

Wydział Filozofii i Socjologii

ARTUR MORDKA

*Człowiek w swym sposobie istnienia*  
*Zarys koncepcji Romana Ingardena*

Man in His Mode of Being.  
An Outline of Roman Ingarden's Conception

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Ingarden analizuje sposób istnienia człowieka nie tylko w jego wymiarze świadomościowym, lecz także „dusznym” i cielesnym. W rozdziale XVI drugiego tomu *Sporu o istnienie świata*, poświęconego analizie formy czystej świadomości, porusza zagadnienia dotyczące sposobu istnienia przeżycia świadomego, strumienia przeżyć, czystego podmiotu przeżyć.<sup>1</sup> Zarazem jednak rozważaniom tym towarzyszą uwagi o swoiście pojętej duszy oraz osobie jako pewnych „stronach” czy aspektach bytu w sobie zwartego i niepowtarzalnego – monady ludzkiej. Nie jest pominięta również analiza tzw. cielesnych treści wrażeniowych i ich możliwych związków egzystencjalnych z aktami świadomości i przeżyciami duszy. Toteż by oddać spr-

---

<sup>1</sup> Również nie jest mu obca problematyka aksjologiczna, zaakcentowana mocniej w *Książeczce o człowieku*, choć i przez to dziełko przebija nastawienie czysto ontologiczne. Analiza zagadnień aksjologicznych zostanie w tej pracy pominięta, choć być może ze szkodą dla rozważań o sposobie istnienia człowieka. A. Półtawski uznaje bowiem, że dla Ingardena decydującym argumentem w kwestii *realnego sposobu istnienia człowieka jest możliwość jego wolnego i odpowiedzialnego działania*. Zob. *Natura ludzka a istnienie świata*, „Ruch Filozoficzny” 35, 1977, nr 1–2, s. 59 i *Roman Ingarden – metafizyk wolności* [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski i A. Węgrzecki, Warszawa–Kraków 1995, s. 144. Por. także J. J. Jadacki, *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 257. Okazuje się zatem, że rozważania aksjologiczne mogą mieć istotne znaczenie w rozstrzygnięciu zagadnień ontologicznych, zmuszając bowiem do uznania, że świat i człowiek istnieją realnie.

wiedliwość wszystkim tym „warstwom” bytu ludzkiego, należy się posłużyć analizą różnicującą, gdyż każda z nich istnieje w sposób odmienny od innych. Odmienność ta nie jest jednakże – zdaniem Ingardena – na tyle radykalna, by można było mówić o substancjalnie różnych sposobach istnienia tychże „warstw” w człowieku. Celem przeprowadzonych rozważań musi być zatem nie tylko ustalenie momentów bytowych charakterystycznych dla czystego podmiotu, strumienia świadomości, duszy, osoby itd., lecz także uchwycenie modi istnienia człowieka jako pewnej w sobie zwartej i cielesno-świadomościowej całości.<sup>2</sup>

Ingarden rygorystycznie utrzymuje formalno-ontologiczny charakter rozważań. Nie wypowiada więc twierdzeń o faktycznie zachodzących relacjach egzystencjalnych między na przykład duszą a świadomością, lecz uznaje je za jedynie możliwe, tj. dopuszczone przez ideę.<sup>3</sup> „Toteż zagadnienie – pisze on – o które mi tu chodzi, jest całkiem innej natury. Chodzi mi w nim o wpływający ze struktury formalnej wszystkich wchodzących tu w rachubę składników możliwy s t o s u n e k b y t o w y między przeżyciami, resp. strumieniem przeżyć świadomościowych a różnymi siłami duchowymi (dusznymi), pierwotną naturą i własnościami duszy, względnie osoby ludzkiej, gdyby jedno i drugie w jakiś sposób istniały, ale nie przesądzając niczego o ich faktycznym istnieniu”.<sup>4</sup> Postępując tak, stawia w nowym świetle klasyczne zagadnienia metafizyczne. Uwaga fenomenologiczna koncentruje się tu bowiem nie tyle na egzystencjalnym „wywyższaniu” którejkolwiek ze stron, ile na ich możliwym statusie bytowym. Pytając o samą możliwość na przykład istnienia świadomości, Ingarden nastawia się więc na uchwycenie jej odrębności bytowej, nie zaś pozycji egzystencjalnej w porządku stworzeń.<sup>5</sup> Toteż

<sup>2</sup> Wiele zagadnień tu poruszanych omawia J. Makota. Zob. *Fenomenologia świadomości w filozofii Romana Ingardena* [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne”, Wydanie Specjalne, Warszawa 1972, s. 237–251.

<sup>3</sup> Tym samym następuje ontologizacja rozważań o świadomości. Nie jest ona już ostatecznym *residuum*, konstytuującym inne byty, lecz sama staje się przedmiotem, którego istotę i sposób istnienia mają wydobyc analizy ontologiczne. Ontologizację świadomości i jej konsekwencje analizuje W. Stróżewski w: *Ontologia, metafizyka, dialektyka* [w:] *Fenomenologia...*, s. 212–213. Por. również A. Szczepańska, *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa 1989, s. 12. Świadomość tedy nie jest owym *residuum* wszelkiego sensu przedmiotowego, lecz staje się „zwykłym” przedmiotem fenomenologicznych analiz. Por. J. Galarowicz, *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem. (I) Spór o metodę*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 3–4, s. 84. Husserl natomiast zarzucił Ingardenowi, że ten, ontologizując świadomość, jest o niebo oddalony od zrozumienia sensu fenomenologii jako takiej. Por. *Briefe an Ingarden mit Erläuterung und Erinnerung an Husserl*, Hrsg. R. Ingarden, Haag 1968, s. 73.

<sup>4</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, *Ontologia formalna*, cz. 1, *Forma i istota*, wydanie trzecie zmienione, przygotowała i partie tekstu z języka niemieckiego przetłumaczyła D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 189.

<sup>5</sup> W tym wyraża się – zdaniem A. T. Tymienieckiej – radykalna odmienność koncepcji Husserla i Ingardena. Świadomość w ujęciu pierwszego z fenomenologów nie posiada żadnej uprzywilejowanej pozycji wobec innych bytów, wobec drugiego zaś konstytuuje wszelkie inne jestestwo. Por. *Beyond Ingarden's Idealism-Realism. Controversy with Husserl: The New Contextual Phase of Phenomenology*, „Analecta Husserliana”, vol. 4, 1976, s. 262.

jego fenomenologiczna praca *ex definitionae* nie zawiera w sobie założeń (uprzedzeń) metafizycznych, a celem jej jest jedynie prezentacja przedmiotu.

## 2. SPOSÓB ISTNIENIA PRZEŻYCIA I STRUMIENIA PRZEŻYĆ

Ingarden stara się ustalić momenty bytowe charakterystyczne dla sposobu istnienia poszczególnego przeżycia oraz całego strumienia świadomości. Charakterystyczne jest jednak to, że w swych analizach porusza przede wszystkim zagadnienie ich samodzielności lub zależności bytowej, pozostawiając właściwie „na uboczu” tak doniosły przecież problem pierwotności, względnie pochodności. Ma to swoje istotne przyczyny. Ingarden przeprowadza przede wszystkim analizy form I czystego podmiotu, przeżycia, odsłaniając w ten sposób ich możliwą samodzielność lub niesamodzielność. Nie zajmuje się zaś prawie wcale badaniami materialno-ontologicznymi, w których problem możliwej pochodności duszy czy świadomości znalazłby, być może, swe rozwiązanie.

### A. JEDNOSTRONNA NIESAMODZIELNOŚĆ PRZEŻYCIA I WIELOSTRONNA NIESAMODZIELNOŚĆ STRUMIENIA ŚWIADOMOŚCI

Ingarden wyodrębnia w strumieniu świadomości przeżycie jako jego podstawową jednostkę.<sup>6</sup> Zauważa jednak, że posługiwanie się wyrażeniem „strumień” jest mylące z tego względu, iż nasuwa przypuszczenie, jakoby w ten sposób ujęta świadomość była czymś różnym od przeżyć, tworzącym względnie niezależną i nadrzędną całość, w której one jakoś istnieją (są zawarte). Tymczasem przeżycia „nie tyle biorą udział w »strumieniu«, w upływie świadomości, ile jakby składają się na ów strumień [...]. I nie może być tak, żeby poszczególne przeżycia istniały, zanim istnieje dany strumień świadomości, ani też żeby istniał strumień świadomości, a nie było w ogóle przeżyć”.<sup>7</sup> Toteż z uwagi na tak ścisły związek przeżyć i strumienia można wnioskować o ich wzajemnej niesamodzielności, przy czym niesamodzielność przeżyć w stosunku do strumienia ma charakter jednostronny, ten zaś jest wobec nich wielostronnie (pluralnie) i wieloznacznie niesamodzielny. Oznacza to tylko, że określone przeżycie nie może tworzyć względem strumienia świadomości odrębnej całości, on natomiast – choć jest również niemożliwy do pomyślenia jako coś od przeżyć odrębnego – trwa jednak w swym istnieniu nawet wówczas, gdy dane przeżycie przeminie.

Wszystkie te uwagi stanowią właściwie jedynie przymiarkę do ujawnienia zasadniczej, bo tkwiącej w formie I, racji owej wzajemnej niesamodzielności.

<sup>6</sup> Przeżycie jest tu zatem rozumiane raczej jako obiekt świadomości, jako coś, co już w jakiś sposób w niej istnieje. Z innego punktu widzenia przeżycie można określić jako coś, co może być zasadniczo dostępne w akcie refleksji. To dwojake rozumienie podkreśla Husserl. Zob. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1976, s. 143.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, wyd. 3, s. 147.

## B. FORMALNA NIESAMODZIELNOŚĆ PRZEŻYCIA I STRUMIENIA ŚWIADOMOŚCI

Przeprowadzając analizę związku występującego między przeżyciami a strumieniem świadomości, Ingarden zastanawia się nad tym, jaka jest forma strumienia i przeżycia. Czy są one szczególnymi przedmiotami trwającymi w czasie, czy też jedynie bytami czasowymi (procesami, zdarzeniami), czy też może osobliwymi stanami rzeczy podmiotu. Odpowiedź jest następująca: „»Przeżycia« więc same w sobie nie są przedmiotami trwającymi w czasie, lecz – jak się wydaje – same są procesami, w których to, co się rozgrywa, nie jest już od początku, lecz dopiero samo staje się w tym rozgrywaniu”.<sup>8</sup> Ujęte w takim dzianiu się, posiadają więc formę charakterystyczną dla wszelkich przedmiotów czasowych i są formalnie niesamodzielne bezpośrednio wobec samego strumienia przeżyć, pośrednio zaś w stosunku do podmiotu przeżyć.

W podobny sposób istnieje cały strumień świadomości. On również – jak to określa Ingarden – „jest w procesie”.<sup>9</sup> Cokolwiek by to miało znaczyć, pewne jest, że z uwagi na swą strukturę formalną, charakterystyczną dla każdego procesu, także strumieniowi świadomości przysługuje niesamodzielność wobec swego substratu. Pojawiają się tu jednak wątpliwości, domagające się wyjaśnienia. Chodzi przede wszystkim o możliwość potraktowania strumienia jako pewnej całości o szczególnym sposobie istnienia, charakterystycznym dla przedmiotu wyższego rzędu, która może ujawniać momenty różne od tych, jakie posiada strumień–proces.

## C. SPOSÓB ISTNIENIA STRUMIENIA ŚWIADOMOŚCI JAKO CAŁOŚCI ORGANICZNEJ

Ingarden stara się wyjaśnić, co to właściwie znaczy, że przeżycia „składają” się na strumień. Nie stanowią one jego samodzielnych składników, nie mogą zatem składać się nań, tak jak to czynią przedmioty samodzielne w stosunku do świata. Strumień świadomości nie jest więc dziedziną przedmiotową (całością sumatywną), której przeżycia dają się ująć jako jej składniki (części całości). Za tym negatywnym rozstrzygnięciem idzie następne, kwestionujące pojmowanie strumienia jako całości bezwzględnie prostej. Nie jest on bowiem na tyle zwarty w sobie, by stanowić coś, w czym nie da się efektywnie wyróżnić części. Ingarden wybiera więc rozwiązanie pośrednie, przyznając, że „mamy tu do czynienia z całością o r g a n i c z n ą, która leży jakby pośrodku między całością sumatywną o częściach efektywnych a całością bezwzględnie prostą”.<sup>10</sup> Takie rozstrzygnięcie pociąga za sobą możliwość uznania strumienia przeżyć za przedmiot indywidualny.<sup>11</sup> Dochodzi tu zatem do szczególnego rodzaju nawarstwiania się form, które pociąga za sobą określone modyfikacje egzystencjalne. Można bowiem ująć

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 147.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 152.

<sup>11</sup> Zob. *ibid.*, s. 153.

ten byt albo jako proces, wówczas jest on formalnie niesamodzielny wobec podmiotu, albo jako szczególną całość organiczną, albo jako przedmiot indywidualny. Wszystkie te struktury formalne winny być uwzględnione przy próbie określenia sposobu istnienia strumienia świadomości. Jednakże wydaje się, że rozstrzygające jest uznanie istotowej przynależności strumienia do podmiotu, które przesądza o jego niesamodzielności formalnej.

#### D. OGRANICZONA SAMODZIELNOŚĆ PRZEŻYCIA WOBEC INNYCH PRZEŻYĆ

Analiza relacji występującej między różnymi rodzajami przeżyć ma – zdaniem Ingardena – wyjaśnić problem ich samodzielności, względnie niesamodzielności. W podsumowaniu rozważań dotyczących formy I czystego przeżycia świadomości Ingarden jednoznacznie stwierdza: „Każde przeżycie świadome jest formalnie niesamodzielne w stosunku do innych przeżyć, z którymi współwystępuje lub też bezpośrednio się łączy (następuje lub poprzedza)”.<sup>12</sup> Przeżycie świadome nie może więc stanowić w stosunku do innego przeżycia odrębnej jednostki, lecz z konieczności z nim współistnieje, tworząc w ten sposób pewną nadrzędną całość. Nie ma ostrej granicy między poszczególnymi przeżyciami. Jednakże tak kategoriycznie postawione twierdzenie o ich niesamodzielności musi zostać – jak sądzę – odpowiednio osłabione. Czyni to zresztą sam Ingarden, opisując wzajemne przenikanie się czy też zachodzenie na siebie przeżyć jako pewnych odrębnych całości, które w tych procesach co najwyżej wzajemnie się modyfikują. Ingarden, mając na uwadze te fenomeny, wnioskuje o ograniczonej samodzielności przeżyć. „Jest to więc samodzielność – pisze – w szczególny sposób ograniczona bytową zależnością i trzeba by dopiero osobnych szczególnych badań materialno-ontologicznych, żeby wykryć ważne dla poszczególnych rodzajów przeżyć prawa tego ograniczenia samodzielności”.<sup>13</sup> Ponadto każde z nich, jeśli ma w ogóle zaistnieć, musi rozegrać się w określonym otoczeniu, które nie może zostać dowolnie uzmiennione. Toteż przeżycia posiadają swój „horyzont przeżyciowy”, który je określa i modyfikuje, niekiedy nawet we własnościach istotnych. Jest zatem rzeczą niezbędną przeprowadzenie analiz ich poszczególnych typów, by stwierdzić, w jakim stopniu, i czy w ogóle, są one samodzielne wobec innych przeżyć. Tak na przykład wszelkie akty poznania nienaocznego (myślenia abstrakcyjnego) wydają się samodzielne, a nawet niezależne od przeżyć wyobrażeniowych czy emocjonalnych. Z kolei między tymi ostatnimi występuje ściślejszy związek, pozwalający, być może, mówić o ich wzajemnej zależności. Nie jest również ontologicz-

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 243. Ingarden pozostaje tu pod silnym wpływem Husserla, dla którego niesamodzielność przeżyć znajdowała swe ejdetyczne uzasadnienie w tym, że „żadne konkretne przeżycie nie może uchodzić za coś w pełnym sensie samodzielnego. Każde »wymaga uzupełnienia« przez pewien zespół co do swego rodzaju i formy w sposób nie dowolny, lecz ściśle określony”, E. Husserl, *Idee czystej...*, s. 278.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 151.

nie wykluczone, że istnieje pewna grupa aktów, które są niesamodzielne wobec innych. Toteż ostatecznie przeżycia w swym sposobie istnienia mogą być 1) samodzielne i niezależne; 2) samodzielne i zależne; 3) niesamodzielne. Należy podkreślić, że Ingarden poszukuje racji dla tego momentu w materii przeżycia, nie zaś w formie. Stąd wypływa konieczność przeprowadzenia badań ontologiczno-materialnych, w których by dopiero kwestia ta znalazła swe wyjaśnienie.

#### E. CZASOWOŚĆ PRZEŻYĆ

Przeżycie, będąc w swej formie procesem, ma czasowy charakter.<sup>14</sup> Można w nim bowiem wyróżnić szereg następujących po sobie faz, z których tylko jedna posiada teraźniejszy sposób istnienia, inne zaś albo dopiero nadejdą (są więc jedynie potencjalne), albo już przeminęły. Można więc mówić o czasowym konstytuowaniu się przeżycia czy całego ich strumienia. Tak uchwycone prezentuje się jako proces, w którym coraz to nowa faza staje się aktualna, aż po ostatnią. Po jej dokonaniu się przeżycie stanowi twór już miniony, o określonych własnościach, choć zarazem istniejący w sposób wstecznie pochodny (przeszły). „Każda z tych jednostek przeżyciowych [...] – pisze Ingarden – ma pewną rozpiętość stawania się i budowania się w tym stawaniu, a w chwili, gdy jest już gotowa, zapada jako całość w przeszłość, coraz bardziej oddalając się od coraz to nowej teraźniejszości, ale nie tracąc przez to swej budowy i własności, które zyskała w rozwoju”.<sup>15</sup> Wówczas to może zostać jedynie przywołana do pamięci, oświetlona, ponownie zidentyfikowana. Zarazem w tych aktach przeżycie nie traci nic ze swych własności ani nie nabywa nowych, nie jest więc w jakimkolwiek sensie ponownie konstytuowane. Przeciwnie, stanowi już twór w pełni określany co do swych własności. Toteż wypada zaznaczyć, że przy przejściu od teraźniejszego sposobu istnienia do przeszłego każdy byt czasowy traci jedynie swą aktualność, nie zaś samoistność istnienia.

Na omówienie zasługuje również relacja (przez Ingardena jedynie zaakcentowana), jaka zachodzi między aktualną fazą przeżycia a jego możliwymi fazami potencjalnymi. Ta szczególna aktywność, która charakteryzuje każdy byt aktualny, może być pojęta jako *s w i a d o m a* gotowość aktualizowania tych przyszłych stanów, które dana osoba uważa za właściwe. Człowiek w gniewie wpływa na jego jakość (przyszłe fazy), jeśli go sobie uświadomi. Aktualizacja określonych faz przyszłych przeżycia nie dokonuje się zatem automatycznie (jak to się dzieje

<sup>14</sup> „Każde przeżycie – pisze Husserl – jest w sobie samym strumieniem stawania się [...] jest stałym przepływem retencji i protencji, pomiędzy którymi leży faza źródłowości (Originalität), która sama płynie, w której uświadamia się żywe »teraz« przeżycia w przeciwstawieniu do jego »przedtem« i »potem«”, E. Husserl, *Idee czystej...*, s. 250.

<sup>15</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, wyd. 3, s. 148.

w „zwykłym”, materialnym procesie<sup>16</sup>, którego fazy przyszłe są niemal nieuchronnie wyznaczone przez fazę teraźniejszą i przeszłą), ale ma swe źródło w teleologicznie nastawionej istocie ludzkiej, która aktualizuje wybrane przez siebie potencjalne fazy przeżycia, uzyskując tym samym wpływ na jego jakość.

Przeżycie przechodzi zatem przez trzy, charakterystyczne dla wszelkiego istnienia czasowego, fazy: aktualność, przyszłość i przeszłość. Choć zachowuje formalną strukturę procesu, to różni się od niego obecnością świadomych sił determinujących jego fazy potencjalne.

Przeżycie, odchodząc w przeszłość, utrzymuje – zdaniem Ingardena – swą samoistność bytową. Fakt ten oznacza, że również historia w rozumieniu subiektywnym – jako historia przeżyć – ma wymiar obiektywny, nie stanowi przeto przedmiotu czysto intencjonalnego, którego własności i istnienie są wytwarzane w kreatywnych aktach świadomości.<sup>17</sup>

### 3. SPOSÓB ISTNIENIA PODMIOTU PRZEŻYCIA

W dotychczasowych rozważaniach podjęty został problem sposobu istnienia przeżycia i strumienia przeżyć. Teraz idzie o uchwycenie statusu egzystencjalnego ich podmiotu – czystego Ja, który w swym sposobie istnienia jest niewątpliwie czymś od nich różnym. Ukazanie tego, jak daleko sięga owa egzystencjalna odmienność oraz wyjaśnienie, czym w ogóle jest owo czyste Ja, stanowi cel przeprowadzanych tu analiz.

#### A. OGRANICZONA SAMODZIELNOŚĆ PODMIOTU WOBEC PRZEŻYĆ

O niesamodzielnosci przeżycia czy strumienia świadomości wobec podmiotu decydowała ich forma. Jako procesy były one wobec swego substratu niesamodzielne. Poza tym przeżycie, zawierając w sobie odniesienie do swego źródła, zawsze wykazuje strukturę pierwszoosobową. Argumenty te nasuwają przypuszczenie, że również sam podmiot jest wobec nich niesamodzielny. Tak jednak nie jest. Analiza treści (materii) przeżycia wykazuje bowiem, że czyste Ja – jako źródło wszelkich aktów świadomych – nie jest „wprost składnikiem strumienia świadomości, a więc ani składnikiem aktu (noezy), ani składnikiem doznawanej czy domniemywanej treści. Jest jednak czymś, co przez strukturę aktu świadomości jest jednoznacznie wyznaczone jako konieczny byt przynależny do aktu świadomości

<sup>16</sup> Zachodzi tu jeszcze jedna istotna różnica. Materialny proces jest rozciągly (przestrzenny), podczas gdy procesy świadomości są tylko czasowe. Gdyby już tu przyjąć, że człowiek wraz ze swym strumieniem świadomości istnieje realnie, wówczas rozciągłość nie byłaby momentem konstytutywnym dla tego sposobu istnienia. Por. J. Galarowicz, *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem. (I) Spór o metodę*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 3–4, s. 90–91.

<sup>17</sup> Na tę bezsilność świadomości, swoistą niemożność konstytuowania czegoś, zwraca uwagę K. Okopień. Zob. *Ingarden, czyli świadomość niedofenomenologizowana*, „Teksty” 1979, nr 1, s. 92.

mości i do strumienia”.<sup>18</sup> Tym właśnie tłumaczy się fakt, że pomimo długich okresów nieświadomości, utrzymywana zostaje tożsamość całego życia świadomego. Zapewnia ją właśnie podmiot, transcendując wszelkie przeżycia. Jednakże wówczas jego sposób istnienia jest – jak sądzi Ingarden – kaleki, pozbawiony samowiedzy, sparaliżowany.<sup>19</sup> Toteż by egzystować w sposób pełny, musi on „wyładowywać” się w aktach, nie może być zatem w całości od nich odgraniczony. Z tego właśnie względu przypisanie mu klasycznej samodzielności bytowej niewłaściwie oddawałoby jego status egzystencjalny. Podmiot ten nie tworzy bowiem odrębnej, wyraźnie odgraniczonej jednostki, lecz przynależy w sposób istotny do przeżycia i całego strumienia. Czy można zatem jego istnienie pojmować w kategoriach zależności? Ingarden krytykuje takie rozwiązanie, gdyż przypisuje ono podmiotowi samodzielność bytową, oddzielając go w ten sposób zbyt radykalnie od przeżyć. Jednocześnie odrzuca również jego niesamodzielność.<sup>20</sup> Pozostaje więc nieco tajemniczy „szczególny wypadek pośredni między samodzielnością a niesamodzielnością bytową, który nazwiemy samodzielnością materialnie ograniczoną”.<sup>21</sup> By potwierdzić jej występowanie, Ingarden powołuje się na fakt, że podmiot świadomości w swej formie jest przedmiotem trwającym w czasie, podczas gdy przeżycia i strumień świadomości są jedynie przedmiotami czasowymi (procesami), które z istoty swej domagają się odniesienia do swego substratu. Zrazem jednak podmiot ten może jedynie relatywnie krótko istnieć bez swych przeżyć. Wszystko to sprawia, że jego egzystencja nie może być pojęta ani w kategoriach klasycznej samodzielności – jako pewna odrębna całość, ani niesamodzielności – jako byt z przeżyciami stopiony. Przysługuje mu raczej samodzielność materialnie ograniczona.

#### B. NIESAMODZIELNOŚĆ PODMIOTU I ZALEŻNOŚĆ DUSZY

Wprowadzając pojęcie duszy, Ingarden dystansuje się od jego znaczenia metafizycznego czy religijnego. Chodzi mu przede wszystkim o uchwycenie tego, co prezentuje się w naocznym doświadczeniu, a co zarazem jest różne od świadomych aktów poznania, domniemywania, myślenia itp. Bogactwa przeżyć człowieka nie ogranicza się bowiem do tego rodzaju aktów. W człowieku – jako istocie psychicznej (dusznej) – działają nieraz siły trudne do rozpoznania i często stojące ze sobą w konflikcie. Są one energią, która przede wszystkim określa charakter zachowania się człowieka i realizuje cele przez niego wyznaczone. Jednak-

<sup>18</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, wyd. 3, s. 170.

<sup>19</sup> Zob. *ibid.*, s. 173.

<sup>20</sup> „Podmiot świadomy – pisze Ingarden – nie jest więc w tym sensie bytowo niesamodzielny w stosunku do swych przeżyć świadomych, żeby istnienie jego było z istoty jego płynącym koniecznym w s p ó ł i s t n i e n i e m z przeżyciami w o b r ę b i e jednej całości, gdyż gdyby tak było, to nie mógłby się on nawet przejściowo bez nich obywać”, *ibid.*, s. 174.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 174.



że „nie wolno nam – pisze Ingarden – uważać swej duszy po prostu za pewną ilość takich sił czy byłyby one czysto »duchowe«, czy tylko witalne. Stanowią one może rdzeń albo też podłoże naszej egzystencji, naszej istoty. Ale nie można ich utożsamiać z naturą”.<sup>22</sup> Można je natomiast potraktować jako przejawy pewnej rzeczywistości psychicznej – duszy.

Podmiot świadomości wraz z przynależnym doń strumieniem przeżyć nie tylko nie stanowi wobec duszy odrębnej całości, lecz jest w niej zakorzeniony jako swoje centrum dyspozycyjne. Ingarden uznaje go więc za „oś”, „centrum” duszy, przypisując mu zarazem niesamodzielność.<sup>23</sup> Jedyne na drodze abstrakcji możliwe jest wydzielenie podmiotu z – jak to on określa – „mosiążu” duszy.<sup>24</sup> W tym znaczeniu nie istnieje żaden czysty podmiot, lecz każdy jest zrosnięty ze specyficzną, dla każdego człowieka odmienną duszą.<sup>25</sup> Nie jest więc tak, że władze czysto poznawcze mają za swe źródło podmiot teoretyczny, siły zaś witalne i psychiczne – podmiot psychiczny (duszę). Oba te porządki dają się jedynie abstrakcyjnie wyróżnić ze względu na funkcje, które pełnią w człowieku jako pewnej całości. W czystym Ja wszelkie przeżycia uzyskują swą samoświadomość, zostają wydobyte z „mroków duszy”.<sup>26</sup> Ta zaś stanowi jego „konkretny mosiąż”, „żywną siłę”. W tym sensie dusza nie może być w żadnym razie jednostką ukonstytuowaną przez czyste Ja. Nie jest również hipostazą wytworzoną na potrzeby teorii psychologicznych. Ingarden odrzuca również jej klasowe rozumienie – jako zespołu sił psychicznych czy zdolności duchowych. Usiłuje zinterpretować ją w kategoriach układu względnie izolowanego, wnosząc z tego o zależności, nie zaś niesamodzielności duszy względem czystego Ja.<sup>27</sup> „Wydaje się – pisze – że w sto-

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 185.

<sup>23</sup> Zob. *ibid.*, s. 190.

<sup>24</sup> „Lecz [...] owo czyste »ja« – pisze Ingarden – jest jedynie – metodologicznie na pewno nie nieuzasadnioną – a b s t r a k c j ą z konkretnej osobowej istoty człowieka, w szczególności zaś wobec tak czy inaczej tworzącej się w przebiegu życia osoby, nie może być ani bytowo niezależne, ani też w stosunku do niej bytowo samodzielne”, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987. Warto się zastanowić nad konsekwencjami tak ostro sformułowanej tezy. Czysty podmiot jest tu bowiem pojęty jako coś jedynie sztucznie skonstruowanego, nie zaś jako pewna realna warstwa bytu ludzkiego. W rzeczywistości nie istnieje (nie jest jakimś bytem). A zatem samo pytanie o jego związek bytowy ze światem nie może być nawet – jak sądzi A. Półtawski – postawione. Por. *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena*, „Studia Philosophiae Christianae” 11, 1975, nr 2, s. 137.

<sup>25</sup> Mając na uwadze tę niesamodzielność, A. Półtawski stwierdza, że Ingarden w ogóle wycofał się z przyjęcia istnienia czegoś takiego jak czysta świadomość. „Czy przyznanie – pyta Półtawski – że właściwie nie da się ona efektywnie odgraniczyć, nie jest właściwie zarzuceniem tej koncepcji?”, *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*, „Ruch Filozoficzny” 30, 1972, nr 1, s. 14.

<sup>26</sup> Ingarden celowo – zdaniem J. Fizera – posługuje się metaforą, gdyż tylko w taki sposób można odsłonić status ontologiczny tego rodzajów bytów. Zob. *Dekonstrukcja podmiotu w świetle epistemologii Ingardena*, przekł. E. Paczkowska-Lugowska [w:] *W kręgu filozofii...*, s. 126–127.

<sup>27</sup> Mając na uwadze zależność duszy i niesamodzielność czystego Ja, M. Bielawka wnosi o jej przewadze egzystencjalnej. Zob. *Tajemnica czasu w filozofii Ingardena* [w:] *W kręgu...*, s. 205.

sunku do »ja« dusza tworzy tak samo system względnie izolowany, jak ciało, które wobec »ja« jest częściowo »otwarte«, częściowo »zamknięte«, i że nie we wszystkich swych zakresach jest ona dostępna, »otwarta« dla strumienia świadomości. »Ja« może usiłować otworzyć to, co »zamknięte« w jego duszy”.<sup>28</sup> W ten sposób tworzą one pewną nadrzędną całość – osobę.

Jej status ontologiczny nie jest bynajmniej jasny. Nie wiadomo bowiem, czy osoba stanowi pewien kolejny aspekt, „stronę” bytu ludzkiego, czy też jest innym określeniem duszy, czy wreszcie – jak tu zasugerowałem – jest nadrzędną całością ogarniającą podmiot świadomości i duszę.<sup>29</sup> Niemniej jednak pewne jest, że wprowadzając to pojęcie, Ingarden chciał oddać niepowtarzalność, jednostkowość istnienia człowieka. O ile bowiem dusza i jej własności mogą stać się przedmiotem badań psychologii, podobnie jako podmiot wraz ze swym strumieniem przeżyć – przedmiotem badań filozofii, o tyle osoba stanowi pierwotne Ja, niedefiniowalną jakość, *haecceitas*, wymykającą się wszelkim przedmiotowym określeniom. Dlatego też nie jest ona ani czymś „dusznym”, ani czymś świadomym, lecz ogarnia to wszystko, nadając bytowi ludzkiemu niepowtarzalność, a zarazem swoistą jednolitość istnienia.<sup>30</sup>

Otrzymujemy w ten sposób obraz człowieka jako bytu złożonego, wielostronnego. Strony te, z uwagi na swą niesamodzielność albo zależność, nie stanowią względem siebie radykalnie odrębnych całości. Toteż Ingarden ma prawo mówić o bycie ludzkim jako o swoistej monadzie. „Wydaje się – pisze – że strumień przeżyć, podmiot, dusza i osoba człowieka to nic innego, jak tylko pewne momenty lub strony jednej, zwarcie zbudowanej istoty świadomej, tak zwanej niejednokrotnie monady”.<sup>31</sup> Wniosek ten nie kończy rozważań nad sposobem istnienia człowieka. Nie może być bowiem pominięte doświadczenie, w którym ujmujemy nasze ciało jako coś własnego i do nas należącego. Toteż konieczny staje się namysł nad sposobem istnienia ciała, w szczególności cielesnych wrażeń wewnętrznych, by uchwycić możliwe relacje egzystencjalne, jakie mogą występować między nim a duszą i strumieniem świadomości.

#### 4. ŚWIADOMOŚĆ – DUSZA – CIAŁO. ZASADNICZE RELACJE EGZYSTENCJALNE

Analizę związków egzystencjalnych między duszą a ciałem przeprowadza Ingarden na gruncie ontologii formalnej, co pozwala mu uznać, że uzyskane roz-

<sup>28</sup> R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 144.

<sup>29</sup> Na niejasności te zwraca również uwagę J. Makota. Zob. *Fenomenologia świadomości w filozofii Romana Ingardena* [w:] *Fenomenologia...*, s. 248 oraz M. Gołaszewska, *Ingardenowska koncepcja osoby*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 7, s. 129. Natomiast A. Póltawski uznaje za „składnik” osoby – oprócz wyżej wymienionych – także ciało. Por. *Świadomość a działanie...*, s. 146.

<sup>30</sup> Por. M. Gołaszewska, *Ingardenowska koncepcja osoby*, s. 130.

<sup>31</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, wyd. 3, s. 194.

strzygnięcia traktują jedynie o możliwych, nie zaś faktycznych stanach rzeczy. „Pragnę jedynie zorientować się – pisze – zupełnie wstępnie o pewnych m o ż l i w o ś c i a c h , jakie wydają się zaznaczać w odniesieniu do formalno- i egzystencjalno-ontologicznych stosunków między ciałem i duszą”.<sup>32</sup> O tym, że stosunki te w ogóle zachodzą, informuje pierwotne doświadczenie, w którym ciało dane jest wspólnie z duszą i strumieniem przeżyć jako moje własne. Ingarden opisuje sposoby, w których jest ono dane, skupiając się w szczególności na analizach wrażeń wewnętrznych (treściach wrażeńiowo-cieleśnych, „ustrojowych”), występujących w jego obrębie. To właśnie dzięki nim ciało – jako swoista bryła fizyczna – przekształca się w coś mojego, z którym odczuwam jedność.

Wychodząc od tego pierwotnego doświadczenia, Ingarden stawia dwa podstawowe pytania egzystencjalne. Pierwsze dotyczy możliwej samodzielności, względnie niesamodzielności duszy i ciała, drugie zaś jest pytaniem o ich pochodność.

#### A. ZAGADNIENIE MOŻLIWEJ SAMODZIELNOŚCI LUB NIESAMODZIELNOŚCI DUSZY I CIAŁA

Ingarden stara się rozstrzygnąć ten problem, przeprowadzając opis związków, jakie występują między „stronami” bytu ludzkiego. Każdorazowo bowiem w doświadczeniu występuje uczucie smutku czy radości wspólnie z określonymi danymi wrażeńiowymi. Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie przeżyć bardziej „gwałtownych” – wstępu, rozkoszy czy zachwyty, które są niemal niemożliwe do oddzielenia od swej podstawy cielesnej. Również wszelkie formy wyrażania przez ciało stanów duszy świadczą co najmniej o pewnych występujących między nimi zależnościach. Zarazem jednak możliwe są również sytuacje szczególnej „obojętności” ciała.

Fenomeny te nie mogą – zdaniem Ingardena – być ignorowane. Wskazują one nie tylko na zachodzenie szczególnych relacji między duszą a ciałem, lecz także ujawniają różny stopień ścisłości tego związku, stosownie do rodzaju emocji i siły doznań cielesnych czy psychicznych. Jakie jednak tezy egzystencjalne wypływają z ich analizy? „W polskiej redakcji pisałem nawet – zaznacza Ingarden w przypisie 98 – o wzajemnej niesamodzielności obu czynników. Tymczasem są tu pewne trudności. Po pierwsze, niesamodzielność nie zgadzałaby się [...] z wzajemną zależnością bytową. [...] To, że fenomeny są w konkretnym wyrazie tak ściśle stopione, że chciałoby się tu mówić o wzajemnej niesamodzielności bytowej (niezależnie od grożącego przy tym konfliktu pojęciowego), jeszcze nie rozstrzyga o stosunku bytowym przedmiotu psychicznego i cielesnego, które w tych fenomenach przejawiają się, a przecież o ten właśnie stosunek nam w pierwszym rzędzie chodzi”.<sup>33</sup> Okazuje się zatem, że dusza i ciało, pomimo wydawałoby się

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 196.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 225.

pierwotnego stopienia, wskazującego na ich niesamodzielność, mogą być pojęte jako odrębne jednostki, które są względem siebie jedynie bytowo zależne. Określając tak ich sposób istnienia, Ingarden nie dopuszcza do przekreślenia odrębności bytowej każdego z nich. Zarazem dostrzega między nimi obecność funkcjonalnego związku, będącego podstawą (racją) związku egzystencjalnego (zależnościowego).

#### B. ZAGADNIENIE MOŻLIWEJ SAMODZIELNOŚCI AKTU ŚWIADOMOŚCI WOBEĆ CIELESNYCH DANYCH WRAŻENIOWYCH

Przed jeszcze większymi trudnościami staje Ingarden, usiłując wyjaśnić stosunek egzystencjalny, jaki występuje między cielesnymi wrażeniami wewnętrznymi a czysto poznawczymi aktami świadomości. Radykalnie nieciągly charakter tych aktów sprawia, że nie tylko stanowią „byt” odrębny (samodzielny) wobec istotowo ciągłych wrażeń cielesnych, ale również i niezależny. „Należy to [niezależność i samodzielność aktów świadomości – A. M.] podkreślić, albowiem wobec istnienia aktów świadomości, np. aktów czystego abstrakcyjnego myślenia, które wolne są od wewnątrzwrażeń podbudowy swej treści, a także nie muszą wiązać się bezpośrednio z wrażeniami wewnętrznymi, wydaje się rzeczą pewną, że ten właśnie wypadek zachodzi rzeczywiście »w rozumieniu ontologii«<sup>34</sup>. Nakazana jest zatem ostrożność w formułowaniu wniosków. Musi je bowiem poprzedzać odpowiedź na pytanie, do idei (istoty) których aktów świadomości należy to, że muszą być one podbudowane cielesnymi wrażeniami wewnętrznymi czy też danymi zmysłowymi. Odpowiedź na nie można dopiero zyskać po przeprowadzeniu badań materialnych. Jednakże mając na uwadze wypadki skrajne – zmysłowe postrzeganie i abstrakcyjne myślenie – można sformułować następujące wnioski:

1. Akt czystego myślenia abstrakcyjnego jest samodzielny i niezależny od wrażeń wewnętrznych. Przyjęcie tego twierdzenia, na które przystaje również i Ingarden, jest możliwe dopiero po uznaniu, że akt ten nie musi istotowo współistnieć w obrębie jednej całości z ciałem, że zatem świadomość i ciała tworzą dwa różne i względem siebie niezależne byty. Wykorzystane tu być mogą wyniki poprzednich analiz, w których Ingarden uznał odrębność duszy od ciała. Zasadnicza nieciągłość aktu świadomości oraz rozciągłość cielesnych danych wrażeń stanowi tu dodatkowy argument na rzecz tak mocnej jego pozycji egzystencjalnej.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 216.

<sup>35</sup> Taki sposób istnienia aktów świadomości podważa jednak – jak się zdaje – sam Ingarden, kiedy mówi o ciele jako o fundamencie bytowym strumienia świadomości. Por. *Książeczka...*, s. 155. Toteż twierdzenie o niezależności pewnych przeżyć świadomych od ciała musi zostać odpowiednio doprecyzowane. Chodzi tu raczej – jak sadzę – o ten rodzaj zależności, jaki występuje między materialną podstawą bytową a przedmiotem czysto intencjonalnym, z tą jednak różnicą, że tak rozumiana podstawa w żadnym razie nie determinuje materialnie budującego się na niej przedmiotu. Jest to w

2. Akt spostrzeżenia zmysłowego jest samodzielny, choć niewątpliwie zależny od podbudowujących go wrażeń zewnętrznych. W tym wypadku nie ulega raczej wątpliwości, że spostrzeżenie, by zaistnieć, musi posiadać określoną podbudowę w postaci danych wrażeń wewnętrznych. Odpowiednie uzasadnienie tej tezy wymaga oczywiście przeprowadzenia analiz samej struktury aktu poznania zmysłowego. Tu możemy jednak poprzestać na stwierdzeniu, że: „akt świadomości jako taki (generaliter) nie jest bytowo niesamodzielny wobec danych wrażeń wewnętrznych i że raczej najwyższej specjalne uposażenie ma t e r i a l n e niektórych aktów może domagać się współistnienia z odpowiednimi mnogościami tych danych”.<sup>36</sup> Warte podkreślenia jest to, że racje możliwej zależności czy też niezależności (a nawet niesamodzielności) poszczególnych rodzajów aktów Ingarden dostrzega przede wszystkim w ich materii. Toteż badania materialne ostatecznie przesądziłyby o występujących tu momentach bytowych.

### C. ZAGADNIENIE MOŻLIWEJ POCHODNOŚCI DUSZY OD CIAŁA

Z podobną ostrożnością Ingarden rozważa zagadnienie możliwej pochodności stanów duszy i świadomości od stanów ciała. Chodzi w nim przede wszystkim o to, czy stany ciała są „przyczyną” istnienia odpowiednich stanów duszy, a może i treści aktów, czy też może rzecz się ma odwrotnie – akty świadomości wytwarzają świat zewnętrzny wraz z naszym ciałem.

Ingarden odwołuje się tu ponownie do cielesno-wewnętrznego doświadczenia, które informuje nas o jakościowej zależności świadomości od ciała (analizuje tu zatrucie alkoholowe). Jednakże zachodzenie tego rodzaju zależności nie jest wystarczające – jego zdaniem – do uznania pochodności ciała czy świadomości. Również żadna teoria naukowa nie dysponuje przekonującymi argumentami, pozwalającymi przyjąć taką pochodność za uzasadnioną. „Do czasu więc – pisze – w którym będzie można przeprowadzić pozytywne badania materialno-ontologiczne nad ogólną istotą tego, co psychiczne (res. świadomości) z jednej strony, a ciała z drugiej, rozsądniej będzie na razie wstrzymać się od sądu, czy to, co psychiczne, jest bytowo pochodne od tego, co cielesne, czy na odwrót, czy wreszcie jedno i drugie jest bytowo pochodne od jakiegoś trzeciego czynnika”.<sup>37</sup> Pytanie pozostaje zatem nierozstrzygnięte. Zaznaczyć jedynie wypada, że Ingarden poszukuje racji tej możliwej pochodności w materiach duszy i ciała, gdyż sama ich forma nie przesądza o przysługujących im momentach bytowych.

---

zależność czysto egzystencjalna, nie zaś materialna. Przeciwnego zdania jest J. Makota, gdy stwierdza, że ciało – jako fundament bytowy – „współokreśla” (tym samym materialnie uzależnia) akty czystego myślenia. Por. *Filozofia człowieka u Nicolai Hartmanna i Romana Ingardena* [w:] *W kręgu...*, s. 200.

<sup>36</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, wyd. 3, s. 218.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 228.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rozważania pozwalają przyjąć, że następujące momenty egzystencjalne przysługują –

## I. Przeżyciu świadomemu:

- jednostronna niesamodzielnosc wobec strumienia
- formalna niesamodzielnosc wobec strumienia jako pewnej calosci organicznej
- formalna niesamodzielnosc wobec podmiotu przezyc
- samodzielność i zależność wobec innych przeżyć, choć nie jest wykluczone, że pewne typy przeżyć mogą istnieć samodzielnie i niezależnie lub niesamodzielnie
- czasowość (potencjalność, aktualność i wsteczna pochodność)
- formalna samodzielność wobec cielesnych danych wrazeniowych
- możliwa materialna niesamodzielnosc wobec cielesnych danych wrazeniowych.

## II. Strumieniowi świadomości:

- wielostronna niesamodzielnosc wobec przezyc
- formalna niesamodzielnosc wobec podmiotu
- „samodzielnosc” jako pewnej calosci organicznej
- czasowość
- formalna samodzielność wobec cielesnych danych wrazeniowych
- możliwa materialna niesamodzielnosc wobec cielesnych danych wrazeniowych.

## III. Podmiotowi przeżyć (czystemu Ja):

- materialnie ograniczona samodzielność wobec przeżyć
- niesamodzielnosc formalna wobec przezyc (koniecznosc wspolistnienia z nimi w ramach nadrzednej calosci)
- niesamodzielnosc wobec duszy
- możliwa samodzielność wobec ciała
- możliwa zależność od ciała.

## IV. Duszy:

- zależność od podmiotu jako swego centrum
- samodzielność wobec ciała
- możliwa zależność od ciała
- zależność (otwartość) od Ja
- czasowość.

## V. Ciała:

- samodzielność wobec duszy
- możliwa zależność od duszy
- zależność (otwartość) od Ja
- czasowość.

Z przytoczonej charakterystyki egzystencjalnej poszczególnych „stron” bytu ludzkiego widać wyraźnie, że Ingardenowi zależy przede wszystkim na właściwym uchwyceniu związków między poszczególnymi stronami bytu ludzkiego. Z jego rozważań wyłania się obraz człowieka jako istoty świadomo-duszno-cieleśnej – systemu względnie izolowanego, zawierający w sobie wiele podsystemów: „człowiek jako istota cielesno-duchowa, zarazem »egotyczna«, wydaje się systemem wyższego stopnia, w którym z jednej strony istnieje hierarchia wielu systemów względnie izolowanych w ciele człowieka, z drugiej istnieje również taki system duszy, i [...] oba te systemy znajdują swój wyraz i odbicie (Auswirkung) w czystej świadomości i sposobach zachowania się...”.<sup>38</sup> Odpowiedź na pytanie – jaki jest ostatecznie sposób istnienia człowieka, musi uwzględnić te wyróżnione w nim strony.<sup>39</sup> Jest on być może jedynym bytem realnym, który posiada w sobie momenty (akty myślenia abstrakcyjnego), mające w istocie charakter niematerialny.

#### SUMMARY

The aim of the paper is to reconstruct the main theses of Ingarden's phenomenology of human existence. According to Ingarden, the human being is not a simple unity, but a special one, which has at least three layers: the body, psyche, and consciousness (a stream of consciousness, a conscious act of intending). The first important problem is to understand a proper relation between: 1. the body and consciousness, 2. the body and psyche, 3. psyche and consciousness. Ingarden describes the human body as one that is the foundation for the rest. Psyche and consciousness are based on it. The author explains this kind of foundation by distinguishing several existential moments: separateness – non-separateness, self-dependence – contingency, originality – derivation, and autonomy – heteronomy. Such a list of existential moments, which are typical of human existence, is outlined at the close of the paper.

<sup>38</sup> R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 148.

<sup>39</sup> Można jednak postawić pytanie, czy owe strony bytu ludzkiego dają się zinterpretować w kategoriach systemów względnie izolowanych. Stawia je A. Węgrzecki w artykule *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*. Argumentuje, że do istoty systemu należy to, że jest on złożony z elementów. Trudno jednak określić akty świadome czy nawet samą świadomość jako elementy systemów bardziej nadrzędnych. Węgrzecki zarzuca dalej Ingardenowi, że ten pojmując człowieka jako taki właśnie system, przesądza o charakterystycznym dla niego sposobie istnienia. Charakter ludzkiej egzystencji – w myśl tego zarzutu – jest tu raczej efektem przyjęcia określonej teorii niż rezultatem badań fenomenologicznych. Zob. *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 1, s. 63–64. Rozstrzygnięcia takie akceptuje – jak się zdaje – A. Półtawski. Por. *Świadomość a działanie...*, s. 147.