

Andrzej Półtawski

Zagadnienie czasu w filozofii Romana Ingardena

Rozważania Romana Ingardena nad czasem stoją w ścisłym związku z jego dążeniem do uzasadnienia stanowiska realistycznego w sporze realizm–idealizm i z zagadnieniem natury człowieka. Kluczowym tekstem jest jego odczyt na IX. Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Paryżu w roku 1937, uzupełniony potem dalszymi rozważaniami. Analizując dwie koncepcje czasu — ograniczenie tego, co istnieje, do aktualnej teraźniejszości oraz uznanie trwania i działania człowieka w rozciągłej czasowo rzeczywistości, Ingarden wypowiada się za tym drugim, ukazując aporie, do których prowadzi pierwszy. Zgodnie z tym stanowiskiem, podstawowym rozumieniem, wprowadzonego przez Husserla zagadnienia „konstytucji”, jest dla niego rozwój istoty żywej czy osoby ludzkiej, a nie — jak dla Husserla — powstawanie sensu przedmiotów w przebiegach czystej świadomości. Jednak zachowanie przez Ingardena Husserlowskiej koncepcji czystej świadomości — mimo podważenia wszystkich jej określeń bytowych — zachowanie, związane z wymaganiem absolutnej pewności w teorii poznania, nadaje jego koncepcji czasu pewną dwuznaczność.

1. Pozycja teoretyczna Ingardena

Aby zdać sobie sprawę z sensu rozważań Romana Ingardena nad czasem i ich miejsca w jego filozofii, trzeba sobie uświadomić punkt wyjścia jego badań i kierunek, w którym pragnął dążyć. Ingarden był jednym z najwybitniejszych, a zarazem może najwierniejszym uczniem Edmunda Husserla z jego wczesnego, getyngeskiego okresu. Z drugiej jednak strony, nie mógł się pogodzić z idealistyczną tendencją swego mistrza i zadaniem swego długiego i płodnego teoretycznie życia uczynił uzasadnienie — wbrew tendencji Husserla — realizmu jako tezy, że „zewnątrzny” świat rzeczy, osób itd. istnieje niezależnie od poznających go ludzi w zwykłym, zdroworoządkowym, a nie w jakimś subtelnie filozoficznym, „Pickwickowskim” sensie.

W tak postawionej problematyce zagadnienie czasu, centralne dla każdej filozofii dość ambitnej, aby stawiać sobie za cel zrozumienie sensu świata i życia, jest tematem szczególnie palącym. Husserl ma bowiem tendencję do wy-

wodzenia sensu świata z jego „konstytuowania” się w „płynącej” świadomości — czy świadomościach — poznających go „czystych” podmiotów i fakt, że przyjętą przez siebie, leżącą u podłoża owej konstytucji „pierwotnie konstytuującą absolutną subiektywność” uważa już za nieczasową nie zmienia podstawowej roli, jaką w koncepcji tej posiada czas i jego rozumienie.

2. Czas w odczycie paryskim z 1937 r.

Pierwszym tekstem, w którym polski fenomenolog stara się zarysować problematykę czasu, jest jego odczyt na IX Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Paryżu w roku 1937¹.

Istnieją — mówi Ingarden — dwa różne sposoby doświadczenia czasu, wzajemnie się wykluczające i pozornie równie prawidłowe. Te różne doświadczenia stanowią historycznie najgłębsze źródło dwu przeciwstawnych stanowisk metafizycznych, od Heraklita i Eleatów począwszy aż do współczesnego sporu realizmu i idealizmu. Lecz różnica między nimi ukazuje się w sposób najbardziej uderzający w zagadnieniu natury człowieka, czyniąc ją głównym problemem filozofii.

Istota zagadnienia jest zatem metafizyczna. Żadne ze związanych z nim przeciwnych stanowisk nie jest jednak — zdaniem autora — zupełnie dowolną konstrukcją czy po prostu omyłką; istnieją konkretne doświadczenia, odpowiadające każdemu z nich. W ten sposób rozwiązanie sporu idealizmu i realizmu wiąże się z decyzją co do prawomocności tych doświadczeń; zaś ta decyzja równoważna jest wybraniu jednej z dwu diametralnie sobie przeciwstawnych koncepcji człowieka i świata, w którym człowiek żyje.

Podany przez Ingardena opis pierwszego — powiedzieć można, realistycznego — doświadczenia czasu w sposób charakterystyczny podkreśla rolę realnego działania i — w związku z tym — konieczność przyjęcia trwania i tożsamości realnego podmiotu ludzkiego przez przeciąg jego życia. Wszystko to wykracza poza czystą świadomość, która w doświadczeniu tego rodzaju dana jest jedynie jako objaw pewnych realnych sił.

Drugi — powiedzmy idealistyczny — sposób doświadczenia czasu ma, zdaniem autora, swe źródło (1) w zdaniu sobie sprawy z wpływu czasu na nasze istnienie i nasze własności: z jego niszczącego na nas działania, związanego ze szczególną kruchością naszego istnienia (oraz w ogóle wszelkiego bytu czasowego); (2) w uświadomieniu sobie przez nas konstytuowania się nas „w” czasie. Wydaje się wówczas, że tylko aktualna, punktowa teraźniejszość istnieje, zaś w płynięciu takich punktowych momentów musi się konstytuować wszystko, również ja sam. Charakter teraźniejszości jest tu radykalnie inny niż w pierwszym doświadczeniu czasu, w którym ukazywała się ona jako jednoznacznie

¹ *Der Mensch und die Zeit*, w: *Travaux du IX-e Congrès International de Philosophie — Congrès Descartes*, Paris 1937, vol. 1, s. 56-60.

określona faza mej historii. W istocie zaprzecza się tu realnemu istnieniu mnie jako człowieka.

Na końcu odczytu paryskiego Ingarden stwierdza, że musimy szukać nowych rozwiązań zagadnienia człowieka w oparciu o różne doświadczenia czasu — zagadnienia, postawionego przez Kartezjusza w zdaniu: *Nondum vero satis intelligo, quis nam sim ego ille, qui iam necessario sum...* Wyjaśnienie zagadki czasu, uzyskane w analizie różnych jego doświadczeń, stanowi więc drogę do poznania istoty człowieka.

Polska wersja eseju, opublikowana w roku 1938², zawiera część trzecią, której brak w odczycie paryskim. Czytamy tam:

„...zastanowienie się nad sposobem, w jaki konstytuuje się dla mnie moje „ja” wprawdzie silnie podważa we mnie przeświadczenie, iż istnieję ja jako człowiek transcendujący moje aktualne przeżycia i moją aktualną teraźniejszość, ale zarazem nie jest zdolne tego przeświadczenia zupełnie obalić [...] Trzeba przeto skrupulatnie zbadać wszelkie źródła wiedzy o sobie samym i rozważyć, czy i w jakich granicach jej wyniki są zdolne nas upewnić o istnieniu i własnościach nas samych jako ludzi transcendujących przeżycie. Jest to zadanie, do którego rozwiązania nie jesteśmy dziś przygotowani. O ile bowiem w dziejach europejskiej teorii poznania poświęcono wiele wysiłków dla zbadania spostrzegania zmysłowego i wyników poznawczych na jego podstawie uzyskiwanych, o tyle — dziwnym trafem — zagadnienie, jak poznajemy samych siebie, leżało wciąż odłogiem”³.

Dalej Ingarden rozważa pewne teoretyczne następstwa przyjęcia za prawidłowe drugiego z opisanych doświadczeń czasu.

Gdy żyjemy w tym doświadczeniu, teraźniejszość przedstawia się nam jako punkt oddzielający od siebie dwie sfery niebytu — przeszłość i przyszłość. W tym punkcie musi się ukonstytuować nie tylko podmiot świadomy wraz z całym swym życiem, lecz również sam czas. Jeśli jednak — zapytuje autor — ja jako realny podmiot jestem tylko pewnego rodzaju fikcyjnym wytworem moich procesów świadomych, to czemuż nie miałbym uznać zarówno przeszłości, jak i przyszłości oraz upływu czasu za intencjonalny wytwór moich przeżyć; istotnie próby takie zostały podjęte, m.in. przez Kanta, Bergsona i Husserla. Trudno jednak zrozumieć, w jaki sposób konstytucja w teraźniejszości rozumianej punktowo jest w ogóle możliwa. To zaś stawia pod znakiem zapytania całą tę koncepcję czasu.

Aby uniknąć całkowitego jej zarzucenia można by przyjąć — pisze Ingarden — że nasze akty wykraczają poza teraźniejszość. To jest jednak równoznaczne przyznaniu, że mimo uznania teraźniejszości za punkt czasowy możemy zaakceptować identyczność przeżycia transcendującego tę teraźniejszość

² „Przegląd Filozoficzny”, R. 41, s. 54-57.

³ Cyt. za *Książeczką o człowieku*, wyd. 1, Kraków 1972, s. 59.

i rozciągniętego w czasie. Jeśli jednak zgodzimy się na to, to równie dobrze mogliśmy także przyjąć, że wszystkie byty transcendentne, które dane były w pierwszym doświadczeniu czasu, a w szczególności realny człowiek, istnieją — zgodnie z pierwszym doświadczeniem — niezależnie od naszych aktów świadomych.

Ponadto, jeśliby przeszłość i przyszłość nie istniały, mówienie o teraźniejszości straciłoby wszelki sens. Jeżeli zaś przeszłość i przyszłość byłyby tylko intencjonalnymi wytworami naszej świadomości, nie byłoby powodu do uważania upływu czasu za coś absolutnego, wszystkich zaś bytów transcendentnych za byty czysto intencjonalne, wytwory aktów świadomych.

Pierwsze doświadczenie czasu wydaje się zatem bardziej wiarygodne od drugiego. Aby to jednak rozstrzygnąć, trzeba — twierdzi autor — zbadać dokładniej zarówno treść tych doświadczeń, jak i sposób, w jaki przebiegają.

3. Analiza czasu w zakończeniu eseju *Człowiek i czas*

W części czwartej, *Człowiek i czas*, opublikowanej wraz z napisanymi w czasie wojny częściami V i VI w roku 1946⁴, zastanawia się Ingarden nad praktycznymi konsekwencjami życia w drugim doświadczeniu czasu i pokazuje, że — brany poważnie — ten sposób traktowania czasu pociąga za sobą zatracenie przez nas własnej osobowej identyczności. Zachowujemy ją natomiast, jeśli potrafimy pozostać wierni własnej naturze przez panowanie nad sobą i przez ciągłe budowanie się w nieustającej walce z losem i z nami samymi. Gdy nastawimy się na panowanie nad czasem, zmienia on swoje oblicze, stając się okazją do ugruntowania naszej siły duchowej i osobowej identyczności.

Na samym początku cz. V Ingarden stwierdza po prostu: „Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje [...] które niejako biją z najgłębszego wnętrza mego «ja»”⁵. Wychodzi tu już zatem wprost od pewnego — istotnego niewątpliwie — rysu realnie istniejącej ludzkiej osoby, z faktu ludzkiej wolności. Jesteśmy więc na terenie metafizyki takiej, jak ją rozumiał Ingarden — nauki o istocie tego, co istnieje.

Możliwość wolnego działania zakłada istnienie transcendentnego wobec świadomości, realnego podmiotu ludzkiego, różnego od strumienia świadomości, od czystego Ja fenomenologii transcendentalnej. Jako człowiek — mówi Ingarden — jestem siłą, która chce być wolna, lecz która może naprawdę żyć i być wolna tylko wówczas, gdy poświęci się, z własnej woli, realizacji dobra, piękna i prawdy. W ten sposób to właśnie przede wszystkim nasze doświadczenie człowieka jako osoby działającej przemawia przeciwko idealistycznej interpretacji czasu i istnienia w czasie człowieka i świata, w którym człowiek żyje.

⁴ W „Twórczości”, R. 2, z. 2 s. 121-137, następnie przedrukowano całość w *Książeczce o człowieku*, Kraków 1972.

⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 69.

Spełniając swe czyny, człowiek doświadcza zarazem siebie jako podmiotu tożsamego w czasie i transcendentnego wobec swych przeżyć, a także buduje sam siebie, niezależniąc się od czasu. Jeśli zaś nie jest dość dojrzały, aby je spełnić, jeśli staje się niewierny sobie przez marnowanie własnych sił, zaczyna się rozpadać w czasie. Wydaje się zatem, że istnieją nie tylko różne sposoby doświadczenia czasu, lecz także — jak mówi Ingarden — „różne czasy jako różne sposoby trwania podmiotów psychicznych, lub też przynajmniej jako różne odpowiedniki sposobów trwania i zachowania się człowieka”, choć „tak by się bardzo prosiło, żeby przyjąć tylko jeden dla wszystkich i wszystkiego czas świata”⁶.

Za istotną uznaje tu zatem Ingarden „myśl, że czas jest zjawiskiem pochodnym, zależnym od sposobu zachowania się osoby ludzkiej, a ogólniej tego, co istnieje”. Z drugiej strony istniałby także wpływ upływu czasu „na to, co istnieje, w szczególności zaś na wewnętrzną zwartość i odrębność człowieka, na jego siłę wewnętrzną”, czas „na pewno nie byłby [...] czystą formą doświadczenia, lecz pewną realną siłą w obrębie tego, co rzeczywiste”, zarazem zaś „czymś, co osadza się na tym, co istnieje, a co je zarazem w pewien sposób obejmuje tak, iż to, co istnieje jest w czasie. I że byłby inny w zależności od tego, jakim jest, jak się zachowuje, jak żyje...”⁷

4. Czas w *Sporze o istnienie świata*

Wspomnianą podstawową różnicę dwu koncepcji czasu, Ingarden określa również jako różnicę poglądu na to, jakiego rodzaju przedmioty istnieją ostatecznie w sposób niezawisły — procesy (lub, dodać można, jeden obejmujący wszystko proces) czy przedmioty trwające w czasie. W rozdziałach 5 i 6 (w wyd. 1 są to rozdz. 6 i 7) tomu pierwszego *Sporu o istnienie świata*⁸ omawia Ingarden zagadnienie sposobu istnienia przedmiotów czasowych: zdarzeń, procesów i przedmiotów trwających w czasie; w szczególności, wśród tych ostatnich — indywiduów żywych i osób ludzkich.

Przedewszystkim, zgodnie z rezultatem rozważań eseju *Człowiek i czas*, okazuje się, że tylko pierwsza, określona przez nas jako realistyczna koncepcja czasu umożliwia właściwe ujęcie procesu, a zatem, tym bardziej, przedmiotów trwających w czasie. Ponadto istnienie przedmiotów trwających w czasie jest już, zdaniem Ingardena, wymagane przez istnienie procesów, które potrzebują ich jako ontycznej podstawy swego zaistnienia. Jest to, powiedzieć można, argument formalny, skłaniający Ingardena do przyjęcia tej koncepcji. Został on szeroko rozwinięty w egzystencjalnych i formalnych analizach pierw-

⁶ Tamże, s. 71. Podkreślenia oryginału.

⁷ Tamże, s. 72. Podkreślenia oryginału.

⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. 1, Kraków 1947–1948; wyd. 2, Warszawa 1960–1961; wyd. 3, uwzględniające różnice wyd. polskiego i niemieckiego (Tübingen 1965–1966) Warszawa 1987.

szych dwu tomów *Sporu*. Dołącza się on do argumentu wychodzącego z wolności człowieka, zarysowanego w końcowych partiach eseju *Człowiek i czas*.

Argument z wolności stoi w bliskim związku z rozważaniami Ingardena w rozprawce *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*⁹. Odpowiedzialność — pisze tam — spleta się z czasem w trojaki sposób: (1) aby odpowiedzialność mogła zaistnieć, sprawca musi po dokonaniu czynu pozostać odpowiedzialny; (2) musi zostać zachowana waga (*Geltung*) wartości, za których ewentualne unicestwienie jest on odpowiedzialny; (3) przez związek działania z przyczynowym porządkiem świata. W ten sposób możliwość i sensowność odpowiedzialności zakłada określoną strukturę czasową świata, zgodną z jego realistycznym ujęciem — uznaniem niezależności przeszłości od aktualnych operacji świadomych i trwania działającego podmiotu w osobowej identyczności w realnym świecie.

Rozważania nad czasem pierwszego tomu *Sporu* doprowadziły do wyróżnienia dwu specyficznych momentów egzystencjalnych istnienia czasowego: (1) szczelinowości, wynikającej z pojawiania się coraz to nowej aktualności, a zarazem przechodzenia danego momentu z «aktualności» do «postaktualności» — przechodzenia, połączonego z różnicą egzystencjalną między tym, co aktualne, tym, co przeszłe, i tym, co przyszłe, oraz (2) kruchości istnienia wszystkiego, co czasowe, jego zniszczalności, przyjmującej u istot żywych formę śmiertelności.

5. Czas a „konstytucja”

Jednym z podstawowych pojęć i zagadnień filozofii Husserla była „konstytucja”. Jak zauważa Ingarden, Husserl nigdy nie wyjaśnił tego pojęcia w sposób zadowalający — przynajmniej w swych opublikowanych pismach.

Ingarden odróżnia trzy główne znaczenia terminu „konstytucja” w tekstach Husserla¹⁰:

1. Określenie sensu pewnego przedmiotu przez mnogość wyglądów (przejawów) i intencji aktów. Te intencje i wyglądy uchodzą za warunki możliwości prezentacji takiego czy innego sensu. Są one wówczas traktowane jako gotowe — jest to statyczne pojęcie konstytucji.

2. Proces tworzenia takiego sensu i jego przekształcania.

3. Wzrastanie pierwotnych danych i jednostek świadomościowych w przebiegu faz pierwotnego płynięcia świadomości w przyjmowanej przez Husserla „absolutnej subiektywności”.

⁹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt. s. 75-183.

¹⁰ Konstytucję u Husserla omawia Ingarden w artykule *Zagadnienie konstytucji i sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 516-549 (jest to odczyt, wygłoszony na III Międzynarodowym Colloquium fenomenologów w Royaumont w r. 1957; tekst francuski: *Cahiers de Royaumont, Philosophie III, Husserl*, Paris 1959, s. 242-264; tamże dyskusja nad odczytem).

Konstytucja w tym ostatnim i dla Husserla podstawowym znaczeniu może być — według polskiego fenomenologa — interpretowana na dwa przeciwstawne sobie sposoby. W myśl pierwszej interpretacji, (a) uznanej przez Ingardena za słuszną, jednostka świadomościowa — przeżycie — rozwija się i realizuje dzięki swej własnej dynamice istnienia i wzrostu. W myśl drugiej, (b) sugerowanej wyrażaniem przez Husserla funkcji takiej konstytucji terminami *erzeugen* czy *schaffen*, bezpośrednia pamięć — retencja — i skierowanie na bezpośrednią przyszłość — protencja — tworzyłyby intencjonalne przeżycie jako jednostkę świadomościową i jedynie pierwotną, „płynącą” świadomość nie byłaby w tym przypadku stwarzana, lecz stawałaby się faza po fazie.

Te dwie możliwości — (b) stwarzanie wszystkich „ukonstituowanych” jednostek przez twórcze intencje aktów świadomych oraz (a) ich wzrastanie zgodnie z ich własnymi istotowymi prawami (jak chciałby Ingarden) — wiąże się z dwiema przeciwstawnymi interpretacjami tego, co według Husserla istnieje „absolutnie”; w myśl (b) jest to jedynie „płynący” strumień absolutnej subiektywności, w myśl (a) — coś więcej, a mianowicie każda immanentna jednostka świadomościowa, każde ukonstituowane przeżycie. To ostatnie stanowisko przypisuje Ingarden *Ideom* Husserla.

Zastanówmy się obecnie nad opisanymi przez Ingardena dwoma doświadczeniami czasu. Pierwsze, „realistyczne”, traktuje o czasie w kontekście człowieka działającego w realnym otoczeniu; jest to, powiedzieć można, czas świata, w którym żyje człowiek, czas przedmiotów i osób w tym świecie; przy czym Ingarden kładzie tu nacisk na czas człowieka działającego w świecie i na to, że czas przynależy do sposobu istnienia samego przedmiotu, a nie jest formą narzuconą z zewnątrz¹¹. Przeciwstawia się też uznaniu momentu teraźniejszego („teraz”) za punktową granicę, za miejsce w kontinuum czasu¹². Opis drugiego, „idealistycznego” doświadczenia jest w szczególności sposób dwuznaczny. Z jednej bowiem strony, ma ono wynikać z niszczącej roli czasu w naszym codziennym życiu w świecie i z „konstituowania” lub rozpadania się człowieka w czasie, z drugiej jednak, konstytucja ta opisana jest jako przebiegająca w samym, czystym niejako, przebiegu czasu, a więc skierowana jest od razu ku momentom „czystego” przeżywania, ku Husserlowskiej „czystej świadomości” czy „absolutnemu płynięciu”, „pierwotnemu strumieniowi absolutnej subiektywności”.

Dążąc do filozoficznego, fenomenologicznego uzasadnienia zdroworozsądkowego realizmu, Ingarden wskazuje na aporie, do których prowadzi podejście, opisane przez niego jako drugie doświadczenie czasu, uznające za istniejącą jedynie obecną chwilę. W ten sposób idzie w kierunku obranym np. przez Paula

¹¹ R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt. wyd. 3, t. I, s. 200.

¹² R. Ingarden, *O odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 177 odn. Jako krytykę tego poglądu podsumowuje tu Ingarden treść odczytu paryskiego.

Ricoeura, który określając zadanie, jakie sobie postawił w swym obszernym dziele poświęconym czasowi, napisał:

Trzeba będzie pokazać [...] niemożliwość czystej fenomenologii czasu. Przez czystą fenomenologię rozumiem intuicyjne ujęcie struktury czasu, która nie tylko mogłaby być oddzieloną od procedur rozumowania, poprzez które fenomenologia stara się rozwikłać aporie, otrzymane od wcześniejszej tradycji, lecz nie opłacała swych odkryć jeszcze drożej kosztującymi aporiami [...] nieskończone aporie czystej fenomenologii czasu byłyby ceną, płaconą za wszelką próbę naocznego ukazania samego czasu, ambicji, która określa fenomenologię czasu jako czystą¹³.

Opowiedziawszy się zasadniczo za „realistycznym” ujęciem czasu jako czasu życia i działania człowieka w realnym świecie, Ingarden mówi też o konstytucji w sensie zgodnym z takim punktem widzenia jako o rozwoju czy budowaniu się istoty żywej, w szczególności człowieka. Opis tej konstytucji znajduje się w pierwszym tomie *Sporu*¹⁴. Ma to być — pisze autor — tylko przygotowawczy i tymczasowy szkic; jego pełna dyskusja zakładałaby bowiem znajomość jakościowej, „materialnej” istoty indywiduum żywego względnie osoby, a więc należy do ontologii materialnej, której Ingarden nie opracował systematycznie.

Istota żywa jako całość we właściwym znaczeniu tego słowa (Ingarden uważa, że nie ma całości w sensie właściwym w świecie materii nieożywionej) charakteryzuje się specjalnym systemem i nieodwracalnym porządkiem swych zmian (lub przynajmniej pewnego ich wyboru), który decyduje o jej wzroście i starzeniu się. Porządek ten czyni tę istotę czymś znacznie bardziej zwartym niż przedmioty martwe. Zachodzi przy tym bardzo bliski związek między fazami życia i procesów rozwoju zachodzących w pewnym indywiduum z jednej strony, a jego trwałymi własnościami i zmiennymi stanami, z drugiej. Jako byt historyczny w pewnym szczególnym sensie, indywiduum żywe jest znacznie bardziej zależne od upływu czasu niż rzecz martwa.

Jednak, wbrew powierzchownemu pozorowi, w żywym indywiduum nie wszystko może się zmieniać. Właśnie charakterystyczny dla niego uporządkowany system zmian wymaga istnienia natury trwającej w czasie. Nie chodzi przy tym jedynie o ogólną strukturę gatunkową, lecz przede wszystkim o pe-

¹³ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1, Paris 1983, s. 125: „C’est cette impossibilité d’une phénoménologie du temps qu’il faudra démontrer. Par phénoménologie pure, j’entends une appréhension intuitive de la structure du temps, qui, non seulement puisse être isolée des procédures d’argumentation par lesquelles la phénoménologie s’emploie à résoudre les apories reçues d’une tradition antérieure, mais ne paie pas ses découvertes par de nouvelles apories d’un prix toujours plus élevé [...] les apories sans fin de la phénoménologie pure du temps seraient le prix à payer pour toute tentative de faire apparaître le temps lui-même, l’ambition qui définit comme pure la phénoménologie du temps”.

¹⁴ R. Ingarden, *Spor...*, wyd. 3, dz. cyt., par. 30.

wien typowy rys wszystkich ważnych życiowo sposobów zachowania się pewnej istoty żywej czy też, w szczególności, osoby. Te sposoby zachowania się i te jakości, jakie w trakcie życia jednostki w niej się pojawiają, muszą posiadać swą podstawę w pewnym szczególnym rdzeniu owej jednostki, rdzeniu, który sam pozostaje niezmienny. Ingarden nazywa go indywidualną naturą konstytutywną. W konsekwencji odróżnia on tożsamość statyczną, jaka przysługuje własnościom całkowicie stałym, oraz dynamiczną, przy której możliwe są różnice bytowej i naocznej obecności odnośnej własności przy zachowaniu ściśle tej samej jej jakości. Dynamiczna tożsamość jest właśnie, zdaniem polskiego fenomenologa, charakterystyczna dla własności, stanowiących równoważnik natury indywidualnej pewnej istoty żywej czy osoby. Sama ta natura jest, jak sądzi, jakością postaciową¹⁵. Wraz z własnościami, wyznaczonymi w sposób konieczny przez jej jakościową zawartość, nie konstytuuje się ona w czasie, lecz, przeciwnie, stanowi podstawę wszelkiej możliwej konstytucji. Indywiduum żywe posiada zatem strukturę warstwową. Konstytucji w czasie podlegają jedynie (a) sposób i stopień rozwoju jego natury konstytutywnej, (b) te jego własności, które zależą od stopnia ucieleśnienia i rozwoju tej natury, oraz (c) te jego własności nieistotne, które w sposób konieczny przynależą — w swym ogólnym typie — do jego pełnej charakterystyki.

Konstytucja istoty żywej czy osoby różni się zatem w sposób istotny od konstytucji procesu, gdyż (1) odnosi się ona jedynie do części indywiduum oraz (2) opiera się nie tylko na fazach procesów, lecz również na pewnych czynnikach stałych, mianowicie — z jednej strony — na indywidualnej naturze konstytutywnej danej istoty żywej czy osoby, z drugiej zaś — na przedmiotach trwających w czasie należących do świata otaczającego dane indywiduum.

Zgodnie z realistycznym i dynamistycznym podejściem Ingardena, podstawowym znaczeniem „konstytucji” nie jest zatem dla niego noematyczne budowanie jednostek sensu przez czynniki immanentne, lecz rozwój, wzrastanie pewnego bytu, przy czym punktem wyjścia rozważań jest ludzka osoba.

Rozważając łącznie w odnośnych partiach *Sporu* rozwój istoty żywej oraz osoby ludzkiej, Ingarden nie mówi tam wiele o różnicy między tymi dwiema odmianami — ewentualnie warstwami — realnego bytu, lecz kieruje uwagę na to, co jest dla nich wspólne. Mimo to zdawał on sobie jasno sprawę ze szczególnego charakteru rozwoju człowieka w przeciwstawieniu np. do rozwoju zwierzęcia. Świadczy o tym zwłaszcza końcowa część eseju *Człowiek i czas*, gdzie mowa jest o realizowaniu wartości dobra, piękna i prawdy jako nici przewodniej tego rozwoju. Zauważa przy tym zależność czasu przeżywanego od posta-

¹⁵ Uznanie „jakości postaciowej” za pojęcie ontologiczne uzasadnia, jak się zdaje, zarzut pewnego sensualizmu. Zob. artykuły niżej podpisanego *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. Adam Węgrzecki, Kraków 1995, s. 111-122 i *Problematyka doświadczenia „zewnętrznego” w filozofii Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXIV, 1996, z. 3, s. 9-31, z. 4, s. 97-123.

wy przeżywającego i mówi nawet, jak widzieliśmy, o ewentualnej konieczności przyjęcia „różnych czasów jako różnych sposobów trwania podmiotów psychicznych” względnie przynajmniej różnych odpowiedników sposobów trwania i zachowania się człowieka¹⁶.

Powiedzieć zatem można, że analizując rozwój istot żywych, przede wszystkim człowieka, Ingarden wprowadził rozumienie ontyczne konstytucji, zmieniające radykalnie obraz jej problematyki¹⁷. Jak jednak przedstawia się ostatecznie jego stosunek do „czystej fenomenologii czasu”, której niemożliwość starał się wykazać Ricoeur?

6. Czas a „czysta świadomość”

Pod koniec drugiego tomu *Sporu* Ingarden pisze:

Czysta świadomość wydaje się *in concreto* zawarta w najbardziej wewnętrznym rdzeniu „realnego ja” i tylko czysto abstrakcyjnie, niejako czysto myślowo i tylko w pewnym stopniu da się sama dla siebie wyodrębnić. Jeżeli tak jest, to ona sama występuje w obrębie świata jako pewien osobliwy jego element i nie da się jej wyrwać z całej sieci związków przyczynowych; a tymczasem, właśnie jako „czysta”, konstytuująca świadomość musiałaby ona pozostawać poza światem, a w szczególności musiałaby być oderwana od wszelkiego związku ze światową siecią przyczynową [...] To wyrwanie i odgraniczenie [chodzi chyba o brak tego wyrwania i odgraniczenia] nie jest sprawą metody transcendentalnej i w ogóle nie tylko metody, której należy bardziej lub mniej ściśle przestrzegać. To jest sprawa ścisłego związku pomiędzy między „czystym” a „realnym” Ja, który nie pozwala obstawać bezwzględnie przy stosowaniu tej metody¹⁸.

Wydaje się, że traktując czystą świadomość jako element świata realnego, a zatem realnej osoby ludzkiej, której jest świadomością, polski fenomenolog musiałby się zgodzić, że jej czas jest realnym czasem owej osoby; że zatem nie istnieje jakiś osobny czas czystej świadomości. Czy jednak uznałby także niemożliwość „czystego” naocznego doświadczenia czasu? Uznanie czystej świadomości za element czy moment realnej osoby wydaje się utrudniać przyjęcie takiego doświadczenia. Można jednak zapytać, czy rozważania Ingardena nie utrudniają w równym stopniu w ogóle przyjęcia czegoś takiego, jak czysta świadomość.

Idąc za Kartezjańską konstrukcją czystej świadomości (*cogitare*), jako sfery niewątpliwego poznania, Husserl twierdził o niej, że:

1) dana jest w sposób niewątpliwy w spostrzeżeniu immanentnym przynajmniej co do swego istnienia i istotnej struktury;

¹⁶ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 71.

¹⁷ Zob. A. Półtawski, *Świadomość a działanie w filozofii Romana Ingardena*, „*Studia Philosophiae Christianae*” XI, 1975, s. 131-151.

¹⁸ R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., t. II, 2, s. 232b-233b. Jest to tekst dopisany w wyd. niemieckim, brak go w wyd. I i 2.

2) „musi być uważana za pewną w sobie zamkniętą, powiazaną całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć”¹⁹;

3) „zasadniczo *nulla «re» indiget ad existendum*” — nie potrzebuje niczego na to, by istnieć²⁰;

4) jest czymś nierealnym, pozaświatowym, w czym wszystko, co realne, „konstytuuje” się intencjonalnie; świadomość jest zatem całością bytu, „która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama nie może się znaleźć wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego, ani na żadną rzecz takiego działania wywierać”²¹.

Punkt pierwszy ma charakter epistemologiczny, trzy pozostałe — ontologiczny czy metafizyczny. Drogą do czystej świadomości jest dla Husserla redukcja fenomenologiczna, dzięki której dopiero ma się, jego zdaniem, otwierać dla nas właściwy teren badań fenomenologii jako „filozofii pierwszej”.

Przeprowadzone przez Ingardena w *Sporze* badania egzystencjalno- i formalno-ontologiczne, wraz z pewnymi rozważaniami z ontologii materialnej, tj. analizy jakościowego uposażenia przedmiotów i psychiki człowieka, antycypującymi treść dalszych, nie napisanych tomów, doprowadziły do wyników, które w znacznym stopniu zmieniły opartą na Husserlowskim układzie pojęć wyjściową perspektywę jego rozważań. Mianowicie:

A. Analizy istnienia czasowego i stwierdzenie niewątpliwej czasowości przeżyć świadomych — w szczególności charakterystyczna dla istnienia czasowego „szczelinowość” — zdają się przeczyć możliwości przypisania ludzkiej świadomości istnienia absolutnego w sensie niezależności od istnienia czegośkolwiek innego.

B. Bliższe zbadanie struktury przedmiotów, zwłaszcza zaś dziedzin przedmiotowych pokazało, że czystą świadomość człowieka można uważać co najwyżej za pojedynczy przedmiot, nie zaś za dziedzinę przedmiotową, jak by tego wymagał transcendentalny idealizm.

C. Dokładniejsze rozważenie sytuacji ontycznej czystej świadomości i nierozzerwalnie z nią związanego „czystego podmiotu” jako spełniacza aktów świadomych (przeżyć), skłania ku przyjęciu ich niesamodzielności wobec realnego podmiotu psychicznego, osoby ludzkiej, lub w każdym razie funkcjonalnej jedności z tym podmiotem. Realny zaś podmiot ludzki, ale także czyste przeżycia, pozostają też, jak się okazuje, w bliskim związku z ciałem człowieka.

¹⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* t. 1, tłum. D. Giełulanka, Warszawa 1967, s. oryg. 93.

²⁰ Tamże, s. oryg. 92.

²¹ Tamże, s. oryg. 93.

W ten sposób podważona została przez Ingardena możliwość traktowania czystej świadomości jako czegoś pozaświatowego, co zarazem istniałoby inaczej — i to „mocniej” — niż świat realny, w szczególności osoba ludzka. W przypadku przyjęcia jakiejś różnicy egzystencjalnej między czystą świadomością a realnym podmiotem — twierdzi Ingarden — prawdopodobna niesamodzielność czy zależność świadomości wobec realnego Ja przemawiałaby raczej za tym, że jej pozycja egzystencjalna jest od pozycji realnego podmiotu słabsza.

Spośród wyróżnionych czterech punktów, określających Husserlowską charakterystykę czystej świadomości, pozostał jedynie pierwszy, epistemologiczny: niewątpliwość istnienia i przynajmniej pewnych jasno i wyraźnie się prezentujących istotnych rysów czystej świadomości, dostępnych w spostrzeżeniu immanentnym; trzy pozostałe, ontologiczne czy metafizyczne określenia zostały podważone. Przyjęcie istnienia „czystej świadomości” jest zatem uzasadnione jedynie racją epistemologiczną — wymaganiem niewątpliwości względów epistemologicznych.

Ingarden pisze w cytowanym § 79 *Sporu*:

[w świetle powyższego] otwiera się droga myślowa, która — przy pomocy rozważań materialno-ontologicznych — może nas o pewien istotny krok przybliżyć do rozwiązania. Jeśliby mianowicie dało się pokazać w badaniach materialno-ontologicznych, że czysta świadomość jest z istoty bytowo niesamodzielną wobec realnego Ja, a w szczególności wobec duszy, albo przynajmniej od niej bytowo zależna, a z drugiej strony, gdyby się dało pokazać, że czysta świadomość — jak twierdzi Husserl — jest rzeczywiście *resp.* może być immanentnie dana, a tym samym korzysta z wyróżniającej ją niepowątpiewalności co do istnienia, wtedy i rozstrzygnięcie co do istnienia „realnego Ja” byłoby w istotny sposób ułatwione. Od tego jednak jesteśmy oddaleni o dobry kawał drogi²².

A zatem Ingarden nie tylko nie odrzuca możliwości doświadczenia czystej świadomości wziętej w jej „czystości”, ale żywi nawet nadzieję na zbudowanie na tym doświadczeniu dowodu istnienia świata!

Jeśli jednak przyjmujemy możliwość odrębnego doświadczenia czystej świadomości, choćby tylko jako pojedynczego przedmiotu i choćby nawet nie w sposób niewątpliwy, to — ponieważ ma ona być przebiegiem *par excellence* czasowym, powiedzieć chyba można: samym czasem (jeśli nie uznamy jej za Husserlowską poza- czy przedczasową, konstytuującą czas absolutną subiektywność, ale wobec tej subiektywności postulat czystej naocznej prezentacji jest chyba jeszcze bardziej absurdalny niż wobec czasu) — wydaje się to równoznaczne z uznaniem możliwości naocznego ukazania samego czasu. Nie mamy bowiem żadnego powodu do sądzenia, że koncepcja czystej świadomości Ingardena różni się jakościowo od koncepcji Husserla. Ponadto czysta świadomość jest dla Ingardena, jak się wydaje, czymś nader tajemniczym. Świadczą o tym

²² R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, 2, dz. cyt., s. 236b.

jego obszerne rozważania dotyczące redukcji fenomenologicznej u Husserla (zwłaszcza we *Wstępie do fenomenologii Husserla*)²³ — redukcji, która ma prowadzić do ukazania czystej świadomości — oraz zagadnienia konstytucji. Ponadto, jeśli wywody nasze są słuszne, „czysta świadomość” musi być czymś tajemniczym, będąc fantomem stworzonym przez pragnienie uzyskania — jak powiedziałby David Hume — pewności charakteryzującej *relations of ideas* w sferze *matters of fact*.

Tak więc stanowisko Ingardena jest w tym względzie dwuznaczne. Z jednej bowiem strony, uważa on świadomość za element rzeczywistego podmiotu, co zdaje się implikować niemożliwość jej czysto intuicyjnego ujęcia, a zarazem czysto intuicyjnego ujęcia czasu. Z drugiej strony Ingarden sądzi, że „czysta świadomość” może być dana intuicyjnie; to zaś zdaje się pociągać za sobą przyjęcie czystej intuicji czasu. Dwuznaczność ta wynika z jego ogólnego stanowiska filozoficznego: próby łączenia postulatu realizmu z postulowaniem specjalnej sfery absolutnych, ostatecznych wglądów — z zastosowania Kartezjańskiej czy Husserlowskiej procedury wyciągania wniosków ontologicznych czy metafizycznych z postulatów epistemologicznych²⁴. Jest to aporia, którą Ernst Tugendhat określił jako dwa przeciwstawne motywy filozofii Husserla — motyw krytyczny i motyw dogmatyczny. Pierwszy postuluje jako cel krytyki poznania jego stopniowe wyjaśnianie i uprawomocnianie; drugi przyjmuje istnienie danej w sposób pewny i niewątpliwy sfery bytu, zwróciwszy się do której można uzyskać absolutne wglądy²⁵. Te dwa motywy, jak pokazuje Tugendhat, przeplatają się ciągle u Husserla. Ingarden przejął tę aporię wraz z Husserlowską teorią poznania. Tu też leży przyczyna nieprzejrzystości stosunku ontologii jako nauki o przedmiotach możliwych (analizy zawartości idei), metafizyki i doświadczenia w jego filozofii²⁶.

²³ Warszawa 1974.

²⁴ To prawda, że Ingarden postulował staranne oddzielenie zagadnień epistemologicznych od ontologicznych i metafizycznych i niewątpliwie uważał swoje analizy „czystych przeżyć” za autentyczne opisy, a nie teoretyczne konstrukcje. Jednak powyższe rozważania zdają się świadczyć o tym, że głębokie przekonanie o zasadniczej słuszności „motywu dogmatycznego” epistemologii Husserla nie pozwoliło mu na wyciągnięcie ostatecznych wniosków ze swojej krytyki husserlowskiego pojęcia „czystej świadomości”.

²⁵ Zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 194 i n.; zob. też A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie świadomości. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 248 i n.

²⁶ Zob. A. Półtawski, *Roman Ingarden — metafizyk wolności*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2/3, s. 85-98 i *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji*, Kraków 1995, s. 137-149. Zob. też A. Półtawski, *Roman Ingarden, Spór o istnienie świata, w: Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, Warszawa 1994, t. 1, s. 166-176 oraz *Obraz a struktura świadomości. Uwagi o teorii obrazu Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny” XX, 1992, z. 1/2, s. 65-85.

The problem of time in Roman Ingarden

The author tries to show how Roman Ingarden's conception of time is closely connected with his desire to justify the realist position in the debate realism vs. idealism, and with his preoccupation with human nature. After Ingarden has analyzed two conceptions of time--first, by limiting what exists to the present moment, and second, by admitting that human existence and activity are extended in time — he opted, reminds the author, for the first solution, presumably because he was making use of Husserl's conception of 'constitution' of a live being or a human person, without, however, adopting Husserl's conception of the emergence of the senses of object in the free operation of pure consciousness. The author points out at the same time, however, that Ingarden retained Husserl's conception of pure consciousness though he did not stop short of undermining all its ontological determinations. This, together with the requirement of absolute certainty in epistemology, makes Ingarden's conception of time rather puzzling.