawione wszelkich pretensji relikty, tymczasem zostali profesorami, sławami, 'nazwiskami', słynnymi reprezentantami słynnego okresu postępu. Dłuższą czy krótszą drogą doszli z mgławicy do skostnienia, i dlatego Historia, opisując ich stulecie, kiedyś o nich powie: żyli wtedy…", R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, dz. cyt., s. 164.

> zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje. Zarazem i sama teraźniejszość zmienia radykalnie swe oblicze. Zamiast być fazą jednoznacznie określoną przez swe wypełnienie, przekształca się ona w pozbawione wszelkiej jakości punktualne 'teraz', które nic w sobie zawrzeć nie może, albowiem nie ma żadnej rozpiętości[73].

W czasie tym przemijamy, starzejemy się, wszystko się zmienia, wielkie dzieła, zrealizowane wartości okazują się marnością, własne „ja" okazuje się pozbawione jakichkolwiek podstaw. Jakkolwiek w pierwszym doświadczeniu człowiek „góruje" nad czasem i sytuuje się niejako poza nim (upływ czasu go nie dotyczy albo działa na jego korzyść), to w drugim jest zanurzony w czasie.

Są to dwa niejako sprzeczne odczucia czasu w człowieku, które wprowadzają pewną aporię do Ingardenowskich rozważań o tożsamości. Jeśli bowiem drugie doświadczenie czasu miałoby zostać jakoś uprawomocnione, wówczas owo rdzenne „ja" byłoby nie tyle podstawą, co raczej właśnie konstruktem przeżyć świadomości, podobnie jak wytwory człowieka, które poprzez swoje ustatycznienie przyczyniałyby się zarazem do konsolidacji „ja"[74]. Zresztą również w pierwszym doświadczeniu czasu człowiek „pokonuje" czas, a tym samym utwierdza siebie w swej niezmienności wskutek przeżyć, którymi przekracza ograniczenia każdorazowej teraźniejszości. Człowiek znajduje się w przestrzeni napięcia, a może nawet jest samym tym napięciem pomiędzy zmiennością (przemijalnością, śmiertelnością) a pragnieniem i dążeniem do nieśmiertelności i wieczności. Przekracza więc własne naturalne uwarunkowania

---

[73] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 53.

[74] Maria Gołaszewska w artykule *Romana Ingardena filozofia moralności* pisze: „W pierwszym wypadku [doświadczeniu czasu – przyp. A.Z.] – człowiek doświadcza siebie jako czegoś trwalszego w stosunku do swoich zmiennych przeżyć; w drugim – jako konstytuowanego w przebiegu przeżyć. To ostatnie doświadczenie siebie zostaje przeciwstawione pierwszemu nie tylko jako radykalnie odmienne, wykluczające pierwsze, lecz nadto jako pociągające za sobą niekorzystne, wręcz zgubne skutki moralne (tak bowiem można interpretować rozważania Ingardena i podawane przezeń przykłady). W rozważaniach tych Ingarden nie uwzględnia tej możliwości, że w różnych okresach życia człowiek może mieć różne doświadczenia upływającego czasu, że nie zawsze drugie z wymienionych doświadczeń czasu ma wpływ tak destruktywny, a pierwsze – konstruktywny. Nie uwzględnia tu, że przeżycia nie tylko wypływają z natury ludzkiej, z tego, jaki człowiek jest, lecz że powstają też pod wpływem zewnętrznych zdarzeń i wtedy ową naturę człowieka zdolne są przełamać, nieraz w sposób radykalny przekształcać", M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, dz. cyt., s. 121.

i ograniczenia, tworząc świat kultury i urzeczywistniając wartości. Stąpając na ostrzu noża, pozostaje tragicznie rozdarty pomiędzy dwiema otchłaniami niebytu. Wyłania się stąd, być może nierozstrzygalne i wciąż pobrzmiewające w niniejszych rozważaniach, pytanie: Czy „ja" osobowe ma jakąś naturalną podstawę i jest jako takie czymś danym, czy też jego stałość utrzymuje się poprzez siłę przeżyć świadomości, które wiążą się w pewne ograniczone „całości" („ja") wskutek zawartego w nich potencjału, siły (energii)?

Z rozważań Ingardena o czasie, zawartych w eseju *Człowiek i czas*, wynika, że to, co stałe i niezmienne (również rdzeń „ja"), jest dopiero czymś wtórnym, warstwą bardziej powierzchniową wobec fluktującej, bardziej subtelnej zmienności, co przeczy wcześniejszym założeniom filozofa (chyba że sprzeczność ta znajdzie swoje rozwiązanie w jakimś szerszym ujęciu). Przeżycia nie są transcendentalnie ugruntowane w „ja" osobowym, ale to raczej świadomość (a wraz z nią przeżycia) stanowi transcendentalne ugruntowanie dla „ja". Pewnym alternatywnym rozwiązaniem mogłoby być przyjęte, wskutek transcendentalnej redukcji, Husserlowskie „ja" transcendentalne, czyli owo pozaczasowe pra-ja, w którego aktach dochodzi do konstytuowania czasu, a także psychofizycznego „ja", jednak ta ewentualność zostaje przez Ingardena odrzucona w jego koncepcji czasu obiektywnego, a także w odżegnywaniu się od przyjmowania jakiegoś innego „ja" obok „ja" osobowego. Pozostaje więc wersja Sartre'owska, podług której „ja" osobowe wraz ze świadomością osobową wyłania się (wynurza) ze świadomości nieegologicznej i odróżnia od tej ostatniej poprzez oddzielenie, którego granice są względne. Jako że granice „ja" są arbitralne, a nawet w pewnym sensie fikcyjne, świadomość musi wkładać nieustanny wysiłek w utrzymanie stałości i tożsamości „ja" na swej powierzchni. Z tym, że u Sartre'a wysiłek ten zapobiega ostatecznemu zatopieniu „ja" w nicości, a u Ricoeura zawieszenie „ja" umożliwia dopiero doświadczenie sensu. Wydaje się, że przyjęcie przez Ingardena ontologicznych koniecznych związków istotnościowych pomiędzy ideami (jako odpowiedników w jakimś stopniu Ricoeurowskiego sensu) nie musi przeczyć wtórności „ja" wobec przeżyć, a nawet przeciwnie, może bardziej tłumaczyć racje wyłonienia się „ja" osobowego z nieegologicznej świadomości. Chociaż Ingardenowskie rozważania o dwóch doświadczeniach czasu prą w tym właśnie kierunku, to jednak wobec wcześniej zarysowanych poglądów autora *Sporu* trudno przypuszczać, aby ten przystał na taką ewentualność. Znajdujemy się w tym miejscu na progu Ingardenowskich aporii, niejednoznaczności

rozważań filozofa, które mogą wynikać bądź z jego zmiany stanowiska, bądź z pewnych wahań, wątpliwości, albo też stanowić pewne miejsca „niedookreślone" i jako takie domagać się własnego przekroczenia w jeszcze innym, szerszym ujęciu. Warto dodać, że podobnego typu aporetyczność ujawnił artykuł Marii Bielawki, która ukazała dwa oblicza świadomości w refleksji Ingardena. Jedno oblicze – przypomnijmy – to świadomość, poprzez którą wyraża się głębsze życie psychiczne (duchowe) człowieka. Świadomość jest tu jedynie powierzchnią człowieka, a jej ujęcie filozoficzne i psychologiczne w znacznym stopniu pokrywają się ze sobą[75]. Natomiast w drugim obliczu świadomość ma charakter transcendentalny i radykalnie antypsychologiczny, człowiek jako psychofizyczne indywiduum ukazuje się w niej jako coś domniemanego w swej realności. W tym ujęciu to świadomość stanowi najbardziej centralną sferę w człowieku, niebędącą w żadnym razie jedynie objawem psychofizycznego życia[76]. Z drugim obliczem świadomości mamy do czynienia w „intuitywnym przeżywaniu", w którym to istota poznającego i istota poznawanego tworzą niezapośredniczoną jedność. Można powiedzieć, że świadomość indywidualna jednoczy się w owym przeżyciu ze świadomością transcendentalną, nie ma tu dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Natomiast w przypadku pierwszego oblicza świadomości „ja" osobowe, w swej monadyczności, zostaje przeciwstawione jako podmiot przedmiotowi poznania. Istota poznającego różni się od istoty poznawanego, dualizm podmiotowo-przedmiotowy okazuje się nieredukowalny. Wydaje się, że tym dwóm obliczom świadomości odpowiadają dwa oblicza tożsamości osobowej. Świadomość psychologiczna (indywidualna) byłaby ugruntowana w „ja" osobowym, natomiast świadomość transcendentalna stanowiła podstawę wyłonienia „ja" osobowego.

Osobiście byłabym skłonna uznać oba oblicza świadomości i odpowiadających im tożsamości, przy zastrzeżeniu, że pierwsza dotyczy poziomu konwencjonalnego, psychologicznego, na którym pojawiają się wszelkiego rodzaju dualizmy i binarności (typu: podmiot – przedmiot, obiektywne – subiektywne itp.), natomiast drugie oblicze świadomości usytuowane byłoby na poziomie transcendentalnym, bardziej pierwotnym, z którego dynamiki wyłoniłoby się dopiero „ja" osobowe. Odpowiedników tych dwóch poziomów można

[75] Por. M. Bielawka, *Dwa oblicza świadomości w filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 134.
[76] Tamże, s. 135.

doszukać się na przykład w Heideggerowskim rozróżnieniu na sferę ontyczną i ontologiczną albo u Ricoeura w odróżnieniu świadomości nieegologicznej (za J.-P. Sartre'em) od świadomości indywidualnej (zob. rozdz. I, cz. I niniejszej pracy). Świadomość indywidualna i transcendentalna byłyby w istocie tym samym, a ich rozdzielenie miałoby charakter wtórny. Jednak mam poczucie, że na gruncie Ingardenowskich założeń takie rozwiązanie okazuje się problematyczne. Jak już wiadomo, Ingarden z jednej strony odrzucał idealizm transcendentalny Husserla (podobnie jak Ricoeur), ale z drugiej strony nie dopuszczał na gruncie własnej ontologii, aby przedmiot trwający w czasie mógł posiadać swój fundament bytowy w procesie (jakim byłaby na przykład świadomość nieegologiczna). Dla autora *Sporu* to, co zmienne, posiada swoją podstawę w tym, co się nie zmienia. Chyba że można by uznać świadomość transcendentalną (w sensie nieegologicznym) jako coś na kształt Jungowskiej jaźni, która wszak nie jest procesem, a stanowi, bogate w autonomiczne treści, źródło zakorzenienia poszczególnych indywiduów. Zaproponowane „kompromisowe" rozwiązania wymagałyby jednak modyfikacji Ingardenowskich założeń (na co filozof mógłby się nie zgodzić). Z drugiej strony rozważania Ingardena na temat istoty człowieka i jego natury mają charakter ontologiczny, stanowią pewną zarysowaną możliwość, prowokującą postawione przez Leibniza i powtórzone przez Sartre'a sławetne pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?". Przy ewentualności odrzucenia powyższego „kompromisu" należałoby pozostawić wyłonioną aporię (związku tożsamości, świadomości i czasu) jako problem nierozstrzygnięty i otwarty.

Rozdział drugi

Tożsamość osobowa jako dialektyka „bycia sobą" – *ipse* i „bycia tym samym" – *idem* u Paula Ricoeura

2.1. Świadomość a konstytuowanie *idem* i *ipse*

Nawiązując do różnych koncepcji tożsamości osobowej, Ricoeur również wyróżnia jej dwa rozumienia: tożsamość w sensie tego, co jednakowe, takie samo (łac. *idem*, franc. *meme*, ang. *same*, niem. *selbing*, *gleich*), i tożsamość w sensie bycia sobą (łac. *ipse*, franc. *soi*, ang. *self*, niem. *Selbst*)[1]. Marek Drwięga w swojej książce traktującej o filozofii Ricoeura tłumaczy *idem* i *ipse* odpowiednio terminami: takożsamość i tożsamość[2]. Tłumaczeniami tymi posługuje się również Janusz Margański w swoim przekładzie książki Ricoeura *Drogi rozpoznania*. Natomiast Barbara Skarga termin *idem* tłumaczy jako identyczne, a termin *ipse* jako tożsame. Przejdźmy więc do omówienia kolejno dwóch wyróżnionych sensów tożsamości, aby następnie móc uchwycić ich wzajemną dialektykę, ukazującą się zwłaszcza na planie narracyjnym. Warto już na wstępie podkreślić, że Ricoeurowskie zagadnienie tożsamości osobowej rozgrywa się w płaszczyźnie połączenia trzech problematyk: 1) zapośredniczenia autorefleksyjności (autodesygnacji) poprzez okrężną drogę analizy, 2) określenia bycia sobą (*ipse*) przez jego przeciwstawienie byciu tym samym (*idem*), 3) określenia bycia sobą (*ipse*) przez jego dialektykę z innością[3]. Te trzy punkty przewijają się nieustannie w dziele Ricoeura *O sobie samym jako innym*.

---

1 Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 33.
2 Zob. M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Homini, Bydgoszcz 1998, s. 132.
3 Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 30.

2.1.1. *Idem* – charakter

Ricoeur tłumaczy *idem* jako bycie tym samym, czyli bycie rozpoznawalnym pomimo upływu czasu i zewnętrznych wpływów. Barbara Skarga pisze o relacyjnym charakterze *idem*, w przeciwieństwie do *ipse*:

> Łacina proponuje nam tu dwa terminy: *ipse* i *idem*. Tak też jest w języku francuskim. Gotowa jestem pierwszy tłumaczyć przez tożsame, drugi przez identyczne. O tożsamym mówimy tam, gdzie jakieś A odnosi się do siebie, o identycznym – w przypadku odniesienia się A do jakiegoś B. Używamy tego określenia, gdy coś porównujemy. (…) Zmiana miejsca i czasu w naszych rachubach i postępowaniach jest pomijana, jakby nie naruszała w niczym identyczności. Oto ten sam kamień co wczoraj, ten sam jak przed laty dom, ten sam człowiek lub ten sam chemiczny związek bez względu na laboratorium, w jakim został uzyskany. Właśnie tam, gdzie zachodzi jakakolwiek zmiana przestrzenna i czasowa, stwierdzenie identyczności staje się rzeczą niezmiernie istotną. (…) Drobne różnice okazują się bez znaczenia tam wszędzie, gdzie się uzyskuje jedność wyników. Bada się także okoliczności, które mogłyby tę jedność naruszyć[4].

Ricoeur, rozważając kryteria tożsamości *idem*, ujmuje ją w ten właśnie relacyjny sposób jako:

- tożsamość numeryczną (gdy dwa rozpatrywane przedmioty stanowią jedną i tę samą rzecz),
- tożsamość jakościową, czyli najwyższe podobieństwo dwóch lub więcej przedmiotów, umożliwiające ich wzajemne zastępowanie się,
- nieprzerwaną ciągłość między pierwszym i ostatnim stadium rozwoju tego, co uznajemy za tę samą jednostkę,
- niezmienną strukturę, na przykład kod genetyczny żywych istot[5].

Nasuwa się istotne podobieństwo do Ingardenowskich kryteriów „przedmiotu trwającego w czasie" (tożsamości statycznej). Trudno oprzeć się wrażeniu urzeczowienia człowieka rozważanego pod kątem tożsamości *idem*. Pytanie **Kto?** odnośnie do człowieka zostaje wyparte przez pytanie o jego **co?**. *Idem* jest tym, co stawia opór czasowi, co może zostać nazwane, określone i odróżnione od czegoś

---

[4] B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, dz. cyt., s. 168-169.
[5] Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 33.

innego. Jednocześnie czas stanowi istotne zagrożenie dla *idem*. Opiera się ono, inaczej niż w przypadku Ingardenowskiego rdzenia, na odróżnieniu „ja" od „nie-ja", na rozpoznaniu i wyłączeniu inności.

Ujęcie tożsamości osobowej jako *idem* było już obecne w starożytności, od czasów Sokratesa, który zapoczątkował rozumienie podmiotowości jako niezmiennej duszy. Tożsamość *idem* była również ujmowana jako tożsamość substancjalna, niezmienny substrat. W tym sensie odpowiada ona Ingardenowskiemu rdzeniowi, sytuującemu się przed świadomością. Na przestrzeni wieków problematyka tożsamości *idem* była często podejmowana, między innymi ze względu na swoją ważność, przejawiającą się w kwestiach: społecznych, politycznych, etycznych, obyczajowych, epistemologicznych itd. *Idem* osiągnęło swoją apologię w filozofii Kartezjańskiego *cogito*, będąc z drugiej strony poddawane miażdżącej krytyce, między innymi przez Hume'a i Nietzschego, filozofie analityczne, egzystencjalne i inne. Tożsamość *idem* okazała się wielce problematyczna, powodując pytanie o kryterium własnej niezmienności i trwałości. Ricoeur, uchylając się zarówno od Kartezjańskiej, jak i Nietzscheańskiej radykalizacji *idem*, poszukuje jej nieco innego sensu. Jak więc rozumie tożsamość *idem*? Jakiej modyfikacji tożsamości *idem*, wobec jej tradycyjnych ujęć, dokonuje?

Wydaje się, że istotna modyfikacja tożsamości *idem* następuje wraz z ujęciem jej przez Ricoeura jako **charakteru**, co filozof sygnalizuje w eseju *Tożsamość osobowa*, a rozwija w pracy *O sobie samym jako innym. Idem*, pozostając wciąż względnie trwałą strukturą, nie ma już charakteru substancjalnego rdzenia (jak u Ingardena) i nie daje się już z nim w pełni utożsamić. Owa zmiana ma istotny związek z odmiennym niż u Ingardena statusem świadomości. Jak pamiętamy, dla autora *Sporu* świadomość indywidualna jest ugruntowana w „ja" osobowym, niezmiennym rdzeniu, natomiast u Ricoeura świadomość indywidualna wyłania się z bytu. Sartre dodałby, że wyłania się ona z bytu dzięki nicości. Świadomość indywidualna jest zatem względną powierzchnią nie tyle człowieka, co raczej pulsującego bycia. Również to, co „niezmienne", ma charakter powierzchniowy i co za tym idzie – względny. Czym więc w tej perspektywie jest charakter jako to, co w człowieku względnie stałe (*idem*), i jak zostaje wykształcony?

Ricoeur, nawiązując do koncepcji Arystotelesa, rozumie charakter jako ogół pewnych dyspozycji do działania, nawyków, przyzwyczajeń, pochodzących z nabytych utożsamień z wartościami, normami, ideałami, bohaterami: „Arystoteles był pierwszym myślicielem, który zbliżył charakter i przyzwyczajenie dzięki prawie homonimii

między *ethos* (charakter) a *ethos* (przyzwyczajenie, zwyczaj). Od terminu *ethos* przechodzi on do *hexis* (nabyta dyspozycja), będącego podstawowym terminem antropologicznym, na którym buduje swą etykę, albowiem cnoty są takimi nabytymi dyspozycjami, stosownie do reguły średniej miary i pod kontrolą sądu *phronimos*, człowieka rozsądnego"[6]. Dzięki cechom, jakie nabyliśmy wskutek powtarzalnego postępowania, jesteśmy rozpoznawani jako ci sami. W ten sposób stałość wiąże się z działaniem, nawykowością, powtarzalnością, a w ten sposób nabyty charakter staje się drugą (a może nawet pierwszą) naturą. Szczególnie istotne jest dla niniejszych rozważań to, że charakter, wywodzący się z poszczególnych działań i dokonań, czerpie swoją genezę z ukierunkowania świadomości w wyniku psychologii działania[7] z jednej strony oraz oddziaływania społecznego (wychowania – *paideia*) z drugiej. Nie jest więc tak, że natura człowieka jest czymś danym człowiekowi *in potentia* w zarodzi, jak było u Ingardena, ale jest czymś dopiero wytwarzanym (a przynajmniej współtworzonym) przez człowieka w ciągu jego życia. Chociaż charakter jako pewien wytwór może się zagnieżdżać w pokładach podświadomości, a nawet nieświadomości, to jednak jest on pierwotnie wytwarzany przez wolę, postanowienia, działania, czyli na bardziej bądź mniej głębokim poziomie świadomości. *Idem* nie jest zatem tylko czymś danym, ale jest zwłaszcza czymś konstytuowanym. Przy czym jest konstytuowane nie tylko przez świadomość indywidualną, ale przez wszystko to, z czego ta ostatnia się wyłania i w czym jest uwarunkowana. Można by lapidarnie powiedzieć, że człowiek w pewnym stopniu sam pracuje na swój charakter (poprzez swoje myśli, uczucia, działania), który następnie staje się jego losem. Jako taki, charakter jest czymś trwałym w tym sensie, że niejako wtórnie, będąc ogółem wykształconych cech i dyspozycji, warunkuje ludzkie działania. Jednak zarazem nie jest on czymś, na co człowiek nie ma wpływu, gdyż świadomość indywidualna, sytuująca się w przestrzeni pomiędzy doznaniem i działaniem, może się również dystansować od wytworzonego przez siebie charakteru. Dlatego też dzięki wolności (i podejmowaniu działań wbrew swoim nawykom) możliwa staje się modyfikacja charakteru, chociaż jest to tym trudniejsze, im charakter bardziej się

---

[6] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 201, przyp. 1.

[7] Arystoteles, chociaż nie posługiwał się jeszcze terminem świadomość, wyróżnia tu: namysł, postanowienie, działanie. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., ks. III.

utrwalił. Należy również dodać, że modyfikacja silnie utrwalonego charakteru jest procesem wymagającym czasu. Charakter jest symbolicznie *tym samym* osoby, gdyż daje się ująć jako tożsamość numeryczna, jakościowa, odznaczająca się ciągłością, a także względną trwałością w czasie. Tożsamość *idem* daje się również ująć jako „mojość" w sensie posiadania względnie stałych cech, nawyków, przyzwyczajeń. Charakter posiada dwa oblicza: z jednej strony jest tym, co wytworzone w przeszłości i jako takie zastane, a z drugiej strony jest tym, co nieustannie wytwarzane i modyfikowane bądź utrwalane w każdorazowej teraźniejszości. Można go zatem rozpatrywać zarówno w sposób przedmiotowy, jak i egzystencjalny. Charakter posiada swoją przeszłość, historię i jako taki jest nawet „ściśniętą historią", która daje się czasowo rozłożyć poprzez narrację. Chociaż sprawia wrażenie jednakowości i trwałości w czasie, to jednak w gruncie rzeczy odznacza się czasowością. Dlatego też Ricoeur mógł powtórzyć za Alainem, że „Charakter to skończona otwartość mojej egzystencji ujętej jako całość"[8]. Charakter pretenduje to bycia skończoną całością, która jednak nieustannie otwiera się i rozbija o rafy teraźniejszych dokonań. *Idem* jest czymś, co sami w sobie odkrywamy, niejako zastajemy, jako coś wykształconego przez nas samych w przeszłości. Nie jest ono zarodzią w sensie Ingardenowskim, ale raczej czymś przez człowieka wypracowanym już na poziomie świadomości, dzięki swoistej dialektyce, w jaką wchodzi z tożsamością określaną jako *ipse*. Można by zatem powiedzieć, że *idem* sytuuje się na styku przeszłości i teraźniejszości, ale trzeba zaraz dodać, że jest ono motywowane również przez przyszłość, wybijającą się na czoło wraz z problematyką tożsamości *ipse*, która okazuje się niemalże nieodłączna od problematyki *idem*. Można nawet mówić o *continuum* momentów dialektyki *idem* i *ipse*, które rozciągają się pomiędzy przypadkami granicznymi: całkowitego pokrywania się *idem* i *ipse* z jednej strony oraz oderwania *ipse* od *idem* z drugiej. Dialektykę dwóch wyróżnionych rodzajów tożsamości, z uwzględnieniem przypadków granicznych, najlepiej ukazuje literatura.

2.1.2. *Ipse* – obietnica

Drugi wyróżniony przez Ricoeura typ tożsamości *ipse* nie jest jak poprzedni odkrywany, ale założony, postulowany. *Ipse*, tłumaczone

[8] Cyt. za: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 199, przyp. 2.

jako „bycie sobą", jest raczej czymś zadanym niż danym. Ricoeur, nawiązując do Heideggerowskiego *Dasein*, pisze o sobości. Jak pamiętamy, zdaniem Heideggera człowieka nie można scharakteryzować za pomocą kategorii, określonych cech, poszukując jego „co", ale raczej poprzez jego sposoby bycia, czyli „jak" jego bycia. Ricoeurowskie bycie sobą jako egzystencjał jest tu korelatem *bycia-w-świecie*, przed którym jest już odkryty jakiś świat jako całokształt powiązań. W przeciwieństwie do *idem* czynnikami konstytutywnymi dla *ipse* są czas i różnie rozumiana inność, która zarazem nie jest radykalną obcością. Chodzi tu o inność własnego ciała, drugiego człowieka i najbardziej wewnętrzną inność, którą zdaniem Ricoeura stanowi sumienie. Inność stawia opór i jest biernością, stanowi o zależności i przypadkowości naszego zaczepienia w świecie. Wobec czasowości i inności sobość (*ipse*) daje się scharakteryzować jako możność, bycie projektem, związane ze zdolnością do opowiadania siebie, działania i interpretacji (a zarazem samointerpretacji). Jest ona uwikłana w dialektykę pomiędzy doznawaniem a działaniem, a także w zdarzenia, historię, dziejowość. Charakter to również w pewnym sensie bycie sobą (*ipse*), ale pod pozorami bycia tym samym. Jednak „jednakowość" charakteru wiązała się z pytaniem „co?" („Czym jestem?" – odpowiedź „Takim a takim"), byciem rozpoznawalnym dzięki określonym (choć nabytym) cechom, pomimo upływu czasu. Natomiast tożsamość *ipse* wiąże się z pytaniem „kto?" („Kim jestem?, „Kto opowiada swoją historię?", „Kto jest zdolny do działania?", „Kto jest odpowiedzialny?", „Kto dotrzymuje obietnicy?"). Zarazem jednak do pytania „Kto?" dochodzimy w sposób pośredni, poprzez intencjonalne odniesienia świadomości do przedmiotów „zewnętrznych", czyli poprzez pytania „co?" i „dlaczego?". W tym kolistym ruchu ujawnia się dialektyka *idem* i *ipse*. Jest to zarazem dialektyka nakierowania retrospektywnego i związanej z nim pamięci, charakterystycznych dla *idem* oraz ukierunkowania antycypującego i związanej z nim obietnicy, charakterystycznych dla *ipse*. Zagadnienie obietnicy pozwala powiązać problematykę bycia sobą z hermeneutyką sobości i fenomenologią człowieka zdolnego. Hermeneutyka sobości wiąże się z refleksją nad samym sobą, która mogła się wyłonić w nowożytności dzięki Kartezjańskiej bezprecedensowej filozofii *cogito*, a także Locke'owskiej teorii refleksji. Jak już jednak wiadomo z wcześniejszych rozważań u Ricoeura, autorefleksja ma charakter zapośredniczony, dokonuje się dzięki skierowaniu świadomości na „zewnątrz", przez co poznanie czegoś (interpretacja czegoś) staje się zarazem (roz)poznaniem

siebie (samointerpretacją). Autodesygnacja wiąże się z rozpoznaniem siebie jako inicjatora działania, które z kolei jest charakteryzowane przez zdolności, warunkujące jego urzeczywistnienie. Związek hermeneutyki siebie z fenomenologią człowieka zdolnego zasadza się na zaczerpniętej od Arystotelesa ontologii potencji i aktu (*energia – dynamis*). Różnego rodzaju zdolności składają się na zdolność dochowania obietnicy. Odpowiedź na pytanie, „Kto jest zdolny dochować obietnicy?", zakłada pytania bardziej szczegółowe: „Kto jest zdolny do mówienia?, „Kto jest zdolny do działania?", „Kto jest zdolny do opowiadania i opowiadania o sobie?", natomiast odpowiedzi na te pytania domagają się przedmiotowego, intencjonalnego zapośredniczenia. Kwestię fenomenologii człowieka zdolnego Ricoeur rozwija dość obszernie w dziele *Drogi rozpoznania*[9], gdzie nawiązuje do fenomenologiczno-analitycznej hermeneutyki siebie, którą przedstawiłam w pewnym zarysie w poprzedniej części pracy, dotyczącej podmiotowości. Nie będę jej więc tutaj ponownie rozwijać. W tym miejscu chodzi mi jedynie o wskazanie, jak ontologia aktu, podmiotowość referencyjnie zapośredniczona przez pytania „co?" i „dlaczego?", wpisują się w problematykę sobości. Można powiedzieć, że podmiotowość, związana z askrybowaniem sobie intencji działania, warunkuje tożsamość *ipse*. Warto tu jednak bliżej rozwinąć niezwykle doniosłe, a wręcz konstytutywne dla tożsamości *ipse* zagadnienie obietnicy, które stanowi w koncepcji Ricoeura bezprecedensowe *novum* i do którego ten przywiązuje wielką wagę. W dziele *Drogi rozpoznania* czytamy:

> To właśnie ona [siła – przyp. A.Z.] każdej obietnicy nadaje charakter zobowiązania: zobowiązania wobec… i zobowiązania do… I właśnie z tym zobowiązaniem wiąże się „tożsamościowość" obietnicy, która w niektórych językach znajduje oparcie w zwrotnych formach czasownikowych: zobowiązuję się do… Ta tożsamość siebie [*ipsete*], w odróżnieniu od takożsamości [*memete*] cechującej tożsamość biologiczną i charakterologiczną jednostki, polega na woli trwałości, podtrzymywania siebie, które stawia swoją pieczęć na historii życia narażonego na zmienność kolei losu i zmienność porywów serca. Jest to tożsamość podtrzymywana wbrew…, na przekór… wszystkiemu, co skłaniałoby do niedotrzymywania słowa. Ta postawa pozbawiona jest nieprzyjemnej zaciętości, gdyż przybiera formę stałego usposobienia, skromnego i cichego, jeżeli idzie o szacunek do danego słowa. To właśnie ten element w przyjaźni nazywa się

[9] Zob. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 78 i nast.

> wiernością. (…) Przede wszystkim należy wysławiać wielkość obietnicy – tak jak Augustyn wysławiał pamięć i jej obszerne ustronia[10].

Poprzez obietnicę zostają poświadczone: własny, źródłowy charakter czynów, zdolność do mówienia, do opowiadania siebie, działania, a także jedność własnego życia. Obietnica, chociaż posiada źródłowo charakter indywidualny, mniej uchwytny niż tożsamość charakteru, to jednak wpisuje tożsamość osobową w sferę publiczną, gdyż dokonuje się wobec drugiej osoby (występującej choćby w roli świadka). Nie wszystko można obiecać. Na przykład nie można obiecać uczuć – tego, że się kogoś będzie kochało, przy założeniu, że człowiek nie ma wpływu na swoje uczucia. Można natomiast obiecać, że coś się zrobi albo da. Przy tym obietnica nie ma jedynie charakteru deklaratywnego, ale należy ją rozważać wraz z jej urzeczywistnieniem. Obietnica jest konstytutywna dla ludzkiej tożsamości, gdyż poświadcza niezawodność ludzkiego działania wobec nieprzewidywalności zdarzeń. Z tak ujętą obietnicą wiąże się jednak wiele aporii i wyłaniają pytania: Co począć ze zwyczajną ludzką omylnością towarzyszącą podejmowaniu zobowiązań? Czy dochowanie obietnicy w złej sprawie również ma charakter konstytutywny dla tożsamości osobowej? Czy fakt niedotrzymania obietnicy, który stanowi jej stałe zagrożenie, nie jest w swoich skutkach (na przykład uporczywym poczuciu winy) zgubny dla tożsamości osobowej? Ricoeur zdaje sobie sprawę z mnożących się trudności, wobec których proponuje brać pod uwagę doświadczenie obietnicy wraz z jej wewnętrznymi ograniczeniami. Obietnica jest o tyle konstytutywna dla tożsamości, o ile wiąże się z zaufaniem i przekonaniem, natomiast podejrzenie i brak ufności stanowią jej przeciwieństwo. Przyjmując klauzulę szczerości i życzliwości towarzyszącej codziennej językowej praktyce, a także nakładając na obiecującego obowiązek poszanowania słowa, Ricoeur uwzględnia również konstytutywne dla tożsamości osobowej ograniczenia związane z tym, że człowiek jest istotą nie tylko działającą, ale i cierpiącą, a także omylną, słabą i wysoce niedoskonałą. Dlatego też tożsamość *ipse* wiąże się z wysiłkiem, przezwyciężaniem samego siebie, ale i z kruchością ludzkiej egzystencji i towarzyszącymi jej niebezpieczeństwami oraz pęknięciami. W związku z aporiami, towarzyszącymi konstytutywnej roli obietnicy, Ricoeur nakłada na nią „normatywne" obwarowania:

---

[10] Tamże, s. 122-123.

> Proponuję w błyskawicznym zarysie kilka środków zaradczych przeciwko tej utajonej patologii zdolności obiecywania. Przede wszystkim nie przeceniać swojej mocy, oduczyć się nadmiernego obiecywania. Składający obietnicę człowiek we własnym życiu i we własnej tożsamości narracyjnej może znaleźć rady, które pozwolą mu działać zgodnie z przywołaną już przy okazji bezgranicznej odpowiedzialności grecką maksymą: „Nic w nadmiarze!". Poza tym przypomnieć sobie Gabriela Marcela z jego obroną „twórczej wierności" i zachować jak największy dystans między „zachowaniem siebie" a „stałością" upartej woli, za cenę życzliwej cierpliwości w stosunku do innych i samego siebie[11].

W przypadku tożsamości *ipse* również można mówić o trwałości w czasie, jaką jest dotrzymywanie słowa, jest to jednak trwałość biegunowo przeciwstawna wobec trwałości charakteru. Dotrzymywanie obietnicy, bycie osobą, na której można polegać, stałość w przyjaźni, bycie odpowiedzialnym, przyjmują tu postać pewnego wzorca osobowego, przyszłościowego *telos*, realizującego się pomimo upływu czasu. Stałość ujawnia się w postaci pewnego projektu, który chociaż wpływa na kształtowanie charakteru i zapewne może być przez dany charakter wspierany, może również charakter transcendować i w znacznym stopniu uniezależnić się od niego, w czym wyrażałaby się ludzka wolność. Chociaż tożsamość *ipse* sytuuje się na styku teraźniejszości i przyszłości, to jednak wpływa ona również na sens przeszłości. Nie tylko każdy projekt zakłada przeszłość, ale również antycypacja przyszłości jako projektowanie sensu oddziałuje zarazem retrospekcyjnie na sens przeszłości. Stąd właśnie przenikanie *idem* i *ipse* uwidacznia się najlepiej w narracji. W myśl po-heideggerowskich koncepcji narratywistycznych tożsamość osobowa jest konstruowana w procesie rozumienia czegoś, które jest zarazem samorozumieniem.

2.1.3. Świadomościowy charakter tożsamości osobowej i jej dialektyka z innością

Stałość *telos*, w postaci pewnych hierarchicznie ustrukturalizowanych wartości, wzorca osobowego, pojawiła się również u Ingardena (co będę rozwijać jeszcze w kolejnej części pracy), a także u Dąbrowskiego, który pisał o rozwoju osobowości. Jednak, jak

[11] Tamże, s. 127.

pokazały wcześniejsze rozważania, tego rodzaju stałość daje się odróżnić od stałości substancjalnego rdzenia. Okazało się, co potwierdza się dalej u Ricoeura, że tego typu stałość wiąże się raczej z dynamicznym niż statycznym ujęciem człowieka. Ricoeurowskie analizy ujawniają ścisły związek tożsamości osobowej z jej sensem etycznym, podobnie jak u Ingardena. Jednak drogi obu filozofów istotnie się rozchodzą w momencie, w którym Ingarden czyni istnienie substancjalnego rdzenia w człowieku rudymentem odpowiedzialności. Ów warunek nie znajduje swego uzasadnienia w Ricoeurowskiej ontologii aktu, i nie tylko okazuje się zbędny dla wykazania możliwości odpowiedzialności, ale nawet stanowiłby dla tej ostatniej istotną trudność. Jednak drugi rodzaj stałości, w postaci wzorca osobowego, czy też wartości jako warunku odpowiedzialności, zostaje zachowany. Konstytuowanie siebie w procesie samorozumienia zakłada u Ricoeura symboliczne doświadczenie sensu[12]. Świadomość wynurza się z tego, co znaczące, poprzez interpretację symboli, znaków, tekstów, które poza nią wykraczają. Sens jest możliwy dopiero dzięki owemu wynurzeniu (dystansowi). Jako taki stanowi zadanie dla świadomości. W ten sposób odkrywanie symbolicznych znaczeń staje się tworzeniem siebie, a interpretacja samointerpretacją. **Świadomość interpretująca wykracza każdorazowo poza pozorną stałość „ja", zanurzając się w bycie, a następnie wynurza się ponownie z bytu poprzez przywłaszczenie, które z kolei modyfikuje dotychczasową postać „ja".** Poszczególne sensy, stanowiące warstwy „ja", są nieustannie zrywane i ponownie dokładane, jednak trudno byłoby doszukać się pod nimi jakiegoś niezmiennego rdzenia. Jako że świadomość zarazem łączy ze światem i dystansuje wobec świata, trudno wskazać jakieś granice oddzielające „ja" od „nie-ja", a zostają one zupełnie zatarte i okazują się pozorne w sytuacji, w której zewnętrzność staje się szczytem wewnętrzności bądź odwrotnie. Dlatego też można powiedzieć, że **dialektyka *idem* i *ipse* dokonuje się na poziomie wyłaniającej się z bytu i nieustannie doń powracającej świadomości**. Otwarcie się na doświadczanie różnego rodzaju inności (w postaci na przykład: nieświadomości, *sacrum*, ciała, innego człowieka, sztuki, sumienia, szaleństwa) jako rozbijające integralność „ja" może się okazać konstytutywne dla tak rozumianej tożsamości. Umożliwia bowiem wykroczenie świadomości poza zamkniętość „ja", a tym samym poza poziom podmiotowo-przedmiotowy (związany również z innymi opozycjami binarnymi),

[12] Zob. cz. I, rozdz. 2 niniejszej pracy.

dzięki czemu istota świadomości indywidualnej okazuje się tożsama z najgłębszą istotą rzeczywistości. Doświadczenie takie umożliwia rozpoznanie siebie w Innym na głębszym niż psychologiczny poziomie. Wydaje się, że świadomość w swej dynamice dąży do tej najgłębszej integralności, a owo dążenie dokonuje się na drodze coraz pełniejszych integralności cząstkowych, takich jak na przykład psychofizyczna integracji „ja", która dalej, poprzez zderzenie z Innością, domaga się własnego przekroczenia.

Wyróżnienie dwóch typów tożsamości i ukazanie dialektyki pomiędzy nimi za pomocą pojęcia tożsamości narracyjnej stanowią konstruktywną część pracy Ricoeura. Do koncepcji tożsamości narracyjnej przejdziemy dalej. Rozważania konstruktywne Ricoeur poprzedza rozważaniami krytycznymi, dotyczącymi koncepcji Johna Locke'a, Davida Hume'a, Dereka Parfita, którzy ujawniali paradoksy tożsamości osobowej. Chociaż wymienieni autorzy dezawuowali istnienie niezmiennego rdzenia w człowieku (podobnie jak Ricoeur), to jednak nie uwzględniali dwóch rodzajów tożsamości, które ten ostatni wyróżnił. Nie będę w tym miejscu relacjonować całej krytyki poglądów wymienionych autorów. Ograniczę się do wyinterpretowania płynących z niej wniosków, stanowiących zarazem racje do wyróżnienia przez Ricoeura tożsamości *ipse* i *idem*.

Ricoeur sprzeciwia się odróżnieniu i przeciwstawieniu dwóch kryteriów tożsamości osobowej: psychicznego i cielesnego, oraz uznaniu tego pierwszego za kryterium wewnętrzne, a drugiego za kryterium zewnętrzne. Takie rozdzielnie doprowadziło do licznych paradoksów tożsamości, ujawnionych w eksperymentach myślowych Locke'a, Hume'a i Parfita. Zdaniem Locke'a nie można identyfikować tożsamości osobowej z jakąś materialną albo niematerialną substancją. Dla autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* jedynym kryterium tożsamości jest świadomość. Świadomość ta ma jednak zupełnie inny ontologiczny status niż u Ricoeura, jest bowiem świadomością oderwaną od bytu, co prowadzi do skrajnie subiektywistycznej koncepcji osoby. Locke wiąże przy tym tożsamość z pamięcią. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* czytamy:

> Bo o ile osoba myśląca zdolna jest odtworzyć ideę czynności minionej z tą samą świadomością, jaką miała pierwotnie i jaką ma, co się tyczy czynności obecnej, o tyle jest tą samą osobą. Dlatego przecież jest ona teraz sobą dla siebie, że jest świadoma swych teraźniejszych myśli i czynów; będzie więc też tym samym 'ja' w tej mierze, w jakiej ta sama świadomość może się rozciągać na działanie przeszłe czy przyszłe. Odległość w czasie lub zmiana substancji tak samo nie

> uczyniłaby z tej istoty dwóch osób, jak jeden człowiek nie zamienia się w dwu ludzi przez to, że dzisiaj ma na sobie inną odzież niż wczoraj i że dzień ubiegły jest przedzielony od obecnego dłuższym lub krótszym snem: bo niezależnie od tego, jakie substancje przyczyniły się do powstania pewnych doznań oddzielonych od siebie w czasie, łączy je w jedną osobę ta sama świadomość. (…) Jest przecież jasne, że świadomość, jak daleko tylko może sięgać, choćby w ubiegłe wieki, jednoczy bardzo odległe w czasie istnienia i uczynki w tę samą osobę, podobnie jak łączy istnienia i uczynki z chwili bezpośrednio poprzedzającej daną chwilę. Ktokolwiek zatem ma świadomość teraźniejszych i przeszłych uczynków, jest tą samą osobą, do której należą jedne i drugie[13].

Zdaniem Ricoeura utożsamienie przez Locke'a tożsamości, świadomości i *self* prowadzi do licznych paradoksów. Autor *Rozważań* „poszukuje" tożsamości w sensie identyczności, która jest tożsamością na mocy przeciwstawienia i odróżnienia jej od wszelkiej inności. Nie uwzględnia zatem czasowego wymiaru tożsamości osobowej i jej dialektyki z innością, znamiennej dla tożsamości *ipse*[14]. Bez uwzględnienia konstytutywnej dla tożsamości *ipse* inności (w postaci „różnorodności ludzkiej", inności własnego ciała) czy też inności wewnętrznej (w postaci zapominania, snu, wyobrażania sobie), tożsamość wikła się w liczne paradoksy. Locke ukazuje je w swoich niezwykłych eksperymentach myślowych, w których na przykład oddziela świadomość od jej zakorzenienia w ciele, podczas gdy, jak pisze Taylor: „Świadomość, która dawałaby się całkowicie oddzielić (…) jest iluzją, jest to cień rzucany przez podmiot punktowy. Perspektywa zakładająca możliwość takiego odłączenia przedstawia nas jako czyste, w pełni niezależne świadomości"[15]. Konsekwencje tego typu oderwanej świadomości sięgają, jak pokazuje Taylor, kwestii etycznych. Tożsamość jako świadomość punktowa wiąże się bowiem z uprzedmiotowieniem samego siebie, a co za tym idzie

---

[13] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. P. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, 2.27. 10-16, cyt. za Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 322.

[14] „Dialektyka tego samego i *ipse* wypływa zatem z motywów obcych Locke'owi: przedstawiliśmy już wstępny jej szkic jako tożsamości narracyjnej, która różność lokuje w samym sercu każdej życiowej intrygi: identyczność [*memete*] refleksji i pamięci znajduje swój prawdziwy odpowiednik w obietnicy, paradygmacie tożsamości siebie niesprowadzalnej do takożsamości (…). Właściwa obietnicy tożsamość siebie [*ipseite*] zostanie skonfrontowana równocześnie z różnorodnością wewnętrzną, wywołaną przez wahania, oraz zupełnie inną różnorodnością, zewnętrzną, jeśli tak wolno powiedzieć, polegającą na wielości ludzkiej", P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 114.

[15] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 324.

– rzeczywistości, z możliwością całkowitej autokreacji, a nawet kreacji moralności. Pomimo zgody, że tożsamość ma charakter świadomościowy, a nie substancjalny, zarówno Taylor, jak i Ricoeur uznają, odmiennie od autora *Rozważań*, zakorzenienie świadomości w bycie oraz w ciele[16], co implikuje zupełnie inne niż u Locke'a konsekwencje dla sfery odnoszenia się do siebie, innych ludzi, świata przyrody itd.

Autor *O sobie samym jako innym* proponuje zastąpienie dualizmu redukcjonistycznego fizykalizmu i nie-redukcjonistycznego Kartezjańskiego spirytualizmu dualizmem tego, co osobowe, i tego, co nieosobowe. Obydwa dualizmy w żaden sposób nie pokrywają się ze sobą. Jak ujawniły analizy dotyczące podmiotowości, osobie przysługują w sposób nieredukowalny zarówno orzeczniki psychiczne, jak i fizyczne. Przypisując osobie trzeciej doświadczenia i ciało, musimy w sposób niezbywalny założyć, że ta je posiada w sposób nierozłączny. Askrybowanie doświadczeń i ciała sobie lub innemu okazuje się nieprzekładalne na kategorie bezosobowego opisu. Tego rodzaju „mojość" odniesiona do tego, co psychiczne i cielesne zarazem, staje się dla Ricoeura niezbywalnym wyznacznikiem tożsamości osobowej.

> Tym, co stało się problematyczne po Locke'u, a nie było takie dla niego samego, jest możliwość odróżnienia dwóch kryteriów tożsamości: tożsamości zwanej psychiczną i tożsamości zwanej cielesną, jak gdyby wyraz pamięci nie był zjawiskiem cielesnym[17]. (…) Charakter, jak mówiliśmy, to ten-który-jest-sobą pod pozorami bycia tym samym. I odwrotnie, kryterium cielesne nie jest ze swej natury obce problematyce bycia sobą, ponieważ przynależność mego ciała do mnie samego stanowi najpełniejsze świadectwo potwierdzające niesprowadzalność bycia sobą do bycia tym samym. A również,

[16] Zakorzenienie świadomości w ciele nie jest jednak tym samym co zamknięcie świadomości w ciele. W filmie „Motyl i skafander" (reż. Julian Schnabel), opartej na powieści autobiograficznej, główny bohater Jean Dominique Bauby w wieku 43 lat zostaje sparaliżowany w wyniku udaru, mogąc odtąd komunikować się z bliskimi jedynie za pomocą mrugnięć lewego oka. Uwięziony we własnym ciele („skafandrze") odtwarza wspomnienia i podróżuje po swoim wewnętrznym świecie mocą wyobraźni. Po przyswojeniu sobie, dzięki pomocy terapeutki, języka komunikacji poprzez jedno oko, "pisze" książkę o "motylu uwięzionym w skafandrze własnego ciała", książkę, która stała się bestsellerem. Przykład Bauby ukazuje, że zanurzenie w bycie może się okazać bardziej namacalne niż zanurzenie we własnym ciele. W przypadku Bauby ciało, stanowiąc obcość, powoduje większe niż dotychczas, subiektywne odczucie zanurzenia w bycie. Człowiek może stać się "motylem" pomimo opinającego "skafandra", jaki stanowi jego ciało.

[17] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 210, przyp. 1.

> jakkolwiek podobne do siebie samego pozostaje ciało – chociaż nie jest to regułą: wystarczy porównać z sobą różne autoportrety Rembrandta – to nie jego bycie tym samym stanowi o jego byciu sobą, lecz jego przynależność do kogoś zdolnego do oznaczania siebie samego jako tego, który posiada ciało[18].

Trzej autorzy, do których Ricoeur odnosi się krytycznie, nie przyjmowali tego typu wyznacznika. Poszukiwali bowiem tożsamości jako bycia tym samym (*idem*), nie dostrzegając zagadnienia tożsamości *tego-który-jest-sobą* (*ipse*). Zdaniem autora *Symboliki zła* poszukiwali oni tego, czego nie mogli znaleźć (czyli tego samego), jednocześnie zakładając tego, którego nie szukali (czyli *tego-który-jest-sobą*). Stąd właśnie zrodziły się liczne paradoksy: próby zrównania tożsamości z pamięcią (Locke), wiązką impresji syntetycznie złączoną przez wiarę i wyobraźnię (Hume) albo też powiązanie zdarzeń o naturze psychicznej bądź fizycznej dającej się wyczerpać w bezosobowym (tj. odpsychicznionym) opisie, do którego dołącza się osoba jako fakt dodatkowy (Parfit). Jednocześnie zakładali oni *tego-który-jest-sobą*, który ujawnia się w samym zapytywaniu siebie: „Kim jestem?", „Kto pyta" albo „Kto poszukuje?". Tożsamość osobowa przejawia się bardziej w poszukiwaniu siebie niż w tym, co znajdywane, bądź w tym, czego znaleźć nie można. Poszukujący, nawet w momencie skonstatowania własnej nicości, pozostaje nadal kimś troszczącym się o siebie, uwikłanym we własną dziejowość, relację z innymi ludźmi, posiadającym własne ciało, doświadczenia, zapytującym samego siebie itd. Hume był jednak kimś, kto przenikał samego siebie, poszukiwał w sobie czegoś stałego, oświadczał, że nic nie znajduje i był też zdolny do oznaczania samego siebie jako właściciela tego typu doświadczeń. Eksperymenty typu *puzzling case* zainspirowane przez Locke'a (jak na przykład dzielenie przez jedną świadomość dwóch różnych ciał, wymiana świadomości między ciałami poprzez przeszczep mózgu itp.), które obficie wykorzystuje literatura *science fiction*, a które ukazują paradoksalność tożsamości osobowej rozumianej jako *bycie-tym-samym* (jak pokazuje Parfit[19]), rozłączają te

---

[18] Tamże, s. 214.

[19] Przykład typu *puzzling case* Parfita: „Weźmy zmyślone doświadczenie przeniesienia na odległość, otwierające z polotem trzecią część *Reasons and Persons*. Autor przedstawia dwie jego odmiany: w obu przypadkach zostaje zrobiona dokładna kopia mego mózgu, opis tej kopii zostaje przekazany przez radio do stacji odbiorczej umieszczonej na innej planecie, gdzie maszyna odtwarza na podstawie tej informacji dokładną replikę mnie samego, to znaczy tożsamą ze mną w sensie czegoś dokładnie podobnego co do organizacji i powiązania stanów rzeczy

składniki życia, które na co dzień uważamy za nierozdzielne i za pozostające z sobą w istotnym związku w sposób nieprzypadkowy (na przykład przynależność wspomnień, ciała, tego, co psychologiczne, i tego, co cielesne, do kogoś, kto zdolny jest oznaczać siebie jako ich właściciela). Zatem rozrywają one fikcyjnie to, co w codziennym życiu jako nierozerwalne stanowi łącznie o tożsamości osobowej jako byciu sobą. Owe eksperymenty pomijają również czasowość ludzkiej egzystencji.

Tożsamość *ipse* nie poddaje się tego rodzaju eksperymentalnym próbom weryfikacji i falsyfikacji. Jeżeli można mówić o jakimś kryterium prawdy bycia sobą, to jest to raczej kryterium prawdomówności, związane z poświadczeniem jako próbą dochowania obietnicy. Bycie sobą posiada wymiar aksjologiczny. Czy można więc zgodzić się z Parfitem, kiedy ten, kierując się racjami etycznymi, stwierdza, że tożsamość nie jest tym, co ważne? W pewnym sensie tak. Chodzi tu jednak o nieważność tożsamości jako tego samego substancjalnego rdzenia, którego daremnie poszukiwali Hume i Locke. Zdaniem Ricoeura moment wyzucia się z tego typu takożsamości jest w pewnym zakresie niezbędny i istotny dla prawdziwego bycia sobą[20]. Ważniejsza od bycia rozpoznawalnym jako „ten

---

i zdarzeń. W pierwszym przypadku mój mózg i ciało zostają zniszczone w trakcie podróży w przestrzeni. Pytanie dotyczy tego, czy *przeżyłem* w swej replice czy zmarłem. (…) W drugim przypadku mój mózg i ciało nie zostają zniszczone, lecz zostaje uszkodzone moje serce; spotykam na Marsie moją replikę, współistnieję z nią; ona wie, że umrę przed nią i stara się mnie pocieszyć, obiecując, że zajmie moje miejsce; czy zatem mogę oczekiwać jeszcze czegoś od przyszłości? Umrę czy przeżyję w mojej replice? (…) Wnioskiem, jaki Parfit wyciąga z sytuacji nierozstrzygalności ujawnionej przez *puzzling cases*, jest to, że postawione zagadnienie samo było jałowe. Skoro się utrzymuje, że: 'tożsamość' znaczy: bycie tym samym, wniosek jest nieodparty; albowiem w najbardziej kłopotliwych przypadkach żadne z trzech rozważanych rozwiązań nie jest możliwe do przyjęcia, mianowicie: a) nie istnieje nikt, kto byłby *tym samym* co ja; b) jestem *tym samym* co jedna z dwóch jednostek pochodzących z eksperymentu; c) jestem *tym samym* co dwie jednostki", tamże, s. 224-225.

[20] W rozmowie z Francois Azouvim i Markiem de Launay, w której został poruszony problem związku ważności (i nieważności tożsamości osobowej) z duchowością, Ricoeur wyznaje: „Być może rzeczywiście istnieje poziom medytacji, na którym należy wyrzec się samej troski wyrażającej się w pytaniu: 'Kim jestem?'. Jeśli pozostaję na linii filozofii refleksyjnej, wówczas siła tego pytania implikuje siłę przeciwstawienia się obiektywizacji, naturalizmowi. Jako filozof muszę zatem walczyć aż do upadłego o tożsamość, pozwalając wyrzec się jej – we właściwym znaczeniu tego słowa – na innym poziomie. Niewątpliwie wrócimy do tego, kiedy będziemy mówić o religii. Zresztą, prawdopodobnie tutaj pojawia się już drugi plan krytyki tożsamości przeprowadzonej przez Dereka Parfita, który mówi:

sam taki a taki" jest szczerość własnych intencji i ich realizacja wobec osób, którym dało się słowo, czyli tożsamość *ipse*. Ta ostatnia jest mniej uchwytna w przestrzeni publicznej, mniej rozpoznawalna, bardziej zindywidualizowana i może nawet niekiedy wymagać wyzbycia się własnej takożsamości (*idem*). Tożsamość *ipse*, której nie uwzględniał Parfit, okazuje się zatem bardzo doniosła w realizowaniu wartości i zarazem zachowaniu siebie. Gdyby nie było tego, dla kogo sprawa tożsamości *ipse*, tak swojej, jak i innych, jest jeszcze ważna, wówczas zamiast troski o innego mielibyśmy do czynienia z beztroską: „Bo w końcu jak moglibyśmy się zastanawiać nad *tym, co* się liczy, gdybyśmy nie mogli pytać, *dla kogo* rzecz się liczy lub nie? Czy pytanie dotyczące *tego, co* się liczy lub nie, nie należy do troski o siebie, która, jak się wydaje, składa się na bycie sobą?"[21]. Aby móc pozostawać do dyspozycji innych, trzeba zatem również w jakiś sposób należeć do siebie. Zatem tożsamość w sensie bycia tym samym (w tradycyjnym sensie) nie jest tak bardzo ważna (chyba że integralnie przynależy do problematyki *ipse*, co się często zdarza), natomiast tożsamość w sensie bycia sobą posiada istotny wymiar etyczny.

2.2. Tożsamość narracyjna jako ekplikacja dialektyki *idem* i *ipse*

Powyższa próba zrekonstruowania znaczenia *idem* i *ipse* ujawniła dialektyczne przenikanie się obu rodzajów tożsamości, które najlepiej obrazuje koncepcja tożsamości narracyjnej. Zanim podejmę problematykę tożsamości narracyjnej Ricoeura, najpierw, za Katarzyną Rosner, pobieżnie zarysuję inne wybrane, współczesne teorie narracyjne. Nawiązanie do innych koncepcji narracyjnych ma na celu ukazanie na ich tle specyfiki teorii Ricoeura, która pomimo znamion podobieństwa do wspomnianych teorii, istotnie się od nich różni.

'Identity is what doesn't master', 'Tożsamość jest tym, co nie ma znaczenia' – nie jest to już prawie zagadnienie filozoficzne", P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francis Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, wyd. KR, Warszawa 2003, s. 132.

[21] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 228.

2.2.1. Dygresja: Ricoeur wobec innych, współczesnych koncepcji narracyjnych

Katarzyna Rosner w swoim eseju zatytułowanym *Narracja a tożsamość jednostki ludzkiej*[22] prezentuje koncepcje narratywistyczne: Alasdaira MacIntyre'a, Charlesa Taylora, Anthony'ego Giddensa i Davida Carra, sytuując je w optyce po-heideggerowskiej. Autorka zwraca uwagę na trzy, cenne dla koncepcji narratywistycznych, heideggerowskie inspiracje, jakimi są: rozumienie prymarne (przedpojęciowe) jako sposób bycia, światowość *Dasein* (*bycie-w-świecie*), a także czasowanie jako równoległość trzech ekstaz czasowych (przeszłości, przyszłości i teraźniejszości)[23]. Przypomnijmy za autorką: Heidegger nie traktował świata jako sumy pooddzielanych bytów, które człowiek napotyka, ale raczej jako warunek możliwości napotkania, a także poznawania bytów. Pisał o *byciu-w-świecie* jako jednolitym fenomenie, stanowiącym egzystencjalny rys *Dasein*. To ostatnie wyróżnia się spośród innych bytów tym, że jest bytem rozumiejącym. Odnosi się do bycia, rozumie, projektuje (transcenduje siebie w świat) przez to, że egzystuje. Rozumienie nie jest w *Byciu i czasie* kategorią epistemologiczną, ale – jako ludzki sposób bycia w świecie – stanowi kategorię ontologiczną. Trzecią inspirację stanowi czasowanie pozwalające na interpretację *Dasein* jako całości. *Dasein* jest egzystencją, egzystuje jako narodzone, a będąc narodzone, wychyla się już ku własnemu kresowi. Czasowanie oznacza równoległość trzech ekstaz czasowych, przy szczególnym wyróżnieniu ekstazy przyszłości. *Dasein* wychyla się ku przyszłości, projektuje swe przyszłe możliwości, które ukazuje mu przeszłość. Tego rodzaju pierwotną, skończoną czasowość samorozumienia Heidegger przeciwstawia temporalizacji potocznej, nieskończonej, która jest następstwem kolejnych teraźniejszych doświadczeń. Zarówno u Heideggera, jak i u narratywistów samorozumienie stanowi zarazem konstytuowanie siebie, własnej tożsamości, przy czym owa konstytucja nie ma charakteru zakończonego i jako taka jest otwarta na przyszłość, a zarazem daje możliwość modyfikacji sensu przeszłości. Przejdźmy zatem do omówienia koncepcji narratywistycznych wybranych autorów.

Alasdaire MacIntyre nie nawiązywał *explicite* do Heideggera, ale jego koncepcja tożsamości narracyjnej wskazuje na Heideggerowską

[22] Zob. K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, dz. cyt., s. 17-51.
[23] Zob. tamże, s. 17 i nast.

perspektywę[24]. W jego rozumieniu narracyjność oznacza, że ludzkie zachowanie nie daje się rozpoznać bez kontekstu, w jakim się pojawia. Dość oczywiste jest to, że aby zrozumieć zachowanie danego człowieka, trzeba umieścić je w historii jego życia. Zdaniem MacIntyre'a narracja jest *implicite* zawarta w naszych sposobach myślenia i działania. Myślenie w trybie narracyjnym jest naturalne i uczymy się go już w dzieciństwie, kiedy na przykład słuchamy bajek. Pozwala nam ono uchwycić jedność i spójność naszego życia. Narracja jest dynamiczną i korygującą strukturą rozumienia rozwijającą się w czasie. MacIntyre nie uważa jednak, by narracyjna koncepcja człowieka była wyrazem stanowiska o całkowitym samokonstytuowaniu się jednostki. Wskazując na ograniczenia w konstytuowaniu narracji i własnej tożsamości, mówi co najwyżej o współautorstwie i zapytuje o możliwość narracji bez narratora. Narracje różnych ludzi wzajemnie się ograniczają, dając w rezultacie „całość o charakterze dramatycznym"[25].

Charles Taylor podkreśla związek narracyjności z określoną ontologią (ontologią *Bycia i czasu*)[26]. Zapytuje o to, co sądy moralne zakładają o nas i o naszej sytuacji w świecie. Uważa, że uświadomienie sobie założeń ontologicznych jest tak ważne, gdyż dostarczają nam one „horyzontów sensu" niezbędnych do życia moralnego. Zdaniem Taylora wartości wiążą się z ludzką naturą, co sprawia, że pewne działania oraz sposoby życia są lepsze od innych. Ów „horyzont sensu", powiązany z moralnością, staje się też warunkiem tożsamości. Taylor, bardziej od MacIntyre'a, podkreśla autokreacyjność (ekspresywizm)[27]. Powiada również, że człowiek jest istotą

---

[24] Por. tamże, s. 24-31.

[25] W *Dziedzictwie cnoty* MacIntyre pisze: „Mówiłem poprzednio o sprawcy czynu, że jest nie tylko aktorem, ale i autorem. Teraz chciałbym podkreślić, że to, co podmiot jest w stanie uczynić i w zrozumiały sposób opowiedzieć jako aktor, w wielkim stopniu zależy od tego, że nigdy nie jesteśmy niczym więcej (a czasami nawet mniej) niż współautorami naszych własnych narracji. Wyłącznie w wyobraźni przeżywamy historie, jakie tylko chcemy. W życiu, jak zauważyli Arystoteles i Engels, zawsze jesteśmy pod jakimś przymusem. Wkraczamy na scenę, której nie zaprojektowaliśmy, i stajemy się częścią wątku, którego nie wymyśliliśmy. Każdy z nas, będąc głównym bohaterem własnego dramatu, odgrywa drugoplanowe role w dramatach innych ludzi, każdy zaś dramat narzuca pewne ograniczenia innym. (…) Każdy z naszych dramatów nakłada pewne ograniczenia na dramaty innych sprawiając, że ich połączenie różni się od części składowych, ale nadaje w rezultacie całość o charakterze dramatycznym", A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 381.

[26] Por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, dz. cyt., s. 31-37.

[27] W *Etyce autentyczności* Ch. Taylora czytamy: „Koncepcja, iż każdy z nas jest człowiekiem na swój własny, oryginalny sposób, zakłada, że każdy musi odkryć,

dialogową i językową. Podmiotowość konstytuuje się w „sieciach rozmowy".

Anthony Giddens, bliski w kwestii narracyjności Taylorowi, rozważa narracyjność w kontekście kultury nowożytnej i współczesnej[28]. Współczesna tożsamość nie jest czymś danym, lecz zadanym, jest organizowana przez refleksję. Rozwijając swój „projekt refleksyjny"[29], Giddens zwraca uwagę na wpływ współczesnych instytucji na formowanie się jednostki. Powiada, że nowożytność instytucjonalizuje zasadę radykalnego wątpienia, sprawiając, że cała nasza wiedza ma postać hipotez otwartych na ciągłą rewizję. Podkreśla wagę mediów, druków elektronicznych, środków komunikacji, przyśpieszających istotnie dynamikę zmian społecznych i zmieniających obraz świata oraz naszego w nim usytuowania. Moralność ma przy tym charakter zewnętrzny wobec zaistniałych procesów kulturowych, a tożsamość osobowa, niezwykle krucha, domaga się refleksyjnej, ciągłej aktywności. Postawa naturalna, praktyczna świadomość, reflektowanie „tu i teraz" jest tym, co stanowi podstawę emocjonalnego bezpieczeństwa jednostki. Autonarracja musi nieustannie integrować nowe, pojawiające się w świecie wydarzenia, co zmienia danego człowieka, mając również wpływ na interpretację

---

kim w istocie jest. Takiego odkrycia – z założenia – nie da się jednak dokonać w oparciu o istniejące wzorce. Jest ono więc możliwe jedynie dzięki nowej artykulacji. Odkrywamy wewnątrz nas to, czym mamy się stać, stając się tym – dając wyraz mową i uczynkiem temu, co w nas oryginalne. Kiedy mówię o 'ekspresywizmie' nowoczesnego pojęcia jednostki, chciałbym właśnie wyrazić ideę, iż objawienie dokonuje się poprzez ekspresję. Idea ta sugeruje natychmiast bliską analogię, a nawet związek, między odkrywaniem siebie a twórczością artystyczną. Wraz z Herderem – i ekspresywistycznym rozumieniem ludzkiego życia – ta relacja staje się bardzo ścisła. Twórczość artystyczna jest teraz czynnością wzorcową, instruującą ludzi jak mogą dojść do samookreślenia", Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*…, dz. cyt., s. 53.

[28] Por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, dz. cyt., s. 37-46.

[29] Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*…, dz. cyt., s. 105: „Tożsamość jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna (…). Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy. Nie byłoby prawdziwe stwierdzenie, że 'ja' jest pozbawione jakiejkolwiek treści, bo istnieją psychologiczne procesy kształtowania własnej osobowości i potrzeby psychologiczne, które dostarczają kryteriów reorganizacji osobowości. Jednakże poza tym to, kim stanie się jednostka, wynika z jej starań zmierzających do jej rekonstrukcji. Oznacza to więcej niż po prostu 'lepsze poznanie samego siebie'. Samorozumienie jest podporządkowane szerszemu i bardziej fundamentalnemu celowi, jakim jest wytwarzanie i odtwarzanie spójnego i satysfakcjonującego poczucia tożsamości. Uderzającą cechą takiej refleksyjności jest jej wyczulenie na wyniki badań socjologicznych i psychologicznych i nastawienie, w przeważającej mierze, na efekt terapeutyczny".

wydarzeń z jego przeszłości. Giddens podkreśla znaczenie autopsychoterapii, jaką jest „przepisywanie scenariusza", pisanie dziennika, czyli reinterpretacja własnego życia i podkreślanie jego ciągłości dla lepszego rozumienia siebie. Wskazując na liczne możliwości, jakie oferuje nam kultura współczesna, zwraca również uwagę na związane z nią ryzyko. Odnośnie do tradycji powiada, że w miarę jak kurczą się jej kolejne fragmenty, człowiek powraca do tego, co represjonowane. Pisze o punktach zwrotnych: nagłym ożywianiu się wiary, pojawianiu się nowych ruchów religijnych i społecznych etc. Człowiek współczesny żyje w środowisku przez siebie kreowanym. Struktura społeczna i działania jednostkowe wzajemnie na siebie oddziałują.

David Carr reprezentuje orientację narratywistyczną w filozofii historii[30]. Podkreśla znaczenie czasu, pisząc, że stale „rewidujemy i komponujemy" nasze autonarracje. To, co nastąpiło „po", rewiduje to, co było „przed". Autor *Time, narrative and history* podkreśla wielotorowość życia, które rozwija się na wielu, przebiegających równolegle płaszczyznach. Śmierć stanowi ostateczne zamknięcie autonarracji. Carr nawiązuje do Heideggera, który wyróżnił dwie możliwe postawy wobec śmierci: 1) popadnięcie w anonimowość „się", czyli ucieczkę w codzienność i bezosobowość, oraz 2) trwogę, bycie ku śmierci, autentyczne życie wobec śmierci. Każdy człowiek powinien sobie zadać pytanie, czy sam jest autorem siebie, czy też dryfuje tylko podług czyjegoś scenariusza.

Przedstawione pobieżnie koncepcje narratywistyczne, w swej różnorodności, akcentują nieesencjalistyczny (daleki od Kartezjańskiego rozumienia podmiotu) dynamiczny charakter tożsamości osobowej, w czym są bliskie koncepcji Ricoeura. Podobnie jak dla autora *Symboliki zła*, również dla powyższych autorów tożsamość jest zadaniem etycznym, twórczym, scalającym rozproszone w codzienności zdarzenia w sensowną „całość", która jest ważna zwłaszcza w kulturze ryzyka, stwarzającej liczne możliwości, ale też wymagającej od człowieka ciągłej otwartości, elastyczności i wiary w siebie. Pomimo istotnych podobieństw koncepcja tożsamości narracyjnej Ricoeura odznacza się jednak specyfiką wobec wymienionych teorii, a nawet, jak pisze Rosner, „znajduje się na peryferiach dyskusji, której przedmiotem jest narracja i jej czasowa struktura"[31]. Jest tak zwłaszcza za sprawą trzech przyczyn, jakimi są: 1) Ricoeurowski

[30] Por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, s. 46-49.
[31] Tamże, s. 126-136.

sposób rozumienia pojęcia narracji, 2) stanowisko filozofa w kwestii czasu, dzielące go od współczesnej fenomenologii, 3) szersza problematyka filozoficzna, w której umieszcza i której podporządkowuje swoje rozważania o narracji. Podejmijmy zatem te trzy kwestie, wyróżniające koncepcję Ricoeura na tle innych ujęć narratywistycznych.

Tłumaczenie francuskiego słowa narracja (*recit*), w odróżnieniu od angielskiego *narrative*, wskazuje na opowieść fikcyjną, słowny tekst narracyjny, wytwór kultury, a nie jak u wymienionych autorów na strukturę samorozumienia jako *modi* przynależne egzystującemu i odnoszącemu się w sposób rozumiejący do bycia jestestwu. Zdaniem Heideggera istotnym rysem egzystencjalnym *Dasein* jest to, że egzystując, zawsze już rozumiejąco odnosi się do siebie i świata. Autorzy, którzy przyjmują, że narracja jest strukturą rozumienia, mogliby powołać się na tezę Barbary Hardy, która głosi, że: „narracja nie jest wynalazkiem estetycznym, lecz prymarnym aktem umysłu, przeniesionym z życia do sztuki"[32]. Opowieści są w tej perspektywie swego rodzaju sublimacjami pierwotnej struktury rozumienia. Dla Ricoeura jest jednak inaczej, to dopiero tekst transponuje sekwencję zdarzeń w całość znacząca, a jedność własnego życia i jego rozumienie dokonuje się wobec tekstów. Sięgamy po teksty fikcyjne w celu zrozumienia własnego doświadczenia, które inaczej pozostawałoby nieuchwytne. Jak stwierdził Ricoeur:

> Istnieje wielka różnica między życiem a fikcją. Życie jest przeżywane, a narracje są opowiadane. Ta różnica pozostaje nieprzekraczalna, lecz można ją częściowo znieść dzięki naszej zdolności odnoszenia do siebie plotów, które czerpiemy z naszej kultury i wypróbowania różnych ról, przyjmowanych przez naszych ulubionych bohaterów opowieści, które są nam bliskie[33].

Potwierdza się tu przewijające się przez wcześniejszą twórczość Ricoeura stwierdzenie, że rozumienie czegoś jest samorozumieniem, przy czym to ostatnie dokonuje się w intencjonalnym zapośredniczeniu poprzez sferę kultury. We wcześniejszym okresie twórczości Ricoeura owo medium samorozumienia stanowiło doświadczenie symboli. W późniejszym okresie rolę tę pełnią teksty jako swego rodzaju wyróżnione poprzez akt kreacji symbole

---

[32] B. Hardy, *Towards Poetica of fiction*, „Novel" 1968, nr 2, cyt. za: tamże, s. 130.

[33] P. Ricoeur, *Narrative and Interpretatation*, D. Wood (red.), Warwick Studies in Philosophy and Literature, Routledge, London–New York 1991, s. 32, cyt. za: tamże, s. 132.

kulturowe[34]. Można powiedzieć, że teksty literackie są symbolami drugiego stopnia, jako że są one tworzone przez człowieka, w przeciwieństwie do symboli zakorzenionych w świecie[35]. Zarazem jednak Ricoeur ujmuje status bytowy powieści w horyzoncie prospektywnej koncepcji prawdy, na mocy której tworzenie jest zarazem odkrywaniem, co nasuwa przypuszczenie, że: „to raczej porządek symboliczny warunkuje struktury artystyczne, a nie na odwrót"[36]. Myślę, że można potraktować tekst literacki w ujęciu Ricoeura jako rozszerzoną metaforę stanowiącą niezbywalne medium, dzięki któremu możliwe staje się wydobywanie głębi leżących poza nim

---

[34] „Ricoeur podąża w swej filozoficznej wędrówce od hermeneutyki symboli, w której symbol traktuje jako uobecnianie wartości poprzez koło symboliczno-mimetyczne, do filozofii ducha, która jest filozofią odnowy. W niej to następuje przeniesienie procesów symbolizacji w horyzont źródłowy: opuszczenie *omegi* humanistyki tekstowych światów i powrót do początku; do rysy, pęknięcia – *symballein*, które – poprzez powrót do uobecniających funkcji symbolu – wydobywa pogłębiony symbolicznie horyzont uczestnictwa w kulturze. (…) Jeśli weźmiemy pod uwagę doświadczeniowy charakter symbolu w koncepcji Ricoeura, jego symbolikę dobra, to jego filozofię protestu i świadczenia możemy również odczytać jako filozofię dawania świadectwa dobru. Jej refleksyjny i działaniowy charakter pokazuje, że uczestnictwo w kulturze jest uczestnictwem w symbolu. Jeżeli dopowiemy, że uczestnictwo w symbolice dobra wiąże się z wiarą, to w uczestnictwie tym próbuje się wiązać pęknięcie – *symballein* między codziennością a nadnaturalnością, zewnętrzność życia z jego głębią. To wiązanie – wedle Ricoeura – umożliwione jest przez *oikumene* – życie we wspólnocie, w niej bowiem człowiek doświadcza się jako symbol", A. Grzegorczyk, M. Loby, R. Koschany (red.), *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, Humaniora, Poznań 2003, s. 34-35.

[35] W tekście „Czy możliwy jest postmodernistyczny symbol głęboki?" Anna Jamroziakowa podejmuje problem „simulacrum", ustanawiającego „świat trzeciego stopnia", w którym symbol i to, co symbolizowane, sytuują się – w odróżnieniu od tradycyjnych ujęć symbolu odsłaniających głębię znaczeń – na tym samym poziomie. Czytamy: „Symbol odnosi się do tego, co wprost nieobecne; symbol głęboki (sacrum, światła i ciemności, losu…) i symbol konwencjonalny (drogi, wędrowca, pomyślności…) wskazują na to, co nieobecne w symbolizującym, lecz przez nie symbolizowanym. 'Simulacrum' jako pozór, to co nierzeczywiste, nie kieruje ku temu co symbolizowane, ponieważ zdaje się nie mieć modelu, pierwotnego wzoru, jakiejś rzeczywistości 'prawdziwej' czy 'pełniejszej', jak mówi poeta. Skoro to, co nieobecne jest podobnie dane jak to co upostaciowane w symbolizującym, jest tylko sztuczne – tylko tekstem, w takim razie 'simulacrum' stanowi jedność tego co symbolizujące i symbolizowane w totalnej sztuczności porządku ontologicznego", A. Jamroziakowa, *Czy możliwy jest postmodernistyczny symbol głęboki*?, [w:] taż (red.), *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, PWN, Warszawa–Poznań 1993, s. 288-289. Wydaje się, że narracje ukształtowane na wzór Baudrillardowskiego "simulacrum", czerpiące źródło sensu z samych siebie, nie mieszczą się w optyce hołdującej jeszcze tradycyjnemu rozumieniu symbolu (odsyłającemu poza siebie), przyświecającemu Ricoeurowi (pomimo jego zwrócenia się ku tekstom).

[36] Tamże, s. 283.

samym znaczeń. Chociaż Ricoeur poświęcił znaczną część swojej refleksji zagadnieniu budowania i przemiany „siebie" wobec dzieła literackiego, wydaje się, że można koncepcję autora *Symboliki zła* rozszerzyć dalej na inne rodzaje sztuki, jak malarstwo, muzyka, film, fotografia etc.[37] Każde dzieło oddziałuje jednak w odmienny sposób.

Jeśli chodzi o punkt drugi, to wydaje się, że Ricoeur ujmuje kwestię czasowości inaczej niż większość narratywistów. Zarówno u Heideggera, jak i u Husserla, z których narratywiści czerpią inspirację, czas ludzkiego doświadczenia (czas fenomenologiczny) stanowi punkt wyjścia rozważań i zostaje odróżniony od pochodnego czasu potocznego, czy też „obiektywnego". Jednocześnie filozofowie ci znoszą opozycję obu czasów poprzez ugruntowanie czasu „obiektywnego" w czasie doświadczenia. Relacje historyczne i opowiadania nie mają w tej perspektywie statusu rzeczywistości empirycznej, ale stanowią „fakty" historyczne na mocy wyboru tego, co zostało uznane za znaczące. Aporia dwóch rodzajów czasu (czasu doświadczenia i czasu obiektywnego) ujawniła się, jak pamiętamy, również w analizach Ingardena. Ricoeur w przeciwieństwie do Heideggera, wymienionych narratywistów i Husserla nie chce usuwać tej aporii. W swoim trzytomowym dziele *Temps et recit*[38] zestawia Augustiańską koncepcję czasu (czasu świadomości) z Arystotelesowską koncepcją czasu fizycznego i obiektywnego, przyjmując ich wzajemną nieredukowalność, która najlepiej zostaje ujawniona w twórczości narracyjnej. Autor *Temps et recit* ukazuje przy tym ograniczenia fenomenologii, która ugruntowując czasowość w doświadczeniu, uprzywilejowuje zarazem subiektywną immanencję. Zdaniem Ricoeura wyobrażeniowe fikcje literackie czy też narracje historyczne również nie usuwają aporii dwóch rodzajów czasu, ale raczej stanowią ich nieredukowalne połączenie, wpisując czas

[37] Wypowiedzi Ricoeura o doświadczeniu estetycznym znajdujemy w: P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*…, dz. cyt., s. 245 i nast. Czytamy na przykład o muzyce: „Muzyka wytwarza w nas uczucia, które nie mają nazwy, rozszerza naszą przestrzeń emocjonalną, otwiera nam obszar, w którym będziemy mogli wyobrazić sobie absolutnie nieznane uczucia. Kiedy słuchamy *takiej* muzyki, wchodzimy w obszary duchowe, których nie można poznawać inaczej, jak tylko przez słuchanie *tej* sztuki. Każde dzieło jest autentycznie modalnością duszy, modulacją duszy", tamże, s. 249.

[38] P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1-3, tłum. t. 1 – M. Frankiewicz, t. 2 – J. Jakubowski, t. 3 – U. Zbrzeźniak, Eidos, wyd. UJ, Kraków 2008; zob. też tłum. ang. P. Ricoeur, *Time and narrative*, tłum. K. McLaughlin, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 1988, vol 3.

przeżywaniowy w czas kosmiczny[39]. Obie formy czasu zostają dodatkowo połączone przez czas chronologiczny, kalendarzowy. Można zatem powiedzieć, że literatura uprawia swego rodzaju gry z czasem, który zarazem nieustannie jej się wymyka.

> Było to dla mnie – wyznaje Ricoeur w rozmowie z Francis Azouvim i Markiem de Launay odnośnie rozważań o czasie zawartych w książce *Temps et recit* – nie jestem w stanie powiedzieć kiedy, coś w rodzaju olśnienia, owa intuicja podsuwająca myśl o istnieniu związku odwróconego paralelizmu pomiędzy augustiańską teorią czasu i pojęciem *mythos* u Arystotelesa w *Poetyce*. Było to coś w rodzaju nagłego tajnego porozumienia pomiędzy *distentio animi* z XI księgi *Wyznań* i arystotelesowską *mythos* – było to nie tylko decydujące dla ciągu dalszego, ale i płodne. Była to myśl, by sparafrazować ideę tego, o którym przed chwilą mówiliśmy, że czas jest strukturalizowany jak opowieść. Tak oto wygląda główna myśl rozwijana w tej książce: gdzie można iść, przy założeniu, że czas staje się tylko wtedy ludzki, kiedy zostaje opowiedziany; że przejście przez narracyjność jest podniesieniem czasu, czasu świata, do czasu człowieka?[40]

W dalszym ciągu tejże rozmowy stwierdza jednak:

> Przeczytałem swój tekst ponownie, zadając sobie pytanie: gdzie są granice tego przedsięwzięcia? W czym ostatecznie czas wymyka się opowieści? (…) Gdyby w moim podejściu udało mi się utrzymać czas schwytany w sidła narracyjności, powróciłbym na pozycje idealistyczne, z którymi nie przestaję walczyć: a mianowicie takie, gdzie podmiot byłby panem sensu i trzymałby w opowieści wszystkie znaczenia, o które podejrzewany jest czas. Otóż czas świata, czas kosmiczny ustrukturowany jest podług samego tworzenia świata, a nie

[39] Zob. tamże. Ricoeur odnośnie do zamierzenia swego dzieła, jakim jest *Temps et recit*, pisze: „Stale będziemy twierdzili w tej książce, że spekulacja na temat czasu jest niekończącym się roztrząsaniem, na które jedyną odpowiedź stanowi działanie narracyjne. Nie rozstrzyga ono zastępczo aporii. Jeżeli je rozstrzyga, to w poetyckim, a nie w teoretycznym sensie tego słowa. Budowanie intrygi, jak powiemy później, odpowiada na spekulatywną aporię poetyckim czynem, zdolnym niewątpliwie rzucić na aporię światło (to będzie najważniejsze znaczenie Arystotelesowskiego *katharsis*), lecz niezdolnym rozstrzygnąć jej teoretycznie. W pewnym sensie sam Augustyn prowadzi ku tego rodzaju rozstrzygnięciu. Połączenie argumentacji i hymnu w pierwszej części księgi XI – które weźmiemy od razu w nawias – pozwala już zrozumieć, że jedynie dzieki poetyckiemu przekształceniu nie tylko rozstrzygnięcia, lecz także samego pytania, aporia wyzwala się od nonsensu, z którym graniczy", P. Ricoeur, *Czas i opowieść* t. 1, dz. cyt., s. 21.

[40] P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*…, dz. cyt., s. 119.

> zgodnie z tworzeniem opowiadania. Czyniąc to wyznanie złożyłem być może coś w rodzaju końcowego hołdu Heideggerowi. (…) czas idzie naprzód, upływa, a sam fakt, że mówi się o nim jedynie za pomocą metafor, pokazuje, że nie mamy nad nim władzy, nie tylko praktycznej oczywiście czy instrumentalnej, lecz także pojęciowej[41].

W trzeciej wyróżnionej kwestii, dotyczącej samego tekstu narracyjnego, Ricoeura szczególnie interesuje zagadnienie odniesienia literatury do czytelnika, chodzi tu zatem o rozumienie siebie poprzez tekst. Dzięki tekstom kulturowym, oferującym struktury znaczące, czytelnik może lepiej zrozumieć samego siebie i nadać sens swemu życiowemu doświadczeniu.

2.2.2. Kreacja mitopoetycka i jej rola w twórczej przemianie siebie. Ku Arystotelesowskim inspiracjom

W swojej koncepcji konstrukcji narracyjnej i zagadnieniu jej odniesienia do rzeczywistości Ricoeur czerpie inspirację z *Poetyki* Arystotelesa i zarysowanych w niej strategii strukturalizujących, jakimi są *mythos* i *mimesis*. Arystoteles odnosił zarysowaną przez siebie koncepcję *mimesis* do tragedii, wyróżnionej obok innych gatunków literackich, takich jak komedia i epopeja. Celem, jaki stawia przed sobą Ricoeur, jest wydobycie modelu zawiązania intrygi z Arystotelesowskiej *Poetyki* oraz rozciągnięcie go na wszelkie kompozycje narracyjne[42]. Zarysowanie za Ricoeurem problematyki statusu fikcji i jej odniesień do tożsamości osobowej jest w tym momencie niniejszego wywodu ważne, jako że rozważania nad literaturą i wszelkimi formami narracyjnymi, które w późniejszym okresie twórczości Ricoeura zajęły w pewnym sensie miejsce symbolu, sytuują się w szerszym polu problematyki antropologicznej, stanowiącej główne zainteresowanie filozofa. Ponieważ samorozumienie dokonuje się poprzez intencjonalne nakierowanie na symbole, wytwory kulturowe, teksty, a uchwycenie własnej specyficznie rozumianej tożsamości osobowej dokonuje się dzięki wystawieniu się na własną bądź czyjąś twórczość,

---

[41] Tamże, s. 130.

[42] Por. P. Ricoeur, *Zawiązanie intrygi. Czytając Poetykę Arystotelesa*, tłum. P. Murzański, „Logos i Ethos" 1998, 1 (6), s. 180, przekład według: P. Ricoeur, *Temps et recie*, t. I, Editio du Seul, Paris 1983, rozdz. 2: *La mise en intrigue. Une lecture de la «Poetique» d'Aristote*, s. 55-84.

pojawia się pytanie: W jaki sposób dochodzi do owego zapośredniczonego samorozumienia i jakie są jego warunki? Rozważania na temat doświadczenia symbolicznego podjęłam w części I niniejszej pracy, tutaj natomiast skupię się nad rozumieniem siebie wobec kompozycji narracyjnej, jaką jest opowieść, i na jej odniesieniu do rzeczywistego życia. Temu ostatniemu odniesieniu służy para *mythos – mimesis,* zaczerpnięta z *Poetyki* Arystotelesa. Pomimo nakładania się na siebie obu tych pojęć, zdaniem Ricoeura, nie dają się one całkowicie zrównoważyć: *mimesis* należy rozumieć za Arystotelesem jako „naśladowanie lub przedstawianie", natomiast *mythos* jako „uporządkowanie zdarzeń". Obydwa pojęcia, które w tym momencie bardziej przybliżę, Ricoeur uznaje, podobnie jak pozostałe sześć składników tragedii wyliczonych przez Arystotelesa[43], za aktywne operacje, a nie za statyczne struktury. Arystoteles, a za nim Ricoeur podkreślali dynamiczny charakter sztuki, interesując się bardziej jej tworzeniem i oddziaływaniem niż sztuką jako pewnym gotowym wytworem.

Aktywność mimetyczna polega na przedstawianiu i naśladowaniu, przy czym to ostatnie nie jest odtwórczością, jak u Platona. Według Arystotelesa, inaczej niż w naturalistycznie pojmowanej sztuce, twórczość, wyrastająca z naturalnych skłonności człowieka, dotyczy: „albo rzeczywistości takiej, jaka była lub jest (realnej), albo takiej, o jakiej się mówi lub myśli, że jest (pomyślanej), albo takiej, jaka powinna być (idealnej)"[44]. *Mimesis* jest kreowaniem autonomicznego i swoistego świata za pomocą właściwych danej sztuce środków artystycznych i panujących reguł. Taka sztuka, aby mogła mieć zdolność oddziaływania, musi trafiać do przekonania odbiorcy, co wiąże się z przedstawianiem w niej zdarzeń przekonujących, choć niekoniecznie możliwych: „Zadanie poety polega nie na przedstawieniu wydarzeń rzeczywistych, lecz takich, które mogłyby się zdarzyć, przy czym ta możliwość opiera się na prawdopodobieństwie i konieczności"[45]. Artysta, przedstawiając rzeczywistość taką, jaka mogłaby być, odwołuje się do panujących

[43] „Wynika stąd, że każda tragedia zawiera sześć składników, które stanowią o jej istocie, a mianowicie: fabułę [*mythos*], charakter [*ethe*], wysłowienie [*lexis*], sposób myślenia [*dianoia*], widowisko [*opis*] i śpiew [*melopodia*]. Dwa spośród tych składników należą do środków naśladowania, jeden do sposobu, w jaki się naśladuje, a trzy do przedmiotów naśladowczego przedstawienia", Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 20-21.

[44] Tamże, s. 93.

[45] Tamże, s. 30.

opinii, efektu artystycznego bądź tendencji idealizujących. Mimetyczne przedstawienie odnosi się raczej do ludzkiego działania niż charakterów, bowiem „Celem naśladowania jest przedstawienie jakiejś akcji, a nie właściwości postaci. Z charakterem wiążą się ich pewne cechy, natomiast czyny decydują o ich powodzeniu lub nieszczęściu. (…) Toteż celem tragedii jest bieg zdarzeń, czyli fabuła, a cel jest we wszystkim rzeczą najważniejszą. Tragedia nie może istnieć bez akcji, może natomiast istnieć bez charakterów"[46]. Jak zauważa Ricoeur, mamy tu do czynienia z istotnym przeobrażeniem wobec porządku, w jakim przebiegają rozważania etyczne. Czytamy u Ricoeura: „dając w ten sposób pierwszeństwo akcji nad postacią, Arystoteles ustala mimetyczny status akcji. To w etyce (por. *Etyka nikomachejska*…) podmiot poprzedza akcję w porządku uzdolnień moralnych. W poetyce etyczna zdolność charakterów zależna jest od tworzonej przez poetę kompozycji akcji"[47], co będzie miało dalej istotne znaczenie dla etycznych implikacji tożsamości narracyjnej. *Mimesis* posiada zatem istotny wymiar mediacyjny, sięgając z jednej strony rzeczywistości, z której czerpie inspiracje, a która zostaje zagospodarowana przez etykę, a z drugiej strony – do dziedziny wyobraźni. Stąd *mimesis* pełni funkcję zarówno łączenia, jak i zerwania (dystansu) wobec rzeczywistości[48]. Ricoeur odróżnia w porządku kompozycyjnym *mimesis I*, *mimesis II* i *mimesis III*.

Mimesis I dotyczy źródeł poetyckiego kształtowania, stanowi transpozycję pola praktycznego na pole wyobrażeniowe, jest zatem tym, co Arystoteles rozumie pod pojęciem przedstawianie i naśladowanie. Ricoeur, włączając koncepcję Arystotelesa w dyskurs hermeneutyczny, wiąże *mimesis I* z Heideggerowskim przedrozumieniem, które ma, jak wiadomo, charakter przedpojęciowy. Twórczość wydobywa się zatem z *bycia-w-świecie* jako jednolitego fenomenu i jest w nie nieodłącznie uwikłana. *Mimesis II* to twórczość dokonująca się w polu wyobrażeniowym, czyli dynamiczne ujęcie zdarzeń i postaci wplecionych w perypetie. Tego rodzaju wyróżnioną całością

[46] Tamże, s. 21.
[47] P. Ricoeur, *Zawiązanie intrygi*…, dz. cyt., s. 184.
[48] W książce *Krytyka i przekonanie* czytamy: „(…) w miarę, jak rośnie oddalenie od rzeczywistości, wzmaga się kąsająca siła dzieła wobec świata naszego doświadczenia. Im większe cofnięcie, tym bardziej żywy powrót do rzeczywistości, jak gdyby przychodziło z oddali, jak gdyby nasze doświadczenie było oglądane z miejsca nieskończenie odleglejszego, niż faktycznie", P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*…, dz. cyt., s. 251.

kompozycyjną rządzi określony porządek, jakim jest *mythos*. Pomiędzy dziełem i rzeczywistością nie zachodzi odniesienie referencyjne. Twórczość dystansuje się do rzeczywistości, ustanawiając swoistą przestrzeń gry[49], włączającej w orbitę swoich fikcyjnych oddziaływań zarówno autora, jak i czytelnika. Zarazem jednak fikcja literacka ujawnia własną prawdę, dzięki której dopiero możliwe staje się uchwycenie istoty rzeczywistości:

> Sztuka obala jedynie rzeczywistość nie przekształconą. Stąd prawdziwa *mimesis*: metamorfoza zgodna z prawdą. W tym sensie należy raczej mówić o rozpoznawaniu niż poznawaniu. W przedstawieniu teatralnym rozpoznajemy postaci i rolę. W tym tkwi paradoks: twór czystej wyobraźni daje się rozpoznać. „Jako rozpoznany, twór przedstawiony jest tym, co zachowało się z jego istoty, a oderwało od jego aspektów przypadkowych", oczyszczone ze wszystkich przypadłości i naleciałości. W tym właśnie sensie Arystoteles mógł odważyć się powiedzieć, że poezja (miał na myśli tragedię) jest bardziej filozoficzna niż historia. Poezja bowiem ujmuje to, co zasadnicze, podczas gdy historia zadowala się anegdotą. Taka jest znamienna więź między fikcją, obrazowaniem i rozpoznaniem istoty[50].

Dzięki twórczości (tutaj poetyckiej) rozpościera się przed czytelnikiem pewna propozycja świata, który mógłby on zamieszkiwać. Wieloperspektywiczność i różnorodność sensów jakie oferuje literatura jako swego rodzaju „eksperymentalne laboratorium", prowadzi do samorozumienia i otwartości. *Mimesis III* dotyczy odniesienia twórczości do widza bądź czytelnika i dokonujących się w nim pod wpływem dzieła przeobrażeń. Owej przemianie siebie wobec dzieła Ricoeur poświęca sporo uwagi, tutaj bowiem dokonuje się przemiana samego siebie, w której rolę najbardziej aktywną pełni tekst, „przychodzący" niejako do czytelnika, a nie odwrotnie. Dokonuje się pomiędzy czytelnikiem i tekstem coś na

---

[49] Ricoeur nawiązuje do pojęcia gry, które wprowadza do swej hermeneutyki filozoficznej Hans-Georg Gadamer. Ricoeur za autorem *Prawdy i metody* pisze: „Gra nie jest określona przez uczestniczący w niej podmiot; ma ona swój własny sposób myślenia. Gra jest doświadczeniem, które przekształca swoich uczestników. Wydaje się, że podmiotem doświadczenia estetycznego nie jest ten, kto gra, lecz to, co się 'dzieje' podczas gry. W podobnym znaczeniu mówimy o grze fal, światła, części maszyny, a nawet słów. Bawimy się jakimś projektem, pomysłem, a także możemy być obiektem cudzych igraszek. (…) Gra przypomina więc taniec, który jest ruchem, a w nim tancerz daje się ponieść", P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 278.

[50] Tamże, s. 280.

kształt Gadamerowskiej „fuzji horyzontów”[51]. Rolą czytelnika jest dokonanie swoistego *epoche* w odniesieniu do samego siebie, własnych przesądów, nawyków myślowych i wystawienie się na tekst włączający go w wyobrażeniową przestrzeń przemiany, której konsekwencje sięgają rzeczywistego ukształtowania jego charakteru i zagospodarowanej przez etykę sfery *praxis*. Rozumienie propozycji świata rozpościerającego się w tekście nie może być projekcją podmiotu, ale dokonuje się raczej dzięki wyzbyciu własnego ego. Nasuwa się analogia do widza teatralnego, który pozostawia za sobą potoczność, swoje osobiste problemy, troski, zapomina o sobie i wkracza w świat sztuki, która jest dlań czymś nieprzewidywalnym i roztacza przed nim inne możliwości zamieszkiwania w świecie. Tak zatem *mimesis*, łącząc się z *katharsis*, prowadzi do metamorfozy. Wkraczanie w światy wyobrażeniowe wiąże się z ryzykiem, dynamiką i otwartością:

> Subiektywność czytelnika dociera do siebie samej jedynie o tyle, o ile doznaje zawieszenia, zostaje odrealniona, wprowadzona w stan potencjalny na tej samej zasadzie, co świat roztaczany przez tekst. Inaczej mówiąc, jeśli fikcja jest fundamentalnym wymiarem odniesienia tekstu, to jest ona w nie mniejszym stopniu fundamentalnym wymiarem czytelnika. Jako czytelnik odnajduję siebie dopiero, gdy się zatracę. Lektura wprowadza mnie w wariacje wyobraźni właściwe dla ego. Reguły gry są takie, że przemiana świata jest zarazem ludyczną przemianą ego[52].

---

[51] „Horyzont to krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu. W odniesieniu do myślącej świadomości mówimy więc o wąskich horyzontach, o możliwości poszerzania horyzontu, otwieraniu nowych horyzontów itd. (…) Kto nie ma żadnego horyzontu, ten nie widzi wystarczająco daleko i dlatego przecenia to, co leży w pobliżu niego. Mieć horyzont natomiast oznacza wolność od ograniczenia do tego, co najbliższe i możliwość wyglądania poza to. Kto ma horyzont, umie trafnie ocenić co do bliskości i dali, wielkości i małości znaczenie wszelkich rzeczy w obrębie tego horyzontu (…). Tak jak jednostka nigdy nie jest jedna, bo zawsze rozumie się z innymi, tak abstrakcją jest też zamknięty horyzont, który miałby obejmować kulturę. O dziejowej zmienności ludzkiego jestestwa stanowi to, że nie jest ono wprost przywiązane do jakiegoś miejsca i dlatego nie ma nigdy prawdziwie zamkniętego horyzontu. Horyzont jest raczej czymś, w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. W trakcie ruchu zmieniają się horyzonty. (…) rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów. Siłę takiego stopu znamy przede wszystkim z dawniejszych epok i ich naiwnego stosunku do siebie samych i do swej przeszłości. Na terenie panowania tradycji takie stapianie się zachodzi ciągle. Tam bowiem stare zrasta się z nowym w żywy sens, przy czym jedno w ogóle się nie różnicuje w sposób wyraźny z drugim”, H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda…*, dz. cyt., s. 287-290.

[52] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 244.

Zatem *mimesis III* stanowi dla Ricoeura ważkie miejsce, istotnie dopełniające twórczość narracyjną, która w żadnym wypadku nie stanowi zamkniętej w sobie całości, ale jest właśnie otwarta na czytelnika. Chociaż Arystoteles kładł główny nacisk na pierwsze i drugie rozumienie *mimesis* (*mimesis III* pojawia się w *Poetyce* jako oddziaływanie na widza pod postacią *katharsis*, w budzeniu w widzu uczuć litości, trwogi i swoistej przyjemności), to Ricoeura najbardziej interesuje właśnie *mimesis III*, dzięki której kompozycja narracyjna nabiera statusu niezbywalnego medium samorozumienia, przepuszczającego rzeczywistość przez filtr dystansu i ponownego przyswojenia[53]. Do kwestii koligującej myślenie estetyczne z wymiarem etycznym *bycia-w-świecie* powrócę dalej, tymczasem zajmę się drugim członem pary wyróżnionych pojęć (niedającym się oderwać od pierwszego), czyli Arystotelesowskim *mythos*.

Ricoeur zastanawia się nad możliwością rozciągnięcia Arystotelesowskiej koncepcji *mythos* na inne strukturalizacje narracyjne, dochodząc do wniosku, że tym, co umożliwia mu tego typu przekształcenie, jest umieszczenie – w charakterystycznym dla kompozycji tragedii paradygmacie porządku, spójności i zgodności – subtelnej gry sprzeczności i niezgodności. Arystoteles, uprzywilejowując w swojej *Poetyce* działanie i akcję wobec postaci, zakłada zarazem, jak twierdzi Ricoeur, naruszenie tożsamości *tego samego* przez to, co wydaje się jej przeciwieństwem, a co okaże się konstytutywne dla tożsamości *ipse*, czyli wszelkiej rozmaitości, nieciągłości, niezgodności. Tym, co w ten sposób wydobywa się z epizodycznego rozproszenia opowieści, powiązanego jednoczącą mocą kompozycji (*poiesis*), jest niezgodna zgodność[54]. Ale zacznijmy od Arystotelesowskiej charakterystyki *mythos*. Tym, co charakteryzuje *mythos* rozumiane jako uporządkowanie zdarzeń, są trzy następujące cechy: zupełność, całość i odpowiednia

[53] „Odbiór dzieła nie jest więc znaczącą kategorią *Poetyki*. Jest ona traktatem odnoszącym się do kompozycji, prawie w ogóle nie zwracającym uwagi na tego, kto ją odbiera. Uwagi, które tutaj gromadzę pod tytułem *mimesis III*, tym bardziej są cenne, że są bardzo rzadkie. Świadczą one o niemożliwości poetyki, która główny akcent położyła na wewnętrzne struktury tekstu, świadczą o niemożliwości zamknięcia się wewnątrz samego tekstu. Kierunek, którego chcę się tutaj trzymać, jest następujący: *Poetyka* nie mówi o strukturze, lecz o strukturalizacji; otóż strukturalizacja jest zorientowana na osiągnięcie swojej pełni (…) dopiero w widzu lub czytelniku", P. Ricoeur, *Zawiązanie intrygi*…, dz. cyt., s. 201.

[54] Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 235.

wielkość[55]. W *mythos* chodzi o spójność i uporządkowanie raczej logiczne niż czasowe. Dla „całości" istotne jest posiadanie początku, środka i końca, przy czym chodzi tu o początek i koniec narracyjny, a nie opowiadanych zdarzeń. Ponadto ważne jest podporządkowanie akcji wymogom konieczności i prawdopodobieństwa, rządzących następstwem zdarzeń, w jak największym stopniu eliminujących epizodyczną przypadkowość. Ważna jest również wielkość: intryga z konieczności posiada jakiś wymiar czasowy, ramy i granice. Jak pisze Ricoeur: „Oczywiście ta wielkość akcji może być wyłącznie czasowa: przemiana potrzebuje czasu. Ale jest to czas dzieła, a nie zdarzeń ze świata: charakter konieczności odnosi się do zdarzeń, które intryga czyni wzajemnie łączącymi się. (…) Czas pusty nie jest tu brany pod uwagę. Nie pytamy się, co bohater robił między jednym a drugim, odrębnym w jego życiu, zdarzeniem"[56]. Logika wynurzająca się z opowieści jest swego rodzaju rozumnością, odmienną od rozumienia etycznego, nieprzepuszczonego przez filtr literackiej fikcji: „Poezja jest w rzeczywistości 'czynieniem' i to 'czynieniem' na 'czynieniu' – na 'postaciach działających'. (…) Jednakże nie jest to czynienie rzeczywiste, etyczne, lecz właśnie wymyślone, poetyckie. Dlatego więc dobrze jest rozróżnić specyficzne cechy tego rozumienia mimetycznego i mitycznego – w arystotelesowskim sensie obu tych pojęć"[57]. Rozumienie, o które tu chodzi, powoduje, że zdarzenia, które w życiu przybierają postać przytłaczającej swoją gwałtownością rzeczywistości, w sztuce, dzięki funkcji dystansu, mogą wiązać się z uspokojeniem, ukojeniem, a nawet przyjemnością. Ricoeur tłumaczy ową przyjemność jako przyjemność uczenia się i rozpoznania. Intryga przybiera postać zuniwersalizowaną, dlatego też ma pierwszeństwo nad postaciami, które koniec końców również odznaczają się związaną z wszelkimi uogólnieniami typowością: „uniwersalizując intrygę, uniwersalizujemy postacie, nawet wówczas, gdy zachowują one swoje własne imię. Stąd prawidło: najpierw wymyślić intrygę, następnie zaś nadać imiona"[58]. Estetyczna transpozycja dokonuje uogólnienia i upowszechnienia (działań, postaci i zdarzeń), które dzięki temu, że dokonują się w kręgu fikcji, nie niwelują indywidualnego, specyficznego doświadczenia, a jedynie umożliwiają, dzięki pewnemu zabiegowi

[55] Zob. P. Ricoeur, *Zawiązanie intrygi…*, dz. cyt., s. 185.
[56] Tamże, s. 187.
[57] Tamże, s. 187-188.
[58] Tamże, s. 189.

idealizującemu, jego głębsze zrozumienie. Ricoeur podkreśla dokonujące się w powieści uwikłanie postaci w zdarzenia, okoliczności i działania innych ludzi, co sprawia, że osąd etyczny i zagadnienie przypisania działania sprawcy jest znacznie bardziej skomplikowane niż na terenie *praxis* i bardziej wymyka się jednoznacznym rozstrzygnięciom. Dlatego też rozumienie siebie wobec literackiej fikcji umożliwia uchwycenie własnej tożsamości w dialektyce z innością, różnością, zdarzeniowością, a zwłaszcza doznaniowością. Jest to tym jaskrawsze, im bardziej fikcja poprzez własną logikę wypreparowuje zdarzenia z rzeczywistości. Jednak, jak się okazuje, owa logika (spójność, całość, kompletność) nie tylko nie usuwa sprzeczności ludzkiego uwikłania i niezgodności, ale wręcz przeciwnie: ujawnia je, a nawet je rodzi we własnym łonie. Tak na przykład Arystotelesowska tragedia przekształca gwałtowne uczucia potępienia w uczucia litości i trwogi wobec ukazanej w fikcji literackiej nieuchronności uwikłania działania tragicznego bohatera w splot losowych zdarzeń. Model zawiązania intrygi przedstawiony w *Poetyce* nie ma charakteru czystej zgodności, ale jest to raczej model intrygi zawikłanej, czyli zgodności popadającej w sprzeczność. Zgodność popadająca w sprzeczność ujawnia się w niespodziewanej przemianie szczęścia w nieszczęście i na odwrót (czyli w odwróceniu biegu zdarzeń), w zdarzeniach przerażających i budzących litość, w efekcie zaskoczenia, w gwałtownym afekcie (*pathos*) czy sporadycznych epizodach. Jednocześnie w modelu Arystotelesowskim te sprzeczności zostają podporządkowane zgodności i jako takie włączają się po stronie czytelnika w swoiste rozumienie. „To w życiu, a nie w sztuce tragicznej, sprzeczności (…) niszczą zgodność”[59] – pisze Ricoeur. W ten sposób, dzięki Arystotelesowskim inspiracjom, wzbogaconym przez rozszerzenie modelu zawiązania intrygi w tragedii na: różnego rodzaju teksty narracyjne, mimetyczne odniesienie teksu do czytelnika w postaci *mimesis III*, a także ujęcie *mythosu* jako niezgodnej zgodności, wyłania się na płaszczyźnie zawiązania intrygi dynamiczne rozumienie tożsamości, uwikłanej w zdarzeniowość, losowość, przypadkowość oraz inność.

[59] Tamże, s. 193.

2.2.3. Tożsamość działania a tożsamość postaci. Etyczne implikacje opowieści

> *W rzeczywistości bowiem każdy czytelnik jest, kiedy czyta, czytelnikiem samego siebie – swoim własnym. Dzieło pisarza to tylko rodzaj instrumentu optycznego zaofiarowanego czytelnikowi, aby czytelnik mógł rozeznać się w tym, czego, gdyby nie książka, może nie dostrzegłby w sobie. Rozpoznanie w samym sobie, przez czytelnika, tego, co mówi książka, to dowód jej prawdy.*
>
> Marcel Proust[60]

Rozumienie siebie i uchwytywanie własnej tożsamości jako *tego-który-jest-sobą* dokonuje się, jak zostało napisane wyżej, wobec struktury narracyjnej. Zdaniem Ricoeura fikcja literacka łączy w zawiązaniu intrygi proces działania i proces postaci. Dlaczego tak się dzieje, zostało już w pewien sposób przedstawione wyżej. Opowieść buduje zarazem tożsamość postaci, czyli jej tożsamość narracyjną, i tożsamość opowiadanej historii w ich ścisłym, dynamicznym związku. Zawiązanie intrygi włącza do trwałości w czasie to, co wydaje się jej przeciwieństwem: rozmaitość, zmienność. Opowieść nie tylko dopuszcza zmiany i sprzeczności, ale wręcz ich poszukuje i rodzi je. Zarówno postaci pozostają pod wpływem zdarzeń, innych postaci, wypadków losowych (co stanowi zarówno o ich uwarunkowaniu i zmienności), jak i zdarzenia przestają być bezosobowe i niezależne od ludzkich poczynań. Intryga zostaje zawiązana w sposób paradoksalny: poprzez włączenie przypadkowości w efekt konieczności spowodowany przez ludzkie działania. Tożsamość postaci pozostaje w ścisłym związku z opowiadaną historią. W powieści nie istnieją działania bezosobowe, obojętne, a ich skutki ujawniają się niekiedy znienacka, jakby wydobywając się w nieoczekiwanym momencie z zapomnienia. Szczególnie ważne, zwłaszcza dla implikacji etycznych tożsamości narracyjnej, jest ukazanie bohatera jako działającego i doznającego zarazem. Na planie narracyjnym te dwa momenty okazują się nierozłączne, a nawet tożsame, bo, jak pisze Ricoeur: „zarówno na płaszczyźnie interakcji, jak i na płaszczyźnie subiektywnego rozumienia niedziałanie jest ciągle jeszcze działaniem: zaniedbanie, niedopełnienie czegoś, to również pozwolenie

[60] M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, dz. cyt., t. VII: *Czas odnaleziony*, s. 271.

innemu na działanie, często w sposób przestępczy; co do niereagowania jest to pozostawanie chcąc nie chcąc pod przemożnym wpływem działalności innego; ktoś robi coś komuś; niereagowanie staje się znoszeniem graniczącym z cierpieniem. W tym punkcie teoria działania obejmuje swym zasięgiem ludzi działających i ludzi cierpiących. (…) Prawdę mówiąc każde działanie ma swoich sprawców oraz tych, którzy go doznają"[61]. Bohater opowieści staje się zarówno istotą doznającą, poddaną modyfikacjom, wpływom, jak i inicjatorem, sprawcą zapoczątkowującym różne procesy i zdarzenia. Nie jest on odrębnym „elementem" wobec swoich doświadczeń i swojego usytuowania, co wznawia na poziomie narracyjnym problem przypisania działania sprawcy. Odpowiedź na pytanie, „Kto jest podmiotem?", domaga się zapośredniczenia przez pytania: „co?" i „dlaczego?". Nie ma tu miejsca na Kantowską wolność nieuwarunkowaną. Opowieść użycza postaci inicjatywy, czyli możności rozpoczęcia jakiegoś szeregu zdarzeń, przy zastrzeżeniu, że owa przyczynowość nie stanowi początku absolutnego, ale rozciąga się dalej wstecz w nieskończonym ciągu motywów. W taki właśnie sposób opowieść ilustruje i do pewnego stopnia rozwiązuje ukazane wcześniej (w rozdziale o podmiotowości) aporie askrypcji.

Pozostaje obecnie podjąć zagadnienie, jak tożsamość narracyjna odnosi się do dialektyki wyróżnionych tożsamości *idem* i *ipse*. Zdaniem Ricoeura w rzeczywistym życiu oba rodzaje tożsamości są niekiedy bardzo nieuchwytne, często trudno jest je rozpoznać i odróżnić. Natomiast w fikcji literackiej przestrzeń związków pomiędzy oboma rodzajami tożsamości jest przeogromna. Na jednym krańcu rozpościerają się przypowieści ludowe, w których wyraźna charakterystyka postaci działa na korzyść *idem*. Pośrodku istnieją powieści, w których tożsamość narracyjna wraz z jej implikacjami sprawdza się najpełniej, a które zachowują względną równowagę i współzależność pomiędzy uwikłaniem bohatera w faktyczność a jego sprawczością. Dobrym przykładem są tu powieści Fiodora Dostojewskiego, Wiktora Hugo czy Tomasza Manna. Natomiast na drugim krańcu sytuują się powieści „niepokojące", ukazujące rozkład tożsamości narracyjnej, a zwłaszcza rozpad tożsamości postaci (*idem*). Przykładem takiej powieści jest, przywoływany również przez Ricoeura, *Człowiek bez właściwości* Roberta Musila. Bohater powieści doświadcza własnej nicości, beztreściowości. Rozkład jego tożsamości idzie w parze z rozkładem formy narracyjnej, która przybiera

[61] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 260.

w końcu postać eseju. Dla Ricoeura tego typu powieści (można tu jeszcze dodać na przykład twórczość Jamesa Joyce'a, Franza Kafki, Marcela Prousta) nie są jednak aż tak niepokojące jak inspirowane Locke'owskimi *puzzling cases* fikcje techniczne. Jest tak dlatego, że niwecząc tożsamość charakteru, owe „niepokojące" przypadki literackie pozostawiają jeszcze otwartym pytanie o tego, który doświadcza własnej nicości[62]. Bohaterowie, którzy doświadczają wewnętrznej pustki, wyzucia z siebie, pozostają jednak w pewien sposób umocowani w swoim świecie i podlegają jego ograniczeniom. Zdzierają natomiast z siebie kolejne warstwy *idem*, które jawią się jako iluzje „bycia tym samym", skrywające autentyczne bycie sobą, a to ostatnie koniec końców odsłania przed nimi ich własną nicość. Taka destrukcja tożsamości *idem* może stanowić analogon „dezintegracji pozytywnej" Dąbrowskiego i być ważnym etapem zapowiadającym przemianę siebie. Zdaniem Ricoeura niepodmiot Musila pozostaje jednak jeszcze podmiotem, tylko że podmiotem negatywnym. Ulrich, rozmywający się z wolna w innych postaciach, stanowiących jakby jego alterego, zatraca swoje „ja" aż po niemożność nazwania i określenia siebie jakimś imieniem. Stające przed nim możliwości bycia innym niż jest, a także bycia w innym świecie nasuwają analogię do czytelnika, który wystawia swoje ego na wszelkie możliwe wyobrażeniowe eksperymenty. Ta wolność nie jest jednak, zdaniem Ricoeura, wolnością absolutną, gdyż natrafia na „granicę" etycznego zobowiązania wobec drugiego człowieka:

---

[62] „Ta obrona bycia sobą, jaką dokumentują niepokojące przypadki fikcji literackiej, zaczyna przechodzić w swe przeciwieństwo, gdy, wracając od fikcji do życia, czytelnik poszukujący tożsamości staje wobec hipotezy utraty swej własnej tożsamości, tej *Ichlosigkeit*, która była zarazem zgryzotą Musila i spełnieniem sensu niestrudzenie pielęgnowanego w jego dziele. Ten-który-jest-sobą, przetworzony przez opowieść, staje tu rzeczywiście wobec hipotezy własnej nicości. Zapewne, nicość ta nie jest owym nic, o którym nie można nic powiedzieć. Wręcz przeciwnie, hipoteza ta pozwala wiele powiedzieć, o czym świadczy ogrom dzieła, jakim jest *Człowiek bez właściwości*. Zdanie 'Jestem niczym' musi zachować swą paradoksalną formę: 'nic' nie miałoby już żadnego znaczenia, gdyby 'nic' nie było w istocie przypisane 'ja'. Lecz kim jest jeszcze *ja*, gdy podmiot mówi, że jest niczym? Sobą pozbawionym wsparcia w byciu tym samym, jak stwierdziliśmy i powtórzyliśmy. Niech będzie. Pod tym względem hipotezie nie brakuje weryfikacji egzystencjalnych: mogłoby być bowiem tak, że najbardziej dramatyczne przekształcenia tożsamości osobowej muszą przejść próbę tej nicości tożsamości, która to nicość byłaby odpowiednikiem pustego przedziału w ulubionych przekształceniach Lévy-Straussa. Niejedna opowieść o nawróceniu daje świadectwo takich nocy tożsamości osobowej", tamże, s. 276.

> Między wyobraźnią mówiącą „Mogę wszystkiego próbować" a głosem mówiącym: „Wszystko jest możliwe, lecz nie wszystko jest dobre (mamy rozumieć: dla drugiego i dla siebie samego)" powstaje głucha niezgoda. Właśnie tę niezgodę akt obietnicy przekształca w kruchą zgodę: „Mogę wszystkiego próbować", zapewne, lecz: „Tego się trzymam!". Z drugiej strony, dręczące pytanie *Kim jestem?*, które obnażają niepokojące przypadki należące do fikcji literackiej, może w pewien sposób zostać włączone do dumnego oświadczenia „Tego się trzymam!". Pytaniem staje się: „Kim jestem ja, tak niestały, byś, *mimo to*, ty liczył na mnie?"[63].

O konieczności wyzucia z narcystycznego ego, dającego pierwszeństwo Innemu przed samym sobą pisali między innymi Jean Narbert, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, poucza o tym również filozofia buddyjska i *Ewangelia*. Ricoeur, doceniając znaczenie „nocy tożsamościowej" (kryzysu siebie), pisze: „Wtargnięcie innego, rozbijające znaczenie tego samego, musi jeszcze spotkać się z współudziałem owego ruchu zanikania, dzięki któremu ten-który-jest-sobą gotów jest oddać się do dyspozycji innemu niż on sam. Bo nie chodzi o to, aby skutkiem 'kryzysu' bycia sobą było zastąpienie szacunku do siebie nienawiścią do siebie"[64].

Tak więc różnorodne opowieści rozciągają przed czytelnikiem rozmaite sensy świata, aż po całkowity brak sensu. Jednak wydaje się, że dla Ricoeura ów bezsens nie stanowi dezawuacji innych sensów, ale sam jest pewną możliwością, czyli jednak pewnym sensem. Ukazuje „noc tożsamościową", kryzys siebie, który włącza w pole swego oddziaływania ego czytelnika. To ostatnie zostaje jednak jakoś destruowane również wobec innych tekstów rozpościerających się na *continuum* dialektyki *idem* i *ipse.* Czytelnik, identyfikując się w pewnym sensie i przy zachowaniu dystansu z bohaterem opowiadanej historii, doświadcza zarazem narracyjnego rozkłady własnej tożsamości. Zostaje tu zawieszone konkretne „ja", natomiast świadomość, która wykracza poza „ja", wykonuje wobec tekstu pracę przyswojenia umożliwiającą ukonstytuowanie siebie jako innego. Dezawuacja pozornego w swej stałości ego nie skazuje na nicość, jak u Sartre'a, ale umożliwia nasłuchiwanie sensu bytu (w omawianym przypadku sensu ujawnionego przez literaturę), który okazuje się swego rodzaju objawieniem. Jednocześnie zostaje zachowany ten, który nasłuchuje, czyli tożsamość *ipse*.

---

[63] Tamże, s. 278.
[64] Tamże, s. 279.

Otwierając się na bogactwo sensów, czytelnik doświadcza swoistej, twórczej metamorfozy. Podobnie jak w doświadczeniu symbolicznym, również tu czyhają nań pewne niebezpieczeństwa. Może na przykład zamknąć się w jakiejś jednej interpretacji uznanej za jedyną i niepodważalną albo też stać się ofiarą manipulacji dokonanej na nim przez tekst i narratora, może również w obliczu na przykład powieści Musila bezpowrotnie zapaść w noc tożsamościową. Dlatego też Ricoeur pisze o niezbywalności krytycznego dystansu, który winien nieodłącznie towarzyszyć przyswojeniu, a także o nieskończonym procesie interpretacyjnym, który musi być nieustannie ponawiany[65]. Podsumowując, spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: Jakie są pozytywne konsekwencje oddziaływania literatury na konkretne życie?

Pomysł streszczenia życia w formie opowieści pomaga w uchwyceniu jedności własnego życia (często niedostępnej w innej niż narracyjna formie), co z kolei służy jako oparcie dla dążenia do życia dobrego. Ricoeur powołuje się tu na koncepcję tożsamości narracyjnej MacIntyre'a, który chociaż nie pisał o życiu wobec fikcji literackich, to jednak uznawał jedność życia za zwornik swojej etyki[66]. Literacka fikcja umożliwia lepsze (niż na gruncie powszedniości) uchwycenie relacji pomiędzy działaniem i jego sprawcą, zdając sprawę z uwikłania ludzkiej egzystencji. Jest tak dlatego, że opowiadanie mieści się w przestrzeni pomiędzy opisem dążącym do sprawozdawczości z zaistniałych „faktów" a nakazem i normatywną oceną owych „faktów". Literatura, jak pisze Ricoeur, stanowi „wielkie laboratorium dla doświadczeń myślowych", w którym człowiek wypróbowuje różne możliwości bycia w świecie, co z kolei prowadzi do zastanowienia się nad sobą samym w rzeczywistym życiu[67]. Ponadto samo nastawienie wobec dzieła, charakteryzujące się otwartością, zmienia czytelnika, doświadczającego podczas lektury ruchu własnej tożsamości, która wcześniej mogła zakrzepnąć w różnorakich dyspozycjach i identyfikacjach (na przykład ze swoją rolą,

[65] O funkcji dystansu w przyswojeniu dzieła czytamy: „Przede wszystkim przyswojenie jest dialektycznie związane z dystansem, obcością znamienną dla pisma. Obcość ta nie zostaje obalona przez przyswojenie, lecz przeciwnie, stanowi jego odwrotną stronę. Dzięki efektowi dystansu wytworzonemu przez pismo przyswojenie nie ma żadnego ze znamion uczuciowego pokrewieństwa z intencją autora. Przyswojenie jest właśnie przeciwieństwem współczesności lub duchowego współbrzmienia z twórcą; jest ono pojmowaniem przez dystans i na dystans", P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 243.

[66] Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 165.

[67] Por. tamże, s. 263.

zawodem itp.). Człowiek, balansując pomiędzy nieznanym początkiem i nieznanym końcem życia, potrzebuje wsparcia fikcji (posiadającej narracyjny początek i koniec), aby je uchwycić. Literatura może przygotowywać i oswajać z sytuacjami, które w rzeczywistym życiu mogą wzbudzać rozpacz, lęk i trwogę. Przykładem może być doświadczenie własnej nicości, tragiczność własnego losu, czy też własna bądź czyjaś śmierć: „Co do śmierci: czyż opowieści, jakie tworzy o niej literatura, nie mają tej zalety, że stępiają ostrze niepokoju w obliczu nieznanej nicości, nadając jej w wyobraźni zarys takiej lub innej śmierci godnej naśladowania z tego czy innego względu? Tak więc fikcja może pomagać w uczeniu się tego, jak umierać”[68]. Pouczenie płynące z opowieści nie ma zatem charakteru jedynie retrospektywnego, umożliwiającego uchwycenie sensu swojego przeszłego życia, ale zarazem opowiada o trosce, zwracając tym samym czytelnika ku projektowanej przyszłości. Zdolność opowiadania jest także sztuką wymiany doświadczeń, korzystającej z tak zwanej mądrości praktycznej. Jako że mądrość ta zawiera sądy i wartości zarówno estetyczne, jak i moralne, również fikcja nie jest ich pozbawiona, i chociaż literatura jako sztuka wymaga od czytelnika zawieszenia własnych sadów moralnych, to jednak pozwala mu zarazem odkrywać nowe sposoby wartościowania zarówno zdarzeń, jak i postaci, bo, jak pisze Ricoeur: „Przewartościowywać, a nawet pozbawiać wartości, to ciągle jeszcze wartościować”[69].

[68] Tamże, s. 269.
[69] Tamże, s. 272.

Podumowanie części III. Porównanie ujęć tożsamości osobowej Ingardena i Ricoeura

Usytuowanie świadomości wewnątrz świata, ujęcie jej jako czegoś konkretnego, specyficznego, a nie transcendentalnego (w sensie idealistycznym), jest tym, co wspólne u Ricoeura i Ingardena. Status świadomości różni się natomiast u obu myślicieli, jeżeli uwzględnić jej związek z tożsamością osobową. **Zdaniem Ingardena tożsamość istnieje niejako przed świadomością.** Świadomość jest czynnikiem, dzięki któremu może się ona dopiero urzeczywistniać, a także do pewnego stopnia modyfikować w relacji z otoczeniem. Można więc powiedzieć, że jest ona czynnikiem bardzo istotnym (dzięki niej człowiek może stawać się osobą), ale zarazem pełni funkcję instrumentalną, odgrywa rolę pewnego izolatora i jest jakby usytuowana na powierzchni człowieka. **Natomiast Ricoeur nie pisze o rdzeniu osobowym. Świadomość jest zanurzona w bycie, ale zarazem wyprzedza tożsamość.** To dopiero dzięki świadomości wykształca się tożsamość, również ta „silniejsza" w postaci *idem*, która dopiero wtórnie staje się przeszłością, czymś zastanym przez podmiot. Tożsamość jest tu warstwą nadbudowaną nad ruchliwą świadomością, podważającą nieustannie swój punkt wyjścia. Autor *O sobie samym jako innym*, wpisując się w po-heideggerowski nurt, podkreśla uwikłanie człowieka w świat, to, że nie ma oddzielenia świadomości od świata, gdyż człowiek jest już w świecie, zanim o tym wie, zanim to sobie uświadomi. Tożsamość osobowa wymaga pracy świadomości, ciągłego poszerzania jej obszaru, przy czym sama świadomość jest już uwikłana, nie stanowi punktu wyjścia refleksji, ale wychodzi z wnętrza przemawiającego zewsząd świata. Zatem od samej świadomości nie można wychodzić, bo najpierw trzeba być świadomością czegoś, a dopiero później samoświadomością. Stąd właśnie wychodzenie od opowieści w celu odnalezienia sensu sobości (bycia sobą).

Różnice w ujęciu tożsamości osobowej u Ingardena i Ricoeura są istotnie związane z różnicami w obrębie ich założeń ontologicznych. **Autor *Książeczki o człowieku* zdaje się zmierzać w kierunku (Arystotelesowskiego) substancjalizmu. Namacalność tożsamości, możliwość uchwycenia jej niezmiennego rdzenia (nawet jedynie domniemanego), jest dla Ingardena ważna, choćby ze względu na**

rozstrzygnięcia etyczne. Na uwagę zasługuje fakt, że chociaż Ricoeur nie ujmuje tożsamości w sposób substancjalny, to jednak nie pozbawia jej sensu etycznego. Wręcz przeciwnie, **dla Ricoeura pozbawienie tożsamości niezmiennego rdzenia staje się dopiero probierzem jej etycznego sensu**. Według Ingardena to, co niezmienne, jest podstawą zmienności, dynamiczna świadomość jest ugruntowana w rdzeniu. Natomiast u Ricoeura to, co „niezmienne", ma swoją genezę w dynamicznej świadomości.

Na styku Ricoeurowskiego i Ingardenowskiego ujęcia tożsamości osobowej wyłaniają się następujące pytania: Czy tożsamość jest „wytworem" świadomości, czy też sytuuje się poza świadomością? Czym jest sobość? Czy jest istotą czy też zadaniem (a jeśli zadaniem to czy jest to zadanie etyczne)? Jak przejawia się sobość? Czy wybrana koncepcja sobości wpływa na sposób „dochodzenia" do niej, czy jest raczej odwrotnie? Jako że świadomość nie jest „ja", czy zatem „ja" nie jest złudzeniem (jak na przykład w buddyzmie)? Dlaczego podejmować problematykę sobości? Czy tożsamość osobowa jest tym, co ważne?

Świadomość u Ricoeura ma większą niż u Ingardena rolę do spełnienia, ale sama tożsamość jest czymś słabszym (w sensie braku umocowania, rdzenia), a w innym sensie silniejszym (w sensie „elastyczności"). Jest ona czymś raczej zadanym niż danym, wyraża się w projekcie, możności. Z drugiej strony ujęcie tożsamości u Ricoeura okazuje się silniejsze niż na przykład w refleksji postmodernistycznej (choćby Richarda Rorty'ego czy też Michela Foucaulta) albo w hermeneutyce radykalnej (na przykład Johna Caputo). O jej sile i trwałości stanowi jej dziejowość, pamięć, obietnica dana sobie i innym, doświadczenie. Uważa on, że na przykład Hume, Locke i Parfit doszli do wniosku, iż tożsamość jest złudzeniem, jedynie wytworem wyobraźni, dlatego że poszukiwali tożsamości substancjalnej, której *de facto* nie mogli znaleźć. Jej trwałość zasadza się bowiem na dialektyce *idem* i *ipse*. Pytanie „Kto?", pozbawione zapośredniczenia przez pytania „co?" i „dlaczego?", jest tu źle postawione, gdyż nie można wyrwać człowieka z jego czasowego ukontekstowienia, ciała, od zdarzeń, na których odciska swe osobowe piętno. Chociaż obaj autorzy różnią się w kwestii esencjalizmu tożsamości, to jednak zgodnie zakładają stałość etycznego *telos*, konstytutywnego dla tożsamości.

Zarówno Ingarden, jak i Ricoeur piszą o komplementarności i aporetyczności czasu obiektywnego i czasu doświadczenia, uznając ich wzajemną nieredukowalność. Próba rozstrzygnięcia kwestii

czasu u Ingardena pozostawiła nas u progu aporii. Dla Ricoeura miejsce aporetycznego splecenia obu czasów stanowi opowieść, która jednak samej aporii czasu również nie rozwiązuje. Zdaniem Ricoeura czas jest konstytutywny dla budowania tożsamości. Ta ostatnia realizuje się w czasie i poprzez czas. Poświadczenie, wierność danemu słowu, konstytuowanie siebie wymagają czasu. Tożsamość wykształca się poprzez stawianie oporu czasowi, ale zarazem w konfrontacji z czasem. Podobnie jest w przypadku Ingardenowskiej tożsamości dynamicznej, w której rozwój natury konstytutywnej odbywa się poprzez czas.

Ingarden i Ricoeur podkreślają aktywność i dynamikę tożsamości, która wykształca się bądź rozwija w działaniu. Dopuszczają jej zmienność w pewnym zakresie. Próbują pogodzić wolność, podmiotowość, tożsamość człowieka z jego bytową zależnością, odżegnując się od Kantowskiego dualizmu fenomenalno-noumenalnego. Tożsamość osobowa konstytuuje się w dialektyce sprawczości i doznaniowości, w konfrontacji z ciałem i różnie rozumianą innością, a czas włącza się immanentnie w jej rozwój jako niezbywalny czynnik jej konstytucji.

Część IV

AKSJOLOGICZNY WYMIAR ŚWIADOMOŚCI

Rozdział pierwszy

Konstytuowanie siebie wobec wartości – Roman Ingarden

Jestem siłą, która się ostaje w przeciwnościach losu, gdy czuje i wie, że swobodnym swym czynem z niebytu wywoła to, co po niej pozostanie, gdy sama się już w walce spali. Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli samą siebie dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje.

Roman Ingarden[1]

1.1. Po co człowiekowi wartości?

W rozważaniach Romana Ingardena odpowiedź na postawione wyżej pytanie wiąże się z zagadnieniem ludzkiej natury, czyli z odpowiedziami na jeszcze bardziej podstawowe, następujące pytania: Jaki jest człowiek w swej istocie? Co sprawia, że żyje w sposób autentyczny (właściwy)? Kiedy naprawdę jest sobą? Zagadnienie wartości odnajduje więc swoje podstawy i uzasadnienie w ontologicznej strukturze człowieka, co potwierdza wzajemne przenikanie i ugruntowanie trzech podejmowanych przez autora *Sporu o istnienie świat*a obszarów: aksjologicznego, ontologicznego i antropologicznego.

[1] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 74.

Ingarden ujmował człowieka w jego dwóch komplementarnych aspektach: statycznym i dynamicznym. W aspekcie statycznym człowiek jest już bytem ukonstytuowanym, posiadającym ciało i przyrodzony, najgłębszy rdzeń osobowy (naturę konstytutywną). Zarazem jednak owa natura konstytutywna, istniejąca w człowieku *in potentia*, domaga się własnego rozwinięcia, pracy świadomości, która decyduje o tym, że człowiek może stawać się osobą, czyli konstytuować własną „tożsamość dynamiczną". Wypracowywanie tej ostatniej stanowi dla człowieka zadanie, które wymaga dla swego urzeczywistnienia przestrzeni wolności, możliwej dzięki ontologicznemu ujęciu człowieka jako „systemu względnie izolowanego", który umożliwia mu skierowanie się zarówno do najgłębszego centrum swojej osoby (tego, kim jest), jak i na zewnątrz, ku otaczającemu go światu. Refleksyjne nakierowanie na samego siebie (psychologiczna analiza swego „wnętrza") nie jest wystarczającym momentem autentycznego bycia, gdyż człowiek jest najpełniej sobą wówczas, kiedy transcenduje siebie ku najwyższym wartościom. Dopiero te ostatnie stają się warunkiem konstytuowania siebie na sposób najbardziej właściwy. Aby stawać się sobą trzeba więc poza siebie wykraczać. Intencjonalność świadomości wyprzedza tu „bezpośredniość" autorefleksji. Nie wystarczy wszak powiedzieć, że żyje się w zgodzie z samym sobą, bo tak też mogą mówić ludzie, którzy dopuścili się różnych zbrodni. Trzeba ponadto szukać miary swego życia poza sobą – w najwyższych wartościach, a także umieć je rozpoznać i oddzielić od tzw. pseudowartości. Zatem **najwyższe wartości wyznaczają kierunek dążeń i poszukiwań człowieka oraz umożliwiają jego autentyczne stawanie się.**

Ujęcie człowieka w jego aspekcie dynamicznym ukazuje, że ten jest w swej naturze wciąż „napiętnowany" jakimś brakiem i charakteryzuje go ciągłe dążenie do przekraczania siebie, swojej przyrodzonej, niedoskonałej natury. Odznacza się więc z jednej strony jakimś niedostatkiem, ułomnością, a z drugiej – odzywa się w nim ciągłe pragnienie tego, co wzniosłe, dobre i piękne. Niezwykle obrazowo o owym dążeniu – Erosie – napisał Platon:

> Przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać

> sobie radę potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to Bóg, ani człowiek[2].

Ingarden również pisał o owym rozdarciu człowieka, bytującego na pograniczu dwóch różnych dziedzin bytu: z jednej strony przyrody – warunkującej jego zwierzęcość, a z drugiej – świata specyficznie ludzkiego. Żyjąc na skraju tych dwóch światów, człowiek tak naprawdę nie czuje się zadomowiony w żadnym z nich, bowiem obydwie te sfery życia w jakiś sposób go przerastają[3]. Stąd właśnie tragizm człowieka, jego ciągłe poczucie wyobcowania. Przełamywanie tej alienacji może dokonywać się w czasie, w ciągłym stawaniu się, i nie może być raz na zawsze osiągnięte, co stanowi o tym, że osobą nie można się stać, ale trzeba się nią nieustannie stawać.

Zarówno świat przyrody, jak i świat wytworów ludzkich są przynależne istocie człowieka, ale jakkolwiek ten pierwszy jest człowiekowi dany, ten drugi domaga się wysiłku przekraczania własnej zwierzęcości, jest więc światem zadanym. Ingarden pisze, że

> Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć[4].

Z jednej strony człowiek przekracza świat przyrody, a z drugiej – ludzka twórczość powstaje na jej podłożu, stanowiącym dla niej punkt wyjścia i inspirację. Zdaniem filozofa wartości nie są znajdowane w samej przyrodzie[5]. Aby wartości mogły zaistnieć, niezbędny

---

[2] Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 68.

[3] Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 38.

[4] Tamże, s. 26.

[5] Ta Ingardenowska teza wydaje mi się dość sporna. Zastanawiające jest to, czy świat przyrody, z którego człowiek się wywodzi, jest rzeczywiście neutralny aksjologicznie. Mówi się wszak często o pięknie przyrody, albo o jej wzniosłości, cudowności czy żywiołowości. Nie jest też do końca pewne, czy zwierzętom nie przysługują już jakieś moralne kwalifikacje. W pewnych systemach religijno-filozoficznych (zwłaszcza w filozofiach Wschodu) znajduje ów pogląd swoje uzasadnienie (np. idea reinkarnacji). Pogląd o wartościowości świata przyrody jest także bliski różnym nurtom ekologicznym i ich zwolennikom. Zresztą jest również obecny w filozofii już od starożytności. Pitagorejczycy i Heraklit doszukiwali się w świecie ukrytej harmonii („piękniejszej nawet niż widoczna"), wierząc, że rządzi nim ukryty Logos. Natomiast na gruncie religii (mono)teistycznych świat przyrody zostaje ujęty jako dzieło Boga – Artysty i jako taki z istoty swej naznaczony zostaje wartościowością. Niemniej jednak, nawet jeśli wartości istnieją w przyrodzie, to

jest dopiero ludzki wysiłek. Poprzez świadomy wysiłek tworzenia człowiek powołuje do życia nową (wobec przyrody) *quasi*-rzeczywistość, domagającą się jego ciągłej duchowej aktywności. Dopiero w owej ludzkiej rzeczywistości ukazują się wartości, zwłaszcza te najbardziej ważkie, czyli moralne i estetyczne. Nie są one dla człowieka jedynie obecne, ale zarazem go wzbogacają: „oddziaływają na niego i głęboko nieraz modyfikują jego życie duchowe, a w pewnej mierze również jego życie cielesne. Warunkują one jego specyficznie ludzkie istnienie, nie mogąc naturalnie wpływać naprawdę na to realne indywiduum, które jest składnikiem Przyrody i które stanowi w szczególności fizyczną podstawę człowieka”[6].

Nierzadko zdarza się, że człowiek, wsłuchany w swego *daimoniona*, powołuje do życia wartości zupełnie niepożyteczne, bez kierowania się wąsko pojętą interesownością, a czyni tak jedynie dla ich piękna i dla wzbogacenia swego specyficznie ludzkiego świata. Gdyby świat był piękny i doskonały, wówczas człowiek nie mógłby być artystą. Twórczość bowiem może zrodzić się dopiero w przestrzeni napięcia pomiędzy doświadczaną biedą a przeczuciem wartości, których choć aktualnie jeszcze nie ma, to przecież wydaje się, że być powinny. Przekraczanie zastanego stanu rzeczy sytuuje się pomiędzy pełnią a nicością, które wyznaczają przestrzeń stawania się, dążenia i upadania, czasowego „istoczenia” ludzkiego bycia. Pięknie to ujął Władysław Stróżewski:

> Świat w aspekcie swego braku, swego *nie jest*, rzuca wyzwanie twórcy, zdolnemu pomyśleć możliwość jego inności lub możliwość jego dopełnienia. Iść może ono, oczywiście, w różnych kierunkach, od zaspokajania potrzeb elementarnych poczynając, kończąc na tworzeniu szczególnego „nadmiaru”, bogacącego w istotny sposób to, co już jest. „Piętno globu tego – niedostatek”, by sparafrazować nieco słowa Cypriana Norwida, tak dojmująco odczuwającego ten właśnie aspekt świata, okazuje się tedy nie tylko przeszkodą w realizowaniu wszelkich twórczych zamysłów, lecz także – z drugiej strony – niezbędnym warunkiem samej możliwości ich podejmowania[7].

Dzięki tworzeniu życie ludzkie nabiera sensu. Człowiek, widząc swoje wytwory, które ze względu na ukazane w nich wartości jakoś go przerastają, nabiera poczucia, że nie żyje nadaremnie i że jego

---

i tak należałoby się zgodzić z Ingardenem, że do ich odkrycia i pełnego urzeczywistnienia niezbędny jest (szeroko pojęty) wysiłek człowieka.

[6] Tamże, s. 17-18.

[7] W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1983, s. 67-68.

życie ma sens. Urzeczywistnianie wartości ma również istotne znaczenie dla ludzkiego poczucia szczęścia: „Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy”[8] – pisał Ingarden. Zatem poprzez urzeczywistnianie wartości człowiek staje się osobą podług swojej najbardziej pierwotnej natury. W ten sposób realizuje samego siebie (swoją wartość osobową), czyli swoje najbardziej podstawowe powołanie.

Jednak, jak wiadomo, w mocy człowieka jest również powoływanie do istnienia wartości negatywnych, a te również niekiedy wymagają niemałego wysiłku. I chociaż często zdarza się, że twórczość artystyczna ukazująca wartości negatywne (np. brzydotę, tragizm) może nieść z sobą zarazem inne wartości pozytywne (np. autentyczność, szczerość, głębię), to jednak trudniej byłoby mówić o właściwym konstytuowaniu samego siebie w dziedzinie negatywnych wartości moralnych. W przypadku tych ostatnich mamy do czynienia z niszczeniem raczej, związanym z ludzką ułomnością, o której trafnie i bez patosu pisał Pascal:

> Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechmocny – bezrozumny robak ziemny, piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakała wszechświata[9].

Zniszczenie, destrukcja, popadanie w ciemne odmęty bytu nie przyczyniają się w żaden sposób do ludzkiej chluby – są oznaką marności człowieka. Jednak również one – jak pisał Stróżewski – odczute jako swoisty brak, mogą stać się motywacją do powstania nowego stanu rzeczy, niekiedy nawet doskonalszego niż stan unicestwiony[10]. Człowiek buduje (odbudowuje) siebie poprzez budowanie (odbudowywanie) wartości. Dopuszczając realne istnienie wartości negatywnych moralnie, Ingarden przychylał się zarazem do tego, że człowiek jest naprawdę sobą wówczas, gdy kieruje się ku dobru. Z tego wynika, że człowiek w istocie jest dobry i że wartości negatywne moralnie (choć „bytujące” w podobny sposób jak wartości pozytywne) sprawiają, iż człowiek staje się nieautentyczny, a jego prawdziwa natura zostaje zaciemniona. Wydaje się, że problem stanowi tu brak rozpoznania. Trudno wszak przypuszczać, by człowiek świadomie dążył do własnej zagłady i nieszczęścia. Również

---

[8] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.
[9] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1960, s. 185.
[10] Por. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 68.

wartości, wydające się na pierwszy rzut oka pozytywne, mogą w końcu okazać się nieszczere i fałszywe. Jako pozór wartości bywają one niekiedy nawet bardziej destrukcyjne od wartości negatywnych moralnie (ale jakoś „prawdziwych"), gdyż raczej nie motywują człowieka do zmiany, rozwoju własnej osoby i jako takie często prowadzą do stagnacji.

Ingarden zaznaczył, że nie należy mylić wytwarzania przez człowieka „świata", w którym wartości są znajdowane, z samym wytwarzaniem wartości. Człowiek wkłada wysiłek w to, żeby dotrzeć do tej sfery bytu, w której wartości odnajduje. Stąd nie można ogólnie powiedzieć, że wszystkie wartości są kreowane (być może tylko niektóre z nich). Trzeba raczej powiedzieć, że wartości, zwłaszcza moralne i estetyczne, są odkrywane dzięki ludzkiej twórczości. Poprzez owo tworzenie konstytuuje się świat, w którym wartości mogą się dopiero ujawnić, i konstytuuje się również człowiek wobec wartości.

1.2. Typologia, struktura i sposób istnienia wartości

Rozważania ogólne dotyczące wartości zawarł Ingarden między innymi w artykule pod znamiennym tytułem *Czego nie wiemy o wartościach?*, w którym ukazał problematyczność odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące ich ugruntowania, sposobu istnienia, a także właściwej im struktury i zachodzących pomiędzy nimi zależności. Pomimo pewnych pozytywnych konstatacji, rodzących się niejako przy okazji, owo dzieło wydobywa zwłaszcza trudności, na jakie natrafia filozof podejmujący zadanie pisania o wartościach „w ogóle". Być może ujawniony zostaje w ten sposób pewien paradoks – próba uchwycenia tego, czego uchwycić się nie da – prowadzący do tego, że właściwe odczucie wartości (poprzez swoistą intuicję) istniejących *in concreto* i *in individuo* traci swoją wyrazistość w nakierowanym na nie dyskursie. Możliwe też, że ukazanie problematyczności tematyki zostało założone przez Ingardena programowo i jako takie miało na celu oczyszczenie oraz przygotowanie gruntu dla pozytywnych rozważań o wartościach, podejmowanych już w ich konkretności. Biorąc pod uwagę bardzo ostrożny, systematyczny, ale zarazem wyzbyty sceptycyzmu styl rozważań Ingardena, ta ostatnia ewentualność wydaje się wielce prawdopodobna. Myślę,

że warto, przed podjęciem bardziej szczegółowych analiz wartości, podążyć tropem Ingardena i podjąć temat „wartości w ogóle", by uświadomić sobie wyłaniające się już na tym poziomie podstawowe problemy i trudności. Wyszczególnienia kolejnych momentów struktury wartości (materia, forma, wartościowość) są tu wzięte *in abstracto*, gdyż *nota bene* nakładają się one na siebie nawzajem i jako takie są nierozdzielne.

1.2.1. Materia wartości

Jako pierwsze wysuwa się zagadnienie rozróżnienia na typy i dziedziny wartości oraz problem podstawy ich rozgraniczenia. Podążając za tradycją fenomenologiczną, autor *Książeczki o człowieku* rozróżnił następujące typy wartości:

- witalne, wraz z pozostającymi z nimi w bliskim pokrewieństwie wartościami przyjemnościowym i utylitarnymi,
- kulturowe, w skład których wchodzą wartości poznawcze, estetyczne i obyczajowe,
- moralne[11].

Podstawą rozróżnienia na poszczególne wartości jest ich jakościowa determinacja, czyli inaczej mówiąc – materia.Takie rozróżnienie, zgodne zresztą z potocznym doświadczeniem, w którym wyodrębniamy,

[11] Por. R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966, s. 85.

Maria Gołaszewska w jednym z artykułów poświęconych Ingardenowi wysuwa szereg słusznych obiekcji co do zaproponowanego przez filozofa podziału wartości. Pisze ona, że: "Choć Ingarden nie przywiązuje, jakby się zdawało, większej wagi do zaproponowanego przez siebie podziału, traktując go jako wstępne jedynie wyliczenie, jednak w toku swoich rozważań posługuje się nim i być może nie pozostaje ono bez wpływu na dalszy sposób myślenia; z drugiej strony wydać się dziwne może, iż niektóre wartości, o których *expressis verbis* mówi w innych swoich pracach, nie mieszczą się w tym ujęciu. (…) I tak powstaje pytanie, gdzie należałoby włączyć wartości ekonomiczne – czy do witalnych, czy do kulturowych? Dlaczego wartości użytecznościowe znalazły się w obrębie wartości witalnych, a nie kulturowych? – tym bardziej, że Ingarden podaje jako przykłady wartości użytecznościowej wartość sprawnie działającego motoru, dobrze funkcjonującą maszynę, narzędzie – czyli rzeczy, które należałoby chyba włączyć do sfery wartości technicznych (o ile by się taką odrębną grupę wartości wyróżniło). Do wartości, pozostających poza odmianami wyżej przytoczonymi, należałyby przede wszystkim wartości osobowe, o których Ingarden mówi w swoich wykładach z etyki, a także wartości artystyczne", Z. Augustynek, J. Kuczyński (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 401.

a nawet przeciwstawiamy sobie na przykład wartości estetyczne i utylitarne, okazuje się jednak bardzo problematyczne przy głębszym w nie wniknięciu. „Granice" pomiędzy poszczególnymi materiami wartości okazują się płynne i niepostrzeżenie przesuwają się.

Postawiony warunek określonej determinacji jakościowej okazuje się niewystarczający w sytuacji, gdy na przykład pojawia się trudność jednoznacznego zakwalifikowania danej wartości jako estetycznej bądź etycznej, co może być związane nie tyle z różnicą nastawień przy ich percypowaniu, ile raczej z ich niesamodzielnością bądź też nawet z ich jednością (tożsamością). Pojawia się zatem pytanie o autonomię (resp. heteronomię)[12] wartości. Skrajnym przykładem i zarazem niedoścignionym ideałem jedności wartości, w którym znajdują one podstawę wzajemnych związków, stanowi Platońska *kalokagathia*: jedność Dobra, Piękna i Prawdy.

Kolejnym momentem bytowym, który należy odróżnić od autonomii (resp. heteronomii), a ze względu na który wartości są charakteryzowane, jest ich zależność (resp. niezależność)[13]. Poszczególne typy wartości mogą się nawzajem współokreślać, modyfikować i wchodzić z sobą w różnego rodzaju związki. Na przykład artystyczne przedstawienie tragizmu, brzydoty czy nawet okrucieństwa może *kathartycznie* oddziaływać na widza, ewokując wartości pozytywne moralnie. Możliwa jest również sytuacja odwrotna, kiedy to zachwyt pięknem może wywoływać moralne zło. Może być również tak, że pozytywne wartości estetyczne będą ewokować pozytywne wartości moralne i odpowiednio będzie się przedstawiać sytuacja z wartościami negatywnymi. Również wartości witalne, przyjemnościowe, socjalne, użytecznościowe zazwyczaj nie są neutralne wobec wartości estetycznych i moralnych. Pomimo powyższego, współzależność różnych typów wartości nie niweluje ich specyfiki (chyba że mamy do czynienia z ich jednością, jak w przypadku *kalokagathi*), co mogłoby doprowadzić do „sfałszowania samego doświadczenia wartości"[14], czyli reagowania na przykład emocją estetyczną na wartości moralne (estetyzacja moralności) bądź oburzeniem moralnym na wartości estetyczne. Sytuacja owego pomieszania ma miejsce wówczas, gdy fragment świata „specyficznie ludzkiego" przyjmuje się w innych granicach, niż jest on dany, kiedy

[12] Chodzi tu o autonomię i heteronomię typów wartości wobec siebie nawzajem, a nie wobec ich fundamentów bytowych.

[13] Heteronomia (niesamodzielność) wartości implikuje ich zależność, natomiast wartości zależne od siebie mogą być zarazem względem siebie samodzielne.

[14] Zob. R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, dz. cyt., s. 121.

myli się na przykład dzieło sztuki ze światem realnym. Zatem związki zachodzące pomiędzy wartościami nie niweczą istotnej różnicy między nimi w sferze ich doświadczania. Postawa podmiotu percypującego nie może więc być jedynym czynnikiem przesądzającym o określonym typie wartości. Wręcz przeciwnie, należy raczej dostosować nastawienie do określonego typu wartości.

Powyższe przykłady i problemy odnoszą się do wartości zależnych bądź w jakimś stopniu heteronomicznych. Natomiast autonomię wartości (najczęściej spotykaną w odniesieniu do wartości moralnych i estetycznych) znajdujemy u tzw. formalistów, których przykładem mogą być rzecznicy hasła „sztuka dla sztuki". Można się jej również dopatrzeć w teorii moralności Kanta. Owa autonomia wartości mogłaby zostać posunięta nawet do tego stopnia, iż wykluczałaby bądź nie dopuszczała do zaistnienia innej wartości. Ingarden pisał o zachodzącej w tym przypadku „szczególnej nietolerancji danej wartości autonomicznej wobec innych wartości"[15]. Pomiędzy przypadkami skrajnymi (np. *kalokagathią* i „wartością nietolerancyjną") można mówić o stopniowalności heteronomii i autonomii określonych wartości[16].

Pojawia się dalej problem wypatrzenia i pojęciowego określenia jakościowego uposażenia różnych wartości, który dodatkowo komplikuje się w przypadku subtelniejszych rozróżnień w obrębie poszczególnych typów wartości. Na przykład piękno może występować w różnorakich odmianach, takich jak: ładność, wdzięk, wzniosłość itd. Podobnie jest w przypadku dobra, w obrębie którego można dalej wyróżnić: szlachetność, współczucie, ofiarność itd. W dodatku każda dziedzina wartości posiada swoje przeciwieństwo. Obok wartości pozytywnych istnieją wartości negatywne (obok piękna brzydota, obok dobra zło), które, zdaniem Ingardena, nie są jedynie brakiem tych pierwszych, ale są naznaczone własną jakościową określonością[17]. Ponadto w dziedzinie estetyki wartości przeciwstawne nie muszą się z konieczności wykluczać: można

[15] Tamże, s. 123.

[16] Przedstawione rozróżnienia są związane z różnicami tkwiących u ich podstaw założeń. Różnicują się one dalej w miarę swego uszczegółowienia, przy czym w owym procesie konkretyzacji wymagają dalszego dopełnienia w postaci pewnych warunków dookreślających (sytuujących się i po stronie podmiotowej, i przedmiotowej, a także w przestrzeni relacyjnej).

[17] Chociaż Ingarden wyraźnie stwierdzał istnienie negatywnych wartości moralnych i estetycznych, to niestety (jak większość filozofów) nie zatrzymuje się przy nich dłużej.

wszak mówić na przykład o „pięknie tragiczności". Wobec powyższych rozróżnień, problem znalezienia jednoznacznych kryteriów kwalifikacji wartości coraz bardziej się komplikuje.

Kolejnym problemem związanym z wyróżnikami poszczególnych wartości jest wskazanie warunków ich zaistnienia. Na przykład warunkiem niezbędnym dla wartości moralnych jest wolność człowieka, chociaż jest to zarazem warunek niewystarczający, domagający się warunków dookreślających, takich jak na przykład: poczytalność, empatyczność, rozeznanie, możliwość wzięcia odpowiedzialności za swoje postępowanie itd.[18] Jednak nawet gdyby udało się wyliczyć kompletny zespół warunków, to i tak nie wystarczyłyby one do pełnego określenia danej wartości, gdyż nie należy utożsamiać warunków zaistnienia danej wartości z samą tą wartością. Teza ta znajduje swoje uzasadnienie w tym, że ujęcie wartości dokonuje się w specyficznej intuicji, która staje się dopiero podstawą wyróżnienia poszczególnych warunków, a nie na odwrót. Wartość, która ukazuje się w „rzetelnej intuicji" w sposób nader jasny, jednocześnie nie poddaje się łatwo jasnej eksplikacji. Stąd można by wnosić, że jakościowa charakterystyka wartości dokonuje się niejako *post factum* i jest oparta na doświadczeniu, którego pierwotność i doniosłość (m.in. dla teorii wartości) akcentował Ingarden. Nie można na przykład najpierw scharakteryzować postawy, jaką trzeba przyjąć, aby uchwycić piękno utworów Jana Sebastiana Bacha, ale najpierw trzeba uchwycić owo piękno, aby później móc scharakteryzować towarzyszącą mu postawę. Z drugiej strony ktoś inny mógłby powiedzieć, że utwory Bacha są piękne, niezależnie od tego, czy się ich piękno jakoś (subiektywnie) uchwytuje, czy też nie, a zawdzięczają je na przykład doskonałemu kontrapunktowi, mierzalnemu zestrojowi dźwięków. Ten obiektywny aspekt wartości był Ingardenowi

[18] Rzecznicy różnych kierunków etycznych w różny sposób pojmują dobro. Na przykład dla Kantystów wyróżnik dobra stanowi intencja czynu moralnego, dla aretaistów (za Arystotelesem) działanie duszy zgodne z jej najwyższą zdolnością (co prowadziłoby z kolei do życia szczęśliwego), natomiast dla utylitarystów ważne okazują się konsekwencje czynu moralnego. W nowożytnym biologizmie i ewolucjonizmie dobro to wartość życia zgodna z tendencjami rozwoju biologicznego, dla Nietzschego – twórcza wola życia, dla Alberta Schweitzera dobro wiąże się z zasadą „czci dla życia", dla Petera Singera z „jakością życia". Pojawiają się również ujęcia, w których dobro jest potraktowane jako prosta, niedefiniowalna jakość (J. E. Moore). Dla etyki Wschodu, na przykład Gandhiego, dobro to *ahimsa* (unikanie przemocy), współodczuwanie i „życie w prawdzie" (*satia*), a w etyce Dalajlamy dobro to przede wszystkim empatia (*ning-dzie*) wiązana z miłością, czułością, łagodnością, szczodrością i poczuciem związku z innymi.

bliski, aczkolwiek jeszcze niewystarczający, by stanowić o pięknie. Zapewne zgodziliby się na ten warunek pitagorejczycy (którzy *nota bene* nie posługiwali się jeszcze pojęciem piękna – mówili właśnie o harmonii) oraz Arystoteles, ale zaoponowałby już Plotyn, zdaniem którego doskonała harmonia nie stanowi wystarczającego kryterium piękna, a nawet nie jest jego warunkiem koniecznym, gdyż piękno objawia się również przez to, co jest pozbawione harmonii (co jest niezłożone), zaś jego istotę stanowi idea, wyraz, czy też emanująca boskość, którą trzeba jakoś odczuć. Ingarden (w tym aspekcie podobnie jak Plotyn) ujmował wartości jako jakości niesprowadzalne do swych warunków zaistnienia, gdyż nie są one jedynie składanką własności. Musi dopiero pojawić się owo dające się odczuć, tajemnicze „coś", co wykracza poza mierzalne bądź zmysłowe kryteria, aby można było mówić o wartości. Z drugiej strony nie twierdzi on, że żadne wartości nie dają się pojęciowo określić ani zdefiniować, ale tylko te, które są właśnie prostą, pierwotną jakością.

Wydaje się zatem, iż jedne wartości dają się bardziej przybliżać za pomocą „mierzalnych" kryteriów (na przykład wartości użyteczności owe), co w przypadku innych jest to znacznie utrudnione (wartości moralne, estetyczne), zaś w przypadku innych wręcz niemożliwe (wartości proste, niedefiniowalne). Przy czym trzeba wciąż pamiętać, że te same trudności, które występują w wyróżnianiu poszczególnych typów wartości, pojawiają się również w obrębie każdego poszczególnego typu (w którym się one dalej różnicują), a nawet mogą się ujawniać w wartości już skonkretyzowanej (jak w przykładzie kontrowersji dotyczących przykładowego piękna utworów Bacha).

Powyższe konstatacje są bardzo uogólnione i różnicują się przy skierowaniu rozważań na konkretne jakości wartości. Usytuowanie warunków ich zaistnienia bądź po stronie podmiotowej, bądź przedmiotowej, albo też relacyjnej wskazuje do pewnego stopnia na specyfikę wartości, z którą mamy do czynienia, i niejako przybliża jej jakość, chociaż nie jest warunkiem wystarczającym jej zaistnienia i jej definitywnie nie określa. Dalsze problemy (związane ściśle z powyższymi) pojawiają się przy rozważaniu kolejnego momentu istotowego wartości, jaki stanowi ich forma.

1.2.2. Forma wartości

Dokonując charakterystyki wartości pod względem przypisania im określonych momentów bytowych, Ingarden odmawiał im formy

przedmiotowej, stwierdzając ich bytową niesamodzielność i pochodniość. Wartości (*in concreto* i *in individuo*) nie są określone same w sobie jako realnie istniejące przedmioty, ale są wartościami czegoś. Tak więc nie są one podmiotami cech. Owo stwierdzenie wydaje się potwierdzać potoczną intuicję, kiedy to mówiąc na przykład o pięknej, budzącej zachwyt rzeźbie greckiej, nie utożsamiamy owego piękna z samą tą rzeźbą. Sprawa zaczyna się jednak komplikować i zdradzać swoją problematyczność, gdy autor *Książeczki o człowieku* stwierdza, że wartość czegoś nie jest również tego czegoś cechą bądź własnością, ani też sumą jego różnorakich własności. Na przykład grecka rzeźba posiada określone cechy fizyczne, takie jak kształt, materiał, wymiary, proporcje, jednak piękno jako takie nie stanowi jej własności, a przynajmniej trudno je zaliczyć do tej samej kategorii własności co wymienione własności fizyczne.

Ingarden odmawiał również racji tezie stwierdzającej, jakoby wartość miała być relacją w odniesieniu do innej rzeczy wartościowej, bądź też do człowieka albo społeczności. Prowadziłoby to bowiem do relatywnej teorii wartości, a nawet do subiektywizacji wartości, które to teorie mogą odnosić się jedynie do „niższych" wartości[19]. Wartość wyrasta z istoty samego przedmiotu i nie może być czymś przypisanym mu z zewnątrz[20]. Wobec powyższych trudności sposób istnienia wartości okazuje się niezmiernie zagadkowy. W końcu sam Ingarden stwierdził, że „wszystkie nasuwające się przypuszczenia co do tego, jaka jest w swej formie wartość, nasuwają istotne wątpliwości i nie można powiedzieć, żebyśmy na ten temat coś naprawdę wiedzieli"[21]. Pojawia się koncepcja, jakoby do wartości dołączało się coś szczególnego, przez co wymykałyby się one dotychczas poczynionym kategoryzacjom, a nawet wyróżnionym sposobom istnienia[22] i charakteryzowały się (przynajmniej niektóre z nich) specyficznym, trudno uchwytnym *modus existentiae*

[19] O hierarchizacji wartości będzie mowa w dalszej części niniejszego rozdziału.

[20] Zob. R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, dz. cyt., s. 100: „wartość przedmiotu jest determinowana w swej materii i wartościowości przez własności ewentualnie przez naturę przedmiotu, ale zarazem, skoro tylko tak zostaje zdeterminowana jako wartość dodatnia, nadaje przedmiotowi pewną *dignitas*, pewien zupełnie nowy aspekt jego istnienia, jakiego by bez niej nie zdołał osiągnąć. Wynosi go w bycie ponad wszystkie przedmioty wartości pozbawione, które tylko są, istnieją, lecz nic nie 'znaczą'".

[21] Tamże, s. 96.

[22] Ingarden w *Sporze* omawia trzy główne sposoby istnienia: realny, idealny i intencjonalny.

(pomiędzy realnością a intencjonalnością). Tego typu wartości Ingarden określał istnościami (*entitas*). Z jednej strony byłyby one czymś więcej niż prosta intencjonalność, a z drugiej – czymś mniej niż prosta realność[23]. Podsumowując, należy stwierdzić (w odniesieniu do najwyższych typów wartości), że wartości wymagają do swego zaistnienia fundamentu bytowego, ale zarazem ów fundament, w którym są ugruntowane, nie wystarcza do ich „zaistnienia". Zatem wartości nie są ani czysto intencjonalne, ani realne (sprowadzalne do swej podstawy), ani też idealne. Można jedynie powiedzieć, że są jakoś urzeczywistniane i uchwytywane.

Wiele problemów udałoby się rozwikłać, gdyby uznać wartości za pozaczasowe, Platońskie idee. Na tym gruncie rozwiązanie znalazłyby: zagadnienie ich trwałości wobec ich zmiennej i nietrwałej podstawy bytowej oraz kwestia ich niezależności od świata empirycznego, a także odparte zostałoby groźne widmo relatywizmu. Na gruncie Ingardenowskiej ontologii stanowisko takie okazuje się jednak trudne do utrzymania, gdyż problem stanowi tu „przejście" od idealnego do realnego sposobu bycia. Ów problem zresztą, jak wiadomo, nurtował samego Platona, a później również licznych filozofów z kręgu neoplatońskiego (na przykład Plotyna). Stanowił też ważki punkt rozejścia Arystotelesa ze swoim nauczycielem. Dla Ingardena ogólne idee wartości to „byty" wzięte *in abstracto*, którymi posługujemy się metodologicznie w celu uzyskania pewnych ogólnych twierdzeń o wartościach. W tym względzie Ingarden był znacznie bliższy umiarkowanemu realizmowi pojęciowemu Arystotelesa niż skrajnemu realizmowi Platona. Idealne jakości wartości umożliwiają intersubiektywne sądy o wartościach, nie są jednak tożsame z samymi wartościami. Dzięki owym „ideom" możliwa jest na

[23] „Wartości nie są ani w tym sensie realne, w jakim realny jest prąd elektryczny przepływający przez drut, ani w tym sensie realne jak realny jest np. gniew ludzki czy zachwyt, ale też wcale nie są tylko intencjonalnymi odpowiednikami naszych uczuć, pożądań, pomyśleń czy ocen. Trzeba by tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś pośredniego *modus existentiae*, który z jednej strony, byłby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej strony byłby czymś więcej i innym niż prosta intencjonalność, zwykły koszmar ludzki narzucany na świat z powodu ludzkiego błędu lub takich lub innych uczuć. Jeżeli jednak Państwo spytają, jaki jest ten pośredni sposób istnienia, to na to nie odpowiem. Być może trzeba rozbudować jeszcze bardziej, niż próbowałem to zrobić, samą ontologię egzystencjalną, wykombinować inne *modi existentiae*, które nadawałyby się właśnie do wartości, i to może jeszcze do wartości różnego rodzaju, z jednej strony moralnych, a z drugiej estetycznych czy użytecznościowych", R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 337.

przykład rozmowa dwóch osób, które wyszły z koncertu, o przeżytych tam wartościach. Jednak czymś innym jest przeżywanie wartości, a czymś innych operowanie w rozmowie ich ogólnymi pojęciami. Dane w doświadczeniu wartości są zawsze istnościami indywidualnymi i konkretnymi. Z drugiej strony, jako że wartości, jak zostało powiedziane wyżej, nie są czystą realnością i same wymykają się formalnym, bytowym kategoryzacjom, niewykluczone jest, że stanowią właśnie pewne tajemnicze ogniwo zespalające to, co realne, intencjonalne i idealne. Na gruncie Ingardenowskich rozważań nie znajdujemy jednak jasno zarysowanego rozstrzygnięcia tej kwestii.

Przy mnożących się problemach, *modus exsistentiae* wartości wydaje się być uzależniony od wielorakich czynników, takich jak chociażby stosunek wartości do jej nosiciela (tego, czego jest wartością). Nie jest również wykluczone, że poszczególne typy wartości różnią się jakoś między sobą w swym sposobie istnienia, przy czym nie jest tak, że wartość czegoś realnego musi być realna, a wartość czegoś intencjonalnego musi być intencjonalna. Wchodzą tu zatem w grę różnego rodzaju zależności, z których istotna jest na przykład siła więzi pomiędzy daną wartością i jej nosicielem.

Gdyby usytuować wartości w jakimś odrębnym, idealnym świecie, wówczas istotnie byłoby tak, że niezależnie od realnej rzeczywistości, wartości raz „przechwycone" w idealną przestrzeń trwałyby tam nadal i w jakiś tajemniczy sposób oddziaływały na to, co rzeczywiste (bliższe człowiekowi). Jednak co wówczas działoby się z wartościami negatywnymi? Czy dla nich idealny świat byłby zamknięty, czy też oddziaływałyby jakoś na wartości pozytywne, prowadząc na przykład do ich anihilacji? Ingarden nie musiał borykać się z odpowiedzią na te pytania, gdyż zajął bardziej realistyczne stanowisko. Uważał wartości za byty czasowe, które jednak przez „piętno", które odciskają wskutek swego zaistnienia, zachowują pewną względną trwałość. Na przykład: chociaż pozytywnie wartościowy czyn człowieka przeminął, pozostały jego konsekwencje. Wartość czynu nie pozostaje bowiem obojętna dla jego sprawcy (który niewątpliwie zostaje przez nią wzbogacony) ani też dla ludzi, na których w jakiś sposób oddziaływała. Wartość czynu może o sobie dawać znać we wspomnieniach i tym samym nadawać sens życiu, zmieniać jego jakość. Może być nawet otoczona kultem, może być wciąż ożywiana i aktualizowana, i może też przyczyniać się do zaistnienia kolejnych, wzorowanych na niej wartości. Natomiast wartości niezrealizowane mają charakter potencjalny i jako takie „egzystują" (wyczekują) w sferze ludzkich możliwości.

Jak wynika z powyższego, zagadnienie formy i sposobu istnienia wartości okazuje się wielce problematyczne, co jednak, zdaniem autora *Książeczki o człowieku*, nie podważa faktu ich istnienia, tym bardziej że stanowią one ontyczną podstawę odpowiedzialności i ukierunkowania ludzkiego działania.

1.2.3. Wartościowość wartości (moment aksjologiczny)

Poza aspektami formalnymi i materialnymi wartości różnicują się pod względem postulatywności i wysokości. Można powiedzieć, że tworzą one swoistą hierarchę wartości, czyli są w różnym stopniu nasycone wartościowością. Niektórzy filozofowie (Heinrich Rickert, Max Scheler, Nicolai Hartmann) stwierdzali, że każda wartość niesie ze sobą postulat swej realizacji. Pojawił się również pogląd (Hermanna Lotzego), że istnienie wartości polega jedynie na tym, iż są one jakoś ważne. Natomiast Ingarden stwierdził, że skoro wartości są ważne, to znaczy, iż już jakoś istnieją.

Poszczególnym typom wartości postulat realizacji przysługuje w różny sposób. Wartości moralne („najsilniejsze") odznaczają się „powinnościowością", czyli domagają się swej realizacji w sposób bezwzględny. Zaniechanie możliwości realizacji danej wartości moralnej (wówczas, gdy jest to możliwe) jest równoważne z realizacją negatywnej wartości moralnej i obciąża jego „sprawcę" winą moralną. Natomiast wartości estetyczne nie „domagają się" swej realizacji, ale raczej „proszą się" o nią. Zatem niezrealizowanie wartości estetycznej nie prowadzi do winy moralnej i wydaje się, że również nie musi być równoznaczne z zaistnieniem negatywnej wartości estetycznej.

W hierarchii postulatywności („powinnościowości") najniżej sytuują się wartości utylitarne. Jednak te ostatnie również mogą być „narzędziem" do czynów jakoś moralnie wartościowych i tym samym „domagać" się swej realizacji bądź też „prosić" o jakości estetycznie wartościowe[24]. Jak więc widać, postulatywność wartości

[24] „Charakterystycznym przykładem rozminięcia się estetycznego gustu epoki z nowymi zjawiskami w zakresie techniki może być dążenie do 'upiększania' maszyny u progu tzw. rewolucji przemysłowej. Wiele materiału na ten temat dostarcza Herbert Read w książce *Sztuka a przemysł*. Zdobienie maszyny, mające zatrzeć jej 'przyrodzoną' brzydotę, nie tylko kłóciło się z jej naturą, ale i utrudniało jej pracę. Minęło wiele czasu, zanim pięknem maszyny zachłysnął się futuryzm, a wzornictwo przemysłowe poczęło proponować coraz szczęśliwsze syntezy funkcjonalności

(różna w odniesieniu do różnych typów wartości) upłynnia się w miarę ich wzrastającej heteronomii i zależności.

Kolejny moment, różnicujący wartości pod względem ich wartościowości, stanowi ich wysokość. Również na tym niezwykle ważnym polu dociekań Ingarden dostrzegał wiele wynurzających się problemów. Nie sposób przecenić doniosłości praktycznego znaczenia zdolności odróżnienia wartości wyższych od niższych. Bowiem właśnie w sferze podejmowania decyzji i ukierunkowania własnego działania rodzą się dylematy aksjologiczne (zwłaszcza moralne), obciążone niekiedy poważnymi konsekwencjami. Sytuacja staje się tym bardziej istotna, im bardziej pogłębia się kryzys wszelkich autorytetów i tradycji, co nie musi jednak skazywać na aksjologiczną próżnię. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że dopiero wartości jakoś odkrywane (a nie narzucone) sprawiają, iż życie ludzkie staje się prawdziwie wartościowe. Człowiek w takiej sytuacji jest wolny, ale też zarazem szczególnie odpowiedzialny, i właśnie na tej drodze realizacji wartości pojawia się najwięcej konfliktów w przestrzeni aksjologicznej. Zdaniem Ingardena trudności z oszacowaniem wagi poszczególnych wartości płyną stąd, że jesteśmy tu zdani na intuicję wartości, ich „pewne wyczucie" i nie wiemy w sposób dostatecznie jasny i sprecyzowany, czym właściwie jest owa „wysokość" wartości[25].

Odnoszę wrażenie, że w chwili podejmowania decyzji odnośnie do wysokości wartości trzeba niekiedy przekraczać poziom czystej spekulacji, która posunięta zbyt daleko mogłaby doprowadzić do swoistego paraliżu (niemożności działania). Podążając za głosem

---

i elegancji, prowadzące do odkrycia nowych odmian piękna" (W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 143-144) albo: „Nie ma wątpliwości, że owo dążenie do użyteczności niepostrzegalnie wiodło do tworzenia form, które były nie tylko użyteczne, ale także, w naszym dzisiejszym odczuciu, piękne. W każdym dłuższym szeregu następujących po sobie głowic toporów czy ostrzy włóczni albo grotów strzał widzimy stopniowe doskonalenie się kształtu w wyniku powiększającej się umiejętności łupania, a następnie ścierania i wygładzania, aż wreszcie otrzymujemy produkty o takiej elegancji, że przypuszczenie, jakoby zostały one wykonane z myślą o praktycznym użytku, traci sens" (H. Read, *O pochodzeniu formy w sztuce*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1973, s. 69).

[25] „Dwie rzeczy są zatem tutaj do zrobienia. Po pierwsze – trzeba wyjaśnić, co to jest wysokość lub niskość danej wartości, a po drugie – trzeba wykryć pewne stosunki między wartościami, uporządkować wedle wysokości choćby wartości pewnej dziedziny. Praktycznie biorąc, na wyrwanych z systemów przykładach przyjmujemy wyższość jednej wartości nad inną. Jakie jest jednak uzasadnienie tego? Można krótko powiedzieć, że go nie mamy, że kierujemy się tylko wyczuciem", R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 341.

Platona, można by powiedzieć, że poszczególne wartości należałoby zrelatywizować do Dobra, a w intuicyjnym uchwytywaniu tego ostatniego ćwiczyć się poprzez swoistą pedagogię, pracę z samym sobą i nabywanie doświadczenia. Człowiek – jak pisze Max Scheler – „musi uczyć się mniej lub bardziej na ślepo, obiektywnie słusznie i dobrze chcieć i działać, zanim będzie mógł uzyskać wgląd (*Einsehen*) w to, co dobre, jako dobre i będzie w stanie na podstawie owego wglądu (*einsichting*) chcieć tego, co dobre i urzeczywistnić je"[26]. „Wznoszenie się" ku Dobru uzmysławiałoby dopiero hierarchię w obrębie pozostałych wartości i wskazywało drogę zażegnania przynajmniej części spośród konfliktów rozgrywających się w aksjologicznej przestrzeni[27]. Chociaż Ingarden w wielu kwestiach dotyczących wartości (zwłaszcza ich sposobu bycia) rozchodził się z Platonem, to jednak można wyinterpretować, że również dla niego Dobro stanowiło wartość jakoś przewyższającą pozostałe, co wiązało się chociażby z postulatem budowania samego siebie, sięgającym

[26] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Czerniak, A. Węgrzecki, PIW, Warszawa 1987, s. 268.

[27] Dla Platona najwyższą wartością było Dobro, któremu inne wartości były podporządkowane i z którymi były istotnie sprzężone: „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne, i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro uważać którąkolwiek z nich nie jest słuszne; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej" (Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001). Dobro miało stanowić czynnik zespalający wszystkie wartości (również te wydawałoby się najmniej ważne, np. użytecznościowe) w jedną strukturę (sieć). Odnoszę wrażenie, że czynnik konfliktogenny w owej sieci związany jest z oderwaniem poszczególnych wartości od Dobra, co często można obserwować we współczesnym świecie. Owe wartości „oderwane" często przyciągają ze względu na swą wartościowość, ale zarazem niosą z sobą groźbę fetyszyzacji i jako takie są naznaczone destrukcyjną „mocą". Ich współczesnym przykładem może być chociażby dążenie do tzw. dóbr konsumpcyjnych, gospodarczych i przyjemnościowych za cenę nadmiernego eksploatowania środowiska naturalnego, zabijania zwierząt i zadawania im niepotrzebnych cierpień. Dalej można wymienić oderwanie nauki i techniki od Dobra, które prowadzi do instrumentalizacji celów i fetyszyzacji środków. Innym przykładem może być „oderwane piękno", którego moc „uwodzenia" może nawet prowadzić do fascynacji złem. Owe „oderwane wartości" okazują się w końcu wartościami iluzorycznymi, gaszącymi ludzką tęsknotę i dążenie do Dobra. W tej perspektywie można więc traktować Dobro jako wartość nadrzędną, naznaczającą wartościowością pozostałe wartości.

swej pełni i autentyczności w ukierunkowaniu ku Dobru. Nie ulega wątpliwości, że kiedy autor *Książeczki o człowieku* mówił o wartościach najwyższych, miał na myśli zwłaszcza owe wartości moralne i metafizyczne oraz (w dalszej kolejności) estetyczne. Wnikliwe spojrzenie nie pozwalało mu jednak poprzestać na tych dość ogólnych konstatacjach. Nie tracąc z pola widzenia wartości najbardziej nasyconych wartościowością, kierował swe spojrzenie w bardziej subtelne, problematyczne i zarazem mniej jednoznaczne rejony. Wydaje się, że gdyby pewne pozytywne wartości nie były do pewnego stopnia zrelatywizowane (choćby do okoliczności, w jakich się przejawiają), wówczas nie byłoby problemu z ich rozpoznaniem i nie można by mówić o trudności uchwycenia wartości w specyficznej intuicji wartości, a także odpowiedzialności za konsekwencje jej urzeczywistnienia (bądź nieurzeczywistnienia). Sytuacja się komplikuje, gdy uwzględni się hierarchizacje wartości wewnątrz ich poszczególnych typów. Ingarden stawia na przykład pytanie, czy najniższa wartość moralna jest wyższa od najwyższej wartości estetycznej, poddając tym samym w wątpliwość stwierdzenie Nicolai Hartmanna, jakoby to wszystkie wartości moralne były zawsze wyższe od każdej wartości estetycznej[28]. **Można odnieść wrażenie, że Ingarden starał się znaleźć trudno wyczuwalną przestrzeń (a niekiedy szczelinę) pomiędzy z jednej strony nihilizmem bądź skrajnym relatywizmem a z drugiej strony usztywnieniem nieprzystających do danej sytuacji zasad moralnych.** Pojawia się wreszcie problem konfliktu wartości w obrębie ich poszczególnych typów. Wiadomo, że zaniechanie spełnienia wartości pozytywnej moralnie prowadzi do obciążenia moralną winą. Są jednak sytuacje tragiczne, w których konieczność zrealizowania jednej wartości moralnej pociąga za sobą konieczność zniszczenia innej wartości moralnej. Wówczas wina ukazuje swój egzystencjalny i zarazem odmoralniony sens. Jednak pomimo że w sytuacji tragicznej „nie było wyjścia" i „nie mogło być inaczej", osoby, które jej doświadczyły, często obwiniają się moralnie i zastanawiają, czy nie mogły jednak postąpić lepiej. Zdaniem Ingardena w sferze oszacowania wysokości wartości trudno o subiektywną, dostateczną pewność[29]. Poza tym wciąż

[28] Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 341.

[29] Max Scheler, podejmując problem tragiczności, pisał o konflikcie dwóch równoważnych wartości. Natomiast dla Ingardena, przy problemach z oszacowaniem wartości, sam konflikt nosi już znamię tragiczności. Paul Ricoeur pisał, że w sytuacji tragicznej dochodzi do głosu najbardziej autentyczna (daleka od Heideggerowskiego „się") sytuacyjna mądrość praktyczna. Jest to sytuacja, w której nie zdają sprawdzianu

nie wiadomo, czym jest owa „wysokość" wartości. Pojawia się też wątpliwość, czy można stosować do wartości jakieś mierzalne kryteria[30]. Być może nie można mierzyć tego, czego mierzyć się nie da, bądź też przykładać empirycznych kryteriów do specyficznych, zagadkowych istności z pogranicza trzech różnie bytujących światów (intencjonalnego, realnego, idealnego).

W poszukiwaniu teorii wartości Ingarden przemierzał drogę wątpienia, ukazując problemy i pozostawiając je otwarte. Owa powściągliwość może wzbudzać irytację, może motywować do dalszych poszukiwań i własnych rozwiązań, może też, poprzez wskazanie ograniczeń czystej spekulacji, wzbudzać intelektualną pokorę. Wątpliwości i brak definitywnych rozstrzygnięć nie doprowadziły jednak Ingardena do sceptycyzmu. Twierdził bowiem, że **istnienie wartości zostaje ostatecznie i pierwotnie poświadczone w tym, co najbardziej źródłowe, czyli w doświadczeniu aksjologicznym**.

1.3. Wolność i doświadczenie wartości

Po naszkicowaniu charakterystyki przestrzeni aksjologicznej i skonstatowaniu motywacji kierującej człowiekiem, by w tej przestrzeni zaistnieć, pojawia się zagadnienie właściwego odniesienia człowieka do wartości i tego, jak one „zwrotnie" nań oddziałują. Wkraczamy tu w problematykę **doświadczenia aksjologicznego**[31]. Jest ono

---

ogólne, powszechne zasady (które do niej nie przystają i muszą zostać złamane) i która każe stanąć w „bezpośredniości" (twarzą w twarz) wobec tego, co zastane i samego siebie, by postąpić najbardziej właściwie, zgodnie z własnym sumieniem i najgłębszym poczuciem odpowiedzialności. Ricoeur, podobnie jak Ingarden, chciał „uchronić przekonanie moralne przed niszczącą alternatywą jednoznaczności lub dowolności". Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 413.

[30] „Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że wyższość, niższość, większość, mniejszość są pojęciami skalarnymi, które są nam znane z teorii miary, z matematyki. Tam się mówi o tych wielkościach dlatego, że to, co jest mierzone, jest mierzone z uwagi na coś, co nie jest samo jakością. Już kiedyś to referowałem, że zagadnienie np.: większej lub mniejszej intensywności sprawiało wielką trudność Bergsonowi, ponieważ zdawał on sobie sprawę z tego, że intensywności to są jakieś dziwne jakościowe różnice pomiędzy tym, co jest mniej lub więcej intensywne, oraz twierdził, że wprowadza tu jakąś strukturę przestrzeni, jakieś intelektualne deformacje itd.", R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 341.

[31] Ingarden zaznaczał doniosłość tematyki doświadczenia aksjologicznego, jednak sam nie rozwijał jej w jakimś określonym miejscu w swoich dziełach

o tyle ważne, o ile wiąże się z rozpoznaniem wartości autentycznych, dopełniających ludzką strukturę i znajdujących swoje ugruntowanie w Prawdzie bytu[32]. Jak zostało już wielokrotnie zaznaczone, Ingarden ujmował człowieka jako „system względnie izolowany", dzięki któremu możliwa jest wolność. Potraktowany jako psycho-fizyczno-duchowy „system", człowiek jest zarazem częściowo zakorzeniony w „świecie", jak i częściowo odeń odgrodzony. Ową przegrodę (bramę, izolator) stanowi świadomość, która może zwracać się bądź ku wnętrzu człowieka, bądź też na zewnątrz. Zdarza się również, że oba te momenty nakładają się na siebie (świadomość czegoś jest zarazem samoświadomością). Wówczas zanika rozróżnienie na podmiot i przedmiot poznania, co sprawia, że pojawia się „intuicja przeżywania", poznanie – zdaniem Ingardena – najbardziej adekwatne, bezpośrednie i zupełne.

Zadaniem świadomości w tak ujętej strukturze jest utrzymanie swoistej równowagi pomiędzy człowiekiem a światem, postawy odznaczającej się otwartością, dzięki której możliwe staje się poznanie w ogóle, a w szczególności poznanie wartości. Świadomość może przesuwać granice owej względnej otwartości (resp. zamkniętości), otwierając to, co dotychczas było zamknięte, i zamykając to, co dotychczas było otwarte. W ten sposób możliwy jest rozwój człowieka. Zbytnia otwartość i zbytnia zamkniętość prowadzą do dezintegracji człowieka (w pewnej mierze konstytutywnej dla jego rozwoju). W tej perspektywie wolność wiąże się z częściową niezależnością od świata „zewnętrznego" (wiązaną ze sferą motywacji) i częściową zależnością (determinacją ze strony świata). Nie chodzi tu jednak o wolność rozumianą jako autonomia woli w sensie Kantowskim. U Ingardena – przypomnijmy – wolność nie jest absolutna, ale stopniowalna, a doznaniowość wpisuje się w nią immanentnie. Jak już podkreślałam wielokrotnie, wolność sytuuje się w przestrzeni pomiędzy doznaniem i działaniem, a zakres owej przestrzeni zmienia się w zależności od pracy świadomości.

Wolność i związana z nią otwartość stają się – zdaniem Ingardena – niezbędnymi warunkami zaistnienia w przestrzeni aksjologicznej, a ta ostatnia, oddziałując na człowieka „zwrotnie", umożliwia

---

(z wyjątkiem przeżycia estetycznego). Można jedynie wyinterpretowywać, jak Ingarden ujmował to zagadnienie, z różnych „porozrzucanych" stwierdzeń na ten temat. Jest to jedno z tych licznych, „niezagospodarowanych" miejsc w jego refleksji, które pozostawił do dalszego rozwinięcia.

[32] Chodzi tu o prawdę objawienia, odsłonięcia – *manifestatio*.

mu stawanie się jeszcze bardziej wolnym, czyli wpływa na jego strukturę i warunkuje właściwe konstytuowanie siebie. Wyłaniają się następujące pytania: Czy wolność człowieka nie kłóci się z daną „odgórnie" postulatywnością wartości? Czy wartości nie przymuszają człowieka do swego urzeczywistnienia? Jak wartości są poznawane (jakie władze poznawcze angażują)? Czy w ogóle można mówić o poznawaniu wartości? A jeśli tak, to jak to poznanie rozumieć? Po czym rozpoznać adekwatne doświadczenie wartości? Jak doświadczenie wartości różnicuje się w zależności od ich poszczególnych typów?

Pytania te rodzą się na gruncie Ingardenowskich rozważań, jednakże nie znajdują na owym gruncie wyczerpujących odpowiedzi. Kwestią nierozstrzygniętą pozostaje zwłaszcza kluczowe zagadnienie poznawania wartości. Można jedynie wyinterpretować, że składa się ono z kolejno następujących po sobie etapów: 1) przeżycia, 2) doświadczenia, 3) „odpowiedzi na wartość" (za Dietrichem von Hildebrandem), najczęściej emocjonalnej natury, 4) oceny (jako aktu poznawczego, przyznającego czemuś wartość), 5) sądu teoretycznego o wartościach[33]. Natura doświadczenia różnicuje się w zależności od typów wartości, przy czym zazwyczaj angażuje władze emocjonalne (które Ingarden traktuje za Maxem Schelerem jako władze poznawcze). Wraz z kolejnymi etapami poznawania wartości zwiększa się udział czynnika rozumowego (myślowego).

W polu naszkicowanego problematu, jakim jest odniesienie do wartości, chciałabym dalej zróżnicować postawione w podtytule rozdziału zagadnienie na trzy obszary, wyznaczone przez najważniejsze, zdaniem Ingardena, typy wartości, które razem przyczyniają się do właściwego konstytuowania człowieka. Są to kolejno obszary wartości: moralnych, estetycznych i metafizycznych.

1.3.1. W obszarze wartości moralnych

W *Wykładach z etyki* Ingarden wymienił sześć warunków niezbędnych, by pewien czyn mógł posiadać wartość moralną:

- istnienie podmiotu działania i jego świadomość (zdolna rozpoznać wartości),
- intencjonalne zachowanie się podmiotu,

[33] Zob. tamże, s. 348-349.

- intencjonalne nakierowanie działania na wartości (zarówno moralne, jak i pozamoralne),
- odpowiedzialność i tożsamość podmiotu,
- swoboda decyzji i postępowania,
- istnienie osobowego źródła („ja") jako ośrodka decyzyjnego i punktu zaczepienia dla zachowania podmiotu[34].

Natomiast przedmiotem (nosicielem) wartości moralnej mogą być: sprawca czynu, spełniany przezeń czyn, jego postępowanie, wola i zamiar sprawcy, wynik czynu[35]. Zatem wolność, w sensie pewnej niezależności od „zewnętrznych wpływów", umożliwia dopiero urzeczywistnianie wartości. Relacja świadomości z najgłębszym „ja" osobowym wyznacza tu przestrzeń podmiotowości, w której dochodzi do głosu „ja mogę" i „ja chcę", ukierunkowane na realizację wartości. Zastanawiające jest jednak, czy człowiek nie traci wolności z chwilą dobrowolnego podporządkowania się wartościom moralnym. Jak zostało napisane wyżej, wartości moralne nacechowane są postulatywnością, działalność człowieka jest niezbędna do ich zaistnienia i choć nie są one wytworem ludzkim, to jednak domagają się od człowieka swego urzeczywistnienia. Czy nie mamy tu więc do czynienia z presją, przymusem ze strony wartości?

Ingarden odpierał ów zarzut, powołując się na swoistą modalność egzystencjalną wartości, jaką jest ich „powinnościowość", sytuująca się pomiędzy prostym istnieniem z jednej strony a istnieniem przymusowym z drugiej:

> Powinnościowy charakter, wymóg istnienia jest czymś więcej niż proste istnienie. Chodzi bowiem o to, że jeżeli pewna wartość została zrealizowana, to nie straciła ona charakteru czegoś, co powinno być. Owszem, potwierdzamy: dobrze tak jest, tak właśnie powinno być, że tak jest! Tak że istnieć, a istnieć w charakterze powinności istnienia – to dwie różne sprawy. Istnieć w charakterze powinności istnienia to coś więcej niż proste istnienie, ale zarazem to coś innego i coś mniej niż konieczne istnienie, niż konieczność w sensie przymusu[36],

co przekłada się dalej na sferę postępowania:

> gdyby wartości moralne, o których jakoś się dowiadujemy, posiadamy jakieś intuicje, pouczenia itd., były tego rodzaju, iż zmuszałyby nas do takiej a nie innej czynności, tzn. gdybyśmy wiedząc, że tak a tak jest dobrze postępować, musieli to zrobić, to wówczas właściwie

---

[34] Por. tamże, s. 303-304.
[35] Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 98.
[36] R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 335-336.

> nie byłoby wartości moralnych. Wartości moralne nie pojawiają się w sytuacjach przymusowych. Jeżeli ktoś musi coś zrobić z konieczności, to nie jest ani winien, ani nie ma żadnej zasługi – to wówczas nie ma sensu[37].

Wydaje się, że w samo pojęcie „przymusowego dobra" wpisana jest immanentnie sprzeczność. Dobro z istoty wyzbyte jest przymusu i urzeczywistnia się dopiero z mocy Platońskiego Erosa, w połączeniu z afirmacją. Nierzadko wolność realizacji wartości sprzężona jest z wysiłkiem i oporem, które mogą być przezwyciężane dzięki miłości. W tej perspektywie najwyższe wartości moralne i wartość osoby niejako przynależą wzajemnie do siebie i jednoczą się we wzajemnym dopełnieniu. Człowiek oddając się (celowo) w „służbę" najwyższym wartościom, zarazem przysłuża się („przy okazji" i nie wprost) samemu sobie. **Im człowiek jest bardziej wolny, tym mniejszy wysiłek wkłada w realizację wartości. Z kolei realizacja wartości przyczynia się do poszerzenia przestrzeni wolności.**

Szlachetne postępowanie powoduje umacnianie i rozbudowanie „zarodzi" moralnej w człowieku, a ta dalej transformuje osobę ludzką i usposabia ją do wolnego kierowania się ku wartościom. Kierując się motywem pomnożenia dobra, wartości w świecie (zwłaszcza wobec drugiej osoby), człowiek umacnia i konsoliduje się w sobie, nabywa pewnych pozytywnych dyspozycji: „uszlachetnienie wyraża się czy też pociąga za sobą pewne ujednolicenie wewnętrzne człowieka"[38]. Mamy tu zatem do czynienia z pewnym sprzężeniem zwrotnym, jednoczesnością momentów: „daję", „biorę", wzbogacenia świata i wzbogacenia samego siebie. Jakkolwiek „bycie autorem samego siebie" w optyce Ingardenowskiej jest równoznaczne z realizacją wartości, jaką jest formowanie własnej osoby, to jednak nie należałoby owego samokształtowania rozumieć jako zwrócenia ku samemu sobie, ale raczej jako zapośredniczenie, tak stosunku do samego siebie, jak i stosunku do innych ludzi, w realizacji wartości: dobra, prawdy i piękna. Wolność byłaby zarówno warunkiem, jak i konsekwencją tego typu ukierunkowania. Wzrastanie człowieka w samym sobie (pozytywna transformacja osoby) może być dopiero sprawdzianem autentyczności wartości, które ten urzeczywistnia. Odpowiednio realizacja wartości negatywnych przyczynia się do rozpadu osoby i zniewolenia.

---

[37] Tamże, s. 336.
[38] Tamże, s. 326-327.

Wartości moralne stają się warunkiem nie tylko wolności człowieka, ale również związanej z tą ostatnią odpowiedzialności. Jednocześnie sama odpowiedzialność jest wartością. Chociaż pytając o genezę wartości moralnych Ingarden nie łączył jej z przestrzenią intersubiektywności, to jednak wybrana przez niego perspektywa musiała nieuchronnie doprowadzić do zapytania o drugiego człowieka, którego w największej mierze dotyczą kwalifikowane moralnie czyny i za którego w działaniu bierze się (i ponosi) odpowiedzialność[39]. Ta ostatnia wymaga istnienia wartości jako swego ontycznego fundamentu. Tak więc wartości nie pojawiają się dopiero wraz z relacją z drugim człowiekiem (jak to ma miejsce na przykład w filozofii Emmanuela Lévinasa), ale relacja z drugim zachodzi już w horyzoncie wartości. Jednocześnie, chociaż relacje międzyludzkie nie są źródłem wartości, są one jednak właściwym miejscem ich realizacji. W rozprawie o odpowiedzialności Ingarden wymienia trzy teorie wartości, które uniemożliwiają odpowiedzialność. Po pierwsze, jest to teoria „subiektywności" wartości, podług której wartości „rzeczywiście nie przysługują przedmiotom różnego rodzaju (…), lecz są jedynie pewnymi iluzjami czy fikcjami poszczególnych ludzi, którzy je przypisują z wielorakich względów rozmaitym przedmiotom, tak że powstaje pozór, jakoby im rzeczywiście przysługiwały"[40]. Z punktu widzenia tej teorii wszelkie przedmioty odnośnego wartościowania (rzeczy, dzieła sztuki, sposoby postępowania, teorie) są w swym „obiektywnym" istnieniu wartościowo neutralne, co niweluje – zdaniem Ingardena – sens odpowiedzialności. Po drugie, Ingarden wyklucza społeczne źródło wartości. Nie wywodzą się one z wymagań, nakazów i praw ustanowionych przez państwo i społeczeństwo. Te ostatnie mogą czerpać swoje uzasadnienie i sensowność jedynie z „efektywnego, immanentnego odpowiednim przedmiotom istnienia odnośnych wartości"[41], w przeciwnym razie są jedynie „czysto samowolnymi dekretami, pozbawionymi wszelkiego uzasadnienia rzeczowego"[42]. Ponadto, aby można było mówić o odpowiedzialności, trzeba odrzucić również jednostronnie utylitarystyczną i hedonistyczną teorię wartości. Bardzo często bowiem niekorzystne i nieprzyjemne dla sprawcy działania prowadzą do realizacji pozytywnych wartości moralnych. Zatem po trzecie, również „relatywność" wartości (wraz z tezą ich uwarunkowania

[39] Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., od s. 77.
[40] Tamże, s. 109.
[41] Tamże, s. 111.
[42] Tamże, s. 111-112.

historycznego) nie stanowi ich adekwatnego ujęcia i niweczy odpowiedzialność, gdyż podług tej teorii: „To, co dla jednego człowieka przedstawia korzyść, a więc jakąś wartość, nie musi być również pożyteczne i wartościowe dla innego człowieka. To stwierdzenie po uhistorycznieniu (*ins Historische gewendet*) brzmi: wszystko, co jest użyteczne w jakiejś epoce historycznej, może być w innej nieużyteczne. A w utylitarystycznym naturalnym uogólnieniu brzmi to: wszystkie wartości mają jedynie 'historyczną' wagę (*historische Geltung*), a ponieważ świat historyczny ciągle się zmienia, wszystkie wartości mają wagę ograniczoną jedynie do jakiejś epoki historycznej i z konieczności ją tracą w innej epoce"[43]. Tego rodzaju relatywizm, zdaniem Ingardena, często prowadzi do sceptycznego subiektywizmu. To, że takie wartości, jak na przykład „wolność myśli i słowa" albo „miłosierdzie" czy „uczciwość", nie zawsze i nie wszędzie uważano za wartości, nie oznacza, że są one jedynie społecznym albo historycznym wytworem. Wartości (również moralne) nie zawsze są powszechnie dostępne, a można nawet zaryzykować stwierdzenie, że zdarzają się sytuacje, a nawet epoki, w których pojawiają się geniusze moralności (na przykład Sokrates, Jezus Chrystus, Franciszek z Asyżu, Mahatma Gandhi, Siddhartha Gautama Budda, Albert Schweitzer, Matka Teresa z Kalkuty i inni), którzy, jak wiadomo z historii, mogą spotykać się często z brakiem społecznej akceptacji, niezrozumieniem większości osób, a nawet ze społecznym napiętnowaniem. Jeśli jednak trafnie rozpoznają wartości (co może być w pewnych sytuacjach bardzo trudne), wówczas ich czyny, zachowanie, osoba są szczególnie wartościowe pod względem moralnym[44].

Stanowienie przez wartości ontycznego fundamentu dla odpowiedzialności jest możliwe dzięki ich obiektywnemu ujęciu[45].

[43] Tamże, s. 113.

[44] Ciekawą myśl dotyczącą specyfiki (a nie powszechności) moralności odnajdujemy w *Etyce ponowoczesnej* Zygmunta Baumana. Chociaż zarysowana przez autora *Globalizacji* wizja moralności ponowoczesnej znacznie różni się od ujęcia Ingardenowskiego, to jednak pojawia się tu, podobnie, odejście od moralności „powszechnej". Bauman pisze, że: „Święci są ludźmi *wyjątkowymi*; robią to, na co nie zdobyliby się inni – zbyt na to lękliwi lub zbyt słabi duchowo; święci robią to, czego by żaden człowiek 'przy zdrowych zmysłach' od nich nie wymagał, jako że to, co czynią, wykracza poza wymogi 'ludzkiej przyzwoitości' i 'zwykłego obowiązku'. Uczynienia tego, co robią, mogą święci wymagać tylko od siebie samych, i wymaganie czynów od siebie właśnie, bez tego, by podnosić je do rangi 'normy powszechnej' – bez wymagania ich od innych – jest tą właśnie cechą, która czyni ich świętymi", Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 71.

[45] „Wartości moralne są – jak się zdaje – w różnych znaczeniach 'obiektywne', mianowicie a) zawarte i pojawiające się w człowieku spełniającym pewne czynności,

Obiektywizm aksjologiczny przesądza o tym, że wartości „egzystują" poza sferą konwencji, poza Heideggerowskim „się", w której to sferze mogłyby, w swej dowolności, albo stracić znaczenie, albo ulec skostnieniu. Nie znaczy to jednak, że nie mogą się w tej sferze również jakoś przejawiać – kultura i historia są zmienne (relatywne), natomiast wartości moralne są niezależne od panujących opinii, mody itp. Zatem to, co publicznie wypada bądź nie wypada, bądź też to, co narzuca się jako najbardziej oczywiste i powszechne, nie jest najczęściej właściwym miejscem dla objawienia wartości. Wręcz przeciwnie, niekiedy rozpoznanie wartości moralnej i jej realizacja wiążą się ze sprzeciwem ze strony większości społeczeństwa. Jak pisze Jadwiga Ciszewska:

> Jeśli działanie podjęte w jej obronie jest w pełni „własne" (tzn. sprawca działa w sposób wolny, posiada całkowitą świadomość w obrębie kolejnych etapów działania, jak i konsekwencji jego rezultatu), sam obciąża się zwiększoną odpowiedzialnością. „Ręczy" za ową wartość, a jego czyn nabiera znamion walki o jej skonkretyzowanie. O moralnym aspekcie tej sytuacji można jednakże mówić dopiero wówczas, gdy działający konstytuuje je jedynie ze względu na przekonanie o prawdziwej wartościowości konkretyzowanej wartości, pomimo pełnej świadomości potępienia ze strony społeczeństwa. Moralny wydźwięk jego czynu bierze się nie z samotnego heroizmu, lecz ze świadomości głębokiej odpowiedzialności za wartość godną realizacji. (…) Postawa taka, jeśli autentyczna, posiada niewątpliwie wysoką rangę moralną[46].

Zatem wartości moralne domagają się indywidualnego wysiłku każdego człowieka i chociaż można wskazać Innemu kierunek ich poszukiwań oraz warunki ich zaistnienia, to nie można ich nikomu narzucić. Rola świadomości jako swoistego izolatora okazuje się tu nader doniosła. Potwierdzony zostaje, na gruncie Ingardenowskich rozważań, głęboki związek dobra, wyzwolenia i autentyczności ludzkiej osoby.

---

b) są bytowo autonomiczne, niezależne w swym istnieniu i swych własnościach od przeżyć świadomych perceptora, zachowania się danego człowieka i są c) dostatecznie uwarunkowane przez własności zachowania się danego człowieka, natomiast nie muszą być trafnie rozpoznane przez obserwatora, ale też – gdy są poznawane – nie są 'subiektywne' w tym sensie, że nie są iluzjami", R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, dz. cyt., s. 186.

[46] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 190.

1.3.2. W obszarze wartości estetycznych

Zagadnieniu wartości estetycznych (resp. artystycznych) Ingarden poświecił znaczną część swojej filozoficznej twórczości, która dalej doczekała się bardzo wielu opracowań i interpretacji. Jako że bardziej szczegółowa analiza podjętych przez autora *O dziele literackim* kwestii przekroczyłaby tematykę niniejszych rozważań, chciałabym w tym miejscu skupić się na wyróżnionym przez siebie aspekcie „oddziaływania" wartości estetycznych na człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem jego wolności i samokształtowania. Podejmę próbę wyinterpretowania tego zagadnienia (konstytuowania siebie), gdyż Ingarden, zajmując się wartościami estetycznymi, wspominał o nim jedynie „przy okazji". Dodatkowym zawężeniem, poczynionym za filozofem, będzie tu rozważenie owego zagadnienia głównie od strony perceptora dzieła, a nie samego procesu twórczego. Należy jeszcze dodać, że jakkolwiek dla wartości moralnych nosicielem był w przeważającej mierze człowiek (jego wola, czyn, osoba, a dalej dopiero konsekwencje czynu), tak w przypadku wartości estetycznych jest nim przedmiot estetyczny (twór intencjonalny).

Uchwycenie wartości estetycznych wymaga od podmiotu spełnienia szeregu warunków, a także posiadania swoistej wrażliwości, która nie jest dostępna wszystkim ludziom w takim samym stopniu: „piękno dzieła muzycznego jest czymś spostrzegalnym tylko dla słuchacza, który umie słuchać, rozumie dany utwór i jest zdolny do właściwej odpowiedzi emocjonalnej na dany utwór"[47]. Wydaje się, że taką zdolność można w sobie w jakimś stopniu wykształcić, a nawet wymaga ona pewnej wiedzy o rzeczy, która „wartość posiada". Nie bez znaczenia są również warunki dodatkowe, takie jak: okoliczności percypowania dzieła, istnienie (bądź nieistnienie) czynników rozpraszających uwagę (zarówno „wewnętrznych", jak i „zewnętrznych"), możliwość i chęć „wyłączenia" się z pochłonięcia zwyczajowym biegiem rzeczy, a także odpowiednie nastawienie estetyczne (a nie na przykład poznawcze albo przyjemnościowe). Istotna jest zatem niezależność od zewnętrznych determinacji (wolność negatywna), a także wolność pozytywna w sensie otwartości, wewnętrznej motywacji i gotowości do transcendowania samego siebie. Z powyższego wskazania warunków podmiotowych wynika nierelatywność wartości estetycznych wobec człowieka. Ten ostatni „musi" ich jakoś dosięgnąć, swoją postawą się do

[47] R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, dz. cyt., s. 74.

nich dostosować. Ich istnienie jest niezależne od takiego czy innego ich poczucia, od na przykład odczuwania przyjemności albo wrażenia „podobania się". Te są bowiem możliwe również w przypadku wartości iluzorycznych, i odwrotnie – możliwy jest ich całkowity brak w przypadku obcowania z wartościami autentycznymi. Wyłania się zagadnienie adekwatnego doświadczenia wartości estetycznych, którego „bazowy" etap stanowi przeżycie estetyczne.

Dzięki przeżyciu estetycznemu zostaje ukonstytuowany intencjonalny przedmiot estetyczny (i pojawiające się w nim wartości estetyczne), który należy odróżnić od dzieła sztuki jako podstawy bytowej wartości artystycznych. Dzieło (wraz z wartościami artystycznymi) stanowi fundament bytowy przedmiotu estetycznego (wraz z wartościami estetycznymi) i jest wobec tego ostatniego relatywne[48]. Przykładem wartości artystycznych są: jasność, niejasność, chaotyczność, pedanteria, zrozumiałość, niezrozumiałość, przesada, zawiłość, artystyczny nieład, nieporządek kompozycyjny itd. Są one zatem związane z materią dzieła i kształtującym je kunsztem (lub brakiem kunsztu) artysty. Natomiast wartości estetyczne wymagają dla swego ujawnienia aktywności współtwórczej perceptora dzieła, dokonania się na podłożu dzieła szeregu przeżyć, które połączone związkami motywacyjnymi składają się razem na doświadczenie wartości. Przeżycie estetyczne naznaczone jest wzmożoną aktywnością, i w żadnym razie nie stanowi jedynie czysto odbiorczego doznawania. Rozpoczyna się wówczas, gdy na czoło danego przedmiotu (realnego bądź wyobrażonego) wysuwa się jego szczególna jakość (postaciowa), która nie pozwala pozostać perceptorowi obojętnym i wprawia go w szczególny stan wzruszenia – „emocję wstępną". Ta ostatnia sprawia, że budzi się w człowieku tęsknota i zarazem dążenie ku wartościom. Następnie podmiot przeżywający zostaje niejako „wyrwany" z biegu rzeczy świata realnego i wciągnięty w orbitę oddziaływania owej jakości, wokół której zaczyna się konstytuować przedmiot estetyczny jako „całość odcinającą się od naturalnego biegu życia codziennego, całość, która dopiero *ex post* włącza się jakby automatycznie w tok naszego życia"[49]. Następuje przy tym zawężenie i przemiana świadomości: z nastawienia

[48] „Wartość artystyczna – jeżeli mamy ją w ogóle uznać za coś istniejącego – jest czymś, co w samym dziele występuje i w nim samym ma swe ugruntowanie bytowe. Wartość estetyczna jest czymś, co pojawia się dopiero w przedmiocie estetycznym *in concreto*, i to jako szczególny moment naoczny, determinujący całość tego przedmiotu", tamże, s. 147.

[49] Tamże, s. 13.

praktycznego na nastawienie specyficznie estetyczne. Do kolejnych faz przeżycia należą: twórcze konstytuowanie przedmiotu jako ustrukturalizowanej całości jakościowej oraz bierne (odbiorcze) uchwytywanie wartości estetycznych[50]. Wcześniejsze fazy odznaczają się dynamiką i „niepokojem poszukiwania". Natomiast faza ostatnia charakteryzuje się uspokojeniem:

> Dokonuje się kontemplacyjne, emocją przesycone intencjonalne odczuwanie ukonstytuowanego już przedmiotu estetycznego. Odczuwanie to stanowi swoiste, pierwotne doświadczenie czegoś estetycznie wartościowego. (…) Estetyczne odczucie intencjonalne wiedzie zarazem do pierwotnej estetycznej odpowiedzi na wartościowy przedmiot estetyczny resp. na jego wartość. Pozytywna odpowiedź na wartość przybiera postać emocjonalnego uznania, jakim obdarzamy przedmiot estetyczny, negatywna natomiast jest odrzuceniem, potępieniem chybionego, bezwartościowego przedmiotu estetycznego[51].

Wartościowanie ma miejsce w ostatnich fazach przeżycia i jest z samym przeżyciem nierozerwalnie związane. Można powiedzieć, że jest ono bliższe przeżyciu niż następującemu po nim intelektualnemu osądowi wartościującemu[52]. Zatem uchwytywanie wartości ma w znacznej i zarazem najbardziej podstawowej mierze charakter emocjonalny i zarazem intencjonalny, na którym dopiero *post factum* nadbudowuje się nastawienie intelektualne, gdzie przedmiot estetyczny jest obiektywizowany i oceniany. Tak, w pewnym poczynionym tu uproszczeniu, zarysowuje się „droga" prowadząca do „poznania" wartości. Chociaż wymaga ona pewnych podmiotowych warunków i dyspozycji (co przesądza, że właściwe uchwycenie wartości estetycznej nie jest sprawą łatwą), to jednocześnie nie jest „drogą" przymusu. Wystarczy przypomnieć, że wartości estetyczne odznaczają się mniejszym stopniem postulatywności niż wartości moralne, one niejako „proszą się" o swoje urzeczywistnienie[53]. Poza

---

[50] Zob. tamże, s. 15.
[51] Tamże, s. 16.
[52] Tamże, s. 39.
[53] „Otóż wartości autentyczne, rzetelne, obiektywne, zawierają w sobie dość siły, by jako szczególna atrakcja apelować do aksjologicznej wrażliwości człowieka. Najczęściej nie obiecują łatwej realizacji. Wymagają pracy, wywołują pokorę, wynikającą z poczucia naszego niedorastania do ich wezwania. Ich immanentna siła nie zmusza jednak do ich realizacji. Ta jest zawsze niejako warunkowa, apel wartości zaczyna się formułą: 'jeśli chcesz'. Mimo to aprioryczna potrzeba ich realizacji jest niewątpliwa", W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1992, s. 143-144.

tym wraz z „emocją wstępną" budzi się tęsknota i dążenie, a więc, podobnie jak w przypadku wartości moralnych, pojawia się moment afirmatywny. Również w sferze urzeczywistniania wartości podmiot w pewnej mierze aktywnie uczestniczy, posiadając pewien zakres dowolności w obszarze różnych, dopuszczalnych przez dzieło konkretyzacji (wypełniania miejsc niedookreślonych w dziele).

Interesująca jest „droga" powrotna, inaczej mówiąc „wpływ", jaki wywierają wartości estetyczne na osobę, która ich doświadcza. Pomimo że, jak twierdził Ingarden, dzięki większej umiejętności percypowania dzieła można pogłębić swoje życie[54], ów „efekt" nie może jednak stanowić celu przeżycia estetycznego, gdyż byłoby ono wówczas „skażone" interesownością, która kłóci się z właściwym doświadczeniem wartości. Przeżycie zostaje uwieńczone w bezinteresownej kontemplacji, która dopiero oddaje sprawiedliwość wartościom. Ich natura polega bowiem na „byciu zjawiskiem", które domaga się delektowania, zobaczenia i zachwytu (bądź odrzucenia). Zatem zarówno dzieło, jak i osoba percypująca pełnią wobec wartości rolę służebną. Nie wchodzą w grę również jakiekolwiek cele praktyczne, ani nawet doskonalenie moralne:

> Wartości estetyczne – takie jak piękno, ładność, wdzięk itp. (…) odróżniają się gatunkowo od wartości innych podstawowych rodzajów (np. wartości „moralnych", poznawczych, użytecznościowych itp.) przez to, że cała rola ich istnienia i materialnego uposażenia wyczerpuje się w tym, iż będąc szczególnymi fenomenami, są wyłącznie do oglądania i do delektowania się nimi, nie mają zaś żadnego znaczenia praktycznego, nie służą realizacji żadnych dóbr moralnych czy życiowych[55].

Pomimo powyższego wydaje się, że owe estetyczne istności pozostawiają w człowieku jakiś niezatarty ślad, jakoś go odmieniają, zmieniają jego spojrzenie na pewne zjawiska, wzbogacają jego przestrzeń życiową, a nawet poszerzają jego obszar wolności. Wydaje się, że sama przemiana nastawienia z praktycznego na estetyczne stanowi już jakąś przemianę siebie. Dotykamy tu także zagadnienia heteronomii wartości estetycznych. Paul Ricoeur – przypomnijmy – pisał o uczeniu się życia i umierania poprzez literaturę. Twierdził, że sztuka jest człowiekowi „potrzebna", aby ten mógł w niej projektować i wypróbowywać różne możliwości bycia, by następnie móc je odnieść do własnej egzystencji. W *O sobie samym jako innym* czytamy:

---

[54] Zob. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. II, PWN, Warszawa 1966, s. 115.
[55] R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, dz. cyt., s. 159.

> …w nierzeczywistym kręgu fikcji stale odkrywamy nowe sposoby wartościowania działań i postaci. Doświadczenia myślowe, jakie przeprowadzamy w wielkim laboratorium świata wyobraźni, są także odkryciami dokonywanymi w krainie dobra i zła. Przewartościowywać, a nawet pozbawiać wartości, to ciągle jeszcze wartościować. Sąd moralny nie zostaje zniesiony, raczej sam zostaje poddany imaginacyjnym zmianom właściwym fikcji. Właśnie dzięki tym ćwiczeniom w wartościowaniu w wymiarze fikcji opowieść może ostatecznie spełniać swą funkcję odkrywającą, a także przekształcającą w fazie przetwarzania działania przez opowieść[56].

Powyższy pogląd nie był również obcy Ingardenowi. Wszak często powoływał się on na mimetyczną funkcję sztuki i jej *kathartyczne* oddziaływanie. Zdaniem Ingardena „wyłączenie" doświadczenia z realności nie pozostaje bez wpływu na samą realność, ani też na osobę doświadczającą, co znajduje potwierdzenie zwłaszcza w jego rozważaniach na temat wartości metafizycznych (o których napiszę dalej). Przemiana osoby nie może być jednak głównym celem doświadczenia estetycznego, a jedynie staje się (bądź nie) jego skutkiem ubocznym. Być może w tym zwrotnym oddziaływaniu mamy już do czynienia z wartościami pozaestetycznymi (chociaż nierozerwalnie związanymi z estetycznymi), ewokowanymi przez skonkretyzowane dzieło. Można odnieść wrażenie, że w doświadczeniu estetycznym pojawia się jakiś trudno wyczuwalny moment, w którym wartości estetyczne niepostrzeżenie „przechodzą" w wartości pozaestetyczne (na przykład moralne). Wyłania się tu również interesujące zagadnienie (którego podjęcie w tym miejscu wykraczałoby poza wyznaczone przeze mnie ramy), wiążące się z pytaniem: czy estetyczne wartości autonomiczne są w ogóle możliwe (jak chcieli na przykład rzecznicy hasła „sztuka dla sztuki").

W pojawiających się u Ingardena wątpliwościach dotyczących wpływu wartości estetycznych na człowieka chodziło raczej o samo nastawienie świadomości, umożliwiające transcendowanie samego

---

[56] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 271-272.

W związku z owym fragmentem wyłania się problem dość subtelnego rozróżnienia na wartości moralne, sytuujące się w warstwie przedstawieniowej dzieła literackiego oraz wartości moralne (o które właśnie chodzi w niniejszych rozważaniach) ewokowane przez dzieło. Wydaje się, że jakkolwiek pozostają one z sobą w istotnym związku (niekoniecznie związku odpowiedniości), to należałoby je tu jednak rozróżnić. Na ten subtelny aspekt zwróciła uwagę Maria Gołaszewska, pisząc o tzw. „quasi wartościach moralnych" (w związku z terminologią Ingardena) przedstawionych w dziele. Zob. Z. Augustynek, J. Kuczyński (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 404.

siebie. Tak jak w przypadku wartości moralnych częściowe nakierowanie ku swemu „wnętrzu" poświadczało ich autentyczność, tak w przypadku wartości estetycznych nakierowanie świadomości na „ja" osobowe powoduje zaciemnienie właściwego ich doświadczania. Można wtrącić, że podobnie sprawa ta przedstawia się od strony twórczej. Artysta, tworząc swoje dzieło, powinien raczej kierować się na określone wartości i przymykać oko na jakoś obecnego odbiorcę, bo, jak pisał Ingarden odnośnie do widowiska teatralnego: „Oto najwyższa sztuka oddziaływania przez pozór tego, że się w ogóle oddziaływać nie chce"[57]. Wychodzi stąd dość kontrowersyjna teza, mianowicie, że wartości estetyczne są niekiedy ważniejsze niż to, co się pod ich wpływem w człowieku dzieje. Z drugiej strony stwierdzenie takie jest jedynie pozorem, w który podczas doświadczania sztuki trzeba uwierzyć właśnie po to, by móc uchwycić prawdę dzieła. Paradoksalnie można stwierdzić – choć takie stwierdzenie może stać się niebezpieczne dla samej możliwości właściwego doświadczania – że w dziedzinie wartości estetycznych w człowieku dokonuje się największa metamorfoza, kiedy ten kieruje się ku nim w postawie szeroko pojętej bezinteresowności.

1.3.3. W obszarze wartości nadestetycznych (jakości metafizycznych)

Tematyka jakości metafizycznych rzuca pewien blask na, w przeważającej mierze, systematyczne rozważania Ingardena. Pojawia się w końcowym rozdziale *O dziele literackim*, a także wspomniana zostaje w *O poznawaniu dzieła literackiego*. Owe fragmenty zostały napisane pod koniec lat dwudziestych XX wieku, czyli we wczesnym okresie twórczości filozofa i, jak napisał Andrzej Półtawski: „Jest przy tym rzeczą znamienną, że Ingarden w trakcie swej późniejszej trzydziestoletniej działalności teoretycznej ani tych tekstów nie zmienił, ani też nie poświęcił jakościom metafizycznym dalszego, obszerniejszego omówienia. (…) Możemy zatem przyjąć, że rozważania poświęcone jakościom metafizycznym w pracy *O dziele literackim* były dla Ingardena do końca aktualne"[58]. Czym zatem są owe jakości metafizyczne? W *O dziele literackim* czytamy, że są to

[57] R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 469.
[58] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 145.

> proste lub pochodne jakości, takie jak na przykład wzniosłość (czyjejś ofiary) lub podłość (czyjejś zdrady), tragiczność (czyjejś klęski) lub straszliwość (czyjegoś losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjegoś czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjegoś życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność czy „piekielność" (np. czyjejś zemsty), ekstatyczność (najwyższego zachwytu) lub cisza (ostatecznego ukojenia) itp."[59]

i dalej:

> Jakości te nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani też cechami tych lub owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często bardzo różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera. Unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla[60].

Co ciekawe, owe jakości są człowiekowi dane wówczas, gdy ten w ogóle się nimi nie zajmuje i nie dąży do ich uchwycenia. Przeciwnie, gdy ich oczekujemy albo chcemy ich świadomie doświadczyć, to one właśnie się nie pojawiają. W najbardziej nieoczekiwanym momencie, zupełnie z zaskoczenia, człowiek jest przez nie jakby pochwycony i opanowany i chociaż „nie może ich wybrać", staje się dzięki nim wolny. W ten sposób zostaje uwieńczona jego głęboka tęsknota (Platoński Eros), będąca źródłem wielu ludzkich czynów (na przykład twórczości artystycznej), dzięki którym mogą się one ukazać. Mamy tu zatem do czynienia z jakąś wyższą „koniecznością aksjologiczną", wykraczającą poza ludzką wolę, dzięki której odsłania się nam głębszy sens życia, a także głębie i „praźródła bytu", które, choć ich na co dzień nie widzimy, to jednak w jakiś sposób przeczuwamy.

Wydaje się, że problematyka jakości metafizycznych odgrywa doniosłą rolę w Ingardenowskiej aksjologii i, jak zauważył Maciej Smolak, ukazuje agatologiczny wymiar myślenia filozofa[61]. Odczucie metafizyczne, dokonujące się wobec tych szczególnie wyróżnionych wartości, otwiera mowę i tajemnicę bytu, a także najpełniej „wyrywa" człowieka z powszechności, sytuując go w jakiejś tajemniczej sferze, w której tracą moc wszelkie kategorie i rozróżnienia, nawet rozróżnienie na dobro i zło. Można więc rzec, że mamy tu do czynienia

---

[59] R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 368.
[60] Tamże.
[61] Zob. M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 207.

z Dobrem w sensie Platońskim, sytuującym się ponad różnorodnymi typami wartości, a ponadto zjednoczonym z Prawdą i Pięknem. Odczuwanie owego Dobra ma charakter niemalże mistyczny i można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że ono samo nie może być wartością w tym sensie, jak pozostałe wartości. Jest bowiem czymś „więcej" niż one, i czymś „ponad" nimi, i jako takie stanowi o ich wartościowości.

Można by się dalej zastanawiać nad symbolicznym (w rozumieniu Carla Gustava Junga albo Paula Ricoeura), czy nawet religijnym wymiarem jakości metafizycznych, a także wyłaniającym się tu połączeniem pomiędzy metafizyką a sztuką[62]. Jak pisze Ingarden: „W szczególności sztuka może nam dać jakby w miniaturze i tylko w dalekim odblasku to, czego nie możemy, ściśle biorąc, osiągnąć w codziennym realnym życiu: spokojną kontemplację jakości metafizycznych"[63]. Dzięki sztuce (w tym przypadku literackiej) czytelnik może spokojnie „oglądać" skonkretyzowane jakości metafizyczne, które przepuszczone przez filtr estetycznego dystansu, nie mają charakteru przytłaczającej rzeczywistości. Jakości, które w realnym życiu wstrząsają i budzą rozpacz bądź grozę, doświadczone jako artystyczna „iluzja" mogą przynosić ulgę, wewnętrzne uciszenie, a nawet – jak twierdził Hume – przyjemność[64]. Ważne jest – w aspekcie doświadczania owych istności metafizycznych – transcendowanie

[62] „Na szczególne podkreślenie zasługuje tu zwłaszcza system symboli, które – za C. G. Jungiem – określamy mianem archetypów. Ujawniając je, sztuka dokonuje swoistej hermeneutyki rzeczywistości: wypowiada czy 'zwiastuje' ją w sposób, który naprawdę 'daje do myślenia' (P. Ricoeur), odkrywa jej prawdę, 'pozwala ziemi być ziemią' (Heidegger). Rzecz jasna nie każde dzieło sztuki obdarzone jest takim powołaniem. Chcąc się o tym przekonać, trzeba najpierw dokonać interpretacji jego samego: w ten sposób hermeneutyka dzieła prowadzi do hermeneutyki *poprzez* dzieło: tej, która dotyczy już rzeczywistości samej, jej istoty, jej bycia. A także – i to może przede wszystkim – owych szczególnych – by posłużyć się wyrażeniem R. Ingardena – jakości metafizycznych, które osadzone w rzeczywistości, jedynie poprzez sztukę mogą objawić się w pełnym blasku. W tym właśnie miejscu znajdujemy punkt, w którym spotykają się – mimo wszystkich różnic, jakie między nimi zachodzą – sztuka i metafizyka. To właśnie dlatego pojawić się mogą, obok wartości czysto estetycznych, także jakości *nadestetyczne*, które wieńczą największe arcydzieła", W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 106.

[63] R. Ingarden *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 370.

[64] „Uczucie, które może być przykre z natury swej lub gdy jest wywołane po prostu widokiem jakiegoś realnego przedmiotu, pod wpływem sztuki tak łagodnieje, delikatnieje i uspokaja się, że staje się największą przyjemnością", Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 43.

samego siebie, czyli, inaczej mówiąc, wykraczanie świadomości poza „ja" osobowe[65].

Przy omawianiu jakości metafizycznych, bardziej niż w przypadku wartości estetycznych, Ingarden podkreśla ich *kathartyczne* oddziaływanie na człowieka. Konkluduje, że krótkie chwile kontemplacyjnego wzruszenia, które one wywołują, „rzucają jakby cień na późniejsze nasze życie, wywołują w nim nieraz radykalne przemiany"[66]. Chociaż samo dzieło nie jest realne, przemiany dokonujące się przez nie w człowieku są realne. Pod wpływem jakości metafizycznych, dosięgających głębi naszego istnienia, często zmienia się sposób, w jaki patrzymy na samych siebie, a także na własne życie. Nadają one kierunek życiu, a niekiedy zupełnie je przewartościowują. Są jakby darem i objawieniem tego, co tajemnicze, nienazywalne i wobec człowieka transcendentne. Kwestię pochodzenia owych metafizycznych (a także moralnych i estetycznych) wartości – jako kwestię głęboko metafizycznej natury, wykraczającą poza doświadczenie fenomenologiczne – Ingarden pozostawił otwartą.

---

[65] „Faktycznie nikt nie zwraca się przy lekturze lub jako widz w teatrze ku własnym przeżyciom świadomym ani nie dokonuje refleksji na własne stany psychiczne. (…) Tylko teoretyzujący badacz literatury może wpaść na tak dziwaczny pomysł, by dzieła literackiego szukać w 'duszy' czytelnika. Jest ono czymś, z czym obcujemy, co jako odrębną od nas szczególną rzeczywistość znajdujemy w otaczającym nas świecie kultury, nie zaś w sobie lub naszych znajomych", R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 415.

[66] Tamże, s. 370.

Rozdział drugi

Hermeneutyczna wykładnia sumienia (Heidegger – Ricoeur)

W filozoficznej tradycji przednowożytnej – jak zauważa Heiner Hastedt – pojęcie świadomości łączyło się ściśle z pojęciem sumienia[1]. Wskazuje na to chociażby łaciński termin *conscientia* (ang. *consience*) oznaczający zarówno świadomość w węższym sensie (np. uświadamianie sobie rano po przebudzeniu, kim się jest, jaki jest dzień tygodnia, co trzeba dziś zrobić i czy w związku z tym trzeba już wstać czy też można sobie jeszcze trochę pospać), jak i sumienie jako instancję moralną. W przełomie, jaki dokonał się w filozofii nowożytnej, której dał wyraz Kartezjusz, nastąpiło oddzielenie świadomości od sumienia, co wiązało się z oderwaniem problematyki epistemologicznej (dalej wiązanej ze świadomością) od problematyki aksjologicznej. Dlatego też można mówić dziś o przednowożytnym, nowożytnym, a także – wyłaniającym się z krytyki kartezjanizmu (dokonanej m.in. przez Heideggera, Wittgensteina, hermeneutykę, fenomenologię) – ponowożytnym ujęciu świadomości[2]. Niniejsze

---

[1] E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 684.

[2] W książce *Horyzonty wrażliwości* Piotr Orlik pisze: „Podejmowane obecnie próby mówienia o świadomości w sposób wykraczający poza kartezjańskie ujęcie, a więc wiążące świadomość ze sferą moralną czy szerzej – aksjologiczną, mogą być dwojako rozumiane: albo jako próba wskrzeszania starej przednowoczesnej tradycji albo jako próba takiego 'odkrywania' miejsca aksjologicznego, która – wyłaniając się z napięcia pomiędzy 'zużyciem' perspektywy kartezjańskiej pozostającej już tylko jako układ odniesienia oraz niemożliwością przywoływania treści przez tę perspektywę przekształconych – nie zawaha się przed wkraczaniem w nieznane. Oczywiście w perspektywie nowoczesnej jedno i drugie podejście postrzegane może być jako 'podejrzane', jako 'jałowe'. Mamy więc do czynienia z jednej strony z oporem wobec przywoływania przedkartezjańskich koncepcji świadomości i pokartezjańskich prób podejmowania jej badania; oporem wypływającym z tradycji

rozważania nad świadomością pretendują za Heideggerem i tradycją hermeneutyczną do ożywienia przedkartezjańskiego paradygmatu i ponownego scalenia świadomości i sumienia. Wydaje się jednak, że nowożytne odmoralnienie świadomości pozostawiło niezatarty ślad, widoczny we współczesnej refleksji filozoficznej. Heidegger, zmieniając optykę uprawiania filozofii, pisze o sumieniu wiążącym się z wartością, jaką jest „autentyczne bycie ku śmierci", ale dystansującym się zarazem (a niekiedy nawet przeciwstawiającym się) od etycznego uwikłania. Zatem sumienie ponownie zostaje złączone z problematyką „świadomości" (tutaj *byciem-w-świecie*), a także z autentycznością, ale nadal pozostaje oderwane od sfery etycznej. Jest tak zapewne wskutek sprzeciwu wobec pozostawionej w spadku po nowożytności etyce, rozumianej jako narzucone odgórnie i skodeksualizowane w swej powszechności prawo moralne. Ricoeur podejmuje i uwzględnia Heideggerowską koncepcję sumienia, zarazem wzbogacając „świadomość" (*jako bycie-w-świecie*) o wymiar etyczny, co wiąże się z przemianą rozumienia samej etyki. Zanim jednak dokonam analizy sumienia u Heideggera i Ricoeura, przywołam pokrótce obecne w historii filozofii koncepcje sumienia, dające wyraz różnorodnym pojęciom, jakie kryją się pod tym wieloznacznym terminem.

2.1. Z historii sumienia

Sumienie, zwane często metaforycznie „drogowskazem", „tajemniczym głosem" (Kant), „zewem" (Heidegger), „boskim duchem" (Cyceron), „głosem Boga" (św. Tomasz), od niepamiętnych czasów miało wskazywać, co należy czynić, a czego należy się wystrzegać. Chociaż różnego rodzaju mitologie zostały z biegiem czasu „wyparte" przez myśl bardziej racjonalną, ów tajemniczy głos, manifestujący się w nich poprzez różnego rodzaju wyrocznie, furie i erynie,

---

nowoczesnej, której założeniem jest przecież oddzielenie świadomości od sumienia; z drugiej strony mamy do czynienia z wieloma problemami, które tradycyjnie ujmowane dałyby się określić jako moralne lub szerzej – aksjologiczne, wobec których, wyposażeni w wąsko specjalistyczne narzędzia teoretyczne właściwe nowoczesności, stajemy bezradni", P. Orlik, *Horyzonty wrażliwości. Filozoficzne problemy możliwości konstytuowania wrażliwości poindyferencjalnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 165-166.

przeniknął do refleksji filozoficznej. Już Sokrates w trudnych, konfliktowych sytuacjach wsłuchiwał się w głos swego *daimoniona*, inicjującego „rozmowę duszy samej z sobą". Pomimo różnorodnych ujęć sumienia, można je intuicyjnie określić jako „głos" wyrywający z ciemności, fałszu, zgiełku i zarazem przyzywający do prawdy, dobra, autentyczności, życia harmonijnego (w zgodzie z sobą, własną naturą i naturą wszechświata), choć samo wezwanie może wiązać się z jakimś wewnętrznym konfliktem, zburzeniem pewnego ładu, a nawet z doznaniem wstrząsu.

W filozofii starożytnej Grecji pojęcie sumienia wykształciło się stosunkowo późno. Można jednak doszukiwać się jego początków już w myśli stoików i pitagorejczyków. Stoicy, choć nie posługiwali się pojęciem sumienia, pisali o *synesis* i *syneides*, które miały poświadczać zgodność sposobu życia i postępowania z prawami rządzącymi światem i ludzką naturą. Uważali, że jeżeli człowiek postępuje źle, to wynika to z jego niewiedzy dotyczącej natury wszechświata. Istotnym przyczynkiem do wykształcenia wśród starożytnych Greków pojęcia sumienia była Sokratejska jaźń, Platońska koncepcja „człowieka wewnętrznego" i Arystotelesowska koncepcja rozumnego „ja" (*nous*)[3]. Dalej pojęcie sumienia zostało rozwinięte w kręgu neostoicyzmu, m.in. przez Senekę, Epikteta i Marka Aureliusza. Seneka podkreślał wagę indywidualnego kształcenia sumienia, czyli pracę nad samym sobą[4]. Jakkolwiek jeszcze u Seneki sumienie miało wyraźnie indywidualistyczny charakter, w późnej epoce hellenistycznej wysunęła się na plan pierwszy postać sumienia znamionującego „duszę powszechną"[5], która przybierając coraz więcej boskich cech, w chrześcijaństwie została ujęta jako „głos Boga" w człowieku. W średniowieczu o sumieniu pisał zwłaszcza

[3] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, dz. cyt., s. 225.

[4] Seneka pisze o sumieniu między innymi w traktacie *O gniewie*: „Co jest piękniejsze niż zwyczaj przetrząsania i dokładnego badania całego dnia? Jaki sen smaczny następuje po takim zbadaniu siebie! Jaki spokojny, jaki głęboki, jaki niezakłócony, gdy dusza jako stróż samej siebie i tajny sędzia człowieka po wnikliwym rozpoznaniu swego postępowania albo pochwali swe obyczaje, albo je zgani. Ja również praktykuję ten zwyczaj i dzień w dzień zdaję rachunek przed sobą. Gdy już zabiorą światło sprzed oczu, kiedy umilknie moja żona, która zna dobrze moje przyzwyczajenie, przechodzę w pamięci dzień od świtu do zmierzchu, uważnie badam i wszechstronnie roztrząsam wszystkie swe słowa i czyny. Niczego przed sobą nie zatajam, niczego nie pomijam", cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, dz. cyt., s. 110.

[5] O „duszy powszechnej" i stopniowym wznoszeniu się duszy ku zjednoczeniu z Absolutem pisał Plotyn w *Enneadach*; por. tamże, s. 594.

św. Tomasz z Akwinu. Jego koncepcja rozpowszechniła się w opinii zachodniego, w znacznej mierze chrześcijańskiego kręgu kulturowego i jest w niej ciągle obecna. W Tomaszowej wykładni sumienie (*conscientia*) jest wyraźnie uwikłane w dualizm dobra i zła. Bóg wypisał prawo moralne w „sercach" ludzi (z natury ograniczonych i skłonnych do zła), by mogli stać się dobrymi i osiągnąć zbawienie. Tak ujęte sumienie oparte jest na przekonaniu o istnieniu postępu (wznoszeniu się) w dobru. Wpisuje się ono w teologię opartą na hierarchicznej i teleologicznej koncepcji bytu. Stając przed problemem względności ocen sumienia, filozof wyróżnił dwie jego postaci: sumienie habitualne (*syntereza*), czyli zbiór wszczepionych przez Stwórcę zasad moralnego postępowania, i sumienie aktualne (*conscientia*), jako sposób ich realizacji w konkretnych okolicznościach[6]. Różnice związane z ocenami sumienia nie naruszają niezmienności reguł moralnych, ale wiążą się z indywidualnymi umiejętnościami ich rozpoznania. Istotnymi cechami tak ujętego sumienia są jego autonomia i nieomylność związane z odniesieniem go do wprzódy danej człowiekowi etycznej wiedzy i wszczepionych przez Stwórcę zasad moralnych. Również u Immanuela Kanta ostatecznym uprawomocnieniem postępowania moralnego jest odniesienie go (poprzez sumienie) do powszechnie obowiązujących reguł moralnego postępowania, co pozwala na określenie sumienia jako istniejącej w człowieku „świadomości wewnętrznego trybunału", stawiającej myśli w stan oskarżenia. Należy jednak podkreślić, że u Kanta sumienie posiada sens formalny, gdyż odnosząc postępowanie do reguł, samo nie podaje żadnych pozytywnych treści. Koncepcje Akwinaty i Kanta akcentują pierwotność, powszechność i intelektualny charakter sumienia.

W historii filozofii można również znaleźć koncepcje sumienia związane z uczuciami. Przykładem jest tu koncepcja zmysłu moralnego (*moral sense*) Anthony'ego Ashleya Shaftesbury'ego i Francisa Hutchesona. Pisali oni, że w sprawach najważniejszych, czyli moralnych, natura wyposażyła człowieka w najbardziej szlachetny i zarazem boski zmysł, jakim jest sumienie. Dzięki niemu możliwe staje się odróżnianie i podążanie za tym, co dobre, piękne i chwalebne w ludzkim postępowaniu, sposobie życia, czynach i myśleniu. Inny myśliciel, Max Scheler, pisał o ogólnoludzkim zmyśle moralnym, stanowiącym swego rodzaju „aprioryczne doświadczenie moralne".

[6] O sumieniu pisał św. Tomasz w *Sumie teologicznej*; por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2000.

Dzięki owemu doświadczeniu odsłania się przed człowiekiem duchowy porządek świata, dziedzina wartości moralnych i istota bytu. Fenomenologię świadomości aksjologicznej Schelera kontynuował i rozwijał m.in. Ingarden.

W odróżnieniu od traktowania sumienia jako specyficznego uczucia, pojawiały się też próby ujmowania go jako władzy dyskursywnej, umożliwiającej człowiekowi odróżnienie dobra od zła (Richard Price, Samuel Clarke), a także próby ujmowania sumienia jako dyspozycji w swej strukturze obejmującej i integrującej wszystkie aspekty ludzkiej psychiki: poznawcze, wolicjonalne i emocjonalne. Przykładem takiego „integrującego" ujęcia sumienia jest koncepcja Josepha Butlera. Podkreśla on uczuciowe uwikłanie przejawów sumienia. Świadomość prawa (rozumu moralnego) ma swoje „siedlisko" w bezpośrednim przekonaniu (zmyśle moralnym), a ten ostatni stanowi zapisany w ludzkim „sercu" głos Boga. To bezpośrednie uczucie, na którym zasadza się racjonalność wyroków sumienia, stanowi o jego nieomylności[7]. Powyższe koncepcje akcentują wrodzony i tym samym pierwotny charakter sumienia.

Ujęcie sumienia zmienia się wraz z ewolucją światopoglądów i orientacji filozoficznych. Poza rozbieżnościami dotyczącymi natury sumienia, zmiany ujęć dotyczą zwłaszcza usytuowania jego genezy. W sytuacji oderwania religii od moralności, źródła tej ostatniej przestają łączyć się z prawem boskim i zostają usytuowane w naturze ludzkiej i związkach człowieka ze światem. Wiąże się to z wiarą w moralne siły człowieka i z przekonaniem, że człowiek jest dobry z natury (Francis Bacon, Hugo Grotius). Po drugiej stronie sytuują się koncepcje sumienia wywodzące jego genezę z porządku społecznego (Thomas Hobbes, John Locke, David Hume). W tej perspektywie moralność, a za nią sumienie, jest wytworem umowy społecznej jako rezultatu uzgodnienia egoistycznych interesów poszczególnych ludzi. Tak powstałe, a następnie uwewnętrznione sumienie ma chronić przed naruszeniem ładu społecznego. U Hobbesa następuje całkowite oderwanie moralności od religii, co sprawia, że sumienie traci swój niezmienny i absolutny charakter, a moralność zostaje uzależniona od potrzeb społeczeństwa. Próby połączenia indywidualnej i społecznej genezy sumienia dokonał Baruch Spinoza. Zdaniem autora *Etyki* swobodnie i prawidłowo myślący rozum odkrywa zasady moralne, dzięki którym dochodzi do uzgodnienia interesów poszczególnych ludzi z interesem społeczeństwa, przy

[7] Por. E. Nowak-Juchacz, *Transcendentalna filozofia praktyczna*, dz. cyt., s. 146, 150.

czym doskonalsze poznawanie stosunków jednostkowo-społecznych przyczynia się do wzrostu moralności[8].

Problem z sumieniem pojawia się wówczas, gdy błędnie rozpozna się jego źródło i uzna się za niepodważalne, nieomylne i zgodne z ludzką naturą prawa moralne, których pochodzenie jest społeczne bądź zostało nadane mocą pewnych autorytetów (społecznych, religijnych), a następnie zinternalizowane na drodze socjalizacji bądź (co gorsze) indoktrynacji. Innymi słowy, kłopot powstaje, gdy uzna się „sumienie wtórne" za „sumienie pierwotne"[9]. Można wówczas mówić o sumieniu błędnym, które staje się narzędziem resentymentu, wszelkiego rodzaju racjonalizacji i zamiast budzić z uśpienia, zniewala oraz pogrąża w mrokach lęku i niewiedzy. Na zgubne konsekwencje tak ujętego sumienia zwrócili uwagę tacy demistyfikatorzy, jak Zygmunt Freud i Friedrich Nietzsche. W perspektywie psychoanalitycznej wewnętrzny, autorytarny głos sumienia może przyczyniać się do powstawania poczucia winy, lęku, a co za tym idzie – różnego rodzaju symptomów neurotycznych i nerwic. Jednak z drugiej strony sumienie okazuje się niezbędne dla funkcjonowania człowieka w społeczności, jako że pełni rolę przystosowawczą i uspołeczniającą. Według Freuda powszechnie rozumiane sumienie to uwewnętrznione *Superego*, wywołujące poczucie winy, powstałe jako rezultat napięcia pomiędzy ego społecznym i indywidualnym. Owo nieuniknione poczucie winy staje się następnie „nieczystym sumieniem", gdyż niemożliwa jest całkowita redukcja napięcia pomiędzy „ja" społecznym i indywidualnym. Zdaniem Nietzschego sumienie jest zawsze „nieczystym sumieniem", gdyż jest ono wytworem resentymentu, wtórnym wobec woli życia. Autor *Z genealogii moralności* w znacznej części swoich rozważań wskazywał na destrukcyjną dla kultury i rozwoju osoby rolę sumienia[10].

W niniejszym rozdziale chciałabym się skupić na wykładniach sumienia Martina Heideggera i Paula Ricoeura. Uwzględnienie myśli Heideggera wydaje mi się tu ważne, jako że koncepcja sumienia Ricoeura stanowi pewną kontynuację wykładni sumienia autora *Bycia i czasu*. Obydwaj myśliciele ujmują sumienie w sposób zindywidualizowany, pierwotny wobec różnych teologii, ontoteologii, a także społecznych systemów prawnych i moralnych. Czerpiąc inspirację z obu koncepcji sumienia, zastanowię się nad funkcją, jaką

[8] Por. W. Szewczuk, *Sumienie – studium psychologiczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 15-51.

[9] E. Nowak-Juchacz, *Trancsendentalna filozofia praktyczna*, dz. cyt., s. 148.

[10] Por. W. Szewczuk, *Sumienie – studium psychologiczne*, dz. cyt., s. 15-51.

pełni ono w życiu osobowym, a także sięgając wraz z Ricoeurem mitycznego źródła sumienia, podejmę problematykę jego etycznego uwikłania. Chociaż Ricoeur w swojej koncepcji sumienia inspirował się filozofią Heideggera, to dołączając do niej pominięte przez autora *Bycia i czasu* aspekty, znacznie ją zmodyfikował. Na tle podobieństw i różnic wyłaniają się pewne problemy, które obecnie chciałabym uwyraźnić. Włączając się w hermeneutyczny dyskurs, pozostawiam poruszaną problematykę otwartą.

2.2. Fenomen sumienia (*Gewissen*) w ujęciu Martina Heideggera

Podejmując ontologiczną analitykę sumienia, autor *Bycia i czasu* wykracza poza jego potoczną interpretację, a także jego psychologiczny i teologiczny opis. Sumienie „czyste" bądź „nieczyste", dominujące w powszedniej opinii, rozmija się – zdaniem filozofa – z pierwotnym fenomenem sumienia:

> Skoro mówienie o „czystym" sumieniu bierze się z doświadczenia sumienia przez powszednie jestestwo, to jestestwo takie zdradza tym samym tylko tyle, że także mówiąc o „nieczystym" sumieniu, nie dociera do podstawy fenomenu sumienia. Albowiem idea „nieczystego" sumienia orientuje się faktycznie na ideę sumienia „czystego". Powszednia wykładnia utrzymuje się w wymiarze zatroskanego naliczania i wyrównywania „winy" i „niewinności". W tym dopiero horyzoncie „przeżywany jest głos sumienia"[11].

Umiejscawiając sumienie „poza dobrem i złem", Heidegger wykracza poza tradycyjne ujęcie sumienia jako ostatecznej instancji bądź trybunału, które orzekają winę i wymierzają karę. Potocznej wykładni sumienia brak ontologicznego ugruntowania, bowiem tym, z czego wypływa i w czym znajduje swoje oparcie, jest sfera Się. Odnosi się to w równej mierze do sumienia jako trybunału, stawiającego w stan oskarżenia, czyli prawno-moralnych ujęć sumienia oraz do jego teologicznych i psychologicznych interpretacji, które rozmijają i zakrywają właściwy fenomen. Sumienie poprzedza sytuację wyboru moralnego, w której to sytuacji mogłoby jedynie balansować pomiędzy pewnym siebie faryzeizmem i ostatecznym

[11] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 367.

potępieniem. Jako takie nie traci ono jednak powiązania ze sferą potoczności, ale raczej ją warunkuje, stanowiąc probierz jej nieostateczności[12].

Mamy zatem dwa rozumienia sumienia, które odnoszą się do dwóch sposobów bycia jestestwa: jedno związane jest ze sferą Się, czyli potocznością jako niewłaściwym *modus* egzystencji, a drugie z autentycznym i zarazem pierwotnym sposobem bycia[13]. Chociaż Heidegger posługuje się tym samym co w tradycyjnym rozumieniu terminem „sumienie" (*Gewissen*), ulega ono w jego wykładni istotnej modyfikacji. Przybliża je w sposób negatywny, poprzez odniesienie i przeciwstawienie go jego obiegowemu rozumieniu. Egzystencja w *modus* niewłaściwości staje się punktem wyjścia rozważań, jako że jest ona najbliższa i najbardziej znana egzystującemu jestestwu.

Jestestwo zrazu egzystuje w sposób niewłaściwy i niesamodzielny w powszedniości Się. Dzielenie z innymi przekonań i opinii sprawia, że nie jest Sobą, jest takie jak inni, zagubione w przeciętności i anonimowości. Robi coś, bo tak się robi, myśli coś, bo tak się myśli, mówi coś, bo tak się mówi. Jest tym, kim ktoś kiedyś być przykazał, chociaż właściwie nie wiadomo kto, a więc nikt. Owo Się jest zatroskane o przeciętność, dlatego też zamyka się w enklawie tego, co publicznie wypada i nie wypada, co opinia uznaje za sukces i za porażkę.

---

[12] „Pomimo to również potoczne doświadczenie sumienia musi jakoś – przedontologicznie – dotknąć tego fenomenu. Wynikają stąd dwie rzeczy: Z jednej strony, powszednia wykładnia sumienia nie może stanowić ostatecznego kryterium 'obiektywności' analizy ontologicznej. Ta zaś, z drugiej strony, nie ma prawa lekceważyć powszedniego rozumienia sumienia i pomijać opartych na tym rozumieniu antropologicznych, psychologicznych i teologicznych teorii sumienia. Skoro analiza egzystencjalna ukazała ontologiczne korzenie fenomenu sumienia, to właśnie z niej musi płynąć zrozumiałość potocznych wykładni – także co do tego, w czym rozmijają się one z fenomenem i dlaczego go zakrywają", tamże, s. 364.

[13] „Heidegger wzywa nas do egzystencji autentycznej (właściwej), gdyż ideał taki znajduje się wręcz u podstaw całej ontologicznej interpretacji jestestwa. Autentyczność ta wyraża się w skoncentrowaniu bardziej na byciu niż na sobie. Oznacza wyjście ze stanu troski i przejście do widzenia wszystkiego z perspektywy bycia. Dasein zmienia wtedy przeciętne postrzeganie siebie i swego świata, przestaje się troszczyć jedynie o swe codzienne aspekty istnienia, dostrzega swe przeznaczenie i akceptuje swe ograniczenia. Bycie staje się ostateczną podstawą jego egzystencji, zaś ugruntowanie egzystencji w byciu daje jestestwu zdolność poradzenia sobie z niedogodnościami jego czasowego istnienia. Czuje się ono odpowiedzialne przede wszystkim za siebie, a zarazem rozpoznaje swe przeznaczenie. Życie tego jestestwa toczy się z pełną świadomością jego skończoności, co prowadzi od zatraty do wolności pośród jego przypadkowych możliwości. Życiu temu przyświeca przewodni cel wyzwalający od opinii publicznej i mechanizmów *das Man*", W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 80.

Temu Się chodzi w istocie o przeciętność, która jest przezeń podtrzymywana i afirmowana do tego stopnia, że nie można się przed nią schować i z konieczności Się w niej jest[14]. To popadanie w Się Heidegger zalicza w poczet egzystencjałów i uznaje za niezbywalną tendencję przysługującą jestestwu. Jestestwo pogrążone w niewłaściwości może jednak Siebie odnaleźć, zdecydować się na możność bycia według własnego Siebie, którym w istocie jest egzystując, zgodnie z najbardziej własną możliwością, do której przyzywa je sumienie jako jego „pierwotny", najbardziej esencjalny fenomen.

2.2.1. Milczący zew sumienia

Zagubione w zgiełku potoczności, jestestwo nie może dosłyszeć samego Siebie. Aby móc się dosłyszeć, musi wpierw uwolnić się od zatraty w publicznej i zarazem dwuznacznej gadaninie. Możliwość takowego słyszenia Siebie daje zew sumienia, który przerywa zgiełk i w sposób niezapośredniczony wzywa jestestwo do Samego Siebie:

> Zew przerywa niedosłyszące się nasłuchiwanie Się przez jestestwo, gdy zgodnie ze swym charakterem zewu budzi słyszenie, które ma pod każdym względem charakter odmienny niż słyszenie zagubione. Podczas gdy to ostatnie jest przejęte „zgiełkiem" rozmaitej dwuznaczności codziennie „nowej" gadaniny, zew musi wzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości. To właśnie sumienie jest tym, co przez takie wzywanie daje do zrozumienia. Wzywanie ujmujemy jako modus mowy[15].

Zew jest nagłym wstrząsem, tkwi w nim „moment pchnięcia" ku temu, kto chce „powrócić", przyzywanie zagubionego jestestwa ku jego źródłowym możliwościom. Ale w tym byciu Sobą nie chodzi

[14] „Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków przekazu (gazeta), każdy inny jest jak inni. To wspólne bycie całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia 'innych', i to tak, że odmienność i wyrazistość innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności Się ustanawia swoją właściwą dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od 'tłumu', tak jak się to zwykle robi; uznajemy za 'oburzające' to, co się za oburzające uznaje", tamże, s. 162-163. W sytuacji niepokoju bądź niepewności jestestwo znajduje spis gotowych rozwiązań w powszedniej opinii, która ma moc niwelacji tego, co inne i niezbadane: „Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swą moc", tamże, s. 163.

[15] Tamże, s. 341.

o „roztrząsanie własnego życia psychicznego”[16], czy też analityczne przyglądanie się Sobie, w którym jestestwo staje się z powrotem przedmiotem podlegającym osądowi. Dosłuchując zewu sumienia, jestestwo przekracza samo siebie, nie dając się zakwalifikować w jakikolwiek sposób jako na przykład ciekawskie bądź nerwowe. Sumienie nie odnosi się do odgrodzonego „wewnętrznego” życia psychicznego, ale do *Dasein* jako *bycia-w-świecie*. Istotne jest zatem rozpoznanie zewu, odpowiednie nasłuchiwanie i właściwe jego rozumienie. Samo mówienie, dyskutowanie o zewie, czy też wciąganie go w wir spekulacji może również zaciemniać jego treść (a raczej beztreściowość) i tym samym stanowić źródło złudzeń i nieporozumień:

> „Złudzenia” powstają w sumieniu nie wskutek przeoczenia siebie (pominięcia siebie przez zew), lecz dopiero z powodu sposobu, w jaki zew zostaje usłyszany – powstają one przez to, że zamiast być rozumiany właściwie, zew zostaje wciągnięty przez Siebie – Się w negocjującą rozmowę z sobą samym, a jego tendencja otwierania ulega zniekształceniu[17].

W tym miejscu wyłaniają się pytania: Do czego zew wzywa? Na co otwiera, „dając do zrozumienia”? W jaki sposób wzywa? Kto jest wzywającym, a kto wzywanym?

Heidegger, poszukując możliwości wyrażenia tego, co wymyka się określeniu, pisze o sumieniu w sposób wielce metaforyczny, rozwijając w ten sposób takie jego znaczenia, które nie odpowiadają zapotrzebowaniu czytelnika na wiedzę, czy też konkretną treść. Pisze o „milczącej mowie sumienia”[18], jako że „sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia”[19]. Mowa sumienia jest dlatego milcząca, że odsłania przed jestestwem jego pierwotną nicość, tzn. niemożność określenia siebie poprzez kategorie i schematy zaczerpnięte ze sfery Się. Wszystko to, co sumienie w jego publicznej wykładni gromadzi i klasyfikuje po stronie dobra bądź zła, zostaje w tym milczeniu unieważnione i pozbawione znaczenia. W tym sensie sumienie staje się podstawą nieważności. Niweluje wszelkie punkty oparcia ze sfery Się, poprzez odsłonięcie ich bezpodstawności. Przemawianie w *modus* milczenia chroni jestestwo przed upadkiem w jakąś „zamrożoną” w sferze powszedniości treść, z której to właśnie je wyzwala, jedynie dając do zrozumienia:

---

[16] Tamże, s. 344.
[17] Tamże, s. 345.
[18] Tamże, s. 372.
[19] Tamże, s. 344.

> Zew obywa się bez jakiegokolwiek wyrażenia dźwiękowego. W ogóle nie obleka się on w słowa – a mimo to nie pozostaje żadną miarą mroczny i nieokreślony. (…) Dlatego też nie tylko nie traci nic na postrzegalności, ale i zmusza samo wezwane i pozwane jestestwo do zamilknięcia. Brak słownego sformułowania tego, co wzywane zewem, nie obraca naszego fenomenu w nieokreśloność jakiegoś tajemniczego głosu, lecz wskazuje tylko, że rozumienia tego, co „zawezwane", nie należy wiązać z oczekiwaniem na jakąś informację lub coś w tym rodzaju[20].

Zew sumienia nie przyzywa wzywanego do niczego. Nie wypowiada żadnej konkretnej treści, nie powiadamia o świecie, nie daje żadnej informacji. W tym sensie naznaczony jest swego rodzaju negatywnością. Zarazem jednak, jako będący podstawą nieważności wszelkich powszednich treści: „daje do zrozumienia", „otwiera najbardziej pierwotną możność bycia jestestwa jako bycia winnym" i „wzywa samo to jestestwo przed jego najbardziej własną możność bycia"[21]. Można podsumować, że zew wzywa Siebie z Się ku Sobie, ku swej możności bycia Sobą, czyli ku najbardziej właściwym możliwościom jestestwa. Jednak pytaniem kluczowym dla ontologicznej interpretacji sumienia pozostaje pytanie o wzywającego.

Na pytanie „Kto wzywa?" Heidegger odpowiada, że to jestestwo wzywa z głębi samego Siebie. Wzywający jest jednak równie nieokreślony jak wzywany[22]. Nieokreśloność ta polega na tym, że zew nie odnosi się do faktycznego, bytującego na sposób obecności bytu, ale do egzystencji, dlatego też nie daje się rozpoznać i usłyszeć w kontekście „światowo" zorientowanego jestestwa[23]. Nie płynie od

[20] Tamże, s. 344-345.

[21] Por. tamże, s.363.

[22] Samo pytanie „Kto?" zakłada, że odpowiedzią jest pewien byt osobowy. To pytanie, na co zwraca również uwagę sam Heidegger, może więc odnośnie do sumienia wydawać się źle postawione. Jako takie nie może być brane zbyt dosłownie i ma sens metaforyczny. Na ową niedogodność językową dotyczącą filozofii Heideggera zwróciła uwagę Barbara Skarga: „Pytanie o 'to', jak i o 'kto', jest na gruncie filozofii Heideggera fałszywe. Nikt nie daje bycia, bycie się dzieje samo, darzy się, przychodzi w swej współprzynależności z myśleniem, więcej, ze źródłowej z nim tożsamości. Ereignis nie jest tym es, które daje, jest raczej samym tym darzeniem, darem, który, jak mówi Heidegger, może się ograniczyć, cofnąć, ale przez który dostrzegamy błysk prawdy", B. Skarga, *Tożsamość i różnica*…, dz. cyt., s. 88.

[23] „Ten, od kogo płynie zew (…) wręcz nie pozwala się poznać. Poddanie się rozważaniu i omawianiu jest przeciwne jego sposobowi życia. Swoista nieokreśloność i nieokreśloność wzywającego nie jest wcale niczym, lecz pozytywnym wyróżnikiem. Powiadamia on, że wzywającego pochłania wyłącznie pozywanie ku, że chce on być tylko usłyszany jako taki, nie zaś obgadywany. Czy zatem nie jest temu fenomenowi właściwe, by pozostawić bez odpowiedzi pytanie, kim jest

uwewnętrznionego prawa, Boga czy trybunału, ani też czegoś istniejącego wskutek uwarunkowania biologicznego. Nie jest to również sumienie „wewnętrzne", o którym pisał Arystoteles, a później stoicy, wykształcone wskutek utrwalenia pewnych dyspozycji i w tym sensie stanowiące gwarancję oraz ostoję wewnętrznego spokoju. U Heideggera sumienie nie jest władzą subiektywną, „wewnętrzną", gdyż zew przychodzi niejako z zewnątrz, nie jest on przez nas planowany, nie podlega naszej woli. Jest czymś, co wykracza poza jestestwo i zarazem przezeń przenika. Jestestwo jest weń uwikłane egzystencjalnie, poprzez swe rzucenie, i go nie wybiera. Zarazem jednak stwierdzenie, że to „coś" wzywa jestestwo, nie uprawnia do poszukiwania owego czegoś wśród innych bytów, bytujących na sposób obecności, ani też w innym jestestwie. Czytamy, że

> Wzywającego w jego „kto" nie określa „światowo" nic. Jest on jestestwem w jego nieswojości, pierwotnie rzuconym byciem-w-świecie jako nie-zadomowieniem, nagim „że" w nicości świata. Wzywający jest powszechnemu Sobie – Się odległy – niczym jakiś obcy głos. Cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym „świecie" zatroskania aniżeli zindywidualizowane do siebie przez nieswojość, rzucone w nicość [bycie] Sobą? „Coś" wzywa, a zarazem nie dostarcza zatroskanym i ciekawym uszom nic do słyszenia, co można by przekazać dalej i omawiać publicznie[24].

Zew pozywa zagubione jestestwo do nieswojości, przemawia niedwuznacznie w „zimnej pewności"[25], z głębi zindywidualizowanego jestestwa, które zarazem przekracza. Wdziera się w powszedniość Się i przerywa przysługującą jestestwu z istoty tendencję do upadania. Jestestwo, ogarnięte trwogą, w Sobie odkrywa nieważność i zarazem źródło tego, do czego uciekało w powszedniości. Bycie autentycznym przenosi je z sytuacji wyboru w możliwość wyboru samego wyboru, czyli możliwość najbardziej pierwotnej otwartości. Sumienie pozywa z oswojonego Się do podstawowej i autentycznej nieswojości. Mamy tu więc do czynienia z pewnym rozdwojeniem jestestwa, które dosięgając swej najgłębszej istoty, czuje się zarazem nieswojo, jest wyobcowane i egzystencyjnie nie chce być tym, kim w istocie jest. Nasuwa się tu przypuszczenie o jakimś

---

wzywający? Zapewne tak, jeśli idzie o egzystencyjne słyszenie faktycznego głosu sumienia, lecz nie tam, gdzie chodzi o egzystencjalną analizę faktyczności wzywania i egzystencjalny charakter słyszenia", M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 346.

[24] Tamże, s. 348-349.

[25] Por. tamże, s. 349.

„pęknięciu w bycie", jakimś pozornym rozdzieleniu bycia i myślenia, które w istocie pozostają tożsame. Sumienie przeciwstawia autentyczne bycie potocznemu życiu: „właściwe bycie musi być wydzierane z zakrycia, w którym znajduje się pierwotnie. Analiza egzystencjalna ma w stosunku do potocznego życia charakter przemocy"[26].

2.2.2. Sumienie i trwoga

Jestestwo, egzystując, różni się w swej istocie od rzeczy napotykanych w świecie. Charakterystycznym dla niego egzystencjałem jest rzucenie, które nie dołącza się do egzystencji *Dasein* przypadkowo, ale przysługuje mu jako niezbywalna tendencja. Jestestwo egzystuje w swej faktyczności i w swej możliwości, a rzucenie przysługuje mu każdorazowo w jego aktualnym położeniu. Zwykle jednak rzucenie jest przed jestestwem (egzystującym w powszedniości) zamykane przez nastrój. Odsłania się dopiero w trwodze, która przyzywa do nieswojości i jako najbardziej podstawowa otwartość stawia *bycie-w-świecie* jestestwa wobec nicości świata. Trwoga stanowi wyróżnione położenie dla otwartości jestestwa, otwiera ona przed jestestwem jego wyróżnioną możność bycia, o którą najbardziej się trwoży. Trwoga wyprowadza jestestwo ze swojskości i indywidualizuje je w tym sensie, że odsłania przed nim jego *bycie-w-świecie*:

> W trwodze jest nam „nieswojo". Znajduje tu wyraz swoista nieokreśloność tego, przy czym się jestestwo w trwodze znajduje: „nic" i „nigdzie". Nieswojość jednak oznacza przy tym także bycie-w-nie-swoim-domu. Przy pierwszym fenomenalnym wskazaniu podstawowego ukonstytuowania jestestwa i podczas rozjaśnienia egzystencjalnego sensu bycia-w, odróżnionego od „wewnętrzności" w znaczeniu kategorialnym, bycie-w zostało określone jako zamieszkiwanie przy…, zażyłość z…. Ten charakter bycia-w został potem bardziej konkretnie uwidoczniony za pomocą powszedniej opinii publicznej Się, które w przeciętną powszedniość jestestwa wprowadza uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość „bycia-w-swoim-domu". Trwoga natomiast wyprowadza jestestwo na powrót z jego upadkowego zanurzenia w „świecie". Powszednia zażyłość załamuje się. Jestestwo jest zindywidualizowane, ale właśnie jako bycie-w-świecie. Bycie-w przybiera egzystencjalny modus „nie-w-swoim-domu". Nic innego nie mamy na myśli, mówiąc o „nieswojości"[27].

---

[26] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 158.
[27] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 241.

Właściwe rozumienie zewu przejawia się w woli-posiadania-sumienia i w gotowości do trwogi. Dopiero w konstytuowanym przez te dwa momenty nasłuchiwaniu daje się usłyszeć zew sumienia, który wyrywa z hałaśliwej gadaniny i który nie domaga się dyskusji z tym, co sumienie mówi, ale rozumiejącej odpowiedzi w postaci *modus* mowy, jakim jest zamilknięcie. Zdaniem Heideggera milczenie stanowi istotową możliwość mowy:

> Kto chce milcząc dawać do zrozumienia, musi „mieć coś do powiedzenia". W wezwaniu jestestwo daje sobie do zrozumienia swą najbardziej własną możność bycia. Dlatego wzywanie to jest milczeniem. Mowa sumienia nigdy nie bywa wygłaszana. Sumienie wzywa jedynie milcząc, tzn. zew przychodzi z bezgłosu nieswojości i odwołuje pozwane jestestwo, jako mające stać się cichym, w ciszę samego siebie[28].

W umilknięciu i trwodze jestestwo projektuje się na najbardziej własną możliwość bycia (najbardziej własne bycie winnym). Tę wyróżnioną i poświadczoną przez sumienie właściwą otwartość Heidegger nazywa zdecydowaniem, dzięki któremu zostaje osiągnięta właściwa prawda jestestwa.

2.2.3. Odmoralniony sens winy

Istotnym komponentem Heideggerowskiej wykładni sumienia jest zagadnienie winy. Czytamy, że „Wola-posiadania-sumienia jest raczej najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym"[29]. Hermeneutyczny sens winy znacznie odbiega od jej potocznego rozumienia, w którym jest rozpatrywana w związku z prawem i moralnością. Pojmowanie winy jako niespełnienia powinności bądź niedostatku jest oparte na metafizycznych założeniach, traktujących bytowanie człowieka na sposób obecności. W potocznym rozumieniu wina przybiera różnorodne znaczenia, można „być winnym komuś", „być winnym czegoś", „być winnym wobec innych", „podlegać karze z racji zadłużenia", „być winnym wobec siebie", „być winnym wobec prawa" itd. Podstawą wszystkich wymienionych wyżej rozróżnień winy jest doświadczenie pewnego braku, niespełnienia jakiegoś wymogu. Brak dotyczy wszakże tego, co obecne:

---

[28] Tamże, s. 372.
[29] Tamże, s. 362.

> Ideę winy musimy nie tylko wyprowadzić ze sfery obrachowującego zatroskania, lecz także pozbawić związku z powinnością i prawem, z którymi się rozmijając człowiek obarcza się winą. Także bowiem i tu wina zostaje z konieczności określona jako brak, jako niedostatek czegoś, co powinno i może być. „Nie dostawać" znaczy jednak nie-być-obecnym. Brak jako niebycie-obecnym czegoś, co powinno być, stanowi określenie bycia tego, co obecne. W tym sensie egzystencji z istoty nie może niczego brakować – nie dlatego, iżby była doskonała, lecz dlatego, że jej charakter bycia różni się od wszelkiej obecności[30].

Ponieważ egzystencja różni się sposobem bycia od tego, co obecne, nie można do niej przykładać tej samej miary. Co oznacza więc dla egzystującego jestestwa bycie winnym? Heidegger wiąże winę z „rzuceniem" jestestwa w egzystencję. „Rzucone" jestestwo, egzystując, pozostaje w tyle za swoimi możliwościami. Wybierając jedną możliwość bycia, nie wybiera innych możliwości. Bycie winnym należy więc do najbardziej pierwotnej charakterystyki *Dasein*. Związane jest wszak z pewną niezbywalną negatywnością, która tym różni się od *privativum*, że nie dołącza się do jestestwa w sposób akcydentalny i że poprzedza jego wolę. Jestestwo jest już w sposób pierwotny rzucone i winne[31]. Heidegger pisze, że „Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero 'na podstawie' pierwotnego bycia winnym"[32].

Poprzez sumienie jestestwo zostaje otwarte na winę i na zawarty w niej charakter „Nie", czyli na bycie podstawą nieważności: „Jestestwo jest swą podstawą egzystując, tzn. tak, że rozumie ono siebie wychodząc od możliwości, a rozumiejąc się w ten sposób jest bytem rzuconym. (…) Jako zawsze rzucony, projekt jest nie tylko określony przez nie-ważność bycia podstawą, lecz jako projekt z istoty sam jest

---

[30] Tamże, s. 356.

[31] Problem „wolności ograniczonej" Dasein znajdujemy w: M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*…, dz. cyt., s. 268-269: „Dasein jest rzucone w świat. Ale to rzucenie nie jest zewnętrznym wobec niego zdarzeniem. Dasein jest otwarte na świat i egzystuje najpierw w sposób niewłaściwy. Nie znaczy to, że w sposób wolny wybrało ono tę możliwość bycia. Dasein nie jest absolutnie wolne, ponieważ jest ono 'rzuconą podstawą'. Projektuje swoje możliwości, w które jest rzucone. W tym sensie pozostaje zawsze w tyle za swoimi możliwościami. (…) Dasein nie jest autonomicznym podmiotem, który w sposób wolny określałby swoje projekty egzystencjalne i dążyłby do ich urzeczywistnienia w życiu. 'Dysponuje zawsze ograniczoną wolnością', ponieważ zawsze jest już rzucone w jakieś projekty. Tak należy rozumieć stwierdzenie, że Dasein 'nie włada od podstawy swoim własnym byciem'".

[32] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 357.

nieważny"[33]. Negatywność egzystencjalna wiąże się z czasowością. Bycie całością jestestwa jest możliwe w związku z byciem ku śmierci, na którą projektuje się jestestwo i w której odnajduje ono swoje dopełnienie. Ontologiczny sens negatywności jako egzystencjalnej nieważności skrywa się za fenomenem śmierci i jest odkrywany w najbardziej źródłowej indywidualizacji odsłanianej w trwodze.

2.2.4. Alienujący charakter sumienia i problem autentycznego współbycia

Heideggerowskie ujęcie sumienia (w związku z milczeniem, winą i trwogą), pomimo że inspirujące, budzi jednak pewne wątpliwości. Zagadnieniem nierozstrzygniętym, pozostającym w zawieszeniu, jest głębsze i pierwotniejsze odniesienie jestestwa, wzywanego przez milczący głos sumienia, do innych jestestw. Sumienie dosięga bowiem jestestwo z głębi jego indywidualizacji, w milczeniu i trwodze, w której choć otwiera się ono na świat (wyzwala ku światu) i bycie, to jednak nie może tego zakomunikować innym. To, co łączy jestestwo z innymi jestestwami to najbardziej dostępna, ale zarazem najbardziej powierzchowna sfera Się. Nawet jestestwo przywrócone do nieswojości może stać się „sumieniem innych"[34], czyli otworzyć się na innych i pozwolić im być, dopiero na gruncie powszedniości. Nasuwa się porównanie do Filozofa, który po wyzwoleniu się z kajdan Platońskiej jaskini, nagle do niej powraca i choć niesie ze sobą światło prawdy, to nie jest w stanie przekazać tej prawdy innym, gdyż nie jest w stanie nawiązać komunikacji. Zastanawiające jest to, czy autentyczna komunikacja byłaby możliwa, gdyby każdy zdołał dosięgnąć własnej prawdy (autentyczne bycie), dzięki dosłyszeniu zewu sumienia. Na gruncie Heideggerowskiej filozofii nie znajdujemy zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Można by się bardziej skłaniać ku interpretacji, że autor *Bycia i czasu* traktuje jestestwa jak

[33] Tamże, s. 358.

[34] Por. tamże, s. 374-375: „Na podłożu 'ze względu na co' wybranej przez siebie możności bycia zdecydowane jestestwo wyzwala się ku swemu światu. Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym 'być' w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane jestestwo może stać się 'sumieniem'. innych. Właściwa 'wspólnota' wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć".

pooddzielane, zamknięte w sobie monady. Powrót z Się do Siebie nie oddziałuje bezpośrednio na innych, musi być jakoś wyeksplikowany, a każda eksplikacja jest już zafałszowaniem sumienia, bowiem głos sumienia wymusza na jestestwie zamilknięcie. Nie ma tu więc miejsca na transcendentalną, wspólnotową więź. Sumienie pozostawia jestestwo samemu sobie w nicości, bezpodstawności i w trwodze, a to w dodatku stanowi rękojmię „zimnej pewności"[35], z jaką dosięga ono samo Siebie. Problem stanowi również zagadnienie, jak jestestwo, po dosłyszeniu sumienia, powraca do ponownego zatroskania w świat, bycia przy świecie, sytuacji, w której „wszystko je obchodzi". Trudno jest zrozumieć, jak owo sumienie mogłoby motywować *Dasein* do działania, do zaangażowania w świat. W książce *Hermeneutyczne koncepcje człowieka* Włodzimierz Lorenc pisze, iż

> Paradoksem koncepcji człowieka u Heideggera okazuje się więc to, że na kryzys dotychczasowych form zaangażowania człowieka w jego świat (religijnego, społecznego, politycznego) odpowiada on propozycją zaangażowania pozbawionego pozytywnych treści odnoszących się do tego świata. Protestuje przecież wobec podejrzeń, iż z jego rozważań płyną jakieś ontyczne cele dla faktycznego człowieka. (…) Nieprzypadkowo Heidegger bywa nazywany „siewcą niepewności" w związku z tym, iż zwiększa on jeszcze niejasność i niepewność naszej sytuacji. Nasuwa się tu jednak od razu pytanie, czy w proponowanym przez niego nastroju jesteśmy w stanie długo przebywać i czy naturalna potrzeba dookreślenia naszej sytuacji nie zdaje nas na przypadkowość decyzji, a nawet na potrzebę schronienia się pod władzę przypadkowego autorytetu. Czy też może jest wręcz przeciwnie i pełnienia funkcji wspomnianego autorytetu pragnie się podjąć sam Heidegger?[36]

Sumienie dosłyszane z głębi indywidualizacji uniemożliwia autentyczną wspólnotę sensu. To, co wspólnotowe, jako wtórne wobec zindywidualizowanego jestestwa, wywodzi się ze sfery powszedniości, bowiem jak pisze Heidegger: „to 'publiczne sumienie' – czymże innym jest, jeśli nie głosem Się? Do tego wątpliwego wynalazku 'sumienia świata' jestestwo może dojść tylko dlatego, że sumienie z gruntu i z istoty jest zawsze moje. To zaś nie tylko w tym sensie, że

[35] „Na czym zaś opiera się nieswoja i przecież nieoczywista, zimna pewność, z jaką wzywający dosięga wzywanego, jeśli nie na tym, że jestestwo zindywidualizowane do siebie przez swą nieswojość jest dla siebie samego nie do pomylenia? Co tak radykalnie odbiera mu możliwość błędnego zrozumienia siebie i samopoznania, jeśli nie opuszczenie pozostawiające je samemu sobie?", tamże, s. 349.

[36] W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 87-88.

wzywana jest zawsze najbardziej własna możność bycia, lecz z tego powodu, że zew wychodzi od bytu, którym zawsze jestem ja sam"[37]. W tej perspektywie autentyczna komunikacja wydaje się niemożliwa. Wymagałaby ona jakiegoś wspólnego odniesienia, choćby w postaci transcendentalnej wspólnoty sensu, wspólnych wartości, a te filozof odrzuca. Może obawiał się groźby kolejnych absolutyzacji wartości, fałszywych autorytetów i powrotu do tradycyjnego ujęcia sumienia jako trybunału? Może też wynika to z oddzielenia sfery ontycznej od ontologicznej?[38] Zastanawiające jest to, czy możliwe jest dosłyszenie sumienia w przestrzeni pomiędzy wyalienowaną „nieswojością" („byciem-w-nie-swoim- domu") a narzucającą się powszedniością i czy taka przestrzeń jest w ogóle możliwa. Heidegger jako „siewca niepewności" nie udziela jednoznacznych odpowiedzi i nie daje ostatecznych rozstrzygnięć. Problemem i zadaniem pozostaje pogodzenie indywidualnego charakteru sumienia (jako tego, co najbardziej pierwotne) z autentycznym byciem wobec Innego.

2.3. Sumienie jako najbardziej wewnętrzna inność – Paul Ricoeur

Według Heideggera głos sumienia wydobywa się z *Dasein*, ale zarazem je przekracza: „'Coś' wzywa wbrew oczekiwaniom, a nawet

[37] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 350-351.

[38] W *Byciu i czasie* wyłania się problem związku ontycznie rozumianego sumienia z jego rozumieniem ontologicznym. Okazuje się, że obie sfery nie mogą być tak do końca przeciwstawne, gdyż prowadziłoby to do paradoksów. Wydaje się bowiem, że skoro odpowiednim odzewem na zew sumienia jest milczenie, to konsekwentny Heideggerysta musiałby milczeć. Jednak aby podejmować analizę ontologiczną, czego dokonuje Heidegger, trzeba wprzódy i zarazem poruszać się w sferze ontycznej. „Nie bez podstaw powstaje zatem wrażenie, iż Heidegger porusza się po błędnym kole, gdyż jego analizy ontologiczne zdają się opierać na ujęciu ontycznym, którego problematyczność nie jest jednak wykazywana na poziomie ontycznym, lecz do której dochodzi się ontologicznie. Odpowiadając na zarzut błędnego koła pisze on jedynie, iż zachodzi ono jedynie dla rozsądku, dla którego projektowanie ontologiczne jest czymś osobliwym, gdyż rozsądek 'troska się tylko (…) o dający się przejrzeć w przeglądzie byt'. Zaznacza on jednak, iż 'ontologiczne dążenie ku źródłu nie dochodzi do ontycznych oczywistości zdrowego rozsądku, lecz otwiera mu się właśnie problematyczność wszystkiego, co oczywiste'. Jakie są zatem rezultaty namysłu nad Dasein i jak się one mają do człowieka?", W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 85:

wbrew woli. Z drugiej strony zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie ze mnie, a przecież przeze mnie"[39]. Ricoeur, nawiązując do przedstawionej wyżej koncepcji sumienia, pisze o nim jako o inności, która wraz z innością Drugiego i innością własnego ciała, odgrywa niezbywalną rolę w konstytucji bycia sobą (*ipse*). Trzeba przy tym jeszcze raz zaznaczyć, że „mówić: ten-który-jest-sobą nie znaczy mówić ja"[40], sobość jest raczej odpowiednikiem Heideggerowskiego *bycia-w-świecie*. Dlatego też sumienie, które bierze udział w konstytucji sobości, również przekracza „ja". Zarazem inność nie jest tu rozumiana jako coś zewnętrznego, przypadkowo dołączającego się do pewnej zamkniętej, w pełni ukonstytuowanej tożsamości na wzór Kartezjańskiego cogito (*idem*), ale jest ona wpisana w sobość jako moment jej bierności, pasywności, a nawet obcości. Stawiająca opór inność umożliwia dopiero dialektykę *idem* (bycia tym samym) i *ipse* (bycia sobą), gdyż powoduje rozbicie *cogito*, a poprzez owo rozproszenie zmusza je do ponownego wysiłku „odbudowania się". Przeplatające się momenty integracji i dezintegracji sprawiają, że świadomość nie jest czymś danym, ale staje się zadaniem.

Wyróżnienie trzech rodzajów inności u Ricoeura ma charakter strukturalny, pozostają one bowiem we wzajemnych zależnościach. Jakkolwiek jednak własne ciało i drugi człowiek rozbijają pozorną domkniętość „ja", to sumienie zdaje się momentem inicjującym refleksyjny powrót do siebie, wewnętrzny dialog (inaczej niż u Heideggera), choć samo pojawia się poza refleksją w postaci „pchnięcia". Może właśnie dlatego Ricoeur pisze o sumieniu jako o najbardziej wewnętrznej inności. Relacja z sumieniem jest asymetryczna. Coś wzywa wbrew woli i nie poddaje się kontroli. Podobnie jak u Heideggera, głos sumienia płynie z sobości (*ipse*), którą każdy jest w sposób nieredukowalnie indywidualny i w tym sensie wyrywa z obiegowych opinii, mówiąc po Heideggerowsku, z Się. Jednak zdaniem Ricoeura nie każde współbytowanie z innymi ma charakter Się, ale tylko to „niewłaściwe" (w sensie nieautentyczne):

> Heidegger doskonale opisał ten moment inności, który wyróżnia sumienie. Otóż inność ta nie tylko nie jest obca strukturze bycia sobą, lecz jest ściśle związana z jego wyłanianiem się, ponieważ pod wpływem impulsu sumienia ten-który-jest-sobą może odzyskać siebie po bezimienności „się". To uwikłanie sumienia w przeciwieństwo

[39] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 346.
[40] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 33.

> między byciem sobą a „się" nie wyklucza innego rodzaju związku między byciem sobą a współbyciem, albowiem z jednej strony „się" jest już niewłaściwym rodzajem współbycia, a z drugiej strony to wycofanie się w głąb sumienia sprawia, że inny znajduje naprzeciw siebie tego, kogo jest uprawniony oczekiwać, mianowicie właśnie tego-który-jest-sobą samym. (…) W odróżnieniu od dialogu duszy z sobą samą, o którym mówi Platon, to uleganie wpływowi innego głosu wskazuje znamienną asymetrię – którą można nazwać pionową – między wzywającą instancją a wzywanym sobą. Właśnie pionowość, wertykalność wezwania, równa jego wewnętrzności, stanowi zagadkę zjawiska sumienia[41].

Traktowanie sumienia jako „wewnętrzności" sytuuje je poza dialektyką „czystego" i „nieczystego", które to dwa człony implikują się nawzajem, ale z drugiej strony Ricoeur twierdzi, że „Sumienie nie może długo pozostawać poza dobrem i złem"[42]. Choć podobnie jak Nietzsche i Heidegger, autor *Podług nadziei* chce zerwać związek sumienia z tym, co dyktuje opinia publiczna, czyli ze sferą Się, to jednak sumienie, które dosięga soboś z głębi jego indywidualizacji, ma istotne znaczenie dla współbycia z innymi i w tym sensie jego oddziaływanie znajduje swoje odzwierciedlenie w sferze praktyczno-społecznej.

Warto w tym momencie, dla jasności wywodu, zaznaczyć, że Ricoeur wprowadza rozróżnienie moralności od etyki, przydając tym terminom znaczenia odmienne od tych, do których mógł przywyknąć czytelnik, sięgający po różnego rodzaju teksty filozoficzne. Ricoeur traktuje etykę jako pierwotniejszą wobec moralności. Ta pierwsza ma znaczenie teleologiczne i wyraża się w „zamiarze osiągnięcia 'życia dobrego' wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach"[43]. Określa się ona poprzez działanie praktyczne w konkretnym momencie, czyli sytuacyjną mądrość praktyczną. Natomiast moralność, która wyrosła na kanwie etyki, określa się w zasadach postępowania (zakazach i nakazach), ma więc, na wzór Kantowski, znaczenie deontologiczne[44].

---

[41] Tamże, s. 569

[42] P. Ricoeur, *Refleksja dokonana, Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Antyk, Kęty 2005, s. 73.

[43] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 285.

[44] „Ten ruch fenomenologii w kierunku moralności osiąga swój cel jednak tylko pod warunkiem symetrycznego ruchu moralności w kierunku fenomenologii działania. Krok polega tutaj na oddzieleniu etyki od moralności. Traktuję etykę jako wcześniejszą w moim pojęciowym porządku niż moralność, której stosunek do nakazu właśnie przypomnieliśmy. Etyka – przez umowność słownictwa – składa się z orzeczników dobra i zła. Nie mogę usprawiedliwić tutaj pierwszeństwa

Osobowa etyka przemienia się w bezosobową moralność na skutek wdarcia się w relacje międzyludzkie przemocy. Gdzie nie ma naturalnego dążenia do dobra, w sensie motywacji wewnętrznej poświadczonej przez sumienie, tam relacje międzyludzkie zostają oparte na relacjach władzy i podległości (związanych z imperatywami i normami regulatywnymi). Ricoeura jednak interesuje szczególnie droga powrotna od moralności do etyki i rola, jaką w tej drodze odgrywa sumienie.

Sumienie u Ricoeura, jako że odnosi on swą filozofię do sfery *praxis*, jest ściśle związane z płaszczyzną etyczną. Etyka jest zarazem podstawą moralności, bez niej ta ostatnia nie miałaby racji bytu, ale zarazem jej się przeciwstawia, co jest dostrzegalne zwłaszcza w sytuacji konfliktu wartości (w sytuacjach tragicznych). Podobnie sumienie przeciwstawione sferze Się (bliższej moralności) jest w niej również obecne. W odróżnieniu od Heideggera Ricoeur nie tyle odróżnia potoczne rozumienie sumienia od sumienia pierwotnego, co próbuje zmodyfikować jego obiegowy sens, odnaleźć jego właściwe źródła i wyczulić na zmianę znaczenia sumienia, jakiego nabiera, balansując pomiędzy etyką a moralnością. Sumienie, pochodzące z głębi „wewnętrzności", skrywa się zazwyczaj w powszedniości reguł moralnych, wykształcających w człowieku pewne nawykowe dyspozycje do działania. Jego głos staje się słyszalny dopiero w sytuacjach, w których reguły moralne okazują się niewystarczające bądź miast pomagać, stają się przytłaczającą siłą, której nie sposób się podporządkować i pozostawać zarazem w zgodzie z sobą (z własnym sumieniem). Sytuacją, wobec której reguły moralnego postępowania grzeszą swą jednostronnością i w której trzeba sięgnąć po sytuacyjną mądrość praktyczną, jest sytuacja tragiczności:

---

nadawanego w ten sposób dobru w porównaniu z nakazem. Głównym argumentem jest fakt, że dążenie do życia dobrego – z innymi i dla innych oraz, dodam jeszcze, w sprawiedliwych instytucjach – poprzedza w swoim założycielskim porządku zakaz, wskutek którego podmiot moralny napotyka nakaz. Moim zdaniem jedynie wtargnięcie przemocy w ludzkie związki narzuca przejście od stylu teleologicznego etyki do stylu deontologicznego moralności, krótko mówiąc, od Arystotelesa do Kanta. Jednak ruch wznoszenia od moralności do etyki ma dla nas tutaj większe znaczenie niż droga odwrotna: to w końcu dzięki temu krokowi wstecz teleologia moralna łączy się z teleologią fenomenologiczną, rozporządzającą kolejnością figur człowieka 'w możności'. To połączenie znajduje swoje właściwe wyrażenie w przesadnym zbliżeniu między Kantowskim pojęciem 'naturalnej dyspozycji do moralności' a Arystotelesowskim pojęciem dyspozycji etycznej w sensie *hexis* z *Etyki nikomachejskiej*", P. Ricoeur, *Refleksja dokonana*…, dz. cyt., s. 71.

> W jaki sposób filozofia moralna odpowie na to wezwanie do „słusznego myślenia" i „dobrego namysłu"? Gdybyśmy oczekiwali od pouczenia tragicznego odpowiednika nauki moralnej, mylilibyśmy się całkowicie. Fikcja stworzona przez poetę jest fikcją dotyczącą konfliktów, które Steiner słusznie uważa za nieusuwalne; takie, że w ich sprawie niepodobna się układać. Tragedia ujęta jako taka rodzi etyczno-praktyczną aporię dołączającą się do tych, które wytyczały nasze poszukiwanie bycia sobą. (…) Pod tym względem jedna z funkcji tragedii w odniesieniu do etyki polega na wprowadzeniu przedziału między mądrością tragiczną a mądrością praktyczną. Wzbraniając się przed dostarczeniem „rozwiązania" konfliktów, które fikcja ujawniła jako nierozwiązywalne, tragedia, zakłóciwszy spojrzenie, zmusza człowieka praxis do tego, by nadał nowy kierunek działaniu na swoje własne ryzyko i na własny koszt, kierunek prowadzący do sytuacyjnej mądrości praktycznej, która najlepiej odpowiada mądrości tragicznej[45].

Sytuacyjna mądrość praktyczna prześwieca poprzez systemy moralne, odnajdując swoje źródło nie tylko w wewnętrzności, ale w równej mierze w relacji z Innym, która w swojej konkretności i bezpośredniości również poprzedza moralność.

2.4. Pomiędzy niepowtarzalnością spotkania a ogólnością nakazu

Ricoeur, zainspirowany Heideggerowską koncepcją sumienia, próbuje ją uzupełnić poprzez odniesienie do relacji z Innymi, czerpiąc przy tym z filozofii Lévinasa. Jak pisze Grażyna Lubowicka w swojej książce poświęconej koncepcji sumienia u Ricoeura:

> W koncepcji Ricoeura, podobnie jak Lévinasa, Drugi staje się źródłem charakteru moralnego poświadczenia. Sumienie jest więc poświadczeniem Bycia – Jaźnią w **odpowiedzi** na wezwanie Drugiego.

[45] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 409. Scheler definiował tragiczność jako sytuację, w której spośród dwóch równoważnych wartości jedna musi zostać zniszczona, aby mogła zaistnieć druga. Jest to również sytuacja, w której trzeba dokonać wyboru i w której unicestwienie i urzeczywistnienie wartości dokonuje się w tym samym działaniu, a nie w następującej po sobie sekwencji zdarzeń. Jest to zatem sytuacja, o którą rozbijają się wszelkie teodycee, ontoteologie, systemy moralne, nie wyłączając Kantowskiego imperatywu kategorycznego. Por. Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności,* dz. cyt., s. 49-95.

> A zatem, wtedy tylko, gdy wymiar pojęcia długu przekształcony zostanie z ontologicznego na intersubiektywny, dług zrozumiany być może jako nakaz. Nakaz łączy ostatecznie w sobie poświadczenie mnie samego oraz odpowiedź na wezwanie przychodzące od Drugiego. **Poświadczenie** u Ricoeura jest **długiem**, czyli **nakazem**. Sumienie odzyskuje tutaj swój charakter etyczny. Jaźń, która w tym nakazie się konstytuuje, uzyskuje **status moralny**. W koncepcji Heideggera, gdzie dług jest zobowiązaniem wyłącznie wobec siebie samego, a więc nie wobec Drugiego, poświadczenie nie ma i nie może mieć wymiaru moralnego. Idea Drugiego jest warunkiem przejścia od ontologii do etyki[46].

Można powiedzieć, że poprzez modyfikację pewnych aspektów wykładni sumienia u Heideggera i Lévinasa, Ricoeur sytuuje się gdzieś pomiędzy nimi. Warto więc, w tym kontekście, przyjrzeć się inspiracjom, które czerpie z filozofii Lévinasa. Według Lévinasa głos sumienia płynie od Innego, który jest radykalną zewnętrznością i tym samym rozbija zamkniętość „ja". Inny mówi „nie zabijaj", nakaz płynie z epifanii jego twarzy. Nie jest to relacja poznawcza, ale relacja etyczna, doświadczenie pierwotniejsze nawet od świadomości:

> Trzeba więc najpierw zdać sobie sprawę, że doświadczeniem pierwotnym nie jest doświadczenie samego siebie, nie jest ani świadomość Ja, ani świadomość My, lecz rewelacja Innego, gdzie inny jest innym w sposób nieredukowalny do Tego-samego, gdzie inność i odseparowanie rozbija każdą syntezę. W tej relacji z Innym Ja nie myśli już o…, lecz dla…, a więc Inny zmusza mnie, bym się o niego troszczył i brał na siebie odpowiedzialność. Jest to relacja etyczna, a nie poznawcza, relacja, która „narusza równowagę duszy obojętnej i niewzruszonej w poznaniu", relacja, która mnie wytrąca z mego egoizmu[47].

Sumienie wraz z etyką nie pojawiają się przed spotkaniem i nie posiadają znamion ogólności, choć przed spotkaniem konsoliduje się w sobie i odseparowuje w swym egotyzmie „ja", wraz z tym, co przez nie wypracowane. Jednak epifania twarzy Innego w określonej, konkretnej sytuacji może nawet zobowiązywać do zanegowania tego, co z trudem wypracowane, od zinternalizowanych, powszechnych zasad począwszy, aż po zakwestionowanie i „rozbicie" samego siebie. Mamy tu do czynienia z asymetrią, w której w sposób niekwestionowany przeważa Inny:

---

[46] G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 129.

[47] B. Skarga, *Tożsamość i różnica*…, dz. cyt., s. 102.

> Hiperbola dotyczy w istocie jednocześnie dwóch biegunów, Tego Samego i Innego. Jest znamienne, że *Całość i nieskończoność* wprowadza najpierw „ja" opanowane wolą utworzenia koła ze sobą samym, utożsamienia się. (…) Ów temat separacji, jakkolwiek zasilany fenomenologią – fenomenologią, powiedzielibyśmy, egotyzmu – jest już naznaczony piętnem hiperboli: hiperboli wyrażającej się w gwałtowności oświadczenia takiego jak to: „w separacji (…) Ja nie zwraca uwagi na Innego". Dla takiego ja, niezdolnego do dostrzeżenia Innego, epifania twarzy (temat jeszcze fenomenologiczny) oznacza absolutną, czyli niewzględną zewnętrzność[48],

i dalej czytamy:

> Separacja wyjaławia wewnętrzność. Ponieważ inicjatywa należy całkowicie do Innego, nakaz dochodzi do „ja" właśnie w bierniku – dobrze nazwana końcówka – i sprawia, że jest ono zdolne do udzielenia odpowiedzi, wciąż jeszcze w bierniku: „Oto ja!"[49].

Lévinas również, podobnie jak Heidegger i Ricoeur, przyznaje, że istnieją sposoby współbytowania z innymi, w których nieredukowalna jednostkowość człowieka ulega zatraceniu. Jest to dostrzegalne zwłaszcza w instytucjonalnym wymiarze kontaktów międzyludzkich, które zdążają do depersonalizacji. Autorowi *Całości i nieskończoności* chodzi jednak o taką rewelację Innego, która przebija instytucjonalne formy komunikowania się (w których inny jest jak każdy inny i które nie tylko nie rozbijają, ale utwierdzają niewzruszoność „ja"):

> Powrót do jednoznacznego bytu ze świata znaków i symboli, z istnienia fenomenalnego, nie polega na włączeniu się w całość, którą pojmuje inteligencja i którą ustanawia polityka. W takiej całości niezależność bytu oddzielonego zatraca się, jest zapoznana i uciśniona. Powrót do zewnętrznego bytu, do bytu w jednoznacznym sensie – w sensie, za którym nie kryje się żaden inny sens – polega na wejściu w prostotę relacji twarzą w twarz. Nie jest ona żadną grą luster, lecz moją odpowiedzialnością, to znaczy egzystencją już zobowiązaną. Relacja ta umieszcza środek grawitacji jestestwa poza nim samym. Wyjście poza egzystencję fenomenalną lub wewnętrzną nie polega na byciu uznanym przez Innego, ale na ofiarowaniu mu własnego bytu. Być w sobie to wyrażać się, a zatem służyć już Innemu. Na dnie ekspresji leży dobroć[50].

---

[48] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 560-561.
[49] Tamże, s. 561.
[50] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 214-215.

Jak pamiętamy, u Heideggera głos sumienia nie pochodzi od Innego. Wręcz przeciwnie, można odnieść wrażenie, że Inny przeszkadza w dosłyszeniu sumienia, gdyż jest tym, który umocowuje jestestwo w sferze Się. Ricoeur polemizuje z tym, co w ujęciach sumienia Heideggera i Lévinasa najbardziej radykalne, zdradzając swe kompromisowe tendencje. Z jednej strony chce on uchronić jaźń przed unicestwieniem ze strony Innego i nie odbierać jej zdolności do samostanowienia[51], a z drugiej strony chce również uwzględnić Innego, rozpatrując sumienie w związku z mądrością sytuacyjną. To stanowisko rozjaśni zapewne analiza sumienia jako poświadczenia.

Zagadnienie **poświadczenia** pojawia się wielokrotnie w dziele Ricoeura *O sobie samym jako innym* w różnych kontekstach. Znajdujemy tu wiele jego określeń, które nie przeczą sobie, choć odnoszą się do różnych aspektów omawianej problematyki, jaką jest dialektyka *idem* i *ipse*. Ricoeur pisze, że poświadczenie to samoodniesienie, „samointerpretacja", która jest zarazem „poważaniem siebie"[52], a także „przekonaniem, że dobrze sądzimy i dobrze działamy w chwilowym i przelotnym przybliżeniu życia dobrego"[53], wiernością danemu słowu (sobie i innemu), dotrzymaniem obietnicy, „byciem-pod-wpływem-nakazu"[54]. Zarzewiem poświadczenia jest w pewnym sensie Heideggerowskie zdecydowanie, czyli otwartość, gotowość Dasein do winy, do posiadania i nasłuchiwania sumienia, ale i Lévinasowskie wezwanie płynące od Innego. Ricoeur dokonuje w poświadczeniu połączenia tych dwóch, w pewnym sensie przeciwstawnych, stanowisk. Czytamy:

> Polemizując z Heideggerem, twierdziłem, że poświadczenie jest pierwotnie nakazem, bo w przeciwnym razie traciłoby wszelkie znaczenie etyczne i moralne; teraz będę przeciwstawiał się Lévinasowi twierdząc, że nakaz jest pierwotnie poświadczeniem, bo w przeciwnym

[51] Grażyna Lubowicka postrzega sumienie (w Ricoeurowskim ujęciu) jako istotny moment konstytucji Jaźni i wyodrębnienia podmiotowości. Daje ono bowiem wiedzę o sobie, moralną świadomość siebie jako podmiotu odpowiedzialności moralnej (w odróżnieniu od podmiotu poznania przedmiotowego). Pisze ona, że: „Poświadczenie jest więc nakazem, zobowiązaniem wobec Drugiego. Ale, zdaniem Ricoeura, sumienie powinno pozostać poświadczeniem konstytucji Jaźni – w odpowiedzi na wezwanie sumienia. (…) Odrębność Inności sumienia, nieredukowalna do Inności Drugiego, pozwala na określenie struktury podmiotu i tym samym na jego wyodrębnienie", A. Grzegorczyk, M. Loba, R. Koschany (red.), *Horyzonty interpretacji*…, dz. cyt., s. 142.

[52] Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 295.

[53] Tamże.

[54] Tamże, s. 590.

> razie nie zostałby przyjęty, a ten-który-jest-sobą nie uległby wpływowi na sposób właściwy byciu-podległym-nakazowi[55].

Dostrzeżony zostaje głęboki związek, a nawet jedność nakazu płynącego od Drugiego i poświadczenia siebie. Właściwy sposób bycia nie realizuje się w bezdennej otchłani nicości, ale „tu i teraz", w konkretnej sytuacji, w spotkaniu Innego, który jednak nie ma mocy opanowania i unicestwiania tego, który jest sobą[56]. Sumienie jest pewnym impulsem, pchnięciem dla dialektyki Tego Samego i Innego, trzecim rodzajem inności (która oswaja Lévinasowską zewnętrzność i Heideggerowską obcość sumienia), jakim jest „bycie-pod-wpływem-nakazu jako struktura bycia sobą"[57].

Zdaniem Ricoeura „wyzucie z siebie" przywoływane przez takich myślicieli, jak Gabriel Marcel i Emmanuel Lévinas, daje pierwszeństwo Innemu wobec siebie samego. Dopiero po „wyzuciu z siebie" Inny może stać się równie ważny, a nawet ważniejszy od „ja". Troska o Innego musi jednak – zdaniem Ricoeura – spotkać się z poważaniem samego siebie jako tego, który jest zdolny usłyszeć wezwanie i na nie odpowiedzieć. W gruncie rzeczy troska o Innego i poważanie siebie okazują się nierozłączne i nie mogą być przeżywane bez siebie wzajemnie. Dobro uczynione Innemu jest zarazem dobrem uczynionym sobie. Troszcząc się o Innych, nic nie tracimy, a wręcz przeciwnie, wypełniamy brak sytuujący się w nas samych. Brak ten jest miejscem dla Innego, zdolnością do dobra, która dopiero dzięki Innemu może się urzeczywistnić. W tym właśnie zawiera się fenomenologia daru, że ofiarowanie jest tożsame z otrzymywaniem. W *O sobie samym jako innym* czytamy: „od cierpiącego innego pochodzi dawanie, które właśnie nie jest już zaczerpnięte z jego mocy działania i istnienia, lecz z samej jego słabości"[58], i dalej „Ten-który-jest-sobą, któremu przypomniano niepewność śmiertelnego losu, może otrzymać od słabości przyjaciela więcej, niż mu daje czerpiąc z własnych zasobów sił"[59]. **Nie ma zatem w relacji „ja" – Inny Lévinasowskiej asymetrii.** Temu, który cierpi i wzywa, odpowiada

---

[55] Tamże.

[56] Ricoeur dostrzega groźbę w asymetryczności Innego wobec Sobości, obecną w filozofii Lévinasa. Poświadczenie jako poważanie siebie pozwala zachować względną autonomię wobec Innego, gdyż „nie chodzi o to, aby skutkiem kryzysu bycia sobą było zastąpienie szacunku do siebie nienawiścią do siebie", tamże, s. 279.

[57] Tamże, s. 590.

[58] Tamże, s. 316-317.

[59] Tamże, s. 317.

słabość wzywanego, którą ten może dopiero przezwyciężyć, odpowiadając na wezwanie. Lévinasowska epifania Twarzy kierowała do odseparowanego w swej egotyczności „ja" hasło „Nie zabijaj", natomiast Ricoeur pisze za Rosenzweigiem że pierwotny akt wobec Innego ma charakter afirmatywny[60]. Twarz Innego mówi przede wszystkim „Kochaj mnie". Podobnie jak Lévinas, Ricoeur uważa, że pierwszą relacją z Innym jest nasłuchiwanie, z którego dopiero rodzi się mowa. Dodatkowo partnerzy relacji są zanurzeni we wspólnych sensach, których symboliczny głos płynie zarówno ze świata Przyrody, jak i z kulturowych i społecznych kontekstów, w których dokonuje się spotkanie. Sens nie tworzy się dopiero w spotkaniu, ale raczej w spotkaniu zostaje wyrażony. Z jednej strony odpowiedź na wezwanie płynące z Twarzy bierze się z nadmiaru, ze zdolności do miłowania, na co w języku greckim znajdujemy piękne słowo *agape*, ale w łonie owego ruchu miłości skrywa się brak, słabość i bezbronność wzywanego[61]. Chociaż, jak czytamy w książce Ricoeura, *agape* nie rodzi się z pragnienia, to jednak „zawiera samo pragnienie, pragnienie dawania; jest wyrazem szczodrości"[62]. Pragnienie to, aby nie było ślepe – tzn. nie było jedynie ukierunkowane na zaspokojenie własnych potrzeb, wyłącznie na to, co pożyteczne, ani też tylko na to, co przyjemne – winno być zapośredniczone w dobru. Dostrzegamy tu wyraźną inspirację Arystotelesowskim rozróżnieniem trzech rodzajów przyjaźni: według pożytecznego, przyjemnego i dobrego[63]. Zgodnie z trzecim rodzajem, najbliższym Ricoeurowi, przyjaźń winna być zapośredniczona w dążeniu do życia dobrego i jako taka oparta na wzajemności, równości i obopólności. U Arystotelesa mamy jednak do czynienia z intelektualistycznym ujęciem przyjaźni, podług którego każdy kocha w przyjacielu dzielność etyczną związaną z rozumną, wspólną częścią duszy. Zdaniem Arystotelesa to właśnie dzięki temu, co mamy wspólne z innymi ludźmi, możemy powiedzieć, że przyjaciel jest „drugim 'ja'". Dostrzegamy tu jednak groźbę, o której pisał Lévinas, sprowadzenia Innego do Tego Samego. Ricoeur, podążając za Lévinasem, również nie zatrzymuje się przy Arystotelesie, gdyż nie znajduje w jego refleksji miejsca dla prawdziwego pojęcia inności. Wszak przyjaźń nie opiera się na

[60] Por. tamże, s. 306.

[61] W związku z zestawieniem biblijnego przykazania miłości, wzmocnionego etyką nadmiaru i idei sprawiedliwości J. Rawlsa, por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt.

[62] P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 226.

[63] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., ks. VIII.

poznaniu w Drugim tego, co w nim najlepsze, ale na kochaniu drugiego w jego niepowtarzalnym istnieniu. W przyjaźni mamy do czynienia z dialektyką działania i doznawania, współradowania i cierpienia[64]. Odpowiedź na cierpienie Bliźniego nie jest litością ani wielkodusznością, ale współcierpieniem, chęcią podzielenia smutku Drugiego. Ricoeur przeciwstawia zatem Lévinasowskiej asymetrii spotkania relację przyjaźni, w której mamy do czynienia z **równością przez nierówność**. Jest to przede wszystkim relacja wymiany, w której inicjatywa Innego nie dociera do „ja" w bierniku, ale wyzwala w nim zdolność do odwzajemnienia. Chodzi tu zwłaszcza o zdolność do dobroci, która może się urzeczywistnić jedynie w osobie poważającej siebie. Przyjaźń oparta jest nie tylko na epifanii Twarzy Innego, ale na troskliwości, w której dokonuje się połączenie spontanicznego uczucia miłości z refleksyjnością. Inaczej niż u Lévinasa, **relacja etyczna pozostaje u Ricoeura w wyraźnym związku z relacją poznawczą**. W relacji międzypodmiotowej wzajemną apercepcję określają trzy następujące cechy: **odwracalność, niezastępowalność i podobieństwo**.

Odwracalność możemy zaobserwować w sytuacji rozmowy. Nie dotyczy ona konkretnych osób, które są niepowtarzalne, ale ról, jakie interlokutorzy przybierają w rozmowie, co doskonale widać w naprzemienności stosowania zaimków osobowych. Kiedy zwracamy się do Innego „Ty", rozumie on owo „Ty" jako „Ja". Podobnie gdy Inny mówi do nas „Ty", rozumiemy je jako „Ja". Dzięki odwracalności ról, postrzegamy Innego jako tego, który tak jak „ja" mówi „ja". Tej odwracalności ról towarzyszy niezastępowalność osób, która umocowuje każde „ja" w określonym miejscu i nie unieważnia nieredukowalnej do Tego Samego różnicy między „ja" i „Innym". Każdy człowiek ma własną niepowtarzalną wartość i jako innemu od nas należy mu się troskliwość i szacunek. Podobieństwo jest natomiast owocem wymiany i więzią pomiędzy „ja" i Innym. Wyraża się ono w sformułowaniu, że nie można poważać samego siebie, nie poważając zarazem Innego jak siebie samego, a także na uznaniu, że Inny podobnie jak „ja" jest zdolny zapoczątkować coś w świecie, działać ze względu na racje i poważać siebie tak, jak „ja" poważam siebie[65]. Jak pisze Ricoeur, sformułowania „ty również"

[64] „Cierpienie nie jest określone jedynie przez ból fizyczny, ani nawet ból umysłowy, lecz przez pomniejszenie, a nawet zniszczenie zdolności do działania, możności czynienia, odczuwane jako naruszenie integralności siebie", P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 316.

[65] Por. tamże, s. 321.

i „jak siebie samego" wyrażają: „paradoks wymiany zachodzącej właśnie między tym, co niepowtarzalne. Tak więc poważanie *innego jak siebie samego* i poważanie *siebie samego jak innego* stają się fundamentalnie równoważne"[66]. Wzajemność i podobieństwo nasycają życzliwą spontanicznością refleksyjnością.

Pierwotna afirmacja, wydarzająca się przed słowem, związana z epifanią Twarzy Innego, wyprzedza wszelkie reguły i zasady moralne. Zdaniem Ricoeura dążenie do życia dobrego, które jest zarazem admiracją wartości Drugiego człowieka, wyprzedza wszelkie zobowiązania moralne, wyrażające się w nakazach i zakazach prawa. Ricoeur głosi pierwszeństwo etyki (rozumianej tu jako: życzliwa spontaniczność, poważanie siebie i troska o Innego) przed moralnością (wyrażoną najdoskonalej w Kantowskim imperatywie kategorycznym) i sprawiedliwością społeczną. Zarazem jednak, w przeciwieństwie do Lévinasa, nie dostrzega antynomii pomiędzy tak rozumianą etyką i moralnością, ale stwierdza, że etyka stanowi źródło dla moralności. Autor *Egzystencji i hermeneutyki* ujmuje relację etyki i moralności w postaci triadycznej struktury: etyka – moralność – etyka. Deontologiczne reguły, albo też społeczne zasady sprawiedliwości (wyrażone najdoskonalej w słynnej teorii Johna Rawlsa[67]) nie stanowią źródeł etyki, ale jedynie jej niezbywalne instrumentarium. Staje się ono konieczne wówczas, gdy relacja rozszerza się poza niepowtarzalną konstelację „ja" – Drugi człowiek, a na scenę wkracza Trzecia osoba, a także wtedy, gdy mamy do czynienia z rozszerzoną konstelacją społeczną my – Inni.

Można w tym miejscu zapytać za Lévinasem: Po co uzupełniać dążenie etyczne wymiarem prawa? Czy prawo moralne jako abstrakcyjne, powszechne, rozumne i uniwersalne nie tłumi w zarodku tego, co niepowtarzalne, różne i niesprowadzalne do Tego Samego? Czy prawo nie stępia swym bezosobowym ostrzem naszej wrażliwości moralnej i spontanicznego uczucia skierowanego do Innego?

Zdaniem Ricoeura normy moralne są odpowiedzią na zaistniałe w świecie zło, występujące pod postacią przemocy, jaką jedna wola wywiera na inną wolę. Przemoc ta objawia się w nierówności, w której Inny może jawić się jako oprawca, krzywdziciel i ciemięzca. Wydaje się, że asumpt do zastąpienia dążenia etycznego prawem moralnym daje również konflikt interesów, różnorodność niedających się

[66] Tamże.

[67] Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

pogodzić postaw, przekonań i wartości. Deontologiczna moralność pojawia się w świecie, w którym naturalna wrażliwość na Innego i dążenie do życia dobrego zostają stępione. Moralność nie tyle jest źródłem zła, co raczej odpowiedzią na zaistniałe zło, którego korzenie, zdaniem Ricoeura, toną w mroku[68]. U Lévinasa zakaz „Nie zabijaj!" płynął z epifanii Twarzy Innego. Jako taki nie potrzebował uzasadnienia ani nie musiał być umieszczony w ramach żadnego uniwersalnego systemu. Według Ricoeura pierwotny akt afirmatywny, wezwanie „Kochaj mnie!", nie potrzebuje żadnego uzasadnienia i jest poza wszelkim ludzkim prawem. Natomiast prawo moralne wznosi się tam, gdzie brak uczucia musi zostać zrekompensowany przez rozum. Głos imperatywu wzywa do sprawiedliwości i postępowania moralnego zwłaszcza w sytuacji, w której Inny jest anonimowy, daleki, kiedy słyszymy o nim w mediach, czytamy w gazetach, a nie możemy dostrzec jego Twarzy i usłyszeć płynącego z niej wezwania. Ricoeur ukazuje związek pomiędzy troskliwością i normą, dla których istotnym zapośredniczeniem staje się Ewangeliczna Złota Reguła, sformułowana pierwszy raz przez Hillela, żydowskiego mistrza św. Pawła, która brzmi: „Nie czyń bliźniemu swemu, czego nie zniósłbyś, gdyby tobie zostało uczynione. Tu jest całe prawo; reszta jest komentarzem"[69]. Znajdujemy ją również w Księdze Kapłańskiej, w której czytamy: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego"[70]. W Złotej Regule Inny jest bliźnim, jest miłowany. Znajdujemy w Złotej Regule również pewne refleksyjne uzasadnienie, które powołuje się na regułę wzajemności i podobieństwa, wyrażoną w słowach „jak siebie samego". Natomiast w imperatywie kategorycznym Kanta: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem"[71], odnajdujemy już tylko intelektualistyczną i formalną

[68] Nieco inny pogląd, przestrzegający przed deontologicznym ujęciem moralności i niebezpieczeństwem przywiązywania się do idei wyrównywania krzywd, znajdujemy u Michela Foucaulta. W książce *Nadzorować i karać* pisze on, że idea sprawiedliwości rozumiana w sensie „adekwatnego" do winy wyrównywania krzywd prowadzi w konsekwencji do okrucieństwa, w którym proces staje się widowiskiem, a katem społeczeństwo, które z kolei zostaje osądzone przez historię. Konsekwentne stosowanie pomsty prowadzi do błędnego koła również dlatego, że wraz ze zwiększonymi karami i sankcjami, wzrasta proporcjonalnie liczba i okrucieństwo popełnianych przestępstw. Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.

[69] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 363.

[70] Cyt. za: tamże.

[71] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 38.

zasadę moralną, pozbawioną odniesienia do Inności bliźniego. W imperatywie Kanta „ja" i Inny jesteśmy jak każdy, przez wzgląd na nasze wspólne człowieczeństwo, które domaga się szacunku. Szacunek do siebie jest poważaniem siebie przepuszczonym przez rygoryzm prawa. Tam gdzie brak naturalnych uczuć moralnych (takich jak empatia, życzliwość, miłość), pojawia się obowiązek. Ricoeur jednak nie chce zatrzymać się na poziomie prawa moralnego, etyka bowiem nie może zostać zredukowana do prawa. Często dopiero sytuacje tragiczne, w których zachodzi konflikt równocennych wartości (a człowiek jest skazany na dokonanie wyboru jednej z nich), domagają się odstąpienia od powszechnej reguły i dopuszczenia do głosu tzw. mądrości sytuacyjnej, odwołującej się do niezbadanych pokładów uczucia, istniejących poza moralnym prawem[72]. Można powiedzieć, że wobec sytuacji tragicznych wszelkie systemy etyczne, ogólne normy, zakazy i nakazy prawa ponoszą klęskę, okazując się zupełnie nieadekwatne. Zdaniem Ricoeura prawo jest konieczne ze względu na zło, ale w żadnym razie prawo nie może zastąpić etyki ani też stanowić jej źródła. Wzięte samo w sobie jest ułomne, gdyż ogołaca z uczuć niezbędnych w dążeniu do dobrego, spełnionego życia.

2.5. Z genealogii sumienia

Angażując sumienie w kontekst współbycia z innymi ludźmi, Ricoeur dostrzegł potrzebę rehabilitacji obowiązującej w świecie moralności, a nawet podjął próbę sformułowania jej genealogii. Ta ostatnia różni się nieco od tej, którą znajdujemy w rozważaniach Nietzschego zawartych w dziele *Z genealogii moralności*. Dla Ricoeura, jak już wyżej zostało wspomniane, ważna staje się „droga powrotna" od moralności (w sensie Kantowskim, deontologicznym, w postaci zakazów i nakazów prawa) do etyki jako dążenia do życia dobrego, co jest możliwe dzięki dosłyszeniu głosu sumienia. Zdaniem autora *Symboliki zła* moralność wyrasta z pierwotnego poświadczenia, które jest jednocześnie nakazem płynącym od Drugiego. Oderwanie od tego żywego źródła sprawia, że moralność zastyga w regułach i prawie oraz staje się narzędziem resentymentu.

[72] Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 399-413.

W swoich wcześniejszych pismach Ricoeur sięgał, w celu zgłębienia problematyki winy, sumienia i zła, do ludowych wierzeń, podań mitycznych, a także do pierwotnych symboli zła. Jakkolwiek ich interpretacja jako niekończący się proces nie dosięga mrocznych źródeł zła, to jednak ukazuje, że w sferze najbardziej pierwotnej jest ono jakimś zbłądzeniem, słabością, które dopiero wskutek pewnego wykorzenienia, zerwania więzi człowieka z bytem, są traktowane jako wina i grzech, domagające się oskarżenia i potępienia. Jak pamiętamy, Heidegger pisał, że od-moralnione sumienie „pozywa ku byciu winnym"[73], przywołując pierwotny sens winy, związany z niedoskonałością egzystencji, która swą pełnię odnajduje dopiero w śmierci. Źródła tej niedoskonałości (braku, wyrażającego się w byciu-ku-śmierci) pozostają jednak w mroku, gdyż – jak czytamy w *Byciu i czasie* – owo najbardziej pierwotne bycie winnym pozostaje „bardziej pierwotne niż wszelka o tym wiedza"[74]. Próby zaspokojenia potrzeby wiedzy dotyczącej zła znajdujemy w różnych mitologiach, które wiążąc pewne symbole zła, stanowią już ich bardziej zracjonalizowaną wykładnię.

Analiza mitów początku, której podjął się Ricoeur, ukazuje, że geneza zła poprzedza podział na „wnętrze" człowieka i to, co wobec niego „zewnętrzne". Interioryzacja zła musiała się pojawić już po tym „podziale". Moralność związana jest dopiero z „poziomem" racjonalizacji, który wyraża się w wyrwaniu „oskarżonego" ze świata i oddzieleniu go od oskarżającego trybunału. Na tym „etapie" świat traci swój powiązaniowy charakter, przestaje być całością, a staje się sumą pooddzielanych od siebie ludzi i przedmiotów. Heidegger nazwałby ów poziom poziomem ontycznym, w przeciwieństwie do „właściwego" poziomu ontologicznego. Wskutek owego wykorzenienia pojawia się dopiero rozróżnienie dobrego i złego, czystego i nieczystego, podmiotu i przedmiotu. Zerwanie więzi pomiędzy świadomością i bytem, w którym Ricoeur doszukuje się genezy zła, jest zarazem zachwianiem pewnej równowagi, jako że „winny" nie tylko alienuje się wobec świata, ale również wyrywa się ze „społeczności grzeszników", czyli pierwotnej winy egzystencjalnej, a następnie jako ich ciemna strona i niechciany wyrzut sumienia zostaje postawiony w stan oskarżenia. W *Symbolice zła* czytamy, iż

> Zamknięta jest świadomość winna dlatego, że jest świadomością odosobnioną, zrywającą wspólnotę grzeszników. Jako że „odłącza

[73] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 361.
[74] Tamże, s. 360.

> się" ona przez ten sam akt, w którym bierze na siebie – i to wyłącznie na siebie – cały ciężar zła. Zamknięta jest świadomość winna również w sposób bardziej utajony dlatego, że ma niejasne upodobanie w swym złu, poprzez co staje się swym własnym katem[75].

Wobec owej nierównowagi ideały moralne stają się niemożliwe do osiągnięcia, a wina egzystencjalna przechodzi w niemożliwą do zadośćuczynienia winę moralną. Dopiero w poświadczeniu, które dochodzi do głosu na przykład w doświadczeniu tragiczności, następuje rozbicie pozornej zamkniętości „ja", czyli doświadczenie związku świadomości ze światem i innymi ludźmi, niepełności egzystencji, i uwikłanie winy moralnej w winę egzystencjalną.

Heidegger pozostawia nas z niepocieszającą diagnozą kondycji ludzkiej, której w sukurs może przyjść jedynie wzywający zew sumienia, „bycie ku śmierci" i nieokreśloność trwogi[76]. Dla Ricoeura, który poprzez symboliczne ożywienie poszukuje znamion autentyczności w byciu z Innymi, usytuowanie człowieka w świecie nie jest aż tak bardzo beznadziejne. Filozofowi przyświeca optymistyczne założenie, zgodnie z którym, pomimo pęknięcia i rozdzielenia świadomości od bytu, możliwa jest droga powrotna. Nie chodzi w niej o odzyskanie „raju utraconego" poprzez wyzbycie się świadomości – byłoby to co najmniej naiwne – ale o odnalezienie pierwotnej więzi z bytem drogą okrężną poprzez świadomość właśnie[77].

---

[75] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 139.

[76] W przeciwieństwie do Heideggera, który traktował trwogę jako doświadczenie źródłowe, Ricoeur proponuje refleksyjne ustosunkowanie się do trwogi, umożliwiające sięgnięcie poza nią do „pierwotnej afirmacji". Stwierdza on, że: „Przemyśliwać nad trwogą oznacza (…) użyć jej surowej nauki, aby spenetrować i pochwycić na nowo pierwotną afirmację, bardziej pierwotną niż wszelka trwoga, choćby to ona właśnie uważała się za pierworodną", tamże, s. 33. Przezwyciężenie trwogi jest związane z istnieniem wartości warunkujących i wykraczających poza śmierć, poczucie bezsensu i alienację. Zdaniem autora *Symboliki zła* do wartości tych dochodzi się poprzez doświadczenie i rozumienie: „Doświadczyć, by zrozumieć, zrozumieć, by przezwyciężyć (lub przynajmniej stawić czoło) oto maksyma, która – jak mi się wydaje – winna rządzić naszymi rozważaniami", tamże, s. 31.

[77] Według Ricoeura świadomość nie jest czymś danym, ale stanowi zadanie bycia bardziej świadomym i jako taka musi w nieustannych ruchu negować samą siebie jako punkt wyjścia refleksji. Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 112-113: „I oto interpretacja, która zrazu wyrzekła się punktu widzenia świadomości, nie tylko nie eliminuje świadomości, ale wręcz radykalnie odnawia jej sens. To nie świadomość zostaje w końcu zanegowana, ale jej uroszczenie, że zna siebie od samego początku, jej narcyzm. Musimy zatem dojść do stanu zupełnej rozterki, kiedy nie wiemy już, co to znaczy świadomość, ażeby ją odnaleźć jako taki sposób istnienia, którego inność stanowi nieświadomość".

Jak zostało wyżej napisane, Ricoeur wpisuje moralność w triadę: etyka – moralność – przekonanie, uważając, że w konkretnym działaniu możliwe jest przezwyciężenie zhipostazowanej moralności i powrót do etyki, wyrażającej się w poświadczeniu i przekonaniu. Jak wobec tego połączyć sumienie ze sferą etyczną, aby nie wpadło ono ponownie w sidła moralizmu, hipokryzji, resentymentu? Jak możliwe jest przejście od moralizmu do mądrości sytuacyjnej? Czy istnieje etyczność poza prawem?

Ricoeur, poszukując genezy grzechu i winy, często powołuje się na św. Pawła, który miał powiedzieć, że grzech mógł się pojawić dopiero wraz z prawem[78]. Prawo sprowadza na człowieka nieskończone żądanie. Sprawia, że świadomość jest zawsze świadomością grzeszną i winną, a sprawiedliwości nigdy nie ma „tu i teraz", ale zawsze jest gdzieś dalej. To z kolei prowadzi do skrupulatności sumienia, wyliczającego zawinienia przeciw niezmierzonemu prawu i zarazem do jego weń uwikłania[79]. Prawo (w szerokim sensie) wiąże się z alienacją człowieka, z powstaniem społeczeństwa niezależnych, autonomicznych i ponoszących za siebie odpowiedzialność jednostek. Przy czym warto odróżnić prawa obyczajowe i religijne, które jako silnie zinternalizowane przyczyniają się do poczucia winy, od prawa państwowego, które w państwach względnie liberalnych i demokratycznych ma charakter regulatywny, a jego zadanie sprowadza się do zabezpieczenia przed nadużyciami. Autor *Symboliki zła* pisze raczej o pierwszym znaczeniu prawa w związku z winą i sumieniem, chociaż doszukuje się wspólnego źródła obu instancji.

---

[78] Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 133: „…punktem wyjścia jest doświadczenie niemocy człowieka niezdolnego do spełnienia wszystkich wymagań prawa – przestrzeganie prawa jest niczym, jeżeli nie jest całkowite – my wszakże jesteśmy zawsze czemuś winni – doskonałość jest nieskończona, a liczba przykazań nieograniczona. I tu zaczyna się piekło winy: przybliżenie sprawiedliwości jest czymś nie mającym końca, a samo prawo czyni z tego przybliżenia dystans nie do pokonania".

[79] „Każde skrupulatne sumienie wystawia własny rygor na próbę obserwantyzmu; najpierw powstaje przypuszczenie, że życie etyczne godne tego miana nie jest możliwe bez jakiegoś ceremoniału publicznego, domowego albo prywatnego, słowem bez obserwantyzmu, ale natychmiast duch dokładności zaczyna ukazywać najprzeróżniejsze niebezpieczeństwa grożące właśnie skrupulatnemu sumieniu: obok niebezpieczeństwa juryzacji niebezpieczeństwo rytualizacji (kiedy to świadomość zapomina o intencji przykazania tkwiącej w jego literze). Skrupulatnemu sumieniu grozi wówczas, że zaprzepaści własną intencję, intencję posłuszeństwa, w przykładaniu uwagi do formy swego posłuszeństwa; niebezpieczeństwo to jest okupem, jaki sumienie skrupulatne składa za swą wielkość, nie dostrzegając w nim wszakże żadnego przeciwieństwa", tamże, s. 129.

Ricoeur, powołując się na autora *Gwiazdy zbawienia*, Rosenzweiga, pisze, że poza prawem istnieje przykazanie miłości, które nie wymaga grzmiącego głosu Lewiatana[80]. Prawo pojawia się tam, gdzie tej miłości brakuje, gdzie przykazanie miłości bliźniego zostaje zastąpione zakazem „nie zabijaj". Potwierdzałoby to Pawłowe stwierdzenie o przekleństwie prawa. Prawo w swoim formalizmie jest puste i im bardziej ogołaca się z żywej treści danej w jej konkretności, tym większy powoduje strach, a ten nie może współistnieć z miłością. Sprowadzanie miłości do realizacji poczucia obowiązku i wypełniania określonych zasad prowadzi stopniowo do jej unicestwienia. Wyjściem z deontologicznie rozumianej moralności staje się wiążące się z poświadczeniem przekonanie, które wprowadzając do prawa moment osobowy (odnajdując jego źródła w osobowej woli), nakierowuje na ścieżkę dążenia do życia dobrego. Pozwolę sobie przytoczyć w tym miejscu dość długi, ale wymowny cytat:

> Czy to nie dlatego, że etap moralności odłączono od triady etyka – moralność – przekonanie, a następnie zhipostazowano dzięki temu odłączeniu, odpowiednio zjawisko sumienia zostało zubożone, a odkrywcza metafora głosu – przyćmiona przez dławiącą metaforę trybunału? W rzeczywistości cała triada, jaką wprowadziliśmy do naszych poprzednich badań, wymaga reinterpretacji w kategoriach inności. Jestem wezwany do życia dobrego z innymi i dla innego w sprawiedliwych instytucjach: taki jest pierwszy nakaz. Ale zgodnie z przywołaną wyżej sugestią zapożyczoną od F. Rosenzweiga *Gwiazdy zbawienia* (Księga druga), istnieje forma przykazania nie będąca jeszcze prawem: przykazanie to, jeśli już można użyć tego terminu, daje się słyszeć w tonacji *Pieśni nad pieśniami*, w błaganiu, które oblubieniec kieruje do oblubienicy: „Ty kochaj mnie!". Właśnie dlatego, że przemoc plami wszelkie stosunki interakcji z powodu władzy-nad, jaką sprawca ma nad tym, kto doznaje jego działania, przykazanie staje się prawem, prawo zaś – zakazem: „Nie zabijaj". Wówczas to następuje rodzaj krótkiego spięcia między sumieniem a zobowiązaniem, by nie powiedzieć: między sumieniem a zakazem, z czego wynika redukcja głosu sumienia do wyroku trybunału. Nie należy wówczas ustawać w wysiłku wspinania się z powrotem na stok wiodący od tego nakazu-zakazu do nakazu życia dobrego. To nie wszystko: nie należy zatrzymywać toru etyki na imperatywie-zakazie, lecz iść za jego biegiem aż do moralnego wyboru sytuacyjnego. Nakaz łączy się wtedy ze zjawiskiem przekonania[81].

---

[80] Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 584-585.
[81] Tamże.

Podążając za Rosenzweigiem, Ricoeur wiąże pojawienie się prawa ze stosunkami władzy i przemocy. Na tym „etapie" mamy do czynienia z deontologicznym ujęciem moralności, podług którego autonomiczna, dobra i powszechna wola łączy się z koniecznością i przymusem, a sumienie jest instancją oskarżającą, trybunałem wydającym wyrok.

Przykład takiego typu moralności znajdujemy u Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu* i w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. U podstaw tej metafizyki moralności tkwią takie założenia, jak rozdzielenie rozumu i zmysłowości (wraz ze sferą uczuciową), a także jednostronne pojmowanie szczęścia (jako zaspokojenia wszelkich potrzeb) i umieszczenia go na biegunie przeciwległym wobec wolności i moralności. Te założenia, na których opiera się w znacznej mierze między innymi kultura zachodnioeuropejska, przyczyniają się do sztywności i nieprzystawalności zasad moralnych względem dynamiczności i złożoności życia. Reguły praktycznego rozumu nierzadko niweczą niepowtarzalność chwili i dławią uczucia, przez co zagubiona zostaje umiejętność nasłuchiwania siebie, innych i świata przyrody, a spontaniczność działania zastąpiona zostaje „nieszczęśliwym wypełnianiem obowiązków". Ricoeur dostrzega problematyczność tak ujętej moralności, ale jednocześnie konkluduje, że u jej podstaw tkwi pragnienie dobra, które z powodu jakiegoś niedostatku (braku miłości), zostało gdzieś po drodze zniweczone. Filozof chce jednak wskazać drogę powrotną. Imperatyw – nakaz jest pewnym kierunkowskazem w gąszczu znaków, na którym nie można się zatrzymać, a niekiedy trzeba mu się wręcz przeciwstawić, zwłaszcza w sytuacji konfliktu obowiązków. Wówczas następuje moralny wybór sytuacyjny, w którym trzeba samemu podjąć decyzję. W tym momencie do głosu dochodzi sumienie, poprzez które nakaz łączy się z przekonaniem, oznaczającym, zdaniem Ricoeura, „odwoływanie się do niezbadanych jeszcze zasobów etyki, danych przed moralnością, ale do których dociera się poprzez nią"[82]. Sumienie dochodzi do głosu w konkretnej sytuacji, jest związane z działaniem, a jego wezwanie płynie zarówno z „wewnętrzności", jak i z epifanii twarzy Innego. Przykładem przecięcia deontologicznego punktu widzenia z etycznym dążeniem do dobra może być praktyczny imperatyw Kanta, by drugiego człowieka traktować zawsze jako cel sam w sobie, a nigdy tylko i wyłącznie jako środek do celu[83].

[82] Tamże, s. 586.
[83] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 46.

Przykazanie miłości, życia dobrego jest, zdaniem Ricoeura, pierwotniejsze od zakazów i nakazów prawa, ale żeby nie przeczyło ono samo sobie, nie może współistnieć z przymusem, lecz z wolnością.

Tym, co ma chronić sumienie przed uwikłaniem w Się, jest jego indywidualny charakter, a także nieostateczność prawa, wskazującego na zerwanie jakiejś pierwotnej więzi, skrytej za tym, co kostnieje i powszednieje w swej oczywistości. Jako filozof kompromisu i pojednania Ricoeur próbuje wskazać na możliwość odnalezienia Siebie w Się. U Ricoeura (inaczej niż u Heideggera) sumienie, pomimo że wzywa indywidualnie, jest jednak w pewnym sensie wspólnotowe, a przynajmniej odwołuje się do uniwersalnych, choć niedających się do końca określić wartości, takich jak miłość, szacunek wobec siebie i innych, zawartych chociażby w nakazie „życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach oraz poważania siebie samego jako tego, kto żywi takie pragnienia”[84]. Instytucje jednak nie są czymś uniwersalnym, a pojęcie sprawiedliwości niesie z sobą wiele kontrowersji. Może lepiej więc byłoby iść tropem Maxa Schelera i nie określać wartości, choćby nawet te miały istnieć w sposób absolutny. Według autora *Resentymentu i moralności* są one dane w bezpośredniej intuicji, czyli w pewnym sensie nieprzekazywalne[85]. Heideggerowskie sumienie również każe zamilknąć. U Ingardena także nie można komuś albo sobie narzucić wartości, które są jedynie dostępne w indywidualnym, pierwszoosobowym doświadczeniu, przy czym doświadczenie to nie jest w żadnym razie interioryzacją czy też przyswojeniem. W filozofii Ricoeura, który często uchodzi za hermeneutycznego fenomenologa, intuicja splata się z refleksją. Jednak podobnie jak u Schelera i Ingardena, pewność sumienia ma zakorzenienie w pewnych wartościach, a być może nawet, ze względu na swą wertykalność i asymetryczność, w Absolucie. Filozof nie rozstrzyga tego *explicite*[86]. Powrót do Sobości z Się nie

[84] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 586.

[85] U Schelera nieprzekazywalność wartości wiąże się z ich obiektywizmem i wspólnotowym charakterem. Są one dostępne w bezpośredniej i zarazem emocjonalnej intuicji wartości, dokonującej się przy zawieszeniu powszechnych opinii. We wstępie do *Resentymentu i moralności* czytamy: „Świadomość aksjologiczna nie ma – wedle Schelera – charakteru jedynie wewnętrznego, immanentnego doznania, które samo się wypełnia i samo się określa, lecz jest zwrócona na zewnątrz, poza podmiot, ku jakościom obiektywnym, niezależnym od jaźni. Poznawczy i obiektywizujący charakter świadomości aksjologicznej stanowią jedność”, M. Scheler, *Resentyment i moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 14.

[86] „Z faktu intymnej pewności własnego istnienia nie wynika z pewnością, że istota ludzka posiada władzę. Władza do niej przychodzi, zdarza się jako dar,

skazuje tu jednak na konfrontację z nicością. Jako filozof działania, *praxis*, a zarazem kontynuator Jaspersowskiej filozofii komunikacji, próbuje pogodzić Heideggerowskie sumienie z możliwością autentycznego współbycia Siebie wyrwanego z Się z Innymi. Służy temu wyprowadzenie genealogii sumienia ze sfery Się i ukazanie wtórności tej ostatniej, zarazem jednak możliwości odnalezienia w niej i przez nią „pierwotnego" zakorzenienia. W tym celu należy podążać drogą zindywidualizowaną, ale równocześnie okrężną, poprzez świadomość. Nie można przy tym ani samej drogi, ani jej wyników narzucać Innym. Byłaby to bowiem absolutyzacja, wyrażająca niedostateczną pewność, bądź też bezsilność, której eksterioryzacją byłaby w końcu deontologizacja reguł moralnych. W tym momencie zew sumienia (jako od-socjalizowująca redukcja) byłby bardzo ważny, gdyż nawet gdyby zdarzyło się dojść do wartości obecnych w powszedniości, to ich źródło byłoby odkryte i ożywione przez każdego z osobna, co mogłoby być dopiero sprawdzianem ich autentyczności.

łaska, którą się nie dysponuje bezustannie. Ta nie-władza głosu, bardziej słyszanego niż wypowiadanego, pozostawia nietknięte pytanie o jego pochodzenie, w tym względzie jest to już ucięcie składowej nieokreśloności fenomenu głosu, a nie powiedzenie za Heideggerem, że 'w świadomości Dasein wzywa samo siebie'. Sumienie jest tak samo niezwykłe, jak ciało i drugi", P. Ricoeur, *Refleksja dokonana*…, dz. cyt., s. 69.

Podsumowanie części czwartej. Bycie sobą a odpowiedzialność

Bycie sobą (sobość) może być rozumiane w sposób autonomiczny bądź heteronomiczny wobec wartości[87]. Podług pierwszego ujęcia chodzi o zorientowanie „ja" na własne możliwości, odrębność, Sartre'owską kreację siebie, a nawet kreację racji własnej egzystencji. Natomiast w drugim ujęciu „ja" nie koncentruje się tak bardzo na sobie, ale raczej nieustannie transcenduje siebie ku czemuś co je przewyższa – w ten sposób dopiero staje się możliwa przemiana „ja". Jak pisze Barbara Skarga: „Zgodnie z pierwszym pragnę być sobą, bez względu na to, jak ta sobość może być oceniana. Zgodnie z drugim, właśnie wartości są dla mnie najważniejsze, ku nim zmierzam, czasem niektóre z nich odrzucam, stale jednak mam je na uwadze, wybieram wśród nich, do nich się odnoszę. Pogląd autonomiczny nakazuje mi odsłaniać moje możliwości i w zdecydowaniu je realizować, pogląd heteronomiczny wymaga, bym szukała tego, 'co we mnie mogłoby być najlepsze i tę aksjologiczną możliwość jakiegoś nowego, a przecież mojego Ja, rozwijać, budować, wzmacniać'"[88]. Autorka *Tożsamości i różnicy*, przywołując oba ujęcia, skłania się raczej ku pierwszemu z nich, stwierdzając, że bycie sobą ma charakter etycznie neutralny i „nie musi być tożsame z pragnieniem dobra". W tej perspektywie ujęcie heteronomiczne stanowi zawężone pojęcie bycia sobą. Dla Taylora, przypomnijmy, tożsamość osobowa i podmiotowość wiążą się zawsze z jakąś „orientacją wobec dobra". Jak zatem przedstawia się sprawa z etycznym wymiarem sobości u Ingardena i Ricoeura?

Oto kilka wniosków wynikłych z mojego poszukiwania przestrzeni autentycznego bycia (wiązanego tu z doświadczeniem fenomenologicznym) z aksjologicznymi rozważaniami Ingardena: 1) konstytuowanie samego siebie (właściwe rozwijanie swojej natury konstytutywnej) i urzeczywistnianie wartości stanowią wzajemne dopełnienie; 2) w zarysowanej perspektywie odniesienie do wartości wydaje się nawet ważniejsze niż odniesienie do drugiego człowieka[89]; 3) wolność człowieka jest zarazem warunkiem i konsekwencją

[87] Por. B. Skarga, *Tożsamość i różnica*…, dz. cyt., s. 206.
[88] Tamże, s. 208.
[89] Stwierdzenie, że wartości mogą okazać się ważniejsze niż nawet odniesienie do drugiego człowieka, zakłada, że relacja z drugim dokonuje się w horyzoncie

jego zaistnienia w przestrzeni wartości; 4) człowiek jest najpełniej sobą, kiedy siebie transcenduje; 5) transcendowanie samego siebie jest możliwe dzięki otwartości świadomości (wykraczające poza „ja" osobowe i pozostające z tym ostatnim w „kontakcie"); 6) istnieje ścisły związek pomiędzy sposobem bycia człowieka („jak" jego życia) a określonymi wartościami, ku którym on się kieruje; 7) urzeczywistnianie wartości autentycznych i zarazem pozytywnych buduje i wewnętrznie konsoliduje ludzką osobę. Odpowiednio, urzeczywistnianie wartości negatywnych przyczynia się do destrukcji osoby[90]. Natomiast życie wartościami iluzorycznymi wiąże się z egzystencją zafałszowaną, np. z tuszowaniem przed sobą i przed innymi swego wewnętrznego rozbicia.

Z powyższych punktów wynika, że **u Ingardena bycie sobą i bycie wobec wartości są tak ściśle ze sobą sprzęgnięte, że niemożliwe**

---

wartości i jest przez wartości zapośredniczona. Sytuacja staje się paradoksalna i uspokajająca zarazem w przypadku potraktowania drugiej osoby jako wartości samej w sobie. Z podobnym paradoksem mamy do czynienia w przypadku Kantowskiego imperatywu praktycznego (obowiązek moralny jest ważniejszy niż wzgląd na drugiego człowieka, ale zarazem uwieńczeniem Kantowskiej etyki staje się „państwo celów", w którym każdy człowiek jest wartością samą w sobie). Myślę, że można by powyższe dość kontrowersyjne stwierdzenie potraktować w ten sposób, że odniesienie do wartości osobowej wyprzedza inne rodzaje odniesienia do drugiego człowieka (na przykład utylitarne, uczuciowe, przyjemnościowe itd.), które zresztą, jeśli są podporządkowane pierwszemu, również są na swój sposób naznaczone wartościowością.

[90] Pierwszy i ostatni punkt odnoszą się zwłaszcza do wartości moralnych. Wydaje się, że można być doskonałym artystą, albo też można delektować się wartościami estetycznymi, jednocześnie pozostając w moralnym rozbiciu. Możliwa wydaje się również sytuacja odwrotna: człowiek „wzrastający" w dobru może zarazem nie radzić sobie, wskutek braku pewnych dyspozycji, z realizacją wartości estetycznych. W tym drugim przypadku (w odróżnieniu od pierwszego) można jeszcze mówić o podmiocie zintegrowanym. Jeśli przyjąć, że samo „konstytuowanie siebie" ma wymiar moralny (realizujący wartość osobową), to wówczas konstytuowanie siebie wobec wartości estetycznych nie może pozostawać w sprzeczności z realizacją wartości moralnych (ale niekoniecznie na odwrót), gdyż w przeciwnym razie realizacja wartości estetycznych mogłaby stać się destrukcyjna. To dość dyskusyjne zagadnienie wiąże się m.in. z kwestią autonomii (resp. heteronomii) poszczególnych typów wartości, z ich hierarchią i poszczególną charakterystyką. Istnieje również możliwość przekierunkowania swojego życia, wskutek doświadczenia wartości metafizycznych. Te ostatnie, jako niezależne od woli człowieka, mogą objąć swym zasięgiem oddziaływania osobę żyjącą dotychczas wartościami iluzorycznymi bądź też negatywnymi moralnie. Ich oddziaływanie daje się przyrównać na przykład do Kierkegaardowskiego „skoku", dzięki któremu możliwe staje się „przejście" w bardziej autentyczny, radykalnie jakościowo odmienny od poprzedniego sposób bycia.

staje się nawet wyobrażenie ich wzajemnej autonomii. Przy czym nie tylko bycie autentyczne jako skierowane ku dobru posiada wymiar aksjologiczny, ale również bycie nieautentyczne jest już jakoś odniesione do wartości, choćby w postaci odwrócenia się od wartości pozytywnych, skierowania ku negatywnym bądź iluzorycznym albo też w postaci przewartościowania. Również u Heideggera (u którego jednak kryterium autentycznego bycia nie stanowiło realizowanie wartości moralnych, ale bycie ku śmierci) bycie w *modus* niewłaściwości miało znamiona bycia sobą. Co ciekawe, **u Ingardena heteronomia wobec wartości wiąże się ściśle z indywidualną autonomią**.

Podobnie kwestia ta przedstawia się u Ricoeura, jednakże autor *Symboliki zła* bardziej niż Ingarden podkreśla głęboki związek, a nawet jedność nakazu płynącego od Drugiego i poświadczenia siebie. Właściwy sposób bycia nie realizuje się w bezdennej otchłani nicości (Heideggerowskiej trwodze), ale w konkretnej sytuacji, w spotkaniu Innego, który jednak nie ma mocy opanowania i unicestwiania tego, który jest sobą (nie ma u Ricoeura Lévinasowskiej dysproporcji w relacji „ja" – Inny). Sumienie wraz z Drugim i ciałem stanowią trzy rodzaje inności konstytutywne dla sobości. Ricoeur przeciwstawia się ujęciu sumienia u Heideggera o tyle, o ile jest ono monadologiczne i nie uwzględnia relacji wobec Innego. Inny jest u Heideggera przeszkodą w dosłyszeniu głosu sumienia, gdyż umocowuje w powszechności „się", z którego to dopiero sumienie ma wyrywać. **Natomiast zdaniem Ricoeura, który powołuje się na Lévinasa, Inny rozbija do pewnego stopnia pozorną zamkniętość „ja" i staje się bezpośrednim źródłem wezwania etycznego. Zarazem jednak poświadczenie jako poważanie siebie pozwala zachować autonomię wobec Innego.** Poprzez ożywianie mocą miłości skostniałych więzów prawa, które scalają w jakiś sposób „pooddzielane" od siebie nawzajem jednostki, „dotrzeć" można do wspólnotowej więzi (poza prawem), w której każde wyrządzone „dobro" dotyka w jakiejś mierze wszystkich, podobnie jak wyrządzone „zło" i związana z nim wina. Branie na siebie winy Innego i radość z dobra przezeń spełnianego niweczą postawę obojętności wobec Innego i są wyrazem **„etyki nadmiaru"**. Zdaniem Ricoeura relacje międzyludzkie oparte na „twardej" sprawiedliwości, moralności (w sensie deontologicznym) i prawie są związane z wykorzenieniem z tej źródłowej wspólnotowej więzi, zanikiem miłości i z postępującą indywidualizacją.

Również Ingarden, który sporo czerpał z filozofii Maxa Schelera, pisze, że głównym zadaniem człowieka jest pomnażanie dobra

moralnego dotyczącego w jakiejś mierze wszystkich ludzi, niezależnie od tego, przez kogo aktualnie jest spełniane. Jednak inaczej niż u Ricoeura źródłem etycznego postępowania wobec Innego jest odnoszenie się do wartości moralnych, w których jest ono zapośredniczone i poprzez które jest ukierunkowane. Warunkiem ich odkrywania jest wolność (jako że wartości moralne domagają się swojego wypełnienia, ale do niego nie przymuszają). Zarówno Ricoeur, jak i Ingarden próbują połączyć w swych rozważaniach etycznych postulat wspólnotowości z indywidualną autonomią. W tym sensie ich rozważania etyczne jawią się jako filozofie wolności i odpowiedzialności.

Uwagi końcowe

Ku holistycznemu ujęciu człowieka

Jak wskazuje tytuł niniejszej pracy, miała ona na celu ukazanie roli, jaką pełni świadomość (w konstytuowaniu (się) człowieka), ujęta w perspektywie fenomenologii Romana Ingardena i hermeneutyki Paula Ricoeura, stanowiących egzemplifikacje dwóch odmiennych podejść. Zarazem jednak, jak pokazała sama kwestia ontologicznego statusu świadomości, a dalej rozważania, w których zostały podjęte zagadnienia tożsamości i podmiotowości, świadomość daje się wyróżniać jedynie abstrakcyjnie, gdyż jej zagadnienie wikła się w niezwykle misterną sieć utkaną z innych połączonych ze świadomością i z sobą nawzajem komponentów ludzkiej osoby, takich jak: ciało, dusza, uczucia, wartości, przyroda, kultura, sztuka, symbole – *sacrum*, Drugi człowiek etc., zdających zarazem sprawę z ludzkiego światowego uwikłania. Chociaż praca zmierza ku pewnej „całości", to jednak myślę, że nie można tu mówić o uzyskaniu jakiejś zamkniętej całości. Jest tak dlatego, że – po pierwsze – pewne postawione w niej problemy (takie jak: implikowane przez określoną ontologię możliwości przemiany świadomości, relacja świadomość – podmiotowość, świadomość – tożsamość osobowa, czy też zagadnienie aksjologicznego wymiaru świadomości) pozostają otwarte na inne rejony dociekań, a po drugie – **celem pracy jest raczej ożywianie pewnych skostniałych, fikcyjnych „całości", które tracąc kontakt z głębią, powszednieją, unosząc się na powierzchni płynącego życia**. Pisząc o holistycznym ujęciu człowieka, mam na myśli raczej całość w sensie powiązania często współcześnie oddzielanych od siebie aspektów życia, takich jak chociażby sfera światopoglądowa oraz postępowanie wobec siebie i innych, które przekładają się w dyskursie filozoficznym na oddzielne dziedziny rozważań (na przykład etykę szczegółową i epistemologię). Całość, o której tu mowa, ma więc charakter dynamiczny, scalający i otwarty na możliwe przeobrażenia. Wydaje się, że podejmowanie prób

(choćby nawet niekończącego się) zrozumienia swojego usytuowania w świecie czy w kosmosie, oraz możliwości przemiany zarówno siebie, jak i świata, wywiera istotny wpływ i jest nierozdzielne z etyczną sferą życia, a nawet z poczuciem sensu ludzkiego i wszelkiego życia. Ku takiej właśnie całości prą niniejsze rozważania, których przewodnikami stali się Ingarden i Ricoeur. Głosy tych myślicieli płynęły momentami obok siebie, a nawet okazywały się przeciwstawne, innym razem na siebie nachodziły, przeplatały się, a niekiedy też stanowiły wzajemnie ważkie dopełnienie. Chociaż różnice pomiędzy obiema filozofiami okazywały się niebagatelne i choć nie starałam się zakamuflować własnych preferencji (ostrze polemiczne było wycelowane zwłaszcza w niektóre założenia Ingardena), to jednak, jak już podkreśliłam na wstępie rozważań, nie chodziło mi o rozstrzygnięcie słuszności któregoś ze stanowisk – być może czytelnik dokona go sam – chodziło mi bardziej o ukazanie płynnego przejścia pomiędzy ontologią, świadomością, podmiotowością i aksjologicznym wymiarem człowieka. Powiązanie to wprowadziło rozważania w przestrzeń „pomiędzy" nihilizmem a konserwatywnym dogmatyzmem, w której pojawiło się pytanie o niepojęciowe możliwości doświadczenia sensu, dokonujące się na przykład poprzez doświadczenie estetyczne, symboliczne, religijne, w spotkaniu z Innym, w których kluczową rolę odgrywa nastawienie i metoda specyficznie rozumianych „redukcji". Doświadczenie sensu, dokonujące się poprzez świadomość dzięki odpowiedniemu nastawieniu, zapełnia wyjałowione miejsce pozostałe po utraconej symbiozie z bytem. Świadomość nie stanowi jedynie substytutu takowej symbiozy, gdyż dzięki niej dopiero staje się możliwa ponowna, pełniejsza reintegracja z samym sobą i światem. Wyodrębniona z bytu świadomość, poprzez odpowiednie ukierunkowanie, może prowadzić od danej jedności do zadanej pełni. Wnikanie we własną świadomość byłoby zarazem, na wzór starożytnych Greków, zgłębianiem siebie i Wszechświata.

Jako że nie sposób podjąć wszystkich, a nawet większości wątków, które wyłaniają się przy rozważaniach nad rolą świadomości, niniejsza praca jest otwarta na kontynuacje. Te ostatnie mogą iść w różnych kierunkach. Skupienie uwagi na roli świadomości w konstytuowaniu człowieka może nie tylko stanowić łącznik pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką, ale również otwierać oba te nurty filozofii na inne obszary dociekań filozoficznych. Myślę tu zwłaszcza o filozofii buddyjskiej, jungizmie, transpersonalizmie (na przykład Kena Wilbera), które towarzyszyły niczym tło moim rozważaniom,

a którymi być może w przyszłości zajmę się bliżej. Hermeneutyczno-fenomenologiczny namysł może zostać również wprowadzony w badania interdyscyplinarne z takimi dziedzinami, jak na przykład: psychologia, ekologia czy też stosunkowo nowa dziedzina, jaką jest kognitywistyka. Dialog z psychologią narzuca się sam przez się, jako że praca podejmuje w sposób filozoficzny klasyczne zagadnienia psychologii. Wydaje się również, że istotną kontynuację stanowiłoby rozważenie niniejszych ujęć świadomości w świetle badań odnoszących się do szeroko pojętej sfery społecznej (na przykład polityki, a nawet ekonomii).

Cel pracy jest praktyczny. Zgodnie jednak z założeniami fenomenologii nie było moim zadaniem podanie w niej gotowych rozstrzygnięć, ale raczej wskazanie warunków możliwości autentycznego bycia, dzięki któremu możliwe byłoby dopiero twórcze odsłanianie subtelnych sfer aksjologicznych. Wybrane koncepcje nie muszą stanowić jedynej alternatywy, ani też okazywać się w jakimkolwiek sensie ostateczne, ale mogą stanowić inspirację do samodzielnych poszukiwań. Wydaje się, że zarówno Ingarden, jak i Ricoeur, unikając moralizatorstwa, ukazują niewydeptane i płodne ścieżki pomiędzy miażdżącą alternatywą jednoznacznych w swej kostyczności rozwiązań z jednej strony a niebezpieczeństwem zatracania poczucia sensu życia z drugiej, „dając do myślenia" i zachęcając do twórczego wysiłku, jakim jest praca z samym sobą.

Summary

The role of consciousness in constituting human being. Roman Ingarden and Paul Ricoeur

The aim of the book is to present the conditions of consciousness development, its function in the constituting human being as well as necessities and possibilities of its transformation when chosen ontological perspectives are taken into account. The presented interpretation of consciousness portrays it as being entangled in the net of relations with such issues as body, spirit, values, nature, culture, symbols (*sacrum*) and another human being. The analysis of the role of consciousness and the possibilities it faces (taking into account its limitations) form the philosophical bases and perspectives of outlining and even of redefining such notions as existence, human condition, person, subjectivity, human identity, conscience, responsibility and freedom.

The book takes on the analytical comparative character. It compares two approaches to consciousness in relation to its role in constituting human being that emerge from the deliberations of Roman Ingarden and Paul Ricoeur. The thesis falls into four parts: 1) ontological status of consciousness, 2) consciousness and establishment of subjectivity, 3) consciousness and human identity, 4) axiological aspect of consciousness. The thesis advanced in individual chapters are mutually interrelated and complement each other, which forms "the whole". Placing the *praxis* aspect (connected with self-understanding, moral choices and self-change possibilities) in a particular ontology (here: Roman Ingarden and Paul Ricoeur) is the main assumption of the thesis.

The aim of the work is practical and it is connected with searching for the barely perceptible "space" between dogmatism on the one hand and nihilism – on the other. That "space" is possible

owing to exceeding dualisms (deep-rooted in colloquial speech, but particularly in philosophical discourse) such as: theory – *praxis,* materialism – spiritualism, objectivism – subjectivism, relativism – absolutism, subject – object and the like. However, the point is not to eliminate such dualisms on the level of philosophical deliberations, which would be risky, but rather to recognize possibilities of going beyond them on the basis of experience. It is because their character is conventional, and is not further related to their substantialist consolidation in the reality. Exceeding dualisms is inseparably linked with exceeding personal "I", which is connected with expanding the area of consciousness. Extensive methods and techniques for working with consciousness have developed particularly in the Far East. The work analyses methods for expanding the area of consciousness and, at the same time, "self-change", which emerge from phenomenological and hermeneutical reflections, such as the phenomenological method for transforming the mindset enabling experience of symbols (*sacrum*), experience of the Different, experience of literature. These "methods" are further related to distancing oneself from "I" through presenting oneself in the third-person form, the possibility of expanding the "area" of freedom (which is situated between experience and action) and the subjective way of treating various kinds of differences (body, another human being, unawareness, conscience) essential for the development of a human being. The deliberations aim at holistic and dynamic presentation of a person.

Translated by Ewa Wasielewska

Bibliografia

Adorno T. W., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa .

Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.

Anscobe E., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1979.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Ossolineum, Wrocław 1983.

Arystoteles, Hume D., Scheler M., *O tragedii i tragiczności*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.

Augustyn, *Wyznania*, tłum. M. B. Szyszko, Biblioteka Filozofów, Warszawa 2008.

Augustynek Z., Kuczyński J. (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne" – wydanie specjalne, PWN, Warszawa 1972.

Austin J. L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996.

Bauman Z., *Płynne życie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995.

Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2009.

Bielawka M., *Dwa oblicza świadomości w filozofii Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXIII, 1995, z. 1, s. 129-136.

Bielawka M., *Spór o redukcję transcendentalną*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 5, s. 31-38.

Brach-Czaina J., *Etos nowej sztuki*, PWN, Warszawa 1984.

Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Universitas, Kraków 2003.

Buczyńska-Garewicz H., *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Universitas, Kraków 2008.

Burns K., *Księga Mędrców Wschodu*, tłum. J. Korfanty, Świat Książki, Warszawa 2006.

Canguilhem G., *Śmierć człowieka czy kres możliwości cogito?*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie" 1988, z. 6, s. 235-257.
Capra F., *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum E. Wojtyło, PIW, Warszawa 1987.
Cichowicz S., *Paula Ricoeura szyfry egzystencji*, [w:] „Sztuka i Filozofia", 1994, nr 9, s. 69-87.
Cirlot J. E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2000.
Czarnik T., *Czy wolność jest możliwa?*, Aureus, Kraków 1999.
Davidson D., *Essays and Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.
Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.
Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, PWN, Warszawa 1989.
Dąbrowski K., *Zdrowie psychiczne*, PWN, Warszawa 1981.
Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1958.
Dębowski J., *Spór o Ingardena*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994.
Dębowski J., *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.
Drwięga M., *Mała etyka Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1996, z. 4, s. 153-174.
Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Homini, Bydgoszcz 1998.
Eliade M., *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, wyd. KR, Warszawa 1998.
Ferry L., Vincent J. D., *Co to jest człowiek?*, tłum. M. Milewska, PWN, Warszawa 2003.
Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
Foucault M., *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
Foulkes P., Vesey G., *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, tłum. M. Iwanicki, S. Judycki, M. Kowalczyk, A. Stanisławiak, R. Wierzchosławski, J. Wojtysiak, A. Żychska, wyd. RTW, Warszawa 1997.
Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniecki, PWN, Warszawa 1982.
Fromm E., Suzuki D. T., de Martino R., *Buddyzm zen a psychoanaliza*, tłum. M. Maćko, Rebis, Poznań 1995.
Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.
Gadamer H.-G., *Rozum, słowo dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukaszewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000.
Galarowicz J., *Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, PAT, Kraków 1998.
Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A Szulżycka, PWN, Warszawa 2002.

Goleman D., (red.), *Emocje destrukcyjne. Jak możemy je przezwyciężyć. Dialog naukowy z udziałem Dalajlamy*, tłum. A. Jankowski, Rebis, Poznań 2003.
Gołaszewska M., *Ingardenowska koncepcja osoby*, „Studia Filozoficzne" 1975, nr 7, s. 125-141.
Gołaszewska M., *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka" 1971, nr 9, s. 113-144.
Grzegorczyk A., Loba M., Koschany R. (red.), *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, Humaniora, Poznań 2003.
Hawkes T., *Strukturalizm i semiotyka*, tłum. I. Sieracki, PWN, Warszawa 1988.
Hawking S. W., *Krótka historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 1992.
Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, PWN, Kraków 1963.
Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
Heidegger M., *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 128-167.
Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
Hudzik J. P., *Estetyka egzystencji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951.
Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza i Księga druga, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
Husserl E., *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1983, nr 29, s. 317-347.
Husserl E., *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, tłum. J. Szewczyk, „Studia Filozoficzne" 1976, nr 9 (130), s. 93-121.
Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.
Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, PWN,Warszawa 1976.
Ingarden R., *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966.
Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, tłum. D. Gierulanka, PWN, t. I-II, Warszawa 1987, t. III, Warszawa 1981.
Ingarden R., *Studia z estetyki*, PWN, t. I-II, Warszawa 1966, t. III, Warszawa 1970.

Ingarden R., *Studia z teorii poznania*, PWN, Warszawa 1995.
Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971.
Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974.
Ingarden R., *Wykłady i dyskusje z estetyki*, PWN, Warszawa 1981.
Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.
Ingarden R., *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972.
Jamroziakowa A., *Czy możliwy jest postmodernistyczny symbol głęboki?*, [w:] taż (red.), *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, PWN, Warszawa–Poznań 1993, s. 281-291.
Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990.
Jung C. G., *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1981.
Jung C. G., *Komentarz psychologiczny do Tybetańskiej Księgi Umarłych*, tłum. i oprac. I. Kania, [w:] *Tybetańska Księga Umarłych*, Wydawnictwo A, Kraków 2007, s. 141-160.
Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Leszke, L. Kolankiewicz, spisane i podane przez Anielę Jafte, wyd. KR, Warszawa 1993.
Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I-II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1990.
Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2003.
Kępiński A., *Psychopatie*, Sagittarius, Kraków 1992.
Kępiński A., *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
Kępiński A., *Schizofrenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
Kierkegaard S., *Albo – Albo*, t. I – tłum. J. Iwaszkiewicz, t. II – tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976.
Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1981.
Kolarzowa R., *Przekroczyć estetykę. Tragiczność jako kategoria transgresyjna w poezji i muzyce początku XX wieku*, Universitas, Kraków 2000.
Kołakowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Aletheia, Warszawa 1990.
Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
Kordys J., *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Universitas, Kraków 2006.
Kozielecki J., *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, PWN, Warszawa 1988.
Krishnamurti J., *Księga życia. Codzienne medytacje z Krishnamurtim*, tłum. J. Kryg, E. Wittchen, Rebis, Poznań 2002.

Kuligowski W., *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Wydawnictwo Naukowe UAM Poznań 2004.
Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
Lévinas E., *Etyka jako filozofia pierwsza*, tłum. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXX, 2002, z. 3, s. 147-159.
Lévinas E., *Inaczej niż być, czyli poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, wyd. KR, Warszawa 2000.
Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Homini, Kraków 2006.
Liberkowski R., *Fenomen wyobrażeń*, WN IF UAM, Poznań 2009.
Liberkowski R., *Przestrzeń i czas w filozofii transcendentalnej Kanta*, WN IF UAM, Poznań 1994.
Liberkowski R., *Przyczynek do fenomenologii życia*, WN IF UAM, Poznań 2007.
Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. P. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, Scholar, Warszawa 2003.
Lowen A., *Duchowość ciała,* tłum. S. Sikora, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2006.
Lubowicka G., *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.
Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998.
Łaguna P., *Ironia jako postawa i jako wyraz*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.
Łebkowska A., *Między teoriami a fikcją literacką*, Universitas, Kraków 2001.
Łuria A., *Świat utracony i odzyskany*, tłum. A. Kowaliszyn, PWN, Warszawa 1984.
MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
Majewska Z., *Książeczka o Ingardenie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995.
Makota J., *W kręgu wartości. Zagadnienia estetyki, etyki i filozofii człowieka*, Fall, Kraków 1999.
Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji,* Universitas, Kraków 1997.
Martens E., Schnädelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
Melberg A., *Teorie mimesis*, tłum. J. Balbierz, Universitas, Kraków 2002.
Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.
Michałkiewicz T., *Poznanie człowieka. Metoda Antoniego Kępińskiego*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 6, s. 83-94.
Mohr G., *Przypisywanie sobie (czegoś) a tożsamość osobowa. O analitycznej dekonstrukcji podmiotu u Petera Strawsona*, tłum. Z. Zwoliński, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 6, s. 33-45.
Moń R., *Różne typy inności: podobieństwa i różnice pomiędzy E. Lévinasem a P. Ricoeurem*, „Collectanea Theologica" 1996, nr 4, s. 115-128.

Moody R. A., *Życie po życiu*, tłum. I. Doleżal-Nowicka, Świat Książki, Warszawa 2008.
Morawski S., *Wybór pism estetycznych*, wyb. i oprac. P. J. Przybysz, A. Zeidler-Janiszewska, Universitas, Kraków 2007.
Moryń M., *O Husserlowskiej koncepcji sensu. Transcendentalizm, intencjonalność, język*, WN IF UAM, Poznań 1998.
Musil R., *Człowiek bez właściwości*, t. 1-4, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1971.
Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
Niżnik J. (tłum. i oprac.), *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996.
Nowak-Juchacz E. (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, WN IF UAM, Poznań 2000.
Ogrodnik B., *Ingarden*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
Orlik P., *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, WN IF UAM, Poznań 1995.
Orlik P., *Horyzonty wrażliwości. Filozoficzne problemy możliwości konstytuowania wrażliwości poindyferencjalnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
Ozdowski P., *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, PWN, Warszawa–Poznań 1984.
Palacz R., *Paul Ricoeur, czyli hermeneutyka Dasein*, „Człowiek i Światopogląd" 1982, nr 9, s. 101-112.
Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1960.
Penrose R., *Cienie umysłu. Poszukiwanie naukowej teorii świadomości*, tłum. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.
Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001.
Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.
Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2000.
Potępa M., *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, nakładem autora, Warszawa 2003.
Półtawski A., *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*, „Ruch Filozoficzny" 1972, nr 1, s. 10-20.
Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973.
Półtawski A., *Wartości moralne a metafizyka i ontologia*, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXIV, 1996, z. 1, s. 5-17.
Prokopiuk J., *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, wstęp do: C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1981.
Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1-6, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 7, tłum. J. Rogoziński, M. Żurowski, PIW, Warszawa 1992
Przyłębski A. (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Humaniora, Poznań 2004.

Przyłębski A., *Znaczenie fenomenologii Husserla dla hermeneutyki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2009, nr 4, s. 305-318.
Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
Read H., *O pochodzeniu formy w sztuce*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1973.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I-V, tłum. E. I. Zieliński, KUL, Lublin 1996-2002.
Ricoeur P., *Aporie doświadczenia czasu. IX księga Wyznań św. Augustyna*, tłum. M. Drwięga, „Logos i Ethos" 1993, nr 1, s. 173-207.
Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 1 – tłum. M. Frankiewicz, t. 2 – tłum. J. Jakubowski, t. 3 – tłum. U. Zbrzeźniak, Eidos, wyd. UJ, Kraków 2008.
Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2004.
Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz, H. Bortnowska, J. Skoczylas, K. Tarnowski, H. Igalson, E. Bieńkowska, J. Godzimirski, PAX, Warszawa 1985.
Ricoeur P., *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla*, tłum. M. Drwięga, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXIV, 1996, z. 3, s. 149-181.
Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, PAT, Kraków 1992.
Ricoeur P., *Hegel i Husserl o intersubiektywności*, tłum. M. Drwięga, „Principia" 1999, t. 24/25, s. 175-197.
Ricoeur P., *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak" 1974, s. 778-789.
Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, wyb. K. Rosner, tłum. K. Rosner, P. Graff, PIW, Warszawa 1989.
Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, wyd. KR Warszawa 2003.
Ricoeur P., *Metafora i symbol*, tłum. K. Rosner, „Literatura na Świecie" 1988, nr 8/9, s. 233-254.
Ricoeur P., *Myśleć biblijnie* (wraz z Andre LaCocque), tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003.
Ricoeur P., *Narrative and Interpretation*, D. Wood (red.), Warwick Studiem in Philosophy and Literature, Routledge, London–New York 1991.
Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2002.
Ricoeur P., *Pamięć – zapomnienie – historia*, tłum. J. Migasiński, [w:] K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995, s. 22-43.
Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz, P. Kamiński, M. Łukaszewicz, A. Krasiński, A. Tatarkiewicz, A. Szczepańska, PAX, Warszawa 1991.
Ricoeur P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Antyk, Kęty 2005.
Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986.

Ricoeur P., *The model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, [w:] P. Rabinow, W.M. Sulivan (red.), *Interpretative Social Sciences*, University of California Press, Berkeley 1979,
Ricoeur P., *Time and Narrative*, tłum. K. McLaughin, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 1984.
Ricoeur P., *Zawiązanie intrygi. Czytając poetykę Arystotelesa*, tłum. P. Murzański, „Logos i Ethos" 1998, nr 1 (6), s. 173-207.
Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, PAX, Warszawa 1992.
Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, PIW, Warszawa 1991.
Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003.
Rosner K., *Teoria interpretacji Paula Ricoeura wobec dwu tradycji semiotyki*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Eseje o pięknie. Problemy estetyki i teorii sztuki*, PWN, Warszawa–Kraków 1988, s. 237-255, s. 57-66.
Sarna J. W., *Człowiek i filozofia*, Oficyna Wydawnicza, Kielce 2005.
Sarte J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007.
Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998.
Sartre J.-P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1986.
Scheler M., *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994.
Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980.
Scheler M., *Miłość i poznanie*, tłum. M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXVIII, 2000, z. 2, s. 171-195.
Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
Scheler M., *Resentyment i moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977.
Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.
Skarga B. (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, PWN, Warszawa 1994.
Smolak M., *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, wyd. UJ, Kraków 2003.
Sobkowiak J. A., *Koncepcja osoby jako „podmiotu" i „miejsca" moralności według Paula Ricoeura*, „Studia Theologica Varsoviensa" 2000, nr 1, s. 89-119.
Sobkowiak J. A., *Transcendencja osoby w egzystencji ku nadziei według Paula Ricoeura*, „Studia Theologica Varsoviensa" 2001, nr 1, s. 89-119.
Sofokles, *Antygona, Król Edyp, Elektra*, tłum. K. Morawski, Ossolineum, Wrocław 2004.
Springer S., *Ricoeurowska hermeneutyka symboli*, „Zeszyty Filozoficzne" 1998, z. 6,

Strawson P. F., *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980.
Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1983.
Stróżewski W., *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny" 1996, t. XXIV, z. 1, s. 19-30.
Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981.
Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1992.
Stróżewski W., Węgrzecki A. (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, PWN, Warszawa–Kraków 1995.
Szewczuk W., *Sumienie – studium psychologiczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.
Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.
Świątek K., *Problematyka świadomości w Ricoeurowskiej hermeneutyce symboli zła*, „Zeszyty Naukowe AGH. Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne" 1989, z. 32, s. 11-25.
Świątek K., *Ricoeurowska antropologia ułomności*, „Studia Filozoficzne" 1987, nr 10, s. 149-163.
Taylor Ch., *Etyka autentyczności. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Pawelec, Znak, Warszawa 2001.
Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993.
Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
Walaszczyk K., *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin*, PIW, Warszawa 1986.
Wangyal T. Rinpocze, *Cuda naturalnego umysłu*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 2002.
Wangyal T. Rinpocze, *Tybetańska joga snu i śnienia*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 2005.
Węgrzecki A., *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne" 1976, nr 1, s. 57- 69.
Węgrzecki A., *Zarys fenomenologii podmiotu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1996.
Węgrzecki A. (red.), *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, Wydawnictwo PTF, Kraków 1995.
Wilber K., *Eksplozja świadomości*, tłum. K. Przechrzta, E. Kluz, Abraxas, Kraków 1997.
Wilber K., *Krótka historia wszystkiego*, tłum. H. Smagacz, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2007.
Wilber K. (red.), *The holographic paradigm and other paradoxes. Exploring the Leading Edge of Science*, New Science Library, Shambhala, Boston–London 1985.

Witkowski L., *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Warex, Kraków 2003.

Wittgenstein L., *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Kraków 1970.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1986.

Zaborowski Z., *Świadomość i samoświadomość człowieka*, Eneteia, Warszawa 1998.

Ziółkowska A. *Konstytuowanie siebie wobec wartości. Na podstawie refleksji Romana Ingardena*, [w:] P. Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*, seria Problemy/Dyskusje, WN IF UAM, Poznań 2008, s. 11-42.

Ziółkowska A., *Hermeneutyczna wykładnia sumienia (Heidegger – Ricoeur)*, „Diametros" 2007, nr 9, s. 58-90.

Ziółkowska A., *Wolność a doświadczenie tragiczności*, [w:] P. Orlik (red.), *Wolność – szkice i studia*, seria Problemy/Dyskusje, WN IF UAM, Poznań 2007, s. 293-323.

Ziółkowska A., *Wyobrażeniowa nicość „ja", czyli o narracyjnym rozkładzie tożsamości*, [w:] P. Orlik (red.), *Wobec nicości*, seria Problemy/Dyskusje, WN IF UAM, Poznań 2010, s. 289-316.

Żarnecka Z. (red.), *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, PWN, Warszawa–Kraków 1964.

PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Seria: PISMA FILOZOFICZNE

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań,* 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii,* 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Gołkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm–teoretycyzm–reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995

23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej,* 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp,* 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki,* 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcjonistycznych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii,* 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj,* 1998

49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka,* 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), O *filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
68. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii* (II wyd.), 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności* (II wyd.), 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, 2000

72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.)., *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001
81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003
89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006

96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sørena Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008
108, Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
115. Włodzimierz Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010
116. Krzysztof Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, 2010
117. Tadeusz Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, 2011
118. Krzysztof Nowak, *Status pojęcia pracy w teorii krytycznej i teorii ekonomii*, 2011

Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA Z FILOZOFII I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO
redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań / Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009

Seria: PROBLEMY / DYSKUSJE
redakcja Piotr Orlik

Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001
Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002
Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004
Tom V: *Magma uczuć*, 2005
Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007
Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008
Tom IX: *Wobec nicości*, 2010

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej *PROBLEMY/DYSKUSJE* czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. *PROBLEMY/DYSKUSJE* zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Wkrótce w tej samej serii:
Tom X: *Aporie czasu*

Adres internetowy serii PROBLEMY / DYSKUSJE:
www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje

Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI
redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006