Jan Galarowicz

Zarys fenomenologii świadomości u E. Husserla

Studia Philosophiae Christianae 18/1, 105-128

1982

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Studia Philosophiae Christianae
ATK
18(1982)1

JAN GALAROWICZ

ZARYS FENOMENOLOGII ŚWIADOMOŚCI U E. HUSSERLA

1. Kryzys kultury europejskiej a fenomenologia Husserla jako walka o uratowanie człowieczeństwa. 2. Tylko redukcja transcendentalna umożliwia odsłonięcie świadomości czystej. 3. Absolutny byt czystej świadomości. 4. Procesowy charakter świadomości. 5. Jedność, indywidualność i irrealność świadomości. 6. Motywacja jako prawidłowość życia świadomego. 7. Noetyczno-noematyczna struktura aktu świadomości. a. Daty hyletyczne. b. Wyglądy. c. Intencjonalność. d. Noemat i sens przedmiotowy. 8. Świadomość transcendentalna jako źródło sensu. Zagadnienie konstytucji. 9. Egologiczny charakter świadomości: Ja transcedentalne. 10. Uwaga końcowa.

W poniższej prezentacji teorii świadomości u E. Husserla przyłączam się do tej interpretacji, którą można by nazwać antropologiczną. W jej myśl Husserl ze swoim odkryciem Ja transcendentalnego byłby przede wszystkim wielkim antropologiem, którego największym osiągnięciem było przywrócenie praw subiektywności. Nie sądzę, by ta interpretacja, mająca zwolenników wśród przedstawicieli fenomenologii egzystencjalnej takich jak Luijpen, van Peursen, Levinas, u nas Tischner, prowadziła do psychologizowania jego fenomenologii oraz by wykluczała interpretację epistemologiczną czy metodologiczną, za którą opowiadał się m.in. Ingarden. W przeciwieństwie do antropologicznej interpretacji fenomenologii Husserla, która upatruje jego największe zasługi w odkryciu zasłoniętego dotąd dla myśli filozoficznej pewnego wymiaru podmiotowości — zdolności konstytuowania sensów przedmiotowych, dla interpretacji epistemologicznej świadomość czysta ma stanowić jedynie ugruntowanie obiektywności wszelkiej wiedzy.

1. KRYZYS KULTURY EUROPEJSKIEJ A FENOMENOLOGIA HUSSERLA JAKO WALKA O URATOWANIE CZŁOWIECZEŃSTWA

Można by zaryzykować następujące twierdzenie: ilekroć pojawiło się w kulturze europejskiej zafascynowanie człowieka światem zewnętrznym, „obiektywnym", tylekroć pojawiali się

myśliciele, którzy próbowali skierować uwagę na biegun przeciwny „obiektywności" — na subiektywność. Prawidłowość ta wydaje się być partykularyzacją ogólniejszej prawidłowości ludzkiej świadomości i jej wytworów, pewnej dialektyki ducha ludzkiego polegającej na tym, że samoświadomość rodzi się w relacji z tym, co inne (Hegel). Pan staje się panem dzięki temu, że znajduje niewolnika, niewolnik — przez to, że stanie nad nim pan. Świadomość synowstwa zdobywamy dzięki ojcu, ojcostwa — dzięki pojawieniu się syna. Świadomość naszej skończoności wytryska ze spotkania z jakąś absolutnością i doskonałością. Moja podmiotowość staje przede mną (raczej: staje we mnie) w całej ostrości i ważności dopiero wówczas, gdy zdobywam pełną świadomość „obiektywności".

Prawda ta znajduje szczególny wyraz w Husserlowskiej filozofii podmiotu. Egologia Husserla jest tylko jednym z wierzchołków całego łańcucha filozofii podmiotu, z których każda następna interpretuje poprzednią. „Można więc mówić o *cogito* sokratycznym ('troszcz się o własną duszę'), o *cogito* augustiańskim (człowiek 'wewnętrzny', na skrzyżowaniu rzeczy 'zewnętrznych' i prawd 'wyższych'), o *cogito* kartezjańskim, oczywiście o *cogito* kantowskim ('j a myślę powinno towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom'). 'Ja' fichteańskie jest bez wątpienia najbardziej znaczącym momentem współczesnej filozofii refleksyjnej. Jak zauważył Jean Nabert, każda współczesna filozofia refleksyjna reinterpretuje Kartezjusza poprzez Kanta i Fichtego. Również 'egologia', którą Husserl usiłował zaszczepić na fenomenologii, stanowi podobne przedsięwzięcie".[1] Transcendentalna fenomenologia Husserla narodziła się w epoce niespotykanych dotychczas sukcesów nauk przyrodniczych zafascynowanych światem „obiektywnym" i zapominających o obecności podmiotu w tym świecie. Atak na koncepcje świata pozbawionego obecności człowieka, na redukowaniu bytu ludzkiego do bytu przyrodniczego, na jego reifikację i uprzedmiotowanie, na mówienie o nim językiem nie wyprowadzonym z jego specyficznego doświadczenia wyszedł od takich myślicieli i kierunków filozoficznych jak E. Husserl, H. Bergson, M. Scheler, M. Heidegger i egzystencjalizm, personalizm E. Mouniera, E. Levinas i in. Atak Husserla należy do najgłębszych, najbardziej fundamentalnych. Uświadamiając sobie w sposób ostry i prze-

[1] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. zbiorowe, W-wa 1975, 190

nikliwy niebezpieczeństwo „obiektywistycznej" postawy człowieka współczesnego, fakt, iż „same tylko nauki o faktach tworzą ludzi samych tylko faktów" [2], zaproponował na chorobę epoki, w której człowiek, jego podmiotowość i to, co ją wyznacza, a więc wolność, odpowiedzialność i rozumność poszedł — parafrazując Heideggera — w zapomnienie, lekarstwo, którym miała być wciąż od nowa budowana fenomenologia transcendentalna mająca na celu z jedej strony ukazać ważność i wielkość tego bytu, czy tego aspektu rzeczywistości, który zwie się podmiotowością, a z drugiej — ugruntować „obiektywizm" nauk szczegółowych oraz wszelkiej wiedzy poprzez wykazanie, iż prawdziwa wiedza musi być zakorzeniona w świadomości transcendentalnej. W ten sposób problem świadomości, podmiotowości stał się ośrodkiem myśli Husserla.

Świadomość wielkości i ważności bytu podmiotowego zdobył autor *Idei* na drodze swych poszukiwań filozoficznych. Początkowo bowiem inne problemy stanowiły jądro jego dociekań. Dopiero na pewnym ich etapie Husserl odkrył wielkość podmiotowości i drogę do jej uświadomienia sobie — redukcję transcendentalną. Świadomość tego odkrycia towarzyszyć będzie odtąd autorowi *Badań logicznych* już do końca życia. Pod koniec życia przeświadczenie o ważności i wielkości bytu podmiotowego jeszcze się umocni, gdy zwiąże go z odpowiedzialnością, czego najlepszym wyrazem jest *Kryzys*...

2. TYLKO REDUKCJA TRANSCENDENTALNA UMOŻLIWIA ODSŁONIĘCIE ŚWIADOMOŚCI CZYSTEJ

Metodą, za pomocą której możemy odkryć świadomość czystą jest — według Husserla — metoda fenomenologiczna występująca w dwu odmianach niesprowadzalnych do siebie. [3] Pierwszą stanowi redukcja ejdetyczna, drugą — redukcja transcendentalna (inne jej nazwy: fenomenologiczna epoché, transcendentalna epoché, redukcje fenomenologiczne, redukcje transcendentalne).

Stosując do badanego zjawiska metodę redukcji ejdetycznej dążymy do uchwycenia jego istoty. Władzą poznaw-

[2] E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, „Studia Filozoficzne" 1976, 9(130), 95.

[3] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, W-wa 1967, 201 (będę je cytował jako Id. I) oraz E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, przeł. D. Gierulanka, W-wa 1974, 252 (będę je cytował jako Id. II).

czą umożliwiającą dotarcie do istoty badanego fenomenu jest naocznościowa intuicja istoty, wgląd w istotę. Metodą ejdetyczną w różnych odmianach posługiwali się w swych badaniach tacy filozofowie, jak M. Scheler, E. Stein, R. Ingarden i in. nie podzielając poglądu Husserla o konieczności zastosowania do badania świadomości redukcji transcendentalnej.

W analizie istotnościowej Husserl wykrył, iż świadomość jest tego typu bytem, jedynym tego typu bytem czy dziedziną bytową, której uchwycenie istoty wymaga zastosowania redukcji transcendentalnej. W *Ideach I* czytamy: „Utrzymujemy zatem spojrzenie trwale skierowane na sferę świadomości i badamy, co w niej immanentnie znajdujemy. Najpierw, jeszcze bez dokonywania fenomenologicznych wyłączeń sądu, poddajemy ją systematycznej analizie istotnościowej, chociaż żadną miarą nie wyczerpującej. To, czego nam bezwzględnie trzeba, to jest pewne ogólne naoczne zrozumienie (*Einsicht*) istoty świadomości w ogóle, (...). W tym badaniu idziemy tak daleko, jak to jest niezbędne, aby uzyskać zamierzone naoczne zrozumienie, mianowicie zrozumienie, że świadomość w sobie samej posiada właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie"[4]. I niżej: „(...) jej redukcji transcendentalnej (przyp. mój, J.G.) w pełni świadome przeprowadzenie okaże się niezbędną operacją, która nam udostępnia 'czystą' świadomość, a w dalszym następstwie całą dziedzinę fenomenologiczną".[5] Zatem redukcja transcendentalna jest stosowana w ramach badań ejdetycznych. Jest ejdetycznym badaniem świadomości czystej. Punktem wyjścia Husserlowskich badań dotyczących świadomości są badania ejdetyczne. On stanowią niejako tło, na którym zostanie zastosowana redukcja transcendentalna. To intuicja istoty świadomości prowadzi do odkrycia, iż niezbędną operacją poznawczą, umożliwiającą odsłonięcie świadomości w całej jej czystości i absolutności, jest redukcja transcendentalna. Odsłonięcie dzięki owej redukcji świadomości stanowi pole badań fenomenologicznych. Jej dane, jako przykłady stanowią podstawę, dzięki której „dokonujemy bezpośrednich naocznych uchwyceń istoty."[6]

Czym więc jest redukcja transcendentalna, którą Husserl do

[4] Id. I, 103 i 104.
[5] Tamże, 104.
[6] Tamże, 210.

końca życia uważał za jedyną i konieczną drogę prowadzącą do odkrycia świadomości czystej? Jej charakterystyka jest niezwykle trudna i można bez przesady powiedzieć, że tyle jej interpretacji, ilu interpretatorów. Jako tymczasowe, jedno z wielu możliwych rozumień przyjmujemy następujące: W codziennym życiu znajdujemy się w nastawieniu naturalnym. Jesteśmy skierowani na przedmioty, na to, co się nam zjawia, to co nam jest dane. Uważamy to coś za niezależnie od nas istniejące, obdarzone autonomicznym istnieniem. Pozostając w naturalnym nastawieniu, oczywiście dla nas, jawne jest to, co się zjawia, a więc przedmioty. Natomiast zakryte jest samo zjawienie się. By je odkryć, tzn. by odkryć fakt, że przedmioty uobecniają się świadomości poprzez perspektywy, od różnych stron, konieczna jest zmiana nastawienia naturalnego, zadanie gwałtu doświadczeniu poprzez odwrócenie uwagi od tego, co się zjawia i wejście w nowe nastawienie, zwane nastawieniem fenomenologicznym. Przez redukcję transcendentalną nie ulega zmianie to, co widziane, nie zmienia się więc treść doświadczenia. Zmianie ulega jedynie ujęcie treści poprzez zjawianie się. Ta zmiana nastawienia jest pewnego rodzaju zabiegiem terapeutycznym, „po którym dopiero otwierają się człowiekowi oczy na ukryte warstwy jego własnej świadomości." [7] Uzyskanie całościowej zmiany sposobu widzenia, który normalnie przed nami jest zakryty, zdobyte dzięki epoché można by też porównać — jak czyni to K. Michalski — do sztuki: „i sztuka przecież pozwala nam spojrzeć innymi oczyma na to samo co widzimy co dzień. I fenomenologia i sztuka zakładają pewną swobodę, dystans wobec wszelkiego przedmiotu, pozwalający na wydobycie na jaw tej strony myśli, która zwykle pozostaje w cieniu." [8] Sam Husserl traktuje ową zmianę nastawienia jako najgłębszą przemianę ducha ludzkiego, do jakiego jest zdolna ludzkość. W *Kryzysie*... powie: „...całe fenomenologiczne nastawienie i przynależąca do niego *epoché* są, zgodnie ze swą istotą, w pierwszym rzędzie powołane do tego, by dokonać pełnego, osobistego przeobrażenia, które dałoby się porównać na razie z nawróceniem religijnym, które jednakże wykraczając znacznie poza to, kryje w sobie znaczenie największego bytowego przeobrażenia, jakie w ogóle stanęło jako zadanie przed ludzkością jako ludzkością." [9]

---

[7] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 49.
[8] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, W-wa 1978, 13.
[9] *Kryzys*..., 107.

Redukcja transcendentalna jako wyłączenie generalnej tezy nastawienia naturalnego, a więc przeświadczenia o autonomicznym istnieniu jawiącego się przedmiotu nie jest odosobnionym aktem, lecz zmianą postawy, pewnym nawykiem, funkcją, którą przybieramy jak wiele innych takich, jak bycie ojcem, synem, obywatelem itp. Spośród wszystkich funkcji redukcję transcendentalną wyróżnia to, że dzięki niej — zdaniem Husserla — ulega najradykalniejszej przemianie ludzkość uświadamiając sobie niemożliwy do uświadomienia na innych drogach rdzeń swej podmiotowości, istotę swej subiektywności.

Gdyby zechcieć poszukać u myślicieli współczesnych zabiegu analogicznego do fenomenologicznej epoché, to można by wskazać metody M. Heideggera i E. Levinasa. Dla pierwszego taką radykalną zmianą nastawienia jest przejście od postawy nauk pozytywnych, mających za przedmiot jakieś positum, nastawionych na byty, na istniejące (*das Seiende*), na to, co jawne do skupienia uwagi na samym istnieniu, byciu (*das Sein*), które jawnym nie jest, lecz raczej skrywa się.[10] I śmiało można powiedzieć: o ile Husserl poświęcił życie, by ukazywać wciąż od nowa sferę transcendentalnej świadomości, Heideggera niepokoiło i fascynowało bycie samo. W przybliżeniu człowieka do bycia widział Heidegger ratunek człowieka współczesnego. Nie sposób tutaj bliżej rozwijać tej analogii między Husserlem a Heideggerem. Nie chcę też zacierać różnicy między Husserla wysiłkami nad uchwyceniem świadomości czystej a Heideggerowskimi drogami do bycia samego.

Przykład drugi to E. Levinas ze swoją koncepcją doświadczenia drugiego człowieka. Każdy drugi człowiek, każde „ty" przez swoją jedyność i niepowtarzalność, przez twarz mówiącą mi: „Ty mnie nie zabijesz!" jest kimś tak niesamowitym, tajemniczym, iż pojawienie się go przede mną przewraca mi wszystko do góry nogami, zmieniając radykalnie moje widzenie świata, powodując — jeśli nie jestem głuchy i ślepy — najgłębszą przemianę mojego bytu.[11]

3. ABSOLUTNY BYT CZYSTEJ ŚWIADOMOSCI

Oczyszczona w redukcji transcendentalnej świadomość jest — według Husserla — bytem absolutnym. Czy chodzi

[10] M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt am Main, 14.

[11] E. Levinas, *Bliskość*, „Znak" 1976, 1(259), 85—100 oraz J. Tischner, *Emmanuel Levinas*, „Znak" 1976, 1(259), 73—84.

tu o absolutność typu antologicznego, metafizycznego czy teoriopoznawczego — to problem rozwiązywany rozmaicie przez różnych interpretatorów Husserla.

Na pewno nie przypisywał autor *Medytacji Kartezjańskich* świadomości transcendentalnej absolutności typu boskiego, nie obdarzał jej więc pierwotnością bytową, nie mającą podstawy w niczym poza sobą. Odkrycie świadomości w jej swoistości „prowadzi koniecznie — według Husserla — do pytania o podstawę tej ukazującej się teraz faktyczności odpowiedniej konstytuującej świadomości." [12] Husserl dopuszcza możliwość, iż podstawą (nie przyczyną!) świadomości czystej mógłby być boski byt, który byłby (...) transcendentny nie tylko w stosunku do świata, lecz oczywiście także w stosunku do 'absolutnej' świadomości. Byłby zatem czymś 'absolutnym' w pewnym zupełnie innym sensie niż absolut świadomości, tak jak z drugiej strony byłby czymś transcendentnym w zupełnie innym sensie w przeciwieństwie do transcendensu w sensie świata." [13]

Tezę o boskiej (metafizycznej) absolutności świadomości czystej podważa też następujące stwierdzenie Husserla: „To, co transcendentalnie 'absolutne', co wypracowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym." [14] Okazuje się więc, że świadomość czysta jest zakorzeniona w jakiejś bardziej od niej pierwotnej i fundamentalnej rzeczywistości (nie realności!). Wydaje się więc, że Husserlowska wizja rzeczywistości nie jest — jak się to najczęściej interpretuje — metafizycznie dualistyczna, gdzie z jednej strony mamy świadomość czystą, a z drugiej jej korelat (świat realny, ejdosy), lecz byt — według niego — rozwarstwia się na trzy sfery:

1) byt konstytuowany w świadomości czystej (świat realny, idee),
2) świadomość transcendentalna jako byt konstytuujący świat realny i idealny,
3) byt transcendentny w stosunku do świata i świadomości, będący jej źródłem (Czas?, Prabyt? Bóg?).

Skoro przypisywanie świadomości absolutnego w sensie metafizycznym charakteru istnienia należy wykluczyć, rodzi się

[12] Id. I, 188—189.
[13] Tamże, 189.
[14] Tamże, 271.

pytanie, w jakim sensie używał Husserl pojęcia „absolutności", gdy podkreślał z naciskiem, że świadomość jest absolutnym bytem.

Jak pamiętamy, niepokój Husserla wyrastał z obawy, że „nauki o faktach tworzą ludzi samych tylko faktów", że epoka triumfu nauk przyrodniczych doprowadziła do ukształtowania takiej mentalności człowieka współczesnego, dzięki której patrzy na swój byt jako jeden z bytów świata przyrodniczego. A ponieważ — twierdzi Husserl — świadomość nie jest bytem przyrodniczym, różniąc się w sposób radykalny od niego, zachodzi konieczność jej „oczyszczenia" z ujęć narzuconych jej z zewnątrz, w szczególności z ujęcia przyrodniczego. Absolutny sposób istnienia świadomości czystej polegałby na niemożliwości uchwycenia jej w jej prawdzie poprzez ujęcia przeniesione z rzeczywistości jej obcej i fakcie wtórności tych ujęć wobec jej podmiotowości. Kiedy więc Husserl mówi, że świadomość jest bytem absolutnym, a świat realny — bytem względnym, nie chce świadomości przypisać zdolności do stwarzania świata, lecz po prostu chce wskazać, iż przypisywanie jej realności nie trafia w jej istotę, ponieważ ona jest czymś więcej niż byt realny, jest od niego pierwotniejsza.

Kryterium zasadniczym, niepozwalającym utożsamić świadomości z realnością, jest s p o s ó b d a n i a, sposób prezentacji obydwu dziedzin bytowych. Pierwsza jest dana w spostrzeżeniu immanentnym, do istoty którego należy to, iż „prezentuje coś absolutnego, co wcale nie może się przedstawiać z pewnej strony ani pokazać w wyglądach" [15], druga (rzecz) — w spostrzeżeniu zmysłowym (zewnętrznym) poprzez wyglądy. „Każde spostrzeżenie immanentne poręcza z koniecznością istnienie swego przedmiotu" [10]. Nie można tego powiedzieć o spostrzeżeniu zewnętrznym ujmującym rzeczy. Zatem „świadomość w ogóle jest źródłowo i absolutnie dana, nie tylko w (swej) istocie (*Essenz*), lecz w (swym) istnieniu (*Existenz*)" [17], a więc jej istnienie jest konieczne, niewątpliwe i w takim sensie absolutne, zaś istnienie rzeczy — niekonieczne, wątpliwe, więc relatywne. Zatem fakt, iż świadomość jest bytem absolutnym znaczyłby dla Husserla tyle co a b s o l u t n i e d a n y m p o z n a w c z o.

Jeżeli jednak wziąć pod uwagę jego twierdzenie: „Każdy

---

[15] Tamże, 141.
[16] Tamże, 146.
[17] Tamże, 147.

rodzaj bytu (...) ma z istoty swój sposób dania i tym samym swoje odmiany metody poznawania"[18], to absolutność świadomości nie mogłaby mieć tylko epistemologicznego charakteru. Musi jej więc przysługiwać absolutność ontyczna. Świadomość jest absolutna w sensie bytowym, absolutna jednak nie w sensie bycia Absolutem (bytem pierwotnym i od niczego niezależnym), lecz w sensie bycia bytem nierelatywnym w stosunku do rzeczy realnych, ale od nich mocniejszym bytowo i doskonalszym. W jakim sensie mocniejszym bytowo i doskonalszym? Świat realny, dostępny naszemu doświadczeniu jest względem świadomości bytem słabszym bytowo i bardziej od niej ułomnym, albowiem nie jest zdolny do nadawania sobie sensu, bo jest sensem obdarowany właśnie przez świadomość. To świadomość ma zdolność nadawania sensu, sama nie będąc bytem ukonstytuowanym. Jej istotę stanowi aktywność, działanie zwane konstytucją polegające na tworzeniu sensów przedmiotowych. Skoro istnieją jednostki sensu — twierdzi Husserl — zakładają one „nadającą sens świadomość (...); a ta świadomość ze swej strony jest absolutna i sama istnieje (bynajmniej) nie znów dzięki nadaniu sensu".[19] Świadomość transcendentalna jest więc pierwsza w porządku konstytucji, z czego jeszcze wcale nie wynika, iż jest pierwsza i od niczego niezależna w porządku genetycznym. W takim duchu należy — jak sądzę — zinterpretować sformułowania, które często przytacza się jako przemawiające za metafizycznym idealizmem Husserla:

„A więc żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości (...). Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla 're' indiget ad existendum. Z drugiej strony świat transcendentnych 'res' jest całkowicie zdany na świadomość i to mianowicie nie na logiczne wymyśloną, lecz na świadomość aktualną"[20]. Husserl nie mówi, że nic nie jest konieczne do istnienia świadomości, tylko że nie jest do tego konieczna rzecz jako jednostka ukonstytuowanego w świadomości sensu.

---

[18] Tamże, 262.
[19] Tamże, 181.
[20] Tamże, 158.

4. PROCESOWY CHARAKTER ŚWIADOMOŚCI

Przeżycia tworzące świadomość nie występują — twierdzi Husserl — samodzielnie, lecz przenikając się wzajemnie zlewają się w jeden strumień przeżyć.[21] Metafora strumienia, którą przejął od W. Jamesa, zastosowana do świadomości ma oddać bardzo istotny jej rys: jej dynamikę i procesowy charakter. Świadomość nie jest więc pozaczasowa; należy do przedmiotów — mówiąc językiem ontologii Ingardena — czasowo określonych specjalnego typu. Nie jest ani przedmiotem trwającym w czasie jak dom, drzewo, ani zdarzeniem, ale właśnie procesem.

Zarys koncepcji świadomości jako strumienia pojawia się już w *Badaniach logicznych*[22], gdzie Husserl określa ją jako „wiązkę" i splot przeżyć psychicznych, a zostaje rozwinięta w *Ideach I*, chociaż nie w tak precyzyjny sposób jak uczyni to potem Ingarden w *Sporze o istnieniu świata*[23].

Przez określenie świadomości jako strumienia przeciwstawił się Husserl atomistyczno-kojarzeniowej koncepcji świadomości, w myśl której jest ona szczególną kombinacją elementów oraz kompleksów, przy czym elementarne jednostki psychiczne to wrażenia. Autor *Idei* nie był pierwszym myślicielem, który zaprotestował przeciwko atomistycznemu ujmowaniu świadomości. Wcześniej protest wyszedł od Wiliama Jamesa[24]. „Husserl czytał jego książkę w przekładzie niemieckim w każdym razie przed napisaniem *Badań logicznych*"[25]. „Drugi protest, opublikowany rok lub wcześniej od *Filozofii arytmetyki* — zawarty jest w książce *O danych bezpośrednich świadomości* Henri Bergsona. Jest to ostry atak na psychologię asocjacyjną"[26]. Znacznie później do owego protestu dołączy się R. Ingarden przeprowadzając w *Sporze*... bardzo głęboką i precyzyjną analizę tego rysu świadomości, który określa metafora strumienia.

---

[21] Tamże 107 i 277.

[22] A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, W-wa 1973, 41.

[23] R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, W-wa 1961, wyd. II § 73.

[24] W. James, *The Principles of Psychology*, New York 1890.

[25] R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień — 17 listopad 1967), tłum. A. Półtawski, W-wa 1974, 54.

[26] Tamże.

5. JEDNOŚĆ, INDYWIDUALNOŚĆ I IRREALNOŚĆ ŚWIADOMOŚCI

Aczkolwiek każde z przeżyć posiada swą własną istotę [27], zlewające się w strumień świadomego podmiotu charakteryzuje jedność, „jakiej domaga się samo to, co właściwe dla cogitationes, i to domaga się w sposób tak konieczny, że bez tej jedności nie mogłyby one istnieć" [28].
Jedność jest zatem jej momentem niezbędnym, koniecznym, bez którego jej istnienie byłoby niemożliwe.

Świadomość jest „dziedziną bytu indywidualnego [29]. Nie ma dwóch Ja i dwóch odpowiadających im strumieni przeżyć o identycznej zawartości istotnościowej [30]. Każde przeżycie należące do jednego strumienia świadomości odznacza się swoistością i niepowtarzalnością i „nie mogłoby nigdy należeć do drugiego" strumienia świadomości innego podmiotu [31]. Nieporozumieniem jest więc zarzut Kakabadzego pod adresem Husserlowskiej koncepcji świadomości polegający na przypisywaniu mu poglądu, według którego świadomość transcendentalna jest świadomością „idealno-powszechną", oderwaną od konkretnego aspektu [32].

Przeżycia i utworzony przez nie strumień, aczkolwiek rozciągłe w czasie jako proces, nie są przestrzenne. Husserl przeciwstawiając wyglądowi rzeczy jako przeżyciu, rzecz jako to, czego wygląd jest wyglądem, stwierdza: „Przeżycie zaś jest możliwe tylko jako przeżycie, a nie jako coś przestrzennego" [33]. Fakt, iż świadomość wykracza poza realność nazywa Husserl irrealnością. W *Ideach II* powie: „To zaś, co subiektywne, jest jednak w stosunku do realności irrealnością. Realność i irrealność są z istoty przynależne do siebie w postaci realności i subiektywności, a te obydwie się wykluczają, z drugiej zaś strony (...) z istoty domagają się (siebie nawzajem)" [34].

---

[27] Id. I, 107.
[28] Tamże.
[29] Tamże, 102, 278.
[30] Tamże, 278.
[31] Tamże.
[32] Z. M. Kakabadze, *Krytyka fenomenologii Husserla*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych", W-wa 1972, 122.
[33] Id. I, 130.
[34] Id. II, 92.

6. MOTYWACJA JAKO PRAWIDŁOWOŚĆ ŻYCIA ŚWIADOMEGO

Kiedy w *Badaniach logicznych* Husserl dokonał wyodrębnienia sfery czysto fenomenologicznej i przeciwstawił ją realności, jako kontrast do pojęcia przyczynowości odnoszącego się do sfery realności, utworzył pojęcie motywacji na oznaczenie prawidłowości działającej w sferze bytu czysto świadomościowego. W *Ideach I* pisze o tym Husserl tak: „(...) to podstawowe pojęcie fenomenologiczne motywacji, jakie mi się nasunęło natychmiast wraz z przeprowadzonym w *Badaniach logicznych* wyodrębnieniem sfery czysto fenomenologicznej (i jako kontrast do pojęcia przyczynowości, odnoszącego się do transcendentnej sfery realności), jest uogólnieniem pojęcia motywacji, wedle którego możemy powiedzieć np. o chceniu celu, że motywuje chcenie środków" [35].

Motywację przeciwstawia Husserl z jednej strony przyczynowości jako podstawowym typie relacji między obiektami świata realnego, z drugiej — intencjonalności stanowiącej relację między podmiotem transcendentalnym a obiektami ukonstytuowanego świata realnego. Nie znaczy to, iż autor *Idei* wyróżnił tylko te trzy typy związków. Mówił też o związkach istotnościowych, funkcjonalnych, logicznych, społecznych, doświadczeniowych i in.

Przyczynowość „ma normalny sens naturalnej przyczynowości jako pewnego związku zależności między realnościami" [36]. O przyczynowości mówimy jedynie w sferze ukonstytuowanego świata, należy on — jak powiada Husserl — do „systemu (Zusammenhang) ukonstytuowanego, intencjonalnego świata i jedynie w nim ma sens" [37].

Zupełnie innym typem relacji jest intencjonalność. Wiąże ona świadomość transcendentalną z ukonstytuowanym w niej światem transcendentnym. Przypisywanie związku przyczynowego relacji zachodzącej między realnością a świadomością czystą uważa Husserl za zabieg absurdalny. [38]. Świadomość czysta jest bowiem taką dziedziną bytową, która „od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać" [39].

Motywacja — jak już zostało powiedziane — nie utożsamia

---

[35] Id. I, 153, przyp.
[36] Tamże, 160.
[37] Tamże, 173.
[38] Tamże, 173—174.
[39] Tamże, 160.

się ani z przyczynowością [40], ani intencjonalnością [41], chociaż z tą ostatnią jest związana. Gdy w pokoju jest duszno i otwieram okno, by przewietrzyć, duszność panująca w pokoju nie jest przyczyną otworzenia okna, lecz chcenie, by zlikwidować duszność motywuje podjęcie decyzji, by je otworzyć. Mamy w tym wypadku do czynienia z sytuacją, gdy cel motywuje środek.

Inną sytuacją mogącą służyć za egzemplifikację fenomenu motywacji jest taka, w której np. spostrzeżenia motywują sądy, albo sądy są motywowane przez akty, albo sądzenie jest umotywowane przez inne sądzenie. [42]

Pewnym rodzajem motywacji jest asocjacja. [43] Mamy z nią do czynienia np. wówczas, gdy pewna „myśl 'przypomina' mi inną myśl, przywołuje ponownie w sferę przypomnienia przeszłe przeżycie" [44].

Często motywy bywają głęboko ukryte. Czasami można je spostrzec, „w przeważającej jednak ilości przypadków motywacja ta istnieje rzeczywiście w świadomości, ale nie uwydatnia się, jest niezauważona albo niezauważalna ('nieświadoma') [45].

Podmiot może być motywowany przez bodźce, przez wartości, „przez swoje własne przeżycia", przez drugi podmiot. [46]

7. NEOTYCZNO-NOEMATYCZNA STRUKTURA AKTU ŚWIADOMOŚCI

Świadomość nie jest jednorodną, niezróżnicowaną dziedziną bytową. Występuje w niej wiele odmian, warstw czy struktur. Mówimy więc o świadomości mrocznej albo jasnej, prezentującej źródłowo, albo takiej, której sposób prezentacji nie jest źródłowy, aktowej lub nieaktowej i in. Najważniejszą z nich stanowi świadomość aktowa. Jest to świadomość we właściwym sensie.

O ile w *Badaniach logicznych* przez akt rozumie Husserl wszelką intencję, wszelkie odniesienie przedmiotowe, wszelkie przeżycie intencjonalne, w *Ideach I* odróżnia akty — *cogitationes* — w sensie ścisłym odznaczające się aktualnością

[40] Id. II, 323 i in.
[41] Id. I, 173, oraz Id. II, 304.
[42] Id. II, 311 i n.
[43] Tamże, 313 i n.
[44] Tamże, 314.
[45] Tamże.
[46] Tamże, 328.

zwrócenia się ku przedmiotowi od świadomości potencjalnej — nieaktowej.[47] Świadomość aktowa jest rozwiniętą świadomością swego przedmiotu. Przeżycia aktowe występują zawsze w otoczeniu, na tle przeżyć nieaktowych. „Strumień przeżyć nigdy nie może się składać tylko z aktywności"[48]. Do istoty przeżycia świadomego należy modyfikacja przeprowadzająca „świadomość w jej odmianie aktowego (*aktuell*) zwrócenia jej ku czemuś w świadomość w modus nieaktowości (*inaktualität*) i odwrotnie. Raz przeżycie jest — by się tak wyrazić — 'rozwiniętą' (*explizites*) świadomością swego przedmiotu, innym razem uwikłaną (*implizites*) tylko potencjalną"[49].

Każdy akt świadomości ma korelacyjną strukturę: jest przeżyciem (noezą) i jest przeżyciem czegoś tzn. przeżycie aktowe ma swój odpowiednik intencjonalny zwany noematem. Tak więc mówimy o korelacyjnej neotyczno-noematycznej strukturze aktu świadomości. Po stronie noezy (przeżycia) dadzą się wychwycić następujące momenty: daty hyletyczne, wyglądy, intencjonalność i tetyczność.

a. Daty hyletyczne

Stanowią przeżyciowe odpowiedniki jakości, własności rzeczy. Nie są z nimi identyczne. O ile bowiem jakości takie jak gładkość, barwa, kształt należą do rzeczy, do sfery realności, o tyle wrażenia gładkości, barwy, kształtu itp. nie będąc istnościami przestrzennymi nie są własnościami rzeczy, lecz należą do sfery przeżyć, są efektywnymi elementami strumienia świadomości, są w nim immanentnie zawarte. Daty hyletyczne (zwane też aktami materiałowymi, materiałami, datami sensualnymi, zmysłowymi materiałami) nie mają charakteru intencjonalnego, ale są nosicielami intencjonalności[50]. Jako materiały czyniące pustą intencję naocznością dostarczając domniemaniom pełni naocznej daty wrażeniowe odznaczają następującymi rysami:[51]

1. Od strony ontologii materialnej są to jakościowo określone treści zmysłowe.
2. Do momentów formalno-egzystencjalnych materiałów zmysłowych należy zaliczyć ich jedność i prostotę oraz fakt, że są pierwotnie indywidualne.

[47] A. Półtawski, dz. cyt., 202.
[48] Id. I, 110.
[49] Tamże.
[50] Tamże, 288—290.
[51] A. Półtawski, dz. cyt., 131—132.

3. W sferze logicznej pełnią następującą funkcję: są „podmiotami możliwych sądów najprostszych, atomowych — ostatecznymi materiałami, najbardziej uprawnionymi kandydatami na miejsce przedmiotowych odpowiedników zmiennych w funkcjach zdaniowych od argumentów nazwowych".
4. Od strony epistemologicznej można je określić jako „dane, pierwotnie obecne przed wszelkim orzekaniem w prostych, bezpośrednich aktach — dane bezpośrednio, bez dystansu, w zupełnej bliskości" [52].
Warto jeszcze dodać, że Husserl nazywa daty hyletyczne ostatnimi prymitywnymi praprzedmiotami, jednak przedmiotami specjalnymi, bo nie ukonstytuowanymi przez aktywność Ja, lecz wstępnymi danymi dla wszelkiej czynności Ja. [53]

Daty wrażeniowe zlewają się w „pola" wrażeniowe tworząc wyglądy (*Ansichten*), zwane inaczej przejawami (*Erscheinungen*) lub odcieniami (*Abschattungen*). [54]

b. Wyglądy

Do istoty rzeczy — twierdzi Husserl — należy to, że jest dana poprzez wyglądy, a zatem — poprzez różne ujęcia, od różnych stron, z różnych perspektyw, w zmieniającym się ustawieniu. Rzecz jest jedna, ale przejawia się na wiele sposobów, „rzecz przestrzenna nie jest niczym innym jak intencjonalną jednością, która zasadniczo może być dana tylko jako jedność takich sposobów przejawiania się". [55]

O tym, że akt świadomości jest skierowany na przedmiot, decydują nie dane wrażeniowe ani wyglądy, lecz moment noetyczny, intencja przeżycia.

c. Intencjonalność

Jak się to dzieje, że z dat wrażeniowych kształtują się mnogości wyglądów przedmiotu, który z kolei jest jednością sposobów przejawiania się? Jak się to dzieje, że napotykamy przedmioty jako twory obdarzone sensem? Jaka to moc i siła organizuje i porządkuje dane zmysłowe w jednostki sensu? Według Husserla odpowiedzialna za to jest intencjonalność świadomości. To ona sprawia, że z dat hyletycznych wyłania-

---

[52] Powyższe cytaty pochodzą z cyt. książki A. Półtawskiego, 131—132.
[53] Id. I, 130.
[54] Tamże.
[55] Tamże, 135.

ją się przedmioty jako jednostki sensu. To właśnie „skierowanie na" coś, „zwrócenie się ku" czemuś, „aktowe sprawianie, iż się ma do czynienia z odpowiednimi przedmiotami" [56], odniesienie aktu do przedmiotu, domniemywanie, celowanie aktu do przedmiotu, bo tym właśnie jest intencjonalność świadomości, jest rysem charakterystycznym przeżyć intencjonalnych, a więc takich, które są świadomością czegoś. Przeżycie staje się intencjonalnym, jeżeli nadaje sens [57]. Daty wrażeniowe stanowiłyby te przeżycia, które są materią, tworzywem dla konstytuowania sensu. Zbieranie, formowanie, synteza wrażeń i organizowanie ich w struktury przedmiotowe dokonuje się wówczas, jeśli w przeżyciu zakodowana jest intencja, tzn. jeśli jest ono przeżyciem czegoś. To intencjonalność świadomości jest niezbędnym warunkiem napotkania przez podmiot przedmiotów.

„Intencja" nie jest — jak można by sądzić — u Husserla utożsamiona z uważnościowym uchwytywaniem przedmiotu, czy też tematycznym zajęciem się nim. W uważnościowym zwróceniu się świadomości w stronę przedmiotu tkwi już inna jej cecha nadbudowana — jeśli można tak powiedzieć — nad intencjonalnością.

Z tego, co dotychczas powiedziano o intencjonalności u Husserla można by wysunąć przypuszczenie, że intencjonalność utożsamia się z kostytucją. Sądzi tak np. E. Levinas powiadając, że intencjonalność to „zasadniczo akt nadawania sensu" [58]. Zapewne istnieje bardzo ścisły związek między intencjonalnością a konstytucją. Obydwa te pojęcia nie pokrywają się jednak. O ile bowiem intencjonalność jest rysem świadomości konstytuującej sens, czy też takiej, która go już ukonstytuowała, proces konstytuowania sensu jest czymś więcej. Będzie o tym mowa w paragrafie następnym.

Omawiane pojęcie „intencjonalności" przejął Husserl od swego nauczyciela F. Brentano, ten od scholastyków. Dla Brentano intencjonalność wiąże się z przeżyciem psychicznym i je wyznacza. Fenomeny psychiczne — twierdzi Brentano — różni od fizycznych „intencjonalne zawieranie w sobie przedmiotu". Teoria intencjonalności Husserla zachowując wiele wspólnego z Brentanowską, jest czymś zupełnie innym na gruncie jego transcendentalnej fenomenologii.

---

[56] Tamże, 282.
[57] Tamże, 287.
[58] cyt. za R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, W-wa 1968, 31.

Każde przeżycie intencjonalne — spostrzeganie, wartościowanie, zajmowanie postaw itd. — posiada swój noemat, intencjalny odpowiednik przedmiotowy.

d. Noemat i sens przedmiotowy

Noemat, intencjonalny obiekt jako to, ku czemu świadomość się zwraca, czego właśnie jest świadomością, jako korelat intencjonalnych przeżyć, jest transcendentny wobec noezy. Nie stanowi więc efektywnej części przeżycia. Noemat nie jest strukturą prostą, w jego obrębie „trzeba oddzielić istotnie różne warstwy, które grupują się wokół pewnego centralnego 'rdzenia', wokół czystego 'sensu przedmiotowego' — wokół tego, co w naszych przykładach wszędzie dawało się opisać przy pomocy samych identycznych wyrażeń przedmiotowych, gdyż w równoległych przeżyciach różnego rodzaju mogło być czymś identycznym" [59]. Rdzeń noematu stanowi sens przedmiotowy. Nad nim nadbudowane są sposoby prezentacji i odmiany uważnościowe. Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego jako jeden przedmiot może mi być dane w spostrzeganiu, w akcie przypomnienia, zatem w różny sposób mi się prezentuje. Sens przedmiotowy (A) jest jeden, identyczny: jest to właśnie bycie Collegium Novum UJ. Zmianie ulegają tylko warstwy nadbudowane nad sensem, m.in. sposoby prezentacji. Raz jest to spostrzeżenie, innym razem — przypomnienie. A ponieważ na pełny noemat składają się zarówno sens, jak i sposoby prezentacji, wobec tego noematy zawierające ten sam rdzeń (sens) różnią się między sobą.

$$A + B \neq A + C$$

Rzecz jasna nie spostrzeganie, nie przypomnienie stanowi warstwę nadbudowaną na rdzeń noematu. Nie może być bowiem tak, by przeżycie (w tym wypadku spostrzeganie) tworzyło noemat, noemat jest przecież wobec niego transcendentny. Tym, co nadbudowuje się nad sensem w noemacie jest „bycie spostrzeganym" (B) oraz „bycie przypomnianym" (C).

8. ŚWIADOMOŚĆ TRANSCENDENTALNA JAKO ŹRÓDŁO SENSU. ZAGADNIENIE KONSTYTUCJI

Intencjonalność „polega na takim skierowaniu się świadomości w stronę przedmiotu, żeby ukonstytuował się w niej sens przedmiotu" [60]. Świadomość jest więc źródłem sensu.

[59] Id. I, 313—314.
[60] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 112.

Jest obdarzona zdolnością konstytuowania sensu przedmiotowego.

Czym jest w istocie konstytucja? Nie jest aktem ani procesem stwarzania świata z niczego. Jest bowiem związana danymi wrażeniowymi. Bez nich konstytucja nie jest możliwa. Konstytucja nie polega na tworzeniu świata, lecz na nadawaniu mu sensu. Można by powiedzieć, że świadomość buduje sens. Pojęcie „budowania" oddaje chyba najlepiej dwa momenty charakterystyczne dla konstytucji: 1) moment twórczości i 2) moment bierności. Aby zbudować dom, niezbędny jest materiał. Sam materiał swoimi immanentnymi siłami nie jest jednak w stanie przekształcić się w dom. Podobnie jest w przypadku konstytucji. Aby ukonstytuować sens, trzeba odebrać wrażenia. Ale same wrażenia nie są zdolne przekształcić się siłami immanentnymi w sens przedmiotowy. Zdolna do tego jest pewna moc świadomości, pewna tajemnicza w gruncie rzeczy jej zdolność obdarzania sensem. W tej koncepcji Husserla słychać jakieś dalekie echa arystotelesowskiej koncepcji materii i formy. Sam Husserl używa zresztą tych arystotelesowskich terminów. [61] Odpowiednikiem arystotelesowskiej formy byłby u Husserla sens a procesowi formowania, kształtowania materii odpowiadałby proces konstytucji sensu.

Aby sens nadać, świadomość sama musi być niejako nasycona sensem. Husserl powie: „jest też (świadomości — przyp. mój, J.G.) istotą to, że kryje w sobie 'sens' — by się tak wyrazić — kwintesencję 'duszy', 'ducha', 'rozumu'. Świadomość, to nie nazwa na 'psychiczne kompleksy', stopione ze sobą 'treści' lub strumienie 'wrażeń', które, w sobie pozbawione sensu, także w dowolnym nagromadzeniu nie mogłyby z siebie wydać żadnego 'sensu', lecz jest ona na wskroś 'świadomością', źródłem wszelkiej rozumności i nierozumności, wszelkiego uprawnienia i nieuprawnienia, wszelkiej realności i fikcji, wszelkiej wartości i bezwartościowości, wszelkiego godnego czynu i haniebnego postępku. [62]

Istoty konstytucji Husserl do końca nie wyjaśnia. I chociaż dokonuje opisów mnogości form konstytuowania się przedmiotów różnych dziedzin bytowych (np. przyrody, świata istot żywych, świata osobowego), nigdy jednak wyjaśnienie opisowe nie jest w stanie — jak trafnie zauważa A. Półtawski — „wytłumaczyć faktycznego przebiegu konstytucji: faktu, że

[61] Id. I, 287.
[62] Tamże, 292—293.

tu i teraz konstytuuje się właśnie to a to" [63], np. ten oto leżący przede mną na biurku czerwony ołówek, ten oto radiomagnetofon „Philips", ten oto idący ulicą człowiek itd. itp.

9. EGOLOGICZNY CHARAKTER ŚWIADOMOŚCI: JA TRANSCENDENTALNE

W sferze czystej świadomości występuje pewna dwustronność, dwubiegunowość. Każde przeżycie jest skierowane z jednej strony na obiekt intencjonalny, na to, czego jest świadomością, a z drugiej — na czyste Ja jako swe źródło.
Husserl pisze: „W istocie sfery przeżyć występuje tedy pewna niezwykle ważna dwustronność, o której też możemy powiedzieć, że w przeżyciach należy odróżnić stronę subiektywnie skierowaną i skierowaną obiektywnie" [64].
Według Husserla Ja transcendentalne jest koniecznym biegunem świadomości. Nawiązują do niego wszystkie przeżycia. [65] Ono się w nich „czynnie żyjąc wyładowuje" [66]. Przeżycia, jak i ich źródło wzajemnie się warunkują: nie ma Ja bez strumienia świadomości, ale też struktura przeżyć jest taka, że domaga się współwystępowania z Ja.

Istnienie Ja czystego jest niewątpliwie, absolutnie pewne. W *Ideach II* czytamy: „Naprawdę wszak czyste Ja nie jest innym niż to, jakie Descartes w swych wspaniałych *Medytacjach* uchwycił genialnym spojrzeniem i jako takie na zawsze ustalił, co do którego istnienia niemożliwa jest żadna wątpliwość, które we wszelkim wątpieniu znów w koniecznością musiałoby się odnaleźć jako podmiot tego wątpienia". [67]
I niżej: „(...) abym wiedział, że czyste Ja istnieje i czym ono jest, nie może mi żadne, choćby największe nagromadzenie doświadczeń siebie samego, dostarczyć lepszego pouczenia niż pojedyncze doświadczenie jednego jedynego *cogito*. Byłoby nonsensem mniemać, że ja, czyste Ja, rzeczywiście nie istnieję albo jestem czymś całkiem innym niż to ja funkcjonujące w owym *cogito*. Wszystko, co 'się przejawia', wszystko, co w jakikolwiek sposób się przedstawia, pokazuje, może także nie istnieć i mogę się co do niego łudzić. Ja jednak nie przejawia się, nie przedstawia się tylko jednostronnie, nie pokazuje się tylko co do pojedynczych określeń, stron, momentów,

[63] A. Półtawski, dz. cyt., 268.
[64] Id. I, 268.
[65] Tamże, 106.
[66] Tamże, 282.
[67] Id. II, 146.

które do tego ze swej strony przejawiają się; raczej jest ono dane absolutnie osobiście i w swojej jedności nie pokazującej się przez wyglądy da się adekwatnie uchwycić w refleksyjnym zwróceniu spojrzenia, w zwróceniu kierującym je z powrotem na nie jako na centrum funkcji świadomościowych. Jako czyste Ja nie kryje w sobie żadnych ukrytych bogactw wewnętrznych, jest absolutnie proste, absolutnie jawne, całe bogactwo tkwi w *cogito* i w adekwatnie dającym się uchwycić sposobie spełniania tej funkcji" [68]. I jeszcze jedno mocne stwierdzenie Husserla: „Do istoty czystego Ja należy przy tym możliwość źródłowego uchwycenia siebie samego" [69].

Od strony formalnej czyste Ja nie jest procesem. Podczas, gdy przeżycia przemijają w potoku strumienia świadomości „czysty podmiot nie powstaje i nie przemija" [70]. Czyste Ja nie jest przeżyciem równorzędnym innym przeżyciom ani też nie stanowi efektywnej części przeżycia. Husserl pisze: „(...) nigdzie nie natkniemy się na czyste Ja jako na przeżycie wśród innych przeżyć ani też jako na właściwą część przeżycia, pozostającą i znikającą wraz z przeżyciem, którego byłaby częścią. Ja wydaje się być obecne stale, nawet koniecznie (...)" [71]. Ja czyste zachowując swoją identyczność, podczas, gdy strumień ulega zmianie, niejako wyrasta ponad niego. Jest zatem szczególnego rodzaju transcendensem, „transcendensem w immanencji" [72]. Owa szczególność transcendentności czystego Ja polega na tym, że jest to jedyny transcendens, który nie podlega *epoché*, którego nie narusza redukcja transcendentalna. [73]. „Ja jest czystym Ja, któremu żadna redukcja nic zrobić nie może". [74]

Podstawową funkcją Ja transcendentalnego jest wypromieniowywanie aktów. Poprzez nie odnosi się ono do świata przedmiotów. Ja czyste funkcjonuje w aktach, żyje w nich i poprzez nie. [75] Jest identycznym podmiotem funkcji świadomości, centrum wypromieniowującym życie świadome. Ja emanuje nie tylko jednak przeżycia aktowe. Mają w nim swe źródło również przeżycia nieaktowe. „Tak jak każdorazowe

[68] Tamże, 148—149.
[69] Tamże, 144.
[70] Tamże, 146.
[71] Id. I, 186.
[72] Tamże, 187.
[73] Tamże, 185—187.
[74] Tamże, 267.
[75] Id. II, 141.

cogito zapada w nieaktywność, pogrąża się też w pewien sposób i czyste Ja w nieaktywność" [76]. W swej funkcji spełniania aktów Ja transcendentalne jest — jak zauważa J. Tischner — na wskroś dynamiczne: „(...) nie jest jakąś rzeczywistością statyczną, bierną, której funkcje wyczerpywałyby się bez reszty w wiązaniu w immanentną jedność strumienia przeżyć lub w specyficznym orientowaniu ich w 'subiektywnym' kierunku, przy czym sam strumień odznaczałby się własną, wewnętrzną dynamiką, dominującą nad 'biernym' trwaniem podmiotu. Przeciwnie jest ono strukturą dynamiczną, źródłem 'promieniowania' świadomości intencjonalnej, źródłem spontanicznego czynu" [77]. Do aktów, poprzez które ujawnia się dynamiczny charakter świadomości należą m.in. akty stwierdzania czegoś, potwierdzenia, przypuszczenia itd. Dynamika Ja ujawnia się w sposób szczególny w jego swobodnym i samorzutnym działaniu i aktywności. „(...) każdy akt, jakiegokolwiek rodzaju, może się zaczynać w tym modus samorzutności, by się tak wyrazić, twórczego początku, w którym czyste Ja pojawia się jako podmiot samorzutnego działania". [78] Z tego względu na określenie świadomości używa Husserl takich wyrażeń jak „pole potencjalności dla wolnych aktów ja", „pole swobodnie dokonujących się przeżyć aktowych", a o Ja czystym mówi, że jest „wolną istotą" [79].

Ja czystemu przysługuje cecha indywidualności. Charakteryzuje je to, że jest jedno i niepowtarzalne [80], absolutnie proste i niepodzielne [81].

Ja transcendentalne nie należy do sfery realności, „zajmuje całkowicie izolowane miejsce w przeciwstawieniu do wszystkiego, co realne i w ogóle w stosunku do wszystkiego innego, co jeszcze można określić jako 'istniejące'" [82]. Ja czyste jest więc irrealne, pozaświatowe.

Aczkolwiek zmienne w swoich czynnościach i doznaniach, w sobie „jest ono raczej niezmienne" [83].

Dotychczas mowa była o podmiocie świadomości w zawężo-

---

[76] Tamże.
[77] J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1964, 2, 540.
[78] Id. I, 423.
[79] Tamże, 319.
[80] Id. II, 138.
[81] Tamże, 139.
[82] Tamże, 143.
[83] Tamże, 147.

nym znaczeniu. W takim sensie podmiot jest czystym Ja i niczym więcej, bytowym źródłem przeżyć i niczym więcej. Taka koncepcja podmiotu jest charakterystyczna dla *Idei I*. Ale już począwszy od *Idei II* pojawia się u Husserla szersze pojęcie podmiotu świadomości. W tym znaczeniu Ja transcendentalne byłoby nie tylko bytowym źródłem aktów, ale także przysługiwałyby mu tzw. własności habitualne. W ten sposób struktura czystego podmiotu świadomości bardziej się różnicuje. W budowie czystej świadomości można by zatem wyróżnić następujące warstwy: zmienny strumień świadomości, własności habitualne oraz czyste Ja jako źródło aktów.

Koncepcja własności habitualnych jako kwalifikacji podmiotu świadomości pojawia się w *Ideach II*, a występująca także w *Medytacjach Kartezjańskich*, nie jest u Husserla do końca wyjaśniona i jednoznaczna, bo oto w *Ideach II* można znaleźć teksty przemawiające za tym, że Ja transcendentalne jest wyposażone we własności habitualne, ale także takie teksty, które temu przeczą. I tak czytamy: „Jako czyste Ja nie kryje w sobie żadnych ukrytych bogactw wewnętrznych, jest absolutnie proste, absolutnie jawne, całe bogactwo tkwi w *cogito* i w adekwatnie dającym się w nim uchwycić sposobie spełnienia tej funkcji" [84].

I na innym miejscu: „nie posiada ono (Ja czyste — przyp. mój, J.G.) pierwotnych ani nabytych skłonności charakteru, zdolności dyspozycji, itd." [85]. A z drugiej strony powiada Husserl, iż do absolutnego strumienia świadomości należą „takie jednostki, jak trwałe 'przeświadczenia' tego samego podmiotu". I dalej: „Można je nazwać w pewnym sensie 'nawykowymi' ('*habituell*')" [86]. Zaznacza jednak Husserl, że habitualności te nie są dyspozycjami, zdolnościami czy nawykami realnej jednostki. Czym wobec tego miałyby być habitualności, jeśli nie zdolnościami i dyspozycjami, to bardzo trudno wyczytać u Husserla. Nie jest wykluczone, że byłyby pewnym specyficznym sposobem spełniania aktów i tym, co tę specyfikę wyraża. Być może — odpowiednikiem natury konstytutywnej w rozumieniu R. Ingardena. W celu lepszego zrozumienia koncecji Ja transcendentalnego i świadomości czystej u E. Husserla trzeba by je przeciwstawić z jednej strony osobie i Ja osobowemu, a z drugiej — duszy i Ja empirycznemu. Nie ma tu na to miejsca. [87].

[84] Tamże, 148—149.
[85] Tamże, 147.
[86] Tamże, 158.
[87] Uczyniłem to w pracy magisterskiej pt. „*Ingarden — Husserl:*

10. UWAGA KOŃCOWA

Dokonana przeze mnie szkicowa, obarczona lukami, pomijająca całe szalenie ważne zagadnienie pierwotnej świadomości czasu, prezentacja fenomenologicznej koncepcji świadomości u E. Husserla ma stanowić wraz z przygotowanym już do druku artykułem „Ingardenowska filozofia świadomości" punkt wyjścia do badań nad sporem Ingardena z Husserlem o pojmowanie świadomości i jej podmiotu oraz dyskusji wokół niego, jaka toczy się wśród polskich fenomenologów m.in. J. Szewczyka, A. Półtawskiego oraz J. Tischnera. A w dalszej perspektywie — przygotowanie materiału do zbudowania filozofii człowieka. W filozofii świadomości bowiem widzę jedną (choć nie jedyną!) z głównych dróg prowadzących do przybliżenia odpowiedzi na niepokojące mnie i pasjonujące od wielu już lat pytanie o istotę człowieka.

ABRISS DER PHÄNOMENOLOGIE DES BEWUSSTSEINS BEI E. HUSSERL

Zusammenfassung

Im Artikel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Problem der Phänomenologie des Bewusstseins bei Husserl. Es wird das ganze wichtige Problem des ursprünglichen Zeitbewusstseins ausser Acht gelassen. Dieser Artikel samt dem druckfertigen Aufsatz unter dem Titel *Ingardenowska filozofia świadomości (Ingardens Bewusstseinsphilosophie)* bildet den Ausgangspunkt sowohl zu den Untersuchungen über den Streit zwischen Ingarden und Husserl, der das Verstehen des Bewusstseins und des Ich betrifft, als auch zu der Diskussion der polnischen Phänomenologen wie Józef Tischner, Jan Szewczyk, Andrzej Półtawski über diesen Streit.

Die Theorie des Bewusstseins bei Husserl kann antropologisch interpretiert werden. Zu den Anhängern dieser Interpretation gehören u.a. Levinas, Luijpen, vas Peursen, Tischner. Der Verfasser schliesst sich in seinem Aufsatz dieser Interpretation an, nach der Husserl vor allem der grosse Antropologe ist. Seine grösste Errungenschaft ist die Entdeckung der Grösse der Subjektivität. Die antropologische Interpretation schliesst nicht die epistemologische (methodologische). Interpretation aus. Zu den Anhängern der letzten gehört Ingarden. Nach dieser Interpretation liegt das transcendentale Bewusstsei der Objektivität aller Wissenschaften zugrunde.

---

spór o świadomość egotyczną i dyskusje wokół niego w polskiej fenomenologii", Kraków 1979 (maszynopis), 30—38.

Niniejszy artykuł jest fragmentem tej pracy.

Das Selbstbewusstsein entsteht in Relationen zu dem Anderen. Die Subjektivität ist mir bewusst, wenn ich das Wesen der Objektivität erkenne. Und eben das spiegelt sich in Subjektphilosophie von Husserl wider. Die transcendentale Phänomenologie entstand in der Blütezeit der Naturwissenschaften, die mit der objektiven Welt fasziniert waren. Sie war eine Antwort auf die Kriese der europäischen Kultur und sie setzte sich für die Menschheit des Menschen, seine Freiheit, Verantwortlichkeit und Vernünftigkeit ein.

Husserl entdeckte das reine Bewusstsein in der transcendentalen Reduktion. Nach Husserl, existiert das reine Bewusstsein absolut. Diese Absolutheit besagt hier nicht die Gottheit. Das Bewusstsein existiert absolut, d.h. es ist stärker gegenüber der Realität, weil es diese Realität konstituiert. Das Bewusstsein ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Irrealität, Einheit, Individualität. Das Bewusstsein ist ein Vorgang. Die Motivation ist Gesetzmässigkeit des Bewusstseins. Reines Ich ist der egologische Pol des Bewusstseins.