

SEBASTIAN JABŁOŃSKI

## DOŚWIADCZENIE FUNDUJĄCE ANTROPOLOGII – UJĘCIE INTEGRUJĄCE FILOZOFIĘ ROMANA INGARDENA I MIECZYŚŁAWA A. KRĄPCA

Człowiek jako przedmiot filozofii stanowi jakąś tajemniczą, fascynującą, a zarazem wymykającą się wielu intelektualnym konstruktom rzeczywistość. Przedmiot uprzywilejowany, bo dany niejako z dwu źródeł: doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, jednocześnie – z tego samego powodu – trudny do uchwycenia, bo doświadczenie wewnętrzne (decydujące, dające bezpośredni dostęp do tego, co specyficznie ludzkie) wymaga introspekcyjnego oglądu i przetransponowania samo-przeżycia na płaszczyznę obiektywnych, komunikowalnych pojęć. Wydaje się, że zagadnienie, którego dotyczy niniejszy artykuł w szczególny sposób uwikłane jest w subiektywną podmiotowość osoby ludzkiej. Na pytanie o to, co jest najbardziej podstawowym, pierwotnym doświadczeniem człowieka nie sposób odpowiedzieć inaczej, jak „zwracając promień świadomej uwagi”<sup>1</sup> na własne życie wewnętrzne. Stąd należy się spodziewać, że ostateczna odpowiedź będzie tu nacechowana dużym natężeniem pojęć rodzących się z doświadczenia własnej podmiotowości (świadomości)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Wyrażając się tu językiem Romana Ingardena.

<sup>2</sup> Warto może przywołać tu myśl Karola Wojtyły, który, uwzględniając kontekst historyczny pisał, że mając „w swoim dorobku [...] analizy fenomenologiczne, przeprowadzone na gruncie [...] założonego podmiotu, tzn. czystej świadomości, nie możemy już odtąd zajmować się człowiekiem tylko jako bytem obiektywnym – ale niejako musimy zajmować się nim jako podmiotem w takim wymiarze, w jakim o [...] specyficznie człowieczej podmiotowości człowieka stanowi świadomość”.

Wobec powyższego, trafny wydaje się wybór wymienionych w tytule artykułu autorów jako źródła inspiracji w realizacji możliwie całościowego opisu podstawowego ludzkiego doświadczenia. Podczas gdy u Mieczysława A. Krąpca postaramy się odnaleźć opis tego, co stanowi treść realnie się dokonującego, najbardziej fundamentalnego, pierwotnego doświadczenia ludzkiego (określonego przez tego filozofa jako doświadczenie macierzyste), do Romana Ingardena zwrócimy się po uzupełnienie opisu w kontekście procesów związanych ze świadomością podmiotu<sup>3</sup>. Takie ujęcie problemu może być narażone na zarzut nieuprawnionego „mieszania” różnych co do natury nurtów myślenia filozoficznego. Jednak, skoro – jak stwierdza Krąpiec – to właśnie być „«świadomym siebie» uchodzi za wstępny etap normalnego psychicznego życia człowieka i za podstawową sytuację ludzką”<sup>4</sup>, to próba pojęciowego uchwycenia i wyjaśnienia „podstawowej ludzkiej sytuacji” (rozumianej jako punkt wyjścia antropologii filozoficznej) zdaje się domagać analizy „świadomości siebie”, która ją w jakiś sposób warunkuje<sup>5</sup>.

Zgodnie z prawdą należy jednak przyznać, że w proponowanym ujęciu dochodzi do pewnego „zacierania granicy” pomiędzy tym, co subiektywne i obiektywne, lecz czyż proces „rozpuszczania” tej – utrwalonej w historii filozofii – granicy nie zostaje tak naprawdę usprawiedliwiony siłą doświadczenia siebie samego

---

K. WOJTYŁA. *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: *Osoba i czyn oraz inne dzieła antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994 s.436.

<sup>3</sup> Relację obu przywołanych w artykule opisów można – uciekając się znów do myśli Wojtyły – określić jako „zabudowę terenu metafizycznego” przez „filozoficzne próby uchwycenia w doświadczeniu człowieka tego, co nieredukowalne, subiektywne, podmiotowe”. WOJTYŁA. *Podmiotowość*. s. 438. Dla pełnej jasności naszych rozważań podkreślimy tu zasadniczy – w kontekście historii filozofii, szczególnie zaś przywołanych w niniejszym artykule autorów – podział na antropologię metafizyczną i filozofię podmiotu. Pierwszy z nurtów, reprezentowany przez Mieczysława A. Krąpca, stanowi filozoficzny namysł nad człowiekiem w ramach ogólnego systemu metafizycznego, ufundowanego na przeświadczeniu o oczywistości istnienia świata realnego i Ja filozofującego, przyznającego prymat poznawczy percepcji zmysłowej świata materialnego. Natomiast określenie „filozofii podmiotu” stosujemy do myślenia ukierunkowanego na analizę człowieka, przede wszystkim zaś jego struktur poznawczych. W niniejszej pracy filozofia podmiotu jest reprezentowana w formie przyjętej przez autora *Sporu o istnienie świata* perspektywy transcendentalnej (kierującej się dążeniem, by „istnienie i uposażenie czegokolwiek [...] wywieść z istnienia ego i z przebiegu jego przeżyć”. R. INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 1. Warszawa 1987 s. 18) i w fenomenologicznym nastawieniu badawczym. Sam Ingarden określa swój sposób filozofowania zaprezentowany w *Sporze* jako „ontologię”, co zostanie bliżej wyjaśnione w dalszej części artykułu.

<sup>4</sup> M. A. KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. Lublin 1991 s. 127.

<sup>5</sup> Podkreślimy tu, że – zgodnie z zastrzeżeniem Krąpca – ujmujemy „świadome ja” w duchu filozofii realistycznej: „Bezpośrednie dane świadomości w tym miejscu są uprawnionym punktem wyjścia, gdyż dotyczą właśnie tego, co w świadomości i przez świadomość się ujawnia i zyskuje ludzki wyraz. Nie znaczy to jednak, by został tu zaakceptowany ściśle fenomenologiczny opis i punkt wyjścia lub by świadomość miała być czymś pierwotnym w filozoficznej analizie [...]. Znaczy to jednak, że samowiedza, jaką każdy z nas o sobie posiada, jest na terenie antropologii filozoficznej czymś, co jest pierwotnie dane”. KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. s. 120 (przypis 5).

jednocześnie i nierozdzielnie jako bytu wśród innych bytów (przedmiotów materialnych) ogarniętego jednak zawsze choćby poświęcą świadomości podmiotu-Ja<sup>6</sup>?

Sprecyzujmy jeszcze stosowane w prezentowanym artykule określenie „doświadczenia fundującego antropologii”. Jego desygnatem miałyby być doświadczenie – określone przez Krąpca jako „macierzyste” – własnego „ja” z przyporządkowanymi mu (spełnianymi przez niego) aktami „moimi”, wzięte wraz z całym jego kontekstem świadomościowym, przeżyciowym (ujmowanym w charakterystycznym dla filozofii podmiotu dwumianie „ja” – strumień świadomości). Tak rozumiane doświadczenie miałyby być punktem wyjścia filozofii człowieka.

#### 1. ANTROPOLOGIA W KONTEKŚCIE ONTOLOGII INGARDENA I METAFIZYKI KRĄPCA – ZAŁOŻENIA NIEZBĘDNE DLA INTEGRACJI DWU PERSPEKTYW FILOZOFII CZŁOWIEKA

Zanim przejdziemy do zasadniczego zagadnienia niniejszego artykułu, zatrzymajmy się jeszcze nad problemami związanymi z ogólno-filozoficznym tłem antropologii przywołanych tu myślicieli.

Filozoficzny namysł nad rzeczywistością można przeprowadzić, wychodząc po pierwsze z różnych punktów początkowych i – co się z tym wiąże – obierając odmienne perspektywy badawcze. Tak z pewnością jest też w przypadku Krąpca i Ingardena. Odmienność reprezentowanych przez nich porządków filozoficznych: ontologii (fenomenologicznej i transcendentalnej) i metafizyki, dobrze ilustruje przykład zaczerpnięty ze *Sporu o istnienie świata*, w którym Ingarden prowadzi do rozróżnienia dziedziny swojej ontologii i metafizyki:

jeżeli przeprowadzamy ontologiczną analizę zawartości idei „rzecz materialna w ogóle”, to nie rozstrzygamy przy tym wcale, czy rzeczywiście istniało kiedyś coś takiego, jak rzecz materialna [...]. Stwierdzamy jedynie np., że do zawartości wymienionej idei należy, iż rzecz materialna jest tworem przestrzennie rozciągląym [...]. Dopiero w rozważaniu metafizycznym jesteśmy nastawieni na faktyczne istnienie rzeczy materialnych i staramy się wykryć, czy te ewentualnie istniejące rzeczy są z istoty swej faktycznie przestrzennie rozciągląe [...]<sup>7</sup>.

Czy możliwe jest zatem uzgodnienie wyników badania ontologicznego i refleksji metafizycznej? Nie wdając się tu w znane z historii filozofii kontrowersje, zakładamy, że tak. Nie wynika przecież z badania treści samej idei źródło jej pochodzenia. Natomiast rodzi się pytanie: jeśli posiadamy w umyśle idee, pojęcie (tu: przedmiotu materialnego) to skąd ona pochodzi? Skąd wiemy, że do tej idei należy „przestrzenna rozciągląość”? O ile nie jest ona „wrodzona”, to musi pochodzić od

<sup>6</sup> WOJTYŁA. *Podmiotowość*. s. 83–84.

<sup>7</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 1. s. 60.

istniejącej, materialnej rzeczy, która stała się przedmiotem naszego doświadczenia (poznania). Natomiast to, czy z jakichkolwiek powodów powstrzymujemy się od afirmacji istnienia „rzeczy materialnej” (istnienie to „bierzemy w nawias”, jak to zrobił Ingarden) jest sprawą wtórną. Rozciągając to rozważanie na całość badań ontologicznych, stawiamy więc tezę: jeśli rozważanie ontologiczne w rozumieniu Ingardena polega

[...] na apriorycznej analizie zawartości idei. [...] i nie zakłada żadnego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego, ani przedmiotów w jego obrębie [...]<sup>8</sup>

to rzeczywiście, ontologia jako nauka o ideach nie stwierdza i nie może stwierdzać w ramach przysługującego jej zakresu realnego istnienia przedmiotów, którymi zajmuje się właśnie metafizyka, bo z pewnością

[...] z zawartości idei nie da się [...] wywieść faktyczne istnienie przedmiotów indywidualnych pod nią podpadających<sup>9</sup>.

Ale za to z taką samą pewnością stwierdzamy, że zawartość idei wywieść można jedynie z realnie istniejącego bytu<sup>10</sup>.

## 2. DOŚWIADCZENIE MACIERZYSTE

Po przedstawieniu szerszego tła i określeniu podstawowych założeń przejdźmy teraz do istotnego problemu. Rozpoczynamy od przedstawienia zasadniczych wątków teorii Krąpcza.

Pierwotnym, bezpośrednio danym, niepowątpiewalnym i oczywistym doświadczeniem każdego człowieka jest istnienie. W normalnym, nieuprzedzonym, niedogmatycznym, wyprzedającym wszelką refleksję, jakiegokolwiek ujęcie filozoficzne bytu człowieka, przeżywane jest jako realne istnienie siebie samego i realne istnienie materialnego świata. Z takiego punktu winno się rozpocząć filozoficzny namysł nad rzeczywistością, także rzeczywistością ludzkiego bytu. Ów „punkt początkowy” dany jest jako doświadczenie-przeżycie istnienia siebie jako podmiotu spełnianych przez siebie aktów, jako proste poczucie istnienia mojego „ja”, świadomość siebie samego<sup>11</sup>. Jest poczucie własnego istnienia dane nierozdzielnie

<sup>8</sup> *Tamże*. s. 45.

<sup>9</sup> *Tamże*. s. 54.

<sup>10</sup> W duchu filozofii realistycznej stwierdzamy więc analogiczną tożsamość bytu i treści pojęcia, stąd akt spełniany przez Ja (w rozumieniu Krąpcza) traktujemy tu równoważnie z przeżyciem podmiotu świadomego (akt jest jakoś „przeżywany”, ujawnia się jakąś treścią możliwą przynajmniej do uświadomienia), uważając przeżycie za akt wzięty od strony świadomości.

<sup>11</sup> KRĄPIECZ. *Ja – człowiek*. s. 120. Jest to także punkt wyjścia niepowątpiewalny, doświadczając bowiem własnej jaźni, stwierdzamy niewątpliwie fakt własnego istnienia. „Wiem bowiem, że istnieję;

wraz z doświadczeniem działania. Zawsze, kiedy człowiek spełnia akty, gdy działa, wtedy przeżywa po pierwsze: „ja” jestem tym, który działa, spełnia akt, a po drugie: „moje” jest to wszystko, co jest treścią tego aktu czy działania:

W wewnętrznym, bezpośrednim dostrzeganiu „bycia człowiekiem” jawi się niewątpliwie – jako nietożsame – „ja” i „moje”<sup>12</sup>.

Można by rzec, że człowiek przeżywa jako nieodłączne tło spełnianych przez siebie aktów to, że

tego rodzaju czynności „moje” nie pochodzą „z zewnątrz”, ale są one wyłonione z podmiotu, który nazywam „ja”<sup>13</sup>.

Pierwotne (macierzyste) doświadczenie ludzkie można więc określić jako przeżycie siebie jako „podmiotu bytowego w akcie «podmiotowania» swoich czynności”<sup>14</sup>.

Podmiotowanie aktów wypływających z „ja” dotyczy aktów duchowych (wolnych i świadomych), ze swej natury niematerialnych, ale i aktów związanych z materią: psychicznych niższych („zrośniętych” z przemianami organicznymi: poznanie zmysłowe, emocje) i fizjologicznych („moje” odnosi się tu do czynności fizjologicznych, ale i do organów, którym te czynności są przypisane<sup>15</sup>). „Moje” znaczy tu nie coś zewnętrznego do mnie, jakąś rzecz, lecz jest czymś od „ja” nierozdzielny (choć rozróżnialny), dlatego też „tak pojęte «moje» może świadczyć i świadczy o «ja»”<sup>16</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że

„Ja” [...] jako „centrum” i spełniacz czynności „moich” staje przed nami jako coś, co zarazem może być i materialne, i niematerialne. Nade wszystko zaś „ja” jawi się jako podmiot w akcie podmiotowania tych wszystkich czynności, które widzę jako „moje”<sup>17</sup>.

Sama natomiast trwałość i tożsamość podmiotu, do którego jedynie i niezmiennie odnoszą się wszystkie akty „moje”, dana jest podmiotowi w sposób bezpośredni, przedrefleksyjny i spontaniczny oraz nieustannie jest przez niego stwierdzana. Poczucie tej tożsamości jest „współdoświadczane” równolegle ze spełnianymi czynnościami. Jest to doświadczenie niepodważalne.

---

tu nie ma żadnej wątpliwości i na ten temat nikt nie błędził”. TENŻE. *Kim jest człowiek? W: Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1996 s. 274.

<sup>12</sup> *Tamże*. s. 275.

<sup>13</sup> *Tamże*. s. 273.

<sup>14</sup> *Tamże*. s. 272.

<sup>15</sup> KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. s. 123.

<sup>16</sup> *Tamże*. s. 123. Stwierdzenie, że „ja” jest podmiotem aktów materialnych i niematerialnych jest zgodne z tym, czego doświadcza każdy człowiek: „W równej mierze odczuwam, że jestem «sobą», a więc tym samym podmiotem «ja», który «jem», który «oddycham», jak i tym samym, który «widzę», «słyszę», co więcej – który «myślę», «kocham», «nienawidzę»”. *Tamże*. s. 125.

<sup>17</sup> *Tamże*.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt doświadczenia macierzystego. Doświadczenie siebie mówi mi, że

jestem jakby wewnątrz moich aktów zarówno fizjologicznych, jak duchowych, gdyż to właśnie ja myślę, ja piszę, ja oddycham, ja denerwuję się i zarazem to ja wiem o tym, reflektując „moje akty” wyłaniane z Ja jako istniejącego podmiotu, że to ja sam myślę, kocham, oddycham, poruszam się itd.<sup>18</sup>

Z drugiej strony rejestruję przecież również w doświadczeniu samego siebie i to, że „moje” akty, wszystkie one razem wzięte

[...] nie dorównują Ja, które jest czymś więcej, które jako wyłaniający podmiot może więcej, lepiej, inaczej<sup>19</sup>  
[że to] ja je sprawiam, że one nie są adekwatnym wyrazem [mojej] jaźni, że [moja] jaźń nad nimi rzeczywiście góruje<sup>20</sup>.

Krótko mówiąc: w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym spostrzegam siebie samego w akcie immanencji, ale także transcendencji.

Przejdźmy teraz do zagadnienia, które dotyczy świadomościowego kontekstu doświadczenia macierzystego, skupiając się najpierw nad aktem (przeżyciem) jako takim i jego relacją do Ja (3), następnie zaś nad zagadnieniem wyodrębniania (kryształizacji) świadomego Ja i spełnianego aktu-przeżycia (4).

### 3. ŚWIADOMOŚCIOWE UWARUNKOWANIA DANEJ W DOŚWIADCZENIU MACIERZYSTYM STRUKTURY „JA” – AKT „MÓJ”

Opierając się na analizach świadomego podmiotu zaprezentowanych w *Sporze o istnienie świata*, stawiamy sobie teraz pytanie: jeżeli w ramach tego, co Krąpiec nazywa doświadczeniem macierzystym człowiek odnajduje afirmację siebie jako istniejącego podmiotu aktów („moich”), to jaka jest treść tego, co wówczas przeżywa? W kontekście ontologii Ingardena można by zapytać: jaki zespół (splot) idei, momentów bytowych składa się na przeżycie „mojności” aktów ja-podmiotu.

Najpierw jednak doprecyzujmy od strony przeżyciowej fakt (stan) podmiotowania.

Stwierdzenie bycia „podmiotem” jest niejako pojęciowym ujęciem przeżycia tego, że moje Ja „żyje” w aktach, w nich się wyładowuje, wyżywa, w nich się „przebudza”, zajmuje różną pozycję w stosunku do aktu, w którym może się niejako zanurzać, zatracać lub względem którego może się jakoś dystansować. Może także w aktualnie spełnianym przeżyciu przywoływać treść aktów spełnianych

<sup>18</sup> *Tamże.* s. 163.

<sup>19</sup> *Tamże.*

<sup>20</sup> *Tamże.* s. 129 (przypis 19).

w przeszłości. Akty ponadto zawsze wypływają z Ja do którego przynależą. Choć jednak Ja jest tak ściśle związane z aktami, które spełnia, to nie jest jednak po prostu składnikiem strumienia przeżyć. Chociaż bowiem

jako takie przynależą do każdego poszczególnego aktu świadomości, byt jego nie wyczerpuje się w spełnianiu tego aktu, lecz pozostaje ono jako tożsame przy przejściu od jednego aktu do drugiego<sup>21</sup>.

Mając na uwadze opis doświadczenia macierzystego, którego treścią jest bycie Ja (podmiotem) aktów „moich”, odnosząc się do powyższego ujęcia przeżycia podmiotowania, pytamy teraz o to, jak od strony struktury strumienia przeżyć uwarunkowane jest doświadczenie aktu (przeżycia) jako takiego (a) oraz sama relacja ja-akt (b)?

*Ad. a.* Trzeba zauważyć, że z analiz Ingardena wynika, iż tym, co pierwotnie dane, byłby raczej strumień aktów niż pojedynczy akt. Stąd też w kontekście doświadczenia „macierzystego” trzeba by odpowiednio mówić najpierw o relacji „ja” – „strumień aktów moich”. Inaczej mówiąc, ujęcie poszczególnego aktu samodzielnie wymagałoby już – jak się wydaje – intelektualnego zabiegu abstrakcji. Jak to stwierdzenie uzasadnić?

Otóż zdaniem Ingardena nasze świadome życie wewnętrzne jawi się nam pierwotnie jako swego rodzaju proces: strumień następujących po sobie przeżyć<sup>22</sup>. Gdy bowiem przypominamy sobie nasze minione przeżycia, układają się one w szereg następujących po sobie jednostek, które jednak nie są od siebie ostro odgraniczone, lecz przechodzenie z jednego przeżycia do kolejnego odbywa się w sposób płynny: przeżywamy bezpośrednio

[...] przeradzanie się jednego przeżycia w drugie [...] jak gdybyśmy bezpośrednio odczuwali, dotykali owego przejścia, owych faz, w których jedno przeżycie kończąc się nie urywa się, lecz jakby przegina się, przetwarza w drugie<sup>23</sup>.

W momentach przejścia nie możemy nawet dokładnie stwierdzić,

czy znajdujemy się w obrębie pierwszego przeżycia, czy też że „już” jesteśmy w obrębie drugiego<sup>24</sup>.

Doświadczamy więc przeżycia (aktu) jako czegoś „stającego się” w strumieniu świadomości, nie jako jakiejś odgraniczonej, gotowej cząsteczki-idei. Poszczególne przeżycia są więc procesami<sup>25</sup>. Kolejne przeżycia stają się jednak w ten sposób,

<sup>21</sup> R. INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 2 cz. 2. Warszawa 1987 s. 170.

<sup>22</sup> Ingarden sam wysuwa zastrzeżenia w odniesieniu do użytej przez siebie metafory strumienia. INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 2 cz. 2. s. 146–147.

<sup>23</sup> *Tamże*. s. 150.

<sup>24</sup> *Tamże*.

<sup>25</sup> Konstytutywne dla procesu jako pewnej całości jest składanie się z poszczególnych faz rozpościerających się (rozgrywających się) w czasie. Oznacza to, że „faza po fazie – od fazy początkowej

że nachodzą na siebie, zabarwiają się wzajemnie; każde z przeżyć z jednej strony wydaje się jakąś w sobie zwartą, procesualnie ukonstytuowaną całością, z drugiej zaś nie zauważamy wyraźnej granicy-przerwy pomiędzy kolejnymi przeżyciami. Stąd zamiast o następowaniu kolejnych przeżyć trzeba mówić raczej o przeradzaniu się jednego przeżycia w następne. Strumień przeżyć charakteryzuje więc jednocześnie ciągłość (przejście od przeżycia do przeżycia poprzez „przeradzanie się”, bez luk czy wyraźnych odgraniczeń) i nieciągłość (gdyż poszczególne przeżycia, mimo ich nachodzenia na siebie, zabarwiania się, splatania i przenikania, postrzegamy jako zamknięte i odgraniczone całości). Taki charakter przeżyć i ich wzajemnych relacji pozwala Ingardenowi określić strumień przeżyć jako pewną całość, dokładnie całość organiczną, który to typ całości wyróżnia się właśnie tym, że poszczególne części całości są od siebie odgraniczone tylko w pewnym stopniu, są tylko częściowo autonomiczne oraz że poszczególne elementy (tu: przeżycia) wzajemnie się warunkują w swym funkcjonowaniu<sup>26</sup>.

*Ad. b.* Można jednak zapytać: co (w treści spełnianego strumienia przeżyć) jednoczy poszczególne elementy-przeżycia i scala je? Co warunkuje jedność przeżyć, czyli co nadaje jednostkom przeżyciowym formę strumienia?

Kwestią, która bezpośrednio prowokuje takie pytanie jest w analizach *Sporu*, fakt występowania przerw w strumieniu świadomości (utrata przytomności, sen). Co łączy – pyta Ingarden – przeżycia sprzed przerwy z tymi, które następują po niej? Tu nie ma przeżyć przechodzących, przeradzających się jedno w drugie, ten proces zostaje jakoś przerywany. Czy można tu mówić o strumieniu jako całości? Oczywiście, tak tego przecież doświadczamy. Jak jednak można to doświadczenie wyjaśnić, uzasadnić? Uzasadnienie Ingardena odwołuje się do poczucia upływu czasu opierającego się na pierwotnym (naocznym, bezpośrednim) poczuciu, że chwila zaśnięcia (utrata przytomności) jest wcześniejsza od chwili przebudzenia (odzyskania świadomości)<sup>27</sup>. Nie jest jednak tak, że podmiot świadomy, wiedziony niejako przez to poczucie upływającego czasu, intencjonalnie wiąże poszczególne przeżycia, nadając im formę szeregu-strumienia. To struktura poszczególnych przeżyć jest powodem ich „układania” się w formę strumienia. Każde bowiem przeżycie nie tylko wyrasta z przeżycia je poprzedzającego, ale i zachowuje na

---

aż do ostatniej – dokonuje się we wciąż w nowych okresach czasu [...] [oraz że] całość faz wzrasta stale aż do zakończenia się procesu i z istoty swej nie może się zawierać w jednej chwili”. INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 1. s. 194.

<sup>26</sup> R. INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 2 cz. 1. Warszawa 1987 s. 115.

<sup>27</sup> Ingarden twierdzi, że poczucie tego, iż chwila przebudzenia jest późniejsza od chwili zaśnięcia (że upłynął podczas nieprzytomności podmiotu jakiś czas) jest doświadczeniem pierwotnym, podobnie jak charakter pierwotności przyznaje poczuciu różnicy pomiędzy utratą przytomności a nieświadomością związaną ze snem. Wydaje się jednak, iż oba te doświadczenia nie są doświadczeniami pierwotnymi, lecz źródła należałoby szukać w związkach podmiotu świadomości z ciałem, które przecież podlega wpływowi czasu także w momentach nieświadomości podmiotu.



sobie „ślad” tego, co przeżyte w przeszłości: treść aktualnie spełnianego przeżycia zawiera też treści z przeżyć wcześniejszych. Również w przypadku przeżyć oddzielonych przerwą, w strumieniu świadomości występuje owo „nawiązywanie” do przeżyć przed przerwą: to

„nawiązywanie” dokonuje się przede wszystkim przez [...] doświadczenie [...], w którym chwila przebudzenia się czy odzyskania świadomości jest nam dana jako chwila późniejsza niż chwile, w których byliśmy przytomni przed utratą świadomości<sup>28</sup>.

Jest to warunkowane właśnie zawartością treściową przeżycia, ponieważ

budząc się (odzyskując świadomość) posiadamy świadomość nie tylko tego, co właśnie aktualne, ale nadto – w mniejszym lub większym zasięgu – także i tego, co minęło [...] <sup>29</sup>.

W tym miejscu rozważań na temat strumienia świadomości Ingarden stawia wprost pytanie o Ja i jego relację ze strumieniem przeżyć. Idąc za myślą tego filozofa, pokazaliśmy, że jedność strumienia przeżyć jest gwarantowana przez treściowe pokrewieństwo, które łączy przeżycia kolejno następujące w czasie. „Mostem” łączącym jednostki przeżyciowe (także te oddzielone od siebie momentami nieświadomości) jest „nawiązywanie” treści aktualnie przeżywanego do treści przeżyć wcześniejszych. U podstaw tego wiązania się w jeden szereg-strumień kolejnych jednostek przeżyciowych znajduje się coś jeszcze bardziej podstawowego, mianowicie „całkiem pierwotna jedność, resp. tożsamość przeżywającego Ja”<sup>30</sup>. To właśnie fakt, że we wszystkich przeżyciach jako ich spełniacz, źródło, podmiot pozostaje zawsze to samo Ja, które zdolne jest odnieść, odczytać, odczuć „pokrewieństwo” pomiędzy „nawiązującymi” do siebie treściami kolejnych przeżyć,

[...] jest ostateczną podstawą, na której opiera się jedność naszego strumienia świadomości<sup>31</sup>.

To tożsamość Ja – co do którego posiadamy pierwotne, stałe i niewzruszone przeświadczenie, że ono istnieje nieprzerwanie, a więc także w momentach braku świadomości<sup>32</sup> – jest wspólnym odniesieniem wszystkich aktów, a także pozwala przeskoczyć fazy nieświadomości („uczynić je nieważnymi”). To poczucie tożsamości własnego Ja jest rzeczywiście czymś pierwotnie danym (co podkreśla też Krą-

<sup>28</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 2 cz. 2. s. 158.

<sup>29</sup> *Tamże*.

<sup>30</sup> *Tamże*. s. 162.

<sup>31</sup> *Tamże*.

<sup>32</sup> „[...] jest dla nas w ogóle niezrozumiałe, jak mogłaby nastąpić przerwa w naszym istnieniu, w nas samych, żeby przez pewien czas mogło nas nie być i żebyśmy potem znowu byli jako ten sam podmiot”. *Tamże*. s. 162.

piec), czymś, co nie wymaga żadnych zabiegów, zastanawiania się, przypominania. Jakiegokolwiek bowiem umyślne zabiegi

[...] mają [już] u swego podłoża nieumyślne, pierwotne, nie dające się już do niczego innego sprowadzić, a przeciwnie – leżące u podłoża wszystkich mych poznać i sposobów zachowania się, czucie samego siebie jako jednego i tego samego podmiotu, jako tego samego „ja”, czucie się sobą<sup>33</sup>.

W tej sytuacji nasuwa się kolejne pytanie, mianowicie: jak ontologicznie uzasadnić kwestię rozróżnienia<sup>34</sup> Ja i przeżycia?

Zdaniem Ingardena nietożsamość Ja i strumienia świadomości tłumaczy się dobitnie w różnej relacji do czasu obu tych elementów: strumień świadomości staje się w czasie, jest po prostu procesem, natomiast Ja jest

[...] bytem trwającym w czasie, utrzymującym się poprzez przemiany toku świadomości, bytem niewrażliwym ani na upływ czasu, ani na całkowitą nowość każdego właśnie spełnianego aktu; to w niczym nie zagraża jego bytowi<sup>35</sup>.

Bez wątpienia jednak – jak to jest niezaprzeczalnie dane w doświadczeniu macierzystym – ten przedmiot trwający w czasie (Ja) i ten proces (strumień przeżyć) jednoznacznie do siebie przynależą. Owo przynależenie zaś ma charakter niesamodzielnosci bytowej, czyli – jak to sprecyzował Ingarden – takiej relacji pomiędzy dwoma bytami, że z istoty swojej nie mogą one istnieć bez siebie tak jak np. moment „czerwień” jest czystą abstrakcją poza konkretną barwą, czy jak „barwa czerwona” zaistnieć może realnie (czy zrealizować się) jedynie w jakimś czerwonym przedmiocie.

W przypadku relacji Ja-akt charakter (moment bytowy) niesamodzielnosci aktu wobec Ja wydaje się oczywisty: Ja bowiem nie tylko jest źródłem aktu, jego spełniaczem, nosicielem, tym, co akt utrzymuje w bycie w trakcie jego dokonywania się, ale z racji samej formy jest niemożliwy bez Ja.

Sprawa niesamodzielnosci jest natomiast skomplikowana od strony Ja. Ono bowiem nie jest tak absolutnie niesamodzielnosc w stosunku do aktu. Chociaż bowiem z jednej strony Ja jest w pełni sobą, w pełni realizuje swą własną naturę, spełniając akty (przeżycia) świadome, które są „właściwym jego naturze dopełnieniem i ukształtowaniem jego samego”<sup>36</sup>, i ostatecznie nie byłoby ono (Ja) możliwe, gdyby miało być w ogóle, przez cały ciąg swego istnienia pozbawione przeżyć świadomych<sup>37</sup>, to jednocześnie – z drugiej strony – nie jest też tak (jak w przypadku aktu), że istnienie podmiotu jest

<sup>33</sup> *Tamże*.

<sup>34</sup> Przynajmniej względne, co wyniknie w toku dalszych rozważań.

<sup>35</sup> *Tamże*. s. 170.

<sup>36</sup> *Tamże*. s. 174.

<sup>37</sup> *Tamże*.

[...] z istoty jego płynącym koniecznym współistnieniem z przeżyciami w obrębie jednej całości, gdyż gdyby tak było, to nie mógłby on nawet przejściowo się bez nich obyć<sup>38</sup>

co zachodzi np. w czasie snu czy utraty przytomności. Ingarden określa więc stosunek Ja do jego przeżyć jako „wypadek pośredni pomiędzy samodzielnością a niesamodzielnością bytową”<sup>39</sup>.

#### 4. „WYJŚCIE Z TŁA” – PROCES UŚWIADAMIANIA TREŚCI AKTU

Drugim aspektem doświadczenia „macierzystego” wyłaniającym się w kontekście zagadnienia ludzkiej świadomości jest to, co określiliśmy jako „wychodzenie z tła”. Rozumiemy to trojako. Po pierwsze każdy akt-przeżycie jest jakimś procesem (częścią większej całości, tj. strumienia aktów-przeżyć) dziejącym się w czasie. Zakładamy więc, że w każdym akcie można wyróżnić jakąś fazę wstępną, kulminację i fazę wygaszania się aktu<sup>40</sup>. Po drugie, jeśli mówimy o aktach ludzkich, podmiotowanych przez „ja”, to wydaje się, że muszą one zawsze pozostawać w relacji do świadomości. Kresem tej relacji byłoby całkowicie świadome spełnianie aktów oraz – z drugiej strony – spełnianie nieuświadomione, w którym jednak element świadomości cechowałby jakoś (w tle) przebieg każdego aktu, dając przynajmniej możliwość jego uświadomienia przez podmiot<sup>41</sup>. I – w związku z powyższym – po trzecie zakładamy, że doświadczenie „ja” podmiotującego akty „moje” wymaga choćby mglistego wykrystalizowania się obu elementów: ja i aktu, a to wykrystalizowanie – co zostanie pokazane poniżej – też posiada cechy procesu<sup>42</sup>.

W naszych rozważaniach zakładamy, że stwierdzenie to domagałoby się wnikliwej analizy i uargumentowania – że faza „tła” (przed-świadoma, nie-aktowa

<sup>38</sup> *Tamże*.

<sup>39</sup> *Tamże*. Nazywa Ingarden taką sytuację samodzielnością materialnie ograniczoną.

<sup>40</sup> Na przykład akt, który pozornie wydaje się punktowy, powiedzmy uczucie bólu na skutek ukłucia igłą poddany analizie prawdopodobnie ujawniłby w mikroodstępach czasu jakiś mikromoment kulminacji tegoż bólu, poprzedzony mikromomentem wzmaganie się i zakończony jego ustępowaniem do poziomu, na którym ból byłby już przez podmiot odbierany jako ból będący konsekwencją ukłucia, bólem po przeżytych ukłuciu.

<sup>41</sup> Tak np. można sobie wyobrazić sytuację, że znajdujemy się w pomieszczeniu, w którym rozbrzmiewa cicho muzyka; zaabsorbowanie spełnianiem innych aktów nie pozwala na zwrócenie uwagi na wypełniające pomieszczenie dźwięki. Po chwili jednak następuje sytuacja stwierdzenia: ja słyszę muzykę. Wydaje się, że trudno tu określić moment, w którym rozpoczął się akt słyszenia muzyki. Przejście od niesłuchania do słuchania świadomego było płynne, bez wyraźnej granicy wyłoniło się pośród innych spełnianych przez podmiot aktów.

<sup>42</sup> W którym momencie np. działania malutkiego dziecka nabywają jakiejś relacji do Ja? Kiedy można powiedzieć, że dziecko doświadcza siebie jako Ja? Ale podobna sytuacja zachodzi także w przypadku osoby świadomej własnego Ja-podmiotu aktów, gdyż, jak się zdaje (na co wskazuje Ingarden) we wstępnej fazie przeżycia Ja i przeżycie stapiają się w jedno.

czy przed-aktowa) jest „zawarta” w tym całościowo ujętym, pierwotnym samodoświadczeniu człowieka, które zostało przez Krąpcza określone jako doświadczenie macierzyste (jest jakąś jego fazą wstępną).

Początkiem doświadczenia fundującego<sup>43</sup> byłby więc – od strony przeżytowej – stan współpłynięcia Ja i treści doń docierających, współlistnienia tych dwu elementów w jednym nurcie strumienia przeżyć (czy nawet dosadniej: strumienia doznań). Budulcem tego strumienia (czy pra-strumienia) jest to jedynie, czego wrażeniowo biernie doznajemy. Opisywana tu

bezwzględnie bierna świadomość to czyste doznawanie jakichkolwiek dat w prostym współpłynięciu z nimi w coraz to nowych chwilach, bez specjalnego „uświadamiania sobie”, co to jest właściwie, co się odczuwa lub czego się doznaje, ani też bez „uświadamiania sobie”, że nachodzą wciąż nowe chwile lub że minione właśnie minęły. W tym sposobie doznawania nie uświadamiamy sobie także, że to, co odczuwamy lub odbieramy, jest jakoś od nas, doznających, różne. Ślizgamy się jakby po coraz nowych, na ogół wciąż zmieniających się „treściach” [...] ku wciąż nowym datom<sup>44</sup>.

Ze stanu tego uśpienia do aktywności, która ma w efekcie doprowadzić podmiot do pełnej świadomości, ów podmiot zostaje zmotywowany poprzez jakieś pobudzenie (podniecenie, zaciekawienie), które zostaje wywołane przez którąś z docierających doń treści: dotychczasowe współpłynięcie Ja z nurtem pra-strumienia (strumienia doznań) zostaje zaburzone, wytracone z dotychczasowej bezwładności. Tu Ingarden dopatruje się pierwszego aktywnego udziału (działania) świadomego podmiotu: jakiegoś – pierwotnego jeszcze – uprzytomnienia dziania się<sup>45</sup>. Stąd poprzez „zwrócenie się” podmiotu w kierunku uświadomionego już początkowo „dziania się”, dochodzi do „uchwycenia” (ujrzenia czy może jeszcze lepiej dotknięcia świadomością) przedmiotu (dokładnie: treści prezentujących przedmiot), jeśli dojdzie do tego jeszcze istotny moment zdystansowania się Ja wobec ujrzanego przedmiotu, to możemy tu mówić w pełnym znaczeniu o akcie świadomym. Możliwość jednak wspomnianego zdystansowania się wymaga już wyodrębnionego Ja, które postawi jakieś treści zawarte w strumieniu przeżyć w pewnej odległości od siebie. Co prawda początkowa forma tego wyodrębniania się Ja występuje (w sposób jeszcze nieuchwytny dla podmiotu) już w momencie, gdy na skutek zadziałania na podmiot treści pra-strumienia, wywołujących w nim jakiś rodzaj pobudzenia podmiotu, następuje stopniowe spowolnienie podmiotu w stosunku do strumienia napływających nań treści: podmiot nie współpłyynie już tak bezładnie ze strumieniem przeżyć. Ontologicznym zaś uzasadnieniem

---

<sup>43</sup> Czyli doświadczenia macierzystego, ale dookreślonego w kontekście świadomości, jak to wyżej zostało sprecyzowane.

<sup>44</sup> INGARDEN. *Spór o istnienie świata*. T. 2 cz. 1 s. 163.

<sup>45</sup> *Tamże*. s. 165.

ostatecznego wyodrębnienia się Ja od „nie-Ja” jest zdaniem Ingardena fakt doświadczonej przez podmiot świadomy różnicy pomiędzy docierającą doń treścią („coś się zdarza”, „coś mnie nachodzi”, „coś się dzieje”) a jego własną reakcją (pobudzenia, podniecenia, zaciekawienia) na docierającą treść. Ugruntowana opozycja „Ja” – „akt spełniany przez Ja”, widoczna jest już jasno, kiedy podmiot podejmuje pierwsze w pełni świadome, choć bardzo proste akty mniemania: tu podmiot świadomy przeżywa nie tylko rozdwojenie na Ja i treści niebędące nim, ale przeżywa jako coś odrębnego od siebie spełniany akt (tu: akt mniemania), którym w jakiś sposób odnosi się do dostrzeżonych treści<sup>46</sup>.

Wydaje się słusznym zinterpretowanie opisanego procesu jako ontologicznego wyjaśnienia danego w doświadczeniu macierzystym faktu transcendencji Ja w stosunku do spełnianych aktów. Ów proces [który przebiega od wspomnianego momentu, gdy podmiot napotkał w strumieniu treści coś, co tak mocno nań zadziało, że zaczął na tym nić swojej uwagi i już teraz jakoś wyrwany został z bezwładnego unoszenia przez nurt napływających nań treści, poprzez – będące skutkiem tego pierwszego odsunięcia się podmiotu od doznawanych treści – „wykwitnięcie” prymitywnej jeszcze świadomości jakiegoś niesprecyzowanego dziania się, aż do pełnego „wypchnięcia” tej treści poza strumień aktualnie przeżywanych treści, odsunięcia jej, zdystansowania się do niej umożliwiającego popatrzenie na nią jakby z boku] wydaje się tym, co na poziomie przeżyciowym (zawartości strumienia przeżyć podmiotu) tłumaczy doświadczenie przekraczania (przewyższania) przez Ja aktów (moich) przez podmiot spełnianych.

## ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że we współczesnym, zatomizowanym świecie postulatem pozostającym jakimś „filozoficznym znakiem czasu” jest potrzeba budowania filozoficznej antropologii na całościowym doświadczeniu człowieka, odwołującym się do wyczerpującego ujęcia danych uzyskanych zarówno w wewnętrznym, jak i zewnętrznym „ogłądzie”. Takiego charakteru, zdaniem niektórych myślicieli, zadaje się niekiedy brakować wizjom człowieka akcentującym szczególnie określony aspekt

---

<sup>46</sup> Zauważmy tu, że wyodrębnienie się Ja ze strumienia świadomości (czy jak tu określiliśmy: pra-świadomości) jest warunkiem nie tylko zaistnienia aktów świadomych podmiotu, ale i ontologicznym fundamentem opozycji Ja – przedmiot (świat). Wydaje się również, że taki pra-świadomy proces charakteryzuje zarówno stopniowy rozwój świadomości (rozpoczynający się w chwili zaistnienia człowieka poprzez poszczególne stadia rozwoju dziecka), jak i powrót do świadomości (przytomności) np. po śnie czy utracie przytomności), jak i dokonujące się już poszczególne przeżycia świadome, które często, jak się wydaje, rozpoczynają się od momentu (krótszego czy dłuższego) nieświadomego unoszenia przez doznawaną treść napływającą na podmiot, z którego to unoszenia w drugiej kolejności jasno ukazuje się (uaktywnia) Ja. Jednak tak szerokiej interpretacji autor artykułu nie może uzasadnić żadnym fragmentem dzieła Ingardena.

ludzkiego bytowania danego w doświadczeniu. Podział na określone nurty filozoficzne jest chyba nieunikniony, jednak jego konsekwencją staje się w przypadku filozofii człowieka m.in. (nawiązując do problematyki zaprezentowanego artykułu) zacieranie pierwotnego doświadczenia jedności przeżycia własnej podmiotowości związanej z byciem istotą świadomą z doświadczeniem bycia bytem istniejącym wśród innych bytów.

Celem powyższych rozważań było integrujące ujęcie tego, co stanowi podstawowe, pierwotne doświadczenie ludzkie w kontekście realnego istnienia człowieka (Krąpiec) oraz człowieka jako bytu świadomego (Ingarden). Owo doświadczenie, określone tu jako doświadczenie fundujące antropologii, pojęliśmy jako fakt integrujący w sobie doświadczenie siebie jako podmiotu aktów „moich” z niejako warunkującym je i prowadzącym do uświadomienia tego doświadczenia procesem świadomości. W konsekwencji otrzymaliśmy odpowiedź<sup>47</sup> na pytanie: jakie jest przeżyciowe (świadomościowe) uwarunkowanie „macierzystego” ludzkiego doświadczenia istnienia siebie jako Ja-podmiotu spełniającego akty.

EXPERIENCE FOUNDING TO ANTHROPOLOGY –  
PERSPECTIVE INTEGRATING THE PHILOSOPHY  
OF ROMAN INGARDEN AND MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC

S u m m a r y

The paper is a proposal of presenting the most fundamental issue, i.e. the primal human experience which should be a starting point of constructing the philosophical anthropology. This experience is interpreted in the context of existence of the human being (in metaphysical view of M. A. Krąpiec) and in the context of his consciousness (reference to the philosophy of subject presented in the work *A dispute over the existence of the world* of R. Ingarden).

*Tłum. Jarosław Sempryk*

**Słowa kluczowe:** doświadczenie ludzkie, antropologia filozoficzna, metafizyka, ontologia, fenomenologia, filozofia świadomości.

**Key words:** human experience, philosophical anthropology, metaphysics, ontology, phenomenology, philosophy of consciousness.

---

<sup>47</sup> Z pewnością bardzo ogólną, wstępną i raczej wskazującą na możliwe ścieżki poszukiwań, niż pretendującą do ostatecznych rozstrzygnięć.