

ISTNIENIE, CZŁOWIEK, MORALNOŚĆ

STUDIA Z DWUDZIESTOWIECZNEJ
FILOZOFII POLSKIEJ

Waldemar Kmieciowski

ISTNIENIE, CZŁOWIEK, MORALNOŚĆ

STUDIA Z DWUDZIESTOWIECZNEJ FILOZOFII POLSKIEJ

Małżonka twoja jak płodny szczerp winny
we wnętrzu twojego domu.
Synowie twoi jak sadzonki oliwki
dokoła twojego stołu.

Psalm 128

A miłość małżeńska rodzi miłość do zwykłej
srebrnej tacy, na której pijecie herbatę, kiedy
skończycie się kochać.

(Antoine de Saint-Exupery, *Twierdza*)

*Mojej Żonie,
Jakubowi, Pawłowi, Krzysiowi,
Mojemu Ojcu
i każdemu, kto swym dobrem przyczynił się
do powstania tej książki*

Chojnice 2017

MONOGRAFIE
FUNDACJI MARCINA FUHRMANNA

Rada Wydawnicza

Anna Baranowska (przewodnicząca)
Mariusz Brunka, Janusz Chyła, Stephen Hicks
Marek N. Jakubowski, Piotr Kostyło
Jacek Knopek, Rafał Maliszewski

Redakcja

Przemysław Zientkowski

Recenzent

Prof. zw. dr hab. Krzysztof Stachewicz

Projekt okładki

Błażej Rosiński

Wydawca

Oficina Wydawnicza Fundacji Fuhrmanna
owff@op.pl

ISBN 978-83-64055-26-3

© Copyright by Waldemar Kmieciowski

Wydanie I

Ark. wyd. 27,5

Spis treści

Wprowadzenie	7
--------------------	---

UCHWYCIĆ ISTNIENIE WOKÓŁ ONTOLOGII I METAFIZYKI

Przedmiot idealny i intencjonalny a spór Ingardena z Husserlem	15
Istnienie idealne a istnienie absolutne w ujęciu Romana Ingardena	35
Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena	70
Fenomen Istnienia w ujęciu Witkacego	87
Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia	106
Ontologia i istnienie. Spojrzenie Witkacego i Ingardena	123
Kilka filozoficznych refleksji wokół niefilozoficznej pracy Michała Hellera <i>Początek jest wszędzie</i>	138

NATURA I ISTOTA CZŁOWIEKA POSZUKIWANIA ANTROPOLOGICZNE

Ingardenowska koncepcja osoby	169
Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga	201
Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym. Filozofia Romana Ingardena jako poszukiwanie Boga	231
Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii	247
Znaczenie ciała w Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia	259
Witkiewiczowska koncepcja uczucia metafizycznego. Objawienie Istnienia	276

CZŁOWIEK ISTOTĄ MORALNĄ SZKICE ETYCZNE

Prawda moralna w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca	299
Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce	311
Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna w refleksji Zygmunta Baumana	325
Kryzys etyki i rozkwit moralności. Diagnoza Zygmunta Baumana	340

RECENZJE I OMÓWIENIA

Pomiędzy skrajnym a umiarkowanym realizmem pojęciowym	357
O miejscu kultury w życiu człowieka	365
Kilka wglądów antropologicznych	375
Ontologia czy metafizyka? Wokół istnienia	383
O pewnym dwugłosie w sprawie monadyzmu	389
Czy biznes może być etyczny?	397
U moralnej źródowości – etyka fundamentalna	405
Nota bibliograficzna	410

Wprowadzenie

Współczesny człowiek sukcesywnie jest poddawany destrukcyjnemu wpływowi niepewności intelektualnej i egzystencjalnej. Coraz częściej jawi się on jako byt, który wkracza w sferę mentalnego zagubienia dotyczącego fundamentalnych imponderabiliów. Traci elementarne rozeznanie w zakresie tego, co podstawowe i – wydawać by się mogło – najzupełniej oczywiste. Przestaje rozumieć zarówno własną kondycję antropologiczną (poddawany natarczywej kulturowej narracji sugerującej brak odrębności bytu osobowego wobec świata zwierzęcego, chociażby poprzez przypisywanie zwierzęciu świadomości¹), jak i istotę moralności (zwłaszcza, jeżeli jest ona zredukowana poprzez takie interpretacyjne struktury, jak *kubki smakowe moralizującego umysłu*²).

Dzisiejszy człowiek nie rozumie także – nawet już nie aspiruje do rozumienia – fenomenu istnienia. Poznawczo rozmija się z nim, a ono samo, tracąc swoją immanencję, namacalność i konkretność, przestaje już skłaniać do refleksji, *dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic*. Trudno zresztą oczekiwać od człowieka ponowoczesnego zamyśleń na miarę Heideggera, skoro istnienie – jako ogołoczone z suwerenności, dostojności i tajemnicy – nie wzbudza już minimalnej chociażby pokory, a staje się zawłaszczone na przykład w horyzoncie wirtualnej kreacji i unicestwiania. Tracąc zdrowy rozsądek – tak konieczny nie tylko w klasycznym paradygmacie³ – człowiek coraz częściej właśnie siebie ujmuje jako ostateczne źródło istnienia, co zdaje się być kolejnym etapem wnikania w wieloaspektowy chaos ontologiczny, antropologiczny i etyczny.

Warto w tym momencie powołać się na Annę Grzegorzczuk, która skutki owego chaosu opisuje następująco: „Objawia się on w powstawaniu rozmaitych iluzji rzeczywistości, w których przebywanie, wymuszające prowadzenie rozmaitych gier i odgrywanie różnych ról sytuacyjnych umożliwia chwilowo dobre samopoczucie egzystencjalne, ale w konsekwencji odziera «grającego» z własnej tożsamości (...). Nie trzeba dużej erudycji, by w rolach współczesnego gracza zobaczyć wcielenie mitycznego Narcyza czy Fausta. Budowanie egzystencji wokół egoistycznego Ja, będące zasadą życiową tych postaci, daje – jak wiemy – wymierne

¹ Por. U. Zarosa, *Status moralny zwierząt*, Warszawa 2016, s. 125n.

² J. Haidt, *Prawy umysł*, Sopot 2014, s. 157.

³ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] M.A. Krąpiec [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999, s. 90n.

sukcesy: nieskrepowaną wolność, panowanie nad innymi i własną naturą, uwielbienie, zadowolenie z kreacyjnej mocy i posiadanej wiedzy, ale za cenę cierpienia innych, braku odpowiedzialności za drugich, emocjonalnej pustki i rozproszenia wartości (...). Egoistyczne Ja w momentach zagrożeń staje się «dzieckiem ciemności». Błądzi samotnie w egzystencjalnych labiryntach, tunelach, ciemnościach, iluzjach i ulega psychozie⁴.

Uznając trafność powyższej diagnozy i szukając pewnych środków zaradczych, za uzasadnione można uznać przypuszczenie, że współczesny gracz – uwikłany w miraż różnorodnych iluzji – potrzebuje intelektualnego powrotu do tego, co elementarne i podstawowe, którego integralnym komponentem niewątpliwie musi być refleksja filozoficzna eksplikująca istotę człowieka i jego życia moralnego oraz pokornie poszukująca głębi natury istnienia; refleksja przywracająca oczywistość inteligibilności rzeczywistości i ufność w kognitywne zdolności rozumu umożliwiające eksplorację antropologiczną, etyczną, ale i metafizyczną. Jeżeli nawet nie w pełni podzielamy rygoryzm sądu, że „filozofia oderwana od swych metafizycznych korzeni przestała odpowiadać na podstawowe pytania, a przecież metafizyka może i powinna leżeć u podstaw całościowego światopoglądu człowieka”⁵ i jeżeli dalecy jesteśmy od uznania refleksji antropologicznej i etycznej jedynie za swoistą partykularyzację metafizyki⁶, to przecież przywrócenie rudymenarnej wrażliwości na tajemnicę istnienia wydaje się być postulatem nagłym.

Wszak – sugerowaną wcześniej – mentalność narcystyczną i faustyczną konkretyzuje nie tylko statystyczny *doskonały konsument* Baumana⁷, lecz jej pogłos odnaleźć można także w refleksji minimalistycznej, która dekonstruuje wszelką prawdę, anihiluje samą esencję istnienia, również tego, które przynależy człowiekowi i moralności. Jak pisze Tadeusz Gadacz, „na gruncie filozoficznego minimalizmu nie ma już miejsca dla szeregu pytań, szczególnie pytań metafizycznych. Nie można już pytać, jak jest naprawdę w ogóle (...) [a] według Richarda Rorty’ego prawda należy do dawnej, minionej już metafizycznej i religijnej epoki (...). Filozof jest heraklitejskim i nietzscheańskim «dzieckiem» rzucającym kości”⁸.

Jeżeli zgodzimy się z tym, że refleksja sapiencjalna winna sprzyjać uwolnieniu ludzkiego ducha z immanencji Ja zamkniętego w egotycznej strukturze Narcyza i Fausta – immanencji sprzyjającej redukcji pokornego wysiłku filozoficznego do ludycznego igrania z prawdą – to wypada skonstatować, że znacząca część pol-

⁴ A. Grzegorzczak, *Pieczeń sensu*, [w:] E. Stein, *Twierdza duchowa*, Poznań 2006, s. 5, 6.

⁵ S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 9.

⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 54.

⁷ Por. Z. Baumann, *Płynne życie*, Kraków 2007, s. 144.

⁸ T. Gadacz, *Duch i prawda w filozofii pierwszej połowy XX wieku*, [w:] *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, red. D. Probuska, Kraków 2009, s. 171, 172.

skich dwudziestowiecznych filozofów potrafiła sprostać temu trudnemu zadaniu. Pomimo odrębności filozoficznych paradygmatów i konkretnych rozstrzygnięć zasadniczych zagadnień filozoficznych zdołali oni z należytą troską podejść do istotnych problemów ontologiczno-metafizycznych, antropologicznych i etycznych. Stąd obecność w przedkładanej książce tekstów eksplorujących przemyślenia Michała Hellera, Romana Ingardena, Mieczysława Alberta Krąpca i Stanisława Ignacego Witkiewicza (a także – na zasadzie swoistego kontrapunktu – Zygmunta Baumana⁹). Prezentowany tom zdaje się stanowić swoisty dowód ich rzetelności filozoficznej, pokornego otwarcia na logos prawdy i faktycznej kontestacji minimalizmu czy relatywizmu ontologicznego, epistemologicznego i etycznego. *Notabene*, te atrybuty dyskursu filozoficznego można uznać za swoiste źródło powstania niniejszej publikacji – wszak wyznaczyły one jej autorowi optymalny wzorzec filozoficznego dialogu z rzeczywistością.

Istnienie, Człowiek, Moralność. Studia z dwudziestowiecznej filozofii polskiej jest publikacją, która obejmuje rozprawy i recenzje powstałe na przestrzeni kilkunastu lat. W związku z tym, że w pierwotnym zamierzeniu każdy artykuł stanowić miał domkniętą jednostkę sensu, to włączenie ich w strukturę książki obarczone jest istotnym ryzykiem. Skoro bowiem niektóre rozprawy nawiązują do badań zarówno tych samych filozofów, jak i tej samej problematyki, to istnieje niebezpieczeństwo pewnych powtórzeń. Z drugiej jednak strony stanowi to wyzwanie dla autora, który motywowany jest do retrospekcji własnej wieloletniej refleksji filozoficznej i nadania jej spójności merytorycznej i kompozycyjnej koniecznej w przypadku publikacji książkowej; spójności mającej w zamierzeniu nie tylko służyć precyzji eksploracji myśli innych filozofów, lecz także ukazaniu istoty perspektywy badawczej autora prezentowanego tomu.

Książka składa się z czterech części. *Uchwycić istnienie. Wokół ontologii i metafizyki* to część pierwsza, która stawia w centrum analiz problem istnienia. Dyskutuje się tutaj między innymi odrębność perspektywy *stricte* metafizycznej (skupionej na faktyczności) i ontologicznej, która umożliwia eksplorację istnienia w dystansie od ostatecznych konstatacji metafizycznych. Koncentracja na zagadnieniu istnienia umożliwia problematyzowanie istnienia idealnego, intencjonalnego, absolutnego, jak również istnienia opisywanego schematem monadyzmu biologicznego. Czytelnik zyskuje możliwość zapoznania się nie tylko z odrębnością paradygmatyczną refleksji Romana Ingardena i Stanisława Ignacego Witkiewicza, lecz także ma okazję wglądu w znaczenie koncepcji istnienia intencjonalnego Ingardena w jego polemice z Edmundem Husserlem. Znaczącym komponentem tej

⁹ Kontrapunktu, ponieważ analizy Zygmunta Baumana jawią się jako pozbawione wspomnianej w tekście troski.

części tomu jest prezentacja istotnych momentów filozofii przyrody Michała Hellera, który istnienie ujmuje w jeszcze innej perspektywie – w schemacie wyznaczonym refleksją kosmologiczną, która w oczywisty sposób prowadzi do Istnienia stanowiącego źródło matematycznej racjonalności kosmosu.

Druą część (*Natura i istota człowieka. Poszukiwania antropologiczne*) obejmuje kilka tekstów, które stanowią wyraz namysłu autora przedkładanej publikacji nad antropologicznymi badaniami Romana Ingardena i Stanisława Ignacego Witkiewicza i ich szerokimi kontekstami. Stąd obecność tutaj problematyki Boga, ale także tekstów eksplikujących Witkacowską koncepcję cielesności i uczucia metafizycznego, stanowiących *notabene* płaszczyznę współprzenikania się antropologii i metafizyki. Szczegółe miejsce należy przypisać tekstowi *Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym. Filozofia Romana Ingardena jako poszukiwanie Boga*. Artykuł ten wprawdzie jest pewną propozycją metafizycznej interpretacji filozofii Ingardenowskiej, jednak stanowi on swoiste *pendant* wobec rozprawy *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga*; jest kontynuacją uzupełniającą ostatnią rozprawę i poniekąd twórczo modyfikując niektóre zawarte tam tezy.

Dopełnieniem analiz metafizyczno-ontologicznych i antropologicznych jest część zatytułowana *Człowiek istotą moralną. Szkice etyczne*. Czytelnik zyskuje tutaj możliwość wglądu w badania prowadzone nad filozofią moralną Mieczysława Krąpca, Zygmunta Baumana i Romana Ingardena. Zrozumiałe zatem staje się pojawienie się tutaj takich dystynkcji, jak decyzja, prawo naturalne, *Persona est affirmanda propter seipsum* czy wartości absolutne. Dwa teksty odnoszące się do badań Zygmunta Baumana aspirują do krytycznego omówienia nie tylko Baumanowskich refleksji etycznych, lecz także do osadzenia ich na tle szerszej perspektywy. W przekonaniu bowiem autora proponowanej książki u podstaw bogatej spuścizny Baumana, opisującej kondycję człowieka *płynnych czasów*, znajdują się doniosłe – zawarte *implicite* i zazwyczaj pomijane przez komentatorów – relatywizujące założenia ontologiczne. Te ostatnie wprawdzie wyznaczają istotną cezurę między Baumanem a pozostałymi myślicielami, jednak miejsce Baumana w dwudziestowiecznej filozofii polskiej wydaje się uzasadniać uwzględnienie jego przemyśleń w niniejszym tomie.

Istnienie, Człowiek, Moralność zostaje zwieńczone częścią – odbiegającą swym charakterem od omówionego wyżej tryptyku – obejmującą zestaw recenzji wybranych lektur. Dzięki temu komponentowi całość rozważań zostaje ubogacona problematyką nieobecną w poprzednich częściach książki. Wszak pojawia się tutaj – tytułem przykładu – idealistyczna monadologia Jana Leszczyńskiego, moralne uwikłanie aktywności biznesowej czy koncepcja etyki fundamentalnej autorstwa Krzysztofa Stachewicza. Równocześnie motywy, które pojawiają się tutaj, stanowią swoistą klamrę integrującą wcześniejsze rozważania. Albowiem i one skupiając się

– mimo odmienności formalnej i merytorycznej – wokół problematyki metafizycznej, antropologicznej i etycznej, wpisują się w istotę badań przedkładanych *Studiów z dwudziestowiecznej filozofii polskiej*.

Serdeczne podziękowanie składam Panu Prof. dr. hab. Krzysztofowi Stachewiczowi. Prowadzone z Panem Profesorem – pozwolę sobie użyć określenia Witkacego – *rozmowy istotne* stanowiły niewątpliwą inspirację powstania zarówno części rozpraw, jak i całego niniejszego tomu.

UCHWYCIĆ ISTNIENIE

WOKÓŁ ONTOLOGII I METAFIZYKI

Prolog Ewangelii św. Jana

(przekład z greckiego)

1. Przed wszystkim

Jest Słowo,

A Słowo

Jest u Boga,

A Bóg

Jest Słowem.

2. Ono jest przed wszystkim u Boga.

3. Przez Niego wszystko jest,

A bez niego nic nie jest,

Co jest.

(Roman Brandstaetter, *Krąg biblijny*)

Przedmiot idealny i intencjonalny a spór Ingardena z Husserlem

Ingarden przez długi czas pozostawał w filozoficznej opozycji do Husserla. Pomimo uznania fundamentalnych zasad fenomenologii – zwłaszcza zaś postulatu „powrotu do rzeczy samych” – nigdy nie zaakceptował idealistycznych rozstrzygnięć swego Mistrza. W jego sporze z Husserlem zasadniczą rolę – jak się zdaje – odegrała koncepcja istnienia idealnego i intencjonalnego. W artykule próbować będziemy uzasadnić tę tezę. Najpierw zaprezentujemy Ingardenowską wizję przedmiotu idealnego i intencjonalnego. Następnie postaramy się dokonać ekspozycji funkcji Ingardenowskiej koncepcji istnienia idealnego i intencjonalnego w sporze Ingarden – Husserl.

Ingarden przypisał ewentualnie istniejącym przedmiotom idealnym szczególny wymiar egzystencjalny. Wykorzystując swą koncepcję momentów bytowych – koncepcję tego, co stanowi najpierwotniejsze momenty dające się wyróżnić w poszczególnych sposobach istnienia i co poprzez wzajemną syntezę tworzy dany sposób bytowania¹ – dokonał następującego opisu idealnego sposobu istnienia. Uznał mianowicie, że istnieniową stronę przedmiotów idealnych konstituuje samoistność, nie-aktualność, samodzielność, niezależność i pierwotność². Przypisując ewentualnemu istnieniu idealnemu taki właśnie zestaw momentów bytowych, dał on wyraz swemu przeświadczeniu o swoistej egzystencjalnej doskonałości tego, co idealne. Ingarden był co prawda przeciwnikiem wartościowania istnienia, jednakże dopuszczał możliwość takiego uszeregowania poszczególnych sposobów istnienia, aby na czele tego szeregu znajdował się byt absolutny³. Wskazywałoby to zatem na możliwość pewnych różnic – nazwijmy to metaforycznie – w *natężeniu istnieniowym*; specyficznej gradacji egzystencjalnej. O tyle zatem uzasadniona zdaje się być konstatacja przypisująca przedmiotom idealnym egzystencjalną doskonałość. Znajduje ona swój wyraz w najszerzej pojętej suwerenności przedmiotów idealnych.

Przedmioty idealne posiadają w sobie samych swój bytowy fundament – są zatem immanentnie określone. W konsekwencji cechuje je obojętność na ewen-

¹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987 (dalej oznaczany jako *Spór 1*), s. 83.

² Por. tamże, s. 246.

³ Por. tamże, s. 126.

tualne wpływy aktów świadomości. Te ostatnie nie mogą dokonać w nich żadnej zmiany. Nie mogą im nic dodać, jak również pozbawić ich byt jakiegokolwiek uposażenia. Przedmioty idealne nie potrzebują również – o ile faktycznie istnieją – żadnego innego przedmiotu, aby współistnieć z nim w ramach jednej całości. Posiadają wreszcie suwerenność także w tym sensie, iż żaden inny byt nie jest im potrzebny do kontynuowania ich istnienia. Tworzą swoistą zamkniętą sferę istniejącą *obok* przedmiotów egzystujących w inny sposób; zamkniętą, gdyż unicestwienie jakiegokolwiek takiego przedmiotu nie powoduje żadnej zmiany w tym, co idealne; zamkniętą, gdyż stanowi ona znieruchomiałą – pozbawioną jakichkolwiek zmian – system istnienia nie-aktualnego (pozasobowego)⁴.

Taka egzystencjalna suwerenność zyskuje na doskonałości z jeszcze jednego powodu. Ingarden przypisał bowiem temu, co idealne, moment pierwotności. To zaś oznacza, że ów wyżej zarysowany suwerenny system nie tylko jest niezależny od bytu absolutnego, lecz również posiada status wieczności, tzn. jest nie-stworzony i nie-dający-się-unicestwić. W ten sposób sfera ewentualnie istniejących przedmiotów idealnych w ujęciu Ingardena osiąga stan wyjątkowej egzystencjalnej doskonałości zbliżający ją do istnieniowego statusu bytu absolutnego⁵.

Ta doskonałość znajduje swój wyraz również w harmonijnym uporządkowaniu panującym wewnątrz sfery idealnej, pomiędzy poszczególnymi poziomami wyznaczonymi przez Ingardenowskie jestestwa idealne: czyste jakości idealne, idee (przedmioty ogólne) oraz idealne przedmioty indywidualne. Szczyt hierarchii zdają się tworzyć czyste jakości idealne, które nieuformowane są wyłącznie sobą, a nie są z jakiegokolwiek przedmiotu⁶. Tutaj mamy do czynienia jedynie z doskonałą immanencją jakościowego uposażenia – zieleń sama w sobie, dwunożność sama w sobie, rozumność sama w sobie, trójkątność sama w sobie, wysokość tonu sama w sobie itp. Możemy ją określić jako pozbawioną formy, szczególnie gęstą treść, materię czy jakość.

Niższy poziom tworzą jestestwa uformowane. Stąd możemy o nich mówić już jako o przedmiotach. Owe przedmioty (idee) istnieją jednak w sposób ogólny⁷. Dzięki temu mogą tworzyć różnorodne hierarchie – ideom bardziej ogólnym podporządkowane są idee mniej ogólne. Coraz mniejszą ogólność zauważyć można w następującym szeregu: idea istoty żywej, idea zwierzęcia, idea kręgowca, idea ssaka, idea słońca.

⁴ Por. tamże, s. 84, 116, 122, 211; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987 (dalej oznaczany jako *Spór 2*), s. 208.

⁵ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 113.

⁶ Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 61, 85, przypis 40.

⁷ Por. tamże, s. 227.

Ingardenowskie idee – obok ogólności – charakteryzuje dwustronność budowy, posiadanie zawartości, zwartość oraz *takość* zawartości (posiadanie takiej a nie innej zawartości – inna jest zawartość idei konia, inna zaś idei człowieka)⁸. Wszystkie te rysy znamionują ideę jako ideę – ideę jako oryginalny idealny przedmiot ogólny. Posiadanie zawartości pozwala rozpatrywać ideę nie tylko jako ideę, lecz umożliwia uzyskanie ogólnej i niepowątpiewalnej wiedzy dotyczącej przedmiotu, który ewentualnie podpada pod daną ideę. Zawartość ta jako swe składniki stojące w formie *część – całość* posiada elementy stałe i zmienne. Pierwsze stanowią konkretyzację jednoznacznych jakości, np. kwadratowości, rozumności czy kręgowości. Zmienne zaś zawierają w sobie czystą możliwość tego, że dana jakość, np. barwa oczu konkretnego człowieka, będzie brązowa albo zielona, albo niebieska, albo jeszcze jakaś inna. Zmienna zatem określa, że owa przykładowa barwa będzie *taka* albo *inna*, a więc *jakaś*. Wyznacza ona cały wachlarz możliwości pewnej – różnicującej się w przedmiotach indywidualnych – jakości. Czyni to jednak jedynie w postaci nie-doprecyzowanej, nie-jasnej, właśnie *jakiejs*. Tylko w takiej postaci występuje wspomniana zielona, brązowa czy niebieska barwa oczu. Zmienna zatem nie określa, jaki jednostkowy wariant z całego zakresu możliwości wyznaczonych przez nią zostanie zindywidualizowany w przedmiocie podpadającym. Posłużmy się przykładem. Ogólna idea kwadratu wyznacza jedynie, że indywidualny kwadrat może posiadać bok o długości np. 2 cm, 5 cm bądź o innej jeszcze długości. Wszystkie te warianty w postaci nie-indywidualnej, *jakiejs*, w zawartości idei tkwią pod postacią zmiennej. Jej uszczegóławiające określenie następuje dopiero w indywidualnym kwadracie. Ten jednakże występuje już na kolejnym „poziomie” trójstopniowej struktury przedmiotów idealnych – stanowi mianowicie przykładowy indywidualny przedmiot idealny⁹.

Na tym poziomie zespoły jakości idealnych nie tylko ulegają – tak jak w ideach – konkretyzacji, lecz również indywidualizacji. Oznacza to, że np. kwadratowość nie tylko staje się uformowana – to ma miejsce już w ideach – lecz również, iż nie posiada już ogólnego charakteru. Staje się indywidualna i w konsekwencji konstituuje pełny, zamknięty i jednowarstwowy przedmiot indywidualny. Taki przedmiot w każdym fragmencie swego *jeststwa* jest dokładnie *wysycony* samym sobą, *gęsty* i pozbawiony jakiegokolwiek nie-do-precyzowania¹⁰.

⁸ Por. tamże, s. 237; P. Waszczenko, *Idee i możliwości. U podstaw ingardenowskiej koncepcji ontologii*, „Życie i Myśl” 18, 1968, s. 72.

⁹ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 52n; tenże, *Spór 2*, s. 229; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 370n.

¹⁰ Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 68nn; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 371.

Kwadrat wraz ze wszystkimi innymi przedmiotami matematycznymi tworzy ostatnie piętro istnienia idealnego. Obejmuje ono wszystkie indywidualne warianty tego, co przewiduje odpowiednia ogólna idea nadrzędna, np. pod ideę równoległoboku podpada idea kwadratu, rombu i prostokąta. Te idee natomiast ulegają swoistemu rozszczepieniu na poszczególne przedmioty indywidualne: kwadrat, romby, prostokąty itp. Każda ideowa możliwość reprezentowana przez zmienną uzyskuje idealną, indywidualną, przedmiotową egzemplifikację. W ten sposób ostatni, najniższy poziom sfery idealnej – przedmioty indywidualne – zdaje się zawierać wszystko to, co przewidują dla nich ideowe wzorce¹¹.

Zauważamy zatem, że całość tego, co idealne, naznaczone jest harmonijnym, racjonalnym uporządkowaniem. Pod *samotne*, czyste jakości idealne podpadają ich uformowane postaci – przedmioty ogólne (idee). Pod nie zaś zindywidualizowany stan owych jakości obejmujący wszystkie indywidualne przypadki tworów matematycznych, które zawartość odpowiednich idei określa jako możliwe (dopuszczalne). Biorąc pod uwagę, iż ów idealny ład pod względem istnieniowym cechuje wielokierunkowa suwerenność – posunięta aż do niezależności od bytu absolutnego – otrzymujemy obraz sfery idealnej, w której dominuje motyw wyjątkowej doskonałości.

Husserlowska wizja tego, co idealne, była zupełnie inna. Ingarden również na tej płaszczyźnie – a więc nie tylko wobec zagadnienia statusu egzystencjalnego świata realnego – zarzuca Husserlowi idealizm¹². Sformułował to w sposób następujący. „Staje się przez to w odmiennym sensie psychologistą (lub jeżeli kto woli: idealistą), uważając już nie tylko twory logiczne, lecz i wszystkie przedmioty idealne («irrealne») za szczególnego rodzaju intencjonalne wytwory czystych przeżyć świadomych”¹³. Uzupełnienie tego stanowić może inna wypowiedź Ingardena. „Zakres jednak tego, co jest tylko «wytworem» czystych przeżyć świadomych, obejmuje na stanowisku *Logiki i Meditations Cartésiennes* nie tylko twory logiczne, nie tylko «ogólne istoty», nie tylko wreszcie przedmioty realne, lecz nawet i «przedmioty immanentne», a więc same czyste przeżycia świadome (w pewnych warunkach)”¹⁴. Warto w tym miejscu zaprezentować jeszcze jedną konstatację Ingardena dotyczącą Husserlowskiego utożsamienia tego, co idealne z wytworami aktów świadomości. „W następstwie tego *Formalna i transcendentna logika* przeprowadza idealistyczne ujęcie także tych przedmiotów, które jeszcze w *Ideach* były potraktowane – jeżeli tak można powiedzieć – wyraźnie «realistycznie» tzn. jako absolutnie

¹¹ Por. tenże, *Spór 2*, s. 240, 382n; tenże, *Spór 2*, część II, s. 68.

¹² Por. tenże, *Filozofia Edmunda Husserla. Zarys encyklopedyczny*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 13.

¹³ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 438.

¹⁴ Tamże, s. 440.

istniejące istności. Dotyczy to przede wszystkim tworów logicznych a potem tego, co Husserl nazywa eidos i Ideą. Twory logiczne (...) traktuje się teraz jako wytwory, które pochodzą z aktów i z mnogości aktów świadomości i są w stosunku do nich w bycie swym względne. Tak samo zresztą i inne istności «idealne»¹⁵. Pomijamy tutaj kwestię Husserlowskiego rozumienia idei, eidos i ogólnej istoty. Ingarden zdecydowanie wskazywał na Husserlowskie braki w uściśleniu tych terminów (zwłaszcza idei oraz istoty)¹⁶. Istotny jednak dla naszych analiz jest fakt, że pierwotnie owe „istności” miały status idealny i dopiero na pewnym etapie pracy Husserla stały się one wytworami aktów świadomości. Czy jednak takie rozstrzygnięcie problemu tego, co idealne, było trafne? Próba odpowiedzi zmusza nas do syntetycznej prezentacji Ingardenowskiej koncepcji istnienia intencjonalnego.

Ingarden twierdzi, że „należy to do istoty każdego aktu świadomości, który zawiera w sobie mniemanie przedmiotowe, że jest on w tym sensie wytwórczy i aktywny, że nieuchronnie – jak cień, który pada poza rzeczą z jednej strony oświetloną – pojawia się przedmiot intencjonalny”¹⁷. Wiąże zatem problem przedmiotów intencjonalnych z kreatywnością aktów świadomości znajdującą wyraz w konstytuowaniu owych przedmiotów. Te ostatnie mogą ulegać swoistemu oderwaniu od pierwotnego związku z aktami świadomości – zachodzącego np. podczas tworzenia fikcyjnych postaci w trakcie wyobrażeniowych konstrukcji – i zyskiwać wielopodmiotową dostępność, gdy np. przedmiot intencjonalnie zostanie związany z jednostkami znaczeniowymi¹⁸. Podobieństwo przedmiotu intencjonalnego stanowiącego bezpośredni odpowiednik (wytwór) aktów świadomości oraz tego, który – jako utrwalony – stanowi intencjonalny korelat jednostek znaczeniowych, posiada kolosalne znaczenie metodyczne. Można bowiem dzięki temu, analizując pewną postać literacką stanowiącą przykład utrwalonego przedmiotu intencjonalnego, uchwycić charakterystyczne rysy każdego innego intencjonalnego wytworu aktów świadomości. Obecnie kilka uwag poświęcimy sposobowi istnienia tego, co intencjonalne.

Istnieniowa strona ewentualnie faktycznie istniejącego bytu intencjonalnego zawiera w sobie szereg pierwotnych momentów bytowych. Są nimi: niesamoistność (heteronomiczność), pochodność, nieaktualność, samodzielność, zależność¹⁹. Ingarden co prawda dopuszcza również – jako niesprzeczną – niesamodzielną odmianę istnienia intencjonalnego, jednak w związku ze zdecydowanym przypisa-

¹⁵ Tamże, s. 488.

¹⁶ Por. tamże, s. 414, przypis 2; tenże, *Spór 2*, s. 338, przypis 7.

¹⁷ Tenże, *Spór 2*, s. 186.

¹⁸ Por. tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tł. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 191.

¹⁹ Por. tenże, *Spór 1*, s. 249.

niem temu, co intencjonalne, odrębności bytowej wobec aktu świadomości²⁰, owa niesamodzielna odmiana intencjonalnej egzystencji wydaje się być wyłącznie niesprzeczną kombinacją momentów egzystencjalnych. Decydujący w powyższym zestawie jest moment bytowej heteronomii (niesamoistności).

To on nadaje przedmiotowi intencjonalnemu oryginalny charakter. Aby go zaprezentować, odwołam się do przykładu Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary*.

W trakcie lektury powieści Dostojewskiego jesteśmy z reguły duchowo *wciągnięci* w świat tam prezentowany. Wyobrażamy sobie głównego bohatera, uczestniczymy w jego dramatycznych przeżyciach. Jesteśmy przerażeni jego okrutnym – jakże sugestywnie zaprezentowanym – czynem. W naszej wyobraźniowej świadomości *spostzegamy* jego późniejsze halucynacje, wczuwamy się w jego narastający wyrzut sumienia, a wreszcie przeżywamy swoistą radość i podziw, gdy Raskolnikow przyznaje się do okrutnej zbrodni. Równie sugestywnie obcujemy z osobą śledczego, który konsekwentnie dąży do psychicznego zdominowania zbrodniarza. Zdaje się nam, że obcujemy z tymi wszystkimi przedmiotami, które *obleczone w szatę* wyglądów są nam naocznie – aczkolwiek tylko wyobraźniowo – ukazane (które nam się ukazują). Ów świat jest prawie namacalny, prawie rzeczywisty. Wszakże odpowiadamy często na to, co wyobraźniowo *spostzegamy*, podziwem, zgrozą czy radością. Odpowiadać zaś takimi uczuciami można tylko na coś czy wobec czegoś²¹, a nie wobec pustki, wobec niebytu. Ów świat zatem istnieje! Tyle tylko, że jest *prawie* rzeczywisty, *prawie* realny. Owo *prawie* językowo oddaje właśnie analizowany obecnie moment niesamoistności.

Cóż zatem kryje się za owym *prawie*? Otóż naprawdę, tzn. w sensie bytowej autonomii, czytelnik nie spotkał ani nie *spostzegł* Raskolnikowa. Powodem tego jednak wcale nie była żadna czasowa niedyspozycja czy też brak pewnych umiejętności (władz) poznawczych, które ewentualnie mogłyby umożliwić zmianę naocznego – aczkolwiek tylko wyobraźniowego – dania na naoczne danie *spostreżeniowe*. Powód owego braku nie leży wcale na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz ma swą podstawę w pewnej sytuacji ontycznej, w egzystencjalnej specyfice ewentualnie istniejącego bytu – w jego niesamoistności. Inaczej mówiąc świat, który tak namacalnie, tak *prawie* realnie wypełniał świadomość podczas lektury, czynił to w sposób nie *spostreżeniowy*, lecz tylko wyobraźniowy, ponieważ jego sposób istnienia zawierał w sobie moment niesamoistności. Niesamoistność Raskolnikowa, siekiery, staruszki, czyli wszystkiego, co w świecie *Zbrodni i kary* jest obecne, wyraża się językowo w ten sposób, że można powiedzieć: „Raskolnikow

²⁰ Por. tenże, *Spór 2*, s. 208.

²¹ Por. A. Siemianowski, *Rehabilitacja uczuć*, [w:] D. von. Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985, s. 12.

był prawie realny”, „siekiera była prawie realna” itp. Nie można zaś adekwatnie do pozycji egzystencjalnej bohatera powiedzieć: „Raskolnikow był realny”. Językowym odpowiednikiem ontycznej niesamoistności jest *prawie*. To określenie wskazuje na pewną bytową niedoskonałość czy też słabość istnienia Raskolnikowa. Jego egzystencja nie została utwierdzona w bycie, nie została zakorzeniona w nim.

Raskolnikow zaś, jako przykładowy przedmiot ewentualnie istniejący w sposób intencjonalny, sam z siebie nie może nic zdziałać. Nie mając oparcia w sobie, będąc pozbawiony immanentnych określeń²², nigdy nie był naprawdę sobą (nigdy zresztą nie mógł (!) być sobą). On tylko uchodzi – czy może podaje się – za Raskolnikowa; uchodzi za kogoś, kto dopuścił się morderstwa. Ale podobnie jak jego egzystencja jest niedoskonała i może tylko udawać (naśladować) egzystencję realnej osoby, tak i jego działanie nigdy nie było realnym i naprawdę nie dokonano żadnej zbrodni. Z drugiej jednakże strony dominacja osoby Raskolnikowa, okropieństwo jego czynu czy wzniosłość jego przyznania się do winy w trakcie lektury mogą być naocznie dane, a także – z reguły – mogą wywoływać uczuciową odpowiedź osoby pogrążonej w lekturze. Można zatem powiedzieć, że osoba, w której wyobraźniowej naoczności występuje Raskolnikow wraz z całym bogactwem świata wykreowanego w *Zbrodni i karze*, autentycznie świadomościowo obcuje z Raskolnikowem i wspomnianym światem. Tyle tylko, że cały ten świat wraz z postacią zbrodniarza jest światem nie-realnym. Jest prawie realny, lecz nie może niejako usunąć z własnego sposobu istnienia niesamoistności, owej niepełności czy niedoskonałości istnienia. Siekiera realna może być użyta do morderstwa. Siekiera niesamoistna – nigdy! Jeżeli ona egzystuje niesamoistnie, to rzeczą niemożliwą jest to, aby kiedykolwiek mogła naprawdę być użyta do morderstwa. Nie może ona bowiem wyzbyć się swej bytowej niedoskonałości, swej słabości bytowej. Może istnieć wyłącznie niesamoistnie. Nie istnieje taka możliwość, aby niesamoistna siekiera poprzez jakąś szczególną kondensację swego sposobu istnienia nabrała nagle samoistnej egzystencji i tym samym wkroczyła w sferę tego, co realne. Dopóki będzie istniała, będzie egzystowała wyłącznie w sposób heteronomiczny (podobnie zresztą jak cały świat tkwiący w *Zbrodni i karze*).

Niesamoistność zatem wydaje się być momentem bytowym tworzącym – dokładniej mówiąc współ-tworzącym, aczkolwiek w sposób dominujący – egzystencję mniej czytelną niż każda egzystencja autonomiczna. Szukając pewnego metaforycznego określenia dla tego momentu egzystencjalnego, wydaje się trafne użycie takich wyrazów, jak powierzchowność, płytkość, niespójność czy też egzystencjalna *rzadkość*, *brak gęstości*. Jeszcze inaczej mówiąc: to, co ewentualnie istnieje w sposób zawierający w sobie moment bytowej heteronomii, nie ma *twardego* czy

²² Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 87.

też gęstości istnienia. Niesamoistność istnienia w tym sensie piętnuje sobą to, czego sposób egzystencji zawiera ten moment, że owo coś pozbawione jest oparcia w sobie samym. Nie jest czymś, co mogłoby stawiać opór. Brakuje mu fundamentu bytowego w sobie samym, a znajduje się on ostatecznie poza nim – w aktach świadomości. Ingarden określa tę sytuację następująco: „Bytowy jego fundament leży w akcie świadomości, który go intencjonalnie wytwarza, albo też, dokładniej powiedziawszy, w podmiocie psychicznym, który ów akt spełnia”²³.

Specyfika przedmiotu intencjonalnego znajduje swój wyraz nie tylko w do-tychczas prezentowanej płaszczyźnie istnieniowej, lecz również formalnej. Warto zwrócić uwagę na kilka momentów owej oryginalności.

Ingarden stwierdza: „Forma przedmiotu czysto intencjonalnego jest «dwustronna». Posiada on z jednej strony «zawartość», z drugiej swą własną strukturę qua przedmiot intencjonalny”²⁴. Obie te strony budują jeden przedmiot, jednakże między nimi zachodzi zasadnicza różnica. „Każdy przedmiot czysto intencjonalny ma «zawartość», w której jest on czymś całkiem innym niż to, czym jest jako pewien określony przedmiotowy odpowiednik intencjonalny prostego aktu przedstawienia”²⁵. Nasz przykładowy Raskolnikow stanowi jedynie zawartość przedmiotu intencjonalnego. Gdy skupiamy uwagę na jego okrutnym czynie, intencjonalnie odnosimy się do strony zawartościowej. Naprawdę bowiem nie mamy do czynienia z realnym człowiekiem czy z realnym morderstwem; naprawdę Raskolnikow stanowi jedynie zawartość przedmiotu intencjonalnego. Temu ostatniemu możemy przypisać swoistą fikcję. On dzięki swojej zawartości może pozorować coś, czym realnie nie jest (tutaj: prawdziwego człowieka); może wywołać iluzję, iż mamy do czynienia z autonomicznym człowiekiem. Pozbawiony jest on jednak gęstości, wewnętrznej, treściowej immanencji. Aby jednak ujrzeć ową iluzyjną bytowość, tzn. uchwycić całość przedmiotu, trzeba niejako zdystansować się od owej zawartości i skupić uwagę na strukturze intencjonalnej²⁶. Dopiero wówczas okazuje się, że Raskolnikow jest wyłącznie pomyślany jako realny człowiek, lecz w sensie autonomicznym nie jest czymś realnym; że jest jedynie zawartością intencjonalnego jestestwa.

Ową fikcyjność, intencjonalność, nie-realność, dwustronność odnosimy do przedmiotu intencjonalnego jako przedmiotu. Podmiotem tych wszystkich określeń jest zatem podmiot występujący w strukturze intencjonalnej²⁷. Natomiast

²³ Tamże, s. 90n.

²⁴ Tenże, *Spór 2*, część II, s. 242n.

²⁵ Tenże, *Spór 2*, s. 195.

²⁶ Por. tamże, s. 201.

²⁷ Por. tamże, s. 202n.

w ramach zawartości występuje drugi podmiot określeń. W naszym przypadku jest to Raskolnikow. Możemy przecież przypisać mu np. okrucieństwo, niemoralność, młodość czy zainteresowania filozoficzne. W zawartości zatem występuje podstawowy, przedmiotowy schemat formalny „podmiot – własność”²⁸, lecz tylko w zawartości – okrutny jest Raskolnikow, a nie przedmiot intencjonalny, którego zawartość on tworzy.

Tę formalną dwustronność i dwupodmiotowość uzupełnić trzeba jeszcze jedną konstatacją. Otóż formalnym rysem przedmiotu intencjonalnego jest również występowanie specyficznych luk w zawartości – miejsc niedookreślenia, których obecność uświadamiamy sobie, dystansując się od owej zawartości²⁹. Wszystko to, co przedmiot intencjonalny posiada w zawartości, pochodzi pierwotnie z aktów świadomości³⁰. Przedmiot zatem wyłącznie posiada to, co zostało mu intencjonalnie narzucone. W konsekwencji tego nasz Raskolnikow nie posiada tego, czego mu Dostojewski nie przypisał, np. wyglądu nóg czy też wyglądu twarzy w miłosnym uniesieniu. Jeżeli akty świadomości pisarza nie związały tych określeń z Raskolnikowem, to ich w sensie pozytywnym nie ma. Równocześnie jednak z faktu ewentualnego braku wzmianki o nogach nie wynika wcale kalectwo Raskolnikowa. Dostojewski przecież nie określa swego bohatera jako osoby pozbawionej nóg. To miejsce w zawartości przedmiotu jest zatem miejscem nie-do-precyzowanym. Ono istnieje (!), lecz istnienie to jest w szczególny sposób nie-do-określone. Pozytywnie nie zostało ono treściowo zdeterminowane. To następuje dopiero przy konkretyzującej lekturze. Wówczas to wyobrazeniowo percepujemy zawartość w taki sposób, że wypełniamy owe luki. Ich pierwotność zaś umyka naszej uwadze.

W ten sposób syntetycznie zarysowane zostały zasadnicze punkty Ingardenskiej wizji przedmiotów intencjonalnych jako twórców heteronomicznych, egzystencjalnie naznaczonych *rzadkością*, powierzchownością *fikcyjnością*, a pod względem formalnym stanowiących przedmioty dwustronne, dwupodmiotowe i posiadające miejsca niedookreślenia.

W tym momencie możemy powrócić do naszego pytania. Czy Husserl adekwatnie do „rzeczy samej” dokonał – upatrując w idealnej sferze istnienia jedynie świadomościowego wytworu – intencjonalizacji idealności? Wówczas to przedmiot idealny, stając się jestestwem będącym jedynie intencjonalnym odpowiednikiem mnogości aktów świadomości, winien zawierać w sobie – zarówno na płaszczyźnie egzystencjalnej, jak i formalnej – charakterystyczne momenty typowe dla przed-

²⁸ Por. tamże, s. 65.

²⁹ Por. tenże, *Spór 2*, część II, s. 243; tenże, *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1957, s. 9.

³⁰ Por. tenże, *Spór 2*, s. 205.

miotów intencjonalnych. Czy jednak tak jest rzeczywiście? Czy istotne rysy intencjonalności można odnaleźć w ewentualnie istniejącej sferze bytu idealnego? Gdyby tak było, to transcendentálny idealizm Husserla, rozciągający się na sferę świata idealnego, posiadałby merytoryczne uzasadnienie. Próba odpowiedzi na to pytanie zmusza nas do przeprowadzenia porównania ewentualnie istniejącego bytu idealnego i intencjonalnego.

To, co ewentualnie istnieje idealnie, tzn. czyste jakości idealne, idee oraz indywidualne przedmioty idealne, w aspekcie istnieniowym posiada wyjątkowy status uprawniający do przypisania tejże sferze doskonałości egzystencjalnej. Zestaw momentów bytowych budujących sposób istnienia tego, co idealne, stanowi merytoryczne uzasadnienie tej tezy. Warto tutaj zwrócić uwagę na moment bytowej samoistności (autonomii).

Autonomia bytowa jestestwa idealnego jest szczególnie zauważalna w przypadku czystych jakości idealnych. Wszakże są one dokładnie i maksymalnie wysyczone swym własnym bytem, np. czerwień jest wyłącznie czerwienią i niczym innym. Jednakże immanencja treściowego uposażenia przysługuje również indywidualnym i ogólnym przedmiotom idealnym. Skonkretyzowane w nich jakości budują ich jestestwa, uposażają je w sposób rzetelny. Stąd właśnie zarówno idea kwadratu, jak i sam kwadrat – o ile posłużymy się takimi przykładami – są przedmiotami istniejącymi samoistnie. Kołowość nie jest domniemaną kołowością, lecz czystą jakością istniejącą suwerennie. Idea koła nie egzystuje w sposób *nierzetelny* (intencjonalny), lecz autentycznie jest tym, co egzystuje jako jestestwo samo-bytujące. Podobnie i koło jest nasycone samym sobą. Wszystkie typy jestestw, które tworzą idealną sferę istnienia, posiadają kwalifikacje, które są im immanentne. Stąd ewentualnie istniejące jestestwa idealne cechuje *gęsta* egzystencja. To, czym jest, czy – ścisłej mówiąc – to, co stanowi przedmiot idealny, wypełnia go w sposób maksymalny.

Jestestwo idealne zatem nie zawiera w sobie momentów jedynie przypisanych, które mocą aktów świadomości zostały z nim intencjonalnie związane. Określenia przedmiotowe rzetelnie tkwią w danym idealnym przedmiocie, a tym samym zdają się go budować.

Ta immanencja samookreślenia treściowego charakteryzuje również zawartość idei. Podkreślanie to jest o tyle uzasadnione, iż fakt występowania w zawartości przedmiotów ogólnych zmiennych może wywołać pewne nieporozumienia. Można by mianowicie błędnie przypuszczać, iż zmienna, w związku z jej niezindywidualizowaniem i niejednoznacznością³¹ stanowi fragment bytu idei, który byłby pozbawiony samoistności egzystencjalnej. Ingarden jednak twierdzi, że spo-

³¹ Por. tenże, *Spór 2*, s. 215.

sób istnienia całego jestestwa jest taki sam³². Dlatego zmienna nie może – mówiąc przenośnie – *wypadać* z zakresu obowiązywania idealnego sposobu istnienia, dla którego konieczna jest obecność momentu bytowej autonomii³³. Przyznanie zaś zmiennej nie-autonomicznego statusu *de facto* oznaczałoby przypisanie jej istnienia intencjonalnego. To zaś prowadziłoby w konsekwencji do absurdu twierdzenia, iż w tak doskonałym i suwerennym bycie, jakim jest idea, pewien fragment mógłby istnieć w szczególnie słaby sposób. Zmienna zaś jest czymś *gęstym* i pomimo tego, że nie jest zdecydowana i określona w pełnym zakresie – gdyż to staje się dopiero na poziomie indywidualnego bytu, gdy pewien wypadek wyznaczony przez zmienną zostaje uszczegółowiony³⁴ – to przecież nie jest ona dowolnością. Na tyle wszak jest precyzyjną, iż dopuszcza *to a to* jako nadające się do skonkretyzowania w indywidualnym jestestwie podpadającym pod ową ideę, natomiast inne *to a to* zdecydowanie wyklucza z zakresu możliwości. Paradoksalnie można powiedzieć o niej, iż jest *możliwościami faktem*. Jest – o ile oczywiście faktycznie istnieje – i równocześnie stanowi możliwość *tego* bądź *tamtego*, tzn. możliwość skonkretyzowania się pewnego swego wariantu. Tym bardziej zatem poszczególny przypadek nie może być inny, niż to idea wyznacza. Inaczej mówiąc, owo *może*, owa możliwość musi być wypełniona autonomicznie sobą, skoro odgrywa taką istotną rolę dla przedmiotów indywidualnych podpadających pod ideę (wyznacza to, co dla tych ostatnich jest dopuszczalne); rolę nie przyczynowości, lecz swoistej niepodważalnej wzorowości³⁵.

Natomiast zasadnicza dla autonomicznego rysu bytowej funkcja immanencji określa, czyli specyficzne samo-zakorzenie w sobie samym, wsparcie na własnym uposażeniu treściowym przedmiotów sfery intencjonalnej, wydaje się niemożliwe. Płaszczyzna bytowej autonomii idealności stanowi zasadnicze kryterium radykalnie odróżniające ją od sfery istnienia intencjonalnego. Jej poszczególne elementy są dokładnie tym, czym są. Kwadrat w każdym swym fragmencie jest kwadratem, czerwień jest wyłącznie czerwienią, a idea człowieka wyłącznie nią. Każdy z tych przedmiotów – o ile tym pojęciem obejmujemy również czystą jakość idealną pozbawioną formy przedmiotowej³⁶ – ujawnia swą bytową samoistność w każdym fragmencie swego jestestwa.

Przedmiot intencjonalny natomiast jest sobą, jest tym, czym jest w zupełnie inny sposób. Tożsamość bowiem tego, co intencjonalne, stanowi jedynie efekt konstytuującej aktywności świadomości, stanowi swoistą syntetyczną jedność *nierze-*

³² Por. tenże, *Spór 1*, s. 80.

³³ Por. tamże, s. 246.

³⁴ Por. tenże, *Spór 2*, s. 215.

³⁵ Por. tenże, *Spór 1*, s. 51.

³⁶ Por. tenże, *Spór 2*, s. 61.

telności. Jestestwu intencjonalnemu brak wewnętrznego, nasycającego swą obecność treściowego uposażenia. Dlatego jego tożsamość jest właśnie tożsamością tego, co przypisane, domniemane; tego, co ewentualnie istnieje w *płytki* sposób. Różność egzystencjalna tego, co idealne i tego, co intencjonalne, zauważalna jest jednak nie tylko na płaszczyźnie samoistności bytowej i heteronomii, lecz uwyrażnia się również, gdy skupiamy uwagę na problemie nie-aktualności. Stąd konieczność zatrzymania się na tym ostatnim.

Nie-aktualność elementów ewentualnie istniejącej sfery idealnej zdaje się decydować o pozaczasowości przedmiotów idealnych. Ranga tego jest szczególna. Dzięki temu przedmioty idealne mogą przekraczać ograniczenia doskonałości związane z tkwieniem w realnym czasie. O ile bowiem w świecie realnym doskonałość ograniczona jest do szczeliny „in actu esse”³⁷, o tyle w przypadku jestestw idealnych brak takiego ograniczenia, a owa doskonałość wskazuje raczej na kondensację ich istnieniowej suwerenności. Inaczej mówiąc, przedmioty realne swą pełnię istnienia osiągają tylko w aktualnym teraz, przedmiot idealny zaś swą istnieniową doskonałość zdaje się posiadać ciągle, ponadaktualnie, wykraczając zatem poza ograniczenia związane z czasowością.

Wydaje się natomiast, iż nieaktualność występująca w pełnym sposobie istnienia tego, co intencjonalne, posiada inny charakter i stanowi przejaw słabego, niesuwerennego istnienia. Tak więc nierzetelność istnieniowa związana z bytową heteronomią ulega swoistemu pogłębieniu poprzez nieaktualność, a słabość istnienia zostaje zradykalizowana.

Możemy w tym miejscu pokusić się o metaforyczne stwierdzenie, iż przedmiot intencjonalny jest nieaktualny, gdyż nie zdołał wkroczyć w byt autonomiczny, zaś przedmiot idealny jest nie-aktualny, ponieważ *kondensacja* jego istnienia jest tak duża, iż przekracza ograniczenie doskonałości świata realnego. Jeszcze inaczej mówiąc: nieaktualność tego, co intencjonalne, wiąże się z brakiem bytowej doskonałości, zaś nie-aktualność tego, co idealne, wiąże się ze specyficznym nadmiarem i *zwielokrotnieniem* egzystencjalnej suwerenności, charakterystycznej dla tego, co realne.

Idealna sfera istnienia charakteryzuje się oryginalnym *bezruchem*. Żaden przedmiot spoza tej sfery – podobnie jak żaden przedmiot idealny – nie może dokonać jakiegokolwiek w niej zmiany. Owa sfera zdaje się tkwić w specyficznym znie ruchomieniu. Takiego bezruchu pozbawione jest oczywiście to, co intencjonalne. Przedmiot intencjonalny co prawda nie może wpływać na inny przedmiot istniejący w ten sposób, przez co zdaje się przypominać przedmiot idealny, lecz równocześnie ów przedmiot jest wrażliwy na możliwe oddziaływania aktów świadomości.

³⁷ Por. tenże, *Spór 1*, s. 199.

W związku zaś z tym możemy mówić o miejscu na swoiste *dzianie się* w obrębie ewentualnie istniejącej sfery intencjonalnej. Owo *dzianie się*, tzn. wszelkie zmiany przedmiotów intencjonalnych uwarunkowane wpływem aktów świadomości, jak również powstanie nowych i unicestwienie dawniejszych (dzieje sztuki – każde bowiem dzieło sztuki jest przedmiotem intencjonalnym³⁸) stanowi kolejny specyficzny rys przedmiotów intencjonalnych odróżniający je radykalnie od ewentualnie istniejących przedmiotów idealnych.

Te ostatnie, tworząc sferę idealną, zdają się być *twarde, zastygłe* w swym istnieniu, podczas gdy sfera intencjonalna jest otwarta zarówno na powstawanie, jak i na ginięcie swych przedmiotów.

Egzystencjalna analiza porównawcza ewentualnie istniejących przedmiotów idealnych i intencjonalnych zdaje się wykluczać możliwość identyfikacji obu sfer, a tym samym zasadność Husserlowskiego idealizmu odnoszonego do tego, co idealne. Obecnie musimy dokonać porównania na płaszczyźnie formalnej.

Utożsamienie czystej jakości idealnej z przedmiotem intencjonalnym jest niemożliwe. O ile ten ostatni jest przedmiotem, o tyle czyste jakości idealne pozbawione są formy przedmiotowej. Stanowi to wystarczający warunek formalny wykluczający uwspólnienie obu jestestw idealnych.

Niemożliwość identyfikacji tego, co idealne, z tym, co intencjonalne, zauważalna jest również wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę idealne przedmioty indywidualne. W związku ze swoją samoistością posiadają one formę analogiczną do formy przedmiotu realnego³⁹, a zatem pozbawione są miejsc niedookreślenia, dwustronności i dwupodmiotowości. Idealne przedmioty indywidualne zaś są – podobnie jak realne – jednoznaczne, jednowarstwowe i jednopredmiotowe.

Pozostaje nam jeszcze rozważyć problem ewentualnego utożsamienia tego, co intencjonalne, z ostatnim typem przedmiotów idealnych analizowanych przez Ingardena, tzn. z ideami. Tutaj bowiem może powstać wątpliwość, czy nie są one po prostu specyficznym rodzajem przedmiotów intencjonalnych ukonstytuowanych przez mnogość aktów świadomości.

Warto zwrócić uwagę na to, że zarówno wobec idei, jak i przedmiotów intencjonalnych można sformułować dwa rodzaje prawdziwych i uzasadnionych sądów.

Jeżeli uwzględnimy np. ideę konia, to możemy powiedzieć, że ideowy koń – koń w ogóle – jest zwierzęciem czworonożnym, kopytnym, wydającym charakterystyczny *koński* dźwięk. Równocześnie ów idealny koń jest przedmiotem ogólnym, nierealnym, niezmiennym, pozaczasowym. Analogiczna – do pewnego

³⁸ Por. tenże, *Spór 2*, część II, s. 106.

³⁹ Por. tenże, *Spór 1*, s. 211; tenże, *Spór 2*, s. 211; tenże, *Spór 2*, część II, s. 242.

stopnia – sytuacja ma miejsce w przypadku konia wymyślnego, tzn. konia ukonstytuowanego poprzez akty świadomości. Wszakże może on być np. długonogi, szybki i o ciemnej karnacji skóry, a z drugiej strony – wzięty jako przedmiot intencjonalny – nie jest ani czarny, ani długonogi czy szybki. Nie jest w ogóle czymś realnym, a posiada wyłącznie status bytu intencjonalnego. Czyż zatem możliwość sformułowania dwóch rodzajów sądów o poszczególnych stronach idei oraz przedmiotów intencjonalnych nie uprawnia do ich utożsamienia? Czyż dwustronności budowy formalnej zarówno idei, jak i przedmiotów intencjonalnych nie powinno wiązać się wyłącznie z niesamoistością? Gdyby dwustronność budowy stanowiła formalny wyraz niesamoistości, można by uznać idee po prostu za przedmioty intencjonalne szczególnego typu. Jednakże myśl ta wydaje się o tyle przedwczesna, że dwustronność formalna idei jest inna niż dwustronność formalna przedmiotu intencjonalnego. Musimy obecnie wyeksponować ową formalną odrębność.

Zauważamy, iż struktura zawartości ideowej jest pod względem formalnym całością sumatywną⁴⁰, podczas gdy zawartość intencjonalna zdaje się stać w strukturze przedmiotowej⁴¹. Wróćmy do naszego przykładu z końmi. Jeżeli uwzględnimy intencjonalnego konia, to zauważymy, iż w ramach zawartości stanowi on podmiot takich określeń, jak kary, długonogi, szybki. Wobec tych własnościowych uposażeń pełni funkcję podmiotu.

Zupełnie inaczej prezentuje się – w aspekcie struktury formalnej – zawartość ideowa. Tutaj bowiem zwierzęcość, czworonożność, kopytność, *taka a taka* dźwięczność itp. nie występują jako własności konia. Nie jest zatem tak, aby – analogicznie do zawartości intencjonalnej – w centrum znajdował się koń jako pewien „fragment” zawartości, któremu przynależą pewne własności. Wszystkie momenty formalne, egzystencjalne i jakościowe występują w postaci stałych i zmiennych stanowiących elementy zawartości. Można o nich powiedzieć, że są częściami zawartości! Zatem budowa formalna zawartości ideowej jest taka, że czworonożność czy szybkość konia jest swoistą częścią zawartości idei konia (pomijamy tutaj kwestię, czy owa część jest stałą, czy też zmienną). Natomiast duża wysokość występująca w zawartości konia intencjonalnego nie jest częścią czy elementem, lecz własnością! Konkludując powyższe uwagi, możemy stwierdzić, iż struktura formalna zawartości przedmiotu intencjonalnego i struktura zawartości idei na tyle są różne od siebie, iż myśl o ich utożsamieniu wydaje się błędna.

Wśród momentów związanych z budową formalną należy zwrócić uwagę na charakterystyczny rys formalny przedmiotu intencjonalnego, który jest niespotykany w formalnej strukturze idei, tzn. na miejsca niedookreślenia. Owe miejsca,

⁴⁰ Por. tenże, *Spór 2*, s. 229, 234.

⁴¹ Por. tamże, s. 202.

których intencjonalna egzystencja jest szczególnie *rozrzedzona*, są czymś zupełnie obcym idei. Stanowią zasadniczy punkt podważający możliwość uznania tego, co idealne za jednostkę intencjonalną. W zawartości idei – a tego typu przedmiotem idealnym zajmujemy się obecnie – brakuje miejsca na jakiegokolwiek luki w uposażeniu. Wystąpienie miejsc niedookreślenia stanowiłoby, jak się zdaje, zakwestionowanie istnieniowej pełni i doskonałości tego, co idealne. Nie należy również utożsamiać owych miejsc ze zmiennymi występującymi w zawartości idei.

O zmiennych można co prawda stwierdzić, że są one nie-jasne i nie-do-precyzowane, lecz tylko w tym sensie, że zmienna nie posiada jednoznacznego zdecydowania, które następuje dopiero na poziomie indywidualnego bytu⁴². Zmienna bowiem jest pozytywnym i równoprawnym składnikiem zawartości idei. Natomiast miejsca niedookreślenia w zawartości przedmiotu intencjonalnego zdają się mieć charakter negatywny, istnieją w taki sposób, że stanowią równocześnie specyficzną lukę w zawartości przedmiotu. Można zatem stwierdzić, że miejsce niedookreślenia stanowi wyraz słabości egzystencjalnej przedmiotu intencjonalnego. Zmienna zaś wręcz przeciwnie, wyraża doskonałość ogólnego przedmiotu ideowego. Wszakże dzięki temu pozytywnemu składnikowi idea może odnosić się do wielu różnorodnych swych egzemplifikacji, a równocześnie może stanowić ich adekwatne odzwierciedlenie. Możliwe jest to dzięki nieokreślonej precyzyjności zmiennej wykluczającej wszakże ze swych zindywidualizowanych egzemplifikacji wszystko to, czego ona nie dopuszcza, czego nie czyni możliwym. Inaczej mówiąc, jeżeli zmienna przewiduje jako nadające się do ujednostkowania pewne warianty danej jakości, to na poziomie indywidualnym mogą wystąpić wyłącznie owe warianty. Mamy tutaj wyłącznie do czynienia z pewnym ograniczeniem tego, co może wystąpić w bycie jednostkowym (tego, co dla niego możliwe).

Sytuacja miejsc niedookreślenia jest zupełnie inna – brak tutaj analogii do powyższego ograniczenia. Wszakże miejsce niedookreślenia może być wypełnione zupełnie dowolnie. Brakuje tutaj ram, którym musiałby podporządkować się podmiot dokonujący intencjonalnego usunięcia luki występującej w zawartości (czytelnik konkretyzujący np. dzieło literackie wszakże nie musi uzupełniać miejsc niedookreślenia w sposób zgodny z intencjami twórcy)⁴³. Eksponowana zatem różność zmiennej idei oraz miejsca niedookreślenia występującego w zawartości przedmiotu intencjonalnego uniemożliwia dokonanie ich wzajemnej identyfikacji.

Omawiana ostatnio płaszczyzna formalna, uwypuklając zasadnicze różnice między przedmiotami intencjonalnymi a przedmiotami idealnymi, wyklucza moż-

⁴² Por. P. Waszczenko, dz. cyt., s. 77.

⁴³ Pomijamy estetyczne konsekwencje takiej „falszującej” konkretyzacji. Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, s. 39nn.

liwość ich utożsamienia, które miałyby tylko charakter swoistej intencjonalnej degradacji tego, co idealne, do tego, co intencjonalne. Owe różnice, rozważane dotychczas na poziomie poszczególnych przedmiotów, swoje szczególne odzwierciedlenie znajdują też na płaszczyźnie całości sfery idealnej z jednej strony oraz intencjonalnej z drugiej.

Świat idealny, wyłaniający się z rekonstruowanych poglądów Ingardena, okazuje się wypełniony ładem i sensem. Każdy jego człon zdaje się nie tylko racjonalny sam w sobie, lecz również pozostaje w racjonalnym związku z pozostałymi elementami owej doskonałej całości. Ów zwarty świat jest sferą zamkniętą – nic z niego nie może odpaść, podobnie jak i nic do niego nie może wtargnąć. Mamy tutaj do czynienia z wyjątkową rzeczywistością – cechuje ją doskonałość i racjonalność. W związku z tym określić można ją jako doskonale istniejącą *zwartość* (*spoistość*) egzystencjalną.

Zupełnie inaczej prezentuje się sfera intencjonalna. Tutaj bowiem niedoskonałość pojedynczych przedmiotów intencjonalnych również znajduje swe odzwierciedlenie. Brakuje jej przede wszystkim owej statycznej racjonalności, tak typowej dla świata idealnego. Sfera intencjonalna jest domeną zmienności, twórczości, powoływania do istnienia, jak również swoistego *obumierania*. Niektóre dzieła sztuki – bo o nich zwłaszcza, jako o przedmiotach intersubiektywnie dostępnych, myślimy – ulegają zapomnieniu, inne zaś zupełnemu unicestwieniu na skutek zniszczenia ich bytowego fundamentu. Jeżeli bowiem zniszczeniu ulegnie jedyna partytura dzieła muzycznego bądź malowidło, to trudno przypuszczać, aby była możliwość dalszego istnienia tego samego (nie zaś podobnego) utrwalonego przedmiotu intencjonalnego. Świat intencjonalny okazuje się zatem światem otwartym i dynamicznym. I jako taki jawi się jako zupełne przeciwieństwo idealnej sfery istnienia.

Konkludując, możemy pokusić się o stwierdzenie, iż analizy przeprowadzone na płaszczyźnie formalnej, podobnie jak wcześniejsze o charakterze egzystencjalnym wyraźnie wskazują na zasadniczą różnicę między tym, co idealne, a tym, co intencjonalne.

I właśnie ta różnica nie pozwala dokonać przekształcenia istnienia idealnego na intencjonalne. Zatem Husserlowskie sugestie, aby przedmioty idealne uznać za wytwór konstytuujących aktów świadomości – w świetle dotychczasowych analiz – pozbawione są merytorycznych racji. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma światami czy sferami bytu: idealnym oraz – zasadniczo od niego odmiennym – intencjonalnym; światami, których nie można ze sobą utożsamiać.

Konsekwencje zakwestionowania słuszności Husserlowskiej intencjonalizacji tego, co idealne, posiadają dla Ingardena kolosalne znaczenie metodologiczne. Odwołajmy się w tym miejscu do wypowiedzi Husserla oraz komentarza Ingardena: „W ten sposób w akcie zbierania (...) tworzy się zbiór (...), w akcie liczenia liczba, w akcie dzielenia część, w akcie orzekania orzecznik, resp. stan rzeczy, który się

orzeka (...), we wnioskowaniu konkluzja. Również pierwotna świadomość tego, co ogólne, jest pewnego rodzaju aktywnością, w której to, co ogólne, konstytuuje się jako przedmiot⁴⁴. Polski fenomenolog wypowiada interesującą opinię: „Nie mógłbym powiedzieć, że autentyczne przedmioty idealne (idee, pojęcia idealne⁴⁵ i czyste jakości idealne) są «produktami», «tworami intencjonalnymi», które tworzy się w operacjach subiektywnych. I to (...) z powodów natury teoretyczno-naukowej, jako że wówczas idea nauki eidetycznej albo okazywałaby się nonsensem, albo przeistoczyłaby się w ideę szczególnego rodzaju stwarzania⁴⁶».

Owa idea nauki eidetycznej była szczególnie bliska zarówno Husserlowi, jak i Ingardenowi⁴⁷. Obaj dążyli do wiedzy dotyczącej tego, co istotne, pozaprzypadkowe, pozafaktyczne i pozajednostkowe⁴⁸. Owa wiedza miała mieć charakter pewny, niepowątpiewalny – miała prowadzić do sądów ogólnych i powszechnie ważnych. Tak zarysowany ideał Ingarden ujął następująco: „Filozofia ma więc dostarczać absolutnego poznania, którego absolutność sama ma wykazać. W przeciwstawieniu do wszystkich innych nauk ma być samowystarczalna, nie dopuszczając żadnych braków zarówno w zrozumieniu swych pojęć i twierdzeń, jak i w ich uzasadnieniu, a zarazem ma być nauką uniwersalną, stwarzającą ostateczne fundamenty wszelkiej wiedzy. Ma być niejako *philosophia prima ultima*⁴⁹».

Husserl jednak zamknął swe analizy w obrębie czystej świadomości. Tutaj starał się uchwycić dany sens przedmiotowy i prześledzić cały proces jego konstytuującego wytwarzania⁵⁰. Zrozumiałe zatem jest, że szczególną rolę przypisał rozważaniom konstytutywnym, które miały wykazywać prawomocność konstytucji *takiego a takiego* sensu. Sugerował on, „by wszystkie badania fenomenologiczne (...) przeprowadzać jako odpowiednie badanie konstytutywne⁵¹».

⁴⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 113.

⁴⁵ Ingarden ostatecznie zrezygnował z tezy o idealnym statusie egzystencjalnym pojęć. Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁶ R. Ingarden, *Uwagi krytyczne Romana Ingardena*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 281.

⁴⁷ Por. D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej Kraków 1985*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa – Kraków 1995, s. 12n.

⁴⁸ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 19, 26nn; R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Połtawski, Warszawa 1974, s. 148.

⁴⁹ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 408.

⁵⁰ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 160nn; R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 375.

⁵¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 78.

Opinia Ingardena na ten temat jest jednoznaczna: jeżeli „zgodzimy się, że rozważanie konstytutywne z koniecznością trzeba przeprowadzić w jakichś operacjach świadomościowych, które tego rodzaju intencjonalność w sobie zawierają – to wszelkie rozważanie konstytutywne prowadzi nas nie do ostatecznego absolutnego, pierwotnego bytu świadomości i do ostatecznego rozumienia, w jaki sposób «konstytuuje» się wszelki inny byt w rozmaity sposób, lecz jesteśmy wówczas bez ratunku zagubieni w bycie czysto intencjonalnym, relatywnym i coraz bardziej oddalającym się od bytu absolutnego, do którego jakoś w ogóle nie możemy się przedostać”⁵². W konsekwencji wypowiedź ta zdaje się prowadzić do konstatacji, że filozoficzne aspiracje Husserla, aby osiągnąć eidetyczną wiedzę ogólną, byłyby tylko rozszczeniem, którego nie można by urzeczywistnić.

Tymczasem Ingarden znajdował pozakonstytutywne rozwiązanie problematyki tego, co ogólnie i powszechnie ważne na drodze ontologicznej, tzn. poprzez analizę zawartości idei⁵³. Wbrew Husserlowi, który zintencjonalizował sferę idealną, właśnie tę ostatnią uważał za zasadniczy fundament wiedzy filozoficznej. Wszakże to, co idealne, a zwłaszcza sfera idei, winna stanowić podstawowy i zasadniczy punkt wyjścia badań filozoficznych. Tylko na tej drodze można zdobyć niezbędne przygotowanie do rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym⁵⁴. Przedmiot stanowiący realizację danej idei i będący jej egzemplifikacją nie może swym bytem zanegować ustaleń ideowych ram określających to, co dla niego jest konieczne i to, co jest dopuszczalne. Idea okazuje się bytem umożliwiającym zrozumienie i uchwycenie każdego przedmiotu w jego koniecznościowym, racjonalnym sednie. Ontologia jest zatem zasadniczą dyscypliną filozoficzną, która umożliwia Ingardenowi wyrwanie się spod konieczności uprawiania filozofii wyłącznie w oparciu o istotną analizę czystej świadomości; „analizę konstytucjonalną w transcendentalnej lagunie”⁵⁵.

Ranga powyższych ustaleń jest szczególnie doniosła. Wszakże analiza konstytucjonalna – zdaniem Ingardena – związana była ściśle z transcendentalnym idealizmem Husserla dotyczącym świata realnego; idealizmem, wedle którego ów świat stanowi jedynie intencjonalny wytwór aktów świadomości. Równocześnie wpłynęła ona na przekreślenie możliwości metafizycznego dotarcia do takiego świata realnego, który nie byłby utożsamiany z intencjonalnym korelatywem aktów świadomości⁵⁶. Ingarden, rozbudowując ontologiczne rozważania umożliwiające przez

⁵² R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 547.

⁵³ Por. tenże, *Spór I*, s. 45.

⁵⁴ Por. tenże, s. 61n.

⁵⁵ E.M. Świdorski, *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁶ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 571nn.

jego koncepcję istnienia idealnego, a szczególnie sferę ideową, unika owego Husserlowskiego idealizmu. Ontologicznie wykazuje, że przedmiot realny jest różny od przedmiotu intencjonalnego.

De facto zatem Ingardenowska ontologia posiada znaczenie realistyczne – w niej wyraża się anty-idealistyczna, realistyczna postawa Ingardena. Taka właśnie ontologia stanowi dominującą Ingardenowską dyscyplinę filozoficzną. Rozważania konstytutywne natomiast – jego zdaniem – uprawiane pod klauzulą redukcji transcendentalnej⁵⁷ stanowią tylko fragment analiz filozoficznych. Ich miejsce jest tylko w teorii poznania i to na pewnym jej etapie⁵⁸. Jako takie zaś muszą być potwierdzone przez ontologię.

Gierulanka to zagadnienie wzajemnego stosunku badań konstytutywnych oraz ontologii charakteryzuje następująco: „Wedle Ingardena natomiast i te badania da się sensownie prowadzić dopiero po uprzednim rozwinięciu ontologii przedmiotu, która by wyjaśniła istotne sensory różnego typu przedmiotów, tak jak one już są gotowe, ukonstytuowane. Dopiero ich znajomość może pokierować śledzeniem przebiegu konstytucji, pozwalając z całej mnogości wszelkich dostępnych nam aktów świadomościowych wybrać te, które prowadzą do ukonstytuowania się tego właśnie sensu przedmiotowego”⁵⁹.

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, możemy skonstatować, iż analizy ukazujące zasadniczą nieredukowalność idealności do intencjonalności wskazują na usprawiedliwioną dominację ontologii w ujęciu Ingardena nad transcendentalnym, konstytutywnym schematem badań zamkniętych w relacji noeza – noemat w ujęciu Husserla.

Owa różność tego, co idealne i tego, co intencjonalne równocześnie zdaje się uzasadniać prawomocność roszczeń ontologii do powszechnej ważności. Wszakże wspiera się ona nie na intencjonalnych wytworach, lecz na suwerennej sferze idealnej. Taka konstatacja pozostaje w oczywisty sposób w opozycji do myśli Husserla. Ten bowiem wobec Ingardena sformułował następującą wypowiedź: „To właśnie jest fałszywe! – Stał się Pan ontologiem, a przecież winien Pan dokonać redukcji i w ten sposób (niejako) skoczyć od razu na głęboką wodę, aby w nurcie zagadnień konstytutywnych uchwycić efekt (*Leistung*) konstytucji. Wówczas zobaczy Pan, że

⁵⁷ Przy specyficznym zatem zawieszeniu naturalnego przeświadczenia o f a k c i e istnienia, zwłaszcza świata realnego. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 99n.

⁵⁸ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 590; K. Tarnowski, *Konstytucja transcendentalna w oczach Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 4, 1973, s. 70.

⁵⁹ D. Gierulanka, *Teoria poznania bez kompromisów*, „Życie i Myśl” 1, 1968, s. 61. Por. K. Tarnowski, dz. cyt., s. 73.

ontologia jest przecież drogą zamkniętą, że jednak wszystko należy od razu zredukować; bowiem dopiero wówczas okazuje się, że całe rozważanie ontologiczne, to tylko zmarnowany trud!⁶⁰ Zarzut ten jednak – w świetle naszych dotychczasowych analiz – wydaje się być bezpodstawny. Skoro bowiem analiza konstytutywna odbywa się w aktach intencjonalnych, a sfera intencjonalna jest nacechowana istotną niedoskonałością, rozważania filozoficzne należy rozpocząć od tego, co idealne, co suwerenne, a zwłaszcza ideowe.

Reasumując, możemy zatem zauważyć, że to ontologia zdaje się realizować Husserlowski ideał wiedzy ściślej⁶¹ i niepodważalnej, jak również to, iż w ramach ontologii Ingarden ujawnia szczególnie wyraźnie swoją realistyczną postawę filozoficzną. Skrupulatne zaś analizy ontologiczne prowadzą w efekcie do przejrzystości możliwej sytuacji bytowej. Okazuje się, że nie tylko nie wszystko jest wytworem konstytuujących aktów świadomości, lecz również, iż rodzajów bytów może być kilka – byt absolutny, idealny, realny i intencjonalny. Ta konstatacja jest możliwa dzięki ontologii. Warunkiem zaś wykazania słuszności twierdzeń ontologicznych jest istnienie nieredukowalnej różnicy między tym, co intencjonalne, a tym, co idealne. Wszakże podstawowy zrąb ostatniego, tzn. sfera idei, o tyle tylko może stanowić fundament wiedzy ogólnej i powszechnie ważnej, o ile nie jest intencjonalnym wytworem aktów świadomości.

⁶⁰ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 165.

⁶¹ Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 7; R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 557nn.

Istnienie idealne a istnienie absolutne w ujęciu Romana Ingardena

1. Istnienie a ontologia

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba prezentacji Ingardenowskiej koncepcji istnienia idealnego, jak również jego przemyśleń dotyczących bytu absolutnego. W trakcie rekonstrukcji poglądów Ingardena dążyć będziemy nie tylko do referującego opisu idealnego i absolutnego istnienia, lecz również do ich skonstruowania. Wydaje się bowiem, iż taki *przeciwstawiający* zabieg metodyczny umożliwić może zarówno trafniejsze uchwycenie intuicji Ingardenowskich, jak i ich precyzyjniejszą językową eksplikację. W odniesieniu do interesującej nas problematyki jest to tym bardziej uzasadnione, iż sfera tego, co idealne i tego, co absolutne, zawiera wiele podobieństw. Stąd właśnie konieczność porównania obu tych sfer mająca prowadzić do ich specyficznego wzajemnego *ujaśniania*; do obustronnego wyeksponowania głębi ich oryginalności. Inaczej mówiąc – ów sukcesywny kontrast pozwolić ma pokazać maksymalnie pełny obraz Ingardenowskiej wizji istnienia idealnego i absolutnego. Równocześnie zaś taka porównawcza optyka umożliwić ma eksplikację pewnych nieścisłości zawartych w rozważaniach Ingardena; nieścisłości mogących rodzić istotne trudności interpretacyjne.

Wyjaśnwszy w ten sposób obecność przeciwstawiającego spójnika *a* (*istnienie... a istnienie...*) zawartego w tytule artykułu więcej miejsca poświęcić musimy eksplikacji treści pojęcia *istnienie*. Pojęcie to bowiem na gruncie Ingardenowskim odbiega w istotny sposób od standardowego swego rozumienia i wymaga w związku z tym uściślenia.

Zazwyczaj w naturalny sposób desygnat tego pojęcia odnajdujemy w tym, co faktycznie istnieje. Przedmioty otaczające nas i nas samych uchwytujemy poznawczo jako bytujące. Ich egzystencja zdaje się – o ile posłużymy się metaforą – napierać na nas swą faktycznością. Widzimy faktycznie istniejące drzewo i podziwiamy faktycznie istniejącą górę. W tym kontekście istnienie zdaje się utożsamiać właśnie z faktycznością. Fakt bycia czegoś jawi się doświadczalnie (*dotyk-owo*) jako niepowątpiewalny. Ów *istnieniowy* fakt znajduje podmiotowe przeświadczenie naturalnie wyrażające się w sądzie egzystencjalnym – drzewo (faktycznie) istnieje, góra (faktycznie) istnieje.

Oczywistość identyfikacji istnienia i faktyczności na gruncie Ingardenowskim traci na swej jednoznaczności. Ingarden bowiem przeprowadza swoje badania nad

egzystencją przedmiotu w swoistym zdystansowaniu się od faktycznego istnienia tegoż przedmiotu. W swych analizach precyzyjnie ujawnia bogactwo istnieniowej strony czegoś bez przesądzania tego, czy owa wyeksplikowana egzystencja faktycznie przysługuje pewnemu jestestwu. Inaczej mówiąc – bada jest w sposób pomijający faktyczność tego jest. W konsekwencji tego Ingardenowskie istnienie musi zostać wyraźnie wyodrębnione od kwestii jego rzeczywistego przenikającego związania z pewnym faktycznym *czymś*. Pojęcie istnienia u Ingardena nie utożsamia się z pojęciem faktyczności. Przy standardowej identyfikacji obu tych pojęć można by nieco paradoksalnie skonstatować, iż na płaszczyźnie wyznaczonej przez zasadnicze postulaty metodologiczne Ingardena możliwe jest rozważanie egzystencji w oderwaniu od istnienia! W czym zatem uwidacznia się owa metodologiczna specyfika umożliwiająca pojawienie się takiego paradoksu?

Tkwi ona przede wszystkim w zasadniczym ontologicznym charakterze badań Ingardenowskich. Ingarden bowiem, bez względu na to, czy eksplikował podstawowe istnieniowe i formalne struktury przedmiotowe, czy tworzył podwaliny pod swą teorię poznania, czy wreszcie skrupulatnie analizował to, co konieczne dla dzieła literackiego, to czynił to zawsze w postaci rozważania ontologicznego¹. To zaś określił w sposób następujący: „rozważanie ontologiczne polega na apriorycznej analizie zawartości idei”². Tego typu analizy nie przesądzają nigdy tego, czy ustalenia w nich osiągnięte znajdują odzwierciedlenie w tym, co faktycznie istnieje. *Badanie ontologiczne* – jak twierdzi Ingarden – „nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia realnego, ani przedmiotów w jego obrębie, ani też istnienia jakiegokolwiek dziedziny przedmiotowej określonej przez pewien układ aksjomatów”³. Z tym współbrzmi inna wypowiedź Ingardena, wedle której „sądy ontologiczne (...) są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi albo sądami kategorycznymi”⁴. Faktyczność zatem nie stanowi przedmiotu zainteresowań ontologa. Ten teren pracy badawczej zarezerwowany jest – zdaniem Ingardena – dla ostatecznych konstatacji o charakterze metafizycznym wykraczających poza eksplikację zawartości idei. Oznacza to zatem, iż np. ontologiczny wymiar rozważań teorio-

¹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987 (dalej oznaczany jako *Spór 1*), s. 68nn; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1987 (dalej oznaczany jako *Spór 2*), s. 5nn; tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 244nn; tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 9nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 259n; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 110n.

² R. Ingarden, *Spór 1*, s. 45.

³ Tamże, s. 45.

⁴ Tamże, s. 60.

poznawczych stanowi tylko konieczny etap przygotowawczy do analiz wykraczających już poza analizę idei poznawczych i znajdujących swoje uwieńczenie w metafizyce poznania, mającej na celu ocenić wartość poznawczą faktycznych wyników poznawczych⁵. Podobnie w odniesieniu do dzieła literackiego można również mówić o przygotowawczym badaniu ontologicznym zmierzającym jedynie do wszechstronnego wyeksplikowania zawartości ogólnej idei dzieła literackiego i nieprzesądzającym faktycznego istnienia poszczególnych dzieł literackich. Takie analizy zasadniczo różnią się od badań wprost ukierunkowanych na faktyczne, indywidualne dzieła literackie stanowiące swoiste egzemplifikacje swej idei⁶.

Owo ontologiczne, metodyczne powstrzymywanie się od ostatecznych metafizycznych konstatacji o faktycznym bytowaniu znamionuje również analizy odnoszące się do zasadniczych aspektów ewentualnie istniejących przedmiotów. Zanim bowiem nastąpi poznawcze ujęcie faktycznego przedmiotu w jego nieprzypadkowej, istotnej strukturze, należy uprzednio uchwycić ją w specyficznej, *czystej* postaci nie wtopionej w faktyczność. Tę zaś postać odnaleźć można natomiast w zawartości idei w trakcie badań ontologicznych. Inaczej mówiąc – na gruncie Ingardenowskim – to, co ewentualnie istnieje, można poddać dwojakiej analizie. Można bowiem najpierw ontologicznie ustalić *sieć* koniecznościowych powiązań, które muszą wystąpić w przedmiocie – o ile ten ma faktycznie zaistnieć – a następnie metafizycznie przesądzić, że owa *sieć* znalazła faktyczne urzeczywistnienie w przedmiocie, który – posłużmy się metaforą – faktycznie wkroczył w byt⁷. Ponieważ zaś „każdy przedmiot (coś w ogóle) może być rozważany z trzech punktów widzenia, albo, inaczej mówiąc, pod trzema różnymi właściwymi mu względami: 1) co do swego istnienia i sposobu istnienia, 2) co do swej formy, 3) co do swego materialnego uposażenia”⁸, to wszystkie te *składowe* przedmiotu mogą stanowić teren badawczy ontologa i metafizyka. „Wyczerpujące poznanie pewnego przedmiotu – twierdzi Ingarden – musi być przeprowadzone zarówno metafizycznie, jak i ontologicznie we wszystkich trzech kierunkach. Dopiero bowiem forma, materialne uposażenie i istnienie przedmiotu w pewien określony sposób stanowią pełnię jego jestestwa”⁹.

⁵ Por. tamże, s. 64n; tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 382n; tenże, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 54; D. Gierulanka, *Teoria poznania bez kompromisów*, „Życie i Myśl” 1, 1968, s. 61.

⁶ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, s. 259nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 110n.

⁷ Pamiętać musimy, iż ontologiczne ustalenia nie dotyczą wyłącznie koniecznościowych stron przedmiotów. Obejmują one również te aspekty, które charakteryzują się pewną dowolnością. Zagadnienie to przybliżymy przy analizie idei.

⁸ R. Ingarden, *Spór 1*, s. 68.

⁹ Tamże, s. 70.

W świetle powyższego początkowa – pozornie paradoksalna – konstatacja o możliwości prowadzenia analiz egzystencjalnych w dystansie od problemu (faktycznego) istnienia ujawnia swoje merytoryczne uzasadnienie tkwiące w odmiennej optyce dwóch postaw badawczych – ontologicznej i metafizycznej. Ich korelaty z jednej strony stanowi *sfera ideowa*, zaś z drugiej sfera faktyczności¹⁰. Na obu odnaleźć można desygnaty pojęcia *istnienie*. W naszych poszukujących analizach jednak – zgodnie z Ingardenowskim tokiem badań – pozostaniemy na płaszczyźnie pierwszej, ideowej. Inaczej mówiąc, zasadnicze zagadnienie istnienia idealnego i absolutnego poruszać będziemy głównie w sposób ontologiczny – poprzez analizę zawartości idei.

Nie oznacza to jednak, iż istnienie dla Ingardena jest czymś jednolitym, a ewentualne zróżnicowanie wyznaczone byłoby jedynie poprzez cezurę między ideowością a faktycznością. Wedle Ingardena bowiem *istnieć* można na różne sposoby. Taka właśnie myśl zdaje się towarzyszyć twierdzeniu, iż „sama rzeczywistość czegoś (w sensie «bycia» rzeczywistym) jest tylko jednym ze sposobów istnienia, który można przeciwstawić innym sposobom istnienia”¹¹. Z wypowiedzią tą współbrzmi konstatacja, że „rzeczywiście należy rozróżnić wiele sposobów istnienia (...)”¹². Istnienie zatem okazuje się zawsze istnieniem w pewien sposób. Zdaje się ono być przeniknięte swą własną specyfiką odrębną od istnienia o innej specyfice. Mówiąc jeszcze inaczej – pewien sposób istnienia odróżnia się od innego sposobu istnienia. Zarówno więc metafizyczne, jak i ontologiczne *jest* zdaje się być *wysycone* pewnym *jak*, w efekcie czego zawsze mamy do czynienia z istnieniem, które swą treściową zawartością – własnym sposobem – odcinać się może od innego *jest*.

Usiłując przybliżyć idealny i absolutny sposób bytowania – próbując odpowiedzieć sobie na pytanie, *jak* jest to, co idealne i absolutne – posłużymy się momentami bytowymi jako tym, „co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione”¹³. Te momenty egzystencjalne stanowią najpierwotniejsze istnieniowe rysy obecne w każdym sposobie istnienia. To one zdają się – pominiemy niestandardowość określenia – konstytuować *treść* danego istnienia, ów sposób. I to dzięki nim Ingarden zdołał dokonać skrupulatnej

¹⁰ Ta pierwsza dotyczy jedynie *zawartości* idei i pozostawia poza swoim zasięgiem problem faktycznego ich bytowania. To ostatnie natomiast może, co prawda, przyciągać uwagę metafizyka zainteresowanego faktycznością, jednak tylko przy świadomym dystansie od treści *zawartości* i skoncentrowaniu na idei jako idei. Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 60.

¹¹ Tamże, s. 73.

¹² Tamże, s. 73.

¹³ Tamże, s. 83.

eksplikacji zawartości egzystencji przedmiotów istniejących w różny sposób¹⁴. Najpierw skupimy naszą uwagę na idealnym sposobie istnienia.

2. Istnienie idealne

To co ewentualnie¹⁵ istnieje idealnie, egzystencjalnie budowane jest przez samoistność, nie-aktualność, samodzielność, niezależność i pierwotność¹⁶. Taki zestaw pierwotnych rysów istnieniowych powoduje, iż przedmiot istniejący idealnie zdaje się posiadać *twardą, utwierdzoną* pozycję egzystencjalną. Przedmiot idealny ukazuje się jako przedmiot *stawiający opór*, jako przedmiot *suwerenny*. Musimy obecnie rozwinąć te metaforyczne określenia (których zresztą nie sposób zupełnie wyeliminować przy próbie opisu tego, co szczególnie pierwotne i umykające językowej jednoznaczności).

To, co idealne swą *suwerenność* uzyskuje zasadniczo dzięki bytowej samoistności. „Coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli – jak twierdzi Ingarden – ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone”¹⁷. Taka właśnie treściowa immanencja znamionuje przedmioty idealne. Zdają się one być *gęste*, wewnętrznie nasycone własnym uposażeniem i wspierające się wyłącznie na samych sobie. Skoro zaś fundują się na sobie i zdają się materialnie utożsamiać z własnym pełnym, kompletnym zestawem jakościowym, to na płaszczyźnie egzystencjalnej manifestują się własną autonomią. Pod tym względem przypominają przedmioty realne. Jedne i drugie bowiem wobec aktów świadomości zachowują radykalną transcendencję¹⁸. Oznacza to, iż akty świadomości nie mogą w nich wywołać żadnej zmiany. Nie mogą one nie tylko powołać do istnienia, np. realnego drzewa, ale również w żaden sposób nie mogą dokonać modyfikacji jego jestestwa¹⁹.

¹⁴ Ingarden wyodrębnił ostatecznie istnienie absolutne, idealne, realne i intencjonalne. Por. tamże, s. 244nn.

¹⁵ Określenie *ewentualnie* stanowi wyraz metodologicznego założenia o prowadzeniu rozważań w sposób ontologiczny, nieprzesądający zatem faktycznego istnienia czegokolwiek.

¹⁶ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 246.

¹⁷ Tamże, s. 84.

¹⁸ Por. tenże, *Spór 2*, s. 208.

¹⁹ Oczywiście tego twierdzenia na gruncie Ingardenowskim zostaje nieco stonowana w związku z jego koncepcją istnienia intencjonalnego. To ostatnie bowiem stanowi także autentyczne – aczkolwiek specyficzne – bytowanie. Przedmioty intencjonalne jako ukonstytuowane i uposażone przez akty świadomości pozostają w zasięgu ich wpływów. Mogą nie tylko być zmieniane przez owe akty – np. wyobrażonemu dębowi można zwiększyć ilość gałęzi – lecz również mogą zostać – w granicznych przypadkach – unicestwione. Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 87n; tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tł. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 187n.

Mówiąc metaforycznie – pozostają one obojętne i nieczułe na akty świadomości. Powodem zaś tego jest nie tylko specyfika ostatnich, tzn. ich – jak mówi Ingarden – *bezsilność*²⁰, lecz również interesujące nas istnieniowe *znamię* związane z autonom(ią)icnością przedmiotu. Inaczej jeszcze rzecz ujmując – brak możliwości wywarcia jakiegokolwiek świadomościowego wpływu na nasze przykładowe drzewo posiada dwustronne uwarunkowanie ontyczne tkwiące zarówno w istotnej strukturze aktu świadomości, jak i w występującym w egzystencji drzewa momencie bytowej autonomii. Podobne ontyczne *status quo* odnajdujemy, rozpatrując relację między świadomością a przedmiotami idealnymi. Również one zachowują własną tożsamość i integralność wobec aktów świadomości. Skoro istnieją, to w związku z własną samoistnością nie mogą nie tylko być przekształcone świadomościowo w coś innego, lecz także nie mogą być zmienione tak, aby utraciły bądź nabyły pewne własności. Posługując się przykładami, zauważamy, że koło – chcemy czy nie chcemy – po prostu ma 360 stopni, a suma kątów w trójkącie wynosi 180 stopni. Podobnie idea człowieka wyznacza, iż jest on istotą rozumną, a idea równoległoboku określa, że równoległobok nie może być okrągły. Wreszcie – czysta jakość idealna czerwień *sama w sobie* nie może zostać świadomościowo ogołociona z własnej idealnej treści i zastąpiona zielenią *samą w sobie*. Zarówno przedmioty matematyczne, idee, jak i czyste jakości idealne – te zatem jestestwa, które ostatecznie wypełniły Ingardenowską sferę idealną²¹ – wobec świadomości jawią się jako *nieczułe*. Świadomościowo można jedynie próbować zmienić wyobrażenie koła, równoległoboku czy własny obraz człowieka bądź próbować czerwień nasycić zielenią. Efektem tego jednak będzie – bardziej lub mniej udana – modyfikacja²² pewnych intencjonalnych przedmiotów (wyobrażanego koła, człowieka czy też czerwonej barwy), a nie zmiana idealnej idei człowieka bądź równoległoboku, idealnego koła albo trójkąta czy wreszcie idealnej jakości czerwieni *samej w sobie*. Niemożliwość takich przekształceń podstawę swoją posiada w bytowej autonomii jestestw idealnych. To właśnie dzięki niej ewentualnie istniejące przedmioty przeniknięte są specyficzną egzystencjalną *suwerennością*. Jej kolejny wyraz – kolejne oblicze owej *suwerennej* egzystencji – ujawnia się w kontekście nie-aktualności przedmiotów idealnych.

Nie-aktualność przypisywana idealnej sferze istnienia zdaje się wyprowadzać tę ze sferę poza czasowe określenie. Wskutek tego przedmioty idealne pozbawione

²⁰ Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 185.

²¹ Por. tamże, s. 61; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 10, 14.

²² Pomijamy w tym momencie zagadnienie zakresu twórczych możliwości tkwiących w aktach świadomości, a zwłaszcza problem wyobraźeniowej dostępności przedmiotów intencjonalnych. Niektóre z nich bowiem – pomimo swej intencjonalnej obecności – nie dają się wyobrazić, np. kwadratowe koło. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 474n; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 209, 324.

są egzystencjalnych wyrazów (przejawów) czasowości. Brakuje w nich tego, co związane jest z aktualnością piętnującą bytowo przedmioty czasowe. Dotyczy to zwłaszcza momentu szczególnie ściśle towarzyszącego aktualności, który zdaje się niejako tkwić w niej samej, tzn. aktywności (*działaniowości*). To właśnie owa *działaniowość* nadaje przedmiotowi rys twórczości, kreatywności i dynamizmu. „Tylko dlatego – twierdzi Ingarden – że aktualność zawiera w sobie ową «działaniowość», może w ramach terażniejszości zachodzić związek przyczynowy, jakkolwiek nie wszystko, co występuje w terażniejszości, jest lub może być przyczyną lub skutkiem”²³. W tym kontekście zrozumiałe staje się to, że nie-aktualność przedmiotów idealnych uniemożliwia pojawienie się związków przyczynowych. Nie jest tak, aby przedmioty idealne w jakikolwiek sposób wpływały na siebie. Przyczynowość, aktywność czy jakakolwiek forma działania egzystencjalnie wiąże się wyłącznie z momentem bytowej aktualności. Tam, gdzie ona nie występuje, brakuje również form jej uzewnętrznienia. Występowanie więc nie-aktualności wprowadza specyficzne znieruchomienie i zapobiega wszelkim zmianom w sferze tego, co idealne. Inaczej mówiąc – nie-aktualność wyklucza z tejże sfery jakąkolwiek postać *dziania się*. Upływ czasu²⁴ – tak charakterystyczny dla tego, co realne – wraz ze swymi skutkami nie stanowi dla przedmiotów idealnych żadnego zagrożenia. Pozostają one takimi, jakie są. Wskutek istnienia pozaczasowego zachowują one ciągle własne *znieruchomiałe status quo*. Jawią się zatem jako (maksymalnie) *suwerenne* wobec czasu; jako *obojętne* na czas.

Zarysowana wyżej *utwierdzona* pozycja egzystencjalna daje o sobie znać również na płaszczyźnie samodzielności i niezależności tego, co idealne. Samodzielność oznacza, iż dany przedmiot „nie wymaga z istoty swej istnienia żadnego innego przedmiotu, z którym musiałby z istoty swej współistnieć w obrębie jednej i tej samej całości”²⁵. W odniesieniu do przedmiotów idealnych możemy zatem zauważyć, że żadne z nich nie potrzebuje innych jestestw do tego, aby wraz z nimi tworzyć jakąkolwiek całość. Ujmując to w sposób negatywny, konstatujemy, iż nie jest tak, aby jakikolwiek przedmiot idealny – po to, by w ogóle istnieć – musiał z innym tworzyć jedną całość. Nie jest zatem tak, aby warunkiem jego istnienia było tak ściśle związanie z czymś innym, że efektem byłoby bytowanie w ramach jednej całości. W efekcie kwadrat nie musi tworzyć całości z kołem, idea człowieka z ideą zwierzęcia, a czysta jakość czerwieni *sama w sobie* nie musi współistnieć z idealną barwnością²⁶. Każde takie jestestwo zdaje się być egzystencjalnie integralną całością

²³ R. Ingarden, *Spór I*, s. 198.

²⁴ Por. tamże, s. 211nn.

²⁵ Tamże, s. 116.

²⁶ Tego typu współistnienie na poziomie tego, co realne, jest oczywiście konieczne. Realna czerwień względem o tyle tylko może bytować, o ile z barwnością utworzy jedną całość. Zatem realna czerwień względem

stawiającą *opór* innym przedmiotom i zachowującą własną – określimy to następująco – zwartą i całościową tożsamość. Egzystencjalnej *twardości*, *gęstości*, owej istnieniowej *suwerenności* przydaje również bytowa niezależność.

Jeżeli dany samodzielny przedmiot „nie wymaga z istoty swej – uważa Ingarden – dla swego istnienia żadnego bytowo samodzielnego, a tym samym żadnego w ogóle innego przedmiotu, wówczas jest w sensie absolutnym bytowo niezależny”²⁷. Przedmioty idealne okazują się więc takimi, które nie potrzebują żadnych innych do swego dalszego istnienia. Każde idealne jestestwo zatem może kontynuować swoje istnienie zupełnie niezależnie od jakiegokolwiek innego przedmiotu. Idealny kwadrat nie stanowi warunku dalszego istnienia koła czy trójkąta, tak jak bytowanie idei sprawiedliwości nie pozostaje w żadnym egzystencjalnym związku z ideą słonia czy czerwienią *samą w sobie*. Takie niezależnościowe znamię posiada zresztą także odniesienie poza idealne. Oznacza to, iż poszczególne przedmioty idealne mogą kontynuować własne istnienie, nie tylko nie domagając się bytowania siebie nawzajem – w swoistym istnieniowym *dystansie* od siebie – lecz również nie potrzebują żadnego innego, nie-idealnego przedmiotu. Odwołując się do przykładu, zauważyć można, że kwadrat nie jest uzależniony w kontynuowaniu swego istnienia od realnego drzewa czy człowieka, a tym bardziej od drzewa intencjonalnego, ukonstytuowanego przez akty świadomości. Ów kwadrat – podobnie jak każde inne jestestwo idealne – po prostu dalej *trwa*, pozostając w całkowitej niezależności od każdego innego przedmiotu, również tego, który bytuje absolutnie. Jego istnienie jawi się jako *obojętne* na obecność jakiegokolwiek innej egzystencji. Dzięki bytowej niezależności zatem nasz przykładowy kwadrat – wraz z całą sferą istnienia idealnego – zyskuje kolejny wyraz własnej istnieniowej suwerenności, która obecnie uniezależnia sferę idealną nawet od bytu absolutnego.

Kolejnym jej – szczególnie istotnym – wyznacznikiem jest obecność w idealnym sposobie istnienia momentu bytowej pierwotności. Musimy obecnie kilka uwag poświęcić temu zagadnieniu.

Według Ingardena „przedmiot jest bytowo pierwotny, jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. O ile w ogóle istnieje, to tylko dlatego, że z istoty swej nie może nie być (...)”²⁸. Takie określenie wskazuje na szczególnie dużą egzystencjalną intensywność przedmiotów idealnych. Przypisuje bowiem ono jestestwu idealnemu nie tylko *suwerenność* w aspekcie jego istnieniowego trwania – w kontekście kontynuowania istnienia – lecz także

realnej barwności egzystencjalnie jest niesamodzielną. Nas jednak interesuje jedynie idealne *status quo*. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 44n.

²⁷ Tenże, *Spór 1*, s. 122.

²⁸ Tamże, s. 92.

w aspekcie jego ewentualnego zaistnienia. Ingardenowska pierwotność wyklucza *wkroczenie w byt*. Skoro przedmiot idealny ma status przedmiotu pierwotnego, to oznacza to, iż żaden inny przedmiot nie mógł powołać go do bytowania, nie mógł *przydać* mu istnienia. W świetle tego przedmiot idealny jawi się więc jako *utwierdzony* w najbardziej zasadniczym egzystencjalnym rozumieniu. Owo rozumienie dotyczy już nie płaszczyzny trwania ujmowanej w kontekście utrzymywania w istnieniu (niezależność), tworzenia całości z innym przedmiotem (samodzielność), określenia czasowego (nie-aktualność), *gęstości* tegoż istnienia (samoistność), lecz samych początków owego *trwania*. Tutaj suwerenność zdaje się być absolutna – przedmiot pierwotny, aby (za)istnieć nigdy nie potrzebował innego przedmiotu. Ontologicznie nie można przesądzić, czy tego typu przedmiot faktycznie bytuje. Jeżeli jednak tak właśnie jest, to taki przedmiot *nie wyłonił się* dzięki czemuś innemu, *nie wkroczył* w istnienie dzięki innemu jestestwu i *nie zawdzięcza* własnej egzystencji czemukolwiek. Dzięki własnej pierwotności jego istnienie zyskuje wyjątkową kondensację. Przedmiot pierwotny „w sobie samym więc zawiera (on) niejako źródło swego istnienia. Stąd wynika, że o ile istnieje, nie może być unicestwiony przez żaden inny przedmiot, czyli że jest bytowo trwały”²⁹. Możemy zatem zauważyć, iż to, co istnieje idealnie, nie tylko *nie uzyskało* własnej egzystencji, lecz nigdy jej *nie straci*. Skoro bowiem jest przedmiotem pierwotnym, to do niego odnosi się szczególnie wyraźna konstatacja Ingardena twierdzącego, iż „przedmiot bytowo pierwotny – o ile by w ogóle istniał – musiałby być z istoty swej «wieczny», w sensie istnienia «bez początku» i «bez końca»³⁰. Dzięki zatem przypisaniu przedmiotom idealnym momentu bytowej pierwotności uzyskują one wyjątkowy status egzystencjalny wyrażający się w swoistym istnieniowym, absolutnym samo-utwierdzeniu, które pojęciowo można określić mianem *istnienia wiecznego*.

W świetle dotychczasowych analiz eksplikujących specyfikę idealnego sposobu istnienia status egzystencjalny przedmiotów bytujących w taki właśnie sposób ujawnia własne, szczególne egzystencjalne nasycenie. To, co idealne, zdaje się istnieć w całkowitym dystansie od wszelkich innych, poza idealnych przedmiotów. Idealny sposób istnienia zdaje się wyznaczać zasadniczą i nieprzekraczalną barierę dla wszelkich innych przedmiotów. Stąd te ostatnie w żaden sposób nie mogą naruszyć idealnego *status quo* i naruszyć idealnej suwerenności. Sfera istnienia idealnego zdaje się tworzyć zamkniętą i znieruchomiałą egzystencjalną całość pozostającą w absolutnej izolacji od wszelkich innych sfer bytowych.

Dotychczas koncentrowaliśmy naszą uwagę na opisie egzystencjalnej strony jestestw idealnych. Obecnie musimy zrekonstruować poglądy Ingardena dotyczące

²⁹ Tamże, s. 92.

³⁰ Tamże, s. 113.

zasadniczej struktury tychże przedmiotów. Podejmiemy próbę syntetycznej ekspozycji tego, co tworzy – co wypełnia – ową idealną sferę istnienia. Ponieważ zaś w jej obrębie zauważamy specyficzne piętrowe zhierarchizowanie jestestw idealnych, przyjrzymy się bliżej każdemu z nich³¹.

Najwyższy poziom tworzą czyste jakości idealne, a zatem te oryginalne jestestwa, które pozbawione zasadniczej struktury przedmiotowej³² tworzą szczególnie skondensowaną postać bytu. O ile o każdym innym przedmiocie prawdziwa jest wypowiedź, iż dopiero „jego forma, materialne uposażenie i istnienie (...) w pewien określony sposób stanowią pełnie jego jestestwa”³³, o tyle wobec czystych jakości idealnych twierdzenie to nie znajduje zastosowania. Te bowiem pozbawione są owej trójstronnej budowy, a zawierają w sobie jedynie aspekt (wzgląd, stronę) materialny, treściowy. Ściślej mówiąc, trudno nawet o ontyczne uzasadnienie takich określeń jak *aspekt*, *strona*, *wzgląd*, gdyż one mają odniesienie jedynie do czegoś, co zawiera właśnie kilka własnych swoistych – tak czy inaczej pojętych – strukturalnych warstw. W czystych jakościach idealnych zauważamy natomiast jedynie zupełną, całkowitą i zamkniętą materialną postać bytu pozbawioną jakiegokolwiek złożenia, nawet tak zasadniczego jak złożenie z formy i materii. Czysta jakość idealna stanowi jedynie doskonałą immanencję własnego treściowego określenia, doskonale identyfikuje się z własnym *co*, będąc tylko nim i niczym więcej. To na piętrze tworzonym przez owe jakości napotykamy czerwień *samą w sobie*, prostokątność *samą w sobie*, kwadratowość *samą w sobie* czy barwność *samą w sobie*. O ile te jakości w ich przedmiotowym skonkretyzowaniu występują koniecznie we wzajemnych związkach (kwadratowość z prostokątnością, a czerwień z barwnością i rozciągłością), o tyle na poziomie idealnym występują one w absolutnej izolacji. Istnieją we wzajemnym oddaleniu jako rozciągłość *sama w sobie*, barwność *sama w sobie*, kwadratowość *sama w sobie* itd. Inaczej mówiąc, materialny wymiar wszelkiego przedmiotowego bytowania (również tego idealnego) – znajdujący własny wyraz w tworzeniu *skupisk* różnorodnych własności w obrębie poszczególnych przedmiotów – na płaszczyźnie czystych jakości idealnych posiada radykalnie odmienny charakter. Owe *skupiska* bowiem występują w radykalnym rozproszeniu, w specyficznym – posłużmy się przenośnią – idealnym rozproszkowaniu. Pozbawione kompleksowego charakteru i wzajemnego przenikania stano-

³¹ Owej piętrowości nie można kojarzyć z realnym przestrzennym nawarstwianiem, w którym jedna rzecz znajduje się wyżej od innej. Bardziej chodzi tutaj o merytoryczne uporządkowanie zgodnie z kierunkiem uzasadniania (tłumaczenia) struktury przedmiotów jednego poziomu, specyfiką jestestw poziomu innego, a równocześnie – w tym kontekście – nadrzędnego.

³² Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 61, 85, przypis 40.

³³ Tenże, *Spór 1*, s. 70.

wią czystą, oderwaną i niezmodyfikowaną postać tychże *skupiskowych* momentów; *samą w sobie* postać czerwieni, barwności, kwadratowości itd.³⁴ I właśnie ta specyficzna, nie-uformowana, nie-przedmiotowa i jakościowo zamknięta postać istnienia idealnego zdaje się uzasadniać zasadniczą strukturę innych jestestw. Swoistość czystych jakości idealnych bowiem wyznacza reguły rządzące ewentualnym ich współistnieniem w obrębie poszczególnych przedmiotowych *skupisk*. Właśnie w tych *nagich*, pozbawionych formy i szczególnie *gęstych* jakościach tkwi ostateczna podstawa możliwości, konieczności i niemożliwości współwystępowania pewnych momentów przedmiotowych! To one zdają się stanowić fundament apriorycznych reguł niedopuszczających żadnych wyjątków³⁵. Ponieważ jednak owe reguły uzyskują *czytelność* umożliwiającą ich odniesienie do przedmiotów indywidualnych dopiero na poziomie *ideowym*, musimy kilka uwag poświęcić właśnie temu piętru przedmiotów idealnych.

„Każda idea – twierdzi Ingarden – odznacza się szczególną dwoistością budowy formalnej. Z jednej strony posiada mianowicie pewien dobór własności, które ją charakteryzują jako idee, z drugiej zaś kryje w sobie pewną zawartość, w której występują idealne konkretyzacje pewnych mnogości (czystych) jakości idealnych. Dzięki tym konkretyzacjom dana idea posiada pewne odniesienie do możliwych przedmiotów indywidualnych”³⁶. Efektem takiej specyficznej budowy jest możliwość dwojakiego poznawczego ustosunkowania się do każdej Ingardenowskiej idei. Można poznawać jej strukturę i dostrzec szereg własnościowych znamion, takich jak niezmienność, poza czasowość, ogólność, dwustronność, zwartość, takosć zawartości itd.³⁷ Wówczas poznawcza aktywność dotyczy tego, co charakteryzuje ideę i co odróżnia ją od przykładowych idealnych kwadratów, realnych drzew i kamieni czy intencjonalnych pegazów i wrózek, a co równocześnie upodabnia ją do innych idei³⁸. Można jednak na tę samą ideę spojrzeć zupełnie

³⁴ Por. R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 363n, 412n, 428nn; tenże, *Spór 1*, s. 85nn, 121.

³⁵ Por. tenże, *Spór 1*, s. 45; tenże, *Spór 2*, s. 44nn, 346nn, 474n; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, s. 427n, 453n; tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 296, 306, 320.

³⁶ Tenże, *Spór 1*, s. 50.

³⁷ Por. tamże, s. 51; tenże, *Spór 2*, s. 237; tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 280nn; P. Waszczenko, *Idee i możliwości. U podstaw ingardenowskiej koncepcji ontologii*, „Życie i Myśl” 1, 1968, s. 72.

³⁸ Mówimy w tym momencie jedynie o upodobnieniu, o podobieństwie jednej idei do innej. Poszczególne idee bowiem różnią się między sobą m.in. stopniem ogólności, ścisłości czy takoscią zawartości (inna jest zawartość idei człowieka, a inna idei kwadratu). Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 239n; tenże, *U podstaw teorii poznania*, s. 280; P. Waszczenko, dz. cyt., s. 72; tenże, *O budowie idei. Sprawozdanie z dyskusji z Romanem Ingardenem (grudzień 1965 – czerwiec 1966)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1, 1995, s. 146n.

inaczej i próbować poznać jej zawartość. Odnosząc się w taki sposób do idei i ujmując ją od zawartościowej strony, świadomie pomijamy już jej ideową strukturę i podobieństwo do pozostałych idei, a koncentrujemy się jedynie na tym, co czyni z idei pewien specyficzny model przedmiotu indywidualnego. Takie nastawienie merytoryczne uzasadnienie posiada w tym, że „każda idea jest ideą czegoś, «odzwierciedla» jakby w sobie własności, naturę i budowę tego, czego jest ideą”³⁹. Każda idea posiada bowiem swą zawartość, która upodabnia ją – w pewnych granicach – do przedmiotów stanowiących jej zindywidualizowane egzemplifikacje. „Właśnie ze względu na to – pisze Ingarden – że idea posiada tę zawartość, uważano idee od dawna za «pierwowzór» przedmiotów indywidualnych, nie uświadamiając sobie wcale dwoistości ich budowy formalnej”⁴⁰. Posiadając zaś ową zawartościową stronę, idea umożliwia uzyskanie wiedzy o przedmiocie, którego podobiznę odnajdujemy w tejże zawartości; przedmiocie, który jest reprezentowany przez ideę i który zdaje się odwzorowywać ów własny, specyficzny model kryjący się pod postacią zawartości.

To odwzorowanie nie oznacza absolutnie dokładnego, *lustrzanego* odbicia modelu. Przedmioty zdające się odwzorowywać zawartość idei zawierają przecież nie tylko *skupiska* takich samych momentów jakościowych, lecz również kompleksy odrębnych – aczkolwiek pokrewnych – jakościowych uposażeń. O ile np. każdy człowiek jest kręgowcem, istotą żywą, rozumną i posiadającą pewne własności duchowe, o tyle nie każdy już posiada czarną barwę skóry, wysoki wzrost, dużą wagę ciała czy gwałtowny temperament. Ta sytuacja znajduje swój wyraz w zawartości ogólnej idei człowieka, w której *kręgowość*, *żywość*, *rozumność*, *duchowość* – jako momenty odpowiadające własnościom każdego człowieka – występują pod postacią *stałych*, podczas gdy czarna barwa skóry, wysoki wzrost, duża waga – jako momenty występujące tylko u niektórych ludzi – na poziomie ideowym reprezentowane są poprzez *zmiennie*⁴¹. Te zaś, posiadając specyficzny, nie uszczegółowiony i nie ujednoznaczony charakter, kryją w sobie również białą (i pozostałe możliwe) barwę skóry, niski (i inne warianty) wzrost czy małą (wraz z pozostałymi) wagę. Te poszczególne warianty barwy skóry, wzrostu czy wagi występują w zmiennej w postaci nie-zindywidualizowanej – to następuje dopiero u indywidualnych, konkretnych ludzi – którą określić można jako *jakaś* barwa skóry, *jakiś* wzrost, *jakaś* waga⁴².

³⁹ R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 368.

⁴⁰ R. Ingarden, *Spór 1*, s. 50.

⁴¹ Por. tamże, s. 51nn; tenże, *Spór 2*, s. 223, 225n; tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 280nn; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 368nn.

⁴² Obecność zmiennych w ideach wprowadza w nie zróżnicowanie co do ich ogólności. Wzrostowi ilości jakościowych zmiennych towarzyszy większy poziom ogólności wyrażający się w tworzeniu

W ten zatem sposób, o ile stałe wyznaczają zasadnicze, konieczne i – w tym kontekście – istotne momenty przedmiotów odwzorowujących swą ideę, o tyle zmienne wyznaczają tylko rodzaj momentów, który różnicuje się (ulega indywidualnemu rozproszeniu) u poszczególnych przedmiotów⁴³. Przedmioty indywidualne zaś nie mogą być inne, niż to wyznacza ten ich swoisty ideowy pierwowzór. Ten bowiem jednoznacznie określa, że np. kwadrat musi zawierać w sobie równoległoboczność, równoboczność i prostokątność – odpowiedniki *stałych* ogólnej idei kwadratu – podczas gdy bezwzględna długość jego boku zostaje wyznaczona tylko jako *jakaś* długość, która dopiero po zindywidualizowaniu w poszczególnych kwadratach może wynosić 3 cm albo 5 cm, albo 10 cm (albo przybierze jeszcze inny jednostkowy wymiar). Nasz przykładowy kwadrat zatem nie może nie być równoległoboczny czy prostokątny i nie może nie posiadać długości boku. Może natomiast mieć taką bądź inną długość owego boku. Możemy zatem zauważyć, że przedmiot nie może w żaden sposób przełamać czy zakwestionować sobą ustaleń własnego *ideowego pierwowzoru*. On precyzyjnie wyznacza to, co dla konkretnego i indywidualnego przedmiotu jest konieczne, a co jest możliwe (dopuszczalne). W ten sposób aprioryczne reguły (pierwotnie wyznaczone swoistością czystych jakości idealnych) określające, które to czyste jakości (już w postaci skonkretyzowanej) ze sobą muszą współistnieć, które tylko mogą, a które nie mogą, zyskują konkretniejsze odniesienie przedmiotowe. Inaczej mówiąc, owe reguły zdają się tracić swój ogólny – nie uformowany, *nagi* – charakter na rzecz ich zasadniczej stosowalności do przedmiotów indywidualnych⁴⁴. Ów aspekt konieczności, możliwości i niemożliwości przestaje posiadać poza przedmiotowy, dotąd niesprecyzowany i nieujednoznaczniiony charakter, i nabiera precyzyjnego, konkretnego wymiaru. *Musi, może i nie może* nie dotyczy już *rozrzuconych i samotnych* jakości, lecz – w związku z ich ideowym osadzeniem – ma zastosowanie do *skupisk* jakości tworzących przedmiot indywidualny; do indywidualnego czegoś – indywidualnego

przez idee układu hierarchicznego. Taką hierarchię tworzą np. idee przedmiotów idealnych: figury geometrycznej, wieloboku, czworoboku, równoległoboku, kwadratu i kwadratu o boku A. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 239n; tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 282n; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 378n, 401.

⁴³ Zawartość idei odzwierciedla oczywiście nie tylko – jak to mogłyby sugerować nasze dotychczasowe analizy – stronę jakościową przedmiotów, lecz również ich aspekt formalny i egzystencjalny. Zawartość idei zasadniczo dostarcza wiedzy o formie, materii i sposobie istnienia przedmiotów indywidualnych ewentualnie je urzeczywistniających. Pamiętać jednakże musimy, iż analizować można również idee idei i eksplikować wówczas ontologicznie strukturę już nie przedmiotów indywidualnych, lecz idei. Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 55n, 71n; tenże, *Spór 2*, s. 228.

⁴⁴ Zasadniczej, gdyż reguły aprioryczne uchwycone w analizie idei stosują się przecież nie do przedmiotów indywidualnych, lecz właśnie do idei.

drzewa, człowieka, słońca i indywidualnego kwadratu, koła czy trójkąta⁴⁵. Reasumując, swoistość czystych jakości idealnych stanowi ostateczne uzasadnienie struktury ideowej, która sama z kolei wyznacza uposażenie indywidualnych przedmiotów, również tych idealnych. W ten sposób dochodzimy do ostatniego piętra jestestw idealnych, tzn. do idealnych przedmiotów indywidualnych.

Na tym poziomie przedmioty matematyczne (o nich bowiem głównie myśli Ingarden⁴⁶) ukazują swą specyfikę, wyrażającą się m.in. w indywidualności bytowania, jednostronnej budowie oraz jednoznacznym i precyzyjnym jakościowym uposażeniu; specyfikę, którą przeciwstawiają się *ideowej* ogólności, dwustronności idei i specyficznej ideowej nie-do-określoności i niejednoznaczności związanej z obecnością zmiennej. Indywidualne kwadraty, romby, prostokąty itd. są przedmiotami pełnymi, zamkniętymi i dokładnie – w sposób *gęsty* – uposażonymi⁴⁷. Zdają się one zresztą tworzyć oryginalną i uporządkowaną całość obejmującą ogół zbiorów przedmiotów geometrycznych. Wszystko to, co przewidują ich idee, zostaje tutaj idealnie zindywidualizowane. Ilustracją tego niech będzie wypowiedź Ingardena dotycząca zbioru równoległoboków, zgodnie z którą „kwadraty stanowią «realizację», wypełnienie innej możliwości niż w przypadku rombów, ale jako możliwość z koniecznością wyznaczonej przez stałe i zmienne nadrzędnej, ogólnej idei (...) jeden podzbiór równoległoboków domaga się istnienia pozostałych podzbiorów i odwrotnie”⁴⁸. Idea zdaje się niejako ulegać skonkretyzowaniu w postaci wszystkich przedmiotowych, indywidualnych, szczegółowych i jednoznacznych wariantów danej zmiennej w niej występującej. „Jeżeli natomiast w ogóle dochodzi do efektywnego istnienia przedmiotu tego typu, to automatycznie ujednostkowane zostają w nim którekolwiek z odpowiednich wartości zmiennych, tworząc eo ipso cały rozsiew przedmiotów przewidzianych – że się tak wyrażę – przez odpowiednią ideę nadrzędną”⁴⁹. Tym sposobem całe bogactwo możliwych, wyznaczonych poprzez zawartość idei, idealnych przedmiotów indywidualnych osiąga indywidualne bytowanie. Wszystkie te przedmioty tworzą szczególnie przejrzysty, uporządkowany i zrozumiały system, którego racjonalność oparta jest na specyfice jakości idealnych. Zarówno tych w stanie czystym, jak i *ideo*wo uformowanych.

Ostatecznie sfera tego, co istnieje idealnie – o ile faktycznie istnieje, czego ontologicznie nie można potwierdzić – okazuje się specyficznym, zwartym systemem

⁴⁵ Owo *jakościowe skupisko* nie wyczerpuje oczywiście przedmiotowej całości. Tę bowiem stanowi również forma przedmiotu i sposób istnienia. Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 70.

⁴⁶ Por. tenże, *Spór 2*, s. 61.

⁴⁷ Por. tenże, *Spór 1*, s. 211; tenże, *Spór 2*, s. 68nn; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 371.

⁴⁸ Tenże, *Spór 2*, część II, s. 68.

⁴⁹ Tenże, *Spór 2*, s. 383.

obejmującym poszczególne *piętra* sensownie uporządkowanych jestestw: jakości idealnych występujących w *nagiej* postaci, uformowanych jakości tworzących ogólne przedmioty *ideowe* (idee) oraz uformowanych i zindywidualizowanych jakości stanowiących indywidualne przedmioty idealne. Ten szczególny, racjonalny ogół przedmiotów idealnych⁵⁰ znamionuje równie oryginalna egzystencja. Ów idealny system zdaje się tkwić w bezruchu w żaden sposób niezakłóconym jakimkolwiek wpływem czynnika zewnętrznego bądź wewnętrznego. Tworzy on całość pozostającą w zupełnej izolacji od wszystkiego – przedmiotów realnych, wpływów świadomościowych, czasowego określenia i jego destrukcyjnych znamion. Żaden – bardziej lub mniej szczegółowy – fragment owego ewentualnie bytującego systemu nie potrzebuje żadnego poza idealnego czynnika do własnej egzystencji. Również tego, który istnieje w sposób absolutny!

W tym momencie rodzi się postulat dokładniejszej eksplikacji Ingardenowskiej koncepcji istnienia absolutnego. Dzięki temu bowiem nie tylko ujawnią się intuicje Ingardeny dotyczące bytu absolutnego, lecz także pogłębione zostaną jego poglądy odnoszące się do istnienia idealnego. Kontekst istnienia absolutnego pozwoli spojrzeć na istnienie idealne w nieco odmiennej od dotychczasowej perspektywie, która równocześnie umożliwi prezentację pewnych dwuznaczności obecnych w badaniach Ingardenowskich.

3. Istnienie absolutne

W naszych rozważaniach w dalszym ciągu pozostajemy na płaszczyźnie ontologicznej zabraniającej formułowania sądów metafizycznych. Oznacza to, że i interesujące nas obecnie istnienie absolutne ujmowane będzie przez pryzmat ontologicznego dystansu wobec zagadnienia faktycznego bytowania przedmiotu, któremu faktycznie mógłby przysługiwać absolutny sposób istnienia. Również teraz – analogicznie do toku rozważań dotyczących tego, co idealne – rozpoczniemy od próby eksplikacji Ingardenowskich poglądów dotyczących wymiaru egzystencjalnego. W związku z tym odwołamy się do zestawu bytowych momentów, za pomocą których Ingarden opisuje egzystencję tego, co absolutne. Ów zestaw tworzą: samoistność, pierwotność, aktualność, samodzielność, niezależność, nieszczelinowość i trwałość⁵¹. Samoistność, pierwotność, samodzielność i niezależ-

⁵⁰ Pojęciem tym w dalszym ciągu obejmujemy całokształt bytów idealnych: idei, przedmiotów indywidualnych, lecz również czystych jakości.

⁵¹ Por. także *Spór I*, s. 244. Pamiętać jednak musimy o pewnych wątpliwościach Ingardeny dotyczących momentu bytowej nieszczelinowości. Dopuszczał bowiem również słabszą odmianę istnienia absolutnego zawierającą szczelinowość. Ponieważ nieszczelinowy wariant wydaje się spójniejszy, pozostaniemy przy nim. Por. tamże, s. 244n.

ność – jako momenty egzystencjalne występujące również w idealnym sposobie istnienia – zostały scharakteryzowane już uprzednio. Obecnie musimy wydobyć te egzystencjalne znamiona przedmiotu absolutnego, które wprowadzone zostają poprzez aktualność, nieszczelinowatość oraz trwałość. Aby urzeczywistnić to zamierzenie, dokonamy jednak uprzednio egzystencjalnego opisu tych czasowych momentów bytowych, które specyfikują przedmioty realne. Uzyskamy w ten sposób szerszy kontekst umożliwiający uchwycenie oryginalności istnienia absolutnego, które z jednej strony okazuje się radykalnie odrębnego od tego, co czasowe, zaś z drugiej – posiada doń specyficzne odniesienie. Owo odniesienie przybierać może postać szczególnego pokonania ograniczeń czasowych (nieszczelinowatość i trwałość), bądź mieć charakter absolutnego wzmocnienia momentu obecnego także w przedmiotach realnych (aktualność).

Ingarden opisuje bytowy moment aktualności w istotnym powiązaniu z analizami dotyczącymi przedmiotów realnych. Dzięki aktualności zyskują one znamię specyficznej doskonałości, znamię szczególnej pełni bytu. Aktualność zdaje się wprowadzać w egzystencję takich przedmiotów – posłużmy się przerośnym określeniem – istnieniowe *maksimum*, specyficzne natężenie istnienia⁵². To aktualność zapewnia przedmiotom realnym urzeczywistnienie ich egzystencjalnych możliwości. To dzięki niej można mówić o istnieniowej efektywności i zupełności jestestw aktualnych.

Swoistym jej wyrazem jest bezpośrednia *aktywność*. Tam gdzie pojawia się moment bytovej aktualności, tam równocześnie zjawia się specyficzny dynamizm. Ingarden mówi o działaniowości tego, co aktualne⁵³. Przedmiot *znaczony* istnieniowo poprzez aktualność jest zdolny do działania, do wywierania wpływu na inne jestestwa. Aktualność zdaje się więc stanowić niezbędny warunek do za-działania wywołującego zmiany, a więc do twórczego kształtowania. Stąd brak aktualności uniemożliwia tworzenie, czyni niemożliwym wyłonienie z siebie innego bytu czy jego modyfikację. Warto w tym miejscu odwołać się do przykładu jakiegokolwiek procesu, np. do lotu rzuconego kamienia. Tenże proces w wyraźny sposób naznaczony jest aktywnością. Lecący kamień zdaje się dysponować aktualnie zdolnością do działania – do wywołania określonej zmiany. Taka zmiana jest niemożliwa w przypadku intencjonalnego, wyobrazonego lotu kamienia. Tego typu wyobrażony – nie realny – proces nie jest w stanie wywołać żadnej, poza intencjonalnej zmiany. Skoro jest pozbawiony aktualności⁵⁴, pozbawiony jest także własnej realnej aktywności i nacechowany jest specyficzną *bez-czynnością*. Podobnie idealne

⁵² Por. tamże, s. 192.

⁵³ Por. tamże, s. 198.

⁵⁴ Por. tamże, s. 241n, 249.

kwadraty, koła, czyste jakości czy idee – nie posiadając w swym sposobie istnienia aktualności – skazane są na zupełną bierność i nie mogą wyłonić z siebie żadnego przekształcającego impulsu. Jedynie to jestestwo, które bytuje aktualnie, jest twórcze. Może nim być nasz przykładowy lecący kamień, ruch dłoni, spadanie gradu czy jakikolwiek inny proces. Może nim być również upadek kamienia, pchnięcie dłonią pewnego przedmiotu albo uderzenie gradu. Inaczej mówiąc – przekształcenia dokonać może również zdarzenie, a więc „zajście, a dokładniej: wkroczenie w byt, pewnego stanu rzeczy lub pewnej sytuacji przedmiotowej”⁵⁵. Owa aktywność zdarzeń i procesów o tyle jednak tylko jest możliwa, o ile istnieją ich nosiciele – kamienie, dłonie, grad i inne przedmioty trwające w czasie⁵⁶. Wszystkie te trzy typy przedmiotów łączy to, iż przeniknięte są określeniem czasowym, którego szczególnym wyrazem jest obecność bytowej aktualności. To właśnie dzięki niej osiągają one swoją egzystencjalną pełnię, efektywność, realizację – *in actu esse*⁵⁷. Stanowi to ich istotny istnieniowy rys, że są one w stanie tkwić w takim szczególnie doskonałym stanie mogącym znaleźć wyraz w aktywnym, przekształcającym tworzaniu. Ta doskonałość wszystkich przedmiotów czasowych jednak posiada szczególnie ograniczenie.

Aktualność bowiem zdaje się być ograniczona do specyficznego *między* tym, co już było, a tym, co dopiero będzie. Wypełnia ona sobą czasową *przestrzeń* zawartą między przeszłością a przyszłością. W najbardziej skondensowanej postaci dotyczy to zdarzeń, które „są na wskroś aktualne, ale za to istnieją w obrębie tylko jednej terażniejszości”⁵⁸. Ale również każdy proces jest aktualny tylko w swej czołowej fazie w specyficzny sposób zamkniętej w nowo nadchodzącej terażniejszości. „To co przeszłe, «przeszło» już przez fazę aktualności i jest tym, co niegdyś było terażniejsze. Natomiast to, co przyszłe, jeszcze nie osiągnęło fazy aktualności i tym samym nie stało się jeszcze faktem”⁵⁹. Tym sposobem nasz przykładowy lot kamienia jest aktualny wyłącznie w sukcesywnie pojawiających się *teraz*, a aktualność tegoż procesu przesuwa się wraz z przemijaniem kolejnych terażniejszości.

Taka wędrówka *in actu esse* dotyczy również przedmiotów trwających w czasie. Kamienie, góry, organizmy żywe, pomimo tego, że – w przeciwieństwie do procesów będących aktualnymi tylko w swych czołowych fragmentach – całe przechodzą przez aktualność kolejnych terażniejszości, to jednak i one aktualne są tylko w poszczególnych terażniejszościach⁶⁰. Te zaś wyłaniają się z przyszłości,

⁵⁵ Tamże, s. 189.

⁵⁶ Por. tamże, s. 209, 233.

⁵⁷ Por. tamże, s. 199.

⁵⁸ Tamże, s. 192.

⁵⁹ Tamże, s. 196.

⁶⁰ Por. tamże, s. 211nn, 218.

aby – nasycone aktualnością – przeminąć i przejść w przeszłość. Takie przechodzenie stanowi szczególne egzystencjalne znamię tego, co realne⁶¹. „Aktualność ich istnienia stanowi zawsze tylko jakby pewną wąską szczelinę. Poza jej obrębem leży z jednej strony wstecznie pochodny byt ich przeszłości, z drugiej zaś zapowiadający się dopiero byt przyszłości. Ten «szczelinowy» sposób istnienia jest charakterystyczny dla wszelkiego bytu czasowo rozciągniętego, a w szczególności dla każdego przedmiotu trwającego w czasie”⁶². Inaczej mówiąc, gwarantowana przez aktualność pełnia bytu, owo egzystencjalne *maksimum* bytowe, nieustannie przesuwana się wraz z przemijającymi terażniejszościami, a w tej wędrówce pozostaje zawsze zamknięta w szczelinie terażniejszości. Szczeliny tej nie mogą uniknąć również organizmy żywe napiętnowane dodatkowo specyficzną bytową ułomnością.

Pomimo swej sensownej, organicznej struktury i zdolności do prowadzenia samodzielnego życia także tego typu przedmioty żywe napiętnowane są wewnętrznym egzystencjalnym pęknięciem. Wyraża się ono w trwałej możliwości rozbicia i zniszczenia tegoż żywego indywiduum. Jest ono przeniknięte bytową kruchością, której szczególnie jednoznaczny wyraz stanowi nieunikniona śmiertelność. Istota żywa zatem wpisana ma w istnienie własne unicestwienie, które musi nastąpić nawet przy braku zewnętrznych okoliczności przerywających jej byt. Doskonałość organizmów żywych – związana z ich aktualnością – okazuje się więc również ograniczona. Inaczej mówiąc, sposób istnienia jestestw organicznych zawiera w sobie konieczność ustania ich organicznego rozwoju i specyficznej degradacji istotnych struktur życiowych; konieczność ostatecznie prowadzącą do śmierci organizmu⁶³.

W ten sposób uzyskaliśmy wgląd w Ingardenowską wizję najbardziej znaczących egzystencjalnych przejawów czasowości. Przynależność przedmiotu realnego do czasu, jego szczególnie głębokie przyłgnięcie do czasu, który jest mu w pewnym sensie immanentny⁶⁴, ujawnia się w jego aktualności, szczelinowości i kruchości. Z jednej więc strony czasowość przedmiotu realnego przydaje mu doskonałości (aktualność), zaś z drugiej ogranicza ją (szczelinowość i kruchość). Jak zatem – w świetle tego – odczytać supozycje Ingardena dotyczące czasowych momentów bytowych współtworzących – wraz z pozaczasowymi – absolutny sposób istnienia? Jaki egzystencjalny aspekt wydobywamy z zawartości istnienia absolutnego, gdy dokonujemy ekspozycji występujących w nim czasowych momentów bytowych?

Wydaje się, że Ingarden przypisując istnieniu absolutnemu aktualność wraz z nieszczelinowością i trwałością nadał mu wyjątkowy i niepowtarzalny istnie-

⁶¹ Por. tamże, s. 248.

⁶² Tamże, s. 229.

⁶³ Por. tamże, s. 228nn.

⁶⁴ Tamże, s. 188.

niowy status; szczególnie egzystencjalne *znamię*. Aktualność przecież – tak charakterystyczna dla przedmiotów realnych – występując w przedmiocie istniejącym, absolutnie nabiera niejako nowego wymiaru. Jej ograniczenia nieuchronnie występujące w świecie zdarzeń, procesów i przedmiotów trwających w czasie, na poziomie absolutnym zostają ostatecznie usunięte. Ekspozowana uprzednio szczególnie efektywność istnienia, pełnia bytu, owa doskonałość *in actu esse* pokonuje szczelinowe zawężenie. Inaczej mówiąc – istnienie absolutne znamionuje nieobecność swobodnego *pęknięcia* doskonałości bytowej wyrażającej się w konieczności jej trwania wyłącznie w obrębie aktualnej terażniejszości. Skoro bowiem za Ingardenem przypisujemy temuż istnieniu nieszczelinowość, to podkreślamy właśnie ten zadziwiający absolutny stan aktualności, która nie jest już zmuszona do ciągłego *zamknięcia* pomiędzy przeszłością a przyszłością. Pełnia bytu zatem jawi się obecnie w nowym wymiarze. Nie jest ona już skażoną pełnią – *wepchniętą* w obręb *teraz* – ale pełnią nieograniczoną, autentyczną doskonałością. W bycie obdarzonym taką doskonałością – jak sugeruje Ingarden – następuje „nieograniczone rozszerzenie rozpiętości terażniejszości (...) i takie jego uaktywnienie, iż możliwe jest, żeby aktualność objęła całą przeszłość i przyszłość (...)”⁶⁵. Tym sposobem istnienie absolutne jawi się na wskroś aktualne i przekraczające czasowe zróżnicowanie między tym, co przyszło a tym, co terażniejsze i tym, co przeszłe. Takie maksymalne, absolutne poszerzenie – posłużmy się metaforą – *pojemności* aktualności sprawia, iż trudno jeszcze mówić o przyszłości i przeszłości. Owa aktualność wszakże w specyficzny sposób pochłania jedno i drugie, zamykając je w jednym *teraz*, w jednej terażniejszości. Ta terażniejszość stanowi oryginalną i niepowtarzalną modyfikację aspektu czasowego i znamionuje jedynie byt absolutny.

Okazuje się bowiem być już nie tą terażniejszością, która nasycona aktualnością, tkwi jedynie w szczelinie pomiędzy nadchodzącą dopiero przyszłością a uymykającą bezpowrotnie przeszłością, lecz terażniejszością unicestwiającą owo czasowe płynięcie. Jako taka jest zdolna w swoisty sposób przewyciężyć szczelinowość i przeniknąć sobą przeszłość i przyszłość, pozbawiając je ich specyfiki i – poprzez takie *odczasowienie* – nadaje im charakter ciągle aktualnej terażniejszości. W obliczu takiej rozciągniętej, nieskończonej aktualności zauważalny staje się brak *czasowego miejsca* na upływ czasu, a tym samym na przemijanie. „Przemijanie jako sposób istnienia polega – twierdzi Ingarden – nie tylko na tym, że w miejscu tego, co właśnie było terażniejsze, co innego staje się terażniejsze i aktualne, lecz przede wszystkim na tym, że dokonuje się ciągle przemienianie się aktualności tego, co terażniejsze, w owo zagadkowe «nie-bycie-już-więcej-terażniejszym» przy równo-

⁶⁵ Tamże, s. 244. Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 99.

czesnym utrzymywaniu się w jakiś sposób w bycie w przeszłości jako coś przeszłego⁶⁶. Skoro w istnieniu absolutnym nieszczelinowość aktualności wyklucza przeszłość i przyszłość, to równocześnie uniemożliwia jakąkolwiek formę przemijania. Sensownie można jedynie mówić o nieskończeniu trwającej, a równocześnie aktualnej terażniejszości. Ingarden nie zawaha się zasugerować istnienia absolutnego jako takiego, w którym wszystko jest *jedną chwilą*⁶⁷.

Jeżeli zaś tak właśnie jest, to byt absolutny wyrasta niejako ponad czas. Zdaje się być tym, co przekracza i ostatecznie pokonuje ograniczenia związane z czasowością dostępną w świecie realnym. Nie czyni tego jednak – tak jak to ma miejsce w sferze istnienia idealnego – poprzez *ucieczkę* od czasu czy swoistą *obojętność* na czas uzyskiwaną poprzez brak czasowego określenia. W przypadku bytu absolutnego mamy do czynienia z sytuacją odwrotną. Owo wykroczenie ponad czas wiąże się ze szczególnym jego *skondensowaniem* prowadzącym do likwidacji niedostatków czasu i pozostawieniem wyłącznie czystej i absolutnej doskonałości przynależnej do niego; doskonałości nieustannego *in actu esse*; doskonałości nieprzemijającej i ciągle aktualnej terażniejszości. W tym kontekście uderza trafność oceny Tarnowskiego, który zauważa, iż „dla Ingardena czas wyprowadza nieuchronnie poza siebie, w wieczność, nie tylko w beczasowość”⁶⁸. Owa wieczność – mieszcząc się poza wszelkim ludzkim wyobrażeniem – wskazuje na nieskończoność immanentnej mocy istnienia absolutnego, która w wyjątkowy sposób pokonuje czas. Odwołując się do przerośniętego określenia, zauważyć możemy, iż istnienie absolutne zdaje się *otulać* czas, *obejmować* go, a równocześnie *podtrzymywać* i radykalnie *przekształcać*. Byt absolutny więc w zadziwiający sposób – z jednej strony – *dotyka* czasu, zaś z drugiej zachowuje własną suwerenność wobec czasowości (jest niedotykalny dla jej przemijającej i kruszącej dziejowości). To jednak *dotykanie* ma charakter przekształcający, który sprawia, że czas staje się (jest!) wiecznością. Czas zdaje się co prawda znamionować byt absolutny, lecz tylko i wyłącznie jako czas *odczasowiony*: nie-zmienny, nie-przemijający, nie-upływający. O tyle więc można mówić o czasowości istnienia absolutnego, o ile oznacza ona wyłącznie (!) wieczność. Będąc wiecznym, byt absolutny ujawnia swoje panowanie nad czasem. To panowanie znajduje wyraz w modyfikacji jakości czasu i przekształceniu go w jedno teraz. Owo *teraz* zaś nie jest przejawem istnienia idealnego – z jego charakterystyczną poza czasową biernością, znieruchomieniem i brakiem możliwości wywołania jakiegokolwiek zmiany – lecz stanowi wyraz jedynej i niepowtarzalnej mocy wtopienia w siebie i *okielznanie* czasu. Reasumując. Byt absolutny transcen-

⁶⁶ Tenże, *Spór 1*, s. 197.

⁶⁷ Por. tamże, s. 244.

⁶⁸ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 58.

duje skażenie czasu. Włącza zaś immanentnie jego doskonałość, w efekcie czego tenże byt nieskończenie aktualnie jest. Wyrazem tego jest również jego ciągła aktywność. Zatrzymajmy się na chwilę nad nią.

Przy wstępnej prezentacji aktualności zwróciliśmy uwagę na to, że towarzyszy jej nie tylko egzystencjalna pełnia, lecz także zdolność do jej uzewnętrznienia – bytowa aktywność. Tylko dzięki temu, iż przedmioty czasowe napiętnowane są aktualnością, mogą wywoływać istnieniowe przekształcenia. Lecący kamień może zbić szybę tylko w momencie uderzenia w nią. Lot wczorajszy nie może już dzisiaj destrukcyjnie zadziałać, podobnie jak dzisiaj nie zostanie zbity szybą przez jutrzejszy lot kamienia. Możliwość za-działania, twórczość, wejście w relację przyczynowo – skutkową może zająć tylko szczelinowo, tylko w szczelinie *in actu esse*. To w niej – posłużmy się znowu metaforą – byt ujawnia swe przekształcające możliwości; twórcze, dynamiczne, egzystencjalne *pulsowanie*. To specyficzne egzystencjalne *drgnienie* zamyka się jednak nieuchronnie tylko w owej wąskiej szczelinie *teraz* i nie może ulec rzetelnemu poszerzeniu. Pojawiające się fazy aktualności stanowią wyłączne czasowe okresy, w trakcie których następuje jakiegokolwiek twórcze wkroczenie w byt. Inaczej mówiąc – realne, twórcze za-istnienia zachodzą wyłącznie w czasowych szczelinach aktualności. Zarówno przeszłość, jak i przyszłość stanowią sfery zamknięte na możliwość ujawnienia bytowej aktywności w postaci pewnego *wkroczenia w istnienie*. To może nastąpić wyłącznie w obrębie wąskiego pasma terażniejszości.

W przypadku bytu absolutnego sytuacja ta przedstawia się inaczej. Istnienie absolutne – podobnie jak przezwyciężyło czas swą wiecznością – poprzez własną nieskończoną terażniejszość pokonuje jakiegokolwiek czasowe ograniczenia swej twórczej kreatywności. Istnienie owo w ciągu wiecznego *teraz*, wiecznej aktualności przeniknięte jest nieustannym potencjałem kreatywnej mocy. Bytowi absolutnemu – korelatywnie do wiecznego *in actu esse* – przysługuje nieograniczona czasowo zdolność do wyłonienia innego bytu⁶⁹. Inaczej mówiąc, istnienie absolutne dzięki nieskończonemu *teraz* wypełnionemu ciągiem *in actu esse* nie tylko uzyskuje status wiecznej pełni, lecz także wiecznej aktywności. Byt absolutny jawi się jako taki, który w wiecznej terażniejszości *jest* i równocześnie jako taki, który *będąc* w teźże nieograniczonej czasowo aktualności, wypełniony jest równie nieograni-

⁶⁹ Pomijamy w tym momencie zagadnienie zasadności przenoszenia na byt absolutny – jako na byt ciągle aktualny – Ingardenowskich sugestii związanych z aktualnością tego, co realne. Z jednej strony chodzi tu zwłaszcza o związanie realnej aktualności z problematyką przyczynowości, a z drugiej o zamknięcie związku przyczynowego w obrębie świata realnego. Wydaje się jednak, iż nieszczerlinowość istnienia absolutnego wyraźnie wskazuje nie tylko na wieczność, lecz również na nieustannie aktualną zdolność do kreatywności. Nawet jeżeli owej kreacji nie nazwiemy przyczyną, to będzie ona wszakże wyłanianiem innego bytu. Por. R. Ingarden, *Spór I*, s. 95, 97, 111, 198.

czoną mocą twórczą. Byt absolutny zatem wiecznie nie tylko *jest*, lecz także wiecznie jest twórczy, zdolny do aktywności przekraczającej jakąkolwiek aktywność przedmiotów realnych.

Dokonawszy powyższej eksplikacji absolutnego sposobu istnienia, obecnie poruszamy zagadnienie istoty bytu absolutnego. Dzięki temu uzyskamy kolejny wgląd w Ingardenowskie intuicje związane z istnieniem absolutnym.

Istota stanowi – zdaniem Ingardena – specyficzną warstwę występującą w przedmiocie, która zdaje się obejmować szczególnie doniosłe dla tegoż przedmiotu momenty. Te ostatnie związane są ze sobą siecią związków koniecznych, skutkiem czego ich obecność dla przedmiotu jest nieodzowna. Oznacza to, iż istota stanowi szczególnie zwarty rdzeń przedmiotu, w skład którego wchodzi momenty decydujące o przedmiotowej tożsamości i integralności. Owe konieczne dla przedmiotu momenty – właśnie dlatego, że tworzą specyficzne *sedno* przedmiotu – nie mogą zostać unicestwione. Konsekwencją tego byłoby bowiem naruszenie nie tylko istoty, lecz równocześnie identyczności całego jestestwa⁷⁰. Inaczej mówiąc – istota zdaje się zasadniczo obejmować to, co dla danego przedmiotu konieczne. „Nie wydaje się – zauważa Ingarden – żeby momenty lub własności przedmiotu leżące poza jego istotą były dlań konieczne”⁷¹. Znamienna jest również uwaga, że „wszystko, co nie należy do jego istoty, choćby nawet było niezbędne dla jego istnienia lub też w sposób konieczny dlań warunkowałoby niektóre jego cechy, jest z punktu widzenia jego istoty czymś, co mu się tylko «zdarza», co mu «przypada», a więc czymś z tego punktu widzenia «przypadkowym»”⁷². Ów koniecznościowy rdzeń przedmiotu może zresztą mieć różny zasięg. Począwszy od najwęższego obejmującego naturę przedmiotu⁷³ i przynależne własności bezwzględnie własne (a więc te, które po zaistnieniu przedmiotu są jego podstawą bytową⁷⁴) poprzez taki, który obejmuje pewne momenty formalne i egzystencjalne, aż do najszerzego, obejmującego już całość przedmiotu. Ten ostatni wariant Ingarden określa jako istotę radykalną. I to właśnie ona – stanowiąc „optimum zwartości przedmiotu”⁷⁵ – przysługuje bytowi absolutnemu.

⁷⁰ Pomijamy w tym momencie zagadnienie zachowania tożsamości przedmiotu pomimo pewnych zmian zachodzących w istocie. Zmiany te zresztą stanowią bardziej specyficzne modyfikacje rozwojowe, a nie rzeczywiste unicestwienie momentu istotnego. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 385nn.

⁷¹ Tamże, s. 352.

⁷² Tamże, s. 353.

⁷³ Natura konstytutywna stanowi szczególną jakościową determinację przedmiotu piętnującą sobą jego całość i uosabiając najbardziej jego jakościową tożsamość. Przenika ona wszystkie własności przedmiotu stanowiąc jego *jaźń*. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 67, 78, 84.

⁷⁴ Por. tamże, s. 328n.

⁷⁵ Por. tamże, s. 342.

Usiłując w sposób syntetyczny oddać specyfikę istotnej struktury przedmiotu istniejącego w sposób absolutny, należałoby przede wszystkim wskazać na jej oryginalność i jedyność. Całość bytowa tego typu przedmiotu – w każdym jego aspekcie – stanowi jednorazowe, nieredukowalne i niepowtarzalne *status quo*. Zarówno struktura formalna, jak i materialna treść czy sposób istnienia napiętnowane są własną wyjątkowością. Szczególna rola przypada oczywiście naturze konstytutywnej wyznaczającej każdy inny, nieidentyfikujący się z nią moment występujący w tym, co istnieje absolutnie. W takim bycie – Ingarden wprost mówi tutaj o Bogu – zdaje się ona stanowić swoisty czynnik determinujący każdy inny „fragment absolutnego jestestwa. Jaka jest Jego natura konstytutywna – konstatuje Ingarden – tego niepodobna powiedzieć, albowiem w wyjątkowości swej przerasta wszystko, cokolwiek udałoby się nam pojąć. Ale wydawałoby się, że powinna by być taka, iżby z niej płynęło nie tylko pełne jakościowe uposażenie Boga, ale także i całkiem specyficzna forma, jak też pewien całkiem wyjątkowy sposób Jego istnienia”⁷⁶.

Nieco dalej Ingarden ponownie eksponuje, iż „wyjątkowa natura konstytutywna wyznacza całkiem wyjątkowy sposób istnienia i całkiem jedyną formę”⁷⁷. Wszystko to sprawia, że w przedmiocie absolutnym koniecznościowe struktury zdają się utożsamiać z nim samym. Brakuje w nim niejako miejsca na jakikolwiek moment materialny, formalny czy egzystencjalny będący w jakimkolwiek sensie mniej dla niego znaczący. Całokształt tego, co da się w tymże wyjątkowym przedmiocie wyróżnić, zdaje się ściśle ze sobą zespolony. Ta wzajemna przynależność sprawia, iż budowa tegoż przedmiotu jest szczególnie zwarta, a obecność każdego jej momentu, każdego jej *fragmentu* jest konieczna dla jego integralności. Inaczej jeszcze mówiąc – sieć koniecznościowych powiązań występujących w przedmiocie absolutnym obejmuje wszystko to, co w nim występuje. O ile zatem w innego typu przedmiotach tylko pewien fragment – nawet bardzo rozległy – buduje ich przedmiotowy, koniecznościowy *rdzeń*, o tyle w bycie absolutnym ów *rdzeń* obejmuje całość tegoż bytu. Oznacza to, iż sięga on tak daleko, jak sięga przedmiot i z nim się identyfikuje. Jak twierdzi Ingarden, wszakże „w tym granicznym przypadku rozróżnienie Boga i Jego istoty jest nieuzasadnione. Abstrahując bowiem od cech względnych⁷⁸, które i w tym wypadku są wyznaczone nie tylko przez Boga, ale i przez wszystko, cokolwiek istnieje – wszystko, co w nim jest, co mu przysługuje lub co jako moment da się w nim wyróżnić, o ile Bóg w ogóle istnieje, należy do Jego istoty, a wynika z Jego natury”⁷⁹.

⁷⁶ Tamże, s. 355.

⁷⁷ Tamże, s. 357.

⁷⁸ Za przykłady cech względnych w świecie realnym mogą służyć np.: *podobny do, mniejszy od, silniejszy od, lewy, prawy, przedni*. Por. tenże, *Spór 2*, s. 315, 320n.

⁷⁹ Tamże, s. 356.

Nic zatem z tego, co występuje w Bogu, nie ma charakteru przypadkowego. Przypadkowość czy jakakolwiek dowolność jest wykluczona w przedmiocie absolutnym. Wszystko, każda własność rzeczywiście go uposażająca, każdy moment formalny i egzystencjalny pozostaje w jak najściślejszym związku z – niepowtarzalną, monadyczną, a więc dopuszczającą wyłącznie jedną konkretyzację – naturą konstytutywną. Właśnie owa Boża natura piętnuje sobą byt Boga, wszystko w Nim spajając, porządkując i sprawiając, iż przeniknięty jest On wyjątkową racjonalnością wykluczającą przypadkową nie-konieczność. Bóg stanowi maksimum immanentnej racjonalności – wszystko, co Go stanowi, wypływa wyłącznie z Jego natury i w niej znajduje własne uzasadnienie i fundament. Inaczej mówiąc, byt Boga zdaje się być wypełniony absolutnym ładem. Nawet jeżeli całość owego ładu poznawczo jest nam niedostępna⁸⁰, to owa racjonalność jest niewątpliwa.

W ten sposób istnienie absolutne ujawnia swą wyjątkowość i jedyność. Ontologiczne badania prowadzą do odsłonięcia niepowtarzalności całokształtu Bożego bytu. Każdy Jego aspekt stanowi wyraz owej wyjątkowości. Zarówno swoim sposobem egzystencji, konstytutywną naturą, własnościami, jak i formą odbiega od wszelkiego innego istnienia. To, co istnieje w sposób absolutny, wykracza poza wszelką bytową niedoskonałość. Swą wiecznością przewyżcza czas i w tejże wieczności trwa ciągle zdolny do wyłonienia innego bytu. Również własną materią i formą buduje swój szczególnie racjonalny byt, w którym brakuje miejsca na cień przypadkowości. Żaden inny przedmiot nie posiada tak zwartej, istotnej i wyjątkowej bytowości. O żadnym również nie można powiedzieć, iż jego istnienie – cały czas ujmowane w kontekście ontologicznym – posiada konieczny charakter. Tylko bowiem do przedmiotu absolutnego Ingarden stosuje uwagę, iż jego natura konstytutywna „powinna by wyznaczać ze swej strony bytowo pierwotny charakter istnienia (Boga), a tym samym postulować sama przez się konieczne istnienie Tego, który jest (czy byłby) tego rodzaju naturą ukonstytuowany”⁸¹. Oznacza to, iż Boża natura niejako wymusza i postuluje z koniecznością istnienie Boga jako wyjątkowego przedmiotu nią obdarzonego.

Inaczej mówiąc, gdyby opisana wyżej natura faktycznie istniała – czego ontologicznie nie można przesądzać – to istnienie przedmiotu, w którego byt byłaby ona wtopiona, miałyby równocześnie konieczny charakter. Specyficzność natury takiego przedmiotu absolutnego zdaje się determinować konieczność jego istnienia. Taki zaś koniecznościowy sposób egzystencji Boga stanowi kolejny przejaw Jego wyjątkowości i odrębności w stosunku do jakichkolwiek innych przedmiotów.

⁸⁰ Por. tamże, s. 355.

⁸¹ Tamże, s. 355n.

Reasumując, wszystko w istnieniu absolutnym; wszystko to, co stanowi przedmiot istniejący w sposób absolutny, naznaczone jest jego niepowtarzalnością. Ta zaś wprowadza zasadniczą cezurę odróżniającą Bożą bytowość od każdej innej. Ontologicznie ujawnionego oblicza Boga nie da się przyrównać do czegokolwiek innego. Byt absolutny przeniknięty jest absolutną jedynością, wyjątkowością i nieporównywalnością, obejmującą każdy aspekt jego jestestwa.

A jednak Ingarden – w swych ontologicznych rozważaniach – zdaje się odnajdować takie podobieństwa. „Nie jest w ogóle możliwy żaden byt – konstatuje Ingarden – żadne istnienie nie jest w ogóle możliwe, które nie byłoby istnieniem czegoś, a więc jakiejś w jakiś sposób uformowanej materii. To jest prawo, spod którego nie może się wyłamać nawet natura (czy istota) Boska przy wszelkiej swej odmienności od wszystkiego, co zresztą istnieje, i przerastaniu sobą wszelkiego tak zwanego skończonego bytu”⁸². Ingarden zatem zdecydowanie odrzuca możliwość utożsamienia bytu absolutnego z jego istnieniem. Każde bowiem istnienie może przysługiwać wyłącznie pewnej materialnej treści, a to oznacza, że również Bóg nie identyfikuje się z własną egzystencją.

Swoistą wspólną płaszczyznę przedmiotu absolutnego z pozostałymi przedmiotami Ingarden dostrzega również w ich strukturze formalnej. Warto w tym miejscu odwołać się do wypowiedzi, w której Ingarden stwierdza, że „przy całej wyjątkowości istoty Boga, płynącej z Jego swoistej, wyjątkowej natury, forma Jego, jakkolwiek odmienna od wszelkiej innej formy, nie jest i nie może być jednak odmienna w sposób tak radykalny od formy jakiegokolwiek bądź innego przedmiotu indywidualnego, żeby w niej nie była zachowana podstawowa forma przedmiotowa, a więc struktura: podmiot własności – własność czegoś”⁸³. Wszystko to zdaje się wskazywać na to, iż to, co ewentualnie istnieje absolutnie, pomimo własnej wyjątkowości i niepowtarzalności, pozostaje przedmiotem. Stanowi zatem nie samo istnienie, ale istnienie przynależne uformowanej materii. Bóg jest przedmiotem!

Powstaje jednak pytanie, czy takie przedmiotowe ujęcie istnienia absolutnego nie stanowi konsekwencji uporczywego pozostawania wyłącznie na gruncie ontologicznym z jego specyficzną – właśnie przedmiotową – optyką? Czy rzeczywiście przedmiot absolutny Ingardenowskiej ontologii jest Bogiem (żywym) czy tylko ontologicznie wyeksplikowaną ideą przedmiotu absolutnego? Czy aby nie jest tak, iż Bóg ontologii staje się jej więźniem ukazującym równocześnie ograniczoną jej kompetencję? Próba odpowiedzi na te pytania zmusza nas obecnie do zestawienia ze sobą Ingardenowskiej wizji istnienia idealnego i absolutnego.

⁸² Tamże, s. 356.

⁸³ Tamże, s. 357.

4. Istnienie idealne a istnienie absolutne

Gdy usiłujemy umieścić Ingardenowskie analizy dotyczące istnienia absolutnego w kontekście ustaleń dotyczących istnienia idealnego i merytorycznie je ze sobą uzgodnić, to uderza przede wszystkim szczególna dwuznaczność kryjąca się w rozważaniach Ingardena. Dwuznaczność ta stanowić może prostą niekonsekwencję zawartą w jego wywodach. Biorąc jednak pod uwagę rzetelność i skrupulatność Ingardena, byłaby ona raczej przejawem wstrzeźliwości przed powzięciem ostatecznych rozstrzygnięć. Nie można jednak wykluczyć i tego, iż owa dwuznaczność stanowi skutek konsekwentnego pozostawania na poziomie dociekań ontologicznych. W tym przypadku ujawniałaby ona istotne ograniczenie ontologicznego rozważania istnienia absolutnego. Przyjrzyjmy się zatem wspomnianej dwuznaczności.

W rozdziale trzecim została wyeksponowana wyjątkowość istnienia absolutnego znajdująca wyraz w niepowtarzalności każdego jego aspektu. Jedyna natura konstytutywa i zestaw własności, które tworzą razem stronę materialną; oryginalna i wyłącznie tutaj spotykana szczególna struktura formalna; wreszcie sposób istnienia przeniknięty ponadczasową doskonałością wieczności i ciągłej zdolności do kreacji tworzą razem ów jeden i zarazem jedyny byt absolutny. Kreatywna moc tegoż przedmiotu przewyżczająca szczeliniowość aktualności, brak jakichkolwiek ograniczeń, status bytu wiecznego i wielokierunkowa doskonałość decydują o nieporównywalności bytu absolutnego do czegokolwiek innego. Oryginalność bytowa istnienia absolutnego wynosi je ponad jakikolwiek inny rodzaj przedmiotowej egzystencji. Żadne jestestwo nie dorównuje bytowi absolutnemu w jego egzystencjalnym statusie. W odniesieniu do istnienia realnego zauważamy przecież, iż naznaczone jest ono tylko *toczącą* się, *prze-mijającą* doskonałością zamkniętą w szczelinie aktualności i przenikniętą *wędrówką* zbliżającej się przeszłości, obecnej teraźniejszości i odchodzącej przeszłości oraz że jest skazane jedynie na pochodne i kruche bytowanie. Również intencjonalna sfera istnienia ukazuje własną słabość jako sfera istnienia nie tylko tego, co pochodne, lecz także i niesamoistne (heteronomiczne)⁸⁴. Wydawać by się więc mogło, że istnienie absolutne również wobec istnienia idealnego ujawni swą wyjątkową, dominującą egzystencjalnie pozycję. Tymczasem zauważamy tutaj pewną Ingardenowską niekonsekwencję.

Byt absolutny specyfikuje wewnętrzny dynamizm i nieograniczona czasowo zdolność do wyłonienia innego istnienia. To właśnie istnienie absolutne dysponuje twórczym potencjałem mogącym przekształcać egzystencjalne *status quo*; dysponuje ową wiecznie aktualną mocą kreacji. Żadne z tych absolutnych prerogatyw

⁸⁴ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 247, 249.

nie przysługują istnieniu idealnemu. W zestawieniu z nimi sfera istnienia idealnego – bytująca nieaktualnie – ujawnia egzystencjalną słabość. Skazana jest ona niejako na znieruchomiałe trwanie niezdolne do jakiegokolwiek aktywności, do jakiegokolwiek kreacyjnego drgnienia zdolnego do przekształcającego byt wpływu. Przedmioty idealne przeniknięte tak radykalną i nieodwołalną biernością oznaczają się – właśnie w kontekście wiecznego twórczego dynamizmu tego, co absolutne – egzystencjalną słabością, podkreślającą jednocześnie dominację tego, co absolutne. Tak rozumiana sfera istnienia idealnego zdaje się więc stanowić sferę bytowania zdecydowanie mniej intensywnego niż istnienie absolutne i okazuje się być nacechowana pewną niedoskonałością⁸⁵. Taki jednak obraz idealności nie wyczerpuje całości Ingardenowskiej koncepcji. Istnienie idealne bowiem posiada również nieco inny egzystencjalny wymiar, który swą specyfiką modyfikuje dotychczasowe ustalenia i który wskazuje – wbrew nim – na pewną doskonałość egzystencjalną; wymiar, którego obecność wprowadza wspomnianą już dwuznaczność.

Otóż Ingarden – niejako wbrew doskonałości istnienia absolutnego – przypisuje temu, co idealne, bytową pierwotność. To zaś zdaje się zakłócać czytelność relacji między istnieniem idealnym a absolutnym. Oznacza to bowiem obecność szczególnych bytowych prerogatyw w sferze istnienia idealnego. Skoro bowiem całości bytowej tego, co idealne, naznaczony jest pierwotnością, to mamy tutaj do czynienia z brakiem czasowego początku i końca. Przedmiot idealny zatem – jako bytowo pierwotny – jest czymś, co „odznacza się w swym bycie absolutną własną pozycją, inaczej mówiąc, absolutnym utwierdzeniem swego bytu w samym sobie (...), co samo dla siebie nie ma żadnego źródła bytu poza sobą samym”⁸⁶. Mamy więc do czynienia z sytuacją swoistej równoległości idealności względem absolutności. Owa równoległość oznacza, iż to, co idealne, bytowało zawsze i jako takie nie potrzebowało istnienia absolutnego do swego zaistnienia. Byt absolutny nie powołał do istnienia idealnej sfery bytowej. Wyklucza to właśnie jej pierwotność. Inaczej jeszcze mówiąc, istnienie idealne okazuje się radykalnie suwerenne wobec istnienia absolutnego. Jeżeli sfera idealna istnieje – tego oczywiście ontologia nie ustala – to racja tegoż istnienia nie tkwi w jakimkolwiek innym bycie, również tym absolutnym. Uzasadnienie bytowości idealności tkwi wyłącznie w niej samej, a nie w bycie absolutnym! Ten ostatni jawi się zatem jako istniejący w pewien sposób obok tego, co idealne.

Czy jednak takie istnieniowe *odcięcie* się od kreatywnej mocy istnienia absolutnego nie wskazuje z jednej strony na specyficzną niedoskonałość ostatniego, zaś

⁸⁵ Mówiąc o niedoskonałości egzystencjalnej czy intensywności istnieniowej, nie dokonujemy – zgodnie z zaleceniami Ingardena – wartościowania istnienia, lecz jedynie podkreślamy pewne różnicowanie co do egzystencjalnej pozycji. Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 126.

⁸⁶ Tamże, s. 113.

z drugiej na doskonałość idealności? Pytanie tym bardziej jest zasadne, iż pierwotność nie tylko wyklucza powołanie do istnienia przez inny byt, lecz także unie możliwia unicestwienie przez jakikolwiek przedmiot, nawet tak wyjątkowy jak przedmiot absolutny. Czy przedmiot absolutny niezdolny do przekreślenia bytowości tego, co idealne, rzeczywiście pozostaje jeszcze bytem absolutnym? Czy o absolutności można mówić w sytuacji, gdy sfera istnienia idealnego – w związku z własną bytową niezależnością – może kontynuować swe trwanie w całkowitej izolacji od owego bytu absolutnego? Istnienie idealne przecież pozostaje poza *zasięgiem* jakichkolwiek ewentualnych wpływów istnienia absolutnego – brak ostatniego nie zmodyfikowałby w żadnym stopniu tego, co idealne. Istnienie absolutne wydaje się być całkowicie *zbędne* dla tego, co idealne. Nie powołuje go do bytowania ani nie utrzymuje w istnieniu. „Można przyjmować idee i przedmioty idealne – wyraźnie konstatuje Ingarden – wcale ich nie traktując jako myśli Boga, ani ich nawet nie uważając za coś bytowo zależnego i pochodnego od Boga. I byłoby może z gruntu fałszywe uważać je za coś takiego”⁸⁷. Skoro zaś byt absolutny ma charakter bytu niekoniecznego względem istnienia idealnego, a nawet nie jest w stanie unicestwić kół, trójkątów, poszczególnych idei czy czystych jakości idealnych, to wyłania się myśl, iż istnienie idealne – pomimo braku obecnej w bycie absolutnym aktualności – również posiada pewne egzystencjalne przejawy absolutnej doskonałości!

Wydaje się wszakże, iż ontologiczna konstatacja o zupełnej niewrażliwości (obojętności) sfery istnienia idealnego na obecność bądź nieobecność istnienia absolutnego – pomijamy paradoksalność tezy o owej nieobecności – stanowi równocześnie wyraz uznania, iż sfera ta pod względem egzystencjalnym stanowi zbiór jestestw o podobnym do absolutnego statusie. Skoro byt absolutny nie wprowadził w istnienie idealności i nie może jej u-nicestwić, a ta zdaje się stanowić wyizolowaną, w pełni suwerenną wobec wszystkiego (*oporną*) zamkniętość, to zdaje się to świadczyć o wyjątkowości bytowej tego, co idealne. Nawet jeżeli owa idealność nie jest w stanie niczego powołać do istnienia i wywołać jakiegokolwiek zmiany w zakresie tego, co jest, to przecież ta absolutna suwerenność wobec Boga wskazuje na bliską Mu doskonałość. Potwierdzenie takich sugestii można odnaleźć w Ingardenowskich uwagach odnoszących się do zbiorów przedmiotów geometrycznych; zbiorów stanowiących więc przykład indywidualnych przedmiotów idealnych.

Ingarden zdecydowanie podkreśla konieczność ewentualnego skonkretyzowania wszystkich tych zbiorów przedmiotów geometrycznych, których możliwość wyznaczona jest przez odpowiednią ideę. Posłużmy się przykładem. Jeżeli idea równoległoboku wyznacza jako możliwy do zindywidualizowania zbiór rombów,

⁸⁷ Tamże, s. 168.

to o tyle tylko zbiór równoległoboków może rzeczywiście istnieć, o ile istnieją owe romby. Ingarden wyraźnie twierdzi, iż „zbiór równoległoboków nie tylko byłby inny, gdyby np. brak było wśród jego elementów rombów, lecz w ogóle byłby wówczas niemożliwy. Do idei równoległoboku bowiem należy, że jako jego specjalna odmiana, wypływająca z występowania w zawartości tej idei całkiem określonych stałych i zmiennych, możliwy jest zbiór rombów”⁸⁸. Ale idea równoległoboku wyznacza jako *nadające się* do zindywidualizowania – jako możliwe – również takie przedmioty indywidualne jak kwadraty, romboidy czy prostokąty⁸⁹. Konsekwencje tego są doniosłe. Oznacza to bowiem, iż o tyle tylko zbiór równoległoboków może istnieć, o ile istnieją podzbiory naszych rombów, romboidów, kwadratów czy prostokątów. Owe podzbiory są wobec siebie – i wobec nadrzędnego zbioru równoległoboków – zależne. Jako takie domagają się niejako istnienia pozostałych podzbiorów. Inaczej mówiąc: istnienie któregoś z nich uwarunkowane jest istnieniem pozostałych. Brak np. podzbioru kwadratów wykluczałby istnienie podzbioru rombów czy prostokątów, a równocześnie uniemożliwiałby bytowanie niesamodzielnego wobec nich zbioru równoległoboków⁹⁰.

Mamy zatem tutaj do czynienia z siecią tak ścisłych związków egzystencjalnych – zależnością i niesamodzielnnością – między podzbiorem i nadrzędnym zbiorem, iż istnieć może tylko i wyłącznie cały ów układ, tzn. zbiór wraz ze swymi podzbiorem. Ingarden konstatuje, iż „np. kwadraty stanowią «realizację», wypełnienie innej możliwości niż w przypadku rombów, ale jako możliwość z koniecznością wyznaczonej przez stałe i zmienne nadrzędnej, ogólnej idei. Takie są właśnie związki między stałymi, zmiennymi i ich poszczególnymi wartościami danej idei ogólnej, że żadnej z tych możliwości brakować nie może, a tym samym i ich wypełnienia w przedmiotach indywidualnych (idealnych): jeden podzbiór równoległoboków domaga się istnienia pozostałych podzbiorów i odwrotnie”⁹¹. Decydujące znaczenie dla zarysowanego idealnego *status quo* zdaje się posiadać więc nie tyle byt absolutny, lecz zawartość idei. To w niej tkwi uzasadnienie konieczności ewentualnego całościowego – obejmującego zbiór i podzbiory – *wkroczenia w istnienie* wszystkich konkretyzacji idei. Skoro idea równoległoboku dopuszcza jako możliwe kwadraty, romby, itp.; skoro kryjący się w niej *wachlarz możliwości* obejmuje owe kwadraty, romby, romboidy czy prostokąty, to ewentualne zindywidualizowanie tegoż *wachlarza* objąć musi całość jego indywidualnych odpowiedników. W tym

⁸⁸ R. Ingarden, *Spór 2*, część II, s. 67.

⁸⁹ Ingarden równoległobok określa jako *czworobok o dwu parach boków równoległych*. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, część II, s. 62.

⁹⁰ Por. tamże, s. 68.

⁹¹ Tamże, s. 68.

kontekście można mówić o konieczności ewentualnego istnienia całości indywidualnych konkretyzacji wszystkich możliwości wyznaczonych przez nadrzędną ideę (równoległoboku).

Wyłania się jednak istotne pytanie. Dlaczego jest wykluczone to, aby istniała tylko część z odpowiedników naszego *wachlarza*? „Z zawartości idei nie da się bowiem, jak już zaznaczyłem – twierdzi Ingarden – wywieść faktyczne istnienie przedmiotów indywidualnych, pod nią podpadających”⁹². Idee wyznaczają jedynie zakres tego, co konieczne i co dopuszczalne wśród przedmiotów stanowiących ich egzemplifikację. Nie pociągają natomiast ich faktycznego istnienia. Wszakże „z zawartości żadnej idei (...) nie płynie z koniecznością istnienie przedmiotów podpadających pod daną ideę”⁹³. Skoro tak właśnie jest – skoro Ingardenowska idea nie prowadzi do faktycznego skonkretyzowania zawartych w niej możliwości – to w czym tkwi uzasadnienie swoistego *wymuszenia* poprzez przykładową ideę równoległoboku faktycznego istnienia kwadratów przy faktycznym istnieniu prostokątów czy rombów? Idea równoległoboku bowiem – w świetle obecnych analiz – wyznacza nie tylko strukturę konieczną i dopuszczalną jej indywidualnych konkretyzacji – kwadratów, rombów, itp. – lecz także konieczność istnienia kwadratów, romboidów itd. (przy zaistnieniu rombów, prostokątów, itp.). Jeżeli jednak idea *wymusza* – postuluje z koniecznością – jakiegokolwiek faktyczne istnienie; jeżeli *wymusza* istnienie jakiegokolwiek podzbioru równoległoboków przy istnieniu (zaistnieniu?) innego podzbioru, to czyż tym samym nie nabywa prerogatyw bytu absolutnego, a przynajmniej nie ogranicza jego pozycji egzystencjalnej?

W tym momencie pojawia się myśl o swoistym zbliżeniu doniosłości istnieniowej Ingardenowskiej sfery idealnej i bytu absolutnego. Okazuje się bowiem, iż faktyczne istnienie poszczególnych, indywidualnych równoległoboków swoje uzasadnienie, swe wytłumaczenie może uzyskać wyłącznie dzięki idei równoległoboku. To przecież ona ostatecznie zdaje się decydować o tym, iż przy faktycznym istnieniu jakiegokolwiek podzbioru równoległoboków muszą faktycznie istnieć również pozostałe. Tym samym byt absolutny, o ile w ogóle jest jeszcze konieczny do zaistnienia owych podzbiorów – co jest bardzo problematyczne przy przypisaniu przez Ingardena temu, co idealne, bytowej pierwotności – jawi się jako byt drugorzędny, a przynajmniej zmuszony do respektowania zasad wyznaczonych przez ową ideę. Ewentualne faktyczne istnienie (zaistnienie?) poszczególnych równoległoboków musi być zgodne z *ideowym wachlarzem*. W tym kontekście to właśnie

⁹² Tenże, *Spór 1*, s. 54. Z wypowiedzią tą współbrzmi konstatacja Ingardena, iż *badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego, ani przedmiotów w jego obrębie, ani też istnienia jakiegokolwiek dziedziny przedmiotowej określonej przez pewien układ aksjomatów*. Tamże, s. 45.

⁹³ Tamże, s. 56.

idea równoległoboku *wymusza* faktyczne istnienie przykładowych kwadratów przy faktycznym istnieniu prostokątów. Byt absolutny – o ile w ogóle można mówić o powołaniu do istnienia przedmiotów pierwotnych – musi przestrzegać zasad wyznaczonych przez ideę równoległoboku. Nie może niejako pominąć żadnej możliwości postulowanej z koniecznością przez nią. Stąd wszystkie możliwe, ideowe warianty równoległoboku muszą ulec indywidualnemu skonkretyzowaniu. Ta specyficzna konieczność przejścia z poziomu możliwości wyznaczonych przez ideę do ich faktycznych, indywidualnych odpowiedników dotyczy zresztą całej indywidualnej sfery istnienia idealnego – wszystkich przedmiotów geometrycznych. Ingarden przecież wyraźnie twierdzi, iż „każdy przedmiot idealny jest wyznaczony przez idee, a po wtóre jest wyznaczony jednoznacznie co do każdego momentu swej formy i materii. Wyznaczenie to zaś stanowi czystą możliwość danego przedmiotu idealnego. To zaś w tym wypadku wydaje się wystarczające do istnienia tych przedmiotów”⁹⁴.

Jeżeli jednak owo ideowe piętro idealnej sfery istnienia stanowi warunek wystarczający do istnienia poziomu indywidualnej egzystencji – kwadratów, okręgów itd. – to zdaje się to stanowić kolejny motyw przypisania temu, co idealne, egzystencjalnej pozycji zbliżonej do istnienia absolutnego. Sfera istnienia idealnego okazuje się być przeniknięta – odwołajmy się do metafory – zasadniczym *pokrewieństwem* z istnieniem absolutnym. Stanowi bowiem nie tylko uzasadnienie samej siebie w kontekście jej struktury i uposażenia, lecz także fakt jej istnienia (przynajmniej jeżeli chodzi obecnie o przedmioty indywidualne) także zdaje się znajdować wytlumaczenie w niej samej. Obecność Boga jest tutaj już *zbędna*. Jeżeli jednak byt absolutny okazuje się być niekonieczny dla tego, co idealne, to pociąga to za sobą myśl o specyficznej absolutyzacji sfery idealnej i korelatywnej idealizacji – w znaczeniu swoistego osłabienia egzystencjalnego – Ingardenowskiego bytu absolutnego. W świetle dotychczasowych rozważań zasadnicza odrębność egzystencjalna tego, co idealne i tego, co absolutne, ulega zatarciu, a relacja pomiędzy obu nimi jawi się jako niesprecyzowana i pozbawiona jednoznaczności.

Owa dwuznaczność pogłębia się zresztą w kontekście jeszcze innych Ingardenowskich wypowiedzi nieco inaczej akcentujących stosunek tego, co idealne do tego, co absolutne; wypowiedzi akcentujących nie *pokrewieństwo*, lecz właśnie odmienność istnienia idealnego i absolutnego. Zgodnie z nimi „idee nie są przy-

⁹⁴ Tenże, *Spór 2*, s. 248. Owo jednoznaczne wyznaczenie następuje dzięki idei szczegółowej, pod którą bezpośrednio podpada dany przedmiot. W szeregu coraz mniej ogólnych idei: *figura geometryczna, wielobok, czworobok, kwadrat, kwadrat o boku A*, ta ostatnia stanowi szczegółową ideę indywidualnego kwadratu o boku A. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 239, 241; tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 378n.

czyną istnienia przedmiotów idealnych, ani też nie stanowią w stosunku do nich bytu pierwotnego, od którego by one pochodziły⁹⁵. Skoro tak jest, to przytaczane wcześniej twierdzenie przedstawiające ideę jako wystarczający warunek istnienia przedmiotów indywidualnych traci na swej czytelności. Idea bowiem może istnieć, a jej indywidualne egzemplifikacje nie muszą *wkraczać w byt*. Jeżeli owe przedmioty swego istnienia nie zawdzięczają idei, to w naturalny sposób pojawia się myśl o bycie absolutnym. „Ale właśnie dlatego, że ani ogólna istota idei nie domaga się z koniecznością efektywnego istnienia przedmiotów indywidualnych, ani też stałe zawartości idei nie wyznaczają z koniecznością poszczególnych wartości zmiennych, ewentualne faktycznie istnienie idealnych przedmiotów indywidualnych o istocie ściślejszej (tzn. idealnych przedmiotów indywidualnych – W.K.) musiałoby mieć swe ostateczne źródło w jakimś bycie, który sam byłby konieczny, a od którego niewymuszonej decyzji zależałoby owo istnienie⁹⁶”.

Ingarden w tej wypowiedzi wyraźnie formułuje postulat istnienia bytu koniecznego jako nieodzownego do tego, aby przedmioty będące egzemplifikacjami danych idei faktycznie istniały. Nie wystarcza zatem istnienie żadnej idei do tego, aby istniał jakikolwiek przedmiot indywidualny podpadający pod nią. Istnienie idei nie jest zatem – wbrew uprzednim twierdzeniom – warunkiem wystarczającym dla istnienia owych przedmiotów. To obecność bytu koniecznego zdaje się być rzeczywistym warunkiem wystarczającym do istnienia przedmiotów geometrycznych. I to dopiero on może stanowić ostateczne wyjaśnienie i uzasadnienie faktycznej egzystencji przedmiotów indywidualnych, tzn. naszych kwadratów, rombów, prostokątów itd. Byt absolutny – w myśl obecnych rozważań – byłby bytem o szczególnej doniosłości istnieniowej, której nie można porównywać ze statusem egzystencjalnym idealnych przedmiotów indywidualnych. Te ostatnie bowiem własną egzystencję zawdzięczałyby tylko i wyłącznie Jemu.

Gdyby jednak przyjąć, iż takie określenie wzajemnej relacji istnienia absolutnego i idealnego bardziej odpowiada intuicji Ingardenowskiej niż relacja – ujawniona uprzednio – nacechowana istotnym *pokrewieństwem* obu jej członów, to w dalszym ciągu problemem pozostaje jednak wyjaśnienie stosunku całości istnienia idealnego do bytu absolutnego. Ta całość obejmuje przecież idee, których istnienia nie tłumaczą ostatnie analizy. Dotyczą one bowiem jedynie indywidualnego piętra idealnej sfery istnienia – idealnych przedmiotów indywidualnych – i nie problematyzują faktycznej egzystencji idei. To zaś zagadnienie domaga się także wyjaśnienia. Czy idee faktyczną egzystencję zawdzięczają bytowi absolutnemu? Sugestie o konieczności swoistego respektowania przez przedmioty idealne

⁹⁵ Tenże, *Spór 2*, s. 249.

⁹⁶ Tamże, s. 382.

reguł ideowych wskazywałyby raczej na ich egzystencję jako swoistego *wzorca*, wedle którego – ewentualnie – byt absolutny dokonywałby ich kreacji. Oznaczałoby to jednocześnie ewentualną konieczność bytu absolutnego dla faktycznej egzystencji przedmiotów geometrycznych, lecz dla istnienia idei ów byt byłby zbędny. Taka jednak interpretacja napotyka na kolejne trudności. Skoro bowiem sfera istnienia idealnego – obejmująca idee, czyste jakości idealne i przedmioty indywidualne – pod względem egzystencjalnym przeniknięta jest tą samą idealną specyfiką, a różnica dotyczy jedynie aspektu formalnego, to sugestia o konieczności bytu absolutnego dla jej piętra indywidualnego i zbędności dla piętra ideowego pozbawiona jest spójności. Skoro zarówno idea kwadratu, jak i indywidualny kwadrat bytują w taki sam sposób, to ich stosunek egzystencjalny do bytu absolutnego powinien być również taki sam⁹⁷. W czym zatem tkwiłby powód odmienności stosunku owych *pięter* do bytu absolutnego?

Pytanie jest tym bardziej istotne, iż Ingarden wstrzymuje się od konstatacji o faktycznym istnieniu idei. „Nie wiemy w tej chwili, czy obok idei istnieją faktycznie przedmioty realne. W formalnej ontologii nie wiemy nawet – przezornie twierdzi Ingarden – czy idee naprawdę istnieją. Jedno i drugie można by rozstrzygnąć dopiero w rozważaniu metafizycznym”⁹⁸. Skoro jednak brakuje metafizycznego sądu o istnieniu idei, to czyż można mówić o odmienności relacji idei i idealnych przedmiotów indywidualnych do bytu absolutnego? Ta odmiennność wszakże wspiera się z jednej strony na konieczności istnienia idei i zbędności dlań bytu absolutnego, a z drugiej na konieczności dostosowania się przedmiotów indywidualnych do ich ideowego wzorca, a zatem na jego szczególnej istnieniowej dominacji wobec idealnych przedmiotów indywidualnych. Komplikacje ulegają zresztą pogłębieniu, o ile przypomnimy sobie, iż Ingarden całej sferze istnienia idealnego przypisał bytową pierwotność, która wykluczając wszelką pochodność – także od bytu absolutnego – i wskazując na jej wieczność, nasze obecne rozważania czyni bezprzedmiotowymi.

W świetle dotychczasowych ustaleń trudno dokonać jednoznacznego uzgodnienia przytaczanych wypowiedzi Ingardena i prezentowanych ich interpretacji. Wydaje się, że niejasności zawartych w rekonstruowanych badaniach Ingardenowskich nie sposób uniknąć, a pytanie o dominację bytu absolutnego nad idealnym czy ich zasadnicze *pokrewieństwo* pozostaje nierozstrzygnięte. To oznacza jednak, że dwuznaczność obecna w Ingardenowskiej koncepcji istnienia idealnego i abso-

⁹⁷ Ogólność idei i indywidualność przedmiotów geometrycznych nie wprowadzają modyfikacji ich idealnego sposobu istnienia. Mają one niejako miejsce w *obrębie* tego samego sposobu istnienia. Stąd nie mogą one tłumaczyć różnicy w ich relacji do bytu absolutnego.

⁹⁸ R. Ingarden, *Spór 2*, s. 238.

lutnego ma trwały charakter. Owa dwuznaczność ulega zresztą istotnemu wzmocnieniu w kontekście rozważań dotyczących relacji zachodzącej pomiędzy ideą bytu absolutnego a bytem absolutnym. Prezentacja tego problemu zdaje się pogłębiać wyrazistość pewnych nieścisłości zawartych w analizach Ingardena.

Zgodnie z tezą o pierwotności idealnej sfery istnienia również idea bytu absolutnego byłaby pierwotna i wieczna. W swoisty sposób bytowałaby zatem równoległe do bytu absolutnego. Skoro jednak idea oddaje zasadniczą strukturę swego przedmiotu – a byt absolutny formalnie jest przecież przedmiotem – to wskazywałoby to na treściwą odpowiedniość idei bytu absolutnego i samego bytu absolutnego. Struktura takiego bytu posiadałaby swoje odzwierciedlenie w zawartości idei. Rodziłoby to jednak szczególny paradoks. Owa idea byłaby bowiem specyficznym wzorcem bytu absolutnego. Będąc nim, wykluczałaby jednocześnie możliwość tego, aby byt absolutny był niezgodny z regułami wyznaczanymi przez nią. Czyż jednak byt absolutny, który musi być takim, jakim określa go jego idea, jest jeszcze bytem absolutnym? I co tutaj rzeczywiście stanowi sferę istnienia absolutnego? Wydaje się, iż to właśnie idea bytu absolutnego – stanowiąca ostateczne uzasadnienie jego budowy – stanowiłaby bardziej desygnat *absolutności*, niż ów byt zobligowany (związany, określony) regułami i prawami mającymi w niej swej źródło. Eksplikując jej zawartość, można by poznawać zasadnicze *sedno* bytu absolutnego. Czym jednak wówczas idea istnienia absolutnego różniłaby się od samego istnienia absolutnego? Czy można by wówczas jeszcze mówić o istotnej różnicy pomiędzy ideą bytu absolutnego a faktycznym bytem absolutnym?

Nasze rozważania konsekwentnie prowadzone były w ontologicznym dystansie od metafizyki. Jako takie zatem dotyczyć mogą tylko idei bytu absolutnego. Skoro jednak zachodzi powyższa odpowiedniość pomiędzy ideą a jej przedmiotem, to oznaczałoby, iż uzyskaliśmy wiedzę także o samym przedmiocie absolutnym. W konsekwencji zatem byłoby uzasadnione twierdzenie, iż Ingardenowski byt absolutny jest egzystencjalnie słabszy od swej idei, a przynajmniej naznaczony jest specyficzną istnieniową równorzędnością wobec niej (*pokrewieństwem*). Czy jednak Bóg – chodzi przecież o Niego – może być egzystencjalnie słabszy od swojej idei? Czym zresztą byłaby taka idea?

W kontekście tych pytań pojawia się przypuszczenie, iż ograniczenie absolutności bytu absolutnego swoje źródło posiada w ontologicznym charakterze badań Ingardena. Można wszakże przypuszczać, iż to właśnie ontologiczna eksplikacja bytu absolutnego skazuje go na ideowe *ogolnienie* z jego absolutności. Skoro bowiem rygory ontologii wykluczają przejście na poziom faktyczności, to byt absolutny może mieć jedynie charakter ideowy. Inaczej mówiąc, Ingardenowski byt absolutny zdaje się identyfikować nie z faktycznym, rzeczywistym Bogiem, lecz wyłącznie z zawartością idei Boga. Tutaj zdaje się zresztą tkwić nie tylko powód *de-absolutyzacji* Boga, lecz również eksponowanych uprzednio dwuznaczności

obecnych w Ingardenowskiej koncepcji istnienia absolutnego i idealnego, zwłaszcza w kontekście relacji między nimi. Skoro obie sfery istnienia ujmowane są ontologicznie – na płaszczyźnie ideowej – to trudno ustalić ich rzeczywisty stosunek. Mamy przecież wówczas do czynienia jedynie z ideowym obrazem obu sfer bytowych, który nie stanowi jeszcze odzwierciedlenia faktycznego ich oblicza.

Wydaje się zatem, iż ontologiczna próba opisu istnienia idealnego i absolutnego ujawnia ograniczoność własnej kompetencji. Nie można bowiem ontologicznie ustalić ani w pełni specyfiki istnienia idealnego i absolutnego, ani też ostatecznie określić ich faktycznej wzajemnej relacji. Dwuznaczności pojawiające się w Ingardenowskich badaniach nad tym, co idealne i absolutne zdają się wskazywać na konieczność przekroczenia ontologicznego dystansu wobec płaszczyzny faktyczności. Skoro bowiem zontologizowanie Boga zdaje się zniekształcać Jego bytowość (przekształcać w ideę przedmiotu absolutnego), to rodzi to nie tylko pytanie o ostateczny sens i prawomocność ontologicznych konstatacji dotyczących bytu absolutnego, lecz także o prawomocność tych ontologicznych wypowiedzi, które odnoszą się do pozostałych sfer istnienia. Inaczej mówiąc, skoro ontologiczne zamknięcie Boga na płaszczyźnie ideowej zdaje się wpływać na Jego wizję, to – być może – fundamentalny, ontologiczny charakter badań Ingardena modyfikująco wpływa także na jego ustalenia dotyczące innych zagadnień ujmowanych ontologicznie. Rodzi to oczywisty postulat przeprowadzenia dokładniejszej analizy ewentualnych konsekwencji braku metafizycznych konstatacji dotyczących tego, co faktycznie istnieje. Takie badania wykraczałyby jednak już poza zakres naszych rozważań.

Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena

1. Wstęp

Filozofia urzeczywistniona przez Romana Ingardena ujawnia zarówno swoje tematyczne bogactwo, jak i wyjątkową wnikliwość oraz troskę o precyzyjne i jasne przedstawienie prezentowanego przedmiotu. Tym ostatnim – w praktyce Ingardenowskiej refleksji filozoficznej – były różnorodne fragmenty szeroko rozumianej rzeczywistości. O wszechstronności zainteresowań Ingardena świadczyć może to, że badaniami objął m.in. ontologię, teorię poznania, teorię języka, estetykę, etykę czy antropologię¹. Nie opracowaną – co nie oznacza pominiętą – dyscypliną filozoficzną pozostała jedynie metafizyka. Istotnym znamieniem stworzonego przez Ingardena systemu – pomimo asystemowości jego filozofii – było zdecydowane i konsekwentnie realizowane fenomenologiczne *pozostawanie przy rzeczy samej*². Bez względu na aktualny przedmiot swoich badań zawsze dążył on do czytelnego, jasnego i wiernego odsłonięcia pełnej prawdy o poznawanym *jestestwie*. I ten specyficzny rys Ingardenowskiego wariantu *zurück zum Sachen* towarzyszy wszystkim jego analizom. Ów motyw uwarunkowany metodą czy – szerzej rzecz ujmując – wręcz postawą filozoficzną Ingardena (jego koncepcją filozofii jako takiej) obecny jest w całokształcie jego filozoficznych badań. Te zawsze są precyzyjne, rzetelne i – co znamienite dla Ingardena – pozbawione pośpiesznych rozstrzygnięć, a często wręcz przeniknięte zdecydowanym przyznaniem się do własnej niewiedzy o poznawanej rzeczy³. Jeżeli za pierwszy wyznacznik Ingardenowskiej filozofii uznamy fenomenologiczną poznawczą *współobecność* refleksji poznającego podmiotu i odsłaniającego się poznawanego przedmiotu, to drugim będzie realistyczne akcep-

¹ Por. D. Gierulanka, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w całość dzieła*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 71nn.

² Por. I. Krońska, *Wspomnienie o Profesorze Ingardenie w pierwszą rocznicę jego śmierci*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 66; A.T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny – rola Romana Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 182nn.

³ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 220nn; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, część II, Warszawa 1987, s. 217nn, 244, 249nn; tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 131, 140, 330n; tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Póltawski, Warszawa 1974, s. 156, 170.

towanie suwerenności tegoż przedmiotu. W naszym artykule spróbujemy bliżej przyjrzeć się Ingardenowskiemu realistycznemu zaangażowaniu. Postaramy się uczynić to na kilku płaszczyznach. Wskażemy również na pewną wątpliwość związaną z realizmem refleksji Ingardena.

2. Kontekst teoriopoznawczy

W trakcie swoich analiz skupionych na problematyce natury ludzkiego poznania Ingarden prezentuje budowę aktu świadomości. „W każdym akcie świadomości – twierdzi Ingarden – można wyróżnić pewne momenty prostsze, choć wzajemnie zmienne. A mianowicie: 1) moment «intencjonalny», 2) treść nienaoczną i 3) moment stwierdzenia bytu przedmiotu domniemanego”⁴. W *Spórze o istnienie świata* Ingarden wskaże w akcie mniemania na moment intencyjny, treść nienaoczną oraz moment uchwycenia rzeczywistości⁵. Akt świadomości dzięki intencyjności zawsze odnosi się do pewnego *czegoś* i *to czegoś*, które oddzielone jest w specyficzny sposób od samego aktu. To, co jest spostrzeżone, wyobrażone czy abstrakcyjnie myślane, zawsze zostaje odsunięte i pozostaje w szczególnym dystansie od danego aktu świadomości. Nienaoczna treść aktu natomiast stanowi określoną strukturę aktu, która może zostać wypełniona naoczną treścią doznaną, np. wrażeniową, czego efektem będzie *samoobecność* przedmiotu danego w spostrzeżeniu zmysłowym⁶.

Dla naszych rozważań jednak istotne jest to, iż akt świadomości nie tylko odnosi się intencyjnie do poznawanego przedmiotu, który może być dany także naocznie, lecz zawiera w sobie ów moment uznawania istnienia tegoż przedmiotu. Posługując się pewną metaforą, możemy powiedzieć, że już na poziomie samej budowy aktu zauważamy określoną akceptację dla obecności poznawanego przedmiotu. Poznający podmiot ukazuje się jako ten, który świadomie wykraczając w stronę pewnego jestestwa, niejako jednocześnie udziela szczególnej odpowiedzi na *dotknięcie obecności* owego przedmiotu – uznaje jej faktyczność. Doniosłe jest to, że ta podmiotowa, aktowa akceptacja istnienia tego, co odsłania się jako *na-zewnątrz* aktu świadomości, nie jest żadnym dodatkowym aktem skierowanym na wyjściowy akt świadomy ani też nie ma charakteru sądu egzystencjalnego. To sam poznający akt świadomości przeniknięty jest pewnością i oczywistością obecności owego *na-zewnątrz*. Ingarden powie (w kontekście aktów spostrzeżeniowych odsłaniających maszynę do pisania, kartkę, stół itp.), że „jestem – bez specjalnego zastanawiania się nad tym – przeświadczony, że te widziane przedmioty znajdują

⁴ Tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 127. Por. tamże, s. 134n.

⁵ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 2*), s. 180.

⁶ Por. tamże, s. 180nn.

się w otaczającej mnie przestrzeni, że są w niej i pozostaną, gdy przestanę pisać i przejdę do drugiego pokoju, by sobie przygotować łóżko do spania”⁷. To przeświadczenie zawarte jest w samym poznawczym wyjściu *ku* temu, co świadomościowo dostępne.

Ingarden, referując w trakcie swych wykładów w Oslo filozofię Husserla, *de facto* wypowie bliską sobie myśl, że „spozstrzeżenie(..) jest to jeden akt, jedno przeżycie; przy czym sposób w jaki ów akt spostrzegania bywa normalnie spełniany, zawiera w sobie i wyraża przekonanie o istnieniu tego, co jest spostrzegane. Mogą, naturalnie, występować różne odmiany owego przekonania, czyli – jak się wyraża Husserl – «uznawania w bycie» (Setzen) tego, co spostrzegane. (...) Nawet przypuszczając coś – zauważa Husserl – stwierdzam jego przypuszczalność; gdy coś ukazuje mi się jako możliwe – spełniam akt uznania jego możliwości itd. Akty tetyczne mogą się zatem odnosić nie tylko do rzeczywistości, do tego co bytowo autonomiczne, lecz również do tego, co możliwe, co przypuszczalne itd.”⁸. Zauważamy tutaj podobieństwo Ingardenowskich i Husserlowskich intuicji odnoszących się do owego pre-refleksyjnego i wyprzedzającego sąd egzystencjalny pierwotnego i źródłowego uznania obecności tego, co faktyczne; uznania, które terminologia Ingardenowska określa momentem uchwycenia rzeczywistości (stwierdzenia bytu), a Husserlowska – aktem tetycznym, *Setzen* czy *Glauben*⁹.

Ingardenowi zawsze zależało na tym, aby nie redukować tegoż momentu i nie pozbawiać go jego oryginalnego sensu; sensu pewnego naturalnego, a jednocześnie w oczywisty sposób realistycznie rozumianego odniesienia do rzeczywistości. Wszakże *zewnątrzność* odsłaniana w akcie świadomości ukazuje się jako faktycznie obecna. Nawet jeżeli ów akt świadomości zdaje się akceptować immanentnie tylko status prawdopodobnego bycia pewnego jestestwa – status bycia jako możliwego pewnego przedmiotu – to przecież jest znamienite, iż owego statusu nie traktujemy

⁷ Tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 349.

⁸ Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 80n. Pomijamy w tym miejscu pewien dystans Ingardena do Husserlowskiego pojęcia *przeświadczenie* czy *przekonanie*. Por. tamże, s. 81nn. Dla naszych celów przytoczona w tekście artykułu wypowiedź wydaje się wystarczająca. Zamierzeniem bowiem było wskazanie na pewne podobieństwo Ingardenowskiego momentu stwierdzenia istnienia (stwierdzenia bytu, uchwycenia rzeczywistości) oraz Husserlowskiego uznającego aktu tetycznego; aktu, którego *istotowym* rysem było właśnie owo uznanie istnienia tego, co domniemane. Potwierdzeniem tego fundamentalnego podobieństwa może być konstatacja Ingardena: „akt spostrzeżenia zawiera nadto zawsze moment stwierdzenia istnienia przedmiotu spostrzeżonego, przechodzący w dalszych swych fazach w moment żywionego przez podmiot przeświadczenia o tym istnieniu, który się rodzi jako pewnego rodzaju wynik czy synteza momentu stwierdzenia”. Tenże, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 128.

⁹ Por. tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 81nn, 155n, 169; tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 335n, 345.

jako iluzji czy fikcji, lecz właśnie jako faktyczną i zewnętrzną (*napierającą*) obecność pewnego przedmiotu, którego odsłaniająca się faktyczność domaga się uznania właśnie w formie akceptacji jako jestestwa prawdopodobnego czy możliwego. Mówiąc przenośnie – *zewnętrzność* owego jestestwa nie wzbudza wątpliwości. Dlatego właśnie, że coś *na-zewnątrz* mojej świadomości domaga się (*rości sobie*) prawa do bycia możliwym czy przypuszczalnie istniejącym, akt świadomości akceptuje obecność owego *czegoś* jako (zewnętrznego i) możliwego czy przypuszczalnie obecnie istniejącego przedmiotu. Inaczej mówiąc, przeżycie świadome akceptująco odnosi się nie do *czegoś*, co jest wewnętrznym składowym elementem tegoż przeżycia, lecz do obecności *na-zewnątrz*. Nawet przypisanie czemuś fikcji również stanowi formę uznania istnienia owego *czegoś* – istnienia jako iluzorycznego wytworu aktu (-ów) świadomości! Każde podmiotowe, świadome i aktowe odniesienie *ku* zawiera w sobie stwierdzenie faktycznej obecności; stwierdzenie rozumiane jako akceptacja owej zewnętrzności. Pierwotną daną każdego (!) aktu świadomości jest zatem realistyczne *tak* wobec każdego *dotykanego przedmiotu*; realistyczne *tak* wobec przedmiotu spostrzeganego; realistyczne *tak* wobec przedmiotu jawiącego się jako przedmiot możliwy czy prawdopodobny; realistyczne *tak* wobec *dotykanego* świadomościowo przedmiotu fikcyjnie wytworzonego przez świadomość, a którego istnienie jest niewątpliwe (np. *Pana Tadeusza*). Ingarden podkreślał tę realistycznie ukierunkowaną strukturę aktu świadomości, która wskazywała na każdorazowy dialog z *faktycznością na-zewnątrz* – spostrzeganą (najbardziej znaczącą!), możliwą czy fikcyjną. Zawsze jednak jakoś obecną faktycznie dla aktu świadomości jako jego *zewnętrzność*.

Ingarden eksponował akceptujący, uznający charakter omawianego momentu stwierdzenia bytu. Ów moment stanowił znaczącą składową aktu świadomego, a modyfikacja jego rozumienia napotkała na zasadniczy protest filozofa. Takie redukcjonistyczne tendencje Ingarden dostrzegł u Husserla. „Pierwsze pojęcie, o które najpierw chodzi, to pojęcie oddane terminem *Setzung* – pisze Ingarden – o którym wspomniałem na samym początku i który znaczy najpierw tyle, co «uznanie w bycie». – Później, a więc w późnych latach dwudziestych, w «Medytacjach Kartezjańskich» i w «Logice formalnej i transcendentnej» rozumiane to jest już konsekwentnie inaczej. Nie tyle chodzi o «uznanie w bycie», co o «ustanowienie» (*Stiftung*) – świat jest «ustanawiany». Wraz z tą zmianą zaś zmienia się teraz sens funkcji każdego transcendentnego aktu poznawczego. W każdym akcie zawarty jest ów moment ustanawiania. Wszelkie przedmioty transcendentne od 1929 stają się «ustanawiane» – to znaczy, krótko mówiąc, transcendentnie intencjonalnie wytwarzane”¹⁰. W ujęciu Ingardenowskim owa modyfikacja w rozu-

¹⁰ Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 169.

mieniu *Setzung* pociągała za sobą doniosłą zmianę podmiotowego odniesienia do tego, co stanowi *na-zewnątrz* aktu świadomości. Skoro bowiem każdy świadomy akt pozbawiony już został akceptującego uznawania obecności *dotykanej zewnętrżności*, a przypisane zostało mu *ustanawianie* owej *zewnętrżności*, to odniesienie nabrało charakteru wytwarzania. *Setzung* jako – pierwotnie – szczególnie świadomościowy moment dialogicznego *tak* wobec tego, co *dotknięte*, stało się wyrazem podmiotowej (ale już nie dialogicznej!) konstrukcji tegoż *na-zewnątrz*; *Setzung* jako realistyczny wyraz akceptacji zamieniło się na *Setzung* będące wyrazem idealistycznej kreacji!

Ingarden, omawiając w *Sporze o istnienie świata* idealistyczny kreacjonizm Husserla, powie, że przedmiot realny staje się czymś wytworzonym przez świadomość. Wszakże „istnienie zaś swe czerpie z tego, co Husserl nazywa «Seinssetzung», a co wedle Husserla ma być nie tyle prostym przeświadczeniem o jego istnieniu, ale i pewnego rodzaju utwierdzeniem, lub lepiej: ustanowieniem w bycie”¹¹. Można by powiedzieć, że ta drobna zmiana semantyczna *de facto* symbolicznie ujawnia ostrą cezurę między realistycznie zorientowaną filozofią Ingardena (i pierwotnie realistyczną proweniencją refleksji Husserlowskiej¹²) a idealizmem późnego Husserla¹³. Husserlowskie akty tetyczne, o ile początkowo ujawniały po prostu pewną uznającą akceptację *zewnętrżności*, o tyle później konstytuowały już bycie *zewnętrżności*! Mówiąc jeszcze inaczej – w miejscu aktów tetycznych natrafiających na *coś* i uznających obecność owego czegoś pojawiły się akty tetyczne konstytuujące owo *coś*. „To właśnie ze swoistych funkcji «tetycznych» aktów – mówi Ingarden, rekonstruując myśl Husserla – rodzi się idea m.in. bytu «autonomicznego», niezależnego od naszych aktów świadomościowych, w szczególności także od tych aktów «tetycznych», które tworzą ogół naszego doświadczenia”¹⁴. O ile chce się – tak jak to czyni Husserl – obecność każdej formy *zewnętrżności* wyjaśnić jedynie podmiotowo uwarunkowaną konstytucją sensu¹⁵, o tyle ta *zewnętrżność* nie może już sobie rościć prawa do *tetycznego uznania*. Nie wywołuje ona bowiem już *podmiotowego rezonansu*. Brakuje niejako miejsca na ów *rezonans*, skoro *na-zewnątrz* aktu pochodzi tylko i wyłącznie od podmiotu; brakuje *zewnętrżnego* motywu dla wystąpienia podmiotowego, akceptującego *ezonansu* – wszystko jest podmiotowo warunkowane i tłumaczone!

¹¹ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 1*), s. 147.

¹² Por. tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 421nn, 552nn.

¹³ Pomijamy kontrowersje związane z różnymi spotykanymi w literaturze interpretacjami idealizmu Husserla i poprzestajemy na wykładni Ingardenowskiej, która Husserlowski idealizm uznaje za metafizyczny. Por. J. Galarowicz, *Wokół sporu Ingardena z Husserlem*, „Studia Filozoficzne” 8, 1984, s. 61nn.

¹⁴ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 615.

¹⁵ Por. tamże, s. 516nn, 571nn.

Dla Ingardena przekreślenie realistycznego znaczenia *Setzen* rozumianego jako uznanie w bycie pewnego *na-zewnątrz* było nieporozumieniem. Odwołajmy się do dłuższej wypowiedzi filozofa, który stwierdza, iż „zgoda na to, że ów charakter istnienia autonomicznego (w szczególności realnego) jest «nadany» pewnym sensom przedmiotowym dzięki spełnieniu odpowiednio zbudowanych aktów «tetycznych», że ten charakter stanowi odpowiednik tychże aktów. Ale czy tylko odpowiednik? i czy istotnie bezzasadnie dokonuje się tego rodzaju «nadanie sensu» charakteru egzystencjalnego pewnym przedmiotom przez nas poznawanym, bo wszak nie wszystkim? Co nas upoważnia do tezy o owej bezzasadności? Co upoważnia nas do twierdzenia, że jeżeli coś pojawia się nam dzięki spełnieniu pewnych aktów poznawczych (powiedzmy «tetycznych»), to to ipso facto musi być już z konieczności tylko intencjonalny odpowiednik tych aktów a nie coś, co przez te akty zostało właśnie odkryte? Czy nie byłoby zdumiewające, że właśnie akty, w których (...) ostatecznie dochodzimy do przeświadczenia, że przecież istnieje coś takiego a takiego, jak nas w swej treści owe akty poznawcze pouczają, że właśnie te akty miałyby z istoty swej być źródłem takiej niewiarygodnej mistyfikacji, odbierającej w gruncie rzeczy sens wszelkim naszym aktom i zabiegom poznawczym (...) mistyfikacji stwarzającej pozory istnienia autonomicznego, gdzie go w rzeczywistości wcale nie ma?»¹⁶.

Wedle Ingardena rozważania konstytutywne wcale nie muszą oznaczać konieczności zneutralizowania – pewnego podmiotowego zrelatywizowania – obecnej w aktach świadomości tej specyficznej akceptacji (owego *tak*) *na-zewnątrz*, zwłaszcza akceptacji *na-zewnątrz* jestestwa autonomicznego. W realistycznej Ingardenowskiej optyce akty świadomości odsłaniające obecność faktycznej, suwerennej rzeczywistości – niewrażliwej na nasze akty poznawcze – nie są źródłem mistyfikacji, a źródłem poznania tejsze rzeczywistości! Ich najgłębszym sensem jest poznawczy dialog z *na-zewnątrz*, a nie złudzenie dialogu i obcowanie wyłącznie z wytworzonym tetycznie światem. Wszakże „żeby bowiem doszło do takiego stosunku poznawczego, trzeba i wystarcza, żeby: (...) w trakcie poznawania aktem świadomym były przypisane przedmiotowi wyznaczonemu w mniemaniu poznawczym: a) określona natura b) pewien dobór własności i c) istnienie tego lub owego typu, ale zawsze niezależnie od aktu poznawania, istnienie nie przez ten akt przedmiotowi nadawane”¹⁷. Istnienie zatem, które podmiot świadomości w swych aktach uznaje, nie jest narzucane tymi aktami, a jedynie – źródłowo motywowane samą obecnością danego jestestwa – dialogicznie i akceptująco przypisane.

Dotychczas akcentowaliśmy epistemologiczny i podmiotowy wymiar realistycznego zaangażowania refleksji Ingardena. Obecnie warto zatrzymać się nad

¹⁶ Tamże, s. 615n.

¹⁷ Tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 169.

drugą składową dialogu poznawczego, tzn. nad rzeczywistość przedmiotową; rzeczywistością, która również odsłania swój realistyczny charakter.

3. Kontekst ontologiczny

Realizm podmiotowy w oczywisty sposób znajduje swe komplementarne uzupełnienie w Ingardenowskim realizmie przedmiotowym. Sygnalizując różnorodność rozumienia pojęć *realizm* – *idealizm*¹⁸, za kluczową dla naszych rozważań uznajemy Ingardenowską sugestię, aby za realistę uznawać kogoś, kto będzie „przyjmował istnienie świata realnego jako czegoś autonomicznego i niezależnego w bycie od przeżyć świadomych, w których uzyskuje się jego poznanie”¹⁹. Ingarden był niewątpliwie tak rozumianym realistą. Szeroko rozumiana rzeczywistość zawsze odsłaniała swój niezależny od poznawczych aktów świadomości status. Przeniknięta była bowiem autonomią, czyli samoistością bytową. To natomiast oznaczało, iż treściowe uposażenie rzeczywistości – uposażenie jestestw składających się niejako na ową rzeczywistość – było rzetelne i autentyczne. Ingarden powie, że „coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone”²⁰. Mówiąc metaforycznie – jestestwo samoistne jest *zakorzenione* we własnym istnieniu i ufundowane jest w sobie samym w tym sensie, iż wszelkie momenty określające taki byt rzetelnie i *namacalnie* przenikają jego obecność. Oznacza to, iż np. drzewo autonomiczne autentycznie posiada własną barwę, wysokość, określoną ilość gałęzi czy ilość sło. Taki przykładowy przedmiot autonomiczny w całym zasięgu swego bytu jest immanentnie *gęsty* i *nasycony*. Na tyle jest autentyczny, że żaden akt świadomości nie jest w stanie naruszyć jego integralności bytowej. Ingarden powiedziałby, że taki przedmiot znamienuje transcendentja radykalna. „Przedmiot indywidualny jest radykalnie transcendentny w stosunku do aktu, w którym jest dany lub tylko domniemany, jeżeli akt ten żadnym ze swych momentów ani też przez fakt swego dokonania się nie może wywołać żadnej zmiany w przedmiocie”²¹. Możemy powiedzieć, iż to, co autonomiczne, jest poza zasięgiem wpływów świadomości, a uposażenie owego czegoś *wspiera się* wyłącznie na nim samym.

Odmierna sytuacja zachodzi natomiast w przypadku drzewa wyobrazonego, przypominanego czy drzewa opisywanego w poezji bądź w prozie. Takie drzewo

¹⁸ Por. tenże, *Spór* 1, s. 15nn.

¹⁹ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 421.

²⁰ Tenże, *Spór* 1, s. 84.

²¹ Tenże, *Spór* 2, s. 208.

istnieje wszakże niesamoistnie (heteronomicznie), a zatem „swoj fundament bytowy ma nie w sobie samym, lecz w czymś innym”²², ostatecznie ma go w fundujących, konstytuujących aktach świadomości. To natomiast oznacza, że barwa drzewa, jego wysokość, ilość słoje itd. w sposób rzetelny nie tkwią w nim samym, a są jedynie mu przypisane. Nasze przykładowe intencjonalne drzewo²³ jest w całości swego bytu wrażliwe na aktywność świadomości i nigdy nie będzie mogło nabrać statusu bytu autonomicznego. Jego istnienie jest istnieniem – posłużmy się przenośnią – *powierzchnowym, zwiewnym* i pozbawionym wewnętrznej *gęstości*. Zawsze będzie ono skazane na możliwość modyfikacji w trakcie przypominania czy rekonstrukcji dokonującej się w czasie lektury wiersza czy prozy²⁴. Przedmiot intencjonalny zdany jest na łaskę aktów świadomości, a jego egzystencja jest radykalnie uwarunkowana podmiotową świadomościową aktywnością. Między nim zatem a autonomicznym drzewem zachodzi istotna i nieusuwalna różnica. O ile ten pierwszy posiada swój fundament bytowy ostatecznie na zewnątrz siebie, tzn. w aktach świadomości – z nich czerpie zarówno swe istnienie, jak i każdy moment treściowy i formalny²⁵ – o tyle ostatni *ufundowany* jest w sobie samym i pozostaje zawsze suwerenny wobec świadomości. Identyfikacja obu tych jestestw – tak znamienita dla idealizmu Husserla – jest nieuzasadniona²⁶, a Ingardenowski protest przeciwko takiej utożsamiającej tendencji stanowi wyraz realizmu filozofa. Ontologiczny realizm Ingardena można dostrzec w jeszcze jednym momencie jego refleksji.

Okazuje się bowiem, iż horyzont ontologii Ingardena obejmuje także sferę jestestw idealnych, których istnienie jest również istnieniem autonomicznym. Ingar-

²² Tenże, *Spór 1*, s. 84.

²³ „Przedmiot jest w naszym rozumieniu wtedy czysto intencjonalny – pisze Ingarden – gdy zostaje wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów wyłącznie dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego uposażenia”. Tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tł. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 179.

²⁴ Związane jest to m.in. z tym, że „przedmiot czysto intencjonalny jest w swej zawartości zawsze pod wieloma względami niedookreślony (zawiera «luki»)” (tenże, *Spór 2*, część II, s. 243), co w czasie konkretyzacji może być częściowo i w różnorodny sposób usunięte, np. poprzez sprecyzowanie wyglądu dziupli w drzewie, której wielkości pierwotnie nie uściślono. Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 316nn; 415nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 9, 39; tenże, *Spór 2*, s. 203nn.

²⁵ Por. tenże, *Spór 1*, s. 89nn; *Spór 2*, s. 201nn.

²⁶ Warto dodać, że przytoczony w tekście aspekt odrębności tego, co realne i jako takie autonomiczne oraz tego, co intencjonalne, nie obejmuje jeszcze całości różnic między tymi przedmiotami. Nie wyczerpuje także konsekwencji Ingardenowskiego odkrycia i opracowania statusu intencjonalnego sposobu istnienia dla jego polemiki z Husserlem. Por. tenże, *Spór 2*, s. 60nn, 162nn; W. Kmiecikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006, s. 181nn.

den wprowadzie nie przypisuje im statusu bytu realnego – realność wszakże jest sposobem istnienia, który obejmuje składowe czasowe²⁷ – jednak w naszej ocenie koncepcja istnienia idealnego stanowi wyraz Ingardenowskiego realistycznego zaangażowania. Wyznacznikiem ostatniego przecież jest autonomiczna egzystencja pewnych przedmiotów *dotykanych* aktem świadomości i suwerenność tych przedmiotów wobec – w tym kontekście – bezsilnej świadomościowej aktywności. Taki natomiast status niewątpliwie Ingarden odnalazł w jestestwach idealnych – czystych jakościach idealnych, indywidualnych przedmiotach idealnych (matematycznych) i ideach, czyli ogólnych przedmiotach idealnych²⁸. Wszystkie one jako byty samoistne były niewrażliwe na akty świadomości. Ich status istnieniowy okazuje się zresztą wyjątkowy w związku z dostrzeżeniem przez Ingardena w ich istnieniu momentu pierwotności bytowej, co może być interpretowane jako czynnik nadający im status istnienia wiecznego²⁹. Podejrzenie o jakąkolwiek formę zależności przedmiotów idealnych (szeroko rozumianych, a więc i czystych jakości, które nie mają formy przedmiotowej³⁰) od przeżyć świadomych jest tym bardziej nieuzasadnione, iż Ingarden swoją filozofię realizował głównie w formie badań ukierunkowanych na ujawnienie zawartości idei. „Rozważanie ontologiczne – twierdzi Ingarden – polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych («czystych istot») i zachodzących między nimi związków koniecznych”³¹.

Badania ontologiczne – stanowiące zasadniczą część refleksji Ingardena – samą swoją obecnością wskazują na realistyczny stosunek filozofa do idealnej sfery istnienia. O tyle one mogą mieć sens, o ile stanowią eksplikację zawartości czegoś, co istnieje samoistnie, a co nie jest konstruktem aktów świadomości; czegoś, czego *na-zewnątrz* jest niewątpliwie, a co posiada znamię suwerenności wobec próby jakiegokolwiek modyfikacji świadomościowej. I również wobec jestestw idealnych Ingarden ujawnia swą realistyczną postawę – protestuje przeciwko utożsamieniu ich z intencjonalnymi wytworami świadomości. Twierdzi przecież, iż „Husserl w «Formale und transcendente Logik» traktuje przedmioty idealne (nie wyróżniając specjalnie idei) jako przedmioty intencjonalne. Zdaniem mym wszelkie znaczenie, jakie by idea mogła posiadać w systemie wiedzy o bycie, wówczas prze-

²⁷ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 187nn; 247n.

²⁸ Por. tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 361nn, 408nn, 423nn; tenże, *Spór 2*, s. 61, 211nn, 227.

²⁹ Por. tenże, *Spór 1*, s. 92nn, 246. O pewnych aporiach związanych z bytową pierwotnością przedmiotów idealnych por. W. Kmiecikowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne w koncepcji Romana Ingardena*, „*Studia Gnesnensia*” 17, 2003, s. 97nn.

³⁰ Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 61.

³¹ Tenże, *Spór 1*, s. 45.

pada”³². Uznanie sfery idealnej za efekt konstytucji świadomościowej – przypisanie jej statusu intencjonalnego – prowadzi do specyficznej nieużyteczności ontologicznej refleksji, gdyż wprowadza jedynie w głąb rozważań konstytutywnych; rozważań, których kres trudno uchwycić.

Jeżeli zgodzimy się – twierdzi Ingarden – „iż intencjonalność wszelkiej świadomości tkwi w sprawności wytwarzania pewnego bytu (...) i jeżeli zarazem zgodzimy się, że rozważanie konstytutywne z koniecznością trzeba przeprowadzić w jakichś operacjach świadomościowych, które tego rodzaju intencjonalność w sobie zawierają – to wszelkie rozważanie konstytutywne prowadzi nas nie do ostatecznego, absolutnego, pierwotnego bytu świadomości i do ostatecznego rozumienia, w jaki sposób „konstytuuje” się wszelki inny byt w rozmaity sposób, lecz jesteśmy wówczas bez ratunku zagubieni w bycie czysto intencjonalnym, relatywnym i coraz bardziej oddalającym się od bytu absolutnego, do którego jakoś w ogóle nie możemy się przedostać”³³.

Realizm Ingardena zatem nie ogranicza się tylko do uznania suwerenności bytowej sfery przedmiotów czasowo określonych – potocznie rozumianego świata realnego – lecz ujawnia się również w jego koncepcji istnienia idealnego; koncepcji, która eksponuje radykalną transcendencję jestestw idealnych i ich fundamentalne *zakorzenie* w samych sobie. Wydaje się jednak, iż realistyczne odniesienie do szeroko rozumianej rzeczywistości – obejmującej każdą formę możliwego istnienia – możemy odnaleźć jeszcze w jednym nurcie rozważań Ingardenowskich. Pomimo pozornej paradoksalności takiej myśli, jesteśmy przekonani, iż pewien realistyczny pogłos daje o sobie znać także w kontekście istnienia heteronomicznego, a więc tego istnienia, które – jako pozbawione z własnej istoty autonomii bytowej – zdaje się stanowić zawsze i wyłącznie wyraz jedynie intencjonalnej kreacji; wyraz twórczej aktywności świadomości, a nie wyraz *dotknięcia* pewnego *na-zewnątrz*; wyraz idealistycznej konstytucji wykluczającej (pozornie!) realistyczny dialog z pewną *zewnętrznością*.

Okazuje się bowiem, iż w kontekście estetycznym (np. w przypadku literackiego dzieła sztuki) również mamy do czynienia z pewną *zastaną rzeczywistością*. Za taką można uznać dzieło artystyczne stanowiące efekt pracy artysty, które jako *zrodzone* ostatecznie z jego aktów twórczych zostało utrwalone w silniejszej podstawie bytowej. Samo w sobie istnieje oczywiście tylko w sposób heteronomiczny i o tyle może być intersubiektywnie dostępne, o ile zostanie związane z pismem, drukiem czy kartkami papieru. Cała jego bytowość – istnienie, forma i jakościowe

³² Tenże, *Spór 2*, s. 214, przypis 2.

³³ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 547.

uposażenie – wywodzi się z kreacji świadomości³⁴. Będąc jestestwem intencjonalnym, istnieje – jak mówiliśmy już – *powierzchnie, zwiewnie*, czyli nie-autonomicznie. Wystarczy, aby jedyny fizyczny fundament (np. jedyny rękopis) przestał istnieć, a istnienie związanego z nim przedmiotu intencjonalnego zdaje się także ulegać przerwaniu³⁵.

Znaczące dla nas jednak jest to, iż wobec estetycznego odbiorcy ten intencjonalny przedmiot (np. *Pan Tadeusz*) stanowi pewne *na-zewnątrz*³⁶. Odbiorca dzieła artystycznego sam musi oczywiście podjąć heteronomiczną kreację, lecz nie jest ona absolutnie dowolną i uwarunkowaną jedynie podmiotowo wytwórczością. Jeżeli bowiem osoba percypująca dzieło sztuki pragnie dokonać rekonstrukcji zgodnej z zamysłem samego twórcy, to nie może ignorować obecności tegoż dzieła³⁷ i ram wyznaczonych owym schematycznym przedmiotem intencjonalnym. Powstający przedmiot estetyczny – stanowiący efekt zaangażowanego rekonstruującego odniesienia do dzieła artysty – nie jest podmiotową fikcją, halucynacją czy iluzją obcowania z wartościami estetycznymi, lecz stanowi wyjątkowe uwięźnienie dialogu odbiorcy z dziełem sztuki. Mogę *dotknąć* Piękna, lecz ono rodzi się ze spotkania z intencjonalnie ukonstytuowanym wytworem artysty.

Dostrzegamy tutaj pewną analogię z kontekstem poznawczym. Poznanie pewnego *na-zewnątrz* wiązało się z uznaniem (Setzen) w bycie. Doświadczenie Piękna również wiąże się z uznaniem (Setzen) odnoszonym do *na-zewnątrz* dzieła sztuki³⁸; dzieła, które mimo intencjonalności i konieczności związania z trwałą fizyczną podstawą (malowidłem, marmurem, drewnem czy budynkiem w przypadku dzieła architektonicznego) również jest czymś napotykanym przez perceptora. W optyce Ingardena ani dzieło sztuki nie jest halucynacyjną i przemijającą iluzją, ani też nie jest nią przedmiot estetyczny powstający dzięki podmiotowemu, odbiorczemu i intencjonalnemu ożywieniu owego dzieła sztuki. O ile samo kreowanie twórcze zdaje się nieco przypominać tworzenie iluzji (powoływanie do istnienia czegoś *zwiewnego*, co nie może samo w sobie istnieć, a co potrzebuje fizycznego oparcia), o tyle już percepcja efektu tej kreacji, tzn. dzieła sztuki jako *zwiewności* związanej już z czymś autonomicznym (np. pismem) jest uchwytowaniem czegoś, co jakoś

³⁴ Por. przypis 25. Ingarden nawet dopuszcza graniczną możliwość unicestwienia przedmiotu intencjonalnego poprzez szczególny akt świadomości. Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 187n.

³⁵ Por. tenże, *Spór 2*, część II, s. 101, przypis 90.

³⁶ Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 414; tenże, *Spór 2*, s. 208.

³⁷ W przeciwnym razie może dojść do powstania zupełnie nowego dzieła. Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 418nn.

³⁸ „W przeżyciu estetycznym mianowicie występują różne momenty przeświadczeniowej natury. (...) Jest to całkiem swoista odmiana przeświadczenia o rzeczywistości (...)”. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 141.

istnieje i co pozwala finalnie na *dotknięcie* Piękna; uchwytowaniem artystycznej *zwiewności otulającej* samoistny fragment rzeczywistości (malowidło, marmur, druk itp.). Ten motyw skłania nas do zatrzymania się nad aksjologią filozofa.

Wydaje się wszakże, iż także kontekst wartości odsłania realistyczne zaangażowanie refleksji Ingardena. Filozof pomimo wnikliwych badań nie zdołał określić sposobu istnienia wartości. Ontologiczna analityka idei istnienia okazała się tutaj bezradna³⁹. Nie ulega jednak wątpliwości, że wartości nie są ani wyrazem intencjonalnej, poetyckiej kreacji, ani też nie istnieją jako jestestwa czasowo określone. Ingarden twierdzi, że „człowiek nie znajduje tych wartości po prostu w przyrodzie, w świecie materialnym. Musi wytworzyć realne warunki ich zaistnienia i ukazywania się w świecie. (...) Wytwarza na podłożu świata realnego (...) świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukazują”⁴⁰. Człowiek zatem jedynie tworzy warunki do ukazania się wartości, ale samych wartości intencjonalnie, świadomościowo wcale nie kreuje! Sam zresztą nie funkcjonuje w aksjologicznej pustce, lecz już jest otoczony wartościami – tymi osadzonymi na dziełach sztuki czy wartościowymi osobami i ich czynami. Podmiot odkrywa istniejące wartości *na-zewnątrz*. Owo aksjologiczne *na-zewnątrz* może przybierać zresztą dwie formy. Jeżeli chodzi o wartości skonkretyzowane, jakoś ujednostkowane, to będą to np. wartości estetyczne związane z przedmiotami artystycznymi⁴¹ czy wartości moralne związane z osobami bądź ich czynami jako nosicielami tychże wartości. Wszakże „wartości moralne przysługują realnym osobom lub ich realnemu postępowaniu (...)”⁴². Ale *na-zewnątrz* wartości może mieć także inną formę, tzn. posiadać charakter czegoś idealnego, ogólnego i dopiero oczekującego na skonkretyzowanie w formie związania z konkretnym rzeźbą, obrazem, dziełem literackim czy też na *osadzenie* na indywidualnej osobie czy na jej konkretnym (szlachetnym, prawym czy niegodnym) czynie.

³⁹ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 241, 244; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 336nn.

⁴⁰ Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 23.

⁴¹ Związanie wartości estetycznych z przedmiotem artystycznym polega na tym, że ten ostatni – jako wytworzony przez artystę – posiada sam w sobie jedynie techniczne wartości artystyczne (np. przejrzystość czy też czytelność zdań – w przypadku literackiego dzieła sztuki), jednak to właśnie one pozwalają później, tzn. w trakcie odbiorczej konkretyzacji zrekonstruować przedmiot estetyczny; przedmiot przeniknięty wartościami estetycznymi. „Wartość artystyczna – pisze Ingarden – 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 szczególnie moment naoczny, determinujący całość tego przedmiotu.” Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 274n. Por. tamże, s. 316nn.

⁴² Tamże, s. 237. Por. tamże, s. 239nn; tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 93n, 110n; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 303n, 311, 326n.

„Obok skonkretyzowanych wartości – konstatuje Ingarden – istnieją również idealne istności wartości (Wertwesenheiten), a także ogólne idee wartości”⁴³. Wartości estetyczne i moralne (a więc te wartości, które Ingarden określa jako absolutne⁴⁴) swoją skonkretyzowaną czy idealną obecnością – ale zawsze autonomiczną obecnością pewnego *na-zewnątrz* (!) – domagają się określonej podmiotowej odpowiedzi. Wartości artystyczne związane z dziełem sztuki postulują odbiorczą, dialogiczną aktywność, która doprowadzić ma do odsłonięcia Piękna wyznaczonego pierwotnie geniuszem artysty; do powstania przedmiotu estetycznego i jego uczuciowej kontemplacji⁴⁵. *Zewnątrzność* natomiast wartości moralnych jeszcze natargiwiej postuluje ludzką odpowiedź. One bowiem wprowadzają człowieka (często wbrew jego woli) w kontekst moralnie doniosły, który domaga się należytej, podmiotowej i aktywnej odpowiedzi. Obojętność na logos etycznego *na-zewnątrz* nabiera wymiaru nagannego moralnie. Wartościom moralnym bowiem Ingarden przypisuje *powinnościowość* (*Seinsollen*) i stwierdza zdecydowanie, iż jest ona „bezwzględna przy wartościach moralnych, co pociąga za sobą to, że niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje możliwość jej realizacji, jest realizacją negatywnej wartości moralnej («zła»)»⁴⁶.

Poprzestając na dotychczasowych momentach wnikliwej aksjologii Ingardena, zauważamy, iż jej zasadnicza tendencja również ujawnia realistyczne zaangażowanie Ingardenowskiej refleksji. Niewątpliwie bowiem sfera wartości estetycznych i moralnych – pomimo tego, iż domaga się tworzenia warunków do ich aksjologicznego *wkroczenie w byt* – nie jest wytwarzana przez podmiot, a on sam żyje już w *dotykanej* sferze Piękna i Dobra. Mówiąc metaforycznie: podmiot słyszy aksjologiczny logos *na-zewnątrz* (skonkretyzowany czy idealny) i uznając obecność owego logosu (*Setzen*), adekwatnie odpowiada – żyje etycznie czy estetycznie, co zawsze jako odbiorca sztuki może uczynić.

Reasumując nasze dotychczasowe rozważania, zauważamy szczególną komplementarność realizmu Ingardena. Z jednej bowiem strony podmiotowa strona *dialogu poznawczego* przeniknięta jest momentem akceptującego uznania w bycie (*Setzung*) określonego *na-zewnątrz*; uznania obecności tego, co *dotykane* przez akt świadomości. Z drugiej natomiast strony to świadomościowe *tak* znajduje w filozofii Ingardena fundamentalne uzasadnienie. Tym uzasadnieniem jest prze-

⁴³ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 167, przypis 45. Por. tamże, s. 110; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 235n, 242n.

⁴⁴ Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 118n, 136n; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 454n.

⁴⁶ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 233. Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326n.

cież autonomiczna obecność pozapodmiotowej – szeroko rozumianej rzeczywistości – której istotnym rysem jest niezależność wobec aktywności świadomościowej. Inaczej mówiąc, moment uchwytywania rzeczywistości nie jest żadną aktową iluzją czy złudzeniem. Wszakże możemy mówić o rzeczywistości przedmiotowej, której obecność nie wypływa z podmiotowego, świadomościowego źródła, a która jest ostatecznym i zasadniczym źródłem podmiotowego *rezonansu* na jej logos. Nawet jeżeli owa obecność ma wymiar obecności dzieła sztuki, to przecież i ona stanowi sensowne potwierdzenie realistycznego odniesienia do rzeczywistości artystycznej jako rzeczywistości *na-zewnątrz* aktu świadomości (intencjonalnej wprawdzie, lecz zawsze *otulającej* pewien fizyczny, realny fundament).

A jednak ta konsekwentna realistyczna myśl Ingardena zawiera pewien brak, którego nie wolno nam pominąć.

4. Kontekst krytyczny

Znamienite jest to, że w dotychczasowych rozważaniach nie natknęliśmy się na prozaiczne, ale zdecydowane określenie typu: *świat realny istnieje w sposób autonomiczny*. Nie pojawiła się także konstatacja, iż *rzeczywistość idealna bytuje suwerennie wobec świadomości* albo, że *wartości istnieją zarówno idealnie, jak i jako niewątpliwie związane z bytującymi działaniami sztuki czy istniejącymi podmiotami aktów moralnych*. Realizmowi Ingardenowskiemu zarówno w kontekście teorio-poznawczym, jak i ontologicznym brakuje zatem ostatecznej i zdecydowanej konstatacji o jakimkolwiek faktycznym istnieniu. Poruszamy się bowiem tylko w horyzoncie – genialnych i wnikliwych – refleksji, które jednak nigdzie nie konstatają prostego faktu: *jest tak a tak*. Podmiotowe *Setzen* jest momentem uchwycenie rzeczywistości i wyrazem *tak* wobec niej. Ona sama jest w swej specyfice niezależna i suwerenna wobec owego uznającego momentu i stanowi jego przedmiotowe, obiektywne uzasadnienie (nawet w sytuacji, kiedy jest to rzeczywistość intencjonalnego – będącego jednak *na-zewnątrz* – dzieła sztuki). A przecież ta realistyczna spójność dialogu podmiotowo-przedmiotowego (harmonia zachodząca pomiędzy aktowym *tak* a rzeczywistym, przedmiotowym i źródłowym motywem uzasadniającym obiektywnie owe *tak*) pozbawiona jest w swej całości ostatecznego i fundamentalnego *egzystencjalnego zakorzenienia*. Istotnym – wspomnianym już we wstępie naszych badań – znamieniem filozofii Ingardena było zasadnicze wstrzymanie się od zdecydowanego uznania istnienia faktyczności. Ta ostatnia nieustannie towarzyszyła refleksji filozofa (chociażby jako przedmiotowe źródło *Setzen*), lecz jej obecność nigdy nie została zdecydowanie potwierdzona metafizycznym stwierdzeniem. Ingardenowskie rozważania nie pozwalają na formułę: *faktyczność istnieje!* Jego analizy bowiem nigdy nie przekroczyły progu metafiz-

zycznej konstatacji i pozostały ontologiczne, tzn. ukierunkowane na analizę zawartości idei⁴⁷.

Warto w tym miejscu przytoczyć kilka doniosłych dla naszych rozważań wypowiedzi samego Ingardena. Filozof twierdzi, że „stale jesteśmy gotowi dopiero po zbadaniu metafizycznym powziąć rozstrzygnięcie, jaki sposób istnienia przysługuje z istoty realnemu światu, o ile on w ogóle istnieje!”⁴⁸. W drugim tomie *Sporu o istnienie świata* odnajdujemy jeszcze wyraźniejszy dystans wobec metafizycznej konstatacji o faktycznym istnieniu świata realnego. Okazuje się bowiem, że „nie wiemy jeszcze, czy świat realny istnieje faktycznie”⁴⁹ ani też, „czy obok idei istnieją faktycznie przedmioty realne”⁵⁰. Twierdzenia te brzmią niewiarygodnie, jednakże stanowią one konsekwentny wyraz ontologicznej refleksji Ingardenowskiej, która zabraniała – ze względów metodologicznych – formułowania ostatecznych twierdzeń potwierdzających istnienie jakiegokolwiek jestestwa. Ontologia przecież nastawiona była na eksplikację zawartości idei, a „badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego, ani przedmiotów w jego obrębie (...)”⁵¹. Jeżeli zatem Ingarden powstrzymywał się od uznania faktyczności świata realnego, to było to spójne z fundamentalnymi wyznacznikami metodycznymi.

O konsekwencji filozofa może także świadczyć to, iż ów ontologiczny dystans rozciągał także na sferę istnienia idealnego, a zwłaszcza idei. Powie przecież, że „w formalnej ontologii nie wiemy nawet, czy idee naprawdę istnieją”⁵². Czyni to całą sytuację tym bardziej skomplikowaną, iż ontologiczne badania – jako ukierunkowane na ujawnianie zawartości idei – same z siebie nie są w stanie uzasadnić

⁴⁷ Por. tenże, *Spór 1*, s. 45. Pomijamy tutaj rozważania antropologiczne zawarte w *Książeczce o człowieku* i niektóre passusy *Wykładów z etyki*, które niewątpliwie mówią już o poziomie *faktyczności*, aczkolwiek nie spełniają one Ingardenowskiego kryterium metafizycznego: „Dopiero, gdy w sądzie istnienie pewnego przedmiotu zostanie pojęte jako takie, które albo samo w sobie jest z istoty konieczne, albo też stoi w pewnym związku z bytem z istoty swej koniecznym (...)”. Tenże, *Spór 1*, s. 58. Optyka ontologiczna obecna jest nie tylko w Ingardenowskiej analizie istnienia, lecz również w teorii poznania i estetyce. Por. tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 340nn; 357nn; *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 10nn; *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 111; *Spór 2*, część II, s. 105, przypis 93.

⁴⁸ Tenże, *Spór 1*, s. 130.

⁴⁹ Tenże, *Spór 2*, s. 249.

⁵⁰ Tamże, s. 238.

⁵¹ Tamże, s. 45.

⁵² Tenże, *Spór 2*, s. 238. Ontologiczny dystans wobec metafizycznego uznania istnienia idealnego odnaleźć można także w analizach odnoszących się do apriorycznego poznania czystej jakości idealnej. „Jej strukturalna transcendencja – pisze Ingarden – w stosunku do aktu ideacji, w jakiej jest dana, nie wyklucza wprawdzie, że mimo istnienia danego aktu ona sama bez dokonania się ideacji może nie istnieć (...)”. Tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 296.

(wykazać) faktycznego istnienia tak wnikliwie analizowanego przedmiotu swojej eksplikacji. Twierdzenia o faktyczności istnieniowej szeroko rozumianej rzeczywistości – a więc obejmującej m.in. realne przedmioty czasowe czy jestestwa idealne – Ingarden pozostawiał metafizyce. To właśnie na terenie rozstrzygnięć metafizycznych mogły pojawić się dopiero ostateczne i zdecydowane konstatacje o faktycznym istnieniu. Kwestię tę precyzyjnie ujmuje Ingarden w klasycznej już wypowiedzi. „Różnica między metafizyką a ontologią – pisze filozof – polega przede wszystkim na tym, że ontologia bada zawartość idei, natomiast metafizyka – przedmioty indywidualne, resp. także idee, ale tylko qua idee. Toteż sądy ontologiczne – jak już zaznaczyłem – są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego!) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi albo sądami kategorycznymi”⁵³. Inaczej mówiąc – ostateczne uznanie faktyczności jakiegokolwiek jestestwa dokonuje się dopiero w sądzie metafizycznym. Tyle tylko, że Ingarden w sensie ścisłym nie zdążył sformułować żadnego sądu metafizycznego. Zdołał jedynie opracować przygotowawczą wobec metafizyki ontologię⁵⁴, lecz nie dopełnił jej metafizyką. Dla naszych rozważań nie pozostaje to obojętne.

Realistyczne zaangażowanie filozoficznej refleksji Ingardena – w świetle ostatnich uwag – rodzić może pewien niepokój. W żadnym fragmencie wybitnych Ingardenowskich analiz nie pojawia się wprawdzie nawet cień wątpliwości w suwerenną – wobec przeżyć świadomych – obecność przedmiotowego *na-zewnątrz* (nawet *na-zewnątrz* dzieła sztuki); nie pojawia się też wątpliwość w sensowne uzasadnienie (wyjaśnienie) *Setzen* obecnością *na-zewnątrz* jako czynnika wywołującego ów świadomościowy, *uznający rezonans*. Oba swoiste komponenty dialogu poznawczego (także estetycznego) ujawniają swój realistyczny charakter. A jednak powstaje wątpliwość, czy aby ten charakter faktycznie jest realistyczny, czy tylko uchodzi – w sposób wprawdzie uzasadniony – za realistyczny! Inaczej mówiąc – czy faktyczność wspomnianego dialogu jest uznana za realną, czy pozostaje ona tylko domniemaną jako realna? Filozofia Ingardena wyrasta z troski o realistyczny szacunek zarówno wobec podmiotu odkrywającego – a nie wytwarzającego (!) – rzeczywistość, jak również wobec rzeczywistości, która ma być napotykana jako *na-zewnątrz*; napotykana, a nie wyłaniana z kreatywnej, fikcyjnej i podmiotowej aktywności świadomości. Czy jednak ta rzeczywistość istnieje? Czy Ingarden odślonił realną faktyczność czegokolwiek? Jego bezkompromisowy realizm zawsze – jak się zdaje – będzie ujawniał brak ostatecznego, metafizycznego uwieńczenia

⁵³ Tenże, *Spór 1*, s. 60.

⁵⁴ Por. tamże, s. 61.

swych rozważań. Zawsze będzie w nim motyw pewnej tymczasowości, pewnego zawieszenia. Husserl odciął się od *rzeczy samej* poprzez wchłonięcie swej filozofii przez transcendentalną *epoche*. Ingarden wprawdzie uchronił się od tego, a jego *bei der Sache* jest realistyczne, jednakże i ono pozbawione jest metafizycznej bezpośredniości. Odślania się zawsze jako otoczone *ontologiczną szatą*. Ta natomiast ciągle postuluje i oczekuje na metafizyczną konstatację – *rzecz sama faktycznie istnieje*.

Fenomen Istnienia w ujęciu Witkacego

1. Wstęp

Istnienie stanowiło centralny przedmiot badań Witkacego. Właśnie na nim koncentrował swoją filozoficzną refleksję i dzięki niemu stworzył oryginalny, własny system metafizyczny. W dziedzinie filozofii był przede wszystkim metafizykiem. Krytycznie odnosił się do teorii poznania. W *Sporze o monadyzm* wyraźnie powie, iż „nie uznaję niezależnej od ontologii «teorii poznania» (...). Każda tzw. «Teoria poznania» (wymysł Niemców bojących się metafizyki) implikuje jakąś ontologię u swej podstawy, puszczoną implicite w samym swym charakterze”¹. Nie interesowało go autonomiczne wobec ontologii rozważanie epistemologicznych niuansów i wprowadzanie dystynkcji teoriopoznawczych, pozbawionych osadzenia w ontologii. Tym wszakże, co naprawdę go fascynowało, była najszerzej rozumiana rzeczywistość.

W jego ujęciu to, co istnieje, domaga się niejako osobistej, podmiotowej refleksji. Rzeczywistość bowiem samą swoją naturą rości sobie prawo do przełamania intelektualnego, a nawet emocjonalnego dystansu. Poznający podmiot czy – mówiąc bardziej wiernie wobec intuicji Witkacego – człowiek winien wejść w osobistą, intymną relację z Istnieniem; winien dokonać szczególnego *dotknięcia* Istnienia. „Idzie tylko o zdobycie – pisze Witkiewicz – pierwszego stopnia tego wejrzenia w świat, które zmienia absolutnie wszystko, dodając nowy wymiar rzeczywistości, wymiar tajemnicy i metafizycznej dziwności. Kto nie odczuł tego, poza wszelką dziwnością biologiczną i astronomiczną, poprzez pojęcia filozofii (względnie) ścisłej, nie wie czym jest, i nie wie, jak naprawdę wygląda świat”². Dla Witkacego dopiero kontekst metafizyki – terminologicznie zamienny z ontologicznym³ – jest

¹ S.I. Witkiewicz, *Próba krytyki „Próby monadologii idealistycznej” Jana Leszczyńskiego*, [w:] *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 22. W innym miejscu Witkacy twierdzi, że „dziś zastrachana (i całkiem słusznie jako problem logicznej tresury) filozofia trzyma się kurczowo tzw. «Erkenntnistheorie» (Teorii Poznania) (coś, co według mnie w ogóle nie istnieje), jakieś mięszaniny psychologizmu, fizykalizmu i logistyki (...)”. Tenże, *Zagadnienie Psychofizyczne*, (1978), Warszawa 2003, s. 95.

² Tenże, *Urok świata pojęć filozoficznych* (1931), [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902-1932)*, Warszawa 2002, s. 48.

³ Witkacy stosuje takie pojęcia, jak pogląd metafizyczny, ontologia, Ontologia Ogólna, Prawda Absolutna, System Prawdy Absolutnej, Ogólna Nauka o Istnieniu, filozofia. Por. m.in. *Znaczenie filozofii dla wszystkich* (1931), [w:] *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 37, 39nn; tenże, *Uczucia metafizyczne*

tym, który pozwala zbliżyć się do prawdy o istniejącej rzeczywistości. Jeżeli człowiek nie porusza się intelektualnie w horyzoncie najgłębszych, fundamentalnych problemów odnoszących się do Istnienia, to pozbawiony jest najbardziej antropologicznie doniosłych przejawów własnej egzystencji. „Jeżeli pojęciowość danego osobnika – surowo konstatuje filozof – to jest to, co pod względem techniczno-życiowym różni nas od innych stworzeń, zużywana będzie w zamkniętym kole praktycznych, życiowych zagadnień lub nawet w obrębie samych nauk ścisłych i przyrodniczych, jako też technicznych zastosowań, jeśli pojęcia nie oderwą się od czysto życiowego poglądu na świat i nie pozwolą nam rzucić okiem w bezdenną głąb Tajemnicy Istnienia, nie tylko w ściśle astronomicznych i biologicznych, ale i metafizycznych wymiarach, to ludzie w ten sposób jedynie pojęć tych używający nie będą zasadniczo różnić się od tak lub inaczej przystosowujących się do otoczenia gatunków innych istot żyjących”⁴. Świadomi konstytutywnej dla człowieczeństwa funkcji refleksji metafizycznej, spróbujemy dokonać wglądu w Witkiewiczowską koncepcję Istnienia. Skupimy się na kilku jej wybranych momentach. W naszym przekonaniu pozwoli to z jednej strony oddać specyfikę Witkacowskich analiz metafizycznych, natomiast z drugiej stanowić będzie *implicite* próbę potwierdzenia słuszności tych ujęć fenomenu postaci Witkacego, które dostrzegają w nim nie tylko artystę, lecz i filozofa⁵.

2. Maksymalizm Witkacego

Jednym z istotnych wyznaczników badań Witkacego jest jego radykalizm ontologiczny. Zmierzał on bowiem do sformułowania twierdzeń odnoszących się do każ-

zyczne (1931), [w:] *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 73; tenże, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia 1917-1932* (1935), [w:] *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 153, 161, 300, 306; tenże, *Pojęcie Istnienia i wynikające z niego pojęcia i twierdzenia* (1933), [w:] *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 360; tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia* (1919), [w:] *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, 166nn; tenże, *Próba krytyki...*, dz. cyt., s. 22, 26; tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc spreparowany w formie dorywczej, a więc nie bardzo doskonały” według słów autora dowód na korzyść idealizmu* (1985), [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 49, 55; tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 101; tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 181.

⁴ Tenże, *Znaczenie filozofii dla wszystkich*, dz. cyt., s. 37n.

⁵ Tym samym nasze rozważania stanowić mogą swoisty krytyczny przyczynek do dezawuowania filozoficznej sfery aktywności Witkacego. W kwestii dyskusji wokół Witkacego jako filozofa oraz sporów interpretacyjnych Witkiewiczowskiej filozofii – por. m.in. B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii*. Ingarden, Witkacy, Leszczyński, Warszawa 2002, s. 43-56; M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 2002, s. 63nn; A. Pastuszek, *Metafizyczne grymasy. Czysta forma Witkacego jako kategoria metafizyki*, Toruń 2001, s. 7-32.

dego istniejącego *jestestwa*. Inaczej jeszcze rzecz ujmując – badania Witkacego koncentrują się nie tyle na jakimkolwiek fragmencie rzeczywistości, lecz na jej całości⁶. Pragnie on stworzyć system wiedzy obejmującej pojęcia i twierdzenia, które będą adekwatne wobec każdego istnienia. W tym kontekście można uznać jego filozoficzne aspiracje za absolutne. Rzeczywistość bowiem jawi się jako zrozumiała, a *dotykający* Istnienia człowiek jako zdolny do ujęcia praw rządzących owym Istnieniem. Wszakże Witkacy powie, że „chodzi o konieczność przyjęcia pewnych pojęć i twierdzeń – tym się wartościuje w ontologii. Wiem, że to jest trudne i że kilka tysięcy lat nie możemy sobie dać rady. Ale w typach ontologii, w ograniczaniu dowolności i «waty» teistycznej w systemach, w sprowadzalności terminów i całych systemów widzę postęp; przez eliminację bardzo żmudną (do której się nasza korespondencja przyczynia⁷) dojdziemy do systemu Prawdy Absolutnej lub do ograniczonej liczby możliwych rozwiązań”⁸.

Ten maksymalizm filozoficzny Witkiewicza związany jest z jego szczególnym optymizmem poznawczym⁹. Nie jest przecież tak, aby rzeczywistość w swej najgłębszej – istotowej – koniecznościowej strukturze była pozbawiona racjonalności, a człowiek był niezdolny do jej odsłonięcia. Myśl Witkacego jest wyraźna – to, co jest, stanowi zarówno *dającą się odsłonić* rzeczywistość, jak i rzeczywistość, która przeniknięta jest immanentnym sensem. Fundamentalna niezrozumiałość Istnienia i – korelatywnie nieco – podmiotowa niezdolność do uchwycenia jego *logosu* nie przystaje do filozoficznej postawy Witkacego. Przecież „świat nie jest chaosem i jakiś porządek w nim jest – dokładny czy nie, to inna kwestia”¹⁰; przecież „moje pierwotne pojęcia są o tyle konieczne, że zdają się one tkwić w stanie rzeczy (...)”¹¹; przecież „chodzi właśnie o to, aby oddzielić kontyngencję od tego, co jest

⁶ Pomijamy w tym momencie specyficzne rozumienie terminu *rzeczywistość*. Do tego problemu przejdziemy w dalszej części rozprawy. Tutaj sygnalizujemy tylko, iż w sensie ścisłym pojęcie rzeczywistości (realności) Witkiewicz odnosi do tego, co cielesne. Tymczasem poprzestajemy jednak na stosowanym w tekście pojęciu *rzeczywistość* jako zamiennym z *istnieniem*.

⁷ *Spór o monadyzm* stanowi wyjątkowy fenomen filozoficznej – często emocjonalnej i znacząco osobistej – dyskusji prowadzonej pomiędzy Witkacym a Leszczyńskim. Por. W. Kmiecikowski, *Leszczyński a Witkacy w „Sporze o monadyzm”*, „Studia Gnesnensia” 20, 2006, s. 5-30.

⁸ S.I. Witkiewicz, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 122.

⁹ Ów optymizm jednak – jak później okaże się – funkcjonuje w pewnych granicach i pozostawia miejsce na obecność Tajemnicy Istnienia.

¹⁰ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 223. Znamienita dla Witkacego jest niechęć do indeterminizmu w fizyce. Spojrzenie fizyka bowiem – zgodnie z metodologicznymi założeniami, pomijającymi obecność żywego obserwatora *fizycznych zdarzeń* – uchwytować winno wyłącznie zdeterminowany i jednoznacznie wyznaczony obraz rzeczywistości. Por. tamże, s. 70, 108, 113n, 150, 173n, 222; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 200, przypis 1, s. 287nn; tenże, *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 368, 370 (przypis 2), 372 (przypis 1).

¹¹ Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 51.

konieczne dla każdego możliwego Istnienia¹²; przecież „chodzi o to, aby z tej nieskończoności wyłowić te pojęcia, które są konieczne dla najogólniejszego opisanego każdego w ogóle istnienia, czyli Istnienia w całości, i każdego aktualnego i możliwego istnienia częściowego (...)”¹³. Istnienie zatem przeniknięte jest pewnymi regułami, które poddają się filozoficznej eksplikacji. Metafizyk *dotykający* Istnienia uchwytuje pewną koniecznościową strukturę najszerzej rozumianej rzeczywistości. Wszakże „niechęć do przypadkowości polega u mnie na tym, że nigdzie jej nie spostrzegam – twierdzi Witkiewicz – i że zupełny chaos Bytu jest czymś po prostu niewyobrażalnym. (...) Byt (...) jest daleki od chaosu (...)”¹⁴. Jaki jednakże jest ów Byt? Jak Witkacy rozumie owo Istnienie, którego wielkość, głębię i – posłużmy się metaforą – godność filozof oddaje samym stosowaniem wielkiej litery?

Istotnym momentem Witkacowskiej koncepcji Bytu jest jego wielość. Istnienie niejako z własnej natury domaga się przekroczenia jednolitości, prostoty czy jedyności. Witkacy zdaje się traktować kategorię wielości za naczelne pojęcie metafizyczne. Brak wielości, brak zróżnicowania, brak odrębności jako taki wyklucza się z racjonalnością Istnienia. Warto w tym momencie przytoczyć w całości pierwsze i naczelne twierdzenie w systemie metafizycznych tez filozofa. Powie on, iż „pojęcie jednego, jedyne Istnienia, w zastosowaniu do Całości Istnienia, równoznaczne jest z pojęciem Nicości Absolutnej, która jest nie-do-przyjęcia. Pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”¹⁵. Ta wielość odsłania się rozumowi jako konieczna i nieusuwalna z Istnienia. To ostatnie nieuchronnie przeniknięte jest nie-jednością i nie-jednolitością. Inaczej mówiąc – o tyle tylko Byt jest, o ile jest Wielością.

Owa wielość nie stanowi jakiegoś przypadkowego oblicza rzeczywistości – żadnej akcydentalnej jego specyfiki – lecz samą jej koniecznościową, fundamentalną strukturę. Jednolitość, brak zróżnicowania czy jedność – w optyce filozofa – identyfikuje się z brakiem Istnienia. Wszelka próba wyobrażenia sobie takiego stanu skazana jest nieuchronnie na niepowodzenie. Jak mówi Witkacy, jedność „sama w sobie jako jedność absolutna jest nie-do-pomyślenia”¹⁶. Świadomościowe zdążanie w jej kierunku zbliża poznający podmiot – w tym przypadku wyobrażający sobie całościową jedność i jedność Istnienia – w stronę Nicości; Nicości, której nie można sobie wyobrazić, której jednak pojęcie służy jako szczególny

¹² Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 337.

¹³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 161.

¹⁴ Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 339n.

¹⁵ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 160.

¹⁶ Tamże, s. 166.

weryfikator zgodności pojęcia czy sądu z naturą samego Istnienia¹⁷. Ujmowanie istnienia w horyzoncie jego nie-wielości to intencjonalne zbliżanie się ku nie-Istnieniu i jako takie jest niemożliwe, a jednocześnie ukazuje ono sprzeczność Istnienia z ową jedynością i jednością. Witkiewiczowski schemat wielości jest przez niego *nakładany* na każdy fragment sfery Istnienia. Odnajdziemy go również w człowieku czy w sztuce. Wszakże „zasadniczą cechą dzieł sztuki jest jedność w wielości, bez względu na to, jakie są elementy tej wielości i jakim sposobem osiągnięta jest ich jedność”¹⁸. Ta wypowiedź odsyła nas do kolejnego momentu Witkiewiczowskiej wizji Istnienia, tzn. szczególnej integracji owej egzystencjalnej wielości.

Wielość istnieniowa posiada specyficzne, a jednocześnie fundamentalne *pokrewieństwo* czy podobieństwo. Wszakże „pojęcie wielości ogólne (...) zawiera w sobie (...) pojęcie jedności tej wielości jako jednego zbioru elementów, bez której to jedności mielibyśmy poszczególne elementy oddzielne, a nie wielość jako taką (...)”¹⁹. Witkiewiczowski Byt zatem nie jest jedynie zestawem różnorodnych elementów składających się w sposób chaotyczny na ową istnieniową wielość. Jest on bowiem sensowną i uporządkowaną całością. Poszczególne elementy teże wielości posiadają specyficzne znamię stanowiące fundament jedności Istnienia; fundament nadający wyjątkową wspólność teże wielości egzystencjalnej; fundament pozwalający ujmować ową wielość również w optyce jedności.

„Dopiero jako – powie Witkiewicz – objęte jedyną dwoistą, tożsamą ze sobą czasowo-przestrzenną formą, musimy uznać Istnienie w całości za jedyne i tożsame ze sobą w swej wielości”²⁰. Wypowiedź ta oddaje istotę Witkiewiczowskiej koncepcji. Okazuje się bowiem, iż Istnienie, które ma fundamentalny, konieczny wymiar wielości, stanowi jednocześnie jedność; jedność w tym znaczeniu, iż każdy niejako fragment, każdy element Bytu jest zarówno *otulony*, jak i przeniknięty Czasem i Przestrzenią. Ani owego Czasu ani też Przestrzeni nie można traktować jako przypadłości egzystencjalnej. One bowiem *tkwią* w Istnieniu jako jego – absolutnie konieczny – nieusuwalny, nieoddzielalny wymiar. Wszakże oba te *egzystencjalne komponenty* „stanowią dwie strony dwoistości jednej dwoistej Formy Istnienia, bez

¹⁷ Witkacy twierdzi, iż „za kryterium konieczności pojęć i prawdziwości twierdzeń przyjmuję to, czy nieprzyjęcie pierwszych i zaprzeczenie drugich nie implikuje pojęcia Nicości Absolutnej, tj. niemożności przyjęcia Istnienia w ogóle. (...) Pojęcie Nicości Absolutnej jest pojęciem «niepojętym», nie odpowiada mu nic (...). Przyjmując pojęcie Nicości Absolutnej w znaczeniu zaprzeczenia samej możliwości istnienia, stawiamy je jako kryterium dla określenia nieprawdziwości twierdzeń odnoszących się do Istnienia w ogóle”. Tamże, s. 161, 162, 163.

¹⁸ Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, dz. cyt., s. 16.

¹⁹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 169.

²⁰ Tamże, s. 181.

której jest ono nie-do-przyjęcia (nie-do-pomyślenia, nie-do-wyobrażenia)²¹. W koncepcji Witkacego Istnienie zarówno ujmowane w całości, jak i rozpatrywane w horyzoncie jakiegokolwiek *egzystencjalnego fragmentu* po prostu jest czasowo-przestrzenne. O ile cokolwiek istnieje, o tyle musi być *naznaczone* znamieniem czasu i przestrzeni. Oba te momenty formalne wskazują na oryginalność Witkiewiczowskich rozważań metafizycznych. Istnieniowa jedność w wielości – jak możemy już obecnie charakteryzować Istnienie – posiada określenia, które nie pozwalają jej po prostu identyfikować z teoriomnogościowym zbiorem elementów. Istnienie jako takie – pomimo nadrzędności kategorii wielości – jest przeniknięte Czasem i Przestrzenią jako najgłębszym wyrazem jego realności. Posługując się metaforą, można powiedzieć, iż istnieniowa wielość – właśnie dzięki swej Formie – jest konkretna, jest *gęsta egzystencjalnie* i jako taka odróżnia się od zwykłej wielości bezzakościowych składników. Wielość jest wielością konkretną i to wielością *gęstych* elementów. Warto w tym miejscu przyjrzeć się bliżej Witkiewiczowskiej wizji już nie istnieniowej wielości, ale temu, co ją buduje; temu, co stanowi element Istnienia; temu, co można by określić jako substancję²².

3. Ku konkretnej jednostkowości

Skoro „pojęcie Istnienia implikuje wielość i nie jest do pomyślenia jako jedno i jedyne, widać specjalne znaczenie, które musimy przypisać pojęciu Istnienia Poszczególne = (IP) (...)”²³. Istnienie Poszczególne to właśnie ów najdonioślejszy i podstawowy składnik egzystencjalny; podstawowy element Bytu. Takie jednak określenie jest jeszcze niewystarczające. Witkiewiczowi nie chodzi po prostu o pluralizm egzystencjalny i przekonanie, iż Istnienie *rozproszkuje się* na wielość (spokrewnionych Formą) *istnieniowych atomów*. Istotna jest bowiem jego koncepcja tychże konstytutywnych dla całości Istnienia elementów. Te okazują się być żywymi, czującymi monadami. Istnienie w całości, jak i rozważane w horyzoncie podstawowych składników przeniknięte jest kontekstem odczuwania i życia. Byt jest wielością żywych monad.

Witkacy zdecydowanie twierdzi zarówno, że „wszystko, cokolwiek jest martwym, musi się składać z żywych elementów, bo tylko one mają byt sam w sobie”²⁴, jak i „byt martwy sam dla siebie jest pojęciem sprzecznym, bo «sam dla siebie», to

²¹ Tamże, s. 181.

²² Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213; tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 342.

²³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 175.

²⁴ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 71.

znaczy żywy i świadomy²⁵. Istnienie zatem stanowi zestaw poszczególnych żywych i świadomych (w pewnych oczywiście granicach²⁶) Istnień Poszczególnych. W optyce Witkiewiczowskiej metafizyki rzeczywistość odsłania swoją żywą naturę²⁷. O ile maksymalizm filozoficzny Witkacego ujawnia się w ujęciu całego Istnienia w *szacie* jedności w wielości, o tyle charakter każdego indywidualnego *istnieniowego elementu* tejże wielości filozof buduje poprzez pryzmat doświadczenia własnej, konkretnej egzystencji. Twierdzi wyraźnie, iż „wszelki opis rzeczywistości powinien zaczynać się od opisu nas samych (...)”²⁸. W jaki jednak sposób Witkiewiczowski człowiek uchwytuje siebie jako Istnienie Poszczególne? Kim jest – zastosujmy przenośnię – *istnieniowy kawałek*, który może – jak się to później okaże – być ujmowany zarówno w perspektywie całości Istnienia (jako jego element), jak i własnego intymnego doświadczenia?

„Z powodu dwoistości nieskończonej formy swojej, jako Czasu i Przestrzeni, Istnienie jest dwoiste i każde Istnienie Poszczególne musi być dwoistym; jest ono samo dla siebie jako trwanie i rozciągłość, które to pojęcia są pierwszymi abstrakcjami od bezpośredniego przeżywania, w którym Istnienie Poszczególne stanowi jedność tych elementów”²⁹. Istnienie Poszczególne – ów egzystencjalny podstawowy element Bytu – stanowi zatem jedność trwaniowo-rozciągłościową samą dla

²⁵ Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 91. „Sprzeczność popelniamy, gdy mówimy o obiektywnym [bycie] samym dla siebie rzeczy martwych, jako takich właśnie, czyli o bycie samym dla siebie tego, co właśnie jako takie bytem samym dla siebie nie jest”. Tenże, *Uwagi w związku z pracą J. Leszczyńskiego „Podstawowe pojęcia idealistycznej monadologii”*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 302n. „Pojęcie niezmiennego, obiektywnie istniejącego (P) martwego jest po prostu pojęciem sprzecznym, bo przedmiot jako taki istnieje tylko dla nas, dla (IP), i mówienie o czymś, co istnieje z definicji tylko dla nas, jako o [czymś], co istnieje tak samo w sobie i dla siebie, jest oczywistą sprzecznością, którą już Berkeley wyraźnie widział”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213n.

²⁶ „Pierwotna świadomość, czyli jedność osobowości u stworzeń bardzo niskich np. jest z pewnością tylko «świadomością ciała» (...)”. *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 365. Por. tamże, s. 372n; tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 169, 194, 207; tenże, *Geneza uczuć metapsychicznych*, (1932) [w:] *Pojęcia i twierdzenia implikowane...*, dz. cyt., s. 75nn.

²⁷ Nie oznacza to oczywiście, iż całość Istnienia tworzy jedno Istnienie Poszczególne. Wszakże „to byłoby równoznaczne z przyjęciem Nicości Absolutnej (...)”. Tenże, *Pojęcie Istnienia i wynikające z niego pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 372. Witkiewicz sugeruje, że całość Istnienia jest organizacją Istnień Poszczególnych. Por. tamże, s. 372.

²⁸ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 193.

²⁹ Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, dz. cyt., s. 9. „Kaźde (IP) stanowi jedność swego (AT) ze swoją (AR), która to ostatnia stanowi też jedność samą dla siebie”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 188. (AT) oznacza w terminologii Witkacego trwanie samo dla siebie, natomiast (AR) rozciągłość samą dla siebie (identyfikująca się z samo-doświadczanym ciałem). Por. tamże, s. 186, 328. (Por. przypis 33 niniejszego artykułu); tenże, *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 361.

siebie, tzn. uchwytywaną przez samo owo Istnienie. „Trwanie nasze – mówi Witkiewicz – z naszą rozciągłością stanowią absolutną jedność w bezpośrednim przeżywaniu i są jedno bez drugiego niewyobrażalne: nie ma żadnego «ducha» i «ciała» oddzielnie, tylko są osobowe Istnienia Poszczególne czasowo-przestrzenne³⁰. Rozciągłość nie jest żadnym dodatkowym akcydensem Istnienia Poszczęólnego, lecz konstytutywnym – na równi z czasowym (trwaniowym) jego współ-komponentem. Rozciągłość i trwanie samo dla siebie są ściśle ze sobą powiązane – wzajemnie się współ-przenikają.

Ten związek jest tak głęboki i konieczny, iż Witkacy rozciągłość wprowadza w samą naturę Istnienia Poszczęólnego jako jego cielesność; cielesność stanowiącą istotny, konieczny i nieusuwalny element każdego Istnienia Poszczęólnego. Filozof powie, że „moje ciało, mimo że się zmienia, pozostaje moim, związanym zawsze z tą samą osobowością – są to momenty niesamodzielne tego, co nazywam (IP) (Istnieniem Poszczęólnym), stworem żywym, monadą³¹. Nie zawaha się również stwierdzić, iż „musimy zawsze rozważać jaźń jako cielesną, tzn. psychologię nie jako działanie się w czystej jaźni, tylko jako psychologię cielesnego stworu (...)”³². W tym kontekście uprawnione jest stwierdzenie, iż moje doświadczenie samego siebie, mej egzystencji – czy jak chciałby Witkacy – trwania samego dla siebie (AT)³³ jest przeniknięte doświadczeniem własnej cielesności. Nie jest tak, że uchwytyję pierwotnie własną cielesną rozciągłość na podobieństwo doświadczenia rozciągłości zewnętrznej (świata zewnętrznego)³⁴, a moja cielesność stanowi coś

³⁰ Tenże, *Ogólna krytyka materializmu fizykalnego* (1936-1937), [w:] *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 35. Witkacy powiedziałby w tym miejscu, że „mówiąc tak jestem w (BDŚ), czyli w (IP) od środka”. Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 203. W terminologii Witkacego (BDŚ) to „był sam w sobie i dla siebie = (IP) rozpatrywane od środka, w przeciwieństwie do obiektywnego organizmu = (IP) rozpatrywane przez inne (IPN) «z boku»”. Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 56.

³¹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213.

³² Tenże, *Uwagi w związku z pracą...*, dz. cyt., s. 293. W kontekście dyskusji z Leszczyńskim Witkacy stwierdzi, że konieczność istnienia cielesnych monad „jest o tyle «wyższego» rzędu, że uznają po prostu cielesność jaźni, zmaterializowaną w organizmie entelechii, bez której byłaby niczym = punktualną inkoncewabelną jaźnią idealistów”, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 188.

³³ Witkacy twierdzi, iż „(AT) = trwanie samo dla siebie jako takie = (BDŚ) jako od środka rozpatrywane (IP)”, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 56.

³⁴ Chociaż i takie doświadczenie jest możliwe w horyzoncie Wtkacowskiej *latarni głowowej*, tzn. wzrokowego percypowania własnego ciała jako elementu świata; percypowania z zewnątrz, poprzez spoglądanie na owo ciało – *przedmiotowienie* – a nie w czucia owego ciała *od środka*, tzn. w aspekcie *mojności*. Por. tamże, s. 38; tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 199n; tenże, *Uwagi w związku z pracą...*, dz. cyt., s. 293; tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 336, 341.

zewnątrznego wobec mojego „ja”. W ujęciu Witkiewicza bowiem nie ma żadnego punktowego, niecielesnego „ja”, które byłoby źródłem aktów świadomości. Doświadczam własnego ciała po prostu jako samego siebie.

Wszakże „ciało jest pierwszą rzeczywistością – ciałem jesteśmy po prostu (...)”³⁵ i ono jest dane mi zawsze w specyficznych przeżyciach, określanych przez Witkacego jako *mojość*. Dzięki owej *mojności* zawsze mam szczególne poczucie obecności własnego ciała. Ono może mieć różne natężenie i intensywność, może mieć różną wyrazistość³⁶, ale zawsze jest jakoś dostępne. Nawet jeżeli skoncentrowani jesteśmy na abstrakcyjnych zagadnieniach i nasza uwaga nie jest wypełniona wprost obecnością ciała, to przecież ono ciągle jest obecne w świadomości, skoro ta jest po prostu cielesna. Witkacy twierdzi, iż w „w tej cielesnej jaźni możemy wyróżnić (...) i tzw. duchowe treści, w których doznanie ciała jako takie nie występuje («myślenie», wyobrażenie itp.), jakkolwiek zawsze obecne jest w tle”³⁷. *Mojość* powoduje, że nawet na chwilę nie tracę poczucia mojej identyczności; identyczności rozumianej jednak nie jako tożsamość siebie samego jako podmiotu (źródłowego centrum) przeżyć, lecz zawsze jako *cielesnego trwania*. Cieleśność stanowi integralny element każdego Istnienia Poszczególne i to zwłaszcza w niej ujawnia się realistyczna orientacja monadologii Witkacowskiej. Monada bowiem nie identyfikuje się ze sferą duchową, psychiczną czy świadomościową. Ona jest bowiem przede wszystkim cielesna. Tym samym odsłania się jako czująca – i to czująca, doświadczająca przede wszystkim samą siebie. W kontekście intuicji Witkacego Istnienie Poszczególne sięga tak daleko, jak sięga doświadczenie własnego ciała. W granicach cieleśności bowiem ów *egzystencjalny element jest u siebie*. Granica pojedynczego istnienia u Witkacego jest jasna i zdecydowana. Jest nią granica skóry, a więc sfera związana z obecnością zewnętrznego komponentu jakości granicznej³⁸.

³⁵ Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 35.

³⁶ „Mojość jest w ciele i wewnątrz, i na granicy – silniej i mgławo wewnątrz – ostrzej, lecz słabiej na skórze. Ręka jest czymś zewnętrznym od brzucha w środku, mimo jej ostrości, a mgławości tego ostatniego. To, że *mojość wewnętrzna jest «odwewnętrzną stroną ciała»* jest faktem”. Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 103n. Por. tamże, s. 95, 112; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 125, 160. W *Pojęciach i twierdzeniach* Witkiewicz mówi o tzw. *jakości wewnętrznego dotyku*. Tym terminem określa on „czucia muskularne i organów wewnętrznych (...). Do pewnego stopnia zawartość pojęcia «samo dla siebie» (...), możemy wyrazić przy pomocy jakości «wewnętrznego dotyku», jako zasadniczego jakościowego materiału jedności osobowości; bez tej jakości (...) istnienie (IP) samego dla siebie jako (AT) byłoby nie-do-pomyślenia”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 215.

³⁷ Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 341.

³⁸ Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 214nn, 220; tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 94, 102-105. Nieco dalej Witkiewicz pisze, że „danie bezpośrednie

Biologiczny paradygmat metafizyki Witkiewiczowskiej jest niewątpliwy. Mając już świadomość fundamentalnej egzystencjalnej rangi cielesności – wiedząc już, że „nasza (AR) = ciało”³⁹ – warto zatrzymać się na chwilę nad kwestią trwania Istnienia Poszczególnego ujmowanego w subiektywnej, wewnętrznej optyce, tzn. w horyzoncie (AT). Jest to tym bardziej konieczne, iż Witkacy stwierdza, iż „musimy więc pojęciu (AT) – wyrażającemu istnienie samo dla siebie – przyznać pierwszeństwo”⁴⁰. Jak zatem rozumie on owo trwanie samo dla siebie (AT) i na czym polegałoby owo pierwszeństwo? Jak Witkacy rozumie to, co można by wstępnie określić jako doświadczenie siebie jako odrębnego – przepelnionego *mojością* – egzystencjalnego elementu; doświadczenie, które stara się filozof oddać określeniem BDS, tzn. bytu samego w sobie i dla siebie?⁴¹.

Zauważamy przede wszystkim, że Witkiewicz odrzuca fundamentalne fenomenologiczne pojęcia służące opisowi relacji poznawczych. Twierdzi zarówno, iż „cała płodność pojęciowa Husserla (...) zamiast zająć się problemami prawdziwymi, po mistrzowsku rozwiązuje urojone (stosunek jaźni, aktu i przedmiotu) (...)”⁴², jak również sygnalizuje niebezpieczeństwo „strasznych nieporozumień w kwestii tzw. «przeżyć intencjonalnych», według mnie razem z «aktami» istności zupełnie urojonych (...)”⁴³. Krytycyzm Witkiewicza wobec intencjonalnej wizji świadomości stanowić może istotny moment ułatwiający uchwycenie jego koncepcji; koncepcji budowanej zresztą w szczególnej opozycji wobec rezultatów badań fenomenologicznych. „Rozdział na czystą jaźń, akt intencjonalny – zauważa filozof – i przedmiot (i potem przedmiotem jest już element hyletyczny) jest beznadziejną, sztuczną komplikacją stanu rzeczy, które bez tych pojęć (tylko jedność osobowości i «przeżycia», jeśli ktoś chce, rozkładalne na jakości = XN) daje się zupełnie adekwatnie opisać”⁴⁴. Podmiotowość Istnienia Poszczególnego rozważana w kontekście (AT) – *od środka*, w optyce świadomości samego siebie – odsłania się jedynie jako jedność osobowości i przeżyciowych jakości. Nie ma tutaj miejsca

kończy się dokładnie na zewnętrznej granicy (AR) – od tej granicy zaczynają się zjawiska. Dokładnie czują przecież mój dotykający palec i dotykany przedmiot (...)” Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 209.

³⁹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 328. (Por. przypis 29 przedstawianych analiz.)

⁴⁰ Tamże, s. 202. Wspomniane w tekście rozprawy pierwszeństwo związane jest z tym, iż kontekst samej rozciągłości (tutaj – cielesności rozpatrywanej tylko zewnętrznie, nieco fizykalnie) może granicznie pominąć wewnętrzne świadomościowe życie (AT), natomiast *odwewnętrzną* optyka (AT) nie może pominąć przeżyć swej cielesności.

⁴¹ Por. przypis 30.

⁴² Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., 181n. Por. tamże, s. 172n, 209.

⁴³ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 151. Por. tamże, s. 146, 164, 191.

⁴⁴ Tenże, *Próba krytyki...*, dz. cyt., s. 22n.

na substancjalnie rozumianą osobę jako źródło aktów świadomości. Nie ma przecież ani aktów, ani punktu, z którego one by wypływały⁴⁵. Nie ma również odrębności i wyjątkowości ontycznej świadomości czy – jak powiedziałby Witkacy – jaźni. Owa jaźń *naznaczona* jest rozciągłością i zdaje się bardziej stanowić pewną całość składającą się z elementów, niż wyjątkowy komponent ludzkiego – właśnie specyficznego ludzkiego – istnienia⁴⁶. U Witkacego zdaje się brakować klasycznie rozumianego „ja” jako podmiotu życia świadomościowego. Mamy co prawda poczucie własnej identyfikacji, lecz brakuje ontycznego nosiciela owego poczucia. Spróbujmy przyjrzeć się temu nieco bliżej.

„Odróżnić należy pojęcie trwania samego dla siebie = (AT) od pojęcia trwania czegoś innego, jakiejś jakości np. Pierwsze określić możemy – twierdzi Witkacy – jako „ja”, stanowiące, na podstawie istnienia w (OT) trwania byłego, jedność = jedność osobowości, tożsamą ze sobą w ciągu całego trwania różnorodnych swych elementów, czyli jakości”⁴⁷. Zauważamy w tej wypowiedzi ujęcie (AT) zgodne z najogólniejszym schematem pojęciowym metafizyki Witkacego, tzn. schematem jedności w wielości. Mamy do czynienia niewątpliwie z poczuciem własnej *trwaniowej* ciągłości – doświadczam siebie samego jako tę samą rzeczywistość. Ale ta jedność („ja” jako osobowość) wspiera się na świadomościowych elementach tzn. jakościach. W Witkiewiczowskiej świadomości (osobowości) nie ma nic poza jej *składowymi jakościowymi elementami*. Wszakże „w definicji jakości leży pojęcie osobowości, której przeżyciami one właśnie są (...) – a rozdzielenie ich grozi logicznymi, nie tylko ontologicznymi sprzecznościami, (...): pojęcia te oznaczają momenty składowe niesamodzielne jednego nierozdzielonego, (...) stanu rzeczy”⁴⁸. Oznacza to, iż osobowość jest po prostu wypełniona jakościami jako elementami świadomościowej całości! W pewnym sensie jaźń zdaje się stanowić określone połączenie poszczególnych trwających jakiś czas – różny od czasu nieskończenie krótkiego⁴⁹ – jakościowych składników. Odwołajmy się do samego filozofa, który twierdzi, iż „trwanie więc, poza znaczeniem na razie ogólnikowym jako (AT), czyli istnieniem (IP) samego dla siebie, będzie wyrażać właściwość wszystkich jakości, które o tyle istnieją, o ile trwają. W tym znaczeniu będziemy mówili o «jakości trwania» (...), jakość ta będzie jakością związaną w jedność ze wszystkim innymi jakościami, będzie ich własnością wspólną, bez której żadnej jakości pomyśleć nie

⁴⁵ Por. *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁶ Por. *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 101n.

⁴⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 206, przypis 2. Symbolem (OT) Witkiewicz określa trwanie obecne. Por. tamże, s. 200nn.

⁴⁸ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁹ „Trwań składowych (AT) nieskończenie krótkich przyjąć nie będziemy mogli (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt. Por. tamże, s. 185.

będziemy mogli, podobnie jak jej samej jako jakości odrębnej bez tej jakości danej, która w niej niejako trwa⁵⁰.

Charakterystyczne jest to, iż owo *jakość trwania* jest własnością wszystkich jakości – stanowi zatem atrybut przeżyć jaźniowych. Mamy tutaj do czynienia z ontycznym podkreśleniem nie tyle samej jaźni, ile tego, co zdaje się ją konstytuować, tzn. trwających jakości. Inaczej jeszcze mówiąc – to nie tyle trwale istnieje nośnik poszczególnych jakości, ile trwają poszczególne jakości *otulone* aspektem trwania (formalną jakością trwania), które budują poprzez własne dzieanie się – przez ich ciągle narastanie – poczucie tożsamości trwania; budują „ja” jako osobowość (ale nie tworzą podmiotowego, osobowego nosiciela!). Owo „ja” to efekt przepływu i szczególnego współprzenikającego się – obecne trwanie zawiera przecież trwanie byłe – trwania poszczególnych jakości⁵¹. Ono niejako *wyłania* się dzięki ruchowi jakości. Witkacy wyraźnie wskaże w twierdzeniu dwudziestym „pojęcie następstwa jakości stanowiącego tożsamą ze sobą jedność, równoznaczne z samym pojęciem (AT) (...)”⁵². Ta jedność wyrasta niejako – wypływa – z szeregu przeżyć dzięki szczególnemu utrzymywaniu przeszłości przeżyciowej (jakościowej) w postaci *tła zmieszanego*.

„Jedna tylko jakość lub bardzo mały ich kompleks będzie wyraźny – twierdzi Witkiewicz – inne stanowiąc będą tło (...)”⁵³. Oznacza to, iż wszelkie przeszłe przeżycia w specyficzny sposób pozostają obecne i – pomimo tego, iż wyraźnie nie wypełniają aktualnie świadomości – modyfikują niejako każde nowe, nadchodzące przeżycie. Każda kolejna jakość zdaje się występować na tle całej trwaniowej i jakościowej przeszłości (AT) i każda obecnie już przeszła, a przed chwilą jeszcze aktualnie występująca jakość ma modyfikujący wpływ na to, co sukcesywnie pojawia się w świadomości. Inaczej mówiąc – cała przeszłość znajduje wyraz (bardziej bądź mniej wyraźny) w obecnym (AT), którego charakter byłby inny, gdyby nie wystąpiła kiedyś *taka a taka* jakość. To, co minęło, każdy moment mojej dotychczasowej – ujmowanej w *odśrodkowej*, trwaniowej optyce – egzystencji znajduje wyraz w każdym *świadomościowym drgnieniu*. Moje *teraz* byłoby inne, gdyby w przeszłości moje (AT) wypełnione było innymi jakościami. Nawet prozaiczne

⁵⁰ Tamże, s. 205n.

⁵¹ Mamy świadomość niechęci Witkacego do koncepcji współprzenikania się jakości. Por. tamże, s. 223. Skonstatuje on także, że pomysł „jakości «wzajemnie przenikających się» w «czystym trwaniu» (...) z powodu jednowymiarowości trwania [jest] niemożliwym do przyjęcia”. Tamże, s. 224. Jednocześnie jednak „nie możemy pomyśleć ciągłości (AT) inaczej, jak w ten sposób, że trwanie byłe jest w pewien sposób obecne – choćby w pewnych częściach – zawarte w trwaniu obecnym”. Tamże, s. 200. Stąd właśnie określenie zawarte w artykule.

⁵² Tamże, s. 207.

⁵³ Tamże, s. 223.

spozstrzeżenie jest – w swym charakterze – określone tłem całej dotychczasowej trwaniowej przeszłości. W kontekście sporu z Kotarbińskim Witkacy – odwołując się do spozstrzegania czerwonej plamy na murze – stwierdzi, że „ponieważ jakości same nigdy nie występują, tylko w kompleksach, na tle «tła zmieszanego, nie zauważonego jako takiego» (...) a dalej będzie tłem (...): cała, niepowtarzalna nigdy i nigdzie już przeszłość danego osobnika, wskutek której tak będzie tę plamę widział, jak nikt inny przez wieczność całą w nieskończonym Istnieniu jej nie zobaczy”⁵⁴. W tym kontekście zrozumiała jest niepowtarzalność każdego *teraz*, jak i niepowtarzalna wyjątkowość każdego egzystencjalnego elementu, tzn. monadystycznego Istnienia Poszczególnego; niepowtarzalność, która zdaje się niejako tkwić w całym Istnieniu⁵⁵. Spróbujmy obecnie – wykorzystując już wyniki analiz nad Istnieniem Poszczególnym (cielesną monadą czującą *wewnątrznie* samą siebie) jako Witkiewiczowskim elementem Bytu – powrócić do horyzontu całości Istnienia.

4. Powrót do całości

„Istnienie więc realne (...) czyli po prostu istnienie (istnienie realne jest synonimem istnienia w ogóle – inna rzecz są złudy, fantazmy itd., ale jako takie i one są realne w swoim rodzaju jako takie) – twierdzi Stanisław Witkiewicz – ciała mego posiadającego pewne własności wspólne z innymi ciałami i przedmiotami zakładamy jako absolutnie pewne, według danych poglądu życiowego (...)”⁵⁶. W innym miejscu zauważy, że „o ile doznajemy wrażeń od ciał innych stworów, to dobrze wiemy, że poza tymi ciałami kryje się pierwsza rzeczywistość, ciał samych dla siebie, jako część trwał (ATN) pewnych osób [traktując pluskwy i wymoczki jako osoby na równi z ludźmi] (...)”⁵⁷. Obie te wypowiedzi wyraźnie stawiają cielesność w centrum Istnienia. To, co istnieje realnie; to, co jest rzeczywistością, ma wymiar cielesny. Możemy oczywiście mówić o pewnym istnieniu fikcyjnych wyobrażeń

⁵⁴ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 166. Por. tamże, s. 125, 191, 212. Witkacy twierdzi, że „całe (BT) [byłe trwanie – W.K.] znajduje się w tle zmieszonym w (OT) (...) jako pewien charakter czy specyficzne zabarwienie danej (X) w (OT) trwającej”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 226. Zauważa także, iż „żadne następstwo (XN) [jakości – W.K.] w (AT) nie może dokładnie się w nim powtórzyć, ponieważ tło ulega ciągłej zmianie przez dodawanie nieustannie nowych (BXN) [byłych jakości – W.K.]”. Tamże, s. 239.

⁵⁵ Witkacy powie, że „każde (AT) (...) zdarza się raz tylko w ciągu całej «wieczności» Istnienia. (...) Każdy moment Istnienia jest więc jedyny w swoim rodzaju i niepowtarzalny”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 303n.

⁵⁶ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 68. Por. tamże, s. 125, 127.

⁵⁷ Tenże, *Uwagi w związku z pracą...*, dz. cyt., s. 302.

czy pojęć⁵⁸, jednak będzie to sfera zachodząca niejako w obręb faktycznej, rzetelnej rzeczywistości. Ta ostatnia zdaje się po prostu identyfikować z cielesną monadą. Ową cielesność można ujmować zarówno *odwewnętrźnie*, tzn. w kategoriach trwania samego dla siebie (AT) – jako *moją* cielesność – jak i zewnętrźnie, tzn. w optyce cielesnego organizmu, pewnego obiektywnego, rozciągniętego i występującego pośród wielu innych⁵⁹. Zawsze jednak to monada cielesna staje w centrum rozważań i okazuje się czynnikiem konstytuującym całość Istnienia. Ta ostatnia przeniknięta jest cielesnością – każdy fragment bytu jest cielesny. O tyle tylko poruszamy się w horyzoncie Witkiewiczowskiej metafizyki, o ile nakładamy na całość Istnienia kategorię cielesności (i to świadomej sobie samej cielesności). Dlatego właśnie Witkacowską teorię bytu możemy określić jako monadyzm cielesny czy cielesną monadologię.

„Jest to więc pewnego rodzaju monadologia w stylu Leibniza – pisze o swoim systemie sam autor – «poprawiona» o tyle, że przyjmuję monady nie jako «punkty», tylko jako czasowo-przestrzenne Istnienia Poszczególne, mające swe «rozciągłości», które wzajemnie na siebie działają przez zetknięcie»⁶⁰. W sensie ontycznym nie ma nic, co nie byłoby cielesną monadą. Każdy fragment Istnienia albo sam jest cielesną monadą, albo też składa się z takich monad. Dotykamy tutaj kolejnego fenomenu Witkiewiczowskiej ontologii. Okazuje się bowiem, iż ostatecznie nie tylko sam człowiek jest złożony z wielości drobnych monad (drobnych samo-czujących się Istnień Poszczególnych), ale także cała rzeczywistość otaczająca go – całe Istnienie stanowi zestaw żywych elementów (bardziej bądź mniej samodzielny i ujednolicony⁶¹). To, co zazwyczaj w codziennym życiu i doświadczeniu jest ujmowane w kategorii przedmiotów – jak mówi Witkacy, w kategorii (MM), tzn. materii martwej⁶² – albo też w fizycznej optyce rozciągniętych elementów zupełnie ogołoconych z aspektów jestestwa żywego⁶³, tak naprawdę jest zestawem cielesnych – wypełnionych *mojością* – monad, czyli drobnych Istnień Poszczególnych. Dostępna pozornie rzeczywistość skał, krzesel czy galaktyk okazuje się w najgłębszej swej podstawie – w intymności ich bytowej struktury – wielością cielesnych *istnieniowych elementów*. Wszak „ponieważ rzeczy dane mi są w tych samych (XN) co ciała innych stworów, więc uznaję je za rzeczywiste i twierdzą, że ponieważ nie mogą być

⁵⁸ Wszakże „jest również wyobrażenie, które mam wymawiając wyrazy takie jak: Bóg, sumienie diabła, centaur a nawet wyraz bez sensu «kalamarapaksa»”. Tamże, s. 287.

⁵⁹ Por. tamże, s. 319; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 65.

⁶⁰ Tenże, *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 366.

⁶¹ Por. *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 293.

⁶² Por. tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 56.

⁶³ Por. *Pojęcie Istnienia...*, dz. cyt., s. 368; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 269.

martwe i istnieć same dla siebie, bo to jest sprzeczność jak żelazne drzewo, więc muszę uznać, że składają się z cielesnych monad, takich jak ja sam⁶⁴.

Witkacy w swoich rozważaniach nieustannie podkreśla motyw ostatecznej złożoności tego, co istnieje, z monad cielesnych. System metafizyczny Witkacego nie wyczerpuje się po prostu w uznaniu obecności Istnień Poszczególnych obdarzonych ciałami. To wydaje się dość oczywiste. Istotne jest natomiast to, że również sfera materialna rzeczywistości (a przez to i całość Istnienia) także naprawdę jest cielesna. Bowiem „monadyzm to sprowadzenie (MM) do istnienia w jej miejscu monad⁶⁵ i „dopóki nie mówimy o konstytucji (MM) z monad, nie jesteśmy jeszcze w monadyzmie, tylko w faktach empirycznych (...)”⁶⁶. Jeżeli zatem – zgodnie z codziennym doświadczeniem, a więc i poglądem życiowym – uznajemy faktyczne i ostateczne istnienie zarówno jestestw żywych, jak i istnienie sfery materialnych przedmiotów nie-cielesnych, to jeszcze dalecy jesteśmy od koncepcji Witkacego. Ta ostatnia oczywiście obejmuje również prawdę o poznawczej dostępności przedmiotów, które jawią się jako przedmioty materialne; przedmioty zatem *tkające* dziedzinę materii martwej. Nie można przecież negować prawdy o ich namacalnej, *gęstej*, dotykowej obecności. Ale nie można również poprzestać na owym doświadczeniu. Jeżeli bowiem chcemy poruszać się w horyzoncie poglądu metafizycznego – poglądu rzeczywiście *dotykającego* Istnienia – to oznacza to poznawczą obecność w „poglądzie, który z założenia musi wyjść poza bezpośrednio dane i wszelkie «doświadczenie» (...)”⁶⁷.

W optyce tegoż poglądu musimy spojrzeć niestandardowo na otaczającą rzeczywistość i niejako przeniknąć poprzez poziom *martwej przedmiotowości*. Ta ostatnia bowiem – w owej przedmiotowej strukturze – jawi się jako rzeczywistość fenomenalna, tzn. przedmiotowo dana tylko dla poznającego ją podmiotu; podmiotu, którego rząd wielkości zdecydowanie odbiega od wielkości drobnych Istnień Poszczególnych (bytujących rzetelnie i autentycznie) a składających się na bytowanie owych pozornie tylko martwych przedmiotów⁶⁸. „Nikt nie przeczy – powie Witkacy – że przedmioty (rzeczy) istnieją tylko fenomenalnie⁶⁹, co oznacza

⁶⁴ Tenże, *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt., s. 169. (XN) to symbol wielości jakości. Por. przypis. 44.

⁶⁵ Tamże, s. 218.

⁶⁶ Tamże, s. 200.

⁶⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁸ Witkacy o opisie dokonywanym w kontekście poglądu fizykalnego – tzn. eliminującego pojęcie żywego organizmu i dążącego do opisu Istnienia wyłącznie w terminach fizyki – powie, że jest on „opisem pewnej koniecznej złudy, tzn. (MM), która musi istnieć w pewnym rzędzie wielkości swych elementów dla pewnego rzędu wielkości danego (IP), względnie ich gatunków”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 115.

⁶⁹ Tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 49. Por. tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 91, 94; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 124, 126n, 207, 218.

ich obecność – w *szacie martwej przedmiotowości* – wyłącznie dla (!) poznającego podmiotu. Natomiast autonomiczna egzystencja takiego martwego przedmiotu jest zupełnie inna. Jest on zawsze zestawem pewnej wielości *egzystencjalnych elementów*, czyli cielesnych Istnień Poszczególnych (monad).

Każda taka monada – bez względu na jej wielkość – istnieje sama dla siebie (stanowi BDS) i dopiero percepcja ich zestawu przez zdecydowanie większą (lub mniejszą) monadę daje fenomen przedmiotu. Tulące się do siebie kocięta istnieją rzeczywiście jako pojedyncze, oddzielne Istnienia Poszczególne. Dopiero w dotykowej ich percepcji, np. dokonywanej przez człowieka tworzą – jak określa to Witkacy – „kupę kociąt”⁷⁰. Ale ta ostatnia jest tylko zjawiskowym fenomenem *dla* percypującego. Cała otaczająca nas rzeczywistość przedmiotowa jest właśnie analogatem gromady tulących się do siebie *kociąt*. Istnieje w przedmiotowej *szacie* tylko dla nas i monad porównywalnej wielkości, np. zwierząt. Całe Istnienie wypełnione jest takimi bądź innymi gromadami *kociąt*; *kociąt*, które nawzajem się dotykają, wzrokowo spostrzegają i na siebie działają. Nie ma ani jednego fragmentu Przestrzeni, który byłby pusty i nie wypełniony większym, mniejszym czy wyjątkowo małym *monadycznym kocięciem*. Istnienie jest organizacją żywych monad⁷¹ i najbardziej – zdawać by się mogło – martwa i pusta przestrzeń Kosmosu musi być *utkana* z cielesnych Istnień Poszczególnych; istnień, których obecność z racji ich *małości* umyka naszemu doświadczeniu, a objawić się ewentualnie może tylko w *szacie* takiego czy innego przedmiotu, który *zjawia się* jako przedmiot martwy. W tym miejscu jednak nasuwają się pewne pytania.

Czy jednak – w powyższy sposób zrekonstruowana – Witkiewiczowska filozofia Istnienia nie zawiera pewnych niespójności czy niejasności? Czy mamy tutaj do czynienia rzeczywiście z pełnym, wyczerpującym metafizycznym systemem? Czy faktycznie Witkacy dociera do poziomu koniecznych, nieuchronnych reguł rządzących Istnieniem? W pewnym – zakreślonym przez niego samego – sensie tak jest istotnie. Mamy bowiem u niego do czynienia z odsłonięciem „Prawdy Absolutnej, która jest jedna, ale może być, zależnie od ilości, wyboru i porządku implikacji pojęć i twierdzeń, mniej lub więcej doskonale wyrażona”⁷². Jednocześnie jednak samo Witkacowskie Istnienie przeniknięte jest fundamentalną Tajemnicą, a w jego koncepcji natrafiamy na – pozornie wykluczające się – twierdzenia. Z jednej strony mamy (uzyskaną dzięki Formie) jedność Istnienia, a więc i jedność każ-

⁷⁰ Por. tenże, *Dodatek. Odpowiedź na „ad hoc...”*, dz. cyt., s. 53.

⁷¹ Istnienie w całości nie jest oczywiście jednym, jedynym Istnieniem Poszczególnym. Por. przypis 27.

⁷² Tenże, *Nowe formy w malarstwie...*, dz. cyt., s. 10. W innym miejscu powie, że „chodzi o wykrzyki, które z praw bytu są przypadkowe, a które konieczne”. Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 93.

dego *egzystencjalnego fragmentu* (Istnienia Poszczególnoego) z całością owego Istnienia⁷³, a z drugiej strony wszakże każdy ów *fragment* stanowi również jedność (ograniczoną, zindywidualizowaną i odgraniczoną) *samą dla siebie*⁷⁴. Istnienie zarówno w całości, jak i Istnienie Poszczególne jest (nieskończenie) podzielne i ciągle⁷⁵, a przecież jednocześnie „każdy aktualny wycinek Istnienia, z punktu widzenia danego rzędu wielkości (IP) będzie nieciągły (...)”⁷⁶. Odnajdujemy również u Witkacego twierdzenie, że „pojęcie dwoistości Istnienia implikuje (...) 1. pogląd dowolności (IP) (...) i 2. pogląd absolutnej pozornej konieczności (...)”⁷⁷.

Przykładowe powyższe konstatacje zdają się pozostawać w pewnej sprzeczności. W optyce metafizycznej refleksji Witkacego stanowią one jednak specyficzny wyraz Tajemnicy Istnienia. Ono bowiem może być opisane niejako w różnych ujęciach. Jego natura dopuszcza, a nawet postuluje konieczność wyakcentowania i specyficznego zabsolutyzowania poszczególnych jego momentów. Można przecież spoglądać na Istnienie bardziej całościowo, ale i również bardziej indywidualnie (*odwewnętrznie* – w horyzoncie trwania samego dla siebie; AT)⁷⁸. Zarówno jedna, jak i druga optyka winna być uwzględniona. Żadnej nie można zupełnie odrzucić, ale także i żadnej nie można uznać za jedyną i wyłączną! Obie winny być traktowane zbieżnie, chociaż to prowadzi do ujawnienia nieusuwalnej Tajemnicy Istnienia. Ta Tajemnica uobecnia się – odsłania swą głębię – właśnie w rozważa-

⁷³ Por. *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 183, 186.

⁷⁴ Por. tamże, s. 183n, 187 (Tożsamość Faktyczna Poszczególno), 190.

⁷⁵ Por. tamże, s. 185n, 187, 234.

⁷⁶ Tamże, s. 278. Por. tamże, s. 270.

⁷⁷ Tamże, s. 289. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 114n. „Absolutna wolność, tak jak absolutny determinizm są w koncepcji monadystycznej nie do przyjęcia”. Tenże, *Próba krytyki...*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁸ „Pojęcie dwoistości poglądu na Istnienie implikuje pojęcie niewystarczalności każdego poglądu, uwzględniającego tylko jedną ze stron dwoistości Istnienia: poglądów: z punktu widzenia (AT) = poglądu (T) i z punktu widzenia Całości Istnienia = poglądu (C)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 252. Witkacy zresztą stara się w szczególny sposób wykorzystać zdobyte współczesnej mu psychologii i fizyki – ujęte w system psychologizmu i fizykalizmu – i dokonać ich pewnej modyfikacji w celu stworzenia wspólnej płaszczyzny dla ich uzgodnienia; uzgodnienia także z poglądem życiowym stanowiącym wszakże punkt wyjścia jego rozważań. „Jak to się okaże z dalszych rozważań, poglądy: psychologizyczny i fizykalny, są nie do odrzucenia, jako zawierające część Prawdy Absolutnej, podobnie jak pogląd życiowy (...). Mnie chodzi o to, aby pogodzić te trzy poglądy, z których żaden nie jest, mimo częściowej prawdziwości, samowystarczalnym (...)”. Tamże, s. 153. Witkacy pisze także, że „ja właśnie przystępuję do opisu Istnienia bez uprzedzeń, tj. zakładam przede wszystkim pogl. (Ż) [pogląd życiowy – W.K.], w którym codziennie i conocnie żyję (...), że (...) z niego właśnie czerpię pierwszy pojęciowy materiał (...)”. Tenże, *Odpowiedź na „Odpowiedź” Janowi Leszczyńskiemu*, dz. cyt., s. 89. Por. tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 336; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 150nn; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 55, 62, 64, 68, 110.

niach metafizycznych, które muszą uwzględniać i korelować skrajności obecne w obu sposobach patrzenia na Istnienie i ich pojęciach. Pogląd metafizyczny to ten, „w którym (...) możemy je uzgodnić i wykazać konieczność ich obu”⁷⁹.

Pogląd metafizyczny zatem pokazuje, iż Istnienie jest *utkane z Tajemnicy*. Witkiewicz świadomie i zdecydowanie wpisuje Ją w Istnienie. Zwłaszcza w kontekście – nieuchronnie rodzonego poprzez kategorię jedności w wielości – problemu aktualnej nieskończoności w małości i wielkości; problemu monad nieskończenie małych i nieskończenie wielkich; monad, których kompleksy wszakże mają zawsze dawać pewne jedności⁸⁰. Ta Tajemnica jest nieusuwalna. Bez względu na swą wielkość *egzystencjalny* element (Istnienie Poszczególne) zawsze będzie obecny tylko w obrębie Istnienia i – jako skończone i ograniczone Istnienie – nigdy nie będzie mógł pozbyć się owej *egzystencjalnej fragmentaryczności*⁸¹. „Dziwność Istnienia jest związana z tajemnicą – konstatuje Witkacy – dlatego to dla mnie jest ona nieeliminowalna. (...) Całość jest dziwna, jako część niepojętego dla nas bytu nieskończonego, którego częściami jesteśmy sami i dlatego go poznać nie możemy”⁸².

Reasumując, system metafizyczny Witkacego przeniknięty jest immanentnym napięciem. Z jednej strony zdumiewa swym maksymalizmem i poznawczym optymizmem – ową tendencją do uchwycenia Prawdy Absolutnej o Istnieniu w zakresie koniecznościowych praw tegoż Istnienia. Z drugiej natomiast dostrzegamy swoiste *wpisanie* w Istnienie Tajemnicy, której zdecydowane i odważne eksponowanie przez filozofa może budzić pewien szacunek. Niewątpliwie wnikając w Witkiewiczowską Ontologię Ogólną, można mieć poczucie obcowania z refleksją *źródłowo dotykającą* Bytu. Jednakże filozofia ta – jak się zdaje – skazuje człowieka na samotność. Jest on tylko jedną z wielu monad w – niedającej się zrozumieć, a przecież koniecznej do przyjęcia – nieskończoności Istnienia. Sam również człowiek zdaje się składać z monad, które także skłaniają ku świadomościowej – niekończącej się – wędrówce ku coraz mniejszym składowym monadom; wędrówce ku nieskończonej małości. Człowiek tkwi zamknięty we własnej cielesności, przeniknięty *mojnością* i bytujący *w sobie i dla siebie*; w cielesności, która pozwala co prawda dotykowo spotykać cielesność innego Istnienia Poszczególnego, którego jednak wewnątrz (AT) na zawsze pozostaje nieprzenikliwe⁸³.

⁷⁹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 271.

⁸⁰ Por. tamże, s. 296.

⁸¹ Tenże, *Ogólna krytyka materializmu fizykalnego*, dz. cyt., s. 30.

⁸² Tenże, *Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia*, dz. cyt., s. 338.

⁸³ Wszakże „(ATN) nie mogą jako jedne i jedyne same dla siebie wchodzić bezpośrednio w związku funkcjonalne ze sobą”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 191. W innym miejscu Witkiewicz przyzna, iż „jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zaklętych kręgach swych przeżyć»” i „przepaść między jaźniowa nie może nigdy zaniknąć (...)”. *Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na „Decydujące natarcie”*, dz. cyt. s. 178, 206.

Mówiąc metaforycznie, można by powiedzieć, iż Witkiewiczowskie Istnienie przeniknięte jest nie tylko poziomem koniecznościowych prawideł i Tajemnicą, ale i samotnością. Ta ostatnia stanowi nie tyle przypadkowy stan konkretnego, indywidualnego człowieka, ile jest koniecznym przeznaczeniem każdej monady; przeznaczeniem, uzasadnionym samą ontyczną strukturą Istnienia! Z naszym przypuszczeniem współbrzmi Witkiewiczowski opis najgłębszego wyrazu ludzkiej kondycji: „tego potwornego w swej istocie uczucia samotności i jedyności Istnienia Poszczególnego w nieskończonej całości Istnienia. Twórczość artystyczna jest bezpośrednim potwierdzeniem prawa samotności, jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym, i to potwierdzeniem nie tylko dla siebie, ale i dla innych Istnień Poszczególnych, tak jak ono samotnych; jest potwierdzeniem Istnienia w jego metafizycznej okropności (...)”⁸⁴.

⁸⁴ Tenże, *Nowe formy w malarstwie...*, dz. cyt., s. 17n.

Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia

1. Tytułem wstępu

Witkacy fascynuje swoją autentycznością w dążeniu do odsłonięcia najgłębszych momentów konstytuujących Istnienie. Przynależy on do grona tych myślicieli, dla których filozofia nie jest prozaicznym uzupełnieniem wiedzy naukowej, a stanowi wyjątkową sferę racjonalnego poznawczego dialogu z całokształtem tego, co istnieje; dialogu, którego nie można osadzać w kontekście funkcji uzupełniającej partycularną wiedzę naukową. Filozofia bowiem nie ma likwidować braków nauk szczegółowych. Nie jest również ani ich syntezą, ani też wyprzedzającą sferą, która kiedyś zostanie osiągnięta naukowo po modyfikacji metod i udoskonaleniu treści.

Pomimo tego, iż Witkiewicz docenia wagę osiągnięć naukowych¹, to jego idea filozofii wynosi tę ostatnią ponad wiedzę naukową. Jest ona bliższa religii niż szczegółom biologii, chemii czy fizyki². Filozofia wprowadza nie tyle w wiedzę o ilości gwiazd, atomów czy molekuł – czy w kontekst języka, którym tę wiedzę się opisuje – ile usiłuje dotrzeć poznawczo do tego, co zdaje się niejako tkwić u samych podstaw mniejszych czy większych fragmentów rzeczywistości; do źródłowej intymności owych fragmentów; do ich istnienia. Witkacy stawia przed filozofią zasadniczo jeden przedmiot badań – Istnienie. To ono samo rodzi filozofię i stanowi zarówno jej źródło, jak i cel; wszakże inspiruje, niepokoi i postuluje samym sobą odsłanianie swej prawdy. „Z chwilą, kiedy raz się pojmie ogrom otaczającej nas tajemnicy – stwierdzi Witkacy – kiedy zrozumie się, że świat zawiera w sobie ukrytą zagadkę, której nie podaje nam praktycznie dobry i poczciwy pogląd życiowy, że my sami z całym popolitym, nawet w swych największych «nadzwyczajnościach», aż nazbyt jasno określonym życiem, jesteśmy częstkami przerażająco tajemniczego zjawiska Istnienia w ogóle, wszystkie pozornie suche pojęcia, którymi

¹ Witkiewicz twierdzi, że filozof powinien „posiadać możliwie szeroką wiedzę z zakresu matematyki, fizyki i nauk przyrodniczych (...). Jak to się okaże z dalszych rozważań, poglądy: psychologiczny i fizyczny, są nie do odrzucenia, jako zawierające część Prawdy Absolutnej (...)”. S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902-1932)*, Warszawa 2002, s. 153.

² Symptomatyczny jest sam tytuł jednego z artykułów: *O stosunku religii do filozofii. Uczucia metafizyczne jako podstawa uczuć religijnych i rozważań filozoficznych*. Por. tamże, s. 112nn.

umysł stara się tę zagadkę Istnienia rozplątać, nabierają potwornie głębokiego znaczenia, rozbłyskują jakimś nowym światłem, którego przedtem zupełnie nie posiadały³. Spróbujemy pokazać, że Witkiewiczowska eksplikacja owego tajemniczego Istnienia przeniknięta jest motywem granicy; motywem bardziej bądź mniej ujawnionym, ale jednocześnie trwale obecnym w Witkacowskim poszukiwaniu Prawdy Absolutnej; motywem, który jednocześnie wprowadza w głąb Tajemnicy Istnienia.

2. Dwoistość Istnienia

System rozważań Witkiewiczowskich przeniknięty jest zasadniczą dwubiegowością badań. Z jednej bowiem strony Witkacy spogląda na rzeczywistość istniejącą w horyzoncie jej całości, natomiast z drugiej stara się dokonać jej opisu z pozycji pojedynczego elementu. Oznacza to, iż mamy tu do czynienia z próbą spojrzenia na Istnienie zarówno *zewnątrznie* – kiedy ujmujemy Istnienie w jego całości – jak i *wewnątrznie*, kiedy czynimy to *odśrodkowo*, tzn. w optyce indywidualnej. Zdaniem Witkacego oba te spojrzenia są uzasadnione samą strukturą Istnienia. Istnienie bowiem nie jest w swojej zasadniczej osnowie sferą tego, co jednoznaczne, jednostronne czy jednowarstwowe i – jako takie – zupełnie pozbawione określonych komplikacji. W przypadku Witkiewiczowskiej koncepcji mamy do czynienia z fundamentalną dwoistością Istnienia. Wszakże „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie swej dwoistości jako 1. jednego (IP) samego dla siebie jako takiego i 2. reszty Istnienia minus to właśnie (IP) i pojęcie możliwości rozpatrywania jego z tych dwóch punktów widzenia, co jest przyczyną dwóch niewspółmiernych poglądów na Istnienie”⁴.

Analizy metafizyczne Witkacego nie stanowią zatem zestawu precyzyjnych i zwartych rozważań. Nie mamy w nich do czynienia z czytelnym i stopniowym wykładem określonej metafizycznej wizji. Czytelnik bowiem jest nieustannie narażony na konieczność ujmowania poszczególnych zagadnień z dwóch punktów widzenia. I nie może poprzestać tylko na jednej optyce. Byłoby to bowiem niezgodne z *logosem* samego Istnienia. To wszakże jest w swej istocie dwoiste, i zdaje się obejmować w specyficzny sposób dwie własne skrajności; skrajności tkwiące w samej głębi Istnienia, które jednocześnie odsłaniają pewną granicę immanentnie

³ Tamże, s. 54.

⁴ Tamże, s. 195. (IP) w terminologii Witkacego to tzw. Istnienie Poszczególne. Stosowanie takich symbolicznych skrótów jest integralnym momentem Witkiewiczowskiego opisu. Zestaw Witkacowskich skrótów – por. tamże, s. 341n, oraz: tenże, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 55n.

obecną w owym Istnieniu; skrajności stanowiące źródło konieczności respektowania postulatu nieustannego poznawczego wnikania w oba graniczne oblicza Istnienia.

Wspomniana dwoistość kieruje naszą uwagę w stronę podstawowej kategorii filozofii Witkiewiczowskiej; kategorii stanowiącej z jednej strony sam pojęciowy fundament rozważań Witkacego, a z drugiej strony przenikającej Istnienie jako takie – w jego całości, jak również w każdym jego fragmencie; kategorii, która – jako nadrzędna – zdaje się konstytuować Witkacowską rzeczywistość. Filozof mówi zarówno, iż „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”⁵, jak również że „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie wielości (IPN), z których musi się Istnienie składać”⁶. W świetle tego możemy – nieco paradoksalnie – skonstatować, iż Istnienie o tyle tylko jest, o ile występuje w wielości; o ile zawsze stanowi – niezależnie od wielkości rozpatrywanej sfery tego, co istnieje – pewną wielość. Wszelka bowiem jednolitość i brak wewnętrznego zróżnicowania i rozgraniczenia stanowiłyby symptom nie-istnienia, szczególnie wyraz Nicości Absolutnej i jako takie muszą być zakwestionowane⁷. Oznacza to, iż Istnienie w sposób konieczny – nieuchronnie, bezwyjątkowo, zgodnie z własną naturą – przeniknięte jest immanentnym zróżnicowaniem. Odślania się ono jako coś, co jest w rozproszeniu, co identyfikuje się – utożsamia – z wyodrębnionymi i odgraniczonymi nawzajem od siebie elementami składowymi. Wielość tkwi w Istnieniu, a Istnienie jest wielością.

Napotykaemy w ten sposób pierwszą wyraźną Witkiewiczowska granicę ontyczną; granicę, która pełni jednocześnie funkcję konstytutywną. O tyle bowiem Istnienie jest, o ile zawiera ono w sobie granice likwidujące jednolitość, a więc granice pomiędzy poszczególnymi elementami składowymi. W tym kontekście możemy stwierdzić doniosłość Witkiewiczowskiego *roz-graniczania* Istnienia na Istnienia Poszczególne. To właśnie one stanowią fundamentalne składniki Bytu. Ten ostatni jest oczywiście Całością, ale jednocześnie jest to Całość *utkana* z granic; granic pozwalających istnieć składowym jej elementom, a zatem i korelatywnie chroniących ową Całość przed unicestwiającą jednolitością. Posługując się metaforą, możemy powiedzieć, iż wewnątrz istnieniowe granice *rodzą* poszczególne elementy Istnienia, a więc i – pośrednio – wspó-łkonstruuja Całość Istnienia⁸.

⁵ Tamże, s. 160.

⁶ Tamże, s. 174.

⁷ Dla Witkacego natomiast Nicość stanowi specyficzny, metodyczny wyznacznik słuszności rozważań metafizycznych. *De facto* wspierając się na oryginalnie ujmowanej zasadzie sprzeczności – aczkolwiek nie odwołując się do tego terminu – Witkiewicz stwierdza, iż „za kryterium konieczności pojęć i prawdziwości twierdzeń przyjmuję to, czy nieprzyjęcie pierwszych i zaprzeczenie drugich nie implikuje pojęcia Nicości Absolutnej, tj. niemożności przyjęcia Istnienia w ogóle”. Tamże, s. 161.

⁸ Zgodnie z Witkacowską tendencją będziemy stosować wielką literę przy owej Całości Istnienia.

Taki stan ontyczny znajduje szczególnie rezonans epistemologiczny. Skutkuje bowiem wspomnianą już możliwością dwojakiej filozoficznej refleksji kierowanej na Istnienie. Pozwala on ujmować *zewnątrznie* Istnienie jako obojętny zestaw elementów (Istnień Poszczególnych) oddzielonych od siebie granicami swych egzystencji (granicami zasięgu bytowego pojedynczych jestestw), lecz również postuluje *odśrodkowy* wgląd w Istnienie dokonywany z pozycji Istnienia – zamkniętego w swoich bytowych granicach – pojedynczego elementu; *odśrodkowy* wgląd w horyzoncie indywidualnego Istnienia, które właśnie z racji swej indywidualności odsłania niejako inną stronę tegoż samego Istnienia. Ujęcia te są odmienne, a jednocześnie oba są nieodzowne. „Widzimy więc tu – powie Witkacy – dwa poglądy konieczne na istnienie; a więc: 1. pogląd z punktu widzenia «trwania» samego dla siebie (...), i 2. pogląd z punktu widzenia całości Istnienia (...)”⁹. Dla naszych rozważań istotne jest to, iż współ-konstytuująca funkcja granicy odsłania się również w horyzoncie owego *odśrodkowego* wejrzenia w Istnienie. Jest zatem widoczna także na poziomie tego, co indywidualne, ograniczone i odgraniczone w Istnieniu; na poziomie Istnienia Poszczególnego. Obecnie spróbujemy uchwycić granice obecne w obrębie takiego egzystencjalnego pojedynczego elementu.

3. W stronę immanencji

Pierwszym wyrazem wewnętrznego zróżnicowania Istnienia Poszczególnego jest obecność w każdym składowym elemencie Istnienia aspektu zarówno rozciągłościowego, jak i czasowego (trwaniowego). „Z powodu czasowo-przestrzennej Formy Istnienia musimy przyjąć – powie Witkacy – że każde (IP) będzie ograniczonym trwaniem i ograniczoną rozciągłością, stanowiącym związek i jedność na tle jedności i związku Czasu i Przestrzeni”¹⁰. Zauważamy zatem, iż owo ogólnie egzystencjalne *graniczne pęknięcie* – wyznaczające odrębne elementy Istnienia (IP) – w szczególny sposób przenosi się na sferę indywidualnej egzystencji. Ta bowiem zawiera w sobie również wyraźną dwoistość – rozciągłość i trwanie. Żaden element składowy Istnienia nie jest przeniknięty wyłącznie rozciągłością, tak jak i żaden z nich nie posiada wyłącznie aspektu czasowego. Czas Istnienia Poszczególnego nie jest identyczny z Przestrzenią owego indywidualnego elementu istnieniowego.

⁹ Tamże, s. 368.

¹⁰ Tamże, s. 182. Dla oznaczenia rozciągłości i trwania Witkacy stosuje skrótowe symbole – (AT) i (AR), które określa następująco: „(AT) = trwanie samo dla siebie jako takie = (BDŚ) jako od środka rozpatrywane (IP) (...), (AR) = rozciągłość sama dla siebie jako taka”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 56. „(BDŚ) = Byt sam w sobie i dla siebie = (IP) rozpatrywane od środka (...)”. Tamże, s. 56. Bliższa eksplikacja przytoczonych terminów będzie dokonywana w trakcie naszych badań.

Pomiędzy nimi przebiega granica wprowadzająca zasadnicze zróżnicowanie i niejednorodność w obręb każdego Istnienia; granica umożliwiająca rozpatrywanie każdej z wymienionych sfer w poznawczym dystansie wobec drugiej. Witkacy wszakże zarówno powie, że „na podstawie dwoistości Formy Istnienia możemy rozpatrywać dwie jej strony niezależnie od siebie”¹¹, jak również stwierdzi, iż „(...) możemy rozważać niezależnie dwie strony dwoistości (IP), to jest: (AT) i (AR) (...)”¹².

Również i na tę granicę możemy spojrzeć pozytywnie. Wprowadzając fundamentalne, wewnętrzne zróżnicowanie na rozciągłość (przestrzenność) i trwanie (czasowość) zdaje się ona chronić pojedynczy element egzystencjalny przed Nicością i w tym znaczeniu współ-konstituować jego bytowość. Wszakże to, „co trwa – konstatuje filozof – musi trwać w Przestrzeni, co istnieje w Przestrzeni, musi trwać. (...) Istnienie bez Czasu i Przestrzeni jest niewyobrażalne”¹³, a „każde Istnienie Poszczególne również musi być dwoistym; jest ono samo dla siebie jako trwanie i rozciągłość (...)”¹⁴. Granica zatem pomiędzy kontekstem czasowym (trwaniowym) i przestrzennym (rozciągłościowym) okazuje się egzystencjalnie doniosła – pozwala ona niejako na *wkroczenie w byt* elementu Istnienia; *wkroczenie*, które byłoby niemożliwym bez indywidualnej obecności zarówno jednego, jak i drugiego komponentu. Bowiem dopiero oba dają Istnienie Poszczególne. Wnikając poznawczo głębiej w strukturę ontyczną owego Istnienia Poszerególnego, docieramy do kolejnego poziomu Witkiewiczowskich granic.

Witkacy zauważa, że „każde (IP) stanowi jedność swego (AT) ze swoją (AR), która to ostatnia stanowi też jedność samą dla siebie”¹⁵, jak również, iż „dwoistość każdego (IP) nie pozwala na dalsze ogólnikowe rozważanie pojęcia (IP) bez zróżniczkowania go na pojęcia (AT) i (AR), które ono implikuje”¹⁶. Możemy zatem – korelatywnie do dalszej odsłony dwoistości Istnienia – skupić swą uwagę na jednej bądź na drugiej stronie granicy biegnącej w obrębie Istnienia Poszerególnego, tzn. na (AT) albo na (AR). Nasze obecne rozważania skupimy najpierw na skrajności Istnienia Poszerególnego ujmowanej terminem (AT).

Według Witkacego „(AT) = trwanie samo dla siebie jako takie = (BDS) jako od środka rozpatrywane (IP)”¹⁷ i musimy temu „pojęciu (AT) – wyrażającemu ist-

¹¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 184.

¹² Tamże, s. 190.

¹³ Tamże, s. 183.

¹⁴ Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 9. „«Trwanie» z «rozciągłością» stanowią związek funkcjonalny – twierdzi Witkiewicz – i jedno bez drugiego pomyślanym być nie może”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 370.

¹⁵ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 188.

¹⁶ Tamże, s. 202.

¹⁷ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 56.

nienie samo dla siebie – przyznać pierwszeństwo¹⁸. Przytoczone wypowiedzi wskazują na to, iż optyka trwaniowa (AT) to optyka samo-świadomości. To horyzont, w którym doświadczamy siebie samego, w którym uchwytujemy własną egzystencję. Ale jest to jednocześnie horyzont zawierający w sobie – przeżyciowo (!) – zewnętrzne wobec mnie samego Istnienie. (AT) zatem obejmuje również świat *dla mnie*; świat (Istnienie) zewnętrzny (-e) ujmowany *odśrodkowo*. Witkacy tę ontyczną – jak i epistemologiczną – sytuację oddaje opisem: „czyli dla mnie świat zewnętrzny, poza granicą mego ciała istniejący, rozpatrywany tylko jako moje przeżycie, czyli c z ę ś ć (AT) [pod. W.K.]”¹⁹.

Poruszając się zatem w płaszczyźnie (AT) pewnego (IP) (siebie samego), wnioskujemy intencjonalnie w świadomościowy *mikrokosmos* owego Istnienia Poszczególności i z tej indywidualnej pozycji *wewnętrznie* dotykamy Istnienia; *dotykamy* Istnienia własnego, trwającego i świadomego samego siebie; świadomego jednak również i Istnienia zewnętrznego. Owo poruszanie dokonuje się niejako w obszarze szczególnego czucia własnego „ja” – w ramach (AT) czujemy się bowiem *u siebie*. Doświadczamy specyficznej spójności, ciągłości i identyczności własnego bycia. Pomimo tego jednak i w tej sferze odnajdujemy granice. Witkacy wyraźnie przecież stwierdzi, że „nie możemy przyjąć trwania (...) jako zupełnie jednolitego, ponieważ to równałoby się nie-trwaniu wcale (...)”²⁰.

Stwierdzenie to wskazuje na to, iż owo (AT) w specyficzny sposób *utkane* jest z granic występujących w jego obrębie; granic pomiędzy składnikami trwania samego dla siebie. Tymi składnikami są Witkacowskie jakości²¹. W kontekście poszukiwań ostatecznych elementów (AT) filozof powie, „że będziemy musieli takie

¹⁸ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 202. Por. przypis 9.

¹⁹ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 301. W innym miejscu Witkiewicz stan ten ujmie twierdzeniem o jakościowym zestawie „zewnętrznym, odpowiadającym istnieniu «świata» dla danego Istnienia Poszczególnego”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 362.

²⁰ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 203. Witkacy twierdzi także, że „wszystkie części (AT) są złożone. (...); w istocie stanowią one integralne elementy całości (...)”. Tamże, s. 310.

²¹ Witkacy stwierdza, że „w definicji jakości leży pojęcie osobowości, której przeżyciami one własne są (...) – a rozdzielenie ich grozi logicznymi, nie tylko ontologicznymi sprzecznościami, (...): pojęcia te oznaczają momenty składowe niesamodzielne jednego nierozdzielonego, (...) stanu rzeczy”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 61. Filozof zresztą konsekwentnie unika terminu *przeżycie świadomości*, a w obrębie jaźni odnajduje jakości, „które są elementami tego, co w poglądzie życiowym nazywamy naszymi przeżyciami i światem zewnętrznym (...)”. Tamże, s. 362. W naszych analizach jakości traktujemy jedynie jako składniki jaźni i pomijamy ich – mówiac metaforycznie – *niejaźniową stronę*, która wprowadza w kontekst *ekstrajekcji*. „Byłaby to «redukcja składnika myślenia do składnika otoczenia» – odwrotność krytykowanej przez Avenariususa introjekcji”. B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii*. Ingarden, Witkacy, Leszczyński, Warszawa 2002, s. 97. Por. S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 213. Temat Witkacowskiej *ekstrajekcji* odwiódłby nas jednak od głównego toku rozważań, a wymaga niewątpliwie oddzielnego opracowania.

elementy przyjąć. Będą to jakości w (AT)²². Witkacy zauważy także, iż „w (AT) nie ma nic prócz następstwa (XN) (...)”²³. W świetle tych wypowiedzi zrozumiałe jest, iż poczucie identyfikacji własnego „ja” możliwe jest dzięki różnorodności *przenikającej* moje (AT); różnorodności stającej się dzięki granicom zachodzącym pomiędzy poszczególnymi świadomościowymi jakościowymi elementami. Te granice zresztą są przez samo „ja” doświadczane. „Jeżeli dwie jakości następują po sobie – twierdzi Witkiewicz – to tym samym dana jest dla (AT) ich granica”²⁴. Granice ujawniające się niejako w samej głębi mojego jestestwa – w horyzoncie (AT) – współ-konstrytuują świadomość mnie samego. Do powstania poczucia „ja” jest bowiem konieczne wewnętrzne *roz-graniczenie* poszczególnych składowych. W optyce Witkiewiczowskiej nie ma *nagiego, czystego* i jednolitego ontycznego „ja”. Każda przecież radykalna jedność stanowi zaprzeczenie Istnienia. „Ja” – w sensie świadomości własnego trwania – o tyle tylko istnieje, o ile jest wypełnione jakościami, pomiędzy którymi – pomimo tego, że pojawiają się one zawsze na szerokim *tle*²⁵ – występują granice. Okazuje się zatem, iż także na poziomie intymnej trwaniowości samego dla siebie granice pełnią funkcję twórczą. Obecnie zatrzymamy się nad drugim skrajnym komponentem Istnienia Poszczególnego, tzn. nad (AR).

Witkacy skonstatuje zarówno, że „(AR) = rozciągłość sama dla siebie jako taka”²⁶, jak i określi owo (AR) pewnego Istnienia Poszczególnego jako „(AR), będące częścią jego (AT), wyodrębnionym w nim kompleksem przeżyć cielesnych”²⁷. Doniosłe jest także określenie, iż „pierwszym bezpośrednio danym nam przedmiotem jest nasza (AR) = ciało (...)”²⁸. Przytoczone wypowiedzi zdają się oddawać istotne momenty Witkiewiczowskiej koncepcji ludzkiej cielesności. Ta bowiem jawi się głównie – w sensie doświadczalnym, w sensie *wewnątrz-dotykowym* – jako sfera wchodząca w obręb wewnętrznego komponentu trwania (AT) Istnienia Poszczególnego. W horyzoncie samo-doświadczenia własnej egzystencji poprzez

²² Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 196.

²³ Tamże, s. 209. W w innym miejscu skonstatuje, iż „«przeżycia» (...) przedstawiają się nam jako różne, podług pewnych ogólnych praw istnienia, wyodrębniające się kompleksy (XN) w (AT) (...)”. Tamże, s. 301. (XN) to symbol jakości.

²⁴ Tamże, s. 206.

²⁵ „Odróżnić należy pojęcie trwania samego dla siebie = (AT) od pojęcia trwania czegoś innego, jakiejś jakości np. Pierwsze określić możemy – twierdzi Witkacy – jako «ja», stanowiące, na podstawie istnienia w (OT) trwania byłego, jedność = jedność osobowości, tożsamą ze sobą w ciągu całego trwania różnorodnych swych elementów, czyli jakości”. Tamże, s. 206, przypis 2. W ujęciu Witkacego owo – wspomniane w tekście – jakościowe tło modyfikuje zawsze aktualnie obecne jakości. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 125, 166, 191, 212.

²⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 56.

²⁷ Tamże, s. 203.

²⁸ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 328.

konkretny *okrucz* Istnienia (IP), cielesna rozciągłość stanowi integralny zestaw jego przeżyć. Nie jest ona czymś spoza – czymś zewnętrznym wobec – świadomości samego siebie („ja”), lecz immanentnie w nim tkwi. Zachowując własną ontyczną suwerenność – granica pomiędzy (AR) i (AT) jest przecież utrzymana (!) – cielesna rozciągłość przeżyciowo niejako wkracza w intymność mnie samego. Owo ciało jest najbliższe mnie samemu²⁹. Mówiąc metaforycznie – ciało dostępne mi *odśrodką* jest przeniknięte *mojością* i wnika niejako w poczucie mojego „ja”. Witkacy wszakże powie zarówno, że „ciało jest pierwszą rzeczywistością, ciałem jesteśmy po prostu (...)”³⁰, jak również, iż „ja jest przestrzenne – rozlane w ciele jako jego «mojość» (...)”³¹. Dla naszych rozważań ważne jest to, iż cielesna samo-świadomość (*mojość*) jest wewnętrznie zróżnicowana i odsłania się jako przeniknięta określonymi granicami.

Nie jest bowiem tak, aby *mojościowe* doświadczenie cielesności było jednolite i stanowiło jedność. Witkacy przecież wyraźnie mówi o „«mojości» (...) w różnych stopniach rozłożonej w całym ciele”³². Potwierdzeniem obecności granic w obrębie osobistego doświadczenia *mojości* może być uznanie, że „mojość zmniejsza się, mimo ostrości wrażeń skóry. «Swojość» (chyba «mojość») jest przede wszystkim wewnętrzna, jest cechą całego ciała, które czujemy mgławowo (...). Mojość jest w ciele i wewnątrz, i na granicy – silniej i mgławowo wewnątrz – ostrzej, lecz słabiej na skórze. Ręka jest czymś zewnętrzniejszym od brzucha w środku, mimo jej ostrości (...). Otóż mojać, mgława w centrum głowowo-bebechowym, konsoliduje się w organach ruchu i skórze (...)”³³. O tyle zatem możemy tylko mówić o *cielesnej mojości*, o ile ta ujawnia się wewnętrznie w formie powiązanych doświadczeń poszczególnych – mniejszych czy większych – fragmentów naszego ciała. W tym kontekście granice pomiędzy tymi fragmentami stanowią ontyczną podstawą do *mojościowego* doświadczenia cielesności³⁴. Witkacowska koncepcja cielesności

²⁹ Witkacy twierdzi, że „ciało jako przeżycie jest to część trwania <=(AT)> tego (IP) obserwowanego od środka”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 293. Nie zawaha się on również stwierdzić, iż „odrzuć ducha jadącego na ciele, tylko zakładam cielesność jaźni (...)”. Tamże, s. 188. Por. tamże, s. 205, 210, 301, 343.

³⁰ Tamże, s. 35.

³¹ Tamże, s. 89.

³² Tamże, s. 95.

³³ Tamże, s. 103n.

³⁴ Kontekst granic *implicite* odnajdujemy w wypowiedzi, iż „ciało to składa się z części, dla mnie subiektywnie wyznaczonych różnie względem siebie zlokalizowanymi, względnie stałymi kompleksami jakości dotyku wewnętrznego i zewnętrznego”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 68. Witkacy twierdzi, że „(AR) musimy sobie pomyśleć jako składającą się dla (AT) z rozciągłości częściowych, ponieważ absolutna jednolitość całej (AR) implikowałaby jej niestnienie dla (AT)”, jak również, iż „nie możemy pomyśleć Istnienia Poszczególnego samego dla siebie jako jedność abso-

zawiera jednak jeszcze jedną – być może donioślejszą – granicę; granicę przebiegająca w obrębie tego samego ciała, a przecież wprowadzającą nową perspektywę.

4. Świat zewnętrzny

Omówiona wyżej *cielesna mojość* sięga tak daleko, jak sięga moja skóra. (AR) ujmowane *odwewnętrznie* zamyka się w wyraźnych granicach skóry. Witkacy powie o specyficznych czuciach dotyku: wewnętrznych i granicznych obecnych na powierzchni skóry, że „w nich to odgraniczamy się od reszty świata”³⁵. Twierdzi także, że „świat zewnętrzny zaczyna się od mojej skóry (...)”³⁶. Spróbujmy zatem obecnie przyrzeć się temu światu. Nasz wgląd rozpoczniemy od granicy wyznaczonej naszą skórą, tzn. odniesiemy się do ciała, tyle tylko, iż w dystansie wobec jego *mojności*. Na cielesność możemy bowiem spojrzeć także z zewnątrz. Uprawnia nas do tego Witkiewiczowska koncepcja ciała. Wszakże „ciało jako przeżycie od środka jest organizmem z «boku» (...)”³⁷; wszakże „ciało jako organizm jest to (IP) obserwowane z boku (...)”³⁸.

Intencjonalne przejście poza granicę skóry i spojrzenie *z boku* wprowadza nas w nowy horyzont badawczy. Zauważamy przede wszystkim ciało jako „jedną z rozciągłości w przestrzeni rzeczywistej (...)”³⁹, które posiada określoną budowę i stanowi różnorodność organów zawierających w sobie mniejsze elementy strukturalne; elementy zawsze stanowiące pewne rozciągłości. Witkacy stwierdzi, że „pojęcie (AR) (...) implikuje pojęcie rozciągłości częściowych (AR) = (ACRN) (...)”⁴⁰.

lutną, choćby nawet dwoistą, jako «trwanie» i «rozciągłość» (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 196, 362. Dla tej ostatniej składowymi okażą się „czucia muskularne, czucia organów wewnętrznych (...), inaczej ogólnie: «dotyk wewnętrzny»”. Tamże, s. 362. W innym miejscu odnajdziemy konstatację, że „ciało nasze dane jest nam najbardziej adekwatnie, jak tylko można w bezpośrednim przeżywaniu jako wyróżniający się spośród całości przeżyć kompleks (XN) specjalnych: jakości ciała nie wyznaczają dla nas ciała, tylko możemy powiedzieć, że tym ciałem jesteśmy”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 175. Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 214n, 245.

³⁵ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 65.

³⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 100. Witkacy pisze również, „że granica żywego i martwego [jest] ścisła i jest to granica mojej skóry, czyli formy (AR) = ciała”. Tamże, s. 94. Nieco dalej zauważy, iż „jaźń (...) tylko w granicy skóry naszej przybiera ostrość w dotyku z przedmiotami świata zewnętrznego”. Tamże, s. 102.

³⁷ Tamże, s. 199.

³⁸ Tamże, s. 293.

³⁹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 65. Tak możemy ujmować własne ciało z optyki tzw. *latarni głowowej*, tzn. wzrokowego percypowania własnego ciała jako elementu świata. Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 38, 199n, 293, 336.

⁴⁰ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 197.

Cielesność zatem w zewnętrznym ujęciu odsłania się jako całość złożona z wielu rozciągłości. Ale każda z takich rozciągłości kryje niejako w sobie dalszy etap własnej złożoności. Dlatego Witkacy powie o tych częściowych rozciągłościach, że „muszą one być jakimiś (IPN) jako takimi – tzn., że jedno dane (ACR) może być jednym (IP) lub pewną ich konstrukcją. Takie (IPN) nazywać będziemy Istnieniami Poszczególnymi Częściowymi (...)”⁴¹.

Dostrzegamy więc, iż cielesność ujmowana *zewnętrznie* ujawnia nam kolejny poziom Witkiewiczowskiego Istnienia; poziom, na którym wewnętrzne zróżnicowanie ulega szczególnej intensyfikacji. Ciało nie tylko ukazuje się jako posiadające – bardziej bądź mniej doniosłe dla funkcjonowania całości organizmu – organy⁴², lecz jako całość, która w swej głębi *utkana* jest z drobnych egzystencjalnych składników, a tym samym – korelatywnie do tegoż – współ-konstituowana z wielości granic przebiegającymi pomiędzy owymi składnikami. Stan ten Witkiewicz opisuje twierdząc, że „(AR) (...) musimy uznać za składającą się z (IPN) (...)”⁴³. Pamiętając o tym, iż każde (IP) stanowi szczególnie – w horyzoncie jego *wewnętrzności* – świat w sobie i dla siebie, zauważamy, że Witkacy ciała organizmu przypisuje złożoność z takich właśnie *okruców egzystencjalnych*; *okruców*, które określa także jako monady. Wszakże „przyjmuję monady nie jako «punkty», tylko jako czasowo-przestrzenne Istnienia Poszczególne (...)”⁴⁴. Taka złożoność posiada doniosłe znaczenie.

Witkacy bowiem konstatuje, że „jestem monadą składającą się z monad (...)”⁴⁵. W świetle zaś tego, że „(IPCN) mają świadomość (tę musi posiadać w mniejszym lub większym stopniu każde (IP) (...)”⁴⁶, możemy stwierdzić, iż każde ciało wewnętrznie przeniknięte *mojością* – przynależną Istnieniu, którego (AR) owo ciało stanowi – jest jednocześnie zestawem wielości maleńkich Istnień Częściowych; Istnień, z których każde także posiada swoją *mojość*!

Prawda o złożeniu żywych, cielesnych organizmów z maleńkich – również żywych i świadomych (IPCN) – nie wyczerpuje jeszcze całej Witkacowskiej wizji świata zewnętrznego. Ten ostatni przecież obejmuje także sferę przedmiotów materialnych (MM) dostępnych naszemu doświadczeniu, zwłaszcza dotykowemu⁴⁷.

⁴¹ Tamże, s. 196.

⁴² Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 68.

⁴³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 236.

⁴⁴ Tamże, s. 366.

⁴⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 120.

⁴⁶ Tamże, s. 201.

⁴⁷ „(MM) = materia martwa”. Tamże, s. 56. Witkacy mówi, że „rozciągłość [jest] dana mi w dotykach (...)”, a także „chodzi o to, który «zmysł» dla istnienia samego (...) (IPN) uznamy za doskonały, konieczny – jest to dotyk”. Tamże, s. 37, 51. Zauważa również, iż „spośród jakości jedna jest zasadnicza, tj. jakość dotyku (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 362. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 13n, 145.

Żyjemy bowiem również w świecie ujmowanym jako nie ożywiony. I tej sferze *martwej materii* Witkacy również przypisze złożoność z żywych, czujących *egzystencjalnych okruchów*, przez co swojej koncepcji nada wymiar uniwersalny. Wszakże „jedyną możliwością (...) jest tu monadyzm, tj. założenie, że przedmioty są to nie «kolonie dusz» jak mówił Leibniz, tylko kolonie ciał jakichś (IPN) (...)»⁴⁸. Powszeczność monadyzmu Witkacy przedstawia w sposób zdecydowany i jednoznaczny: „nie chodzi więc o samo istnienie cielesne monad, ponad wszelką miarę pewne; istota monadyzmu polega na kwestii sprowadzalności (MM) do (MŻI)»⁴⁹, co oznacza, że „(MM) składa się z (IPN) cielesnych bardzo drobnych (...)»⁵⁰. Monadyzm zatem całą rzeczywistość ujmuje w kategorii cielesnych Istnień Poszczególnych (monad), które konstytuują wraz – w przyjętej przez nas optyce rozważań – z granicami zachodzącymi pomiędzy nimi, Całość Istnienia. Nie oznacza to jednak likwidacji istotnej, ontycznej (!) granicy; granicy pomiędzy sferą ożywioną a sferą, która – pomimo złożoności z cielesnych monad (naszych *okruców egzystencjalnych*) – ukazuje się jako to, co materialne i martwe. Ta ostatnia przecież nie jest iluzoryczną fikcją, którą poznawczo nakładamy na wielki zestaw drobnych monad. Motyw tego *dualnego status quo* tkwi w samym Istnieniu.

W optyce Witkiewicza mamy bowiem do czynienia zawsze ze szczególnego typu *wtopieniem* pewnego (IP) w otoczenie, które niejako odsłania się jako sfera martwa i materialna. Ten stan Witkacy opisuje kategoriami układu i środowiska. Powie, że „pojęcie wielkości (IPN) (...) implikuje (...) pojęcie środowiska = (S) dla każdego (IP) dowolnego rzędu wielkości, składającego się z (UN), czyli tego, co nazywamy «materiał martwą»»⁵¹. Ujmując to negatywnie, skonstatujemy, iż nie ma monady – nie ma Istnienia Poszczególnego – dla której by nie istniał zdecydowany *skok wielkościowy* (granica) między nią a mniejszymi, zewnętrznymi monadami; monadami ją otaczającymi a tworzącymi niejako pewne całości, pewne układy; monadami konstytuującymi więc sferę – mówiąc metaforycznie – *martwej materii* adekwatnej dla wielkości naszego Istnienia Poszczególnego. Przecież „zawsze, dla dowolnie małych (IPN), musi istnieć środowisko (S) z jeszcze mniejszych (IPN) się składające (...)»⁵². Określając to jeszcze inaczej zauważamy, iż Istnienie jest współ-konstituowane przez kolejny typ granicy. Tym razem granicy pomiędzy danym Istnieniem Poszczególnym a złożeniami monad o istotnie (!) różnej wobec niego wielkości – każdy *okruc egzystencjalny* zawsze *wtopiony* jest w radykalnie

⁴⁸ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁹ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 188. „(MŻI) = materia żywa zindywidualizowana”. Tamże, s. 56.

⁵⁰ Tamże, s. 116.

⁵¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 270.

⁵² Tamże, s. 288.

(!) mniejszą wielość monad, które dają złożenia stanowiące dla niego *materię martwą*⁵³. Brak rozdziału między nimi – wprowadzając jednolitość – wykluczyłyby możliwość egzystencji owego Istnienia Poszczególnego! Współ-konstituująca Istnienie granica między sferą żywą i martwą – w przedstawionym ujęciu – nie tylko zostaje zachowana ale i – korelatywnie do różnic wielkościowych zachodzących pomiędzy poszczególnymi rzędami wielkości Istnień Poszczególnych – zwielokrotniona.

W świetle dotychczasowych rozważań zauważamy zatem istotny motyw obecny – aczkolwiek *implicite* nie zawsze ujawniony – w Witkacowskiej koncepcji metafizyki. Okazuje się bowiem, iż Istnienie zdaje się być immanentnie przeniknięte wielością granic. Te ostatnie jawią się jako momenty mające znaczenie współ-konstytutywne. Jak staraliśmy się to pokazać – każdy poziom Witkiewiczowskiej odsłony Prawdy Absolutnej *de facto* ujawnia konieczność wielowarstwowych *rozgraniczeń*. Te przebiegają zarówno pomiędzy poszczególnymi Istnieniami, jak i w ich obrębie. Granica wyznacza obszar (AT) i (AR), a każdy z nich o tyle tylko jest, o ile również sam jest *utkany* z odrębności między swymi składowymi, tzn. trwaniami poszczególnymi czy elementami rozciągłości; granica zachodzi między *sferą cielesną* a *materią martwą*, pomiędzy *moją* a światem zewnętrznym. Ale i owa *materia martwa* odsłania *martwość* tylko po jednej stronie swej granicy, gdyż druga kryje wielość drobnych, częściowych Istnień Poszczególnych; Istnień, z których z kolei każde *tkwi* w granicy własnej bytowości, a jednocześnie *dotyka* granicy którą tworzy złożoność fragmentu Istnienia obejmującego kolejną wielość – jeszcze mniejszych – *okruszków egzystencjalnych*. Mówiąc przenośnie – Istnienie jako takie o tyle tylko nie przekształca się w Nicość, o ile w swej istotnej głębi zachowuje własne liczne granice; granice pełniące więc twórczą rolę egzystencjalną. Wszystkie one zresztą w konsekwentny i sukcesywny sposób wiodą nas ku granicy nadrzędnej i fundamentalnej, a jednocześnie stanowiącej najgłębszą *intymność* samego Istnienia. Musimy podjąć próbę poznawczego jej *dotknięcia*.

5. Nieskończona Tajemnica

Okazuje się, iż fakt wyeksponowanej wyżej wielości, wielopoziomowości uniwersalności ontycznej granic – współ-konstituujących Witkiewiczowskie Istnienie – w naturalny sposób rodzi szereg istotnych pytań, które natarczywie wręcz domagają się odpowiedzi. Zatrzymajmy się na kilku wybranych przykładach.

⁵³ Witkacy powie, że „rzędy wielkości (IPN), co pewną ilość (pięć, sześć, dziesięć czy więcej), odcinają od siebie oddzielne układy, istniejące w granicach danych rzędów gęstości «materii martwej»”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 77.

W trakcie analiz ujawniło się, iż Witkiewicz Całość Istnienia w specyficzny sposób *rozsypuje* na mnogość elementarnych (!) składników istnieniowych – Istnień Poszczególnych (monad czy naszych *okruców* egzystencjalnych). Każdy z takich *cielesnych stworów*⁵⁴ jednak, pomimo własnej bytowej zamkniętości, zupełności, i odgraniczoności od *świata zewnętrznego* oraz – można by powiedzieć – ontycznej autonomii⁵⁵, sam stanowi złożenie z wielu budujących jego jestestwo monad. W jaki jednak sposób – rodzi się pytanie – poszczególne świadomościowo-cielesne drobne *mikrokosmosy* dają w efekcie swego złożenia jeden dominujący *bytowy mikrokosmos* nadrzędnego Istnienia Poszczególnego? Skoro każdy składowy element ma swój (AT), to w jaki sposób powstaje jedno nadrzędne (AT), np. moje indywidualne, człowiecze „ja”; moje poczucie bycia sobą jako ciągle identycznego – tożsamego ze sobą – trwania? W którym niejako momencie następuje – użyjmy metafory – *skok egzystencjalny* zachodzący pomiędzy pewną złożonością Istnień Poszczególnych a powstaniem dominującego Istnienia, dla którego tamte stają się po prostu Istnieniami Częściowymi; Istnieniami, które poprzez fakt rozpoczęcia pełnienia funkcji *częściowości* przecież nie tracą nic ze swego substancjalnego (!) charakteru i dalej zachowują status autonomicznego *okrucu egzystencjalnego*, m.in. świadomego i złożonego! To pytanie kieruje nas już w stronę uniwersalnego – *ogólno-istnieniowego* – problemu ewentualnej granicy złożoności i granicy podziału Istnienia.

Czy istnieje rzeczywiście ostateczny składowy element Istnienia rozumiany już nie jako czynnik złożony z kompleksu mniejszych monad, ale jako stanowiący fundamentalny i ostateczny składnik konstytuujący Byt? Inaczej mówiąc – pojawia się problem faktycznej obecności w Witkacowskiej koncepcji *rdzennego, gęstego* i pierwotnego (w żadnym sensie już nieredukowalnego i nie złożonego!) istnieniowego elementu. Wnikając w subtelności intuicji Witkiewiczowskich odnoszących się do Istnienia Poszczególnego, zauważamy, iż ta poszukiwana i pierwotna monada (wraz z wszystkimi towarzyszącymi jej granicami) – tak szeroko omawiana przez filozofa – w specyficzny sposób umyka naszemu ostatecznemu poznawczemu ujęciu; umyka mu, a jednocześnie, wprowadzając coraz bardziej w głąb samej siebie, zdaje się odsłaniać horyzont nieskończoności. Metafizyka Witkacego

⁵⁴ Witkacy powie o pewnych momentach „tego, co nazywam (IP) (Istnieniem Poszczególnym), stworem żywym, monadą”. Tenże *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213. Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 293.

⁵⁵ Zdaniem Witkacego przecież „jedna jest tylko substancja o ograniczonym trwaniu, tj. (IP) (...) i (...) używanie pojęcia substancji w innym znaczeniu nie ma sensu (...)”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213. Zauważa on również, iż „widzimy, że przeżywający siebie organizm jest czymś pierwotnym, jest tym (IP), z którego wielości składa się świat (...)”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 327.

więc prowadziłyby nie tyle – a przynajmniej nie tylko – w stronę monady, ile – poprzez monadę – ku nieskończoności.

Nieskończoność zresztą nieustannie towarzyszy rozważaniom Witkacego. Stawowi ona jego zdaniem fakt (!) niedający się w żaden sposób zakwestionować, a jednocześnie umykający nieustannie naszemu poznaniu. Człowiek niejako żyje w cieniu nieskończoności, która przenika jego myśl – nawiedza w swoisty sposób jego świadomość – a jednocześnie nie daje się poznać. Wszakże „nie możemy aktualnej nieskończoności zbyć nonsensem, dlatego, że nie możemy jej pojąć (wyobrazić sobie) przy konieczności jej przyjęcia (...)”⁵⁶. Skoro natomiast „Czas i Przestrzeń są jedynymi istnościami nieskończonymi, przy czym jedna bez drugiej jest nie-do-pomyślenia w związku z Istnieniem”⁵⁷; skoro Istnienie jest *otulone* Formą Czasu i Przestrzeni – nieskończoną w wielkości, nieskończenie podzielną i ciągłą⁵⁸ – to kontekst nieskończoności w naturalny sposób obecny jest w Witkiewiczowskim Istnieniu. Ale tym samym przenosi niejako w głąb Istnienia (zarówno w Całości, jak i w jego jakimkolwiek fragmencie) trudności związane z nieskończonością.

Skoro bowiem Forma Istnienia jest nieskończenie podzielna – to w związku z jej *współprzenikaniem* się z Istnieniem – również Istnienie musi być nieskończenie podzielne i *rozproszkowane* zarówno na nieskończoną ilość swoich elementów składowych (Istnień Poszczególnych), jak i również nieskończenie małych. Istnienie jest więc zarówno ciągłe⁵⁹, jak i nieskończenie podzielne⁶⁰. Ale Istnienie wszakże pokazuje także inne – leżące niejako po drugiej stronie immanentnej Mu granicy – własne oblicze; oblicze nieciągłości. Jak bowiem to wyeksponowaliśmy w rozdziale czwartym naszej rekonstrukcji myśli Witkacego – każde Istnienie Poszczególne o tyle tylko zachowuje własną autonomię bytową, o ile egzystuje w otoczeniu *własnej* – adekwatnej do swej wielkości – *martwej materii*. Każdy *okruch egzystencjalny* napotyka wokół siebie sferę istnienia nieciągłego; sferę szczególnych wielkościowych *skoków*. Witkacy stwierdza, że „każdy aktualny wycinek Istnienia, z punktu widzenia danego rzędu wielkości (IP) będzie nieciągły (...)”⁶¹.

Mamy zatem do czynienia ze szczególną aporią przenikającą Witkiewiczowską myśl metafizyczną. Czy Istnienie jest ciągłe czy nieciągłe? Czy istnieje podział nieskończony czy też jest kres takiego podziału? Czy istnieją granice pomiędzy

⁵⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 119.

⁵⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 183.

⁵⁸ Por. tamże, s. 184.

⁵⁹ Por. tamże, s. 185.

⁶⁰ Por. tamże, s. 251n

⁶¹ Tamże, s. 278.

okruciami egzystencjalnymi, czy też mamy absolutną ciągłość grożącą zupełną jednością, a więc i Nicością? Okazuje się jednak, iż te niespójności prowadzą nas w stronę najdonioślejszej Witkiewiczowskiej granicy. Ta granica tkwi immanentnie w Istnieniu jako takim, jest nieusuwalna i w pewnym sensie utożsamia się z tymże Istnieniem. Stanowi ona integralny obszar – składową sferę ontyczną – Bytu; obszar, który opisać możemy, odnosząc do tego samego Istnienia ową ciągłość i nieciągłość, czy też uznając konieczną obecność w nim nieskończenie małych monad, jak i zaprzeczając takiej możliwości. Obecność takiego tajemniczego obszaru Witkacy opisuje pojęciem *granicy* czy *pojęcia granicznego*. Powie, że „pojęcie Istnienia w całości implikuje (...) pojęcie «granicy» w zastosowaniu do jego podzielności, tzn. że musimy je przyjąć w «granicy» za nieskończenie podzielne, ponieważ aktualna podzielność nieskończona implikowałaby jedność absolutną, czyli Nicość”⁶², jak i stwierdzi, iż musimy „przyjąć pojęcia graniczne, jak np. pojęcie (IPN) w granicy nieskończenie małych (...)”⁶³. Oryginalność eksplikacji tej najdonioślejszej granicy odnaleźć można także w określeniu, iż „między granicami (IPN ∞) [IPN nieskończenie małych – W.K.] i całością Istnienia (...) – na razie przyjmujemy je jako pojęcia graniczne, wyrażające Tajemnicę Istnienia (...) dla ograniczonego IP – musimy założyć, że (...) zaczynając od danego (IP), które bierzemy za punkt wyjścia, musi zachodzić stosunek taki, że mniejszych (IPN) będzie więcej niż większych, mimo, że jeśli weźmiemy całość Istnienia, będziemy mieli nieskończoność i jednych i drugich i że wtedy mówienie o stosunkach ilości nie będzie miało żadnego sensu”⁶⁴.

Monadologia Witkacego zatem prowadzi nas nie tylko w głąb poszczególnych monad, ale i ku granicom, którą owe monady zdają się odsłaniać; granicom, które *tkwią* w monadach, które otaczają te monady i przez które są współ-konstytuowane, a wśród których najistotniejsza zdaje się być nieskończoność. Monadologia wiedzie nas ku fundamentalnej *osnowie* Istnienia jako takiego – ku Tajemnicy Istnienia. Ta Tajemnica stanowi konstytutywną sferę Istnienia, obecną niejako w każdym jego – mówiąc metaforycznie – *drgnieniu*. Nie jest żadnym akcydentalnym znamieniem Bytu, lecz jego istotnym *imieniem*. Wszakże Nieskończoność Witkiewiczowskiego Istnienia nie tyle stanowi odległy horyzont, ile jest obecna w samej *istnieniowej tkance*. Nieskończoność wprowadzana jest przecież każdą monadą – każdym *okrucem egzystencjalnym*; monadą, która *otula* nieskończoność i jednocześnie jest przez nieskończoność *otulona*. „W ten sposób tajemnica otacza nas – powie filozof – gdy chodzi o Nieskończoność w małości i wielkości (...). Dlatego

⁶² Tamże, s. 185n.

⁶³ Tamże, s. 248. Stosuje również określenie *w granicy*. Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 24, 196, 200; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 76, 77, 79, 85.

⁶⁴ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 267.

mówimy, że założyć możemy ciągłość istnienia w granicy, w terminach Istnień Poszczególnych Nieskończenie Małych = $(IPN)_\infty$, czym tylko wyrażamy – przez dodatek: «w granicy» – absolutną tajemnicę Istnienia w jego podwójnej Nieskończoności, dla każdego skończonego (IP)⁶⁵.

Nieskończoność ontyczna – owa najistotniejsza Witkacowska granica – immanentnie przenikająca i współ-tworząca Istnienie stwarza jednocześnie nieprzekraczalną granicę poznawczą. Nie mogąc objąć głębi Nieskończoności monad, nie możemy przecież również ostatecznie zrozumieć złożenia monady z wielości monad i – wspomnianego już – skoku egzystencjalnego między żywymi i świadomymi drobinami a Istnieniem Poszczególnym konstytuowanym przez nie. Tym samym Witkiewiczowska substancjalna monada – centrum jego metafizyki – sama w sobie wymyka się adekwatnemu poznaniu. Wszakże – powie Witkacy – „uznaje (...) tylko samoczujący się organizm jako coś pierwotnego i dalej absolutnie nieobjaśnialnego”⁶⁶. Nie możemy również przekroczyć bariery *materii martwej* i *dotknąć* jej najdrobniejszych składowych monad. Jesteśmy zamknięci w granicach – z jednej strony – swej bytowości, a z drugiej strony zewnętrznego świata napięrającego na nas *martwą* rozciągłością, kryjącą co prawda żywość, ale nigdy jej nam nie odsłaniającą! Jesteśmy *cielesnymi okruchami* Istnienia, jednocześnie od jego Całości odgraniczonymi, jak i stanowiącymi z ową Całością jedność. Jesteśmy granicą pomiędzy Nieskończonością w wielkości i małości⁶⁷.

Istnienie na zewnątrz okazuje się Tajemnicą, ale i każda *człowiecza monada* również jest nią przeniknięta. Ontyczna granica Nieskończoności, która przebiega przez każdy wymiar monadycznego Istnienia, okazuje się jednocześnie nieskończoną – nieprzekraczalną dla żadnego (!) Istnienia Poszczególnego – granicą poznawczą. Bowiem – właśnie w kontekście poznawczym – Witkacy powie, że „gdzie w grę wchodzi aktualna nieskończoność, tam nie ma już ułomności i takich to a takich istot, tylko jest niemożliwość absolutna (...)”⁶⁸. A przecież ta Tajemnica nieustannie pociąga ku sobie, inspiruje i niepokoi. Będąc *osnową* Istnienia – w Witkacowskiej metafizycznej wizji – jest źródłem sztuki, filozofii i religii. Witkacy fascynuje nie tylko dążeniem do odsłonięcia prawdy o Bycie, ale i odważną – wzbudzającą podziw swym radykalizmem – akceptacją Tajemnicy tegoż Bytu. Przecież sensownie nie „można uniknąć zetknięcia się oko w oko z przerażającą Tajemnicą Aktualnej Nieskończoności, przed którą nie tylko ontologia, ale logika i matematyka na brzuchu leżą (...)”⁶⁹.

⁶⁵ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 186.

⁶⁷ Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 290n.

⁶⁸ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁹ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 190.

Można tylko żałować, że Witkiewiczowskie *dotknięcie* Tajemnicy dokonało się jedynie w horyzoncie sztuki i filozofii. Być może wyjście poza owe horyzonty i uznanie sensowności innej formy zbliżenia się do Tajemnicy uchroniłoby człowieka monadę przed samotnością, a Witkacego przed – specyficznie dla niego brzmiącą – konstatacją: „Z pewnego punktu widzenia wszystko robi wrażenie, jakby Istnienie w całości sensu ostatecznego nie miało (...); całość przedstawia się jako bezlitosna walka stworzeń żywych na podłożu «martwym» (...). Dopiero wysoko rozwinięte społeczeństwa stwarzają fikcję tego ogólnego sensu Istnienia (...)”⁷⁰; być może wówczas Nieskończoność odsłoniłaby metafizycznemu geniuszowi Witkacego jeszcze inny, niezauważony przezeń motyw i rozbiłaby przekonanie o fikcyjności owego ogólnego sensu Istnienia.

⁷⁰ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 117. W innym miejscu Witkacy twierdzi, że „każda teoria jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać (...)”. Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 173.

Ontologia i istnienie

Spojrzenie Witkacego i Ingardena

1. Wstęp

W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na wybranych momentach badań refleksji filozoficznej Stanisława Ignacego Witkiewicza i Romana Ingardena. Pomimo radykalnej odmienności metodologicznej, jak i różnicy w odniesieniu do uzyskanych wyników tejsze refleksji, odnajdujemy pewną wspólną płaszczyznę dla obu filozofów. Stanowi ją specyficzny radykalizm prowadzonych badań, głębia i chęć uzyskania wiedzy wykraczającej zdecydowanie poza kontekst wyznaczony paradygmatem neopozytywizmu i scjentyzmu. Ani Witkiewicz, ani Ingarden nie zadowolali się efektem badań empirycznych. Obaj dążyli do odsłonięcia istoty, tego co istnieje; obaj – aczkolwiek odmiennie – urzeczywistniali filozofię w formie ontologii; obaj wreszcie zdecydowanie podkreślali metafizyczną funkcję sztuki. Podejmiemy próbę eksplikacji ich ontologicznych koncepcji, wskazując jednocześnie na istotny brak obecny w refleksji ontologicznej, który posiada doniosłe skutki antropologiczne.

2. Ingardenowska koncepcja ontologii i istnienia

Jeżeli dokonamy całościowego spojrzenia na badania filozoficzne Ingardena, to zauważymy, że *de facto* stanowią one zawsze analizę ontologiczną. Ingarden bowiem dokonywał własnych przemyśleń w optyce ejdetycznej eksplikacji istoty danego przedmiotu. Odnajdujemy tutaj zarówno odsłanianie koniecznych momentów przedmiotów realnych, idealnych czy intencjonalnych, jak również sferę tego, co istotne dla poszczególnych rodzajów dzieł sztuki. Warto dodać, że również teoria poznania – która zajmuje szczególną rolę w jego badaniach – urzeczywistniana była w horyzoncie analiz zmierzających do wyłuszczenia tego, co doniosłe i istotne dla ludzkiego poznania. Inaczej mówiąc – *odsłanianie* horyzontu konieczności i określanie cezury między tym, co konieczne a tym, co drugorzędne i tylko pozostające w określonym (bliższym bądź dalszym) związku z ową koniecznością towarzyszyło wszelkim Ingardenowskim badaniom; towarzyszyło również badaniom antropologicznym, jak i aksjologicznemu poszukiwaniu istoty wartości estetycznych czy moralnych¹.

¹ Por. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 1*), s. 71nn; t. 2 (oznaczany dalej jako *Spór 2*), 60nn, 162nn, 333nn; tenże, *Spór 2*, część II, 105, przypis 93;

Ontologiczny charakter Ingardenowskich analiz nie oznaczał jednak badań tego, co faktycznie istnieje. Te bowiem odnosiły się bezpośrednio nie do przedmiotów faktycznie istniejących, lecz ich istoty ujmowanej w – posłużmy się metaforą – w *analitycznej czystości* odnajdywanej przez fenomenologa na poziomie zawartości idei. Wszakże „rozważanie ontologiczne polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych («czystych istot») i zachodzących między nimi związków koniecznych”².

Ontologiczny charakter badań oznaczał zatem eksplikację istotnych momentów ewentualnie istniejących przedmiotów; dotyczył zatem sfery *ontologicznie oczyszczonej* nie tylko z przypadkowości, lecz również z faktyczności bytowania czegokolwiek. Jedynym kontekstem faktyczności była oczywiście faktyczność istnienia idei. Ale i tutaj można mieć – pozostając literalnie w koncepcji Ingardenowskiej – wątpliwości, gdyż filozof nie zajmował się metafizyką sfery ideowej. Twierdzi przecież, że „sądy ontologiczne (...) są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego) istnienia (...)”³. W konsekwencji zatem faktyczność bytowania idei również nie została ostatecznie potwierdzona⁴.

Ta specyfika ontologii Ingardena w naturalny sposób przeniosła się także na badania dotyczące istnienia. Stanowią one znaczący motyw rozważań filozofa, który – pozostając w opozycji do Husserlowskiego przypisania intencjonalności bytowej światu realnemu – usiłował sprecyzować status egzystencjalny świata realnego i jego relację do czystej świadomości. Dążąc do realizacji swego celu, musiał problematykę istnienia uczynić przedmiotem dokładnych badań. Te jednak przebiegały w sposób oryginalny, gdyż ontologiczny rygoryzm pociągnął za sobą z jednej strony neutralizację faktyczności bytowania, natomiast z drugiej zrodził Ingardenowską koncepcję sposobów istnienia. Zatrzymajmy się nad tym.

Aby uchwycić skutki owego Ingardenowskiego ontologicznego radykalizmu dla przebiegu badań egzystencjalnych, warto przytoczyć samego filozofa, który konstatuje zarówno, że w bytującym przedmiocie można wyróżnić „jego istnienie (i to dokładniej: istnienie w pewien określony sposób)”⁵, jak również, że „podobnie

Studia z estetyki, t. 2, Warszawa 1966, s. 7nn, 119nn, 169nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 3, 11, 235n, 242n; tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 10nn; tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 244nn, 357nn; tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 110, 167 (przypis 45).

² Tenże, *Spór 1*, s. 45.

³ Tamże, s. 60.

⁴ Por. tamże, s. 55n. Ten stan rodzi pewne problemy. Por. W. Kmieciowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne w koncepcji Romana Ingardena*, „Studia Gnesnensia” 17, 2003, s. 97nn.

⁵ R. Ingarden, *Spór 1*, s. 71.

też i sama rzeczywistość czegoś (w sensie «bycia» rzeczywistym) jest tylko jednym ze sposobów istnienia, które można przeciwstawić innym sposobom istnienia (...)»⁶. Ingarden stwierdzi także, że „jeżeli weźmiemy jakikolwiek przedmiot indywidualny i próbujemy uchwycić jego, by się tak wyrazić pełną «stronę egzystencjalną», to znajdujemy zawsze tylko sposoby istnienia»⁷.

Wypowiedzi te wyznaczają wyraźnie przedmiot ontologicznej analizy istnienia. Ingarden bowiem nie odnajduje go wcale na poziomie faktycznej egzystencji bytującego przedmiotu. W horyzoncie wyznaczonym metodycznie przyjętą – i konsekwentnie realizowaną – perspektywą badań ontologicznych, przedmiotem analiz egzystencjalnych nie jest faktyczne bytowanie *czegoś*, lecz sposób istnienia owego *czegoś*. Pytanie o to, czy *coś* faktycznie istnieje, nie odnosi się do ontologicznego *status quo*, ale do poziomu metafizycznego. Skoro Ingarden wyraźnie odróżniał kontekst ontologiczny (związany z poziomem ejdetycznej analityki) od poziomu metafizycznego („dopiero w rozważaniu metafizycznym jesteśmy nastawieni na faktyczne istnienie...”⁸), to również ontologiczny wgląd w istnienie nie może być identyczny z wglądem w to, co faktycznie bytuje. Inaczej mówiąc, ontologiczne spojrzenie na istnienie staje się spojrzeniem na sposób istnienia tego, co ewentualnie mogłoby faktycznie bytować⁹, a nie na faktyczne (*gęste*) istnienie czegokolwiek. Wszakże egzystencjalną problematykę ujmowaną ontologicznie oddaje Ingardenowskie pytanie o to, „jakiego rodzaju jest sposób istnienia przedmiotu X, wyznaczony przez jego istotę (jako zasadniczo dopuszczalny), bez względu na to, czy faktycznie istnieje, czy nie”¹⁰.

Zauważamy zatem, że Ingardenowskie badania istnienia odbiegają od tradycyjnego, metafizycznego rozważania tego zagadnienia. Z jednej bowiem strony biorą one w nawias faktyczność bytowania, z drugiej natomiast bytowanie podlega radykalnej modyfikacji. Zostaje ono bowiem zneutralizowane poprzez optykę ontologicznej eksplikacji zawartości poszczególnych idei istnieniowych. Mamy wówczas do czynienia z – wnikliwą wprawdzie, lecz – analizą wyłącznie sposobu istnienia przynależnego przedmiotowi o *takiej a takiej* formie¹¹ (o ile taki przedmiot faktycznie istniałby). Inaczej mówiąc – Ingarden swoje egzystencjalno-ontolo-

⁶ Tamże, s. 73.

⁷ Tamże, s. 83.

⁸ Tamże, s. 60.

⁹ Stąd właśnie charakterystyczne określenie Ingardenowskie *o ile (faktycznie) istnieje*. Por. tamże, s. 72, 113; *Spór*, 2, s. 343, 349, 356, 383.

¹⁰ Tenże, *Spór* 1, s. 69.

¹¹ Ingardenowska forma oznacza „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym «stoi» to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”. Tenże, *Spór* 2, s. 40. Istotne jest to, że owa „forma przedmiotu stoi w ścisłym związku z jego sposobem istnienia (...)”. Tenże, *Spór* 1, s. 71, przypis 58.

giczne badania urzeczywistnia na poziomie analiz zawartości idei egzystencjalnych. Taki ejdetyczny wgląd w zawartość poszczególnych sposobów istnienia niewątpliwie pogłębia wiedzę o tychże sposobach, lecz jednocześnie istnienie jako faktyczność (*gęstość*) bytowania zostaje wykluczona poza zasięg takich badań. Pozostajemy tylko z *ejdetycznie oczyszczonymi* sposobami istnienia, lecz nie z bytowością!

W tym kontekście możemy zatem wyrazić naszą wątpliwość odnośnie do słuszności twierdzenia identyfikującego – jak mówi Ingarden – *pełną stroną egzystencjalną* przedmiotu z jego sposobem istnienia¹². Czyż sposób istnienia – zwłaszcza ujmowany ideowo, tzn. w radykalnym od-faktycznieniu – jest jeszcze istnieniem posiadającym w sobie pewne rysy charakterystyczne, czy też staje się już tylko syntezą owych rysów istnieniowych; syntezą, która jeszcze nie jest istnieniem, skoro nie jest faktycznością? Ingarden wprawdzie precyzyjnie opisał owe rysy istnieniowe (momenty bytowe¹³), jak również możliwe sposoby istnienia stanowiące niejako kombinacje wspomnianych poszczególnych rysów istnieniowych, lecz w swych badaniach nie wykroczył poza poziom ontologicznej klauzuli: *o ile coś faktycznie istnieje w zaprezentowany sposób istnienia*. Finalnie zatem mamy cztery sposoby istnienia (byt absolutny, byt idealny, czasowy, czyli realny i wreszcie intencjonalny)¹⁴, lecz w dalszym ciągu nie wiemy, czy jakkolwiek przedmiot faktycznie istnieje na któryś z tychże sposobów. Ingarden przecież stwierdzi: „nie poruszam tu sprawy metafizycznej, czy mianowicie w faktycznie istniejącym ogóle przedmiotów (jestestw w najogólniejszym tego słowa znaczeniu) są reprezentowane wszystkie sposoby istnienia tu podane i ewentualnie tylko te. Być może (...) jest egzystencjalnie uboższy, niż byłoby to w zasadzie możliwe na podstawie analizy idei istnienia. Być może też, z uwagi na nie uwzględnione tu jeszcze momenty bytowe jest on znacznie bogatszy w rozmaite sposoby istnienia (...)”¹⁵.

Jeżeli jednak dystansujemy się od faktyczności i ją ontologicznie neutralizujemy, poprzestając na sposobach istnienia, to czy jeszcze w ogóle mamy do czynienia z istnieniem, czy może tylko z pewnym egzystencjalnym ejdetycznym *szkieletem*, warunkowanym stroną formalną? Wszakże „zachodzą tu określone

¹² Por. przypis 7.

¹³ „Sposobom istnienia – powie Ingarden – przeciwstawiamy momenty bytowe jako coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione”. Tenże, *Spór 1*, s. 83. Por. tamże, s. 84nn. Ingarden wymienia m.in. pierwotność, pochodność, samoistność, niesamoistność, aktualność, kruchość. Por. tamże, s. 124, 194nn.

¹⁴ Por. tamże, s. 246nn.

¹⁵ Tamże, s. 126. Cytat ten pochodzi z wcześniejszego etapu badań i nie uwzględnia jeszcze obecności tzw. momentów czasowych, jednak jego sens odnieść można także do przytoczonych w tekście czterech sposobów istnienia.

prawa aprioryczne, które wyznaczają, w jaki sposób musi lub może istnieć coś, co jest takiej lub innej formy i odwrotnie (...)”¹⁶.

Kontekst faktyczności przenika natomiast badania ontologiczne Witkacego.

3. Ontologiczna optyka Stanisława Witkiewicza

„Rzeczą ontologa – twierdzi Witkacy – jest wybór myśli istotnie ogólnych (...). Dlatego to ontologia idzie w historii drogą eliminacji dowolności i asymptotycznie zbliża się do systemu Absolutnej Prawdy (...)”¹⁷. Radykalny wymiar ontologii Witkiewicza ujawni przy okazji określania relacji między ontologią a pojęciami nauk szczegółowych. Wszakże „każda z poszczególnych nauk wychodzi z pewnych pojęć, mających źródło w pojęciach ogólniejszych: nauki o istnieniu w ogóle, czyli Ogólnej Ontologii, i jest tylko w pewnym zakresie samowystarczalna: nie może mieć pretensji do opisanca całości bytu bez reszty (...)”¹⁸. To zatem, co znajduje się w centrum filozoficznych badań Witkacego, to właśnie Istnienie. To właśnie wokół niego nieustannie koncentruje się refleksja Witkacego.

Ten kontrowersyjny artysta-filozof wyraźnie konstatuje, że „filozofia to jest opis istnienia, przy uwzględnieniu specjalnej problematyki, którą istnienie implikuje, a wynikającej z jej dwoistej («ja» cielesne i świat poza nim) struktury, czyli Ontologia Ogólna”¹⁹. Zauważamy zatem, że Witkacy dokonuje z jednej strony identyfikacji filozofii z ontologią, a z drugiej wobec tejże ontologii stawia radykalne, absolutne priorytety (oczekiwania), których nie mogą spełnić żadne nauki szczegółowe. Witkiewicz zestaw pojęć wypełniających Prawdę Absolutną określi jako pojęcia należące do „systemu Prawdy Absolutnej, tj. systemu pojęć i twierdzeń koniecznych do przyjęcia dla opisanca Istnienia w ogóle, czyli każdego w ogóle Istnienia, czyli inaczej systemu Ontologii Ogólnej (...)”²⁰.

Możemy więc skonstatować ontologiczny absolutyzm Witkiewicza, który dąży do stworzenia systemu wyjątkowych pojęć i twierdzeń; systemu wykluczającego przypadkowość i fragmentaryczność jego obowiązywania. Oznacza to, że Ontologia Ogólna swoim zasięgiem ma obowiązywać każde możliwe Istnienie. Stąd właśnie – ujmując to negatywnie – żadna sfera bytowania, żadne jestestwo nie może wymykać się ustaleniom systemu Witkiewiczowskiej ontologii. Posługując się

¹⁶ Tamże, s. 127.

¹⁷ S.I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 233.

¹⁸ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pojęcia filozoficzne (1902-1932)*, Warszawa 2002, s. 39.

¹⁹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 246n.

²⁰ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 306.

metaforą, możemy skonstatować, że szczelność *pojęciowej sieci* ontologii wyklucza obecność jakiegokolwiek bytu wymykającego się swą strukturą owej siatce kategorialnej. Wszakże „ontologia tkwi w pewnym sensie w samym istnieniu potencjalnie, w jego strukturze koniecznej (...) i tylko przy pomocy aparatu pojęć, tworzonych z konieczności, według struktury rzeczywistości, ją stamtąd, że tak powiem, w symbolach «wyławiamy» (...)»²¹. Ontologia zatem zdaje się docierać do samej istoty Witkacowskiego Istnienia i ujmować je w tym, co konieczne i powszechne. Wszakże – jak powie filozof w innym miejscu – „chodzi o konieczność przyjęcia pewnych pojęć i twierdzeń (...)»²².

Ta konieczność zdaje się być uwarunkowana samym istnieniem. To ono – posłużmy się przenośnią – domaga się opisu na poziomie pojęciowym; opisu nieuchronnego i zdeterminowanego poprzez samą konstrukcję pewnych *istnieniowych elementów*. Jeżeli bowiem pewne egzystencjalne elementy (Witkiewiczowskie Istnienia Poszczególne – IPN) są w stanie wytwarzać pojęcia, to część z ostatnich ma wymiar konieczny. Witkiewicz zauważy zarówno, że – w kontekście prawd absolutnych, a więc obejmujących twierdzenia ontologiczne – „z chwilą, kiedy założymy, że dane (IPN) operują pojęciami, prawdy te muszą powstać dla nich w sposób konieczny (...)»²³, jak również, iż prawdy metafizyczne to „prawdy wynikające bezpośrednio z samego pojęcia Istnienia»²⁴. Skoro pojęcia i twierdzenia ontologiczne (wchodzące w obręb Prawdy Absolutnej) wynikają z samej natury Istnienia; skoro pewne Istnienia Poszczególne muszą konstituować owe pojęcia, w których ono się odsłania, a zatem stanowią szczególne miejsca samo-objawienia Istnienia, to warto obecnie zapytać, jakie jest owo Witkiewiczowskie Istnienie.

Chcąc syntetycznie ująć Witkiewiczowską koncepcję Istnienia, możemy wskazać z jednej strony na jedność w wielości, a drugiej na cielesność tegoż Istnienia. Filozof już na początku swojego głównego filozoficznego dzieła konstatuje zarówno, że „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”, jak i to, że „pojęcie wielości ogólne (...) zawiera w sobie (...) pojęcie jedności tej wielości jako jednego zbioru elementów, bez której to jedności mielibyśmy poszczególne elementy oddzielne, a nie wielość jako taką (...)»²⁵. Owo Istnienie zawsze jest przeniknięte pewną jednością wielości. Każda jedność jest zawsze pluralistyczna – kryje w sobie wielość elementów. Brak wielości równałby się unicestwieniu Istnienia. Również

²¹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 265.

²² Tenże, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 122.

²³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 304.

²⁴ Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 277.

²⁵ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 160, 169.

Istnienie rozumiane jako Całość stanowi wielość swych elementów, czyli wspomnianych Istnień Poszczególnych (monad).

Drugim istotnym momentem Witkiewiczowskiego Istnienia jest jego cielesność. Każdy *okruch egzystencjalny* jest przeniknięty cielesnością. Swój system Witkiewicz określi jako monadologię. „Jest to więc pewnego rodzaju monadologia w stylu Leibniza, «poprawiona» o tyle, że przyjmuję monady nie jako «punkty», tylko jako czasowo-przestrzenne Istnienia Poszczególne, mające swe «rozciągłości», które wzajemnie na siebie działają poprzez zetknięcie (...)»²⁶.

Owa rozciągłość stanowi istotne znamię Witkiewiczowskiego Istnienia. W całym bowiem zasięgu Istnienia – w obrębie Bytu jako takiego – każdy moment egzystencjalny przeniknięty jest rozciągłością. Skoro Forma Istnienia oblekająca każdy element istnieniowy zawiera stronę trwaniową i rozciągłościową, to cielesna rozciągłość wpisana jest w bytowość każdej monady; w bytowość monady niezależnie od stopnia jej komplikacji. Owa rozciągłość ma charakter oryginalny. Dla Witkacego bowiem nie ma ona wyłącznie wymiaru obiektywnego rozumianego jako pewne miejsce zajmowane w Przestrzeni. Owa rozciągłość stanowi przecież sferę *namacalności* czy *dotykalności*. Skoro każda monada jest cielesnością, to ta cielesność jest ciągle odczuwana (samo-doświadczana) przez ową monadę. Istnienie Poszczególne dotyka siebie od wewnątrz! Witkacy powie o jakości wewnętrznej dotyku, że „musimy ją przyjąć (...) bez żadnego ograniczenia w wewnętrznej przestrzeni (IP), jako samodzielnie występującą («dotyk wewnętrzny») = czucia muskularne i organów wewnętrznych (...)»²⁷. O tym komponencie jakościowym powie również jako o „wewnętrznym, odpowiadającym istnieniu «rozciągłości» (ciała) (samej dla siebie) (...), inaczej ogólnie: «dotyk wewnętrzny» (...)»²⁸.

Witkiewiczowskie Istnienie zdaje się być więc przeniknięte *dotykalnością* i *namacalnością*. To właśnie na poziomie dotyku pierwotnie uchwytuję zarówno siebie samego, jak i otaczającą mnie (również cielesną i samo-dotykającą się) rzeczywistość. Percepcja wzrokowa jest dla Witkiewicza już wtórna. Najbardziej wiarygodnym kontekstem doświadczalnym jest kontekst dotyku! Wszakże „spośród jakości jedna jest zasadnicza, tj. jakość dotyku, która nazywam graniczną dwoistą, ponieważ składają się na nią dwie jakości – wewnętrzna i zewnętrzna (jednocześnie odczuwamy nasze ciało i przedmiot, którego dotykamy); w niej to odgranicza się Istnienie Poszczególne samo dla siebie od reszty świata»²⁹. W pewnym sensie *dotykalność* (*namacalność*) obecne jest w całym Istnieniu. Dla Witkacego bowiem

²⁶ Tamże, s. 366.

²⁷ Tamże, s. 214n.

²⁸ Tamże, s. 362.

²⁹ Tamże, s. 362n.

to, co istnieje, zawsze ma charakter cielesnej monady, która *dotyka* siebie samą odśrodką (a przy odpowiedniej konstrukcji może siebie dotknąć również z zewnątrz – dotknięcie palcem jakiegokolwiek części ciała), jak również dotyka Istnienia, które nie jest już ową monadą; ma charakter cielesnej monady, gdyż nawet to, co traktujemy jako przedmioty martwe, stanowi w rzeczywistości zestaw maleńkich Istnień Poszczególnych³⁰.

Inaczej mówiąc – Witkiewiczowskie Istnienie w każdym swym fragmencie i na poziomie każdej monady jest *tkane* z cielesności i *namacalności*. Jest *gęste* i zarazem *dotykalne*, jak i *dotykające*. Odbiega zatem radykalnie od zontologizowanego i pozbawionego faktycznej *gęstości* istnienia Ingardenowskiego. Pomimo tego posiada pewien rys zbliżający je do istnienia ujmowanego poprzez pryzmat ontologii Romana Ingardena.

4. Witkiewiczowska i Ingardenowska ontologiczna niepełność

Można by zapytać o to, czy pomiędzy Ingardenowską koncepcją ontologii a spojrzeniem Witkacego zachodzi jakiegokolwiek podobieństwo. Wszakże z jednej strony mamy do czynienia z ontologicznym wariantem fenomenologicznego *zurück zum Sachen*, natomiast z drugiej z biologistyczną monadologią; wszakże z jednej strony istnienie zostaje *od-faktycznione* i – jako jedynie sposób istnienia nadający się do rzetelnego *wkroczenia w byt* – pozbawione rzetelnej *gęstości*, podczas gdy z drugiej mamy Istnienie przeniknięte ową *gęstością* i *namacalnością*. Czy można doszukać się podobieństw w ontologicznym spojrzeniu na istnienie, skoro Ingarden rozważa istnienie w dystansie od wglądu w istniejący przedmiot (Ingardenowska eksplikacja tyczy zawartości idei i nie ujmuje idei jako istniejącej!), natomiast dla Witkiewicza nigdy nie można wykroczyć poza konkretność Istnienia? Wydaje się, iż obie te koncepcje istnienia łączy jednak przenikający je brak, pewna ich niezupełność.

W przypadku Ingardena mamy do czynienia z trwałym (pomimo deklaracji o wykorzystaniu wyników badań ontologicznych w metafizyce³¹) zawieszeniem ontologicznym. Wnikliwe i szczegółowe rozstrzygnięcia Ingardena pozbawione są egzystencjalnego *zakorzenia*. Na żadnym etapie badań Ingarden przecież nie

³⁰ „Nie chodzi więc – pisze Witkiewicz – o samo istnienie cielesne monad, ponad wszelką miarę pewne; istota monadyzmu polega na sprowadzalności (MM) [materii martwej] do (MŻI) [materii żywej zindywidualizowanej]”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 188. Wyjaśnienia zawarte w [] – W.K. Por. S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 55n.

³¹ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 61n.

potwierdza ostatecznie istnienia przedmiotu owych badan. Obcując z Ingardenowską egzystencjalną analityką, nieustannie towarzyszy nam pytanie o to, czy wybitne ustalenia odnoszące się do istotowej, koniecznej struktury (ewentualnie) istniejącego przedmiotu znajdują swoje odzwierciedlenie na poziomie faktyczności. Inaczej mówiąc, uchwytując istotę na przykład przedmiotu idealnego, realnego czy intencjonalnego, zostajemy pozostawieni przez Ingardena w stanie niepewności. Nie wiemy bowiem, czy faktycznie bytuje jakikolwiek przedmiot indywidualny o wyłuszczonej ontologicznie istocie. Nie wiemy nawet ostatecznie i w sposób niewątpliwy, czy prawdziwa jest metafizyczna konstatacja o bytowaniu sfery stanowiącej fundament ontologii Ingardena – sfery idei!

Ta ontologicznie zrodzona niepewność odnośnie do istnienia świata realnego, idealnego, jak również bytu absolutnego posiada istotne konsekwencje antropologiczne. Bowiem człowiek – stanowiący jedyny przedmiot analiz wymykający się ontologicznemu od-faktycznieniu³² – ukazany zostaje jako byt aksjologiczny, tzn. byt, którego natura wyraźnie przeznacza ku wchodzeniu w relację z *przestrzenią* estetyczną i moralną. W klasycznej już wypowiedzi Ingarden wyraźnie konstatuje, że „jestem siłą, co chce być wolna. (...) Trwać i być wolna może być tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”³³; konstatuje również, że „obok skonkretyzowanych wartości istnieją również idealne istności wartości (...), a także ogólne idee wartości”³⁴. Wchodzenie zatem w relację z Ingardenowską *przestrzenią aksjologiczną* stanowi nie tyle powoływanie wartości do istnienia, ile stwarzanie warunków do konkretnego ich pojawienia się, jako tego, co pierwotnie istnieje idealnie. Człowiek bowiem „wytwarza na podłożu świata realnego (...) świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukazują”³⁵. Człowiek zatem bytuje w odniesieniu do sfery aksjologicznej.

Ta *przestrzeń* obciążona jest jednak skutkami ontologicznego rygoryzmu. Nie wiemy, w jaki sposób ona istnieje – nie znamy przecież ani sposobu istnienia skonkretyzowanych wartości³⁶, ani też nie znamy źródła bytowego pierwotnego, idealnego stanu tychże wartości. W optyce ontologicznej nie wiemy nawet, czy faktycznie bytuje idealna – *oczekująca* na konkretyzację – sfera aksjologiczna! Wszystko to wprowadza antropologiczną niepewność – brakuje ostatecznego uzasadnienia konieczności kierowania się człowiekiem w stronę *przestrzeni aksjologicznej*. Nie dysponując metafizycznym wyjaśnieniem tego, co ma nadawać sens mojemu życiu (owej *przestrzeni*), nie znam również źródłowego sensu tegoż życia.

³² Tak przecież ujmuje człowieka Ingarden w *Księżeczce o człowieku*.

³³ R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 68.

³⁴ Tamże, s. 167, przypis 45.

³⁵ Tamże, s. 23.

³⁶ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 241, 244.

W ten sposób klauzula ontologiczna ustaleń Ingardena nie pozwala na odsłonięcie fundamentu bytowego mnie jako człowieka. Pozostają zatem w trwałej antropologicznej niepewności zrodzonej z radykalnej neutralizacji faktycznego bytowania czegokolwiek. Owego wsparcia nie odnajduję także w Bogu, który mógłby zostać uznany za źródło bytowe świata realnego czy idealnej sfery wartości, ale od-faktyczniony również staje się tylko pewną ideą³⁷.

Antropologiczną niepewność odnajdujemy także w ontologicznych badaniach Witkacego. Ontologia Witkiewicza wprawdzie jest radykalnie *zakorzeniona* w bycie (czym odbiega fundamentalnie od Ingardenowskiej neutralizacji faktyczności), ale również pozostawia człowieka w stanie niepewności. Ta zresztą jest zdecydowanie głębsza niż u Ingardena, gdyż nie tylko występuje *implicite* (jako związana z brakiem metafizycznych konstatacji), lecz jest wyraźnie wyeksplikowana. Witkiewiczowski monadyzm biologiczny bowiem umieszcza wprost w Istnieniu obszar tego, co nie zostanie nigdy poznawczo odsłonięte przez człowieczą (i każdą inną!) monadę.

Tajemnica Istnienia wiąże się ściśle z samą naturą Witkiewiczowskiej monadologii. Skoro każde Istnienie Poszczególne stanowi jedność wielości drobniejszych Istnień Poszczególnych, to w naturalny sposób jawi się problem ilości monad składających się na monadę nadrzędną, jak również kwestia obecności monady nieskończenie małej (bądź jej braku). W system Witkacowskiego Istnienia nieskończoność zatem jest wpisana jako trwałe i nieusuwalne jego znamię.

„W ten sposób tajemnica otacza nas – powie filozof – gdy chodzi o Nieskończoność w małości i wielkości (...). Dlatego mówimy, że założyć możemy ciągłość istnienia w granicy, w terminach Istnień Poszczególnych Nieskończenie Małych = $(IPN)^\infty$, czym tylko wyrażamy – przez dodatek: «w granicy» – absolutną tajemnicę Istnienia w jego podwójnej Nieskończoności, dla każdego skończonego (IP)³⁸. Witkiewicz skonstatuje także, że nie „można uniknąć zetknięcia się oko w oko z przerażającą Tajemnicą Aktualnej Nieskończoności, przed którą nie tylko ontologia, ale logika i matematyka na brzuchu leżą (...)³⁹. Nieskończoność *wimpregnowana* niejako w istotę Istnienia stanowi z jednej strony źródło Tajemnicy Istnienia, a drugiej strony jej doniosły przejaw. Nie ma możliwości poznawczego przeniknięcia w głąb owej Tajemnicy. Mamy do czynienia z nieusuwalną barierą o wymiarze epistemologicznym, która jednak swój fundament posiada w ontycznym *status quo*. Ostatecznie pełnej prawdy o bycie – pomimo wnikania w Prawdę Absolutną – żadna skończona monada (a monada nieskończona nie istnieje!) nigdy nie uzyska.

³⁷ Por. tenże, *Spór 2*, s. 355nn. Por. przypis 4 naszych rozważań.

³⁸ S.I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 77.

³⁹ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 190.

Okazuje się zatem, że Witkacowskie Istnienie jest immanentnie przeniknięte Tajemnicą; przeniknięte jest nią zarówno Istnienie w Całości, jak i każdy *egzystencjalny okruch* (Istnienie Poszczególne). Pociąga to za sobą niezaspokojenie poznawcze w odniesieniu nie tylko do tego, co *zewnątrzne* wobec każdej ludzkiej monady, lecz i jej samej. A zatem fundamentalne pytania typu „czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? (...) dlaczego w ogóle istnieję, mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? mogłaby przecież być Absolutna Nicość (...)”⁴⁰, muszą pozostać bez odpowiedzi. W ten sposób ontologia odsłaniająca Tajemnicę Istnienia pociąga za sobą antropologiczne konsekwencje. Ludzkie Istnienie Poszczególne pozostaje bezradne wobec najgłębszego sensu własnego bytowania i sensu Całości Istnienia. Pozostaje wszakże na zawsze zamknięte w sobie i nie może autentycznie dotrzeć do drugiej monady. Jak bowiem mówi Witkacy, „jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zakłętych kręgach swych przeżyć». (...) Przepaść międzyjaźniowa nie może nigdy zaniknąć (...)”⁴¹.

Zauważamy w tym momencie podobieństwo antropologicznego pogłosu ontologicznych badań Witkacego i Ingardena. Żaden bowiem z filozofów nie wyjaśnia ostatecznie ani natury człowieka, ani też przekonująco nie tłumaczy sensu jego istnienia i działania. Ontologia Ingardenowska pozostawia zawsze konkretną osobę wobec pytania, czy urzeczywistnianie siebie jako bytu aksjologicznego poprzez wchodzenie w relację z *przestrzenią aksjologiczną* ma sens, skoro nie wiemy (metafizycznie), czy idealny rdzeń owej *przestrzeni* w ogóle istnieje. Ontologia Witkiewiczowska wprost uznaje obecność nieusuwalnej Tajemnicy, a więc akceptuje brak sensu ludzkiej egzystencji, jednoznacznie wiążąc ją z rozpaczliwą samotnością. Wszakże „każda teoria – twierdzi Witkacy – jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać (...)”⁴².

Mamy zatem u obu filozofów do czynienia z ontologicznie uwarunkowaną – mającą źródło w ich ontologii – niepełnością koncepcji antropologicznej. Ingardenowska redukcja ontologiczna neutralizująca faktyczność i Witkiewiczowska jedność (nieskończonej) wielości Istnień Poszczególnych pozostawiają człowieka bez ostatecznych odpowiedzi na pytania dotyczące sensu własnego bytowania. Nawet jeżeli ów brak jest wyraźniejszy u Witkiewicza niż u Ingardena, to przecież także człowiek Ingardenowski pozostaje w stanie specyficznego poznawczego i emocjonalnego napięcia związanego z brakiem ostatecznego metafizycznego

⁴⁰ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 12.

⁴¹ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 178, 206. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 473.

⁴² Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, s. 173. Por. tamże, s. 172.

skonstatowania *jest tak a tak*. Ów brak można wyrazić pytaniem *czy rzeczywiście ja, jako indywidualna osoba stawę się nią w pełni poprzez relację z przestrzenią aksjologiczną; czy rzeczywiście sens mego życia wiąże się z konstytucją siebie jako bytu aksjologicznego?* W przypadku Witkiewicza ustalenia ontologiczne dla człowieka są jeszcze bardziej destrukcyjne. Paradoksalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że Witkacy swoją Prawdę Absolutną wiąże ściśle z Tajemnicą tyczącą sensu Istnienia (także człowieczego) i skazuje człowieczą monadę na samotność i fundamentalne niezrozumienie sensu tego, co jest, a więc i siebie samego; niezrozumienie pomimo wnikliwych – i zmierzających do ustalenia tego, co konieczne dla każdego Istnienia – badań ontologicznych.

Owego niepokoju antropologicznego nie wycisza także wskazanie na ostateczne źródło istnienia. W przypadku Witkiewicza jest to wykluczone jego monadyzmem biologicznym, zgodnie z którym każde Istnienie Poszczególne musi być cielesnie rozciągle, a Całość owego cielesnego Istnienia przeniknięte jest nieskończonością. Stąd też Witkacowska ontologia nie zostawia miejsca na Istnienie Absolutne. U Ingardena natomiast Byt Absolutny, którego obecność zdaje się *implicite* towarzyszyć jego filozoficznej refleksji, także zostaje objęty ontologicznym *od-faktycznieniem* i ideowym redukcjonizmem. Zatem i Bóg nie może być fundamentem dla zrozumienia przez człowieka jego natury i sensu jego bytowania, skoro Bóg – być może – wcale nie istnieje!

Ontologiczne rozważania obu filozofów rodzą zatem istotny antropologiczny brak, uniemożliwiający ostateczne wyjaśnienie sensu ludzkiego bytowania; brak stanowiący wspólny moment obu ontologii.

Warto w tym miejscu wskazać na jeszcze jedno podobieństwo Witkacowskiej i Ingardenowskiej refleksji o istnieniu. Okazuje się bowiem, że możliwość wglądu w prawdę o istnieniu związana jest nie tylko z badaniami ontologicznymi, lecz możliwość taką obaj filozofowie dostrzegają w obcowaniu ze sztuką. Wszakże zarówno u Ingardena, jak i Witkacego odnajdujemy filozoficzną funkcję sztuki.

5. Sztuka a istnienie

Witkacy konstatuje, że „strukturalność, to składanie się z części stanowiących całość, jest ogólną zasadą całego istnienia i sztuka (...) jest najistotniejszym, bezpośrednim, w przeciwieństwie do pojęciowego, wyrazem tego zasadniczego prawa Istnienia. Sami jesteśmy takimi jednościami w wielości (...)”⁴³; konstatuje także, że „nazywam (...) [zadowoleniem estetycznym – W.K.] pojmowanie tej jedności,

⁴³ S.I. Witkiewicz, *O Czystej Formie i inne pisma o sztuce*, Warszawa 2003, s. 133.

i to bezpośrednio, nie przepuszczone przez żadne kombinacje pojęciowe. Określam to inaczej jako scalkowanie wielości elementów w jedność⁴⁴.

Witkowska sztuka pozostaje więc w ścisłym związku z samym Istnieniem i ontologicznie wyeksplikowaną istotą istnienia jako jedności w wielości. Monada człowiecza odkrywa tę jedność zarówno na zewnątrz siebie, jak i w sobie w postaci Witkiewiczowskiego uczucia metafizycznego, czyli jedności osobowości⁴⁵. Ową jedność artysta przenosi na poziom sztuki, a odbiorca może wnikać w prawdę o Istnieniu poprzez uchwycenie konstrukcyjnej jedności przenikającej dzieło artystyczne. Wszakże istotą Witkacowskiej koncepcji Czystej Formy jest „oderwana konstrukcja kształtów na płaszczyźnie (...)”⁴⁶. I w teje konstrukcji obecnej w dziele sztuki kryje się (w szacie artystycznej) sama istota Witkacowskiego Istnienia – jedność w wielości! Mówiąc metaforycznie, Tajemnica Istnienia odsłonięta ontologicznie zostaje także odsłaniania dzięki Czystej Formie, której samym *rdzeniem* jest istnieniowa jedność wielości elementów.

Artystyczne *dotknięcie* istnienia obecne jest także w refleksji Romana Ingardena. Również i tutaj zauważamy *odsłanianie* prawdy o istnieniu. Mamy na uwadze jakości metafizyczne, czyli owe jakości, które „objawiają się (...) w złożonych (...) 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”⁴⁷. W ujęciu Ingardena te odsłaniające głęboki sens bytu jakości (wymykające się codziennemu doświadczeniu) obecne są także w literackim dziele sztuki. Dzięki estetycznemu obcowaniu z dziełem obejmującym jakości metafizyczne możliwe jest bezpośrednio uchwycenie prawdy o istnieniu; możliwy jest wgląd w faktyczność prąródół bytu⁴⁸. O ile zatem Ingardenowska ontologia pozostawia nas zawsze w stanie niepewności odnośnie do poziomu faktycznego *jest tak a tak*, o tyle dzieło artystyczne wynosi nas niejako wprost w tajemnicę faktycznego istnienia. Owo estetyczne wyniesienie posiada zresztą szczególną przewagę wobec

⁴⁴ Tamże, s. 56.

⁴⁵ „Nazwałem tę jedność osobowości – powie Witkacy – której poczucie każdy z nas w mniejszym lub większym stopniu posiada, «uczuciem metafizycznym» w przeciwieństwie do uczuć życiowych: miłości, gniewu, radości (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁶ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 256. Właśnie malarstwo i muzyka stanowiły dla Witkacego Sztukę Czystą. Por. tamże, s. 23, 25; tenże, *O Czystej Formie*, dz. cyt., s. 54nn (tutaj także o poezji i teatrze). Określenia Czystej Formy – por. tamże, s. 114. W naszym opracowaniu ograniczamy się do kontekstu malarstwa.

⁴⁷ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 368.

⁴⁸ Por. tamże, s. 369n, 372.

rzeczywistego obcowania z dramatycznymi wydarzeniami, z którymi związane są jakości metafizyczne. Pozwala bowiem na ich szczególną, spokojną estetyczną kontemplację.

Wszakże „jakkolwiek przy estetycznie zmodyfikowanym widzeniu jakości metafizycznych – twierdzi Ingarden – jesteśmy w wysokim stopniu przez nie «porwani», wstrząśnięci i ewent. wyniesieni ponad poziom naszego codziennego życia, to przecież ich faktyczna nierealność, okoliczność, że są one tylko o tyle skonkretyzowane, jak tego wymaga ich objawienie się, pozwala na – spokojne do pewnego stopnia – uchwycenie ich i na zachowanie dystansu między czytelnikiem a skonkretyzowanymi jakościami metafizycznymi. (...) Dzięki temu konkretyzacje jakości metafizycznych zyskują specyficzną wartość estetyczną”⁴⁹. Artystyczny geniusz pozwala zatem odbiorcy dzieła sztuki *dotykać* wzniosłości, tajemniczości, świętości czy niepojętości w kontekście doświadczenia estetycznego a nie w kontekście życiowego i osobistego dramatu. Ingardenowska zatem (literacka) sztuka – podobnie jak Czysta Forma Witkacego – objawia głębię istnienia w szczególnym dystansie od *namacalności* i dotkliwości konkretnych, realnych odślon owego istnienia.

Zarówno Ingarden, jak i Witkacy osadzają sztukę w kontekście jej filozoficznej funkcji. Witkacy swoją koncepcją Czystej Formy (wyrastającej z uczucia metafizycznego jako poczucia jedności osobowości) pozwala odślonić głębię Istnienia jako jedności w wielości. Ingarden natomiast poprzez skonkretyzowane w dziele literackim jakości metafizyczne odnajduje możliwość objawienia najgłębszych tajemnic istnienia; tajemnic, których nie zdołał sprecyzować na poziomie ontologicznej analizy neutralizującej faktyczność bytu.

Pomimo jednak eksponowanej w rozprawie ontologicznej niepełności rozważań obu filozofów, skutkujących niepokojem w horyzoncie antropologii; pomimo podobieństw na płaszczyźnie metafizycznego znaczenia sztuki eksponowanego przez Witkacego i Ingardena nie można pominąć istotnej różnicy w wizji istnienia i kondycji bytu ludzkiego u obu filozofów. Witkacy przecież powie o „tle ogólnego kłębowiska walczących o byt cielesnych monad, którym jest Istnienie (...)”⁵⁰. Ingarden natomiast skonstatuje, że „szlachetność postępowania ma swoje konsekwencje: mianowicie moralnie wartościowe, szlachetne postępowanie człowieka ma pewną funkcję transformacyjną, jeśli chodzi o osobę ludzką. Ono uszlachetnia człowieka, w pewien sposób przekształca go wewnętrznie”⁵¹. Przytoczone wypowiedzi nie tylko oddają istotną różnicę w koncepcjach antropologicznych obu my-

⁴⁹ Tamże, s. 372n.

⁵⁰ S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 191.

⁵¹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 326.

ślicieli, lecz odsłaniają również specyficzny ton rozważań Witkacego i Ingardena. Dla pierwszego Istnienie pozostaje zawsze przeniknięte tragizmem, a istnienie ludzkiej monady nieuchronnie uwikłane jest w samotność i niedostępność wobec każdego innego ludzkiego Istnienia Poszczególne. Dla drugiego natomiast – pomimo braku ostatecznych metafizycznych konstatacji i zrodzonych stąd człowieczych niepokojów – będzie motywem do optymizmu. Wszakże Ingarden dostrzegł możliwość nie tylko poznawczego ujęcia tego, co istnieje – stąd przecież jego skrupulatne dociekania ideowe – lecz zauważał także wielkość człowieka, jako tego, który potrafi „w wypadkach wyjątkowych oddać swe życie dla uratowania cudzego życia (...)”⁵². Ekspozowana zatem w naszych rozważaniach niepełność ontologicznej koncepcji istnienia zauważalna u Witkiewicza i Ingardena pozostawia miejsce na zasadniczą odrębność tychże koncepcji; odrębność, która (w kontekście prawdy o człowieku) odsłania z jednej strony się jako Witkiewiczowskie monadyczne zamknięcie w samym sobie, a z drugiej jako Ingardenowskie otwarcie na to, co aksjologicznie znaczące.

⁵² Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 22.

Kilka filozoficznych refleksji wokół niefilozoficznej pracy Michała Hellera *Początek jest wszędzie*¹

1. Uwagi wstępne

Tytuł niniejszego artykułu przeniknięty jest pewną prowokacyjną nutą. Jeżeli bowiem praca nie ma *stricte* filozoficznego charakteru, to w oczywisty sposób powstaje – zasadnicze i uzasadnione – pytanie o sens refleksji kierowanej w stronę pozycji pozbawionej wspomnianego rysu. W naszym przekonaniu jednak praca Hellera zasługuje na zainteresowanie nią filozofa. Kierując się takim właśnie przeświadczeniem, podejmiemy próbę wyeksplikowania filozoficznych momentów tkwiących w interesującej nas pozycji i osadzenia ich w szerszym kontekście. Naszym celem nie będzie tylko rekonstrukcja Hellerowskich filozoficznych wtrętów obecnych w *Początek jest wszędzie*, lecz umieszczenie ich na pewnym tle, za które uznajemy zasadnicze momenty Hellerowskiej filozofii przyrody. Wykorzystując ostatnie, przedstawimy wybrane wątki obecne w tytułowej *niefilozoficznej* pracy. To zaś pozwoli nam na sformułowanie owych kilku *filozoficznych refleksji*.

Zauważamy zatem, iż horyzont badań zawartych w obecnym artykule jest dość ograniczony. Z jednej strony to limitowanie związane jest ze specyfiką pracy stanowiącej inspirację do niniejszej wypowiedzi – szczupłością filozoficznej i sprecyzowanej zawartości – zaś z drugiej nieco przygotowawczym charakterem obecnych analiz. Nie pretendują one do wyczerpującego zaprezentowania myśli Hellera. Poprzestaniemy bowiem na wybranych momentach jego przemyśleń i do kontekstu tychże odniesiemy filozoficzne motywy obecne w *Początek jest wszędzie*. Zakreśliwszy w powyższy sposób ramy tematyczne, spróbujemy pokazać, iż nawet niefilozoficzne i popularnonaukowe opracowanie stanowić może źródło filozoficznej refleksji.

2. Kosmologia w *Początek jest wszędzie*

Wzmiankowana pozycja należy niewątpliwie do literatury popularnonaukowej. Nie rości sobie pretensji ani do wyczerpującego ujęcia zagadnień kosmologicznych

¹ Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2005, s. 9nn.

– zwłaszcza w kontekście aparatu matematycznych dystynkcji – ani też w horyzoncie refleksji filozoficznej. A przecież owa popularna praca stanowi wartościową próbę przystępnego wprowadzenia w nurt problematyki kosmologicznej i określonych – aczkolwiek zaledwie zarysowanych – momentów filozoficznych. Właśnie obecność tych ostatnich stanowi zasadniczy motyw zaprezentowania potencjalnemu czytelnikowi głównych przemyśleń Michała Hellera zawartych w inspirującej nasze rozważania pozycji. Spróbujemy najpierw przedstawić istotne momenty tejże pracy, aby później ujawnić jej zasadnicze związki ze *stricte* filozoficzną refleksją autora.

„Jednym z największych osiągnięć XX wieku – pisze Heller – jest niewątpliwie stworzenie kosmologii – nauki o Wszechświecie w jego największej skali, zarówno przestrzennej jak i czasowej”². Takim właśnie Wszechświatem zajmuje się Heller, kiedy usiłuje zaprezentować kontekst najważniejszych współczesnych odkryć naukowych w zakresie fizyki teoretycznej i matematycznych analiz; odkryć, które pozwalają wnikać głębiej w subtelności problematyki kosmologicznej. Wszystko to służyć ma popularnemu – aczkolwiek precyzyjnie prowadzonemu – wykładowi ukazującemu z jednej strony wielką tajemnicę Wszechświata, zaś z drugiej wysiłek ludzkiego umysłu stopniowo odsłaniającego pewne momenty owej tajemniczej głębi. Dzięki umiejętności autora mamy okazję poznać nie tylko wachlarz modeli kosmologicznych, lecz także uchwycić istotę trudności związanych z owym fascynującym dialogiem poznawczym zachodzącym pomiędzy podmiotem doświadczającym Wszechświata i podejmującym naukowy namysł teoretyczny a tymże Wszechświatem; dialogiem pasjonującym, a jednocześnie wyjątkowo trudnym, skoro przedmiot badań jest jeden i niepowtarzalny, a możliwość eksperymentalnego weryfikowania kosmologicznych hipotez praktycznie nie istnieje³. Jak bardzo szczególny charakter ma owo spotkanie kosmologa i przedmiotu jego badań finalizujące na poziomie omawianej pracy w fascynującej konstatacji zawartej już w jej tytule – *początek jest wszędzie* – można przekonać się, kreśląc krótko przebieg autorskich rozważań.

Heller poprzez piętnaście rozdziałów swojej książki odsłania głębię problematyki współczesnej kosmologii; głębię, która stanowi specyficzne tło dla własnych (Hellerowskich) propozycji rozwiązań określonych trudności tkwiących w owej kosmologii, zwłaszcza tych, które związane są z osobliwościami, a w których załamaniu ulegają obecne prawa fizyki⁴. I tak w autorskiej prezentacji napotyamy

² Tamże, s. 9.

³ Por. tamże, s. 30n, 124; M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Warszawa 2004, s. 34, 142, 146n.

⁴ „Równania Friedmana – pisze Heller – pozwalają w prosty sposób wyliczyć, że gdy czas t zmierza (wstecz) do wyróżnionej chwili t_0 , gęstość Wszechświata i tempo jego ekspansji dążą do nieskończoności. To, co dzieje się w chwili t_0 jest osobliwością początkową lub – bardziej fizycznie – Wielkim

dyskusję nad znaczeniem słowa Wszechświat, kwestie związane z problematyką czasowego określenia Wszechświata czy prezentacje natury osobliwości. Naturalną konsekwencją powyższego jest odwoływanie się do badań Friedmana, Hawkinga, Penrose'a czy Gerocha. W dalszym ciągu napotykamy konstrukcję Schmidta z b-brzegiem czasoprzestrzeni i zadziwiającą własność zamkniętego modelu Friedmana odkrytą przez Bossharda i Johnsona, którą jest obecność w tymże modelu zarówno osobliwości początkowej, jak i końcowej. Pojawia się także kontekst przestrzeni ogólniejszej od rozmaitości, czyli przestrzenie różniczkowe Sikorskiego.

Szczególnie istotną częścią pracy Hellera jest prezentacja geometrii nieprzemiennej. Ten bowiem fragment badań odnosi się już bezpośrednio do Hellerowskich rozwiązań. Konstrukcja przedstawionego w pracy modelu możliwa jest dzięki skoncentrowaniu uwagi na geometrii nieprzemiennej, a więc na takiej geometrii, która bada przestrzenie z reguły nieskładające się z punktów. Nieprzemienność zresztą nie jest czymś obcym fizyce. Co prawda na poziomie fizyki klasycznej efekty nieprzemienności są praktycznie niezauważalne, jednak w horyzoncie rzeczywistości kwantowej „nieprzemienność stanowi cechę dominującą”⁵ – wszakże jeżeli zmierzmy najpierw położenie, a później pęd, a następnie powtórzmy pomiary w innej kolejności, to otrzymamy inne wyniki. Heller jednakże w pogłębiony sposób wykorzystuje geometrię nieprzemienią w swoim modelu. Zastosowanie tejże geometrii do czasoprzestrzeni z osobliwościami określa następująco: „Trzeba najpierw na przestrzeni z osobliwościami skonstruować pewien obiekt geometryczny, zwany grupoidem i dopiero na nim wprowadzić algebrę nieprzemienią (...)”⁶. Mając zaś świadomość, iż geometria nieprzemieniana stanowi wartościową i skuteczną metodę badania klasycznych – nieuwzględniających kwantowych efek-

Wybuchem”. Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 55. W innym miejscu autor twierdzi, że „gdy czas dąży do chwili osobliwej, wówczas «promień Wszechświata» dąży do zera, a wartości ciśnienia, temperatur i gęstości materii – do nieskończoności. (...) Z punktu widzenia fizyki powiedzenie: «gęstość (ciśnienie, temperatura czy jakakolwiek inna wielkość fizyczna) ma wartość nieskończoną» nie znaczy właściwie nic, jest powiedzeniem bezsensownym. (...) W osobliwościach załamuje się determinizm kosmologii. Osobliwości są jakby punktami odgraniczającymi to, co możemy wiedzieć, od tego, czego wiedzieć nie możemy”. Tenże, *Początek świata*, Kraków 1976, s. 92n. Opisując wyjątkowość osobliwości, warto przytoczyć jeszcze jedną konstatację Hellera. „Chwila scharakteryzowana wielkościami – pisze Heller – czas = 10^{-44} s, gęstość = 10^{94} g/cm³, promień krzywizny = 10^{-33} cm, nazywa się erą Plancka lub epoką proggu. Od tego proggu począwszy obowiązują wszystkie prawa ogólnej teorii względności, przedtem funkcjonowały nieznanne prawa kwantowej grawitacji. Te nieznanne prawa mogą być tak drastycznie różne od wszystkiego, co znamy dotychczas, że nawet nie wiadomo, czy po odkryciu tych praw pojęcia czasu i przestrzeni zachowają swoje dotychczasowe znaczenie”. Tenże, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1983, s. 189n.

⁵ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 91.

⁶ Tamże, s. 100.

tów grawitacji – osobliwości, Heller dokonał swego poszerzenia jej zastosowania i hipotetycznie przyjął, iż stanowi ona szczególny opis głębi fizycznej struktury Wszechświata⁷.

Kierując się tą intuicją, sugeruje, iż właśnie geometria nieprzemieniana „rządziła światem w erze przedplanckowskiej lub ściślej – że musi być ona podstawą kwantowej teorii grawitacji”⁸. Chcąc zaś skonkretyzować i urealnić owe intuicje dotyczące dominacji geometrii nieprzemiennej przed progiem Plancka, twierdzi, że „nasza strategia nakazuje budować nieprzemieniany odpowiednik ogólnej teorii względności nie bezpośrednio na czasoprzestrzeni, lecz na grupoidzie przekształceń od jednego lokalnego układu odniesienia do drugiego; i w dalszej perspektywie – kwantować nie bezpośrednio czasoprzestrzeń, lecz grupoid, czyli przestrzeń podstawowych symetrii”⁹. Taki projekt ogrywa istotną rolę – pozwala on bowiem dokonać unifikacji ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej. Geometria na grupoidzie zawiera niejako dwie części, z których jedna – przy słabym polu grawitacyjnym i pomijaniu jego efektów kwantowych – odtwarza ogólną teorię względności, a druga część – mechanikę kwantową¹⁰. Hellerowski model obejmuje więc sobą dwie fundamentalne teorie fizyczne, które wyłaniają się po przekroczeniu przez Wszechświat progu Plancka. Wprowadza zatem poziom uogólnienia owych teorii i stanowi pewien teoretyczny wariant opisu tego, co działo się u początków, tzn. w epoce przedplanckowskiej.

Model Hellera ujawnia immanentną oryginalność zmuszającą do zdystansowania się wobec potocznych skojarzeń fizycznych. Odnajdujemy w nim specyficzną – pozbawioną czasu i siły – dynamikę nieprzemienianą, a także szczególnego typu następstwo, które można co prawda zinterpretować jako czas, jednak tylko jako czas zależny od stanów nieprzemiennej przestrzeni. Autor motywuje nas do zerwania z tradycyjnymi wyobrażeniami związanymi z czasem, przestrzenią i dynamicznym działaniem się. Okazuje się bowiem, że z jednej strony „w geometrii nieprzemiennej nie ma niczego, co można by zinterpretować jako czas (w zwykłym jego rozumieniu)”¹¹, zaś z drugiej strony „coś się jednak zmienia, istnieje jakaś aktywność. Ale zmiana ta nie zachodzi ani w czasie, ani w fizycznej przestrzeni”¹². W modelu Hellerowskim brakuje niejako miejsca na konkretyzacje w formie odpowiedników czysto lokalnych pojęć. Oznacza to, iż nie występują w nim ani punkty, ani chwile *tkające* czas. Kontekst lokalności ustępuje konteks-

⁷ Por. tamże, s. 106.

⁸ Tamże, s. 107.

⁹ Tamże, s. 111n.

¹⁰ Por. tamże, s. 113.

¹¹ Tamże, s. 118.

¹² Tamże, s. 119.

towi globalności, np. wektor zostaje zastąpiony odpowiednikiem nielokalnego pola wektorowego¹³. Docieramy więc w tym momencie do poziomu dającego się co prawda opisać matematycznie, lecz umykającego jednocześnie naszym zdolnościom wyobraźniowym. Heller dzięki precyzji matematycznej aparatury konstruuje niesprzeczny model stanowiący określoną propozycję łączącą ogólną teorię względności z mechaniką kwantową. I ten model pozwala ujaśnić sam początek. Nie pozwala go sobie co prawda unaocznic obrazowo, jednak ów początek zyskuje wiarygodny opis matematyczny. Okazuje się więc, że „przedplanckowska, nieprzemieniana faza była całkowicie nielokalna, bez czasu i przestrzeni; istniały w niej jedynie struktury globalne”¹⁴. W ten sposób nieprzemienność i nielokalność stają się istotnymi znamionami Hellerowskiego modelu pierwszych chwil egzystencji naszego Wszechświata. W tym jednak nie wyczerpuje się jeszcze całe bogactwo Hellerowskich rozwiązań.

Istotne jest bowiem to, iż funkcja tegoż modelu wykracza poza poziom tłumaczenia tego, co działo się przed progiem Plancka. Wszakże autorskie rozważania uzasadniają także odnajdywanie wspomnianego – tak bardzo wyakcentowanego w tytule – początku również w... teraźniejszości! Inaczej mówiąc – dotarcie do Hellerowskiego początku nie tyle związane jest – a przynajmniej nie wyłącznie – z postulatem cofania się w czasie, ile z koniecznością dotarcia do szczególnie gęstych stanów sfery subatomowej. Era Plancka przecież nie identyfikuje się po prostu z tym, co działo się *kiedyś*, lecz ujawnia swą naturę przy dużych gęstościach materii i małych odległościach przestrzennych. Stąd właśnie możliwość poszukiwania owej ery nie tylko poprzez zwrot w przeszłość, lecz także na drodze zwrotu *w głąb*. Heller pisze, że „docieramy do progu Plancka, gdy odległości są rzędu 10^{-33} cm. A zatem era Plancka była kiedyś dawno, «na początku», ale jest też obecnie, tyle, że «bardzo głęboko». Lecz era Plancka jest bezczasowa i nielokalna, a więc te dwa kierunki eksploracji po prostu się utożsamiają. W tym sensie można powiedzieć, że «początek jest wszędzie»¹⁵.

¹³ Por. tamże, s. 118; M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, dz. cyt., s. 121n.

¹⁴ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 131. Warto zaznaczyć, iż odwołanie się do geometrii nieprzemiennej powoduje zatarcie odrębności pomiędzy stanami osobliwymi i nieosobliwymi. Model Hellera nie pozwala na odróżnienie owych stanów w reżimie nieprzemiennym panującym przed progiem Plancka. Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 103, 105, 107. „Jeżeli więc przyjmujemy, że na poziomie fundamentalnym – pisze w innym miejscu Heller – poniżej progu Plancka, rządzi geometria nieprzemieniana, to na tym poziomie po prostu nie ma osobliwości. (...) Na poziomie fundamentalnym brak jest jakichkolwiek osobliwości, panuje bezczasowa fizyka i nie ma sensu mówić ani o początku, ani o końcu Wszechświata. Dopiero wtedy, gdy makroskopowy obserwator, zanurzony w upływający strumień czasu, bada Wszechświat, dochodzi do wniosku, że – z jego czasowej perspektywy – miał on początek i będzie miał koniec.” Tenże, *Kosmologia kwantowa*, dz. cyt., s. 126n.

¹⁵ Tenże, *Kosmologia kwantowa*, dz. cyt., s. 127.

W konsekwencji takich ujęć teoretycznych osiągnięcie wyjątkowych gęstości po prostu zbliża nas do owej progowej gęstości, którą miał Wszechświat przed przekroczeniem progu Plancka. Jeżeli zatem laboratoryjnie uzyskuje się energie odpowiadające gęstości 10^{25} g/cm³, to nie tylko następuje odtworzenie tego, co działo się we Wszechświecie 10^{-12} sekundy po przekroczeniu progu Plancka. Wówczas empirycznie docieramy do wyjątkowej struktury aktualnego Wszechświata – *dotykamy* tej warstwy naszej rzeczywistości – w której w dalszym ciągu trwa owe 10^{-12} sekundy po progu Plancka. „Nieprzemienny początek – wyraźnie konstatuje Heller – znajduje się więc nie tylko u zarania dziejów naszego Wszechświata, lecz jest on zawsze, w najgłębszej warstwie jego struktury”¹⁶.

Hellerowski nieprzemienny model posiada szczególnie empiryczne potwierdzenie. Nie chodzi tutaj oczywiście o potwierdzenie eksperymentalne – nie sposób przecież uzyskiwać energii pozwalających doświadczalnie badać zjawiska związane z kwantową naturą pola grawitacyjnego. Można natomiast niejako dobrać takie istniejące fenomeny empiryczne, które dają się wyjaśnić w oparciu o ukonstytuowany model albo posłużyć się eksperymentem myślowym. Tym właśnie tropem podążył autor. Wskazał mianowicie skuteczność własnej propozycji w odniesieniu do standardowych wręcz paradoksów – paradoksu Einsteina, Podolsky’ego i Rosena (EPR) oraz paradoksu horyzontów. Pierwszy z nich – w ujęciu popularnym – oznacza, iż pewne cząstki elementarne zachowują się w sposób niezrozumiały. Owa niezrozumiałość polega na tym, iż dana cząstka elementarna zachowuje się tak, jak gdyby wiedziała jednocześnie, co dzieje się z pewną drugą cząstką¹⁷. Heller uważa, iż „efekt EPR jest więc pozostałością po nieprzemiennej, nielokalnej fazie w dziejach Wszechświata”¹⁸.

Drugi ze wspomnianych paradoksów, tzn. paradoks horyzontu, oznacza natomiast, iż niektóre cechy odległych obszarów Kosmosu (np. temperatura promieniowania tła) są identyczne, pomimo iż owe rejony nigdy nie pozostawały ze sobą w relacji, tzn., że żaden sygnał nie mógł przekazać informacji pomiędzy nimi. On również uzyskuje wytłumaczenie w oparciu o Hellerowski model. „W modelu tym wszystkie obszary obecnego Wszechświata – także te, które obecnie wydają się przyczynowo rozłączne – pochodzą z fazy nieprzemiennej kiedy każda właściwość świata miała charakter globalny. Nie jest więc zaskoczeniem, że wszystko było wówczas ze sobą odpowiednio zsynchronizowane. Potem, po przejściu przez próg Plancka, z fazy nieprzemiennej wyłoniła się czasoprzestrzeń, a z nią horyzonty i przyczynowo rozłączne obszary. Ale obszary te odziedziczyły po nieprzemiennej

¹⁶ M. Heller, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 135.

¹⁷ Por. tamże, s. 124n, 127nn.

¹⁸ Tamże, s. 133.

fazie swoje fizyczne cechy”¹⁹. Tym sposobem nieprzemienny model Hellera poprzez swoją interpretacyjną zdolność ujaśniania wspomnianych wyżej paradoksów znajduje swoiste potwierdzenie. Argumentem wskazującym na trafność prezentowanej teoretycznej propozycji okazuje się także wyjaśnienie kolapsu funkcji falowej²⁰.

Warto jednak zaznaczyć, iż Heller wcale nie uważa, iż jego propozycja stanowi ostateczne zamknięcie problemów związanych z kwantowymi efektami super gęstych stanów pierwszych momentów bytowania naszego Wszechświata. Podkreśla zdecydowanie roboczy i tymczasowy charakter własnego modelu – wskazuje bowiem zestaw konkurencyjnych modeli. Stąd właśnie pewne uwagi poruszające teorię superstrun, M – teorię czy też teorię pętli. Swoje rozważania kosmologiczne kończy kilkoma refleksjami o charakterze filozoficznym.

Zauważamy zatem, iż istotnym znamieniem badań Hellera obecnych w *Początek jest wszędzie* jest szczupłość *passusów explicite* filozoficznych. Dominują tutaj prezentacje z zakresu fizyki teoretycznej, a czytelnik obligowany jest ku temu, aby poruszać się po terenie określonych formuł matematycznych. Stąd właśnie m.in. konieczność intelektualnego *dotknięcia* wiązki włóknistej raperów, przestrzeni różniczkowych czy algebr Hopfa. Wszystko to zaś umożliwia urzeczywistnienie jednego z głównych celów pracy Hellera, czyli zaprezentowanie pewnej tymczasowej wersji kwantowej teorii grawitacji, tzn. nieprzemiennego modelu łączącego ogólną teorię względności z mechaniką kwantową. Dzięki temu modelowi

¹⁹ Tamże, s. 144.

²⁰ Problem kolapsu funkcji falowej w istotny sposób związany jest z naturą mechaniki kwantowej. Wiadomo, iż zanim dokona się pomiaru pewnej wielkości fizycznej jakiegoś obiektu kwantowego, np. elektronu czy fotonu, nie można sensownie i adekwatnie do obiektywnego *status quo* uznać, że nasz kwantowy obiekt posiada konkretną, sprecyzowaną wartość owego interesującego nas parametru. Możemy skonstatować, iż przed dokonaniem pomiaru pewnej wielkości fizycznej, np. spinu obiekt kwantowy posiadał ją wyłącznie potencjalnie. Ów obiekt znajduje się w stanie opisywanym poprzez wektor stanu, czyli – dawniej – funkcję falową. Swoista nieokreśloność i niejednoznaczność zdaje się przenikać kwantowy obiekt przed aktywnością poznającego podmiotu, który mierzy interesującą wielkość fizyczną. Pomiar stanowi specyficzną – można by powiedzieć nieco metaforycznie – cezurę ontologiczną i egzystencjalną. Dzięki bowiem pomiarowi nie mówimy już o pewnym rozkładzie prawdopodobieństwa, lecz o jednostkowej konkretności! „Jego wynikiem jest zawsze konkretna liczba (foton ma taki, a nie inny spin: elektron znajduje się tu, a nie gdzie indziej), nie zaś rozkład prawdopodobieństwa. (...) Nie chodzi tu tylko o matematyczny opis. W momencie pomiaru coś rzeczywiście się zdarzyło. Wygląda to tak, jakby przed pomiarem obiekt kwantowy miał jakąś wielkość tylko potencjalnie – co wyrażało się w możliwości wyliczenia prawdopodobieństwa – a w akcie pomiaru możliwość ta się urzeczywistniła”. (Tamże, s. 148). W przekonaniu Hellera jego model tłumaczy także ten fenomen. Wszakże za „zjawisko redukcji wektora stanu odpowiadają efekty kwantowo-grawitacyjne, gdyż to one są modelowane przez nieprzemienny reżim naszego modelu”. (Tamże, s. 152).

możliwe stało się – tak jak to staraliśmy się wyżej pokazać – rozwiązanie problemów związanych z załamywaniem się wszelkich teorii fizycznych w odniesieniu do epoki przedplanckowskiej, kiedy to gęstość Wszechświata zbliżała się do 10^{93} g/cm³. Model Hellera w hipotetyczny – i oczywiście niepełny i tymczasowy – sposób pozwala na tłumaczenie specyfiki tego, co działo się u początków Wszechświata. Stanowi on rzeczywiście fascynujący kosmologiczny wariant pretendujący do opisu najwcześniejszych stadiów tegoż Wszechświata, który pozwala nie tylko ujaśnić dotychczasowe problemy *początków*, lecz również stanowi teoretyczną podstawę tłumaczącą szereg danych doświadczalnych. W tym momencie jednak pojawia się istotna uwaga.

Skoro punktem wyjścia naszych rozważań jest określony model kosmologiczny; skoro dotychczas poruszaliśmy się na terenie zawierającym zasadnicze odniesienia do fizyki teoretycznej – przenikniętym matematycznymi dystynkcjami – to, w jaki sposób odnaleźć przejście pomiędzy taką płaszczyzną a płaszczyzną badań filozoficznych? Czy istnieje merytoryczny związek pomiędzy np. nieprzemienią geometrią, nielokalnością czy globalnymi strukturami znamionującymi rzeczywistość Wszechświata przed progiem Plancka a problemami o wymiarze filozoficznym? Czy faktycznie Hellerowskie kosmologiczne badania skutkują określonymi momentami filozoficznymi? Kierując się przekonaniem o możliwości pozytywnych rozstrzygnięć tychże dylematów, spróbujemy w dalszej części badań przedstawić związek zachodzący pomiędzy kosmologicznymi poszukiwaniami Hellera a pewnymi konstatacjami znaczącymi filozoficznie. Obecność takich relacji potwierdza zresztą sam filozof, kiedy stwierdza, że „oprócz problemów technicznych kosmologia miała i ma problemy filozoficzne: jest w nie uwikłana w sposób nieunikniony”²¹. Przedmiotem naszych kolejnych rozważań będzie właśnie owo filozoficzne *uwikłanie* kosmologii.

3. Filozofia w *Początek jest wszędzie*

Zauważyć przede wszystkim należy, iż intelektualna aktywność Hellera obecna w inspirującej nasze badania pracy nie stanowi po prostu obojętnego zrelacjonowania aktualnego stanu wiedzy w zakresie fizyki teoretycznej i prezentacji autorskiego modelu poszukiwanej kwantowej teorii grawitacji. W ujęciu Hellera bowiem badania kosmologiczne mają bardzo osobisty charakter i stanowią wydarzenie o wymiarze egzystencjalnym. Nie jest zatem tak, aby autor obojętnie i w chłodnym intelektualnym dystansie wprowadzał czytelnika w zestaw teoretycz-

²¹ Tamże, s. 11.

nych modeli Wszechświata, które są bardziej bądź mniej zgodne z aktualnymi danymi doświadczalnymi i stanowią spójniejsze i bardziej uzasadnione wyjaśnienie określonych problemów. Oznacza to, iż nurt kosmologicznych rozważań Hellera w specyficzny sposób przeniknięty jest motywem, który w uprawniony sposób określić można jako motyw filozoficzny. „Urok uprawiania fizyki teoretycznej – wyraźnie stwierdza autor – polega między innymi na tym, że rozwiązując nawet najbardziej techniczne łamigłówki, zawsze ma się do czynienia z Problemem”²². A ów Problem w kontekście kosmologicznym w naturalny niejako sposób stanowi także problem filozoficzny. Wszakże Heller wyraźnie twierdzi – odnosząc się do zmian w kosmologii dwudziestowiecznej – że „przedmiot dociekań kosmologicznych pozostał ten sam: świat w największej możliwej skali. I przedmiot ten, niejako sam z siebie, nakłania do filozofii. Współczesna kosmologia z filozofii wyszła i do filozofii prowadzi”²³.

Wydaje się, iż pierwszym momentem Problemu – momentem owego naturalnego ruchu kosmologii w stronę filozofii – jest samo zagadnienie początku Wszechświata. Wszakże o tym traktuje tytułowa praca. Stanowi ona próbę teoretycznego odsłonięcia – mówiąc metaforycznie – *pierwszego drgnięcia* tego, co dzisiaj ujmemy jako Wszechświat. Całokształt rozważań kosmologicznych zawartych w *Początek jest wszędzie* zmierza przeciw do dotarcia do samego bytowego początku tego, co dzisiaj określamy jako Kosmos. Nie jest przecież tak, abyśmy mieli do czynienia w trakcie lektury pracy Hellera wyłącznie z prezentacją pewnych teoretycznych konstrukcji odnoszących się do rozwiązań istniejących problemów fizyki teoretycznej przedstawiających wydarzenia samego początku. Celem prezentacji własnych analiz czołowego przedstawiciela filozofii przyrody nie jest po prostu prezentacja wachlarza możliwych – a zatem niesprzecznych – teoretycznych koncepcji. Takim celem nie jest także prozaiczna chęć przedstawienia kolejnej wersji naukowej propozycji tego, co działo się wówczas, gdy nasz Wszechświat wyłaniał się i zmierzał w stronę Kosmosu dającego się interpretować, a więc będącego w zgodzie z odsłanianymi prawami fizyki. Wszakże to, z czym ma do czynienia czytelnik *Początek jest wszędzie*, to intelektualna, naukowa i szczerza w sensie osobowym próba dotarcia do tego, co działo się... wówczas. To najbardziej intelektualnie i etycznie osobista próba odsłonięcia owego początku; próba obwarowana metodologią naukową, jej pietyzmem i rygoryzmem. Inaczej jeszcze mówiąc – praca Hellera ujawnia w swej konkretnej formie różnicę pomiędzy kolejnym, obojętnym, teoretycznym rozwiązaniem a doniosłym trudem związanym z indywidualnym dążeniem do rozwiązania naukowej tajemnicy. Wszakże autor chce –

²² Tamże, s. 55.

²³ Tenże, *Nauka i wyobrażenia*, Kraków 1995, s. 101.

metaforycznie mówiąc – naukowo *dotknąć* owego początku. To *dotknięcie* jest bardzo osobiste, a przecież jest zgodne z naukowymi standardami i ma wymiar intersubiektywnej dostępności.

Jednocześnie jednak nie jest to tylko i wyłącznie naukowe (!) zbliżanie się do pierwszych ułamków sekundy istnienia naszego Wszechświata. Czyż można bowiem zupełnie a-filozoficznie wnikać w sferę owych ułamków? Jeżeli nawet konieczne jest zachowanie naukowej czystości i powstrzymanie się od pochopnego – czasami powierzchownego – filozofowania, to przecież odsłanianie początków pretenduje do wyjaśnienia tego, co faktycznie wydarzyło się, a nie tylko tego, co dyktuje teoretyczny model. Skoro Hellerowskie poszukiwania są przeniknięte owym egzystencjalnym zaangażowaniem, to naukowe odniesienie do *wkroczenia w byt* Wszechświata wydaje się ściśle związane z filozoficznym skierowaniem w kierunku za-istnienia. Nawet jeżeli sposób naukowego dyskursu zdecydowanie odbiega od optyki filozoficznej, to przecież Problem początku wydaje się w naturalny sposób stwarzać płaszczyznę współprzenikania się kosmologii i filozofii.

Inaczej mówiąc – naukowe pytanie o pierwsze momenty Kosmosu – o ich *jak* i *dlaczego* – nie jest absolutnie wolne od filozoficznego pytania o *dlaczego* tychże momentów. Nawet jeżeli nie jest ono wprost formułowane, to przecież zdaje się ono być nieustannie obecne w tle kosmologicznych analiz. Naukowy horyzont pytania o *dlaczego* Wszechświata jest oczywiście ograniczony zasięgiem tegoż Wszechświata i postuluje odnajdywanie wyjaśnień wyłącznie w jego granicach, podczas gdy filozoficzne *dlaczego* nie jest już determinowane ani regułami naukowej metodologii, ani koniecznością bezwzględnego poszukiwania odpowiedzi w granicach Wszechświata. Jednak – posłużmy się przerośnią – *początkowość* początku ujmowanego naukowo natarczywie rodzi problem *początkowości* rozumianej filozoficznie jako *wkroczenie w istnienie*. Skoro bowiem spoglądamy na początek w optyce naukowej i szukamy kosmologicznych racji pojawienia się tegoż początku w obrębie bytującego Wszechświata, to naturalna jest chęć odnalezienia racji ostatecznych; racji bardziej fundamentalnych, których ostateczność wynosi nas już poza ramy istniejącego Wszechświata! Badania kosmologiczne zatem – mimo radykalnej odmienności spojrzenia – zmierzające w stronę *początkowości* postulują sobą metafizyczne wyjaśnienie tej *początkowości* istniejącego Wszechświata: racji jego za-istnienia.

W ujęciu Hellera jednak filozoficzny problemat za-istnienia Wszechświata nie jest prostym przedłużeniem kosmologicznych badań problematyzujących *początek* w sensie naukowym. Nie jest zatem tak, aby pierwsze momenty Wszechświata – momenty sprzed progu Plancka – po prostu domagały się metafizycznych tłumaczeń, gdyż kosmologia ich w pełni nie tłumaczy. Skoro bowiem Hellerowski *początek jest również w terażniejszości*, to jego *początkowość* nie wyczerpuje się w kwestii naukowego ujęcia rozpoczęcia się Wszechświata. Filozofia związana

z kosmologią nie stanowi więc prozaicznego uzupełnienia ostatniej – początek kosmologiczny nie jest zwyczajnie kontynuowany poprzez refleksję filozoficzną mówiącą o za-istnieniu. Ta ostatnia oczywiście obejmuje go, jednak czyni to w sposób specyficzny. Heller bowiem niejako pomiędzy naukowo opracowywaną *początkowość* a ostateczne, filozoficzne wyjaśnienie jej za-istnienia wprowadził problem, który zawsze go fascynował, tzn. zagadnienie matematyczności przyrody. Zgodnie zatem z intencjami Hellera najpierw odniesiemy się do kwestii matematyczności Wszechświata i dopiero na jej tle umieścimy zagadnienie jego za-istnienia.

Podjmując ten wątek, warto przytoczyć kilka wypowiedzi kosmologa. „Jeżeli chcemy odnieść sukces – twierdzi Heller – musimy dać się prowadzić matematyce. Jej nieubłagana logika wiedzie nas, ciągiem kolejnych uogólnień, do pojęciowej siatki coraz bardziej odległej od naszych myślowych przyzwyczajzeń, ale znacznie lepiej pasującej do struktury świata”²⁴. W innym miejscu Heller zauważa, że „nie istnieją z góry ustalone granice matematyki, poza które nie można wyjść; wydaje się, że wszystko prędzej czy później podda się matematycznym badaniom, byle tylko odpowiednio rozwinąć metody matematyczne”²⁵. Swoistym posumowaniem funkcji pełnionej przez matematykę w analizach kosmologicznych zawartych w tytułowej pracy zdaje się być konstatacja, iż „dla fizyki teoretycznej nie ma jednak innej drogi jak tylko królewska droga matematyki”²⁶. W świetle tych wypowiedzi oczywiste jest, że to właśnie matematyka umożliwia rozwój badań kosmologicznych. Dzięki niej docieramy bowiem do takich rozstrzygnięć z zakresu fizyki teoretycznej, które bez matematycznego narzędzia byłyby niemożliwe do osiągnięcia. Kosmologiczny postęp bowiem związany jest nie tyle z intuicyjnymi wglądami w takie czy inne aspekty Wszechświata, ile z precyzją i jednoznacznością języka matematycznego.

W kontekście odkrycia pierwszego modelu kosmologicznego Gödla – dopuszczającego w określonej interpretacji niestandardowe możliwości²⁷ – Heller za-

²⁴ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 16.

²⁵ Tamże, s. 97.

²⁶ Tamże, s. 52.

²⁷ Jednym z istotnych aspektów modelu Gödla było to, iż „w czasoprzestrzeni istnieją zamknięte krzywe czasopodobne (reprezentujące historie obserwatorów lub cząstek o niezerowej masie spoczynkowej)”. (M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 164). Konsekwencje takiej właściwości modelu są znaczące. Sam Gödel stwierdzi, że „jest więc teoretycznie możliwym w tego rodzaju światach odbyć podróż w przeszłość lub w jakiś inny sposób wpływać na przeszłość” (cytuje za: M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 164). Mamy zatem do czynienia w horyzoncie możliwości wyznaczonym przez ów model z dopuszczalnością swobodnego zakwestionowania następstwa czasowego. W kontekście idealistycznej interpretacji własnego modelu kosmologicznego dokonanego przez Gödla możliwe czasowo jest to, czego nasze zdroworozsądkowe myślenie nie dopuszcza. Skoro bowiem da się skonstruować matematyczny model, to pozbawiony jest on immanentnej sprzeczności.

uważa: „jeszcze raz okazało się, że rzeczywistość matematyczna jest bogatsza niż możliwości naszej wyobraźni”²⁸. Okazuje się, iż tylko zaufanie naukowca kierowane w wyjątkowe możliwości wyznaczane poprzez matematykę pozwolić może na wiarygodne wchodzenie w poznawczy dialog z faktycznie istniejącym Wszechświatem. Tylko matematyczne odniesienie do tego, co określamy jako nasz Wszechświat, może dawać adekwatne wobec obiektywnych stanów rzeczy rozstrzygnięcia. Owo uprzywilejowanie pozycji matematyki eksponowane w *Początek jest wszędzie* nie ma charakteru przypadkowego. Spróbujemy pokazać, iż Hellerowski pietyzm wobec kosmologicznej funkcji matematyki stanowi wyraz szerszego zagadnienia, tzn. matematyczności przyrody. Jest to zagadnienie wielokrotnie podejmowane przez Hellera, które stanowi zresztą istotny przedmiot refleksji w zakresie filozofii przyrody²⁹.

„Coraz częściej uważa się – pisze Heller – że zagadnienie „matematyczności świata” jest jednym z najważniejszych problemów filozoficznych związanych z istnieniem nowożytnych nauk przyrodniczych. Stało się ono spadkobiercą tradycyjnego problemu zrozumiałości bytu (inintelligibilitatis entis); wielkie pytania klasycznej filozofii spletają się w nim z najdonioślejszymi tematami filozofii matematyki, filozofii nauki, a także filozofii człowieka i jego poznania”³⁰. Jak zatem Heller rozumie owo zagadnienie? Na czym polega oryginalność Hellerowskiego podejścia do tego problemu?

Zauważa on przede wszystkim to, iż matematyka okazuje się wyjątkowo skuteczna w odsłanianiu struktur Wszechświata i pozwala teoretycznie zbliżyć nas nawet do tych momentów rzeczywistości, które empirycznie uchwytywane są zdecydowanie później. Klasycznymi przykładami takiej skuteczności mogą być zakrzywienia promieni świetlnych w pobliżu Słońca, tory planet inne niż to przewiduje newtonowska teoria grawitacji czy promieniowanie tła, które pierwotnie były tylko teoretycznymi – aczkolwiek silnie uzasadnionymi matematycznie

Heller uważa, iż „istnienie rozwiązań równań Einsteina z zamkniętymi krzywymi czasopodobnymi dowodzi, że idea zamkniętego czasu nie jest wewnętrznie sprzeczna”. (M. Heller, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 45n).

²⁸ M. Heller, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 45.

²⁹ „Zagadnieniem ściśle powiązanim z samym istnieniem filozofii przyrody jest – uważa Heller – problem racjonalności przyrody. Problem ten, rozszerzony do kwestii poznawalności całej rzeczywistości, znany był od dawna w metafizyce jako intelligibilitas entis (zrozumiałości, czytelności bytu). Filozofia przyrody wyłoniła się z problemu racjonalności przyrody i nim żyje. (...) Problem matematyczności świata jest nową wersją problemu racjonalności świata – wersją stawianą przez formę badania świata, jaką reprezentują nowożytne nauki empiryczne. (...) Sądzę, że problem racjonalności świata jest jednym z najdonioślejszych zagadnień (jeśli nie zagadnieniem po prostu najdonioślejszym) współczesnej filozofii przyrody (...).” M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004, s. 224, 227, 229n.

³⁰ M. Heller, *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1992, s. 6.

– przypuszczeniami, a które później okazały się momentami potwierdzonymi doświadczalnie³¹. Kosmologia o tyle tylko może odnosić sukcesy, o ile odwoła się do matematyki; o ile posługiwać się będzie opisem matematycznym. Stanowi to zresztą wymóg każdego współczesnego naukowca, aby – jak to plastycznie określił Heller – podchodził do rzeczywistości w sposób nieco ascetyczny. „Naukowa asceza polega – zauważa – na nieustannym ograniczaniu się. Już w punkcie wyjścia naukowiec musi ograniczyć się do tego, co da się zmierzyć. (...) Wszystko to, co wykracza poza metodę „pomiarowo-matematyczną”, musi wykraczać poza krąg (ciasnych?!) zainteresowań naukowca. Nowożytne nauki powstały w momencie, kiedy uczeni wpadli na trop tej metody i przestali zadawać przyrodzie pytania być może ciekawe, ambitne i bardzo pasjonujące, ale na które nie mogła ona odpowiedzieć, bo nie były one wypowiedane w zrozumiałym dla niej języku matematyki”³². Jeżeli zatem kosmolog usiłuje osiągnąć poznawczy sukces, musi w pewnym sensie ograniczyć własne aspiracje poznawcze. Zasięg spełnienia tych ostatnich bowiem uwarunkowany jest w dużej mierze naturą poznawanej rzeczywistości; rzeczywistości, która niewątpliwie wybiega poza aspekty dostępne poznaniu naukowemu, która jednak – o ile ma być naukowo uchwytywana i opisywana – dostępna jest wyłącznie na płaszczyźnie własnych mierzalnych poziomów. Oczywiście jest więc postulat posługiwania się opisem matematycznym. Tylko w taki bowiem sposób można wykroczyć poza sferę problemów tylko pozornie dających się naukowo sprecyzować – sferę tego, co w rzeczywistości nie poddaje się naukowemu wglądowi – i poprzestać na tym, co faktycznie odsłania się w naukowym dialogu prowadzonym z poznawaną rzeczywistością i co *nadaje się do tego*, aby poznający podmiot mógł to ujrzeć.

Pamiętać oczywiście należy o specyfice Hellerowskiej wizji owego matematycznego opisu. Filozofowi chodzi zwłaszcza o to, aby nie traktować postulatu stosowania języka matematycznego w kategoriach pewnego – posłużmy się przenośnią – standardowego *zdawania relacji* z tego, co zostało po prostu doświadczone. Opisując np. pewne przyrodnicze wydarzenie, odsłaniam to, co było mi dane. W przypadku natomiast rygorystycznie postulowanego opisu matematycznego chodzi o opis nie tego, co stanowi *zewnętrzność* przyrody, lecz o ukazanie głębszego poziomu poznawanej rzeczywistości. „Matematyczny opis przyrody – konstatuje kosmolog – sięga pod widzialną powierzchnię przyrody, chwyta związki

³¹ Por. M. Heller, *Początek świata*, dz. cyt., s. 63; M. Heller, M. Lubański, Sz.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 229, 233; M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, dz. cyt., s. 137; M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, Kraków 1994, s. 22, 56nn.

³² M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984, s. 45n.

między mierzalnymi cechami przedmiotu, takie związki, które same przez się są niedostępne dla bezpośredniego poznania zmysłowego. Matematyczny opis przyrody polega na modelowaniu przyrody w terminach matematyki³³. Okazuje się zatem, iż matematyczne odniesienie do przyrodniczej rzeczywistości pozwala ograniczać niedoskonałości poznawcze podmiotu. To, co dzieje się np. na poziomie *kwantowego wydarzania się*, umyka naszym wyobraźniowym zdolnościom, a przecież matematyczne struktury trafnie oddają specyfikę owego kwantowego poziomu rzeczywistości. Podejmując się zatem matematycznego opisu Wszechświata, wnikamy niejako w jego zasadniczą, podstawową i najgłębszą warstwę i dzięki niemu ujawniamy najistotniejsze jej znamiona.

Dotychczasowe uwagi nie wyczerpują Hellerowskich refleksji związanych z kwestią matematyczności przyrody. Zdają się raczej stanowić prezentację pewnego epistemologicznego i ontycznego *status quo*. Heller natomiast problematyzuje tenże stan faktyczny i stara się wskazać na jego filozoficzne znaczenie i ujawnić jego istotny sens. Wyraźnie podkreśla szczególnego rodzaju wtórność epistemologicznego kontekstu matematyczności przyrody wobec podstawowego, ontycznego źródła samego zagadnienia. Odrzuca mianowicie te kantowskie tendencje, które problem matematyczności rzeczywistości Wszechświata subiektywizują. W myśl tychże koncepcji mielibyśmy do czynienia ze szczególną podmiotową projekcją matematyczności umysłu na przyrodniczą rzeczywistość. Tymczasem Heller wyraźnie konstatuje, że warunkiem możliwości dokonania takiego podmiotowego projektu jest określona sytuacja przedmiotowa. Inaczej mówiąc – aby było możliwe matematyzowanie rzeczywistości poprzez *rzutowanie* matematyczności ludzkiego umysłu, ona sama musi po prostu posiadać pewne własności umożliwiające dokonanie owego aktu³⁴. Te specyficzne własności *przenikające* Wszechświat – specyfikujące go w sposób fundamentalny – to właśnie szeroko rozumiana matematyczność. W ujęciu Hellera stanowi ona wyjątkowy Problem.

Niewątpliwy fakt matematyczności domaga się wyjaśnienia. Wszakże można wyobrazić sobie rzeczywistość, która byłaby inna niż ta, która odsłania nam nieustannie własną matematyczną głębię. W sensie takiej hipotetycznej możliwości da się pomyśleć radykalną irracjonalność przyrody, jak również pewne łagodniejsze warianty niematematyczności. Rzeczywistość mogłaby być zasadniczo ogołocona z wszelkiej możliwości opisu matematycznego albo też przeniknięta byłaby pewnym pierwiastkiem matematycznym, jednak umykającym ludzkim zdolnościom poznawczym. To ostatnie zresztą mogłoby przybrać formę matematycznie niedo-

³³ M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995, s. 41.

³⁴ Por. M. Heller, *Matematyczność przyrody*, dz. cyt., s. 20; *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 179.

stępną dla umysłu człowieka lub postać komplikacji, której stopień czyniłby sytuację zbyt trudną dla podmiotu poznawczego³⁵. Jeżeli zatem Wszechświat, w którym przyszło żyć podmiotowi nieustannie poznawczo wykraczającemu w jego stronę (tak bardzo ufnemu zwłaszcza w kontekście dialogu naukowego), życzliwie odsłania własną matematyczną głębię, to naturalne pytanie brzmi: *dlaczego tak właśnie jest?* Dlaczego przyroda, Wszechświat jako całość będący przedmiotem badań kosmologa czy też – szerzej rzecz traktując – filozofa jest taki, iż można do niego się poznawczo trafnie zbliżyć? Jak to jest, iż rzeczywistość jest matematycznie zrozumiała? Próba obejścia problemu poprzez odwołanie do konwencjonalizmu matematyki, w którym podkreśla się dowolność założeń, a z których – dzięki konwencji arbitralnie określanych metod wnioskowania – wynikać mają określone twierdzenia, nie stanowi wcale rozwiązania naszego problemu. Konwencjonalizm co prawda usiłuje go wyeliminować, lecz wydaje się to niemożliwe – kontekst umowy jest niewystarczający! Przecież zawsze możemy zapytać: „dlaczego metoda, właśnie ta hipotetyczno-konwencjonalna metoda matematyki jest tak skuteczna? Dlaczego – jak powiadamy – jest to metoda niezawodna? Co sprawia, że z danych założeń, przy pomocy danych reguł wnioskowania dochodzi się do takich, a nie innych wniosków, i to zawsze do takich, a nie innych wniosków?”³⁶.

W kontekście tak ujmowanego pytania oczywistym się staje, iż Hellerowska specyfika matematyczności przyrody obejmuje zarówno komponent epistemologiczny, jak i ontologiczny. Jeżeli bowiem poznający podmiot *odsłania* matematyczność Wszechświata, to dokonuje się to nie tylko dlatego, że jego aparat poznawczy umożliwia owo *dotknięcie*, lecz przede wszystkim dlatego, iż Wszechświat zdaje się posiadać w sobie pewien poziom matematyczności. Osadzając to zagadnienie w ramach kosmologii, możemy zauważyć, iż pomiędzy kosmologiem odnoszącym własne modele kosmologiczne do rzeczywistości Wszechświata a tymże Wszechświatem zachodzi zadziwiająca przystawalność czy odpowiedniość. Mamy bowiem do czynienia z wyjątkową harmonią między podmiotowym konstruktem a jego rzeczywistym odpowiednikiem. Warto w tym momencie odwołać się do samego

³⁵ Mamy zatem trzy możliwości, tzn. świat zupełnie amatematyczny (który zdaniem Hellera nie mógłby w ogóle istnieć ze względu na własny immanentny irracjonalizm), świat niedostępny dla naszego matematycznego języka i wreszcie taki świat, który zbudowany byłby z funkcji zasadniczo nam dostępnych, jednak poprzez własne skomplikowanie utrudniający operowaniem tymi funkcjami. Jako przykład ostatniej możliwości Heller podaje tę ewentualność, gdy wykładnik potęgowy obecny w mianowniku we wzorze Newtona na siłę grawitacji pomiędzy dwoma masami (r^2) nie wynosiłby 2, a np. 1,999 czy 2,009. Wówczas to „tory planet byłyby tak skomplikowane, że Kepler najprawdopodobniej nie byłby w stanie wykryć w nich jakiegokolwiek znaczącej prawidłowości”. M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, dz. cyt., s. 28. Por. tamże, s. 27; tenże, *Matematyczność przyrody*, dz. cyt., s. 16n.

³⁶ Tenże, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, dz. cyt., s. 80.

Hellera. „Pomiędzy matematycznymi strukturami – twierdzi on – z których budujemy nasze teorie, a strukturą, jaką jest świat, nie ma identyczności, ale zachodzi pomiędzy nimi dziwny rezonans. Dzięki temu rezonansowi teorie, choć są strukturami znacznie uproszczonymi w porównaniu ze strukturą świata, «współbrzmia» ze światem, odtwarzając pewne jego strukturalne cechy (modelując go). Istnienie tego rezonansu jest czymś zadziwiającym”³⁷. Obecność takiego rezonansu okazuje się warunkiem koniecznym dla rozwoju współczesnej, zmatematyzowanej nauki. Jeżeli bowiem nie mamy bezpośredniego dostępu do pewnej sfery rzeczywistości, np. poziomu cząstek elementarnych czy całości tejże rzeczywistości rozumianej jako całość Wszechświata, to możemy wnikać w subtelności struktury matematycznej wierząc, iż efekty tego stosują się również do faktycznie istniejącej rzeczywistości fizycznej. Wszakże „wynikania wewnątrz czysto formalnej struktury matematycznej przenoszą się na wynikania pomiędzy strukturalnymi elementami świata. W ten sposób można wyliczać rozmaite własności świata (także dotychczas nie znane) i porównywać je z wynikami eksperymentów”³⁸.

Matematyczność więc w optyce Hellera jawi się jako harmonijny *rezonans* zachodzący pomiędzy sferą podmiotowej, matematycznej aktywności a sferą przedmiotową ukonstytuowaną matematycznie; *rezonans*, który zdaje się stanowić warunek *sine qua non* naukowego poznania! W świetle powyższych uwag w naturalny sposób pojawia się pytanie o źródło owej harmonii, która w obrębie rygoryzmu naukowego pozostaje tajemnicą. Oczywiście jest pytanie: dlaczego zachodzi taka odpowiedniość? Zanim jednak odniesiemy się do Hellerowskiej odpowiedzi, wskażemy na jeszcze jeden wyraz owej intrygującej odpowiedniości zachodzącej pomiędzy człowiekiem a Wszechświatem. Interesujący nas obecnie moment obecny jest także w *Początek jest wszędzie*.

Heller – odnosząc się do wyjątkowych prawidłowości związanych z liczbą 10^{39} , których sens przybliżył Robert Dicke – stwierdza, że „rzeczywiście żyjemy w wyjątkowej epoce, w której stosunek promienia obserwowalnego Wszechświata do promienia protonu wynosi 10^{39} , ale w innej epoce nie moglibyśmy żyć. Nie moglibyśmy żyć znacznie wcześniej, gdyż wtedy gwiazdy nie zdążyłyby wytworzyć węgla, który – jak zauważył Dicke – «jest niezbędny do tego, by wyprodukować fizyków»; nie moglibyśmy również żyć znacznie później, wówczas bowiem gwiazdy nie wywarzałyby już wystarczającej ilości ciepła niezbędnej do tego, aby podtrzymywać życie oparte na chemii węgla”³⁹. Zagadnienie poruszone w tej wypowiedzi w naturalny sposób odsyła do zasady antropicznej. Ze względu na pewną zbieżność

³⁷ Tenże, *Nauka i wyobrażenia*, dz. cyt., s. 170n.

³⁸ Tenże, *Uchwycić przemijanie*, Kraków 1997, s. 206n.

³⁹ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 23.

tego zagadnienia z kwestią matematyczności przyrody rozumianą jako szczególna harmonia zachodząca pomiędzy podmiotem wchodzącym w naukowy poznawczy dialog z przyrodniczą rzeczywistością a nią samą, spróbujemy w kilku zdaniach przybliżyć ten problem.

Zasada antropiczna zdaje się w szczególny sposób wprowadzać kontekst antropologiczny w problematykę kosmologiczną. Okazuje się bowiem, iż istnieją pewne prawidłowości we Wszechświecie, które posiadają istotne znaczenie dla egzystencji człowieka⁴⁰. Te prawidłowości ujmowane są wymiernie. Eddington mówił o tzw. koincydencjach wielkich liczb. Zauważył on np., iż liczba jąder atomowych obecnych w objętości naszego widzialnego Wszechświata wynosi $(10^{40})^2$, a oddziaływanie grawitacyjne jest 10^{40} razy słabsze od elektromagnetycznego. Taką koincydencją może też być wiek Wszechświata. Jeżeli bowiem za naturalną jednostkę czasu uznać okres, w którym promień światła przebywa odległość równą średnicy jądra atomu, to okaże się, że wiek mierzony w takich właśnie jednostkach także wyraża się liczbą $(10^{40})^{41}$. Te przykłady wskazują na obecność prawidłowości *przenikających* niejako cały Wszechświat. Owe regularności bowiem dotyczą zarówno Wszechświata ujmowanego w maksymalnie wielkiej skali, jak również poziomu mikroświata. Naturalnym okazywało się oczywiście pytanie, czy dostrzeżone prawidłowości są tylko czymś przypadkowym, czy też należy poszukiwać ich głębszego sensu; czy stanowią przypadkową wypadkową szeregu równie przypadkowych i nieprzewidywalnych wydarzeń, czy też możliwe jest odnalezienie ich racji?

Okazało się, iż specyfika szeregu prawidłowości Wszechświata pozwala dostrzec ich szczególnie racjonalne sedno i dokonać ich wyjaśnienia. Regularności *wszechświatowe* dało się sensownie interpretować nie poprzez przypadkowość okoliczności wpływających na ich zaistnienie, lecz poprzez posłużenie się określonym kluczem hermeneutycznym. Za taki można uznać istnienie człowieka i niejako na tym tle ujawnić ich istotne znaczenie. Człowiek bowiem żyje we Wszechświecie opisywanym owymi koincydencjami, ponieważ inny Wszechświat, tzn. pozbawiony owych reguł, nie nadawałby się dla istnienia człowieka. Rzeczywiście żyjemy w wyjątkowym Wszechświecie, którego wiek musi wynosić właśnie 10^{40} lat. Tylko

⁴⁰ Ścisłej i bardziej precyzyjnie należałoby powiedzieć, że odniesienie to ma miejsce wobec faktu życia jako takiego, a nie tylko wydarzenia zaistnienia człowieka. Por. tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 239. Wydaje się jednak, iż wyznaczona przez zasadę antropiczną możliwość bytowania istoty żywej – skoro w naturalny sposób obejmuje każdy żywy organizm niezależnie od stopnia jego biologicznej komplikacji – pozwala wprost odnieść ową zasadę do egzystencji człowieka. Stąd formuła o antropologicznym znaczeniu zasady wydaje się merytorycznie uzasadniona.

⁴¹ Por. tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 236n. W ujęciu obecnym w *Początek jest wszędzie* wykładnik potęgowy owej wyjątkowej liczby wynosi nie 40, a 39.

bowiem w takim Kosmosie – Wszechświecie istniejącym w takich właśnie dość wąskich granicach czasowych – możliwe jest współistnienie węgla (będącego podstawą chemii organicznej) i ciepła, tzn. dwóch koniecznych warunków istnienia życia. Mówiąc metaforycznie – występuje przystawalność Wszechświata i człowieka. Ten ostatni niejako *pojawił się we właściwym czasie* – wcześniej byłoby za mało węgla, a później – tzn. gdyby wiek Wszechświata wyrażał się inną liczbą jednostek naturalnych niż owe 10^{40} – byłoby zbyt zimno. Tym sposobem obecność człowieka przestała być zupełnie obojętnym faktem dla pewnych badań kosmologicznych. Tę nieobojętność wyraża zasada antropiczna.

W wersji łagodniejszej konstatuje ona, iż „to, co obserwujemy, jest, jakie jest, ponieważ możemy je obserwować”⁴². Tak sformułowana zasada wskazuje, że obecność naukowca kierującego się poznawczo w stronę Wszechświata nie jest czynnikiem zupełnie obojętnym dla uzyskanego poznawczego *status quo*. Jeżeli bowiem coś obserwujemy i uchwytyjemy w takim czy innym istotnym aspekcie, to poznawcza obecność tegoż jest związana z możliwością jego zaobserwowania. Inaczej jeszcze mówiąc – skoro coś udało nam się poznać jako *takie to a takie* a nie zupełnie inne, to uwarunkowane jest to tym, że uchwycony stan jest stanem możliwym do poznawczego uchwycenia, zaś inny jest *nienadający* się do poznania przez człowieka. Stanowi bowiem stan po prostu nieuchwytywalny, niedostępny dla ludzkiej percepcji, np. percepujemy gwiazdy właśnie jako kule gazowe, „bo wtedy, gdy świat wypełniony był jednorodną, gorącą plazmą, nie mogło nas być; a wtedy, gdy wszystkie gwiazdy będą bryłami żużlu lub czarnymi dziurami, nie będziemy ich obserwować, bo nas już nie będzie”⁴³. Obserwujemy dany stan Wszechświata, ponieważ istnieje możliwość dokonania takiej operacji przez człowieka. Przy braku owej możliwości do takiej obserwacji po prostu nie dojdzie. Jednakże to uwzględnienie w analizach kosmologicznych obecności podmiotu dokonującego badań kosmologicznych może zostać wzmocnione poprzez tzw. mocną zasadę antropiczną.

Mocniejszy wariant zasady antropicznej – a zatem tego, co na użytek naszych rozważań możemy określić jako antropologiczny wtręt w kosmologię – Heller ujmuje następująco: „Obserwujemy taki, a nie inny Wszechświat, bo w innych Wszechświatach nie moglibyśmy zaistnieć. Albo nieco inaczej: świat, w którym istniejemy, od początku musiał być taki, by umożliwić nasze zaistnienie”⁴⁴. Przy takiej formule przystawalność pewnych parametrów do istniejącego człowieka posiada głębsze znaczenie niż tylko odpowiedniość pomiędzy przedmiotem obser-

⁴² Tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 239.

⁴³ Tamże, s. 239.

⁴⁴ Tamże, s. 240.

wacji a podmiotem obserwującym. Tutaj owo *zestrojenie* przestaje już być faktem dość banalnym i powierzchniowo traktowanym, a wskazywać ma ono już zdecydowanie na wyjątkowość Wszechświata, ku któremu nieustannie poznawczo się odnosimy. Ta wyjątkowość nie jest aspektem *surowego, zimnego, samego w sobie* Wszechświata – nie jest zatem żadnym immanentnym i pozbawionym odniesień atrybutem *samotnego* Kosmosu – lecz stanowi ona istotne znamię takiego Wszechświata, w którym żyje człowiek. Owo wyjątkowe znamię polega na tym, iż obserwowany przez człowieka Wszechświat jest – posłużmy się metaforą – *gościnnie dla człowieka*; jest nadający się do ludzkiej egzystencji; jest – w całościowej skali kosmologicznej – od swego początku dokładnie taki, jaki powinien (!) być, o ile miałby być przyjazny dla człowieka. O takim kosmicznym sprzyjaniu człowiekowi może świadczyć chociażby to, że minimalna zmiana prędkości początkowej ekspansji Wszechświata wykluczyłaby obecność człowieka – spowolnienie skutkowałoby zapadnięciem w osobliwości końcowej, zaś przyspieszenie przekreśliłoby powstanie galaktyk i gwiazd⁴⁵. W takiej optyce zatem Wszechświat jawi się jako dostosowany do człowieka. To zaś znaczy, iż kosmologia winna uwzględniać po prostu fakt ludzkiej egzystencji. Wszak „istnienie człowieka we Wszechświecie (ściślej rzecz biorąc, jakiegokolwiek formy znanego nam życia opartego na chemii związków węgla) może służyć jako swojego rodzaju test kosmologiczny: ponieważ człowiek (życie) istnieje, więc Wszechświat nie może być jakikolwiek, istnienie człowieka (życia) falsyfikuje te wszystkie modele kosmologiczne, w których nie ma warunków do zawiązania się ewolucji organicznej”⁴⁶. Skoro zatem nie można pomijać obecności człowieka, kosmologia winna uwzględniać ten fakt. Konkretnym zaś skutkiem tego stała się możliwość redukcji wachlarza niesprzecznych rozwiązań kosmologicznych i usunięcia tych, które nie dawały niejako człowiekowi szansy na zaistnienie. Jednak znaczenie zasady antropicznej wykracza zdecydowanie poza ramy kosmologicznej redukcji. Przeniknięta jest ona bowiem głębokim momentem filozoficznym.

„Ukazuje ona znacznie dalej idące związki – twierdzi Heller – naszego istnienia ze strukturą Wszechświata, niż można było podejrzewać dotychczas. Istnienie życia i rozumnego obserwatora na jednej z planet stanowi fakt o znaczeniu kosmologicznym. Jest rzeczą zadziwiającą, jak silnie ograniczenia nasze istnienie narzuca strukturze świata. Pomiędzy tym, że jesteśmy, a globalnym planem architektonicznym świata występuje niezwykle delikatne zestrojenie. Jego nawet niewielkie zaburzenie nie dałoby naszemu zaistnieniu żadnych szans. Istniałby zapewne jakiś inny świat, ale nigdy, na żadnym etapie rozwoju, nie mógłby on być

⁴⁵ Por. tamże, s. 241.

⁴⁶ Tenże, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 184.

przedmiotem dociekliwych pytań stawianych przez istoty podobne do nas⁴⁷. Okazuje się więc, iż zasada antropiczna zdecydowanie zdaje się sugerować obecność wyjątkowej harmonii zachodzącej pomiędzy Wszechświatem a człowiekiem. Sens struktury takiego a nie innego Wszechświata zdaje się po prostu tkwić w obecności człowieka. Mamy zatem do czynienia z fenomenem nieco podobnym do eksponowanego uprzednio problemu matematyczności.

Momentem łączącym oba zagadnienia jest szczególna korelacja zachodząca pomiędzy rzeczywistością poznawaną a poznającym podmiotem. W kontekście matematyczności przyrody zauważaliśmy, że podmiotowa konstrukcja określonych matematycznych modeli wykracza poza horyzont niesprzeczności i pozwala osiągać rezultaty pozwalające konstatować prawomocnie twierdzenia o samej rzeczywistości. Zauważyliśmy zatem istotną harmonię zachodzącą pomiędzy ową rzeczywistością ujawniającą własną matematyczną strukturę a podmiotem zdolnym do dokonania takiej *odśłony* i uchwycenia głębi *tego, co daje się odślonić i jest odsłaniane*. Zasada antropiczna również przyniosła podobną komplementarność rzeczywistości i podmiotu; komplementarność nie tylko o charakterze epistemologicznym, lecz właśnie o wymiarze ontologicznym, tzn. taką, która sens pewnych struktur Wszechświata wiąże z istnieniem człowieka i w obecności ostatniego zdaje się znajdować ich wyjaśnienie. Oba zresztą warianty owej komplementarności zdają się nieco uzupełniać. O ile bowiem *rezonans matematycznej racjonalności* zdaje się być bardziej uzasadniony matematyczną naturą Wszechświata, o tyle *rezonans kosmologiczny* odsłaniany w zasadzie antropicznej swe ufundowanie odnajduje w naturze człowieka; naturze poznającego podmiotu, który tylko wówczas mógł podjąć dialog poznawczy z Wszechświatem, gdy Wszechświat *otworzył się* dla zaistnienia człowieka. Inaczej mówiąc – odpowiedniość zachodząca pomiędzy podmiotem a przedmiotem obejmuje zarówno wariant matematyczny – z akcentem na głębię Wszechświata – jak również wariant antropiczny – z akcentem na człowieka. Oba zdają się stanowić momenty zadziwiającego *przyłgnięcia* człowieka i Wszechświata; momenty ścisłego związania Wszechświata i człowieka!

W jaki sposób jednak wytłumaczyć obecność owej harmonii zachodzącej pomiędzy Wszechświatem a człowiekiem – zarówno tej matematycznej, jak i kosmologicznej, tzn. owego swoistego ukierunkowania *dziania się* Wszechświata na egzystencję człowieka? Gdzie tkwi ostateczne wyjaśnienie tej zadziwiającej odpowiedniości, która kosmologii nadaje pewien antropologiczny wtręt, a poznawczemu, naukowemu odniesieniu do tego, co nas otacza, nadaje znamię czynności sensownych; sensownych, gdyż odsłaniających to, co matematycznie *nadaje się* do odsłonięcia. Inaczej jeszcze mówiąc – gdzie tkwi źródło racjonalności Wszech-

⁴⁷ Tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 243n.

świata, jego zrozumiałości – nieskrytości – a także jego sensownego, konstrukcyjnego odniesienia do ludzkiej egzystencji? Zagadnienie to w oczywisty sposób prowadzi nas do ostatecznego wyjaśnienia i odsłania metafizyczny wymiar harmonijnej korelacji zachodzącej pomiędzy Wszechświatem a podmiotem wchodzącym z nim w dialog poznawczy.

W inspirującej naszej analizie pozycji odnajdujemy krótką, aczkolwiek znamienitą wypowiedź Hellera: „Einstein zwykł był mawiać, że «Bóg jest wyrafinowany, ale nie jest złośliwy». Chciał przez to wyrazić myśl, że badanie świata jest możliwe, ale na ogół bywa bardzo trudne. (...) W tym przejawia się niezłośliwość Boga Einsteina. Bo przecież nie znamy żadnej racji a priori, dla której stopień skomplikowania struktury świata miałby być dostosowany do możliwości naszego umysłu”⁴⁸. Wydaje się, iż Hellerowska konstatacja na temat doświadczenia Einsteina jest bliska jego własnemu stanowisku wobec zadziwiającego ładu przenikającego Kosmos i oddaje jego fascynacje związane nie tylko z owym kosmicznym, matematycznym uporządkowaniem, lecz również z ludzkim umysłem zdolnym do uchwycenia tegoż porządku. Warto w tym momencie odwołać się do kilku – przytaczanych przez Hellera – wypowiedzi Einsteina; wypowiedzi, które wyrażają co prawda filozoficzne refleksje twórcy teorii względności, które jednak – jak się zdaje – ujawniają jednocześnie intuicje bliskie Hellerowi.

„Sam fakt, że całość naszych zmysłowych doświadczeń – twierdzi Einstein – jest tego rodzaju, iż za pomocą myślenia... można weń wprowadzić porządek, napędza nas czią, ale nigdy go nie zrozumiemy. Można powiedzieć, że «wieczną tajemnicą świata jest jego zrozumiałość «(comprehensibility)». (...) Mówiąc tu o zrozumiałości, używam tego wyrażenia w jego najskromniejszym znaczeniu. A znaczy ono wytworzenie pewnego porządku wśród doznań zmysłowych; porządek zostaje stworzony przez konstruowanie ogólnych pojęć, relacji pomiędzy tymi pojęciami i pewnymi specyficznymi relacjami pomiędzy pojęciami i doświadczeniem zmysłowym. W tym właśnie znaczeniu świat naszych zmysłowych doświadczeń jest zrozumiały. I fakt ten jest cudem. (...) Nauka może być tworzona tylko przez tych, którzy całkowicie poświęcili się dążeniu do prawdy i zrozumienia. Ale źródłem takiego poświęcenia może być tylko sfera religijna. Należy tu wiara w to, że prawa obowiązujące w istniejącym świecie są racjonalne, to znaczy zrozumiałe dla umysłu. Nie mogę wyobrazić sobie autentycznego naukowca bez tego rodzaju głębokiej wiary”⁴⁹. W tych wypowiedziach Einstein ujawnia własny podziw wobec racjonalności rzeczywistości. Owa racjonalność jest tak głęboka, iż zdaje się stanowić szczególne – najbardziej fundamentalne – znamię rzeczywistości. Ta jawi

⁴⁸ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 170.

⁴⁹ Cytuję za: M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 172, 173.

się nie jako *niedająca się odsłonić*, lecz jako istotnie przeznaczona ku *otwarcu się* na poznającego ją człowieka. Osobistym niejako *dotknięciem* tejże racjonalności stała się zgodność Einsteinowskich obliczeń orbity Merkurego z danymi obserwacyjnymi (co potwierdzało ogólną teorię względności). Wówczas to namacalnie Einstein doświadczył tego, że rzeczywistość jest *ujawnialna*; tego, że racjonalność przenika Wszechświat. To doświadczalne uchwycenie sensu miało wymiar religijny⁵⁰. Wszakże owa zrozumiałość nie była przypadkowym wydarzeniem, lecz w oczywisty sposób odnosiła się do jej Autora. Inaczej mówiąc – fascynacja racjonalnością tajemniczego świata stała się formą podniosłego odniesienia do Boga, który własny matematyczny projekt *wimpregnował* w nasz Wszechświat. Wszakże za wielokrotnie cytowaną wypowiedzią Einsteina – *Pan Bóg jest subtelny, ale nie złośliwy*⁵¹ – kryje się wyjątkowy, religijny podziw wobec ostatecznej Racji, która nadała Wszechświatowi racjonalny ład i porządek. Racjonalność Wszechświata w oczywisty sposób wypełniała świadomość Einsteina odniesieniem w stronę Boga. Nieco podobnie Bóg wnika w refleksję Hellera, stając się ostateczną odpowiedzią na – eksponowaną przez nas uprzednio – tajemniczą odpowiedniość zachodzącą obustronnie pomiędzy człowiekiem i Wszechświatem.

Hellerowski Bóg ujawnia się w specyficzny sposób w kontekście kosmologicznych rozważań. Nie następuje bowiem wprowadzenie metafizycznych sugestii w związku z brakiem kosmologicznej wiedzy. Bóg bowiem – w optyce rozważań Hellera – nie jest Absolutem, który ma być przywoływany na pomoc wówczas, kiedy nauka jest bezradna wobec pewnego zagadnienia. Heller powstrzymuje się od pospiesznych konstatacji filozoficznych wiodących wprost w stronę Boga. Dalekie jest mu bowiem wykorzystywanie kontekstu kosmologicznych rozważań do dyskretnego wprowadzania Pierwszej Przyczyny, która nadawałaby się niejako do tego, aby wyjaśnić pojawienie się tego, co wcześniej określaliśmy jako *początkowość*. Fakt zajścia ostatecznej – zwłaszcza w tradycyjnym, naukowym ujęciu identyfikującym ją z początkową osobliwością – zyskiwałby ostateczne wytłumaczenie, a Bóg niepostrzeżenie osiągałby naukowe wsparcie. Niemożność zupełnego wy-

⁵⁰ Por. tamże, s. 171nn. W kontekście matematycznej racjonalności Heller stwierdza, że „Einstein silnie przeżywał tak pojmowaną matematyczność świata; często wiązał ją z przeżyciem religijnym. Gdy kiedyś jego przyjaciel, Maurice Solovine, zaprotestował przeciwko łączeniu nauki z religią, Einstein odpisał mu w liście: «W pełni rozumiem Pańską niechęć do używania słowa ‘religia’ w tych przypadkach, które dotyczą pewnego stanu emocjonalno-psychicznego, najwyraźniej występującego u Spinozy. Jednakże nie potrafię znaleźć lepszego wyrażenia niż ‘religia’ dla oznaczenia wiary w racjonalność natury rzeczywistości, w każdym razie tej jej części, która jest dostępna ludzkiemu poznaniu. Tam gdzie brak tego odczucia, nauka przeraża się w bezpłodną empirię». Tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 255

⁵¹ Tenże, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 174.

jaśnienia naukowego owej *początkowości* byłaby likwidowana tłumaczeniem metafizycznym, a Bóg mógłby niepostrzeżenie stawać się szczególnym naukowym postulatem – tajemnicza początkowa osobliwość mogłaby wszakże *domagać* się motywu tłumaczącego ją i odnajdować go w Bogu.

Tymczasem Heller akceptuje znaną odpowiedź Laplace’a, którą ten udzielił Napoleonowi na pytanie o autora Wszechświata, wedle której hipoteza Boga nie była konieczna do wyjaśnienia mechaniki nieba. „Uważam, że odpowiedź Laplace’a – twierdzi Heller – jest słuszna, jeżeli się ją rozumie jako metodologiczną regułę. «Hipoteza Boga» jest nauce zbędna, gdyż nauki przyrodnicze z definicji zajmują się badaniem materialnego świata”⁵². Jeżeli poruszamy się w horyzoncie wyznaczonym specyfiką przedmiotu kosmologii, to obejmujemy doświadczeniem i refleksją całość Wszechświata, lecz nie możemy wykraczać poza nią. O ile zatem badania kosmologiczne nie przekraczają ram metodycznych, o tyle nie pozwalają na wprowadzanie wprost kontekstu metafizycznego⁵³.

W ujęciu Hellera Bóg nie jest „Bogiem od zapychania dziur”⁵⁴. Ta sugestywna metafora wskazuje na nieco utylitarną wizję Absolutu, która pojawia się wówczas, gdy ingerencją Boga tłumaczy się pewne luki w zakresie wiedzy empirycznej. Tak było w przypadku Newtona, który od czasu do czasu przywoływał Boga do skorygowania układu planetarnego i podobnie stawało się wówczas, kiedy nie dającą się usunąć początkową osobliwość wprost odnoszono do Boga, który niejako wykorzystał ją jako – uczynił z niej – moment stwórczej kreacji⁵⁵. Hellerowska kosmologia bowiem prowadzi co prawda do metafizyki i rodzi pytanie o Boga, lecz ani ona, ani Absolut nie stanowią swoistej podpory dla naukowej niewiedzy; nie stanowią żadnego teoretycznego postulatu, dzięki któremu określone modele czy teorie zyskują na racjonalnej spójności. Hellerowska kosmologia w oczywisty sposób postuluje metafizykę, lecz nie z żadnych utylitarnych – czy wręcz koniunkturalnych – motywów. Ów postulat bowiem wypływa w naturalny sposób z tego, co owa kosmologia mówi o Wszechświecie obejmującym także człowieka. A mówi przecież o ładzie, sensie i uporządkowaniu. Odsłania ona głęboką racjonalność rozumianą jako eksponowany wcześniej *rezonans* matematyczny i *rezonans* antropiczny, czyli *wtopioną* sensownie w całość Wszechświata obecność człowieka.

⁵² Tenże, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 86.

⁵³ Oczywistym jest również postulat powstrzymania się od kwestionowania istnienia Boga, którego uzasadnieniem byłyby jakiekolwiek twierdzenia o charakterze naukowym. Przy okazji refleksji odnoszących się do twierdzeń Bonnora, zdecydowanie protestującego przeciwko wprowadzaniu hipotezy Boga do kosmologii Heller zauważa, że „z chwilą jednak, gdy ktoś zdanie: «hipoteza Boga jest nauce zbędna» odczytuje: «nauka wykazała, że Bóg nie istnieje», zamienia metodologiczną wskazówkę na tezę ontologiczną i uprawia metafizykę, której tak bardzo chciał uniknąć”. Tamże, s. 86n.

⁵⁴ Por. tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 249.

⁵⁵ Por. tenże, *Początek świata*, dz. cyt., s. 124n.

„Wszechświat jawi się współczesnej nauce – ujawnia powyższe sam filozof – nie jako wielka maszyna, lecz jako wcielenie myśli. A myśl jest sobą tylko wtedy, gdy wyraża sens. (...) W momencie, gdy wypowiedzieliśmy słowo «sens», postawiliśmy problem Boga. Boga nie należy sobie wyobrażać jako pirotechnika, ukrywającego się za Wielkim Wybuchem Wszechświata. Nie wolno Go umieszczać poza progiem naszej dzisiejszej wiedzy. Nie znajduje się On poza granicami, lecz w samym środku. (...) W samym jądrze rzeczywistości, jako ostateczny sens wszystkiego, co jest”⁵⁶. Zauważamy, iż Heller nie tyle odkrywa Boga poza rzeczywistością jako budowniczego, kreatora czy jako impuls tłumaczący niejasności ludzkiej wiedzy, lecz jako Boga, który ujawnia swą obecność dzięki specyficznemu *osnowie* rzeczywistości. Owa oryginalność Wszechświata – jego wyjątkowość – tkwi w jego racjonalności. Ta zdaje się stanowić niejako ślad obecności Boga. Jeżeli posłużymy się metaforą, to możemy powiedzieć, iż racjonalność jest utrwaloną Bożą myślą; myślą złączoną z namacalnością Wszechświata i stanowiącą jego najintymniejszy sens. W tym kontekście Bóg jawi się nie jako – jeszcze potrzebna lub już niepotrzebna – naukowa hipoteza pozwalająca wyjaśnić taki czy inny moment naukowej refleksji, lecz jako Ten, który jest koniecznym warunkiem badań naukowych jako ostateczne źródło racjonalności rzeczywistości Wszechświata. „Jeżeli bowiem – pisze Heller w tytułowej pozycji – stworzył świat według matematycznego planu”⁵⁷, to oznacza to, iż nastąpiło specyficzne *wtopienie* owego planu będącego fundamentem uporządkowania przyrody. Wszechświat w ujęciu Hellera nie tyle zawiera w sobie racjonalną informację, ile po prostu jest taką informacją⁵⁸. W takim kontekście racjonalność nie tyle przenika rzeczywistość, ile stanowi jej istotowy moment, który w oczywisty sposób jest wyrazem – uzewnętrznieniem – harmonii umysłu Boga. Albowiem – jak pisze Heller w inspirującej nas pracy – „Wszechświat wydaje się bardziej myślą zaklętą w matematyczne formuły niż układem ciał materialnych czy wielkim zbiornikiem energii”⁵⁹.

Jeżeli takie jest właśnie stanowisko Hellera, to możemy skonstatować, iż doświadczać racjonalności Wszechświata, odczuwając podziw wobec jego mate-

⁵⁶ Tenże, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984, s. 48n.

⁵⁷ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 174.

⁵⁸ Por. tenże, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 170. „Przyroda jest matematyczna, to znaczy – pisze Heller – w przyrodzie jest zawarta pewna ilość informacji lub – może inaczej – sama przyroda jest pewną informacją”. Tenże, *Początek świata*, dz. cyt., s. 180. Heller podkreśla, że Wszechświat jako informacja – czy też jako szczególna informacja tkwiąca w przyrodzie – stanowi specyficzne uszczegółowienie możliwych matematycznych światów do poziomu informacji dostępnego nam Wszechświata. Ten ostatni jest po prostu ograniczeniem wszystkich możliwych teorii matematycznych. Por. tenże, *Początek świata*, dz. cyt., s. 180n.

⁵⁹ Tenże, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 13.

matyczności i przystawalności do egzystencji człowieka, *de facto* jesteśmy blisko niewyobrażalnej myśli Boga *wpisanej* w rzeczywistość czy może po prostu *obecnej* w tejże przyrodniczej rzeczywistości. Wnikając w subtelności kosmologicznych modeli – w pewnym sensie – zbliżalibyśmy się do urealnionej, skonkretyzowanej na poziomie bytu Wszechświata aktywności Bożego umysłu. Wszak „Bóg stwarzając świat, myśli matematycznie”⁶⁰. Tym sposobem kosmologia w wyjątkowy sposób odsyła nas w objęcia metafizyki. Nie jest to jednak metafizyka *ratunkowa* – uzupełniająca ograniczenia ludzkiego, naukowego umysłu – lecz metafizyka *tkająca* kosmologię, gdyż stanowiąca ostateczne, a jednocześnie fundamentalne jej uzasadnienie. Jeżeli nie ma naukowej kosmologii bez racjonalności Wszechświata, to nie ma jej także bez *spowijającej* ją metafizyki⁶¹. Heller w sposób jednoznaczny stwierdza, że „jeśli rzeczywistość jest sensowna, racjonalna, ulegająca naszym badawczym zapędom, to znaczy, iż gdzieś u jej fundamentu kryje się KONIECZNOŚĆ – COŚ, co nie może nie być, bo byłoby to największą sprzecznością. COŚ, co nie może nie być takie, jakie jest. COŚ, co jest, bo jest. Filozofowie to COŚ nazywają Absolutem, a teologowie – Bogiem”⁶².

Okazuje się więc, że Hellerowska nieustanna problematyzacja racjonalności świata faktycznie stanowi wskazywanie na ukryty, a przecież ciągle dający o sobie znać motyw metafizyczny przenikający kosmologię. Skoro bowiem kosmolog konstruuje model kosmologiczny – ujawniający zatem kolejny moment matematycznej racjonalności Wszechświata – zbliża się do tajemnicy sensu tegoż Wszechświata i *dotyka* utrwalonej myśli, to w naturalny sposób pyta o źródło owej myśli. Inaczej mówiąc – wchodząc w intymną, naukową relację z Wszechświatem, zbliżamy się do Autora jej racjonalności. Hellerowski Bóg, do którego zdaje się prowadzić kosmologia, w specyficzny sposób odsłania swoją obecność dzięki utrwaleniu swej myśli w postaci racjonalności Wszechświata. W tym kontekście śladem Absolutu jest przede wszystkim porządek – owa wyjątkowa harmonia, która przenika to, co otacza człowieka i która zachodzi pomiędzy nim a jego wszechświatowym otoczeniem. Kosmologia więc nie tyle przeniknięta jest meta-

⁶⁰ Tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 256.

⁶¹ Warto zauważyć, iż zaprezentowane w tekście silne osadzenie kosmologii w kontekście problematyki metafizycznej – szerzej: filozoficznej – odbiega od tego, co Heller określa jako metafizykę kosmologii. Ta ostatnia bowiem obejmuje „zagadnienia takie, jak: istnienie czy nieistnienie Boga?, panteizm, stworzenie świata czy jego wieczność?”. Tenże, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., s. 107. W naszych zaś rozważaniach chodzi o metafizyczny kontekst kosmologii jako takiej; kosmologii, której istnienie warunkowane jest racjonalnością jej przedmiotu, czyli Wszechświata ujmowanego w jego całości. Ujmując bowiem racjonalność jako fenomen domagający się wyjaśnienia metafizycznego, umieszczamy metafizykę nie tyle na zewnątrz kosmologii, ile w samym jej centrum jako warunek sensu ostatniej!

⁶² Tenże, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, dz. cyt., s. 92.

fizyką, gdyż *початковість* stanowi problem, ile dlatego, iż racjonalna *nieskrytość* Wszechświata – obejmująca sobą także dostępną częściowo dla podmiotu ową *початковість* – domaga się odpowiedzi na fundamentalne *dlaczego*; odpowiedzi, która dla Hellera jest oczywista. Bóg zatem ujawniający swą obecność kosmologowi poznającemu Wszechświat dokonuje tego bezpośrednio nie poprzez samą faktyczność istnienia Kosmosu, lecz poprzez jego racjonalną czytelność i poznawczą dostępność! Motywem zadziwienia kosmologa – w kontekście jego naukowego zbliżania się do Wszechświata – nie jest po prostu egzystencja Wszechświata, ale natarczywa wręcz jego *otwartość* – jego istotna racjonalność. A przecież to ostatnie nie wyczerpuje jeszcze całości problemu.

Sensowność przenikająca Wszechświat ujmowany kosmologicznie – matematyczny sens nie tylko tkwiący w Kosmosie, ale stanowiący jego istotną, fundamentalną warstwę – odsłania bowiem także kwestię racji wyjaśniającej jego faktyczność; kwestię faktycznej istnieniowości tegoż Wszechświatowego sensu. W związku z tym możemy mówić o swoistym przedłużeniu zagadnienia racjonalności w formie problemu faktycznej egzystencji tego, co jest nosicielem owego racjonalnego uporządkowania. Wszakże matematyczna treść Kosmosu nie jest tylko *dotykalna* w swej sensownej, precyzyjnej treści. Heller jest zadziwiony nie tylko zrozumiałością matematyczną, lecz także tym, iż ona jest bytująca! Wszechświatowa matematyczna precyzja nie tylko ujawnia się kosmologowi w swej czytelności, lecz ukazuje się jako ta, która faktycznie jest! Kosmologia postuluje zatem wyjaśnienie nie tylko sensownego uporządkowania Wszechświata, lecz także istnieniowości tego ładu. Heller więc pierwotnie *dlaczego* odnosi do racjonalności, ale komplementarnym momentem tego filozoficznego pytania jest również *dlaczego istnieje* owa racjonalność jako *wtopiona* w wszechświatową rzeczywistość.

Podziw kierowany w stronę źródła racjonalności staje się podziwem kierowanym w stronę źródła istnienia Wszechświata. Okazuje się bowiem, że taka precyzyjna struktura i informacja, jaką jest Wszechświat, nie da się zupełnie wytłumaczyć samą sobą. Gdyby nawet było możliwe stworzenie absolutnej Teorii Wszystkiego, która by matematycznie ujmowała całą informację o bytującej rzeczywistości, to przecież taki *matematyczny absolut* przeniknięty byłby zasadniczym brakiem. Nie informowałby bowiem, skąd wziął się *zapłon istnienia*, który matematyczną strukturę przeniósł z poziomu możliwości w sferę faktyczności. Inaczej mówiąc – matematyczna racjonalność, domagając się wyjaśnienia, odsłania siebie jako *ślad Boga*, lecz owa racjonalność postuluje także wyjaśnienie własnej faktyczności; wyjaśnienie tego, iż jest *wpisana* w faktycznie istniejący Wszechświat⁶³. W ten sposób płaszczyzna racjonalności i płaszczyzna faktycznego istnienia łączą się ze sobą. Je-

⁶³ Tenże, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, dz. cyt., s. 252n.

żeli bowiem Wszechświat w swej istocie jest racjonalny, to racjonalność *przenika* Wszechświat. Nie jest zatem tak, aby kosmolog miał do czynienia z dwiema oderwanymi sferami, z których analiza jednej dokonuje się w zupełnym oderwaniu od drugiej. Nie jest również tak, że kosmolog najpierw w naukowym dialogu *dotyka* idealnej matematycznej racjonalności, a dopiero później uchwytuje jej rzeczywiste wtopienie.

Racjonalność przenika to, co faktycznie za-istniało. Obejmuje zresztą nie sam *surowy* Wszechświat, lecz także ten jego element, który dzięki swej świadomości odsłania tajemnicę Kosmosu. Okazuje się przecież, że to właśnie egzystencja człowieka stanowi sensowny motyw faktycznych parametrów Wszechświata. Zasada antropiczna ujawniła, iż wszechświatowy ład obejmuje także człowieka, a jego faktyczne istnienie jest kluczem interpretacyjnym dla faktycznego *dziania się* Wszechświata. Tym samym wymiar egzystencjalny wnika w problematykę racjonalności i neutralizuje pokusę odrywania jej od poziomu tego, co faktycznie istnieje. Problem *początkowości* za-istnienia Wszechświata znajduje również miejsce w horyzoncie Hellerowskim, tyle że owa *początkowość* nie jest ujmowana wyłącznie w kategoriach egzystencjalnych. Heller bowiem radykalnie wiąże początkowe *wkroczenie* w istnienie z tym, że jest to *wkroczenie* tego, co racjonalne. Hellerowskie problematyzowanie za-istnienia – podkreślanie tajemnicy egzystencji – pozostaje nieodłącznie związane z tajemnicą sensowności tego, co za-istniało.

W kontekście powyższych uwag stwierdzić można, iż podziw wobec sensownego uporządkowania spleciony jest z podziwem wobec faktyczności takiego ładu, a przedmioty takiego podmiotowego odniesienia stanowią tylko komplementarne momenty jednej całości. Istotne tylko jest to, iż Heller zdaje się przede wszystkim eksponować pierwszy moment – co pozostaje zresztą w związku z kosmologicznym zaangażowaniem skupiającym się właśnie na eksplikacji zawartości racjonalnych modeli kosmologicznych – i dopiero na jego tle wskazuje na moment egzystencjalny. Oba jednak są konstytutywnymi momentami tego, co jest jednością, a co można określić jako *istniejący i racjonalny Wszechświat* czy też jako *racjonalność istniejącego Wszechświata*. I taki właśnie Wszechświat swą pełną istotą – faktyczną precyzyznością, przejrzystością i uporządkowaniem – rodzi metafizyczne *dłaczego?*

Odpowiadając na to pytanie, posłużymy się sugestywną wypowiedzią samego Hellera. Wydaje się, iż oddaje ona istotę filozoficznej refleksji kosmologa, a jednocześnie syntetycznie ujawnia sam rdzeń filozoficznego kontekstu przenikającego kosmologię – tę specyficzną naukę empiryczną, która w naturalny sposób postuluje filozoficzne spojrzenie na Problem. Wypowiedź tę potraktujemy jednocześnie jako swoiste podsumowanie prowadzonych analiz. Zdajemy sobie sprawę z ich szczupłości i konieczności podjęcia kolejnych badań mających wyeksplikować głębię Hellerowskiej filozoficznej refleksji. Wydaje się jednak, iż zdołaliśmy zrealizować

cel niniejszego artykułu i ujawniliśmy obecność horyzontu filozoficznego obecnego w *Początek jest wszędzie*, a także jego związek z kilkoma szczególnie ważnymi momentami filozofii Michała Hellera. Polski kosmolog konstatuje: „struktura świata – a wraz z nią i struktura naszego umysłu – jest racjonalna, czyli poddająca się racjonalnym metodom badania, bo jest dziełem rozumnego zamysłu Boga; zamysłu, który nazywamy stworzeniem. Racjonalność świata ma to samo źródło, co jego istnienie. Istnienie świata jest skutkiem rozumnej (racjonalnej) myśli Bożej. Świat jest poznawalny z tego samego powodu, dla którego jest. Istnienie i racjonalność to jedno”⁶⁴. U źródeł wszakże jednego i drugiego odnajdujemy tę samą Absolutną Rzeczywistość.

⁶⁴ Tenże, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, dz. cyt., s. 89. Wydaje się, iż do zagadnień, które winny być podjęte, należy problem czasu. Jeżeli bowiem *na swoim najbardziej podstawowym poziomie Wszechświat jest bezczasowy* (M. Heller, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 17), to oznacza to, iż sama konstrukcja naszej rzeczywistości zdaje się posiadać pewne odniesienie do problemu pozaczasowości. Kontekst filozoficzny tego jest oczywisty i winien być – jak się zdaje – szerzej podjęty. Hellerowski nieprzemienny model wskazujący na nieobecność czasu w głębi Wszechświata można osadzić również w horyzoncie problematyki antropologicznej. Wszakże „nasze życie naznaczone jest przemijaniem, ale przemijanie nie musi być fundamentalną cechą rzeczywistości. Upływ czasu nie rządzi wszechwładnie całym wszechświatem” (tamże, s. 17). Połączenie obu tych wątków może stanowić szczególną eksplikację kolejnych momentów obecnych w filozofii Hellera; eksplikację oczekującą na swe urzeczywistnienie.

NATURA I ISTOTA CZŁOWIEKA

POSZUKIWANIA ANTROPOLOGICZNE

Trzeba żyć, jak te staruszki do utraty wzroku haftujące kościelne obrusy – strój dla ich Boga. Stają się same boskim odzieniem. A cudem ich palców łądyga lnu staje się modlitwą.

Bo jesteś tylko drogą i przejściem i naprawdę możesz żyć tylko tym, co przemieniasz. Drzewo przemienia ziemię w konary. Pszczoła – kwiaty w miód. A twoja praca – czarną ziemię w zboże jasne jak pożar.

Chcę więc przede wszystkim, żeby Bóg stał się dla ciebie czymś rzeczywistym niż chleb, w którym zatapiasz zęby. Wtedy nawet w poświęceniu – w zaślubinach przez miłość – znajdziesz upojenie.

(Antoine de Saint-Exupery, *Twierdza*)

Ingardenowska koncepcja osoby

1. Osoba w perspektywie ontologicznej

W filozoficznych rozważaniach Ingarden człowiekowi poświęcił stosunkowo mało miejsca. Głównym przecież przedmiotem jego badań był status egzystencjalny ewentualnie istniejącego świata realnego. To na tym terenie w najpełniejszy sposób urzeczywistniał swoją filozofię. To tutaj podejmował nieustanną polemikę z Husserlowskim, idealistycznym – jak sądził – modelem fenomenologicznych analiz. Nie zgodziwszy się na dokonaną przez Husserla intencjonalizację świata realnego, jak i idealnego – pozostając wiernym zasadniczym fenomenologicznym postulatowi, a zwłaszcza z *powrotem do rzeczy* – kierowany własnym żywiołowym realizmem poszukiwał racjonalnego uzasadnienia swej postawy¹. Stąd właśnie skrupulatne analizy eksplikujące różnorodność możliwych struktur formalnych i momentów egzystencjalnych obecnych w ewentualnie istniejącym faktycznym świecie. Z tej fundamentalnej, realistycznej orientacji płynął filozoficzny zapal Ingardena skłaniający do wykazania zasadniczego błędu w husserlowskiej modyfikacji poglądów w formie rozstrzygnięć idealistycznych. Ów zapal z kolei znalazł najpełniejszy wyraz w oryginalności Ingardenowskich analiz mających charakter dokładnych, wszechstronnych i wstrzemięźliwych badań powstrzymujących się od ostatecznych konstatacji metafizycznych o faktycznie istniejącej rzeczywistości. Owa ostrożność uczonego unikającego pochopnych wniosków w szczególności sposób napiętnowała filozoficzne postępowanie Ingardena, nadając mu niepowtarzalny charakter badań ontologicznych. Zdecydowana większość jego analiz przeprowadzana była właśnie w postawie swoistej *ontologicznej rezerwy* wobec sądów dotyczących płaszczyzny faktyczności. Zachowując ów ontologiczny

¹ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 435nn, 453nn, 488; tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Póltawski, Warszawa 1974, s. 164nn, 227; tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tł. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 8; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987 (dalej oznaczany jako *Spór 1*), s. 10nn, 147nn, tenże, *Uwagi krytyczne Romana Ingardena*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 281; D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji. Materiały z konferencji naukowej Kraków 1985*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa – Kraków 1995, s. 11.

rygoryzm, główny teren swych wielokierunkowych analiz Ingarden znajdował w świecie idei².

Bez względu na to, czy koncentrował się na zagadnieniach formalnych i egzystencjalnych ewentualnie istniejącego świata realnego, czy kładł fundamenty pod swoją absolutną teorię poznania, zawsze swoją uwagę kierował na zawartość idei. Tutaj doszukiwał się tego, co konieczne dla przedmiotu danego typu czy też dla faktycznie przebiegającego poznania, a co występując w postaci czystej, nie wtopionej w faktyczność miało dostarczyć wiedzy pewnej, niewątpliwej o owym istotnym aspekcie, także o tej jego postaci, jaką przybierała na poziomie indywidualnej, konkretnej faktyczności. Wiedza, której Ingarden poszukiwał, miała sprostac wysokim wymogom wiedzy koniecznej, ogólnej i niepowątpiewalnej. Ustalenia ontologiczne bowiem powinny prowadzić do konstatacji o tym, co istotne, a co może posiadać wielokrotną egzemplifikację w postaci faktycznie istniejących indywidualnych urzeczywistnień³.

W ten sposób ontologiczny wariant fenomenologii doprowadził do szeregu ścisłych ustaleń formalnych i egzystencjalnych – obejmujących m.in. podstawowe struktury przedmiotu autonomicznego, intencjonalnego, idei, całości wyższego rzędu czy zasadniczych sposobów istnienia – nadających się do zastosowania na płaszczyźnie faktyczności, niemogącej przecież zaprotestować przeciwko ideowym regułom wyznaczającym to, co konieczne i to, co dopuszczalne. Ontologiczne znamię Ingardenowskich badań znalazło swój wyraz także w jego analizach dzieła literackiego. Również tutaj Ingarden usiłował poprzez analizę idei literackiego dzieła sztuki wyeksplikować to, co istotne dla każdego dzieła literackiego⁴. Czy jednak przy tak znaczącej i powszechnej dominacji perspektywy ontologicznej w Ingardenowskich rozważaniach pozostało jeszcze miejsce dla ujęć antropologicznych? Czy ontologiczny rygoryzm nie prowadzi do eliminacji wyjątkowości bytowości człowieka? Czy w filozofii, której naczelnym priorytetem jest poszukiwanie wśród tego, co jednostkowe, zmienne i przypadkowe, tego, co istotne, pozostaje jeszcze miejsce na osobę naznaczoną nieusuwalną przecież indywidualnością i niepowtarzalnością?⁵

² Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 45, 55n, 60; A.B. Stepien, *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 57.

³ Por. R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 10nn; tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 244nn, 357nn, D. Gierulanka, *Teoria poznania bez kompromisów*, „Życie i Myśl” 1, 1968, s. 61; tenże, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 76n.

⁴ Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 68nn; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987 (dalej oznaczany jako *Spór 2*), s. 60nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 259n; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 111; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 26nn.

⁵ Por. D. Gierulanka, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 77.

W naszych rozważaniach będziemy dążyć do pokazania, iż Ingarden – pomimo własnej ontologicznej pasji – nie tylko nie zaprzepaścił problematyki człowieka, lecz zarysował własną, oryginalną koncepcję osoby ludzkiej. Zdając sobie sprawę, iż antropologia zajmuje w filozofii Ingardena stosunkowo mało miejsca, podejmiemy próbę ujawnienia najbardziej znaczących jej momentów⁶.

Stawiając sobie takie zadanie, zasygnalizować musimy zasadniczą trudność kryjącą się w Ingardenowskim sposobie opracowywania zagadnienia osoby. Nie jest bowiem tak, aby Ingarden problematykę osoby rozwinął w sposób systematyczny, wyczerpujący, a równocześnie spójny metodologicznie. Obraz osoby ludzkiej zawarty w pracach Ingardena zarysowany jest niejako w dwojakiej perspektywie badawczej. Jedną stanowi kontekst ontologiczny, zaś druga zdaje się posiadać bardziej subiektywny, przeżyciowy i – w tym znaczeniu – fenomenologiczny wymiar. Pierwsza perspektywa dominuje zwłaszcza w *Sporze o istnienie świata*, druga natomiast znamionuje wizję osoby ludzkiej zawartej w *Wykładach z etyki* i w pracach zgromadzonych w *Książeczce o człowieku*⁷. Mamy zatem do czynienia u Ingardena z podstawową odmiennością ujmowania osoby ludzkiej, którą możemy oddać poprzez skonstrastowanie dwóch spojrzeń na osobę – ontologicznego, statycznego *kierowanego na osobę* oraz fenomenologicznego, bardziej dynamicznego wypływającego niejako – posłużmy się metaforą – z jej wnętrza i nasyconego większą konkretnością. Pamiętając oczywiście o swoistym uproszczeniu zawartym w formule *spojrzenia na i spojrzeniu od*, kierując się jednak przekonaniem o merytorycznej jej zasadności, podejmiemy próbę uzgodnienia wyników analiz dokonywanych z obu tych perspektyw. Wydaje się bowiem, iż odrębność ostatnich nie przekreśla możliwości doszukania się komplementarności rezultatów badań nad osobą; rezultatów, które – jak będziemy starali się to uzasadnić – pokazują fundamentalną otwartość osoby i jej odniesienie do świata wartości.

Pierwsze uwagi dotyczące osoby ludzkiej odnajdujemy w części *Sporu* poświęconej zagadnieniom egzystencjalnym. Przy okazji analiz zmierzających do ontologicznej – a więc nieprzesądzającej żadnych faktów – prezentacji możliwych sposobów istnienia Ingarden usiłuje wskazać na egzystencjalną oryginalność człowieka stanowiącego specyficzny przypadek przedmiotu trwającego w czasie. Zdając sobie sprawę z nieustannej zmienności przedmiotów tkwiących w czasie uwarunkowanej obecnością procesów i zdarzeń modyfikujących ich *status quo*,

⁶ Pamiętać jednak należy o tym, iż Ingarden interesował się problematyką osoby. Zamierzał zresztą zająć się osobą w rozprawie doktorskiej. Por. *Spór 1*, s. 223, przypis 46; D. Gierulanka, *Słowo wstępne*, [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 7n.

⁷ Por. W. Stróżewski, *O swoistości sposobu istnienia człowieka*, [w:] Roman Ingarden a filozofia naszego czasu, red. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 123. T. Gadacz, *Koncepcja wolności w filozofii Ingardena*, tamże, s. 176.

Ingarden wyraźnie przeciwstawia się utożsamieniu przedmiotu trwającego w czasie i procesu, a także – korelatywnie – przedmiotu i sumie jego stanów⁸. Przedmiot trwający w czasie stanowi bowiem jedynie podłoże dla procesu wprowadzającego zmiany w jego obręb. Stan przedmiotu natomiast to „ogół własności, które zostały w pewnym przedmiocie w trakcie jego istnienia wytworzone przez pewien proces i przysługują mu w pewnej określonej teraźniejszości (lub w pewnym okresie czasu)”⁹. Stan przedmiotu nie obejmuje więc po prostu sumy jego wszystkich własności. Zawiera on niejako tylko te, które wprowadził w jego byt dany proces. W tym kontekście zrozumiałe może być przeciwstawienie przedmiotu i jego aktualnego stanu. Stan przemija, zaś jego przedmiot pozostaje i trwa pomimo procesowej zmienności rodzącej ciągle nowe stany, przez które przedmiot kolejno przechodzi.

Inaczej mówiąc – przedmiot trwający w czasie pomimo własnej wędrówki poprzez pojawiające się i odchodzące (mijające) jego stany zachowuje własną identyczność. Dzięki zaś tej identyczności wyrasta ponad zmienność procesów i stanów. Posiada własną dziejowość, własną swoistą historię, a jednocześnie nie utożsamia się z *dzianiem się*. Również osoba, stanowiąc specyficzny przedmiot trwający w czasie, nie jest sumą własnych stanów i pokonuje dziejące się zmiany niesione poprzez prze-mijające procesy. Osoba jako przedmiot trwający nie da się podzielić na elementy, warstwy czy stany, które występowałyby w poszczególnych fazach jej życia i złożone razem tworzyłyby całość (tak jak to ma miejsce w przypadku procesu, w którym można wyodrębnić szereg jego etapów). „Czyż można by choćby z jakimś pozorem uzasadnienia twierdzić – zdecydowanie konstataje Ingarden – że np. Napoleon składa się z Napoleona-dziecka, z Napoleona-młodzieńca, z Napoleona-mężczyzny itp.? Jeżeli w ogóle istnieje Napoleon, to jest on jedyny, który najpierw był dzieckiem, potem młodzieńcem, potem mężczyzną w sile wieku itd. Owo «bycie dzieckiem», «bycie młodzieńcem» itd. – to jedynie stany, fazy rozwojowe jednego i tego samego człowieka: Napoleona I”¹⁰. Ingardenowski zasadniczy sprzeciw kierowany przeciwko ogołoceniu osoby ludzkiej – pomimo jej swoistego tkwienia w procesowym *dzianiu się* – z jej rzetelnej identyczności uzasadnienie znajduje w koncepcji specyficznej immanentnej struktury decydującej o utrzymaniu tejże identyczności¹¹. Ta właśnie struktura stanowi trwały rdzeń osoby umożliwiający zachowanie jej własnej integralności pomimo przechodzenia poprzez mnogość prze-mijających stanów.

⁸ Pomijamy specyfikę przedmiotu niezmiennającego się w czasie. Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 218.

⁹ Tamże, s. 215.

¹⁰ Tamże, s. 217.

¹¹ Istnienie tej struktury znamionuje zresztą wszelkie – jak to określa Ingarden – indywidua żywe. Por. tamże, s. 222nn.

Inaczej mówiąc – pozostawanie tą samą osobą warunkowane jest obecnością w jej obrębie istotnego bytowego sedna. Właśnie dzięki niemu osoba jako przedmiot może trwać. „Mimo wszelkich przeszkód i katastrof – uważa Ingarden – dochodzi w nim do głosu i zwycięża pewna określona, jedyna i w ciągu życia całego ta sama osobowość i jeden i ten sam, wciąż powtarzający się sposób, w jaki dane indywiduum rozwiązuje bardzo różnorodne zagadnienia życiowe, częstokroć w całkiem przeciwstawnych sobie położeniach. Pokazuje to najlepiej, że indywiduum żywe, a w szczególności człowiek i osoba ludzka, jest czymś więcej i czymś innym niż ogółem zachodzących w niej zdarzeń i rozgrywających się procesów. I owo «więcej» jest (...) podstawą i częściowo jedynym źródłem zarówno gatunkowo określonych procesów rozwojowych, jak i indywidualnego charakterystycznego sposobu, w jaki dokonuje się rozprawa życiowa między żywym indywiduum (w szczególności osobą ludzką) a otaczającym je światem”¹². Dzięki owemu *więcej*, stanowiącemu sedno osoby, jej istotny rdzeń, może ona trwać pomimo tkwienia w swoistej *sieci* zmiennych procesów.

Jej identyczność nie ma jednak charakteru stałego. Osobowa tożsamość nie jest bowiem warunkowana obecnością struktury znieruchomiałej czy zastygłej w pewnym *status quo* (teza taka nie przystawałaby do dynamicznej – posłużmy się przenośnią – żywości osoby). Tożsamość osoby ma charakter dynamiczny¹³. Swoją podstawę posiada ona przede wszystkim w obecności ciągle tej samej – aczkolwiek w różny sposób ucieleśniającej się na poszczególnych etapach życia – natury konstytutywnej, która warunkuje konstytuowanie się własności istotnych¹⁴. Natura konstytutywna – jako najbardziej indywidualne określenie – może dynamicznie rozwijać się. Nie jest zatem tak, aby ta wyjątkowa jakość – przenikająca sobą całość przedmiotu i piętnująca sobą każdą jego własność – występowała w osobowym bycie w postaci gotowej. Materialna *osnowa* – posłużmy się takim określeniem – konkretnej, indywidualnej osoby nie na każdym etapie życia osobowego występuje w identycznej postaci. Ingarden wyraźnie przecież wskazuje na „charakterystyczny dla danej fazy życia sposób i stopień ucieleśnienia i rozwoju natury indywidualnej”¹⁵. Inaczej mówiąc – osoba w swej *sobości* określana jest ciągle przez tę samą

¹² Tamże, s. 222n.

¹³ Por. tamże, s. 224nn.

¹⁴ Natura konstytutywna stanowi najbardziej osobiste jakościowe uposażenie przedmiotu. Właśnie w niej przedmiot zdaje się być najbardziej samym sobą. Natura w specyficzny sposób przenika jakościowo całość przedmiotu, który konstytuuje, każdy jego fragment i każdą jego własność. „To bezpośrednie jakościowe określenie podmiotu cech, a tym samym i samego przedmiotu, nazywam – jak już wspomniałem – «konstytutywną naturą» przedmiotu i przeciwstawiam je zarówno ogółowi własności, jak i poszczególnym własnościom”. Tenże, *Spór 2*, s. 67. Por. tenże, *Spór 1*, s. 223, 225n.

¹⁵ Tenże, *Spór 1*, s. 225n.

naturę konstytutywną. Jednakże owa natura przybiera w ciągu osobowej egzystencji odmienne konkretne postacie. Nie występuje od razu w formie ostatecznej, wymaga czasu dla swego pełnego urzeczywistnienia (dotyczy to również tych istotnych własności, które pozostają w związku zależności od konkretnego ucieleśnienia natury konstytutywnej)¹⁶.

Dzięki takiej właśnie koncepcji bytu osobowego Ingarden unika dwóch skrajności. Z jednej bowiem strony człowiek jest osobą, natomiast z drugiej nią się staje. Owo bycie (już) gwarantowane jest poprzez obecność osobowego, istotnego rdzenia, w którym dominującą funkcję spełnia natura konstytutywna. Nie jest zatem tak, aby osoba dopiero wyłaniała się czy powstawała na jakimś etapie ludzkiego życia, a owo osobowe za-istnienie byłoby specyficznym *wynurzeniem* się z pustki. Równocześnie nie jest przecież również i tak, aby ów – obecny już – osobowy rdzeń nie podlegał modyfikacji odnośnie do stopnia własnego rozwoju czy specyficznego sprecyzowania i uwyrażnienia własnej jakościowej głębi. Tożsamość osoby ma charakter dynamiczny. Osobę znamionuje co prawda trwałość, lecz nie oznacza ona jakościowej niezmienności. Osobowe trwanie przeniknięte jest dynamizmem rozwojowym. Inaczej mówiąc – osoba zdaje się ujawniać swoistą dualność, dwoistość swej ontycznej struktury; struktury tego, co trwa, a co podlega rozwojowi; struktury tego, co – dzięki posiadaniu trwałego rdzenia – wyrasta ponad zmienność i prze-mijanie, a co wplecione jest w nią, chociażby poprzez rozwój jakościowego uposażenia owego rdzenia. Taka wizja osoby jako bytu przenikniętego dynamiczną zmiennością, a jednocześnie bytu *opierającego* się prze-mijaniu – posiadającego własne *rdzenie sedno* – ujawnia się również w kontekście Ingardenowskich badań dotyczących świadomości człowieka. Z jednej strony nawiązują one do owej osobowej *dynamicznej tożsamości*, a z drugiej prowadzą do pogłębienia eksplikacji najbardziej znaczących momentów dla *bycia osobą*. Świadomość bowiem zdaje się być najgłębszą, najintymniejszą sferą osobowej egzystencji. Jej analiza zatem w oczywisty sposób prowadzi do ukazania istotnych znamion osoby.

Ingarden, dokonując w *Sporze o istnienie świata* opisu ludzkiej świadomości, czyni to w sposób ontologiczny. Konsekwencją tego jest dążenie do eksplikacji najbardziej istotnych świadomościowych znamion. Badania mają ujawnić to, co występuje w świadomościowej strukturze; to, co tworzy ową strukturę i to, co ona w sobie zawiera. Prowadzą one zatem do ujawnienia specyficznych świadomościowych *składowych*, wśród których pojawia się również osoba jako wyjątkowy komponent. Nie jest jednak tak, aby Ingarden dokładnie sprecyzował i odgraniczył od siebie owe świadomościowe komponenty, które można wskazać jako występujące w obrębie świadomości. Nawet jeżeli dokonuje on ich precyzyjnych opisów,

¹⁶ Por. tamże, s. 226.

to ciągle podkreśla ścisłą przynależność owych świadomościowych momentów strukturalnych. Sfera świadomości wszakże zdaje się stanowić ścisłą całość. W syntetyczny sposób oddaje to, gdy twierdzi, iż „strumień przeżyć, podmiot, dusza, resp. osoba człowieka, to tylko pewne «strony» jednej wewnętrznie zwarciem zbudowanej istoty świadomej: monady”¹⁷. I to ujawnieniem zawartości takiej właśnie monady zajmuje się Ingarden w trakcie analiz ontologicznych. Owa monada zdaje się identyfikować z całością świadomościowej sfery bytowej, która stanowi jednocześnie podmiotowe centrum i przynależną jej przeżyciową zmienność. Monada zatem stanowi całość konkretnego i indywidualnego życia świadomości. Nie jest zatem tylko *ogółem* świadomościowego prze-życia, lecz także obejmuje tego, *kto* owe życie prze-żywa, któremu ono przysługuje i kto jest jego autorem.

Sfera świadomościowa bowiem – sfera, o której każda osoba może powiedzieć *moja* i dzięki której każdy czuje się sobą, owa niepowtarzalna, świadomościowa głębia – nie jest, mówiąc metaforycznie, *rozparcelowana, pooddzielana*. Wręcz odwrotnie – stanowi ona zwartą, konkretną bytową całość, w której można jedynie wskazać na pewne jej składowe, nie oddzielne od siebie elementy. Nie jest przecież tak, aby strumień świadomości, owa ciągłość przeżyć nieustannie przepływających i przekształcających się w nowe mógł być pozbawiony własnego podmiotu. Nie jest również i tak, aby podmiot przeżyć w pełni mógł być sobą jako pozbawiony owych przeżyć¹⁸. „Toteż jest naturalne, że Ja i jego przeżycia wyodrębniają się wprawdzie formalnie w organicznej całości nadrzędnej, jaką tworzą w swym splataniu się, ale jednak nie w ten sposób się wyodrębniają, żeby mogła istnieć między nimi ostra granica czy jakaś przerwa”¹⁹. Jak ścisłe jest to związanie, może świadczyć chociażby doświadczenie własnej trwałości i identyczności podmiotu, który okresowo pozbawiony jest ciągłości własnych przeżyć. Pomimo okresów snu i – ewentualnej – utraty przytomności podmiot przeżyć ma ciągle poczucie swej tożsamości. Owo poczucie nie jest wcale efektem jakiegokolwiek wnioskowania, lecz stanowi pierwotne „czucie samego siebie jako jednego i tego samego podmiotu, jako tego samego «ja», czucie się sobą”²⁰. Podmiot niejako dokonuje swoistego przeskoku ponad okresami owych przerw przeżyciowych i w specyficzny sposób zespala je w jedną całość jako przynależne jemu i tylko jemu. One wypływają z niego, są przezeń scalane i wraz z nim – pomimo okresów ewentualnej nieświadomości – tworzą jedną zwartą całość; całość strumienia świadomości i jego podmiotowego nosiciela. Dlatego właśnie – jak zauważa Ingarden – „spełniając

¹⁷ Por. tenże, *Spór 2*, część II, s. 244.

¹⁸ Por. tamże, s. 172, 174.

¹⁹ Tamże, s. 176.

²⁰ Tamże, s. 162.

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.”²¹.

Równocześnie podmiot takich przeżyć, owo „Ja” nie jest pozbawiony własnych kwalifikacji. Nie jest zatem tak, aby był on jedynie *czystym podmiotem* wyłącznie spełniającym akty; podmiotem będącym tylko *biegunem*, z którego wypływałby strumień świadomości. Stanowi bowiem konkretne i realne świadomościowe „Ja” obdarzone określonymi władzami i właściwościami. W jego obrębie zatem kryje się niejako bogactwo świadomościowego uposażenia. Ingarden wyraźnie ekspozuje obecność w zasięgu bytowym podmiotu określonych dyspozycji. Wśród nich wskazuje na pamięć, moc rozumienia i uchwytowania czy wreszcie siłę natchnienia artystycznego. Ich obecność nie jest czymś hipotetycznym, lecz wyraźnie ma charakter doświadczanej świadomościowej rzeczywistości. Wystarczy przywołać przeżycia przypominania sobie pewnych faktów, kiedy to doznawaliśmy niepowodzenia pomimo szczególnie dużego pamięciowego wysiłku; pomimo aktywizowania mocy tej dyspozycji. Podobnie i władza rozumienia jawi się jako rzeczywistość doświadczana przez nas samych; władza skuteczna, lecz także często bezsilna wobec pewnych zagadnień i rodząca – w związku z tym – poczucie bezradności podmiotu posługującego się nią. Wreszcie i natchnienie artystyczne prezentuje się – w optyce Ingardenowskiej – jako siła przynależna podmiotowi, nad którą jednak nie zawsze może panować i nią kierować. Stanowi ona bowiem – tak jak i pozostałe władze – jedynie pewną obecną w nim dyspozycję, pewną świadomościową siłę. I ona wraz z pozostałymi władzami treściowo zdaje się ubogacać podmiot, nadając mu głębszą, konkretniejszą postać²². Postać ta jednak nie wyczerpuje się w obecności owych sił, lecz zdaje się obejmować jeszcze jedną swoistą *warstwę*.

Ingarden wskazuje na obecność szeregu konkretnych, podmiotowych własności. One to właśnie zdają się skłaniać podmiot do takiego a nie innego zachowania, a jednocześnie specyfikują go pod względem charakterologicznym²³. Ingarden przedstawia zestaw takich własnościowych kategorii i przytacza kilka ich egzemplifikacji. Uwzględniając usposobienie, możemy powiedzieć, iż ktoś jest po-

²¹ Tamże, s. 171.

²² Por. tamże, s. 182nn. Ingarden wskazuje na obecność jeszcze innych sił przysługujących podmiotowi strumienia świadomości. Wymienia m.in. siłę, z którą kocha się kogoś, a która umożliwia np. powstrzymanie się od zdrady, czy też siłę moralną pozwalającą ponosić ofiary dla dochowania wierności określonym wartościom. Por. tenże, *Spór 2*, część II, s. 184n.

²³ Mówiąc dokładniej – i wierniej wobec Ingardena – uposażają one nie tyle podmiot, ile duszę ludzką. Por. R. Ingarden, *Spór 2*, część II, s. 188nn. Uzasadnienie ujęcia zawartego w artykule przedstawione zostanie w dalszej jego części.

godny, ktoś inny zaś zmysłowy czy lekkomyślny. Biorąc pod uwagę wolę, jednej osobie możemy przypisać stanowczość, podczas gdy o innej powiemy – ustepliwa. Posługując się natomiast kategorią uzdolnień umysłowych, można wskazać na takie własności, jak bystry czy ograniczony. Wreszcie w zakresie kategorii moralnych pojawi się: uczciwy, fałszywy, egoista i prawy²⁴. Wszystkie takie jednostkowe egzemplifikacje własnościowych kategorii specyfikują podmiot świadomości rozumiany jako konkretne Ja i wraz z siłami psychicznymi – z którymi zresztą mogą pozostawać w różnorodnych związkach – uposażają indywidualne i konkretne indywiduum świadomościowe. Nie jest ono już pustym abstraktem stanowiącym tylko punkt, z którego wypływają przeżycia świadomościowe, lecz konkretnym Ja, ludzką duszą obdarzoną dyspozycjami i własnościami. Jednak taka świadomościowa całość zdaje się jeszcze posiadać ogólny, powtarzalny i kategorialny charakter. Ingarden zaś zmierza – jak się zdaje – do ujawnienia pełni bogactwa świadomościowej rzeczywistości, a więc i do ograniczania jej skategoryzowania. Stąd właśnie jego odwołanie się do *haecceitas*.

Koncepcja *haecceitas* pozwala Ingardenowi wskazać na swoisty, strukturalny niejako element podmiotowej całości, który decyduje o jej jedyności i niepowtarzalności. Stanowi on ontyczną podstawę, powód i uzasadnienie pełnej indywidualności owej całości. Ta ostatnia przecież nie jest żadną sumą *rodzajowych* – przysługujących wielu podmiotom – czy nawet indywidualnych – *moich* – własności czy dyspozycji. Ona wykracza poza podobieństwo do innych świadomościowych rzeczywistości i przełamuje je. Przytoczmy tutaj wypowiedź Ingardena, która oddaje istotę prezentowanego zagadnienia. „W swym pełnym zespole i wzajemnym spleceniu poszczególne własności – wydaje się – tracą swoją odrębność. A jeżeli zaczynają się wyodrębniać, to dzieje się tak, jak gdyby dochodziło do rozszczepienia ich przez pryzmat, do zróżnicowania, chociaż w pierwotnym swym stanie, w ostatecznej konstytuującej «mnie» naturze mnie samego zlewają się w całość, która w swej materii stanowi prostą, w gruncie rzeczy zupełnie niedefiniowalną jakość – *haecceitas*. Niepodobna jej już nie tylko określić (definiować), ale nazwać adekwatnie, a więc w taki sposób, który by w znaczeniu swym intencjonalnie jakością ową był jakby «wypełniony»”²⁵. Ta właśnie jakość piętnuje sobą podmiotową całość i nadaje jej status jestestwa niepowtarzalnego, jedyne i nieredukowalnego do zespołu jakichkolwiek kwalifikacji²⁶. Konsekwencją jej obecności

²⁴ Por. tamże, s. 187.

²⁵ Tamże, s. 186.

²⁶ Być może odnajdujemy tutaj Ingardenowskie intuicje pokrewne tym, które wiązały się z jego koncepcją jakości pochodnych i jedności harmonicznej. „Powiemy natomiast: istnieją jakości – twierdzi Ingarden – absolutnie proste i istnieją jakości pochodne swoistą jedność stanowiące, jednakże takie, iż można wyróżnić w nich szereg momentów wskazujących na odpowiednie jakości pierwotne”.

i zasadniczej, konstytuującej funkcji jest niepowtarzalność każdego konkretnego, świadomościowego Ja. Tutaj także tkwi ostateczny, ontyczny powód wykluczający możliwość istnienia podmiotowych sobowtórów. „Dlatego to – uważa Ingarden – można by powiedzieć, wymyślono twór tego rodzaju jak tzw. «imiona własne», których całą funkcją jest po prostu wskazywać na pewne jedyne indywiduum, ową już nie dającą się określić naturą ukonstytuowane²⁷.”

Taką właśnie indywidualną, rzeczywistą i konkretną całość Ingarden zdaje się określać pojęciem duszy. Pamiętać jednak musimy o tym, iż Ingarden nie sprecyzował wyraźnie treści tegoż pojęcia. Co prawda odróżniał konkretność duszy od swoistej abstrakcji pojęcia podmiotu (czystego), to jednak w rzeczywistej świadomościowej całości wiązał desygnaty tych pojęć. Tak przecież można rozumieć konstatację, iż „osadzony w pokładach sił i własności, i ostatecznej natury duszy człowieka i jedynie jako taki, czysty podmiot stanowi centrum, oś całej jej istoty²⁸”. I to do niego przynależą ostatecznie owe siły i właściwości znamionujące konkretne indywiduum psychiczne. W nich podmiot niejako tkwi, stanowiąc specyficzne centrum dyspozycyjne. O nim to twierdzi Ingarden, iż „jest to niejako punkt przecięcia, w którym ostatecznie zbiega się wszystko, co się dzieje w duszy czy w jakikolwiek sposób staje się przytomne i ujawnia się²⁹”. I dopiero razem z ową *duchową podstawą* tworzy jedność rzeczywistej świadomościowej całości, którą Ingarden zdaje się utożsamiać z duszą. Taka zaś konkretna całościowa *duchowa (duszna) rzeczywistość* może osiągnąć specyficzny, optymalny stan i stać się ludzką osobą. Dzieje się to wówczas, gdy dusza staje się „dojrzała do samoświadomości i odpowiedzialnego życia osobowego³⁰”. Warunkiem zatem swoistego przekształcenia duszy ludzkiej w byt osobowy – owego osiągnięcia statusu bycia osobą – jest jej dojrzałość do odpowiedzialnej autonomii i samoświadomości. Wówczas to podmiot zdaje się panować nad duszą i organizować w odpowiedzialny sposób jej

R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 431. I w innym miejscu – „dwa przedmioty (momenty jakościowe), które pozostają z sobą w związku jedności harmonicznej, nie muszą wprawdzie współistnieć w jednej całości, ale jeżeli to faktycznie zachodzi, to ich współistnienie pociąga za sobą z konieczności wystąpienie w tej samej całości pewnego trzeciego określonego czynnika jakościowego, który je oba sobą jakby obejmuje i jakby przenika, ale zarazem pozostawia nienaruszoną swoistość i jakościową odrębność każdego z nich: Oba te przedmioty (momenty) a i b niejako przeświecają przez ów trzeci czynnik, który ma w nich swą podstawę, a zarazem obejmuje je i odgrywa rolę panującą w powstałej na tej drodze całości: nadaje jej jednolite piętno jakościowe”. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 49.

²⁷ Tenże, *Spór 2*, część II, s. 186.

²⁸ Tamże, s. 190. Dlatego właśnie uprzednio własności duszy wiązaliśmy dość swobodnie z podmiotem. Por. przypis 23 niniejszego opracowania.

²⁹ Tenże, *Spór 2*, część II, s. 190.

³⁰ Tamże, s. 191.

życie. Zarówno bowiem odpowiedzialność, jak i samoświadomość wiąże się z podmiotem, stającym się „naczelnym ześrodkowaniem sił i wyzwającym nadrzędnym czynnikiem ludzkiej istoty”³¹. Dusza zatem zdaje się stopniowo dojrzewać do bycia osobą. Osoba stanowi – w tym kontekście – rzeczywistość wykrystalizującą się dopiero na podłożu duszy. Nie tyle więc jest prostym *duchowym status quo*, lecz określonym, dojrzałym bytowaniem *duchowej rzeczywistości* – jej pełną postacią.

Odwołajmy się do Ingardena. „Im dusza pełniejsza wewnętrznie, im bardziej bogata, im większy zasób sił w sobie kryjąca, tym bijący z niej 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 bardziej harmonijna i skoncentrowana staje się budowa wewnętrzna osoby krystalizującej się w danym człowieku”³². Duchowa rzeczywistość człowieka posiada zatem dość ścisłą strukturę. Obejmuje co prawda dające się opisać *składowe*, lecz stanowią one jedynie osobowe komponenty bytowe współlistniejące w obrębie jednej, rzeczywistej i konkretnej całości. Nie są więc one elementami, mogącymi efektywnie bytować poza obrębem owej całościowej struktury. Nawzajem zdają się one – posłużmy się metaforą – *tkać* jednolitość świadomościowego indywiduum. Taką zaś jednolitość Ingarden opisuje tradycyjnym pojęciem monady. „Między a) duszą człowieka, b) podmiotem, c) strumieniem przeżyć świadomych i d) wykrystalizującą się na ich podłożu i przy ich wzajemnym związaniu osobą ludzką – uważa Ingarden – zachodzą nie tylko związki niesamodzielności bytowej, lecz także różnorodne związki wzajemnej lub jednostronnej zależności funkcjonalnej. Strumień przeżyć, podmiot, dusza, resp. osoba człowieka to tylko pewne «strony» jednej wewnętrznie zwarcie zbudowanej istoty świadomej: monady”³³. Osoba zatem stanowi *stronę* monady ludzkiej. Jednocześnie jednak jest *stroną* specyficzną. Stanowi bowiem czynnik wiążący pozostałe *składowe*, który integruje ową monadyczną całość i nadaje jej osobowy profil. Tak rozumianą osobę – ową osobową całość – znamionuje wspomniana uprzednio dynamiczna tożsamość. Z jednej bowiem strony osoba zdaje się stanowić dojrzałą – odpowiednio rozwiniętą – postać duszy, z drugiej natomiast nie jest przecież tak, aby owa osoba stanowiła jedynie swoistą strukturę nadbudowaną na *duchowej (dusznej)* podstawie i zupełnie dotychczas nieobecnej. Skoro – jak wyraźnie to konstatuje Ingarden – monada stanowi ścisłą całość, w której można jedynie wyróżnić pewne niesamodzielne wobec

³¹ Tamże, s. 191.

³² Tamże, s. 193.

³³ Tamże, s. 244.

siebie momenty, to osoba nie może być wyłącznie radykalnie nową strukturą, kwalifikacją czy elementem *składowym* tejże monady. Ona zdaje się już tkwić – przynajmniej potencjalnie – w monadycznej strukturze, a jedynie odpowiedni rozwój świadomościowej całości prowadzi do jej pełnego ujawnienia³⁴. W świetle tego uprawnione wydaje się przypisanie osobie tożsamości dynamicznej.

Konkretne Ja stanowiące centrum wielorako ukwalifikowanej duszy rzeczywiście dojrzewa do stania się pełną osobą, lecz ów rozwój dokonuje się w obrębie – z racji ściślej współzależności podmiotu, duszy, strumienia i osoby – tej właśnie osobowej, konkretnej całości. Nie można zatem ostro przeciwstawiać duszy i osoby. Stanowiłoby to wyraźną niezgodność z intuicjami Ingardena, który wielokrotnie stosował zamiennie pojęcie osoby i duszy³⁵. Takie zaś postępowanie potwierdza trafność postrzegania osoby nie w kategorii bytu, którego tożsamość miałaby wymiar statyczny, lecz w optyce niepowtarzalnej, jedynej – właśnie osobowej – rzeczywistości będącej *w rozwoju*. W kontekście tych analiz wydaje się uzasadnione określenie Ingardenowskiej osoby jako „rozwijającej się, dojrzewającej duchowej, świadomościowej całości”³⁶. Osoba taka jest, a jednocześnie staje się. Potwierdzeniem owej dynamicznej koncepcji osoby może być następująca wypowiedź Ingardena: „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 siebie samego. 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”³⁷.

Obecnie spróbujemy przyrzeć się bliżej wybranym zachowaniom osoby wobec świata, w którym ona przebywa, a które wpływają na jej osobowe *status quo*. Zwrócimy szczególną uwagę na najbardziej – jak się zdaje – istotną sferę otoczenia osoby, na świat wartości. Pozwoli to nam ujawnić zarówno otwartość, jak i relacyjność osoby. W ten sposób równocześnie z jednej strony poszerzymy nieco ustalenia ontologiczne, a z drugiej bardziej skonkretyzujemy eksplikację głębi bycia osobowego. Inaczej mówiąc, dokonamy próby fenomenologicznego opisu osobowego *tkwienia* w świecie i skorelowania go z ontologicznym obrazem osoby.

³⁴ Por. tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 237n.

³⁵ Por. tenże, *Spór 2*, część II, s. 188, 189, 190, 192, 193, 196.

³⁶ Pomijamy tutaj oczywistość i niewątpliwość związku zachodzącego pomiędzy duszą a ciałem. Ingarden w znakomity sposób opisał wzajemne wpływy ciała i duszy, eksponując przy tym, iż *pozos-tają stale istotą cielesno-duszno-duchową*. Tenże, *Spór 2*, część II, s. 202. Charakteru owego związku jednak ostatecznie nie sprecyzował. Por. tamże, s. 194nn, 244.

³⁷ Tamże, s. 174, przypis 38.

2. Osoba w relacji

Aby określić najszerszy kontekst urzeczywistniania się pełni *bycia osobą*, odwołamy się do kilku wypowiedzi Ingardenowskich, wyznaczających kierunek szczególnie istotnych i doniosłych osobowych odniesień. Ingarden w szczerzy i osobisty sposób – jakże odbiegający od ontologicznego, analitycznego dystansu – konstatuje: „Jestem siłą, która się chce utrwalić – w sobie, w swym dziele, we wszystkim, z czym się spotyka – czując, że wystarczy tylko jedna chwila odprężenia czy zapomnienia, a samą siebie rozbije, samą siebie zatraci, unicestwi. (...) Jestem siłą, co chce być wolna. (...) I wolność swoją utraci, jeśli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeśli siebie samą odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”³⁸. Z tą wypowiedzią współbrzmi konstatacja o konieczności obcowania człowieka ze sferą wartości. To właśnie ona uszczęśliwia człowieka. „Nie chodzi tu przy tym – przynajmniej w pierwszym rzędzie – o wartości relatywne w odniesieniu do jego potrzeb życiowych (jak np. pożywienie) ani też w stosunku do jego przyjemności (jak np. dobre zdrowie lub rozkosz), lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne, jakkolwiek ich realizacja zależy od twórczej siły człowieka, słowem: wartości moralne i wartości estetyczne”³⁹. W ten sposób dysponujemy horyzontem najbardziej istotnych dla pełni osobowego, ludzkiego bycia przedmiotowych i wręcz konstytutywnych odniesień. Musimy przyjrzeć się bliżej tymże *osobotwórczym* relacjom. To przecież one zdają się budować głębię osoby, zapewniając jej osiągnięcie optymalnej pełni rozwoju⁴⁰.

Zatrzymajmy się najpierw nad rangą realizacji przez osobę wartości estetycznych. Osoba może tylko wówczas w pełni być sobą, jeżeli pozostaje w – posłużmy się metaforą – *przestrzeni estetycznej*; w *przestrzeni* przenikniętej wartościami estetycznymi; w *przestrzeni* Piękna; jeżeli wytworzy więzi łączące ją z ową *przestrzenią*. Nie oznacza to wcale konieczności artystycznej kreacji. Na gruncie Ingardenowskim bowiem postulat przebywania w *przestrzeni estetycznej* nie identyfikuje się z koniecznością artystycznego tworzenia. Przekłada się on raczej na wymóg osobowego zaangażowania w specyficzne współ-tworzenie wraz z artystą tego, co estetycznie wartościowe. Urzeczywistniając ten postulat, konkretny człowiek staje się osobą – rozwija własne osobowe bycie. Ubogaca się pięknem,

³⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 68.

³⁹ Tamże, s. 23.

⁴⁰ W naszych rozważaniach pominiemy wartość prawdy. Wprowadzenie tego zagadnienia przesunęłoby ciężar naszych analiz w stronę zagadnień epistemologicznych. Ingardenowska epistemologia zawiera zaś tak wiele przemyśleń, iż ich eksplikacja naruszałaby spójność badań zawartych w niniejszym opracowaniu. Stąd metodyczny postulat skupienia uwagi wokół wartości absolutnych – moralnych i estetycznych i ograniczenie do niezbędnego minimum miejsca dla prawdy.

w którego ujawnieniu się sam jednocześnie współ-uczestniczy. W jaki jednak sposób dokonuje się owo – tak doniosłe dla krystalizacji osobowego indywiduum – partycypowanie w *przestrzeni estetycznej*? W czym wyraża się zaangażowanie osoby w kreacji piękna? Odpowiedź na to pytanie odsyła nas do Ingardenowskiej koncepcji intencjonalności.

Dla Ingardena zasadniczym – wręcz konstytutywnym – rysem świadomości jest jej dynamiczny i kreacyjny charakter, specyficzne kreacyjne *pulsowanie* wyrażające się w konstytuowaniu aktów. Owe akty świadomości zaś w sposób konieczny – uwarunkowany swą budową – wykraczają poza siebie i odnoszą się do jestestw znajdujących się poza nimi⁴¹. Sama struktura aktów świadomości powoduje, iż konkretne indywiduum osobowe będące ich kreatorem zwraca się *ku* temu, co tkwi poza aktami, a do czego one się odnoszą. Inaczej mówiąc – o ile podmiot osobowy jest aktywny świadomościowo, tzn. o ile urzeczywistnia aktową konstytucję, o tyle równocześnie otwiera się na to, co stanowi przedmiot tejże aktywności. Nie możliwe jest zatem świadomościowe życie osoby w oderwaniu od tego intymnego – zachodzącego bowiem w głębi indywidualnych, osobowych przeżyć – związku z tym, ku czemu osobowy dynamizm odnosi się⁴². Osoba będąca autorem owego świadomościowego aktowego dynamizmu jawi się – w świetle powyższego – jako byt tworzący specyficzną relację pomiędzy nią samą a tym, ku czemu jej świadomościowa aktywność ją skierowuje. Będąc osobą – a więc i żyjąc w tworzonym przez siebie strumieniu aktów – podmiotowe Ja wykracza poza siebie samego, poza obręb własnej egotycznej struktury i wiąże się z tym, co nie stanowi już jego samego. W każdym więc – posłużmy się przenośnią – *drgnieniu* aktywnego świadomościowego życia ujawnia się osobowy inter-subiektywizm; istotny, konieczny ruch *ku*. Osoba niejako jest skazana – póki jest bytem świadomym – na otwarcie się, na wejście w relacje, na – chociaż krótkotrwałe, gdyż tylko aktowe – tworzenie więzi! Ingardenowska intencjonalność świadomości zatem piętnuje osobowy podmiot nieusuwalnym znamieniem relacji.

Ale owa intencjonalność ujawnia się nie tylko w dynamicznym tworzeniu aktów. Posiada ona bowiem jeszcze inny, bardziej kreacyjny wymiar. Wyraża się

⁴¹ To intencyjne mierzenie, odniesienie się do czegoś, dotyczenie czegoś czy ukierunkowanie aktu w stronę rzeczywistości poza aktowej uwarunkowane jest obecnością w tymże akcie *momentu intencyjnego*, czyli *intencyjności*. Por. tenże, *Spór 2*, s. 180n.

⁴² Podkreślanie aktywności i dynamizmu osobowego podmiotu świadomości merytorycznie uzasadnione jest tym, iż Ingarden dopuszcza istnienie świadomości biernej, nie aktowej, a zatem pozabawionej owego naturalnego *otwarcia się na* pewien przedmiot. Taka bierność charakteryzuje doznawanie pierwotnych danych wraźniowych i pierwotne odczuwanie pewnych treści. Jej egzemplifikacją może być wyczuwanie smaku przy zwykłym – a więc różnym od celowego smakowania – zaspokajaniu głodu. Por. tamże, s. 163, 165n.

on w konstytuowaniu przez świadomość specyficznych przedmiotów. Pojawiają się one zawsze, gdy osobowy podmiot podejmuje świadomościową aktywność wyrażającą się w tworzeniu aktów. Temu świadomościowemu życiu osoby – o ile przybiera ono czynną, właśnie aktową formę – towarzyszy nieustanna kreacja jestestw, określanych przez Ingardena mianem przedmiotów intencjonalnych. Ich wytwarzanie stanowi swoiste uzewnętrznianie intencjonalności świadomości. W ich ciągłej konstytucji świadomość zdaje się ujawniać swą dynamiczną i twórczą naturę. Możemy w tym kontekście mówić nawet o konieczności intencjonalnej kreacji; konieczności płynącej niejako z natury świadomości. Niemożliwe jest przecież powstanie jakiegokolwiek aktowego, osobowego przeżycia, które nie prowadziłoby jednocześnie do utworzenia przedmiotu intencjonalnego. „Należy to do istoty każdego aktu świadomości – twierdzi Ingarden – który zawiera w sobie mniemanie przedmiotowe, że jest on w tym sensie wytwórczy i aktywny, że nieuchronnie – jak cień, który pada poza rzeczą z jednej strony oświetloną – pojawia się przedmiot intencjonalny”⁴³. Jeżeli zatem uwzględnimy to, iż osoba tkwiąc w świecie, nieustannie poznawczo otwiera się na niego i kieruje ku niemu własną świadomościową aktywność, to zrozumiałe jest, iż osobowemu życiu towarzyszy ciągła intencjonalna kreacja. Dzięki niej osobowy podmiot może poznawać przedmioty realne, jak powie Ingarden – przedmioty radykalnie transcendentne. O poznawczych aktach stanowiących wyraz tejże aktywności Ingarden formułuje istotną wypowiedź: „cały «sens» i cel tych aktów leży w tym, żeby wytworzonym przez siebie przedmiotom intencjonalnym nie pozwolić występować w polu widzenia samym dla siebie, lecz żeby je tak dostosować i odtworzyć wedle przedmiotów danych w tych samych aktach, ale radykalnie transcendentnych, iżby się same pokryły doskonale z nimi i w tym nakryciu zupełnie zniknęły z widowni, stając się niejako zupełnie «przezroczyste» i umożliwiając przez to bezpośrednie wystąpienie przedmiotów radykalnie transcendentnych”⁴⁴. Poznawcze przedmioty intencjonalne zatem konstytuowane przez Ja osobowe mają umożliwić pełną poznawczą dostępność poznawanych przedmiotów realnych. Ich istotnym rysem jest ich krótkotrwałość – pojawiają się wraz z aktami poznawczymi i wraz z ich przeminięciem również ulegają naturalnemu unicestwieniu.

Jednakże nie wszystkie przedmioty intencjonalne skazane są na taką nieuchronną nietrwałość. Mamy bowiem „plany narzędzi, maszyn, różnego rodzaju budowli, jak mosty, kanały, drogi, budynki itp.”⁴⁵. One to, pełniąc funkcję *wzorów*, egzystują znacznie dłużej. Dzięki nim zaś może zostać ubogacane techniczne oto-

⁴³ R. Ingarden, *Spór 2*, s. 186.

⁴⁴ Tamże, s. 191.

⁴⁵ Tamże, s. 190.

czenie człowieka. Dla naszych rozważań jednak najistotniejszą grupę przedmiotów intencjonalnych stanowią dzieła sztuki. Ich status intencjonalny Ingarden wyraźnie określa, gdy twierdzi, iż „jako przykład «utrwalonych» przedmiotów intencjonalnych można tu przede wszystkim wymienić dzieła sztuki różnego rodzaju, a więc np. utwory poetyckie, dzieła muzyki, obrazy, rzeźby i dzieła architektoniczne”⁴⁶. To one właśnie *tkają* ludzki świat, świat przedmiotów szczególnie ubogacających człowieka i nieodzownych do pełnego urzeczywistniania się bycia osobą; świat wyjątkowy i niepowtarzalny; świat motywujący osobę do otwarcia się na niego⁴⁷. To właśnie dzięki nim człowiek żyje w specyficznym, wyjątkowym i oryginalnym świecie, który możemy określić tymczasowo jako świat utrwalonych przedmiotów intencjonalnych o szczególnej doniosłości estetycznej. W zadziwiający sposób tego typu jestestwa, nie tracąc nic ze swej intencjonalności, przekraczają monosubiektywną dostępność – owo związanie jedynie z osobą kreującą je – i – poprzez utrwalenie w silniejszej podstawie bytowej – uzewnętrzniają się oraz stają się obecne dla wielu osób. Ta zaś obecność może nabrać szczególnej rangi w kontekście zagadnienia poszerzenia i pogłębienia *przestrzeni estetycznej* osoby. Czy jednak rzeczywiście przedmiotem intencjonalnym – a więc tym stanowiącym wyraz aktowej kreatywności świadomości – może być zarówno ulotny poznawczy przedmiot intencjonalny, jak i rzeźba, obraz czy dzieło literackie, które zdają się być trwałymi i ściśle związanymi z konkretnymi, realnymi przedmiotem? Czy pomiędzy nimi zachodzi istotne pokrewieństwo?

Na gruncie Ingardenowskim pytania te znajdują pozytywne odpowiedzi. Wszystkie owe jestestwa stanowią bowiem jestestwa intencjonalne. Tyle tylko, iż dzieła sztuki, posiadając trwałą podstawę bytową w postaci pewnych przedmiotów realnych, *osadzają* się na nich⁴⁸. W specyficzny sposób *spowijają* swe realne bytowe podstawy. Sfera rzeczywistości zdaje się przeplatać ze sferą tego, co intencjonalne. Dzięki temu poziom intencjonalności – tak znacząco specyfikujący ludzką osobę – przybiera nową postać. Ten niepowtarzalny fenomen osobowej świadomości znajduje bowiem wyraz nie tylko w monosubiektywnej kreacji, lecz także w tej jej formie, która – przełamując podmiotowe ograniczenia – tworzy wspólny świat artystyczny

⁴⁶ Tamże, s. 190.

⁴⁷ Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 15nn, 31nn.

⁴⁸ Owe bytowe fundamenty mogą być zróżnicowane korelatywnie do poszczególnych rodzajów dzieł sztuki. Dla dzieła literackiego fundamentem będzie pismo, dla dzieła muzycznego – pismo nutowe, a dla obrazu malowidło. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 10, 322; tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1966, s. 99, 200. Zagadnienie fizycznego fundamentu różnych dzieł sztuki posiada wielokierunkowe odniesienia, niepozbawione zresztą pewnych wieloznaczności. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 99, 198; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 426n; tenże, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa, 1981, s. 180n, 265n.

stanowiący zasadniczą podstawę dla *przestrzeni estetycznej*. Ta przestrzeń nie jest jednak czymś zupełnie pełnym i gotowym. Jest ona co prawda zasadniczo konstytuowana przez geniusz artysty, lecz ten jest jeszcze niewystarczający do tego, aby mogła ona stać się faktycznym estetycznym otoczeniem podmiotu osobowego. Do tego bowiem potrzebny jest aktywny udział nie tylko twórcy dzieła sztuki, lecz również jego estetycznego odbiorcy. „Niewątpliwy jest dla nas fakt – konstatuje Ingarden – że przy ukonstytuowaniu się pewnego przedmiotu estetycznego niezbędny jest udział współtwórczej działalności perceptora, udział, który odbija się na konkretnej postaci tego przedmiotu”⁴⁹.

Dotykamy w tym momencie istotnego punktu interesującego nas zagadnienia. Ingarden bowiem wyraźnie formułuje postulat aktywnej, dynamicznej postawy osoby percepującej dzieło sztuki. Tylko przy spełnieniu tegoż warunku możliwe jest urzeczywistnianie *przestrzeni estetycznej*; tylko wówczas osoba ludzka może obcować z Ingardenowskimi przedmiotami estetycznymi. Inaczej mówiąc – artystyczna kreacja stanowi co prawda warunek konieczny dla ukształtowania estetycznego otoczenia podmiotu osobowego, lecz warunek ów jest niewystarczający. Nieodzowny okazuje się tutaj specyficzny dialog pomiędzy twórczym artystą a współ-twórczym odbiorcą dzieła sztuki. Pomimo tego, iż obie te osoby nie kontaktują się bezpośrednio pomiędzy sobą, to przecież dochodzi pomiędzy nimi do oryginalnego porozumienia zachodzącego na płaszczyźnie dzieła sztuki. Jego uwieńczeniem zaś jest właśnie współ-tworzenie osobowego, wspólnotowego świata estetycznego. Ów świat o tyle tylko może stawać się dostępny dla osobowej egzystencji, o ile osoba obcuująca z dziełem sztuki podejmie wysiłek swoistego dokończenia jego kreacji. Dopiero wówczas będzie mogła odsłonić się sfera estetycznych wartości *tkających* interesującą nas *przestrzeń estetyczną*. Ontycznym uzasadnieniem takiej wyjątkowej roli osoby odbiorcy dzieła sztuki jest nie tylko intencjonalny i – fundowany na tym – relacyjny charakter jej świadomościowego rdzenia, lecz również intencjonalny status egzystencjalny dzieła sztuki. Konsekwencje intencjonalnego statusu bytowego dzieła sztuki okazują się więc znaczące.

Odwołajmy się do Ingardena. Twierdzi on, iż „każde dzieło, niezależnie od swego rodzaju, odznacza się tym, że jest tworem schematycznym: określone pod wieloma względami przez najniższe odmiany jakości, zawiera w sobie przecież charakterystyczne luki w swym określeniu, czyli – jak mówię – miejsca niedookreślenia”⁵⁰. Właśnie obecność takich specyficznych luk w uposażeniu przedmiotów intencjonalnych, również tych – jak dzieła sztuki – utrwalonych, posiada istotne znaczenie estetyczne, a wobec osoby percepującej dzieło sztuki stawia pewne wy-

⁴⁹ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 275.

⁵⁰ Tamże, s. 267.

magania. O tyle bowiem możliwe będzie ujawnienie się doniosłości estetycznej danego dzieła sztuki, o ile osoba obcuja z nim zlikwiduje ową schematyczność, a więc o ile usunie miejsca niedookreślenia. Dopiero na takim uzupełnionym do swoistej pełni dziele uobecnić może się jego – posłużmy się metaforycznym określeniem – *estetyczna szata*. Owe miejsca niedookreślenia specyfikują każde dzieło sztuki⁵¹. Stanowią one przecież formalne, oryginalne znamię wszelkich przedmiotów intencjonalnych, również tych utrwalonych.

W przypadku obrazu będą to fragmenty niedoprecyzowane plastycznie, nieujawnione w pełni, np. w górskim pejzażu miejscem niedookreślenia będą niewidoczne górskie granie czy fragmenty strumienia wijącego się pomiędzy drzewami, a więc fragmenty umykające bezpośredniej percepcji. Natomiast w dziele muzycznym rozumianym jako schemat wyznaczony przez partyturę niedookreślona będzie np. barwa czy siła dźwięku bądź dźwięki mające być szczególnie wyakcentowane. Taka schematyczność usunięta może być dopiero na poziomie wykonania i percepcji dzieła. To dopiero osoba obcuja z obrazem usuwa te miejsca i percypuje nasz górski krajobraz jako pozbawiony luk. Podobnie i wykonawca utworu, będący jednocześnie jego słuchaczem, precyzuje barwę i siłę dźwięku, a inni słuchacze w swych muzycznych percepcjach także nadają swej konkretyzacji ostateczny, indywidualny wyraz precyzujący, np. jakości emocjonalne dzieła muzycznego⁵². Aktywna rola osoby wchodzącej w relację z dziełem konieczna jest także dla usunięcia miejsc niedookreślenia obecnych w rzeźbie. Ingarden twierdzi, iż obcuja z *Wenus z Milo* „dokomponowujemy sobie «w myśli», czy nawet w szczególnym spostrzeżeniowym wyobrażeniu, takie szczegóły przedmiotu, które odgry-

⁵¹ Wyjątek od tej zasady stanowi – jak się zdaje – dzieło architektoniczne, któremu Ingarden odmawia owej schematyczności. Twierdzi on, iż „okoliczność, że podstawą bytową dzieła architektonicznego jest pewien realny budynek sprawia wreszcie, że dzieło to nie jest tworem w tym znaczeniu schematycznym, w jakim jest nim dzieło literackie, a także dzieło malarskie”. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 161.

⁵² Por. tamże, s. 290nn. Dzieło muzyczne stanowi zresztą szczególnie przypadek. Wplecione jest ono zazwyczaj w faktyczne wykonanie utworu, a dla słuchacza nadającego mu ostateczną, indywidualną – wręcz intymną – postać konieczne jest obcowanie z tymże wykonaniem (mogącym zresztą przybierać różne formy i pozostawać wykonaniem tego samego utworu). Pomijamy w naszych rozważaniach te estetyczne zagadnienia prowokujące zresztą do dalszej dyskusji uwarunkowanej chociażby szczególną rolą wykonania dzieła dla przełamywania schematyczności ostatecznego. Poprzestajemy jedynie na wyeksponowaniu funkcji osoby słuchającej danego dzieła muzycznego dla jego ostatecznej konstytucji: „konkretny muzyczny przedmiot estetyczny stanowi – uważa Ingarden – wypadkową, za którą współodpowiedzialni są: artysta-twórca, wykonawca, perceptor i warunki obiektywne wykonania i percepcji”. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 143, przypis 12. Współbrzmi z tym konstatacja: *do pełnego objawienia się dzieła w pewnym określonym wykonaniu trzeba zatem jeszcze dwóch czynników: interpretatora i słuchacza (publiczności). I tu twórca, mniej lub bardziej kongenialna działalność wirtuoza i odpowiednie zachowanie słuchacza zaczynają odgrywać rolę istotną*. Tamże, s. 150.

wają rolę pozytywną przy osiągnięciu optimum możliwego w danym wypadku wrażenia estetycznego⁵³. Znieruchomiała i uszkodzona postać zostaje doprecyzowana do pełnej indywidualnej osoby, niepozbawionej zarówno kobiecego wdzięku, jak i psychicznej, konkretnej pełni. Najwyraźniej jednak obecność miejsc niedookreślenia ujawnia się w dziele literackim. Stąd szczególnie wyraźna jest współtworząca funkcja osoby obcującej z takim rodzajem dzieła sztuki. Być może dlatego Ingarden tyle uwagi poświęcił zagadnieniom literackim. Musimy zatrzymać się na tej płaszczyźnie analiz jako tej, która ujawnia wyraźnie kreatywną estetycznie rolę osoby wchodzącej w relację z dziełem sztuki.

Dzieło literackie przejawia wyraźny schematyzm swojej budowy. Dotyczy to zwłaszcza przedmiotów przedstawionych, które zawsze zawierają szereg momentów niedookreślenia. Owe przedmioty pozytywnie określone są tylko co do pewnej swej strony. Inne natomiast treściowe momenty zawierają specyficzne luki czy braki. Ich istotę zdaje się oddawać Ingarden w sformułowaniu: „o ile np. w tekście «Pana Tadeusza» nie ma zupełnie wzmianki o tym, czy Tadeusz był blondynem, czy nie, to jest on pod tym względem niedookreślony, jakkolwiek implicite wiadomo, że musiał mieć jakąś barwę, ale jaką, to właśnie nie jest w żaden sposób zdecydowane. Podobnie i w innych wypadkach. Tę właśnie stronę czy wzgląd, co do którego na podstawie tekstu nie wiadomo dokładnie, jaki jest dany przedmiot, nazywamy «miejscem niedookreślenia»⁵⁴. Osoba percypująca dzieło literackie zatem w trakcie konkretyzującej lektury winna dokonać uzupełnienia owego dzieła w taki sposób, aby usunąć zasadniczą część takich luk. Tylko wówczas (tzn. przy podmiotowej aktywności czytelnika) możliwe jest nadanie dziełu ostatecznej – zasadniczo pozbawionej tak istotnych *nie-doprecyzowań* – postaci. Ta zaś nie jest celem samym w sobie, lecz specyficznym środkiem wprowadzającym osobę percypującą dzieło w *przestrzeń estetyczną*.

Musimy bowiem pamiętać, że „naczelną i właściwą funkcją całego dzieła literackiego jest umożliwić czytelnikowi – oczywiście przy odpowiednim jego zachowaniu się wobec dzieła – ukonstytuowanie się jednego z przynależnych doń, możliwych przedmiotów estetycznych⁵⁵. Czytelnik zatem winien podjąć świadomościowy wysiłek i – kierując się sugestiami tkwiącymi w samym dziele⁵⁶ – dokonać specyficznego sfinalizowania (uwieńczenia) artystycznej kreacji w postaci pewnej indywidualnej konkretyzacji dzieła sztuki; konkretyzacji likwidującej główne miejsca niedookreślenia i nadającej mu formę *żywej, soczystej wyobraże-*

⁵³ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 116n.

⁵⁴ Tamże, s. 37. Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 316nn.

⁵⁵ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 55.

⁵⁶ Por. tamże, s. 39, 41, 196; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 171n, 297, 313.

niowej całości⁵⁷. W takiej skonkretyzowanej całości, osoby przedstawione w dziele jako, np. nie-do-precyzowane odnośnie do barwy włosów, wyrazów twarzy, wzrostu itp. posiadają już określoną barwę, zdecydowany wyraz twarzy, a wzrost nie jest już *nijaki*, nieokreślony, lecz nabiera charakteru rzeczywistej pełni. Inaczej mówiąc – osoba percepująca dzieło literackie nie obcuje w konkretyzacji z postaciami, których włosy pozbawione są konkretnej barwy, twarz nie ma żadnego sprecyzowanego wyrazu i których wzrost nie jest jednoznacznie określony, lecz z pełnymi, do-określonymi – aczkolwiek tylko wyobrażeniowymi – ludźmi. I dopiero w takiej indywidualnej konkretyzacji dzieła sztuki możliwe jest pojawienie się wartości estetycznych zdających się – posłużmy się przenośnią – *tkać* przedmiot estetyczny⁵⁸.

Nie jest zatem tak, aby osoba obcuja z dziełem sztuki (tutaj: literackim) mogła w sposób bierny osiągnąć jego pełną percepcję i obcować z Pięknem. Ingardenowska koncepcja wyklucza zasadniczo taką możliwość. Ani artysta, ani perceptor nie stanowią wyodrębnionych, a zwłaszcza funkcjonalnie przeciwstawiających się sobie osób. Nie można dynamicznej i twórczej funkcji przypisywać wyłącznie osobie kreującej pewną artystyczną rzeczywistość i przeciwstawiać jej bierność i wtórną od-twórczość tego, kto usiłuje obcować z tą rzeczywistością. Zarówno bowiem artysta, jak i perceptor muszą zachować się aktywnie. Bez pierwszego nie istnieje dzieło sztuki, bez drugiego zaś – pomimo istnienia owego dzieła – nie istnieje przedmiot estetyczny. Istnienie dzieła sztuki poza konkretyzacją oznacza, że bytuje ono tylko schematycznie, *sucho*, w formie *artystycznego szkieletu*. Dopiero w indywidualnej, osobowej konkretyzacji nabiera ono swego pełnego sensu. To osoba odbiorcy, współuczestnicząc w kreacji ostatecznej postaci dzieła, *wkomponowuje* je w kontekst estetyczny – umożliwia ujawnienie się wartości estetycznych.

„Wartość estetyczna jest czymś – konstatuje jednoznacznie Ingarden – co pojawia się dopiero w przedmiocie estetycznym *in concreto*, i to jako szczególny moment naoczny, determinujący całość tego przedmiotu”⁵⁹. Inaczej mówiąc, o ile

⁵⁷ Likwidacji ulegają jedynie zasadnicze miejsca niedookreślenia. Wypełnienie wszystkich jest niemożliwe. Konkretyzacja bowiem także jest przedmiotem intencjonalnym. Stąd występowania w niej pewnych miejsc niedookreślenia nie da się uniknąć. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 9; tenże, *Spór 2*, s. 206; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 421.

⁵⁸ Interesuje nas tylko ten sposób obcowania osoby czytelnika z literackim dziełem sztuki, który w samym zamierzeniu ma umożliwić obecność naszej *przestrzeni estetycznej*. Pomijamy zatem przypadek tzw. biernego czytania, kiedy pomimo rozumienia zdań czytelnik wyobrażeniowo nie przenosi się w świat przedmiotów przedstawionych oraz analityczno-syntetyczne badanie dzieła w dystansie od płaszczyzny estetycznej. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 27n, 156nn. Analizy nasze abstrahują także od szczegółów estetycznej percepcji, które wykraczają już poza przedmiot naszych badań. Por. tamże, s. 112nn.

⁵⁹ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 275.

chcemy mówić o pięknie ukazującym się dzięki osobowej kreacji, o tyle musimy pamiętać o konieczności zaistnienia specyficznego porozumienia pomiędzy artystą a odbiorcą. Szkielet dzieła sztuki zdaje się stanowić – w tym kontekście – swoisty środek, pewne narzędzie owego porozumienia. I artysta – o ile pragnie wydobyć piękno – nie może nie tylko abstrahować od odbiorcy, lecz winien możliwie maksymalnie umożliwić mu swoiste osadzenie się owego piękna w skonkretyzowanym przedmiocie estetycznym. Osoba percypująca stanowi więc ostatnie ogniwo procesu twórczego; ogniwo, którego aktywność pozwolić może w pełni zaistnieć dziełu sztuki; ogniwo, którego zdolności do owego estetycznego dopełnienia są nie tylko uwarunkowane jego wrażliwością estetyczną, ale i sprawnością artystyczną samego dzieła. Stąd właśnie artysta winien nieustannie w taki sposób kierować procesem twórczym, aby – mając świadomość konieczności dokończenia dzieła przez odbiorcę – stworzyć maksymalnie możliwe, artystyczne, tzn. tkwiące w samym dziele, warunki do ujawnienia piękna⁶⁰. Skoro dzieło sztuki nie jest celem ostatecznym, gdyż stanowi go dopiero przedmiot estetyczny, to konieczne jest nieustanne osadzanie odbiorcy w horyzoncie twórczej aktywności artysty. Tylko bowiem osoba obcuja z dziełem sztuki może ostatecznie dokończyć pracę artysty – wprowadzić dzieło w *przestrzeń estetyczną*. I tylko dzięki niej możliwe jest uobecnienie doniosłości estetycznej dzieła; możliwe jest ukazanie Piękna.

W takiej optyce, tzn. przy uwzględnieniu istotnej roli osoby obcuja z dziełem sztuki dla *wkroczenia Piękna w byt* Ingardenowski postulat tworzenia wartości nie ma wcale wymiaru elitarnego⁶¹. Do tworzenia *przestrzeni estetycznej*, do ujawniania piękna powołana jest nie tylko osoba artysty, lecz każdy osobowy podmiot. Każdy człowiek bowiem otoczony dziełami sztuki może sukcesywnie dokonywać ich estetycznej konkretyzacji i uczestniczyć tym samym w estetycznej kreacji wiodącej na płaszczyznę piękna. Rzeczywistość ludzka nie obejmuje tylko rzek, gór czy kamieni. Osoba nie obcuje też tylko z noszącymi już znamię pierwotnej intencjonalnej kreacji drogami, maszynami czy innymi przedmiotami technicznymi. Tkwi ona bowiem w świecie uniwersytetów, praw, języków, a przede wszystkim w swoim ludzkim świecie muzyki, literatury, rzeźby i malarstwa. A żyjąc w takim właśnie świecie, może otwierać się na *przestrzeń estetyczną*, w której ostatecznej

⁶⁰ Ingarden wyraźnie przeciwstawia sobie wartości artystyczne i estetyczne. Te pierwsze przysługują dziełu sztuki i mają jedynie charakter *operacyjny, służebny* wobec wartości estetycznych. Stanowią specyficzny środek mający umożliwić wystąpienie naszej *przestrzeni estetycznej*. Por. tamże, s. 169, 286.

⁶¹ Pamiętać musimy, iż tworzenie wartości nie identyfikuje się u Ingardena z ich stwarzaniem, ze swobodną aksjologiczną kreacją. Owo tworzenie utożsamia się bardziej z *ukazywaniem* czy *uobecnianiem*. Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 37, przypis 5.

kreacji sama bierze udział! Nie każda osoba powołana jest do artystycznej kreacji, lecz każda może współ-uczestniczyć w ukazywaniu samej sobie wartości piękna. Wówczas to „realizuje swym wysiłkiem – poprzez swe zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski – wartości Dobra i Piękną, które wprawdzie przejawiają się w dziejach jedynie intencjonalnych, lecz posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej Przyrody. A człowiek pozostaje na służbie realizowania tych wartości. Jeśli mu się to udaje, pewien jest w swym duchu, że nie żyje nadaremnie”⁶².

Tworzenie więzi z rzeczywistością estetyczną zdaje się więc stanowić istotny postulat dla osobowego podmiotu. Korzystając z artystycznego otoczenia, winien on wchodzić w relacje z *przestrzenią estetyczną*; winien budować intymne osobowe związki z *przestrzenią estetyczną*, kontemplacyjne wręcz więzi z Pięknem⁶³. Dzięki nim bowiem podmiot osobowy może uzyskać – odwołajmy się do przenośni – *siły* dla własnego rozwoju; inspiracje dla swojej osobowej kreacji. Tutaj odnajdujemy zasadnicze źródło ciągłego stawania się osoby. Inaczej mówiąc – wyeksplikowana uprzednio ontologicznie dynamiczna osobowa tożsamość odnajduje obecnie zasadniczy warunek swego rozwoju właśnie w kontekście więzi z *przestrzenią estetyczną*. Jak ważna jest obecność tej ostatniej, świadczyć może wypowiedź Ingardena tycząca się co prawda głównie dzieł sztuki, lecz – w związku z ich *służebnością* wobec tego, co estetyczne – zachowującą ważność także dla naszej *przestrzeni estetycznej*. Zdaniem Ingardena owe dzieła są nie „tylko obecne dla człowieka, który jakby otwiera się na przedmioty tego rodzaju i stara się je zrozumieć – lecz także oddziałują na niego i głęboko nieraz modyfikują jego życie duchowe, a w pewnej mierze również jego życie cielesne”⁶⁴.

Jednakże nasza *przestrzeń estetyczna* nie stanowi jeszcze całości rzeczywistości aksjologicznej, która zdaje się stanowić konieczny przedmiot więzi osobowych. Osoba wszakże rozwija samą siebie, staje się dojrzałym osobowym bytem nie tylko wchodząc w relacje z Pięknem, lecz również z Dobrem. Obecnie musimy zatrzymać się na osobowym odniesieniu do wartości moralnych i na ich konstytutywnej funkcji w osiągnięciu przez osobę pełni jej rozwoju – urzeczywistnienia jej osobowego potencjału. To właśnie sfera moralna stanowi specyficzne *wezwanie* i *wyzwanie* dla osoby.

Wydaje się, że to właśnie wartości moralne stanowią szczególnie znaczącą sferę dla osobowego bytu. Jej specyfika powoduje, iż osoba nie może pozostać wobec

⁶² Tamże, s. 18.

⁶³ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 136n, 167; tenże, *Studia z estetyki* t. 3, dz. cyt., s. 169; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 454n.

⁶⁴ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 17.

niej obojętna. Próbując zachować neutralny dystans wobec tej aksjologicznej płaszczyzny, unikając tworzenia więzi z nią, osobowe Ja wpływa negatywnie na własny optymalny rozwój. Wszakże „odradzamy się i przetwarzamy przez sam nasz wysiłek pozostawania w służbie realizacji wartości”⁶⁵. Osobowe przetwarzanie, owo stawanie się osobą dokonuje się więc nie tylko poprzez eksponowane dotychczas odniesienie do *przestrzeni estetycznej*, lecz również dzięki tworzeniu więzi pomiędzy osobowym Ja a sferą etyczną. Osoba, ten jedyny i niepowtarzalny *mikrokosmos*, powinna otwierać się na tę *przestrzeń aksjologiczną*⁶⁶. Ingarden przecież wyraźnie stwierdza, iż „istnieje pewien zbiór szczególnych wartości, które człowiek sobie ustala i usiłuje realizować, a nawet do ich realizowania czuje się powołany”⁶⁷. Sugestię otwierania się osoby na sferę moralną zawiera także inna wypowiedź Ingardena: „Jest jednak czymś specyficznym ludzkim działać wyłącznie dla cudzego dobra czy szczęścia i w wypadkach wyjątkowych oddać swe życie dla uratowania cudzego życia, czasem nawet kogoś zupełnie obcego. (...) Jedynie też człowiek czuje się odpowiedzialny za swój sposób życia, zwłaszcza wtedy gdy nie udało mu się zrealizować wartości niezbędnych, jego zdaniem, dla jego godności wewnętrznej”⁶⁸.

Wydaje się zatem, iż człowiek nie może – posiadając świadomość swej osobowej *wewnętrznej godności* – zamknąć się na sferę wartości moralnych. Konieczne jest budowanie więzi między Ja osobowym a tą dziedziną wartości. Człowiek jako byt będący i stający się osobą nie może zrezygnować z wchodzenia w relacje z *przestrzenią aksjologiczną*. Ta bowiem w zadziwiający sposób – zastosujmy przenośnię – wzywa do pozytywnego odniesienia; do pozytywnej odpowiedzi. Próba ucieczki przed nią okazuje się niemożliwa. W pewnym sensie stanowi ona nieuchronny przedmiot osobowej relacji. Osoba nie może uniknąć zetknięcia się z ową *przestrzenią*. Negatywny stosunek do niej również stanowi formę relacji do niej, tyle że negatywnej. A każda postać osobowego odniesienia się do niej, zarówno pozytywna, jak i unikająca pociąga za sobą konsekwencje. Człowiek bowiem jest odpowiedzialny za swój stosunek do sfery wartości moralnych. One nie są obojętne i rzeczywiście stanowią dla osoby sferę *wzywającą* do odpowiedzi na nią. W pewnym sensie są dla niego obligatoryjne. Zatrzymajmy się na chwilę nad tym rysem wartości moralnych.

Ingarden podkreśla „*powinnościowość* (*Seinsollen*) wartości moralnych. Twierdzi, iż „jest ona – jeżeli tak można powiedzieć – bezwzględna przy wartościach moralnych, co pociąga za sobą to, że niezrealizowanie wartości moralnej, gdy ist-

⁶⁵ Tamże, s. 24.

⁶⁶ Pojęcie *przestrzeni aksjologicznej* będziemy odnosić jedynie do wartości moralnych i tym samym będzie ono przeciwstawiane *przestrzeni estetycznej*.

⁶⁷ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 22.

⁶⁸ Tamże, s. 22.

nieje możliwość jej realizacji, jest realizacją negatywnej wartości moralnej («zła»)⁶⁹. Wartości moralne zatem – jak się zdaje – zawierają w sobie szczególny moment konstytuujący niejako ich odrębność od innych wartości, a tym samym specyfikujący każdą z nich. Tym momentem jest właśnie ich *powinnościowość*. Domagają się one urzeczywistnienia. I to domaganie się posiada wymiar bezwyjątkowy. Skoro jakaś wartość podpada pod kategorię wartości moralnej, to postuluje ona w sposób konieczny własne indywidualne urzeczywistnienie. Właśnie dlatego, iż pewne wartości stanowią wartości moralne, powinny – zgodnie z własną istotą – uzyskać skonkretyzowanie w *przestrzeni aksjologicznej*. Wartości moralne nigdy nie są obojętne; nigdy nie posiadają wymiaru neutralnego. W konsekwencji więc nie jest tak, aby unikanie przez podmiot osobowy pozytywnej odpowiedzi na wartość moralną nie stanowiło naruszenia naszej *aksjologicznej przestrzeni* i było po prostu działaniem zachowującym dotychczasowe *status quo*. Przytoczona wypowiedź wyraźnie wskazuje, iż brak urzeczywistnienia pozytywnej wartości moralnej prowadzi do realizacji moralnego zła. Osoba, która unika pozytywnego ubogacenia sfery moralnej, w rzeczywistości przyczynia się do powiększenia zakresu zrealizowanych negatywnych wartości. Sama bowiem natura wartości moralnych, owa *powinnościowość* powoduje, iż osoba nie jest w stanie unikać relacji z nimi. O ile nie wprowadza w indywidualny byt pozytywnych wartości moralnych – gdy pojawia się taka konieczność – o tyle pogłębia sferę zła. W tym kontekście uprawniona jest konstatacja, iż wartości moralne rzeczywiście stanowią *wyzwanie* dla osoby – domagają się swego skonkretyzowania.

W tym momencie może powstać pytanie o sens owego urzeczywistnienia czy realizacji wartości moralnych. Zwróciliśmy już uwagę na to, iż na gruncie Ingardenowskim nieporozumieniem byłoby twierdzenie, iż wartości są stwarzane w aktach osobowej kreacji⁷⁰. Osoba bowiem pozwala jedynie wartościom moralnym nadać niejako konkretny, indywidualny wymiar. Dzięki niej wartości mogą pojawiać się w osobowej rzeczywistości, mogą ukazywać się jako specyficzne momenty *przestrzeni aksjologicznej* otaczającej niejako osobę, a równocześnie nie być przez ową osobę konstytuowane⁷¹. Problem owego osobowego *wcielania* wartości odsyła

⁶⁹ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 233. Por. tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 325n, 335n. Ową *powinnościowość* wartości moralne odróżniają się zasadniczo od wartości estetycznych. Postulat wchodzenia osoby w relacje z *przestrzenią aksjologiczną* jest zatem zdecydowanie silniejszy niż w przypadku wartości estetycznych. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 233, 244, 252, 308.

⁷⁰ Por. przypis 61 niniejszego opracowania.

⁷¹ Ingarden zresztą ostatecznie nie sprecyzował statusu egzystencjalnego wartości. Najwyraźniej to przyznał, twierdząc, iż istnieją one w sposób nieuwzględniony w rozbudowanych badaniach egzystencjalno-ontologicznych zawartych w *Sporze o istnienie świata*. Zdecydowanie natomiast eksponował ich niesamodzielną wobec swych nosicieli. Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 239, 244; tenże, *Spór I*, s. 243nn.

nas do zasadniczego przekonania Ingardena o istnieniu świata idealnego obejmującego idee i czyste jakości idealne. W takim kontekście należy rozumieć wypowiedź, iż „coś takiego jak «sprawiedliwość», «wolność», «skrucha», «miłosierdzie», «ofiarność», «uczciwość» itd., a z drugiej strony, np. «upór», «okrucieństwo» «nie-nawiść», «głupota», «surowość», «brutalność» itd. w ogóle «istnieje» w idei jako wartość pozytywna lub coś pozytywnie wartościowego bądź jako wartość negatywna, tzn. że istnieją tego rodzaju idealne jakości wartości, które dopiero dopuszczają konkretyzację w indywidualnym wypadku, a tym samym umożliwiają wartościowe przedmioty indywidualne. Po drugie chodzi o to, że ta konkretyzacja i indywidualizacja faktycznie zachodzi w jakimś indywidualnym wypadku i posiada w przedmiocie indywidualnym (rzecz, postępowanie, zdarzenie) wystarczający warunek swego istnienia⁷².

Mówiąc zatem o realizacji wartości moralnych, mamy na uwadze takie działania osoby, które w efekcie konkretyzują, indywidualizują idealną płaszczyznę aksjologiczną (owe idee wartości czy idealne jakości wartości). To właśnie dzięki osobowej aktywności, dzięki konkretnemu zachowaniu się osoby możliwe staje się *tkanie przestrzeni aksjologicznej*. O ile w Ingardenowskiej sferze istnienia idealnego – także aksjologicznego – człowiek nie może dokonać jakiegokolwiek zmiany⁷³, o tyle zakres wartości urzeczywistnionych może przez niego być modyfikowany. Osoba, tkwiąc w świecie i podejmując szereg działań, konstytuuje ową specyficzną etyczną *niszę* stanowiącą wyjątkową sferę ludzkiego świata. Poprzez swoje pewne zachowania doprowadza świat do aksjologicznego ubogacenia. Dzięki niej wartości moralne mogą niejako przejść z poziomu idealnego – z poziomu *oczekującego* na faktyczne, indywidualne urzeczywistnienie – na poziom tego, co posiada już konkretny, pełny i jednostkowy wymiar. Konkretny czyn osoby pociąga za sobą przekształcenie *wartości oczekującej* w wartość rzeczywistą, w wartość moralną *wtopioną, wbudowaną* w etyczne otoczenie owej osoby. I taki właśnie czyn powinien zostać zrealizowany. Tylko wówczas bowiem *powinnościowość* wartości moralnych znajdzie swe specyficzne *spełnienie* i *wypełnienie*, a osobowy podmiot sprosta takiemu moralnemu *wyzwaniu*. „W przypadku pewnej wartości moralnej – zauważa Ingarden – która «powinna» być zrealizowana w pewnej sytuacji, nie tylko oczekujemy lub przewidujemy, iż zostanie spełniony czyn tę wartość «realizujący», ale nadto coś więcej, że mianowicie tylko wtedy, gdy dojdzie do tej realizacji, będzie wszystko «w porządku», a w szczególności, że «w porządku» będzie

⁷² Tenże, *Książeczka o człowieku*, s. 110.

⁷³ Możliwość wywołania przez osobę jakiegokolwiek zmiany w sferze istnienia idealnego wykluczona jest przez egzystencjalną i formalną specyfikę Ingardenowskich przedmiotów idealnych, a także przez swoistą *bezsilność* świadomości. Por. tenże, *Spór 1*, s. 84, 92, 245n; tenże, *Spór 2*, s. 208, 247, 328nn, 355, 367n; tenże, *Spór 2*, część II, s. 90.

człowiek, który czynu tego dokona, że wypełni, jak mówimy, ciężący na nim obowiązek, choć zarazem jest tak, że go nie musi wypełnić”⁷⁴.

Specyfika wartości moralnych domaga się zatem od osoby aktywnego ustosunkowania się do nich i ich urzeczywistnienia. Ów idealny poziom aksjologiczny zdaje się obligować osobę do nadania mu wymiaru indywidualnego i faktycznego. Korelatywnie do tego zaś – do owego *Seinsollen* – osoba umieszczona zostaje w kontekście odpowiedzialności za własne czyny. Dokładniej mówiąc, osobowe Ja okazuje się tym, kto ponosi odpowiedzialność za postępowania doniosłe aksjologicznie; za czyny konkretyzujące wartości moralne: pozytywne lub negatywne. „W tym właśnie momencie – przyznaje Ingarden – gdy już zaczynam być za coś odpowiedzialny, widać, że wchodzi w grę wartości natury moralnej, a nie innej”⁷⁵. Mogę jako konkretna osoba nie zostać pociągniętym do odpowiedzialności; mogę działać w sposób pozbawiony odpowiedzialności; mogę wreszcie nie chcieć ponieść odpowiedzialności, ale nie zmienia to tego, iż jestem odpowiedzialny, że ponoszę odpowiedzialność za swoje zachowanie prowadzące do urzeczywistnienia konkretnych wartości⁷⁶. To właśnie Ja poprzez każdy czyn rodzący jakąkolwiek etyczną konsekwencję uwikłany jestem w odpowiedzialność. Ona mnie niejako obciąża. Staję się odpowiedzialny za budowanie bądź naruszanie integralności *przestrzeni aksjologicznej*. Ta odpowiedzialność przybrać może zarówno postać winy, jak i swoistej zasługi. Ingarden twierdzi o sprawcy, iż ten staje się „«winny» wskutek zrealizowania negatywnie wartościowego stanu faktycznego i wskutek spełnienia w konsekwencji negatywnego, «niegodziwego», «złego» czynu, a to znaczy, że przez swój niewłaściwy postępek, swoje przestępstwo, sam zostaje «splamiony», obarczony negatywną wartością, gdy zaś zrealizował pozytywnie wartościowy stan faktyczny i przeto spełnił «dobry» czyn, zdobywa zasługę, i przez to również pozytywną wartość”⁷⁷. A zatem *przestrzeń aksjologiczna* budowana jest nie tylko poprzez czyny osoby, lecz także poprzez nią samą.

Nie jest zatem tak, aby nosicielami wartości było tylko określone postępowanie podmiotu osobowego. Z pewnością, jeżeli ktoś postępuje uczciwie, to owo postępowanie staje się nosicielem uczciwości; jeżeli ktoś dotrzymuje obietnic czy dochowuje wierności przyjacielowi, ideałom, przekonaniom, to na owym zachowaniu ujawnia się wierność, będąca niesamodzielna wobec niego; jeżeli ktoś wyrzeka się

⁷⁴ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 242.

⁷⁵ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 219.

⁷⁶ Ingarden wyraźnie odróżnia te cztery znaczenia odpowiedzialności. Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 73nn. Eksponuje zwłaszcza ponoszenie odpowiedzialności: „Ponoszenie odpowiedzialności jest stanem faktycznym, który się poniekąd automatycznie nakłada na tego, kto spełnia czyn określonego rodzaju”. Tamże, s. 75.

⁷⁷ Tamże, s. 93.

jakiegoś dobra na rzecz innej osoby, to właśnie owo wyrzeczenie staje się podstawą, na której *spoczywa* bezinteresowność czy miłosierdzie. Owo (uczciwe) postępowanie, owo dotrzymywanie (obietnic i wierności) i wyrzekanie się stanowi niewątpliwie płaszczyznę, na której *osadzają* się wartości moralne⁷⁸.

Ale wartości moralne nie tylko kwalifikują konkretne czyny osoby. Przykładowa wierność, uczciwość czy bezinteresowność nie stanowią tylko aksjologicznego znamienia postępowania osobowego Ja; nie tylko jego działanie przeniknięte zostaje określonymi wartościami moralnymi, lecz również on sam *wtopiony* zostaje w *przestrzeń aksjologiczną*. Na nim właśnie, jako na podmiocie – najogólniej mówiąc – czynów dobrych i złych spoczywa szczególnie *refleks* urzeczywistnianego moralnego dobra i zła⁷⁹. Wartości etyczne *osadzają* się nie tylko na czynach, lecz także na osobie będącej ich autorem. Nie jest zatem tak, aby tylko postępowanie osoby było przeniknięte konkretnymi wartościami, a ona sama zachowywałaby aksjologiczną neutralność. Sprawiedliwość, prawość, uczciwość, dzielność bądź też niesprawiedliwość, nieuczciwość czy niegodność przysługuje nie tylko czynom, lecz również tej osobie, która je spełnia. Stąd o pewnej osobie można w uprawniony sposób powiedzieć *prawa*, a o innej *niewierna*; stąd także możemy – nieco metaforycznie – skonstatować, iż osobowy (*mój*) sposób bycia w świecie odbija się na zawartości mego etycznego Ja. Istnieje zatem istotna korelacja pomiędzy osobowym działaniem, które *spowite* zostaje rzeczywistością moralną a etycznym *status quo* osoby działającej w taki sposób. Osoba bowiem konstituuje własne moralne uposażenie w zależności od wartości, które dzięki jej czynom zostają urzeczywistnione. Konsekwencje tej zależności dla naszych analiz są znaczące.

Skoro bowiem osoba tkwiąca w świecie i podejmująca szereg działań konkretyzujących wartości moralne sama ulega przy tym aksjologicznemu przekształceniu, to oznacza to, iż te działania posiadają także znaczenie dla całokształtu jej osobowego stawania się; dla rozwoju owego osobowego *mikrokosmosu*. Inaczej mówiąc, zależność aksjologicznego, osobowego *status quo* od spełnianych czynów

⁷⁸ Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 249n, 318n; *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 239n.

⁷⁹ Pamiętać musimy, iż czyn podmiotu Ingarden rozumie szeroko. W kontekście konieczności pewnego postępowania osoby dla zrealizowania wartości moralnych stwierdza, iż „podmiot świadomy musi coś czynić, przy czym modus jego postępowania, jego czynności, jest bardzo szeroki. Może to być postępowanie, które się wyładowuje w jakiś czynnościach fizycznych, może to być postępowanie realizujące jakieś nowe stany rzeczy w rzeczywistości, może to być postępowanie polegające na wygłaszaniu takich czy innych zdań, a także postępowanie polegające na zajęciu takiej lub innej czysto myślowej pozycji czy też pozycji świadomościowej (akt uczucia). Obojętne jest, czy operacja ma charakter czysto myślowy, czy językowy, czy wreszcie jest jakimś działaniem psychofizycznym”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 292. Por. tamże, s. 311; tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 78.

moralnych znajduje swój wyraz w centrum Ja osobowego – w konkretnej postaci, jaką przybiera stającą się osoba. Na ten bowiem głęboki, konstytutywny poziom przenoszą się konsekwencje podejmowanych przez osobę działań etycznych. Egzemplifikację modyfikującej osobę funkcji owej aksjologicznej zależności stanowić może dłuższa wypowiedź Ingardena: „postępowanie moralnie wartościowe jest postępowaniem szlachetnym. Co więcej, szlachetność postępowania ma swoje konsekwencje: mianowicie moralnie wartościowe, szlachetne postępowanie człowieka ma pewną funkcję transformacyjną, jeżeli chodzi o osobę ludzką. Ono uszlachetnia człowieka, w pewien sposób przekształca go wewnątrznie. Tak samo jak postępowanie moralnie negatywne nie tylko samo w sobie nosi pewną nieszlachetność, ale pociąga za sobą jakąś negatywną transformację w człowieku. Przy czym «uszlachetnianie» lub, odwrotnie, «psucie» człowieka ma szereg dalszych konsekwencji w strukturze osoby ludzkiej (...) dokonanie pewnych czynów moralnie negatywnie wartościowych wprowadza jakąś dezorganizację w strukturze osoby ludzkiej, pewne rozbicie wewnętrzne, fermenty wewnętrzne itd. Natomiast uszlachetnienie wyraża się czy też pociąga za sobą pewne ujednoczenie wewnętrzne człowieka, jakieś wewnętrzne uproszczenie”⁸⁰. Urzeczywistniając moralne dobro, podmiot osobowy zatem w szczególny sposób wewnątrznie integruje się. Czynienie zaś zła narusza ową integralność i negatywnie modyfikuje osobowe *status quo*.

Dotykamy tutaj istoty roli relacji zachodzącej pomiędzy osobą a *przestrzenią aksjologiczną* dla najintymniejszego bycia Ja. Okazuje się wszakże, iż negatywne – realizujące zło – partycypowanie w *przestrzeni aksjologicznej* prowadzi do destrukcji osoby, tak samo jak pozytywna partycypacja optymalnie ją rozwija. Charakter tworzonych więzi z ową moralną sferą posiada rzeczywisty wpływ na osobową głębię, na stopień urzeczywistnienia się jej pełnego osobowego potencjału; na jej stanie się. Tym samym podmiot osobowy w szczególnie osobisty, wręcz intymny sposób *wtopiony* jest w sferę moralną. Nie jest przecież tak, aby relacja *osobowego mikrokosmosu* do *przestrzeni aksjologicznej* była tylko bierną percepcją dynamicznego, czynnościowego urzeczywistniania wartości przez osobowe otoczenie – inne Ja – czy doświadczaniem wartości moralnych urzeczywistnionych w poszczególnych osobach (wartości spoczywających na nich). Istotne dla osoby jest właśnie to, iż to ona sama – poprzez konkretne działania realizujące wartości – uposaża się etycznymi kwalifikacjami, które konstytuują równocześnie otaczającą ją *przestrzeń aksjologiczną*; które ją ubogacają. Ta przestrzeń tkana przez skonkretyzowane wartości moralne *spowija* niejako podmiot osobowy, tak iż ten zdaje się w niej partycypować. Nie jest ona tylko *aksjologiczną aurą* przylegającą do czynów innych osób i nich samych, lecz zawsze jest także moją – mego osobowego *mikro-*

⁸⁰ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326.

kosmosu – etyczną sferą. *Przestrzeń aksjologiczną* konstytuują nie tylko *Inni*, lecz także Ja, moje osobowe Ja i to na mnie, na moje osobowe bycie wywiera ona swój wpływ. Otaczając mnie, będąc modyfikowaną moimi czynami znaczącymi etycznie, wnika jednocześnie w moje Ja i je przekształca. Skoro bowiem poprzez konkretne postępowanie doprowadzam do takiego to a takiego własnego ukwalifikowania moralnego – a tym samym w taki a nie inny sposób modyfikuję *przestrzeń aksjologiczną* – to skutki tego przenoszą się w głąb mnie samego i przekształcają moje osobowe *status quo*. Moje Ja okazuje się otwarte dla wnিকającej w nie rzeczywistości etycznej.

W świetle powyższego uzasadnione wydaje się stwierdzenie, iż skonkretyzowany porządek etyczny zdaje się przenikać z porządkiem ontycznym. To, jak moralnie żyję, jakie wartości realizują się dzięki moim czynom, wpływa na to, kim jestem – jaki kształt przyjmuje moja osobowa tożsamość. Relacja podmiotu osobowego do tworzonej przestrzeni aksjologicznej, partycypacja w niej i tworzenie z nią więzi decydują o konkretnym urzeczywistnianiu się jego natury, o jego stawianiu się. Jak bardzo porządek aksjologiczny związany jest z ontycznym, świadczyć może wypowiedź Ingardena twierdzącego, iż „różnego rodzaju wartości, które pewien człowiek «reprezentuje» dzięki swemu moralnemu charakterowi, dzięki talentom i sprawnościom, jakie posiada, dzięki wiedzy i doświadczeniu itd. jakoś z chwilą jego śmierci lub chociażby załamania się wewnętrznego (bo nawet silni i szlachetni ludzie w pewnych warunkach bywają łamani wewnątrznie) zostają unicestwione, usunięte z bytu, jakkolwiek «liczą» mu się jeszcze i po śmierci”⁸¹. Śmierć osoby uszczupla więc także zakres *przestrzeni aksjologicznej*. Unicestwienie osobowego *mikrokosmosu* unicestwia także przynależną mu sferę etyczną. Obie te płaszczyzny zatem nie tylko pozostają w ścisłym związku, lecz w specyficzny sposób przenikają się i bytowo warunkują. *Przestrzeń aksjologiczna* w swej pozytywnej treści o tyle istnieje – w interesującej nas formie sfery skonkretyzowanych wartości moralnych – o ile istnieje osoba(-y) ją ubogacająca. Korelatywnie do tego – osoba jako rozwijający się podmiot osobowy, jako integrujące się wewnątrznie osobowe Ja o tyle istnieje, o ile istnieje sfera wartości moralnych *spowijających* ją, w których urzeczywistnieniu sama uczestniczy. Bez nich przecież jej osobowy rdzeń ulega swoistemu rozpadowi. Ingarden wprost stwierdza, iż „dla osoby jest mianowicie konstytutywne to, że jest ona punktem źródłowym możliwych decyzji opartych na zrozumieniu sytuacji wziętej w aspekcie wartości, a zarazem jest także zdolna realizować to, co sama postanowiła”⁸².

⁸¹ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 240.

⁸² Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 77.

3. Osoba w kontekście *spojrzenia na* i *spojrzenia od*

Mając świadomość tej zasadniczej funkcji tworzenia przez osobę więzi z *przestrzenią aksjologiczną* i – eksponowaną uprzednio – *przestrzenią estetyczną* dla rozwoju jej osobowej struktury, warto obecnie w kilku zdaniach dokonać syntetycznego, podsumowującego nasze rozważania uzgodnienia opisu osoby dokonanego przez Ingardena w kontekście jej struktury i opisu eksponującego tworzone przez nią więzi; opisu wynikającego ze *spojrzenia na* (osobę) i *spojrzenia od* (osoby).

W ramach *spojrzenia na* osobę Ingarden eksponuje zwłaszcza jej substancjalny charakter. Rzeczywistość osoby nie da się w żaden sposób zredukować do mnogości jej przeżyć, stanów, czy aktów. To ona stanowi podstawę bytową dla nich i to w jej obrębie owa mnogość występuje. Struktura osoby nie ma zresztą jakiegos prostego, jednolitego charakteru. Ingarden przecież wyróżnia kilka momentów (sfer) strukturalnych istoty świadomej – podmiot, duszę, strumień świadomości a wreszcie osobę, dopiero która zdaje się integrować w całość owe sfery. Taka zaś osobowa całość w ujęciu Ingardena stanowi oryginalny, wyjątkowy byt. Owa wyjątkowość związana jest ściśle z charakterem jego natury konstytutywnej. Ta bowiem materialnie zdaje się utożsamiać z jakością wykluczającą istnienie jej identycznego odpowiednika – z *haecceitas*. Stanowi ona tak nieporównywalną do niczego jakość, iż nie można jej zdefiniować. W konsekwencji tego, każdy ukonstytuowany taką naturą byt osobowy, każdy podmiot osobowy stanowi jedyny, niepowtarzalny i przeniknięty własną – nieredukowalną do niczego innego – osobową specyfiką. Każda osoba zatem, pomimo posiadania takich samych, *gatunkowych* własności, jest – odwołajmy się do stosowanej już metafory – osobowym *mikrokosmosem*, zawsze jedynym i własnym *światem-w-sobie*.

Spoglądając na Ingardenowską osobę, zauważamy także, iż ona nie jest bytem gotowym, bytem o pewnej odcyżnej strukturze, nie ulegającej żadnym zmianom. Tożsamość osoby przecież nie ma charakteru statycznego, lecz przeniknięta jest dynamiką umożliwiającą optymalny rozwój osoby. Taki charakter owej osobowej identyczności wsparty jest na możliwości modyfikacji natury konstytuującej osobę. Ona stopniowo rozwija się i uzewnętrznia kryjący się w niej potencjał, pozwalając tym samym na sukcesywne ubogacanie osobowego Ja. Inaczej mówiąc, natura konstytutywna *piętnująca* sobą całość osoby, nie zmieniając zawartości samej siebie, może stopniowo dojrzewać i nabierać nowych *kształtów*. Konsekwencją takiego specyficznego stawania się *haecceitas* jest również dynamizm przedmiotu ukonstytuowanego przez nią – samej osoby. Ów osobowy *mikrokosmos* także – nie tracąc podmiotowego, rdzennego statusu – uczestniczy w modyfikowanym stawaniu się samego siebie. Osobą się nie tylko jest, lecz również się staje. Osoba bowiem, będąc już tym specyficznym, jedynym i niepowtarzalnym bytem, uczestniczy

we własnym rozwoju; we własnym osobistym stawaniu się; we własnym dążeniu do ujawnienia, do uzewnętrznienia bogactwa całości swych osobowych możliwości. Ona zmierza ku własnej pełni – ku swej osobowej, niepowtarzalnej dojrzałości, której nie sposób zdefiniować, a która potencjalnie zawarta jest w każdym powołanym do stawania się *mikrokosmosie*. Spróbujmy teraz spojrzeć na Ingardenowską osobę z perspektywy owego stawania się. Kontekstem naszych podsumowań będzie *spojrzenie od osoby*; *spojrzenie wiodące od osobowego Ja* w stronę tego, co pozwala mu dojrzeć do osiągnięcia własnej pełni; *spojrzenie wiodące w stronę tego*, ku czemu osoba otwiera się i z czym wchodzi w relacje.

Szczególnie istotne dla stawania się osoby posiada budowanie więzi pomiędzy nią a *przestrzenią estetyczną* i *aksjologiczną*. Tutaj znajdują się najbardziej doniosłe dla kształtowania osobowego bytu przedmioty odniesień. Chodzi oczywiście o wartości estetyczne oraz wartości moralne. To one wyznaczają najbardziej *ludzkie środowisko*, w którym może urzeczywistnić się byt osobowy. Człowiek pozbawiony relacji do Piękną i Dobrą w swoisty sposób okalecza własne osobowe bycie. Przekreśla bowiem w ten sposób możliwość optymalnego własnego rozwoju. Tym samym uzewnętrznienie w konkretnej formie potencjału bogactwa osobowych treści staje się niemożliwe. Tylko bowiem pozostając przy owych wartościach, Ja może trwać jako osoba, a jednocześnie sukcesywnie się nią stawać. To stawanie się pozbawione jest bierności i motywuje osobę do dużego wysiłku. Nie jest wszakże tak, aby *przestrzeń estetyczna* czy *aksjologiczna* w zupełnie gotowej postaci po prostu była dostępna podmiotowi osobowemu. Zmuszony on jest do ich ujawnienia, ukazania czy uobecnienia. Wartości, które nie są stwarzane przez człowieka, mogą *tkać* jego estetyczne i aksjologiczne otoczenie tylko przy jego zasadniczym udziale. Tylko w ten sposób możliwe jest *otulenie* osoby przez owe *przestrzenie*. Inaczej mówiąc – tworzenie więzi z Pięknem i Dobrem ma charakter aktywnego ich urzeczywistniania i partycypowania w nich. Osoba, ów niepowtarzalny *świat-w-sobie* powołany jest swoją naturą do wykraczania poza samego siebie i budowania relacji z płaszczyzną wartości. Osoba więc jest obligowana własną istotą do otwartości; do tworzenia więzi z wartościami; do przekraczania swojej zamkniętości. Tylko będąc *ku* wartościom, może kreować samą siebie w sensie podtrzymywania własnego rozwoju, w sensie pozytywnego modyfikowania własnego osobowego *status quo*. Właśnie taka aktywność sprzyja każdemu podmiotowi osobowemu.

Kontekst estetyczny – a zwłaszcza moralny – okazuje się być najbardziej właściwy dla stawania się osoby. Szereg działań o innym odniesieniu, budowanie więzi z innymi sferami może okazać się zgubny dla człowieka i naruszyć integralność jego osobowej struktury. Ingarden zdecydowanie konstatuje w osobiście brzmiącej wypowiedzi, iż „jeżeli nie umiem się «skupić», jeżeli «gubię» się w bezznaczenności drobiazgów życia codziennego, jeżeli daję się «ścierać» przez różne drobne przeciwności życiowe, jeżeli «trwonię» me siły na sprawy bez wartości lub zuży-

wam się w ułudnej pogoni za pozornymi wartościami, (...) jeżeli wreszcie zdradzam siebie – wówczas powoli rozpadam się w czasie. Wówczas sam jego upływ mię niszczy, z «dnia na dzień» coraz bardziej staję się «niczym»⁸³. Osoba zatem zdaje się być wręcz powołana – właśnie poprzez własną naturę konstytutywną – do sukcesywnego i konsekwentnego budowania więzi z naszą *przestrzenią estetyczną* i *aksjologiczną*. Postulat tworzenia relacji z Pięknem i Dobrem wpływa niejako z głębi natury podmiotu osobowego, z samej jego istoty. Jego nierespektowanie – osobowe kwestionowanie jego obligatoryjności – okalecza autora takiego protestu. W radykalny sposób stanowi naruszenie struktury osoby podejmującej takie akty. „Natura ludzka bowiem – wyraźnie konstatuje Ingarden – 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”⁸⁴.

Uwzględniając powyższe ustalenia – wynikające z próby dokonania uzgodnienia Ingardenowskiego *spojrzenia na osobę* i *spojrzenia od osoby*, uzgodnienia analitycznego kontekstu ontologicznego i bardziej osobistego kontekstu fenomenologicznego – nie sposób pominąć pewnej reasumującej myśli. Osoba zawsze pozostaje bytem przenikniętym określoną tajemnicą i niepoddającym się ostatecznym konstatacjom, ustaleniom czy definicjom. Niemożliwe jest bowiem – posłużmy się metaforą – *pojęciowe okiełznanie* wyjątkowego bytu osoby, jego głębi i dynamicznej, *pulsującej* identyczności. Osobowy *mikrokosmos* zawsze umykać będzie przed próbą jego ostatecznego poznawczego zgłębienia. Każda taka próba napotyka wszakże na pewien szczególniejszy rys niedostępności osobowej głębi, na specyficzną aurę *nieprzenikliwości* dla poznawczej aktywności, której ontycznym uzasadnieniem jest specyfika natury konstytuującej osobę; specyfika indywidualnej, niepowtarzalnej i tajemniczej *haecceitas*. To właśnie ona rodzi ostateczną niepoznawalność osoby i częste jej niezrozumienie. Nawet dla – i przez – samego siebie. Przecież, „nie rozumiemy siebie (a także najczęściej i innych) nawet wtedy, gdy w pewnych fazach naszego życia odsłania się nam nasza natura indywidualna, bo ta natura właśnie jest dla nas czymś bardzo obcym, niemal niesamowitym w swej pierwotności i jedyności. Jeżeli odsłania się nam na moment, stajemy zdumieni i oniemiały, że właśnie tacy jesteśmy”⁸⁵. Osoba nawet dla samej siebie pozostaje Tajemnicą.

⁸³ Tamże, s. 65. Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 238n.

⁸⁴ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 25.

⁸⁵ Tenże, *Spór 2*, część II, s. 187. Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s.143nn, *U podstaw teorii poznania*, s. 226.

Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga

1. Czas w perspektywie ontologicznej

W niniejszym artykule postaramy się skoncentrować na wybranych zagadnieniach Ingardenowskiej koncepcji osoby. W przekonaniu naszym to właśnie Ingardenowska antropologia stanowi tę sferę badań, w której Ingarden częściowo pokonuje ograniczenia własnej ontologii i dokonuje faktycznego przejścia w kierunku metafizyki. To właśnie zagadnienia dotyczące osoby są jedynymi, które prowadzone są nie tylko w postawie dystansu ontologicznego, lecz zdają się zawierać rzeczywiste konstatacje dotyczące bytu faktycznego, a nie tylko bytu ideowego. Inaczej mówiąc, Ingardenowska antropologia obejmuje zarówno sferę refleksji ontologicznych, jak również tych analiz, które – pomimo braku tego terminu w tym kontekście u samego Ingardena – zawierają twierdzenia metafizyczne. To przejście w stronę tego, co faktycznie istnieje, niewątpliwie stanowi o wartości owej koncepcji. Jednocześnie jednak Ingarden – jak się zdaje – nie zdołał nadać swym rozważaniom dotyczącym osoby ostatecznego i jednolitego kształtu. Będziemy starali się wskazać zarówno na najistotniejsze przejawy owej *koncepcyjnej niezborności*, jak również ujawnić jej zasadniczy powód. W naszym przekonaniu główną okolicznością sprzyjającą wspomnianej niespójności antropologii Ingardena było konsekwentne przestrzeganie rygoryzmu klauzuli ontologicznej. Wprowadzenie metafizycznych konstatacji odnoszących się do osoby ludzkiej wobec dominacji analiz ontologicznych okazało się niewystarczające, aby nadać wizji człowieka jednolitą i pełną postać. Z jednej strony mamy do czynienia z żywiołowością sądów dotyczących faktycznego, realnego człowieka, zaś z drugiej – z chłodną i precyzyjną refleksją ontologiczną. Pomimo wielu punktów zbieżnych zachodzących między analizami prowadzonymi w obu wspomnianych optykach ich komplementarność nie jest całkowita. Inaczej mówiąc – te dwie sfery Ingardenowskich badań nie tylko nie pozwalają na ostateczne i zasadnicze wzajemne uzupełnienie, lecz również ujawniają niewystarczalność ontologii dla stworzenia całościowej wizji człowieka, zwłaszcza jeżeli ontologia *de facto* oddziela człowieka od tego, co najbardziej metafizyczne – od Boga. A przecież Ingarden, wprowadzając zagadnienie czasu, stworzył sobie pewne zarysy filozoficznej drogi ku Bogu, którą jednak *explicite* nie podążył¹.

¹ Ingardenowska ontologia koncentruje się na analizie zawartości idei, czyli przedmiotów ogólnych, które istnieją w sposób idealny – pozaczasowy, niezmienny, nierealny i zachowujący zasadniczą

Spojrzenie na osobę zaprezentowane w naszych rozważaniach będzie zasadniczo osadzone w perspektywie czasu. Kontekst czasu będzie dominował w trakcie badań i będzie stanowił najistotniejsze tło dla konstatacji odnoszących się do Ingardenowskiej wizji osoby. Ponieważ zagadnienie to Ingarden podjął w dwojaki sposób, pozostaniemy wierni tej optyce. Najpierw zatem skoncentrujemy się na ujęciu ontologicznym, a następnie wyeksplikujemy czasowość przynależną osobie i faktycznie doświadczaną przez nią.

Ingarden ontologicznej analizie czasu poświęcił stosunkowo dużo miejsca. Problematyka ta bowiem okazała się istotna w kontekście analiz odnoszących się do egzystencjalnego statusu świata realnego. Wówczas to – poszukując sposobu istnienia świata realnego – Ingarden wskazał, iż eksplikacja zawartości tego, co składa się na sposób bytowania przedmiotu, nie może być ograniczona tylko do takich momentów jak samoistność, niezależność, pochodność czy samodzielność, lecz musi również obejmować momenty, które mają wymiar czasowy. Dysponując zestawem owych momentów, Ingarden mógł dokonać opisu egzystencji przedmiotów o charakterze realnym, dla których znamię czasowości zdaje się być szczególnie charakterystycznym wymiarem². Wśród przedmiotów o charakterze czasowym Ingarden wymienia ich trzy rodzaje. Są to zdarzenia, procesy i przedmioty trwające w czasie. Ponieważ wspomniane momenty czasowe ujawniają swoją specyfikę właśnie w kontekście owych przedmiotów, kilka uwag poświęcimy każdemu z nich.

autonomię wobec aktów świadomości – i stanowiąc ma przygotowanie do ostatecznych konstatacji metafizycznych. Zdecydowana większość analiz Ingardena odnosi się bezpośrednio do płaszczyzny ideowej i nie wkracza na teren metafizyki, czyli analiz odnoszących się do istoty faktycznie istniejących przedmiotów. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 1*), s. 43, 45nn, 246; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 2*), s. 60nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 259n; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 110n; tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 26nn. Dla celów naszego artykułu jednak uznajemy, że pewne analizy antropologiczne – aczkolwiek sam Ingarden tak ich nie określał – mają wymiar metafizyczny. Nie spełniają co prawda warunku istotowego ujęcia faktu, jednak zdecydowane przełamanie klauzuli ontologicznej i jednoznaczne wypowiedzi o tym, co faktycznie istnieje – przy jednoczesnej próbie ujęcia ich w tym, co najdonioślejsze – uznajemy za kryterium umożliwiające określenie ich mianem metafizycznych. Jednocześnie – jak będziemy to się starali wykazać – antropologiczny komponent ontologiczny pozostanie dominujący wobec sfery metafizyki, co doprowadzi do pewnych niejasności w Ingardenowskiej koncepcji osoby. O ile poprzednia rozprawa (*Ingardenowska koncepcja osoby*) eksponowała zwłaszcza osobę jako byt *stający się* wobec wartości, o tyle obecna podkreśla zwłaszcza wspomniane wcześniej niejasności. *Notabene* następny artykuł książki – nieco komplementarnie wobec sugestii zawartej wyżej o „zarysie filozoficznej drogi ku Bogu, którą jednak *explicite* [Ingarden] nie podążył” – postara się wykazać, że *implicite* Ingarden jednak tą drogą kroczył.

² Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 84nn, 187nn.

Dla zdarzeń charakterystyczne jest to, iż pozbawione są trwania. Stanowią początek danego procesu lub jego zakończenie, zamknięte są w swej bytowości w jednej chwili. Stanowią one bowiem „zajście, a dokładniej: wkroczenie w byt, pewnego stanu rzeczy lub pewnej sytuacji przedmiotowej”³. Uderzenie kamienia, upadek przedmiotu, pojawienie się pewnego *status quo* jest zdarzeniem. I ono jest ograniczone do samego siebie. A to ograniczenie oznacza, iż zdarzenie jest ciągle aktualne. Inaczej mówiąc – jego istnienie obejmuje szczególną pełnię bytu, którą Ingarden opisuje właśnie bytowym momentem aktualności. Zdarzenie jest chwilowe – pojawia się i zanika. Ale w tym właśnie *pełnym wkroczeniu w byt* ujawnia się specyfika bytowej aktualności, owej doskonałości tak istotnie znamionującej bycie tego, co jest aktualne, co jest obecne, a co w tej właśnie aktualności zyskuje wyjątkową i niepowtarzalną pełnię egzystencjalną. Niejako między przeszłością a przyszłością tkwi terażniejszość aktualnego zdarzenia, w której ujawnia się specyficzna doskonałość zdarzenia, które *wkroczyło w faktyczność*. Jak pisze Ingarden, „aktualność, jaką tego rodzaju byt (coś istniejącego) osiąga w terażniejszości, jest jak pewne maksimum czy szczyt pełni bytu, jaką on osiąga, gdy staje się «rzeczywisty», a traci, skoro już się «urzeczywistnił»: zużywa on swą pełnię bytu”⁴.

Ta szczególna doskonałość, która ujawnia się wraz z pojawieniem się bytowej aktualności, odsłania swoją specyfikę także w przypadku procesów. Bez względu na to, czy owym procesem będzie spadanie przedmiotu, bieg zwierzęcia czy jazda samochodu, zawsze mamy do czynienia z kolejnym narastaniem poszczególnych faz przykładowego procesu. Proces niejako przechodzi poprzez kolejne etapy, które stanowią fazy tego samego dziejącego się spadania, biegu czy jazdy. „To ciągle przemijanie faz – twierdzi Ingarden – stanowi ich szczególny sposób istnienia”⁵. Nie jest jednocześnie tak, aby całość owych faz – cały proces – był aktualny. O ile zdarzenia są radykalnie aktualne, o tyle procesy dzieją się w czasie, a to oznacza tutaj, że one po prostu przemijają. Aktualność procesu bowiem jest zawsze ograniczona wyłącznie do kolejnej, właśnie pojawiającej się fazy. To zaś, co jest aktualne obecnie, w następnej już terażniejszości zacznie zapadać w przeszłość. Nie sposób zatrzymać owego przemijania aktualności. Posługując się metaforą, możemy zauważyć, iż aktualność procesu nie jest nieruchoma, lecz przesuwa się i wnika nieustannie w fazę, która wkracza w byt wraz z nowym *teraz*. Proces zatem w znakomity sposób ujawnia nieuchronność i konieczność przemijania tego, co jeszcze przed chwilą było aktualne, a co w aktualnej terażniejszości pogrążone jest w przeszłości. „Przemijanie jako sposób istnienia polega nie tylko na tym – konstatuje Ingarden – że

³ Tamże, s. 189.

⁴ Tamże, s. 192.

⁵ Tamże, s. 194.

w miejscu tego, co właśnie było terażniejsze, co innego staje się terażniejsze i aktualne, lecz przede wszystkim na tym, że dokonuje się ciągle przemienianie się aktualności tego, co terażniejsze, w owo zagadkowe «nie-bycie-już-więcej-terażniejszym» przy równoczesnym utrzymywaniu się w jakiś sposób w bycie w przeszłości jako coś przeszłego⁶. Inaczej mówiąc, to, co jest aktualne, z konieczności musi stać się tym, co przeszłe. Niemożność rzeczywistego przewyciężenia czasowego przemijania, brak możliwości bytowania bez owej szczególnej wędrówki aktualności poprzez kolejne *teraz* znamionuje również te przedmioty, które są najsilniejsze bytowo, a które stanowią podstawę dla zdarzeń i procesów. Okazuje się bowiem, że nawet przedmioty trwające w czasie – ludzie, zwierzęta, drzewa czy góry również są *wciągnięte* w upływ czasu. Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu.

Przedmioty te trwają w czasie, co oznacza, że każdy fragment ich jestestwa jest aktualny. W przeciwieństwie do procesu nie ma tutaj sytuacji takiej, aby jakikolwiek element przedmiotu – analogicznie do przeszłej fazy procesu – nie był aktualny. O ile proces jest rzeczywiście rozciągnięty w czasie w ten sposób, iż aktualność ogranicza się tylko do jednej czołowej fazy, a minione fazy tegoż samego procesu stanowią składowe pozbawione już aktualności, o tyle przedmiot trwający w czasie jest na wskroś aktualny. Oznacza to, iż – posłużmy się metaforą – przedmiot nie tyle rozciąga się w czasie, ile ów czas *przecina*, staje w poprzek czasu – aktualność dotyka bowiem całego jego jestestwa i obejmuje sobą cały przedmiot. Inaczej mówiąc – nie ma w przedmiocie tego, co byłoby przeszłe, podczas gdy coś innego byłoby aktualne. Cały przedmiot jest aktualny! Pomimo jednak owego *całościowego przecinania czasu* nie jest tak, aby realne drzewo, zwierzę czy kamień radykalnie posiadało nieprzemijającą i radykalną aktualność. Jak pisze Ingarden, „istnieją wprawdzie przez cały czas, w którym istnieją, lecz odpowiednio do istoty czasu ich każdorazowe aktualne istnienie jest zawsze ograniczone do jednej terażniejszości, poza której obręb w żadnej z poszczególnych chwil swego istnienia nie mogą sięgnąć. Aktualność ich istnienia stanowi zawsze tylko jakby pewną wąską szczelinę⁷. Inaczej mówiąc – pomimo tego, iż przedmiot jest cały aktualny, to owa aktualność jest zamknięta w szczelinie tkwiącej pomiędzy przyszłością a przeszłością. I tej szczelinowości istnienia przedmioty realne nie są w stanie pokonać. Zdarzenia są zupełnie ograniczone do jednej terażniejszości, procesy są aktualne tylko w czołowej fazie będącej *teraz*, a przedmioty – pomimo całościowego tkwienia w aktualności – nieustannie są niejako *wciśnięte* pomiędzy nadchodzącą przyszłością a odchodzącą przeszłością.

⁶ Tamże, s. 197.

⁷ Tamże, s. 229.

Ingarden jednak wskazuje na specyficzną możliwość pozornego poszerzenia fazy aktualności. W przypadku bowiem organizmów żywych mamy do czynienia ze szczególną jednością zachodzącą w ich obrębie, a która związana jest z ich istotą jako organizmów żywych. Rysem charakterystycznym tejże istoty jest to, iż obejmuje ona naturę pozbawioną stagnacji; naturę ujawniającą w toku rozwoju organizmu pełnię swej specyficzności. Indywidua żywe nie są przedmiotami pozostającymi w konkretnym i jednolitym ukształtowaniu. One podlegają nieustannym zmianom rozwojowym, w trakcie których ujawniają własną oryginalność. Ich życie nie jest jedynie zestawem przypadkowych wydarzeń, lecz ciągiem uporządkowanych i sensownych cykli. Ingarden konstatuje, że „ów tok życia – nazwany przeze mnie «rozwojem organicznym» – polega na tym, że zostaje zachowany ściśle – zależnie od gatunku i swoistej indywidualności danego indywiduum żywego różnie określony – porządek następowania po sobie faz przekształcania się indywiduum⁸. Istnienie takich przedmiotów wyrasta niejako ponad przypadkowość poprzez posiadanie w ich głębi szczególnego potencjału rozwoju, który w sprzyjających zewnętrznych okolicznościach może się uzewnętrznić; potencjału tkwiącego w ich naturze konstytutywnej, która w toku życia ujawnia swoje wewnętrzne bogactwo. Poszczególne etapy życia – fazy rozwojowe – łączą się ze sobą w sensowną całość.

Nie jest zatem tak, aby poszczególne etapy życia stanowiły oddzielne jednostki. Wszystkie one bowiem tworzą spójną jedność. Aktualny, dzisiejszy stan życia organizmu jest *taki to a taki*, ponieważ w przeszłości przeszedł on *taki to a taki* cykl rozwojowy. Inaczej mówiąc, przeszłość istoty żywej – wszystko to, co wydarzyło się w jej przeszłości – znajduje swój wyraz w jej aktualnym *status quo*. Przeszłość organizmu żywego nie pogrąża się w nicości, lecz nieustannie ujawnia się w jego bytowości – w jego sensownym rozwoju uwarunkowanym posiadaniem dynamicznie stającej się natury konstytutywnej. Ów „związek między poszczególnymi fazami rozwojowymi, jak też i między obronnymi działaniami indywiduum żywego przeciw działaniom świata zewnętrznego, «przypadkowym» z punktu widzenia jego wewnętrznej prawidłowości, wyraża się jakby syntetycznie w aktualnym stanie indywiduum żywego i tworzy wewnętrzną jedność nie tylko całkowitej zawartości jego stanu w teraźniejszości, lecz także jego całego czasowo rozpiętego bytu⁹. Odwołując się do stosowanej uprzednio metafory, możemy zauważyć, że organizmy żywe nie tylko *przecinają czas*, lecz – przynajmniej w specyficzny i trudny do określenia sposób – nieco poszerzają szczelinę własnej aktualności. Nie jest to oczywiście efektywne i rzetelne przełamanie szczelinowości istnienia,

⁸ Tamże, s. 228.

⁹ Tamże, s. 230.

jednak aktualność tak ściśle i sensownie jest związana z przeszłością, iż można mówić o szczególnym modyfikującym przeniknięciu aktualności w przeszłość; przeniknięciu, które sprawia, iż aktualność żywego organizmu zdaje się *pobrzmiwać* przeszłością. Owo wewnętrzne ujednoczenie organizmu – jego jedność – nadaje przeszłości większą intensywność niż w przedmiotach martwych, co prowadzi do osłabienia różnicy pomiędzy tym, co przeszłe, a tym, co terażniejsze (cały czas ją oczywiście utrzymując).

Ingarden, prowadząc swoje ontologiczne rozważania, wskazuje na jeszcze jeden etap w owym specyficznym przełamywaniu (ograniczaniu) szczelinowości istnienia. W obrębie organizmów żywych występuje pewna grupa, w której wspomniana jedność całego bytu tychże indywidualów żywych rozszerzająca aktualność w kierunku przeszłości zostaje wzmocniona. Występują mianowicie istoty świadome, które mają jeszcze większą możliwość nadania własnej egzystencji wewnętrznej zwartości. Właśnie dzięki świadomości uzyskują one możliwość szczególnego wewnętrznego skondensowania swej egzystencji, poprzez które następuje zmodyfikowanie szczelinowości. Tego typu przedmioty nie są już bezwzględnie *wepchnięte* między przyszłość a przeszłość. „Są one w bycie swym – pisze Ingarden – nie mniej ułomne jak pozostałe indywidua żywe, mogą jednak przynajmniej w aktach przypomnienia, retencji i oczekiwania jakby wyglądać poza ciasnotę swej każdorazowej terażniejszości i uzyskać przynajmniej w zasadzie przegląd całego przebiegu swego życia, a z drugiej strony mogą wnikać w rozwój czasu i w syntezy przemian czasowych”¹⁰. Zauważamy zatem, iż świadomość stanowi czynnik umożliwiający pokonywanie szczelinowości egzystencjalnej. Aktualność indywiduum świadomego ulega intencjonalnemu rozszerzeniu, tak iż obejmuje zarówno fazy przeszłości, jak również nadchodzącą dopiero przyszłość. Ludzka świadomość – o niej bowiem niewątpliwie myśli Ingarden – pozwala człowiekowi zaprotestować przeciwko zamknięciu aktualności w szczelinie *teraz* i wyjątkowemu uobecnieniu tego, co przeszłe i tego, co dopiero nadchodzące. Intencjonalny wgląd w *wczoraj* i *jutro* stanowi wzmocnienie osobowego istnienia – jego intensyfikację – dzięki czemu może ono jakoś zatrzymywać w bytowaniu to, co efektywnie nieobecne.

W tej szczególnej hierarchii przedmiotów czasowo określonych – w której zauważamy stopniowy wzrost intensywności istnieniowej poczynawszy od zdarzeń, poprzez procesy, przedmioty trwające w czasie, aż po istoty żywe i świadome – Ingarden znalazł miejsce także dla bytu, który – posiadając w swym sposobie istnienia momenty czasowe – osiąga zupełną doskonałość. Chodzi oczywiście o byt absolutny.

Wedle Ingardena egzystencja takiego wyjątkowego bytu zawierałaby w sobie aktualność, nieszczelinowość i trwałość. Zestaw tych momentów egzystencjalnych

¹⁰ Tamże, s. 232.

sprawałby, iż przedmiot bytujący w taki sposób przeniknięty byłby niewyobrażalną doskonałością. Jako trwały – w przeciwieństwie do kruchości organizmów żywych skazujących je na wyczerpanie ich możliwości życiowych i na nieuchronne przerwanie egzystencji – *przeznaczony* byłby do wiecznego trwania. Jednocześnie aktualność i nieszczelinowość związane byłyby z granicznym skondensowaniem jego sposobu istnienia. Ten ostatni wszakże byłby taki, iż ów ponadczasowy byt przeniknięty aktualnością zamykałby niejako w sobie przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Skoro bowiem *in actu esse* nie tylko byłoby intencjonalnie – a więc charakterystycznie dla osób świadomych – poszerzone i świadomościowo umykałoby z ograniczenia do szczeliny aktualnego *teraz*, lecz w sposób rzetelny i absolutny pozbawione było jakiegokolwiek ograniczenia, to znaczyłoby to, iż ów byt wiecznie *jest*. Bóg – bo o nim musiał myśleć Ingarden – byłby aktualny w swej przeszłości, przyszłości i terażniejszości. Bóg byłby nieustannym aktualnym trwaniem pozbawionym jakiegokolwiek niedoskonałości, która pojawia się wszędzie tam, gdzie bytowa pełnia aktualności ograniczona jest do – nawet intencjonalnie poszerzonej – szczeliny. W Bogu nie byłoby miejsca na wędrówkę przyszłości, terażniejszości i przeszłości. Byłoby tylko wieczne i nie-przemijające, ciągle *jest* identyfikujące się z absolutną doskonałością¹¹.

Zauważamy zatem, iż w ontologicznych rozważaniach Ingarden wskazuje na szczególną gradację egzystencjalną. Wzrastająca doskonałość przedmiotów czasowo określonych – owo stopniowe intensyfikowanie i poszerzanie zasięgu aktualności – znajduje zwieńczenie w przedmiocie, który wyrasta ponad niedoskonałości czasu, a jednocześnie nie jest pozbawiony odniesień czasowych; w przedmiocie, który – gdyby faktycznie istniał, czego oczywiście ontologicznie nie można stwierdzić (!) – byłby absolutnie egzystującym Bogiem¹².

2. Osobowe tkwienie w czasie

Perspektywa ontologiczna ujawniła dotychczas przede wszystkim szczególną dwójką pozycję osoby ludzkiej ujmowanej w kontekście czasu. Z jednej bowiem strony osoba rozpatrywana jako organizm żywy okazuje się być skazana przez swoją kru-

¹¹ Por. tamże, s. 228n, 231, 244n.

¹² „Badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu (...). Rozwiązania zagadnień ontologicznych (...) nie pociągają za sobą żadnych pozytywnych twierzeń o faktach realnych (...). Z zawartości idei nie da się bowiem, jak już zaznaczyłem – wywieść faktyczne istnienie przedmiotów indywidualnych, pod nią podpadających. (...) z zawartości żadnej idei (...) nie płynie z koniecznością istnienie przedmiotów podpadających pod daną ideę (...)”. Ingarden, *Spór I*, s. 45, 54, 56. Por. tamże, s. 93n, 113n.

chość na nieuchronną śmiertelność i – poprzez szczelinowość własnego istnienia – związane z upływem czasu. Z drugiej natomiast strony – dzięki aktywności świadomości – osoba jawi się jako byt usiłujący nieustannie poszerzyć szczelinę jej *in actu esse*. Swoistym pogłębieniem tego dwustronnego – dwuaspektowego – ontologicznego ujęcia osobowego bycia w czasie jest fenomenologiczny opis doświadczenia czasu z pozycji konkretnie bytującego człowieka; z pozycji osoby pozbawionej chłodnego, ontologicznego dystansu, a przenikniętej osobowym doświadczeniem czasu. Ponieważ szczelinowość ludzkiej egzystencji może ulec pozornemu poszerzeniu właśnie na poziomie świadomości, musimy obecnie bliżej przyrzeć się osobowemu – intencjonalnemu – doświadczeniu czasu. Owo doświadczenie wszakże ściśle związane jest najbardziej głębokim, najbardziej intymnym odsłonięciem natury osoby, dla której *przylgnięcie do czasu* – przebywanie w czasie – stanowi istotny jej element konstytutywny; element określający specyfikę osobowego bytowania. Wydaje się bowiem, iż doświadczenie czasu jest *de facto* także doświadczeniem samego siebie – doświadczeniem osoby jako istoty czasowo określonej.

Jednym z owych dwóch zasadniczych osobowych doświadczeń czasu jest to, w którym czas jawi się jako czynnik destrukcyjny i panujący nad egzystencją osoby. Temu doświadczeniu towarzyszy poczucie ciągłego zagrożenia dla bycia osoby, niepewności własnej egzystencji i radykalnego uzależnienia od wpływającego nieuchronnie czasu. Dostrzegamy wówczas nikłość i kruchość naszego osobowego życia. „Wówczas też odkrywamy, że wszystko, co rzeczywiste (a wśród tego i my sami) – pisze Ingarden – tylko jakby z przypadku stanowi jedynie wypełnienie pewnej, wciąż nowej fazy czasowej i że tylko w ograniczonym okresie czasu ma jakby miejsce do istnienia. Wówczas wiemy wreszcie, że nie my jesteśmy panami czasu, lecz że czas włada nami: ostatecznie nie ma żadnego znaczenia, co my robimy i jak staramy się siebie ukształtować – czas upływa, a my starzejemy się w nim i przemijamy, wydani bez ratunku jego upływowi”¹³. Doświadczając w taki sposób czasu, doświadczamy jednocześnie szczególnego zamknięcia własnej osoby w aktualnym *teraz*. Skoro bowiem czas stanowi czynnik obejmujący nas samych, a jednocześnie nieustannie narusza naszą integralność, to oznacza to, iż możemy istnieć jedynie w terażniejszości; pozwala on nam niejako być wyłącznie w szczelinie *teraz*. Ów czas jest siłą destrukcyjną i władającą egzystencją osoby, która musi ulec owej sile i która może próbować unikać swego przemijania, wyłącznie tkwiąc w kolejno następujących terażniejszościach.

Jeżeli osoba doświadcza czasu jako czynnika panującego nad nią i koniecznie ograniczającego jej istnienie do fazy aktualnej terażniejszości, to doświadcza jed-

¹³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 50.

nocześnie upokarzającego szczególnego *przesuwania się* poprzez kolejno następujące *teraz; przesuwania*, które zdaje się być niezgodne z osobowymi aspiracjami i które może rodzić także szczególny wewnętrzny protest. Takie doświadczenie czasu *de facto* ujawnia pozorność trwałości egzystencji osobowego *ja*. „Bez względu więc na to, jak bardzo transcendujemy naszą każdorazową terażniejszość – zauważa plastycznie Ingarden – i uważamy się za byt trwały i niezawisły od czasu, 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 terażniejszość zmienia radykalnie swe oblicze. Zamiast być fazą jednoznacznie jakościowo 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”¹⁴. Naprawdę zatem mamy wówczas do czynienia ze szczególnym *punktowym* tkwieniem w czasie, który zdaje się identyfikować tylko z terażniejszością. Nie ma już przeszłości i przyszłości, a czasowość utożsamia się z aktualnym istnieniem w punktualnym teraz. Osoba zdaje się być otoczona nicością, owymi *dwiema otchłaniami niebytu*. Można wówczas powiedzieć, iż efektywnie istnieje wyłącznie chwila obecna, a to, co przeszło, identyfikuje się z niebytem (podobnie zresztą jak to, co dopiero ma stać się, a co jest jeszcze nieobecne).

Jeżeli jednak zawsze jest tylko i wyłącznie *teraz*, to konsekwencje takiej wizji istoty czasu dla koncepcji osoby są znaczące. Jeżeli bowiem osoba swoją bytowością przechodzi tylko przez kolejne – sukcesywnie się pojawiające – *teraz*, to zdaje się to znaczyć, iż nie ma ona ani przeszłości, ani przyszłości. Jedno i drugie wszakże ma być tylko niebytem. Skoro jednak tak właśnie jest, to trudno wówczas mówić o byciu osoby, o jej trwaniu. Egzystencja *osobowego ja* nie może stanowić sumy stanów indywiduum obecnych w poszczególnych terażniejszościach. Mielibyśmy wówczas do czynienia nie tyle z trwającym osobowym bytem, ile z ciągiem stanów pozbawionych immanentnej – mającej wsparcie w strukturze osoby – jednolitości. Ingarden zdecydowanie określa konsekwencje uznania za adekwatne i wyłączne doświadczenia czasu *unicestwiającego*. Uważa, iż „w takim razie, gdyby naszkicowane przed chwilą doświadczenie czasu było w pełni i ostatecznie prawomocne, trzeba by się zgodzić, że *ja* jako człowiek w ogóle nie istnieje”¹⁵. Przy eksplikowanym obecnie doświadczeniu czasu brakuje niejako miejsca na osobową egzystencję, dla której istotne jest trwanie i pewne przekraczanie szczytów punktualnej terażniejszości. Jeżeli nie ma przeszłości osoby, jeżeli nie ma także jej przyszłości – jeżeli jest tylko jej chwilowość – to nie ma również samej osoby. Inaczej mówiąc – *wtłoczenie* osoby tylko w terażniejszość i akceptacja negacji jakiejś formy egzys-

¹⁴ Tamże, s. 50.

¹⁵ Tamże, s. 51.

tencji przeszłości i przyszłości identyfikuje się z odrzuceniem trwania osoby, a więc i jej samej! Temu przeczy jednak odmienne od prezentowanego doświadczenie czasu, które jednocześnie odsłania inne – aczkolwiek do pewnego stopnia związane z poprzednim – oblicze osobowego bytu.

Ingarden z właściwą mu skrupulatnością wskazuje na intencjonalne, świadomościowe modyfikacje doświadczenia czasu. Owe modyfikacje pokazują, że *osobowe ja* nie jest zupełnie bezwolne wobec doświadczanego czasu i może wpływać na przebieg owego doświadczenia, ujawniając tym samym swoistą – przynajmniej częściową – suwerenność wobec niszczyielskiej, destrukcyjnej siły czasowości. Wskażemy tylko na kilka możliwości.

Zauważamy przede wszystkim obecność fenomenu polegającego na skracaniu czasowych odcinków. Możemy mianowicie miniony odcinek czasu – wypełniony określonymi wydarzeniami – w akcie przypomnienia odtwarzać w sposób skondensowany i uprzytomniać go sobie jako szczególne jedno *teraz*, np. minione studia. Możemy jednak również ten sam odcinek czasowy w specyficzny sposób poszerzyć i sprawić, iż będziemy świadomościowo uobecniać sobie pierwszą fazę studiów, następnie kolejną itd. Dzięki temu aktualnie – przypomnieniowo – ujmowany dany odcinek czasowy ulegnie szczególnemu rozciągnięciu; rozciągnięciu związanemu z przypomnieniowym odtwarzaniem poszczególnych etapów naszych przykładowych studiów składających się na określony i trwający okres¹⁶.

Możemy również modyfikująco wpływać na dystans czasowy wobec przypominanego przeszłego wydarzenia czy procesu. Im wyraźniejsze staje się owo przeszłe, a obecnie odtwarzane wydarzenie, tym ów dystans mniejszy. Wówczas to niejako osoba przypominająca sobie to, co przeszłe, zdaje się być czasowo najbliższe owego dawnego faktu. „Możliwe są tu jednak jeszcze dwie różne odmiany przypominania: – precyzuje dalej fenomen owego dystansu czasowego Ingarden – albo możemy dowolnie «przybliżyć» ku sobie lub «oddalać» od siebie przypominane zjawisko czy proces, pozostając wciąż wewnętrznym poczuciem w naszej płynnej terażniejszości, zajmując – że się tak wyrażę – stanowisko obserwacyjne w naszym każdorazowym «teraz»; albo też odwrotnie: jakby zapominając o naszej aktualnej, wciąż nowej terażniejszości, możemy zbliżyć się mniej lub więcej ku faktom minionym, by w granicznym wypadku osadzić się w samym toku minionych zdarzeń”¹⁷. Mamy zatem możliwość częściowego przekształcania naszego obcowania

¹⁶ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. I. Warszawa 1957, s. 72nn. Opisy tam zawarte ujawniają wyjątkowy kunszt Ingardenowskiej fenomenologii. Eksplicacja fenomenu *perspektyw czasowych* wyraźnie wskazuje, że Ingarden potrafił łączyć ontologiczną analitykę z fenomenologicznym prezentowaniem zawartości własnych świadomościowych przebiegów.

¹⁷ Tamże, s. 76.

z przeszłością, odpowiednio intencjonalnie zmieniając charakter dystansu czasowego pomiędzy aktualnym teraz i minioną przeszłością; możemy ją wciągać w zasięg naszej terażniejszości albo świadomościowo przenosić się w przeszłe terażniejszości.

Wszystkie wspomniane fenomeny szczególnego wyłamania się spod dominacji wpływającego czasu – owo specyficzne modyfikowanie przypomnieniowego uobecniania przeszłości – stanowią cenny aspekt tego doświadczenia czasu, w którym czas ukazuje się nie jako siła niszczyielska, lecz jako to, co zdaje się być – przynajmniej do pewnego stopnia – uzależnione od osoby doświadczającej czasu. W tym doświadczeniu to nie czas zdaje się władać osobą w nim zamkniętą, lecz osoba wyrasta ponad jego *szczelinowatą* specyfikę. Jeżeli zaś osoba mocą swej intencjonalnej świadomości jest w stanie poszerzać szczelinę aktualności, to oznacza to równocześnie, że ma ona trwały charakter. Nie jest już zamknięta w *teraz*, które otoczone niebytem przeszłości i przyszłości w zasadzie przekreślałoby istnienie osoby, przekształcając ją w pojedyncze stany. Inaczej mówiąc – doświadczenie osobowego wyrastania ponad nieustannie wpływający czas odsłania *osobowe ja* w jego trwającej, *będącej* ponad szczeliną terażniejszości, fundamentalnej strukturze; odsłania zupełnie inne oblicze osoby. Musimy obecnie przejść do niego.

„Czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie niezależny od czasu – zdecydowanie konstatuje Ingarden – nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie «przyjmował do wiadomości» czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości. Nie biorę czasu «w rachubę», nie troszczę się o niego”¹⁸. Okazuje się, że w kontekście takiego doświadczenia czasu osobowe *ja* zdaje się ukazywać sobie własną egzystencję jako egzystencję *ja* pokonującego czasowe przemijanie. Wszakże *ja* zdaje się wówczas być nie tyle *unoszone* przez przemijające terażniejszości, lecz jawi się jako *ja dotykające* owe terażniejszości i niewrażliwe na ich wpływ. Czas nie ma wówczas niszczyielskiego wpływu, a osoba jawi się jako byt, który jest w stanie prze-trwać; jako byt, który był wczoraj i jest zdolny do bycia także jutro jako wciąż ta sama osoba! Doświadczając nikłości – swoistej słabości, a nawet pewnej pozorności – czasowości odsłaniam wówczas osobowe zakorzenienie w istnieniu. Ja jako byt osobowy jestem tym samym *ja*, które w przeszłości było tym samym – co nie znaczy jeszcze, że takim samym – i w przyszłości również będzie tym samym *ja*. Żyję wówczas nie tylko chwilą aktualnie obecną, lecz nieustannie doświadczam samego siebie jako żyjącego w przeszłości i nastawiony jestem na to, co przyszło, a co ma stanowić moją przyszłość. Wpatruję się w nią z nadzieją, lękiem czy oczekiwaniem. Nie przechodzi mi wówczas przez myśl to, że moja przeszłość zapadła się w otchłań niebytu.

¹⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 44.

Korelatywnie do tego nie spoglądam intencjonalnie w nicłość przyszłości. Jedno i drugie bowiem pomimo braku rzetelnej, suwerennej i aktualnej obecności stanowi moją przeszłość i przyszłość; moją rzeczywistość; mój czas, który w szczególny sposób jest przeze mnie *dotykany*.

Istotne jest jedno – to *osobowe ja* trwa i dominuje nad prze-mijającym w kolejnych terażniejszościach czasem. Ingarden powie: „czuję się w pewnym sensie panem wobec niego, przewyższam go”¹⁹. Ów tryumf osoby nad czasem Ingarden ujmuje nieco dalej następująco: „przewyższam więc czas przez to, że żyję w sposób naturalny i pierwotny tak, iż nie czuję się ograniczony przez granice terażniejszości, że je stale przekraczam. Ja – ten, który jestem transcendentny w stosunku do ulotnych przeżyć świadomych – transcenduję stale to, co istnieje w każdorazowej terażniejszości, jak gdyby w jakiś sposób istniało nie tylko to, co terażniejsze, ale i to, co przeszłe, i to, co przyszłe”²⁰. O tyle zatem osoba może przewyższać czas, o ile zdolna jest do przekroczenia *teraz*, do uwolnienia się spod szczelinowości istnienia.

Ingarden zatem prezentuje dwa odrębne sposoby doświadczania czasu, które *de facto* związane są z dwoma sposobami doświadczenia własnego osobowego bytu. Jedno prowadzi do konstatacji, że osoba nie istnieje. Drugie natomiast wskazuje na zasadniczą trwałość osoby. Ponieważ oba doświadczenia ujawniają charakter osobowego *ja* warto obecnie je zestawić ze sobą i w tym kontekście przyjrzeć się Ingardenowskiej koncepcji osoby; osoby, która zdaje się zarówno prze-mijać, jak i być zdolną do prze-trwania w upływającym nieustannie czasie. Owo całościowe ujęcie jest tym bardziej konieczne, iż na pewnym etapie własnych badań odnoszących się do czasu i osobowego *ja* Ingarden zapyta, „czyż w ostatecznym obrachunku nie jest ono niczym innym jak tylko fantomem, zwidem wytworzonym przez moje życie w terażniejszości i moją wiedzę o przeszłości i jej różnorodne wyglądy czasowej perspektywy?”²¹. Musimy zatem dokonać eksplikacji osobowego *ja* objawiającego się na tle wspomnianych dwóch – jakże odmiennych – sposobów doświadczania czasu (wykorzystamy tutaj także pewne momenty analiz ontologicznych).

Jak się zdaje, Ingarden traktuje osobę jako szczególnego rodzaju byt, który pozbawiony jest wewnętrznej stagnacji. Ingardenowska osoba to nie tyle ktoś, kto po prostu jest i kto w sposób niezmienny trwa w czasie, ile wyjątkowe jestestwo *stające się* w czasie. Taka osoba zarówno w każdej fazie jest tą samą osobą, jak również nieustannie staje się nią. Mówiąc metaforycznie: człowiek, będąc osobą, ciągle zmierza – a przynajmniej zmierzać powinien – do stania się jej pełnym wyrazem;

¹⁹ Tamże, s. 46.

²⁰ Tamże, s. 48.

²¹ Tamże, s. 54.

zmierza do nadania własnej egzystencji najbardziej pełnego, indywidualnego, własnie osobowego charakteru. Ingardenowska osoba zatem jest *osobą będącą w drodze*. Nie jest tym, kto dopiero wyłoni się w przyszłości, a obecnie stanowi tylko pewien pusty i absolutnie nieokreślony schemat. Nie jest osobową nicością oczekującą dopiero na przyszłe zaistnienie w postaci osobowego *ja*. Nie jest zatem tak, aby osoba dopiero miała zaistnieć, aby egzystencja ludzka przechodząc przez poszczególne terażniejszości dopiero w którejś z nich stawała się bytem osobowym. Ale w optyce Ingardenowskiej niemożliwa jest także druga skrajność. Osobowe bycie nie jest łagodną i spokojną egzystencją tego, kto po prostu jest – już jest – osobą. Owo bycie zdaje się być raczej realizacją zadania tkwiącego w głębi jego samego. Człowiek będąc osobą, jednocześnie staje się nią. Tkwi niejako w szczególnej dynamicznej równowadze pomiędzy sobą jako tym, kto jest osobą aktualnie i tym, kto – będąc ciągle osobowym bytem – staje się tym, kim może być. A owo *może* jest fundowane na potencjale tkwiącym w głębi stającego się osobowego bytu. Jak jednak jest możliwa taka egzystencja osoby jako szczególnego zadania do zrealizowania stającego przed samą urzeczywistniającą swą pełnię osobą? Jak jest możliwa będąca (w czasie) i jednocześnie stająca się (w czasie) osoba?

Możliwość ta uwarunkowana jest samą strukturą osoby, która posiada szczególną i niepowtarzalną naturę konstytutywną. Owa natura konstytutywna jest specyficznym jakościowym rdzeniem każdej ludzkiej osoby. Jednym z istotnych rysów owej natury jest to, iż ona – tak jak każda natura konstytuująca swój podmiot – nadaje piętno całemu przedmiotowi przez nią konstytuowanemu. Natura danego przedmiotu *przyobleka* niejako go w jej jakościową *szatę*, co sprawia, iż całość danego przedmiotu posiada pewną jakościową specyficzność. Skoro podmiot osobowy jest również konstytuowany poprzez naturę konstytutywną, to i ona zdaje się uzewnętrzniać w każdym fragmencie danej osoby. Inaczej mówiąc – każdy moment, każda sfera osobowego bytu przeniknięta jest ową specyfiką; tą szczególną jakościową charakterystyką. Ingarden zastanawiając się nad jakościową osnową osobowego bytu – nad tym, co pod względem treściowym najgłębsze, najintymniejsze i najbardziej osobiste – eksponuje to, iż *osobowa jakościowość* – materia konstytuująca daną osobę posiada jedyny i niepowtarzalny charakter. Nie jest zatem tak, aby osoba mogła być obdarzona materią identyczną do innej. To, co charakteryzuje byt osobowy, to jego niepowtarzalność warunkowana tym, że natura zawsze ma charakter *haecceitas*. Każda zatem osoba zawsze jest jedynym i niepowtarzalnym bytem, którego definicja zdaje się obejmować ową niepowtarzalność; niepowtarzalność tak zasadniczą i radykalną, że osoba nawet dla samej siebie pozostaje przeniknięta pewną tajemniczością²².

²² Por. R. Ingarden, *Spór 2*, s. 67, 76nn; tamże, część II, s. 186n.

Jeżeli jednak ów tajemniczy i niepowtarzalny osobowy byt jest przedmiotem w rozumieniu formalnej ontologii, to oznacza to, iż od samego początku swego zaistnienia jest podmiotem swych własności zdeterminowanym jakościowo opisywaną naturą²³. Jeżeli jednak tak właśnie jest, to dysponuje on ciągle własnym jakościowym i istotnym rdzeniem. I ten konstytutywny rdzeń stanowi ontyczny nośnik identyczności osoby, a jednocześnie wyjaśnienie możliwości owego *beztroskiego* doświadczania czasu, w którym czas zdaje się nie stanowić zagrożenia nad osobowym bytem; owego doświadczenia, w którym osoba niejako wyrasta ponad przemieniający, niszczący i upływający czas. To dzięki niemu możliwe staje się poczucie własnej identyczności zarówno w terażniejszości, przeszłości, jak i przyszłości. To dzięki takiej strukturze osoba jest określoną trwałością, a nie jest jedynie intencjonalnym wytworem własnych przeżyć świadomych, które zamknięte w szeregu narastających *teraz* konstruują fikcję bytu osobowego. Pomimo nieustannych zmian – pomimo nabywania nowych własności i tracenia dawniejszych – osoba doświadcza samej siebie jako nieustannie tej samej egzystencjalnej jedności. W kontekście analiz ontologicznych jest to zrozumiałe.

Nie może wszakże być inaczej, skoro byt osobowy nawet na moment nie jest pozbawiony swej zasadniczej specyfiki fundowanej na obecności natury konstytutywnej. W każdej chwili swego istnienia osoba posiada ten sam osobowy rdzeń. Natura konstytuująca daną – a zatem i każdą – osobę jest zawsze ta sama. Dzięki temu wszelkie zmiany charakterologiczne, wszelkie przełomy moralne i egzystencjalne mogą się dokonywać w obrębie tego samego – nieustannie trwałego – osobowego podmiotu. Niezależnie od tego, jak bardzo modyfikuję moje życie, ciągle mam poczucie tego, iż owa modyfikacja dotyczy mnie samego. Doświadczam nieustannie ciągłości własnej egzystencji. Doświadczam identyczności samego siebie. I jest to możliwe, gdyż rdzeń mnie samego jest ciągle ten sam. Natura nie ulega zmianie. Przedmiot jest zawsze konstytuowany tą samą rdzenną jakością. To dzięki temu ontycznemu faktowi zawsze pozostaję ten sam; ten sam, nawet jeżeli chciałbym zapomnieć o niegodnej przeszłości. Bo ona pozostaje na zawsze moja, a ja ciągle pozostaję ja. Posłużmy się przenośnią – *czas przemija, ale ja pozostaję; ja nie-przemijam! Ja jestem, trwam i pozostaję*. Jestem jako byt osobowy przeniknięty identycznością. Ale jako właśnie taki byt jestem także *dotknięty* świadomością – identyfikuję się z poczuciem – własnej zmienności. Doświadczam siebie jako zmieniającego się; jestem inny niż w przeszłości i – być może – inny niż w przyszłości. Ontyczny nośnik powyższego również znajduje wyjaśnienie w koncepcji natury konstytutywnej. To dzięki niej istnieje możliwość wyjaśnienia tego stanu rzeczy.

²³ Por. tamże, część II, s. 240.

Natura konstytuująca osobę bowiem nie ma charakteru statycznego²⁴. Ingarden wyraźnie eksponuje to, że osoba ludzka jest co prawda obdarzona ciągle tą samą naturą, jednak zasoby tejże natury – jej specyfika i oryginalność ujawniają się w ciągu całego życia. Inaczej mówiąc – to, co tkwi w głębi osoby, może potrzebować czasu do tego, aby korelatywnie do stopnia dojrzałości móc osiągnąć własną pełnię. Owa natura ma charakter dynamiczny – osoba jest bytem, w którym ona odsłania siebie samą w toku całego życia osobowego. Dzięki temu mogę powiedzieć sobie – jestem inny niż kiedyś, lecz jestem zawsze tym samym kimś; tą samą osobą. Doświadczając własnej zmiany – własnego modyfikowania swej oryginalności – doświadczam jednocześnie mej identyczności. Osoba dla samej siebie ujawnia się jako trwałe i nieustannie obecny – tożsamy z sobą samym – byt.

W kontekście powyższego osoba jawi się jako jestestwo wewnętrznie nieco rozdarte. Z jednej bowiem strony trwa, z drugiej się staje; z jednej strony wyrasta ponad zmienność czasu i włada nim, a z drugiej czuje się wpleciona w niszczący strumień przemian. Jest i staje się. Doświadcza własnej integralności i stałości, a jednocześnie doświadcza własnej przejściowości i *nie-ukończoności*. Czuje, że jest zadaniem dla samego siebie. Domaga się urzeczywistnienia i ujednolicenia. Zbudowanie takiej immanentnej, osobowej, pełnej jedności zdaje się stanowić przeznaczenie każdej osoby. „Im dusza pełniejsza wewnętrznie – zauważa Ingarden – im bardziej bogata, im większy zasób sił w sobie kryjąca, tym bijący z niej 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 bardziej harmonijna i skoncentrowana staje się budowa wewnętrzna osoby krystalizującej się w danym człowieku”²⁵. Posługując się szczególną metaforą, możemy zauważyć, iż osoba winna uzyskać immanentną konsolidację wszelkich swych osobowych zasobów i panowanie nad sobą samą; panowanie nad własną przeszłością i przyszłością; panowanie, które zwiąże w integralną całość mnie z przeszłości, mnie obecnego i mnie przyszłego. Osoba ma trwać w czasie, ma pozostawać przy sobie. To zaś „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”²⁶. W jaki jednak sposób osoba ma konstytuować samą siebie jako byt w pełni urzeczywistniający własne możliwości, a tym samym finalizować własne powołanie i przeznaczenie? Ingarden nie pozos-

²⁴ Por. Tenże, *Spór 1*, s. 223, 225n.

²⁵ Tenże, *Spór 2*, część II, s. 193.

²⁶ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 63.

tawia tutaj żadnej wątpliwości. Podmiot osobowy urzeczywistnia się tylko w odniesieniu do wartości. Tylko żyjąc nimi, osoba może stawać się pełnym osobowym bytem.

Właśnie kontekst wartości jest najdonioślejszy dla osobowej egzystencji. Tylko pozostając w relacji do wartości, człowiek może stawać się pełnym osobowym bytem. Można skonstatować, iż osoba realizuje się jako byt aksjologiczny. Ingardenowski człowiek jest tym, kto stoi wobec wartości. W tym zdaje się tkwić jego przeznaczenie – taki jest sens osobowej egzystencji – aby otwierać się na sferę wartości. Jest to warunek konieczny po to, aby osoba mogła się stawać. Odwrócenie się od sfery wartości wprowadza dezorganizację o charakterze ontycznym, co prowadzi do osobowej deformacji. Człowiek nie tylko wówczas nie uzyskuje władania nad samym sobą, lecz także traci dotychczasową jednolitość wewnętrzną; jednolitość, która nie może być zachowana, gdy osoba odwraca się od wartości. Osoba wszakże „trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”²⁷. W kontekście Ingardenowskiej koncepcji przedmiotu estetycznego oznacza to, iż podmiot osobowy musi być aktywnym twórcą. Nie musi być artystą, ale będąc i stając się osobą, winien współuczestniczyć w tworzeniu piękna. Dokonuje się to podczas każdej nieobojętnej, estetycznej percepcji dzieła sztuki. Wówczas to bowiem dzięki własnej świadomościowej (intencjonalnej) aktywności podmiot osobowy uobecnia wartości estetyczne, które stanowią przedmiot jego estetycznej kontemplacji. Żyjąc zaś w obliczu piękna, kształtuje własną, osobową identyczność i oryginalność. Dzięki przebywaniu w owej – posłużmy się metaforą – *przestrzeni estetycznej* podmiot osobowy integruje siebie samego²⁸.

Znaczący wpływ na to ostatnie niewątpliwie posiada również udział w realizacji wartości o charakterze moralnym. Ich specyfika – ich *powinnościowość* – domaga się od bytu osobowego ich konsekwentnego urzeczywistniania. Dzięki aktywnym działaniom osoby sprawiedliwość, wierność, wielkoduszność, prawdomówność, prawość mogą wnikać w otoczenie człowieka jako znamię jego czynów. Tym samym to, co stanowi pewną idealną sferę – sferę idealnych wartości, idealnych jakości wartości czy idei wartości – nabiera innego wymiaru bytowego. Przystaje być czymś tylko oczekującym na faktyczną egzystencję, a staje się pewnym konkretem, staje się czymś zindywidualizowanym i zrealizowanym – tym, co jest *jakoś zakotwiczone w rzeczywistości*²⁹. Najbardziej doniosłe dla naszych analiz jest to, iż

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 112-144; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 275.

²⁹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 143. Konstatując powyższe, mamy oczywiście świadomość zarówno tego, że Ingarden koncentrował się głównie na wartościach *in concreto* i dys-

osoba działając w sposób prawy, szlachetny itd., sama staje się prawą, szlachetną, uczciwą itd. Otwarcie na wartości moralne sprawia, iż osoba okazuje się ich nosicielem, a one wnikają niejako w głębię jej samej i nadają jej aksjologiczne piętno. Dzięki temu – dzięki *byciu wobec tego, co moralne* – osoba wewnętrznie integruje się i konstytuuje własną zwartość, własną identyczność. Będąc odpowiedzialna za wszelkie własne czyny, koncentrując się na wartościach moralnych, w szczególności sposób *kondensuje* własne jestestwo. Zyskuje w ten sposób możliwość budowania własnej trwałości i jednolitości, co jest warunkiem wyrastania ponad destrukcyjny upływ czasu. I korelatywnie – odejście od *przestrzeni moralnej* skutkuje osobową dezintegracją; szczególnym wewnętrznym spustoszeniem. Nie można zachować – a tym bardziej rozwijać – trwałości osoby bez moralności. Odwrócenie się od ko-

tansował się od koncepcji uznających wartości za przedmioty idealne, jak również, iż nie zdołał ostatecznie określić ich sposobu istnienia (poprzestając jedynie na wskazaniu ich niesamodzielnosci wobec własnych nosicieli). Por. tamże, s. 241, 332n, 336nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 228nn, 241, 244. Równocześnie jednak w jego refleksji pobrzmiewa myśl – zasadnicza dla naszych obecnych rozważań – o szczególnej *aksjologicznej sferze ideowej*. Nie wdając się w dyskusję o pełnej zawartości owej myśli, przytoczymy kilka wypowiedzi samego Ingardena. „Po pierwsze chodzi o to – twierdzi Ingarden – że coś takiego jak «sprawiedliwość», «wolność», «skrucha», «miłosierdzie», «ofiarność», «uczciwość» itd., a z drugiej strony np. «upór», «okrucieństwo», «nienawiść», «głupota», «surowość», «brutalność» itd. w ogóle «istnieje» w idei jako wartość pozytywna lub coś pozytywnie wartościowego bądź jako wartość negatywna, tzn. że istnieją tego rodzaju idealne jakości wartości, które dopiero dopuszczają konkretyzację w indywidualnym wypadku, a tym samym umożliwiają wartościowe przedmioty indywidualne. (...) w drugim dochodzi w indywidualnym wypadku do sytuacji, której odpowiednie czynniki faktycznie zawierają indywidualne konkretyzacje tych idealnych jakości wartości (...)”. Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 110. Ingarden również twierdzi, że „obok skonkretyzowanych wartości istnieją również idealne istności wartości (Wertwesenheiten), a także ogólne idee wartości. Te ostatnie stoją poza światem realnym. W tym świecie odpowiadają im tylko wartości skonkretyzowane w przedmiotach indywidualnych (...)”. Tamże, s. 167, przypis 45. W innym miejscu zauważa: „jakkolwiek mogę się zgodzić, iż istnieją ogólne idee wartości, których zawartość możemy analizować i uzyskiwać pewne ogólne twierdzenia o wartościach (...). Nawijając do terminologii Schelera można by powiedzieć, że «wartość» w stosowanym w tym odczytzie zrozumieniu, to ten zespół momentów, które występując na pewnym «dobru», sprawiają, że ono nie jest po prostu jakąś rzeczą tylko, lecz że jest właśnie «dobrem» w rozumieniu Schelera. Momenty te są indywidualne i mają ewentualnie tylko pewne odpowiedniki w ideach lub jakościach idealnych, lecz jako istności są od nich równie różne, jak różny jest np. pewien konkretnie na pewnej rzeczy występujący kształt kwadratu od geometrycznej «idei» kwadratu lub od idealnej jakości «kwadratowość». Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 235n. „W przypadku a) chodzi o «powinnościowość» istnienia – nieco dalej pisze Ingarden – jaką niejako wyczytać możemy z zawartości idei danej wartości (np. sprawiedliwości lub cywilnej odwagi): w razie ewentualnej konkretyzacji wartości (zwykle mówimy nie całkiem ściśle: «realizacji») z jednej strony wprawdzie nie musi do niej w pewnych określonych warunkach dojść, ale z drugiej – materia wartości postuluje, można by także powiedzieć: «domaga się» tej konkretyzacji od tych, w których mocy leży do niej doprowadzić. (...) «Powinnościowość» wyznaczona przez zawartość idei danej wartości nie zachodzi już, gdy wartość zostanie efektywnie «zrealizowana» (...)”. Tamże, s. 242n.

nieczności postępowania w stronę wartości moralnych rodzi destrukcję osoby. Podmiot osobowy trwać w czasie może tylko wówczas, gdy *przyłgnie* do tego, co etyczne³⁰.

Ingardenowskiej osobie zatem postawione zostają szczytne zadania. Ma ona bowiem być bytem twórczym, a jednocześnie etycznym. Ma kształtować piękno i dobro. Własnym dynamizmem, własną aktywnością ma prowadzić do wnikania tego, co estetyczne i etyczne w jej otoczenie. I ma stawać się osobą integrującą własną głębię dzięki trwaniu przy tym, co etyczne. Ingardenowski człowiek jest więc przeznaczony ku temu, aby stać się osobą szlachetną, wierną i twórczą. Ma ubogacać sferę kultury i etyki. Pozwala on temu, co wzniosłe i wartościowe, zagościć w sferze życia ludzkiego. Wszystko to ma jednocześnie umożliwić mu prze-trwanie zmiennego i wpływającego czasu; pozwolić mu na trwanie wbrew prze-mijającym terażniejszościom. Koncentrując się wokół wartości, utrwala siebie i zdaje się do pewnego stopnia władać czasem; zdaje się wyrastać ponad czas. Inaczej mówiąc – im bardziej ja osobowe związane jest tym, co estetyczne i tym, co etyczne, tym bardziej jest zwarte i tym bardziej suwerenne wobec niszczącego wpływu czasu.

Czy jednak rzeczywiście Ingardenowski opis jest opisem kondycji pełnego człowieka? Czyż nie jest czasami tak, iż Ingarden dokonał szczególnego intencjonalnego *splaszczania* osoby ludzkiej? Czy aby osoba ta – pomimo jej kreatywności i wzniosłości – nie została jednak pozbawiona pewnych istotnych rysów i czyż jej zwycięstwo nad czasem nie jest tylko pozorne? Czyż wreszcie nie mamy tutaj do czynienia z pewną niespójnością z ontologicznymi analizami odnoszącymi się do istnienia czasowego i pewnymi niejasnościami? Musimy w kilku zdaniach nawiązać do tych pytań.

3. Osoba a nieobecny Bóg

Osoba w optyce Ingardenowskiej, pomimo potencjalnej możliwości własnego urzeczywistnienia jako pełnego, integralnego bytu – pomimo optymistycznej wizji, w której jako w pełni rozwinięta osoba staje się własnym włodarzem – zdaje się kryć w sobie szczególnie dramat; dramat nieusuwalny. Okazuje się bowiem, iż pomimo immanentnej scalającej integracji – a zatem tego, co ma wynieść ją ponad destrukcyjnie działający czas – podmiot osobowy nie może uzyskać rzeczywistego panowania nad czasem. Skupiając się wokół wartości, nadaje co prawda własnej

³⁰ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 233, 242n; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 325nn; tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 65n, 77, 93.

tajemniczej głębi zwartość i jednolitość, lecz ten *krystalizujący* się w swym trwaniu *gesty i nasycony sobą samym* osobowy rdzeń nie może efektywnie podporządkować sobie czasu. Nawet osoba, której natura konstytutywna ujawni w trakcie rozwoju całość własnych możliwości i nada im harmonijną postać, nie jest wolna od doświadczenia czasu, który wciąga ją w nieuchronne przemijanie. Wszakże „jestem siłą, która się chce utrwalić – w sobie, w swym dziele, we wszystkim, z czym się spotyka – czując, że wystarczy tylko jedna chwila odprężenia czy zapomnienia, a samą siebie rozbije, samą siebie zatraci, unicestwi”³¹. W samą osobową strukturę jest wpisane to, iż nie jest ona wolna od doświadczenia własnej słabości i uległości wobec czasu. Natura osoby przeniknięta jest przygodnością. Osoba, władając sobą i oddając się na urzeczywistnianie wartości, zdaje się *stawać w poprzek czasu* jako jednolita całość, która wskutek własnej trwałości – własnego zintegrowanego trwania – poszerza swoją egzystencję tak, iż częściowo obejmuje ona przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Doświadcza siebie jako ciągłości *kondensującej* swój czas w pewną jedność. Jednocześnie samej sobie ujawnia się jako nietrwała i przemijająca; jako ta, która *stając w poprzek czasu*, jednak jest zawłaszczona poprzez jego panowanie i niszczący wpływ. Jej przeznaczeniem jest panowanie nad sobą, a tym samym zwycięstwo nad przemijaniem. Doświadcza tego i w tym doświadczeniu odnajduje prawdę o sobie; prawdę motywującą ją do budowania własnej trwałości jako bytu estetycznego i etycznego. Nieustannie jednak *dotyka* samej siebie we własnej kruchości. Nie może pominąć tego smutnego doświadczenia, które jest wszakże jej osobowym doświadczeniem, a zatem wyraża prawdę o jej kondycji ludzkiej.

Wszystko to zdaje się ujawniać pewną dwoistość i dramatyczność Ingardenowskiej osoby. Musi ona integrować się w jej walce z czasem – stanowi to jej życiowe zadanie, w pewnym sensie przecież egzystencja osobowa identyfikuje się z owym okiełznaniem czasu – a przecież wie, że efektywnie nie może tego osiągnąć. Musi zatem dążyć do celu, którego w pełni nie można zrealizować. Skoro jest bytem osobowym, to nie może zrezygnować z walki o własną integrację i unikanie przemijania. Skoro jest jednak takim bytem, to wie, że owa walka nie daje szansy na zwycięstwo. Jej przeznaczeniem jest zatem konieczne zmierzanie ku temu, czego nie można osiągnąć. Inaczej mówiąc – *trzeba dążyć, trzeba zmierzać*. I na tym zdaje się polegać znamię Ingardenowskiej osoby. Oba doświadczenia czasu (*doświadczenie panujące i niewolnicze*) wzięte z osobna są prawdziwe, lecz i niepełne. Tę pełność daje dopiero świadomość obecności obu i ich integralnego związania. Dopiero oba bowiem ujawniają ludzką kondycję jako osobowego bytu etycznego i estetycznego; bytu chcącego przetrwać, a niemogącego tego w pełni osiągnąć. Bytu

³¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 68.

powołanego do trwałości – aspirującego swą istotą i swym faktycznym życiem do trwania – a niemogącego prze-trwać i pokonać czasu.

Ów byt przeniknięty jest zatem jakimś immanentnym napięciem pomiędzy aspiracjami – koniecznymi i bezwzględnie osobowymi – a faktycznymi możliwościami. Sama zatem natura Ingardenowskiej osoby zdaje się być *nasączona* pewnym dramatycznym paradoksem. Osoba powołana do wyrwania się z własnej ograniczoności nie może zapanować nad tym, co ją ogranicza i uniemożliwia rzeczywiste pokonanie czasu. Wyrasta ponad szczelinowatość czasu, a jednocześnie jakoś ciągle tkwi w owej szczelinie *in actu esse*, doświadczając własnej kruchości, a zatem i skazania na nieuchronne przemijanie. „Człowiek jest przeto zmuszony – twierdzi Ingarden – do życia na podłożu Przyrody i w jej obrębie, lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem. Tak tragiczny jest los człowieka. Lecz w tym właśnie przejawia się jego prawdziwa istota: jego genialność i skończoność jego bytu”³².

Byt osobowy zdaje się zatem tragicznie tkwić niejako na przecięciu własnej trwałości i zmienności; własnego prze-trwania i własnego prze-mijania; osobowego podlegania czasowi i okiełznywania tegoż. Najpełniej bodaj z przedmiotów czasowych ujawnia dominację nad wędrówką terażniejszości i ich ruchowi w kierunku przeszłości. Ale i on nie może – wbrew swym tęsknotom i etycznej i estetycznej aktywności życiowej – uniknąć mijania. Szczelinowość i kruchość otwierają jego świadomość na własne unicestwienie; na to, o czym Ingarden nie mówi wprost, a co tak wyraźnie ludzkiej osobie przypisuje, piętnując ją egzystencjalną kruchością, która w sposób konieczny prowadzi osobowy podmiot ku śmierci. Owa kruchość w odniesieniu do osoby zdaje się skazywać ją na unicestwienie, na pogrążenie w niebycie. Ingarden co prawda nie mówi nic o nicości osoby – o jej śmiertelności – jednak uwagi dotyczące organizmów żywych zdają się dotyczyć także bytu osobowego. Wedle niego „istota indywiduum żywego jest w tym wypadku niejako nastrojona na „rozwój organiczny” indywiduum, ale zarazem rozbudza sama z siebie proces wsteczny zaniku następujący normalnie po dokonanym rozwoju. Proces ten polega (...) na zmarnieniu jego istoty i na nawiązujących do tego procesach rozkładowych, a ostatecznie na samo-zaniku (śmierci) indywiduum”³³. Byt osobowy zatem (jako byt organiczny) jest przez własną naturę skazany na unicestwienie. Jeżeli jednak tak właśnie jest, to czy próby przełamania dominacji destrukcyjnego czasu nie są jakimś pozornym i pozorującym działaniem, które skazane są wyłącznie na klęskę. Czyż natura podmiotu osobowego nie

³² Tamże, s. 17.

³³ Tenże, *Spór 1*, s. 228.

okazuje się wówczas czynnikiem umieszczającym go niejako w intencjonalnej fikcji? Jakież sens wówczas ma konstituowanie siebie jako bytu estetycznego i etycznego, skoro owo konstituowanie faktycznie nie pozwala wyrwać się spod doświadczenia własnej ułomności jako prze-mijającego i śmiertelnego jestestwa; jestestwa niemogącego uchronić się przed unicestwieniem? Pytania zyskują na natarczywości w kontekście zasięgu wartości obecnych w filozofii Ingardena.

Okazuje się bowiem, iż Ingardenowska koncepcja wartości obejmuje przede wszystkim to, co wartościowe pod względem estetycznym i moralnym wraz z towarzyszącymi im w dalekim tle wartościami witalnymi i obyczajowymi. Szczególnie dużo miejsca Ingarden poświęca wartościom estetycznym. Jego osoba jest przede wszystkim człowiekiem obcuującym z muzyką, rzeźbą, obrazem i dziełem literackim; z dziełami sztuki, dzięki którym może kontemplować to, co piękne – to, co przeniknięte wartościami estetycznymi – a co staje mu się bliskie również dzięki jego intencjonalnej, estetycznej aktywności. Owa estetycznie wrażliwa osoba również jest osobą uwrażliwioną moralnie. Nie cofa się przed podejmowaniem trudnych i odpowiedzialnych decyzji. One przecież pozwalają mu budować siebie. Pozostaje w relacji z tym, co doniosłe etycznie. Wszystko to współbrzmi z Ingardenowską klasyfikacją wartości³⁴. Skoro Ingarden zasadniczo dostrzegał poza wartościami estetycznymi (i artystycznymi) jedynie moralne, to oczywistym wydaje się, iż osoba ludzka może wchodzić w relację tylko z wymienionymi. Konsekwencje Ingardenowskiej koncepcji wartości dla naszych analiz odnoszących się do osoby są znaczące. Skoro bowiem wokół podmiotu osobowego brakuje miejsca na wartości religijne – skoro w optyce Ingardenowskiej one po prostu nie istnieją – to ów podmiot nie może otwierać się na nie. Ingardenowska osoba jest etyczna i estetyczna, lecz nie jest religijna. Nie może być religijna, skoro aksjologia Ingardena jest obojętna na to, co religijne.

Osoba w ujęciu Ingardena powołana jest do własnego ujednolicenia poprzez *przyłgnięcie* do piękna i dobra, lecz nie do świętości. Żyje ona wobec sfery etycznej i estetycznej, ale nie wobec religijnej. Ta przestrzeń jest aksjologicznie *martwa*. Skoro wartości religijne są nieobecne w świecie Ingardenowskiego człowieka, to oczywistym jest milczenie Ingardena na temat osobowych związków ze sferą *sacrum*. To milczenie jest jednak znaczące w jego wizji bytu osobowego. Jeżeli bowiem Ingardenowska osoba jest tylko *tu i teraz*, to musi ona budować własną trwałość własnymi siłami. Konstrukcja taka jest co prawda wzniosła i dramatyczna, lecz w swej istocie bardzo *spłaszczona*. Ingarden przecież wskazuje na doświadczenie osobowe, w którym osoba aspiruje do zapanowania nad sobą i czasem,

³⁴ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 221, 266nn.

a jednocześnie deprecjonuje te aspiracje, pokazując potęgę mijającego czasu i nieuchronne kroczenie ku swemu unicestwieniu. Nieobecność wartości religijnych odzwierciedla się w zamknięciu osoby w sferze estetycznej i moralnej. Te jednak nie mogą zapewnić osobowemu bytowi poczucia własnej trwałości. Zawsze bowiem pozostaje świadomość swej ułomności, braku pełni, niemożliwości swego osobowego *sfinalizowania* jako osoby niedotykalnej dla degradującego czasu.

Aspiracje do trwania Ingarden zdaje się tłumić poprzez uniemożliwienie osiągnięcia owego trwania i zamknięcia w sferze tego, co szczelinowe. Ingarden ujawnia osobowe pragnienia będące wyrazem natury osoby – pokazuje jej oczekiwania i istotą uwarunkowane tęsknoty – by następnie wskazać na jakiś surogat ich urzeczywistnienia. Jego osoba ma *stać w świetle piękna i dobra*, lecz w tej wzniosłości – ludzona nieco swą wielkością, wielkością swych pragnień – staje się płaska, powierzchowna i – mimo tragizmu swej kondycji – żałosna w swym patetyzmie; patetyzmie pozbawionym ostatecznie racjonalnych, sensownych fundamentów. Owa wzniosłość wszakże zdaje się nie posiadać fundamentalnego ugruntowania. Osoba tworzy i kontempluje; żyje szlachetnie i estetycznie. Ale jest zamknięta w swym przemijaniu i nie ma żadnej perspektywy na wyrwanie się z własnej – wielkiej, dostojnej, heroicznej i pięknej – słabości i nietrwałości. Brakuje jej odniesień do sfery *sacrum*. Nie ma miejsca na religijną wzniosłość, uwielbienie czy doświadczenie bytu, który w rzeczywisty sposób pokonuje ograniczenia czasowe i staje ponad nimi jako byt ponadczasowy.

Okazuje się zatem, że Ingardenowska osoba – pomimo tego, iż Ingarden wprost tego tak nie formułuje – jest bytem a-religijnym. Jego aksjologia uczyniła nieobecnymi wartości religijne, a jego antropologia w sposób spójny i konsekwentny uwzględnia ten fakt, opisując podmiot osobowy w kontekście radykalnej nieobecności Boga! Podmiot osobowy jest substancją, jest siłą, jest dynamizmem; jest tym, kto kształtuje samego siebie i kto konstytuuje swą osobową egzystencję. Wszystko to czyni własnymi mocami i własną kreatywnością. Buduje własną suwerenność i integralność, ulegając tylko jednemu podporządkowaniu – temu, które płynie ze strony wartości, zwłaszcza moralnych i estetycznych. Tylko w tym momencie, tylko wobec tego, co etyczne i estetyczne czuje się zobowiązany wypowiedzieć własne osobowe *fiat*. Nie jest zatem tak, aby osoba doświadczała zobowiązania uległości poza kontekstem etycznym i estetycznym. On zdaje się być jedynym i wystarczającym, wobec którego osobowy podmiot winien wyrazić własną uległość. Jednocześnie ta sama osoba doświadcza niewystarczalności owej – nazwijmy to przenośnie – *nadrzędnej wobec niej sfery*. Wszakże ta ostatnia nie pozwala na uchronienie się przed doświadczeniem własnej kruchości i jedynie pozorowanego panowania nad przemijaniem. Zatem osobowo-twórcza sfera; sfera tego co konieczne dla stawania się osoby – *idealna sfera aksjologiczna* – okazuje być zasadniczo ograniczona odnośnie do swej skuteczności. Nie jest wszakże zdolna

do tego, aby zapewnić człowiekowi urzeczywistnienie jego osobowych aspiracji do pokonania czasowości. To, co zdaje się być konieczne i *nadrzędne* wobec człowieka, przeniknięte jest zasadniczą wadą – okazuje się niewystarczające. W konsekwencji osoba nie może w pełni stać się trwałym bytem.

Jeżeli jednak tak właśnie jest, to wskazuje to na niepełność Ingardenowskiej koncepcji osoby. Ma ona bowiem wykraczać poza swoje ograniczenia, aby *ujednić* własną strukturę, a jednocześnie w kontekście tego, co ją otacza – etycznym i estetycznym – okazuje się to niemożliwe. Brakuje zatem Ingardenowskiej osobie tego odniesienia, które może to umożliwić. Nieobecność Boga powoduje, że osoba zdaje się być zagubiona w rzeczywistości. Aspiruje do tego, co wielkie i wzniosłe, a jednocześnie te aspiracje zdają się być niemożliwe do wypełnienia. Osoba tęskni za tym, czego *de facto* nie może zdobyć. Nastawiona jest samą własną naturą na to, co *nadrzędne*, lecz owa nadrzędność jest ograniczona. To, że brakuje miejsca dla Boga, zdaje się skazywać owego Ingardenowskiego człowieka na tkwienie w tęsknocie za nieosiągalnym. Konsekwentne wyłączenie *sacrum* ze świata, w którym urzeczywistnić się ma pełnia osoby, skutkuje niemożliwością trwania osoby jako bytu, który faktycznie przełamie destrukcję czasu. Tego bowiem nie może zapewnić jej częściowa *aksjologiczna nadrzędność*; *nadrzędność*, której statusu Ingarden zresztą ostatecznie nie sprecyzował. Konsekwencje tego są doniosłe.

Zauważamy bowiem, iż Ingardenowska osoba musi konkretyzować wartości, gdyż to stanowi warunek jej osobowego rozwoju. Jednocześnie przed ich aktywnym urzeczywistnianiem – przed wprowadzeniem ich na poziom faktycznego istnienia – owe wartości bytują na płaszczyźnie idealnej jako idee czy czyste jakości wartości³⁵. Człowiek stanowi byt jedynie umożliwiający *ujawnienie* się wartości we własnym otoczeniu dzięki swej aktywności etycznej czy estetycznej. Nie jest zaś nigdy w sensie ścisłym kreatorem wartości³⁶. Jeżeli jednak sfera tego, co wartościowe i co bytuje w sposób faktyczny, posiada swój ontyczny pierwowzór w postaci – posłużmy się znowu metaforą – *idealnej sfery aksjologicznej oczekującej na człowieka, który ją skonkretyzuje, który pozwoli jej faktycznie zaistnieć*, to w naturalny sposób pojawia się pytanie o faktyczny sposób istnienia owego pierwowzoru i jego ontyczny status.

Ingarden w swej fenomenalnie skrupulatnej i precyzyjnej ontologii zabezpieczył się przed takimi pytaniami, odsyłając zainteresowanych do mającej powstać

³⁵ Por. przypis 29 niniejszego opracowania.

³⁶ Ingarden troszczył się o to, aby jego aksjologia miała wymiar obiektywny i zabezpieczała ontycznie wartości przed jakimkolwiek niebezpieczeństwem ich zrelatywizowania do czegokolwiek, a zwłaszcza zsubiektywizowania względem intencjonalnej, twórczej aktywności podmiotu osobowego. Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 37; tenże, *Wykłady z etyki*, s. 130, 170nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 207nn.

później metafizyki; metafizyki mającej mówić już wprost o istocie tego, co faktyczne³⁷. O ile ontolog może zaakceptować taki postulat, o tyle konkretna osoba zdaje się być zainteresowana egzystencjalnie odpowiedzią na takie pytanie. Wszakże ona troszczy się nie o rozstrzygnięcie subtelności filozoficznych – nie o dystynkcje wprowadzające intelektualną precyzję – lecz o egzystencję swego osobowego bytu. A wówczas w głębi siebie może domagać się wyjaśnienia egzystencjalnego źródła sfery, która wobec niej jest *nadrzędna*, a dla niej osobowo-twórcza. Poszukiwać może ostatecznego uzasadnienia konieczności własnego etycznego i estetycznego działania. Jeżeli nie ma ostatecznej i absolutnej *nadrzędności* – brak wszakże metafizycznej konstatacji o faktycznie istniejącym bycie absolutnym – to skąd obecność *nadrzędności aksjologicznej*, której ja jako osobowy podmiot mam się podporządkować? Czyż jest sens – racjonalne uzasadnienie – nieustannego *fiat* wobec *idealnej sfery aksjologicznej*, która sama jawi się jako sfera pozbawiona dostatecznego uzasadnienia? Dlaczego ja jako osoba mam być sprawiedliwy, prawy, prawdomówny i poszerzać sferę estetyczną, jeżeli *sprawiedliwość sama, prawość sama, prawdomówność sama i piękno samo* okazuje się zawieszona w niepewności egzystencjalnej i pozbawione immanentnego sensu?

Skoro owa *nadrzędna samość* nie ma metafizycznego osadzenia i wyjaśnienia, to takim samym paradoksalnym znamieniem – jak się zdaje – przeniknięta musi być również ich konkretyzacja w postaci aktywności etycznej i estetycznej podmiotu osobowego. Sensownie wszakże nie można podporządkować się racjom pozbawionym sensu! Ostatecznym uzasadnieniem mego aksjologicznego dynamizmu ma być – obok natury samej osoby – *idealna sfera aksjologiczna*, domagająca się faktycznego skonkretyzowania. Ta jednak sfera *sama sobą* nie tłumaczy sensowności swego roszczenia do zaistnienia na poziomie bytu faktycznego. Nie tłumaczy nawet własnego bycia na płaszczyźnie tego, co idealne. Jawi się zatem jako przeszczeń tego, co wzniosłe, lecz radykalnie pozbawione wyjaśnienia własnej idealnej egzystencji. Ta ostatnia pozostaje tajemnicza. Pozostając na gruncie Ingardenowskim (tzn. w optyce ontologii), nie można w żaden sposób wytłumaczyć tego, że ona istnieje – nie można wskazać na faktyczną rację tłumaczącą ostatecznie jej egzystencję; nie można podać metafizycznego kontekstu jej idealnej bytowości. Nie będąc ludzkim wytworem – a to w kontekście Ingardenowskich priorytetów jest oczywiste – istnieje w sposób niewytłumaczalny³⁸.

³⁷ Por. Tenże, *Spór 1*, s. 45, 56nn, 60nn.

³⁸ O ile w ogóle istnieje, czego ontologicznie nie można stwierdzić. Inarden co prawda nie konstataje wprost konieczności ontologicznego wstrzymania się od uznania faktycznego istnienia – określonej na użytek niniejszego opracowania jako – *aksjologicznej sfery idealnej*, lecz o tym, co idealne formuluje kilka istotnych dla nas uwag. „Z zawartości żadnej idei (...) nie płynie z koniecznością

W kontekście powyższych uwag możemy stwierdzić, że kondycja Ingardenowskiej osoby także jest pozbawiona ostatecznego sensownego wyjaśnienia. Osiąganie bowiem jedności osobowej następuje wokół czegoś, co samo domaga się racjonalnego fundamentu, a tegoż Ingarden nie przedstawia. W tej optyce możemy skonstatować, iż Ingarden wyjaśnia ludzką egzystencję przez odniesienie do tego, co samo winno być wyjaśnione! Oznaczać to może, iż Ingardenowska koncepcja osoby przeniknięta jest pewną aporią.

Skoro bowiem Ingarden nie wytłumaczył egzystencji *idealnej sfery aksjologicznej* oczekującej na konkretyzację, to nadawanie sensu ludzkiej egzystencji poprzez realizację momentów owej sfery jest działaniem pozbawionym ostatecznego uzasadnienia. Trudno jest oczekiwać, aby faktycznie bytująca osoba sens własnej egzystencji odnajdywała w czymś, co zdaje się tkwić poza płaszczyznę sensu. O tyle można budować osobową egzystencję, o ile zostaje ona związana z czymś, czego istnienie i racjonalność nie budzi wątpliwości. Tego zaś nie można powiedzieć o ideach wartości czy o idealnych jakościach wartości. W konsekwencji Ingardenowska osoba jawi się jako byt nie do końca wytłumaczalny, a jej dynamizm – w kontekście ustaleń Ingardena – zdaje się być nieco niezrozumiały i nieuzasadniony. Ów dynamizm ma przecież – w zamyśle Ingardena – być sensownym i mogącym przynieść pozytywne skutki dla osoby. Jednocześnie jednak na gruncie faktycznych rozstrzygnięć filozoficznych brakuje przesłanek ku temu, aby uznać, iż ów zamysł można zrealizować. Wszakże aktywność estetyczna i etyczna osoby pozbawiona jest ostatecznego i fundamentalnego wytłumaczenia, zaś doświadczaniu siebie jako bytu trwającego w czasie i aspirującego do wyrastania ponad przemijanie towarzyszy doświadczanie *wtopienia* w wpływ czasu.

Wydaje się, że owo zasadnicze *usensownienie* mogłoby pojawić się, gdyby Ingarden zdecydował się na radykalne egzystencjalne wyjaśnienie obecności *idealnej nadrzędności aksjologicznej*; gdyby powiązał jej istnienie z czynnikiem, od którego ona pochodziłaby. Inaczej mówiąc – sens estetycznego i etycznego zobowiązania byłby *dotykalny* dla osoby wówczas, gdyby istnienie idealnego pierwowzoru prze stałoby być przeniknięte a-racjonalnością, a nabrałoby czytelnej i oczywistej zrozumiałości. To jednak stałoby się faktem tylko wówczas, gdyby Ingarden wspomnianą *nadrzędność* – w kontekście jej niepochoodności od człowieka, a rów-

istnienie przedmiotów podpadających pod daną ideę (...)”. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 56. „Toteż sądy ontologiczne – jak już zaznaczyłem – są wolne od uznania wszelkiego (realnego lub nawet idealnego!) istnienia (...)”. Tamże, s. 60. A w innym miejscu twierdzi, że „nie wiemy w tej chwili, czy obok idei istnieją faktycznie przedmioty realne. W formalnej ontologii nie wiemy nawet, czy idee naprawdę istnieją. Jedno i drugie można by rozstrzygnąć dopiero w rozważaniu metafizycznym”. Tenże, *Spór 2*, s. 238. Wydaje się zatem uprawnione rozciągnięcie klauzuli ontologicznego dystansu wobec sądów o tym, co faktyczne, także i na naszą *idealną sferę aksjologiczną*.

nocześnie jej konieczności dla bytu osobowego – odniósł do bytu absolutnego, od którego aktu one pochodzą. Osoba o tyle tylko mogłaby sensownie mówić zobowiązująco *fiat* idealnym wartościom, o ile miałyby uzasadnione przekonanie, że nie stanowią one jej fikcyjnego wytworu; że nie są jej świadomościową fikcją, nadającą pozór sensu jej istnieniu; że stanowią autentyczny i sensowny motyw jej dążenia w stronę piękna i dobra. To mogłoby jednak stać się tylko wówczas, gdyby oczywistym było ich pochodzenie od Boga. Wówczas bowiem *wezwanie idealnej sfery aksjologicznej* do jej konkretyzacji miałoby sensowne uzasadnienie. Tkwiłoby ono ostatecznie w Bogu, który *wpisałby* w ową sferę roszczenie do jej skonkretyzowania mocą aktywności podmiotu osobowego, a w naturę osoby konieczność obcowania z tym, co estetyczne i etyczne. Ta szczególna komplementarność zyskiwałyby tym samym radykalne uzasadnienie.

Gdyby jednak Ingarden – w kontekście *nadrzędności aksjologicznej* – pozwolił zagościć Bogu, to zmieniłoby to zarówno charakter jego aksjologii, jak i antropologii. Skoro bowiem odnalazłby miejsce dla faktycznego Boga, który wyjaśnia obecność osobo-twórczych wartości, to musiałby – jak można przypuszczać – odnieść podmiot osobowy nie tylko do *nadrzędności* estetycznej i etycznej, ale ostatecznego jej źródła. Musiałby wówczas osadzić osobę wprost wobec tego, co wyłania z siebie wszelki inny byt i co podtrzymuje owo wszystko w byciu. O ile jego koncepcja osoby miałyby być zupełnie spójna, to wówczas integrację osoby wiodącą do przełamania prze-mijania odnieść należałoby nie tylko do tego, co etyczne i estetyczne, lecz przede wszystkim do tego, co absolutne. Warunkiem trwałości osoby i jej przezwyciężenia czasu musiałoby stać się otwarcie na *radykalną nadrzędność*; na to, co pozwala autentycznie pokonać czas. Jeżeli zatem osoba miałyby mieć szansę na trwanie, to musiałaby zmierzać nie tylko w stronę tego, co estetyczne i estetyczne, ale przede wszystkim absolutne.

Ingarden jednak pomija Boga. Faktyczny człowiek nie doświadcza Go. I wcale nie musi mieć takiego doświadczenia do swej osobowej pełni. Ma być etyczny i – nieco epikurejsko – estetyczny. Ma być wytwórcą piękna – ściślej warunków dla jego obecności. Jednakże nie jest tak, aby Ingardenowska osoba percepowiała wartości estetyczne w tym, czego nie konstytuuje; w tym, co po prostu jest. Ingarden wiele mówi o pięknie rzeźby, obrazu czy literatury. Rozważa wartości estetyczne w kontekście warunków tworzonych przez osobowy podmiot do ich ujawnienia się. Piękno zatem zawsze łączy z kreacją podmiotu. Pomija zaś zupełnie piękno tego, co jest, a co osobowe *ja* zastaje jako istniejące. Sferę faktycznej estetyczności stanowią dzieła sztuki. Piękno gór, morza czy lasu jest nieobecne w Ingardenowskiej wizji. Ona jest obojętna na estetyczną aksjologię tego, co faktycznie egzystuje. Być może poszerzenie Ingardenowskich analiz estetycznych o piękno faktycznego (!) świata zmuszałoby do okiełznania ontologicznego dystansu wobec tego, co rzeczywiście istnieje i uznania owej faktyczności. Uznając jednak ostatecznie, trzeba by

odpowiedzieć na pytanie o jej źródło, czyli Boga. Łatwiej zatem – chcąc uniknąć zagadnienia Boga – łączyć faktyczne piękno z aktywnością człowieka i pomijać je w świecie zastanym przez człowieka. Milcząc o pięknie gór czy wzburzonego morza, nie trzeba tłumaczyć faktycznego istnienia powyższych.

Ingarden nie zdołał jednak – pomimo wyżej zaznaczonych uników – nadać swej koncepcji osoby zwartej postaci. Jego człowiek co prawda żyje w przestrzeni a-teistycznej, lecz kontekst ontologiczny odnosi się ciągle do bytu zdolnego do absolutnego trwania. Ingardenowska ontologia – i korelatywnie fenomenologia faktycznej osoby – zdaje się być przeniknięta pewną tymczasowością i brakiem najbardziej fundamentalnych, a równocześnie ostatecznych konstatacji metafizycznych. Rozważania kierowane w stronę idei nie pociągają żadnych ostatecznych wniosków o charakterze faktycznym. Są jasne, precyzyjne i skrupulatnie sygnalizujące konieczność przyszłych ustaleń metafizycznych, lecz pozbawione jakiegokolwiek osadzenia w sferze tego, co niewątpliwie istnieje, skłaniają do zasadniczego pytania: czy wyniki owych badań znajdują potwierdzenie (zastosowanie) w faktycznym świecie? Czy przekładają się niejako na prawdę o rzeczywistym istnieniu? Jeżeli jednak ich ustalenia są ważne – a w to Ingarden nie wątpił – to oznacza to, że uznanie jako możliwe bytu absolutnego wyrastającego ponad czas, bytu nieustannie aktualnego i nieskończonego wyrastającego ponad szczelinowość aktualności – bytu wiecznego – musi być uwzględniane! Nie można zatem – inaczej mówiąc – ignorować ustaleń ontologicznych dotyczących (ewentualnej) egzystencji Boga w rozważaniach antropologicznych.

Skoro bowiem – jak to ukazaliśmy w rozdziale pierwszym – swoista gradacja doskonałości bytów w kontekście ich czasowości wiedzie od zdarzeń przez procesy, przedmioty trwające w czasie i narastanie w organizmach żywych, a zwłaszcza w bycie osobowym, a własne zwieńczenie znajduje w bycie absolutnym, to nie można pomijać ostatniego. Jeżeli nie lekceważymy obecności poszczególnych szczebli owej *czasowej, doskonałościowej hierarchii*, to nie możemy być obojętni na *pełnię owej doskonałości*. Inaczej mówiąc – skoro sama analiza ontologiczna skłania ludzki umysł ku temu, co wieczne, to nie można nieustannie zamykać się w *ontologicznej twierdzy* dystansującej się od metafizycznej konstatacji – *tak jest faktycznie*; nie można poprzestawać na unikaniu odpowiedzi na pytanie o faktyczną egzystencję. Faktyczny podmiot osobowy w oczywisty sposób domaga się decyzji – szczególnego ostatecznego metafizycznego osądu – odnośnie do problemu istnienia wiecznego bytu absolutnego! Chce wiedzieć – bo to jest konieczne dla prawdy o jego osobowej egzystencji – czy ów Bóg jest tym, kto faktycznie istnieje, czy wyłącznie Bogiem możliwym (nadającym się) do istnienia! I tutaj dotykamy kolejnej trudności w rozważaniach Ingardena.

Jeżeli bowiem ontologia w konieczny sposób wiedzie do metafizyki traktującej o faktycznej egzystencji, to twierdzenia ontologiczne o ponadczasowej egzystencji

bytu, który wiecznie *jest* – w przeszłości *jest*, w teraźniejszości *jest*, w przyszłości *jest* – przekładają się na twierdzenia o istniejącym Bogu. Faktyczna obecność Boga nie mogłaby zatem zostać ignorowana w koncepcji osoby. Wówczas nie można by uznać, iż osoba urzeczywistnia się jako byt etyczny i estetyczny, lecz jej religijne odniesienie byłoby oczywistą koniecznością, a przewyciężenie czasu osadzone musiałoby być w kontekście osobowej relacji z *sacrum*. Jeżeli natomiast ustalenia ontologiczne nie muszą przekładać się na to, co faktyczne, to – z punktu widzenia konkretnego człowieka i jego egzystencjalnej troski o odkrycie sensu siebie samego – byłyby zupełnie nieużyteczne. Podmiot osobowy bowiem nie mógłby na nich oprzeć prawdy o sobie, a więc i określić sensu własnej egzystencji. Konstrukcje ontologiczne byłyby w tej optyce zupełnie pozbawione uzasadnienia, a w konsekwencji zobowiązania do osobowego etycznego zaangażowania – wsparte *aksjologiczną sferą idealną* – przeniknięte brakiem ostatecznych racji.

Inaczej mówiąc – albo należy wprowadzić Boga w kontekst filozoficznych (metafizycznych) rozważań i zbudować inną koncepcję osoby, albo też należy zbudować inną, ponieważ... ontologia swoją tymczasowością nie wyjaśnia racjonalnie konieczności osobowego zaangażowania aksjologicznego! O tyle można Ingardenowskiej koncepcji osoby nadać spójność, o ile podejmie się problem faktycznie bytującego Boga. Nie można wykluczyć Go z rozważań antropologicznych, o ile te ostatnie mają mówić o konkretnie istniejącej osobie. Ingardenowskie analizy bytu osobowego umieszczone w kontekście ontologicznych analiz czasu rodzą zatem postulat zdecydowanego określenia zagadnienia Boga. Ujawniają one zasadniczą trudność konsekwentnego i harmonijnego opisu osobowego bycia przy utrzymaniu ontologicznego dystansu. Oznacza to, że Bóg musi przestać być tylko *pojęciowym diamentem*, a musi się stać Bogiem istniejącym lub też należy zdecydowanie odmówić mu faktycznej egzystencji. Tylko w ten sposób bowiem można osadzić faktyczną osobę w faktycznym świecie wypełnionym *sacrum* lub pustką ostatecznej nie-racjonalności świata i człowieka.

W sytuacji jednak, gdy motyw Boga u Ingardena nieustannie pojawia się w tle ontologicznych analiz; jeżeli pojawia się wprost jako możliwy byt absolutny lub jako jedyne czynniki mogące wyjaśnić odpowiedniość sfery ideowej i jej indywidualnego i faktycznego urzeczywistnienia, a zatem i wskazać na fundament możliwości przeniesienia ustaleń ontologicznych na konstatacje metafizyczne; jeżeli tylko byt absolutny może tłumaczyć obecność *idealnej sfery aksjologicznej*, która ma być konkretyzowana przez podmiot osobowy, to wydaje się, iż myśl o Bogu nieustannie towarzyszyła filozoficznej refleksji Ingardena. Tyle tylko, że Ingarden nie zdołał zająć ostatecznego w tej materii stanowiska, tak jak nie zdążył sformułować sądu metafizycznego o świecie realnym. Być może to właśnie chęć uniknięcia ostatecznego osobowego określenia się w kwestii istnienia Boga stanowiła rzeczywisty powód dystansowania się od metafizyki i przesuwania jej na późniejsze roz-

strzygnięcia. Być może to owa szczególna niemożność – stanowiąca tajemnicę dostępną tylko w osobowej głębi samemu Ingardenowi – faktycznego uznania bądź odrzucenia istnienia Boga była zasadniczym motywem ontologicznego unikania badań faktycznej rzeczywistości. Wstrzymując się od jednoznacznych wypowiedzi o tym, co faktycznie istnieje (oddalając perspektywę metafizyki), Ingarden mógł przecież już konstruować subtelności ontologiczne wraz z towarzyszącym im ontologicznym bytem absolutnym bez konieczności egzystencjalnego osobowego *tak* bądź *nie* wobec faktycznie istniejącego Boga.

Warto w tym momencie odwołać się do samego Ingardena. Rozważając problem osoby i czasu – wskazując na osobowe możliwości poszerzenia aktualności dzięki świadomościowej aktywności – odnosi się do Bergsonowskiej gradacji napięć świadomości. W tym kontekście formułuje istotną dla nas wypowiedź: „Bergson idzie tu jednak jeszcze dalej i sądzi, że na granicy coraz to «wyższego» napięcia (...) dochodzimy do najwyższej aktywności boskiej, przy której cała wieczność staje się jedną terażniejszością. Wydaje mi się to podobne do pięknego poematu; nie wiem, jak się tu sprawy naprawdę mają”³⁹. Ów tekst zdaje się wyrażać tęsknotę Ingardena za uznaniem faktycznej Bożej egzystencji; uznaniem Tego, kto jako nieobecny nieustannie przecież przenika Ingardenowską ontologiczną refleksję. Ta tęsknota za owym *pięknym poematem* nie znajduje swego celu. Ingarden bowiem zatrzymuje się niejako w połowie drogi i – nie odrzucając faktycznego Boga – zamyka się w ontologicznym *nie wiem, jak jest naprawdę*. Takie zamknięcie jednak skutkuje wskazanymi przez nas niejasnościami i trudnościami w kontekście antropologicznym. Ontologiczny rygoryzm *nie wiem jeszcze, jak jest faktycznie*, nie rozwiązuje dylematów podmiotu osobowego. Swoistym komentarzem wskazującym na konieczność rzeczywistych konstatacji może być fragment z listu Edyty Stein do Ingardena: w „tym właśnie upatruję – pisała 20 listopada 1927 roku – słaby punkt Pańskiego toku myślenia. Jako filozof może Pan twierdzić, że brak Panu przekonywających racji, które w sporze między idealizmem a realizmem pozwoliłyby Panu opowiedzieć się po którejś ze stron. Ale w praktycznym życiu nie czeka Pan przecież, aż się coś w tym sporze o rzeczywistość rozstrzygnie, tylko Pan z nią obcuje, jak czynią też wszyscy idealiści, o ile są jeszcze przy zdrowych zmysłach. Tego, kto postępuje inaczej nazwie Pan głupcem. (...) Nie trzeba, byśmy aż po kres naszego żywota szukali dowodu prawomocności doświadczenia religijnego. Konieczne jest jednak, byśmy opowiedzieli się za lub przeciw Bogu. Tego się od nas wymaga: zdecydować się, nie otrzymując w zamian kwitu gwarancyjnego.

³⁹ Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla, Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 września – 17 listopad 1967)*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 99.

Oto jest wielkie ryzyko wiary⁴⁰. Tego ryzyka jednak Ingarden w swych filozoficznych konstatacjach nie podjął, a nie dysponując owym *kwitem gwarancyjnym*, osadził Boga w ramach ontologii, zaś rzeczywistą osobę okaleczył, pozbawiając ją odniesienia do *sacrum*; do Boga, który faktycznie – a nie tylko ontologicznie – wiecznie jest⁴¹.

⁴⁰ Cytuję za: bp M. Jędraszewski, *Edyta Stein, Filozof i łaska wiary*, Poznań 2003, s. 56.

⁴¹ Mając świadomość innej niż przedstawiona w naszych analizach interpretacji problemu *sacrum*, poprzestajemy na dotychczasowych analizach. Por. J. Perzanowski, *Garść wspomnień o Wielkim Filozofie*, [w:] *Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń 2003, s. 380.

Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym Filozofia Romana Ingardena jako poszukiwanie Boga

Tytułem wstępu

Truizmem jest konstatacja, że Ingarden w swych badaniach niewiele mówił o Bogu. W jego wielotomowej spuściźnie filozoficznej wypowiedzi dotyczące Boga i sformułowane *explicite* stanowią swoisty margines. Czy można zatem zasadnie ujmować Ingardenowską refleksję w kategorii poszukiwania Boga? Czy nie popadamy w sprzeczność, wiążąc całość filozofii Ingardena z problemem poruszonym tylko sporadycznie?

Niniejsza wypowiedź wyrasta z przekonania, iż możliwe jest zarówno uniknięcie wspomnianego niebezpieczeństwa, jak i – spoglądając z pewnej metaperspektywy na zasadnicze problemy podejmowane przez autora *Sporu o istnienie świata*¹ – pokazanie, że tytułowe *poszukiwanie Boga* stanowić może klucz hermeneutyczny tłumaczący znaczącą część konstatacji Romana Ingardena.

Prezentowane rozważania nie aspirują do prezentacji ostatecznych rozstrzygnięć. Stanowią raczej pewną propozycję interpretacyjną Ingardenowskiej spuścizny – swoistą hipotezę badawczą – która własne uzasadnienie czerpie zarówno z programu badawczego Ingardena, jak i z faktycznego przebiegu jego analiz.

1. Perspektywa ontologiczna

Ingarden przez całe swoje filozoficzne życie konsekwentnie dążył do zrozumienia tego, co jawi się jego doświadczeniu. Doniosłe jednak jest to, że owo zrozumienie zawsze miało oznaczać poznawcze uchwycenie poznawanego przedmiotu w jego istotowej strukturze. Niezależnie zatem od tego, czy poznawcza eksplikacja dokonywała się w ramach estetyki, antropologii, etyki, epistemologii czy ontologii, zawsze stanowiła próbę zdystansowania się od przypadkowości, zmienności i faktyczności i dotarcia do poziomu tego, co istotne, konieczne i – w związku z tym –

¹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, 2, Warszawa 1987. Dalej stosujemy skrót *Spór*.

racjonalne². Wyrazem trwałości zasadniczego zorientowania Ingardena na poznanie istotnościowe może być konstatacja, że nawet „do sensu wszystkiego, co przypadkowe, należy to, że posiada ono «pewną istotę» (*ein Wesen*) dającą się w sposób czysty uchwycić i że ta istota podlega prawdom «istotnościowym» (...) rozmaitej ogólności”³. Ingardenowskie ukierunkowanie na uchwytywanie istoty przedmiotu (respekt wobec postulatu redukcji ejdetycznej⁴) znalazło wyraz w jego badaniach ontologicznych, które – w samym swym założeniu – umożliwiać miały odśłonięcie istotowego i racjonalnego *rdzenia* faktycznie istniejących przedmiotów⁵.

„Rozważanie ontologiczne – pisze Ingarden – polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych («czystych istot») i zachodzących między nimi związków koniecznych”⁶. Tak rozumiane badania ontologiczne stanowią oryginalną realizację nastawienia ejdetycznego mającego na celu poznanie istotnościowe. Wszak poruszając się w obrębie zawartości idei, można odkrywać struktury istotnościowe w czystej postaci, których odpowiedniki ewentualnie⁷ występują

² Ekstrapolując określenie – użyte przez samego Ingardena w kontekście istoty – na całość badań, powiemy, że ich celem było poznanie „bytowego rdzenia racjonalnego”. Tenże, *Spór*, t. 2, s. 360. Stępień – odnosząc się do Ingardenowskiej ontologii – pisze, że „racjonalne jest to, co wyznaczone przez sens lub istotę czegoś (...)”. A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, „Roczniki Filozoficzne” 20, 1, 1972, s. 13. Ingardenowskie ukierunkowanie na uchwycenie racjonalnych struktur istotowych ujawnia się także w wypowiedziach postulujących badanie idei dzieł sztuki czy idei poznania. Por. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 357n; tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1994, s. 10; tenże, *Spór*, dz. cyt., t. 2, cz. 2, s. 104, 105, przypis 93; tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 259nn.

³ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 270. Przytoczona wypowiedź wprawdzie pojawia się przy okazji precyzowania przez Ingardena Husserlowskich pojęć (istota, *species*), jednak niewątpliwie stanowi czytelną ilustrację perspektywy badawczej samego autora *Sporu*.

⁴ Redukcja ejdetyczna wprowadza poznawczy dystans wobec indywidualności, faktyczności i przypadkowości. Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, Warszawa 1974, s. 148, 152; *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 318.

⁵ Badania ontologiczne wszak pozwalały badać struktury istotnościowe w dystansie wobec tego, że w potocznym doświadczeniu jawią się one jako „ukryte w nieprzejrzystości konkretnej egzystencji”. A.T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentalny, kosmiczny – Rola Romana Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 185. Dzięki temu zresztą „od jej [ontologii – W.K.] wyników, uzyskiwanych drogą analizy czystych możliwości, zależą *a priori* rozstrzygnięcia wszystkich innych nauk, tak filozoficznych, jak i szczegółowych”. W. Stróżewski, *Fenomenologia analityczna Romana Ingardena. Zarys problematyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21, 1, 1993, s. 6.

⁶ R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 45.

⁷ Owa ewentualność płynie stąd, że analiza ontologiczna nigdy nie daje twierdzeń metafizycznych o faktycznym istnieniu czegokolwiek. Por. tamże, s. 45, 60.

na poziomie przedmiotów faktycznie istniejących. Dokonując poznawczego apriorycznego wniknięcia w obręb zawartości idei – dzięki obecności stałych i zmiennych elementów strukturalnych owych idei⁸ – dociera się do reguł określających to, co jest konieczne, możliwe i niemożliwe; reguł, które respektują indywidualne przedmioty stanowiące realizację (konkretyzację, egzemplifikację) odpowiednich idei.

Znaczące jest to, że z analiz ontologicznych nie wynika jakakolwiek konstatacja dotycząca faktycznego istnienia – również faktycznego istnienia samych idei⁹. Oznacza to, że badania ontologiczne dokonują swoistego *od-faktycznienia* wyrażającego się w fundamentalnym zdystansowaniu się wobec tezy egzystencjalnej o jakimkolwiek faktycznie istniejącym jestestwie. Inaczej mówiąc – podejmując badania ontologiczne, fenomenolog skrupulatnie analizuje strukturę przedmiotu, który może istnieć, lecz nigdy nie formułuje sądu, że tenże przedmiot faktycznie istnieje¹⁰. Dla problemu obecności Boga w refleksji Ingardena taka perspektywa ma kolosalne znaczenie. Jeżeli bowiem Ingarden w swych analizach odnosi się do Boga, to (w znaczącej ich części) również i Go poddaje ontologicznemu *od-faktycznieniu* i rygorystycznie powstrzymuje się od stwierdzenia faktu Jego obecności. Tym sposobem Byt Absolutny pojawiający się w Ingardenowskiej ontologii konsekwentnie prezentowany jest w *sieci* wyznaczonej przez perspektywę nadrzędnych kategorii ontologicznych; w *sieci* skomplikowanej aparatury pojęciowej wypracowanej na terenie ontologii egzystencjalnej i formalnej¹¹.

⁸ „«Stała» zawartości idei jest idealną konkretyzacją pewnej całkiem określonej idealnej jakości” (tamże, s. 52), a zmienna to konkretyzacja „czystej możliwości ukonkretyzowania się w przedmiocie indywidualnym któregoś ze szczególnych przypadków, które rodzajowo wyznacza czynnik stały zmiennej”. Tenże, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 213. Idea jest przedmiotem ogólnym i ma dwustronną budowę. Por. tamże, 213nn, 226n.

⁹ Taka konstatacja miałaby już charakter twierdzenia metafizycznego. Por. przypis 7.

¹⁰ „Sądy ontologiczne (...) są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego) istnienia”. R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 60. Warto dodać, że pogłosem owego *od-faktycznienia* i nastawienia na istotę może być twierdzenie Ingardena, że: „faktycznie istniejące dzieła stanowią dla ontologii dzieła literackiego jedynie materiał przykładowy (...)”. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 259; materiał konieczny „do wyróżnienia w całości przedmiotu badanego tych momentów, które muszą mu przysługiwać, i do odróżnienia ich od tych, które są jedynie przypadkowe”. Tamże, s. 261. W innym miejscu Ingarden pisze, że „to, czego właśnie szukam, to nie jest po prostu czysto empiryczne stwierdzenie, że w dziele sztuki występują jakości z poszczególnych grup, lecz że zachodzą jakieś takie wewnętrzne konieczności, że muszą występować szczególnie dobrane jakości z tych różnych grup”. Tenże, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981, s. 382. Por. tamże, s. 366n, 379nn.

¹¹ Ingarden swoje badania ontologiczne podzielił na egzystencjalno-ontologiczne, formalno-ontologiczne i materialno-ontologiczne (aczkolwiek koncentrował się głównie na dwóch pierwszych – por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 37; K. Okopień, *Uprzedmiotowienie. Krytyka ontologii Romana Ingardena*, Warszawa 1997, s. 18). Wspomniany podział skorelowany był z przekonaniem Ingardena, że „każdy przedmiot (coś w ogóle) może być rozważany z trzech różnych punk-

Jaki zatem jest Bóg, o którym mówi Ingarden?

Ujęcie egzystencjalno-ontologiczne – koncentrujące się na absolutnym sposobie istnienia – pozwala na przypisanie ewentualnie istniejącemu Bytowi Absolutnemu autonomii (samoistności), niezależności, samodzielności, pierwotności, aktualności, nieszczelinowości i trwałości¹². Zestaw wymienionych momentów bytowych¹³ konstytuuje wyjątkowo mocny sposób istnienia¹⁴. Byt Absolutny istniałby w sposób niezależny od jakiegokolwiek innego bytu – nie potrzebowałby do swej egzystencji niczego, co nie byłoby nim samym. Jako samodzielny – nie tworzyłby z żadnym ewentualnie istniejącym przedmiotem całości. Bytowa autonomia (samoistność) gwarantowałaby (analogicznie jak w przypadku jakiegokolwiek przedmiotu istniejącego realnie i dostępnego naszemu codziennemu doświadczeniu) rzetelne uposażenie momentami jakościowymi, które stanowiłyby *gęste uposażenie*, a swój fundament bytowy miałyby wyłącznie w sobie samym¹⁵. Tak rozumiana samoistność decydowałaby także o suwerenności Bytu Absolutnego wobec jakiegokolwiek świadomościowej aktywności – żaden akt świadomości nie mógłby dokonać modyfikacji w zakresie jego uposażenia materialnego (treściowego), formalnego czy egzystencjalnego¹⁶. Natomiast dzięki obecności w swym sposobie istnienia istnieniowej pierwotności Byt Absolutny byłby wieczny. Wszak przedmiot pierwotny „w sobie samym (...) zawiera niejako źródło swego istnienia. Stąd wynika, że o ile istnieje, nie może być unicestwiony przez żaden inny przedmiot, czyli że jest bytowo trwały (...)”¹⁷.

tów widzenia, albo, inaczej mówiąc, pod trzema różnymi właściwymi mu względami: (1) co do swego istnienia i sposobu istnienia, (2) co do swej formy, (3) co do swego materialnego uposażenia”. R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 68.

¹² Por. R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 244.

¹³ Momenty bytowe – nazywane przez nas w artykule także momentami istnieniowymi – stanowią „coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia”. Tamże, s. 83.

¹⁴ Mając świadomość, że Ingarden postulował dystans wobec wartościowania istnienia (sam dopuszczał istnienie absolutne, idealne, realne i intencjonalne), konsekwentnie będziemy traktować istnienie absolutne jako najmocniejszy i najdoskonalszy sposób bytowania. Por. tamże, s. 126, 243nn.

¹⁵ Samoistność (autonomię) bytową Ingarden przeciwstawia heteronomii bytowej (niesamoistności), a klasycznym przykładem przedmiotów heteronomicznych są takie przedmioty intencjonalne, jak dzieła literackie. Por. tamże, s. 84nn; *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka, i filozofii literatury*, Warszawa 1988.

¹⁶ W optyce Ingardena także Byt Absolutny musi stanowić jedność wymienionych trzech elementów. Por. tenże, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 356. Tytułem uzupełnienia dodać trzeba, że Ingardenowski Byt Absolutny znamionowałaby transcendentja niedostępności poznawczej. To jednak swoje uzasadnienie miałoby nie w aspekcie egzystencjalnym, lecz w materialnym (jakościowym). Por. tamże, s. 210.

¹⁷ Tenże, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 92, „Przedmiot bytowo pierwotny – o ile by w ogóle istniał – musiałby być z istoty swej «wieczny», w sensie istnienia «bez początku» i «bez końca». Tamże, s. 113.

Dotychczasowo wskazana istnieniowa suwerenność Bytu Absolutnego nie wyczerpuje jednak Jego oryginalności egzystencjalnej. Skoro bowiem omówione wyżej momenty istnieniowe (pierwotność, samoistność, samodzielność i niezależność) zawarte są także w idealnym sposobie istnienia¹⁸, to o niepowtarzalności istnienia absolutnego decyduje ich połączenie z aktualnością, nieszczelinowością i trwałością¹⁹. To obecność ostatnich wprowadza fundamentalną odrębność egzystencjalną pomiędzy Bytem Absolutnym a przedmiotami bytującymi idealnie, realnie i intencjonalnie. Albowiem aktualność bytowa wyposaża przedmiot aktualny w istotny dynamizm bytowy – w możliwość wywołania jakiegokolwiek zmiany w przedmiocie zewnętrznym. To dzięki niej pewne jestestwo zyskuje wewnętrzną zdolność do wywierania wpływu na inne byty, do *za-działania*; zdolność, która stanowi wyraz doskonałości bytu i której jest pozbawiony zarówno przedmiot istniejący idealnie, jak i intencjonalnie. „Wydaje się – pisze Ingarden – że w aktualności obok momentu aktywności (działaniowości) zawiera się też moment pewnej szczególnej «pełni» bytu, efektywności zarówno tego, czym się jest, jak i tego, jakim się jest. Tę pełnię, tę efektywność (...) miano zapewne na myśli, gdy niegdyś posługiwano się zwrotem «in actu esse»”²⁰.

O ile Ingardenowskie przedmioty realne (zdarzenia, procesy i przedmioty trwające w czasie) własną pełnią bytową zawsze mają zamkniętą w terażniejszości czasowej i o ile ową pełnią niejako przesuwiają się poprzez aktualne *teraz* (w owej terażniejszości zamykają swą doskonałość bytową)²¹, o tyle Byt Absolutny rozszerza w sposób nieograniczony zakres (pojemność) swej doskonałości i przekracza szczelinowość aktualności²². Jako byt obdarzony istnieniowym momentem nie-

¹⁸ Por. tamże, 246. To zresztą rodzić może pewne trudności interpretacyjne dotyczące relacji zachodzących pomiędzy Bytem Absolutnym a przedmiotami idealnymi, z racji przypisania tym ostatnim także pierwotności. Por. W. Kmieciowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne*, „Studia Gnesnensia” 17, 2003, s. 97nn.

¹⁹ W tym miejscu dodajmy, że wspomnianą trwałość jako moment istnieniowy Ingarden przypisuje wyłącznie istnieniu absolutnemu i jest ona nieobecna w istnieniu idealnym, mimo iż – w przytoczonym wyżej cytacie – pojawia się określenie przedmiotu pierwotnego właśnie jako *bytowo trwałego*. Wydaje się jednak, że absolutna trwałość pozostaje (w myśl intencji Ingardena) bardziej związana z kompleksem istnieniowym tworzonym przez pierwotność, aktualność i nieszczelinowość niż przez samą pierwotność. Por. także: F. Kobiela, *Problem szczelinowości w fenomenologii Romana Ingardena*, [w:] *W kręgu myśli Romana Ingardena*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2011, s. 95nn.

²⁰ R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 199.

²¹ Por. tamże, s. 192-194, 211nn, 218.

²² Szczelinowość przedmiotów realnych – jako określonych czasowo – Ingarden opisuje następująco: „istnieją wprawdzie przez cały czas, w którym istnieją, lecz odpowiednio do istoty czasu ich każdorazowe aktualne istnienie jest zawsze ograniczone do jednej terażniejszości, poza obręb w żadnej z poszczególnych chwil swego istnienia nie mogą sięgnąć. Aktualność ich istnienia stanowi zawsze tylko jakby pewną wąską szczelinę”. Tamże, s. 229.

szczelinowatości zdaje się On wyrastać ponad czasowość, jeżeli za jej istotny wyraz uznamy wędrówkę pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością. Te ostatnie dystynkcje tracą swój sens w obliczu takiego poszerzenia *teraz*, które – w kontekście wieczności pierwotności – zdaje się wchłaniać w siebie (a może raczej niwelować) przyszłość i przeszłość. Byt Absolutny bytowałby sposobem istnienia, dla którego wszystko byłoby *jedną chwilą*²³, co znaczyłoby, że Absolut nie tyle tkwi w czasie, ile wyrasta ponad czasowość, nadając jej postać wieczności; wyrasta jako Byt, którego absolutny sposób istnienia podporządkowuje sobie czas poprzez jego – mówiąc przenośnie – *odczasowienie*, w którym brakuje już miejsca na wędrówkę między przyszłością i przeszłością.

Jednocześnie istnieniowa wieczność Bytu Absolutnego – jako aktualna – nieustannie byłaby dynamiczna i zdolna do modyfikacji innych jestestw. Wszak nieszczelinowość Bytu Absolutnego, mimo że nadaje mu status istnienia ponadczasowego²⁴, nie ma nic wspólnego z pozaczasowością przedmiotów idealnych. Te bowiem (ewentualnie) istnieją także w suwerenności wobec niszczącego wpływu czasu, jednak mając istnieniowy moment nie-aktualności, swym istnieniem nie mogą wywrzeć żadnego zewnętrznego wpływu²⁵. Byt Absolutny natomiast w swym wiecznym *teraz* byłby istnieniową pełnią i doskonałością. Inaczej mówiąc, „istnienie absolutne dzięki nieskończonemu *teraz* wypełnionemu ciągłemu *in actu esse* nie tylko uzyskuje status wiecznej pełni, lecz także wiecznej aktywności. Byt absolutny jawi się jako taki, który w wiecznej terażniejszości *jest* i równocześnie jako taki, który *będąc* w tejże nieograniczonej czasowo aktualności wypełniony jest równie nieograniczoną *mocą twórczą*”²⁶.

Powyższa perspektywa egzystencjalno-ontologiczna nie wyczerpuje jeszcze tego, co Ingarden ontologicznie twierdzi o Bycie Absolutnym (gdyby ten faktycznie istniał). Zostaje ona bowiem w znaczący sposób dopełniona analizami formalno-ontologicznymi, zwłaszcza tymi dotyczącymi istoty możliwych bytów. Rozważany w tej optyce Byt Absolutny zawiera w sobie istotę (jest zresztą identyczny z nią), którą Ingarden określa jako radykalną²⁷. Konsekwencją jej obecności jest to, że wszystko w zakresie zasięgu bytowego przedmiotu²⁸ obdarzonego tak wyjątkową

²³ Por. tamże, s. 244.

²⁴ Por. tamże, s. 244.

²⁵ Por. tamże, s. 245n.

²⁶ W. Kmieciowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne w ujęciu Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 92n.

²⁷ Por. R. Ingarden, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 367.

²⁸ Pamiętać należy, że także na Boga Ingarden nakłada swoją aparaturę ontologiczną, która nakazuje widzieć w każdym samodzielnym jestestwie jedność materii, formy i sposobu istnienia. Por. tamże, s. 356n, a także przypis 11 prezentowanego artykułu.

istotą, naznaczone jest koniecznością i racjonalnością z jednoczesnym brakiem jakiegokolwiek przypadkowości, dowolności czy niezrozumiałości. To powoduje, że istota radykalna fundamentalnie odcina się swą oryginalnością od każdego innego typu istoty²⁹, a Byt Absolutny mający ją różni się od jakiegokolwiek innego bytu.

W całej bowiem faktyczności bytowej – w przedmiotach faktycznie istniejących – napotykać można tylko jestestwa, których racjonalność i konieczność ograniczona jest do ich istotowego rdzenia i tego, co przez ten rdzeń jest wyznaczone, a zasięg owego rdzenia (i korelatywnie margines dowolności) może być zróżnicowany³⁰. Natomiast Byt Absolutny identyfikuje się z takim rdzeniem. Wobec Niego ma zastosowanie twierdzenie: „wszystko w obrębie istoty przedmiotu byłoby konieczne i racjonalnie zrozumiałe, nie byłoby żadnej przypadkowości, ani dowolności (...)”³¹. W innym miejscu Ingarden doda, że „abstrahując bowiem od cech względnych³², które i w tym wypadku są wyznaczone nie tylko przez Boga, ale i przez wszystko, cokolwiek istnieje – wszystko, co w nim jest, co mu przysługuje, lub co jako moment da się w nim wyróżnić, (o ile Bóg w ogóle istnieje) należy do Jego istoty, a wynika z Jego natury. Nie ma w tym wypadku miejsca na własności nabyte ani też własności zewnętrznie uwarunkowane”³³.

Wyjątkowość istoty Absolutu znajduje jednak wyraz nie tylko w tożsamości Boga z Jego istotą i w doskonałej (pełnej) racjonalności, lecz także w jedyności i niepowtarzalności momentów zawartych w Nim. Zarówno forma, jak i sposób istnienia mają charakter jednorazowy, co warunkowane jest równie jedyną (monadyczną) naturą konstytutywną³⁴. Skoro zaś natura konstytutywna każdego przedmiotu stanowi jakość, „która obejmuje sobą całość przedmiotu, wszystkie jego cechy jakby przenikając, a zarazem uosabiając w sobie sam przedmiot, jego

²⁹ Ingarden wyodrębnia 5 możliwych rodzajów istoty przedmiotu oraz typ przedmiotu będący w stanie rozpadu. Por. tamże, s. 367nn.

³⁰ Nawet w przypadku indywidualnych przedmiotów idealnych, np. przedmiotów geometrycznych obdarzonych istotą ściśłą, istnieje obszar dowolności dotyczący ich indywidualnych rozmiarów. Por. tamże, s. 367n, 373nn. Inagardenowskie rozważania dotyczące istoty wraz z poprzedzającą je dyskusją wokół cech względnych i bezwzględnych przedmiotu stanowią próbę bliższego sprecyzowania wspomnianego w tekście marginesu dowolności. Por. tamże, s. 314nn, 333nn.

³¹ Tamże, s. 342.

³² Cechy względne są to cechy przysługujące pewnemu przedmiotowi, który pozostaje w określonym stosunku wobec innego przedmiotu. Ingarden jako przykłady podaje *większy od, lewy, prawy, dolny, górny* itp. Por. tamże, s. 320nn. Dodajmy, że właśnie uznanie przez Ingardena możliwości posiadania przez Boga cech względnych stanowi dla Tarnowskiego „miejsce dla orzekania teologii negatywnej”. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, dz. cyt., s. 52.

³³ R. Ingarden, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 356. Przykładem pierwszych może być wyrzeźbiony kształt marmuru, a drugich kształt wody „przyjmowany” od kształtu naczynia. Por. tamże, s. 324, 326.

³⁴ Por. tamże, s. 367.

podmiot, jego jakby «jaźń»³⁵ i skoro o tym, „jaka jest Jego natura konstytutywna, tego niepodobna powiedzieć, albowiem w wyjątkowości swej przerasta wszystko, cokolwiek udałoby się nam pojąć”³⁶, to otrzymujemy obraz Absolutu jako nie tylko doskonale racjonalnego, ale także jako bytu w swej doskonałości monadycznego i zasadniczo różnego od każdego innego ewentualnie istniejącego jestestwa. Jest On – pisze Ingarden – „jakby wyjęty spod wpływu wszelkiego innego bytu, wszelkich innych przedmiotów, jest jakby ponad tym bytem (skończonym, pochodnym)”³⁷.

Jednocześnie ten ontologicznie eksplikowany Absolut – pomimo wyżej eksponowanej niepowtarzalności, racjonalności i doskonałości – nie może wyzwolić się z kategorii ontologicznych i także On wyposażony jest w podstawową strukturę formalną (podmiot własności – własność czegoś³⁸) i stanowi jedność Ingardenowskiej materii, formy i sposobu istnienia. Wszak „nie jest w ogóle możliwy żaden byt, żadne istnienie nie jest w ogóle możliwe, które nie byłoby istnieniem czegoś, a więc jakiejś w jakiś sposób uformowanej materii”³⁹.

Wspomniany jednak brak możliwości wyzwolenia Absolutu dotyczy nie tylko kategorii formalno-ontologicznych, ale również (omawianych wcześniej) kategorii egzystencjalno-ontologicznych. W konsekwencji Ingardenowski Byt Absolutny jest wprawdzie w pełni osadzony w istnieniu – jako radykalnie suwerenny, aktualny, twórczy i panujący nad czasem – i w pełni jest konieczny, racjonalny i pozbawiony jakiegokolwiek dowolności, jednak ta wielokierunkowa doskonałość Boga jest doskonałością *ontologicznie uwięzioną*. Skoro bowiem Absolut wyłaniający się z analiz Ingardena jest (jak każdy inny przedmiot) *od-faktyczniony*, to wtopiony jest On w kleszcze zawartości własnej idei. W konsekwencji zyskujemy nie tyle istotną wiedzę o samym Bogu, ile precyzyjną eksplikację *siatki ontologicznej*, w której faktyczny Byt Absolutny jest nieobecny.

Wydaje się jednak, że można próbować odnaleźć Boga w Ingardenowskich rozważaniach na nieco innej drodze – nie w objęciach ontologii, lecz na jej obrzeżach, a być może w jej fundamencie. O tym fundamencie Ingarden raczej nie mówi, lecz – jak się zdaje – stanowi on pewne milczące założenie całości (a przynajmniej znacznej części) jego refleksji filozoficznej; fundament, którego nieobecność zachwiałyby sensem *de facto* misteryjnych i skrupulatnych analiz autora *Sporu*.

³⁵ R. Ingarden, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 78.

³⁶ Tamże, s. 355. W innym miejscu Ingarden pisze, że „Bóg jest «transcendentny» w stosunku do naszego ludzkiego poznania, albowiem naturą swą przewyższa wszystko, cokolwiek zdolny jest pojąć rozum ludzki. «Transcendentny» znaczy tu tyle, co «niepojęty», dokładniej: «nie dający się pojąć»”. Tamże, s. 210.

³⁷ Tamże, s. 357.

³⁸ Por. tamże, s. 357.

³⁹ Tamże, s. 356.

2. W stronę faktycznego Bytu Absolutnego

W celu wyznaczenia sobie dalszej perspektywy badawczej przytoczymy kilka cytatów Ingardena. Twierdzi on, że „jeżeli np. jest prawdą, że do idei przedmiotów materialnych należy ich przestrzenność, to wszelki przedmiot realny, o którym stwierdzono w drodze doświadczenia, że jest materialny, jest i musi być przestrzenny”⁴⁰, a także – ustosunkowując ontologię do metafizyki – zauważa: „ontologia jest mianowicie (...) założeniem metafizyki, gdy zawiera pewne określone sądy o charakterze negatywnym. W szczególności sądy, które na podstawie wykrycia zawartości odpowiednich idei wykluczają pewne stany rzeczy z pewnej dziedziny faktycznego bytu jako niemożliwe”⁴¹. Odnajdujemy u Ingardena także konstatację: „stosunki, jakie zachodzą między zawartościami i odpowiednimi przedmiotami indywidualnymi, realnymi lub idealnymi, umożliwiają zarazem to, że twierdzenia odnoszące się do zawartości idei (resp. do składników) dadzą się przekształcić na twierdzenia, które stwierdzają możliwościowe i koniecznościowe stany w przedmiotach indywidualnych”⁴² (rozstrzelenia w powyższych cytatach – W.K.).

Wobec tych wypowiedzi możemy sformułować zasadnicze pytanie. Dlaczego ontologiczne wyznaczenie czegoś przez ideę pociąga formuły *jest i musi, niemożliwe* oraz *dadzą się przekształcić*? Skąd wypływa rzeczywista konieczność przestrzenności przedmiotu materialnego (jeżeli tę konieczność wyznaczy idea) czy też jaki jest powód tego, że zawartość idei zdaje się tworzyć obszar niemożliwości dla jej indywidualnych i faktycznych egzemplifikacji? Podobnie też można zapytać o rację tego, że twierdzenia ontologiczne dotyczące zawartości idei dadzą się przekształcić na sądy o tym, co możliwe i konieczne w zakresie przedmiotów stanowiących konkretyzację tychże idei⁴³.

Pytania te są tym bardziej naglące, że Ingardenowska sfera ideowa nie jest żadnym konstruktem ludzkiej świadomości. To właśnie ona zdaje się wyznaczać reguły nie tylko naszego myślenia, ale – i to jest centralnym punktem naszych wątpliwości – reguły możliwości, wykluczania i konieczności, które przedmioty indywidualne muszą respektować i przeciwko którym nie mogą *zaprotestować*⁴⁴.

⁴⁰ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 356.

⁴¹ Tenże, *Spór*, t. 1, s. 61.

⁴² Tamże, s. 54.

⁴³ Ponieważ Ingarden posługuje się zarówno terminem konkretyzacja, jak i egzemplifikacja, będziemy stosować je zamiennie. Por. tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 367nn.

⁴⁴ Ingarden w kontekście relacji między ideą człowieka a faktycznymi ludźmi pisze: „że są istotami żywymi, że są kręgowcami (...), to należy do stałych zawartości rozważanej idei i w następstwie tego poszczególni ludzie, o ile w ogóle istnieją, muszą posiadać jako swe własności indywidualne ujednostkowania tych stałych”. R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 53 (pod. W.K.).

Dlaczego jednak to, co indywidualne i faktyczne (realne i idealne), musi respektować rygory ontologiczne ustalone przez zawartość idei? Jaka jest racja owej konieczności?

„Rozważania ontologiczne – twierdzi Ingarden – nie są dogmatyczne. Zachowują one swoją ważność nawet wtedy, gdy na innych nieontologicznych drogach okazuje się, że przedmioty indywidualne, odpowiadające pewnej idei, faktycznie wcale nie istnieją”⁴⁵. W innym miejscu spotykamy uwagę, że „idee nie mogą w żaden sposób oddziaływać na to, co istnieje lub zachodzi w obrębie świata realnego (...)”⁴⁶. Oznacza to brak możliwości pozytywnego, efektywnego wpływu *sfer ideowej* na wielość przedmiotów indywidualnych, które stanowią ich egzemplifikację. Obszar idei jako przedmiotów ogólnych⁴⁷ i obszar ich indywidualnych konkretyzacji (nawet jeżeli w przypadku indywidualnych przedmiotów idealnych sytuacja ta staje się mniej czytelna⁴⁸) stanowią dwa odrębne obszary niewpływające nawzajem na siebie. Skąd zatem płynie kategoryczność ustaleń ontologicznych dla ewentualnie istniejących przedmiotów indywidualnych?

Pewną formą odpowiedzi może być sąd, że „nie zachodzi między nimi [między ideami a przedmiotami indywidualnymi – W.K.] żaden związek bytowy, lecz jedynie pewna odpowiedniość (przyporządkowanie)”⁴⁹, a także twierdzenie, że idea nie przestaje „być w pewnej mierze „pierwowzorem” przedmiotów indywidualnych, które pod nią podpadają”⁵⁰. W świetle tych wypowiedzi można założyć, że faktycznym powodem istotowej, koniecznościowej i racjonalnej uległości faktycznej indywidualności wobec jej ogólnej *ideowej* nadrzędności jest wspomniana odpowiedniość obu sfer – wyjątkowa korelacja zachodząca pomiędzy nimi. Ale w dalszym ciągu nie potrafimy u Romana Ingardena odnaleźć odpowiedzi na pytanie: dlaczego faktycznie zachodzi taka korelacja? (*notabene* – skąd w ogóle wiemy, że mamy do czynienia z faktycznym – a nie tylko możliwym! – zachodzeniem tej korelacji?); co stanowi jej racjonalne wytłumaczenie?

Jeżeli nasz niepokój poznawczy, wyrażający się w formułowaniu powyższych pytań, jest zasadny (a przyjmujemy ową zasadność tytułem hipotezy badawczej), to zastanawiające jest milczenie Ingardena w tej kwestii. Można by oczekiwać, że wyjątkowa skrupulatność jego analiz fenomenologicznych; wyjątkowa pasja w dążeniu do zrozumienia doświadczanych przedmiotów kumulująca wręcz w ty-

⁴⁵ Tenże, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 55.

⁴⁶ Tenże, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 247.

⁴⁷ Por. przypis 8.

⁴⁸ „Istnienie idei szczegółowych (...) oznacza właściwie, że te idee wyznaczają jednoznacznie i wyczerpująco indywidualne przedmioty idealne (...). To zaś w tym wypadku wydaje się wystarczające do istnienia tych przedmiotów”. R. Ingarden, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 247n.

⁴⁹ Tamże, s. 246.

⁵⁰ Tamże, s. 229.

tanicznej pracy fenomenologicznej analityki⁵¹ (zawsze precyzyjnie szukającej racjonalnego ich rdzenia i powstrzymującej się z pokorą przed ostatecznymi i pochopnymi rozstrzygnięciami) znajdzie wyraz w propozycji podania odpowiedzi na nasze pytania. Nawet gdyby owe propozycje były opatrzone klauzulą ontologicznego *od-faktycznienia*, czytelnik miałby możliwość pewnego wyciszenia niepokoju rozumu poszukującego ostatecznych wyjaśnień. Tymczasem Ingarden pomija (nieco zaskakująco) sygnalizowany przez nas problem.

W świetle powyższego możemy – podążając tropem rysującej się intuicji – przypuszczać, że przekonanie o istnieniu korelacji *ideowo-indywidualnej* ma charakter dogmatyczny i nie jest wsparte ani analizą ontologiczną, ani badaniem metafizycznym. To przekonanie zatem stanowiłoby raczej rodzaj aksjomatycznego założenia, którego doniosłości nie sposób pominąć. Wszakże podważenie zasadności obowiązywania tegoż aksjomatu zachwiałoby całym gmachem precyzyjnej refleksji Ingardena i nie byłoby ograniczone tylko do ontologicznych analiz zawartych w *Sporze o istnienie świata*, *Pytaniach esencjalnych* czy wprost ontologicznie zorientowanych fragmentach *U podstaw teorii poznania*. Albowiem – jak pisze Gierulanka – „aparatura pojęciowa ze względu na «wszechobecność» kategorii ontologicznych znajduje zastosowanie niemal w każdej dziedzinie, jaką by można się zajmować. I w tym leży podstawa (...) koncentracji Ingardenowego dzieła wokół *Sporu*: niemal wszystkie późniejsze prace czerpią z uzyskanych w nim osiągnięć pojęciowych”⁵². W konsekwencji zatem negacja wspomnianej korelacji *ideowo-indywidualnej* stanowiłaby dekompozycję filozofii Ingardena.

Istnienie problemu owej korelacji dostrzegali już Stępień: „warunkiem stosowania wyników ontologii do przedmiotu rozważanego w metafizyce (do faktycznego bytu) jest a) zachodzenie harmonii między porządkiem ontologicznym a metafizycznym lub b) okoliczność, że dany, faktycznie istniejący przedmiot podpada pod pewną ideę, jest jej konkretyzacją. Istnienia harmonii między sferą czyistych możliwości a sferą faktycznego bytu nie da się wykazać na terenie samej

⁵¹ Stróżewski określa filozofię Ingardena jako fenomenologię analityczną. Por. W. Stróżewski, *Fenomenologia analityczna Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 10.

⁵² D. Gierulanka, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wnikięcia w strukturę całości dzieła*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 82. Warto zacytować w tym miejscu Waszczenkę, który twierdził, że cała działalność badawcza Ingardena „stanowiła niejako przygotowanie do podjęcia przedstawionej w «Sporze» problematyki ontologicznej (...). Wydaje się, że również badania, które prof. Ingarden podjął po ogłoszeniu «Sporu» (...), ukierunkowane są na ową wiodącą problematykę ontologiczną”. P. Waszczenko, *Idee i możliwości. U podstaw Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, „Życie i Myśl” 1, 1968, s. 68. Cenną uwagą jest także stwierdzenie, że estetyka Ingardena „jeśli po prostu nie jest pewnego rodzaju ontologią czy jej jakimś działem, jest teoretycznie ściśle związana z podstawami Ingardenowskiej ontologii i w pełni zrozumiała staje się dopiero w jej świetle”. Tamże, s. 68, przypis 6. Por. przypis 2 w naszej rozprawie.

ontologii, która nie ma prawa niczego stwierdzać o tym, że, co i jakie faktycznie istnieje (...). Spełnienie warunku (a) musiałaby przyjąć jako założenie” [pod. W.K.]⁵³. „Jak przejść – pytał Stępień w innym miejscu swych badań – z ustaleń dotyczących czystych możliwości (i sytuacji zachodzących w sferze idealnej) do twierdzeń o tym, co konieczne w sferze tego, co realne, co faktycznie istniejące? Nie widzę możliwości połączenia tych porządków na gruncie ostrego przeciwstawienia tego, co realne i indywidualne, temu, co konieczne i ogólne (i korelatywnie: poznania empirycznego i poznania ejdetycznego)”⁵⁴.

O ile słuszna jest pierwsza cytowana wypowiedź, o tyle problem owego *przejścia* – w naszym przekonaniu – może jednak zostać rozwiązany, ale na drodze wykraczającej zarówno poza samą ontologię, jak metafizykę rozumianą jako eksplikację faktycznie istniejących struktur istotnościowo-racjonalnych zawartych w obrębie indywidualnych przedmiotów. Mamy bowiem tutaj do czynienia ze swoistym aksjomatycznym aktem wiary w istnienie owej koincydencji. Stępień ma rację, kiedy wykazuje niemożliwość połączenia omawianych biegunów korelacji *ideowo-indywidualnej*, ale Ingarden – jak się zdaje – pokonuje ową niemożliwość, ponieważ porusza się poza wyznaczonymi przez siebie ramami filozoficznej refleksji. Albowiem fakt koincydencji między *ideowością* a *faktyczną indywidualnością* zostaje uznany nie poprzez ejdetyczne doświadczenie ukierunkowane na zawartość idei i nie poprzez doświadczenie metafizyczne⁵⁵ dotyczące istotowego rdzenia zachodzącego w faktycznie istniejących przedmiotach indywidualnych, lecz staje się przedmiotem filozoficznej wiary Ingardena. Autor *Badań esencjalnych* po prostu wierzy w jego zachodzenie.

Ta wiara ma oczywiście racjonalne przesłanki. „Myśl, że istnienie idei stanowi niezbędny warunek istnienia świata realnego – pisze Ingarden – nasuwa się przede wszystkim z tego względu, że w obrębie przedmiotów realnych naszego świata natrafiamy na pewne konieczne związki (...). Gdybyśmy natrafiali na same stany rzeczy niekonieczne (...) wówczas nie byłoby powodu przypuszczać, że może, a nawet że musi, istnieć jeszcze coś całkiem innego niż indywidualne przedmioty realne, i to coś takiego, co je nie tylko umożliwia, ale co zarazem jest ostateczną podstawą (zasadą) współwystępowania w świecie momentów jakościowych w sposób konieczny ze sobą związanych”⁵⁶. Obecność związków koniecznych pozbawia wiarę

⁵³ A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, dz. cyt., s. 12.

⁵⁴ Tenże, *Ingardenowska koncepcja teorii poznania. Próba oceny*, „Roczniki Filozoficzne” 12, 1, 1964, s. 90. Kowalski także – nawiązując do eksponowanego przez nas problemu korelacji – zwraca uwagę, że „jaka jest racja czy przyczyna tej odpowiedniości, Ingarden nigdzie wyraźnie nie wyjaśnia”. J. Kowalski, *Ingardenowska koncepcja filozofii*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, s. 118.

⁵⁵ Por. R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 62.

⁵⁶ Tenże, *Spór*, t. 2, s. 249n.

w korelację *ideowo-indywidualnej* irracjonalności, lecz oczywiście nie dowodzi w żaden sposób faktu tej koincydencji.

Ten fakt ma wyjątkowy status wobec całości refleksji Ingardena. Pomimo że każdy fakt zostaje w ontologicznym rygorystycznym *od-faktycznieniu*, to omawiany aksjomat mieści się poza możliwością jego egzystencjalnej neutralizacji. Precyzyjniej zresztą należałoby powiedzieć, że mieści się on przed (!) ontologicznym powszechnym *od-faktycznieniem*. Wszak wyprowadza on reflektujący umysł poza ramy idei (poza samą ontologię), ale i poza ramy indywidualnej faktyczności (oczekującej na metafizyczną odsłonę istotowych struktur). Ów aksjomat zdaje się sygnalizować obecność pewnej zewnętrżności wobec obu komponentów korelacji *ideowo-indywidualnej*. Inaczej mówiąc – jeżeli Ingarden rzeczywiście wierzy w jej fakt, to ten akt wiary stanowi jednocześnie swoisty akt wiary w Byt będący źródłem omawianego przyporządkowania. Jeżeli ontologia Ingardena ma mieć jakikolwiek poznawczy sens (jeżeli nie ma być tylko intelektualną zabawą w czyste możliwości, z których nic nie musi wynikać dla faktycznego bytu), to uznać można – ciągle tytułem pewnej hipotezy badawczej – że wiara w charakteryzowany aksjomat jest równocześnie wiarą w Byt zdolny do przyporządkowania do siebie obu porządków!

Gdyby nasze przypuszczenie było uzasadnione, to wówczas sama aktywność ontologiczna stanowiłaby swoiste zbliżanie się do tegoż Bytu. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że czyste struktury odkrywane w zawartości niezmiennych, pozaczasowych i wiecznych (z racji ich bytowej pierwotności) idei przystają do swoich indywidualnych, istotowych i racjonalnych korelatów wtopionych w indywidualną faktyczność – a więc są pryzmatem poznawczym umożliwiającym poznanie tych racjonalnych korelatów – to tym samym ontologiczne wglądy są postacią ruchu świadomości ku racjonalności bytu zakorzenionej w Bogu. Eksplikując w zawartości idei *ontologiczne pryzmaty*, zbliżamy się do Bytu, który wpisał w faktyczność ich odpowiedniki i który (prawdopodobnie) powołał także do istnienia owe *pryzmaty*⁵⁷. Jeżeli w rysującej się perspektywie idea stanowi byt nadrzędny wobec faktycznego bytu indywidualnego (który musi być modelowany na ich podobień-

⁵⁷ Pomimo pierwotności idei skłonni jesteśmy podtrzymać nasze twierdzenie. Skoro bowiem istnienie przedmiotów idealnych – także bytujących pierwotnie – Ingarden tłumaczy pewną niewyjaśnioną relacją do idei (te ostatnie mają być warunkiem wystarczającym istnienia przedmiotów idealnych), to zdaje się wprowadzać pewne zróżnicowanie w ramach pierwotności; zróżnicowanie dopuszczające niejako słabszy wariant owej pierwotności dotyczące – w tym kontekście – przedmiotów idealnych albo dotyczące idei (wobec Bytu Absolutnego). Por. tamże, s. 248n; *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 246. Gdyby jednak nawet uznać niepochożenie idei od Bytu Absolutnego, to dalej mielibyśmy Absolut jako źródło racjonalnych struktur w ramach faktycznej indywidualności. Por. przypis 18.

stwo⁵⁸), to oznacza (zwłaszcza przy uznaniu jakiejś postaci pochodzenia idei od Bytu konstytuującego korelację *ideowo-indywidualną*), że poznawanie ejdetyczne byłoby szczególnym zbliżaniem się do myśli tegoż Bytu.

Gdyby uznać, że prezentowana interpretacja korelacji *ideowo-indywidualnej* jest spójna z fundamentalnymi intuicjami Ingardena⁵⁹, to oznaczałoby, że odnajdował on Boga zarówno w ramach ontologii, jako możliwy Byt Absolutny (którego doskonałość eksplikowaliśmy w rozdziale pierwszym), jak i jako konieczny Byt Absolutny, który zdaje się towarzyszyć samej genezie Ingardenowskich badań ontologicznych⁶⁰. Konieczny Byt Absolutny odsłania swą obecność właśnie w wierze Ingardena w faktyczność korelacji *ideowo-indywidualnej* i – pośrednio – zdaje się stanowić horyzont, ku któremu każda ontologiczna eksplikacja zmierza.

Funkcjonowanie Bytu Absolutnego jako wspomnianego i ciągle obecnego horyzontu pojawia się zresztą u Ingardena jeszcze w innym kontekście. Albowiem na samym początku *Sporu*, kiedy omawia stosunek projektowanej ontologii i metafizyki, dla tej ostatniej przeznaczają nie tylko obszar – eksponowanego dotychczas w naszych rozważaniach – istotowego, racjonalnego rdzenia zawartego w obrębie faktycznie istniejących przedmiotów indywidualnych, lecz również sam fakt istnienia tychże przedmiotów. Wszak „dopiero gdy w sądzie istnienie pewnego przedmiotu zostanie pojęte jako takie, które albo samo w sobie jest z istoty swej konieczne, albo też stoi w pewnym związku z bytem z istoty swej koniecznym, z którego da się w sposób zrozumiały wywieść jako ze swej ostatecznej zasady, wówczas dopiero mamy do czynienia z metafizycznym sądem egzystencjalnym”⁶¹.

⁵⁸ W granicach racjonalnego rdzenia faktycznie istniejących przedmiotów indywidualnych. Pamiętać ciągle musimy, że Ingarden dopuszczał możliwość pewnych obszarów nieracjonalności w tym, co faktyczne. Por. R. Ingarden, *Spór*, t. 2, dz. cyt., s. 359n.

⁵⁹ Interpretacja prezentowana w artykule odbiega od wnikliwych analiz Świderskiego, który kładzie akcent na koincydencję pojęciową ontologii i metafizyki, czego wyrazem jest sąd, że „nie tylko można mówić o wspólnym źródle ich pojęć i kategorii tkwiącym w doświadczeniu, lecz także – dzięki naturze konieczności odbijającej się w siatce kategorialnej – o «merytorycznym» związku ontologii i metafizyki”. E.M. Świdorski, *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia – metafizyka*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej. Kraków 1985*, red. A. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa – Kraków 1995, s. 50.

⁶⁰ Wspomniana obecność koniecznego Bytu Absolutnego u zarania Ingardenowskiej ontologii – jako zachodząca niejako na innym i głębszym poziomie – nie wyklucza się z antyhusserlianizmem Ingardena jako fundamentalnym motywem nadania fenomenologii orientacji ontologicznej. Por. W. Kmicikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006, s. 160-180.

⁶¹ R. Ingarden, *Spór*, t. 1, s. 58. Tarnowski skomentuje przytoczony cytat następująco: „jak widać Bóg rysuje się u Ingardena od początku, podobnie jak w całej tradycji europejskiego racjonalizmu, jako absolut racjonalności”. K. Tarnowski, dz. cyt., s. 38.

Jeżeli zatem mamy świadomość, że Ingarden już u zarania swoich znakomitych analiz ontologicznych wyraźnie postuluje ich domknięcie poprzez metafizykę (a ta musi zawierać sądy egzystencjalne odnoszące się do konieczności istnienia bytów faktycznych), to myśl o Byciu Koniecznym jawi się jako integralny element (punkt odniesienia) filozofii Ingardena; jako myśl wpisana w samą istotę projektu badań filozoficznych rozumianych jako całość ontologiczno-metafizyczna, czego potwierdzeniem niech będzie twierdzenie, że: „właśnie fakt niekonieczności świata realnego w stosunku do jego idei – i to zarówno co do jego istnienia, jak i co do pełnego określenia! – prowadzi do pytania, dlaczego istnieje faktycznie i jest w istocie swej tak określony, jak to zachodzi w rzeczywistości. Stanowi to ostateczną podstawę jego istnienia, i to podstawę, która leżałaby w ramach bytu indywidualnego, gdyż poszukiwanie jej w zawartościach idei jest z góry bezcelowe. Być może, że tego pytania (...) nie potrafimy w ogóle rozwiązać. Istnieje ono jednak i prowadzi nieuchronnie do zagadnienia Boga, a w każdym razie do zagadnienia bytu bytowo-pierwotnego”⁶².

Traktując fragment o bycie pierwotnym jedynie jako wyraz ontologicznego rygoryzmu ontologicznego, zyskujemy w przytoczonej wypowiedzi potwierdzenie naszych intuicji o konsekwentnym towarzyszeniu Ingardenowi myśli o faktycznie istniejącym Byciu Absolutnym, stanowiącym zarówno rękomię sensu jego ontologicznych wglądów, jak i ich swoisty zarówno cel, jak i fundament. W tej perspektywie zrozumiała staje się pewna niefrasobliwość Ingardena wobec nieobecności metafizyki jako *zwieńczenia* ontologii. Ingarden po prostu nie musiał się niepokoić brakiem metafizycznego domknięcia i mógł np. zająć się trzecim tomem *Sporu*, wybitnymi analizami estetycznymi, etycznymi, epistemologicznymi czy antropologicznymi, które wszystkie kryły komponent ontologiczny⁶³; mógł to uczynić, gdyż wierzył, że już jego rozstrzygnięcia ontologiczne mają znaczenie metafizyczne płynące z Bytu Absolutnego opisanego wprawdzie ontologicznie, jednak będącego faktycznym źródłem korelacji *ideowo-indywidualnej*.

Być może intuicje odnoszące się do faktycznie istniejącego Boga towarzyszyły Ingardenowi, kiedy – odnosząc się do tworzonej przez człowieka rzeczywistości umożliwiającej mu dotarcie do dobra, prawdy i piękna – stwierdził: „ta rzeczywistość dopiero odsłania mu perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu, ale w tym nowym, przeczującym świecie znajduje moce równie mu obce, jak świat z którego pochodzi, i znacznie bardziej go przerastające niż to wszystko, do czego on dorosnąć potrafi”⁶⁴. Niewątpliwie zaś myślał o Bogu, kiedy – w kontekście aksjologicznie

⁶² R. Ingarden, *Spór*, t. 1, dz. cyt., s. 59.

⁶³ Por. przypis 2 i 52.

⁶⁴ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 38. Dla Póltawskiego jest oczywiste, że Ingardenowskie wyższe moce wiążą się z *jakościami metafizycznymi* i z zagadnieniem Boga. Por. ciekawe

zorientowanego życia człowieka – stwierdza, że „człowiek tak żyjąc może być szczęśliwy i dobry i może uzyskać styczność z czymś, co mu się wydaje czymś większym i doskonalszym niż on sam i niż cała ludzkość (...), a także wszelkie doskonałości bytu skończonego w ogóle, to jest z Bogiem. Jest przeto gotów poświęcić swe życie i nawet samo swe istnienie dla realizowania ideałów w poczuciu pełnej odpowiedzialności wobec Boga”⁶⁵.

Edyta Stein w jednym z listów do Ingardena wskazała na konieczność podjęcia ryzyka wiary bez *kwitu gwarancyjnego*⁶⁶. Dziesięć lat temu – odnosząc się do tego – stwierdziłem, że „tego ryzyka jednak Ingarden nie podjął, a nie dysponując owym *kwitem gwarancyjnym*, osadził Boga w ramach ontologii, zaś rzeczywistą osobę okaleczył, pozbawiając ją odniesienia do *sacrum*; do Boga, który faktycznie – a nie tylko ontologicznie – wiecznie jest”⁶⁷.

W obliczu zaprezentowanych w rozprawie badań, dzisiaj nieco wytonowałbym moją ówczesną wypowiedź...⁶⁸.

ujęcie tematu zawarte w: A. Półtawski, *Metafizyczny testament Romana Ingardena*, [w:] *W kręgu myśli Romana Ingardena*, dz. cyt., 13nn.

⁶⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 16.

⁶⁶ Por. E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994, s. 195n.

⁶⁷ W. Kmieciowski, *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga*, „Filozofia chrześcijańska” (2), red. M. Jędraszewski, Poznań 2005, s. 89.

⁶⁸ Por. przypis 1 do artykułu *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga*, który znajduje się w niniejszej książce. Być może prezentowane aktualnie badania pozostają w pewnej korelacji do konstatacji syna Romana Ingardena (Romana Stanisława), że Ingarden „«prywatnie» wierzył w Boga (...)” [R.S. Ingarden, *Wstęp do «archiwaliów» ojca*, „Kwartalnik Filozoficzny” 27, 2, 1999, s. 174], a także twierdzenia Jerzego Perzanowskiego, że Ingarden „jak większość racjonalistów, był teistą. Spraw wiary jednak nie chciał mieszać z filozofią”. J. Perzanowski, *Garść wspomnień o Wielkim Filozofie*, [w:] *Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń 2003, s. 380.

Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii

1. Tytułem wstępu

Ingarden zazwyczaj jest postrzegany poprzez pryzmat jego ontologicznej pasji ujawniającej się w wybitnych analizach eksplikujących zawartość idei – ontologiczne zaangażowanie stanowi bodaj najbardziej istotny rys badań Ingardenowskich. W drodze apriorycznego poznania ideowego Ingarden usiłował odsłonić to, co dla ewentualnie faktycznie istniejącego przedmiotu jest konieczne, dopuszczalne i co jest niemożliwe¹.

Ta orientacja towarzyszyła Ingardenowskiemu poznawaniu przedmiotów realnych, idealnych, ich sposobu istnienia, problematyce istoty, ale także i badaniu dzieła literackiego, analiz z zakresu estetyki czy teorii poznania².

Odnajdujemy jednakże u Ingardena także sferę analiz, w których ontologiczny dystans i spokojny namysł ulega pewnemu ograniczeniu na rzecz większego filozoficznego zbliżenia do poziomu faktycznej egzystencji. Mamy na uwadze oczywiście jego antropologię, która ujawnia nie tylko prawdę o człowieku w ogóle (zdobytą poprzez badania ideowe – ukierunkowane na zawartość idei), lecz ukazuje go także bardziej konkretnie i indywidualnie, w kontekście jego człowieczych fenomenów.

Wydaje się, iż koncepcja Ingardena stanowi cenny wkład w filozofię człowieka, a jego ustalenia – co prawda tylko w określonej swej części – rzetelnie opisują to, co najbardziej istotne, zasadnicze i konieczne dla bytu tak wyjątkowego, jakim jest

¹ Por. A.T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentalny, kosmiczny – rola Romana Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 177. O rozważaniu ontologicznym Ingarden mówi, że szczególnie doniosłe jest ujęcie „jakości idealnych («czystych istot») i zachodzących między nimi związków koniecznych” oraz – nieco dalej – że „odnoszą się one do własności, budowy itd. i stwierdzają związki konieczne lub możliwe między tymi własnościami (...)”. [R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 1*), s. 45, 56]. Znajdujemy także u niego uwagę, iż ontologia zawiera sądy, „które na podstawie wykrycia zawartości odpowiednich idei wykluczają pewne stany rzeczy z pewnej dziedziny faktycznego bytu jako niemożliwe” (tamże, s. 61).

² Por. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 71nn; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987 (oznaczany dalej jako *Spór 2*), s. 60nn, 333nn; tenże, *Spór 2*, część II, s. 105, przypis 93; tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1966, s. 7nn, 119nn, 169nn; t. 3, Warszawa 1970, s. 11; tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 10nn; tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 244nn, 357nn.

osoba ludzka. Kierowani przeświadczeniem o częściowej aktualności osiągniętych wyników spróbujemy je syntetycznie zrekonstruować. Drugim istotnym – komplementarnym wobec tego – celem obecnych badań będzie również próba pokazania, iż Ingardenowska koncepcja człowieka przeniknięta jest pewnym brakiem, który stanowi konsekwencję radykalnego ontologicznego zaangażowania filozofii Ingardena.

2. Ontologiczne spojrzenie fenomenologa

Człowiek jawi się w *spojrzeniu ontologicznym* jako przedmiot trwający w czasie, który formalnie jest podmiotem własności, a pod względem materialnym (treściowym) jest określony naturą konstytutywną, która konstytuuje go w tym, co najbardziej charakterystyczne, fundamentalne i znaczące³. Stanowi ona *haecceitas*, co skutkuje każdorazową niepowtarzalnością i jedynością każdego człowieka. Dzięki konstytuującemu przenikaniu *mnie samego* – w każdym momencie mego jestestwa – przez moją (tylko moją!) naturę jestem zawsze kimś jedynym – *tym oto tutaj*. To właśnie gwarantuje monadyczny charakter każdej człowieczej natury konstytutywnej. Jednocześnie ów każdorazowo niepowtarzalny człowiek – jako przedmiot trwający w czasie – nie jest bytem niepodlegającym zmianie. Jego tożsamość jest tożsamością dynamiczną i związana jest z tym, że fundamentalna materia *tkająca* człowieka – natura konstytutywna – ujawnia „charakterystyczny dla danej fazy życia sposób i stopień ucieleśnienia i rozwoju (...)”⁴. Tym sposobem Ingarden obdarza człowieka wyjątkowym statusem. Pozwala bowiem każdemu osobowemu bytowi zachowywać własną tożsamość w nurcie zmian, a jednocześnie otwiera ontyczną możliwość jego dziejowości (*mojego dziania się*), jego twórczego przekształcania i modyfikowania *siebie samego*. Każde człowiecze *Ja* może powiedzieć o sobie – *jestem sobą od początku i pomimo zmian zachowuję siebie samego, a będąc nim nie muszę być taki sam, jakim byłem w przeszłości (aczkolwiek jestem ciągle ten sam!)*. Taka struktura człowieka wyraźnie koresponduje ze specyficznością jego tkwienia w czasie.

Okazuje się, iż człowiek zamknięty w *szczelinie* każdorazowej aktualności (egzystujący pomiędzy tym, co było, a tym, co będzie⁵) potrafi w określony sposób przewycięzać owo *czasowe ograniczenie*. Nie jest przecież tak, aby ten niepowta-

³ Por. tenże, *Spór 1*, s. 207nn; tenże, *Spór 2*, s. 74nn; 208n; tenże, *Spór 2*, część II, s. 240.

⁴ Tenże, *Spór 1*, s. 225n.

⁵ Por. tamże, s. 229. W kontekście doświadczenia czasu przez człowieka Ingarden powie, że „zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje”. (Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 50.)

rzalny przedmiot trwający w czasie po prostu przechodził poprzez kolejne fazy swego czasowego bytowania, aby zwyczajnie całym swoim bytem wkraczał w kolejne aktualności, których suma dawałaby jedynie czas ludzkiej egzystencji. Jest wszakże żywym organizmem, co skutkuje tym, iż jego jestestwo nie tyle *przesuwa się* – będąc ciągle zasadniczo takie samo – poprzez poszczególne (leżące obok siebie i przybywające *narastająco*) terażniejszości, ile *staje się* (rozwiąza się) w trakcie przechodzenia poprzez ciąg sensownie uporządkowanych aktualności; aktualności uporządkowanych dzięki własnemu dziejowemu rozwojowi⁶. W związku z tym człowiek wyrasta ponad tragiczne zamknięcie w szczelinie każdorazowej aktualności. Każda bowiem *szczelina* terażniejszości zdaje się zawierać coś ze wszystkich minionych już – przeszłych w otchłań nie-aktualności – terażniejszości, a także potencjalnie obejmować coś z przyszłości; obejmować to, ku czemu obecna terażniejszość wykracza, ku czemu zmierza i co stanowi określony jej cel. Wszakże właśnie w kontekście celowości natury konstytutywnej Ingarden powie, że jej uwieńczeniem będzie „pełny rozkwit i przeniknięcie nią całego bytu tego indywiduum”⁷. Owo wykraczanie ponad aktualne *teraz* pogłębia się zresztą dzięki ludzkiej świadomości, której aktywność pozwala człowiekowi na intencjonalne przeniesienie się w owo bycie już *teraz*⁸ i nadanie owej przeszłości pozoru aktualnej doskonałości i pełni. Tej pamięciowej wędrowce odpowiada również świadomościowe oczekiwanie na nadchodzące dopiero *teraz*. Przyszłość przecież w optyce Ingardenowskiej nie jest zupełną nicością i pomimo tego, iż nie ma ona jeszcze pełni *in actu esse*, to przecież „to, co przyszłe, jest z góry określone i zapowiadane przez to, co terażniejsze (...)”⁹ i jest czymś, co można opisać pewnym zestawem momentów bytowych¹⁰.

Człowiek zatem może w określonych granicach transcendować swe czasowe *szczelinowe zawężenie* i dokonywać wyjątkowego ujednolicenia samego siebie. Jest świadomościową monadą, która od początku swej dziejowości przeniknięta jest

⁶ Por. tenże, *Spór 1*, s. 228.

⁷ Tamże, s. 228.

⁸ Ingarden w znakomity sposób prezentuje różne warianty owego intencjonalnego *wnikania w przeszłość*. W kontekście badań z zakresu literackiego dzieła sztuki – jako standardowego przykładu utrwalonego przedmiotu intencjonalnego, a więc przedmiotu wytworzonego przez akty świadomości – przedstawia specyfikę owej realnej *czasowej wędrowki*, której nie można w pełni odtworzyć w dziele literackim. Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 72nn.

⁹ Tenże, *Spór 1*, s. 197.

¹⁰ „Sposobom istnienia – pisze Ingarden – przeciwstawiamy momenty bytowe jako coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione” (tamże, s. 83). Por. tamże, s. 83nn. Ingarden w sposobie istnienia tego, co przyszłe, wskazuje na niesamoistność, pochodność, empiryczną możliwość, samodzielność i zależność. Por. tamże, s. 247.

sobowościową naturą skazującą niejako ową monadę na własny osobowy rozwój¹¹. Cóż zatem jest konstytutywne dla osiągnięcia maksymalnej tożsamości tego jedy-
nego świadomego jestestwa, które *będąc sobą*, jednocześnie *staje się sobą*?

3. Metafizyczne spojrzenie fenomenologa¹²

Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź, która nie traktuje już o ontologicznie wyeksplikowanej istocie człowieka, lecz o kimś faktycznym: „Jestem siłą, co chce być wolna. (...) I wolność swoją utraci, jeśli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”¹³. Ingarden nie pozostawia tutaj wątpliwości – człowiek jest bytem aksjologicznym. Kontekst aksjologiczny zostaje uznany przez Ingardena jako konstytutywny dla ujawnienia pełni człowieczeństwa – pełni każdorazowego i niepowtarzalnego *mnie samego*. O tyle tylko mogą *stawać się sobą*, o ile pozostają w pozytywnej relacji do sfery wartości. To zaś oznacza szczególną ludzką aktywność zmierzającą ku poszerzeniu aktualnego horyzontu aksjologicznego – aktywność wiodącą do tego, aby wartości rzeczywiście stawały się obecne w ludzkim otoczeniu; aktywność polegającą na stwarzaniu warunków do tego, aby sfera aksjologiczna mogła nabierać pełnej i konkretnej postaci¹⁴. Osobowe konkretne czyny¹⁵ mające znaczenie aksjologiczne – nie są przecież stwarza-

¹¹ Ingarden twierdzi, że „strumień przeżyć, podmiot, dusza, resp. osoba człowieka to tylko pewne «strony» jednej wewnętrznie zbudowanej istoty świadomej: monady” (*Spór 2*, część II, s. 244). Por. tamże, s. 165nn, 194.

¹² Ingardenowska metafizyka oczywiście nie miała po prostu traktować o tym, co faktycznie istnieje, lecz czynić to miała w sposób uwzględniający poziom konieczności tego, co faktycznie istnieje. Pytania metafizyczne bowiem to te, „przy których nastawieni jesteśmy na wyjaśnienie faktów w istocie swej koniecznych lub też na zrozumieniu faktycznej istoty tego, co istnieje” (tenże, *Spór 1*, s. 58n). Zdając sobie sprawę z tego, że samo rozważanie faktycznie istniejącego człowieka – jeżeli nie ujmuje ono w pełni jego istoty – nie czyni zadość standardom Ingardenowskiej metafizyki, uznajemy, że dystans wobec ontologicznej klauzuli i badanie tego, co faktyczne, stanowi już pewien *połys metafizyczny*.

¹³ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 68. W naszych rozważaniach pomijamy zagadnienie prawdy, które musiałoby nas odesłać w głąb wnikliwych Ingardenowskich badań teoriopoznawczych i poprzestajemy na problemie piękna i dobra.

¹⁴ Bowiem „człowiek nie znajduje tych wartości po prostu w przyrodzie, w świecie materialnym. Musi wytworzyć realne w a r u n k i ich zaistnienia i u k a z y w a n i a się w świecie. (...) Wytwarza na podłożu świata realnego (...) świat kultury ludzkiej, w którym wartości się u k a z u j ą” (tamże, s. 23; pod. W.K.).

¹⁵ Por. R. Ingarden, *Spór 2*, część II, s. 105, 117nn; *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981, s. 173nn. O postępowaniu (aktywności) w kontekście moralnym – por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 292, 310nn; *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 83nn.

niem z nicości samych wartości. Wszakże wobec myśli Ingardena uprawnione jest skonstatowanie obecności *aksjologicznej sfery idealnej*, która zdaje się obejmować idealne wartości, idealne jakości wartości czy idee wartości¹⁶. Jestestwa wypełniające tę sferę – pozaczasową, niezmienną i autonomiczną wobec aktywności świadomości¹⁷ – dzięki człowiekowi, który podejmuje określone działania artystyczne i moralne, mogą niejako przełamać idealne ograniczenia i urzeczywistnić faktyczne *aksjologiczne wkroczenie w byt!* Te momenty, które dotychczas istniały jedynie idealnie, stają się w ten sposób czymś *in concreto*. Wówczas to następuje faktyczne aksjologiczne ubogacanie ludzkiego otoczenia. Posiada ono zatem bardziej charakter *ujawniania* swej konkretnej specyfiki, pewnego faktycznego *odstłaniania* tego, co przed ową *odstłoną* nie istnieje jeszcze konkretnie, a co równocześnie – w trudny do jednoznacznego określenia sposób – domaga się jednak skonkretyzowanej i pełnej faktyczności *odstłony!*

Człowiek jako byt osobowy powołany do budowania własnego ludzkiego otoczenia – *wtapiania* w nie wartości – jest już *zanurzony w przestrzeni aksjologicznej* (tej idealnej i tej skonkretyzowanej w formie wartości *dotykających* przedmioty i ludzi znajdujących się wokół niego¹⁸ – dzieł artystycznych i osób sprawiedliwych, prawych czy wiernych). Człowiek żyje w otoczeniu wartości absolutnych¹⁹ – estetycznych i moralnych – i nie tyle je wytwarza, ile prowadzi ewentualnie do ubogacenia skonkretyzowanej, estetycznej i moralnej przestrzeni. W ten sposób poszerzać może zarówno zasięg Piękna, jak i Dobra. Wobec pierwszego zresztą czyni to nie tylko jako artysta, ale i jako odbiorca sztuki²⁰. Szczególnie doniosły dla osobowego *Ja* jest jednak kontekst Dobra, kontekst wartości moralnych. O ile bowiem obojętność estetyczna jedynie nie poszerza sfery estetycznej i tylko ogranicza ujawnienie zasobów natury konstytutywnej danego osobowego *Ja*, o tyle obojętność moralna ma głębsze, destrukcyjne skutki konstytutywne. Zatrzymajmy się nad tym wątkiem.

¹⁶ Por. tenże, *Księżeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 110, 167 (przypis 45); tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 235n, 242n.

¹⁷ Idealny sposób istnienia zostaje opisany przez Ingardena za pomocą takich momentów bytowych, jak *samoistność, pierwotność, nie-aktualność, samodzielność i niezależność*. Por. tenże, *Spór 1*, s. 92nn, 246; tenże, *Spór 2*, s. 367nn, 373nn.

¹⁸ Wszakże *wartości moralne przysługują realnym osobom lub ich realnemu postępowaniu (...)*. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 237. Por. tamże, s. 239nn; tenże, *Księżeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 93, 110; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326nn.

¹⁹ Por. tenże, *Księżeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

²⁰ Ujawnienie *szaty estetycznej* uwarunkowane jest aktywnością preceptora, który usunąć musi miejsca niedookreślenia. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, s. 39nn, 112nn; t. 2, s. 99nn, 160nn, 290nn; t. 3, s. 128nn, 164nn; tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 410nn.

Wedle Ingardena obojętność na wartości moralne wpływa negatywnie na człowieka *Ja*. To im przecież przypisuje „powinnościowość (Seinsollen) i stwierdza zdecydowanie, iż jest ona bezwzględna przy wartościach moralnych, co pociąga za sobą to, że niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje możliwość jej realizacji, jest realizacją negatywnej wartości moralnej («zła»)²¹. Moralna przestrzeń aksjologiczna (bez względu na to, czy *słyszymy* jej *logos* na poziomie idealnym czy już w postaci skonkretyzowanej obecnej wokół nas jako wartości przylegające do osób i ich czynów) – posłużmy się metaforą – w pewien sposób *uwikłuje mnie* i *wchłania* w tym sensie, że domaga się indywidualnej odpowiedzi na wartość oczekującą na urzeczywistnienie. Moja bierność wobec tego, co być powinno, stanowi wyraźne poszerzenie tego, czego być nie powinno, tzn. określonych negatywnych wartości moralnych. Możemy powiedzieć, iż najgłębszy sens sfery moralnej – owo roszczenie do pełnego *odsłonięcia* jako wartości skonkretyzowanej, zindywidualizowanej – domaga się człowieczej odpowiedzi. Pozorny brak odpowiedzi jest zaś *wtapianiem* w *przestrzeń aksjologiczną* tego, co negatywne. To ma już doniosłe znaczenie antropologiczne.

Istnieje bowiem istotny związek pomiędzy wartościami, które – *dotknąwszy głębi ich sensu* – staram się urzeczywistnić, a moją kondycją moralną i stanem ontycznym. Wszakże człowiek, który wprowadza w *przestrzeń aksjologiczną* moment negatywnie moralny – jak pisze Ingarden – „przez swój niewłaściwy postępek, swoje «przestępstwo», sam zostaje «splamiony», obarczony negatywną wartością, gdy zaś zrealizował pozytywnie wartościowy stan rzeczy i przeto spełnił «dobry» czyn, zdobywa zasługę, i przez to również pozytywną wartość²². Postępując tak a tak (zgodnie z usłyszonym *logosem* wartości moralnych), pozwalam na odsłonięcie się sensu danej wartości, lecz jednocześnie sam kwalifikuję się owym *tak a tak*. Ubogacając konkretną sferę aksjologiczną sprawiedliwością czy miłosierdziem, sprawiam, że te momenty moralne w zadziwiający sposób zaczynają *przenikać* mnie samego, czyniąc mnie nieco bardziej sprawiedliwym i miłosiernym. I podobnie – *wtapiając* niesprawiedliwość czy zdradę w moje otoczenie, zaczynam bardziej partycypować w owej niesprawiedliwości i zdradzie, co usprawiedliwia konstatację: *ten człowiek jest niesprawiedliwy* (a nie tylko: *postąpił niesprawiedliwie*).

„Postępowanie moralnie wartościowe – twierdzi Ingarden – jest postępowaniem szlachetnym. Co więcej, szlachetność postępowania ma swoje konsekwencje: mianowicie moralnie wartościowe, szlachetne postępowanie człowieka ma pewną funkcję transformacyjną, jeżeli chodzi o osobę ludzką. Ono uszlachetnia człowieka,

²¹ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 233.

²² Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 93.

w pewien sposób przekształca go wewnątrz. Tak samo jak postępowanie moralnie negatywne nie tylko samo w sobie nosi pewną nieszlachetność, ale pociąga za sobą jakąś negatywną transformację w człowieku. Przy czym «uszlachetnienie» lub, odwrotnie «psucie» człowieka ma szereg dalszych konsekwencji w strukturze osoby ludzkiej. (...) dokonanie pewnych czynów moralnie negatywnie wartościowych wprowadza jakąś dezorganizację w strukturze osoby ludzkiej, pewne rozbicie wewnętrzne, fermenty wewnętrzne itd. Natomiast uszlachetnianie wyraża się czy też pociąga za sobą pewne ujednoczenie wewnętrzne człowieka, jakieś wewnętrzne uproszczenie²³.

Jestem zatem fundamentalnie *uwikłany w przestrzeń aksjologiczną*, a moja odpowiedź na głos wartości moralnych przekształca pozytywnie albo też okalecza zasoby mojej natury konstytutywnej! Żyję *zanurzony* w sferze wartości Piękna i Dobra i nie mogę się od tego faktu beztrudno zdystansować. Lekceważąc bowiem sferę estetyczną, wyraźnie ograniczam możliwość ujawnienia momentów, które potencjalnie przenikają moją naturę, co stanowi wyraźną przeszkodę w osiągnięciu osobowej pełni. Lekceważąc natomiast sferę moralną, wyraźnie już dokonuję negatywnej *transformacji* własnej osobowej struktury. Odsłania się wówczas zło, które *piętnuje* ontyczną całość mnie samego.

Ujawniona w eksplikacji ontologicznej struktura osobowego *Ja* znajduje więc częściowe dopełnienie i uzupełnienie w kontekście bardziej metafizycznego przedstawienia oryginalności ludzkiego jestestwa; jestestwa, które *jest i staje się* jako byt aksjologiczny – moralny i estetyczny. Pomimo jednak przystawalności obu tych spojrzeń, wydaje się, że u Ingardena brakuje wyczerpującej odpowiedzi na pytanie *kim jestem?* Spróbujemy pokazać, że ostatecznym motywem tego jest usunięcie z badań Ingardenowskich płaszczyzny, która dla indywidualnego mnie samego posiada fundamentalne znaczenie – płaszczyzny faktyczności.

4. Wokół *faktyczności*

Antropologia zdaje się ujawniać pewien brak przenikający całą refleksję Ingardena. Ta przecież została urzeczywistniona przede wszystkim w optyce ontologicznej. Ingarden skupiał się na precyzyjnej analizie zawartości idei, dzięki czemu odsłaniać mógł horyzont tego, co konieczne, dopuszczalne i niemożliwe dla ewentualnie faktycznie istniejących przedmiotów realnych czy idealnych; mógł także ujawnić istotne momenty dzieł sztuki też eksplikować naturę ludzkiego poznania. Swoją uwagę kierował nie w stronę faktycznej rzeczywistości, lecz w głąb *zawartościowej*

²³ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326.

strony poszczególnych idei²⁴. Ingarden *de facto* dokonał ontologizacji faktycznie istniejącej i otaczającej nas *namacalnej* rzeczywistości i odrywał się od faktycznego osadzenia w bycie. W swych wybitnych badaniach filozoficznych – nie tych projektowanych, a dokonanych – *faktyczność* traktował zawsze drugorzędnie, aby nie powiedzieć – usługowo²⁵. Poziom *faktyczności* stanowił zawsze tylko sferę przykładowego punktu wyjścia czy też punktu dojścia. Ingarden wspierał się na niej, aby dokonać szybkiego zontologizowania zawartości tejże *faktyczności* i ujmowania jej jako ideowej (*ogółoconej z faktycznego, indywidualnego bytowania*), a powracał do owego poziomu, traktując go tylko jako swoisty metodyczny środek pomagający w opisie ontologicznego badania. Ów Ingardenowski dystans wobec faktyczności oddaje syntetyczna formuła: *o ile faktycznie istnieje, czego w badaniach ontologicznych nie można jeszcze stwierdzić*²⁶.

Wyżej zaprezentowane ontologiczne *od-faktycznienie* w wyraźny sposób odnajdujemy także w antropologii Ingardena. Ta ostatnia wszakże znacząco została *wtopiona* w ontologiczny schemat badań Ingardenowskich. Ustalenia zaprezentowane w rozdziale pierwszym niniejszych rozważań ukazują specyfikę ludzkiego jestestwa jako tego, które z jednej strony jest sobą – owym niepowtarzalnym *tym oto tutaj* – od samego początku swego (ewentualnego) istnienia, a z drugiej jawi się jako jestestwo *przeniknięte swoją dziejowością* (własnym *stawaniem się*). Ontologia jasno odsłania istotne rysy ludzkiej osoby. Ta sama jednak ontologia osoby ludzkiej w szczególny sposób gubi ją – ów jedyny *ktoś* zostaje ontologicznie wyciszony i pominięty! Zamiast konkretnego, indywidualnego i faktycznego człowieka spotykamy niejako *człowieka w ogóle*; spotykamy ontologicznie wyeksplikowany podmiot własności uposażony konstytutywnie niepowtarzalną *haecceitas*, który staje się sobą poprzez aksjologiczne odniesienie; spotykamy *ontologiczny, istotny szkielet* pozbawiony faktyczności.

Tę faktyczność częściowo odnajdujemy w *Książeczce o człowieku i Wykładach z etyki*, gdzie antropologia odnosi się już do intymności „*mojności*” – *osobistego*

²⁴ Wedle Ingardena *dana idea posiada pewne odniesienie do możliwych przedmiotów indywidualnych*. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 50.

²⁵ Pomijamy tutaj pewne momenty obecne w zakończeniu tomu trzeciego *Sporu*, które sugerowały – jak się zdaje – konieczność wyjścia w badaniach od faktyczności. Por. R. Ingarden, *Spór*, t. 3, Warszawa 1981, s. 415nn.

²⁶ Ingarden powie: „o ile w ogóle istnieje tego rodzaju idea (...)”. R. Ingarden, *Spór 1*, s. 72. W innym zaś miejscu znajdujemy, iż „przedmiot o tak zbudowanej istocie...– o ile w ogóle istnieje (...)” (tenże, *Spór 2*, s. 343) albo też: „coś takiego, jak «lot jaskółki» (...) o ile w ogóle istnieje (...)” (tamże, s. 349). Natomiast o Bogu Ingarden mówi, że „wszystko, co w nim jest, co mu przysługuje lub co jako moment da się w nim wyróżnić, (o ile Bóg w ogóle istnieje)”. Tamże, s. 356. Nieco dalej zaś pada konstatacja: „jeżeli natomiast w ogóle dochodzi do efektywnego istnienia przedmiotu tego typu (...)”. Tamże, s. 383.

„dotykania” siebie przez siebie samego; odnosi się do najbardziej znaczących subiektywnie *dotykanych* przejawów. To przecież faktyczny *ktos* mówi, że „czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie niezależny od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie «przyjmował do wiadomości» czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości”²⁷ albo też twierdzi, iż „zasadnicza możliwość przewyciężenia czasu jest dana faktem takich swobodnych czynów moich, dokonywanych w pełni świadomości ciężącej na mnie za nie odpowiedzialności, wbrew najwyższym nieraz oporom i pod grozą poniesienia wszelkich konsekwencji, a jednak spełnianych z głębokiego przekonania, iż jedynie one mogą mię uchronić przed zagładą wewnętrznej jedności, przed roz biciem przez utratę wiary w siebie, w ostateczną podstawę wszelkiego życia”²⁸. Tę metafizyczną *szatę faktyczności* człowieka zauważyć możemy także w kontekście Ingardenowskiej refleksji towarzyszącej opisowi *dzielności*, kiedy to Ingarden (odnosząc się do negatywnych dla człowieka skutków cywilnej odwagi) zauważa: „gdy natomiast tego rodzaju niekorzystne zmiany gotowiliśmy wziąć na siebie, byle móc zachować naszą postawę lub obronić wartości, o których istności jesteśmy przeświadczeni, a których zachowanie inni chcą uniemożliwić, czynimy to także dlatego, że uniknąć pragniemy całkiem innego rodzaju zagrożenia płynącego ewentualnie z realizacji zła: negatywnej wartości moralnej w nas samych. Jeśli ustąpimy, jeżeli nie zdobędziemy się na dzielność wytrwania przy zajętej stanowisku, to dokonamy czynu w naszym poczuciu haniebnego, dokonamy jakiejś zdrady w stosunku do naszych przeświadczeń, do naszych ukochań. To jest to zagrażające nam niebezpieczeństwo, którego przede wszystkim chcemy uniknąć”²⁹. Czy jednak takie uzupełnienie antropologii o poziom faktyczności obecny w *Wykładach z etyki i Książeczce o człowieku* pozwala na uznanie, iż Ingardenowska antropologia wyjaśnia tajemnicę człowieka? Mamy pewne wątpliwości.

Otóż *faktyczne człowieczeństwo* w myśli Ingardenowskiej pozbawione jest fundamentalnego i ostatecznego wyjaśnienia. Ludzka osoba – jak wykazały to analizy zawarte w rozdziale drugim niniejszego studium – jest co prawda jestestwem aksjologicznym, które ma podejmować dialog z Pięknem i Dobrem, jednak nie znajdujemy u Ingardena ostatecznego i wyczerpującego uzasadnienia konieczności podjęcia tegoż dialogu!

Ingarden przecież nie określił sposobu istnienia wartości. Nie uczynił tego ani wobec idealnego poziomu aksjologicznego, ani też wobec poziomu wartości *in concreto*³⁰. Jednemu i drugiemu towarzyszy pewna zagadkowość. Szczególnie

²⁷ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 44.

²⁸ Tamże, s. 64n.

²⁹ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 309n.

³⁰ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 241, 244.

istotna jest ta, która odnosi się do *idealnej sfery aksjologicznej*. Nie wiemy, czy ma ona status bytu wiecznego³¹ i nie wiemy nawet tego – zgodnie z klauzulą ontologiczną – czy ona faktycznie istnieje³². Ale nie wiemy także, w jaki sposób istnieją wartości już skonkretyzowane i jakie jest ich ostateczne źródło (skoro człowiek ich nie wytwarza, a jedynie umożliwia ich *wkroczenie w faktyczność*!).

Nie dysponując jednak taką wiedzą o wartościach, Ingarden skazuje faktycznego, indywidualnego *kogoś* na nieuchronny dialog z czymś, czego najgłębszy sens sam w sobie nie został wyjaśniony! Czy można jednak tłumaczyć tajemnicę człowieka inną tajemnicą i postulować służebną postawę wobec wartości, skoro te przeniknięte są zagadkowością?

A może Ingardenowska antropologia zatrzymuje się w połowie drogi i stanowi *de facto* szczególne odsłonięcie problemu tkwiącego głębiej w refleksji Ingardena, pewnego znamienia *przenikającego* tok całej pracy badawczej polemisty Husserla?

Zauważamy, że o ile wobec pozaantropologicznych zagadnień typu istota przedmiotu idealnego, intencjonalnego czy realnego ontolog może poruszać się dość beztrudnie i dystansować się może od ich faktyczności, o tyle podobnej procedury nie możemy zastosować wówczas, gdy chcemy zbliżyć się do tajemnicy *faktycznego kogoś!* Ten bowiem nie tyle poszukuje prawdy o człowieku jako takim (o jego istocie), ile prawdy o swoim *osadzonym w bycie faktycznym Ja*. Konkret-nemu *Ja* chodzi o wyjaśnienie zakorzenione w istnieniu, a nie o wyjaśnienie poprzez kontekst czegoś, co tylko ewentualnie istnieje (bądź samo w sobie stanowi egzystencjalną zagadkę³³). Człowiek *dotykając siebie* w głębi swego *Ja*, poszukuje metafizycznej, istnieniowej odpowiedzi. Tej jednak nie można uzyskać nawet w najbardziej wybitnej ideowej analizie, która – zgodnie z Ingardenowską metodą – zawsze ontologizuje *faktyczność* i zamyka ją w klasycznym, *o ile faktycznie istnieje*. Gmach precyzyjnych wyników badań ontologicznych Ingardena okazuje swą niewystarczalność wobec egzystencjalnych – właśnie antropologicznych – dylematów człowieka.

Ingarden wprawdzie każe mu transcendować siebie i utrwać w kontekście Piękna i Dobra, ale przecież to wykraczanie ku nim nie pozwala na uzyskanie

³¹ Ingarden przypisuje wszelkim jestestwom idealnym bytową pierwotność, co nadaje im wyjątkową *intensywność egzystencjalną*. „Przedmiot jest bytowo pierwotny – twierdzi jednoznacznie – jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. (...) Przedmiot bytowo pierwotny – o ile by w ogóle istniał – musiałby być z istoty swej «wieczny», w sensie istnienia «bez początku» i «bez końca»”. R. Ingarden, *Spór I*, s. 92, 113. Por. tamże, s. 246. Por. również przypis 17 niniejszego opracowania.

³² Por. R. Ingarden, *Spór I*, s. 56.

³³ Taką jest przecież – jak staraliśmy się to pokazać – poziom wartości *in concreto* o nieustalonym sposobie istnienia.

uwieńczenia przez ową ludzką egzystencję. Ingarden sam to przyznaje, kiedy twierdzi, że *wystarczy tylko jedna chwila odprężenia czy zapomnienia a samą siebie rozbije, samą siebie zatraci, unicestwi*³⁴. Wykraczając poza moją aktualność – transcendując siebie poprzez aktywność estetyczną i moralną – ujednociam siebie samego, lecz ta integracja jest ciągle przeniknięta tymczasowością i kruchością.

Powstaje więc podejrzenie, iż – być może – cel owego transcendowania nie jest wystarczający wobec ludzkiej natury. Być może dostrzeżenie człowieka tylko jako bytu estetycznego i etycznego oraz zapoznanie jego religijności jest motywem niewystarczalności Ingardenowskiej antropologii. Symptomatyczne jest to, iż człowiek Ingardena *zanurzony* jest we wzniosłej sferze aksjologicznej, która jednak pozbawiona jest wartości religijnych! Te ostatnie po prostu są nieobecne u niego³⁵. Ingarden tłumaczy *stawanie się* człowieka w dystansie wobec kontekstu metafizycznego. Jego człowiek jest a-teistyczny: nie ma przecież w refleksji Ingardenowskiej *faktyczności* Ostatecznej Racji.

Owa refleksja jest głównie ontologiczna i nie zawiera twierdzeń metafizycznych ani o istnieniu idei – głównego przedmiotu jej badań – ani świata realnego³⁶. Nie obejmuje ona także pytania, czy faktycznie istniejący świat realny – nie zaś świat realny *zontologizowany*, tzn. nadający się do istnienia – posiada rację swego bytowania w sobie czy poza sobą. Nie musi tego zresztą czynić, skoro u Ingardena brakuje *faktycznego zakorzenienia bytowego*. Jedynym wyjątkiem okazuje się człowiek, który w części badań staje się *faktycznym kimś*. I niejako w jego optyce ujawnia się ten istotny mankament precyzyjnych i wybitnych badań Ingardenowskich, który można oddać poprzez pytanie: *jaki jest sens takich ontologicznych analiz?* Jeżeli zgodzimy się, iż człowiekowi poszukującemu racjonalności nigdy nie jest obojętna prawda o nim samym, to zauważymy nieużyteczność (a przynajmniej niepełną użyteczność) tego, co nie dotyczy wprost i jednoznacznie *faktyczności*.

Tym bardziej jest to znaczące, że taka wiedza skazuje mnie na nieobecność faktycznie bytującego Źródła *faktyczności*. Jeżeli metodycznie się neutralizuje tę ostatnią, to nie ma niejako powodu, aby pojawiło się zagadnienie Źródła! Jeżeli zaś ono pojawia się, to również tylko w kontekście idei; idei co prawda wyjątkowej, gdyż dotyczącej Bytu Absolutnego, lecz zawsze tylko idei Czegoś (Kogoś?), Czego *egzystencjalna faktyczność* nigdzie nie zostaje uznana. Jednakże idea bytu obda-

³⁴ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 68.

³⁵ Por. Ingardenowską klasyfikację wartości – *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 221; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 195, 345.

³⁶ *Spór o istnienie świata* zawiera analizy ontologiczne i z założenia jest nie-metafizyczny. Odnajdujemy w nim zarówno tezę, iż „nie wiemy jeszcze, czy świat realny istnieje faktycznie” (R. Ingarden, *Spór 2*, s. 249), jak również stwierdzenie, że „w formalnej ontologii nie wiemy nawet, czy idee naprawdę istnieją” (tamże, s. 238).

zonego istotą radykalną – tak Ingarden opisuje również swego zontologizowanego Boga³⁷ – nie daje człowiekowi odpowiedzi na pytanie, *kim jestem*. Idea bowiem zawsze pozostaje ideą, nawet jeżeli będzie to idea posiadająca w swej zawartości *momenty absolutności*. Poszukując swej racjonalności, nie mogę wspierać się na tym, co samo – pomimo posiadania owych *absolutnych rysów* – domaga się podania racji swej (ewentualnej!) egzystencji. Moja *faktyczność* tęskni za faktyczną odpowiedzią. Ta zaś musi być metafizyczna, jeżeli nie ma pozostać swoistym *ideowym chłodem*, który pozostawia człowieka ciągle z jego pytaniami.

Antropologia odsłania nieuchronność metafizyki, a antropologia Ingardenowska – jak się zdaje – szczególnie wyraźnie ujawnia również konieczność powrotu do *faktyczności*; konieczność źródłowego *powrotu do rzeczy samej* oraz do *Ź r ó d ł a rzeczy każdej*³⁸.

³⁷ Por. tamże, s. 342, 355nn, 367.

³⁸ W opinii autora powyższych rozważań problematyka Boga towarzyszyła jednak rozważaniom Ingardena jako ich ukryty moment, co starano się pokazać zwłaszcza w rozprawie *Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym* zawartej w niniejszej książce.

Znaczenie ciała w Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia

1. Tytułem wstępu

W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na problematyce ciała w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza. Wydaje się, że kategoria ciała przynależy do najdonioślejszych w systemie filozoficznych przemyśleń Witkacego. Refleksja metafizyczna, w której filozof usiłuje przedstawić zarówno twierdzenia odnoszące się do całości bytu, jak i jego poszczególnych elementów strukturalnych, dokonuje się właśnie w oparciu o skoncentrowanie się na płaszczyźnie cielesności. Celem naszych rozważań stanie się próba zarówno ukazania owej istotnej pozycji ciała w horyzoncie Witkacowskiego Istnienia, jak również rekonstrukcja oryginalnego – typowo Witkiewiczowskiego – dwustronnego podejmowania problematyki ciała. Swoistym dopełnieniem naszych badań będzie zasygnalizowanie antropologicznych konsekwencji związanych z dominacją cielesności w Witkacowskiej refleksji metafizycznej.

2. Ciało – punkt wyjścia

Wedle Witkacego „ciało moje jest pierwszym przedmiotem bezpośrednio, bez żadnych «abształtów» mi danym i jest tym, czym jest dla mnie, poza tym, że jest «obiektywnie» organizmem”¹. Filozof stwierdzi, że „w wypadku ciała nie potrzebujemy domyślać się, co jest poza zjawiskiem dla nas, bo ciało mamy dane jako nas samych (...)”², jak również, iż „ciało jest pierwszym przedmiotem danym nam bezpośrednio w całości (...)”³. Przytoczone wypowiedzi oddają istotną pozycję, którą pełni ciało w koncepcji Witkiewiczowskiej. W pewnym sensie ciało stanowi główny przedmiot zainteresowań filozofa. Witkacy wręcz instruktażowo stwierdzi, że „według mnie, wszelki opis rzeczywistości powinien zaczynać się od opisu nas samych, naszego ciała przede wszystkim: jak się ono nam przedstawia, a wtedy

¹ S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 23.

² Tamże, s. 301.

³ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 125.

mielibyśmy daleko większą gwarancję, że opis rzeczy, których doznawanie zależy od tego ciała (np. choćby fantazji dotykowych), nie został sfalszowany”⁴.

Dlatego właśnie Witkacy na gruncie ciała zdaje się budować zasadniczy trzon swojej oryginalnej metafizyki. Ciało bowiem nie jest czymś przypuszczalnym, czymś co ewentualnie istnieje jako przedmiot dostępny mojemu jestestwu. Nie jest ono również niczym zewnętrznym wobec doświadczenia samego siebie. Witkiewicz daleki jest od wszelkich sugestii traktujących ciało jako szczególny korelat przeżyć świadomych; korelat umieszczający niejako ciało *obok czy poza* zasięgiem mojego osobowego „ja”. W sensie doświadczalnym rozważania Witkacego skoncentrowane są na przeżyciu własnej cielesności. Ta ostatnia jest bowiem przedmiotem, którego Istnienie⁵ jest niepodważalne i uchwytywane w sposób najbardziej adekwatny. Posługując się metaforą, możemy skonstatować, iż metafizyka Witkacego wyrasta z doświadczenia własnego, cielesnego Istnienia. Ciało jest tym, co niejako osadza mnie w rzeczywistości, *zakorzenia* w Istnieniu. Wszakże Witkacy powie, że „ciało jest – pierwszą rzeczywistością – ciałem jesteśmy po prostu – przedmioty zaś są dla nas poprzez ciało”⁶. W optyce Witkiewicza mamy zatem do czynienia ze szczególną identyfikacją mojego „ja” z ciałem. Wszelkie fenomenologiczne próby redukcji ciała do intencjonalnego korelatu napotykały zawsze na zdecydowany protest Witkacego⁷.

Skoro bowiem jestem istotą cielesną, to oznacza, że nieporozumieniem są formuły typu: „posiadam ciało”, „jestem osobą dysponującą ciałem” czy „moje Ja może w swej egzystencji posługiwać się ciałem”. Wypowiedzi takie bowiem suponują pewną – bardziej bądź mniej akcentowaną – odrębność świadomości i cielesności. Tymczasem dla Witkacego zachodzi tutaj zdecydowanie ujawniana identyczność. Odwołajmy się do samego filozofa, który konstatuje, „że odrzucam ducha jadącego na ciele, tylko zakładam cielesność jaźni, zgodną z introspekcją dość daleko posuniętą (...). Uznaję po prostu cielesność jaźni, zmaterializowaną w organizmie entelechii, bez której byłaby ona niczym = punktualną inkoncewabelną jaźnią idealistów”⁸. To twierdzenie utożsamiające mnie samego z moim ciałem jest znamienite dla filozofa. Z jednej strony stanowi ono bowiem istotę Witkiewiczowskiej metafizycznej koncepcji pojedynczego Istnienia, a z drugiej – jak to będziemy starali się później pokazać – znajdzie odzwierciedlenie w jego wizji Całości Istnienia.

⁴ Tamże, s. 193n.

⁵ W naszej rozprawie pozostajemy przy Witkiewiczowskim zapisie preferującym wielką literę.

⁶ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 35.

⁷ Por. tamże, s. 37, 46, 173n, 181n, 209, 297.

⁸ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 188.

Obecnie musimy bliżej się przyjrzeć owej cielesności. Wszakże Witkacowskie *bycie ciałem*, *bycie cielesnością* kryje w sobie głębię pewnej dwustronności czy dwu- aspektowości, domagającą się wyraźniejszej eksplikacji.

3. Dwa oblicza cielesności

„Z chwilą, kiedy mówimy «ciało», musimy wiedzieć – pisze Witkacy – w jakim znaczeniu używamy tego pojęcia: 1. czy jako pojęcia rozciągłości samej dla siebie jako takiej, tj. wyznaczonej specyficznymi jakościami w naszym trwaniu (...); 2. czy też jako pojęcia ciała – jednego z wielu – kiedy patrzymy nań niejako z boku, jako na inne rozciągłości w przestrzeni rzeczywistej (...)”⁹. Zauważamy zatem tutaj możliwość dwojakiego poznawczego odniesienia do cielesności, które uwarunkowane jest określonym ontologicznym *status quo*¹⁰. W optyce Witkiewicza bowiem Istnienie jako takie przeniknięte jest specyficzną dualnością czy dwustronnością. Można je rozpatrywać zawsze zarówno w zewnętrznym ujęciu, jak i w optyce odśrodkowej. Jeżeli bowiem wezmę pod uwagę moje bytujące jestestwo – siebie samego – to poznawczo mogę obcować z samym sobą w horyzoncie *wewnętrzności*, ale mogę również *dotykać* siebie zewnętrznie. Moja cielesność – będąc ciągle tym samym pojedynczym Istnieniem – ukaże wówczas nieco odmienne oblicze. Aby uchwycić tę specyfikę, musimy odwołać się do kilku wypowiedzi samego filozofa.

Każde pojedyncze Istnienie czy – jak mówi Witkacy – każde Istnienie Poszczególne (IP) „stanowi jedność swego (AT) ze swoją (AR), która to ostatnia stanowi też jedność samą dla siebie”¹¹. Skoro wiemy, że „(AT) = trwanie samo dla siebie jako takie = (BDS) jako od środka rozpatrywane (IP)”¹², a także, iż (AR) (rozciągłość samą dla siebie¹³) Witkacy opíše jako „(AR), będące częścią jego (AT), wyodrębnionym w nim kompleksem przeżyć cielesnych”¹⁴, to możemy pokusić się o pewne konstatacje. Okazuje się, że jestem szczególną jednością swojego trwania (AT) –

⁹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 65.

¹⁰ Znamienita dla Witkiewicza jest niechęć do teorii poznania. Wyraźnie preferuje rozważania metafizyczne, twierdząc – już u początku oryginalnego i długoletniego filozoficznego dyskursu z Leszczyńskim – że „nie uznaję niezależnej od ontologii «teorii poznania» (...). Każda tzw. «Teoria Poznania» (wymysł Niemców, bojących się metafizyki), (...) implikuje jakąś ontologię u swej podstawy (...)”. Tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 22.

¹¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902-1932)*, Warszawa 2002, s. 188.

¹² Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt. s. 56. „(BDS) = Byt sam w sobie i dla siebie = (IP) rozpatrywane od środka, w przeciwieństwie do obiektywnego organizmu (...)”. Tamże, s. 56.

¹³ Por. tamże, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 203.

odwewnętrznego bycia w sobie i dla siebie – i swojej rozciągłości (cielesności) (AR)¹⁵. Rozpoznawanie rozciągłości samej dla siebie – a więc mojej cielesności – dokonuje się w obrębie doświadczania samego siebie. Skoro bowiem horyzont mego (AT) stanowi sferę samo-uchwytywnia własnej egzystencji, własnej *trwającej* obecności, *trwającego* bycia; skoro stanowi sferę samo-świadomości, która odsłania mi moją własną *trwaniowość*, a (AR) stanowi szczególnie kompleks przeżyciowy, to doświadczenie siebie koniecznie wiąże się z doświadczeniem własnej (mojej!) cielesności.

Mówiąc metaforycznie: cielesność, stanowiąc inne oblicze mojej świadomości, nie jest niczym *spoza* tejże świadomości, lecz stanowi jej nieusuwalny komponent. „W bezpośredniej introspekcji – podkreśla Witkacy – jaźń nie jest punktualna, tylko rozplynięta nierównomiernie po całym ciele: (...) jest w ciele jako taka (...)”¹⁶. W innym miejscu filozof stwierdzi, że „ja jest przestrzenne – rozlane w ciele jako jego «mojość» (...)”¹⁷. Możemy zatem stwierdzić, że *mojowościowość* to nie poczucie identyczności osobowego Ja, pozostające w dystansie wobec *odwewnętrznego* czucia ciała, lecz poczucie cielesności sięgającej tak daleko, jak sięga moje Istnienie (do granicy mojej skóry¹⁸). Inaczej jeszcze ujmując specyfikę Witkacowskiej koncepcji cielesności, możemy powiedzieć, że jestem *cielesnym trwaniem* albo trwaniem *utkanym cielesnością*¹⁹. Bez względu na stopień świadomościowego dystansowania się wobec ciała – np. w kontekście rozważań wybitnie abstrakcyjnych – zawsze mam poczucie *mojości*, tzn. *bycia we własnej cielesności*²⁰. Wszakże nieu-

¹⁵ „Musimy uznać – pisze Witkacy – że pierwszym bezpośrednio danym nam przedmiotem jest nasza (AR) = ciało (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 328.

¹⁶ Tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 89.

¹⁸ Witkacy powie, że istnieje „granica żywego i martwego ścisła i jest to granica mojej skóry, czyli formy (AR) = (ciała)”. Tamże, s. 94. Por. tamże, s. 100; tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 362n.

¹⁹ Musimy naturalnie mieć świadomość, iż istotą Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia Poszczególne było nieusuwalne wół-złożenie z *trwaniowości* (AT) i *cielesności (rozciągłości)* (AR) oraz ich funkcja wół-konstituująca pojedyncze Istnienie; wół-złożenie, a nie identyczność, która likwidowałaby owo złożenie. Witkacy bowiem „stwierdza częściową identyczność jaźni z ciałem” (tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 103), a czucia dotyku wewnętrznego określi jako „nie posiadające żadnej «zewewnętrznej» składowej, tylko będące ostateczną, wewnątrz-cielesną rzeczywistością, pierwszą, jak ją nazywam, rzeczywistością wewnętrzną naszego ciała, którym po prostu częściowo w jego «mojości» jesteśmy” (tamże, s. 317). Skoro jednak – jak utrzymuje filozof – „jeśli jaźń nie jest punktem, to jest rozciąga jak u mnie” (tamże, s. 102); skoro mamy „dane nam od środka, będące nami nasze ciało” (tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 205); skoro „ciało moje «poznaję» w sposób najbardziej adekwatny, jaki można – nie jest fenomenem, tylko mną samym (...)” (tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 180), to prezentacja w rozprawie refleksji Witkiewiczowskiej zdaje się oddawać jego istotne metafizyczne intuicje. Jest to tym bardziej uzasadnione, że Witkacy twierdzi, że „nie ma dla mnie bezcielesnej jaźni i ciała, tylko jest cielesna jaźń” (tamże, s. 341).

²⁰ Por. tamże, 341. Pamiętać oczywiście trzeba, że *odwewnętrzne* cielesne poczucie własnej identyczności jest różnicowane. Wszakże „mojość jest w ciele i wewnątrz, i na granicy – silniej i mgławo

stannie *dotykam* siebie od wewnątrz; *dotykam* własnego ciała, które stanowi współkonstrytuwny (wraz z AT) element mego jestestwa – Istnienia Poszczególnego. W ujęciu Witkacego pierwotne nie jest doświadczenie świata zewnętrznego, lecz właśnie wewnętrzne, świadome (!) dotykanie własnego ciała. Witkacy w swej typologii jakości zjawiających się w obrębie (AT) wyjątkowe miejsce przypisał jakości wewnętrznego dotyku! „Musimy ją przyjąć – powie filozof – bez żadnego ograniczenia w wewnętrznej przestrzeni (IP), jako samodzielnie występującą („dotyk wewnętrzny”) = czucia muskularne i organów wewnętrznych (...). Do pewnego stopnia zawartość pojęcia «samo dla siebie», wprowadzonego uprzednio, możemy wyrazić przy pomocy jakości «wewnętrznego dotyku», jako zasadniczego jakościowego materiału jedności osobowości; bez tej jakości (...) istnienie (IP) samego dla siebie jako (AT) byłoby nie-do-pomyślenia”²¹. Ów *dotyk wewnętrzny* jest nieodzowny dla zachowania Istnienia Poszczególnego. Stanowi bowiem fundament identyczności, którą doświadczam jako moją (!) cielesną jaźń. Brak tego *od-wewnętrznego* doświadczającego dotyku oznaczałby brak *mojności*, a więc i obecności (IP) jako świadomego siebie.

Ale *mojność* cielesności nie wyczerpuje jeszcze całości Witkacowskiej koncepcji ciała. To ostatnie bowiem posiada jeszcze jedno – istotne i *zakorzenione* ontycznie – oblicze.

Witkacy twierdzi, że „ciało jako organizm jest to (IP) obserwowane z boku, a ciało jako przeżycie jest to część trwania <= (AT)> tego (IP) obserwowanego od środka”²². Znajdujemy u niego również twierdzenie, „że ciało jako przeżycie od środka jest organizmem «z boku»”, jak również, iż „poza tym, że ciało jest organizmem poza naszym spostrzeganiem go z zewnątrz i przeżywaniem od wewnątrz i na granicy (...)”²³. Wypowiedzi te wprowadzają nas w nowy horyzont związanych z ciałem. To bowiem okazuje się nie tylko przedmiotem przenikniętym *mojnością* i nieustannie doświadczanym *od-wewnętrznie*, lecz również przedmiotem wyprowadzającym niejako każde (IP) z *bycia u siebie* w stronę zewnętrznej rzeczywistości. Moje ciało może być ujmowane poznawczo w optyce zewnętrznej; może być – na podobieństwo przedmiotów będących poza moim Istnieniem Poszczególnym – przedmiotem percepcji wzrokowej. „Ciało jest częstką świata zewnętrznego jako organizm z boku widziany – powie filozof – a nie jako moje przeżycie, mimo że nawet jako przeżycie odczuwam je (...) na podstawie «latarni

wewnątrz – ostrzej, lecz słabiej na skórze. Ręka jest czymś zewnętrzniejszym od brzucha w środku, mimo jej ostrości, a mgławości tego ostatniego. To, że *mojność* wewnętrzna jest «odwewnętrzną stroną ciała» jest faktem”. Tamże, s. 103n. Por. tamże, s. 95, 112; *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 160.

²¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 214n. Por. tamże, s. 362.

²² Tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 293.

²³ Tamże, s. 199, 287.

wzrokowej» jako jeden z przedmiotów²⁴. W innym miejscu filozof – w charakterystycznym dla dyskusji z Leszczyńskim stylu – zauważy, „że dzięki maszynerii wzroku ciało może być, z wysokości głowy, rozpatrywane jako jeden z przedmiotów niby-zewnętrznych, jakkolwiek zawsze niekompletny – minus głowa (kwestia niewidzialnego dla nas bez lustra zadu dla cyrkowców, jak wiadomo, nie istnieje – oni mogą patrzeć w swój zad jak w obcą twarz)”²⁵. Wypowiedź ta z jednej strony sygnalizuje wtórność i niepełność doświadczenia własnego ciała w optyce zewnętrznej, zaś z drugiej strony zdaje się *implicite* sugerować jednak konieczność uwzględnienia w analizach metafizycznych tej zewnętrznej optyki; optyki, w której moje ciało ujmowane jest na podobieństwo przedmiotów zewnętrznych, a więc w specyficznym dystansie wobec *odwewnętrznego* przeżycia własnej cielesności.

W owym zewnętrznym spojrzeniu *mojość* ulega wytonowaniu na rzecz rozciągłości uchwytywanej obiektywnie i zajmującej niejako pewne miejsce w Rzeczywistej Przestrzeni Całości Istnienia²⁶. Mówiąc metaforycznie: wówczas niknie moja indywidualna egzystencja, a jej miejsce zajmuje rozciągłość, która wraz z innymi wypełnia Przestrzeń; rozciągłość, która dominuje w całościowym – również koniecznym! – ujmowaniu rzeczywistości. Wszakże „pojęcie dwoistości poglądu na Istnienie implikuje pojęcie niewystarczalności każdego poglądu, uwzględniającego tylko jedną ze stron dwoistości Istnienia: poglądów: z punktu widzenia (AT) = poglądu (T) i z punktu widzenia Całości Istnienia = poglądu (C)”²⁷. Skoro zatem Witkacy sugeruje konieczność komplementarności rozważań Istnienia i uwzględnienia obu poglądów („możemy je uzgodnić i wykazać konieczność ich obu. Pogląd ten nazywam metafizycznym = (M) (...)”²⁸), to powstaje pytanie, jak jawi się moja cielesność w ujęciu metafizycznym, kiedy już zdajemy sobie sprawę zarówno z *mojowości* cielesności, jak i ze specyfiki percepcji ciała dokonywanej w horyzoncie *latarni wzrokowej*.

²⁴ Tamże, s. 212. Owa *latarnia* pojawia się kilkakrotnie. Por. tamże, s. 38, 200, 293, 336.

²⁵ Tamże, s. 200. *Spór o monadyzm* stanowi zbiór korespondencji filozoficznej związanej z długoletnim sporem metafizycznym pomiędzy Janem Leszczyńskim a Witkacym.

²⁶ Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 192nn. Por. tamże, 229; tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 115.

²⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 252. Wówczas zresztą bardziej koncentrują się na obcych mi rozciągłościach, niż na własnej. Wszakże „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie swej dwoistości jako jednego (IP) samego dla siebie jako takiego i 2. reszty Istnienia minus to właśnie (IP) i pojęcie możliwości rozpatrywania jego z tych dwóch punktów widzenia, co jest przyczyną dwóch niewspółmiernych poglądów na Istnienie”. Tamże, s. 195. Witkiewicz stwierdzi także, że „w poglądzie z punktu widzenia Całości Istnienia, jako pozbawionym w granicy (IP) z jego (AR) i (AT), czyli w poglądzie (C), będziemy mieli objaśnienia całości z punktu widzenia tego rodzaju rozciągłości (RN), które nazywamy «materią martwą» – będzie to pogląd fizyczny”. Tamże, s. 233.

²⁸ Tamże, s. 271.

4. Metafizyka ciała

„(AR), poza tym, że uważamy ją w pewnych granicach – twierdzi Witkiewicz – a stałe następstwa (XN) w (AT), stanowiącym z nią jedność, musimy uznać ją za składającą się z (IPN)”²⁹. W innym miejscu powie, że „moje ciało, mimo że się zmienia, pozostaje moim, związanym zawsze z tą samą osobowością – są to momenty niesamodzielne tego, co nazywam (IP) (Istnieniem Poszczególnym), stworzeniem żywym, monadą”³⁰. Zestawienie tych twierdzeń ukazuje specyficzną koncepcję ludzkiej (mojej) cielesności. Okazuje się, iż ów *widziany z boku* organizm nie jest po prostu i ostatecznie – jak sugerowałyby to optyka wyłącznie biologiczna – zestawem narządów, tkanek czy komórek. Stanowi on bowiem szczególną jedność wielości Istnień Poszczególnych, które składają się finalnie na cielesność mojego pojedynczego Istnienia.

Osnową rzeczywistości – elementem konstytutywnym Istnienia – jest cielesne Istnienie Poszczególne. I to ono buduje również tak skomplikowaną sensowną całość, jaką jest moje ciało. Kontekst złożoności cielesnej Istnienia Poszczególnego wprowadza specyficzne zróżnicowanie w obrębie poszczególnych, pojedynczych Istnień. „Musimy więc przyjąć (IPN) w dwóch rodzajach: – stwierdzi Witkacy – 1. (IPN) ściśle samych dla siebie i 2. będące częściowymi (IPN) tych pierwszych = (IPCN), inaczej mówiąc: (IPN) samodzielnych i niesamodzielnych, przy czym samodzielność (IPN) i niesamodzielność (IPCN) możemy przyjąć w różnych stopniach”³¹. Istotnym zatem momentem Witkiewiczowskiej koncepcji cielesności jest zarówno wewnętrzne zróżnicowanie owej cielesności na różnorodność składowych – różniących się wielkością³² – Istnień Poszczególnych, jak również konstituowanie nadrzędnego (dominującego) Istnienia Poszczególnego również z wielości Istnień Poszczególnych!

²⁹ Tamże, s. 236. W symbolice Witkiewiczowskiej „(XN) = Jakości (dodatek «N» wyraża liczbę mnogą)”. Tamże, s. 341. Pojęciem jakości Witkacy zastępował często termin *przeżycie*, kierując się niechęcią wobec „strasznych nieporozumień w kwestii tzw. «przeżyć intencjonalnych» (...)”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 151. Prowadząc dyskusję z Leszczyńskim, zasugerował „tylko jedność osobowości i «przeżycia», jeśli kto chce, rozkładalne na jakości = XN (...)”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 23.

³⁰ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213.

³¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 236. Warto nadmienić, że Witkacy różnicuje zarówno niesamodzielności, jak i wprowadza kategorie różnorodności (komplikacji) Istnień częściowych, co znajduje wyraz w hierarchii (IPN). Wszakże „najwyższym rodzajem (IPN) będą te, które posiadać będą najwyższą samodzielność, tzn. zupełną, i najwyższą jednolitość, przy jednoczesnej najwyższej komplikacji”. Tamże, s. 293.

³² Filozof twierdzi, że „podział (IP) na (IPCN₁), (IPCN₂),...w granicy na (IPCN_n) nie może napotkać ograniczenia (...)”. Tamże, s. 248.

Możemy powiedzieć, że element tworzący Istnienie sam również jest budowany poprzez wielość zróżnicowanych – metafizycznie jednak mu podobnych – (IPN). (IP) jawi się jako *utkane* z innych Istnień Poszczególnych częściowych wobec niego. Oznacza to jednocześnie, iż stwór żywy – jak Witkacy określa (IP)³³ – tworzy inne stwory żywe, a więc i buduje rzeczywistość, jako jej ontyczny fundament. Witkiewicz radykalnie ujmuje sam rdzeń własnej metafizyki. Stwierdzi bowiem, że „jedna jest tylko substancja o ograniczonym trwaniu, tj. (IP): rozpatrywane od środka, psychologicznie, i od zewnątrz, jako jeden z «przedmiotów», biologicznie. (...) Używanie pojęcia substancji w innym znaczeniu nie ma sensu, a pojęcie niezmiennego, obiektywnie istniejącego (P) martwego jest po prostu pojęciem sprzecznym, bo przedmiot jako taki istnieje tylko dla nas, dla (IP), i mówienie o czymś, co istnieje z definicji tylko dla nas, jako o czymś, co istnieje tak samo samo w sobie i dla siebie, jest oczywistą sprzecznością (...)»³⁴. Samo-istniającym jestestwem – *zakorzenionym* w bycie i pojedynczo tożsamym z nim – jest wyłącznie cielesna substancja. Wszakże „ciała są realnościami absolutnymi i tym są, czym są: zespołami przeżyć specyficznych, moich i tożsamych, a jednocześnie organizmami”³⁵.

W świetle powyższego ciało ukazuje się jako dominujący motyw rozważań Witkiewiczowskich. To właśnie cielesna monada jest fundamentem – podstawowym i ostatecznym – rzeczywistości. To ona jest adekwatnie uchwytywana i to jej obecność jest obecnością niekwestionowaną. W pewnym zresztą sensie owo monadyczne Istnienie – moje (!) Istnienie, pojedyncze i przeniknięte *mojością* – jest rzetelnym i adekwatnym terenem badań Witkacego. Jednak refleksja skoncentrowana wokół *stworu żywego* nie zatrzymuje się na tym indywidualnym poziomie i pretenduje do ujęć systemowych. Dysponując osobistym doświadczeniem – ujętym w optyce filozoficznej, co w rozumieniu Witkiewiczowskim oznacza oczywiście uwzględnienie wiedzy naukowej z zakresu zarówno fizyki, biologii czy psychologii³⁶ – Witkiewicz zdaje się dokonywać swoistej ekstrapolacji wyników tegoż doświadczenia na Całość Istnienia.

Istnienie bowiem ujmowane w horyzoncie jego Całości okazuje się być również cielesne. Ujmując to negatywnie, konstatujemy, iż Witkiewiczowska metafi-

³³ Por. przypis 30.

³⁴ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 213n. Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 115.

³⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 111n.

³⁶ W kontekście poglądu fizykalnego Witkacy powie, że „musi on (...) wejść w system Prawdy Absolutnej na równi z poglądem psychologicznym. W filozofii właśnie chodzi o właściwe ustosunkowanie dwóch tych poglądów plus poglądy biologiczny i logiczny, o wykazanie konieczności ich wszystkich i pewnego rodzaju ich pogodzenie w jednym poglądzie wspólnym, który dlatego musi nosić nazwę «metafizycznego» (...)”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 115.

zyka *odstania* byt jako w samej swej głębi cielesny. Nie ma fragmentu Istnienia, w którym nie byłoby – niezależnie od tego, na poziomie jakich wielkości poznawczo poruszamy się – cielesnych monad! Witkacowska filozofia ukazuje rzeczywistość jako radykalnie i ostatecznie cielesną! „Ponieważ rzeczy dane mi są w tych samych (XN) – konstatuje Witkacy – co ciała innych stworów, więc uznaję je za rzeczywiste i twierdę, że ponieważ nie mogą być martwe i istnieć same dla siebie, bo to jest sprzeczność jak żelazne drzewo, więc muszę uznać, że składają się z cielesnych monad, takich jak ja sam”³⁷. W innym miejscu stwierdzi, że „jedyną możliwością (...) jest tu monadyzm, tj. założenie, że przedmioty są to nie «kolonie dusz», jak mówi Leibniz, tylko kolonie ciał jakichś (IPN) i choć jako takie, tzn. jako martwe rozciągłości, istnieją dla nas – w pewnym sensie obiektywnie (...), to istnieją one naprawdę, tj. same dla siebie, tylko i jedynie jako zbiorowiska przestrzennych bytów samych dla siebie, tj. ciał jakichś (IPN) (...)”³⁸. Przytoczone wypowiedzi wyznaczają zasięg Witkiewiczowskiego cielesnego monadyzmu. Złożoność monadycznych Istnień Poszczególnych z innych monad nie wyczerpuje się tylko w sferze organizmów biologicznych. Każdy bowiem przedmiot dostępny doświadczeniu – każdy przedmiot, który jawi się poznawczo jako rzecz nieożywiona (martwa!) – na swoim fundamentalnym poziomie ontycznym jest także zbiorem cielesnych monad. W koncepcji Witkiewiczowskiej nie ma niejako miejsca na suwerenne (!) istnienie przedmiotów martwych. To, co w codziennym i potocznym doświadczeniu jawi się jako sfera bytów nieożywionych w samej swej istocie jest cielesne i stanowi zestaw żywych, a więc i czujących Istnień Poszczególnych. Witkiewiczowska rzeczywistość odstania się jako *utkana* z żywych monad, które tworzą skupiska zróżnicowanych wielkościami i ilościowo całości. Te ostatnie jawią się albo wprost jako organizmy żywe, albo jako przedmioty martwe, które faktycznie jednak stanowią konglomerat drobnych monad³⁹.

Witkacowski monadyzm więc nie identyfikuje się z prozaiczną akceptacją istnienia monad i wykracza zdecydowanie poza taką egzystencjalną konstatację. Wszakże „nie chodzi więc o samo istnienie cielesne monad, ponad wszelką miarę pewne; istota monadyzmu polega na kwestii sprowadzalności (MM) do (MŻI)”⁴⁰. W sensie metafizycznym – opisującym Istnienie samo w sobie – obecność autentycznie martwego bytu jest wykluczona. Wedle Witkacego to, co istnieje, musi być bytem samym dla siebie; musi mieć minimalne chociażby *czucie* swej obecności⁴¹.

³⁷ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 169.

³⁸ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 85.

³⁹ Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁰ Tamże, s. 188. „(MŻI) = materia żywa zindywidualizowana”. Tamże, s. 56.

⁴¹ Wedle Witkiewicza „musimy przyjąć pierwotność tego kompleksu cielesnego nawet czy właśnie u pierwotnych (IPN), pozbawionych jakości luksusowych i pojęciowości (mają one pierwotne

Pojęcie obiektywnie istniejącego martwego przedmiotu jest dla Witkacego sprzeczne⁴². Rzeczywistość pozbawiona jest samo-istniejącego przedmiotu martwego. Ten ostatni pojawia się – w *szacie* jestestwa nieożywionego – jedynie w kontekście doświadczalnym. Wówczas to owe otaczające nas zestawy małych cielesnych, monadycznych substancji zjawiają się fenomenalnie jako (!) przedmioty martwe. Bowiem „nikt nie przeczy, że przedmioty (rzeczy) istnieją tylko fenomenalnie”⁴³. O tyle zatem można mówić o istnieniu przedmiotów, o ile są one uchwytywane doświadczalnie. Wówczas rzeczywistość otaczająca każdą człowieka monadę ukazuje materialne i rzeczowe oblicze. Jego jednak ontycznym fundamentem pozostają zawsze skupiska monad.

Pomimo tego nie można *materii martwej* traktować w kategorii fikcyjnego i dowolnego wytworu poznającego podmiotu. Okazuje się bowiem, iż owa *martwa materia* ma powszechny charakter i występuje na różnych poziomach wielkościowych Istnień Poszczególnych. „Zawsze – zdecydowanie powie filozof – dla dowolnie małych (IPN), musi istnieć środowisko (S) z jeszcze mniejszych (IPN) się składające, nigdy doświadczalnie faktycznie do zbiorowiska (IPN) niesprowadzalne”⁴⁴. Każda zatem monada zdaje się być otoczona przez przynależną jej sferę *tego, co martwe*; sferę, która ujawniać się może – z racji małości budujących ją drobnych, cielesnych monad – wyłącznie w *szacie* owej *martwości*! Nie istnieje bowiem możliwość doświadczalnego *wniknięcia* w głąb owej martwej materii i dostreżenia, iż faktycznie i fundamentalnie jest ona zestawem małych Istnień Poszczególnych!⁴⁵.

Witkiewiczowska metafizyka ukazuje zatem spójną wizję cielesnej rzeczywistości. Ta rzeczywistość w każdym swym fragmencie wsparta jest na żywych, cielesnych Istnieniach Poszczególnych, które tworzą różnorodne organiczne złożenia, a jednocześnie stanowią wyjaśnienie obecności sfery martwej. Otrzymujemy w ten sposób całościowy obraz Istnienia. Witkacy ukazuje głębię owego obrazu i maksymalny zasięg własnych analiz. Skonstatuje bowiem zarówno, że „forma Istnienia musi być jedna i jedyna, jako ogarniająca całość Istnienia”⁴⁶, jak i że „pojęcie Formy Istnienia implikuje pojęcie jej dwoistości czasowo-przestrzennej, ponieważ Czas

uczucia jako kompleksy czuć cielesnych) (...)” Tamże, s. 169. Por. tamże, s. 182n. Jakościami luksusowymi filozof określa wszelkie pozadotykowe jakości – wzrokowe, słuchowe, smakowe, węchowe. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 14, 145.

⁴² Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 186; przypis 34 i 37 niniejszego opracowania.

⁴³ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 49. Witkacy powie także o „fenomenalnie-realnym istnieniu rzeczy (...)” Tamże, s. 27.

⁴⁴ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 288. Por. tamże, s. 270.

⁴⁵ Por. tamże, s. 270, 277n; 367; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 76n.

⁴⁶ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 176.

i Przestrzeń są jedynymi istnościami nieskończonymi (...). Co trwa – musi trwać w Przestrzeni, co istnieje w Przestrzeni, musi trwać⁴⁷. Rzeczywistość zatem, o której mówi, ma wymiar nieskończony. Istnienie bowiem – *tkwiące* niejako w nieskończonej Formie – również jest nieskończone!⁴⁸. To oznacza jednocześnie, że mamy do czynienia z nieskończonym wypełnianiem Istnienia przez cielesne monady. Skoro bowiem tylko one istnieją – tylko one są substancją (!) – a Istnieniu Witkiewicz przypisuje nieskończoność, to byt okazuje się niemającym kresu zbiorem czujących Istnień Poszczególnych. „Jedyną możliwą hipotezą jest przyjęcie całości Istnienia jako organizację nieskończoną Istnień Poszczególnych – twierdzi Witkacy – nie będącą jednym Istnieniem Poszczególnym, jakich przykłady mamy w naszym układzie w postaci roślin, np. nie mających według wszelkiego prawdopodobieństwa wspólnego «trwania» dla swych składowych Istnień Poszczególnych⁴⁹.”

Wydaje się jednak, że na to nieskończone cielesne Istnienie w Całości można spojrzeć jeszcze w nieco innym ujęciu.

5. Czująca Przestrzeń?

Całość Istnienia – jak się zdaje – posiada jeszcze jedno szczególne oblicze, które pomimo tego, że wsparte jest na Witkiewiczowskiej koncepcji cielesnej monady, to jednak związane jest również z pewnym interpretacyjnym podejściem do owej koncepcji; podejściem uzasadnionym jednak twierdzeniami samego filozofa. W świetle analiz Witkacego monada zawsze dysponuje – jako byt w sobie i dla siebie – pewnym *poczuciem* własnej identyczności; *poczuciem* siebie. Decydujące znaczenie ma tutaj (AT) wraz z *przeżyciową mojąsiowością cielesności* i inne jakości. Istnienie Poszczególne jest bowiem zawsze wypełnione pewnymi jakościami⁵⁰. Owe świadomościowe (*czuciowe*) elementy nie są jednak ogołocone z aspektu przestrzennego – wyklucza to zarówno Forma Istnienia (czasowo-przestrzenna!), jak i struktura

⁴⁷ Tamże, s. 183.

⁴⁸ Owa nieskończoność – zwłaszcza nieskończona aktualność – przewija się przez całą filozoficzną refleksję Witkacego i nieodłącznie związana jest z Tajemnicą Istnienia. Por. tamże, s. 184, 251n, 267, 296, 361; tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 30, 77; tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 190.

⁴⁹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 372.

⁵⁰ Wszakże „założyliśmy z konieczności, że w Istnieniu nie ma nic, prócz Istnień Poszczególnych i jakości w ich «trwaniach» (...)”. Tamże, s. 365. „Odróżnić należy pojęcie trwania samego dla siebie = (AT) od pojęcia trwania czegoś innego, jakiejś jakości np. pierwsze określić możemy jako „ja”, stanowiące (...) jedność = jedność osobowości, tożsamą ze sobą w ciągu całego trwania różnorodnych swych elementów, czyli jakości”. Tamże, s. 206, przypis 2.

każdej monady obejmująca stronę rozciągłościową (AR) i trwaniową (AT)⁵¹. Wszakże „na podstawie tego, że (IP), jako (AT) i (AR) stanowi jedność, musimy przyjąć czasowo-przestrzenność czy też raczej trwaniowo-rozciągłościowość wszystkich jakości (...)”⁵². Witkiewicz nie zawaha się również określić tego *status quo* „przestrzennością wszystkich (XN) – jeżeli coś nie jest wszędzie lub nigdzie, to zn. jest gdzieś, a jak jest gdzieś i nie jest punktem matematycznym, jakim musiałaby być jaźń idealisty, to jest rozciągle (...)”⁵³.

W ten sposób otrzymujemy specyficzny obraz – niejako *drugą odstonę* – Witkacowskiego nieskończonego Istnienia. Skoro owo Istnienie jest organizacją żywych monad, a każda posiada przestrzenne jakości, to w szczególny sposób cała przestrzeń Istnienia wypełniona jest (niejako równoległe do cielesności i wraz z tą cielesnością) również płaszczyzną świadomościową (jakościową, trwaniową)⁵⁴; skoro „(IP) przedstawia się od środka jako świadomość (jedność osobowości i przeżycia stopione w jedność (...)”⁵⁵, a owe przeżycia czy – stosując bardziej preferowany przez samego Witkacego termin – jakości są przestrzenne, to Istnienie niejako rozpościera się jako wypełnione i cielesnością, i rozciąglymi, i świadomościowymi elementami! Witkiewiczowska rzeczywistość ujawnia się jako cielesna i świadoma. Wszakże każde Istnienie zdaje się świadomościowo rozciągać (!) w przestrzeni – każde świadome (jakościowe) *drgnienie* zajmuje przestrzenne miejsce. Przeżycie jako takie jest więc *rozciągnięte przestrzennie*, tkwi w Istnieniu jako fragment przestrzenny! Mówiąc metaforycznie, każde IP przeżywając cokolwiek – dysponując zatem jakościami – przestrzennie wkracza w Istnienie, wnika w przestrzeń poprzez swoją świadomość. Tym samym przestrzeń jest *tkana* świadomością, staje się *przesycona* świadomościowym aspektem i żaden fragment Rzeczywistej Przestrzeni Całości Istnienia nie jest wolny od minimalnego, chociażby przeżyciowego, komponentu! Warto w tym miejscu odwołać się do samego filozofa, który stwierdzi, że „można by więc, eliminując w granicy jedność i jedyność, i tożsamość (AT) w Czasie i biorąc stan rzeczy w granicy w trwaniu nieskończenie krótkim, pomyśleć całą Przestrzeń jako wypełnioną (XN) nie będącymi elemen-

⁵¹ Por. przypis 11.

⁵² Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 212.

⁵³ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 96.

⁵⁴ Dla Witkacego istotne jest „pojęcie Istnienia Poszczególne, jako czegoś jednego i tożsamego ze sobą, a składającego się w swym trwaniu jako samym dla siebie z jakości (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 364. Natomiast wspomniane i doniosłe (!) „pojęcie «samo dla siebie» jako atrybut Istnienia, jest tak samo pierwotne, jak pojęcie Istnienia w ogóle i wielości, jest niedefiniowalne i równoznaczne z istnieniem osobowości, «ja», świadomości żywego stworzenia, podobnego w pewnym stopniu do nas samych”. Tamże, s. 361.

⁵⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 194.

tami wielości jakiegoś (AT)⁵⁶. Istnienie więc w całościowej optyce ukazuje się jako zestaw cielesności bądź – przy szczególnej abstrakcji wobec monad *obejmujących* świadomościowe jakości – czującą, świadomościową Przestrzenią zupełnie wypełnioną poszczególnymi rozciągłymi *czuciami*.

Witkiewicz zdaje się nie wyciągać ostatecznych wniosków z koncepcji rozciągłości przeżyć. Kładzie zresztą głównie nacisk na odrębność poszczególnych Istnień cielesnych i na monadyczną zamkniętość w obrębie granicy własnej skóry⁵⁷. Stara się wyraźnie oddzielić sferę tego, co moje i tego, co zewnętrzne. Twierdzi, że „dla mnie czerwone leży poza mną – ból brzucha we mnie – to udowodnił Mach i to jest trwałe «dorobek» filozofii i psychologii. Jako takie czerwone jest poza mną – na tym polega związek organizmu ze światem – z «die Welt im Kopfe» organizm nie mógłby żyć. Tak samo dźwięki i zapachy są poza mną (...)»⁵⁸. Dokonuje różnicowania jakości na związane ściśle z dotykiem wewnętrznym (*mojowościową*) i na jakości, które zdają się odpowiadać rzeczywistości zewnętrznej⁵⁹. Jednak zdecydowane eksponowanie przestrzenności przeżyć uzasadnia naszą prezentację myśli Witkiewiczowskiej, w której Przestrzeń Całości Istnienia *de facto* staje się czująca (przynajmniej jako jedna ze stron opisywanego przez Witkacego Istnienia).

Warto w tym miejscu przytoczyć również wypowiedź Leszczyńskiego – długoletniego oponenta i dyskutanta Witkiewicza – który również zdecydowanie podkreśla konsekwencje przyjęcia przestrzenności przeżyć. „Jeżeli założymy – pisze w trakcie swej polemiki Leszczyński – z Witkiewiczem, że (IP) jest związkiem jakości i że te jakości wprost są rozciągnięte, to niewątpliwie świat zewnętrzny, leżący poza naszym ciałem, jest kompleksem jakości, i to przestrzennych. Ale z drugiej strony, jaźń nasza, świadomość, która jest związkiem jakości, i to wszystkich w ogóle danych jej, a więc i tych, które składają się na ten świat zewnętrzny, introspekcyjnie widzi się zawartą w ciele, które jest związkiem tylko pewnych jej jakości. Czyżby więc cały świat zewnętrzny zawierała się w ciele. A więc introjeksja świata do mózgu?»⁶⁰. Leszczyński wprawdzie myli się, kiedy identyfikuje Istnienie Poszczególne ze „związkiem jakości”. Pomija bowiem substancjalność Istnienia Poszczególnego, której istotnym wyrazem jest szczególna dwustronność każdego Istnienia, tzn. bycie nie tylko komponentem *czuciowym* (*mojowościowym* i *światowym*), lecz również komponentem cielesnym w sensie rozciągniętego organizmu (składającym się zresztą z wielości innych monad!). Jego uwaga jednak ujawnia

⁵⁶ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 213.

⁵⁷ Por. przypis 18.

⁵⁸ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 208.

⁵⁹ Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 362, 217n.

⁶⁰ J. Leszczyński, *Decydujące natarcie*, [w:] *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 157.

pewną – granicznie dopuszczalną – interpretację przestrzenności przeżyć; interpretację w duchu introjekcji *właczającej* świat zewnętrzny w obręb poszczególnej monady⁶¹. Skrajnie różnym stanowiskiem interpretacyjnym może być przypisanie Istnieniu ekstrakcji *wyprowadzającej* niejako monadę *świadomościowo-przestrzennie* w obręb świata zewnętrznego. W tym duchu Michalski stwierdzi, że „jakości jako elementy jaźni z jednej strony są tylko subiektywnymi treściami podmiotu, z drugiej zaś, jako przestrzenne nie mogą być tylko czymś subiektywnym. Takie stanowisko można określić jako «ekstrakcję». Byłaby to «redukcja składnika myślenia do składnika otoczenia» – odwrotność krytykowanej przez Avenariususa introjekcji”⁶².

Wydaje się jednak, iż stanowisko Witkiewicza przebiega niejako pośrodku pomiędzy skrajnościami wyznaczonymi z jednej strony poprzez możliwość interpretacji go w duchu introjekcji, a drugiej poprzez koncepcję ekstrakcji. W naszej ocenie Istnienie posiada podwójne oblicze – cielesne i przestrzenno-świadomościowe; oblicze w szczególnie sposób łączące skrajności eksponowane przez Leszczyńskiego i Michalskiego; oblicze w konieczny sposób związane zarówno z postulatem Formy czasowo-przestrzennej, jak i ze złożeniem IP z (AT) i (AR). Skoro bowiem każde pojedyncze Istnienie jest (!) jednocześnie dwustronne (*mojściowe* i organicznie rozciągle), to również nieskończona Całość Istnienia musi posiadać owo podwójne oblicze! Stąd właśnie nasza interpretacja wskazująca na szczególne (*po*)czucie Przestrzeni Witkiewiczowskiego Istnienia. Szczególnym potwierdzeniem – przynajmniej *implicite* – adekwatności takiej interpretacji przestrzenności przeżyć wobec intuicji Witkacego mogłaby być jego opinia o panteizmie. „Im wyższa jest organizacja psychiczna danego osobnika – twierdzi filozof – tym bardziej osobowy Bóg rozplywa się we wszechświecie (...). Przykład takiego pojmowania Bóstwa poza osobowymi jego symbolami mamy w religii indyjskiej, panteistycznej, tej najwyższej religii (...), która jest najpierwotniejszym ujęciem istoty Istnienia (...)”⁶³. Być może ta estyma wobec panteizmu stanowi pewien pogłos Witkiewiczowskich intuicji, które nie zostały wprawdzie filozoficznie przez niego wyeksplikowane, a które jednak (z jednej strony) byłyby trwałym momentem

⁶¹ Witkacy był przekonany, iż omija to niebezpieczeństwo. Wszakże „problem tzw. «die Welt im Kopfe» i introjekcji został przez Macha i Avenariususa rozstrzygnięty – jest to jeden z trwałych «dobroć» filozofii i musi wejść do naszego «Hausschatz des Wissens»”. S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 113. Por. przypis 58.

⁶² B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002, s. 96n. Por. *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 374, przypis 77.

⁶³ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 167.

jego refleksji i (z drugiej strony) wskazywałyby na słuszność naszej interpretacji Przestrzeni jako nieskończonej sfery *czującej*.

Bez względu jednak na to, czy uwzględniamy ostatnie nasze analizy, czy pozostajemy wobec nich w dystansie – i porzucamy na poziomie Całości Istnienia ujętego jako zbiór cielesnych monad – możemy wskazać na pewien antropologiczny skutek Witkiewiczowskich przemyśleń metafizycznych.

Istotnym Znamieniem Istnienia jest zawsze specyficzne jego zamknięcie. Dotyczy to zarówno Istnienia Poszczególnego, jak i Istnienia w Całości. To ostatnie bowiem (mimo nieskończoności) jest radykalnie – ontycznie! – wypełnione wyłącznie sobą i nie pozostawia miejsca na żadną inną postać Istnienia. Czasowo-przestrzenna Forma obejmuje każdy fragment Istnienia i wyklucza możliwość bytowania czegoś, co byłoby nie-przestrzenno-czasowe. W tym znaczeniu Istnienie ukazane przez Witkacego wyczerpuje się i zamyka się w sobie! Filozof zbudował spójną wizję bytu autonomicznego i jednocześnie obejmującego każdą sferę Istnienia.

Równocześnie jednak Witkacy skazał każdą monadę – a zatem również ludzką (!) – na fundamentalne, bytowe zamknięcie w jej obrębie. Filozof wprawdzie mówi o pewności istnienia innych ludzkich monad, lecz tej pewności towarzyszy motyw samotności. „Mimo samotności naszej mamy instynktowną pewność (...), że stwory żywe (przynajmniej jednego gatunku ze mną), że także «balony samotnicze» obok nas w przestrzeni z ich fenomenalnymi światami i realnymi ciałami istnieją (...)»⁶⁴. Przekonanie to ma wyłącznie charakter instynktowny i druga człowieka monada na zawsze w moim doświadczeniu pozostanie dostępna wyłącznie w perspektywie *latarni wzrokowej* uzupełnionej ewentualnie doświadczeniem innych niż wzrokowe jakości; pozostanie doświadczana ostatecznie wyłącznie w kontekście dotykowym, a więc analogicznym do uchwytowania istnienia *materii martwej*. Filozof przecież skonstatuje zarówno, że „jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zaklętych kręgach swych przeżyć»”⁶⁵, jak również, iż „przepaść międzyżaniowa nie może nigdy zaniknąć (...)”⁶⁶. Oznacza to, że istnieje zasadnicza bariera ontyczna dla relacji człowieka do człowieka. Pozostaje oczywiście kontekst działania przestrzennego (cielesnego) pomiędzy ludzkimi Istnieniami Poszczególnymi (szczególnie doniosły w świetle naszej interpretacji Witkacowskiej *czującej* Przestrzeni). Jednak i ono nie pozwala na autentyczne *dotknięcie* drugiego Istnienia w jego trwającym „ja”. Wszakże „(ATN) nie mogą jako jedne i jedyne same dla sie-

⁶⁴ S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 97n.

⁶⁵ Tamże, s. 178.

⁶⁶ Tamże, s. 206.

bie wchodzić bezpośrednio w związki funkcjonalne ze sobą⁶⁷. Ostatecznie więc Witkiewicz skazuje każde (IP) na zamknięcie w obrębie swego ciała! Moja skóra staje się granicą nie tylko mojej cielesności, ale i *sobości* (nawet jeżeli moje przeżycia są przestrzenne!).

W tym miejscu odsłania się antropologiczny dramat będący szczególnym przedłużeniem Witkacowskiej metafizyki czy – może bardziej trafnie – immanentnie przenikający ową metafizykę; dramat stanowiący ukryty, ale *implicite* ciągle obecny motyw Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia. Przecież „każda teoria jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać (...)”⁶⁸. Istnienie więc staje się *potwornością* i *de facto* samotnością. Istnienie jest ontycznie niemożliwe bez owej samotności! „Twórczość artystyczna – emocjonalnie skonstatuje filozof – jest bezpośrednim potwierdzeniem prawa samotności, jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym, i to potwierdzeniem nie tylko dla siebie, ale i dla Istnień Poszczególnych, tak jak ono samotnych; jest potwierdzeniem Istnienia w jego metafizycznej okropności (...)”⁶⁹. Tej *metafizycznej okropności* nie wyciszała ostatecznie ani filozofia, ani religia. Pierwsza odsłaniała przecież jej ontyczne podstawy i wyjaśniała jej nieuchronność, a ostatnia – wedle Witkacego – była tylko nieporadną próbą uporania się z niepokojem metafizycznym⁷⁰.

Człowiek staje się samotny w Witkiewiczowskiej metafizyce nijako z konieczności – wynika to z istoty samego Istnienia, które skazuje człowieczą monadę na samotność, a jednocześnie wyklucza możliwość jakiegokolwiek wyrwania się z tejże samotności poprzez kontakt z Bogiem. W Istnieniu bowiem w sensie fundamentalnym nie ma miejsca na Boga. Filozof wprost stwierdza: „pojęcie Bóstwa [jest] (niemożliwe do przyjęcia w moim systemacie) (...)”⁷¹. Niechęć do pozostawienia jakiegokolwiek *egzystencjalnej niszy* dla Boga pobrzmiewa w nieco ironicznej konstatacji, że „dawni filozofowie, nie wahający się użyć do pomocy w chwili krytycznej pojęcia Boga, zawsze mogli znaleźć jakieś wyjście z dręczących ich zagadek i tajemnic: gdy czegoś nie mogli «ichnim» aparatem pojęć objaśnić, dorabiali do systemu dobudówkę (...)”⁷². Skoro Istnienie *tkane* jest przestrzennością i cielesnością, a status ontyczny Boga jest dla filozofa taki sam jak status centaury (czy

⁶⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 191.

⁶⁸ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 173.

⁶⁹ Tamże, s. 17. Por. tamże, s. 178.

⁷⁰ Por. tamże, s. 166nn; *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 112nn.

⁷¹ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 371.

⁷² Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 94n. Por. tenże, *Spór o monadyzm...*, dz. cyt., s. 26, 42.

odpowiedniki wyrazów zupełnie bezsensownych⁷³), to człowiek pozostaje rzeczywiście osamotniony i postawiony wobec owej *potworności* Istnienia. Być może, gdyby Witkacy metodycznie (systemowo!) nie pozbawił Istnienia miejsca dla Boga – zamykając dla Niego owo Istnienie fundamentalną *szczelnością* czasowo-przestrzennej Formy – monada człowiecza zachowałaby otwartość, a Istnienie przestałoby być *okropnością*; być może także wówczas Witkacy nie stwierdziłby, że jego monadyczne jaźnie „traktowane realnie cieleśnie muszą naprawdę walczyć o byt”⁷⁴.

⁷³ Por. tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 287.

⁷⁴ Tamże, s. 25. Gdyby nasza interpretacja Istnienia – jednej jego strony – jako *czującej Przestrzeni* była słuszna, to nie miałyby to wpływu na ową *potworność* Istnienia. *Czująca Przestrzeń* jako Całość zawsze pozostawałaby bowiem zewnętrzna wobec każdej cielesnej monady; monady, która wraz z innymi buduje ową żywą Przestrzeń.

Witkiewiczowska koncepcja uczucia metafizycznego Objawienie Istnienia

1. Wstęp

Pojęcie *uczucia metafizycznego* stanowi oryginalny wyraz Witkiewiczowskiej osobistej pasji poznawczej. To właśnie w tym określeniu odnajdujemy szczególnie Witkacowski stosunek do istnienia; stosunek, który – bez względu na to, czy ujawniał się w horyzoncie Witkiewiczowskiej twórczości artystycznej, czy refleksji filozoficznej – przeniknięty był wyjątkową intymnością. Witkiewicz – filozof, ale i Witkiewicz – artysta, pozostawał zawsze osobą *dotykającą* Istnienia. Ono stanowiło centrum jego bycia zarówno wówczas kiedy oddawał istotę Istnienia w formie malarskiej kompozycji, jak i przy filozoficznym formułowaniu pojęć koniecznych dla opisu każdego Istnienia.

W naszej rozprawie podejmiemy próbę eksplikacji natury *uczucia metafizycznego*. Wskażemy jego istotny filozoficzny sens, a jednocześnie spróbujemy pokazać, iż owo uczucie z jednej strony stwarza możliwość estetycznego wglądu w Tajemnicę Istnienia, natomiast z drugiej nieuchronnie *wtapia* człowieka w samotność o wymiarze ostatecznym i fundamentalnym. Rozważania zakończymy prezentacją pewnej interpretacji *uczucia metafizycznego*, która pozwala zbliżyć niektóre składowe owego uczucia do Ingardenowskiej koncepcji jakości metafizycznych.

2. Ontologia Całości

Naczelną kategorią ontologiczną systemu Witkacego jest wielość. Wszakże „pojęcie jednego, jedyne Istnienia, w zastosowaniu do Całości Istnienia, równoznaczne jest z pojęciem Nicości Absolutnej, która jest nie-do-przyjęcia. Pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”¹. Jednocześnie „pojęcie wielości ogólne (...) zawiera w sobie (...) pojęcie jedności tej wielości jako jednego zbioru elementów, bez której to jedności mielibyśmy poszczególne elementy oddzielne, a nie wielość jako taką (...)”². Te dwa

¹ S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902-1932)*, Warszawa 2002, s. 160.

² Tamże, s. 169.

sformułowania wyznaczają nam ogólny schemat ontologiczny, który przewija się poprzez każdy etap Witkiewiczowskich badań metafizycznych. To bowiem, co stanowi główny (i jedyny!) przedmiot refleksji filozoficznych Witkiewicza – Istnienie – nie jest jednolitością, lecz istotną wielością. Fakt bycia ową wielością nie jest drugorzędym znamieniem Istnienia, lecz stanowi jego najbardziej głęboki (*rdzenny*) wymiar. Istnienie jest wielością. Istnienie niebędące wielością jest niemożliwe, a ewentualność taka pozostaje – w optyce Witkiewicza – fundamentalnie wykluczona! W naturę Istnienia wpisany jest brak jednolitości.

Posługując się metaforą, można skonstatować: *Istnienie identyfikuje się z wielością; Istnienie rozpada się zawsze na swoją wielość*. Równocześnie owa egzystencjalna wielość stanowi – nieco paradoksalnie – specyficzną jedność. Pomiedzy elementami owej wielości nie ma wszakże sfer nie-istnienia. W Całości Istnienia brakuje fragmentu nicości, a istnieniowa wielość stanowi metafizyczną jedność. Dzięki temu można mówić o Całości Istnienia. I każdy fragment tejże Całości zawsze stanowi pewną wielość! Możliwość ujmowania Istnienia w kontekście Całości ściśle związana jest z Formą, którą Witkacy w sposób nieusuwalny łączą z Istnieniem.

Otulenie Istnienia przez Formę nadaje mu specyficzną integralność. Bowiem „forma Istnienia musi być jedna i jedyna, jako ogarniająca całość Istnienia”³. I to właśnie „pojęcie jednej Formy Istnienia implikuje (...) pojęcie jedności w wielości nie zawierające sprzeczności (...)”⁴. Fakt zatem objęcia Istnienia przez formę sprawia, że owo Istnienie nie tylko jest wielością, lecz również, iż stanowi określoną jedność. Pomimo różnorodności poszczególnych elementów Witkiewiczowskiego Istnienia zachodzi między nimi specyficzna – fundamentalna, źródłowa – spójność; spójność wyznaczająca konieczność ujmowania zawsze Istnienia jako jedności w wielości lub wielości w jedności. Witkiewiczowski byt zatem odsłania się w podstawowej *wielościowo-jednościowej* postaci. Jedność wielości (wielość w jedności) stanowi istotę metafizycznej koncepcji Witkacego. „Wielość Istnień Poszczególnych – skonstatuje filozof – jest zasadniczym prawem istnienia”⁵. Każde zaś Istnienie Poszczególne (każda monada) – tak Witkiewicz określa pojedyncze elementy Istnienia – stanowi natomiast kolejny poziom istnieniowej wielości. Stąd właśnie możliwość określenia Witkiewiczowskiej koncepcji jako monadologii. Witkacy sam zresztą zauważy, że „jest to więc pewnego rodzaju monadologia w stylu Leibniza, «poprawiona» o tyle, że przyjmuję monady nie jako «punkty», tylko jako czasowo-przestrzenne Istnienia Poszczególne (...)”⁶.

³ Tamże, s. 176.

⁴ Tamże, s. 183.

⁵ Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 9.

⁶ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 366.

W związku z tym, że Witkiewiczowskim elementem istnieniowym – Istnieniem Poszczególnym – jest również monada ludzka, eksplikacja jej istotnych momentów stanowi faktyczną odsłonę prawdy o samym Istnieniu. Horyzont wglądu w człowiecze istnienie obejmuje również problem uczucia metafizycznego.

3. Jedność osobowości

„Definiowałem dawniej – pisze Witkiewicz – jako «uczucie metafizyczne» bezpośrednio daną jedność osobowości (...). Nazwałem tę jedność osobowości, której poczucie każdy z nas w mniejszym lub większym stopniu posiada, «uczuciem metafizycznym» w przeciwieństwie do uczuć życiowych: miłości, gniewu, radości (...)”⁷. Kilka zdań dalej filozof stwierdzi, że „dzisiaj nazwałbym po prostu «uczucie» to «bezpośrednio daną jednością osobowości» (...)”⁸. Aby zrozumieć ową *jedność osobowości*, musimy bliżej przyrzeć się Witkiewiczowskiej koncepcji Istnienia Poszczególnego.

„Każde (IP) stanowi jedność swego (AT) ze swoją (AR), która to ostatnia stanowi też jedność samą dla siebie”⁹. Czym jest owo AT i AR? Okazuje się (AT) jest to „trwanie samo dla siebie jako takie = (BDS) jako od środka rozpatrywane (IP)”, natomiast „(BDS) = byt sam w sobie i dla siebie = (IP) rozpatrywane od środka (...)”¹⁰. Terminem (AR) Witkiewicz posługuje się dla oznaczenia „rozciągłości samej dla siebie jako takiej”¹¹. Dla naszych rozważań szczególne znaczące jest pojęcie (AT) i właśnie na nim skoncentrujemy nasze badania. Stanowi ono bowiem szczególną sferę intymności. Ujmując IP w horyzoncie (AT), dokonujemy tego właśnie w optyce od-wewnętrznej (od-środkowej), kiedy to dominuje koncentracja na doświadczeniu samego siebie; na doświadczeniu własnego bycia. Aspekt bycia organizmem biologicznym ulega wyciszeniu na rzecz świadomościowej percepcji mnie samego i wypełniających mnie przeżyć. Można powiedzieć, iż (AT) oznacza fundamentalne doświadczenie *bycia w sobie*. Na tym poziomie – posłużmy się me-

⁷ Tamże, s. 71.

⁸ Tamże, s. 72.

⁹ Tamże, s. 188.

¹⁰ Tenże, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 56. IP oznacza Istnienie Poszczególne. Inne skróty Witkacego – por. tamże, s. 56n.

¹¹ Tamże, s. 56. Pojęcie owej „rozciągłości samej dla siebie” ściśle wiąże się z pojęciem cielesności. Wszakże „nasza (AR) = ciało (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 328. Uznając fundamentalną dla Witkiewiczowskiego monadyzmu biologicznego funkcję ciała (cielesność jaźni), w trakcie naszych badań pomijamy bezpośrednio kontekst cielesności. Uważając, że jego uwzględnienie naruszyłoby przejrzystość opracowania, osadzamy nasze analizy uczucia metafizycznego głównie w kontekście (AT).

taforą – nie tyle jestem jednym z wielu przedmiotów w obrębie otaczającego mnie Istnienia, ile jestem bytem odkrywającym Istnienie w samym sobie; bytem odkrywającym własną świadomościową *sobość* – intymność siebie jako świata dla siebie. Odkrywam wówczas własne trwanie, które stanowi identyczność z czasowym byciem¹².

Jednocześnie zauważamy, iż owo *bycie w sobie* nie jest czymś pustym czy jednolitym. „Mówimy ogólnikowo – twierdzi Witkacy – że (IP) musi trwać, ale jako czyste, jednolite trwanie samo w sobie jest jego (AT) niewyobrażalne”¹³. W obrębie niejako owego (AT) odnajdujemy elementy świadomościowe, które filozof określa jako jakości. Skonstatuje on zarówno, że w „definicji jakości leży pojęcie osobowości, której przeżyciami one właśnie są (...)”¹⁴, jak również „tylko jedność osobowości i «przeżycia», jeśli kto chce, rozkładalne na jakości = (XN)(...)”¹⁵. Nieco dalej stwierdzi również, iż „według mnie jedność osobowości i przeżycia, do kompleksów (XN) sprowadzalne, stanowią nie oddzielne istności, tylko momenty niesamodzielne stanu rzeczy = (BDŚ), tzn. (IP) od środka”¹⁶.

Możemy zatem dostrzec, iż *bycie w sobie* obejmuje zestaw różnorodnych jakości, które tworzą większe całości (kompleksy) i wypełniają treściowo Istnienie Poszczególne w jego intymnej, świadomościowej *sobości*. Znamienite dla Witkacego jest jednakże wyodrębnienie spośród wielu różnorodnych jakości wypełniających świadomość, tzw. jakości trwania. „Trwanie więc, poza znaczeniem na razie ogólnikowym jako (AT), czyli istnieniem samego dla siebie – powie Witkiewicz – będzie wyrażać właściwość wszystkich jakości, które o tyle istnieją, o ile trwają. W tym znaczeniu będziemy mówić o «jakości trwania» (...) jako «jakości formalnej trwaniowej» (...) z tym zastrzeżeniem, że jakość ta będzie jakością związaną w jedność ze wszystkimi innymi jakościami, będzie ich własnością wspólną (...)”¹⁷. Jakość trwaniowa zatem okazuje się jakością w szczególny sposób przynależną każdemu świadomościowemu *drgnienu* (każdej jakości) i – jak się zdaje – ten specyficzny rys każdej jakości odgrywa decydującą rolę w konstytuowaniu się tożsamości BDŚ, czyli bytu w sobie i dla siebie. To kontekst *trwaniowości* umożliwił *bycie u siebie*, tzn. powstanie doświadczenia Ja. W optyce Witkiewiczowskiej bo-

¹² Forma Istnienia decyduje o tym, że każde Istnienie Poszczególne (IP) jest czasowo określone. Por. S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 183n.

¹³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 205.

¹⁴ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 61.

¹⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 23. N oznacza u Witkacego liczbę mnogą. Por. tamże, s. 55.

¹⁶ Tamże, s. 24. Witkacy zdecydowanie dezawuował wartość fenomenologicznego ujmowania świadomości. Krytycznie podchodził m.in. do przeżyć intencjonalnych czy aktów świadomości jako „istności zupełnie urojonych (...)”. Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 151. Por. tamże, s. 146n, 164, 191; tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 45n, 172n, 209.

¹⁷ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 205.

wiem brakuje miejsca na ontyczne Ja, które wylaniałoby z siebie poszczególne przeżycia świadomościowe. Owo Ja nie tyle jest *źródłem własnej idencjności*, czy fundamentem ontycznym jakości, ile niesamodzielną stroną tychże jakości; stroną, której obecność – w pewnym sensie – jest warunkowana prze-trwaniem jakości.

Charakterystyczne dla koncepcji Witkiewiczowskiej jest uznanie pewnej trwałości jakości. Te oczywiście przemijają, jednak równocześnie w oryginalny sposób ich trwanie nie przekształca się w nicłość, lecz ciągle znajduje własny wyraz w intymności każdego Istnienia Poszczególnego. Wszakże „nie możemy pomyśleć ciągłości (AT) inaczej, jak w ten sposób, że trwanie byłe jest w pewien sposób – choćby w pewnych częściach – zawarte w trwaniu obecnym. (...). Pojęcie ciągłości (AT) implikuje pojęcia: trwania byłego (BT) i przyszłego (PT), zawartych w pewnej części w trwaniu obecnym (OT)”¹⁸. O tyle zatem możemy mówić o trwałości (AT) w sensie ciągłości doświadczenia siebie samego jako ciągle idencjnego ze sobą jestestwa, o ile uznamy, że każdorazowa trwaniowa terażniejszość zawiera w sobie trwaniowe *wczoraj*. Jakości, które niegdyś wypełniały (AT) w sposób wyraźny, pomimo ich odejścia w przeszłość w szczególny sposób są obecne wciąż *teraz*. Dzięki temu mamy pewną tożsamościową ciągłość naszego *sobościowego bycia u siebie*. Witkacy stwierdzi, że „pojęcie (AT) implikuje (...) pojęcie następstwa jakości stanowiącego tożsamą ze sobą jedność, równoznaczne z samym pojęciem (AT) (...)”¹⁹. Owa ciągłość jakościowego następstwa (budujące się i narastające prze-trwanie jakościowe) okazuje się konstytutywna dla samego (AT)!

Witkiewicz wyraźnie konstatuje, iż „pojęcie trwania samego dla siebie = (AT) (...) określić możemy jako «ja», stanowiące, na podstawie istnienia w (OT) trwania byłego, jedność = jedność osobowości, tożsamą ze sobą w ciągu całego trwania różnorodnych swych elementów, czyli jakości”²⁰. Owo osobowe Ja istnieje dzięki trwającym jakościom. Bytuję w sobie – jestem *w sobie i dla siebie* – dzięki niustannemu narastaniu (przybywaniu) kolejnych jakości, których *trwaniowa szata* ciągle jest obecna i pozwala mi na bezpośrednie doświadczenie siebie samego; doświadczenie własnej idencjności jako jedności Ja, jedności *sobościowej* osobowości. Tło przeszłych – a przecież trwaniowo jednak obecnych – jakości warunkuje moje doświadczenie tożsamości. Wszakże „jakości czy kompleksy ich – twierdzi filozof – nigdy nie są dane bez odpowiedniego tła zmieszane aktualnego i w postaci przeszłości (...)”²¹; tła, którym będzie – w kontekście spostrzegania przykładowej, Witkiewiczowskiej barwnej plamy – „cała, niepowtarzalna nigdy

¹⁸ Tamże, s. 200n.

¹⁹ Tamże, s. 207.

²⁰ Tamże, s. 206, przypis 2.

²¹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 191.

i nigdzie już przeszłość danego osobnika, wskutek której tak będzie te plamę widział, jak nikt inny przez wieczność całość w nieskończonym Istnieniu jej nie zobaczy²².

Owo aktualne, a przecież obejmujące zawsze całość mojej przeszłości *tło zmieszane* nadaje mojemu trwaniu (mojemu AT, memu *byciu w sobie i dla siebie*) spójność i ciągłość. Brak tego tła wykluczyłby doświadczenie własnej identyczności, która ciągle jest mi bezpośrednio (*od-wewnątrz, od-środką*) dostępna. Pomimo nieustannego ruchu zjawiających się i odchodzących w przeszłość jakości, mam poczucie własnej tożsamości. Nawet jeżeli modyfikacji ulegają moje przyzwyczajenia czy charakter, Ja zjawia się bezpośrednio mnie samemu. I owego Ja – pomimo tego, że warunkiem jego uchwycenia jest obecność jakości – nie da się po prostu zredukować do sumy owych sukcesywnie narastających jakości. Owo doświadczenie niejako wyrasta z owych jakości, lecz równocześnie ujawnia się jako jakość oryginalna, niepowtarzalna i jedyna. Stanowi jakość mojej *sobości*; stanowi o mojej jedności, a więc i o mojej osobowości²³.

Tę trwałą identyczność *sobości* Witkiewicz podkreśla, kiedy (analizując spostrzeżenie stołu) zauważa: „przeszłość narosła przez ten czas, ja się postarzałem, (...), całe tło zmieszane (...) zmieniło się przez ten czas; chodzi mi o to, że coś, co się absolutnie nie zmieniło przez ten czas trwania, to jest moja osobowość jako taka, a nie jako wypełniająca ją przeżycia i jej «charakter» (...), jako to jedno, identyczne ze sobą trwanie samo dla siebie, trwanie (IP) (...)»²⁴. Owo trwanie samo dla siebie – posłużmy się przenośnią – *dotykam* w głębi samego siebie. Właśnie tam odsłania się niejako identyczność tego, co *dotykane* (mego jedyne trwania jako bycia w sobie i dla siebie), jak i *dotykającego*, czyli tego Istnienia Poszczególnego, które bezpośrednio odkrywa własną *sobosc*; odkrywa ją, pomimo tego, iż brakuje u Witkiewicza podmiotu klasycznie rozumianego jako ontyczne źródło i *spełniacz* aktów świadomości. Wszakże „podmiotu dlatego nie «widać» – powie Witkiewicz, polemizując z Wittgensteinem – bo jest on we wszystkich naszych przeżyciach, jako mniej lub więcej rozplynięte w «tle» (...) poczcie jedności naszych osobowości (...). O tym «podmiocie» (używam wstrętnej mi gramatycznie terminologii) nic nie można powiedzieć, jak właśnie to, że jest: to w «tle», to jako taki, mniej lub więcej intensywnie, ale zawsze»²⁵.

²² Tamże, s. 166. Witkacy stwierdzi, że „całe (BT) znajduje się w tle zmieszonym w (OT) (...) jako pewien charakter czy specyficzne zabarwienie danej (X) w (OT) trwającej. (...). Pojęcie istnienia (BT) w (OT) sprowadza się do pojęcia tła”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 226.

²³ Witkiewicz zauważy, że „jedność naszej osobowości można zdefiniować w terminach poglądu psychologicznego jako «jakość formalną całości naszego trwania», «rysunek melodii naszego życia» (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 74.

²⁴ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 212n.

²⁵ Tamże, s. 296.

Witkiewiczowskie Ja zatem okazuje się być nie tyle ontycznym podmiotem świadomościowego życia, ile poczuciem (!) własnej identyczności, która ujawnia się dzięki prze-trwającym jakością; poczuciem, które jednocześnie piętnuje wszystkie owe jakości wyjątkową – osobistą i niepowtarzalną – spójną jednością. I to właśnie owo poczucie jedności osobowości (AT jako trwanie samo dla siebie, jako *czucie* własnej tożsamości) staje się dla Witkacego motywem tragizmu ludzkiej egzystencji.

4. Dramat Istnienia

„To poczucie jedności naszego «ja», bezpośrednio dane, które nazwiemy jakością jedności – konstatuje filozof – i które musimy uznać za istniejące zawsze w «tle zmieszonym» innych jakości, leży u podstawy uczucia niepokoju metafizycznego, którego przejawami u wyższych Istnień Poszczególnych jest religia, filozofia i sztuka, mające wspólne źródło (...)»²⁶. Warto w tym momencie zapytać o zawartość treściową owego uczucia metafizycznego, które jest przez Witkacego wprost identyfikowane z jednością osobowości (z *jakością jedności czy jakością formalną całości naszego trwania*) bądź też posiada w owej jedności osobowości swoje źródło²⁷. Ontologiczna rekonstrukcja owego uczucia – dla naszych celów będziemy je po prostu utożsamiali z jednością osobowości – ujawniła wewnętrzne bogactwo jakościowe osobowości; bogactwo jakościowych elementów, które budują życie świadomościowe. Jednakże owa jedność zawiera w sobie coś, czego ontologicznie nie da się już jednoznacznie wyeksplikować, a co jednocześnie decyduje o tym, iż owa jedność umożliwi dotknięcie tajemnicy Istnienia.

Wszakże każda ludzka monada – stanowiąc jako Istnienie Poszczególne element wielości Całości Istnienia – sama pozostaje jednością wielości swych elementów. W kontekście (AT) – trwania samego dla siebie – zauważyliśmy wielość jakości. Bez owej wielości (przy absolutnej jednolitości trwania, przy jedyności jakościowego elementu) panowałaby radykalna jedność. To zaś wykluczyłoby możliwość istnienia (AT), a więc i możliwość *bycia w sobie i dla siebie*. „Sami jesteśmy ostatnimi elementami Bytu – pisze filozof – który przeniknąć chcemy”²⁸. I w głębi siebie monada ludzka odsłania osnowę Istnienia! Wszakże stanowi Istnienie (Poszczególne), które będąc jednością, jest jednocześnie jednością wielości! W intymności swego trwania samego dla siebie – w horyzoncie uczucia metafizycznego

²⁶ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ Por. przypisy: 8, 23. Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 14.

²⁸ S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 193.

– bezpośrednio *dotykam* nie tylko prawdy o sobie, lecz *dotykam* także prawdy o Istnieniu; prawdy o każdym Istnieniu! To prawda o istocie Istnienia, którą określiśmy jako wielość w jedności czy jedność w wielości. Ale owo *objawienie* osnowy Istnienia dokonujące się w uczuciu metafizycznym nie wyczerpuje jeszcze całej treści tegoż *objawienia*. Uczucie metafizyczne odsłania bowiem (a w pewnym sensie także identyfikuje się z nią) grozę Istnienia.

Witkacy konstatuje obecność zarówno „bezpośrednio danego, na równi z innymi, uczucia samotności i jedności każdego Istnienia Poszczególnego w nieskończonym Wszechświecie”²⁹, jak również obecność faktu, iż czasami „Istnienie Poszczególne pragnie oszukać wielkie prawo swej jedności i samotności w otchłaniach Bytu (...)”³⁰. Przy okazji natomiast analizy twórczości malarskiej Bronisława Linkego Witkiewicz zauważył, iż pod warstwą artystycznej prezentacji potworności czasów mu współczesnych „prześwieca potworność innego gatunku, straszność metafizyczna Istnienia z jego wielością skazanych na wieczną samotność Istnień Poszczególnych, osobowych bytów (...)”³¹. Przytoczone wypowiedzi pozbawione są już ontologicznego chłodu – aczkolwiek to właśnie w ontologicznych badaniach znajdują swe ostateczne uzasadnienie – i wskazują na dramatyczność Istnienia w samej jego istocie; dramatyczność, która ujawnia się w każdym fragmencie Istnienia, jak również na poziomie Całości tegoż Istnienia.

Owo Istnienie bowiem jest przeniknięte nieusuwalną samotnością! W głębi siebie – w głębi własnego *bycia w sobie* – okrywamy wprawdzie własną identyczność, lecz jednocześnie ta identyczność decyduje o naszej samotności. Bez względu na to, czy poczucie własnej jedności (Ja, jedności osobowości, AT, jakości jedności) występuje tylko nieznacznie w tle innych przeżyć, czy staje się bardziej intensywne, gdy doznajemy dotkliwego bólu czy strachu, bądź towarzyszy nam, gdy kontemplujemy (np. przy okazji wpatrywania się w gwiazdy) aktualną nieskończoność Istnienia³², to owo doświadczenie jedności jest zawsze *dotknięciem samotności* Istnienia. W optyce Witkiewiczowskiej bowiem *będąc w sobie*, jestem oddzielony od Całości Istnienia. Przecież filozof wyraźnie mówi „o jedności każdego Istnienia Poszczególnego, w której przeciwstawia się ono wszystkiemu temu, co nim nie jest: całości Istnienia”³³.

²⁹ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 149.

³⁰ Tamże, dz. cyt., s. 137.

³¹ Tenże, *O Czystej Formie i inne pisma o sztuce*, Warszawa 2003, s. 120.

³² Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 14nn. Jan Błoński – w kontekście analizy *Nienasyceńca* – zauważył, że „patrzac w gwiazdziste niebo, Kapen odczuwa – jednocześnie! – «aktualną nieskończoność przestrzeni» (czyli «ogrom świata») i siebie, «metafizycznie samotnego»”. J. Błoński, *Witkacy na zawsze*, Kraków 2003, s. 139.

³³ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 12. Por. tenże, *Pojęcia i twierdzenia...*, dz. cyt., s. 82n. Por. M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 2002, s. 33.

Zauważamy zatem, iż uczucie metafizyczne (rozumiane jako fundamentalne poczucie tożsamości i ciągłości własnej egzystencji), w którym uchwytuję bezpośrednio *siebie w sobie*, odsłania mi radykalną immanencję tegoż *bycia w sobie*. Nie ma możliwości autentycznego jej otwarcia na Istnienie, które jest poza mną. Uczucie metafizyczne – ciągle obecne, aczkolwiek różnicujące się odnośnie do swej intensywności – zdaje się zawierać w sobie antropologiczną ambiwalencję. Z jednej strony ujawnia mi bezpośrednio *sobość*, lecz z drugiej obcość Istnienia, które nie jest mną. Jako Istnienie Poszczególne *dotykam* Istnienia, ale jednocześnie doświadczam oddalenia (nieusuwalnego) Całości Istnienia, którego jestem elementem! Czuję siebie, a więc i czuję Istnienie – także to, które nie jest mną – a przecież radykalnie doświadczam także braku *pomostu*, który pozwoliłby na autentyczne zbliżenie do tego Istnienia, które jest poza moją *sobością*.

Jestem jednością wielości, tak jak każdy inny monadyczny element Całości Istnienia. Ale brakuje tutaj przejścia *ku* i zasadniczego zrozumienia czy po-zrozumienia między owymi elementami. Sama natura Istnienia to wyklucza; natura która niejako dokonuje *samo-objawienia* na poziomie poczucia jedności osobowości! Jestem – jak każda monada, także człowiecza – *wtopiony* w wielościowe (mnogie) Istnienie i nie mam możliwości faktycznego zbliżenia się do niego. Istnieje bowiem nieusuwalna granica między monadami, stanowiąca dramatyczną prawdę o Istnieniu. Możemy zatem odczuwać przerażenie „zrozumiawszy jedność, jedność i absolutną samotność każdego bytu samego dla siebie, polegającą na niepomysłalności (niewyobrażalności) przenikania się (ATN) (trwać samych dla siebie równoznacznych z trwaniami stale tożsamych ze sobą osobowości) (...)”³⁴; przerażenie, skoro „jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zaklętych kręgach swych przeżyć». (...) Przepaść międzyjaźniowa nie może nigdy zaniknąć (...)”³⁵. A przecież ta samotność związana z brakiem możliwości wzajemnego *przejścia ku* osobowości drugiego Ja, nie wyczerpuje jeszcze owej potworności istnieniowej. Wszakże *dotykając* w uczuciu metafizycznym głębi i źródeł swej jedności – jedności Istnienia – szukam również wyjaśnienia mego Istnienia. Mówiąc metaforycznie – Istnienie będące we mnie i *objawiające* się w poczuciu mej tożsamości, rodzi szereg zasadniczych pytań.

„Z uczucia tego – konstatuje Witkacy – rodzące się pytania: «Czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? (...) dlaczego w ogóle istnieję, mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? mogłaby przecież być Absolutna

³⁴ S.I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 291.

³⁵ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 178, 206. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 473.

Nicość (...)»³⁶, muszą pozostać bez ostatecznych odpowiedzi! Można wprawdzie udzielić częściowych odpowiedzi na te – fundamentalne, ogólnoludzkie pytania – „ale żadna odpowiedź nie może wyczerpać niezgłębionej Tajemnicy leżącej u ich podstawy. Zasadę tej tajemnicy nazywamy zasadą Tożsamości Faktycznej Poszczególnej»³⁷. Uczucie metafizyczne prowadzi mnie niejako w głąb Tajemnicy Istnienia, której – z powodów metafizycznych (z racji natury samego Istnienia!), a nie epistemologicznych – nigdy nie będzie można zupełnie wyczerpać. Nie istnieje możliwość ostatecznego odnalezienia sensu własnej egzystencji – nie wiem, dlaczego jestem *tym oto* Istnieniem Poszczególnym, a nie kimś innym. Nie wiem także, dlaczego cokolwiek istnieje! Będąc jednostkową monadą – tak jak każdy konkretny stanowiąc jedność wielości – jestem przeniknięty granicą poznawczą, poza którą mieści się sfera nie-do-pojęcia. Stąd właśnie pytanie, dlaczego istnieję czy dlaczego jestem *tym a tym*, na zawsze pozostanie bez odpowiedzi. Wszakże „istnienie danego (IP) i jego (XN) takich, a nie innych, nie posiada charakteru konieczności (...)»³⁸.

Ale niepokój pozostaje. Podobnie jak i samotność, i tragizm związany z niemożnością odnalezienia ani ostatecznych odpowiedzi metafizycznych (znaczących jednak antropologicznie!), ani też z brakiem *przejścia ku* innej monadzie! Dlatego właśnie ludzki element istnieniowy próbuje jakoś uporać się z treścią Zasady Tożsamości Faktycznej Poszczególnej, która *de facto* oznacza, że „problem «tości», że to jest to, a nie co innego, ściślej, że ja jestem właśnie ja, nigdy wyjaśniony nie będzie (...)»³⁹. Dlatego właśnie uczucie metafizyczne – będące szczególnym *samoobjawieniem* samotności Istnienia – znajduje swoje przedłużenie (swoją kontynuację) w filozofii, religii i sztuce, które stanowiąc mają oryginalne rozwiązanie niewyjaśnialności *sobościowego Istnienia*.

5. Wobec grozy Istnienia

„Otóż twierdzą, że religia będzie – pisze Witkiewicz – konstrukcją uczuć powstałych w związku z niepokojem metafizycznym i to konstrukcją ujętą w symbole

³⁶ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 12.

³⁷ Tamże, s. 12. „Pojęcie (IP) implikuje (...) [pojęcie] tożsamości jego samego ze sobą na mocy jedności jego, jedyności i ciągłości. Nazywam tę tożsamość Tożsamością Faktyczną Poszczególną (...). Do zrozumienia konieczności «takości» (która określiliśmy jako zasadę Tożsamości Faktycznej Poszczególnej...) – «a nie inności» możemy dojść jedynie na podstawie tego, że każde (IP) musi być różne od wszystkich innych (...), mimo iż ostatecznych przyczyn i sensu tej «takości» nie pojmujemy nigdy (...)». Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 186n, 292n.

³⁸ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 304.

³⁹ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 293.

w danym kulcie takie a nie inne, ale ogólnie w pewnych granicach dowolne (...) [a] u podstawy wszystkiego, co się dzieje w tym zakresie, musi leżeć fakt pierwotny przeciwstawiania się indywiduum reszcie Istnienia (...). Tu właśnie leży źródło niepokoju metafizycznego, którego dalszymi przeróbkami są symbole danego kultu, osobowe, lub bezosobowe, przedstawiające pewne potęgi⁴⁰. Religia zatem okazuje się szczególnym rodzajem aktywności człowieka, który usiłuje poprzez tworzenie symboli wyciszyć wewnętrzny niepokój metafizyczny; niepokój uwarunkowany *dotknięciem* prawdy o przerażającej samotności *tkającej* (każde) Istnienie. To dzięki owej symbolice, a także obecności specyficznych religijnych pojęć monada człowiecza próbuje znaleźć pewnego rodzaju sposób zaradzenia doświadczaniu grozy Istnienia i złagodzenia egzystencjalnego cierpienia nieuchronnie z nim związanego. Religia w optyce Witkiewiczowskiej – w kontekście obecności w niej uczucia metafizycznego – okazuje się pozytywnym wyrazem autentycznej ludzkiej egzystencji; egzystencji, która nie zamyka się wyłącznie w pragmatycznych relacjach z Istnieniem, lecz *dotyka* go metafizycznie⁴¹. Posiada zresztą własny obszar aktywności, który znajduje się niejako poza zasięgiem badawczym Witkiewiczowskiej filozofii, czyli na terenie Absolutnej Tajemnicy. Wszak „jest miejsce dla religii, dla ludzi potrzebujących koniecznie tego ogólnego sensu istnienia, którego konieczności filozofia udowodnić nam nie jest w stanie (...), jeśli będzie wiarą dotyczącą terenu obcego i niedostępnego badaniu myśli ścisłej, tj. sfery, w której panuje pojęcie Nieskończoności Aktualnej, dla nas absolutnie istnieniowo niepojętej, a jednak koniecznej do przyjęcia”⁴².

W kontekście Witkiewiczowskiej filozofii jednak religijna odpowiedź na *prze-
rażające dotknięcie Istnienia* w uczuciu metafizycznym stanowi jednak tylko złagodzenie doświadczenia, które musi być wypełnione wspomnianym tragizmem. Bowiem filozofia – próbując odsłonić najistotniejsze prawa rządzące Całością Istnienia – wyraźnie wskazuje, że Istnienie po prostu (fundamentalnie i ostatecznie!) kryje w sobie nieodkrywalną Tajemnicę! I zaletą filozofii jest właśnie zdecydowane wykazanie istnienia obszaru *nie-dotykalnego*, nie zaś ostateczne wyjaśnienie obecności Istnienia jako takiego. Filozofia przecież nie tyle wyjaśnia, co opisuje. Wit-

⁴⁰ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 114. Ów *niepokój metafizyczny* identyfikuje się oczywiście z uczuciem metafizycznym. Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie...*, dz. cyt., s. 166.

⁴¹ „Prawda stała się – powie Witkacy w kontekście rozważań nad zanikiem uczuć metafizycznych – dla naszych filozofów synonimem użyteczności, jako taka jest w dzisiejszym życiu nonsensem”. Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 157.

⁴² Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 118. Aktualna nieskończoność towarzyszy ciągle rozważaniom Witkacego, który konstatuje konieczność granicznego uznania istnienia teźże nieskończoności. Pozostaje ona w ścisłym związku z pojęciem Tajemnicy Istnienia. Por. tamże, s. 185, 296; tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 119, 190.

kacy zauważa, że „filozofia nie ma dziś pretensji do wyjaśnienia istoty bytu (...) tzn. do określenia pozytywnie, czym wszystko jest naprawdę i jaki ma cel i sens (...). Z pewnego punktu widzenia wszystko robi wrażenie, jakby Istnienie w całości sensu ostatecznego nie miało (...)”⁴³. Filozofia oczywiście dąży do uchwycenia Prawdy Absolutnej dotyczącej każdego Istnienia; dąży do „systemu Prawdy Absolutnej, tj. systemu pojęć i twierdzeń absolutnie koniecznych do przyjęcia dla opisanego Istnienia w ogóle, czyli każdego w ogóle Istnienia, czyli inaczej systemu Ontologii Ogólnej (...)”⁴⁴. Można by powiedzieć, że aktywność filozoficzna usiłuje wyrwać się niejako z cienia zasady „takości a nie inności” i opisać Istnienie w pojęciach nieodnoszących się do „takiego a nie innego” konkretnego Istnienia Poszczególne czy fragmentu Istnienia. Dąży bowiem do opisanego każdego Istnienia!

Jednakże owo wyrwanie się spod domeny Zasady Tożsamości Faktycznej Poszczególnej (ZTFP) nie ma wymiaru absolutnego. W pojęciach koniecznych – stanowiących Ontologię Ogólną – Istnienie wprawdzie opisane zostaje najbardziej adekwatnie do niego samego, jednakże fakt zaistnienia tychże pojęć objawiających⁴⁵ prawdę o Istnieniu wcale nie jest konieczny. Obecność pojęć nie jest nieuchronnym prawem Istnienia. Stanowią one szczególny luksus ludzkich monad, który – w sensie powstania owych pojęć – także podpada pod ostateczną niewyjaśnianość objętą ZTFP⁴⁶. Pytanie zatem, dlaczego pewne jakości powstały (w postaci pojęć!), pozostanie ostatecznie bez odpowiedzi. Mając zatem wprawdzie świadomość, że filozofia stanowi zestaw pojęć koniecznych ujmujących Prawdę Absolutną, musimy też dostrzegać w ich obecności pogłos Tajemnicy; pogłos wiecznie obecny i nie-dający-się-usunąć. Ta myśl towarzyszyła zarówno młodzieńczej Wit-

⁴³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 117.

⁴⁴ Tamże, s. 306. Witkacy powie, że „chodzi właśnie o to, aby oddzielić kontyngencję od tego, co jest konieczne dla każdego możliwego Istnienia”. Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 337.

⁴⁵ W pewnym sensie pojęcia te są wyrazem *samo-objawienia* Istnienia. Stanowią wszakże w Witkiewiczowskim nominalizmie jedynie relacje pomiędzy jakościami czy ich kompleksami. „Pojęcie jest więc określonym znakiem, posiadającym określone znaczenie” (tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 313), a „dana (BX) [była jakość] może być już uważana za pewien znak o pewnym znaczeniu, oznaczający fakt, że istniała kiedyś dana odpowiednia jej (OX) [jakość obecna] (...)” (tamże, s. 302). „Operowanie pojęciami wyodrębnia się jako coś różnego od innych następstw (XN) w (AT), ale mimo to, według tezy, że nic prócz (XN) w (AT) ogóle nie ma, musi być do tych następstw sprowadzone” (tamże, s. 305). Skoro natomiast „z chwilą, kiedy założymy, że dane (IPN) operują pojęciami, prawdy [absolutne] te muszą powstać w sposób konieczny (...)” (tamże, s. 304), to oznacza, iż w pojęciach (relacjach międzyjakościowych!) koniecznych, Istnienie dokonuje *samo-objawienia*. Wszakże nie ma Istnienia poza poziomem jakości. Skoro pewna sfera jakościowa (pojęciowa), jest nieuchronna, to stanowi ona *samo-odstaloną* Istnienia. Wówczas to też mamy „prawdy metafizyczne, czyli prawdy wynikające bezpośrednio z samego pojęcia Istnienia”. Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 277. Uzupełnienia zawarte w [] – W.K.

⁴⁶ Por. *Pojęcia i twierdzenia*, dz. cyt., s. 308, 380.

kiewiczowskiej refleksji filozoficznej („metafizyka... jest tylko wyjaśnieniem stosunku względnego poznającego do poznawalnego i żadnej bezwzględnej prawdy dać nie może...”⁴⁷), jak i okresowi dojrzałemu, kiedy filozof skonstatuje, iż „muszą być w opisie Istnienia tajemnice, ale musi być wykazana ich naturalność i absolutna konieczność przyjęcia”⁴⁸. Tytułem uzupełnienia dodamy, iż – jak twierdzi Witkiewicz – „z pewnego punktu widzenia każda filozofia, każdy system jest tylko pewnym uspokojeniem się na temat nierozjaśnialnej Tajemnicy. (...). Każda teoria jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać (...)”⁴⁹.

U Witkacego odnajdujemy jeszcze jeden sposób odpowiedzi człowieczej monady na *samo-objawienie* samotności Istnienia w uczuciu metafizycznym. Chodzi oczywiście o aktywność artystyczną, która ma „na celu u twórców pozbycie się uczucia samotności i przerażenia metafizycznego przez zobiektywizowanie oderwanej od osobowości i nie będącej jednością żadnego użytkowego przedmiotu jedności w wielości (...)”⁵⁰. Dzieło sztuki okazuje się być szczególnego rodzaju przeniesieniem istoty Istnienia – za którą można uznać jedność w wielości – w nieużytkową rzeczywistość wytworzoną przez człowieka. Sztuka zatem stanowi swoiste uzewnętrznienie jedności (przenikającej *bycie w sobie i dla siebie*) w postaci dzieła artystycznego. Dzięki niemu tworząca monada może w specyficzny sposób złagodzić przerażenie przenikające uczucie metafizyczne. Wszakże motywem pasji twórczej (np. malarskiej) nie jest wcale odtwarzanie wyglądu świata realnego, lecz „konieczność powiedzenia drugim istotom w formie Piękna o potworności samotnego istnienia w nieskończonym wszechświecie, stanowiącej tego istnienia jedyne, tragiczne piękno”⁵¹. I ta wypowiedź w postaci Piękna przybiera postać klasycznej Witkacowskiej Czystej Formy. W tej ostatniej następuje wyjątkowe – osobiste, a przecież oddające samą ośnowę Istnienia – ujawnienie prawdy o Istnieniu jako jedności w wielości; tej jedności, która konstytuuje każde Istnienie, również *bycie w sobie* monady artystycznej.

To, co stanowi Witkiewiczowską istotę Bytu, stanowi też Witkacowską istotę sztuki⁵². Konstrukcja *tkająca* Istnienie, również *tką* strukturalnie Czystą Formę.

⁴⁷ Tamże, s. 18.

⁴⁸ Tenże, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁹ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 172, 173.

⁵⁰ Tamże, s. 24.

⁵¹ Tamże, s. 42n. Witkacy z niechęcią podchodził do naturalistycznych tendencji w sztuce, która miałaby odtwarzać – również poprzez celową deformację – spostrzeganą rzeczywistość. Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 102, 193, 220, 262nn; tenże, *O Czystej Formie...*, dz. cyt., s. 5, 7nn, 125.

⁵² Konsekwentnie nasze rozważania pozostają w dystansie wobec cielesności Witkacowskiego Bytu. Por. przypis 11.

Wszakże wobec artysty malarza Witkacy stawia pytanie, „czy główną rzeczą dla niego było właśnie odtworzenie świata zewnętrznego, czy też oderwana konstrukcja kształtów na płaszczyźnie, tzn. Czysta Forma”⁵³. Bowiern w tej ostatniej (w przypadku dzieła malarskiego) nie tyle jest doniosła sama w sobie kompozycja, harmonia barw i ujęcie formy (pomimo tego, że każda z wymienionych trzech sfer obrazu jest konieczna), ile całościowa konstrukcja, czyli owa szczególna jedność obecna w Czystej Formie. Kompozycja poszczególnych form składowych (bo nie przedmiotów realnych!), układ barwny czy pewna stała postać budowy szczegółów obecnych w strukturze obrazu zawierają w sobie wielość różnorodnych momentów, które scalone dają jedność konstrukcyjną. A przecież konstrukcyjna jedność w wielości (jakości) stanowi zawsze samą istotę Czystej Sztuki⁵⁴.

W przypadku malarstwa doniosłe jest uświadomienie, iż jest ono sztuką płaską (!) – poczucie trzeciego wymiaru nie ma nic wspólnego z istotą sztuki⁵⁵ – i jako taka nie posiada odniesień do widzialnej sfery otaczającej rzeczywistości. Postulatem wyrastającym z owej niezależności od percepcji świata widzialnego, jest wyrobienie wśród odbiorców umiejętności ujmowania kompozycji i harmonii barw w fundamentalnym oderwaniu od przedmiotów. Odbiorca winien doszukiwać się w dziele nie pogłosu realności, lecz wyłącznie jedności konstrukcyjnej *tkającej* Czystą Formę. Obraz nie ma nic przedstawiać, a jedynie (aż!) odsłaniać bezpośrednio prawdę o Istnieniu (jedność w wielości)! Warto w tym miejscu zauważyć, że – pomimo braku ostatecznych i wyraźnych kryteriów dla artystycznych walorów danej konstrukcji – krytyk winien cenić dzieło sztuki za jego „Czystą Formę, której konstrukcja wzbudza nim, tj. w krytyku, metafizyczne uczucie, za tę a nie inną kompozycję, harmonię barw i ujęcie formy, bo tylko to jest istotną treścią jego dzieła (...)”⁵⁶. Istnieje bowiem tylko jedyne kryterium pozwalające ocenić wartość artystyczną dzieła malarskiego, a stanowi go możliwość wzbudzenia chociażby w jednej monadzie przeżycia metafizycznego poprzez Czystą Formę owego obrazu⁵⁷.

W pewnym zatem sensie w Sztuce odbija się *samo-objawienie* Istnienia, które dokonuje się w poczuciu jedności osobowości artysty (w jego uczuciu metafizycznym); w jego własnym *dotknięciu jedności w wielości*. Z drugiej natomiast strony

⁵³ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 256. Witkacy Sztukę Czystą dostrzegał w malarstwie i muzyce. Por. tamże, s. 23, 25; tenże, *O Czystej Formie*, dz. cyt., s. 54nn (tutaj rozważa także teatr i poezję). Określenia Czystej Formy – por. tamże, s. 114. W niniejszej książce odnoszę się tylko do malarstwa.

⁵⁴ Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 24n, 45n, 47nn.

⁵⁵ Por. tamże, s. 49.

⁵⁶ Tamże, s. 129.

⁵⁷ Por. tamże, s. 125. Na temat braku jednoznacznych kryteriów dla estetycznego wartościowania, por. tamże, s. 22, 95, 254, 258, 273, 275n.

Sztuka mediuje między artystą (który *wpisuje* w nią prawdę o Istnieniu) a odbiorcą piękną dzieła artystycznego; piękna, które „daje nam poczucie metafizycznej tajemnicy bez potwornego osamotnienia we wszechświecie”⁵⁸. Sztuka zatem wyrasta niejako z samej głębi Istnienia i odsłania Prawdę o nim wraz z nieuchronnie związaną Tajemnicą Istnienia. Jest oczywiście wyjątkowym luksusem pewnych Istnień Poszczególnych (mogłoby jej nie być!), jednakże źródło jej zaistnienia *immanentnie tkwi* w samym Istnieniu! Wszakże – konstatuje Witkacy – „strukturalność, to składanie się z części stanowiących całość, jest ogólną zasadą całego istnienia i sztuka (...), jest najistotniejszym, bezpośrednim, w przeciwieństwie do pojęciowego, wyrazem tego zasadniczego prawa Istnienia. Sami jesteśmy takimi jednościami w wielości (...)”⁵⁹.

Zaletą sztuki staje się więc bezpośredniość objawiania istotnej konstrukcji Istnienia; istotnej Prawdy obejmującej również i Tajemnicę. Bez pośrednictwa łagodzących pojęć religijnych (czy symboli religijnych), jak również bez *szaty* koniecznych pojęć filozoficznych, dzieło sztuki pozwala na bezpośrednie (!) wyrażenie uczucia jedności osobowości i całego Istnienia⁶⁰. Pozwala ono równocześnie odbiorcy na wejście w relację z Pięknem Formalnym wspartym na samej konstruktywności; relację rodzącą zadowolenie estetyczne, którym – powie Witkacy – „nazywam (...) pojmowanie tej jedności, i to bezpośrednio, nie przepuszczone przez żadne kombinacje pojęciowe. Określam to inaczej jako scałkowanie wielości elementów w jedność”⁶¹. Posługując się metaforą, możemy powiedzieć, iż *samo-objawiona* Prawda Istnienia (wraz z jej Absolutną Tajemnicą) w Pięknie Czystej Formy, pozwala jej odbiorcy spotęgować jego poczucie jedności osobowości⁶², a zatem głębiej wniknąć (bezpośrednio!) w *strukturalną ośnowę* Istnienia (również Istnienia monady kontemplującej dzieło sztuki).

Jeżeli jednak Sztuka pełni w Witkacowskiej refleksji istotną funkcję zarówno metafizyczną, jak i antropologiczną, to warto zwrócić uwagę na pewne podobieństwa owej refleksji do rozstrzygnięć obecnych u Romana Ingardena, którego Witkacy (z wzajemnością) cenił i z którym wielokrotnie polemizował⁶³; podobieństwa, które zresztą dotyczą nie tylko pewnych aspektów Sztuki, lecz także płaszczyzny uczucia metafizycznego.

⁵⁸ Tamże, s. 157.

⁵⁹ Tenże, *O Czystej Formie*, dz. cyt., s. 133.

⁶⁰ Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 147.

⁶¹ Tenże, *O Czystej Formie*, dz. cyt., s. 56.

⁶² Por. tenże, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 279.

⁶³ Por. S.I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, Warszawa 2002, s. 5nn; por. B. Michalski, *Metafizyka polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002, s. 32nn, 77nn.

6. Uczucie i jakości metafizyczne

Witkiewicz (przy okazji analiz dotyczących Botticelliego) zauważył, że u artysty „wszystko stało się tym cudem – czymś istniejącym życiem własnym, promieniującym wiecznie w niezmienniej formie ideę oderwanej jedności, w tę formę zakłętej, i czymś dającym możliwość w mroku szarych lub okropnych zdarzeń, lub w bezmyślnym zadowoleniu zatrzymać się w trwaniu tym i spojrzeć w głębię swego Istnienia i jego Tajemnicy, i żyć (...) życiem zaświatów. Jedynym naszym zaświatem, tak realnym jak samo życie, jest Sztuka. (...) sztuka jest czymś mającym w sobie element absolutny (...)”⁶⁴. Nieco dalej zauważył, że patrząc na obrazy mistrzów „jest się tak samo poza życiem i śmiercią, poza szczęściem i nieszczęściem, w oderwanym świecie absolutnego piękna”⁶⁵. Sztuka zatem w optyce Witkacowskiej jednocześnie osadza człowieka w samym rdzeniu Istnienia, jak i wynosi go poza horyzont własnej bytowości; zakorzenia tym samym człowieczą monadę w Istnieniu jako takim! Posługując się przenośnią, możemy skonstatować, iż poprzez źródłowy (genetyczny) kontekst uczucia metafizycznego, Sztuka stanowi emanację *samo-objawiającego* się Istnienia, a jednocześnie oryginalną *bramę* wiodącą w głąb tego, co absolutne – w sferę Absolutnej Prawdy, Piękna i Tajemnicy; w głąb jedności w wielości.

Wydaje się, iż za szczególny odpowiednik uczucia metafizycznego uznać można Ingardenowskie jakości metafizyczne⁶⁶. Pomimo zasadniczej odmienności paradygmatów filozoficznych Witkacego i Ingardena – a także wyjątkowej szczupłości uwag Ingardena o owych jakościach – możemy jednak dostrzec podobieństwo pewnych intuicji obu filozofów. Ingarden wszakże konstatuje, że w jakościach metafizycznych „odślania się nam «głębszy sens» życia i bytu w ogóle, więcej: że sam ten zazwyczaj ukryty «sens» one właśnie konstituują. Przy ich ujrzaniu odślaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu zaledwie przeczuwamy”⁶⁷.

Niewątpliwie Ingarden eksponuje tutaj metafizyczną funkcję owych jakości, wśród których wymienia między innymi takie jakości, jak wzniosłość, podłość,

⁶⁴ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 64, 125.

⁶⁵ Tamże, s. 196

⁶⁶ Nasze obecne badania stanowią pewną interpretacyjną próbę zbliżenia Witkiewiczowskiej koncepcji uczucia metafizycznego do Ingardenowskich jakości metafizycznych. Mając świadomość, że Ingarden podkreślał radykalną odmiennosc obu rzeczywistości („Przez «uczucia metafizyczne» rozumie Witkiewicz – twierdził Ingarden – «doznanie tajemnicy bytu jako jedności w mnogości», co z naszymi «jakościami metafizycznymi» nie ma nic wspólnego, o ile w ogóle można przez «uczucie metafizyczne» rozumieć coś określonego”. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 371, przypis 3), przekonani jesteśmy o częściowej nietrafności konstatacji Ingardena. Stąd nasze interpretacyjne porównanie.

⁶⁷ R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 369n.

świętość czyjegoś życia, piekielność czyjeś zemsty, ale także i to, co wstrząsające, niepojęte, tajemnicze⁶⁸. Owe momenty *przylegające* do pewnych sytuacji życiowych nie tylko objawiają sens bytu, lecz wręcz go konstytuują, co pozwala na to, aby te jakości potraktować za *samo-objawienie* faktyczności i natury bytu. Owe jakości odsłaniają zatem zarówno samą istotę bytu, jak i jego ostateczne fundamenty, i właśnie w tym kontekście można doszukać się pewnej analogii między nimi a uczuciem metafizycznym. To ostatnie wszakże również *wprowadza* w fundamentalną Tajemnicę Istnienia. I podobnie jak w przypadku niepokoju metafizycznego – którego intensywność bywa zróżnicowana⁶⁹ – również Ingardenowskie jakości nie zawsze odsłaniają pełnię swojej treści i często pozostają po prostu niedostępne poznawczo (aczkolwiek za ich „tajemniczym, konkretnym objawieniem się w naszym życiu żyje w nas utajona tęsknota”⁷⁰).

Jednocześnie zarówno Witkacowskie poczucie jakości jedności (poczucie jedności Ja), jak i Ingardenowska *dotykalność* jakości metafizycznych stanowi rodzaj wyjątkowego i bezpośredniego (!) doświadczenia samej *osnowy* bytu. Mamy do czynienia tutaj z poziomem przed-pojęciowej relacji do samego Istnienia ujmowanego w najbardziej istotnym jego rdzeniu. Witkiewiczowska osobowość dostępna jest – tak jak i jakości Ingardena – bez szaty intelektualnej refleksji. Różnica oczywiście występuje na poziomie kierunku relacji podmiotu (monady) do *dotykalnego* bytu (Witkacowskie *ku „w sobie”* i Ingardenowskie *ku „na zewnątrz”*), jednak istotna jest przed-pojęciowa odsłona bytowości. Wszakże – konstatuje Ingarden – owe jakości „objawiają się (...) w złożonych (...) 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”⁷¹. Codziennosc życia, jego monotonia nie skłaniają do dostrzeżenia – czy *samo-objawienia* się – jakości metafizycznych. Ich obecności nie można wydedukować, przewidzieć ani wywołać. One po prostu pewnego razu zdarzają się jako to, co „spowija nas i świat dokoła nas się rozpościerający jakąś przedziwną, nie dającą się opisać atmosferą”⁷².

⁶⁸ Tamże, s. 368.

⁶⁹ W granicznych sytuacjach ulega radykalnemu stonowaniu. Por. uwagi Witkiewicza odnoszące się do schyłku filozofii czy rutynowości aktów religijnych..S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 143nn, 166nn.

⁷⁰ R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 369.

⁷¹ Tamże, s. 368.

⁷² Tamże, s. 368. W przypadku Witkacego mamy większą możliwość wpływu na pełne uobecnienie uczucia metafizycznego, chociażby poprzez praktyki religijne, filozoficzną kontemplację nieskończoności czy obcowanie z Czystą Formą. Z drugiej jednak strony wskazane przez niego przykłady intensywnego strachu, przerażenia czy bólu (a także stan przed zaśnięciem i po obudzeniu) jako oko-

Znamienite jest to, iż Ingarden – którego dyskurs zdaje się zawsze stanowić pewien wzorzec zarówno precyzji filozoficznej analizy, jak i czytelności wyводу – na tych kilku stronach *O dziele literackim* staje się nieco bezradny. Nie potrafi bowiem wyraźnie sprecyzować natury omawianych jakości. Porusza się jedynie w horyzoncie pełnionych przez owe jakości funkcji i przykładów. Tak jakby rygoryzm ontologiczny Ingardena okazywał się niewystarczający (nieadekwatny) wobec natury omawianego przedmiotu; natury, której fenomenolog nie jest w stanie semantycznie ujednoznacznic. Być może ta niespotykana Ingardenowska bezradność – nieco paradoksalnie – odsłania naturę jakości jako tego, co źródłowe a jednocześnie przed-określeniowe. Przecież ich pojawienie może towarzyszyć zarówno ekstazie religijnej, jak przerażeniu na widok dokonanej zbrodni. Można by powiedzieć, iż te jakości pozbawione są istotnego materialnego (treściowego) uposażenia który nadawałby im wspólność kategorialną. Wspólna pozostaje jedynie ich funkcja – *dotknięcie* (samo)objawiającego się dzięki nim (w nich) bytu! „Albowiem pokazuje się nam w nich nie tylko to, co w innych warunkach jest dla nas zakryte i tajemnicze, a w nich dopiero staje się jawne i widome, lecz one same są tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci”⁷³. W świetle tej wypowiedzi można by uznać, iż jakości metafizyczne stanowią *osnowę* bytu i jego pewną postać, a tkwiąc *u źródeł bytu* nie mają jeszcze pozytywnych określeń! Gdyby można było – w horyzoncie niewielu wypowiedzi Ingardena – uznać słuszność naszego wyводу, to zyskalibyśmy kolejny argument potwierdzający podobieństwo Ingardenowskiej jakości do Witkiewiczowskiego uczucia metafizycznego; podobieństwo na gruncie funkcjonalnym: w pierwszym przypadku jako *samo-objawienie* faktycznego bytu, w drugim natomiast jako *somo-objawienie* Istnienia.

Dla naszych rozważań istotne jest także umieszczenie wśród jakości metafizycznych *tego, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze*. W naturalny sposób budzą się tutaj skojarzenia z Witkiewiczem, dla którego *niepojętość i tajemniczość* stanowiły wręcz integralny element Prawdy Absolutnej. Nawet jeżeli uznamy odmiennność obszaru, w którym dokuje się *samo-objawienie* bytu (Istnienia) – w Witkiewiczowskim poczuciu jedności własnego Ja (jedności wielości jakości) i Ingardenowskiej *atmosferze* spowijającej, to co zewnętrzne – to przecież owa zawartość bytowej (samo)odsłony wydaje się być podobna. Stanowi ją właśnie owa tajemniczość i niepojętość! Być może zatem koncepcja Witkacego i Ingardena schodziłaby się

liczności wzmagających poczucie jedności osobowości, również zawiera myśl o pewnej niezależności pełnej odsłony uczucia metafizycznego od naszej woli. Por. S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 14nn.

⁷³ R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 370.

w momencie nie-zapośredniczonego (przed-językowego, przed-pojęciowego) doświadczenia bytu (Istnienia) w jego nieusuwalnej Tajemnicy⁷⁴.

Eksponowana dotychczas różnica obszarów objawienia Prawdy i Tajemnicy czasami zresztą traci na ostrości. „Jedyną jednością samą dla siebie jesteśmy my sami – zauważa Witkacy – ale pewne związki jakości w trwaniu lub przestrzeni mogą być dla nas (...) symbolami, wyrażającymi bezpośrednio jedność naszą i całego Istnienia; mogą być powodem wystąpienia metafizycznego niepokoju”⁷⁵. Te symbole mogą być różnorodne. Istotne jest to, że taka symbolika odsyła nas w kierunku przeżycia estetycznego, które fundowane jest poprzez „pojmowanie bezpośrednio jedności w wielości, będącej zasadniczym prawem Istnienia (...)”⁷⁶. Przeżycie estetyczne zatem w sposób konieczny związane jest Istnieniową jednością w wielości. Źródłem natomiast doświadczenia piękna – a więc i *dotknięcia* Istnienia – mogą być różnorodne obszary otaczającego (!) nas świata. Witkacy przecież wyraźnie skonstatuje, „że każda jedność w wielości może dostarczać estetycznego wrażenia (...). Zaczynając od kupy śmieci, a kończąc na abstrakcyjnym dziele Czystej Formy – wszystko może w nas obudzić poczucie Piękna (...). Może być ktoś, który daleko silniejszego metafizycznego uczucia dozna od widoku stylowego fotela, a nawet pięknej żywej damy (względnie mężczyzny, dziecka, psa czy nosorożca), niż od obrazu”⁷⁷.

W świetle tych wypowiedzi możemy stwierdzić, że uczucie metafizyczne – stanowiąc oczywiście osobową intymność *samo-objawiającego* się Istnienia – może być pogłębione pod wpływem doświadczenia różnorodnych obszarów stanowiących monadyczną *zewnętrzność*; obszarów będących Witkacowskimi śmieciami czy nosorożcem, o ile w nich ludzka monada dokona odsłony jedności w wielości, która spotęguje poczucie jej jedności. Tym samym *rozpostarcie się* Witkiewiczowskiego *Istnienia* dokonywałoby się wprawdzie w głębi Istnienia Poszczególnego, lecz pod przemożnym wpływem doświadczenia zewnętrzności ujawniającej jedność w wielości. Również więc i u Witkiewicza – podobnie nieco do Ingardena – obszar zewnętrzności miałby znaczenie dla metafizycznej *odsłony*.

Kończąc naszą prezentację jakości metafizycznych i uczucia metafizycznego, warto przytoczyć jeszcze jedną konstatację obu filozofów. Witkacy stwierdza, iż przeżycia „bezpośrednio wywołujące twórczość artystyczną, są pozbawione przez

⁷⁴ Warto nadmienić, że spójny system ontologiczny Ingardena – wsparty na apriorycznym wglądzie w sferę ideową – pozostawił Tajemnicę (ewentualnego) faktycznego bytowania czegokolwiek, jak i (ewentualnego) Źródła tego, co (ewentualnie) faktycznie istnieje. Por. uwagi w umieszczonym w tym tomie w artykule *Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii*.

⁷⁵ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 15.

⁷⁶ Tamże, s. 228.

⁷⁷ Tamże, s. 285n.

jedność, zobiektywizowaną w dziele sztuki, tego potwornego w swej istocie uczucia samotności i jedności (...), [a] piękno jest czymś, co daje nam poczucie metafizycznej tajemnicy bez potwornego osamotnienia we wszechświecie⁷⁸. Sztuka zatem pozwala *dotknąć* Istnienie w jego istocie w szczególnym dystansie od przerażającego *status quo* tegoż Istnienia. Ingarden natomiast, wiążąc swoje jakości metafizyczne z dziełem sztuki (literackiej), pozbawiał je również ich pierwotnej (życiowej) intensywności! „Jakkolwiek przy estetycznie zmodyfikowanym widzeniu jakości metafizycznych – twierdzi Ingarden – jesteśmy w wysokim stopniu przez nie «porwani», wstrząśnięci i ewent. wyniesieni ponad poziom naszego codziennego życia, to przecież ich faktyczna nierealność, okoliczność, że są one tylko o tyle skonkretyzowane, jak tego wymaga ich objawienie się, pozwala na – spokojne do pewnego stopnia – uchwycenie i na zachowanie dystansu między czytelnikiem a skonkretyzowanymi jakościami metafizycznymi. (...). Dzięki temu konkretyzacje jakości metafizycznych zyskują specyficzną wartość estetyczną⁷⁹. Wstrząs zatem wywołany jakościami metafizycznymi związanymi z literackim dziełem sztuki pozbawiony jest szczególnej dotkliwości, a jednocześnie osadzony jest w kontekście doświadczenia estetycznego!

Zauważamy zatem, iż sfera przeżycia estetycznego obu filozofów zawiera zdecydowane podobieństwo w kontekście jego metafizycznej funkcji. Pozwala bowiem na specyficzny wgląd w Prawdę i Tajemnicę *samo-objawiającego* się bytu (Istnienia). Przyjmując zaś za dopuszczalną zaprezentowaną interpretację uczucia metafizycznego i jakości metafizycznych można także i na tej płaszczyźnie dostrzec ich funkcjonalne podobieństwo.

Owo podobieństwo jednak nie oznacza tożsamości natury Ingardenowskich *praźródła bytu* i natury Witkiewiczowskiego Istnienia jedności w wielości. O tym, że w głębi metafizycznego *samo-objawienia* dojrzeli coś innego, świadczyć może ton ich wypowiedzi. Wszakże według Ingardena człowiek „może być szczęśliwy i dobry (...) [i] jest jednak czymś specyficznie ludzkim działać dla cudzego dobra czy szczęścia i w wypadkach wyjątkowych oddać swe życie dla uratowania cudzego życia (...)”⁸⁰.

Witkacowski sąd filozoficzny – mający więc swoje ostateczne źródła w uczuciu metafizycznym i pretendujący do wyrażenia Prawdy Absolutnej – odbiega natomiast istotnie od optymizmu twierdzeń Ingardenowskich. Różnica ta pobrzmiewa w konstatacji o „tę ogólnego kłębowiska walczących o byt cielesnych monad, którym jest Istnienie (...)”⁸¹. Owa ponura i przerażająca także antropologicznie wizja

⁷⁸ Tamże, s. 17, 157. Wtrącenie umieszczone w [] – W.K.

⁷⁹ R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 372n.

⁸⁰ Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 16, 22. Wtrącenie umieszczone w [] – W.K.

⁸¹ S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, dz. cyt., s. 191.

zostaje zaprezentowana, gdy – w wyjątkowo długiej, aczkolwiek syntetycznie oddającej intuicje Witkiewicza wypowiedzi – monadolog zauważy, że „ta walka wszystkich gatunków (IPN) między sobą jest wielkim regulatorem całego Bytu i tylko w wyniku tej «walki potworów», jaką jest świat, na pewnych wycinkach czy «kupiurach» istnienia stwarza się pewien mały względny «porządeczek» społeczny, z którego istnienia optymistyczni idealisci-hipostatycy, szukając koniecznie za wszelką cenę ogólnego «sensu» Istnienia w całości, wyprowadzają swe absolutne tego sensu zasady, obowiązujące według mnie w jakichś małych «zaściankach» Bytu, w obrębie poszczególnych gatunków (IPN), ale nie dotyczących bynajmniej jego całości, w której nie możemy się dopatrzeć żadnego istotnego «moralnego» prawa, prócz w pewnym sensie sprzecznego prawa zachowania się gatunku i indywiduum, którego gry wynikiem jest etyka indywidualna i społeczna»⁸².

Ostatecznie zatem uczucie metafizyczne prowadzi (już na poziomie filozoficznego opisu ujmującego Prawdę Absolutną, czyli w Ontologii Ogólnej) do wizji Istnienia jako *klębowiska walczących potworów*. Czysta Sztuka – łagodząc wprowadzie dramat *zamknięcia w sobie* odsłaniający się w tymże uczuciu metafizycznym – nie jest w stanie odsłonić innej prawdy o Istnieniu! Objawienie Istnienia (wyeksponowane w tytule naszej rozprawy) zawsze ukaże Witkiewiczowską jedność w wielości, której ostateczne zrozumienie nigdy nie będzie dane żadnej monadzie. Zawsze pozostanie Tajemnica, której obszar jest ontycznie (!) *niedotykalny*. I zawsze pozostanie samotność człowieczego Istnienia Poszczególnego *wtopionego* w Całość przerażenia i samotności bytu. Wszakże tym naprawdę zdaje się być Witkacowskie Istnienie – *rozsypaną* wielością, której elementy skazane są na niezrozumiałe i tajemnicze bycie *potworami*; bycie, które – w przypadku człowieczej monady – jednocześnie pragnie wyrwać się z tego metafizycznego i antropologicznego *status quo* i ma świadomość niemożliwości urzeczywistnienia swego pragnienia. Bowiem nie ma rzetelnego przejścia *ku* drugiej monadzie. Bowiem nie ma autentycznego sensu ani monadyczne Istnienie Poszczególnie, ani Istnienie w Całości, a religia pozostaje tylko nieudolną próbą sięgnięcia w obszar niedostępnej na wieki Tajemnicy; Tajemnicy, o której tylko wiadomo niewątpliwie, że nie kryje w sobie Boga. Witkiewicz w szczerzej wypowiedzi wyraźnie przecież stwierdził: „właśnie chodzi mi o to, żeby stworzyć metafizykę z absolutnym wykluczeniem Boga: Bóg = u mnie Nicość Absolutna (...)»⁸³.

⁸² Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, dz. cyt., s. 93n.

⁸³ S.I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, dz. cyt., s. 62.

CZŁOWIEK ISTOTĄ MORALNĄ

SZKICE ETYCZNE

Moja cywilizacja, dziedzictwo Boże, zrobiła każdego odpowiedzialnym za wszystkich ludzi, a wszystkich za każdego. Jednostka winna poświęcić się dla ocalenia zbiorowości. Nie chodzi tu bynajmniej o jakiś bezmyślny arytmetyczny rachunek. Chodzi o poszanowanie Człowieka przez jednostkę. O wielkości mojej cywilizacji świadczy fakt, że stu górników naraża swe życie dla ratowania jednego zasypanego towarzysza. Ratują Człowieka.

(Antoine de Saint-Exupery, *Pilot wojenny*)

Prawda moralna w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca

1. Tytułem wstępu

W niniejszym opracowaniu podejmiemy próbę rekonstrukcji najbardziej charakterystycznych momentów dla problematyki prawdy moralnej, ujmowanej w kontekście filozofii klasycznej. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na refleksji Mieczysława Alberta Krąpca. Czynimy to przekonani, iż etyczne analizy o Krąpca stanowią z jednej strony istotny wyraz klasycznego podejścia do problematyki moralnej a z drugiej, że „stanowisko Krąpca jest całkowicie koherentne i konsekwentne w wyciąganiu wniosków z systemu metafizycznego”¹. Nasze badania zmierzać będą do ukazania wielokierunkowości etycznych intuicji Krąpca, które – jak sądzimy – wykraczają poza rygoryzm systemu metafizycznego; wykraczają poza sferę opisaną wprost przez autora *Prawa naturalnego* i pozwalają na swoiste pogłębienie zawartych treści, a przynajmniej na ich twórczą interpretację. Uzupełnieniem będzie prezentacja kilku ogólniejszych refleksji powstałych w trakcie naszych badań.

2. Człowiek wobec tego, co istnieje (wobec całości)

Krąpcowska prawda moralna jest niewątpliwie prawdą o człowieku jako o jeststwie w istotny sposób związanym z całością rzeczywistości. Owo związanie dotyczy zarówno aspektu ontycznego, jak i świadomościowego. Wszakże – jak pisze Krąpiec – człowiek jest to „konkretnie żyjący byt natury cielesno-duchowej”², a prawda o człowieku, to prawda „ukazująca ludzką osobę wtopioną w deterministycznie działającą naturę materialną (...)”³. Mając świadomość zasadniczej wierności refleksji Krąpca wobec Tomasza z Akwinu – wielokrotnie zresztą akcentowanej przez samego autora⁴, możemy skonstatować systemowe oczywistości.

¹ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 94.

² M.A. Krąpiec, *Człowiek*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2001, t. 2, s. 359.

³ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 127, przypis 1.

⁴ Por. tamże, s. 36, przypis 18; 38, przypis 21; 208, przypis 16; tenże, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 178, przypis 55.

W naturalny sposób jestem – jako człowiek – uwikłany w szereg tradycyjnych schematów wyjaśniających bytowość, a przebiegających na linii akt-możliwość, istnienie-istota, materia-forma czy substancja-przypadłości. W szczególny sposób ukazują się sobie samemu jako jestestwo *wtopione* w sferę rzeczywistości i naznaczone jego najbardziej fundamentalnymi (wewnątrz-bytowymi) i powszechnymi znamionami. Inaczej mówiąc – spoglądając na siebie samego i dysponując wypracowanym ogólno-bytowym uniesprzeczniającym schematem, zauważam własne – posłużmy się metaforą – *ontyczne pokrewieństwo* z otaczającą rzeczywistością; pokrewieństwo, które umożliwia jednocześnie przystawalność (do pewnych granic – jak będziemy się starali później to jeszcze sprecyzować) metafizycznego opisu do człowieczego, a zwłaszcza moralnego *status quo*. Kontekst ontyczny w specyficzny sposób ujawnia człowiecze *wtopienie* w rzeczywistość – zarówno w horyzoncie struktury mojego bytu (analogicznie odpowiadającej – *pokrewnej* – innym bytom), jak i w horyzoncie całości owej przygodnej rzeczywistości. Wszakże „świat nie stanowi zbioru luźnie umieszczonych, niczym z sobą nie powiązanych bytów, lecz przeciwnie, jest względną jednością racjonalnie uporządkowaną, słowem stanowi kosmos. (...). Względna jedność świata oparta na relacjach transcendentalnych pozwala zrozumieć świat jako jedność i jest podstawą jego metafizycznego tłumaczenia”⁵.

A przecież owo *ontyczne zakorzenienie* w całości bytu realnego nie wyczerpuje faktycznego związania mojego „ja” z rzeczywistością. Ono w istotny sposób dokonuje się w kontekście mojego doświadczenia, które nieustannie objawia mi siebie samego jako tego, który jest obcującym poznawczo z tym, co istnieje. Owo obcowanie stanowi zresztą doniosły wyraz zarówno „otwartości” osobowej człowieka”⁶, jak również – o ile posłużymy się terminem Krąpcza – *dorzecznością*. „Przejawia się ona («dorzeczność») we wszystkich aktach racjonalnego poznania, w których docieramy do tzw. istotowych struktur rzeczy, docieramy do bytu samego w sobie, chociażby nawet nasze intelektualne poznanie nie miało z założenia sięgać do bytu, ale jedynie ująć poznawczo zespół zjawisk, gdyż i wtedy zjawiska te pojmujemy jako coś określonego, jako samo w sobie, jako coś, co istnieje”⁷. Owa *dorzeczność*, jak również otwartość „ja” w naturalny sposób pozwala mi rozumnie zbliżyć się do inteligibilnej w samej swej osnowie rzeczywistości. Mój człowieczy

⁵ Tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 333. W innym miejscu Krąpiec powie, że „odrębnie istotowo – konkretnie bytujące przedmioty poprzez relacje i kategoriałne, i konieczne, i transcendentalne tworzą relatywną jedność analogiczną oraz wskazują na swe ostateczne wspólne źródło pochodzenia, na swój ostateczny wzór czy model”. Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 266.

⁶ Tamże, s. 279.

⁷ Tamże, s. 369.

byt – „ja” jako osoba – odsłania mi się jako byt w specyficzny sposób wykraczający z siebie *ku zewnątrzności*. Posługując się niesystemowym określeniem, możemy zauważyć, iż – terminologicznie nieco wbrew Krąpcowi – jestem jestestwem podejmującym poznawczy dialog z rzeczywistością⁸. Wsparty jest on na faktycznej obecności zarówno bytu zewnętrznego (*napierającego* na mnie), jak i fakcie mojej człowieczej kondycji znajdującej istotny wyraz w dążeniu do czytelnego, wypełnionego sensem *wchłonięcia* treści owej faktycznej rzeczywistości⁹. Jednakże moje osobowe *wyjście ku* może przybrać bardziej zdecydowany wymiar.

Wszakże jak każdy „człowiek «zanurzony w świecie» (...) wyraziwszy w sobie samych – poprzez nasze poznanie – treść bytową, drugim ramieniem naszej jaźni, poprzez pożądanie-miłość – jakby «wychodzimy z siebie», bowiem poznane byty pobudzają do realnego działania (...)”¹⁰. Owo *drugie ramię* mego ludzkiego jestestwa intensyfikuje dialog – w nim bowiem ściślej więzę się z rzeczywistością. W tym związaniu odsłania się również głębia sensu bytu – specyficzne inne oblicze jego inteligibilności, które w horyzoncie mojego działania przybiera postać dobra. Bo to ono *nasycza czytelnością* moje aktywne odniesienie do bytu.

3. Wobec moralnej nadrzędności

Krąpiec zdecydowanie twierdzi, że „naturalne prawo, manifestujące się w głosie sumienia (czyli aktu – sądu – praktycznego rozumu): «czyń dobro», jest każdemu człowiekowi znane w sposób naturalny, na mocy tego, że człowiek jest człowiekiem (bytem osobowo – rozumnym)”¹¹. Zauważa także, że „owo naturalne przeświadczenie o podstawach prawa w «naturze rzeczy» może być i jest ujaśnione poprzez systemowe myślenie filozoficzne”¹². W optyce zatem polskiego myśliciela prawo naturalne jest określonym faktem, specyficznie przeze mnie doświadczanym i mogącym być poddanym systemowej eksplikacji. Dla naszych rozważań doniosłe jest to, że prawo naturalne nie jest żadnym postulatem rozumu czy konstruktem intelektualnym stanowiącym uwieńczenie pewnego wniosku. Owo prawo odsłania się w głębi mnie samego, jako prawo rygorystyczne i obligatoryjne dla

⁸ Zdając sobie sprawę z preferowania przez Krąpca w tym kontekście pojęcia *komunikacja* i zawężania *dialogu* do relacji interpersonalnych, pozostajemy przy stosowanej w tekście poszerzonej formule *dialog*. Wydaje się, iż ona bardziej wiernie oddaje *dialogiczny* stosunek człowieka do rzeczywistości, niż *komunikacja* Krąpca. Por. tamże, s. 280nn.

⁹ Por. tamże, s. 173, 181, 207.

¹⁰ Tenże, *Dobro wspólne*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2001, t. 2, s. 629.

¹¹ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 196.

¹² Tamże, s. 197.

mojego działania. „Istotnym przejawem prawa w ludzkiej, rozumnej naturze jest uświadomienie sobie sądu «dobro należy czynić». Sąd ten jest w nas zawsze zakorzeniony, chociażby nawet go ktoś nigdy sobie w życiu nie sformułował jasno i wyraźnie nie wypowiedział (...). Cała nasza rozumna natura (...) jest wewnętrznie «nastawiona» i przyporządkowana do wypowiedzenia takiego sądu i faktycznie tym sądem we wszystkich decyzjach się kieruje»¹³. Możemy skonstatować, że prawo naturalne ujawnia się jako istotna reguła porządkująca i ukierunkowująca ludzkie działanie. Stanowi bowiem obiektywne i czytelne tło nadające sens mojej ludzkiej aktywności. O tyle moje postępowanie – moje aktywne wykraczanie ku rzeczywistości – przeniknięte jest ładem, o ile zgodne jest z klasyczną formułą *bonum est faciendum*. W myśl zaś twierdzenia Krąpca ta elementarna zgodność zachodzi zawsze. „Jeżeli bowiem – powie o wybierającym człowieku Krąpiec – nawet wybiera uczynek zły, to dlatego go wybiera, że jakoś widzi (mylnie) w tym wyborze swoje dobro»¹⁴.

Oznacza to jednocześnie, iż moje człowiecze wolitywne (pożądsze) zmierzanie ku temu, co istnieje, daje się systemowo objaśnić ogólnie bytowym przyporządkowaniem do dobra (celu). Krąpiec konstatuje zdecydowanie, że „dla bytów przygodnych jest tym samym realnie «być» co i «dążyć ku». (...). Pierwszą inklinacją, nastawieniem naturalnym wpływającym ze struktury rzeczy przygodnej jest aktualizowanie się przez działanie, jest tym samym uzyskiwaniem dobra sobie właściwego. Owa dążność do aktualizowania się przez działanie jest niczym innym jak powszechnie dostrzeganym dynamizmem bytowym całej przyrody, której częścią jest także człowiek»¹⁵. Mając więc świadomość, że „wszystko, co działa, działa dla celu»¹⁶, jak również, iż „cel ma to do siebie, że jest dobrem aktualnie pożądanym»¹⁷, zauważamy kolejny specyficzny wyraz osobowego związania z rzeczywistością. Będąc w niej zakorzeniony, wykraczam bowiem celowościowo w jej stronę w sposób, który daje się systemowo interpretować schematem „ogólnej teorii «przyczynowania» celu»¹⁸. Stąd stwierdzić możemy, że moje osobiste aktywne

¹³ Tamże, s. 207.

¹⁴ Tamże, s. 207.

¹⁵ Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, z. 2, s. 52.

¹⁶ Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 183. W innym miejscu Krąpiec powie, że „na kanwie rozumienia dobra jako motywu działania ukształtowała się znana w tradycji filozoficznej teza, że wszystko, co działa – działa dla celu. (...). Sformułowana zasada celowości dotyczy zarówno bytów nie poznających, jak i poznających, w tym szczególnie człowieka”. Tenże, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, M.A. Krąpiec [i in.], Lublin 1999, s. 137.

¹⁷ Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, dz. cyt., s. 52. Krąpiec powie, że „następstwem każdej formy jest jakaś inklinacja i dążność (poprzez działanie) do przedmiotu działania w jakiejś mierze wspólnego z działającym bytem”. Tenże, dz. cyt., s. 178n.

¹⁸ Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, dz. cyt., s. 53. O powszechności tego schematu, por. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 179.

i konkretne *dialogowanie* z tym, co istnieje, opisuje się (w pewnych granicach) celowościowym, wyjaśniającym schematem. Tak jak każdy byt ukierunkowany jest na dobro, które w kontekście pożądania staje się celem.

Wydaje się więc, iż *bonum est faciendum* można osadzić w horyzoncie inteligibility rzeczywistości. Dający się odsłonić ład przenika ową rzeczywistość, ale i ów ład (intymną sensowność) odkrywam również w głębi samego siebie. Mój dialog – ujmowany w kontekście działania – ze światem ujmowanym w *szacie* dobra jawi mi się jako dający się wytłumaczyć. Jest wypełniony zarówno sensem ogólnobytowym, jak i moim osobistym. Wszakże ów sens odkrywam sam w nachodzącym mnie imperatywie „dobro należy czynić”. Można by powiedzieć, że *bonum est faciendum* (zwłaszcza w formie jasnego i wyraźnie uświadomionego sądu) pozwala mi wyciszyć moje intymne, osobowe pragnienie ostatecznego wytłumaczenia mego działania. Ono jest uzasadnione *dobrocią* bytu i moim – ludzkim, a więc i wyjątkowym – ukierunkowaniem ku dobru. Wszakże to moja natura (człowiecza, a więc i rozumna i wolna¹⁹) skłania mnie *ku dobroci*.

„Prawo natury, o ile nie jest jasno uświadomione i sformułowane w postaci aktu-sądu «dobro należy czynić» – zauważa Krąpiec – ale jest jedynie treścią wewnętrzną naszego przyporządkowania do dobra, czyli prawo naturalne, o ile jest w nas habitualnie – nazywa się «synderezą», określaną tradycyjnie «habitus primorum principiorum» czyli habitualnym, a więc stałym i płynącym z rozumnego nastawienia naszej natury, nie wyrażonym jednak w formie pozytywnej sądem lub też zespołem równoważnych sądów, pierwszych zasad naszego postępowania praktycznego”²⁰. Syndereza zatem stanowi ontyczną (tkwiącą w głębi mnie samego) sferę wrażliwości moralnej; sferę, która *predestynuje* mnie *ku dobru*, a jednocześnie odsłania mi elementarnie zawartość owego dobra; zawartość nieskonkretyzowaną, niesprecyzowaną, a przecież jakoś obecną! Krąpiec bowiem stwierdza, że „synderesis stanowi (...) zespół pierwszych zasad życia moralnego, opartego na naturalnym prawie «realizowania dobra». (...) Gdy te właśnie nakazy pierwsze (...) posiadamy w naszej psychicznej dyspozycji – posiadamy przez to samo zespół pierwszych moralnych zasad, zwanych tradycyjnie synderesis”²¹.

Syndereza zatem – jako nieodzowne dla mego życia moralnego praszumienie – stanowi również ontyczne i osobowe (intymne – *mojnościowe*) źródło mojego ukierunkowania w stronę dobra. Będąc wrażliwością moralną, *skłania* mnie ku dobru. Jest wreszcie także tym szczególnym miejscem w obrębie człowieczej struktury, w którym niejako przenika się sfera schematów ogólnobytowych (inter-

¹⁹ Krąpiec powie, że „człowiek jest osobą (a więc bytem rozumnym i wolnym zarazem) ludzką (...).” Tenże, *Kim jest człowiek*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 280.

²⁰ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 207.

²¹ Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 261.

pretujących i wyjaśniających każdy fragment kosmosu), i sfera wyjątkowej, osobowej niepowtarzalności! To tutaj przecież obecne jest zarówno prawo natury odnoszące każde osobowe „ja” (jak każdy byt!) ku jego dobru, jak również miejsce (uzupełnione o prawość woli²²), w którym ujawnia się moje człowieczeństwo; ujawnia się radykalna jedyność osobowego jestestwa; jedyność nie tylko każdego człowieka bytu, ale i każdej ludzkiej decyzji.

4. W stronę konkretności

Decyzja okazuje się kolejnym momentem prawdy moralnej, którą odsłania refleksja Krąpca. Osobowe związanie z rzeczywistością nabiera wówczas, tzn. w kontekście decyzyjnym, wymiaru jedyności i wyjątkowej godności. Krąpiec zdecydowanie stwierdza, że „w życiu każdego z ludzi istnieje wiele wątków działania, ale tylko jeden moment ludzkiej działalności «odrywa» człowieka od całej przyrody i przeciwstawia go jej (choćby nawet ową przyrodą był ludzki organizm), moment istotnie ludzki, decydujący o ludzkim, osobowym, niepowtarzalnym, jedynym obliczu, kształtowanym od «od wewnątrz». Jest to moment decyzji”²³. Właśnie na poziomie decyzji odsłania się moja wielkość i godność jako człowieka. W optyce Krąpca osobowe życie – ujawniające się zwłaszcza w horyzoncie poznawczym i wolitywnym – znajduje szczególne uwieńczenie w momencie decyzji. Wszakże „człowiek spełnia się jako byt osobowy poprzez akty decyzji, jako akty szczytowo ludzkie”²⁴. Krąpiec powie również, że „moment sprężenia się w jedno rozmyśłu z wyborem, czyli moment decyzji jest w najściślejszym tego słowa znaczeniu ukonstytuowaniem się nowego bytu moralnego...”²⁵. Taka optyka sprawia, iż moja osobowa głębia – korelatywnie do podejmowanych decyzji – jest nieustannie przeniknięta kontekstem moralnym. W moim konkretnym *chcę* finalizuje się niejako mój osobowy dialog z poznawaną rzeczywistością, a *bonum est faciendum* nadaje wymiar konkretny, jednostkowy i osobisty. Zawsze bowiem decyzja jest przeniknięta *moją*, a więc i jednością.

To, co dotychczas było jedynie habitualne, staje się aktualne. Syndereza zdaje się nabierać treści, *wewnętrznej gęstości*, a prawo natury *dobro należy czynić* przybiera postać konkretną, ukształtowaną przeze mnie w decyzji. Wszak „w każdym naszym akcie ludzkim, czyli wypływającym z ludzkiej natury rozumnej i wolnej,

²² Wszakże „jest nieodzowne, jako swoiste «założenie najpierwotniejsze», tzw. prawe pożądanie...” Tamże, s. 260.

²³ Tamże, s. 217.

²⁴ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 150.

²⁵ Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, dz. cyt., s. 61.

objawia się prawo naturalne jako pierwsza reguła postępowania; reguła zawsze obecna i świadomie akceptowana. Każdy uczynek moralny jest realizacją – według przedmiotowej miary – prawa naturalnego²⁶.

Krąpca koncepcja decyzji, jako bytu moralnego, stanowi centralny moment jego refleksji etycznej. Prawda moralna – w tym kontekście – okazuje się być prawdą o człowieku podejmującym decyzję. To przy okazji tych analiz Krąpiec próbuje nadać swoim konsekwentnie systemowym rozważaniom charakter nieco bardziej zindywidualizowany i osobowy. Powie zatem o decyzji jako o tym „charakterystycznym dla człowieka momencie, w którym ja sam moim aktem woli wybieram jeden spośród wielu sądów praktycznych, poprzez który to sąd determinuję siebie do działania”²⁷. W decyzyjnym momencie dokonuje się intymny finał mojego dialogu z rozpoznawanym teoretycznie, co do swej struktury bytem (wszakże „muszę się liczyć z «prawdą» bytu...”²⁸), jak również dialogu dziejącego się w głębi mnie samego. W jego trakcie konkretne, jednostkowe rozumowe propozycje (sądy praktyczne) napotykają na akty woli, które selekcionują (niejako zgodnie z własnymi skłonnościami²⁹) owe sądy tak, iż finalnie akt woli wybiera konkretną i determinującą siebie – rozumową, sądową – propozycję. Tym samym owa osobowa debata – dialog z samym sobą – nad konkretnym sposobem dotarcia do dobra – celu zostaje ukończona: podejmuję decyzję, a tym samym kreuję byt moralny³⁰. Owa decyzyjna kreacja odsłania jeszcze jeden znaczący moment.

Decyzja jako osobowy – świadomy i wolny – wybór ukazuje zarówno dostojność człowieka, jak i jego szczególny dramat. Pierwszy aspekt związany jest ściśle z tym, że w głębi siebie samego dokonuję wyjątkowej auto-kreacji. Stwarzam bowiem siebie jako tego, który jest zdolny do udzielenia godnej człowieka odpowiedzi na prawdę bytu. W decyzji odsłania się prawda o mojej wielkości jako istocie, której ofiarowano możliwość indywidualnego, fronetycznego rozpoznawania tajemnicy konkretnego dobra i adekwatnego do teje tajemnicy dialogicznego odniesienia; o istocie, której moralnemu rozeznaniu zaufano.

Ale temu zaufaniu towarzyszy – wprawdzie u Krąpca tylko *implicite* – także szczególny ciężar decyzyjny. Jestem bowiem całą moją osobową strukturą przeznaczony ku temu, aby *bonum est faciendum* nabrało mojego (*mojościowego*) konkretnego wypełnienia. A przecież staję w głębi siebie samego wyłącznie wobec habitualności synderezy, która jest wprawdzie warunkiem *sine qua non* mego życia

²⁶ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 200.

²⁷ Tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, z. 2, s. 191.

²⁸ Tenże, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniewi i A. Szostkowi*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, z. 2, s. 92.

²⁹ Stąd tak istotny postulat troski o *prawą wolę*. Por. tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 245, 260nn.

³⁰ Por. tenże, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 26.

moralnego, lecz nie ujawnia żadnych jednostkowych wskazówek. Zdaje się ona stanowić formę wypełnianą dopiero treścią mojego konkretnego wyboru. Krąpiec wyraźnie stwierdzi, że „a co jest dobrem, w jakiej mierze jest dobrem i jak jest dobrem, to wszystko musi człowiek sam osobiście rozstrzygnąć i w rozumnym akcie woli zdecydować. Za owo rozstrzygnięcie i decyzję bierze osobistą odpowiedzialność”³¹.

Ostatecznie to tylko ja sam mogę aktem własnej woli zatrzymać ową wewnętrzną *projekcję* wielości sądów praktycznych i „unieruchomionym” sądem praktyczno-praktycznym³² zdecydować „tak chcę”. W moim finalnym decyzyjnym *chcę* ostatecznie objawia się prawda o mnie jako bycie, który *tak a tak* rozumie rzeczywistość i *tak a tak* chce (zechciał!) do niej się odnieść; odsłania się tym samym moje prawdziwe, moralne oblicze. Wszak – twierdzi Krąpiec – akty decyzyjne „posiadają istotny wpływ na postawę człowieka, decydują o jego moralności i ostatecznie «rzeźbią» jego osobowe oblicze”³³. Brzemie związane z decyzją okazuje się zresztą tym większe, iż decyzja nie tylko skutkuje odpowiedzialnością za konkretną jej postać, ale czyni mnie także *odpowiedzialnym wobec*.

Nie jestem przecież ani kreatorem inteligibilności bytu, ani własnych naturalnych skłonności, ani wreszcie ostatecznym autorem *bonum est faciendum*. Krąpiec powie, że „liczenie się przy podejmowaniu moralnych decyzji z naturą, skłonnościami i celami bytów, zwłaszcza gdy byty te są osobami ludzkimi, jest zarazem afirmacją odwiecznego prawa Bożego, jest afirmowaniem Boga jako ostatecznej racji bytów przygodnych”³⁴; powie również – o konkretnym poznaniu fronetycznym – że jest on „wiązący i jest konkretnym boskim egzemplarzem i konkretnym wyrazem «posłuszeństwa» Absolutowi, będąc «dopasowaniem się» i uzgodnieniem z konkretną ideą boską, jaką Bóg ma o każdym człowieku jako niepowtarzalnym, substancjalnie odrębnym bycie rozumnym”³⁵. Mając zatem świadomość, że źródłem racjonalności bytu i rozumnej inklinacji mnie samego ku dobru jest Absolut, ponoszę wobec Niego odpowiedzialność za każdą decyzję; odpowiedzialność wobec Tego, kto zaufał mojemu moralnemu rozeznaniu i mnie nim obdarzył.

Czy jednak prawda moralna Krąpca rozumiana jako prawda o człowieku nawiązującym dialog z bytem i podejmującym ciągłe decyzje nie budzi pewnych wątpliwości?

³¹ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 206.

³² Wówczas mamy „postać sądu praktyczno-praktycznego nakazującego, co i w jaki sposób wykonać”. Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 247.

³³ Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, dz. cyt., s. 49. W innym miejscu Krąpiec twierdzi, że „przez akty decyzji człowiek staje się twórcą zarówno własnej osobowości, jak i (w pewnym sensie) przedmiotu swego działania”. Tenże, *Decyzja* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 444.

³⁴ Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 268.

³⁵ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 206.

5. Wokół moralności

„I znowu jest znaną i uznaną definicja moralności – powie Krąpiec – jako koniecznej relacji zgodności czynu ludzkiego z tzw. regułą postępowania ludzkiego. (...). I właśnie w owym akcie decyzyjnym, jako akcie ludzkim jest nieoddzielnie i koniecznie zawarta relacja mego sądu praktycznego (jego treści) do treści uprzednio żywionego sądu teoretycznego o rzeczywistości, o bycie”³⁶. Kontekst moralności okazuje się więc dla Krąpca być kontekstem oczywistym. Jestem uwikłany w życie moralne niejako bez mojej woli *wejścia w przestrzeń moralną*. Ta ostatnia bowiem w specyficzny sposób jest zawarta we mnie – poprzez każdą podjętą decyzję – i nie mogę wyzwolić się z niej. Skoro bowiem jestem człowiekiem, to muszę także decyzyjnie dokonywać auto-kreacji jako jedyne źródła (przyczyny sprawczej) postanawianego decyzyjnie działania *wobec mojego dobra*. Ale jednocześnie owo dobro nie jest *ze mnie; nie tkwi we mnie* jak mój niepowtarzalny sąd praktyczno-praktyczny. Wszakże decyzyjnie „wybieram sobie sąd o treści «nie-mojej», treści obiektywnej, rzeczowej, bytowej w postaci jakiegoś konkretnego dobra”³⁷. Oznacza to, że cały sobą odnoszę się do tego, co nie moje, a co oczekiwane, pożądane i godne pożądania. *Przestrzeń moralna* zawiera niejako moją decyzyjną, konkretną prawdę o bycie – prawdę *przeznaczoną właśnie dla mnie*. Ale ta *moja* prawda jest jednocześnie także prawdą o bycie-dobru realnym, faktycznym. *Przestrzeń moralna* obejmuje więc moje ostateczne *tak chcę*, jak i bytowe, faktyczne *to, co chciane*. Stąd każda decyzja jest moralna. Bowiem o jej moralności decyduje nieusuwalna, transcendentalna relacja mego sądu praktycznego o bycie-dobru, z sądem teoretycznym (przed decyzyjnym) o tymże faktycznym, *zakorzenionym w istnieniu* dobru.

Krąpiec w kontekście idealnego czynu (decyzji) moralnego stwierdza, „zgodność naszego sądu praktycznego z sądem teoretycznym o rzeczy-dobru, czyli poznaniem natury rzeczy, jej skłonności, jej celów. Poznanie więc przedmiotu-dobra, wobec którego podejmujemy decyzję, jest czymś bardzo ważnym dla dobra i zła moralnego. Nie mogę bowiem «używać» przedmiotu-dobra niezgodnie z jego naturą, celem skłonnościami, zwłaszcza – a w dziedzinie moralności przede wszystkim – gdy przedmiotem tym jest osoba ludzka: ja sam lub mój bliźni”³⁸. Znajomość bytu-dobra stanowi istotny postulat moralny i jednocześnie motyw wiążący każdą moją decyzję z tym, co mnie otacza, a co w swej głębi jest inteligibilne i domaga się mojego osobistego, poznawczego ustosunkowania w formie *przyjęcia do wiadomości* o tym, co nie-moje. Wszakże owo *nie-moje* ostatecznie motywuje mnie

³⁶ Tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, dz. cyt., s. 190n.

³⁷ Tamże, s. 191.

³⁸ Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 273.

do działania jako dobro *dla mnie* (i w tym kontekście jako dobro moje). W tej perspektywie oczywiście „nie ma także problemu, jak przejść od «jest» do «powinien», albowiem sądy teoretyczne o bycie «czytają» strukturę ogólną bytu, jego bytowy dynamizm, czyli jego wewnętrzne przyporządkowanie możliwości do aktu”³⁹. Centrum bowiem jest byt stanowiący ostateczną normę moralności! Nie ma zatem miejsca na dylemat *sein – sollen*. Skoro moralność zawiera się w decyzji istotnie wiążącej mnie z bytem, odczytanym jako moja prawda o moim dobru, to moralność nie wykracza poza horyzont bytu i *tkwi* w decyzyjnym przyporządkowaniu do dobra.

A jednak można mieć pewne wątpliwości wobec zaprezentowanej koncepcji Krapca. Czy rzeczywiście – w kontekście uniesprzeczniającego wyjaśniania – pozostajemy jeszcze na płaszczyźnie refleksji moralnej. Czy aby prawda moralna eksplikowana przez nas jako prawda o człowieku podejmującym decyzję – w znakomity sposób tłumacząca wprawdzie mechanizmy działania człowieka – nie gubi jednak istoty samej moralności. Wnikając bowiem w refleksję Krapca, trudno odnaleźć czynnik decydujący dla konstytucji moralności jako sfery nie po prostu ludzkiej, lecz szczególnej i wyjątkowej, bo *naznaczonej* moralnościowym znamieniem. Nie ma tu miejsca na prawość, zobowiązanie czy wielkoduszość, ani na bezinteresowną odpowiedź na obecność Drugiego. U Krapca ginie gdzieś tajemnica i wielkość powinności – *tak właśnie muszę uczynić* (jestem zobowiązany postąpić *tak a tak*) – na rzecz jej redukcji do kontekstu sprawiedliwości (*debitum*) czy doświadczenia swej przygodności⁴⁰. Powinność zresztą staje się nieco podejrzana dla Krapca. Wyraźnie przecież twierdzi – zajmując krytyczne stanowisko wobec Stanisława Kamińskiego i Tadeusza Stycznia – że „świadomość i poczucie powinności dokonania decyzji nie są jeszcze czynem moralnym, lecz jedynie koniecznym warunkiem tego czynu (...). Dlatego analiza istniejącej już i dokonanej decyzji, a nie świadomość jej powinności, może stać się podstawą i zarazem «przedmiotem» obróbki filozoficznej, klasycznej, wyjaśniającej, prowadzącej (...) do skonstruowania etyki jako teorii tego czynu”⁴¹.

Czy jednak schemat tłumaczący systemowo decyzję znajduje jakieś odniesienie doświadczalne? Czy rzeczywiście w doświadczeniu Drugiego mówiącego mi *nie możesz mnie zabić* – pomimo tego, że tak naprawdę w głębi swej jaźni chcę (!) mu wyrządzić krzywdę – odkrywam wyłącznie własną przygodność, bądź horyzont sprawiedliwości? Naturalnie można odpowiedzieć w tym miejscu słowami

³⁹ Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 61.

⁴⁰ Por. tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, dz. cyt., s. 190; tenże, *O rozumienie bytu moralnego*, dz. cyt., s. 94.

⁴¹ Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 223n, przypis 7.

samego filozofa, że „w akcie decyzji zawarte jest wirtualnie i prawo naturalne, i związanie poprzez relacje z innymi osobami”⁴², a także, iż „osoba jest szczytową formacją bytu, stąd rozumienie człowieka i jego «praw» jest dla nas zasadniczą normą daną nam w sądzie teoretycznym, a z tym sądem trzeba uzgadniać nasze sądy praktyczne, decyzyjne”⁴³. Można też przytoczyć wypowiedzi na temat dobra godziwego czy dobra wspólnego. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, iż pozycja osoby wcale nie stanowi centrum moralności, pomimo deklaracyjnych konstatacji.

Prawda moralna Krąpca bowiem zostaje *wtopiona* w ogólny schemat metafizycznych rozważań, co pociąga m.in. teleologizm i eudajmonizm. „Przecież po to właśnie człowiek żyje – skonstatuje wręcz instruktazowo Krąpiec – by wykształcić i doprowadzić do maksymalnej doskonałości (*optimum potentiae!*) swoje bogate potencjalności intelektualne i wolitywne”⁴⁴; skonstatuje także, że „powszechnie osobisty cel człowieka, jakim jest szczęście płynące z połączenia się z dobrem ostatecznym i przedmiotowym, w oczach wielkich myślicieli jawił się jako ostateczna racja wszelkiego działania człowieka. (...). Wybór takiego właśnie czynu, a nie innego uważano za zgodę na najlepiej *hic et nunc* prowadzący środek do ostatecznego celu życia ludzkiego”⁴⁵. Nawet jeżeli mamy do czynienia w przypadku Krąpca – jak to stwierdza Tadeusz Styczeń – z eudajmonizmem w formie perfekcjonistycznej⁴⁶ (co nadaje mu charakter szlachetnej i wzniosłej doktryny), to przecież formuły *moje dobro czy moja prawda* zdają się ujawniać dominację ogólnobytowych, celowościowych schematów interpretacyjnych; dominację wobec kategorii bezinteresowności czy *powinnościowości* płynącej z doświadczenia intymnego (*mojosiowego*) zobowiązania wobec osoby drugiej. Bez względu na racjonalność i głębokość analiz Krąpca odnoszących się do dobra wspólnego, trudno uniknąć wrażenia, że owo dobro faktycznie pełni funkcję szczególnego *środka*, koniecznego do pełnego rozwoju mojej osoby w kontekście moich potencjalności, a zatem i umożliwiającego realizację mojego ostatecznego celu! Krąpiec wprawdzie nieco szyderczo – w związku z dyskusją toczoną m.in. z Tadeuszem Stycznem i Andrzejem Szostkiem – powie o działającym człowieku „a że działa dla dobra, na to nie ma rady. Może ktoś by wolał, by były «szlachetniejsze» motywy; aby działał np. dla spełnienia powinności; tylko bieda z tym, że nie wszędzie jest powinność”⁴⁷.

⁴² Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 151.

⁴³ Tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, dz. cyt., s. 191.

⁴⁴ Tenże, *Prawo naturalne*, dz. cyt., s. 34n.

⁴⁵ Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 246.

⁴⁶ Por. T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy eudajmonizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” 2, 1983, s. 75.

⁴⁷ A. Krąpiec, *O rozumienie bytu moralnego*, dz. cyt., s. 101.

Wydaje się jednak, że ów pogłos irytacji nie do końca jest uzasadniony. Wszakże powinność – w rozważaniach oscylujących wokół schematu *bonum est faciendum* – decyzja (moralna) – ulega niewątpliwemu wyciszeniu. Wyraźny jest również i wprost przez Krąpca akceptowalny brak – tak bliskiej Styczniowi – *Persona est affirmanda propter seipsum!*⁴⁸.

Wszystkie ostatnie uwagi nie przekreślają oczywiście walorów refleksji polskiego tomisty. Ekspozując prawdę moralną jako prawdę o człowieku *wtopionym* w rzeczywistość – doświadczającym imperatywu *bonum est faciendum* – i nieustannie podejmującym z nią decyzyjny (moralny) dialog, Krąpiec ukazuje spójną metafizykę moralności. Owa *metafizyczność* decyduje o fundamentalnej wartości jego koncepcji. Nie pozwala wprowadzić na łagodne przejście na poziom etyki normatywnej, ale interpretacyjnie *zakorzenia* jednostkowość działań moralnych w rzeczywistości i stanowi koherentny system próbujący ostatecznie wyjaśnić fakty moralne. Nie obejmuje oczywiście całości problematyki moralnej i pozostawia na uboczu cały kontekst doświadczenia fenomenu moralności – z powinnościową dominantą – w horyzoncie *dotknięcia* Drugiego. Jednakże owa całość nie wyczerpuje się również w kierunkach pozostających wyłącznie na poziomie doświadczenia fenomenu moralności, chociażby w – skądinąd znaczącej – Ingardenowskiej teorii wartości. Być może zresztą ów brak znamionujący z jednej strony metafizykę moralności, a z drugiej koncepcje radykalizujące fenomenologię moralności trafnie rozpoznaje i opisuje Stachewicz, kiedy twierdzi: „Etyka fundamentalna, badająca rudymenty moralności, składa się z dwóch dość odrębnych struktur: z fenomenologii moralności i metafizyki moralności. (...). Jeżeli nie respektuje się tej dualności etyki fundamentalnej, to wtedy dochodzi do absolutyzacji jednego z jej elementów”⁴⁹. Wydaje się, iż do znakomitej koncepcji Krąpca można aplikować ogólną wypowiedź Stachewicza o moralności, która staje się „fenomenem wydedukowanym z jakichś założeń systemowych, stanowiąc oczko mniej lub bardziej imponującego systemu filozoficznego”⁵⁰.

⁴⁸ Por. tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, dz. cyt., s. 188.

⁴⁹ K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006, s. 219.

⁵⁰ Tamże, s. 219.

Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce

1. Tytułem wstępu

Podjmując problematykę uczuciowości w etyce Romana Ingardena, musimy przezwyciężyć zasadniczą trudność związaną z brakiem wyczerpującego ujęcia tegoż zagadnienia przez polskiego fenomenologa. Ingarden koncentrował się m.in. na sposobie istnienia wartości, poszukiwaniu specyficznych rysów wartości moralnych, roli dzieła artystycznego w ujawnianiu wartości estetycznych czy na funkcjach antropologicznych wartości¹. Dla naszych rozważań ważne jest natomiast to, iż Ingardenowska refleksja nie obejmuje systematycznego wykładu, który prezentuje funkcje uczuć w etyce. Ten fakt w określony sposób determinuje przebieg badań prowadzonych w niniejszym studium. Będą one stanowiły nie tyle syntetyczne przedstawienie jasno wyrażonych poglądów Ingardena, ile szczególnego rodzaju ich poszukiwania. W trakcie naszych analiz spróbujemy pokazać, że zagadnienie uczuciowości przewija się przez Ingardenowską wizję etyki i że stanowi trwały – aczkolwiek nigdzie wyraźnie niewyeksplikowany – i znaczący motyw jego etycznej refleksji.

2. Uczuciowość a doświadczenie wartości

Pierwszym tropem naszych poszukiwań może być Ingardenowska analiza spostrzegania, która wydobywa zawarte w nim momenty. Ingarden zwraca uwagę, iż każdy akt świadomości zawiera w sobie moment intencyjny, treść nienaoczną i moment uchwycenia rzeczywistości. Dla nas jednakże istotne jest to, że do nich „mogą się dołączyć jeszcze całkiem inne momenty i wraz z tamtymi budować całość (złożonego wówczas zazwyczaj) aktu, jak np. moment miłości lub nienawiści, pozytywne lub negatywne wartościowanie, pożądanie lub wstręt do czegoś”². Wyowiedź ta sugeruje pewną odmienność podmiotowego odniesienia do wartości i odniesienia realizowanego w czystym spostrzeżeniu zmysłowym. Ingarden uważa, że „momenty te w szczególny sposób otaczają (jakby sobą odziewają) czyste

¹ Por. R. Ingarden, *Studia z etyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 207nn; tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 199nn, 258nn; tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 15nn.

² Tenże, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. 2, s. 184. Por. tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 127n.

mniemanie i często w wyraźny sposób wpływają na ukształtowanie się jego treści”³. Pomimo tego, iż momenty wartościowania ściśle są związane z momentami spostrzeżeniowymi, to przecież podmiotowe skierowanie ku wartościom nie da się zredukować do poziomu percepcji zmysłowej. Warto w tym miejscu przytoczyć także inną wypowiedź Ingardena sformułowaną – zgodnie z Ingardenowską klauzulą ontologiczną – w tonie przypuszczającym⁴, w której zauważa, że „nie możemy np. z góry wykluczyć tego, że przynajmniej niektóre akty poznawania mogą się dokonywać jedynie na podłożu odpowiednio ukwalifikowanych emocji. Może ona mieć w zasadzie albo w tym sensie znaczenie pozytywne, iż umożliwia w ogóle dokonanie się odpowiedniego aktu poznawczego, jak to np. twierdzą niektórzy, gdy chodzi o poznawanie wartości (...)”⁵.

Zauważamy tutaj oczywiście pewną rozbieżność w wypowiedziach. Analiza aktu spostrzeżeniowego wskazywała raczej na pewną wtórność momentów wartościujących, podczas gdy ostatni cytat sugerowałby pewne wsparcie aktu poznawczego na momentach o charakterze uczuciowym. Te niejasności jednak nie podważają sugestii o uczuciowym zaangażowaniu, które towarzyszy poznawczemu uchwytowaniu wartości. Owo uchwycenie byłoby uwarunkowane wystąpieniem – posłużmy się metaforą – *uczuciowej komponenty* w przeżyciach poznającego podmiotu. Tak przecież można rozumieć konstatację o „złożonych przeżyciach tego rodzaju, jak np. przeżycie estetyczne lub doświadczenie wartości, które u podłoża swego mają prócz spostrzeżeń (wyobrażeń) zmysłowych jeszcze pewne wzruszenia i uczucia (...)”⁶. Ingarden zatem wyraźnie wskazuje zarówno na niewystarczalność

³ Tamże, s. 184.

⁴ Ingardenowska wersja fenomenologii przybrała zasadniczo charakter ontologiczny w tym rozumieniu, iż – jako ukierunkowana na badania zawartości idei – zabraniała metafizycznych twierdzeń o faktycznej egzystencji. Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. 1, s. 45, 55n, 60. Stąd właśnie liczne (znamienite dla Ingardena) formuły typu: „o ile faktycznie istnieje”. Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 343, 349, 356, 383. Przytaczana w tekście wypowiedź również zaczerpnięta jest z ontologii (poznania) i jako taka pozbawiona jest kategorycznej konstatacji, iż jest „tak a tak”. Nie podważa to jednak jej merytorycznego znaczenia. Na temat ontologicznego charakteru badań Ingardenowskich por. A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, [w:] *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 17nn; A.T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny – rola Romana Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 179nn; W. Kmiecikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006, s. 11nn.

⁵ R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 14. Nieco dalej Ingarden zastanawia się, czy „pewna stała dotycząca natury specjalnych aktów poznawczych (np. takich jak poznawanie wartości) musi współwystępować ze zmienną posiadania przez podmiot poznający jakiegoś przeżycia uczuciowego pewnego rodzaju”. Tamże, s. 14.

⁶ Tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 297.

doświadczenia zmysłowego do poznania wartości, jak i na znaczenie uczuciowości dla tego procesu. Jest zresztą krytyczny zarówno wobec tych, którzy fakt obecności sfery emocjonalnej w procesie poznawczym interpretują jako źródło błędów poznawczych⁷, jak i tych, którzy – w związku z tym, że nie każdy podmiot potrafi uchwycić poznawczo wartość⁸ – nawet same wartości skłonni byłiby uznać za pewną iluzję. Jego stanowisko wobec takich interpretatorów obecności komponentu uczuciowego w poznawaniu wartości można oddać słowami: „kto umie dotrzeć do nich (do wartości), ten je znajdzie, kto jest nieczuły i niewidomy, ten przejdzie jakby obok nich obojętny i dla niego one nie istnieją”⁹. Nie ulega wątpliwości, iż wejście w relację poznawczą z *przestrzenią aksjologiczną* uwarunkowane jest pewnym *drgnieniem* uczuciowym, a jego brak uniemożliwia poznanie tego, co aksjologiczne. W dalszym jednak ciągu zasadne pozostaje pytanie o znaczenie uczuciowości w kontekście interesującej nas składowej owej *przestrzeni*, tzn. w kontekście sfery moralnej.

3. Ku doświadczeniu wartości moralnej

Spróbujemy teraz osadzić sferę uczuciowości nie tylko w horyzoncie tego, co wartościowe, lecz w horyzoncie *przestrzeni moralnej*. Czy jednak na gruncie Ingardenowskim istnieje uzasadniona merytorycznie możliwość takich analiz? Skoro Ingarden tak niewiele powiedział na temat zdecydowanych związków uczuć z moralnością, to czy możliwe jest ominięcie owego milczenia i wykazanie, iż one *implicite* tkwią jednak w Ingardenowskiej refleksji? Dążąc do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, odwołamy się do dwóch – traktowanych jako wskazówki hermeneutyczne – dłuższych wypowiedzi Ingardena.

„Ktoś może powiedzieć – twierdzi Ingarden – że nie ma tych kwalifikacji, nie ma nic takiego na świecie jak dobro i zło, piękno i szpetota, są tylko oceny. (...) Otóż ocena pewnego indywidualnego przypadku czy też klasy przypadków jest tylko wtedy prawdziwa, gdy jest oparta na jakimś doświadczeniu. Ślepy nie może mówić ani o kolorach, ani o obrazie, ani o abstrakcyjnym malarstwie, bo to trzeba

⁷ Por. tenże, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 14.

⁸ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 212n.

⁹ Tamże, s. 213. Adam Węgrzecki – w swojej analizie Ingardenowskiego doświadczenia aksjologicznego – wyraźnie stwierdzi, że „nie ma też Ingarden wątpliwości, że w całym obcowaniu z wartościami zarówno estetycznymi, jak i innymi, obejmującym poznawcze uchwycenie oraz aprobującą lub dezaprobującą odpowiedź, istotna rola przypada emocjom”. A. Węgrzecki, *O doświadczeniu aksjologicznym*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa – Kraków 1995, s. 165.

zobaczyć. Tak samo ktoś, kto ocenia czyjeś postępowanie, musi, po pierwsze, je znać, żeby móc zastosować kryteria oceny, a po wtóre – musi nie tylko rozumieć, co znaczy «dobry» i «zły», «uczciwy» i «nieuczciwy» (...) ale nadto musi mieć przeświadczenie, że w danym indywidualnym wypadku zostało zrealizowane właśnie to, co on przez «dobro» czy «zło» rozumie¹⁰. W *Książeczce o człowieku* Ingarden natomiast pisze, iż „bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnienie wartości i ulega ich szczególnemu urokowi. (...) Chodzi tu przy tym (...) o wartości w swej immanentnej jakości absolutne (...) słowem: wartości moralne i wartości estetyczne”¹¹. Spróbujmy wyeksponować istotne momenty tych znaczących wypowiedzi.

Zauważamy przede wszystkim, iż Ingarden wskazuje na funkcję poznawczą doświadczenia wartości. W pierwszym cytacie używa wprost określenia *doświadczenie*, podczas gdy drugi wskazuje na bezpośredniość i intuicyjność *dotykania* wartości. Zarówno oceny estetyczne, jak i moralne fundowane muszą być na bliskim obcowaniu z tym, co wartościowe estetycznie i moralnie. Kontekst oceniania jest wtórny wobec szczególnego *źródłowego* poznania wartości jako tego, co zostaje w ocenianiu przypisane przedmiotowi i co stanowi jakąś jego kwalifikację. O tyle mogą w sposób uprawniony dokonywać oceny estetycznej czy moralnej, o ile dysponują wiedzą – uzyskaną na drodze bezpośredniego, *intymnego* kontaktu ze sferą aksjologiczną – o wartościach estetycznych i moralnych. I właśnie wchodząc w ową intuicyjną bliskość z nimi, człowiek może doznawać radości i szczęścia.

Znamienite dla naszych rozważań jest to, iż wartości moralne i estetyczne zostały w szczególny sposób zbliżone do siebie. Mają one być w swej „immanentnej jakości absolutne”¹²! Ingarden wprawdzie bliżej nie precyzuje owej absolutności tego, co piękne i dobre, lecz to określenie – wraz ze zdecydowanym przeciwstawieniem tych wartości temu, co witalne i użyteczne¹³ – sugeruje treściową (jakościową) wspólność. Zdaje się po prostu wskazywać na pewien – bliżej niestety niewyjaśniony – moment materialny decydujący o zasadniczym podobieństwie wartości estetycznej i moralnej. Tylko wartości tych dwóch kategorii specyfikowane są przez jakąś *absolutność* i tylko one uznane zostały za doniosłe dla człowieczej eudajmonii. Wydaje się więc, iż posiadają one – w obrębie *przestrzeni aksjologicznej* – momenty treściowo i zadaniowo zbliżające je do siebie.

¹⁰ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 164.

¹¹ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

¹² Por. A. Węgrzecki, *O absolutności wartości etycznych i estetycznych*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 421nn.

¹³ Por. R. Ingardena, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

O bliskości tego, co moralne i estetyczne, mogą świadczyć również trudności w jednoznacznym rozdzieleniu *moralnościowości* i *estetyczności* rozumianych jako jakościowe determinanty wartości moralnych i estetycznych. Ingarden przyznawał przecież, że „istnieją wypadki, w których nie potrafimy powiedzieć, czy dana wartość jest natury estetycznej, czy natury moralnej. I nie zdajemy sobie także sprawy z tego (...) w jakiej mierze pewne wartości należące do dwóch różnych dziedzin, np. pewna wartość moralna i pewna wartość estetyczna, mogą współwystępować w jednym konkretnie, ewentualnie nie tylko mogą, ale muszą w nim współwystępować. (...) Jest przecież stara, od Platona wywodząca się tradycja, zgodnie z którą wartość najwyższą stanowi *kalokagathia*, tzn. jakaś synteza piękności i dobra”¹⁴. Tekst ten nie uzasadnia słuszności tradycji preferujących *kalokagathia*. Jednocześnie jednak wskazuje na trwałość takich tradycji i pewne merytoryczne ich uzasadnienie.

Wszakże często sfera estetyczna dotyka sfery etycznej i współwystępuje z nią; wszakże zdarza się, że dzieło sztuki odsłania nie tylko wartości estetyczne, lecz także ujawnia pewne momenty doniosłe moralnie. Okazuje się również, że konkretne czyny człowieka, będące nosicielami na przykład wierności czy wielkoduszności, mogą ukazywać nie tylko te wartości moralne, ale także szczególne piękno z nimi związane. Owa intymna współobecność obu typów wartości może być tak bliska, iż utrudnia nawet rozpoznanie charakteru – estetycznego bądź etycznego – doświadczanej wartości. Ingarden oczywiście zachowuje wstrzeźliwość wobec uznania obecności *kalokagathia* jako szczególnej syntetyzującej wartości, która obejmowałaby *moralnościowości* i *estetyczność*¹⁵. Dla nas jednak istotne jest to, iż dostrzegał on związek wartości uposażających ową jednolitość dobra-piękna a także pewną bezradność doświadczenia aksjologicznego, które w pewnych okolicznościach nie potrafi rozróżnić determinanty moralnej i estetycznej. Być może pewnym pogłosem świadomości owej bliskości jest wypowiedź o człowieku, który „realizuje swym wysiłkiem – przez swoje zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski

¹⁴ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 330n. Por. tamże, s. 131, 140, 196; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 250n.

¹⁵ Ingarden mówi o wartościach moralnych, że „mają one szczególny charakter, odmienny niż w wypadku wszystkich innych wartości (...). Moim zdaniem, jest to jedyny wypadek, że powinno tak być, aby takie a takie wartości były realizowane (...). Nie można tego powiedzieć o żadnej wartości estetycznej, nie można jej nikomu nakazać”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 325. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 236n, 244, 252. Samo zresztą poszukiwanie przez Ingardena specyficzności wartości moralnych świadczy o faktycznej – wspomnianej w tekście artykułu – wstrzeźliwości wobec *kalokagathia*. Zofia Majewska – przy okazji badań nad Ingardenowską filozofią kultury – powie, że Ingarden „nie akceptuje idei «piękno – dobro» (*kalokagathia*). Piękno jest dla Ingardena wartością autonomiczną i nie musi współwystępować z dobrem”. Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, Lublin 2001, s. 114.

– wartości Dobra i Piękną, które (...) posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej Przyrody”¹⁶.

Gdyby nasze dotychczasowe rozumowanie było zgodne z intuicjami Ingardena – gdyby pomiędzy Dobrem i Pięknem zachodziła szczególna bliskość – to mielibyśmy pewną drogę ku ujawnieniu funkcji uczuciowości w Ingardenowskiej etyce. Moglibyśmy bowiem dokonać szczególnego przeniesienia momentów refleksji estetycznej w kontekst moralny i wykorzystania ich w ujawnieniu tego, co towarzyszy w sposób stały *implicite* etycznej refleksji Ingardena – pozycji uczuciowości. Podejmiemy obecnie te intuicje.

4. Kontekst estetyczny

Pozycja uczuciowości w Ingardenowskiej estetyce określona została wyraźnie i zdecydowanie. Pozostaje to zresztą w istotnym związku ze specyficzną budową dzieła sztuki. Dla Ingardena jest oczywiste, iż należy wyraźnie rozgraniczyć dzieło sztuki – pewien wytwór artystyczny – oraz przedmiot estetyczny. Ten pierwszy jest w całości wytworzony przez artystę, natomiast w pojawieniu się drugiego współuczestniczyć musi odbiorca dzieła sztuki. „Każde dzieło, niezależnie od swego rodzaju – pisze Ingarden – odznacza się tym, że jest tworem schematycznym: określone pod wieloma względami przez najniższe odmiany jakości, zawiera w sobie przecież charakterystyczne luki w swym określeniu, czyli – jak mówię – miejsca niedookreślenia”¹⁷. Te niesprecyzowane momenty dzieła artystycznego muszą zostać – przynajmniej częściowo – uzupełnione w trakcie estetycznej konkretyzacji dokonywanej przez osobę percypującą dzieło sztuki. Jest to warunkiem koniecznym dla ujawnienia się „szaty” estetycznej dzieła. „Jeżeli konkretyzacja dokonuje się w postawie estetycznej, wówczas powstaje to, co nazywam przedmiotem estetycznym”¹⁸ – pisze Ingarden.

W powstaniu ostatniego zdecydowaną funkcję pełnią przeżycia emocjonalne. Na początku właściwej percepcji dzieła sztuki mamy emocję wstępną. Finałem natomiast jest obcowanie emocjonalne ze *sferą estetyczną*, które jest możliwe nie tylko dzięki obecności dzieła sztuki, lecz właśnie dzięki zaangażowanemu, uczuciowemu zrekonstruowaniu owego dzieła w formie estetycznej konkretyzacji; obcowanie,

¹⁶ R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 18.

¹⁷ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 267. Por. tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. z niem. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 316nn.

¹⁸ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 268. Por. K. Bartoszyński, *O niektórych założeniach estetyki Romana Ingardena*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 231nn; A. Tyszczyk, *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*, Lublin 1993, s. 31nn; Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 141nn.

w którym poznający dzieło podmiot może – „w szczególnej emocjonalnej kontemplacji – oddać się urokowi piękna ukonstytuowanego «przedmiotu estetycznego»”¹⁹. Aby dokonać właściwej estetycznej konkretyzacji dzieła sztuki – aby zatem dotrzeć do estetycznego piękna wyznaczonego przez geniusz artysty – jako warunek *sine qua non* jawi się uczuciowe skierowanie *ku* uobecnianym wartościom. Jeżeli odniesienie do przedmiotu artystycznego jest pozbawione komponentu uczuciowego, to nie nastąpi uobecnienie *sfery estetycznej*. W przypadku dzieła literackiego może to oznaczać np. zatrzymanie się na poziomie rozumienia tekstu czy też wyłącznie eksplikację *technicznych* wartości artystycznych (np. przejrzystości czy jasności zdań), które nie mają jeszcze znamienia estetyczności²⁰. O tyle możemy *dotknąć* piękna, które wyznaczone jest przez wytwór artysty, o ile potrafimy wykroczyć poza poziom percepcji zmysłowej czy intelektualnej analizy. Zatrzymanie się na poziomie ostatniej i jej bezradność wobec dotarcia do samego piękna Ingarden ukazuje, odnosząc się do przykładu zawodowych krytyków artystycznych. Oni to „nie myląc się nawet w swych ocenach dzieł sztuki, tak mało nieraz wiedzą i umieją powiedzieć o istotnej zawartości odpowiednich przedmiotów estetycznych”²¹.

Możemy stwierdzić: to sama natura wartości estetycznych domaga się aktywnego i uczuciowego otwarcia się podmiotu²². Jeszcze raz odwołajmy się do cytatu: „w końcowej fazie przeżycia estetycznego następuje pewne uspokojenie w tym sensie, że z jednej strony dochodzi do raczej spokojnego zapatrzenia się (kontemplacji) w zestrój jakościowy ukonstytuowanego już przedmiotu estetycznego i *chłonięcia* tych jakości, z drugiej zaś w parze z tym rozgrywa się to, co wyżej nazwałem drugą formą emocjonalnej odpowiedzi na zestrój jakościowy. Mianowicie występują uczucia, w których dokonywa się uznanie wartości ukonstytuowanego przedmiotu

¹⁹ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 119. Por. tamże, s. 112nn; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 454n.

²⁰ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 26n, 152nn, 181nn; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 16n., 278, 316nn. Pomijamy tutaj zarówno wnikliwe rozróżnienia Ingardena w obrębie sfery estetycznej: „wartość konstituuje się na podłożu pewnego doboru jakości wartościowych i jest m.in. zależna od tego doboru zarówno w stopniu swej wartościowości, jak i w jej typie” (tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 274), jak i inne momenty jego estetyki. Poprzestajemy na rozróżnieniu wartości artystycznej – wartości estetycznej. „Wartość artystyczna – pisze Ingarden – 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. 274n). Dla naszych rozważań takie rozróżnienie jest wystarczające.

²¹ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 138.

²² Wszakże „poznawanie pewnego przedmiotu jest dostosowane do jego podstawowej struktury”. Nieco dalej Ingarden powie, że zawsze „zachodzi ściśle przyporządkowanie pomiędzy zasadniczą strukturą przedmiotu poznania a właściwościami poznawania”. Tamże, s. 5.

estetycznego²³. Nie ulega zatem wątpliwości, iż doświadczenie wartości estetycznej – obejmujące zarówno moment rozpoznania, jak i szczególnej odpowiedzi²⁴ – przeniknięte jest emocjonalnym motywem²⁵.

Powyższe momenty refleksji estetycznej mają istotne znaczenie dla naszych poszukiwań. Jeżeli bowiem kontekst estetyczny towarzyszy często moralnemu, a wartości moralne – w aspekcie ich absolutności – wykazują pokrewieństwo z estetycznymi i wraz z nimi posiadają znaczenie eudajmologiczne, to wydaje się, że konieczność emocjonalnego zaangażowania podmiotu dotyczyć winna doświadczenia obu typów wartości. Potwierdzeniem trafności naszej interpretacji mogą być pewne uwagi Ingardena dotyczące zajmowania postawy wobec wartości.

Ingarden wszakże twierdzi, że „mówiąc grubo, podmiot zajmujący wobec czegoś taką lub inną postawę coś czuje, jakimś szczególnym czuciem, resp. odpowiada uczuciem na pewną rzeczywistość, o której się dowiaduje²⁶”. Nie jest tak, aby sfera moralna czy estetyczna była dla poznającego podmiotu uczuciowo obojętna. Aby do niej dotrzeć, nie możemy poprzestać na zmysłowym spostrzeganiu czy intelektualnej analizie. Odwołując się do przykładu Ingardena, zauważamy, iż człowiek nie dysponuje żadnym zmysłem, aby móc doświadczyć bohaterstwa osoby ratującej życie tonącemu²⁷. Owego bohaterstwa nie można po prostu spostrzec, podobnie jak i nie można go wywnioskować z obecności kilku osób, krzyku tonącego i prze-

²³ Tamże, s. 136n.

²⁴ „Postawy-odpowiedzi na wartości nie są identyczne z rozpoznaniem (poznaniem, percypowaniem itp.) danej jakości wartościowej, lecz je w jakiegokolwiek formie zakładają. (...) Jeżeli np. ktoś w obliczu wielkiego i głębokiego dzieła sztuki, np. jakiejś tragedii greckiej, odpowiada postawą wyrażoną w słowach: «strasznie miła historia», «rozkoszne cacko» itp., to od razu jest dla nas rzeczą widoczną, że dany osobnik (...) z wartościami estetycznymi w ogóle nie obcował, że nie było u niego percepcji estetycznej”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 112n. Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 167. Mamy oczywiście świadomość tego, iż Ingardenowi zależało na tym, aby „odróżnić doświadczenie wartości, odpowiedź na wartość, ocenę i sądy teoretyczne o wartościach” (tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 349). Kierując się jednak troską o zachowanie przejrzystości wywodów, a także wyjątkową bliskością doświadczenia wartości i odpowiedzi na nią – wraz z emocjonalną składową obu tych przeżyć – poprzestajemy na zawartym w tekście terminologicznym ujednoczeniu.

²⁵ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 121, 136; tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1958, s. 108, przypis 1. Gołaszewska stwierdzi, że „w wyniku doświadczenia wartości następuje reakcja emocjonalna, odpowiedź na wartość, różna w zależności od jakości wartości, z tym, że owa odpowiedź na wartość nie jest czymś, co by było zewnętrzne w stosunku do poznania wartości – jest to moment samego doświadczenia wartości”. M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości. Wybrane zagadnienia aksjologii – kontynuacja pytań*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 415.

²⁶ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 104n. Por. tamże, s. 112.

²⁷ Por. tamże, s. 33n, 176n. Guido Küng twierdzi, że „możemy więc powiedzieć, że dla Ingardena etyczne lub estetyczne przeżycia są aktami emocjonalnymi, zawierającymi intuicyjną świadomość jakościowej natury wartości”. G. Küng, *Brentano i Ingarden o doświadczeniu i poznawaniu wartości*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 157. Podobną myśl odnajdujemy u Smolaka,

rażenia osób postronnych. Nie można go również *dotknąć*, zachowując postawę emocjonalnej obojętności – konieczność uczuciowego *wyjścia ku* wartości moralnej jest tutaj bezdyskusyjna.

Zauważamy zatem, iż życie moralne człowieka okazuje się jakoś „uwikłane” w kontekst uczuciowości. Ingarden zdaje się przejawiać szczególny pietyzm wobec uczuciowości. Krytycznie podchodzi do sugestii, że „oto wszelkie uczucie, bez względu na to, jakie ono jest, stanowi czynnik osłepiający poznawczo, czynnik, który właśnie wprowadza relatywizację, relatywizowanie i subiektywizowanie tego, co nam się w uczuciu jakoś jawi w otaczającym nas świecie. Uczucie wszelkiego typu jest pojmowane jako czynnik antypoznawczy (...). Ponieważ (...) także wskazuje się na to, że emocje odgrywają znaczną rolę przy naszych postępowaniach praktycznych, moralnych, to uważa się, że jest to jasny dowód, iż to, co (...) w postępowaniu moralnym możemy uzyskać, jest właśnie «subiektywne» czy też «relatywne» ze względu na nasze uczucia, na nasze stany emocjonalne. Jakoś nikomu w naszym codziennym życiu – twierdzi dalej Ingarden – nie przychodzi do głowy, że uczucie może być także kluczem, narzędziem do odsłonięcia pewnych faktów (...) i może istnieją takie, które (...) właśnie nie odcinają nas od rzeczywistości, z którą obcujemy, lecz stwarzają nam dostęp do pewnych jej stron”²⁸. Poznawcza – wprowadzająca w *przestrzeń moralną* – funkcja uczuć staje się oczywista. A przecież ten poznawczy moment nie wyczerpuje jeszcze całości uwikłania moralności w kontekst uczuciowości. Okazuje się bowiem, iż uczuciom – pomimo braku wyczerpującego ujęcia tej kwestii przez Ingardena – może towarzyszyć *moralnościowe* znanie. Musimy temu poświęcić kilka uwag.

5. Uczuciowość a wartości moralne

Ingarden w swych *Wykładach z etyki* – szukając sposobu wyodrębnienia wartości moralnych spośród innych typów wartości – zwrócił uwagę, iż należy poszukiwać ich w obrębie wartości osobowych²⁹. Jednocześnie podważył możliwość znalezienia

który zauważa, że „Ingarden podkreśla, że pierwotny kontakt z wartościami dokonuje się na poziomie uczuciowym. (...) W doświadczenie aksjologiczne wpleciony jest więc element uczuciowy, bez którego dostęp do wartości byłby w ogóle niemożliwy”. M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003, s. 108n.

²⁸ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 169n. Ingarden jest krytyczny wobec sugestii, że wartości są „ewokowane jako zjawiska przez to, że istnieje czynnik uczucia, czynnik zainteresowania emocjonalnego”, jak również wobec tezy, iż „relatywna jest oczywiście wartość dobra i zła (...) dlatego, że jest subiektywna, ewokowana przez takie lub inne stany uczuciowe czy jakiegokolwiek upodobania”. Tamże, s. 177.

²⁹ Por. tamże, s. 205.

podmiotu wartości moralnych m.in. w ludzkim ciele, sprawnościach poznawczych, uzdolnieniach artystycznych czy też umiejętności jasnego myślenia³⁰. Również uczucia same w sobie także okazały się neutralne pod względem moralnym. Ingarden twierdzi, iż „sama jakość uczuciowa, która jest oczywiście tylko pewnym momentem w konkretnej sytuacji, nie wydaje mi się jako taka, sama dla siebie, np. pozytywnie wartościowa. (...) Właśnie to, że trzeba uwzględnić ową konsytuację, to, ku czemu zwraca się miłość czy nienawiść, czy gniew, świadczy o tym, iż samo *quale* uczuciowe jako takie jest jeszcze z punktu widzenia moralnego obojętne”³¹. Omawia on zresztą dość szeroko właśnie uczucie gniewu, które staje się uzasadnione bądź nieuzasadnione w zależności od kontekstu sytuacyjnego. To właśnie okoliczności wywołujące uczucie gniewu zdają się decydować o jego *moralnościowości*. Jeżeli bowiem jestem przeniknięty uczuciem gniewu odnoszonym intencjonalnie w stronę przedmiotu będącego nosicielem pewnej pozytywnej wartości, to ów gniew – zwłaszcza, jeżeli dokonuje się przy moim wewnętrznym, przyzwalającym i akceptującym solidaryzowaniu się z nim – przestaje już być neutralnym uczuciem i podpada pod kategorię moralnego zła. Jeżeli natomiast moje uczucie gniewu skierowuje się na negatywny moralnie czyn, to staje się specyficznym nośnikiem dobra³². W kontekście tego wydaje się uzasadnione twierdzenie o autonomii uczuć wobec moralności. Z drugiej jednak strony można u Ingardena odnaleźć wątki, które nieco inaczej ujmują ową autonomię.

Ingarden, podając przykłady wartości pozytywnych i wymieniając wśród nich odpowiedzialność, pisze o człowieku odpowiedzialnym: „czasem umie też przyjąć odpowiedzialność nie tylko za swoje czyny, ale za czyny cudze, tzn. czuje się współodpowiedzialny”³³. Nieco dalej odnajdujemy: „dopiero ta solidarność, to poczucie solidarności stwarza podstawę do współodpowiedzialności za to, co się dzieje w tym gronie, z którym czuję się solidarny. Może też tak być, że ja się mogę poczuwać do obowiązku bycia solidarnym”³⁴. Zauważmy tutaj, że – tak doniosła moralnie – umiejętność brania odpowiedzialności (pewnego partycypowania w odpowiedzialności³⁵) zdaje się pozostawać w bliskości z uczuciem. Ingarden co prawda posługuje się terminami *czuję, poczuwać się*, jednak wydaje się, że stanowią one wyraz pewnych emocji. Gdyby tak było, to odpowiedzialność – nieodzowna

³⁰ Por. tamże, s. 205nn.

³¹ Tamże, s. 216.

³² Por. tamże, s. 212n, 215nn.

³³ Tamże, s. 246n.

³⁴ Tamże, s. 247.

³⁵ Por. wnikliwe Ingardenowskie rozważania dotyczące problematyki odpowiedzialności. Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 73nn.

dla życia moralnego – byłyby blisko pewnego *uczuciowego dziania się*, a o nim można by powiedzieć, iż posiada znamię *moralnościowości*.

Odnajdujemy u Ingardena również wypowiedź o wewnętrznej uczuciowości, która odnosić się może także do uczuć. Wówczas „chodzi o to, żeby nie były one kłamliwe, żeby nie było umyślnego udawania przed sobą pewnych uczuć, tam, gdzie ich nie ma”³⁶. Przy tej wartości moralnej wyraźnie już sfera uczuciowości przeniknięta jest pewnym rysem moralnym. Skoro bowiem człowiek może być właśnie uczuciowo wewnętrznie zarówno zakłamany, jak i uczciwy, to świadczy to, iż uczuciowość niejako sama w sobie nacechowana byłaby *moralnościowością!* Jeżeli przyjmiemy – aczkolwiek Ingarden nie porusza tej kwestii – iż owa wewnętrzna uczuciowość dotyczy każdego uczucia, to mielibyśmy wyraźne „uwikłanie” moralne wszystkich uczuć. To oczywiście skutkowałoby podważeniem dominującej myśli Ingardena dotyczącej pierwotnej moralnej neutralności ludzkiej uczuciowości. Trudno byłoby przecież pogodzić wcześniej deklarowaną autonomię uczuć z przylegającą do każdego uczucia *moralnościowością* wewnętrznej uczuciowości. Wyjątkowa krótkość wypowiedzi Ingardena dotyczących tych momentów uniemożliwia, niestety, głębsze merytoryczne rozwinięcie naszych przypuszczeń. Mając świadomość ujawnionych aporii, możemy jednak sformułować kilka uwag.

Sfera uczuciowości jest wrażliwa na kontekst moralny i to ona jakoś wprowadza człowieka w głąb tegoż kontekstu. Istotne wszakże moralnie nie jest to, czy jestem obdarzony uzdolnieniami artystycznymi czy intelektualnymi, lecz to, czy potrafię *dotknąć* moją uczuciowością sfery moralnej i adekwatnie – właśnie uczuciowo (!) – na nią odpowiedzieć. Wszakże „czasem ktoś bardzo inteligentny jest właśnie tym bardziej niebezpieczny, że będąc z innych względów demonem zła, wykorzystuje swoją inteligencję do tego, żeby w swoim i cudzym życiu realizować jak najwięcej faktów moralnie negatywnych”³⁷. Nawet jeżeli uznajemy poziom komplikacji analiz odnoszących się do różnych składowych towarzyszących moralności i dla niej istotnych – przecież trudno np. mówić o moralnie wartościowym postępowaniu człowieka zupełnie pozbawionego inteligencji³⁸ – to przecież właśnie sfera uczuciowości człowieka jawi się jako wyjątkowo doniosła. Ingarden daleki jest od akceptacji dystansu moralności wobec uczuciowości. Ta ostatnia wyprowadza podmiot w stronę *przestrzeni aksjologicznej* i – posłużmy się metaforą – pozwala wnikać tejże *przestrzeni* w głąb bytu ludzkiego. Żyjąc uczuciowo, mam szansę na specyficzne współbytovanie z tym, co moralnie wartościowe. Pozostając zaś wyłącznie w sferze spostrzegania czy myślenia, daleki jestem od owego

³⁶ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 248.

³⁷ Tamże, s. 225.

³⁸ Por. tamże, s. 226.

współprzenikania się z *przestrzenią moralną*, nawet jeżeli uczynię ją przedmiotem moich intelektualnych rozważań. Zamknięcie uczuciowe skutkuje odcięciem się od *przestrzeni moralnej*. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na jeszcze jeden motyw badań Ingardenowskich.

Zauważamy, iż wśród wartości osobowych Ingarden umieszcza tzw. głębokość człowieka. Obejmuje ona zarówno komponent intelektualny, jak i uczuciowy. Oczywiście i wobec niej Ingarden stosuje swoją specyficzną klauzulę metodyczną, twierdząc, iż „owa głębia życia emocjonalnego i intelektualnego człowieka, będąc pewną niewątpliwie wysoką wartością ludzką, sama w sobie nie jest wartością moralną i nie ma nic wspólnego z zagadnieniami moralnymi”³⁹. Nie zmienia to jednak faktu, iż Ingarden faktycznie ujawnia doniosłość owej głębi uczuciowej – w swych krótkich uwagach pomija raczej składową intelektualną – dla życia moralnego. Opisując ją, zwraca przede wszystkim uwagę na to, iż nie należy głębokości uczuciowej wiązać z intensywnością czy gwałtownością przeżyć uczuciowych. Nie chodzi tutaj przecież o – posłużymy się przenośnią – uczuciowe *szarpanie*, o wielokierunkowe i liczne uczuciowe pasje, zmieniające ciągle swą treść, czy też o silne uniesienia. Wszystko to może towarzyszyć właśnie powierzchowności uczuciowej, pewnej *płytkości*. Cezura pomiędzy głębią uczuciową i jej brakiem przebiega niejako w obrębie ontycznej struktury człowieka. Im bliżej istoty bytu osobowego – tego, co najbardziej *rdzenne* i znaczące – wnika uczucie, tym jest ono głębsze. Powierzchowne uczucia pozostają natomiast *na-zewnątrz* (mimo swej możliwej intensywności) istotnych momentów ludzkiej natury i „nie poruszają całego człowieka. One pozostawiają na uboczu całą ukrytą resztę jego samego, ostatecznych podstaw jego odpowiedzialności (!), ostatecznych podstaw jego samowiedzy i ich roli w jego własnym życiu. Wszystkie te powierzchowne uczucia – mówi dalej Ingarden – spływają jak woda po człowieku i nie wnikają w jego tkankę wewnętrzną, nie poruszają go w ostatecznych podstawach jego samego, jego zachowania się i w ogóle jego postawy życiowej. A są – przeciwnie – uczucia, które przenikają całego człowieka, tak że zdolne są wywołać w nim całym jakiś wstrząs w sensie np. przemiany postawy życiowej, wierzeń, systemu wartości, jaki uznaje itd. Taki wstrząs, który potrafi od razu, od dzisiaj zmienić coś istotnego w człowieku na czas dłuższy”⁴⁰.

Powierzchowne uczucia nie są w stanie dotrzeć do tych poziomów bytu osobowego, które decydują o jego odpowiedzialności. Człowiek pozbawiony uczuciowej głębi i żyjący tylko zewnętrznymi uczuciami zdaje się być – w pewnym sensie! – poza horyzontem odpowiedzialności. W związku z podejmowanymi czynami

³⁹ Tamże, s. 232.

⁴⁰ Tamże, s. 231.

(i niezależnie od swej woli) człowiek oczywiście ponosi odpowiedzialność i może być pociągnięty do odpowiedzialności. Trudno jednak powiedzieć o nim, że jego działanie będzie odpowiedzialne bądź, że zechce wziąć na siebie odpowiedzialność⁴¹. Taka jednak sytuacja rodzi już ważne skutki w zakresie moralności. Wszakże z „odpowiedzialnością i wyłaniającymi się z niej wymaganiami powetowania oraz z uwolnieniem od odpowiedzialności z istoty wiążą się rozmaite wartości pozytywne i negatywne”⁴². Jeżeli zatem człowiek pozostaje poza horyzontem odpowiedzialności, to również jego relacje z *przestrzenią moralną* są problematyczne. Jeżeli natomiast uczucia mają znaczenie dla kształtowania się odpowiedzialności, to i ludzka uczuciowość jawi się jako nieodzowna dla życia moralnego. O ludziach powierzchownych – pozbawionych głębi uczuciowej – Ingarden mówi, iż „wprawdzie mogą być bardzo poprawnymi ludźmi, mogą nie zrobić żadnego świństwa i być bardzo wartościowi w sensie wykonywania wszystkich, że się tak wyrażę, obowiązków, ale jednostkami moralnymi we właściwym sensie właściwie nie są”⁴³.

Możemy zatem zasadnie stwierdzić znaczenie uczuciowej głębokości dla życia moralnego. To właśnie dzięki niej możliwe jest specyficzne przeniknięcie uczuć w *poblizę* samej istoty człowieka. Osoba obdarzona taką szczególną uczuciową otwartością pozwala niejako *wejść* własnym przeżyciom uczuciowym w głąb samej siebie. To wniknięcie staje się czasami tak doniosłe, iż staje się wstrząsem przemieniającym moralnie całego człowieka. Człowiek głęboko uczuciowy może zmienić swoje życie moralne. *Rdzenna, istotowa* modyfikacja człowieka możliwa jest właśnie w kontekście uczuciowości. To ona może otworzyć człowieka na to, co moralnie wartościowe; to ona wyprowadza w stronę *przestrzeni moralnej* i wprowadza ją w głąb bytu człowieka! I to dzięki niej możliwe jest specyficzne *współprzenikanie się* uczuciowości i owej *przestrzeni moralnej*. Osoba rezygnująca z otwarcia się na uczuciową głębię, a preferująca powierzchowne uczucia w autentyczny sposób nie może pozostawać w źródłowej bliskości z Dobrem. To możliwe jest tylko dla człowieka wrażliwego i gotowego do życia głębokim uczuciem. Trawestując Ingardena, można by sformułować postulat: „swym uczuciom zaufać”⁴⁴.

Reasumując, możemy powiedzieć, iż Ingardenowska refleksja etyczna *de facto* przeniknięta jest motywem uczuciowości jako decydującym dla moralności. Szcze-

⁴¹ Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 73nn.

⁴² Tamże, s. 97. „W tym właśnie momencie – w innym miejscu twierdzi Ingarden – gdy już zaczynam być za coś odpowiedzialny, widać, że wchodzi w grę wartości natury moralnej, a nie innej”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 219.

⁴³ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 232.

⁴⁴ Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 63 („Zaufać sobie i swemu istnieniu”).

gólny dialog ze sferą moralną uwarunkowany jest uczuciowym odniesieniem. Człowiek *martwy* uczuciowo nie *dotknie* Dobra i nie pozwoli na wniknięcie tegoż Dobra w intymność własnej istoty. Mając świadomość, że taka sytuacja rodzi już destrukcyjne skutki dla ontycznej struktury osoby, możemy skonstatować, iż uczuciowość zdaje się stanowić integralny element ludzkiej natury; element konstytutywny dla osobowego bytu; element, który nie jest irracjonalny, a wypełniony sensem; element, którego dysfunkcja okalecza już całego człowieka.

Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna w refleksji Zygmunta Baumana

1. Tytułem wstępu

W naszych analizach podejmiemy próbę zrekonstruowania kilku znaczących momentów refleksji Zygmunta Baumana koncentrującej się na problematyce etycznej i antropologicznej. Bogata spuścizna polskiego postmodernisty zasługuje niewątpliwie na to, aby dokonać wglądu w jej zawartość. Wydaje się, iż – pomimo dominacji socjologicznego paradygmatu Baumanowskiej analizy – można odnaleźć w niej znaczące motywy filozoficzne. Spróbujemy dokonać ich eksplikacji, a jednocześnie umieścimy je na tle zasadniczej – jak sądzimy – etyczno-antropologicznej kategorii, jaką jest niepewność. Przekonani, że myśl Baumana przeniknięta jest motywem niepewności, skoncentrujemy się na kilku jej przejawach i finalnie spróbujemy także ją odnieść do ontologicznych założeń, które *implicite* zdają się być obecne w Baumanowskich badaniach.

2. Niepewność na poziomie globalnym

Charakterystyczne dla Baumana jest osadzenie jednostkowej niepewności w kontekście globalnym. To ów kontekst zdaje się nadawać oryginalne, indywidualne znamię Baumanowskim rozważaniom. Niepewność bowiem w optyce filozofa nie stanowi ani akcydentalnego rysu towarzyszącego pewnemu etapowi życia człowieka (który poszukuje własnej tożsamości) – i jako taka byłaby przejściowa – ani też nie jest ograniczona do pewnej grupy osób. W ujęciu Baumana niepewność okazuje się być immanentnym, istotnym momentem egzystencji współczesnego człowieka, której nie da się już wyizolować z globalnej całości; całości, która wywiera wpływ na istnienie pojedynczego człowieka i temuż wpływowi podlega. Wszakże „cokolwiek się dzieje w jakimkolwiek miejscu – twierdzi Bauman – wpływa na to, jak żyją ludzie we wszystkich innych miejscach, jak mają nadzieję żyć i jak oczekują, że będą żyć (...). Nic nie jest, bądź nie może na długo pozostać neutralne i obojętne wobec czegokolwiek innego”¹; wszakże „na negatywnie zglo-

¹ Z. Bauman, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, Warszawa 2007, s. 14.

balizowanej planecie wszystkie najbardziej fundamentalne problemy (...) są globalne i jako takie pozostają odporne na wszelkie lokalne rozwiązania (...)”²; wszakże – jak w innym miejscu zauważy polski postmodernista – „z punktu widzenia ofiar jednostronna globalizacja, ograniczona do biznesu, oznacza przede wszystkim utratę kontroli nad dniem dzisiejszym i niezdolność przewidzenia tego, co może przynieść przyszłość, a więc także niezdolność opracowania sposobów radzenia sobie z przyszłością”³.

Niepewność okazuje się więc wpisana niejako w naturę współczesnego człowieczego bycia. Skoro nie istnieją już żadne enklawy suwerennego – autonomicznego wobec sieci globalnych zależności i skutków obecności owych powiązań – ludzkiego bytowania; skoro pojedynczy człowiek zdaje się być *wtopiony* we współczesną zglobalizowaną rzeczywistość, to wszelkie negatywne przejawy tejże globalizacji zdają się dotyczyć każdą ludzką jednostkę. Ta ostatnia jawi się jako nieuchronnie uwikłana w kontekst terroryzmu, utraty pracy, niepewności odnośnie do możliwości utrzymania rodziny itp. W optyce Baumana niepewność stanowiąca nieusuwalne wręcz znamię globalizacji posiada wymiar ogólnoludzki. Przecież „globalizacja to to, co się dzieje z nami wszystkimi”⁴, a „immanentną częścią procesu globalizacji jest postępująca segregacja przestrzenna, separacja oraz wykluczenie”⁵. Współczesny, ponowoczesny czy – używając innej Baumanowskiej terminologii – człowiek płynnej nowoczesności jest przeniknięty negatywnymi skutkami owej globalizacji. W ujęciu Baumana rzeczywistość, w której dokonuje się ludzka egzystencja, rodzi trwałą i wielokształtną niepewność. Filozof powie, że „ekonomika, przemoc, gwałt są już dziś zaiste globalne, ale polityka, a zatem i nasze poczynania zbiorowe nie wychodzą jak dawniej poza krajowe opłotki i gdzie im tam do zmierzenia się ze światowym biznesem i soldateską (...)”⁶. Struktury państwowe doby dzisiejszej stają się bezradne wobec globalizacji i jej destrukcyjnych dla egzystencji pojedynczego człowieka skutków. Państwo zdaje się nie nadążać za tempem planetarnych zmian, które wyłamują się spod państwowej kontroli. Wiele elementów dawniej – w okresie twardej nowoczesności poprzedzającej współczesną ponowoczesność – przynależnych do prerogatyw państwa dzisiaj ulega *prywatyzacji* i *deregulacji*⁷. Człowiek ponowoczesny zostaje pozostawiony sam sobie – zostaje obciążony koniecznością rozwiązywania problemów, które

² Tamże, s. 39.

³ Tenże, *Płynne życie*, Kraków 2007, s. 234.

⁴ Tenże, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 72.

⁵ Tamże, s. 7.

⁶ Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2006, s. 16.

⁷ Por. tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 131n, 139; tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 72n, 92n.

wczorajsze (zanikające) państwo narodowe samo usiłowało rozwiązywać, np. problemy mieszczące się w kontekście opieki społecznej, zabezpieczenia społecznego, ograniczania bezrobocia czy edukacyjnego przygotowania do sprostania oczekiwaniom rynku pracy.

Znamienite dla filozofa jest to, że niepewność w dobie globalizacji nie ogranicza się tylko do osób żyjących w regionach ubogich, lecz zdaje się dotyczyć każdego człowieka. Musimy bliżej przyjrzeć się temu aspektowi rozważań filozofa.

3. Niepewność indywidualna

Człowiek żyjący w stanie komfortu psychicznego związanego z możliwością zabezpieczenia szeregu potrzeb także jest *wtopiony* w horyzont fundamentalnej, ponowoczesnej niepewności. Ów horyzont wypełniony jest przez różnorodne elementy. Odnajdujemy wśród nich strach przed obcymi, który skutkuje budowaniem miejskich, współczesnych *twierdz* (osiedli i budynków) oddzielających zamkniętą część społeczeństwa przed groźnymi, nieznanymi Innymi, jak również specyficzne, ukradkowe spojrzenie kierowane na mijanych przechodniów; spojrzenie „jakie przechodzień rzuca spod na wpół przymkniętych powiek na innych przechodniów, nie chcąc przypadkiem zbliżyć się zbyt blisko, ale i nie chcąc zdradzić się, że się przygląda i zachęcić w ten sposób do zaczepki”⁸. Odnajdujemy także niepewność zawodową. Wszak „stała, dobrze strzeżona i pewna praca należy dzisiaj do rzadkości. (...). Sloganem naszych czasów stała się – pisze dalej Bauman – «elastyczność» i to coraz modniejsze pojęcie oznacza grę w zatrudnianie i zwalnianie przy przestrzeganiu niewielu reguł, zwykle zmienianych jednostronnie podczas owej gry”⁹. Wśród elementów powyższego horyzontu niepewności napotykamy także obawę przed tym, aby nie stać się kolejną jednostką przynależącą do grona odrzuconych i nieprzystających do współczesnej rzeczywistości. Znamienite jest Baumanowskie określanie tychże odrzuconych jako *nowych ubogich*. Wedle filozofa bowiem bycie ponowoczesnym ubogim niekoniecznie musi wiązać się z określonym (niskim) statusem materialnym. „Ubóstwo oznacza – konstatuje polski myśliciel – wykluczenie z tego, co określa się jako «normalne życie». Oznacza «nieemożność dorównania innym»”¹⁰. Trwoga nie tylko przed obcymi (która w warunkach miejskich przechodzi w *miksofobię*¹¹), lecz także lęk, iż konkretne „Ja” może zasilić szeregi nieprzystosowanych, a więc i nienadążających za zmianami współ-

⁸ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 208. Por. tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 114nn.

⁹ Tenże, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006, s. 60.

¹⁰ Tamże, s. 76.

¹¹ Por. tenże, *Płynne czasy*, dz. cyt., s. 120nn.

czesnego *dziania się* posiada charakter zarówno powszechny, jak i dokuczliwy. Bauman zdecydowanie stwierdza, że „prawdziwą stawką wyścigu jest (tymczasowe) ocalenie przed zasileniem wykluczonych i uniknięcie wywózki na śmietnik”¹².

Powstaje oczywiście w tym momencie pytanie, czym jest owo *normalne życie*, z którego wykluczenie wzbudza powszechny lęk. W optyce Baumanowskiej niewątpliwie owym życiem będzie życie konsumenta. Epoka ponowoczesna przecież to nie epoka wytwórców (którzy w czasach twardej nowoczesności stanowili przedmiot troski etyki pracy¹³), lecz właśnie epoka konsumentów. Istotne wszakże dla funkcjonowania współczesnego społeczeństwa nie jest już wytwarzanie, ale konsumowanie wytworzonych produktów. O ile redukcja liczby osób nic nieprodukcujących nie stanowi współcześnie żadnego społecznego problemu – a ich obecność jako *nieużytecznych i zbędnych* staje się akceptowalna¹⁴ – o tyle ograniczanie liczby konsumentów jest czynnikiem społecznie niepożądanym. Ta szczególnie zewnętrzna presja przenosi się na świadomość poszczególnych osób, które przeniknięte są lękiem odnośnie do możliwości sprostania konsumenckim wyzwaniom. Te bowiem – co radykalnie eksponuje Bauman – nie ograniczają się wyłącznie do postulatu prozaicznej konsumpcji.

Chodzi bowiem o specyficzne – rodzące skutki zarówno antropologiczne (kontekst tożsamości człowieka), jak i etyczne – modyfikowanie świadomości osoby ludzkiej funkcjonującej w współczesnym zmiennym świecie; świecie *pulsującym* niestabilnością i rodzącym stałą niepewność. W tym kontekście Bauman zauważył, że „płynne życie, to życie oddane bez reszty konsumpcji. Traktuje ono świat oraz wszystkie jego ożywione i nieożywione elementy jak przedmioty konsumpcji, a więc przedmioty, które tracą swą użyteczność (a co za tym idzie: swój blask, atrakcyjność, siłę przyciągania i wartość) w miarę ich używania”¹⁵. Człowiek *wtopiony* w owo współczesne *płynne życie* odnosi się do całokształtu rzeczywistości w optyce syndromu konsumpcyjnego. Wszak „«syndrom konsumpcyjny», posiadający charakter poznawczy i wartościujący, steruje postrzeganiem – powie Bauman – i podejściem do praktycznie wszystkich elementów przestrzeni społecznej oraz inicjowanych i kształtowanych przez nią działań. (...) To prawdziwy syndrom, zespół zróżnicowanych, ale ściśle powiązanych z sobą postaw i strategii, nastawień poznawczych, sądów wartościujących, presupozycji, sformułowanych wprost i przyjętych milcząco założeń na temat zasad rządzących światem (...), wizji szczęścia (...)”¹⁶.

¹² Tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 9.

¹³ Por. tenże, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, dz. cyt., s. 24nn.

¹⁴ Por. tamże, s. 128nn.

¹⁵ Tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶ Tamże, s. 130n.

Bycie konsumentem zatem wywiera wpływ na każdy element człowieczej egzystencji. Określa przecież zarówno widzenie świata, jak i samego siebie. Zdaje się stanowić szczególny podmiotowy czynnik, który nieuchronnie modyfikuje indywidualne *bycie w świecie*. Podmiotowe człowieczeństwo zredukowane do egzystencjalnego statusu bycia konsumentem z jednej strony *wtopione* jest w zewnętrzną niepewność – stanowiącą istotny wymiar współczesnej, nieustannie przekształcającej się rzeczywistości – z drugiej natomiast strony owo człowieczeństwo zdaje się podlegać wpływowi tejże niepewności. Inaczej mówiąc – transcendentna wobec podmiotu niepewność zdaje się przenikać w głąb ludzkiej natury.

Człowiek współczesny – zredukowany i redukujący się do poziomu konsumenta, a jednocześnie obawiający się popadnięcia w stan nieużyteczności – świadomie przekształca siebie zgodnie z ponowoczesnym ideałem. Konstytutywnym wręcz elementem dla natury konsumenckiego człowieka jest pozbycie się immanentnych stałych momentów. O tyle bowiem można być człowiekiem – sprawnym konsumentem – o ile pozbędzie się jakichkolwiek trwałych sfer własnej tożsamości. *Pulsującemu* zmiennością współczesnemu światu odpowiada – i to w sensie koniecznym – ciągła antropologiczna zmienność. Jakakolwiek bowiem ludzka stałość unicestwiłaby człowieka jako konsumenta. Bycie konsumentem bowiem to bycie w ciągłym ruchu i w nieustannym – sukcesywnie narastającym – odrywaniu się od każdego *status quo*. Przecież „gdyby jednostki poczuły się pewnie, gdyby zadowolili się swoim stanem posiadania (...), zadałyby tym samym śmiertelny cios rynkowi”¹⁷.

W tym kontekście można powiedzieć, że o tyle staję się człowiekiem (konsumentem), o ile jestem w stanie permanentnego niezaspokojenia i pragnę posiąść kolejny przedmiot, który z samej natury konsumenckiego świata skazany jest na – szeroko rozumiane – unicestwienie. Specyficznym imperatywem konsumenta jest brak wewnętrznego przywiązania do przedmiotu i troska o ciągle pożądanie czegoś nowego, kolejnego i następnego. Bauman powie, że „«doskonałego konsumenta» dałoby się porównać do fabryki, która pracując (...) dwadzieścia cztery godziny na dobę przez siedem dni w tygodniu, zapewnia nieprzerwaną produkcję ulotnych, krótkotrwałych pragnień «jednorazowego użytku»”¹⁸. Doskonały konsument – stanowiący w Baumanowskiej optyce współczesny antropologiczny ideał – byłby człowiekiem pozbawionym trwałego wewnętrznego osobowego rdzenia. Jego tożsamość bowiem budowałaby się jedynie jako zestaw narastających nieustannie egzystencjalnych epizodów; epizodów, z których każdy faktycznie zamykałby się

¹⁷ Tamże, s. 56.

¹⁸ Tamże, s. 144.

w aktualnym dążeniu do zaspokojenia *tego oto* (kolejnego już) pragnienia i postulowałyby nastanie następnego *pożądanczego epizodu*.

Tak rozumiana podmiotowa identyczność jest przeniknięta fundamentalną wręcz niestabilnością. Budowana jest wszakże w kontekście nieustannego wybierania przedmiotów konsumpcji. Temu ostatniemu natomiast towarzyszy nie tylko brak pewności, iż dokonało się właściwego (słusznego!) wyboru, ale i świadomość tego, iż nie istnieje właściwy wybór! Każda wszakże decyzja człowieka-konsumenta swoje uzasadnienie posiada wyłącznie w aktualnym pożądaniu i jako taka (będąc jednocześnie skazaną na przejście w kolejny epizod konsumenckiego bycia) pozbawiona jest obiektywnego sensu. Niepewność zatem zostaje wpisana niejako w naturę człowieka i zdaje się wzrastać korelatywnie do rynkowych ofert. „Nadmiar możliwości – powie filozof – powiększa jednak dodatkowo niepewność wyboru, którą miał jeśli nie usunąć, to w każdym razie złagodzić lub ograniczyć. (...). Życie konsumentów to niekończąca się seria prób i błędów. (...). Życie konsumenta to nieustanna huśtawka nastrojów”¹⁹.

Bycie człowiekiem w Baumanowskich *płynnych czasach* oznacza *de facto* stan permanentnej niepewności i tworzenie kolejnego własnego epizodu w procesie konsumenckiego *dziania się*; procesie, który pozbawiony jest zarówno ontycznych, jak i antropologicznych racji, a którego jedyny sens można odnaleźć na poziomie *rozsypanej* tożsamości, która redukuje się do kolejnych (stanowiących zamknięte całości) epizodycznych, konsumenckich odniesień do świata. Mówiąc metaforycznie – o tyle jestem, o ile jestem wolny od trwałego ontycznego rdzenia i doskonale się w intensyfikacji własnego pożądania w taki sposób, aby wyzwalać się sukcesywnie z dotychczasowego *pragnę tego a tego* i aby móc z większą jeszcze mocą pragnąć nowego *tego a tego*; o tyle jestem – można by paradoksalnie powiedzieć – o ile mnie nie ma (jako trwałego Ja). Bauman wyraźnie skonstatuje, że „jedynym «jądrem tożsamościowym», które z całą pewnością wyjdzie z tej karuzeli przemian nie tylko bez szwanku, ale wręcz wzmocnione, jest *homo eligens* – człowiek wybierający (ale nie człowiek, który wybrał!): trwale nietrwałe «ja», w pełni niespełnione, ostatecznie nieostateczne i autentycznie nieautentyczne”²⁰. Współczesny człowiek zresztą nie chce odnaleźć autentycznej własnej tożsamości. Przeniknięty immanentną epizodycznością każdego momentu własnej egzystencji i – nieuchronnie z tym związaną – niepewnością zdaje się akceptować takie antropolo-

¹⁹ Tamże, s. 132n. „W każdej beczce zmysłowego miodu – powie Bauman w innym miejscu – znajdzie się zawsze łyżka, albo i chochła, dziegiu niepewności; każdą radość z przeżytego doświadczenia truje strach przed nieadekwatnością – podejrzenie, że się nie stało na wysokości zadania, że nie wycisnęło się przyjemności do końca, że inni potrafiliby więcej z okazji wydobyc”. Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 308.

²⁰ Tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 55.

giczne *status quo*. Jego oczekiwania filozof oddaje słowami: „anulowanie przeszłości, «narodzenie się na nowo», zdobycie nowego «ja», odrodzenie się «jako zupełnie inna osoba»... (...) marzenie o ucieczce od własnego ja oraz przekonanie, że urzeczywistnienie tego marzenia leży w naszym zasięgu. Nie traktuje się jej jako jednej z dostępnych możliwości, ale jako najłatwiejsze rozwiązanie (...)”²¹.

Owej ciągłej ucieczce od autentycznej osobowej tożsamości – od swego Ja – i ciągłemu tkwieniu w immanentnej niepewności towarzyszy zresztą transcendentna wobec człowieka niepewność. Świat zewnętrzny bowiem nie pozwala na odnalezienie jakiegokolwiek trwałości; jakiegokolwiek nie-zmiennej i nie-przemijającej sfery, która umożliwiłaby odkrycie przez osobowy byt trwałego fundamentu sensu. Świat zewnętrzny *pulsuje* zmiennością i uniemożliwia człowiekowi poznawcze *dotknięcie* bytowej racjonalności. Bauman wskaże na „przekonanie lub podejrzenie, że nie istnieją żadne ustalone wcześniej reguły lub obrane wspólnie cele, do których dążenie uwolniłoby ludzi od niepożądanych konsekwencji ich wyborów. Punkty odniesienia i wskazówki, które dziś wydają się godne zaufania, jutro prawdopodobnie zostaną uznane za mylące i błędne”²². Filozof zauważy również, że „drogowskazy zdają się pokazywać różne drogi; sposób bycia, jaki jeden wzór doradza lub zachwala, drugi wzór gani lub wyśmiewa. Co by więc człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba”²³. Człowiek współczesny jest zarówno sam przeniknięty niepewnością, jak również przez nią jest otoczony.

Każdy element, który mógłby stanowić regułę, aksjologiczny pewnik, normę czy jakikolwiek przejaw bytowej inteligibilności naznaczony jest nieuchronnie przemijaniem i wtopiony jest w nurt *płynnego stawania się*. Świat otaczający staje się sumą wrażeń, które mogą stanowić przedmioty naszego pożądania, a wszystko zmienia się niczym w kalejdoskopie – rzeczywistość jest nie-stałością, a podmiot odnoszący się do niej przechodzeniem kolejnych chwilowych pragnień. W takiej rzeczywistości uległy unicestwieniu wszelkie wartości i nośniki sensu. Nie ma też miejsca na miłość. Pozostają tylko „naskórkowe kontakty i hotelowe romanse, których urok na tym właśnie się zasadza, że jutro nadawać się już będą tylko do puchnącej z dnia na dzień teczki wspomnień”²⁴. Ów stan permanentnego dynamizmu i wykluczenia z tego, co istnieje, autentycznych fundamentów racjonalności, odnaleźć można w jeszcze jednej konstatacji postmodernisty twierdzącego, że „kuszące alternatywne oferty – rozgłos zamiast normatywnych ustaleń, sezonowe

²¹ Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, dz. cyt., s. 213.

²² Tamże, s. 225.

²³ Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 38.

²⁴ Tamże, s. 33. Por. tamże, s. 17; tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 141nn.

sławy i jednodniowi idole, ulotni bohaterowie, których wydobywa z mroku i milczenia reflektor lub mikrofon w rękę reportera i którzy znikają ze sceny i gazetowych czołówek z prędkością błyskawicy – oto ruchome drogowskazy w świecie pozbawionym drogowskazów trwałych²⁵.

Bauman jednak zdaje się wskazywać na szansę odnalezienia pewnego wyjścia z wyżej opisanego antropologicznego zagubienia poprzez odkrycie szczególnej sfery tkwiącej w głębi człowieka; sfery o wymiarze moralnym. Skonstatuje bowiem, że „jaźni przed jaźnią moralną nie ma, istnienie moralności jest «faktem ostatecznym» i niejako pierwotnym (...)”²⁶. W tym kontekście można by przypuszczać, że to właśnie moralność pozwoli przełamać dramat powszechnej niestabilności sensu i wskazać ponowoczesnemu człowiekowi rzetelny – nie tylko etyczny, ale wręcz ontologiczny – fundament jego egzystencji.

4. Moralność wobec braku pewności

Sam filozof pokłada wiele zaufania w odrodzonej moralności. Ta ostatnia w czasach ponowoczesnych – w okresie *płynnej nowoczesności* – jest już wyzwolona z gorsetu nowoczesnej etyki kodeksowo-jurydycznej. Życie moralne człowieka nie jest już *włózione* w ramy norm etycznych pretendujących do uniwersalnej akceptacji. Mając świadomość, że „zmierzch Wieku Etyki (a więc wieku ferowania praw dla moralności)”²⁷ – w optyce Baumanowskiej – nie stanowi wcale kresu życia moralnego, a „kres «ery etyki» jest początkiem «ery moralności» (...)”²⁸, musimy bliżej przyjrzeć się tejże *wyzwolonej* moralności.

Charakterystyczne dla rozważań etycznych omawianego postmodernisty jest wyeksponowanie kategorii odpowiedzialności. Zdaje się ona stanowić szczególne centrum analiz. „To właśnie podejmując się odpowiedzialności za dobro innych – powie filozof – na jaką skazany jestem już jako istota społeczna, spełniam się jako «osoba». Być osobą to tyle, co zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za innych, zgodzić się na tę odpowiedzialność i uznać, że choć wszyscy jesteśmy sobie nawzajem winni odpowiedzialność, to ja i tylko ja odpowiadam za wywiązanie się ze swojej”²⁹. Odpowiedzialności Baumanowskiej zdaje się zresztą towarzyszyć rys radykalizmu czy heroizmu. Wszakże „odpowiedzialność moralna jest ze swej strony jednostronna (czy raczej obojętna wobec dwustronności), asymet-

²⁵ Tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 52.

²⁶ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 22.

²⁷ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 73.

²⁸ Tamże, s. 83.

²⁹ Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, dz. cyt., s. 12.

ryczna i nie-wzajemna (czy raczej obojętna na fakt, że będzie odwzajemniona)³⁰. Odpowiedzialność ma zawsze charakter indywidualnego – *mojościowego* – imperatywu odnoszącego się do moich relacji z innymi ludźmi. W odpowiedzialności nacisk położony jest nie tyle na interpersonalny (symetryczny) charakter, ile właśnie na *mojościowe* zobowiązanie wobec Innego, w które jestem po prostu uwikłany. Zawsze to Ja ponoszę odpowiedzialność i od ciężaru tejże godności nie mogę się uchronić. Imperatyw odpowiedzialności zresztą ściśle wiąże się z osobową wolnością. „Nie jesteśmy wolni. Wyzwolenie – konstatuje filozof – przychodzi dopiero wtedy, gdy decydujemy się przekuć los w powołanie; gdy, innymi słowy, przyjmujemy odpowiedzialność za tę odpowiedzialność, którą i tak wszak ponosimy i od której uwolnić się nie możemy”³¹.

Można by więc pokusić się o stwierdzenie, iż sfera moralna człowieka – sfera związana z odpowiedzialnością za każdego Innego – nabiera zarówno wymiaru antropologicznej powszechności, jak i ontycznego fundamentu dla zagubionej ponowoczesnej tożsamości człowieka. Skoro żaden człowiek nie może wyzwolić się od decydującej dla moralności odpowiedzialności, to – być może – właśnie intymna przestrzeń moralna mogłaby być odczytana jako bytowy rdzeń człowieka; rdzeń pozwalający wyrwać się z współczesnej sieci – zarówno transcendentnej, jak immanentnej, człowieczej – permanentnej niepewności. Bauman przecież ową odpowiedzialność zdaje się osadzać bardzo głęboko w ludzkiej naturze i nadawać jej radykalny, ogólnoludzki charakter i zasięg. W owym radykalizmie idzie tak daleko, że przypisuje człowiekowi odpowiedzialność za losy każdego innego człowieka i zdaje się domagać swoistej świeckiej świętości. W kontekście refleksji skupionej wokół Lévinasa zauważy, że „standard, wedle którego ja (tylko ja) mogę mierzyć moją (tylko moją) odpowiedzialność, jest, w tym sensie, skrojony na wzór świętych: jest standardem, który mogę – i winieniem nawet – stworzyć dla siebie, ale którym nie wolno mi się posłużyć dla mierzenia moralności innych”³². O zasięgu natomiast mojej odpowiedzialności może świadczyć przekonanie Baumana, że w dzisiejszej rzeczywistości odróżnienie przez Jaspersa *winy moralnej* (związanej z moim konkretnym działaniem) od *winy metafizycznej* (wynikającej z faktu cierpienia jakie-

³⁰ Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 99.

³¹ Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, dz. cyt., s. 357.

³² Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 71. Warto w tym miejscu nadmienić, iż Bauman czasami stosuje specyficzny styl narracji, w którym trudno zdecydowanie oddzielić referowanie poglądów innych myślicieli od jego własnych poglądów. Zbigniew Sareło – omawiając poglądy Baumana – stwierdzi, że „napotyka się na trudność, którą niesie ze sobą eklektyzm jego wypowiedzi (...). Poglądów wymienionych myślicieli Z. Bauman nie podziela w całości. Przejmuje on od nich tylko pojedyncze idee”. Z. Sareło, *Złożenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 65.

gokolwiek człowieka) straciło swoje uzasadnienie³³. W kontekście powszechności informacji i *tkwienia* w cyberprzestrzeni swoją odpowiedzialnością partycypują w cierpieniu każdego człowieka. Wszakże „nikt z nas nie może się już dziś zaklinać, że nie ma żadnego związku między jego ospałością czy, przeciwnie, zapaleństwem, a huraganem nieszczęść, jakie nawiedziły odległe ludy i nadal nad nimi wiszą”³⁴.

W świetle powyższych rozważań można by sądzić, iż zdołaliśmy odnaleźć w refleksji Baumanowskiej swoisty punkt oparcia dla współczesnego człowieka, który pozwoli mu odnaleźć zarówno prawdę o sobie samym jako człowieku – a także *tym oto* człowieku – jak i wyciszyć ciągłą niepewność; punkt oparcia, którym byłaby *przestrzeń moralna* konstituowana przez *mojosiową* odpowiedzialność. Baumanowska etyka jednak obejmuje także takie momenty, które zdają się podważać taką ewentualność.

Już na wstępie do swojej klasycznej już *Etyki ponowoczesnej* filozof stwierdzi, że „ludzie są moralnie wieloznaczeni: ambiwalencja unosi się nad «pierwotną sceną» ludzkiego spotkania. (...) moralność nieambiwalentna jest egzystencjalnie niemożliwa”³⁵. Odnajdujemy tam także twierdzenie, że „moralność jest nieuleczalnie aporetyczna. Nieliczne tylko wybory (i to z reguły wybory trywialne...) są jednoznacznie dobre. W większości przypadków wybierać trzeba między sprzecznymi impulsami. Co gorsza, każdy niemal impuls moralny, jeśli podporządkować mu się bez reszty, doprowadzić może do niedobrych następstw (przykładem najbardziej dobitnym jest impuls troski i opieki nad Drugim Człowiekiem – który, doprowadzony do krańca, wiedzie do unicestwienia autonomii podmiotowej podopiecznego, do zdominowania jego osobowości, do ucisku)”³⁶. Wydaje się, że te Baumanowskie wglądy w specyfikę jego moralności oddają najbardziej istotne jej momenty. Przestrzeń moralna przenikająca naturę pojedynczego człowieka – przestrzeń, w której próbowaliśmy doszukać się antropologicznego, ale i ontycznego rdzenia pozwalającego usunąć immanentny niepokój – pozbawiona jest jednoznaczności i czytelności.

Bauman wszakże wprost przypisuje jej zarówno ambiwalencję, jak i aporetyczność. To, co zdawało się stanowić szansę na odrodzenie człowieka płynnej nowoczesności – na odnalezienie jego zagubionej (zarówno gatunkowej, jak i indywidualnej) tożsamości – samo zdaje się stanowić źródło niepokoju. Skoro bowiem wspomniana sfera moralna sama jest ogołocona z trwałego sensu i wyklucza odnalezienie w sobie ostatecznego ładu i uporządkowania, to trudno ją uznać

³³ Por. Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, 66; s. tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, dz. cyt., s. 14.

³⁴ Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, dz. cyt., s. 15.

³⁵ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 17n.

³⁶ Tamże, s. 19.

za poszukiwany przez Baumana – przynajmniej *implicite*, tzn. w kontekście eksponowania współczesnej zmienności – drogowskaz dla współczesnego człowieka. Bauman stawia człowiekowi poszukującemu własnej wolności i dążącemu do bycia pełną osobą wysokie standardy oczekiwań (absolutna odpowiedzialność za Innych granicząca wręcz ze świętością), ale jednocześnie cała etyczna doktryna filozofa zdaje się ograniczać tylko do tego postulatu. Bauman obciąża człowieka koniecznością wzięcia odpowiedzialności, lecz pozostawia go zupełnie samego wobec zarówno wyjaśnienia konieczności pójścia drogą świeckiego świętego, jak również sposobu realizacji owego wzniesłego postulatu. Jedyne drogowskaz dla poszczególnego człowieka tkwi wyłącznie w nim samym w formie jego indywidualnej moralności; w postaci jego (wyłącznie jego!) osobowych impulsów moralnych, dla których nie można odnaleźć żadnych ogólnych normatywnych wskazówek.

Bauman wprowadza *mojosiową* egzystencję w stan osamotnienia i konieczności sprostania imperatywowi moralnej odpowiedzialności za losy wszystkich ludzi oraz zmusza ją do odnalezienia sposobów realizacji tegoż zadania wyłącznie w sobie. Filozof obwieściwszy zmierzch wieku etyki (kodeksowej, normatywnej) – przekreśliwszy sens obecności jakichkolwiek trwałych moralnych zasad – odkrytą przez siebie moralność zdaje się utożsamiać tylko z indywidualnością impulsów moralnych. Te natomiast zupełnie wyzwolone z ogólnych norm stają się zarówno ambiwalentne, jak i aporetyczne. Moralność jest wprawdzie *mojosiowa* – wreszcie wolna od deprecjonowanych przez Baumana norm – ale równocześnie jest nie-do-precyzowana, radykalnie nieokreślona. W jej naturę wpisana jest nieusuwalna sprzeczność. Przecież moralny impuls może zrodzić ucisk Drugiego i panowanie nad nim; przecież „z tej samej gleby wyrastają miłość i nienawiść; najbardziej człowiecza z miłości i najbardziej nieludzka z nienawiści. Teren odpowiedzialności jest zarazem – i to w sposób trudny do uniknięcia – polem uprawnym przemocy i okrucieństwa”³⁷; przecież „działanie moralne jest z natury wieloznaczne; balansuje ono na cieniutkiej i wyboistej ścieżce między przepaścią dominacji, z jednej strony, a otchłanią obojętności (przebranej za tolerancją) z drugiej. (...). Osoba moralna nie może przewyciężyć ambiwalencji zawartej w jej kondycji. (...). Sztuka moralności (...) może być tylko sztuką życia i działania w warunkach wieloznacznych”³⁸.

Wypowiedzi te wyraźnie wskazują na negatywny charakter Baumanowskiej koncepcji moralności. Wszakże moralność sama z siebie nie posiada aksjologicznej pozytywnej treści. Skoro moralne odniesienie do Drugiego doprowadzić może zarówno do jego uprzedmiotawiającej degradacji (do dominacji nad nim), jak rów-

³⁷ Tamże, s. 119.

³⁸ Tamże, s. 246n.

niez może przybrać postać nienawiści, to trudno znaleźć w intymności *mojościowej* moralnej przestrzeni źródło dobra; skoro odpowiedzialność – Baumanowski rdzeń jego moralności – doprowadzić może do okrucieństwa, to powstaje przypuszczenie, że moralny impuls sam w sobie pozbawiony jest aksjologicznego określenia, a wyłonić może nie tylko dobro, ale i zło!

Jeżeli jednak nasze uwagi byłyby uzasadnione twierdzeniami Baumana, to jego moralność miałaby wyraźnie znamię przed-moralne. Bez względu na to, czy posłużymy się pojęciem impulsu moralnego, osoby moralnej, jaźni moralnej czy odpowiedzialności, to sfera moralna z własnej natury jest przed-dobrem i przed-złem. Jako taka jest potencjalnością i indywidualnością, ale z pewnością pozbawiona jest *wartościowej gęstości*. Przypisanie jej aporetyczności i ambiwalencji (a także irracjonalizmu³⁹) zdaje się stanowić tylko Baumanowską próbę obrony owej moralności przed unicestwieniem! Owa wieloznaczność stanowi bowiem jedynę treściowe znamię. Odebranie tego momentu sprawiłoby, że moralność fundamentalnie specyfikująca każdego człowieka – „jaźni przed jaźnią moralną nie ma”⁴⁰ – przestałaby istnieć!

Analiza Baumanowskiej koncepcji moralności pozostawia nas wobec wielu pytań. Wiedząc, czym moralność nie jest – jej naturę przecież Bauman buduje poprzez konsekwentną opozycję wobec etyki normatywnej – nie możemy sprecyzować, czym ona faktycznie jest. Powszechność występowania (obecność w każdym człowieku) i wysokie standardy stawiane przed nią nie usuwają wcale wątpliwości. Baumanowskie konstatacje zdają się zresztą często pozostawać tylko na poziomie deklaracji. W tej przecież tonacji sformułowano twierdzenia, że „moja odpowiedzialność jest jedyną «racją» działania moralnego”⁴¹, „etyka (...) ma do czynienia ze stanami, które jeszcze nie zaistniały, (...) obiektem jej troski jest przyszłość (...)”⁴², jak również konstatację, iż „ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, nie wywłaszczalnej i nie zbywalnej, moralnej odpowiedzialności”⁴³. Przytoczone jednak – podniosłe i postulatyczne – sformułowania nie przybliżają nas jednak do zrozumienia istoty moralności i pozostawiają nas wobec tego nie-jasne, nie-racjonalne, nie określone i nie-dające się poznać.

Wydaje się zresztą, że to właśnie owe negatywne deskrypcje najlepiej oddają naturę Baumanowskiej koncepcji. Wszak „nie ma więc standardów uniwersalnych,

³⁹ Por. tamże, s. 21.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

⁴¹ Tamże, s. 166.

⁴² Tamże, s. 300.

⁴³ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 84.

gdy o moralność idzie (...). Moralność jest «nieugruntowana»; moralność nie ma «fundamentu» (...)⁴⁴. Pozostaje czystą wieloznacznością, *odartą* z jakiegokolwiek ogólności i tkającą w normatywnej pustce; pustce, która pozbawiona fundamentu, sama ma stać się fundamentem dla odpowiedzialnego bycia dla Drugiego. Ale taka pustka nie może stanowić poszukiwanej przez nas w refleksji filozofa antropologicznej rdzennej sfery, która umożliwiłaby ponowoczesnemu człowiekowi powrót do rzetelnej prawdy o sobie samym. Wręcz odwrotnie – wyzwolona moralność stanowić może źródło jeszcze większej niepewności. Skoro moralność jest czymś wcześniejszym od naszego myślenia („jestem istotą moralną, zanim myślę”⁴⁵), to niepewność wiążąca się z nią jeszcze intensywniej przenika naturę człowieka i pogłębia faktyczny antropologiczny dramat. Bauman pozostawia człowieka w absolutnej niepewności! Twierdzi, że „nie mogę ukoić sumienia, nie mogę uzyskać pewności poprzez stosowanie się do czytelnych reguł (...). Choć jako istota społeczna jestem zawsze z innymi, jako istota moralna jestem zawsze sam”⁴⁶. W podobnym tonie skonstatuje także, że „oszołomiona i zdeorientowana jaźń staje dziś samotnie w obliczu dylematów moralnych pozbawionych dobrego (a tym bardziej: oczywistego) wyjścia, konfliktów moralnych nie do rozwiązania i konstatacji, że być istotą moralną jest boleśnie trudno”⁴⁷. Bauman zatem *de facto* skazuje człowieka na nieusuwalną samotność, dramat i brak rozeznania w horyzoncie tego, co najbardziej człowiecze – aksjologicznego imperatywu!

Wydaje się jednak, iż u Baumana możemy dostrzec jeszcze głębszy i bardziej podstawowy fundament eksponowanej dotąd niepewności etycznej i antropologicznej.

5. Bytowa niestabilność

„Egzystencjalne wstrząsy – zauważa Bauman – towarzyszyły ludziom na przestrzeni całej ich historii (...). «Los» z definicji uderza bez ostrzeżenia i bez względu na to, co jego ofiary mogą zrobić (...)⁴⁸. W innym miejscu filozof stwierdzi, że „nagłość podmuchu losu, ich nieregularność (...) – wszystko to czyni je nieprzewidywalnymi, a nas samych w ich obliczu bezbronniymi. (...). Nic dziwnego, że marzy nam się od czasu do czasu świat bez wypadków. Świat regularny, przewidy-

⁴⁴ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 73, 99.

⁴⁵ Tamże, s. 83.

⁴⁶ Tamże, s. 83.

⁴⁷ Tamże, s. 339.

⁴⁸ Tenże, *Płynne czasy*, dz. cyt., s. 19.

walny⁴⁹. To marzenie jednak jest nieosiągalne. Egzystencja człowieka *wtopiona* jest w rzeczywistość nie-regularną i nie-przewidywalną. Taka przecież autorska wizja ujawnia się *de facto* w specyficznych Baumanowskich opisach, w których filozof często kryje swoje stanowisko za poglądami innych. Zauważy, że „jako gracz, świat zachowuje się dokładnie tak samo, jak inni gracze: trzyma karty przy piersi i lubuje się w wyjściach zaskakujących i zbijających z pantałyku”⁵⁰. Pomimo ascezy wobec osobistych konstatacji ontologicznych napotykamy jednak na przyznanie Baumana, że „wiemy dziś, że nie odkryto dotąd i zapewne nie odkryje się już nigdy fundamentów bytu (...)”⁵¹, jak również, że „byt z pozoru uładzony i sensowny podsztyty jest Chaosem i Absurdem (...)”⁵²; napotykamy także na stwierdzenie, iż śmierć jest „szparą, przez którą (...) absurdalność bytu sączy się w nurt żywota (...)”⁵³.

Wypowiedzi te z jednej strony stanowią wyraz określonej ontologicznej koncepcji polskiego postmodernisty, a z drugiej – jak się zdaje – pozwalają głębiej spojrzeć na tytułową dla naszych rozważań niepewność Baumanowskiej antropologii i etyki. Okazuje się bowiem, iż omawiany filozof w swojej obszernej spuściźnie – osadzonej w socjologizujący i nieco kryjący pełnię własnych poglądów narracyjny schemat – porusza się w horyzoncie niestabilności ontycznej. Ta ostatnia stanowi trwały (aczkolwiek wprost przez autora nieujawniany) motyw jego rozważań. Te bowiem dokonują się niejako w tle bytowego chaosu. Nie jest tak, aby tylko etyka i antropologia przeniknięte były niepewnością. To sama rzeczywistość jest absurdalna i chaotyczna. *Pulsuje* niestabilnością i zmiennością, a niepewność i zagubienie współczesnego człowieka stanowią tylko szczególną egzemplifikację bytowej wieloznaczności i sprzeczności. To byt sam w sobie jest *tkany* przez absurdalności. Ogołocoony jest z trwałości, sensu i racjonalności!

Być może zatem właśnie tutaj należałoby doszukiwać się typowo Baumanowskiej – fundamentalnej i radykalnej! – niechęci do nowoczesnych projektów racjonalizacji ludzkiej rzeczywistości i jego awersji wobec etyki normatywnej. Skoro bowiem rzeczywistość jest chaotyczna, to nowoczesna pasja normatywno-jurydyczna (stanowiąca zresztą bardziej autorski wytwór redukcji kilkuwiekowej refleksji etycznej niż rzetelny opis tejże refleksji) byłaby czymś negatywnym nie tyle z powodu zamknięcia moralności w *gorsecie* zasad i norm, ile z powodu niezgodności z samą naturą bytu! Bauman nie opisuje takiego kontekstu, jednak – jak się zdaje – to on faktycznie określa jego refleksję etyczną i antropologiczną. Jeżeli

⁴⁹ Tamże, s. 131n.

⁵⁰ Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 219.

⁵¹ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 51.

⁵² Tamże, s. 57.

⁵³ Tamże, s. 48.

wszakże istnienie jako takie jest chaotyczne, absurdalne i nie-racjonalne, to trudno przypuszczać, aby pewne istniejące konkretne *jestestwo* (człowiek wraz z jego najgłębszym moralnym poziomem) pozbawione było niestabilności, irracjonalizmu i niepewności. Skoro byt jest aporetyczny, to można już spokojnie skonstatować, że „nie ma prawdziwych ani fałszywych wartości: są tylko przyjęte lub odrzucone”⁵⁴.

Jeżeli jednak Baumanowskie rozważania odsłaniają powszechność irracjonalizmu – ontyczną, antropologiczną i moralną – to powstaje pytanie o sens odpowiedzialności moralnej; o sens podstawowej kategorii etycznej. Jakie jest miejsce na wzniosłość moralnego imperatywu w obliczu ontycznego Absurdu i Chaosu? Być może jest on – jako obecny w każdym człowieku stan potencjalności pozbawiony racjonalnego *zakorzenia* i wytłumaczenia – jedynie wyrazem ludzkiej irracjonalnej egzystencji! Być może radykalna niepowtarzalność i *mojściowość* impulsów moralnych stanowi jedynie wyraz irracjonalnej natury człowieka; wyraz tego, co można by określić jako „ludzką kondycję moralną, wspólną istotom ludzkim (...)”⁵⁵.

Czy jednak taka – tylko deklaratywnie wzniosła – człowiecza kondycja nie redukuje się do poziomu bliskiego specyfikacji czysto biologicznej? Bauman przecież – tym razem już wprost – postuluje „wprowadzenie do «programu emancypacji» (...) połączenia nakazów etycznych z instynktem samozachowawczym w celu stworzenia swoistej wspólnoty przetrwania (...)”⁵⁶. Czy tym samym jednak nie instrumentalizuje moralności i – wbrew własnym twierdzeniom – nie przypisuje jej utylitarnej i biologicznej funkcji? Może powstać bowiem podejrzenie, że ogólnoludzkie impulsy moralne nieco prozaicznie integrują ludzi ze sobą i *wtapiają* się w horyzont gatunkowych mechanizmów obronnych. Trafność sugestii o naturalizacji – pozornie wzniosłej – Baumanowskiej moralności zdaje się zresztą potwierdzać szczególnie estyma filozofa do ludzkości. Wszakże „moje osobiste niepowodzenia w niczym nie podważają przeświadczenia o nieskończoności ludzkiej potencji; przeciwnie, dowodzą pośrednio potęgi ludzkich, gatunkowych dokonań. Mój los uczyniło niepewnym połączenie mojej osobistej słabości i ignorancji z wszechpotęgą i wszechwiedzą ludzkiego gatunku”⁵⁷.

Czyżby zatem powrót do autorytetu Marksa, Lenina i Róży Luksemburg nie był przypadkowy i czy nie tam właśnie należałoby szukać fundamentów myśli samego Baumana?⁵⁸.

⁵⁴ Tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 166.

⁵⁵ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁶ Tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 236.

⁵⁷ Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 304n.

⁵⁸ Por. tenże, *Płynne czasy*, dz. cyt., s. 43n; tenże, *Płynne życie*, dz. cyt., s. 47n, 62, 71, 217n, 223, 228, 230nn.

Kryzys etyki i rozkwit moralności

Diagnoza Zygmunta Baumana

1. Tytułem wstępu

W niniejszych rozważaniach podejmiemy próbę zaprezentowania wybranych momentów refleksji etycznej Zygmunta Baumana. Wydaje się, iż przemyślenia Baumana – dość znaczące w horyzoncie postmodernistycznej refleksji etycznej – zasługują na bliższą eksplikację. Uwzględniają one przecież sytuację współczesnego człowieka i osadzają go zarówno w kontekście przeszłości, jak i oczekiwanej przyszłości.

Postaramy się skupić na Baumanowskiej wizji kondycji człowieka płynnej nowoczesności, na dzisiejszym jego zagubieniu i niepewności. Horyzontem dla tej refleksji stanie się etyczna przestrzeń przeszłości, która w oczach filozofa była przestrzenią kodyfikacji etyki. Uwzględnimy także przyszłość, która jako postulowany i oczekiwany czas ma być czasem rozwoju indywidualnej moralności. Nasze rozważania uzupełnimy pewną refleksją wobec Baumanowskich badań, które zdają się wzbudzać pewne wątpliwości.

2. Stan dzisiejszy

„Nie tylko przyszłość, ale i przeszłość są chronicznie niepewne. Nie ma się pewności – twierdzi Bauman – co się stanie jutro, ale nie ma się też zaufania do tego, co robiło się wczoraj, a i do dzisiejszych następstw wczorajszych czynów. Sygnały są sprzeczne i wprowadzające w zamęt¹. W innym miejscu filozof skonstatuje, że „niczego w tym świecie nie wie się na pewno, ale wie się, że o wszystkim, o czym się wie, wiedzieć można w zgoła odmienny sposób – a każda wiedza jest tyle samo warta, co inna, nie lepsza ani nie gorsza, a już z pewnością nie mniej od innych tymczasowa i ulotna. Gdzie pewność niegdyś rządziła, dziś podejmie się zakłady, a nieustępliwą realizację celu zastępuje kalkulacja ryzyka².”

Obie te wypowiedzi ujawniają syntetycznie Baumanowski obraz rzeczywistości, w której przyszło żyć współczesnemu człowiekowi. Ten ostatni w szczególności

¹ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 38.

² Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 49.

sposób jest *wtopiony* w sieć niepewności, zmienności i niestabilności przenikającej dzisiejszy świat. Jego powszechnym doświadczeniem jest bytowanie w otoczeniu, któremu brakuje wewnętrznego uporządkowania i trwałego ładu. Nie odnajduje wokół siebie żadnych ostatecznych wyznaczników, które można by potraktować jako niepodważalne przejawy sensu świata, a które mogłyby jednocześnie służyć za fundament, na którym człowiek mógłby wesprzeć swoją poszukującą egzystencję. „Ludzie (pojedynczo, oddzielnie lub wspólnie) – zauważa polski postmodernista – firmy, partie, wspólnoty, wielkie sprawy i wzory życia, obdarzone władzą kierowania życiem jednostki – zbyt często zawodzą pokładane w nich nadzieje. (...) Praktycznie nie istnieje jeden punkt odniesienia, na którym można by niezawodnie i bezpiecznie skupić uwagę, zwalniając skołowanych poszukiwaczy pomocy z męczącego obowiązku ciągłej czujności i nieustannego wycofywania się z posunięć, których dokonali lub zamierzali dokonać. Żadne dostępne punkty orientacyjne nie wydają się istnieć dłużej niż sami ludzie, którzy ich poszukują, jakkolwiek odrażająco krótkie miałyby być ich fizyczne istnienie”³.

Ową niepewność człowieka, żyjącego w zmiennej rzeczywistości i ulegającego destrukcyjnym wpływom tejże niestabilności sensu oddają także Baumanowskie *drogowskazy*. Filozof zauważa wszakże, że „szlaku nie można planować zawczasu, jeśli z dnia na dzień sieć dróg się zmienia, a na ruchomych skrzyżowaniach ustawia się coraz to nowe i coraz mniej czytelne drogowskazy”⁴. Nieco dalej stwierdzi także, że „drogowskazy zdają się pokazywać różne drogi; sposób bycia, jaki jeden wzór doradza lub zachwala, drugi gani lub wyśmiewa. Co by więc człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba”⁵. Współczesnemu, a więc i ponowoczesnemu człowiekowi towarzyszy zatem ciągła zewnętrzna zmiana i wewnętrzna niepewność odnośnie do dokonywanych wyborów. Można by – posługując się pewną przenośnią – skonstatować, iż realną i pozaosobową niestabilność przenosi on w głąb samego siebie i odnajduje jej szczególny korelat w postaci doświadczenia zagubienia, lęku i istotnej nieufności wobec słuszności każdorazowych własnych decyzji. Żaden fragment otaczającej go rzeczywistości nie pozwala na ukierunkowanie i na odnalezienie nie tylko sensownego celu osobowego *bycia*, lecz stanowi źródło negacji racjonalności każdego aktualnego i indywidualnego *tak chcę*.

Ta uwaga odnosi się nie tylko do najbliższego otoczenia, lecz również obowiązuje wobec rzeczywistości społecznej ujmowanej radykalnie, tzn. w horyzoncie globalnym. Także tutaj mamy do czynienia z przygnębiającym obrazem współ-

³ Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 54.

⁴ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 19.

⁵ Tamże, s. 38.

czesnego osobowego *bycia w świecie*. Bauman stwierdza wyraźnie, że „globalizują się» na potęgę i w zawrotnym tempie finanse i kapitały inwestycyjne, obrót towarowy, obieg informacji, szmugiel narkotyków, mafie, terroryzm (...). Ekonomia, przemoc, gwałt są już zaiste globalne, ale polityka, a zatem i nasze poczynania zbiorowe, nie wychodzą jak dawniej poza krajowe opłotki i gdzie im tam do zmierzenia się ze światowym biznesem i soldateską, nie wspominając już o ich okiełznaniu i poskromieniu”⁶.

Atmosfera braku sensu, fundamentalnego wręcz nieuporządkowania i nieobecności ładu jako takiego zdaje się stanowić istotny motyw towarzyszący ponowoczesnemu człowiekowi. Owa atmosfera przenika w głąb ludzkiej egzystencji, pociągając za sobą naruszenie immanentnej jego struktury i okaleczając człowieczą tożsamość. O owej tożsamości Bauman pisze: „kiedyś miała starczać «na całe życie», dziś przekształciła się w atrybut chwili”⁷. Człowiek paradoksalnie pragnie immanentnego, osobowego *zakorzenienia* – uzyskania własnej tożsamości – a jednocześnie rezygnuje z konstytuowania własnej trwałości na rzecz szeregu poszczególnych życiowych epizodów, które stanowią zamknięte całości i przekreślają możliwość zbudowania osobowego trwałego Ja. Ucieka on od własnego Ja. Każda bowiem kolejna nagląca chwila może przynieść nowe możliwości (zamknięte jednak zawsze w szczelinie krótkiego epizodu), a tym samym wskazać na nieautentyczność dotychczasowego (chwilowego) Ja. Pozostaje tylko kolejny etap tego tragicznego poszukiwania własnej identyczności, skazany na niepowodzenie, skoro ową identyczność ponowoczesny człowiek zamyka konsekwentnie wyłącznie w przestrzeni aktualnego *teraz*. Nieco szyderczo taką postawę Bauman wyraża wezwaniem: „szukajmy więc swojego «Ja», pyszna to zabawa – pod warunkiem, że nigdy go nie znajdziemy. Wtedy byłby koniec zabawy”⁸.

W tym momencie naszych rozważań może pojawić się pewna refleksja. Skoro bowiem współczesny człowiek funkcjonuje w chaotycznym świecie i sam nie tylko nie odnajduje w sobie trwałych fundamentów, ale rezygnuje z tożsamości własnego Ja; skoro nie dostrzega w rzeczywistości zewnętrznej i w głębi siebie samego ładu i uporządkowania, to – być może – jako istota myśląca winna bardziej zaufać własnemu rozumowi i podjąć próbę dostrzeżenia inteligibilności rzeczywistości, także tej społecznej. Takie przypuszczenie wskazywałoby, że zarówno na poziomie in-

⁶ Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2006, s. 16.

⁷ Tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 211.

⁸ Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, dz. cyt., s. 27. Por. tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 213nn. W innym miejscu Bauman stwierdzi, że „kontekst ponowoczesny forytuje więc, rzecz można, brak ściśle określonej tożsamości (...). Osobowość iście ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie”. Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 16.

dywidualnej, ludzkiej egzystencji, jak również – tak szeroko omawianej przez postmodernistę – na poziomie społeczeństwa należałoby wyeksponować znaczenie racjonalnego myślenia i dokonać jego usprawnienia pozwalającego człowiekowi dostrzec głębię sensu; głębię tego, co wobec niego transcendentne, jak również głębię jego immanencji. Tymczasem Bauman zdecydowanie ukazuje, że aktywność racjonalna ujawniła już historycznie własną słabość, również w zakresie refleksji etycznej. Musimy temu poświęcić kilka uwag.

3. Lekcja historii

Stanowisko Baumana najlepiej oddaje jego ocena Oświecenia i szczególnego finału owego myślowego eksperymentu w postaci tzw. mordy kategorialnego. „Wypada zgodzić się z Habermasem – zauważa filozof – że «projekt Oświecenia» pozostaje niedokończony. Fakt ten nie jest oczywiście żadnym odkryciem. Za rzeczywistą nowość należy za to uznać utratę wiary, że można go dokończyć”⁹. Ta uwaga posiada wyjątkowe znaczenie dla naszych rozważań. Bauman o owym projekcie twierdzi, że „jego intencją było zastąpienie zbiorowej i indywidualnej heteronomii zbiorową i indywidualną autonomią (autonomią rodzaju ludzkiego od niebezpieczeństw i nieprzewidywanych zdarzeń powodowanych przez naturę i historię oraz autonomią osoby ludzkiej od zewnętrznych nacisków i ograniczeń będących dziełem człowieka)¹⁰. Oświeceniowa aktywność miała zatem wyraźnie wyznaczony cel – obdarzyć istotną autonomią zarówno pojedynczego człowieka, jak również wspólnotę ludzką i doprowadzić obie do harmonii. Temu zamierzeniu towarzyszyła wyjątkowa wiara w ludzką możliwość urzeczywistnienia tegoż celu fundowana na zaufaniu do zdolności ludzkiego rozumu. Wyrwawszy się spod uporządkowanego, przednowoczesnego świata nowoczesny człowiek przeniknięty był entuzjazmem i specyficznym kultem wobec rozumu i jego możliwości¹¹. Wszakże „zdaniem proroków i bardów nowoczesności, nowy zarząd usunie błędy i wypaczenia dnia wczorajszego. Myśl nowoczesna chełpiła się swym krytycyzmem, ale nie uznawała ona krytyki, która by nie wiodła do nowych propozycji pozytywnych (...). Krytyka nowoczesna czerpała swe uzasadnienie i swe soki żywotne z pewności niewzruszonej, że dla każdego «problemu» istnieje «rozwiązanie», i że program pozytywny jest możliwy do skonstruowania i skonstruowany być winien”¹².

⁹ Tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 127.

¹⁰ Tamże, s. 124n.

¹¹ Por. tamże, s. 125nn.

¹² Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s., 55.

W ujęciu Baumana istotnym znamieniem czasów nowoczesnych – zwłaszcza w początkowym ich okresie – było przekonanie o konieczności powszechnej racjonalizacji. W tej optyce wszelkie naturalne niedogodności można było usprawnić. Można było również poprawić funkcjonowanie człowieka, który posiadał wprawdzie rozum, lecz przeniknięty był także ciemnymi stronami własnej natury stanowiącymi zagrożenie zarówno dla niego, jak i społeczeństwa. Owa możliwość usprawnienia człowieka miała zresztą charakter postulatyczny. Empiryczna, faktyczna ludzka natura nie była przecież jeszcze czymś pełnym i doskonałym. „Natura ludzka istnieje – powie o nowoczesnym poglądzie Bauman – obecnie tylko *in potentia*. Jest ona nie narodzoną możliwością, oczekującą, by położna, pomogła jej wydostać się na zewnątrz i to nie bez długotrwałych męczarni i ostrych bólów porodowych”¹³.

Zadanie owego racjonalnego udoskonalenia kondycji człowieka przejęła na siebie nowoczesna elita obejmująca zarówno sferę polityczną, jak i filozoficzną. Diagnozujący nowoczesność filozof powie, że „samoświeceniowa elita traktowała masy nie tyle jako odpychającego i odrażającego «innego», od którego należało trzymać się z daleka, ile jako przedmiot władzy i opieki (...)”¹⁴. Tej trosce towarzyszyło także zaangażowanie filozofów. Bowiemy i oni mieli swoje zadanie do wykonania w kontekście korygowania ludzkiej niedoskonałości i budowania racjonalnej harmonii. W sytuacji, kiedy człowiek znajdował się w rzeczywistości społecznej gwałtownie odrzucającej autorytet religijny, „należało dowiedzieć, że czynienie dobra jest dobre dla tych, którzy je czynią. (...) Musi się je uzasadnić jako racjonalny wybór kogoś, kto pragnie dobrego życia, racjonalny z powodu korzyści, które przynosi. (...) Filozofowie ... powinni uświadomić ludzi gorzej wyposażonych, którzy nie mogą dojść do tych wniosków sami, a następnie poprzeć swe ustalenia autorytetem «wtajemniczonych»”¹⁵.

Docieramy w tym momencie do etycznego horyzontu związanego z oświeceniowym projektem. Owo – odwołajmy się do przerośniętej – dążenie do *wtopienia* racjonalnego uporządkowania w egzystencję pojedynczej osoby, jak również w sferę międzyosobowej społeczności domagało się niejako wsparcia ze strony etyki. Ta bowiem winna stać się szczególną składową procesy urzeczywistniania nowoczesnego porządku; porządku, w którym pozycja i funkcja rozumu stanowi wartość naczelną. Inaczej mówiąc – przeznaczeniem etyki stało się doskonalenie tego, co ludzkie, a jeszcze naturalne i jeszcze nie-uporządkowane. Etyka miała ułatwić zarówno moralną egzystencję jednostki, jak również – poprzez to – współ-

¹³ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 37n.

¹⁴ Tamże, s. 35.

¹⁵ Tamże, s. 38n.

uczestniczyć w tworzeniu rzeczywistości kierowanej przez Rozum. Zadanie to było doniosłe. Wszak „jedynie etyka – powie Bauman – jest w stanie i jedynie etyka ma prawo orzekać o tym, co naprawdę czynić należy, by dobru stało się zaćdość. Etyka doskonała jawi się na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne powszechnie – to znaczy właściwe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze i bez względu na okoliczności lokalne”¹⁶. Epoka nowoczesna była właśnie okresem tworzenia – pretendujących do uniwersalności – kodeksów etycznych. Przecież *wpisywanie* rozumności w rzeczywistość człowieka wymagało precyzowania i uściślenia reguł postępowania, dzięki którym możliwe byłoby społeczne, integrujące oddziaływanie owej racjonalności. „Elita panująca – konstatuje polski postmodernista – potrzebowała kodeksu etycznego: zbioru wskazówek dla każdego i na każdą okazję – kontroli wszędobylskiej i natrętniej, wnikającej w każdy szczegół życia i każdą szczelinę społecznego układu, kierującej każdym poczynaniem (...) wszystkich, którzy znajdują się na terenie, nad którym rozciąga się panowanie”¹⁷.

Wypowiedź ta odsłania specyficzną Baumanowską diagnozę nowoczesnej etyki. Ta bowiem staje się czynnikiem wyłącznie jurydycznym, sprecyzowanym i pozostającym w ścisłym związku z funkcjami społecznymi. Nie sposób pozbyć się wrażenia, że Baumanowska wizja etyki wyjątkowo ściśle wiąże ją z polityczną aktywnością. Etyka nie tyle stanowi suwerenną sferę aktywności filozoficznej, ile – przede wszystkim – osadzona zostaje w horyzoncie jej użyteczności dla elit panujących¹⁸. Zakładając, iż miała służyć cywilizacyjnemu postępowi czasów nowoczesnych, możemy skonstatować, iż stała się integralnym elementem budowania nowoczesnego ładu. Jednocześnie wraz z klęską marzeń o możliwości okiełznania ludzkiej nie-racjonalności i budowy świata doskonałego etyka zdaje się również partycypować w klęsce owych marzeń i oczekiwań. Dzisiaj już wiemy, że „nie można doskonałego świata zadekretować. (...). Nie da się przekonać, a już tym bardziej zmusić świata do zmiany obyczajów i do życia cnotliwego”¹⁹. Skoro etyka miała wspomagać budowę takiego świata – i wspierała wszelkie tendencje *ładowe* – to i na nią pada odium niespełnienia. W optyce Baumana wyjątkowym – jak się zdaje – potwierdzeniem nieużyteczności i radykalnego kryzysu ideałów normotwórczych, których kodeksy etyczne stanowiły szczególne egzemplifikacje, stał się mord kategorialny; mord wyrastający niejako z samej głębi kultu wobec

¹⁶ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 42.

¹⁷ Tamże, s. 79.

¹⁸ Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹ Tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 341.

Rozumu i wiary w możliwość racjonalnego – a więc także etyczno-kodeksowego – usprawnienia społecznej rzeczywistości.

W opinii Baumana bowiem „Auschwitz i Gułag (...) były i są logicznym wytworem, a nie chwilową aberracją myślową czy zbłąkaniem nowoczesnej praktyki «dekretowania ładu»”²⁰. U samych podstaw powstania tychże miejsc kaźni miała tkwić nowoczesna tendencja do zaprowadzenia doskonałego – w myśl przyjętych aksjomatycznie kategorii – społeczeństwa. Taka – projektowana racjonalnie i konsekwentnie – rzeczywistość winna być pozbawiona wszelkich niedogodności, tzn. tych elementów, które nie urzeczywistniały wyjściowych i ukierunkowujących aksjomatów. W myśl tego zaplanowanie i zrealizowanie aktów masowego ludobójstwa wypływa z tendencji do racjonalnego wprowadzenia ładu i zapanowania nad sferami, które ów ład zakłócają. Wszakże „najbardziej totalitarnymi cechami reżimów i programów totalitarnych – owych nowoczesnych wynalazków, zjawisk do cna w swej istocie nowoczesnych – był wszechogarniający charakter ładu, jaki obiecywały wprowadzić, zdecydowanie, by niczego nie porzucić na pastwę przypadku, prostota przepisów na utrzymywanie czystości i bezwzględność, z jaką decydowano usuwać wszystko, co kłóciło się z żądaniem czystości bez skazy”²¹. Nowoczesna etyka kodyfikująca ludzkie postępowania i wprowadzająca tym samym zdecydowany podział pomiędzy tym, co dopuszczalne, pożądane i zabronione – a zatem *de facto* pretendująca do pełnienia funkcji współ-konstituowania powszechnego (uniwersalnego) ładu – może stać się przedmiotem krytyki. Przecież „etyka stara się orzec, podobnie jak czyni to prawo, jakie postępowanie w rozważanych sytuacjach jest «właściwe», a jakie «niewłaściwe». Stawia sobie jako ideał (rzadko kiedy osiągalny) ścisłość i precyzję przepisów prawnych”²².

Temu filozoficznemu zamierzeniu towarzyszy zazwyczaj jeszcze jedna tendencja (wykraczająca wprawdzie poza horyzont przedmiotu bezpośredniej refleksji etycznej) związana z racjonalną aktywnością człowieka. „Wszystkie – twierdzi bowiem Bauman – instytucje społeczne opierają się na stosowaniu środków przymusu, tudzież na założeniu, że jednostka nie jest zdolna dokonywać «dobrych» wyborów («dobrych» w znaczeniu zarówno «dobra jednostki», «dobra społecznego», jak również obu naraz). Traktowanie jednostki jako kogoś zasadniczo niegodnego zaufania pochodzi właśnie z nasycenia zwykłego życia przemocą instytucji roszcujących sobie prawo, by być jedynym autorytetem władnym ustanawiać standardy dobrego postępowania”²³. Skoro zatem nowoczesna etyka była

²⁰ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 65.

²¹ Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 25.

²² Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 18.

²³ Tamże, s. 40.

przede wszystkim kodeksem zasad, a w praktyce była wykorzystywana przez społeczne instytucje usurpujące sobie prawa do budowania uniwersalnych standardów; skoro u podstaw etycznej i społecznej aktywności odnajdujemy ideał ładu, uporządkowania i rozumowego systematyzowania, to nie można pomijać w retrospektywnym spojrzeniu na nowoczesną, skodyfikowaną etykę ponurego fenomenu wspomnianego ludobójstwa.

„Logika społeczna mordu kategoryalnego – zdecydowanie pisze Bauman – przypomina logikę budowania porządku (...). Podczas budowy «lepszego społeczeństwa», które ma zastąpić zbiór samoreprodukujących się lokalnych porządków uznanych za nieefektywne, określone fragmenty populacji nieuchronnie zostają zaklasyfikowane jako «resztki», dla których nie znajdzie się miejsca w racjonalnie skonstruowanym porządku przyszłości (...). Mord kategoryalny (...) jest twórczą zagładą»²⁴. W ujęciu filozofa ludobójstwo stanowi w tym sensie mord kategoryalny, iż związane jest z kategoryzowaniem ludzi wedle wspomnianych wcześniej aksjomatów. Tymi aksjomatami może być czystość rasowa, określona klasa społeczna, orientacja seksualna, czyli wszystko to, co uznaje się za fundamentalne w tworzonym, projektowanym i oczekiwanym – racjonalnym i pełnym ładu (!) – porządku. W związku z tym w naturalny sposób pojawia się sfera wypełniona osobami przynależnymi do kategorii zasadniczo nieprzystającej do oczekiwanego doskonałego świata. Aby mogła zaistnieć owa nowa, racjonalna – i posiadająca korzenie swej egzystencji w Rozumie projektodawcy – rzeczywistość, musi zostać sprecyzowana (*wtłoczona w kategoryalny gorset*) pewna grupa osób. Musi pojawić się kategoria burżuazji, kułaków, Żydów, Cyganów czy homoseksualistów. Istotą samego ludobójstwa – momentem decydującym dla skazania grupy osób, momentem *przeznaczenia ku* – nie tyle jest samo uwięzienie mordu, ile właśnie zaklasyfikowanie człowieka do kategorii, która zakłócać będzie przyszłą harmonię. „Jak trafnie zauważył Raul Hilberg – konstatuje Bauman – los Żydów został przypieczętowany w chwili, gdy nazistowscy urzędnicy skończyli przygotowywanie spisu oddzielającego ich od «zwykłych» obywateli niemieckich i przybili pieczętę z literą «J» w ich paszportach»²⁵.

Baumanowski mord kategoryalny ma doniosłe znacznie diagnostyczne. Ujawnia bowiem w formie radykalnej zasadniczy błąd związany z kodyfikacyjnym, normującym charakterem nowoczesnej etyki. Ta przecież wsparta miała być na fundamentalnym zaufaniu do Rozumu i do możliwości zharmonizowania działań zmierzających do poprawy kondycji człowieczej i budowania nowej, cywilizowanej, a więc i pretendującej do uniwersalności wspólnoty. Uniwersalne aspiracje,

²⁴ Tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 109n.

²⁵ Tamże, s. 88. Por. tamże, s. 75nn.

pragnienie racjonalnego udoskonalenia rzeczywistości wspierane etycznym usprawnianiem człowieka poniosło fiasko. Dzisiaj już wiemy, że nowoczesna, entuzjastyczna wiara w Rozum znajdująca wyraz w walce z – szeroko rozumianym – nieładem ludzkiej natury i międzyosobowej wspólnoty poniosła klęskę. Owa nowoczesna i wzniosła „operacja jako całość nie przyniosła sukcesu, jaki obiecywała (...). «Ogólny postęp człowieczeństwa» – czy to w sensie coraz skuteczniejszej kontroli nad tym, co w świecie żywiolowe, przygodne i potencjalnie katastrofalne, czy to w sensie rosnącej autonomii grupowej i jednostkowej – nie nastąpił; zaś praca nad jego realizacją przyniosła niemało zatrutych owoców”²⁶. Dzisiaj już wiemy – zauważy Bauman – że nastąpił „zmierzch Wieku Etyki (a więc wieku ferowania praw dla moralności) (...)”²⁷. Skoro jednak nowoczesność jawi się jako czas narastającego zaniku etyki, a jednocześnie ponowoczesność pozostawiła człowieka samego sobie, porzuconego, niepewnego i żyjącego w zmiennej rzeczywistości, to powstaje pytanie, gdzie ów człowiek może odnaleźć fundamenty swego moralnego bytowania. Czy w ogóle pozostaje jeszcze miejsce na moralną egzystencję?

4. W stronę moralnego jutra

Bauman w przedmiocie powyższego pytania jest raczej optymistą. Bowiem „uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie”²⁸. Owo ponowoczesne osamotnienie etyczne człowieka – brak wspomnianych uprzednio drogowskazów, wycofywanie się państwa współczesnego z funkcji *ładotwórczej*, poprzez jego „deregulację” i prywatyzację²⁹ – może nabrać pozytywnego charakteru. Człowiek bowiem wówczas ma szansę na szczególny powrót do własnej sfery moralnej; sfery indywidualnej i osobistej odpowiedzialności za każdego człowieka; ma szansę na powrót do istoty samej moralności tkwiącej w nim samym. Bauman twierdzi, że „jaźni przed jaźnią moralną nie ma, istnienie moralności jest «faktem ostatecznym» i niejako pierwotnym (...). Odpowiedzialność moralna jest właśnie aktem samostanowienia. Jeśli już o to idzie, rezygnacja z elementów jaźni lub ich gubienie następują później, po drodze wio-

²⁶ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 64.

²⁷ Tamże, s. 73.

²⁸ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 47.

²⁹ Por. tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, dz. cyt., s. 23n; tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 29nn, 46n; tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 130n, tenże *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 186nn.

dącej od jaźni moralnej do wielorakich ról społecznych, po drodze od «bycia dla» do prostego «bycia z»³⁰. W kontekście tej wypowiedzi zauważyć możemy, iż Baumanowska moralność – w przeciwieństwie do nowoczesnej skodyfikowanej etyki – stanowi rzeczywistość ściśle związaną z faktem bycia człowiekiem. Nie jest ona czymś zewnętrznym, narzuconym i uwikłanym w rozumowy plan doskonalenia świata. Moralność zdaje się być czynnikiem wręcz konstytutywnym dla bytu ludzkiego – wyrasta niejako z tegoż bytu i intymnie go przenika. Wszakże „jaźni moralnej (...) nie da się w myśli, ontologicznie wykształconej, oddzielić od owych cielesnych, ożywionych obiektów zwanymi istotami ludzkimi”³¹; wszakże „uświadamiamy sobie teraz, że odpowiedzialność (...) była «od samego początku» jakoś zakorzeniona w naszym ludzkim istnieniu (...)”³².

Człowiek zatem jest odpowiedzialny, jest przeniknięty odpowiedzialnością, która zdaje się stanowić nieusuwalną treść człowieczeństwa i *rdzennie* określać jego jaźń. Odpowiedzialność stanowi zresztą samo centrum Baumanowskiej wizji moralności rozumianej jako zasadnicze interpersonalne, a jednocześnie asymetryczne (obciążające zawsze mnie samego, *mojość*) przeznaczenie jednostki do odpowiedzialności za Drugiego. Bauman zdaje się poruszać w horyzoncie refleksji i kluczowych pojęć Lévinasa. Twierdzi przeciwieństwo zarówno, że „przyjąć wypada odpowiedzialność moralną – bycie dla Drugiego, zanim się jest z nim – za «pierwotną rzeczywistość» jaźni (...)”³³, jak również, iż „czysta niemożliwość nieponoszenia odpowiedzialności za Innego stanowi o mojej moralnej wydolności”³⁴. Bauman horyzont etyczny określa bardzo szeroko, a od jaźni moralnej domaga się wręcz radykalnego zaangażowania. Wedle niego trudno w dzisiejszych czasach mówić o jakichś pozytywnych granicach w standardach moralnych. Radykalizacja idzie tak daleko, iż filozof uznaje odpowiedzialność człowieka doby globalnej za wszystko, co dzieje się na naszej planecie. W pewnym sensie owym standardem ma być dążenie do osiągnięcia świętości w znaczeniu absolutnego uwrażliwienia i ukierunkowania konkretnych działań na rzecz Innych. Ujmując to negatywnie, zauważamy, że nie ma sfery, która byłaby wyłączona spod zasięgu mojej osobistej odpowiedzialności. Ów radykalizm jest tak daleki, że Bauman twierdzi, iż Jaspersowskie rozróżnienie na *mojosiową* winę moralną i winę metafizyczną (związaną po prostu z faktem doznawania krzywdy przez jakiegokolwiek człowieka) dzisiaj jest pozbawione racji³⁵.

³⁰ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 22.

³¹ Tamże, s. 102.

³² Tamże, s. 48.

³³ Tamże, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 72.

³⁵ Por. tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 66.

Współczesna rzeczywistość domaga się powrotu do poziomu moralnej, zasadniczej odpowiedzialności za bycie dla Drugiego. Etyka zastąpiona ma być intymnie osadzoną i indywidualnie uzasadnioną moralnością jako pozaracjonalnym czy przed-racjonalnym przyporządkowaniem do Drugiego³⁶. Wrażliwość moralna, impuls moralny (czyli ów moralny, fundamentalny poziom ludzkiej egzystencji, bliżej niestety ontologicznie nieeksplikowany przez filozofa³⁷) stanowić ma podstawę konstytuowania wspólnoty ogólnoludzkiej. Tylko jego powszechna obecność może pozwolić na budowanie rzeczywiście człowieczej wspólnoty, tzn. specyficznej *przestrzeni moralnej*. Inaczej mówiąc – rozwój moralności (nie etyki!) możliwy staje się w kontekście osobowego powrotu do samego źródła własnej egzystencji; powrotu do jaźni moralnej wiążącej nieograniczoną odpowiedzialnością mnie samego z każdym Innym. Tym samym Baumanowska koncepcja indywidualnej, a jednocześnie (w horyzoncie zasięgu odpowiedzialności jednostkowej) globalnej moralności staje się bytową, ontyczną wręcz podstawą możliwości wyjścia z ponowoczesnego antropologicznego i etycznego impasu. Nawet jeżeli Bauman jest niechętny racjonalnej – ujmowanej w schematy kategoryjne – eksplikacji zawartości moralności, to nie sposób nie uznać, iż tylko moralność stanowi jedyny współczesny *drogowskaz* dla ponowoczesnego i zagubionego człowieka; jedyny ontyczny poziom mogący uchronić go przed całkowitym zagubieniem i umożliwiającą budowanie rzeczywistej globalnej wspólnoty. Bowiem „być osobą to tyle – twierdzi filozof – co zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za innych, zgodzić się na tę odpowiedzialność i uznać, że choć wszyscy jesteśmy sobie nawzajem winni odpowiedzialność, to ja i tylko ja odpowiadam za wywiązanie się ze swojej”³⁸.

Czy jednak ów jedyny, ponowoczesny, *moralnościowy drogowskaz* rzeczywiście jest czytelny? Czy faktycznie wyznacza on wystarczająco kierunek współczesnemu człowiekowi?

5. Wokół diagnozy

Wydaje się, że diagnozie Baumana obok wspomnianej uprzednio nuty optymizmu towarzyszy również doza niepewności uwarunkowana ontyczną strukturą samej moralności. Ta ostatnia bowiem sama w sobie nie jest wcale czystą pozytywnością, trudno byłoby nawet określić ją jako *sferę dobra* czy miejsce *rodzące dobro*. Nieusuwalnie kryje ona w sobie ambiwalencję i aporetyczność. Przecież „z tej samej gleby wyrastają miłość i nienawiść; najbardziej człowiecza z miłości i najbardziej

³⁶ Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 18, 21nn, 98nn.

³⁷ Por. tamże, s. 85.

³⁸ Tenże, *Moralność w niestabilnym świecie*, dz. cyt., s. 12.

nieludzka z nienawiści. Teren odpowiedzialności jest zarazem (...) polem uprawnym przemocy i okrucieństwa³⁹; przecież „troska o partnera przeobraża się we władzę nad nim (...). Odpowiedzialność spłodziła ucisk⁴⁰; przecież wreszcie „popęd moralny, «bycie dla...» może przynieść następstwa wielorakie (...)”⁴¹. Moralność zatem Baumana jako sfera, którą usiłuje on (z perspektywy ponowoczesnej, a więc z perspektywy wiedzy o *końcu etyki*) odsłonić powtórnie człowiekowi płynnej nowoczesności; moralność, która winna *rozkwitnąć* jako jedyna płaszczyzna sensu dla współ-bycia z Innymi, sama przeniknięta jest wieloznacznością i może – w skrajnych przypadkach – rodzić zarówno dobro, jak i zło. Diagnoza Baumana, że „kres «ery etyki» jest początkiem «ery moralności» (...)”⁴², jak również wzniosła konstatacja, że „wyzwolenie przychodzi dopiero wtedy (...), gdy (...) przyjmujemy odpowiedzialność za tę odpowiedzialność, którą i tak wszak ponosimy i od której uwolnić się nie możemy”⁴³, w naturalny sposób skłaniają do pewnej refleksji.

Jeżeli bowiem moralność stanowi przestrzeń aporetyczną i sama z siebie nie jest przestrzenią dobra, to czy owa *era moralności* (bądź tytułowy *rozkwit moralności*) może być okresem konstytucji rzeczywistej wspólnoty współ-odpowiedzialnych za siebie osób? Jeżeli bowiem moralność immanentnie przeniknięta jest sprzecznością, a bycie dla Drugiego może przerodzić się w jego zawłaszczenie, to czyż Baumanowska moralność nie przekształca się czasami w pewną bliżej nieokreśloną potencjalność? Czyż eksponowana przez Baumana odpowiedzialność stanowiąca warunek wyzwolenia człowieka nie staje się sferą nieco pozbawioną treści? Można się zgodzić z Baumanem, że moralność traci swój specyficzny status w obliczu oczekiwania wzajemności czy w ujmowaniu moralności w schemat szczególniego kontraktu⁴⁴. Wydaje się jednak, iż wyjściowe (fundamentalne) Baumanowskie оголошение kontekstu moralności z sensowności i racjonalności sprzyja dostrzeżeniu w niej czystej nieokreśloności, a odpowiedzialność – mogąca rodzić zło – również ulega radykalnemu wartościowemu zneutralizowaniu. Wówczas jednak konstatacja, że „jestem istotą moralną, zanim myślę”⁴⁵, traci na czytelności, skoro owo *bycie istotą moralną* nie odsłania ani ontycznej głębi, ani też głębi aksjologicznej!

Okazuje się zatem, iż diagnoza Baumanowska wskazująca, że „moralność nie nękana już, onieśmialana i ubezwłasnowalniana przez «my wiemy lepiej» etycz-

³⁹ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁰ Tamże, s. 123.

⁴¹ Tamże, s. 148.

⁴² Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 83.

⁴³ Tenże, *Szanse etyki*, dz. cyt., s. 357.

⁴⁴ Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 77nn.

⁴⁵ Tamże, s. 83.

nych ustawodawców, moralność może poczuć się pewniej i – kto wie – rozwinąć nawet krępowane dotąd skrzydła⁴⁶, zawiera w sobie specyficzne wewnętrzne pęknięcie. Wiemy już, że etyka (skodyfikowana) przechodzi kryzys przeradzający się w wyzwolenie moralności. Wiemy już, że „ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, nie wywłaszczalnej i nie zbywalnej moralnej odpowiedzialności”⁴⁷. Ale nie wiemy, czym ostatecznie jest owa Baumanowska moralność czy odpowiedzialność poza tym, iż stanowić mają zaprzeczenie normującej, kodeksowej etyki minionej doby nowoczesności.

Ukazując, czym moralność nie jest – korzystając z autorskiej koncepcji etyki jako sfery refleksji filozoficznej ściśle związanej z paradygmatem jurydyczno-politycznym – myśliciel pozostawia nas w niepewności. Neutralizacja aksjologiczna jaźni moralnej, impulsu moralnego czy odpowiedzialności jako elementów mogących rodzić zło i zniewolenie Drugiego; pozbawienie ich wewnętrznej *gęstości* i ujęcie owych elementów w *szatę czystej potencjalności* może – jak się zdaje – budzić podejrzenie, że owe elementy są czystą negatywnością bądź sprzecznością! Ich obecność przecież Bauman buduje i określa poprzez konsekwentne przeciwstawienie sferze etycznej rozumianej wyłącznie jako Prawo (etyczne). W specyficzny sposób Baumanowska moralność wymyka się jej pozytywnej, treściowej eksplikacji, a ponowoczesne wyzwolenie moralności z *gorsetu etyki* rodzi nie tylko optymizm, ale także istotną niepewność. Filozof wprost przyznaje, że „nasza zbiorowa odpowiedzialność moralna, podobnie jak odpowiedzialność każdego z osobna wziętego człowieka, dryfuje w morzu niepewności”⁴⁸. U Baumana zresztą odnajdziemy jeszcze jedną – podsumowującą niejako jego rozważania – konstatację: „umysł ponowoczesny świadom jest tego, że w życiu jednostki i w życiu społecznym istnieją problemy, dla których nie ma dobrych rozwiązań (...). Ponowoczesny umysł pogodził się z myślą o tym, że los ludzki pozostanie taki, jaki jest: nieufadzony, «nie doprowadzony do porządku». Oto co, w najogólniejszym zarysie, uznać można za ponowoczesną mądrość”⁴⁹.

Wydaje się jednak, iż od mądrości (nawet ponowoczesnej) można by oczekiwać nieco więcej. Konstatacja o niepewności ludzkich decyzji i niemożliwości absolutnego uporządkowania ludzkiej egzystencji nie stanowi przecież dopiero ponowoczesnego odkrycia! Być może zatem na ową mądrość należałoby spojrzeć w nieco innej perspektywie; być może Baumanowską – aporetyczną i ambiwa-

⁴⁶ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁷ Tamże, s. 84.

⁴⁸ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 302.

⁴⁹ Tamże, s. 334.

lentną – moralność należałoby osadzić w kontekście jego wypowiedzi dotyczących rzeczywistości samej w sobie.

Okaże się wówczas, że „niełatwo przystać na przypadkowość bytu i nabrać respektu dla dwuznaczności. (...) Sprzeczność tkwi w życiu samym, a nie w naszym o nim myśleniu – i percepcja życia musi, jak ono samo, cechować się ambiwalencją”⁵⁰. Zauważymy wówczas, że to nie tylko moralność *pulsuje* sprzecznością, lecz również sama rzeczywistość posiada takie znamię. Wszak, „jawi się nam dziś moralność jako zjawisko równie przygodne, co i reszta bytu – jak i reszta bytu pozbawiona fundamentów, w jej przypadku etycznych”⁵¹. Wypowiedź ta zdaje się wskazywać na ściśle związanie Baumanowskiej moralności z – programowo nieeksplikowaną przez niego, a przecież obecną w tle rozważań – ontologią! Aporetyczna i ambiwalentna jest zarówno moralność, jak i sama rzeczywistość. To całokształt bytu jest pozbawiony podstaw i immanentnego uporządkowania. Mądrość ponowoczesna o niepewności moralności znajduje odpowiednik w Baumanowskim spojrzeniu na sam byt. Filozof wszakże stwierdza zarówno, że „byt z pozoru uładzony i sensowny podszyty jest Chaosem i Absurdem (...)”⁵², jak również, iż „chaos i przygodność (...) po raz pierwszy nie wstydy się swej nagości (...)”. Bezpodstawność bytu nie jest dziś hańbiącą tajemnicą (...)”⁵³.

W tym kontekście można zapytać o słuszność tytułowej tezy o *rozkwiecie moralności*. Czy rzeczywiście Bauman trafnie diagnozuje kondycję ponowoczesnej rzeczywistości i stan samej etyki? O czym mówimy, kiedy twierdzimy, iż Bauman wieści koniec wieku etyki i nastanie wieku moralności? Powstać może podejrzenie, iż – w optyce zadziwiającej korelacji pomiędzy Absurdem bytu a sprzecznością immanentnie tkwiącą w Baumanowskiej moralności – ciągle poruszamy się w horyzoncie niepewności nie tylko etycznej, ale i metafizycznej. Byt jest chaotyczny, a odpowiedzialność, której imperatywny charakter filozof nieustannie eksponuje, może rodzić zło! Paradoksalnie diagnoza Baumana pozostawia nas w niepokoju odnośnie do samej istoty moralności! Ogołocona z wszelkich pozytywności, wpleciona w szereg wnikliwych uwag wartościujących współczesne (także globalne) zjawiska społeczne, moralność polskiego postmodernisty okazuje się być *de facto* indywidualnym wezwaniem, postulatem i potencjalną przyszłością, której charakteru nie można sprecyzować ani przewidzieć.

Bauman wyzwolił nowoczesną etykę z ram jurydyczno-prawnych, ale zamykając ją w czystej indywidualności (mimo postulowanej ogólnoglobalnej więzi międ-

⁵⁰ Tamże, s. 47, 154.

⁵¹ Tenże, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 51.

⁵² Tamże, s. 57.

⁵³ Tamże, s. 62.

dzyludzkiej), naznaczył nieusuwalnym *cieniem* bytowego Chaosu i zupełnie wykluczył z przestrzeni racjonalności. Inaczej jeszcze mówiąc – ponowoczesny impuls moralny o tyle istnieje, o ile jest negacją nowoczesnej etyki. Bez tej negacji nie ma owej moralności. Ta staje się fundamentalną nieokreślonością, a odpowiedzialność – mimo wzniesłego tła refleksji Lévinasa – ulega radykalnemu od-realnieniu i przechodzi w oderwanie od jakiegokolwiek ufundowania. Znamienite przecież jest to, że Bauman konsekwentnie pomija metafizyczne zakorzenienie Lévinasowskiej odpowiedzialności. Równie doniosły jest brak *Oności*, Niepożądanego czy Boga. A przecież to dopiero – jak twierdzi Lévinas – „Jego absolutne oddalenie, jego transcendencja, przekształca się w moją odpowiedzialność za Innego (...)”⁵⁴. Baumanowskie spojrzenie w moralną przyszłość pozbawione jest ostatecznego uzasadnienia. Staje się nieokreślone, efemeryczne i postulatywne poprzez negację ponowoczesnych, destruktywnych zjawisk społecznych.

Wydaje się, że diagnoza filozofa posiada największą wartość nie w zakresie tego, co eksplikuje, lecz właśnie tego, o czym milczy (nawet metodycznie). Może diagnoza Baumanowska pokazuje – wbrew samemu autorowi – konieczność fundowania zarówno etyki, jak i moralności. Czyż owym fundamentem moralności Baumana nie jest po prostu jego koncepcja nowoczesnej etyki? Jeżeli rację ma Wiśniewski, kiedy twierdzi, że „«wiek etyki» uważam za mit postoświeceniowy, który nie powinien przysłańać złożonego obrazu dziejów problematyki etyki europejskiej”⁵⁵, to owym fundamentem byłby mit stworzony przez samego Baumana; mit końca wieku etyki, który pozwolił mu na powołanie mitu wyzwolenczego *rozkwitu moralności*. To natomiast – pośrednio – wskazywałoby na powszechność imperatywu, który nakazuje poszukiwanie ontycznych źródeł samej etyki; etyki, której nie da się zamknąć w Baumanowskim schemacie jurydyczno-kodeksowym.

⁵⁴ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 132.

⁵⁵ R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 86.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Prawdę swą głoś spokojnie i jasno, słuchaj też tego co mówią inni (...), oni też mają swoją opowieść. Jeśli porównujesz się z innymi możesz stać się próżny lub zgorzkniały, albowiem zawsze będą lepsi i gorsi od ciebie.

Desiderata

Pomiędzy skrajnym a umiarkowanym realizmem pojęciowym

[Robert Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, Lublin 1995]

Praca Roberta Poczobuta *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego* w sposób wszechstronny, a równocześnie wyczerpujący prezentuje wyniki badań Ingardena dotyczące idealnej sfery istnienia. Czytelnik uzyskuje istotne informacje dotyczące idei, czystych jakości idealnych oraz indywidualnych przedmiotów idealnych. Autor w precyzyjny sposób przedstawia specyficzne rysy dotyczące zarówno strony formalnej, jak i egzystencjalnej tego, co istnieje w sposób idealny, a co odgrywa fundamentalną rolę w całokształcie filozoficznej myśli Ingardena. O oryginalności koncepcji Ingardena świadczą zwłaszcza jego analizy dotyczące budowy idei jako przedmiotu ogólnego. Badania te doprowadziły do odkrycia m.in. dwustronnej budowy idei oraz jej specyficznych składników: stałych i zmiennych. Dzięki temu Ingarden w swych rozważaniach uniknął klasycznych antynomii związanych z przedmiotem ogólnym pojętym jako zespół tzw. cech wspólnych.

Wiele miejsca autor pracy poświęca również bezpośredniemu poznaniu idei, czyli tzw. poznaniu apriorycznemu. W poznaniu tym w procesie tzw. ideacji ujmujemy takie *istności*, jak czyste jakości idealne czy zawartości idei. Na drodze więc apriorycznej możliwe jest poznawcze wniknięcie w dziedzinę tego, co istnieje idealnie.

Ukazane zostały również zagadnienia związane z Ingardenową koncepcją istoty, zwłaszcza dotyczące różnych jej typów i relacji zachodzących między nią a ideą.

Przedmiotem swych zainteresowań Poczobut uczynił również przedmioty intencjonalne, ukonstytuowane przez akty świadomości i jako takie bytujące w sposób odmienny zarówno od tego, co istnieje realnie, jak i idealnie. Ich obecność w pracy może budzić pewne zadziwienie. Skoro tytuł pracy jednoznacznie wskazuje na opis bytu idealnego, pojawienie się problematyki intencjonalności wydaje się oczywistą niekonsekwencją. Pomimo tego, jej wystąpienie jest spójne z metodyczną koncepcją Poczobuta widoczną w jego pracy.

Na obecność tejże koncepcji wskazuje zresztą już strona tytułowa informująca, iż studium ma charakter krytyczny. Polemiczna postawa Poczobuta wobec fundamentalnych poglądów Ingardena znajduje swój konsekwentny wyraz w całości jego

analiz. Należy zatem nieco bliżej przyrzeć się stanowisku autora wobec badań ucznia Husserla.

Poczobut kwestionuje przyjęcie przez Ingardena idealnego sposobu istnienia, który można scharakteryzować m.in. za pomocą takich momentów bytowych, jak pierwotność, nieaktualność oraz samoistność. Sfera idealna jest więc niezmienna, pozaczasowa i autonomiczna, niezależna od świadomości. Owa niezależność sfery przedmiotów bytujących idealnie wobec poznającego podmiotu posiada większy status niż niezależność przedmiotów realnych – autonomii tych pierwszych nie może naruszyć nawet oddziaływanie fizycznie podmiotu.

Autor kwestionuje zwłaszcza idealnie istniejące czyste jakości oraz idee. Te ostatnie zawierają w swej zawartości – pod postacią stałych i zmiennych – idealne konkretyzacje jakości idealnych. Stąd odrzucenie owych jakości wiąże się z odrzuceniem idei. Jest to o tyle ważne, że idea u Ingardena ma charakter ogólny, istnieje nie tylko idealnie, ale i ogólnie! Ten ostatni zaś jej rys egzystencjalny sprawia, że koncepcję Ingardena można rozważać w kontekście problematyki uniwersaliów. Stanowisko ucznia Husserla jawi się wówczas jako wyraz realizmu pojęciowego tzn. przekonania o autonomicznym, niezależnym od świadomości istnieniu przedmiotów ogólnych. Pogląd ten natomiast jest przez Poczobuta konsekwentnie kwestionowany na rzecz preferowanego przez niego umiarkowanego realizmu pojęciowego. Autor uważa, że „gdyby potraktować czyste jakości jako abstrakty lub konstrukty uzyskane z elementów przysługujących realnym, jednostkowym przedmiotom, wówczas ich istnienie w czystej postaci dochodziłoby do skutku dzięki podmiotowi poznającemu i przybierałoby charakter intencjonalnego korelatu, odpowiednika aktów świadomości”¹. Poczobut w innym miejscu pisze wprost „o potraktowaniu różnych rodzajów tzw. przedmiotów abstrakcyjnych (w tym również Ingardenowych idei, jakości idealnych i indywidualnych przedmiotów idealnych) jako swoistych konstruktów zbudowanych ... na podstawie pewnych warstw doświadczonej empirycznie rzeczywistości”².

Zajęcie takiego stanowiska w konsekwencji odbija się na jego stosunku do bezpośredniego poznania apriorycznego. Skoro bowiem „przez poznanie aprioryczne sensu stricto rozumie Ingarden poznanie czystych jakości idealnych oraz zawartości idei”³, to zakwestionowanie ich idealnego istnienia pociąga za sobą podważenie poznania apriorycznego. Zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne są tutaj ściśle powiązane. Stanowisku Ingardena dotyczącemu obu tych płaszczyzn rozważań Poczobut przeciwstawia inne. Pisze, iż w jego pracy „dokonana zostanie

¹ R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, Lublin 1995, s. 43.

² Tamże, s. 54.

³ Tamże, s. 103.

prezentacja alternatywnego podejścia przez nawiązanie między innymi do stanowiska: Arystotelesa, J.M. Bocheńskiego, P. Chojnackiego, M.A. Krąpca, A. Półtawskiego, H. Spiegelberga, A.B. Stępnia, Tomasza z Akwinu⁴. Zasadniczo zatem autor skłania się w stronę nurtu arystotelesowsko-tomistycznego i z tej pozycji spogląda na Ingardenowską koncepcję bytu idealnego. Doszukując się analogii między ideami a pojęciami, sugeruje możliwość potraktowania idei „jako specyficznej odmiany przedmiotów czysto intencjonalnych”⁵. W tym samym duchu spogląda na koncepcję poznania apriorycznego. Pisze, „iż ogląd ejdetyczny czy ideację – posługującą się operacją uzmienniania – można zinterpretować w duchu umiarkowanego realizmu pojęciowego jako szczególną postać abstrakcji”⁶.

Z tymi ostatnimi propozycjami pozostaje w ścisłym związku – wspomniane już – zaskakujące umieszczenie w pracy traktującej o bycie idealnym analiz dotyczących zupełnie odmiennej sfery bytowej – przedmiotów intencjonalnych. Te ostatnie jako ukonstytuowane przez akty świadomości całość swego bytu, a więc aspekt egzystencjalny formalny, jak i jakościowy zawdzięczają wyłącznie świadomości. Przedmioty te zostają przez nią utworzone i treściowo określone – *zdane* są na jej akty i pozbawione są tak istotnej dla przedmiotów idealnych bytowej autonomii.

Wprowadzenie tej problematyki przez autora jest zrozumiałe, o ile uwzględnimy sposób wyjaśnienia pojęć ogólnych w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Ta bowiem zdecydowanie odrzuca sferę idealnie istniejących przedmiotów ogólnych, a pojawienie się w świadomości ogółu tłumaczy poprzez abstrakcję prowadzącą m.in. do wytworzenia ogólnych pojęć. Te ostatnie więc byłyby intencjonalnymi konstruktami świadomości i jako takie przypominałyby swą strukturą Ingardenowy przedmiot intencjonalny.

Jeżeli uwzględnimy tendencję Poczobuta, aby sferę tego, co idealne, pozbawić bytowej autonomii i przypisać jej najszerzej pojętą zależność wobec świadomości, a zatem uznać ją za dziedzinę intencjonalną, zrozumiałe staje się powód uwzględnienia w rozważaniach przedmiotów intencjonalnych. Wszak przy powyższych założeniach można znaleźć wspólną, podobną płaszczyznę między stanowiskiem skrajnego i umiarkowanego realizmu pojęciowego. (Autor zresztą, jest przekonany o „daleko idących podobieństwach dyskutowanych koncepcji”⁷). Byłaby nią właśnie dziedzina tego, co istnieje intencjonalnie, tego, co zostało powołane do istnienia przez świadomości. Tyle tylko, że autor wśród przedmiotów intencjonalnych chciałby widzieć również idee i czyste jakości ukonstytuowane w oparciu o koniecznościowe struktury przedmiotów świata realnego.

⁴ Tamże, s. 15.

⁵ Tamże, s. 145.

⁶ Tamże, s. 127.

⁷ Tamże, s. 15.

Powyższa koncepcja jest dość spójna, czytelna i posiada metodyczną podstawę nie tylko w założeniach arystotelesowsko-tomistycznych, ale i w filozofii Ingardena, która zawierając elementy ostatecznie niewyjaśnione, dopuszcza – do pewnego stopnia – interpretację Poczobuta. Jednak ta ostatnia – przyjęta chociażby w formie propozycji czy sugestii – wydaje się w rezultacie kwestionować zupełnie filozofię Ingardena. Ze względu bowiem na fundamentalną rolę odrębności istnienia idealnego i intencjonalnego w całości kształcie myśli filozofa, podważenie jej przez uznanie przedmiotów idealnych za ukonstytuowane przez akty świadomości praktycznie unicestwia fenomenologię Ingardena. Zresztą on sam jednoznacznie ustosunkowuje się do takiego pomysłu. „Na tym stanowisku stoi, jak się zdaje, H. Spiegelberg, który wyraźnie mówi o tworzeniu idei, jakkolwiek nie traktuje ich *expressis verbis* jako przedmiotów intencjonalnych. Jest to najważniejsze, a zarazem najfatalniejsze przesunięcie, jakie dokonało się w jego książce w stosunku do mojej koncepcji idei przedstawionych w «Essentiale Fragen». Także Husserl w «Formale und transzendente Logik» traktuje przedmioty idealne (nie wyróżniając specjalnie idei) jako przedmioty intencjonalne. Zdaniem moim wszelkie znaczenie, jakie by idea mogła posiadać w systemie wiedzy o bycie wówczas przepada»⁸.

Ingarden jest przede wszystkim ontologiem i swoje rozważania związane z bytem idealnym traktuje jako aprioryczną analizę zawartości idei. To one decydują o racjonalności faktycznie istniejącego bytu i wyznaczają związki konieczne, których egzemplifikacje ewentualnie napotyka się w świecie realnym. Poszerzenie więc sfery przedmiotów intencjonalnych o te, które bytują idealnie, a równocześnie stanowią przedmiot badań ontologa, zmienia status metodyczny ontologii. Wówczas bowiem ta podstawowa dziedzina filozofii Ingardena albo traci zupełnie rację bytu (skoro jest tylko dziedziną intencjonalnej, konstytutywnej aktywności świadomości), albo może posiadać jedynie status „nauki hipotetyczno-dedukcyjnej” zgodnie z propozycją Tadeusza Stępnia⁹. Ten ostatni wariant – jak zresztą Stępień w swym artykule przyznaje – pozbawiony jest charakteru fenomenologicznego! Wydaje się, że oczekiwanie, aby fenomenolog porzucił metodę istotną dla jego filozofii, jest zbyt wygórowane. Natomiast takie przeinterpretowanie ontologii, aby ona posiadała jeszcze charakter fenomenologiczny – po usunięciu wspomnianej odrębności idealności i intencjonalności – w konsekwencji podważa realizm Ingardena. Praktycznie biorąc, skazuje filozofa usiłującego w taki sposób rozwijać ontologię na idealistyczne pozostanie w kręgu wyłącznie tego, co podmiot w swych aktach konstytutywnej świadomości wytwarza. Skoro bowiem brak podstaw ontologicznych, a więc i brak gwarancji prawidłowości konstytutywnej aktywności

⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987, s. 214, przypis 2.

⁹ A. Stępień, *Metafizyka a ontologia*, „Roczniki Filozoficzne” 9, 1, 1961, s. 98.

świadomości (a odwołanie się bezpośrednio do realnego świata i uznanie prawomocności spostrzeżenia byłoby kolejną niezgodnością z Ingardenem), to istnienie świata zdane byłoby tylko na podmiotową konstytucję sensu. Świat stałby się tylko intencjonalnym korelatem aktów świadomości. Należy jednak pamiętać, że analiza konstytutywna Husserla była dla jego ucznia niewystarczająca. Jak pisze bowiem Gierulanka¹⁰, aby wykazać trafność konstytucji danego sensu przedmiotowego trzeba uprzednio znać gotowy sens, tzn. ujęty statystycznie, a nie w dynamicznej genezie konstytutywnej. Inaczej mówiąc, należy uprzednio znać to, *ku czemu* konstytucja dąży. Tę właśnie znajomość miała umożliwić Ingardenowi analiza idealnych, a równocześnie ogólnych idei. Przekreślenie – w myśl propozycji Poczobuta – ontologii Ingardena to wtłoczenie (wepchnięcie) myśli filozofa (przy omawianym wariacie fenomenologicznym) w ramy idealizmu! Wszak to ontologia z ideami i czystymi jakościami stanowi z jednej strony wyraz fenomenologicznego realizmu autora *Sporu*, a z drugiej jest warunkiem niezbędnym dla tegoż realizmu (broni świat przed intencjonalizacją)!

Powyższe uwagi wskazują na istotne konsekwencje akceptacji propozycji Poczobuta dotyczących wymiaru egzystencjalnego sfery idealnej i korelatywnie zagadnienia ideacji jako jej poznania.

Warto również zwrócić uwagę na to, iż sugestia, aby „potraktować stanowisko Ingardena jako następstwo ujęcia zawartości nieprzypadkowego wytworu intelektualnego jako odrębnego bytu”¹¹ – aczkolwiek teoretycznie dopuszczalna – jest zbyt pochopna. Autor dąży do takiego przeinterpretowania idealnej dziedziny istnienia, by można uznać ją za ową zawartość ukonstytuowaną w procesie abstrakcji wspierającym się na uchwyconych koniecznościowych strukturach świata realnego. Znajdując zaś analogię między ideami a pojęciami, sugeruje ich tożsamość jako specyficznych przedmiotów intencjonalnych.

Należy zatem wyakcentować różnice między ideami a pojęciami, które nie pozwalają sprowadzić idei na poziom konstruktów intencjonalnych, jak również podważają merytoryczne podobieństwa skrajnego i umiarkowanego realizmu pojęciowego.

1. Ingarden zdecydowanie przeciwstawia idee pojęciom¹².

2. Czyste jakości idealne w konkretyzacji, tzn. jako stałe i zmienne „dadzą się zinterpretować w duchu realizmu umiarkowanego (...) jako odpowiednio rozumiane abstrakty”¹³, jednak naruszy to ich wymiar egzystencjalny i formalny.

¹⁰ Por. D. Gierulanka, *Teoria poznania bez kompromisów*, „Życie i Myśl” 18, 1, 1986, s. 61.

¹¹ R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, dz. cyt., s. 140.

¹² R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 375.

¹³ R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, dz. cyt., s. 143.

3. Czystej możliwości nie można interpretować jako „możliwość wyznaczoną (dopuszczoną) przez układy treści występujące w danym pojęciu”¹⁴. Pojęcie utworzone w drodze abstrakcji ma przedmiotowe źródło w świecie realnym. Zatem to, co Poczobut uważa za możliwość pojęciową, byłoby ostatecznie możliwością empiryczną. Ta ostatnia zaś ulega zmianie – rośnie szansa jej realizacji wraz ze wzrostem sprzyjających warunków jej urzeczywistnienia. Możliwość czysta natomiast jest absolutnie niezmienna!

4. Analogie między ideacją, a abstrakcją mogą dotyczyć tylko fazy przygotowawczej – opartej na spostrzeżeniu. Istotna zaś jest faza właściwa, która wykazuje już radykalne różnice. W ideacji bowiem następuje uchwycenie tego, co istnieje idealnie, zaś w abstrakcji – intencjonalne wytwarzanie. Występujące ewentualnie podobieństwa w opisie między ideacją a abstrakcją nie oznaczają podobieństw merytorycznych.

5. Relacja między ideą a istotą jest zdecydowanie różna od stosunku „treści ujętej pojęciowo do treści istotowej rzeczy w zakresie tych cech, które mają swój odpowiednik w zawartości danego pojęcia (dyskutuje się, czy jest to stosunek tożsamości czy podobieństwa)”¹⁵. Idea jest po prostu idealna i ogólna, zaś istota to sfera w ramach jednostkowego przedmiotu. Między obu zatem panuje różnica zarówno egzystencjalna, jak i formalna (o tożsamości więc nie może być mowy!). Jeżeli dodatkowo uwzględni się, że treść ujęta pojęciowo ma charakter intencjonalny, to jej stosunek do istoty przedmiotu w sposób konieczny musi być odmienny od stosunku idealnej idei do istoty. Doszukiwanie się ewentualnych podobieństw między ideą a pojęciem na tej płaszczyźnie jest nieuprawnione.

Pozostając w zgodzie z Ingardenem, należy także odpowiedzieć na kilka innych – kontrowersyjnych! – twierdzeń i propozycji Poczobuta przedstawionych w podsumowującym wyniki jego badań zakończeniu.

1. Zasada wyłączonego środka i zasada sprzeczności (w wersji antologicznej) nie posiada zastosowania w odniesieniu do zawartości idei. Wprawdzie „zmienna nie jest czymś całkowicie nieokreślonym, jej zakres wyznaczony jest przez określone stałe”¹⁶, jednak trudno jednoznacznie określić, co stanowi treść zmiennej. Nie można przypisać zmiennej *jakaś barwa* ani zawierania w sobie czerwieni ani braku teźże czerwieni – wbrew stanowisku Poczobuta. Ta nieokreśloność zmiennej kwestionuje więc obowiązywalność obu zasad w zawartości idei.

2. Można oczywiście zastanawiać się, „czy dwustronność budowy idei nie sugeruje możliwości potraktowania ich jako specyficznej odmiany przedmiotów

¹⁴ Tamże, s. 143.

¹⁵ Tamże, s. 143.

¹⁶ Tamże, s. 145.

czysto intencjonalnych”¹⁷. Tyle tylko, że bytowa heteronomia przedmiotów intencjonalnych, brak wewnętrznej immanencji ich zależności od świadomości nie pozwalają na to, aby za ich odmianę uznać to, co bytuje autonomicznie, idealnie i co swoją formą różni się od przedmiotów intencjonalnych!

3. „Teza, że odrzucenie idealnego istnienia idei, resp. jakości idealnych doprowadziłoby w konsekwencji do intencjonalizacji świata realnego”¹⁸, nie jest wcale nieuzasadniona. Potwierdza to idealizm transcendentálny Husserla (interpretowany w duchu Ingardena i Szewczyka, a nie np. Tischnera).

4. „Teza o idealnym istnieniu (jakości i idei)”¹⁹ nie jest wnioskiem, lecz rezultatem oglądu ejdetycznego. Ingarden zdecydowanie wypowiada się na ten temat w *Z badań nad filozofią współczesną*²⁰ i *Pytaniach esencjalnych*. Nie wydaje się także, by Poczobut miał rację, gdy pisze: „Stanowisko Ingardena traci tu, w miarę upływu czasu, na stanowczość”²¹. Wszakże brak w *Sporze* zdecydowanego twierdzenia o istnieniu idealnym nie wiąże się z brakiem stanowczości, lecz stanowi konsekwencję ontologicznej metody badań po prostu niedopuszczającej tez o jakimkolwiek faktycznym istnieniu, również istnieniu idealnym!

Okazuje się więc, iż wbrew ogólnej koncepcji Poczobuta – pokazaniu podobieństw między Ingardenowym skrajnym realizmem pojęciowym a umiarkowanym realizmem pojęciowym i sugestii odczytania jego myśli w duchu umiarkowanym – różnice między obu stanowiskami są zbyt duże, aby koncepcję tę wiarygodnie urzeczywistnić. Szereg propozycji jest nie do przyjęcia jako niezgodne z fenomenologią Ingardena i – szerzej – z metodą fenomenologiczną. Wydaje się, iż one wynikają z niezrozumienia odrębności i specyfiki fenomenologii z jednej strony, zaś z drugiej z uporczywego kwestionowania istnienia sfery idealnej!

Podsumowując nasze rozważania, należy jeszcze raz wyeksponować zasadniczą różnicę między – w gruncie rzeczy arystotelesowsko-tomistycznym – stanowiskiem Poczobuta a zdecydowanie fenomenologiczną postawą Ingardena. Źródła tych różnic tkwią w specyfice obu kierunków filozoficznych wyrażających się zwłaszcza w ich odmiennej metodzie badań i w równie odmiennych podstawowych założeniach. Wśród tych ostatnich szczególnie ważna jest po stronie arystotelesowsko-tomistycznej fundamentalna teza egzystencjalna dotycząca faktycznego istnienia świata realnego, a po stronie fenomenologicznej postulatów poznania tego, co istotne i konieczne, uchwycenia nie tyle faktycznie istniejącego bytu, ile jego istoty. Wszystko to sprawia, że oba nurty filozoficzne są niekompatybilne

¹⁷ Tamże, s. 145.

¹⁸ Tamże, s. 145.

¹⁹ Tamże, s. 146.

²⁰ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 336.

²¹ R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, dz. cyt., s. 146.

względem siebie. Próba zaś ich uzgodnienia w kwestiach szczegółowych, np. w sprawie uniwersaliów, prowadzić może – tak jak w omawianej pracy – do zbyt pochopnych wniosków, zamazywania istotnych różnic i szukania podobieństw tam, gdzie one po prostu nie występują!

Nasuwa się w tym miejscu jeszcze jedna refleksja. Otóż wystąpienie podobnej problematyki w dwu różnych systemach filozoficznych może stwarzać pewne ramy dla międzysystemowego dialogu. Wówczas jednak konieczne jest konsekwentne zaakceptowanie wzajemnych różnic metodologicznych! Taką tematyką mogącą stwarzać wspólną płaszczyznę badań może być problem uniwersaliów występujący zarówno w nurcie perypatetyckim, jak i w fenomenologii Ingardena. Wydaje się jednak, że Poczobut nie respektuje powyższej zasady. Trudno przecież oczekiwać, aby – podążając za jego sugestią – na gruncie fenomenologii Ingardena można było stosować abstrakcję. Metoda ta wszakże zdaje się być ze swej istoty nie-fenomenologiczna! Podejście Poczobuta więc ma niewiele wspólnego z dialogiem międzysystemowym, lecz stanowi już próbę wykazania słuszności własnego, nie-fenomenologicznego stanowiska.

Pomimo powyższych uwag należy podkreślić wartość pracy Roberta Poczobuta. W syntetyczny sposób wyeksponuje ona mianowicie te zagadnienia związane z bytem idealnym, których Ingarden nie rozwiązał. Dotyczy to m.in. różnicy między idealnym sposobem istnienia a możliwością idealnego istnienia, statusu ogólności, jako egzystencjalnego rysu idei czy też problemu ujednostkowania jako momentu sposobu istnienia. Wartość pracy Poczobuta polega z jednej strony – w sensie negatywnym – na pokazaniu niemożliwości (bez daleko idących uogólnień) zinterpretowania idealnej sfery bytu i ideacji w duchu pojęciowego realizmu umiarkowanego, zaś z drugiej na prezentacji zagadnień wymagających dalszych badań. Badania te należy prowadzić w duchu skrajnego realizmu pojęciowego Ingardena, a nie w duchu perypatetyckim. Ekonomia myślenia bowiem i prostota założeń²² (m.in. uzyskane przez odrzucenie egzystencjalnego pluralizmu Ingardena) wobec wyżej przytaczanych wniosków nie są wystarczającym argumentem za stanowiskiem autora. Spójność zaś myśli Ingardenowej dotyczącej problematyki bytu idealnego wydaje się zbyt cenna, aby ją odrzucać. Dalsze zatem analizy należy dokonywać w oparciu o dotychczasowe wyniki badań Romana Ingardena.

²² Tamże, s. 16.

O miejscu kultury w życiu człowieka

[Zofia Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*,
Lublin 2001]

Pozycja Zofii Majewskiej zasługuje na szczególną uwagę dwóch głównych grup odbiorców. Wydaje się, że winna ona stać się przedmiotem lektury zarówno osób po prostu zainteresowanych filozofią Ingardena, jak również tych, którzy usiłując zrozumieć fenomen kultury i uchwycić jej istotę, poszukują szerszego – właśnie filozoficznego – kontekstu. Wszakże tylko owa filozoficzna perspektywa umożliwić może najbardziej zasadniczą eksplikację natury *kulturowej przestrzeni* i ukazać specyfikę ontycznego fundamentu kultury. Inaczej mówiąc, tylko filozoficzne spojrzenie ujawnić może to, co decyduje o oryginalności kultury i co zdaje się stanowić jej najgłębszy, podstawowy i – posłużmy się Ingardenowskim terminem – konstytutywny moment. O ile zatem ktoś poszukuje odpowiedzi na pytanie o najbardziej fundamentalny sens kultury, o tyle winien niewątpliwie sięgnąć po pracę Majewskiej. Ta bowiem pokazuje, że ów sens odnaleźć można dzięki przemyśleniom Ingardena.

Świat kultury Romana Ingardena obejmuje sześć rozdziałów, które we wszechstronny sposób poruszają problematykę związaną z Ingardenowską koncepcją kultury. Czytelnik porusza się po terenie wyznaczonym przez takie zagadnienia, jak wytwory kultury, ich status egzystencjalny, wartości obecne w kulturze i związki zachodzące pomiędzy antropologią a filozofią kultury. Istotnym uzupełnieniem tej problematyki jest dokonana przez Majewską periodyzacja życia i twórczości Ingardena, a także próba osadzenia Ingardenowskiej koncepcji kultury w kontekście całości jego filozoficznych przemyśleń; próba ujawniająca wielokierunkowe zainteresowanie Ingardena fenomenem ludzkiej kultury¹.

Autorka recenzowanej książki wprowadza czytelnika w świat Ingardenowskich przemyśleń odnoszących się do tego, co stanowi najbardziej ludzkie otoczenie człowieka, a jednocześnie jest wyrazem jego twórczej pasji. Owo otoczenie zdaje się

¹ „Określenie „świat kultury” – twierdzi Majewska – traktuję dość swobodnie i nawiązuję do jej intuicyjnego znaczenia. Jest ono dogodną metaforą na oznaczenie dziedziny przedmiotów kulturowych oraz podmiotów powiązanych wspólną kulturą”. Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, Lublin 2001, s. 12. Później Majewska zauważy, że „można wskazać na pewne kryteria wyodrębniające kulturę jako swoistą sferę badania. Do takich kryteriów należą: odrębność ontyczna świata kulturowego, fakt realizacji wartości w sferze kultury, swoiście ludzka aktywność”. Tamże, dz. cyt., s. 86.

być co prawda czymś naturalnym i oczywistym – każdy wszakże człowiek funkcjonuje w owej obecnej, zastanej przez niego sferze – jednak postuluje dokonanie filozoficznego namysłu nad własnym niepowtarzalnym charakterem. Wydaje się, że analizy Ingardena ułatwić mogą uchwycenie pełni kulturowego fenomenu. Ich głębia i wszechstronność wyznaczają zasadniczy horyzont zagadnień związanych z kulturą i ułatwiają eksplikacje tego, co najistotniejsze w filozofii kultury. Mimo tych niezaprzeczalnych wartości badania Ingardenowskie zawierają w sobie pewien szczególny rys, który utrudnia osiągnięcie owego poznawczego zamierzenia. Polega on na tym, że Ingarden nie dokonał systematycznego i wyczerpującego wykładu z filozofii kultury. Innymi słowy, nie stworzył on żadnej metodologicznie i przedmiotowo spójnej całości, którą można by – analogicznie do ontologii czy teorii poznania – określić pojęciem *filozofii kultury*. Jego refleksja wielokrotnie dotyczyła tego zagadnienia, jednak nie przyjęła formy ujednocionej. Stąd konieczność dokonania swoistej rekonstrukcji Ingardenowskiej filozofii kultury i wydobywania jej najdonioślejszych momentów; konieczność rodząca trudność pozostania wiernym intuicjom Ingardena. Wydaje się, iż Majewska oba te postulaty zdołała w swojej pracy urzeczywistnić. Jeżeli zatem *Świat kultury Romana Ingardena* zawiera trafną i rzeczową rekonstrukcję jego filozofii kultury, to warto przyjrzeć się bliżej obrazowi tejże filozofii zawartemu w pracy Majewskiej.

Zofia Majewska wyraźnie wyraża przekonanie o tym, że filozofia kultury przenika całą twórczość filozoficzną Ingardena. Poszczególne jej wątki pojawiają się w różnych okresach jego prac badawczych i skorelowane są w istotny sposób z problematyką zasadniczych zagadnień interesujących Ingardena. W takim właśnie – posłużmy się przenośnym określeniem – *skorelowanym* kontekście pojawiają się u niego przemyślenia odnoszące się do dzieł sztuki, dzieł naukowych, języka czy też samej filozofii (którą także można traktować jako wytwór kultury). Szczególnie dużo miejsca poświęca Ingarden temu, co autorka określa jako *problem egzystencjalnego statusu kultury* (analizowany w rozdziale czwartym). Kultura bowiem – pomimo tego, że jej wytwory narzucają się swoją obecnością – nie ma po prostu statusu tego, co realne. Ingarden przecież wielokrotnie i zdecydowanie akcentował nie-realny sposób istnienia tych wytworów człowieka, które określić można mianem wytworów kulturowych. Zarówno język, uniwersytety, akty prawne, a zwłaszcza dzieła sztuki są tworem bytującymi w sposób intencjonalny. Jako wytworzone przez człowieka istnieją w sposób odmienny od istnienia przedmiotów realnych i pozbawione są owej szczególnej doskonałości znamionującej te ostatnie. Cechuje je bowiem brak immanencji określeń – brak rzetelnego uposażenia własnymi kwalifikacjami – czego skutkiem jest szczególna wrażliwość na obecność aktów świadomości i wielokierunkowa zależność. Dzieła sztuki – przedmioty intencjonalne, którym Ingarden poświęcił najwięcej miejsca – jako najdonioślejsze wytwory świadomości człowieka całość swego jestestwa zawdzięczają inicjatywie ich twórcy. Do-

tyczy to zarówno ich egzystencji, jak również ich uposażenia. Powołane do istnienia przez człowieka, posiadając swe ostateczne źródło w kreatywnej mocy jego świadomości, aby uzyskać status intersubiektywnej dostępności, muszą zostać wsparte na przedmiotach realnych. Tym samym skazane są na istotną zależność wobec nich. Artystyczna sfera otaczająca każdego człowieka – owa sfera jestestw intencjonalnych – przeplata się ze sferą przedmiotów realnych. Wszakże obrazy przynależą malowidłom, dzieła literackie związane są z drukiem i kartkami papieru, dzieła architektoniczne z budowlami, a dzieła muzyczne wsparte są chociażby na realnym zapisie tworzącym partyturę. Inaczej mówiąc – intencjonalnie bytujące przedmioty *spowijają* swe fizyczne fundamenty i dzięki temu mogą nie tylko trwać (po ukończeniu procesu ich kreacji), lecz także mogą być dostępne wielu podmiotom obcujących z nimi. Równocześnie jednak o tyle tylko mogą w rzeczywisty sposób budować kulturowe otoczenie człowieka, o ile owe kartki papieru, budowle czy malowidła nie ulegną zniszczeniu. Pomimo jednak takiej egzystencjalnej niedoskonałości² sfera kultury – a zwłaszcza dzieła sztuki – odgrywa w życiu człowieka niezaprzeczną, istotną funkcję o charakterze aksjologicznym. Tym sposobem Ingardenowska filozofia kultury ujawnia związki z teorią wartości i antropologią; związki wyraźnie wyeksponowane w omawianej pracy (w rozdziale piątym i szóstym).

Aby ukazać znaczenie i głębię owych powiązań, warto przytoczyć wypowiedź Ingardena – cytowaną także przez Majewską – zdecydowanie wiążącą aspekt antropologiczny i aksjologiczny ze sferą intencjonalnej kreatywności człowieka. Człowiek bowiem – zauważa Ingarden – „dopiero przez to, że wytwarza rzeczywistość, która ujawnia lub ucieleśnia w sobie wartości dobra, piękna, prawdziwości i prawa, że pozostaje w swym życiu, a przynajmniej w tym, co w życiu jego jest jedynie ważne, na służbie realizowania wartości w rzeczywistości przez siebie wytwarzanej, dopiero przez to osiąga swe właściwe człowieczeństwo, swe o człowieczeństwie jego stanowiące posłannictwo (...)”³. Konstatacja ta wskazuje na szczególną funkcję kulturowej rzeczywistości w życiu człowieka. To ona bowiem okazuje się czynnikiem istotnym dla kształtowania tego, co najgłębsze w człowieku a co zdaje się stanowić jego swoisty bytowy rdzeń; dla kształtowania jego *człowieczeństwa*. Człowiek dzięki nieustannemu otwieraniu się na przedmioty tworzące jego kulturowe otoczenie ubogaca się wewnątrz, przekształca i buduje siebie samego jako osobę. Nie jest przecież bytem w pełni gotowym, lecz tym, który rozwija

² „Twory kultury wytworzone przez człowieka nie stanowią niczego więcej jak tylko pewnego rodzaju cień rzeczywistości, będąc jedynie tworamı czysto intencjonalnymi”. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 16.

³ Tamże, s. 37.

i doskonalili własną strukturę ontyczną. W tym zaś procesie przestrzeń kulturowa pełni rolę zasadniczą. Dzięki niej w zadziwiający sposób *wtopieni* zostajemy w ludzką wspólnotę – obecną i przeszłą – której szczególnym wyrazem jest właśnie kultura. „Od dzieciństwa – zauważa Ingarden – wrastamy w pewien zastany przez nas świat wytworów ludzkiego ducha. (...) On sprawia, że jesteśmy dziedzicami minionych pokoleń, że nie jesteśmy – każdy z nas z osobna – samotni na świecie, że mamy wspólny świat wytworów ducha, i (...) zrastamy się w jeden jakby organizm ludzkości”⁴. Pamiętać jednak musimy, że sfera wytworów kultury – zwłaszcza jej część artystyczna – nie stanowi czegoś neutralnego aksjologicznie. Na gruncie Ingardenowskim bowiem wspomniany przez nas świat dzieł sztuki okazuje się być doniosłym *nośnikiem* wartości. Inaczej mówiąc, sfera artystyczna umożliwia człowiekowi zetknięcie się ze światem wartości. To tutaj bowiem ujawniają się wartości sprawiające, że życie człowieka nabiera sensu i może stać się szczęśliwe. Majewska w swej rekonstrukcji poglądów Ingardena wyraźnie twierdzi, że człowiek jest „powołany do służby wartościom, tylko ich realizowanie i obcowanie z nimi czyni jego życie naprawdę ludzkim”⁵. Wartości w ujęciu Ingardenowskim nie są po prostu obecne w świecie otaczającym człowieka, lecz ujawniają się dopiero w *przestrzeni kulturowej*. To dopiero sfera intencjonalnych wytworów stwarza możliwość ich uobecnienia się człowiekowi obcującemu z nimi⁶. Można powiedzieć, iż sfera kultury stanowi swoiste narzędzie – pewien środek – stwarzające możliwość *bycia wobec wartości*. Skoro zaś człowiek może urzeczywistniać w pełni własne człowieczeństwo, tylko pozostając w obrębie sfery zaangażowanej aksjologicznie – a ta urzeczywistnia się w oparciu o przedmioty kulturowe – to oczywista staje się zasadnicza funkcja kultury w życiu człowieka. Kultura bowiem wprowadza człowieka w obręb wartości, bez których doznaje on uszczerbku na swoim człowieczeństwie. Żyjąc w obojętności na wytwory kultury, zachowując wobec nich radykalny dystans, człowiek okalecza samego siebie i deprecjonuje własną ludzką godność. Tej ostatniej wszakże nie można ograniczyć, zamykając się na sferę wartości.

Spoglądając zatem na Ingardenowską filozofię kultury zrekonstruowaną przez Majewską, zauważamy, że pomimo tego, iż zdaje się ona wspierać na trzech zasadniczych koncepcjach – statusu egzystencjalnego wytworów kulturowych, wartościach ujawniających się dzięki tym ostatnim i roli wartości dla ludzkiej egzystencji – w centrum tejsz filozofii zdaje się stać kontekst antropologiczny. Autor omawia-

⁴ Tamże, s. 35.

⁵ Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 127.

⁶ Dotyczy to oczywiście wartości estetycznych, a nie moralnych. Te ostatnie bowiem pojawiają się nie dzięki intencjonalnej kreacji i intencjonalnym wytworom człowieka, lecz wskutek konkretnych działań człowieka. *Niesione* są one poprzez owe czyny, a nie poprzez ludzkie wytwory. Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 289n, 292n, 303, 332.

nej pracy wprost stwierdza, że „u podstaw Ingardenowskiej myśli o kulturze leży określona koncepcja człowieka i funkcji kultury w jego życiu. (...)”⁷. Płaszczyzna antropologiczna zdaje się stanowić szczególny łącznik i podstawę głównych nurtów Ingardenowskiej filozofii kultury. To przecież sama natura człowieka, jego najgłębsza istota domaga się *bycia wobec wartości* udostępnianych dzięki kulturze. Kultura zdaje się znajdować w strukturze ontycznej człowieka swoje najgłębsze uzasadnienie. Sens kultury wypływa z samej ludzkiej natury, która postuluje obcowanie człowieka z wartościami; wartościami ujawniającymi się dzięki obecności wytworów kulturowych.

Ten antropologiczny motyw Ingardenowskiej filozofii kultury jest tym bardziej widoczny, gdy uwzględni się *problem aktywnej recepcji kulturalnej*⁸. Dzieła sztuki bowiem – jako najbardziej znaczące wytwory kultury – nie są przedmiotami, których struktura formalna byłaby zupełnie analogiczna do struktury przedmiotów realnych. O ile te ostatnie znajdują się w formie – posłużmy się metaforycznymi określeniami – zupełnej, gotowej i wykończonej, o tyle przedmioty intencjonalne nigdy nie są zupełnie określone. Jeżeli odwołamy się do przykładu realnego drzewa, to w uzasadniony sposób będziemy mogli skonstatować, że owo drzewo jest przedmiotem określonym w każdym fragmencie swego jestestwa. Jest np. pewną brzozą o zdecydowanej, sprecyzowanej barwie, ilości liści, wysokości, grubości, ilości słoików itd. Natomiast brzoza związana z danym tekstem literackim; brzoza *tkwiąca* w danym literackim dziele sztuki, występująca – jak mówi Ingarden – tylko w zawartości pewnego przedmiotu intencjonalnego⁹ jest zawsze *nie-do-kończona*. Zawiera bowiem miejsca, które nie są ściśle sprecyzowane, np. ilość liści czy barwę przyjmowaną przez korę drzewa w okresie jesiennym. Inaczej mówiąc – zawiera szereg własności niesprecyzowanych, szczególnych *nie-do-określeń*, które Ingarden nazywa miejscami niedookreślenia. I te właśnie miejsca osoba obcuja z tekstem, z którym związana jest nasza brzoza, musi jakoś uzupełnić; musi je do-konstituować.

Odbiorca zatem takiego wytworu kulturowego, jakim jest dzieło literackie, nie może być kimś biernym. O ile bowiem chce rzeczywiście obcować ze światem wytworzonym przez twórcę owego dzieła, o tyle musi w swoisty sposób *wypełnić* to, czego twórca nie doprecyzował i czego, ściśle biorąc, do końca nie mógł doprecyzować. Jeżeli zatem poruszamy się w owym zadziwiającym świecie, w którym można przeżywać dramat Raskolnikowa, odczuwać napierający i obezwładniający absurd rzeczywistości otaczającej Józefa K. czy *słyszeć ciszę* wpływającą ze *Stepów*

⁷ Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 155.

⁸ Por. tamże, s. 141nn.

⁹ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tł. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 182, 281n.

Akermańskich, to możliwe jest to tylko dlatego, że w sposób aktywny – jako czytelnicy – w szczególny sposób współtworzymy ów świat. On nie jest po prostu nam dany, nie stanowi jakiejś gotowej sfery oczekującej tylko na bierną percepcję ze strony odbiorcy, lecz jawi się jako wymagający zasadniczej aktywności ze strony osoby usiłującej z nim obcować. Tym sposobem człowiek zdaje się stanowić swoisty fundament owego intencjonalnego świata literackiej fikcji nie tylko jako jej twórca, lecz także jako współtwórca. Relacja między artystą a odbiorcą nie stawia odbiorcy w charakterze podporządkowanego artyście konsumenta, lecz ma zdecydowanie charakter partnerski. Wszakże ostateczne uwieńczenie dzieła sztuki – ostateczne dopełnienie dzieła – dokonuje się dzięki aktywnej postawie odbiorcy. To samo zresztą dotyczy także innych artystycznych wytworów kultury. Również osoby obcujące z malarzką rzeczywistością – poruszające się w głębi świata wykreowanego przez malarzy – zmuszone są do intencjonalnego, świadomościowego dopełnienia miejsc niedookreślenia występujących w obrazach. Również tutaj konieczne jest aktywne *do-konstituowanie* wytworu artysty do swego pełnego – pozbawionego zasadniczych luk – oblicza. Tylko dzięki temu np. słoneczniki van Gogha nie mają płaskiego, ogołoconego z tylnej strony wyglądu, lecz w percepcji ujawniają się jako gotowe, konkretne i przeniknięte swoistą *soczystością* kwiaty. Tylko aktywności odbiorcy zawdzięczamy to, że rzeźba pozbawiona jest w estetycznej percepcji fizycznych uszczerbków marmuru, a przedstawiana postać ma charakter *wykończony*. Wreszcie tylko zaangażowaniu wykonawcy (będącemu przecież także odbiorcą) zawdzięczamy dopełnienie dzieła muzycznego, które na poziomie partytury zawiera szereg niejasności mogących zostać sprecyzowanych dopiero dzięki wykonaniu i jego percepcji.

Odbiorca dzieła sztuki jawi się zatem – w świetle Ingardenowskiej koncepcji – jako rzeczywisty, faktyczny współtwórca ostatecznej postaci szczególnie doniosłych aksjologicznie wytworów kulturowych – dzieł sztuki. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Majewskiej, która zdecydowanie podkreśla funkcję podmiotowości i aktywności osoby perceptorów w istnieniu sfery kultury. „Niewątpliwie natomiast jest jedno – konstatacja autorka – bez czynnej postawy podmiotów obcujących z wytworami kulturowymi, bez żywego kontaktu człowieka z dziełami, nie moglibyśmy w ogóle mówić o kulturze, lecz jedynie o martwym świecie jej fizycznych fundamentów bytowych. Stąd rola odbiorcy w koncepcji Ingardena porównywalna jest z rolą twórcy. Od twórcy kultura jest bytowo pochodna, od odbiorcy – bytowo zależna. Twórcy powołują dzieła do istnienia, odbiorcy utrzymują je w istnieniu”¹⁰. Nawet jeżeli wypowiedź może wzbudzać pewne interpretacyjne wątpliwości – odbiorca bowiem tylko uzupełnia schemat dzieła, *do-konstituowuje*,

¹⁰ Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 149n.

do-precyzowuje to, co już bytuje, a zasadnicza funkcja podtrzymywania spoczywa na fundamentach fizycznych – to jednak trafnie oddaje istotę roli odbiorcy sztuki. Ta bowiem wyraża się w jego aktywnym, współ-twórczym uwieńczeniu pracy artysty, tzn. w nadaniu owemu wytworowi kultury formy ostatecznej; formy finalnej, dzięki której możliwe jest ujawnienie się wartości estetycznej.

Świat kultury Romana Ingardena w rzetelny sposób prezentuje główne komponenty tego, co możemy określić jako Ingardenowską filozofię kultury. Owe trzy jej zasadnicze sfery – wspomniane intencjonalne wytwory kultury, wartości osadzające się na nich oraz antropologiczna funkcja tychże wartości – zostały wyraźnie wyodrębnione, a ich treść obszernie wyeksplikowana. Omawiana praca w merytoryczny sposób wykazuje obecność filozofii kultury w dorobku naukowym Ingardena; filozofii, która pomimo tego, że nie przybrała postaci jednolicie opracowanego systemu, to jednak w sposób trwały wniknęła w wielokierunkowe Ingardenowskie przemyślenia. Tym samym zarzut kierowany przeciwko Gierulance – pomijającej w opracowanej przez siebie strukturze Ingardenowskiej refleksji płaszczyznę filozofii kultury – znalazł swoje rzeczowe uzasadnienie¹¹. Wszakże wątki filozoficzno-kulturowe przenikają różne sfery Ingardenowskiej refleksji. Pomimo tego, iż Majewska omawia głównie – eksponowane uprzednio – trzy jej zasadnicze formy, to przecież całość struktury przemyśleń Ingardena odnoszących się do kultury ujmuje w sposób szeroki. Owa struktura – zdaniem Majewskiej – obejmuje „ontologię kultury (sposób istnienia wytworów kultury, ich strukturę formalną i uposażenie jakościowe), «metafizykę» kultury (istotę faktycznej kultury, wypowiedzi o faktycznych przedmiotach kulturowych i faktycznych podmiotach kulturalnych), epistemologię (sposoby poznawania kultury, zagadnienia obiektywności wiedzy o kulturze), aksjologię (ontologię i fenomenologię wartości), fenomenologię spotkań kulturalnych (twórczych i odbiorczych)”¹². Nie sposób zatem bagatelizować znaczenia filozofii kultury w Ingardenowskich analizach. Te bowiem – posłużmy się metaforą – *przetykane* są filozoficzno-kulturowymi wrętami, a praca Majewskiej we wszechstronny sposób dokumentuje ich obecność i zasadnicze formy tejeż obecności.

Pomimo istotnych i podstawowych zalet *Filozofii kultury* wskazać musimy na pewną wątpliwość rodzącą się w związku z jej lekturą. Dotyczy ona nieco przesadnej – jak się zdaje – tendencji Majewskiej do ujednoczenia Ingardenowskich poglądów związanych z filozofią kultury. Są one bowiem rekonstruowane w taki

¹¹ Por. D. Gierulanka, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 71nn; Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 73n.

¹² Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 85.

sposób, że sugerują, iż człowiek obcuje ze sferą wartości wyłącznie za pośrednictwem wytworów kulturowych. Zdaniem autorki omawianej pracy Ingarden „twierdzi, że dzięki kulturze człowiek dociera do wartości – ucieleśnia je w swoich wytworach i obcuje z nimi”¹³. Z tą wypowiedzią współbrzmi polemika z Ingardenowską typologią wartości; typologią wyraźnie odróżniającą wartości kulturalne od wartości moralnych. Majewska – w opozycji do Ingardena – konstatuje, że „brak «wytworów» moralnych nie jest argumentem na rzecz tezy, że moralność istnieje poza kulturą”¹⁴.

W kontekście tych wypowiedzi refleksja Ingardenowska może zyskiwać na spójności. Wszakże człowiek, obcując ze sferą kultury, obcuje z wartościami. Skoro zaś płaszczyzna moralna wchodzi w zakres tego, co można określić pojęciem kultury, to oznacza to, iż także wartości moralne pojawiają się w kontekście kulturowym. Inaczej mówiąc, także wartości moralne – w analogiczny sposób do wartości związanych z dziełami artystycznymi – człowiek niejako odnajdywałby w swoim kulturowym otoczeniu. Kultura zaś byłaby szczególnym *medium* wprowadzającym człowieka nie tylko w sferę estetyczną, lecz w ogóle w *przestrzeń aksjologiczną*, która obejmowałaby wówczas także kontekst moralny. Płaszczyzna piękna i dobra ujawniałyby się przed człowiekiem dzięki kulturze. Tymczasem takie stanowisko wydaje się nie do pogodzenia z wizją Ingardena. Ten bowiem – pomimo zaliczenia wartości moralnych wraz z estetycznymi do wartości absolutnych¹⁵ – zdecydowanie eksponuje odrębność wartości moralnych od wartości estetycznych¹⁶. Sfera kultury wszakże – poprzez intencjonalny charakter jej wytworów – zdecydowanie związana jest z kreatywnością człowieka. Odnosi się to nie tylko do osoby twórcy, lecz także – jak sama Majewska to podkreślała – do odbiorcy kończącego niejako artystyczną kreację. Ingardenowska kultura to sfera twórczej, intencjonalnej ludzkiej aktywności, która może zostać utrwalona dzięki fizycznej podporze przedmiotów realnych.

Natomiast sfera moralna zostaje przez człowieka jedynie urzeczywistniana dzięki jego konkretnym czynom. Nie jest jednak tak, aby sprawiedliwość, prawość czy szlachetność stanowiły efekt (skutek, wynik) ludzkiej twórczości. Człowiek wszakże intencjonalnie nie wymyśla – nie konstytuuje – prawości, lecz poprzez swoje własne czyny pozwala niejako owej prawości *ujawnić się*, sam przy okazji stając się człowiekiem prawnym (sprawiedliwym, uczciwym, wielkodusznym itp). Taka radykalna cezura pomiędzy wartościami moralnymi a estetycznymi wpro-

¹³ Tamże, s. 113.

¹⁴ Tamże, s. 117.

¹⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

¹⁶ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 233, 244; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 325n, 335n.

wadza co prawda swoiste *pęknięcie* w Ingardenowską refleksję filozoficzno-kulturową, lecz posiada – jak się zdaje – merytoryczne uzasadnienie w istocie samych tych wartości; wartości, których nie można ogołacać z ich odrębności, nawet za ceną osiągnięcia większej jednolitości poglądów. Tym samym owo *pęknięcie* winno zostać zachowane. Skutkiem tego jest oczywiście naruszenie spójności Ingardenowskiej filozofii kultury, lecz – jak się zdaje – należy raczej wskazać na ów brak, niż dążyć do jego usunięcia za cenę istotnej modyfikacji uzgadnianych czynników. To ostatnie bowiem może prowadzić do formułowania twierdzeń rodzących kolejne wątpliwości. Takim twierdzeniem zdaje się być sugestia Majewskiej, jakoby dało się utrzymać na gruncie Ingardenowskim tezę, że człowiek wytwarza wartości. Jest ona wszakże zdecydowanie niezgodna z intuicjami filozofa twierdzącego wyraźnie, iż „nie znaczy to jeszcze, żeby te wartości były same wytwarzane przez człowieka”¹⁷. Ingarden protestował przeciwko tezie o aksjologicznej kreacji człowieka. Sam zresztą – pomimo wielokierunkowych badań odnoszących się do wartości – przyznawał, iż nie potrafi jednoznacznie określić statusu egzystencjalnego wartości. Na pewno jednak nie zgadzał się z uznaniem ich intencjonalnego bytowania.

W kontekście Ingardenowskim wątpliwości mogłyby zatem wywołać wypowiedź Majewskiej, iż zaakceptowałaby ona „pogląd myślicieli, którzy utożsamiają sposób istnienia wartości ze sposobem istnienia kultury”¹⁸. Jeżeli bowiem wytwory kultury bytują intencjonalnie, to uznanie przytaczanego poglądu oznaczałoby, iż człowiek nie tylko może wytwarzać i modyfikować wytwory artystyczne, lecz także modyfikować wartości moralne. Czyż jednak w mocy człowieka jest uczynienie zmian w sprawiedliwości czy szlachetności? Albo ktoś działa szlachetnie, albo ta wartość nie zostanie urzeczywistniona. Natomiast przekształcanie samej wartości jest niemożliwe. Niemożliwa jest także jej intencjonalna kreacja, tak istotna dla kulturowego wytwarzania. O ile *Pan Tadeusz* jest wytworzony dzięki świadomościowej kreacji; o ile *IX Symfonia* istnieje, ponieważ geniusz twórcy ją ukonstytuował, o tyle dobro, uczciwość czy jakakolwiek inna wartość nie zaistniała dzięki twórczości jakiegokolwiek człowieka. Wartości się nie wytwarza – nie konstytuuje, nie kreuje – ani się nie wymyśla. W mocy człowieka leży tylko stworzenie własnymi czynami, zachowaniami i aktami warunków do ich urzeczywistnienia się. Człowiek może tylko sprawić, iż one ukażą się, ujawnią się, staną się niejako dostępne dla wielu osób. Nie może on jednak ich po prostu stworzyć (analogicznie do artystycznej kreacji).

Wydaje się zatem, iż sugestie Majewskiej zmierzające w stronę ujednoczenia wytworów kultury i sfery wartości – jako rzeczywistości intencjonalnie wytworzo-

¹⁷ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 37, przypis 5. Por. Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 127.

¹⁸ Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 128.

nej przez człowieka – wymagają podjęcia dalszych badań. Podejście autorki co prawda nadaje Ingardenowskiej filozofii kultury spójność i jednoznaczność, jednak budzi pewne wątpliwości, których praca nie usuwa.

Ostatnie uwagi jednak stanowią tylko pewne refleksje odnoszące się do kilku wypowiedzi autorki pracy i nie naruszają zasadniczej pozytywnej jej oceny. *Świat kultury Romana Ingardena* bowiem we wszechstronny sposób ukazuje przemyślenia Ingardena dotyczące kultury. Zawiera wiele cennych uwag i skrupulatnie rekonstruuje wątki obecne w różnych pracach i przejawiające się w różnych okresach badań Ingardenowskich. Efektem owej rekonstrukcji jest ujawnienie obecności w rozważaniach Ingardena – obok ontologii, teorii poznania i wielu innych dziedzin filozoficznych zainteresowań – filozofii kultury. Majewska zaś w uzasadniony sposób przekonuje czytelnika do swej tezy, że aspekt filozoficzno-kulturowy stanowi „aspekt istotny, bo przenika on dzieła Ingardena, łącząc się z centralnymi problemami jego filozofii”¹⁹. Warto zatem zapoznać się z omawianą pracą nie tylko po to, aby pogłębić wiedzę dotyczącą samego Ingardena, lecz także aby – być może – zmodyfikować własną percepcję otaczającej nas kultury.

¹⁹ Tamże, s. 155.

Kilka wglądów antropologicznych

[Maciej Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003]

Antropologia filozoficzna nigdy nie została u Romana Ingardena ujęta w sposób zwarty i wyczerpujący. Ingarden nie zdołał nadać własnym przemyśleniom z zakresu filozofii człowieka postaci gotowej. Niewątpliwym jednak faktem jest to, iż jego filozoficzna pasja poznawcza kierowała się także w stronę człowieka; niewątpliwe jest również i to, iż właśnie wobec problemu specyfiki ludzkiej egzystencji Ingarden pozbył się swego ontologicznego, analitycznego dystansu i w pewnym osobistym zaangażowaniu podjął rozważania zawarte w *Księżeczce o człowieku*. Wydaje się, iż ten wybitny ontolog kontekst antropologiczny uznawał za szczególnie w swojej twórczości i nadawał mu nieco odmienny – przynajmniej częściowo – charakter od kontekstów badań kierowanych w stronę innej problematyki. Istotną częścią Ingardenowskiej wizji człowieka są oczywiście te uwagi, które pojawiają się w związku z badaniami koncentrującymi się wokół sporu z Husserlem, czyli sporu o status egzystencjalny świata realnego. Ingarden wypracowując wyjątkowo ścisłą terminologię ontologiczną (korelatywnie do stopnia wnikliwości w ujawnianiu zawartości idei różnych przedmiotów ewentualnie istniejących w różny sposób), nie mógł zignorować swych wyników i nie odnieść ich do człowieka. Skoro ten ostatni okazywał się swoją budową czy sposobem istnienia nieco podobny do innych przedmiotów, to ustalenia ich dotyczące – osiągnięte w drodze ontologicznego badania – odnosiły w oczywisty sposób także do egzystencji i formalnej struktury człowieka. Jednocześnie jednak Ingarden sferę antropologiczną ujawnił w nieco odmiennym odcieniu; odcieniu bardziej osobistym i – powiedzielibyśmy – bardziej intymnym. Mamy oczywiście tutaj na uwadze eksplikację zawartości treściowej fenomenu człowieka. Inaczej mówiąc – komplementarne do wyników ontologicznych odnoszących się do takiego przedmiotu, jakim jest człowiek, okazały się ustalenia ukazujące głębię ludzkiej oryginalności, w żaden sposób niedające się wyczerpać w spojrzeniu chłodnej, analitycznej spekulacji. Wydaje się, iż oba te momenty trafnie uchwycił i zrekonstruował w swoich badaniach Maciej Smolak. Warto zatem w kilku zdaniach przyjrzeć się Ingardenowskiemu człowiekowi przedstawionemu w *Filozofii człowieka u Romana Ingardena*.

Smolak w wyczerpujący i wnikliwy sposób dokonuje eksplikacji ontologicznych ustaleń Ingardena dotyczących bytu ludzkiego. Podczas lektury dwóch pierwszych rozdziałów (*Ontologiczne podstawy teorii człowieka* i *Budowa człowieka*)

spotykamy się z człowiekiem ujmowanym jako szczególny przedmiot istniejący w sposób autonomiczny, który pod względem formalnym stanowi podmiot własności jakościowo określony wyjątkową materią nazywaną przez Ingardena naturą konstytutywną. Stanowiąc taki przedmiot realny, jest tym, czemu nic nie brakuje, co stanowi w sobie pełną – wyczerpującą – całość, która jest w sobie zamknięta. Owa całościowość ludzkiego przedmiotu, szczególne zamknięcie – czy *domknięcie* – nie oznacza oczywiście stratusu przedmiotu nieulegającego żadnej zmianie, lecz jest związane z brakiem tego, co znamionuje Ingardenowskie przedmioty intencjonalne. Te ostatnie bowiem posiadają w swej strukturze znamienity rys, tzn. miejsca niedookreślenia sprawiające, iż nie można o takich przedmiotach nigdy ostatecznie skonstatować, że są one już wypełnione do końca swoją bytowością. Bytowość intencjonalna bowiem zawsze ujawnia się jako zawierająca w sobie pewne momenty pod względem treściowym niejasne, niesprecyzowane, a więc i niegotowe. Człowiek wyobrażony czy też przedstawiony w jakiejś powieści – a więc wyczerpujący znamiona Ingardenowskiego przedmiotu intencjonalnego – nigdy nie będzie posiadał całkowitego (zupełnego, *nasyconego*) zestawu własnych własności, chociażby wskutek tego, że nasze wyobrażenie bądź tekst literacki nie uwzględniły wyrazu miłosnego zachwyty pojawiającego się na jego twarzy. Natomiast człowiek realny jako przedmiot samoistny zawsze uposażony jest treściowo w sposób zupełny. I w optyce Ingardenowskiej taki przedmiot zawsze może ulegać zmianie. Wszak nie jest przedmiotem nienabywającym nowych własności i nie jest przedmiotem niezmiennym. Obdarzony jest bowiem szczególnym rodzajem własnej natury konstytutywnej.

O ile w przypadku matematycznych przedmiotów idealnych – o istnieniu których Ingarden był przekonany – mówimy o niezmienności *trójkątności*, *kołowości* czy *rombowości* – a więc tego, co uznajemy za najbardziej *osobiste* i konstytutywne materialne znamię przedmiotu – o tyle w przypadku człowieka jego natura może ulegać określonym modyfikacjom; modyfikacjom, które w żadnej mierze nie naruszają tożsamości ludzkiego bytu, gdyż nie stanowią one zamiany intymnej (własnej, osobowej, *mojej*) natury na inną, lecz są tylko kolejną fazą ujawniania tego, co pod względem jakościowym już było i jest zawarte w owej naturze; fazę, w której ujawnia się i ucieleśnia doskonalej i bardziej wyraziste to, co od początku istnienia danego człowieka obdarzonego *tą oto* naturą konstytutywną w tejże naturze było zawarte. Tak rozumiany człowiek zostaje w dalszej fazie rekonstrukcji dokonywanej przez Smolaka ujawniony jako przedmiot *wtopiony* w upływ czasu, który podziela z innymi przedmiotami realnymi tzw. szczelinowość istnienia (owo szczególne *tkwienie w szczelinie* terażniejszości zawartej pomiędzy przeszłością a przyszłością), a jednocześnie przewycięża owo czasowe ograniczenie. Posiada wszakże zadziwiająca umiejętność – ograniczonego oczywiście – transcendowania własnej aktualności poprzez możliwość intencjonalnego (świadomościowego) *wglądu* we własną

przeszłość i oczekiwania na nadchodzące z przyszłości wydarzenia. Wszystko to sprawia, iż przedmiot osobowy znamionuje szczególna bytowa dwoistość wyrażająca się z jednej strony w uczestniczeniu w czasowej dziejowości, z drugiej natomiast – w pewnym pokonywaniu negatywności związanej z upływem czasu.

Ten wyjątkowy przedmiot zostaje opisany dalej przez Smolaka poprzez kontekst takich momentów charakterystycznych dla człowieka, jak świadomość, dusza czy ciało. Okazuje się tutaj, iż świadomość mająca formę strumienia przeżyć, którego źródłem jest *czyste ja*, jest ściśle związana z ludzką duszą, czyli z pewną *konkretnością psychiczną*. W tej zadziwiającej jedności odnajdujemy określone dyspozycje psychiczne, momenty charakterologiczne, siły czy władze psychiczne. Ingardenowski człowiek zatem jawi się w pewnej świadomościowej zwartości. Nie jest bowiem jakoś abstrakcyjnie sformalizowany i zamknięty w obrębie *czystego ja* rozumianego jako określony bezjakościowy biegun identityczności, z którego jedynie wypływają – w nieustannym *świadomościowym ruchu* – kolejne przeżycia budujące wspomniany już strumień. W głębi osoby ludzkiej odkrywamy bowiem jedność psychiczno-duchową, której specyficzne *całościowe zrośnięcie* sprawia, iż uprawnione jest mówienie o konkretnym *ja*; o *ja*, które jest obdarzone określonymi zdolnościami, umiejętnościami i posiada konkretny temperament oraz skłonności do określonych postaw czy zachowań. Tak rozumiana osobowa konkretność jest konstytuowana poprzez jedyną i niepowtarzalną naturę konstytutywną. To właśnie owa *haecceitas* decyduje o tym, iż każdy człowiek nie tylko posiada momenty gatunkowe – wspólne wszystkim ludziom – lecz że jest wyposażony w najbardziej intymnej głębi swego jestestwa w jedyną (*tę oto*) konstytutywną jakość; jakość, która jest zawsze *moja*; jakość, która decyduje o mojej niepowtarzalności i oryginalności. Ingardenowski człowiek nie jest jednak tylko sferą duchową i psychiczną. Jego jedność budowana jest także poprzez ciało. I ten wątek również został interesująco podjęty przez Smolaka.

Dzięki prezentacji autora pracy ujawnia się Ingardenowska optyka, w której mamy do czynienia nie tylko z nieco przyrodniczym spojrzeniem na ludzki organizm jako na złożony system względnie izolowany (częściowo otwarty i częściowo zamknięty, co sprawia, iż przyjmując część wpływów otoczenia, jednocześnie izoluje się od innych), lecz także z fenomenologicznym wglądem w oryginalność ludzkiej cielesności. Wszak ciało człowieka nie jest wobec niego samego czymś zewnętrznym czy pewną *drugą rzeczywistością*, ale stanowi z nim jedność; jedność intymną, pełną i pozbawioną jakiegoś rozdzielienia. Ingardenowski człowiek *dotyka* siebie samego jako osobowego *ja*, które jest *wtopione* w cielesność i które dzięki tej ostatniej może otwierać się na wszystko to, co znajduje się na zewnątrz niego samego; otwierać jako niepowtarzalna jedność cielesno-psychiczna-duchowa. W tej zaś całości dominującą pozycję zajmuje owo osobowe *ja*, które zdaje się stanowić najbardziej dynamiczne, podmiotowe i źródłowe centrum tak rozumianego

monadycznego bytu. Uwagi odnoszące się do problematyki owego centrum osobowego zamykają drugi rozdział i stanowią jednocześnie kontekst łączący z rozdziałem trzecim traktującym już o tożsamości osoby.

Tożsamość człowieka stanowi kolejny wnikliwy etap rozważań Smolaka. Wiernie rekonstruuje on refleksję Ingardena skoncentrowaną na problematyce identityczności osoby ludzkiej. Napotykamy tutaj na takie momenty człowieka jako przedmiotu trwającego w czasie, jak *sobość*, jego jedność czy owo szczególne *pozostawanie sobą* pomimo upływającego czasu. Wszystkie one związane są z zasadniczym faktem – tak bardzo eksponowanym przez Ingardena – iż człowiek, pomimo wielorakich zmian zachodzących w czasie jego życia skutkujących niestannym przekształcaniem jego bytowości, zawsze pozostaje tym samym osobowym jestestwem; jestestwem, które obdarzone właśnie *tą oto* naturą konstytutywną trwa jako *ten oto* człowiek. I każdy *ten oto* – jedyny i niepowtarzalny – człowiek, zachowując własną identityczność, podlega jednocześnie ciągłym zmianom, które nie mogą jednak naruszyć materii jego natury konstytutywnej. Bez względu na zakres zmian dokonujących się w jego życiu – bez względu na modyfikacje charakterologiczne czy intelektualne – zawsze pozostanie *tym samym* (choć nie zawsze *takim samym*) człowiekiem! Jeżeli zmiana obejmie jego sposób zachowania, myślenia czy odnoszenia się do szeroko rozumianej rzeczywistości, to dzieje się to tylko dlatego, iż możliwość takowych zmian tkwiła po prostu od samego początku jego istnienia w intymności jego natury konstytutywnej. Jednocześnie nie jest tak, iż bytowość człowieka jest ostatecznie zdeterminowana jego naturą, a on sam pozbawiony jest podmiotowości czy suwerenności. Ingardenowski człowiek bowiem kształtuje samego siebie. Osobowe *ja* – owo faktyczne źródło i fundament życia osobowego – poprzez własne decyzje i sposób odnoszenia się do rzeczywistości ma wpływ na kształtowanie samego siebie; ma wpływ na ujawnianie i rozwijanie tych, a nie innych potencjałów tkwiących w sposób utajony w nim samym. Tym sposobem dochodzimy do problemu ujętego przez Smolaka w rozdziale czwartym (*Wolność człowieka*).

Okazuje się bowiem, iż człowiek buduje własną tożsamość poprzez wolne odnoszenie się do sfery aksjologicznej. Tylko ten kontekst działań pozwala mu zachować własną oryginalność i kształtować samego siebie; własną głębię osobowego *ja*. Ingardenowski człowiek jest jestestwem, które jest zdolne do podejmowania świadomych, celowych i faktycznie motywowanych decyzją własnego *ja* (osobowego centrum) działań. O ile człowiek zupełnie *władą sobą*, o tyle może podejmować działania w sposób wolny, a te jednocześnie w sposób szczególny specyfikują pozytywnie jego samego i budują jego *ja*. Tylko takie wolne czyny umożliwiają mu immanentne scalanie się, ową oryginalną ontyczną osobową unifikację, dzięki której człowiek w sposób rzetelny osiąga własną tożsamość; tożsamość wynikającą już nie tylko z tego, iż scalenie dokonuje się prozaicznie dzięki *haecceitas*, która

otula niejako wszystkie jakościowe momenty człowieka i nadaje mu jednolite znamię, lecz tożsamość związaną ze świadomą aktywnością *ja* i wyrastającą z owej aktywności. Ta *działaniowość* człowieka oczywiście musi być przeniknięta wewnętrznym sensem i najbardziej fundamentalnym motywem, który znajduje się niejako u podstaw wolnej decyzji osobowego *ja*. Ten motyw Ingardenowski człowiek odnajduje we wspomnianej już sferze aksjologicznej.

Autor omawianej pracy rekonstruuje poglądy Ingardena odnoszące się do problematyki wartości. Jego uwagi koncentrują się na formie, materii i sposobie istnienia wartości. Podejmują one także kwestię idealnej jakości wartości, idei wartości i wreszcie wartości już skonkretyzowanych, czyli takich, które znamionują już konkretne ludzkie działania i osoby podejmujące owe działania. Sygnalizując trafnie szereg Ingardenowskich niejasności, zwraca uwagę, że istotnym momentem wartości jest ich postulatywność, tzn. niedające się bliżej opisać ich roszczenie do urzeczywistnienia. Inaczej mówiąc, najbardziej znamienitym i oryginalnym rysem wartości jest ich – posłużmy się metaforą – *domaganie się faktycznego wkroczenia w byt*. Wartość niejako domaga się tego, aby przestała oczekiwać na swe pełne *wkroczenie* w rzeczywistość ludzką, a przybrać mogła postać wartości konkretnej i faktycznie już *tkwiącej* w sferze otaczającej człowieka.

W tym momencie Ingardenowska aksjologia przenika się z jego antropologią. Wszakże postulatywność wartości odsyła do tego, kto może sprostać owemu roszczeniu, a który czyniąc to, konstytuuje siebie samego i kształtuje własne, osobowe, najbardziej intymne *ja*. O tyle więc w działaniu człowieka odkrywamy najbardziej zasadniczy sens, o ile będzie to ludzka aktywność motywowana dostrzeżeniem obiektywnego ładu aksjologicznego i chęcią jego skonkretyzowania. Człowiek w najbardziej pozytywnym sensie buduje swoją tożsamość wówczas, kiedy dostrzega wspomniane roszczenie wartości i je urzeczywistnia. Smolak zdecydowanie eksponuje fakt, iż Ingardenowski człowiek jest odpowiedzialny za własne *przyłgnięcie* do wartości i ich konkretyzowanie, a jednocześnie za – osiągnięte dzięki temu – rozwijanie siebie samego, który to proces możliwy jest tylko w kontekście aksjologicznego zaangażowania. Pisze bowiem, iż „odpowiedzialność stanowi istotną, podstawową i fundamentalną strukturę podmiotowości” (s. 11), a także, iż „można by powiedzieć, że w swej podstawie, na miarę swych możliwości człowiek «już» jest odpowiedzialny za powierzone mu zadanie tworzenia siebie w perspektywie pomnażania dobra w świecie” (s. 147). W optyce Smolaka Ingardenowski człowiek jawi się więc jako ten, który jest bytem aksjologicznym i który z własnej ludzkiej natury – w myśl sensu głębi swej podmiotowości – jest jestestwem odpowiedzialnym.

Filozofia człowieka u Romana Ingardena niewątpliwie jest pracą zasługującą na uwagę. We wszechstronny sposób ukazuje Ingardenowskie poglądy antropologiczne i trafnie wiąże zagadnienie statusu człowieka z kontekstem wartości (zwłasz-

cza moralnych). Czytelnik tej pozycji zyska stosunkowo spójną i wyczerpującą wizję Ingardenowskiej koncepcji człowieka. Mimo to, można jednak sformułować pewną wątpliwość wobec sposobu ujęcia tej problematyki przez Smolaka. Spróbujemy poświęcić naszej wątpliwości kilka zdań.

Smolak zdecydowanie akcentuje odpowiedzialność jako najbardziej fundamentalną kategorię antropologiczną Ingardena. To ona zdaje się konstytuować jego osobisty – przeniknięty *sobością* – rdzeń. To właśnie ona stanowi szczególne wyzwanie dla człowieka i to dzięki niej człowiek może w pełni budować własną tożsamość. Wszak „człowiek jest w szczególny sposób wyróżniony, o czym świadczy jego zdolność do prowadzenia wartościowego życia oraz jego odpowiedzialność za świat i samego siebie” (s. 141); wszak – jak twierdzi Smolak – „jest odpowiedzialny za świat, w którym żyje, za całe swoje życie, za swoje poniechania i możliwości, które się przed nim wyłaniają” (s. 144). Wszystko to niewątpliwie świadczy – w opinii autora niniejszych wątpliwości – o trafnym wobec Ingardena podkreśleniu przez Smolaka antropologicznego znaczenia kategorii odpowiedzialności. Ta bowiem z pewnością pełni funkcję zasadniczą. Człowiek buduje swój byt jako jestestwo aksjologiczne! Jednocześnie jednak – jak się zdaje – to nie ona sama jest podstawą Ingardenowskiego wyjaśniania tajemnicy ludzkiej egzystencji. To nie ona stoi u podstaw konstytucji ludzkiej – osobistej, intymnej i głębokiej – *sobości*. Odpowiedzialność oczywiście mnie przenika i stanowi wręcz moment konstytutywny (i tutaj Smolak ma rację), lecz ona o tyle tylko ma sens, o ile istnieje obiektywna racja wobec której – i dla której – można mówić o odpowiedzialności; o ile istnieje to, co zdaje się rodzić i stanowić specyficzne źródło owej *mojej* odpowiedzialności. Wszak tylko dlatego mogę mówić o odpowiedzialności, o ile – posłużmy się metaforą – *słyszę głos wartości domagającej się urzeczywistnienia!* Bez nich nie ma odpowiedzialności! Ingarden przecież wprost powie, że „w tym właśnie momencie, gdy już zaczynam być za coś odpowiedzialny, widać, że w grę wchodzi wartości natury moralnej, a nie innej” (R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 219). Można więc uznać, iż to kontekst wartości – które z jednej strony w specyficzny sposób *roszczą sobie pretensje* do ich faktycznej realizacji, a które z drugiej strony poprzez działanie człowieka zaczynają budować faktyczną jego *przestrzeń aksjologiczną* – rodzą sytuację odpowiedzialności. O ile zatem trafnie sugeruje Smolak, iż Ingarden eksponuje rolę kategorii odpowiedzialności w antropologii, o tyle zmieniony już akcent wobec refleksji Ingardena dostrzec można w sugestii, iż to odpowiedzialność jest *podstawową strukturą podmiotowości*. Odpowiedzialność nie tyle zdaje się mnie konstytuować i stanowić źródło mego ruchu *ku* wartościom (*ponieważ jestem odpowiedzialny, to dochowuję wierności wartości*), ile jest podmiotową odpowiedzią na obecność sfery aksjologicznej (*ponieważ wartość «domaga» się odpowiedzi, staję się odpowiedzialny*). Nacisk u Ingardena zdaje się być właśnie położony na wartość, która *wikła* mnie w odpowiedzialność. To

wartość zdaje się być w tym kontekście czymś nadrzędnie motywującym i to ona czyni mnie odpowiedzialnym! Ingarden o ludzkim działaniu i jego wyniku przecież mówi, iż „kiedy są one absolutnie neutralne co do wartości (i to w jakiegokolwiek dziedzinie wartości, nie tylko w sferze wartości moralnych), sprawca jest wprawdzie zawsze ich twórcą, ale samo to nie pozwala, by się wyłoniło pytanie o jego odpowiedzialność za coś” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 81). Jeżeli tak właśnie jest, to znaczy to, iż będąc zdolnym do odpowiedzialności (dzięki mojej aksjologicznie ukierunkowanej naturze), staję się faktycznie odpowiedzialnym tylko wówczas, gdy wchodzę w pozytywną – bądź negatywną – relację z *przestrzenią aksjologiczną*.

Przeniesienie akcentu dokonane przez Smolaka zdaje się skutkować także pewną – aczkolwiek tylko subtelnie zarysowaną – użytecznością wartości. W sposobie analiz autora – pomimo tego, iż nieustannie stara się on unikać podejrzeń o nieco pragmatyczny status wartości – sfera wartości staje się niejako okazją (środkiem?) do budowania trwałego osobowego rdzenia. Wartość nie tyle staje się celem samym w sobie, ile czymś, co pozwala człowiekowi w pełni urzeczywistnić własną *osobową, intymną sobość*. Taki przecież wydzźwięk można odnaleźć w wypowiedzi Smolaka, który twierdzi, iż „przede wszystkim muszę dochować wierności danym w przeszłości przyrzeczeniom, obietnicom i zobowiązaniom. (...) W poczuciu samoodpowiedzialności muszę raczej czynić wszystko, co w mojej mocy, by wytropić siebie i rozjaśnić motywy mojego postępowania” (M. Smolak, dz. cyt., s. 173). Pewnym potwierdzeniem nieco instrumentalnego oblicza Ingardenowskich wartości w książce Smolaka może być konstatacja o wartościach, iż „przecież to one sprawiają, że życie człowieka nabiera kolorytu i blasku. To one rozbudzają w nim różnorodną tęsknotę, a przede wszystkim ugruntowane w nim pragnienie czynienia dobra (...)” (s. 201). Wydaje się przecież, iż wiernym winieniem być nie tyle wobec moich przeszłych decyzji, lecz wobec pozytywnych wartości; wobec tego, *ku czemu* – obiektywnie aksjologicznie i trafnie – intencjonalnie odnosiło się moje przyrzeczenie, obietnica i zobowiązanie. Podobnie i same wartości jeszcze wcale nie umożliwiają tego, aby moje życie *nabierało kolorytu i blasku*, tylko owo życie *nabiera kolorytu i blasku* przy okazji tego, iż moje osobowe *ja* wykracza w stronę wartości i faktycznie je urzeczywistnia i *wtapia* w ludzką rzeczywistość; w ludzkie otoczenie! One tylko (aż!) pozwalają na powstanie owego *kolorytu i blasku*, lecz nie są środkiem, który to umożliwia. Ten *blask i koloryt* zdaje się być bardziej darem dochowania wierności wobec wartości, a nie celem osiąganym dzięki wartościom. Przesuwając akcent bardziej w stronę samego Ingardena, wolno chyba wyrazić wątpliwość, czy rzeczywiście (jak pisze Smolak w *Postscriptum*) „odpowiedzialność jest ośrodkiem, wokół którego koncentruje się refleksja antropologiczna Ingardena” (s. 212), czy może raczej tym ośrodkiem jest sfera aksjologiczna, wobec której dopiero człowiek staje się odpowiedzialny.

Pamiętać jednak należy, iż powyższe uwagi są jedynie zestawem pewnych refleksji skupionych wokół wybranych momentów zawartych w badaniach Macieja Smolaka i stanowią bardziej wyraz określonej interpretacji Ingardenowskiej antropologii i aksjologii dokonanej przez autora niniejszej recenzji niż wyraz przeświadczenia, iż interpretacja Ingardenowskiej antropologii z uznaniem odpowiedzialności za fundamentalną strukturę podmiotowości stanowi niezgodność wobec samego Ingardena. Skoro bowiem Ingarden nie zdołał dokonać syntetycznego wykładu własnej antropologii i nie ukończył pełnego opisu jej związków z aksjologią, to każda próba uchwycenia najbardziej istotnych momentów takiej filozoficznej refleksji ujawni zaangażowanie jej autora i stanowić będzie nie tylko rekonstrukcję Ingardenowskiej koncepcji, lecz przeniknięta będzie interpretacyjnym schematem. Być może zatem powyższe uwagi odnoszące się do ujęcia Macieja Smolaka stanowią właśnie wyraz określonej interpretacji związanej po prostu z nieco odmiennym rozłożeniem akcentów, niż to uczynił sam autor *Filozofii człowieka*; interpretacji nie bardziej uzasadnionej niż ta, której dokonał Smolak. Gdyby zaś bardziej wnikliwe badania potwierdziły merytoryczność uwag autora obecnego opracowania, nie zmieniłoby to oczywiście zasadniczej pozytywnej oceny omawianej pozycji.

Wszakże umożliwia ona niewątpliwie zapoznanie się z całokształtem rozważań Ingardena odnoszących się do człowieka; człowieka, o którym można powiedzieć, iż jako obdarzony tą samą naturą konstytutywną od początku swego istnienia zawsze pozostaje tym samym bytem; człowieka, którego egzystencja nie jest jednak nigdy w pełni zamknięta i *domknięta*. Bowiern Ingardenowski człowiek, będąc ciągle tym samym, powołany jest poprzez własną naturę do własnej konstytucji i własnego stawania się. Jest tym, kto nieustannie transcenduje aktualność siebie samego i wykracza ponad własną czasowość, która nieustannie usiłuje pochłonąć go. Jest również tym, który dokonuje owego *człowieczego (i ograniczonego) trwania wbrew czasowi* nie tylko poprzez intencjonalne wykraczanie we własną przeszłość i przyszłość, ale poprzez zwiążanie się z *przestrzenią aksjologiczną*. To ostatnia staje się jego przeznaczeniem i czymś konstytutywnym dla niego. Dochowując jej wierności – *wsluchując się w nią i przylegając do niej* – obdarowany zostaje budowaniem własnej tożsamości. Człowieczy ruch *ku sferze wartości* pozwala na wypełnienie jego powołania: na ujawnienie pełni samego siebie i uzyskanie identyczności poprzez przeniknięte *sobością* osobowe *ja*. Wszak taki ton odnajdujemy w klasycznej już wypowiedzi Ingardena – cytowanej również przez Smolaka – wedle której „jestem siłą, co chce być wolna. (...) Trwać i być wolna może tylko wtedy, gdy siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje” (dz. cyt., s. 203).

Można tylko żałować, iż Ingardenowski człowiek żyje w przestrzeni, w której Bóg jest raczej niezauważalny, a wśród wartości Ingarden nie znalazł wartości religijnych.

Ontologia czy metafizyka? Wokół istnienia

[Bogdan Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002]

Tytuł pracy w wierny sposób oddaje charakter jej zawartości. Przedmiotem bowiem analiz Bogdana Michalskiego są poglądy filozoficzne Ingardena, Witkacego i Leszczyńskiego. To oni właśnie przyciągają jego uwagę, a czynnikiem decydującym o zainteresowaniu ich filozoficzną refleksją jest zaangażowanie metafizyczne obecne w niej. Nie jest bowiem tak, aby ideały neopozytywistyczne znalazły oddźwięk w filozoficznej postawie tytułowych myślicieli i ogołociły ją z aspiracji metafizycznych. Dla wszystkich trzech filozofów wszakże metafizyka stanowiła dziedzinę ciągle aktualną, pełną sensu i rodzącą zasadnicze – domagające się precyzyjnych i uzasadnionych odpowiedzi – pytania filozoficzne. Głównym zaś problemem metafizycznym zarówno dla Ingardena, Witkacego, jak i dla Leszczyńskiego był status egzystencjalny świata realnego. Sposób istnienia rzeczywistości wszakże pozbawiał ich filozoficznego spokoju i skłaniał do głębokich analiz zmierzających do jego określenia i uściślenia; analiz prowadzonych w różny sposób, różnymi metodami i znajdujących swój finał w rozstrzygnięciach pozbawionych identyczności; analiz wreszcie, którym towarzyszyła filozoficzna pasja dążenia do prawdy, a która ujawniała się w osobistych kontaktach między wspomnianymi myślicielami. I właśnie ta szczególna wspólnota filozoficznego celu i kontaktów personalnych stanowi przedmiot analiz zawartych w książce Michalskiego. Praca bowiem ukazuje nie tylko rdzeń filozoficznej refleksji Ingardena, Witkacego i Leszczyńskiego, lecz także oddaje ową szczególną filozoficzną atmosferę towarzyszącą osobistej wymianie myśli między nimi.

Metafizycy polskiej filozofii jest pracą obejmującą wstęp i sześć części. Po wstępie – w którym autor pracy precyzuje jej cel, kontekst metodologiczny związany z analizą korespondencji między filozofami, a zwłaszcza z doprowadzeniem do wydania *Sporu o monadyzm* Leszczyńskiego oraz określa ramy czasowe mające obowiązywać w pracy – Michalski dokonuje ogólnej charakterystyki filozofii w okresie międzywojennym. W pierwszej części poświęconej temu zagadnieniu – *Filozofia polska okresu międzywojennego: metafizycy i pozytywiści* – napotykamy opinie różnych filozofów dotyczące stanu filozofii polskiej we wspomnianym okresie. Pojawia się tutaj osąd zarówno Ingardena, Elzenberga, jak i – odbiegający

od surowości tamtych – Corneliusa czy Tatarkiewicza. Część druga – *Spór idealizmu z realizmem w polskiej literaturze filozoficznej* – wyznacza ramy dalszych badań poprzez ich tematyczne uściślenie oraz ukazanie specyficznej formy obecności sporu o świat realny w pracy tytułowych filozofów. Zostajemy tutaj zapoznani nie tylko z okolicznościami związanymi z powstaniem Ingardenowskiego *Sporu o istnienie świata*, *Sporu o monadyzm* Leszczyńskiego i Witkiewicza, lecz również z wyjątkowym charakterem tzw. rozmów istotnych. To właśnie dzięki nim *stricte* filozoficzny spór toczony pomiędzy Ingardenem, Witkiewiczem i Leszczyńskim (a także Corneliusem) dotyczący statusu egzystencjalnego świata realnego nabrał niepowtarzalnej aury związanej z osobistymi kontaktami pomiędzy filozofami. Te kontakty bowiem nie tylko miały charakter dyskusji toczonych po wygłaszanych referatach naukowych, lecz także postać wieloletnich korespondencji czy dysput toczonych podczas spacerów.

Element wspólny koncepcji owych filozofów, tzn. krytyczny stosunek do idealizmu Husserla i Corneliusa, znajduje odzwierciedlenie w części trzeciej badań prowadzonych przez Michalskiego. Owa *Krytyka w Polsce idealizmów Husserla i Corneliusa* wskazuje na niezależność filozoficznej refleksji polskich metafizyków i dystans wobec przemyśleń swych mistrzów. Autor precyzyjnie przedstawia krytycyzm Ingardena wobec Husserla, jak również protest Witkiewicza i Leszczyńskiego zwrócony przeciwko idealizmowi Leszczyńskiego. To dzięki owej precyzji możemy zrozumieć, jak jest możliwa konstatacja, iż „Witkiewicz jest w planie epistemologicznym zarazem realistą, jak i idealistą (sic!)”¹ czy też jakie są Witkiewiczowskie sposoby wydostania się z „zaklętego kręgu przeżyć”². To ona także przybliżyła nam główne motywy niezgody z jednej strony Ingardena na rozstrzygnięcia Husserla, a z drugiej Leszczyńskiego na idealizm Corneliusa. Wątki te stanowią szczególne przygotowanie do zasadniczych części pracy – czwartej i piątej, w których ukazane zostaną kontrowersje już nie między uczniami, a mistrzami, lecz polemiki w gronie samych uczniów; spory między Ingardenem i Witkacym oraz Witkacym i Leszczyńskim.

Problematykę części czwartej Michalski ujmuje, tytułując ją jako *Spór o istnienie świata realnego w nieznanach listach Witkacego i Ingardena*. Kontekst wzajemnej korespondencji pomiędzy filozofami umożliwi autorowi pracy wyekspozowanie zarówno punktów zbieżnych ich refleksji, jak również te momenty, w których ujawniały się panujące między nimi rozbieżności. Dzięki temu kontekstowi czytelnik zbliży się m.in. do funkcji ciała w Witkiewiczowskim docieraniu

¹ B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002, s. 62.

² Tamże, s. 63.

do świata realnego, jego antyepistemologicznych preferencji filozoficznych czy niechęci do czystej świadomości. Wszystko to – wraz z Witkiewiczowskim realizmem i biologicznym monadyzmem – odnajdujemy także w kolejnej, piątej części pracy, tzn. w *Pytaniu o istnienie świata realnego w „Sporze o monadyzm”*. Część ta koncentruje swoją uwagę na polemice pomiędzy Witkacym a Leszczyńskim, która zaowocowała wspomnianym już *Sporem o monadyzm*. Michalski pozwala czytelnikowi nie tylko na pogłębienie znajomości Witkiewiczowskiej wizji świata realnego, lecz także wprowadza go w tajniki idealistycznej monadologii Leszczyńskiego z jej charakterystyczną nomenklaturą. Pojawia się tutaj *metafizyczne przedstawicielstwo, świat metafizycznego osamotnienia czy przedmiot zjawiskowy centralny*. Podczas lektury tej części mamy okazję zapoznać się zarówno z dowodami Leszczyńskiego mającymi potwierdzać słuszność jego rozwiązania – zwłaszcza z dowodem *ze skali intencjonalności przeżyć* – jak również z ich krytyką prowadzoną z pozycji realistycznego monadyzmu Witkiewicza. Argumentacji Witkacego zresztą Michalski poświęca szczególnie dużo miejsca. Pracę Michalskiego zamyka część szóstą, w której autor umieszcza kilka uwag o charakterze bibliograficznym.

Próbując odnieść się do *Metafizyków polskiej filozofii*, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na pozytywną wartość tej książki. Zasadniczym uzasadnieniem tejsze oceny jest merytoryczne potraktowanie zagadnienia sporu o istnienie świata i osadzenie go w szerszym kontekście filozoficznej refleksji Ingardena, Witkacego i Leszczyńskiego. Dzięki temu nie tylko uzyskujemy możliwość zapoznania się z realizmem Witkacego i Ingardena czy idealizmem Leszczyńskiego, lecz dysponujemy szczególnym tłem dla uchwycenia kształtowania się takich właśnie fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych. Inaczej mówiąc – Michalski nie tylko prezentuje koncepcje filozofów, lecz ukazuje także okoliczności wpływające na ich ukształtowanie. Ingarden zatem obecny w *Metafizykach* nie tyle jest po prostu utożsamiony z pewnym zestawem własnych priorytetów filozoficznych, ile ujawnia się w opozycji do Husserlowskiego idealizmu. Podobnie Witkiewicz nie zamyka się w koncepcji ciała i biologicznego monadyzmu, ale kształtuje się jako filozof w kontestacji idealizmu Corneliusa i Leszczyńskiego. Wreszcie ten ostatni, znajdując co prawda wspólną idealistyczną płaszczyznę z Corneliusiem, nie zgadza się jednak z całością systemu swego mistrza. Wszystko to sprawia, że filozoficzne koncepcje w pracy Michalskiego pozbawione są – metaforycznie mówiąc – *suchości i obojętności*. Te koncepcje stanowią bowiem wyraz nie tylko pewnych rozwijających się w czasie refleksji filozoficznych – związanych z kwestionowaniem zastanych poglądów – lecz są to zawsze koncepcje konkretnych osób.

Ekspozycja poglądów filozoficznych tytułowych metafizyków posiada specyficzny dynamiczny charakter. I umiejętność przekazania owej dynamiki stanowi znaczący motyw pozytywnej oceny pracy Michalskiego. Dzięki temu bowiem uczestniczymy w rzetelnym sporze filozoficznym prowadzonym przez osoby ży-

wiołowo zainteresowane znalezieniem osobistej – a jednocześnie intersubiektywnie ważnej i uzasadnionej – odpowiedzi na pytanie o status egzystencjalny świata realnego. Spór ten toczy się oczywiście na linii fundamentalnych filozoficznych dysfunkcji: realizm – idealizm, lecz jest to ciągle spór pomiędzy osobami będącymi zwolennikami takich czy innych rozstrzygnięć. Wydaje się, iż to szczególne dynamiczne *spersonalizowanie* sporu Michalski uzyskał nie tylko dzięki dogłębnej znajomości filozofii trzech polskich myślicieli i umiejętności ich rekonstrukcyjnej prezentacji, lecz także dzięki ciekawemu zabiegowi metodycznemu. Stanowi go oczywiście stosunkowo częste przeplatanie analiz filozoficznych fragmentami korespondencji. Wpływa to nie tylko na pogłębienie merytorycznej wiedzy o poglądach filozofa i kontekście ich kształtowania się, ale także pokazuje osobową ich podstawę. Ujawnia się wówczas wszakże ten, kto podejmuje refleksję, ma wątpliwości czy jest przekonany o błędności poglądów swego oponenta.

Podkreślając zalety książki Michalskiego, nie sposób także pominąć swoistej autorskiej opozycji wobec poglądów Błońskiego deprecjonującego filozoficzną wartość refleksji Witkiewicza. Przekonany o niesłuszności nieco szyderczych zarzutów – stanowiących zresztą pogłos sarkazmu Kotarbińskiego – Michalski merytorycznie ukazuje pochopność sądów Błońskiego (część druga, rozdział czwarty).

Mając świadomość pozytywnej wartości *Metafizyków polskiej filozofii*, warto jednak pokusić się o pewną ogólniejszą refleksję. Wydaje się mianowicie, iż realistyczne zaangażowanie Ingardena powinno zostać nieco mocniej wyeksponowane. Ingarden co prawda jest ukazany jako filozof sprzeciwiający się Husserlowskiemu idealizmowi, lecz kontekst korespondencyjnego dyskursu z Witkiewiczem powoduje pewne osłabienie realizmu Ingardena. Ten ostatni przecież przewija się przez całą Ingardenowską refleksję filozoficzną i pomimo braku swoistej, potwierdzającej *pieczęci* metafizycznej obecny jest w jego analizach. Prawdą jest, iż „Ingarden nie dochodzi do wyników jednoznacznych i wyznacza dwa możliwe ontologicznie rozwiązania sporu idealizm – realizm”³. Jednak te kreacjonistyczne – bo tak je określa sam Ingarden – rozstrzygnięcia sporu o egzystencję świata stanowią faktyczne opowiedzenie się za realistyczną wizją świata z jego fundamentalną *suwerennością* wobec faktycznej, ludzkiej świadomości⁴. Oczywiście w odniesieniu do Witkiewiczowskiej koncepcji osadzającej jednoznacznie poznający podmiot w horyzoncie faktyczności i realności ciała realizm Ingardenowski odsłania pewne własne stonowanie. Wszakże – jak zauważa Michalski – „Witkacy parafrazuując Descartes’a powiedziałby: «myślę i czuję swoje ciało, więc jestem»”⁵, określiłyby pozycję ciała

³ Tamże, s. 80.

⁴ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, część II, Warszawa 1987, s. 247nn, 262nn.

⁵ B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii*, dz. cyt., s. 92.

w sposób, którego Ingarden nie mógłby zrobić. Dla niego zatem Ingardenowskie zontologizowanie problemu ciała i brak – mówiąc przenośnie – *cielesnego wrzucenia w byt* może stanowić wyraz niezdecydowania co do realizmu. Pomimo jednak tego, iż Witkiewiczowskie zdecydowanie rzeczywiście może osłabiać ostrość wizji Ingardena, Michalski mógłby nieco wzmocnić jej realistyczny charakter (choćby poprzez pogłębienie wątku antyhusserlowskiego, którego anty-idealizm jest niewątpliwy). Sugestia ta wydaje się tym bardziej uzasadniona, iż jednoznaczny i zdecydowany – właśnie w kontekście Ingardenowskiej ostrożności – realizm Witkiewicza rozpatrywany sam w sobie również traci na jednoznaczności. Wszakże „swoją ontologię określa Witkiewicz mianem «realistycznej z pewną dozą idealizmu»”⁶. Komponent realistyczny tej całości z pewnością obecny jest w odniesieniu do ciała, do którego poznawczy dostęp gwarantowany jest dzięki dotykowi i szczególnej percepcji wewnętrznej. Ale drugim aspektem owej całościowej Witkiewiczowskiej wizji jest składowa idealistyczna. Michalski wyraźnie przecież konstatuje o Witkacym, że „idealistą epistemologicznym jest wówczas, kiedy odmawia podmiotowi zdolności wykraczania poza własną sferę immanentną i docierania do przedmiotów zewnętrznych «świata dookolnego»”⁷.

Wszystko to powoduje, iż rozwiązanie sporu proponowane przez Witkacego posiada swoją specyfikę; specyfikę, którą należy uwzględnić, a która sprawia, że pojęcie realizmu odnoszone do jego koncepcji nie jest pozbawione pewnej wieloznaczności. Jeżeli jednak tak właśnie jest – jeżeli za uzasadniony postulat będziemy uważać konieczność uwzględnienia znaczeniowej głębi realizmu – to również Ingardenowski realizm winien być przedstawiony nie tyle w kontekście jego niezdecydowania, lecz własnej oryginalności. Wówczas – jak się zdaje – spór o status egzystencjalny świata realnego toczony między Ingardenem a Witkacym mógłby ujawnić się jako forma filozoficznego dyskursu realizowanego w obrębie realizmu o różnych odcieniach, a nie jako spór pomiędzy bardziej bądź mniej zdecydowaną jego postacią. Inaczej mówiąc, można by osiągnąć szczególne zbliżenie obu realistycznych stanowisk.

Powyższe uwagi stanowią w tym momencie tylko pewne sugestie, które wymagają precyzyjniejszego uzasadnienia, mogącego nastąpić dopiero po dokonaniu dokładniejszych badań porównawczych. Gdyby te uwagi okazały się merytorycznie trafne, to tytułowi *metafizycy polskiej filozofii* mogliby stać się *realistami polskiej filozofii*. Wobec tego, że Leszczyński ostatecznie porzucił swoje idealistyczne skłonności – co w genialnej intuicji przewidział wiele lat wcześniej Witkiewicz – tytu-

⁶ Tamże, s. 62.

⁷ Tamże, s. 63.

łowe *realistyczne* sprecyzowanie zyskiwałoby dodatkowy motyw⁸. Motyw tym bardziej znaczący, że o ile Ingardena można określić jako realistę, o tyle trudno nazywać go metafizykiem, skoro konsekwentnie wstrzymywał się przed ostatecznymi sądami dotyczącymi faktycznego istnienia.

Żadna z tych uwag nie obniża jednak pozytywnej wartości pracy Michalskiego. Dzięki niej bowiem mamy okazję uczestniczyć w fundamentalnym sporze filozoficznym prowadzonym na wysokim poziomie kultury nie tylko filozoficznej, ale i osobistej. Witkacy, Ingarden czy Leszczyński jawią się zarówno jako pełni pasji myśliciele, jak również nieprzeciętni polemici. Michalski z dużą umiejętnością oddaje oba te aspekty. Dzięki temu obcujemy nie tylko z Ingardenowskimi kreacjonizmami, Witkiewiczowskim monadyzmem biologicznym i Istnieniem Poszczególnym oraz *substancją prawidłowości* Leszczyńskiego, lecz także z filozoficzną polemiką stanowiącą konsekwencję dążenia ku prawdzie wymienionych osób. Spór o istnienie świata autor znakomicie osadza właśnie w atmosferze polemicznego sporu. Tę dyskusyjną aurę sugestywnie oddaje Witkacy, gdy – w liście do Leszczyńskich – twierdzi, że „walcząc najbezwzględniej, spełniamy obowiązek wobec historii ludzkości, nawet gdyby nasze słowa nie zostały nigdy uwiecznione na papierze. Chodzi o uczciwość walki, na którą nas stać. Takie jest nasze przeznaczenie, umiemy go dokonać, ale życie przed nami jest niezmiernie trudne”⁹. Umiejętność wprowadzenia czytelnika w samo sedno *stricte* filozoficznych analiz, ukazanie obecnych w nich podobieństw i różnic wraz z oddaniem owego – towarzyszącego kontrowersjom między myślicielami – nastroju składa się na to, że konieczność sięgnięcia po *Metafizyków polskiej filozofii* staje się oczywistym postulatem.

⁸ Por. tamże, s. 144nn.

⁹ Cytuję za Bohdanem Michalskim – tenże, *Metafizycy polskiej filozofii*, dz. cyt., s. 41.

O pewnym dwugłosie w sprawie monadyzmu

[Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Spór o monadyzm*.

Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim,

Warszawa 2002]

Spór o monadyzm jest pracą filozoficzną, która ukazała się wyjątkowo późno od jej powstania. Czas bowiem tworzenia tego wyjątkowego dzieła to okres od roku 1936 do 1938. Wówczas to powstał rękopis *Sporu*, który w całości wcześniej nigdy nie został opublikowany. Obecnie stało się to możliwe dzięki zaangażowaniu Bogdana Michalskiego, który w roku 1990 otrzymał od jednego z autorów – prof. Jana Leszczyńskiego życzącego sobie wydania drukiem owej pracy filozoficznej – maszynopis stanowiący utrwaloną postać filozoficznej refleksji nad sposobem istnienia świata i opracował to pierwsze całościowe wydanie.

Wspomnienie wyżej tylko jednego autora odnosi nas do specyficznego rysu omawianego dzieła. *Spór o monadyzm* nie jest bowiem standardowym traktatem filozoficznym, w którym zaprezentowane zostają określone refleksje filozoficzne ujęte w pewne ramy metodologiczne i sukcesywnie – bardziej bądź mniej merytorycznie trafne – przedstawiane; nie jest traktatem, który stanowi jedynie ujawnienie i semantyczne sprecyzowanie takich czy innych przemyśleń filozoficznych. Tym wszakże, co przede wszystkim narzuca się w tejże pracy, jest jej specyficzny charakter związany z faktem, że tworzona ona była przez dwóch autorów, którzy pozostawali ze sobą w zasadniczej polemice. Ta zaś nie tyle była prostym wyluszczeniem własnych poglądów, ile stanowiła pewien filozoficzny proces rozciągający się w czasie na kilka lat, a udokumentowany właśnie omawianym dziełem. *Spór o monadyzm* jest owocem owej polemiki. Obejmuje on wyjątkową korespondencję pomiędzy Stanisławem Ignacym Witkiewiczem a Janem Leszczyńskim prowadzoną w latach 1936-1938. Owa korespondencja zawiera zarówno opracowania, jak i listy. Wśród tych pierwszych – autorstwa Jana Leszczyńskiego – należy wymienić: *Próba idealistycznej monadologii. Zarys systemu; Dowód idealizmu ze skali intencjonalności przeżyć. Zarys systemu; Próba doraźnej odpowiedzi na „Próbę krytyki «Próby idealistycznej monadologii»”*, czyli *Próba do sześcianu; Decydujące natarcie; Podstawowe pojęcia idealistycznej monadologii; Wyjaśnienia i uzupełnienia*. Witkacy natomiast jest autorem następujących prac umieszczonych w *Sporze*: *Próba krytyki «Próby monadologii idealistycznej» Jana Leszczyńskiego; Dodatek. Odpowiedź na «ad hoc spreparowany w formie dorywczej, a więc nie bardzo dosko-*

nały» według słów autora dowód na korzyść idealizmu; Odpowiedź na «Odpowiedź» Janowi Leszczyńskiemu; Odpowiedź Janowi Leszczyńskiemu na «Decydujące natarcie»; Uwagi w związku z pracą J. Leszczyńskiego «Podstawowe pojęcia idealistycznej monadologii»; Odpowiedź J. Leszczyńskiemu na wyjaśnienia i uzupełnienia. Oprócz wymienionych prac tom obejmuje również pięć listów Leszczyńskiego do Witkacego i sześć listów wysłanych przez Witkacego do Leszczyńskiego.

Przyglądając się tytułom prac obu autorów, łatwo zauważyć, że łączy je ze sobą wymiar polemiczny. Napotykać możemy tutaj krytykę, odpowiedź czy nawet *odpowiedź na odpowiedź*. Ów opozycyjny wobec filozoficznego interlokutora charakter całego tomu pogłębiony został poprzez obecność listów. To bowiem sprawia, że filozoficzny dyskurs nie tylko przeniknięty jest dążeniem do sprecyzowania i uzasadnienia własnego stanowiska, lecz również zawiera w sobie szczególną pasję związaną z osobistymi relacjami pomiędzy zaprzyjaźnionymi polemistami oraz dążeniem do faktycznego przekonania o słuszności własnych rozstrzygnięć filozoficznych. Pasja ta zresztą przeplata się przez całość dzieła. Jej specyfikę odnaleźć można chociażby wówczas, gdy natrafiamy na takie konstatacje Witkiewicza jak „wybacz agresywność tonu i różne pijane dodatki – ale po prostu nienawiść ścisła mnie za gardło, gdy zbliża się do mnie idealista” (s. 21) czy „a cóż Ty, Kotku... za ten «pierwiastek transcendentny» podstawisz” (s. 44). Leszczyński także ujawniał własne emocje i osobiste zaangażowanie. Warto w tym momencie przytoczyć fragment jego wypowiedzi: „Nie, nie mogę się jeszcze odczepić! Znów podjudziło mię Twoje stawianie sprawy tak, jak gdyby (...)” (s. 82). W innym miejscu Leszczyński zwraca się do Witkiewicza kategorycznie: „przypisujesz mi ambicję jako motyw trwania przy idealizmie. Jesteś w błędzie, gdyż co jak co, ale ambicja jest u mnie minimalnie rozwinięta – można by raczej powiedzieć, że znajduje się w stanie chorobliwego zaniku. Wystarczyłaby pobieżna analiza mego życia, aby to stwierdzić” (s. 75). Cóż zatem tak bardzo przykuwało uwagę obu polemistów? Co stanowiło zasadniczy – merytoryczny i filozoficzny – motyw takich emocjonalnych i – jakże często – osobistych wypowiedzi?

Dokonując niejako pierwszego przybliżenia przedmiotu kontrowersji pomiędzy Witkacym i Leszczyńskim, zauważamy przede wszystkim, że stanowisko pierwszego możemy określić jako realistyczne, podczas gdy koncepcja Leszczyńskiego niewątpliwie zasługuje na miano idealistycznej. Możemy zatem uznać, że główny motyw rozbieżności związany jest ze zdecydowaną idealistyczną wizją rzeczywistości jednego z autorów *Sporu* i realistyczną niechęcią do takich rozstrzygnięć jego oponenta. W optyce Leszczyńskiego w szczególności sposób rzeczywistość namacalna, dotykalna – świat, w którym człowiek żyje i którego nieustannie doświadcza – ulega idealistycznemu zredukowaniu (ograniczeniu czy zniesieniu). Owa idealistyczna redukcja polega przede wszystkim na tym, że świat naszego codziennego poglądu życiowego – sfera tego, co istnieje w sposób autonomiczny

i niezależny wobec poznającego podmiotu – zostaje w specyficzny sposób odrealniony i ogołcony z własnej suwerenności. Przekonanie o istnieniu rzeczywistości *obojętnej* na obecność podmiotu zostaje zneutralizowane i zastąpione uznaniem jej ścisłego związku z jaźnią. Leszczyński wyraźnie twierdzi, że „moje przedmioty zewnętrzne nie mają tej samoistności, lecz stanowią wyłącznie prywatny inwentarz jaźni” (s. 226). W innym zaś miejscu określi kontekst redukcji idealistycznej jako stan „po zaopatrzeniu przedmiotów otoczenia «indeksem prywatności»” (s. 254). Tym sposobem cała rzeczywistość pozapodmiotowa – z wyłączeniem innych świadomości – ulega szczególnemu przekształceniu w sferę tego, co zjawiskowe i co identyfikuje się ze *światem dla podmiotu*. Ów świat przestaje po prostu być światem, a staje się światem fenomenalnym, czyli tym, co jako zjawiskowe ujawnia się świadomości percepującej czy – może wierniej wobec Leszczyńskiego – poznającej jaźni.

Taka wizja rzeczywistości natrafiła na zasadniczy i gwałtowny protest ze strony Witkiewicza. Nie mógł się pogodzić ze skomplikowaną idealistyczną aparaturą pojęciową, a także – a raczej przede wszystkim – ze zredukowaniem rzeczywistości do poziomu szczególnego fenomenalnego korelatu przeżyć. Świat nie jest co prawda identyczny z tym światem, który naiwnie uznajemy w codziennym życiu za świat realny i istniejący w taki sposób, w jaki on nam się doświadczeniowo prezentuje, lecz jednocześnie nie jest tak, aby stanowił on tylko sferę tego, co zjawiskowe. Witkacy odrzuca oczywiście pogląd naiwnego realizmu, wedle którego rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego spostrzeżenia i jednocześnie jest taka, jak ukazuje się w tymże spostrzeżeniu – stąd przyznaje się do pewnych idealistycznych wtretów (s. 111) – ale jednocześnie zasadniczo protestuje przeciwko rozważaniu sfery pozaświadomościowej wyłącznie w kategoriach intencjonalnego korelatu. O ile Leszczyński może pozwolić sobie na sugestię, że „fikcja staje się bliską krewną rzeczywistości” (s. 241), o tyle tak zdecydowane zatarcie odrębności pomiędzy wytworem świadomości a rzeczywistością jest dla Witkacego nie do przyjęcia. Istnieje bowiem szczególna sfera rzeczywistości, której istnienie nie może być poddane w wątpliwość ani też być skazane na zmodyfikowane *quasi-realne* istnienie zjawiskowe. Chodzi oczywiście o rzeczywistość ciała. W ten sposób docieramy do kolejnego motywu polemiki między obu filozofami.

Dla Witkacego ciało jest tym elementem, którego obecność jest niekwestionowalna i nieredukowalna do poziomu bytu jaźniowego. „Ciało jest pierwszą rzeczywistością – ciałem jesteśmy po prostu – przedmioty zaś są dla nas poprzez ciało” (s. 35). Możemy powiedzieć, że to właśnie dzięki ciału jesteśmy *zakorzeni* w rzeczywistości. Ono bowiem jest nam dane bezpośrednio – nie tylko spostrzeniowo (kiedy zostaje przez nas ujęte wzrokowo), lecz także w wewnętrznym spostrzeganiu, kiedy doświadczamy – jak to ujmuje Witkacy – *mojności* własnego ciała. Zachodzi istotna cezura pomiędzy ujęciem doświadczalnym mojego ciała a każ-

dym innym przedmiotem, który jest doświadczany przeze mnie jako znajdujący się na zewnątrz owego ciała. Uchwytuję bowiem siebie samego jako tego, który *tkwi* wewnątrz ciała i w szczególnym znaczeniu identyfikuje się z tymże ciałem. Skoro ono jest tak bardzo moje, to ono po prostu i niewątpliwie *jest*. W ten sposób różnica o charakterze epistemologicznym – różnica poznawczej obecności ciała i tego, co poza moim ciałem – znajduje u Witkacego szczególne przedłużenie w kontekście ontologicznym. Ciało bowiem – wraz z jaźnią świadomą ścisłego, wręcz immanentnego powiązania z nią – staje się uprzywilejowaną sferą bytową; sferą tego, co faktycznie i realnie istnieje.

Dla Leszczyńskiego takie epistemologiczne i ontologiczne uprzywilejowanie ciała było zupełnie nie do zaakceptowania. Wszakże idealistyczna redukcja objąć ma wszystko to, co jest poza jaźnią. Wskutek tego także dotyka ona ciało i redukuje je do fenomenalnego – zjawiskowo danego – korelatu. Zanika więc zasadnicza różnica pomiędzy moim ciałem a tym, co pozacielesne na rzecz cezury jaźni – przedmiot zjawiskowy. W sensie obiektywnym brakuje różnicy w sposobie istnienia między ciałem a zewnętrznymi przedmiotami danymi świadomości w zmysłowych spostrzeżeniach. Pomimo tego, że zjawiskowy odpowiednik ciała zachowuje jedyną i niepowtarzalną trwałość – dla jaźni jest on ciągle obecny – to przecież egzystencjalnie niczym nie różni się od fenomenalnie danych przedmiotów. Nawet jeżeli w obrębie sfery zjawiskowej zajmuje pozycję uprzywilejowaną – Leszczyński określa go mianem *przedmiotu zjawiskowego centralnego* – to przecież jest to tylko pozycja tego, co nie mając charakteru realnego, istnieje w sposób zjawiskowy. Jak bardzo takie idealistyczne odrealnienie ciała – jego specyficzne zdematerializowanie i odcieśnienie – kontestowane było przez Witkiewicza, świadczy jedna z jego szyderczych wypowiedzi: „duchy niezależne od ciał i jadące na nich jak na burchach sukach (...)” (s. 31). O ile zatem Leszczyński wzmocnił pozycję świadomości za cenę zintencjonalizowania tego, co nieświadomościowe, o tyle Witkiewicz realistycznie nadał jaźni specyficzny, *gęsty* charakter, wiążąc ją integralnie z biologiczną, cielesną sferą bytu. Tę różnicę syntetycznie ujawnia tytuł omawianego dzieła. Wszakże polemika obu filozofów była sporem o monadyzm. Jak rozumieci jednak ów monadyzm? Odpowiedź ujawnia kolejny poziom odrębności koncepcji filozoficznych autorów *Sporu*.

Obaj myśliciele – uznając za ontyczną i zasadniczą jednostkę rzeczywistości monady – akceptują co prawda monadystyczną wizję rzeczywistości, jednak ich rozumienie jest zasadniczo odmienne i przebiega zgodnie z zarysowanymi dotychczas różnicami. W ujęciu Leszczyńskiego mamy do czynienia z monadyzmem idealistycznym, podczas gdy Witkiewicz reprezentuje monadyzm biologiczny. Ten pierwszy widzi rzeczywistość jako zbiór świadomości, którym niejako przynależą światy zjawiskowe. Ów specyficzny monadyzm idealistyczny określany jest przez samego Leszczyńskiego jako solipsyzm zwielokrotniony. Nie chcąc bowiem ska-

zywać swej koncepcji na solipsyzm, wprowadził wielość jaźniowych monad, które pozostawały ze sobą w ścisłej relacji. Nie jest zatem tak, aby jego rzeczywistość stała się jedynie świadomościowym wytworem pewnej monady – jedynym zjawiskowym światem – lecz stanowi ona skorelowany i intersubiektywny świat zjawiskowy wielu monad. Uznanie owej wielości, a także przełamanie zamkniętości monad Leibniza stanowiło próbę przełamania samotności i odejścia od konieczności uznania harmonii przedustanowionej. Monady idealistyczne bowiem – w zadziwiający i niesprecyzowany do końca sposób – są ze sobą zestrojone.

Taką koncepcję Witkacy zwalcza przez ciąg swych rozważań zawartych w omawianym dziele. Nie tylko nie może uznać odcieśnioną idealistycznej monady, lecz także krytykuje ową międzymonadyczną korelację. Szczególnie drażni go przekonanie Leszczyńskiego o możliwości uznania wspólnej wielu monadom jednolitej wizji rzeczywistości. „W świecie idealistycznym – powie – staje się to wstrętną, niepojętą komedią, a skoordynowanie tych korelatów w świat intersubiektywny jest bez pomocy boskiej niemożliwe” (s. 25). Warunkiem bowiem częściowo przybliżonej i w tym znaczeniu wspólnej wizji świata jest to, aby monady miały wymiar cielesny. Monadyzm Witkacego uznaje wprawdzie za zasadniczy element bytu monadę, jednak ta monada ma – wbrew Leszczyńskiemu – charakter cielesny i identyfikuje się z ucieśnioną – skonkretyzowaną biologicznie – jaźnią. Ta ostatnia bowiem nie jest wyodrębniona od sfery biologicznej, lecz przenika ją, czego wyrazem semiatycznym jest określenie jej jako monady cielesnej. I tylko taka monada stanowi element konstytutywny bytu – nawet przedmioty martwe ostatecznie są także swoistym agregatem wielu monad. Witkiewiczowska optyka przekreśla możliwość istnienia obiektywnej materii martwej. Pojęcie takie jawi mu się jako wewnętrznie sprzeczne, czego skutkiem jest właśnie *utkanie* przedmiotów z materii żywej. To bowiem, co dla zewnętrznego podmiotu jawi się jako przedmiot martwy, musi w rzeczywistości – w szczególnej *osobistości* – ostatecznie być uznane za zestaw drobnych cielesnych monad.

W kontekście wyżej zarysowanych różnic oczywistym staje się polemiczny charakter zarówno filozoficznych opracowań, jak i listów umieszczonych w *Sporze o monadyzm*. Poglądy Witkiewicza i Leszczyńskiego tak dalece różniły się od siebie, że trudno byłoby je ze sobą uzgodnić. Jednocześnie dzięki owej odmienności dzisiejszy czytelnik ma wyjątkową okazję śledzić nie tylko samą polemikę, lecz także obcować z merytorycznym odnoszeniem się do poszczególnych momentów zarówno własnej filozofii, jak i poglądów interlokutora. Osobista dyskusja Witkiewicza i Leszczyńskiego pokazuje, jak bardzo może różnić się idealistyczna i realistyczna wizja rzeczywistości, a także jak pojemnym może być pojęcie idealizmu i realizmu. Wszakże ich wersje reprezentowane przez autorów *Sporu* nie są jedyne, a raczej stanowią tylko ich szczególne przypadki. Jednocześnie owa dyskusja ujawnia znaczenie filozoficznego precyzowania nie tylko własnych ogólnych prze-

myśleń, ale także ujednoznaczniania stosowanych pojęć. Tylko bowiem jasność semantyczna może gwarantować obustronne zrozumienie poglądów filozoficznych i ich rzeczowe uzasadnienie i krytykę. Niezaprzeczalną wartością omawianej pracy jest jej szczególna atmosfera. Z jednej strony bowiem jest to wykład filozoficzny, zaś z drugiej jest on przeniknięty motywami osobistymi bardzo uwiarygodniającymi jego przebieg. Wszystko to sprawia, że rzeczywiście *dotykamy* przedmiotu sporu – owej fundamentalnej kontrowersji przebiegającej na linii idealizm-realizm. Czytelnik zostaje uwikłany w prezentowaną problematykę i niejako wciągnięty nie w obojętną – nieco chłodną analizę – lecz w fundamentalną dyskusję filozoficzną o kształt rzeczywistości; o charakter tego, co istnieje i o własne miejsce w tejże rzeczywistości; dyskusję przenikniętą jednocześnie emocjami obu jej autorów. Co nie oznacza oczywiście, że jej wyniki muszą być dla czytelnika satysfakcjonujące.

Trudno bowiem ostatecznie pogodzić się ze stanowiskiem Leszczyńskiego czy Witkacego. Zatrzymajmy się najpierw nad idealizmem Leszczyńskiego. W jego ujęciu rzeczywistość ulega specyficznemu *rozproszkowaniu* i zdematerializowaniu. Wszystko to, co zazwyczaj uważa się za przedmioty realne, zostaje odrealnione, a za jedyną realność uznaje się monadę, która niejako obejmuje czy raczej – nie zostaje to do końca jasno i precyzyjnie określone – której przynależy świat jako fenomenalny korelat. Tym sposobem pachnąca czerwona róża staje się tylko różą fenomenalną, a szczyt, na który wspinam się, traci na swej autonomicznej wzniosłości, stając się tylko pewnym własnym substytutem – szczytem zjawiskowym, szczytem zjawiającym się. Jako taki przestaje budzić grozę – przecież jest wyłącznie korelatem moich przeżyć. Gdyby Leszczyński rzeczywiście poprzestał na jednej monadzie i *włoczywszy* całość istnienia w sferę korelatu zjawiskowego, a więc gdyby poprzestał na możliwym solipsyzmie, można by uznać takie rozwiązanie za zgodne z tradycyjną wizją solipsyzmu i poprzestać na takiej konstatacji. Jednakże oponent Witkacego zwielokrotnia monady, w specyficzny sposób – posłużmy się metaforą – *rozrzuca* je w obrębie tego, co istnieje i każdej takiej *rozproszkowanej* monadzie przypisuje jej zjawiskową i osobistą wizję rzeczywistości, a jednocześnie uzgadnia owe wizje w jeden wspólny, intersubiektywny świat. Owo skorelowanie światów spostrzeżeniowych wydaje się radykalnie tajemnicze i niezrozumiałe. Pomimo rozbudowanej idealistycznej terminologii – obejmującej *jednostki immanentne, metafizyczne przedstawicielstwa, związane treści zmysłowe czy węzły metafizyczne* – powiązanie takich monadycznych, a jednocześnie jakoś skorelowanych ze sobą światów w jedność intersubiektywnej rzeczywistości jest nieprzekonywające. Zapał i zdeterminowanie Leszczyńskiego zdają się być niewystarczające ku temu, by uznać trafność zwielokrotnionego solipsyzmu. Jeżeli monady mają być otwarte na siebie nawzajem, to nie można poprzestać na postulowaniu takiej intersubiektywnej więzi. Trzeba ją faktycznie wskazać, a trudno to zrobić, jeżeli idealistycznie przekreśli się taką możliwość, usuwając obecność

wspólnego i obiektywnego dla wielu podmiotów świata realnego, a zastąpi się go quasi-realnym światem; światem, który pomimo swej zjawiskowości – przecież przeprowadzono redukcję idealistyczną – ma rzekomo być sferą intersubiektywną. Przecież o tej ostatniej można mówić tylko wówczas, gdy akceptuje się faktycznie obecność tego, co intersubiektywne, a nie tylko czyni się z tego postulat. Dotykamy w tym momencie konkretności realizmu Witkiewicza. Jego bowiem monadyzm uczynił rzeczywistość dotykalną, a nie tylko zjawiskową. Jednak i to rozstrzygnięcie *Sporu o monadyzm* nie wydaje się być trafne.

Nie można przecież uznać, że sfera istnienia – do pewnego stopnia analogicznie do koncepcji Leszczyńskiego – *rozsypuje* się na monady, tym razem cielesne. Redukcja wszelkiej materii martwej do materii żywej okazuje się po prostu niezgodna z naszym doświadczeniem. O ile można – do pewnego stopnia – zaakceptować tezę, że jaźń jest zawsze ucieleśniona, o tyle trudno już uczynić z tej tezy specyficzny dogmat i zredukować każdy przedmiot istniejący do zespołu cielesnych monad. Jeżeli bowiem jest prawdą, że „przedmioty zewnętrzne nie są tym, czym się być zdają” (s. 23), to przecież nie musi to jeszcze oznaczać konieczności ich ostatecznej identyfikacji z zespołem cielesnych monad. Witkiewiczowskie zamknięcie się w obrębie cielesnej, organicznej monady może być co prawda wygodne, lecz nie przedstawia on żadnych zdecydowanych i ostatecznych argumentów zmuszających czytelnika do uznania powszechności monadyzmu. Trudno przecież zaakceptować sugestię, że zegarek – na pewnym poziomie swej struktury – składa się z cielesnych ontycznych elementów (por. s. 124). Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia ze specyficznym zabsolutyzowaniem własnej, osobistej struktury ontycznej i przenoszeniem jej na całość rzeczywistości. Słuszność takiej ekstrapolacji nie znajduje jednak u Witkacego ostatecznego uzasadnienia. Inaczej mówiąc – nie zgadzając się z idealizmem Leszczyńskiego, czytelnik nie znajduje także u Witkacego fundamentalnych i przekonujących rozstrzygnięć. Stąd *Spór o monadyzm* zdaje się postulować pewną kontynuację w dalszych badaniach.

Pomimo tego niewątpliwie należy sięgnąć po omawiane dzieło. Dysputa obu filozofów stanowi bowiem egzemplifikację realizacji postulatu zbliżania się do prawdy. Ta zaś jawi się jako wyjątkowy cel; cel realizowany, a przecież nigdy w pełni nie urzeczywistniony. Żaden filozof nie może zrezygnować z owej drogi. Nawet jeżeli formy konkretyzowania owego postulatu są zasadniczo odmienne – tak bardzo jak może różnić się idealistyczna wizja rzeczywistości od realistycznej – to przecież istotny jest ów ruch *ku* prawdzie. Leszczyński i Witkacy żyli w takiej samej rzeczywistości, mieli tego samego mistrza, spoglądali na te same szczyty i spacerowali tymi samymi ulicami, a przecież filozoficznie ujmowali ją bardzo odmiennie. Być może na owej odrębności zaważyła zatem nie tyle sama struktura rzeczywistości – niejasna, nieprecyzyjna i pozbawiona trwałych, sensownych całości – ile jej percepcja. Być może także obaj myśliciele u początków swych rozwa-

zań poczynili pewne rozstrzygnięcia, które utrwalone zostały w trakcie ich polemiki, a nie do końca ujednoznacznione językowo pogłębiły odmienność refleksji. Wydaje się, że te przypuszczenia domagają się pogłębionych przemyśleń i powtórnego wniknięcia w filozoficzne subtelności *Sporu o monadyzm* – sporu o rzeczywistość, w której tkwimy i którą jednocześnie sami stanowimy.

Czy biznes może być etyczny?

[Czesław Porębski, *Czy etyka się opłaca?*
Zagadnienia etyki biznesu, Kraków 1997]

Niewielkich rozmiarów praca Czesława Porębskiego stanowi bardzo interesujące wprowadzenie w problematykę etyki biznesu. Dziedzina ta staje się coraz bardziej znaczącą wśród tzw. etyk szczegółowych. Niespotykany w dotychczasowej historii człowieka rozwój gospodarczy – w istotny sposób powiązany z osiągnięciami technologicznymi – skutkuje nie tylko w formie określonych zmian społecznych, lecz rodzi także specyficzne problemy, które domagają się pogłębionej etycznej refleksji. Praca Porębskiego stanowi właśnie próbę eksplikacji najdonioślejszych zagadnień moralnych powstałych w związku z dynamicznym rozwojem przedsiębiorczości i ujawnienia trudności związanych z jednoznacznym ich opisem.

Czy etyka się opłaca? w syntetyczny – aczkolwiek niepowierzchny – sposób określa kontekst związany z etyką biznesu. Ów kontekst – zarówno najbliższy, jak i ten najdalszy, tzn. ogólnoswiatowy – Czesław Porębski precyzuje w pięciu rozdziałach swej pracy.

Dlaczego etyka biznesu – tak brzmi tytuł pierwszego rozdziału – zwraca uwagę na różnorodne przyczyny wyłonienia się etyki biznesu, a także stanowi próbę uzasadnienia konieczności istnienia i rozwoju tej współczesnej etyki szczegółowej. Porębski wskazuje na szczególne przemiany cywilizacyjne, które sprzyjały i sprzyjają moralnym dociekaniom koncentrującym się na – ogólnie mówiąc – działalności gospodarczej i jej skutkach. Wymienia zwłaszcza intensywny rozwój przemysłu wraz z towarzyszącym mu często zanieczyszczeniem środowiska czy też problem odpadów nuklearnych. Uwagę czytelnika zwraca także na takie zagadnienia, jak asynchroniczna synchronia czyli współobecność w obrębie jednego społeczeństwa grup społecznych, które zdają się należeć do różnych epok cywilizacyjnych (pewne grupy zdają się być dopiero wciągane w specyfikę nowoczesnego biznesu). Dotyczy to również imigrantów, którzy muszą niejako pokonywać rozdzźwięk pomiędzy ich rodzimą kulturą a kulturą społeczeństwa, w której tkwi dzisiejszy biznes. Wśród motywów krystalizowania się owej etyki odnajdujemy również stan świadomości aksjologicznej osób, które poddane wieloletniej indoktrynacji komunistycznej i działające w warunkach braku wolnego rynku, zagubiły wrażliwość na pewną sferę takich doniośłych wartości, jak sprawiedliwość, uczciwość czy troska o dobro wspólne.

Źródła i zakres etyki biznesu – drugi rozdział – pokazuje szereg przykładowych i różnorodnych dokumentów, które zawierają w sobie znaczące etycznie momenty.

Odnajdujemy tutaj *Maksymy postępowania* BMW, *Zasady biznesu* IBM, *Kodeks postępowania w interesach* przeznaczony dla pracowników The Coca-Cola Company, *Kodeks postępowania i wytyczne dotyczące profesjonalnej etyki zarządzania* Institute of Management czy *Kodeks etyki w działalności gospodarczej* polskiej Krajowej Izby Gospodarczej. Obok tych dokumentów określających bardziej bądź mniej szczegółowo kontekst etyczny działania poszczególnych firm czy, jak w przypadku kodeksu Izby Gospodarczej, kierowanych do konkretnej społeczności narodowej – aczkolwiek o większym już poziomie ogólności, gdyż przypominających niejako podstawowe moralne zasady relacji międzyludzkich – Porębski wskazuje na *Principles for Business*. Ten zbiór zasad wyrasta zdecydowanie swym zasięgiem ponad wcześniej wymienione dokumenty. Przyjęty bowiem został przez głównych przedstawicieli biznesu zarówno z Europy, Ameryki, jak i Japonii i stanowi konkretną próbę przełamania kulturowych determinant i stworzenia wręcz globalnego zestawu zasad etycznych, które winny być respektowane w aktywności gospodarczej.

Kolejny rozdział – *Wewnątrz przedsiębiorstwa* – podejmuje już konkretne zagadnienia etyki biznesu i skupia się na funkcjonowaniu samego przedsiębiorstwa, które swoją istotą rodzi określone problemy etyczne. Porębski – wspierając się sugestiami zawartymi w różnych dokumentach – kreśli tutaj szczególny ideał menedżera, który winien być nie tylko osobą kompetentną, lecz także posiadającą umiejętność komunikowania, prowadzenia negocjacji i rozwiązywania konfliktów. Wobec niego stawia się wyraźne postulaty respektu dla sumienia pracowników, kształtowania wśród nich poczucia odpowiedzialności, szacunku przedsiębiorcy dla miejscowego klimatu kulturowego i uczciwego prowadzenia interesów, w którym wizja zysku i osobistych korzyści nie przesłania znaczniejszych wartości. Przedsiębiorca staje się tym, kto walczy o trwanie, rozwój i gospodarność przedsiębiorstwa, kierując się jednocześnie szacunkiem dla grona nie tylko własnych pracowników, lecz także kooperantów czy klientów.

Analiza kontekstu etycznego przedsiębiorcy w naturalny sposób przechodzi następnie w zagadnienia etyki pracy, kiedy podejmuje się problem praw i obowiązków pracowników. Szczególnie znaczące są te rozważania Porębskiego, które wykraczają już poza konkretne sformułowania polskiego Kodeksu Pracy – stanowiące niejako prawne odpowiedniki wskazań moralnych *Princeps for Business* – i podejmują kwestie odpowiedzialności pracownika i granic jego lojalności; kwestie mogące być źródłem dylematów moralnych pracownika, który dostrzega np. konflikt wartości pomiędzy dobrem firmy a lojalnością wobec przełożonego czy pomiędzy dobrem firmy a poszanowaniem postulatów niewykorzystywania informacji poufnych.

Problemy etyczne występujące w relacjach pomiędzy przedsiębiorstwem a jego bliższym otoczeniem przypominają wreszcie czytelnikowi kilka fundamentalnych

zagadnień. Odnajdujemy tutaj pozytywną etyczną ocenę wolnego rynku. Autor wyraźnie wskazuje na to, że wolność gospodarcza należy do zestawu podstawowych wolności, a jej ograniczenia w skrajnym przypadku rodzą rzeczywistość bonów, talonów czy przydziałów. Jednocześnie owa wolność – jak każda z innych – nie może mieć charakteru wolności pozbawionej określonego sensowego uporządkowania; nie może stać się szczególną dowolnością. Dowolnością nie może stać się także aktywność reklamowa, która często – jak sugeruje autor – nie tylko ma charakter informujący, lecz również nakłaniający, co przerodzić się może w formę manipulacji potencjalnym nabywcą (Porębski przytacza kilka takich technik). Nabywca zresztą – już po nabyciu towaru – dostrzec może ukrytą wadę produktu. Wymiar etyczny takiej sytuacji również zostaje przybliżony czytelnikowi omawianej pracy.

Kończący rozdział – *Przedsiębiorstwo a jego dalsze otoczenie* – podejmuje najszerszy kontekst zagadnień etyki biznesu. Wykraczamy tutaj już refleksją etyczną poza obręb przedsiębiorstwa i relację określoną semantycznie przedsiębiorstwo (producent) – klient (kooperant, konkurent). Owa refleksja obecnie uwzględnia fakt – mówiąc metaforycznie – *wtopienia* przedsiębiorstwa w pewną konkretną rzeczywistość państwową i prawną; fakt współistnienia biznesu i polityki czy fakt funkcjonowania przedsiębiorstwa w pewnej społeczności lokalnej. Wszystko to rodzi problemy etyczne, od których etyka biznesu nie może uciekać. Nie można bowiem pomijać np. faktu powierzania zarządzania przedsiębiorstw państwowych osobom nie tyle kompetentnym, ile powiązanim z układem sprawującym władzę czy też współodpowiedzialności moralnej przedsiębiorcy za *status quo* społeczności lokalnej, w obrębie której rozwija on swą aktywność gospodarczą. Tytułowe *dalsze otoczenie* przedsiębiorstwa może zresztą być w sensie dosłownym odległe i obejmować swym zasięgiem całe kontynenty. Stąd właśnie obecność w pracy Porębskiego koncernów ponadnarodowych i problematyki globalizacji. Dzisiejszy biznes wszakże z jednej strony konstytuuje *światową wioskę*, a z drugiej z faktu jej obecności korzysta.

Wydaje się, że autorowi powiodła się próba stworzenia pewnej syntezy zagadnień związanych z etyką biznesu. Jak sam przyznaje, ta nowa dyscyplina akademicka wzbudza dzisiaj wiele kontrowersji, zarówno w odniesieniu do jej przedmiotu, stosowanych metod badawczych czy też w kontekście podstawowej terminologii. Stąd prezentacja jej specyfiki jako szczególnej etyki zawodowej zasługuje na uwagę. Jest to tym bardziej istotne, że Porębski nie poprzestaje na referowaniu poszczególnych składowych omawianej dziedziny, lecz włącza się w dyskusję odnoszącą się do rozumienia samej istoty etyki biznesu. Omawiając własne motywy i zamięczenia związane z *Czy etyka się opłaca?* konstatuje, że „kierowałem się też chęcią przedstawienia i uzasadnienia własnego zdania, zwłaszcza w sprawach, wokół których toczą się spory, oraz zamiarem włączenia się w prace polskiego środowiska

naukowego nad etyką biznesu”¹. Ów autorski wkład zauważa się wyraźnie w odniesieniu do samego sensu istnienia etyki biznesu. Porębski przytacza szereg okoliczności, które wpłynęły na zaistnienie owej szczególnej etyki zawodowej i broni jej prawa do istnienia. Nie tylko wymienia tutaj składowe kontekstu przyczynowego powstania etyki biznesu, lecz bezpośrednio ujawnia najgłębszy sens owej etycznej refleksji odnoszącej się do przedsiębiorczości. Mamy bowiem nie tylko do czynienia z zasygnalizowaniem dystansu autora wobec klasycznego określenia Karla Krausa – odnoszonego do relacji między przedsiębiorczością i etyką – że *trzeba się zdecydować: albo jedno, albo drugie czy też poglądu Baumola – żadna firma nie może kierować się względami etycznymi* – lecz z próbą rzetelnego uzasadnienia konieczności istnienia etyki biznesu².

Do szczególnie znaczących motywów istnienia owej etyki autor zalicza kategorię odpowiedzialności. To ona właśnie staje się naczelną kategorią powodującą, że obecność etyki biznesu staje się nieodzowna. Skoro bowiem aktywność gospodarcza dzięki zdobyczom technologicznym, organizacji produkcji oraz sukcesywnie narastającym ułatwieniom w międzynarodowym handlu ulega nie tylko intensyfikacji, lecz znajduje swój wyraz w zróżnicowanym kontekście skutków, to ostatnie nie mogą być obojętne dla kierunku owej aktywności. Mówiąc metaforycznie, wzrost wpływów ekspansji gospodarczej winien – taka właśnie myśl zdaje się towarzyszyć rozważaniom Porębskiego – znajdować swoje odbicie w poszerzaniu sfery odpowiedzialności za skutki tejże ekspansji. Przedsiębiorstwo wszakże nie stanowi sfery wyizolowanej, lecz jest *wtopione* w całość życia społecznego i – skoro ma nań wpływ – to jego dynamika w naturalny sposób winna stawać się przedmiotem refleksji właśnie w kontekście kategorii odpowiedzialności.

Ta ostatnia zresztą – i to stanowi niewątpliwą wartość pracy Porębskiego – przewija się przez większość rozważań. Można powiedzieć, że pojęcie odpowiedzialności stanowi pojęcie zasadnicze zarówno w autorskiej rekonstrukcji *status quo* etyki biznesu, jak również w sugestiach odnośnie do kierunków dalszej refleksji. Okazuje się bowiem, że ta kategoria zdaje się w szczególny sposób nadawać przedsiębiorstwu sensowną jednolitość, która fundowana jest nie tyle na dążeniu do maksymalnego zysku, ile na wielokierunkowej odpowiedzialności. Ta wszakże nie tylko obowiązuje pracodawcę – w kontekście odpowiedzialności np. za istnienie przedsiębiorstwa, godnego traktowania pracowników, kooperantów czy klientów, odpowiedzialności za jakość produktów i usług – lecz również pracowników, którzy winni także partycypować w odpowiedzialności za *status quo* przedsiębiorstwa. Eksplikacja tego zagadnienia zdaje się stanowić jeden z najistotniejszych po-

¹ Cz. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 1997, s. 5.

² Por. tamże, s. 10, 11.

zytywnych momentów opisywanej pracy. Dzięki niemu bowiem *Czy etyka się opłaca* nie ogranicza się do odniesień do bardziej bądź mniej szczegółowych firmowych kodeksów obejmujących pewne postulaty moralne, lecz zdaje się wskazywać szerszy wymiar etyczny; wymiar odpowiedzialności, dzięki której dopiero owe kodeksy zdają się zyskiwać sensowne uzasadnienie. Jest to tym bardziej istotne, że autorska wizja odpowiedzialności przedsiębiorcy obejmuje także wydarzenia odległe zarówno w czasie – problem stanu środowiska pozostawionego przyszłym pokoleniom – jak i w przestrzeni, np. poprzez wpływ na pozaeuropejskie czy pozaamerykańskie społeczności lokalne.

Wydaje się, że autorowi udało się zachować swoistą równowagę pomiędzy etyką biznesu rozumianą jako dyscyplina zawodowa a etyką biznesu rozumianą jako *szczególna sfera* refleksji etycznej. Porębskiemu powiodło się wszakże ukazanie oryginalności omawianej etyki, a jednocześnie nie zatracił on wyraźnego jej osadzenia w kontekście etyki ogólnej³. Zależało mu przecież na tym, aby broniąc prawa do sensownego istnienia etyki biznesu, nie czynić z niej szczególnej namiastki etyki ogólnej. W kontekście wzajemnej relacji obu pisał: „jedna z podstawowych różnic pomiędzy etyką ogólną a etyką zawodową polega na tym, że na terenie etyki ogólnej znacznie trudniej sformułować szczególne zasady postępowania. Możliwe jest to natomiast na terenie etyki zawodowej”⁴. W świetle przytoczonej wypowiedzi wydaje się, że etyka biznesu pełnić ma niejako służebną rolę wobec etyki ogólnej i ogólne konstatacje ostatniej przekładać w szczególnie sposób na realia związane z aktywnością gospodarczą. Inaczej jeszcze mówiąc: refleksja etyczna znajduje swoją egzemplifikację w kontekście rzeczywistości związanej z biznesem. Skoro bowiem biznes wywiera coraz bardziej znaczące skutki w świecie, to wydaje się, że nie może on zamknąć się w jedynie w kategorii zysku i straty czy tylko na poziomie – różnie uszczegółowionych – kodeksów poszczególnych przedsiębiorstw.

Owo dążenie do nieustannego wiązania przemyśleń etyki biznesu z zasadniczymi momentami etyki ogólnej nadaje pracy Porębskiego specyficzny i wartościowy wymiar. Nie jest ona syntezą wskazówek czy przepisów, a przecież ukazuje, jak bardzo oczekujący na uszczegółowienie jest problem np. granic lojalności pracownika wobec pracodawcy, firmy i – najogólniej mówiąc – własnej sfery wartości; granic, które w pewnych sytuacjach – związanych ze specyfiką *dziania się* w obrębie

³ Nie ma zatem tutaj tej nieco drażniącej tendencji, aby etykę biznesu radykalnie osadzić w kontekście nieprawidłowo funkcjonujących struktur społecznych i odpowiedzialnością obarczyć wyłącznie owe struktury z programowym dystansowaniem się do podmiotu osobowego. Por. A. MacIntyre, *Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne?*, [w:] *Etyka biznesu*, tł. A. Zaporowski, Poznań 1997, s. 231nn.

⁴ Cz. Porębski, *Czy etyka się opłaca?*, dz. cyt., s. 141.

przedsiębiorstwa – mogą być trudne do zdecydowanego wyznaczenia. Porębski odważnie wskazuje na trudności związane z realizacją omawianej etyki, a jednocześnie podkreśla konieczność takiej refleksji, zwłaszcza w sytuacji specyficznego spustoszenia w *sferze aksjologicznej* dokonanego przez ideologię realnego socjalizmu, który zdezawuował szereg podstawowych pojęć z zakresu etyki gospodarczej. Postkomunistyczne *status quo* domaga się pogłębionej analizy etycznej sfery biznesu – taka myśl zdaje się wypływać z pracy Porębskiego.

Cennym momentem omawianej pracy – zdającym się zresztą potwierdzać owo osadzenie biznesu w kontekście ogólnych priorytetów moralnych – są refleksje odnoszące się do pewnych aspektów reklamy czy problematyki globalizacji. „Niektóre z nich są dostrzegane i opisywane na różne sposoby. Zwraca się więc uwagę na pewne niebezpieczeństwa – pisze autor – które pojawiają się w «fazie konsumpcji», na przykład niebezpieczeństwo nadmiernej fascynacji dobrami materialnymi, które przestają pełnić role sprawnych czy wygodnych narzędzi uzyskiwania jakiś głębszych satysfakcji, a stają się celami samymi w sobie, jakimiś fetyszami”⁵. Wypowiedź ta wyraźnie wskazuje, że *Czy etyka się opłaca?* ma na uwadze troskę o dobro człowieka. I to nie tylko tego najbliższego przestrzennie – adresata reklamy, a więc i potencjalnego klienta – lecz i tego, kto może być bardzo oddalony od przedsiębiorstwa, a kto jest *wtopiony* w proces globalizacji. Ów proces bowiem „odtrąca i marginalizuje tych, którzy nie potrafią się w nim zmieścić. W rezultacie bardzo szybko pojawiają się głębokie różnice pomiędzy tymi, którzy są wewnątrz globalnego systemu gospodarczego, a tymi, którzy są poza nim (...) globalizacja pozostawia na marginesie całe kontynentalne regiony, na przykład Afrykę, całe kraje, niektóre regiony wewnątrz krajów bogatych, poszczególnych ludzi, którzy nie chcą bądź nie potrafią sprostać coraz wyższym wymaganiom stawianym przez globalną przedsiębiorczość”⁶.

Przytoczone sądy ujawniają szczególną troskę autora nie tylko o to, aby kategoria odpowiedzialności przenikała jego rozważania, lecz również o to, aby perspektywa człowieka nie została zagubiona w sferze różnorodnych skutków działań biznesu.

Wydaje się jednak, że – pomimo eksponowanych dotychczas pozytywnych intuicji dotyczących pracy Porębskiego – należy wskazać na pewną wątpliwość. Można ją określić syntetycznie w formie pytania. *Czy etyka biznesu nie powinna mieć silniejszego i bardziej jednoznacznego odniesienia do aksjologii i antropologii?* Skoro naczelną kategorią etyczną jest odpowiedzialność, to czyż nie powinno się osadzić owej odpowiedzialności w kontekście osoby? Autor co prawda stosunkowo

⁵ Tamże, s. 99.

⁶ Tamże, s. 138n.

często mówi o odpowiedzialności spoczywającej na przedsiębiorcy – odpowiedzialności wobec pracownika, klienta, kooperanta czy społeczności lokalnej – jednak zdaje się ową odpowiedzialność odnosić bezpośrednio nie tyle do osoby, ile do kategorii norm moralnych. Mówiąc nieco metaforycznie – odpowiedzialność u Porębskiego własny fundament zdaje się odnajdywać nie tyle w relacji do osoby, ile w relacji do sfery bezosobowych norm etycznych. W konsekwencji uzasadnieniem konieczności respektowania określonych zasad etycznych stają się one same, a nie podmiot osobowy, dzięki którego bytowej specyfice owe normy zdają się posiadać obiektywny wymiar. Wydaje się, iż brak zasadniczego wyeksponowania kategorii osoby w rozważaniach autora może u czytelnika wywołać pewien niepokój. W jaki sposób bowiem można wskazać w refleksji etycznej ostateczne uzasadnienie konieczności respektowania określonych norm – jak również prawomocność samej owej refleksji odniesionej do rzeczywistości biznesu – jeżeli nie poprzez odniesienie powyższego do kontekstu osoby? Porębski co prawda ze szczególnym pietyzmem odnosi się do „społecznej doktryny Kościoła, akcentującej ontologiczną i aksjologiczną godność jednostki ludzkiej”⁷ i posługuje się tą kategorią, lecz sam owej godności nie odnosi już do swoistości osoby jako jej ostatecznego fundamentu (unika zresztą wszelkich analiz dotyczących samej osoby). Odwołanie się – przy okazji problemów etycznych dotyczących reklamy – do kantowskiego rozumienia godności człowieka ujawnia własną niewystarczalność i domaga się pewnego antropologicznego uzupełnienia.

Można także przypuszczać, że uwzględnienie teorii wartości mogłoby autorским rozważaniom nadać większą spójność i przejrzystość. Bardzo cenna troska Porębskiego, aby przedsiębiorstwo nie zamieniło się w sprawnie funkcjonujący mechanizm, a jego pracownicy nie stali się jego bezwolnymi fragmentami, mogłoby zyskać przy uwzględnieniu obecności takich wartości, jak dobro wspólne czy dobro wspólnoty. Podobnie negatywne skutki globalizacji mogłyby nabrać ostrości przy wyakcentowaniu wartości tradycji i kultury, której obecność zdaje się decydować o dobru osób obcujących z nimi, a które ulegają destrukcyjnemu wpływowi globalnych przekształceń gospodarczych.

Pomimo ostatnich uwag należy podtrzymać pierwotne pozytywne oceny pracy Porębskiego. Wszakże ma ona charakter refleksji w zakresie etyki zawodowej i nie stanowi filozoficznej pracy szukającej ostatecznego i racjonalnego usprawiedliwienia owej etyki. Brak zresztą odniesień filozoficznych czy aksjologicznych może – do pewnego stopnia – wpłynąć na przystępność omawianej pozycji. Nie jest ona bowiem szukaniem podstaw. Jest natomiast rzetelną próbą stworzenia syntezy etyki biznesu i popularnym jej wykładem. Tym bardziej cennym, że realia polskiego biz-

⁷ Tamże, s. 145.

nesu zdają się często zupełnie ignorować konieczność uwzględniania etycznego wymiaru osoby. W tym kontekście wspomniany brak pogłębionej aksjologii czy antropologii może – paradoksalnie – ujawnić czytelnikowi własną konieczność i stanowić punkt zwrotny w jego refleksji; refleksji wykraczającej już poza popularyzatorski charakter *Czy etyka się opłaca?* Wszakże etyka biznesu w żadnej mierze nie może zastąpić etyki ogólnej, a jej zasady „w intencji jej twórców i propagatorów nie mają zastąpić indywidualnego sumienia. Mają je raczej tam, gdzie to możliwe, jedynie wspomagać”⁸.

⁸ Tamże, s. 142.

U moralnej źródłowości – etyka fundamentalna

[Krzysztof Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006]

Problem ugruntowania moralności stanowi znakomity przykład wnikliwych badań filozoficznych. W omawianej książce mamy bowiem nie tylko pewną propozycję z zakresu etyki fundamentalnej, która pozostawałaby wyłącznie w horyzoncie analiz etycznych, lecz pasjonujące wprowadzanie czytelnika w głąb szeroko rozumianej rzeczywistości; rzeczywistości obejmującej nie tylko sferę etyczną, ale także samego człowieka w specyficzny sposób *wtopionego* w ową całościową bytową strukturę. Mamy tutaj co prawda do czynienia ze *studium z etyki fundamentalnej*, ale dyskurs Stachewicza zdaje się przebiegać zarówno w horyzoncie etycznym, jak i antropologicznym. Całości rozważań towarzyszy zresztą specyficzne metafizyczne tło, co pogłębia wartość omawianej pracy.

„W książce pragnę – pisze Stachowicz – zarysować właśnie ów plan budowy etyki fundamentalnej, nieustannie koncentrując się na podstawie i sposobie ugruntowania tej budowli” (s. 8). Swoje zamierzenie autor realizuje w rozważaniach zawartych w dwóch częściach książki, z których pierwsza stanowi szczególną autorską rekonstrukcję myśli filozoficznej wybranych inspiratorów, natomiast część druga zawiera analizy ukierunkowane na tworzenie etyki fundamentalnej. Obie części stanowią istotną całość. Interpretatorska optyka części referującej stanowi przygotowanie do merytorycznej prezentacji własnej – ujawnionej w części drugiej – autorskiej koncepcji; koncepcji, która pozwala uzgodnić skrajne czasami rozwiązania filozoficzne na gruncie określonej interpretacji Heideggerowskiego Bycia.

Przyglądając się bliżej *Problemowi ugruntowania moralności*, zauważamy przede wszystkim pewną unifikującą tendencję badań Stachewicza. Faktycznie zmierza on bowiem do uzgodnienia kontrowersyjnych często koncepcji filozoficznych poprzez wskazania na pewną wspólną dla nich płaszczyznę. Pierwszym wyrazem takiego metodycznego podejścia są rozważania koncentrujące się na doświadczeniu moralnym człowieka.

Refleksja autora omawianej książki pozwala wprowadzić specyficzne porozumienie pomiędzy tradycyjną, klasyczną etyką wartości a najważniejszymi momentami filozofii dialogu. Jedno i drugie spojrzenie na doświadczenie moralne zostaje szeroko omówione. Stachewicz wnikliwie prezentuje koncepcję Maxa Schelera,

Nicolai Hartmanna, Dietricha von Hildebranda i Romana Ingardena, a także ujawnia aksjologiczne rozumienie powinnościowości jako rysu wartości moralnych, który motywuje człowieka do właściwej odpowiedzi. Szczególnie istotna dla autora jest skłonność fenomenologów zajmujących się fenomenem ludzkiej moralności do ontologizacji wartości i autonomizacji ich bytu w sensie specyficznego oderwania od poziomu faktycznej egzystencji. Powinnościowość wówczas stanowi nie tyle element przenikający konkretność doświadczenia moralnego, lecz imperatyw aksjologiczny dobiegający przede wszystkim z idealnej, ogołoconej z faktyczności sfery moralnej.

A przecież Krzysztof Stachewicz z pieczołowitością troszczy się o zakorzenie moralności w faktycznej *istnieniowości*. Aksjologiczne rozstrzygnięcie zdaje się nie respektować tego postulatu. Mamy natomiast z nim do czynienia w kontekście rozważań filozofów dialogu. Dla nich przecież to nie aksjologiczny schemat obliuguje człowieka do odpowiedzi, lecz zawsze jest to konkretność i obecność – w przypadku Bubera – sytuacji dnia codziennego, w których następuje „bezpośrednie doświadczenie spotkania absolutnego Ty” (s. 115) bądź – jak u Emmanuela Levinasa – wzywającej twarzy Drugiego czy też *obecności Innego we mnie* (s. 130).

Z jednej zatem strony napotykaemy etykę wartości eksponującą funkcję doświadczenia aksjologicznego, z drugiej natomiast – preferowane przez refleksję dialogiczną – fundamentalne znaczenie obecności konkretnego człowieka. W poszukującym *ugruntowania moralności* spojrzeniu autora paradygmat aksjologiczny i dialogiczny znajduje miejsce do uzgodnienia. Wszakże „doświadczeniem moralnym nie jest – twierdzi Stachewicz – ejdetyczne doświadczenie wartości samej w sobie, lecz doświadczenie sytuacji moralnie doniosłej konstytuowane przez wartości i («i» rozumianemu w sensie koniunkcji) spotkanie odsłaniające te wartości oraz wydobywające z nich obligującą moc” (s. 172). Wartości zatem „są rzeczywistością rozbłyskującą w spotkaniu człowieka z drugim człowiekiem” (s. 178). W takim rozumieniu powinnościowość aksjologiczna zostaje przez Stachewicza osadzona w horyzoncie spotkania z drugim człowiekiem, które nadaje owemu zobowiązaniu konkretny kształt, a doświadczenie moralne staje się miejscem wypełnionym zarówno komponentem aksjologicznym, jak i spotkaniowym.

Doświadczenie moralne jednak (nawet ujmowane w autorskiej optyce aksjologiczno-personalistycznej) nie zamyka horyzontu twórczego odnajdywania wspólnej płaszczyzny kontrowersji ani też nie wyczerpuje zakresu poszukiwań Stachewicza. Wiele miejsca poświęcił on ontologii fundamentalnej i myśleniu Bycia Heideggera.

Koncepcja Heideggerowska zdaje się pozostawać w radykalnej opozycji zarówno wobec aksjologicznej, jak i personalistycznej składowej doświadczenia moralnego prezentowanego przez Stachewicza. Myślenie Heideggera jest przecież myśleniem przeciwko wartościom, które przesłaniają samo bycie. „Aksjologizacja

bycia jest zatem nie tylko czymś zniekształcającym jego istotę, lecz także uwłaczaniem, znieważaniem bycia” (s. 77). Bluźniercze, wartościujące podejście do bycia musi – w oczach Heideggera – ustąpić radykalnemu, całościowemu myśleniu Bycia. Ten kontekst jednak okazał się kontrowersyjny dla zwolenników filozofii dialogu. Zrodził sprzeciw zarówno Bubera (z racji samotności i monadyczności Dasein), jak i Levinasa (z racji *inter – esse – owności* zamykającej na głos Drugiego).

Autor omawianej książki jednak i tutaj odnajduje płaszczyznę uzgodnienia. Okazuje się, iż monadyczność Heideggerowskiego podmiotu nie musi koniecznie oznaczać jego egoizmu i obojętności na wymiar agatyczny uobecniany dzięki drugiemu człowiekowi. Wystarczy odwołać się do Paula Ricoeura, w którego ujęciu człowiek, „aby móc odpowiedzieć na moralne roszczenia drugiego, musi pierwotnie być ukonstytuowanym – w – sobie podmiotem, musi żywić w stosunku do samego siebie fundamentalny szacunek, moralny respekt wobec siebie” (s. 187n). W jaki jednak sposób odnaleźć poziom porozumienia pomiędzy aksjologiczno-personalistycznym paradygmatem, który w obu swych członach rości sobie pretensję do absolutnej wystarczalności dla wyjaśnienia życia moralnego człowieka a Heideggerowskim zatroskaniem o prawdę Bycia? Stachewicz zdaje sobie sprawę z trudności, kiedy pisze: „zgadzając się z Heideggerem, że nie umiera się dla czystych wartości zapytajmy jednak, czy umiera się dla bycia?” (s. 84).

Rozwiązanie powyższego dylematu autor ujawnia w swej zasadniczej propozycji, kiedy twierdzi: „etyka fundamentalna musi jednak wyjść poza aksjologiczno-personalistyczną perspektywę i zapytać o fundament, z którego wyłania się doświadczenie moralne i sam fenomen moralności” (s. 192). Ów fundament odsłania jednak już nie refleksja eksplikująca zawartość doświadczenia moralnego, lecz metafizyka moralności, która stanowi pewne rozwiązanie tytułowego *problemu ugruntowania moralności* i która pokazuje możliwość usunięcia pewnych aporii; aporii biorących się zwłaszcza ze specyficznej *roszczeniowości* płynącej zarówno ze strony fenomenologiczno-personalistycznych badaczy doświadczenia moralnego, jak i Heideggerowskiego zamknięcia całości etyczności w horyzoncie Bycia, a ujawnianych m.in. w kontekście elitarności i absolutności wglądów ejdetycznych.

Pozostając w swym paradygmacie twórczego uzgadniania i poszukując merytorycznej podstawy pozwalającej na taką mediację, Stachewicz eksponuje konieczność odgraniczenia płaszczyzny doświadczenia moralnego od płaszczyzny tego, co stanowi ostateczny fundament tegoż doświadczenia. „Czym innym jest wszak – pisze – fenomenologiczna eksplikacja doświadczenia moralnego i wskazanie na obecne w każdym takim akcie momenty konstytucyjne, a czym innym jest próba zrozumienia istoty moralności w świetle ostatecznych jej fundamentów metafizycznych” (s. 205). Samo bowiem doświadczenie analizowane zarówno w kontekście aksjologicznym, jak i personalistycznym nie daje nam ostatecznych

wskazówek odnośnie do swej ostatecznej podstawy. Próby jej odnalezienia niejako w obrębie poddanego – nawet wnikliwej – refleksji doświadczenia moralnego skazane są na niepowodzenie. „Co stanowi pra-źródło wydarzenia się moralności? Czy spotkanie zatem jest dla etyki pra-zasadą, czy też trzeba szukać bardziej fundamentalnych przestrzeni aksjo-twórczych? Czy spotkanie, będąc podstawą ontyczną aksjologii jest też jej fundamentem metafizyczno-ontologicznym?” (s. 179). Autor książki zdaje się udzielać zdecydowanych odpowiedzi na te pytania. Ani element *spotkaniowy* moralnego doświadczenia, ani jego strona aksjologiczna nie wystarcza dla odnalezienia tegoż fundamentu. Fenomenologiczne *ujasnienie* treści doświadczenia jest bezradne wobec owego ugruntowania, a faktycznie podejmowane przez aksjologów próby odnalezienia tejże podstawy skazane są na niepowodzenie. „Fundament moralności – pisze Stachewicz – jest bowiem «niewidzialny», nie jest dany w bezpośrednim doświadczeniu moralnym, obejmującym aspekt aksjologiczny i personalistyczny. Dlatego właśnie fenomenologia nie «widzi» w swej doświadczalno-egzistencjalnej optyce metafizycznego podłoża treści aksjomoralnych” (s. 204n). Jeżeli *ugruntowanie moralności* umyka doświadczeniu moralnemu, to zamknięcie się w obszarze tegoż doświadczenia uniemożliwia dotarcie do jego ostatecznej podstawy. Chcąc ją odnaleźć, musimy wykroczyć poza momenty w nim zawarte; musimy dokonać przejścia poza horyzont wartości, jak i poza – posłużmy się metaforą – *dydaktykę prowadzoną przez spotykanego Drugiego*. Taka właśnie myśl wypływa z wnikliwych badań zaprezentowanych w książce *Problem ugruntowania moralności*. Paradygmat aksjologiczno-spotkaniowy – pozwalający rzetelnie opisywać fenomen doświadczenia moralnego – domaga się uznania zasadności postulatu o kontynuacji etycznej refleksji *ugruntowującej* konkretność wydarzenia moralnego; kontynuacji przebiegającej w paradygmacie wyznaczonym Byciem Heideggera, a stanowiącej już rozważania *interpretacyjnej* metafizyki.

W ujęciu Krzysztofa Stachewicza to właśnie Bycie okazuje się poszukiwaną *ostatecznością*, *szczególną źródłowością* moralnego uwikłania człowieka. Metafizyczne odniesienie do bycia, którym zainteresowane jest Dasein – bądź do uchwytywanego w prześwicie Bycia – pozwala dokonać szczególnego uzupełnienia prawdy o człowieczej moralności płynącej z samej analizy doświadczenia moralnego. Ta ostatnia przecież pozwala wyjaśnić powinnościowość moralną ujawnianą w konkretnym doświadczeniu moralnym. Dokonuje tego poprzez wskazanie na wartości moralnie doniosłe zakorzenione w faktycznej sytuacji z udziałem Drugiego. To od nich płynie konkretne zobowiązanie. Ale owo aksjologiczno-agatopiczne (zapośredniczone przez obecność Drugiego) doświadczenie nie tłumaczy jeszcze ostatecznego sensu moralnej obligacji i konieczności podmiotowej odpowiedzi na *moralne wezwanie* płynące z owego spotkania. Umysł człowieka domaga się przecież ponad-konkretnego wyjaśnienia fenomenu moralnościowej powinnościowości. To metafizyczne już poszukiwanie natrafia właśnie na Bycie, dzięki

któremu znajduje poznawcze zaspokojenie. „Człowiek zakorzeniony w swym byciu (lub w samym Byciu) – twierdzi Stachewicz – jest niejako predysponowany do wrażliwości aksjomoralnej (...). Prawda Bycia stanowi zatem płaszczyznę spinającą poszczególne czyny człowieka w jedną organiczną całość. Czyn moralny człowieka ujawnia samo Bycie (...)” (s. 223n).

Próba zharmonizowania skrajności dyskursu filozoficznego kształtuje omawianą koncepcję etyki fundamentalnej. Ta bowiem przeniknięta jest istotną i nieusuwalną dualnością. Jest dwupiętrowa i obejmuje zarówno pułap fenomenologii moralności, jak i metafizykę moralności. Zachowując – tak istotne w kontekście metodologicznym – rozgraniczenie i unikając absolutyzacji każdej z dwóch składowych (prowadzącej do dostrzegania wyłącznie ontologizowania wartości i zapomnienie Bycia jako pra-źródła moralności albo też do traktowania Bycia tylko w kategoriach mistycznej konstrukcji pozbawionej uzasadnienia w doświadczeniu moralnym), dostrzec można ich szczególne związanie. Autor, rozwiązując *problem ugruntowania moralności*, odnalazł miejsce dla obydwu pięter etyki fundamentalnej (zblizonych do siebie chociażby poprzez ich intuicjonizm, niechęć wobec szczególniej normatywności czy też wyjątkową rangę odpowiedzialności). W jego optyce przecież zachodzi „metafizyczna jedność Bycia, człowieka, wartości” (s. 223). Moralność ukazana w recenzowanej książce okazuje się *wtopiona* w faktyczność Bycia. W ujęciu autora nie jest ona ani pozbawiona treści, ani a-personalna, ani też wyizolowana z całości metafizycznej. Jej istotę wyrazić można syntetycznie słowami samego filozofa: „Moralność nie jest zatem jakąś «zewnątrzną» w stosunku do ludzkiej egzystencji przestrzenią bezosobowej normatywności, która ogranicza wolność człowieka. Jest ona przestrzenią rozblyskującą w prześwicie prawdy Bycia, otwieranych przez człowieka jako Dasein. W takich perspektywach metafizycznych, człowiek i moralność przynależą do tego samego wy-darzenia się Bycia” (s. 230).

Nota bibliograficzna

Teksty zawarte w niniejszym tomie były wcześniej publikowane i w większości zostały poddane pewnym modyfikacjom.

1. „Przedmiot idealny i intencjonalny a spór Ingardena z Husserlem” jako: *Przedmiot idealny i intencjonalny a spór Ingardena z Husserlem*, „Colloquia Theologica Adalbertina” 4, 2001, s. 7-27.
2. „Istnienie idealne a istnienie absolutne w ujęciu Romana Ingardena” jako: *Istnienie idealne a istnienie absolutne w ujęciu Romana Ingardena*, „Studia Gnesnensia” 17, 2003, s. 71-107.
3. „Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena” jako: *Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2, 2007, s. 177-193.
4. „Fenomen Istnienia w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza” jako: *Fenomen Istnienia w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Studia z Filozofii Polskiej” 3, 2008, s. 267-285.
5. „Granice Witkiewiczowską drogą do tajemnicy Istnienia” jako: *Granice Witkiewiczowską drogą do tajemnicy Istnienia*, [w:] *Granice i ograniczenia. O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2010, s. 319-336.
6. „Ontologia i istnienie. Spojrzenie Witkacego i Ingardena” jako: *Ontologia i istnienie. Spojrzenie Witkacego i Ingardena*, „Studia z Filozofii Polskiej” 4, 2009, s. 109-123.
7. Kilka filozoficznych refleksji wokół niefilozoficznej pracy Michała Hellera «Początek jest wszędzie»” jako: *Kilka filozoficznych refleksji wokół niefilozoficznej pracy Michała Hellera „Początek jest wszędzie”*, „Studia Gnesnensia” 21, 2007, s. 51-80.
8. „Ingardenowska koncepcja osoby” jako: *Ingardenowska koncepcja osoby*, „Filozofia Chrześcijańska” 1, 2004, s. 131-163.
9. „Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga” jako: *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga*, „Filozofia Chrześcijańska” 2, 2005, s. 63-89.

10. „Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym. Filozofia Romana Ingardena jako poszukiwanie Boga” jako: *Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym. Filozofia Romana Ingardena jako poszukiwanie Boga*, [w:] PRIMUM PHILOSOPHARI. OPUCULA ANTONIO SIEMIANOWSKI DEDICATA, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Poznań 2016, s. 133-148.
11. „Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii” jako: *Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii*, „Ruch Filozoficzny” 3, 2008, s. 499-511.
12. „Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia” jako: *Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia*, „Filozofia Chrześcijańska” 5, 2008, s. 109-125.
13. „Witkiewiczowska koncepcja uczucia metafizycznego. Objawienie Istnienia” jako: *Witkiewiczowska koncepcja uczucia metafizycznego. Objawienie Istnienia*, „Studia Bydgoskie” 3, 2009, s. 49-72.
14. „Prawda moralna w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca” jako: *Prawda moralna w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca*, [w:] *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, red. D. Probučka, Kraków 2009, s. 113-125.
15. „Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce” jako: *Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce*, „Studia Philosophiae Christianae” 1, 2008, s. 147-163.
16. „Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna w refleksji Zygmunta Baumana” jako: *Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna w refleksji Zygmunta Baumana*, „Filozofia Chrześcijańska” 8, 2011, s. 77-93.
17. „Kryzys etyki i rozkwit moralności. Diagnoza Zygmunta Baumana” jako: *Kryzys etyki i rozkwit moralności. Diagnoza Zygmunta Baumana*, [w:] *Co się dzieje z wartościami. Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 103-117.
18. „Pomiędzy skrajnym a umiarkowanym realizmem pojęciowym” [Robert Poczobut. *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, Lublin 1995] jako [rec.] Robert Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*, Lublin 1995, „Studia Gnesnensia” 13, 1999, s. 478-486.
19. „O miejscu kultury w życiu człowieka” [Zofia Majewska. *Świat kultury Romana Ingardena*. Lublin 2001] jako [rec.] Zofia Majewska. *Świat kultury Romana Ingardena*. Lublin 2001, „Colloquia Theologica Adalbertina” 10, 2003, s. 103-112.

20. „Kilka wglądów antropologicznych” [Maciej Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003] jako [rec.] Maciej Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003, „Studia Gnesnensia” 21, 2007, s. 411-419.
21. „Ontologia czy metafizyka? Wokół istnienia” [Bogdan Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*. Warszawa 2002] jako [rec.] B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002, „Colloquia Theologica Adalbertina” 13, 2004, s. 163-167.
22. „O pewnym dwugłosie w sprawie monadyzmu” [Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*. Warszawa 2002] jako [rec.] S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, „Colloquia Theologica Adalbertina” 16, 2005, s. 89-95.
23. „Czy biznes może być etyczny?” [Czesław Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 1997] jako [rec.] Cz. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 1997, „Colloquia Theologica Adalbertina” 13, 2004, s. 167-173.
24. „U moralnej źródłowości – etyka fundamentalna” [Krzysztof Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006] jako [rec.] K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, „Ruch Filozoficzny” 2, 2008, s. 327-331.