

Paweł Taranczewski

"Rekolekcje" Ingardena

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (9), 168-173

1973

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

kacji znakowej. Otwierając semiologii furtkę w najdalsze obszary ludzkiego świata, Eco jednocześnie nakłada jej kaganiec. Klasyfikacja kodów i opis procesów komunikacji nigdy nie doprowadzą do uniwersalnej, ponadczasowej wiedzy o kulturze. Ostatnie słowo należyć będzie zawsze do działających podmiotów: nadawców i odbiorców komunikatów.

„W walce z techniką komunikatywną, siłą się na komunikaty jak najbardziej redundantne, by zapewnić ich odbiór według z góry ustalonych planów, zarysowuje się możliwość taktyki stwarzania nowych okoliczności dla spowodowania nowych dekodowań. Komunikat jako forma-oznacznik zostaje przy tym nie zmieniony. Nie powinno to jednak napawać optymizmem. To samo postępowanie może służyć zarówno do protestu przeciw danej władzy, jak i do jej utwierdzenia” — pisze Eco w zakończeniu swej książki.

Kraina znaczeń nie jest Arkadią, w której kultura rozpoznaje swój sens i uniwersalny schemat strukturalny, a wprost przeciwnie — krainą bezpardonowej walki, w której wygrywa ten, kto lepiej potrafi manipulować kodami, modyfikować konteksty i konotacje komunikatów w zależności od zmiennej sytuacji społecznej i aktualnej strategii.

Eco podkreśla więc przede wszystkim apodyktyczny charakter znaku, terror systemów komunikacji, które stają się równocześnie systemami perswazji i nacisku. Oczywiście — i autor książki wie o tym z pewnością — nie jest to cała prawda. Trudno byłoby diabolizować w ten sposób kulturę w ogóle, a ona cała przecież — jak chce sam Eco — jest systemem komunikacji. Książka stanowi więc raczej ostrzeżenie dla tych, którzy — uwiedzeni pozorną niefrasobliwością, panującą w królestwie znaczenia — zbyt łatwo dają się krepować ukrytym tam jedwabnym sznurom.

Jerzy Jarzębski

„Rekolekcje” Ingardena

Roman Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972 Wydawnictwo Literackie, ss. 190.

Centralny temat całości to eksplikacja doświadczenia człowieka jako twórcy (lub niszczyciela), który za swe czyny powinien być odpowiedzialny. Podstawowe pytania to: 1) co jest naturą człowieka? 2. co on tworzy? 3) Dlaczego może być odpowiedzialny?

Człowiek to osoba o substancjalnej strukturze zachowująca tożsa-

mość wśród otaczających ją przemian. Osoba jest nieredukowalna do strumienia świadomości a „ja” — podmiot strumienia musi być identyczny z „ja” osobowym, ponieważ istnieć może tylko jedno, pierwotne „ja”. Człowiek to częściowo izolowany system wyższego rzędu zbudowany z hierarchicznie uporządkowanych, ufundowanych w sobie podsystemów (system utrzymania się przy życiu, rozmnażania; „ja” ze strumieniem świadomości ufundowanym tak w ciele, jak w duszy, która jest warunkiem możliwości spełniania czynów przez „ja”).

Człowiek jest związany z czasem. Opisuje Ingarden dwa doświadczenia czasu. Pierwsze opiera się na intuicji, którą można następująco zwerbalizować: to, co „naprawdę” istnieje, to my sami; czas to jedynie coś pochodnego, zjawiskowego. Byt mego „ja” trwa w przeciwieństwie do przeżyć, które są jego zewnętrzną manifestacją. „Ja” jest podłożem przeżyć. Drugie prowadzi do odmiennego ujęcia ludzkiego „ja”. Tu pierwotną intuicję można wyłożyć tak: czas niszczy, byt jest kruchy, bo jego istnienie nie płynie z istoty. Czas panuje nad nami, a nie my nad czasem. Teraźniejszość to punktualne *nunc* między dwoma otchłaniami niebytu. Lecz tak pojęta teraźniejszość prowadzi do utożsamienia człowieka z czystym „ja”, którego istnienie i uposażenie wyczerpuje się w posiadaniu przeżyć; w konsekwencji prowadzi do twierdzenia, że człowiek w ogóle nie istnieje, ponieważ — jak powiedziano — nie jest sprowadzalny do czystego „ja”. Nadto pierwsze doświadczenie, w którym dane jest „ja” jako trwające i opierające się czasowi, nie da się usunąć.

Wobec powstałej antynomii problem istoty mego „ja” oraz jego związku z czasem musi być na nowo postawiony. Trzeba zbadać, czym jest owo niezmienne „ja”, doświadczane przecież, a jednak wydające się nie istnieć w przypadku drugiego doświadczenia czasu. Metoda rozważań to wskazanie na teoretyczne i praktyczne następstwa drugiego doświadczenia czasu. 1) Następstwa teoretyczne: jeżeli teraźniejszość to punktualna granica, w której ma się zmieścić nasze aktualne życie, ukonstytuować jaźń oraz czas, i jeżeli „ja” osobowe nie istnieje faktycznie, jest *fictum* procesów świadomościowych, to czemu takim samym *fictum* nie jest przeszłość i przyszłość? Inaczej: dlaczego sam czas nie miałby być jedynie intencjonalnym wytworem procesów świadomościowych, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada (rozwiązanie Kanta, Husserla, Bergsona)? Jeżeli utrzymać punktualność teraźniejszości, odrzucić należy istnienie jaźni i przeżyć; jeżeli przyjąć ich istnienie oraz to, że czas ma się dopiero w nich ukonstytuować, trzeba zgodzić się, że przeżycia transcendują teraźniejszość, a zatem odrzucić jej punktualne rozumienie. Jeśli tak, to czy nie trzeba zakwestionować doświadczenia czasu, z którego taka koncepcja teraźniejszości się wyłania? Innymi słowy: jeżeli przeżycia, w których ma się

ukonstytuować czas, muszą transcendować terażniejszość oraz jeśli jest ona punktualna, to terażniejszość nie może niweczyć istnienia i tożsamości przeżyć i jest „bezsilna” wobec bytu i kwalifikacji innych transcendensów oraz mego „ja”. Jeżeli przeszłość i przyszłość to niebyt, traci sens ujmowanie tego, co jest jako terażniejszość. Mówić o niej można, przyjmując, że nie są one niebytem a jedynie *innym sposobem istnienia*. 2) Następstwa praktyczne: poczucie zagrożenia przemijaniem, ucieczka przed rzeczywistym budowaniem siebie... w fikcję.

Przeciwstawić się niepokoju płynącemu z drugiego doświadczenia czasu można w oparciu o pierwsze doświadczenie. Trzeba „przy sobie pozostać” zwiększając «samowiedzę swego „ja”». Trzeba spełniać czyny tworzące wartości. Wówczas „ja” „montuje” się w czasie, przeciwstawia się rozkładowi, choć w efekcie i tak skazane jest na niepowodzenie. Zwycięstwo nad czasem jest zawsze częściowe i walka człowieka o utrwalenie siebie kończy się klęską.

Tworząc wartości (ściślej: umożliwiając ich konkretyzacje) człowiek tworzy kulturę. Za to, co tworzy, jest *odpowiedzialny*. Jest też odpowiedzialny za swój stosunek do wartości innych typów, m.in. wartości osobowych. Aby to było możliwe, wartości muszą istnieć jakoś w czasie. Nie może być tak, by zniszczenie fundamentu bytowego wartości unicestwiało samą wartość. Zakłada to — inaczej niż w koncepcjach relatywistycznych, którym Ingarden przeciwstawia się w dyskusji — obiektywne istnienie wartości oraz związków bytowych między nimi, jak też wymagań stawianych przez te i tamte. Wartości istnieją dwojako: jako idealne jakości i jako konkretyzacje *in individuo*, które stanowi fundament bytowy wartości. W obu przypadkach istnienie wartości warunkuje możliwość odpowiedzialności. Wartość, której fundament bytowy został zniszczony, pozostaje jako zawartość idei *in actu fuisse*. Dzięki istnieniu *in actu* w minionej terażniejszości zniszczona konkretyzacja wartości nic nie traci na swej doniosłości i nie zmienia pozycji w hierarchii wartości. Gdyby powiedzieć za Augustynem, że przeszłość i przyszłość to niebyt, mówienie o odpowiedzialności za zniszczoną konkretyzację wartości byłoby nonsensem.

Tak więc odpowiedzialna jest osoba wobec naruszenia porządku wartości. Osoba, która — jak powiedziano wyżej — musi zachowywać swą tożsamość w procesie przemian, aby mogła *być* odpowiedzialna, *ponosić* za coś odpowiedzialność, *działać* odpowiedzialnie i *brać* odpowiedzialność.

Można odpowiadać za czyn wtedy i tylko, gdy jest to własny, świadomy i wolny czyn podmiotu. Tu zajmiemy się tylko problemem wolności. Zakłada ona niezależność czynu od stanów faktycznych bezpośrednio z osobą związanych i od różnej od osoby

sytuacji świata. Pierwsza niezależność możliwa jest dzięki wyżej przedstawionej formalnej strukturze osoby jako systemu względnie izolowanego.

Czy struktura przyczynowa świata realnego umożliwia taki niezależny czyn? W przypadku radykalnego determinizmu wolność nie jest możliwa. Jest możliwa, gdy a) nie identyfikuje się jej z brakiem przyczyny, lecz pojmuje się jako niezależność sprawcy od czynników zewnętrznych, oraz b) wykaże się, że radykalny determinizm nie da się utrzymać.

Ingarden wychodzi od krytyki następujących założeń radykalnego determinizmu: 1) przyczyna jest zawsze wcześniejsza od skutku, 2) wszystko ze wszystkim jest w świecie powiązane przyczynowo (z dwu przekrojów światowych drugi jest jednoznacznie wyznaczony przez pierwszy), 3) jedność i jednolitość świata zachodzi nie tylko w następowaniu po sobie przekrojów światowych, lecz także w jednej terażniejszości. Czy jednak zdarzenia w jednej terażniejszości również pozostają we wzajemnych stosunkach przyczynowych? Jeżeli tak, to trzeba odrzucić twierdzenie, że w związkach przyczynowych pozostają jedynie zdarzenia, z których jedno jest jako przyczyna wcześniejsze, a drugie jest skutkiem pierwszego. Jeżeli je utrzymać, to między zdarzeniami tej samej terażniejszości nie występuje związek przyczynowy.

Czy zdarzenia współczesne są wszystkie od siebie niezależne i wzajemnie nie uwarunkowane? Jeśli tak, to utrzymanie wielości zdarzeń w jednej terażniejszości prowadzi do zagubienia jedności świata, chyba że przyjmiemy ich wzajemny związek przyczynowy, w którym *przyczyna i skutek są jednoczesne*. Jeśli nie, to w stanie świata nie istnieje żadna wielość zdarzeń, przekrój światowy byłby jednolitą całością zmieniającą się nagle w przejściu od jednej terażniejszości do drugiej. Zarówno przyczyna, jak skutek byłyby wówczas jednym, całościowym stanem świata realnego.

Radykalny determinizm jest dla Ingardena nie do przyjęcia. Świat dla niego to mnogość częściowo otwartych, częściowo izolowanych systemów, które mimo swego częściowego odgraniczenia i osłonięcia są związane związkami przyczynowymi. Jeżeli ogół początkowych zdarzeń procesów krzyżujących się w systemie nadrzędnym i przez to prowadzącym do jakiegoś skutku znajduje się we wnętrzu systemu nadrzędnego, to skutek ten jest niezależny od zewnętrznego otoczenia systemu. Nadto działania zewnętrznych przyczyn są niejako „opóźnione”, pozostawiając system we względnej właśnie izolacji. Wolność jest więc możliwa i nie musi być absolutna, inaczej niż w teoriach, które pojmując ją skrajnie przeciwstawiały absolutnej niewoli. Realizuje się stopniowo: człowiek jest tym bardziej wolny, im bardziej niezależny od ubocznych oddziaływań.

Zatem tak subiektywne jak obiektywne warunki umożliwiające od-

powiedzialność wydają się być spełnione. Człowiek, osoba o określonej budowie formalnej, istniejący w czasie i tworzący kulturę jest wolny i może być odpowiedzialny.

* * *

Książeczka to zapisane rozmyślanie. Dzieli ona wszystkie pozytywne i negatywne cechy swego rodzaju literackiego: niedokończone wątki, niespójność... świeżość, plastyczność... Tom sprawia wrażenie zadumy nad tym, co się w życiu robi i po co, zadumy nad twórczością i jej rolą w życiu człowieka. Dlatego też może szczególnie zainteresować literaturoznawcę, któremu wskazuje na jedno z możliwych rozumień miejsca człowieka w świecie i kulturze. Daje też do ręki narzędzie analizy literackiej (porównaj np. dwa doświadczenia czasu u Prousta z rozważaniem Ingardena), pokazuje czytelnikowi, który umie widzieć implikacje tekstu, jak antropologia filozoficzna związana koniecznie z filozoficzną teorią kultury, a ogólniej: mądrość filozoficzna, potrzebna jest do pełnego rozumienia dzieł sztuki.

Są jednak znaki zapytania — raczej ogólniejszej natury. Przedmioty kultury szeroko pojęte to wedle Ingardena przedmioty intencjonalne *cum fundamento in re*. „Tkwią” one niejako w rzeczach, są w nich „zakorzenione”. Czy jednak przedmiot intencjonalny może w ogóle fundować w rzeczy realnej? Lecz co to jest rzecz realna? Jej status egzystencjalny to status zawartości idei realności, nie fakt metafizyczny! Dwa zarysowane rozwiązania *Sporu o istnienie świata* są kreacjonistyczne. Stąd przedmiot realny, w którym ma intencjonalny fundować, nie może być w filozofii Ingardena niczym innym, jak tylko przedmiotem o realnym sposobie istnienia, stworzonym przez odpowiednio uposażoną czyistą świadomość. Związek takiego przedmiotu z przedmiotem intencjonalnym powoduje szczególne spiętrzenie bytów...

Kłopot sprawia też problem związku zwanego fundowaniem. Co sprawia, że przedmiot fundujący pozostaje w jedności z tym, w którym funduje? Co sprawia, że zespół ów jest rzeczą, jednością, czymś? Co to jest fundowanie? Czy przedmiot, który funduje, jest emanacją fundamentu bytowego, jego jakością, czy też partycypuje w fundamencie, ściślej — w jego istnieniu? Każdy z tych przypadków możliwego rozumienia fundowania trzeba osobno rozważyć, każdy stosować się może do innego rodzaju związków między przedmiotami (o ile wolno jeszcze mówić o dwóch przedmiotach!). Sprawa jest tym bardziej doniosła, że w osobie ludzkiej podsystemy fundują jeden w drugim. Czy to starczy, aby nadać jej jedność? Jeśli nie, co spaja wszystkie elementy razem? Czy istnieje jakaś „forma *totius*”, której przyjęcie odsuwa zresztą trudność na plan dalszy? Twierdzenie o substancjalności osoby też

jej nie likwiduje, ponieważ obciążonemu filozoficznie pojęciu „substancja” nie nadał Ingarden własnego sensu, a wątpię, czy przyjmuje je w jednym z już ustalonych. Notabene, są to też słabe punkty filozofii Dunska Szkota, do której Ingardenowa jest bardzo podobna. Człowiek Ingardena różni się od zwierzęcia tym, że tworzy kulturę. Mieszczą się w niej również systemy teoretyczne, produkty poznania i intelektu, chociaż sam filozof rzadko rozprawia *explicito* o zdolności człowieka do abstrakcji, poznania teoretycznego, spekulacji (mimo iż sam ją uprawia). Bardziej w *Książeczce* uderza to, jak człowiek Ingardena jest czynny, jak nie przestaje tworzyć wartości. Spełnia się w twórczości. Ona „montuje” go, umożliwia przeciwstawianie się niszczącej sile czasu. Człowiek Ingardena — ten tutaj opisany — nie umie być bierny, nie umie uprawiać kontemplacji, wobec której czyn, o ile jest w ogóle spełniany, nie służy niczemu bezpośrednio. Musi być stale napięty, inaczej grozi mu całkowita klęska. Jest siłą, która sama siebie mnoży, buduje. Jest samowystarczalny, lecz nie może być pomnożony przez drugiego. Jest siłą, która przyswaja sobie obcy świat, chce trwać i być wolna. Udaje jej się to — przynajmniej częściowo — tylko wtedy, „jeśli samą siebie odda na *wytwarzanie* dobra i piękna”. Inaczej niż w *Uczcie* Platona, gdzie życie jest coś warte, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda.

Paweł Taranczewski

Wizja i prawda

Zygmunt Kubiak: *Szkola stylu. Eseje o tradycji poezji europejskiej*. Warszawa 1972 PIW, ss. 235.

Szkola stylu nie była niespodzianką dla czytelnika szkiców Zygmunta Kubiaka. Można było oczekiwać, z dużą dozą pewności, książki o całej poezji europejskiej. W *Półmroku ludzkiego świata* i *Wędrowkach po stuleciach* przedmiotem analizy była literatura antyczna i współczesna, a to, co zdarzyło się w czasie między Wergiliuszem i Horacym a Eliotem i Kawafisem, wypełniał Kubiak tylko kilku postaciami — Dantem, Kochanowskim, Keatsem. Trzeba więc było zinterpretować dorobek kilkunastu stuleci, aby scalić w jeden układ poezję od Greków po wiek dwudziesty. Wielokrotnie wypowiedana teza o żywotności literackiej tradycji antyku, o jej udziale w kształtowaniu dzisiejszej poezji musiała zostać udokumentowana.

Oczekiwaniu na ostatnią książkę Kubiaka towarzyszył też niepokój. Czy tak ambitnie zakreślony zamiar jest do wykonania przez