

# Marek Rosiak

---

## Noema as Sense. The Problem of the Object of Consciousness in Husserl's Transcendental Idealism

---

Diametros nr 52, 107-126

---

2017

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## NOEMAT JAKO SENS. PROBLEM PRZEDMIOTU ŚWIADOMOŚCI W TRANSCENDENTALNYM IDEALIZMIE HUSSERLA

– Marek Rosiak –

**Abstrakt.** Artykuł jest kontynuacją tekstu *Odniesienie intencjonalne i jego przedmiot w perspektywie transcendentelnego idealizmu Husserla*<sup>1</sup>. Zawiera uzupełniające rozważania dotyczące kwestii satysfakcjonującego rozumienia Husserlowskiego pojęcia noematu, przy czym zmierzam nie tyle do samej interpretacji tekstu Husserla, ile do uchwycenia rzeczowej kwestii: co jest intencjonalnym odniesieniem świadomości. W zgodzie z niektórymi enuncjacjami Husserla staram się bronić stanowiska, że noemat, sens i przedmiot intencjonalny są w zasadzie tożsame. Przy takiej interpretacji pojęcie przedmiotu nie może oczywiście zachować swego zwykłego sensu. Na przykładzie Ingardenowskiej koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego pokazuję trudności, jakie powoduje uznanie, że noemat jest przedmiotem odrębnym od świadomości, choć od niej egzystencjalnie zależnym. Podejmuję też w związku z analizą pojęcia rdzenia noematycznego kwestię roli powszechników w Husserlowskiej teorii świadomości.

**Słowa kluczowe:** Husserl, Ingarden, fenomenologia, idealizm transcendentelny, przedmiot czysto intencjonalny, noemat, sens, uniwersalia.

Trudności z adekwatnym wysłowieniem natury intencjonalnego odniesienia świadomości są rzeczą zrozumiałą, gdy weźmie się pod uwagę, że ma ono zupełnie swoisty charakter. W otaczającej nas rzeczywistości nie napotykamy żadnego analogonu tej sytuacji<sup>2</sup>. Należy o tym pamiętać, gdy krytykuje się na przykład niezborności Ingardenowskiej koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego czy niedające się ze sobą uzgodnić stwierdzenia samego Husserla dotyczące statusu noematu. Dlatego przy próbie dokonania spójnego opisu fenomenu intencjonalności, co jest celem niniejszych rozważań, nie należy zbyt sztywno trzymać się tych czy innych wypowiedzi Husserla w tej kwestii, ale przede wszystkim starać się wypracować całościowe ujęcie tego fundamentalnego zagadnienia współcze-

---

<sup>1</sup> Zob. Rosiak (2016a).

<sup>2</sup> Jest rzeczą godną uwagi, że odniesienie intencjonalne samo bywa przywoływane jako analogon czegoś równie zagadkowego, a mianowicie creationis ex nihilo. Oczywiście nie sposób uznać, że w ten sposób cokolwiek się wyjaśnia – jest to typowy przypadek błędu ignotum per ignotum.

snej filozofii. To, że niniejsze rozważania (a także analizy zawarte w poprzedniej publikacji) nawiązują przede wszystkim do Husserlowskich *Idei I*, nie czyni z nich wyłącznie egzegezy tekstu Husserla – nawiązanie to ma miejsce z tego powodu, że tu akurat spotykamy pionierskie i niezwykle inspirujące rozważania dotyczące tej materii.

Wróćmy jednak tymczasem do Ingardena i jego przywoływanej już koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego o dwustronnej budowie. Wykazywałem gdzie indziej, że „dwustronna budowa formalna” takiego przedmiotu jest pomysłem nie do obrony<sup>3</sup>. Warto jednak uświadomić sobie, że pomysł ten, choć w ostatecznym rezultacie nieudany, jest interesującą próbą opisowego uchwycenia istotnej kwestii, a mianowicie właśnie intencjonalnego odniesienia. W ramach dwustronnej budowy przedmiotu czysto intencjonalnego Ingarden, jak wiadomo, wyróżnia z jednej strony tzw. intencjonalną strukturę, a z drugiej intencjonalną zawartość, w szczególności sposób w owej strukturze zagnieżdżoną<sup>4</sup>. Owa dwustronność jest postulowana z tej racji, że Ingarden pragnie na swój sposób, w ontologicznym paradygmacie, oddać to, co u Husserla kryje się w pojęciu sensu przedmiotowego.

Przyjrzyjmy się temu bliżej. Gdy wiążę supełek na chustce do nosa, aby pamiętać o nadchodzącym terminie, to właśnie dokonuję aktu nadania sensu: wy-czuwany w kieszeni supełek odsyła mnie do wydarzenia, o którym chcę pamiętać. Odniesienia podobne do właśnie opisanego funkcjonują pospolicie – czy nie przeczy to wypowiedzianym wcześniej słowom, że odniesienie intencjonalne, z uwagi na jego transcendentalny charakter, nie funkcjonuje w otaczającej nas rzeczywistości? Otóż w opisanym właśnie wypadku odniesienie odsyła do wydarzenia, które co prawda jeszcze nie zaszło, ale daje się bez trudu pomyśleć jako samoistny fakt, np. ustanowiony przez spolegliwą władzę, dbającą o zdrowie obywatela, Dzień Pieszego Pasażera (chcę o nim pamiętać, aby tego dnia nie spóźnić się do pracy). Natomiast w intencjonalnym odniesieniu czystej (transcendentalnej) świadomości konstytuuje się noematyczny odpowiednik, który nie tylko nie jest, ale i być nie może realnym bytem ani żadnym jego aspektem. Poza tym jednak, jak się zdaje, opisany przykład dość dobrze odpowiada aktowi intencjonalnemu w stanie „czystym”.

Opisane odniesienie ma, jak łatwo zauważyć, dwoistą, w pewnym sensie, naturę: jako odniesienie (w danym razie można je uważać za zwyczajną relację)

---

<sup>3</sup> Zob. Rosiak (2009).

<sup>4</sup> Zob. Ingarden (1987): § 47A: *Dwustronność formalnej struktury przedmiotu czysto intencjonalnego*, s. 200–203.

ma ono swoje *relata*: *terminus a quo* i *terminus ad quem*. Tym pierwszym jest supełek – to jemu zostaje nadany sens. Sens nadany supełkowi prowadzi świadomość do wydarzenia, które ma ona utrzymać w polu uwagi. Jak wspomniano wyżej, w opisanej sytuacji pamiętane wydarzenie ma swój bytowy status niewykłany w bycie pamiętanym<sup>5</sup>. Podobnie ma się sprawa z supełkiem: choć został zawiązany (powstał) z określoną intencją, to istnieje już samoistnie: bycie nośnikiem intencjonalnego odniesienia nie jest składową jego sposobu istnienia. Widać to dobrze, gdy uświadomimy sobie, że po zajściu wydarzenia, o którego zapamiętanie chodziło, supełek może pozostać nierozsupłany – brak intencjonalnego odniesienia w niczym nie przeszkadza jego istnieniu.

Sensem nadanym supełkowi (ewentualnie samemu jego zawiązaniu) jest przypominanie o zbliżającym się wydarzeniu, odsyłanie świadomości do niego. W ramach tak pojmowanego sensu da się wyróżnić, jak widać na tym przykładzie, przede wszystkim pewne „co” (jak w zwrocie „Co to znaczy?”) – w danym razie jest to Dzień Pieszego Pasażera. Ten aspekt sensu przedmiotowego można też nazwać treścią sensu. Ale sam dzień, o którym mowa, jest po prostu pewnym wydarzeniem, a nie żadnym sensem – aby wystąpił ten ostatni, konieczne jest jeszcze coś, a raczej „(z) czego” (jak w zwrocie „z czego wnosisz, że...”) – jest to odesłanie od nośnika sensu do wspomnianego „co”. Sam nośnik sensu – jako nośnik – nie należy do sensu. To odesłanie, wraz z tym, do czego odsyła, składają się razem na sens. Można by rzec, że odesłanie, o którym tu mowa, stanowi formę sensu, polegającą na takim jego funkcjonowaniu, że jest on sensem czegoś, nie zaś czymś w sobie, sobie samemu wystarczającym<sup>6</sup>. Należy przy tym podkreślić, że dla sensownego (sensotwórczego) odesłania istotne jest to, do czego ono odsyła, ale już nie to, od czego odsyła. Nośnikiem sensu, którego „co” stanowi Dzień Pieszego Pasażera może być zawiązany na chustce supeł, ale równie dobrze znak po-

---

<sup>5</sup> W ingardenowskiej terminologii można je w związku z tym określić mianem przedmiotu pochodnie intencjonalnego. Ontologiczną ciekawostką stanowić tu może to, że dopóki nie dojdzie do jego zaistnienia (nie nadejdzie jeszcze Dzień Pieszego Pasażera), wydarzenie to jest bytem niesamoistnym, lecz nie jest to niesamoistność charakterystyczna dla przedmiotu czysto intencjonalnego, ale niesamoistność empirycznej możliwości. Uwaga: Objasnienia nieznanymi czytelnikowi pojęć ontologii Ingardena można sprawdzić w: Nowak, Sosnowski (2001).

<sup>6</sup> Jest to status zbliżony do tego, który w metafizyce arystotelesowsko-scholastycznej przypisuje się przypadłości, opisując to zwrotem: *Accidens non est ens, sed entis*. Różnica polega na tym, że przypadłość jest w ten sposób związana ze swoim podmiotem (przypadek niesamodzielnosci jednoznacznej w sensie Ingardena), natomiast sensowi przedmiotowemu takiego jednoznacznego przyporządkowania brak, może być bowiem nadany różnym datom wrażeniowym.

stawiony w kalendarzu. Powiązanie sensu z jego nośnikiem („nadanie” sensu) jest rzeczą świadomości<sup>7</sup>.

Oprócz intencjonalności polegającej na odsyłaniu do noematu w następstwie powiązania noetyczno-noematycznego, Husserl wspomina też o „równoległym odpowiedniku intencjonalności noetycznej” albo o „noematycznej intencjonalności”<sup>8</sup>. Chodzi o to, że gdy spostrzegam przedmiot, to jego przednia strona dana mi jest jako tak a tak się przedstawiająca, natomiast strona przeciwna, niewidoczna, jest przeze mnie tylko współdomniemana. Przedmiot, inaczej mówiąc, ukazuje mi się z jednej strony, ale jako coś, co ma też stronę niewidoczną – o tej ostatniej wiem, że jest, ale nie wiem jaka jest. W ten sposób przednia, widziana strona przedmiotu odsyła mnie do możliwego spostrzeżenia strony tylnej i w ogóle do wielorakich innych spostrzeżeń tego przedmiotu, te zaś odsyłają do właściwych sobie noematów. Mamy więc do czynienia z pewnym nawiązywaniem do siebie uzupełniających się wzajemnie noez, a po stronie noematycznej – z równoległym nawiązywaniem do siebie odpowiednich noematów.

Te zależności pozwalają właściwie zrozumieć dość zagadkowo brzmiące stwierdzenia Husserla z innego miejsca *Ideii I*, że „Każdy noemat ma ‘treść’, mianowicie swój ‘sens’, i odnosi się przezeń do ‘swego’ przedmiotu”<sup>9</sup>. Mogłoby się zrazu wydawać, że Husserl znieacka przyjmuje tu, iż sens jest czymś różnym od noematu (który go „ma”), a oba różnią się od „przedmiotu”, do którego „odnosi się” noemat. Wspomniane właśnie odnoszenie się noematu do przedmiotu to jednak nic innego, jak opisane wcześniej powiązanie noematów będących różnymi przedstawieniami tego samego (przedmiotu). Oczywiście, to co Husserl nazywa „noematyczną intencjonalnością” jest koniec końców rezultatem pierwotnej intencjonalności, jakiej nośnikiem są noezy.

Postulowana przez Ingardena dwustronność budowy przedmiotu czysto intencjonalnego odpowiada tylko do pewnego stopnia wyżej przedstawionym dwom aspektom sensu: Intencjonalna zawartość to odpowiednik tego, do czego

---

<sup>7</sup> W służącym nam tu za przykład przypadku owo powiązanie jest sprawą wolnej decyzji, może być to też kwestia przyzwyczajenia, jak wtedy gdy dobrzy znajomi rozumieją się „bez słów”. Osoba o religijnych zapatrywaniach może doszukiwać się sensu w przyrodzie, na przykład w szczęśliwych lub niepomyślnych zdarzeniach, wtedy taki sens byłby immanentny danym okolicznościom (Bóg na przykład zesłał potop aby ukarać zepsutą ludzkość), ale wtedy czynnik transcendentny stwarzałby rzecz wraz z niesionym przez nią sensem. Nie przypomina to funkcjonowania transcendentalnej świadomości, która nadaje co prawda sens „spoza” świata, ale nośniki tegoż sensu (daty wrażeniowe) nie są przez nią kreowane.

<sup>8</sup> Zob. Husserl (1975): § 104, s. 339. Chrudzimski (2014) wydaje się nie odróżniać tych dwóch rodzajów intencjonalności – por. artykuł *Odniesienie intencjonalne i jego przedmiot w perspektywie transcendentalnego idealizmu Husserla*.

<sup>9</sup> Husserl (1975): §129, s. 422.

sens odsyła, ale intencjonalna struktura przedmiotu czysto intencjonalnego nie jest już odpowiednikiem odesłania od nośnika sensu do jego treści. Ingardenowski przedmiot czysto intencjonalny nie jest, w przeciwieństwie do sensu, przedmiotem „czegoś”<sup>10</sup>. Jaka jest więc funkcja intencjonalnej struktury? Ingarden, charakteryzując tę „stronę” przedmiotu czysto intencjonalnego, jest dość lakoniczny: wymienia tylko dwie właściwości struktury intencjonalnej, podkreślając zarazem, że intencjonalna struktura i intencjonalna zawartość nie pozostają ze sobą w stosunku formy i materii<sup>11</sup>. Właściwości, o które chodzi, charakteryzuje on następująco:

To zaś właśnie, że to wszystko [mian. zawartość intencjonalna] jest tylko ‘pomyślane’, ‘domniemané’, ‘przypisane’, stanowi istotę czystego istnienia intencjonalnego [...] Rys ten więc należy już do ‘intencjonalnej struktury’ przedmiotu czysto intencjonalnego [...]<sup>12</sup>.

Do tejże samej struktury, jako wyróżniający się jej rys, należy także, analizowana tutaj ‘dwustronność budowy’: przynależenie do siebie zawartości przedmiotu i tejże samej struktury<sup>13</sup>.

Jak łatwo zauważyć, żadna z wymienionych nie jest immanentną właściwością struktury intencjonalnej. Jest raczej tak, i to wbrew temu, co deklaruje sam Ingarden, że struktura intencjonalna to po prostu transcendentny w stosunku do intencjonalnej zawartości czynnik jej jedności. Forma, domniemana ewentualnie w zawartości intencjonalnej wraz z pewnymi materialnymi określeniami, nie jednoczy tych ostatnich, jest bowiem właśnie „tylko pomyślana”. Wbrew deklaracjom Ingardena, zawartość przedmiotu czysto intencjonalnego nie jest podmiotem własności, a co najwyżej jest jako taki przedmiot domniemana. Nie ma ona immanentnej zasady jedności i dlatego musi być ujęta w obejmującą ją całą i w ten sposób ją jednoczącą intencjonalną strukturę. Jedność ta jest niczym innym, niż jednością aktu domniemywania intencjonalnej zawartości. „Przerzucenie”, jeśli można się tak wyrazić, tej zasady jedności na stronę przedmiotu czysto intencjonalnego, to właśnie sedno wcześniej wspomnianej „ontologizacji” Husserlowskiej koncepcji intencjonalnego odniesienia przez Ingardena. Być może stała się teraz nieco łatwiej uchwytana różnica między Husserlowskim noematem, a Ingardenowskim przedmiotem czysto intencjonalnym.

---

<sup>10</sup> Przedmiot, jako taki, jest to pewne „co”, a nie „czego” – nie ma on charakteru atrybutywnego.

<sup>11</sup> Zob. Ingarden (1987): 201.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem: 202.

Po „stronie” intencjonalnej zawartości Ingardenowski przedmiot czysto intencjonalny także ujawnia niemałe komplikacje. Określenia domniemywane jako właściwe przedmiotowi realnemu nie mogą same być realne. W szczególności realny sposób istnienia, implicite przypisany takiemu przedmiotowi, nie jest oczywiście wcale realnym sposobem istnienia, ten bowiem wykluczałby istnienie przedmiotu, któremu jest właściwy, w intencjonalnej zawartości jakiegokolwiek przedmiotu czysto intencjonalnego. Gdyby realny sposób istnienia, domniemany w intencjonalnej zawartości przedmiotu miał się faktycznie w niej zawierać, to musiałby tam występować w jakiejś bytowo heteronomicznej postaci, nie będąc zatem niczym realnym. Podobnie z czerwoną barwą pomyślanego przedmiotu – zaliczona do intencjonalnej zawartości nie zabarwiałaby przecież jej na czerwono.

Nasuwa się oczywiście pytanie, dlaczego Ingarden zdecydował się nadać swojej koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego charakter istotnie odmienny od Husserlowskiego wzorca. Można przypuszczać, że pozostaje to w związku z jego, niestety chybnym, podejściem do sporu realizm-idealizm, którego analizę podjął w reakcji na idealistyczne stanowisko zajęte przez Husserla w *Ideach I*. Strategia tego podejścia polegała, zgodnie ze słowami samego Ingardena, na tym, by poddać analizie formę przedmiotu realnego i czysto intencjonalnego, co miałyby następnie pomóc w rozstrzygnięciu z jakiego rodzaju przedmiotami mamy faktycznie do czynienia w doświadczeniu rzeczywistości (świata). Określenie „intencjonalny” nabrało więc dla Ingardena już w punkcie wyjścia całego badania sensu pewnego określenia przedmiotowego (ontologicznego), podczas gdy dla Husserla był to charakter właściwy bezpośrednio aktom świadomości, a dopiero pochodnie – przedmiotowym odpowiednikiem tych ostatnich. Można byłoby rzec, nieco upraszczając sprawę, że dla Ingardena intencjonalność aktu świadomości polegała na tym, że dochodziło w nim do wytwarzania przedmiotu czysto intencjonalnego, podczas gdy dla Husserla to raczej intencjonalny charakter noematu brał się stąd, że był on korelatem aktu intencjonalnego.

Ponadto, jak wiadomo, swoje zasadnicze badania problematyki przedmiotu czysto intencjonalnego Ingarden poświęcił dziełu sztuki, a dokładnie – literackiemu dziełu sztuki. W aktach intencjonalnych, w których dochodzi do powstania (ukonstytuowania) tego rodzaju przedmiotu, jakim jest utwór literacki, nie brak jest odniesień do operacji nadawania sensu. Pisanie jest przecież czynnością par excellence językową, a język to paradygmatyczny wręcz przykład nośnika sensu. Jednakże w języku operacja nadawania sensu dokonuje się w znacząco odmienny sposób, niż ma to miejsce w aktach percepcji. Wyrażeniom językowym z reguły nie nadajemy sensu (o ile nie bierzemy pod uwagę fenomenu językowego nowatorstwa, w różnym stopniu właściwego twórcom literatury pięknej, a niekiedy

i naukowej). Językowymi wyrażeniami twórcy posługuje się, aby utrwalić swoje pomysły i wizje i nadać im intersubiektywnie dostępny charakter. Sensami językowymi operuje więc zasadniczo w charakterze odtwórczym. Bez językowego utrwalenia nie mogłoby być oczywiście mowy o dziele literackim, ale samym fantazjom czy pomysłom twórcy nie jest to niezbędne do istnienia – mogą pozostać przedmiotami<sup>14</sup> monosubiektywnymi. Operacja nadawania sensu ma dla nich charakter wtórny.

Ingarden, próbując usamodzielnąć przedmiot czysto intencjonalny względem wytwarzającego go aktu świadomości (na gruncie jego ontologii przedmiot taki jest jedynie od tego aktu zależny), był zmuszony do przyjęcia po stronie przedmiotu struktury intencjonalnej. Inną funkcją intencjonalnej struktury było swego rodzaju „otorwienie” intencjonalnej zawartości, przez co daje się do zrozumienia, że ma ona „osobny” charakter – jej heteronomiczny status nie pozwala na żadne przenikanie się, czy splatanie z bytem samoistnym. Jeśli myślę o tombakowym pierścionku, że jest ze złota, to owo domniemane bycie złotym nie jest żadną kolejną własnością uzyskiwaną przez realny tombakowy pierścionek z racji tego, że jest on uważany za złoty. Realny przedmiot nie może posiadać czysto intencjonalnych właściwości. Wszystkie określenia tego ostatniego rodzaju są z zupełnie „innego świata”, a nieprzekraczalną granicę między tym ostatnim i światem realnym stanowi właśnie intencjonalna struktura przedmiotu czysto intencjonalnego.

Ontologizacja zagadnienia intencjonalności przez Ingardena skutkuje wyodrębnieniem bytowej dziedziny przedmiotów czysto intencjonalnych, radykalnie odrębnej od dziedziny samoistnego bytu realnego z uwagi na właściwą jej niesamoistność<sup>15</sup>. Takie rozwiązanie ujawnia bardzo kłopotliwe następstwa, gdy Ingarden podejmuje kwestię możliwego odniesienia aktu świadomości do bytu realnego. Okazuje się bowiem, że skoro bezpośrednim korelatem tego aktu jest z konieczności przedmiot czysto intencjonalny, to świadomości brak jest bezpośredniego dostępu do przedmiotu samoistnego, w szczególności realnego<sup>16</sup>. W aspekcie takiej koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego akt świadomości pojmowany jest jako swego rodzaju czynność wytwarzania, ale wytwarzania – jak to ujmuje Ingarden – „bezsilnego”.

---

<sup>14</sup> Ale – należy pamiętać – są to właściwie tylko mniemane przedmioty, przedmioty w sensie teorii Ingardena, która właśnie w przypadku tego typu „przedmiotów” zawodzi.

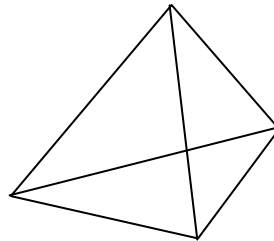
<sup>15</sup> Zob. Rosiak (2003): 54.

<sup>16</sup> Na ten zasadniczy szkopał wskazywałem w: Rosiak (2011b): 45 i nn. Przesądza to oczywiście sprawę na rzecz idealizmu już w punkcie wyjścia, z czego jednak Ingarden, podejmujący analizę sporu realizm-idealizm, najwyraźniej sprawy sobie nie zdaje.



Koncepcja ta może być rozumiana jako swego rodzaju zatrzymanie się w pół drogi pomiędzy naiwnorealistycznym poglądem, że świadomość ma poznawczy dostęp do niezależnie od niej istniejącej rzeczywistości, a transcendentnoidealistycznym stanowiskiem zajęтым przez Husserla w *Ideach I*. Ingarden nie podtrzymuje już mianowicie naiwnej koncepcji niewymagającego jakoby żadnych wyjaśnień, dokonującego się rzekomo „z natury” spotkania świadomości z transcendentnym przedmiotem (upieranie się przy tym po Kartezjuszu, Leibnizu i Kancie jest rzeczą dość kompromitującą), ale z drugiej strony obstaje przy rozumieniu przedmiotowego korelatu tejże świadomości jako nadal przedmiotu, tyle że niesamoistnego (tu trzeba przyznać, że liczne wypowiedzi Husserla dają faktycznie do tego asumpt). To – jakby się mogło zdawać – kompromisowe stanowisko, okazuje się w swoich konsekwencjach nie do zaakceptowania, przede wszystkim zresztą dla samego Ingardena, który, jak wiemy, poszukiwał możliwości uzasadnienia realistycznego rozwiązania sporu o istnienie świata.

Rozważmy jeszcze inną sytuację nadawania sensu danym zmysłowym w spostrzeżeniu, aby lepiej uświadomić sobie co można mieć na myśli, gdy mówi się o konstytuowaniu intencjonalnego odpowiednika takiego aktu. Na płaszczyźnie dostrzegam układ sześciu odcinków, tworzących nieregularny czworobok z dwiema przekątnymi:



Temu układowi odcinków mogę nadać sens krawędzi czworościanu spostrzeganego w perspektywicznym skrócie. Intencjonalnym korelatem takiego aktu świadomości staje się przestrzenna bryła. Pomimo takiej interpretacji faktycznie owa bryła nie pojawia się przecież przede mną – nadal jest to układ linii na płaszczyźnie. Nie jestem też zmuszony, dostrzegając na rysunku krawędzie czworościanu, przyjmować jakąś fikcyjną, jedynie pomyślaną, przestrzeń, w której spostrzegany czworościan się znajduje. Jedyne, co muszę uznać, to istnienie czterech odpowiednio połączonych końcami odcinków i fakt przypisania im interpretacji, zgodnie z którą dwa odcinki, które tworzą przekątne wyjściowego czworoboku nie przecinają się, ale leżą na różnych płaszczyznach. Nadanie tym odcinkom takiego sensu (rozlokowania w przestrzeni, a nie na jednej płaszczyźnie) ani nie zmienia położenia

widzianych przeze mnie odcinków, ani nie powoduje, że odcinki leżące na płaszczyźnie znikają, a zamiast nich pojawiają się inne, rozciągające się w różnych płaszczyznach. Gdy przedstawimy sobie tego rodzaju sytuację łatwiej być może zrozumiemy, że intencjonalny odpowiednik aktu świadomości, którym w danym razie był czworościan, nie jest żadnym przedmiotem, a jedynie jego domniemaniem.

Wróćmy więc do Husserlowskich analiz intencjonalności, które unikają nieporozumień, jakie zaciążyły na podejściu Ingardena. W wypadku przedmiotowego ujęcia dat wrażeń operacja nadania sensu jest tożsama z konstytucją intencjonalnego odpowiednika aktu świadomości. Nośnikiem sensu nie jest w takiej sytuacji żaden istniejący już skądinąd przedmiot, lecz „surowe” wrażenia, a po drugie – i co ważniejsze – „co” odniesienia intencjonalnego nie jest samoistnym, tzn. immanentnie określonym, choć być może nieistniejącym, obiektem<sup>17</sup>, lecz jedynie pewnym przedmiotowym projektem, niejako pomysłem na przedmiot, który miałby być taki-to-a-taki. Naturalne nastawienie w ramach którego funkcjonujemy i z których to ram trudniej jest się wydostać, niż mogłoby się wydawać entuzjastom idealizmu (nawet transcendentalnego), staje nam na przeszkodzie, gdy chcemy sobie pomyśleć nie-przedmiot pretendujący jedynie do bycia przedmiotem. Gdy mówimy o planie, projekcie, pomysle, to zazwyczaj przychodzi nam na myśl pewien szkic, zarys, wypowiedziane słowa lub wyobrażony widok – wszystko to są pewne przedmioty, choć oczywiście różne od tego, o który w danym wypadku chodzi. A nam chodzi wszak o taki pomysł na przedmiot, który nie został jeszcze „utrwalony” w żadnym innym przedmiocie.

Jeśli przyjmie się powyższą wykładnię pojęcia sensu przedmiotowego, to należy zapytać, jaki „sens” mogłoby mieć utożsamianie przez Husserla tak rozumianego sensu z intencjonalnym odpowiednikiem aktu świadomości, czyli przedmiotem intencjonalnym. Wyjaskrawiając tę kwestię, można zapytać, jaki sens ma utożsamianie „nieprzedmiotu”, jakim jest sens przedmiotowy w przyjętym rozumieniu, z przedmiotem właśnie. Nasuwa się w tej sprawie następująca odpowiedź: W perspektywie transcendentalnego idealizmu nie ma w ogóle rzeczywistych realnych przedmiotów – są tylko ich domniemania. Nazwanie więc takiego domniemania przedmiotem stanowi pewne *qui pro quo*, ale o tyle usprawiedliwione, że – jak to głosi ludowa mądrość: na bezrybiu i rak ryba. W zbliżonym sensie rozprawiał np. Leibniz o ciele monady, co na gruncie jego spirytualistycznej metafizyki może oznaczać jedynie zjawisko ciała. Są to nierzadko spotykane

---

<sup>17</sup> Taka sytuacja ma miejsce na przykład wtedy, gdy spoglądając na fotografię, odnoszę się intencjonalnie do wydarzeń z minionych wakacji.

w filozofii i w ogóle w nauce sytuacji, gdy odstępuje się częściowo od stosowania technicznej, ścisłej terminologii na rzecz potocznego sposobu wysławiania się, aby przywołać u czytelnika intuicję ze znajomej mu sfery.

Szereg wypowiedzi Husserla robi jednak wrażenie, że mówienia o noemacie jako przedmiocie intencjonalnym nie uważa on li tylko za pewne ustępstwo na rzecz przyzwyczajień czytelnika, ale sądzi raczej, że noemat to przedmiot w ścisłym sensie. Protestuje na przykład przeciwko traktowaniu noematu jako „lustrzanego odbicia” noetycznych momentów aktu świadomości, zwracając uwagę, że czym innym jest jedność noematu, a czym innym jedność konstytuującego go przeżycia<sup>18</sup>. Ta obiekcja przeciwko sprowadzeniu noematu bez reszty do sposobu funkcjonowania świadomości nie da się jednak utrzymać. Jedność noematu, podobnie jak i to wszystko co miałaby ona jednoczyć, jest przecież niczym innym, jak odpowiednikiem noetycznego momentu domniemywania jedności intencjonalnego przedmiotu. Rzecz jasna, moment ten („myślenie sobie”, że mamy do czynienia z jednym przedmiotem) jest zupełnie czym innym, niż jedność aktu intencjonalnego, którego moment ów jest elementem, ale to nie ma nic do rzeczy. Powtórzmy raz jeszcze: w noemacie nie ma niczego, co nie byłoby w ten czy inny sposób objęte domniemaniem aktu świadomości.

Brak „lustrzanej odpowiedniości” między noezą i noematem – trzeba to przyznać – ma faktycznie miejsce, są bowiem w noemacie momenty będące co prawda bezpośrednio odpowiednikami pewnych noez, ale zawierające „wsteczne” odniesienia do momentów hyletycznych aktu świadomości. Takim momentem jest na przykład barwa intencjonalnego przedmiotu. Jego barwność to noematyczny odpowiednik nadania odpowiedniego sensu doznaniom barwnym pobudzającym świadomość. Jakość tych doznań, zmodyfikowana co do swej treści i ontycznego charakteru (np. poprzez nadanie jej sensu jednolitego zabarwienia spostrzeganej powierzchni transcendentnego przedmiotu) staje się momentem noematycznym. O ile funkcja bycia zabarwieniem czegoś, a więc pewną własnością, jest dokładnym odpowiednikiem noetycznego momentu nadawania jakości barwnej (a właściwie mnogości takich jakości) sensu bycia własnością transcendentnego przedmiotu, to już sama jakość (powiedzmy czerwień) tej własności nie jest intencjonalnym odpowiednikiem tej ani żadnej innej noezy. Czerwoność nie jest domniemana, jest doznana. Z drugiej strony, w obrębie aktu świadomości mamy czynnik jego jedności, obejmujący swym „działaniem” wszystkie hyletyczne, noetyczne i tetyczne jego momenty, jedność ta nie ma, jak wcześniej zauważono, swojego noematycznego odpowiednika.

---

<sup>18</sup> Zob. Husserl (1975): § 97, s. 320, § 98, s. 324.

Można byłoby „nieprzedmiotowy” charakter przedmiotu intencjonalnego spróbować przedstawić w sposób następujący: dla świadomości spełniającej akt przedstawienia, korelatem tego aktu jest przedmiot, ale dla świadomości dokonującej refleksji na ten akt, ów przedmiot okazuje się tylko sensem przedmiotowym „opatrzonym” uznaniem w bycie, jakie dokonuje się w tetycznym momencie owego aktu. Intendowany przedmiot jest więc, rzecz można, pewnym aspektem funkcjonowania świadomości, jest swego rodzaju epifenomenem *à rebours*. Z jednej strony, świadomość nie może funkcjonować nie domniemując przedmiotów, z drugiej jednak te z nich, które są transcendentne, pozostają jedynie domniemane, brak im jakichkolwiek immanentnych określeń<sup>19</sup>. W gruncie rzeczy nawet transcendencja przedmiotu intencjonalnego jest tylko domniemana, nie w tym znaczeniu, aby istniał specjalny noetyczny moment nadający sens bycia czymś transcendentnym domniemywanemu przedmiotowi, ale w tym znaczeniu, że wszystkie noemy domniemują odpowiadające im noematyczne momenty jako nienależące do (żadnego) strumienia świadomości, niebędące przeżyciami ani momentami tychże – transcendencja przedmiotu intencjonalnego jest niejako summarycznym efektem ich wszystkich.

Gdyby noemat był przedmiotem, jego określenia musiałyby mieć osobliwy, dwojaki status. Każde z nich cechowałoby się „dwustronnością”, którą Ingarden przypisywał przedmiotowi czysto intencjonalnemu jako całości. Z jednej strony domniemanie czerwonego beretu z antenką intendowałoby przedmiot okrągłego kształtu i czerwonego koloru, z drugiej jednak strony noemat nie może być przecież ani okrągły, ani czerwony, intendowana czerwień nie byłaby więc wcale czerwienią, a kształt – kształtem. Byłaby to wyobrażona czy pomyślana czerwień<sup>20</sup>, która, jako jedynie wyobrażona, nie może być barwą rzeczywistego przedmiotu (choć można go sobie wyobrazić jako mającego tę barwę). Wymieniona tu trudność bierze się stąd, że operacja nadawania sensu przedmiotowego odsyła do przedmiotu, ale do niego – jeśli tak można powiedzieć – nie doprowadza. Nadanie sensu datom hyletycznym nie skutkuje wyłonieniem się przedmiotu – czy to w sensie dotarcia doń, czy jego kreacji. Dlatego próby jego odnalezienia jako efektu tej operacji prowadzą tylko do opisanych tu hybrydycznych

---

<sup>19</sup> Ingarden twierdzi, że struktura intencjonalna jest samoistna, ale należy zauważyć, że – w świetle jego własnej koncepcji – jest ona wraz z intencjonalną zawartością „wytwarzana” przez świadomość i utrzymywana przez nią w istnieniu. W takim razie, choć samo to, czym jest struktura intencjonalna, nie zależy od świadomości, to i tak, z uwagi na sposób jej istnienia, trzeba ją uznać za czysto intencjonalną. Zresztą niemożliwe byłoby, aby jedna „strona” przedmiotu była samoistna, podczas gdy druga (zawartość) jedynie czysto intencjonalna.

<sup>20</sup> Prostych zmysłowych jakości nie można chyba przedstawiać sobie w sposób nienaoczny (pojęciowo). Można je sobie tylko wyobrażać.

tworów o dwustronnej budowie. Jedna z tych stron, owszem, wykazuje niejakie podobieństwo do przedmiotu, ale cóż z tego, skoro nie da się jej oddzielić od drugiej, która zupełnie psuje ten efekt.

O ile odróżnienie hyletycznych i noematycznych momentów aktu świadomości ma klarowny charakter: pierwszym brak jest immanentnego sensu, drugie sens ze sobą niosą, o tyle mogą pojawić się wątpliwości co do zasady odróżnienia momentów tetycznych od noematycznych. Uznanie przedstawionego przedmiotu za rzeczywisty (np. góra Giewont) albo za nieistniejący w rzeczywistości (rycerze „zaśpieni” w Giewoncie) wydaje się – przynajmniej na pierwszy rzut oka – należeć do noetycznych składników aktu. Bycie przekonanym o realności Giewontu, w przeciwieństwie do rzekomo śpiących w jego wnętrzu rycerzy, jest pewną przedmiotową charakterystyką. Czyż przedmiot nie jawi się nam jako rzeczywisty bądź urojony, podobnie jak jawi się on jako mający określony kształt lub kolor? Trzeba na to odpowiedzieć, że różnica tkwi w tym, iż noetyczne składniki przeżyć odnoszą się, nadając sens, do dat wrażeńowych – na przykład wrażenia barwne zostają ujęte i zsyntetyzowane jako barwa przedmiotu. Natomiast uznanie istnienia nie jest tego rodzaju ujęciem – nie ma wrażeń „egzystencjalnych”. Mówimy niekiedy, że to czy owo „rzuciło się nam w oczy”. Za takim sposobem mówienia stoi intuicja jakby dawania przez przedmiot do wiadomości o swoim istnieniu. Szczególnie intensywnie przeżywamy spotkanie z bliską osobą, niekiedy także z osobą, która nam się stanowczo sprzeciwia. Jednak w efekcie analizy takich fenomenów musimy przyznać, że nie potrafimy wskazać w treści naszych wrażeń niczego, co ujmowane byłoby jako istnienie przedmiotu, a czego brak przesądzałby o uznaniu przedmiotu za nieistniejący.

Czy jednak samo doznawanie wrażeń nie jest tym, co zostaje w jakiś sposób ujęte w przekonaniu o istnieniu przedmiotu spostrzeżenia ukonstytuowanego na ich podbudowie? Trzeba tu pamiętać, że doznawane wrażenia nie determinują przedmiotowego sensu ich ujęcia – doznając wrażeń mogą mylnie zidentyfikować przedmiot spostrzeżenia. Doznawanie wrażeń zatem, choć jest niewątpliwie warunkiem koniecznym doświadczenia realnego przedmiotu, nie pozwala go jeszcze zidentyfikować. Płyne stąd wniosek, że uznanie istnienia przedmiotu – tetyczny moment aktu – nie jest momentem o charakterze ujęciowym, ale nadbudowuje się na przedmiotowych ujęciach i to w taki sposób, że jest przez nie umożliwione, ale nie zdeterminowane – w każdych okolicznościach mogą powstrzymać się od uznania, że przedstawiany przedmiot istnieje, choć w praktyce na ogół nie żywią zbyt daleko posuniętych wątpliwości co do istnienia przedmiotów doświadczenia.

Do uznania takiego przedmiotu za rzeczywiście istniejący skłonny jestem tym bardziej, im wszechstronniej i pełniej jest mi on dany. Kwestię tę omawia

Husserl w końcowej partii rozważań zawartych w *Ideach I*. Przy tej okazji deklaruje on swoje idealistyczne stanowisko w tak dobitny sposób, że nie sposób mieć wątpliwości, iż jest on idealistą nie tylko w sensie epistemologicznym, ale i metafizycznym. Zaczyna od stwierdzenia pewnej odpowiedniości:

Zasadniczo (w *a priori* bezwarunkowej ogólności należącej do istoty) każdemu 'naprawdę istniejącemu' przedmiotowi odpowiada idea możliwej świadomości, w której ten przedmiot da się ująć źródłowo i przy tym w pełni adekwatnie. Odwrotnie, gdy zapewniona jest ta możliwość, *eo ipso* przedmiot jest naprawdę istniejącym<sup>21</sup>.

Takie postawienie sprawy, rozważane w oderwaniu od innych wypowiedzi, nie jest jeszcze otwartą deklaracją idealizmu. Odrzucone tu jest tylko połączenie epistemologicznego idealizmu z metafizycznym realizmem, czyli stanowisko dopuszczające istnienie przedmiotów radykalnie niepoznawalnych. Zaraz w następnym paragrafie jednak Husserl przypomina swoje, znane już nam zresztą skądinąd, stanowisko w sprawie sposobu prezentacji przedmiotów realnych:

Istnieją przedmioty – a należą tutaj wszystkie przedmioty transcendentne, wszystkie 'realności', które obejmuje nazwa natura albo świat – które w żadnej zakończonej świadomości nie mogą być dane w całkowitej określoności<sup>22</sup>.

Wydaje się, że myśliciel zaprzecza tu temu, co właśnie był oświadczył, ale zarzut taki próbuje odeprzeć w następujący sposób:

Ale jako 'idea' (w Kantowskim sensie) jednak jest nakreślona z góry pełna ich prezentacja – jako pewien w swym istotnym typie absolutnie określony system niekończących się procesów nieprzerywanego pojawiania się, *resp.* jako pole tych procesów – pewne *a priori* określone kontinuum przejawów o różnych, ale określonych wymiarach, rządzone we wszystkim przez stałą prawidłowość istotnościową. [...] naoczne zrozumienie, że owa nieskończoność zasadniczo nie może być dana, nie wyklucza, lecz raczej domaga się oczywistego dania idei tej nieskończoności<sup>23</sup>.

Przytoczonego zastrzeżenia nie da się jednak uznać i to z kilku powodów. Po pierwsze, gdyby nawet w nieskończonym czasie dało się wszechstronnie do-

---

<sup>21</sup> Husserl (1975): § 142, s. 467.

<sup>22</sup> Ibidem: § 143, s. 469.

<sup>23</sup> Ibidem i nn.

świadczyc przedmiotowi, to przecież problem uzasadnienia epistemologicznego realizmu dotyczy umysłu skończonego, z istoty swej niemogącego doświadczać rzeczy w nieskończoność. Umysłowi takiemu nigdy nie może być dostępne adekwatne poznanie jakiegokolwiek transcendentnej rzeczy. Może on co prawda pojąć, czym jest rzecz „naprawdę istniejąca” w sensie Husserla, ale nigdy rzecz taka nie będzie mogła być przezeń zidentyfikowana.

Po drugie zaś wspomniany przez myśliciela „system niekończących się procesów nieprzerywanego pojawiania się” przedmiotu nie jest jednowymiarowym kontinuum, w ramach którego wszystkie przejawy przedmiotu mogłyby następować jedno po drugim. Jeśli przyglądam się rzeczy z jednej strony, to choćbym to robił w nieskończoność, jej druga strona pozostanie mi nieznana, gdy zaś zajmę się drugą stroną, stracę z oka tę pierwszą i umknie mi to, co się z nią działo w czasie, gdy śledziłem przebieg zmian po stronie przeciwnej. Tak więc „kontinuum przejawów” rzeczy przestrzennej, to raczej kontinuum kontinuuów – z istoty swej nie do ogarnięcia przez podmiot zdolny percypować rzecz zawsze tylko w jednym aspekcie na raz. Mająca wiele aspektów i podlegająca wielu jednoczesnym zmianom rzecz, nie może być w całej swojej wieloaspektowej zmienności adekwatnie poznana przez skończony podmiot. Na gruncie stanowiska Husserla, po usunięciu niespójności, jakie się w nim pojawiają, nie może być mowy o poznaniu „naprawdę istniejącego” transcendentnego przedmiotu. A skoro poznawalność jest przez Husserla, jak widzieliśmy, utożsamiana z istnieniem, to można stanowisko transcendentalnego idealizmu zaklasyfikować jako idealizm metafizyczny, a nie jedynie epistemologiczny.

„Kantowska idea” adekwatnego poznania transcendentnego przedmiotu jest na gruncie stanowiska Husserla równie jałowa, jak idea niepoznawalnej rzeczy samej w sobie. Tej pierwszej nie można poznać adekwatnie nie tylko w całości (w pełni jej określić), ale nawet w części, trzeba bowiem pamiętać, że – zgodnie z twierdzeniem samego Husserla – każde skończone doświadczenie takiej rzeczy jest zagrożone perspektywą popadnięcia w konflikt z możliwym dalszym przebiegiem jej doświadczenia, czego granicznym przypadkiem jest wspomniana przez Husserla ewentualność „eksplozowania jednoznaczności” doświadczenia<sup>24</sup>. Przelatujące nad zamieszkanymi przez prymitywnych tubylców lasami Nowej Gwinei samoloty, w ramach kultu cargo mogą być przez kolejne pokolenia uważane za boskich wysłanników, aż kiedyś wreszcie, na przykład w następstwie przymusowego lądowania jednej z załóg lub być może w efekcie wytrwałej akcji edukacyjnej prowadzonej przez misjonarzy, dojdzie do zdemaskowania faktycz-

---

<sup>24</sup> Zob. Husserl (1975): § 151, s. 500.

nej natury przedmiotu kultu. Tego rodzaju społecznie utrwalone mistyfikacje są powszechne nie tylko w prymitywnych społecznościach<sup>25</sup>. Ontologia jest często rozumiana jako teoria kategorii – załączek takiego jej rozumienia znajdujemy już u Arystotelesa. Bardzo rozwiniętą postać ontologii właśnie w ten sposób rozumianej znajdujemy u Nicolai Hartmanna. Husserl uważa wszystkie kategorie przedmiotowe, takie jak przedmiot, własność, stan rzeczy itd. za wynik logicznej operacji „nominalizacji” odpowiednich zwrotów – czy to zdań, czy ich części składowych<sup>26</sup>. Gdy np. daty wzrokowe ujmuję w formę zdania: „W nocy spadł śnieg”, to całemu zdaniu odpowiada kategoria stanu rzeczy, takiego mianowicie, że w nocy spadł śnieg. „Śnieg” występujący w zdaniu nie wymaga nominalizacji – determinuje on kategorię przedmiotu, odpowiadającą podmiotowi zdania. Okolicznik czasu „w nocy” odnosi się do pewnego okresu – trwania nocy. Nominalizacja daje w tym wypadku zwrot „trwanie nocy”, któremu znów odpowiada formalna kategoria stanu rzeczy. Stan ten, w przeciwieństwie do faktu, że na dworze leży śnieg (i nic się z nim nie dzieje – nie przybywa go ani nie ubywa), jest stanem do pewnego stopnia dynamicznym – nie dlatego, że w nocy dzieją się różne „nocne sprawki”, ale że sama noc nie tyle trwa, co raczej upływa. Owo upływanie (nocy) wskazuje na kategorię procesu. „Spadł” wreszcie po nominalizacji daje nieco osobliwie brzmiące „spadnięcie”, które z formalnoontologicznego punktu widzenia jest zdarzeniem. W ten to sposób, z fenomenologicznych analiz intencjonalnych wywodzi się – zdaniem Husserla – ontologia formalna jako teoria formalnych kategorii. Kategorie te są rozumiane na sposób kantowski – jako formy syntetycznego ujmowania danych doświadczenia.

Wyżej wspomniana koncepcja wyprowadzenia kategorii ontologicznych z form funkcjonujących w intencjonalnych odniesieniach świadomości narażona jest na trudność, która ujawnia się w kontekście wprowadzenia przez Husserla ważnego pojęcia jego teorii intencjonalności, jakim jest pojęcie rdzenia noematycznego.

To, co dotychczas bliżej wyjaśniliśmy biorąc głównie pod uwagę spostrzeżenie, w rzeczywistości jest ważne o wszystkich odmianach intencjonalnych przeżyć. W przypomnieniu znajdujemy po redukcji to, co przypomniane, jako takie, w wytwórczej fantazji – to, co wyobrażone, jako takie. W każdym z tych przeżyć ‘tkwi’ pewien noematyczny sens, i jakkolwiek by on był w różnych przeżyciach pokrewne, co więcej, choćby ewentualnie miał taką samą istotę w tym, co stanowi rdzeń

---

<sup>25</sup> Zob. Rosiak (2014, 2016b).

<sup>26</sup> Zob. Husserl (1975): § 19, s. 393.



jego zawartości, to w każdym razie w przeżyciach różnych rodzajów jest on rodzajowo różny: to, co ewentualnie w danym wypadku wspólne, jest co najmniej inaczej scharakteryzowane – i tak jest z koniecznością. Niechby wszędzie chodziło o to samo kwitnące drzewo i niechby wszędzie drzewo to ukazywało się w taki sposób, że wierny opis tego, co się ukazuje, jako takiego, z konieczności musiałby się odbywać w takich samych wyrażeniach. Ale noematyczne odpowiedniki są przecież istotnie różne dla spostrzeżenia, dla fantazji, dla obrazowego uobecniania sobie, przypomnienia, itd. [...] Spostrzegamy przez to, że w obrębie pełnego noematu (rzeczywiście tak, jak zapowiedzieliśmy to z góry) trzeba oddzielić istotnie różne warstwy, które grupują się wokół pewnego centralnego 'rdzenia', wokół czystego 'sensu przedmiotowego'<sup>27</sup>.

Powstaje w związku z wprowadzonym tu pojęciem noematycznego rdzenia jako tego, co identyczne w wyżej wymienionych, różnych przedstawieniach przedmiotu, pytanie o charakter owej identyczności: czy jest to identyczność immanentna wymienionym sensom, funkcjonująca w nich samych niezależnie od tego, czy jest uświadamiana i być może odkrywana dopiero *ex post*, czy też raczej jest to nie identyczność sensu, a pewien sens identyczności domniemany przez przedstawiający podmiot. Czy podmiot ten, inaczej mówiąc, rozpoznaje w różnych konstytuowanych przez siebie noematach identyczny rdzeń, jeden i ten sam za każdym razem sens przedmiotu domniemanego jako takiego, niezależnie od tego w jaki sposób i w jakich okolicznościach przedmiot ten jest przedstawiany, czy też raczej podmiot domniemuje tylko istnienie identycznego noematycznego sensu w rozmaitych intencjonowanych przez siebie noematach? Husserlowi chodzi raczej o pierwszą ewentualność, bo o alternatywnym sposobie pojmowania kwestii identyczności nigdzie nie wspomina.

Na gruncie transcendentnego idealizmu nie może funkcjonować istniejący niezależnie od bycia intencjonowanym przedmiot, służący jako biegun różnych świadomościowych odniesień. Rdzeń noematyczny ma zastąpić transcendentny przedmiot w tej funkcji, lecz aby mógł funkcję tę spełniać, musi dysponować immanentną, a nie jedynie domniemaną, tożsamością. Husserl tymczasem skazuje noemat na istnienie w charakterze tego, co istnieje tylko jako aktualnie domniemane. Jak dwie różne noemy, nawet domniemujące dokładnie to samo, w tych samych okolicznościach i w ten sam sposób, mogłyby intencjonować identyczny noemat? Gdzie są dwie numerycznie różne noemy, tam muszą być dwa całkowicie odrębne noematy, w których brak miejsca na jakikolwiek identyczny rdzeń. Może

---

<sup>27</sup> Husserl (1975): § 91, s. 295 i n.

dałoby się uniknąć wspomnianej trudności, uznając, że funkcjonują noematy o takich samych, choć numerycznie różnych, rdzeniach. Na czym polegałaby owa takozsamość? Czy nie na składaniu się w taki sam sposób z takich samych sensów elementarnych?

Niech za przykład elementarnego, prostego, sensu posłuży pojęcie „okrągły”. Gdy posługuję się nim dwukrotnie – raz określając przy jego pomocy kształt mokrej plamy na obrusie, jaka pozostała po postawieniu na nim szklanki napełnionej po brzegi herbatą, a następnie, po jakimś czasie, kształt tej plamy już wyschniętej, to mam na uwadze zachowanie przez nią identycznego okrągłego kształtu pochodzącego od dna szklanki. Plama o niezmiennym kształcie mogłaby pozostać na niepranym obrusie przez czas dłuższy, ale musimy na ten fenomen spojrzeć z innej, odpodmiotowej perspektywy. Gdy dwukrotnie domniemuję okrągły kształt, to za każdym razem w indywidualnym akcie myślenia intenduję sens, który, jeśli ma być w obu wypadkach identyczny, musi być powszechnikiem, ewentualnie jako indywidualny noemat, inny za drugim razem, niż za pierwszym, odnosić się do tego samego powszechnika. Bez tego Husserlowski rdzeń noematyczny pozostanie jedynie za każdym razem nowym domniemaniem identyczności rdzenia.

Mamy intuicję wielokrotnego operowania tymi samymi prostymi pojęciami, na przykład pojęciem pary (chodzi nie o stan skupienia, ale o licznosc). Para ludzi różni się pod wieloma względami od pary kapci, ale bez trudu uświadamiam sobie, że w obu wypadkach mam do czynienia z parą. Umiejętność wielokrotnego posługiwania się (nieważne czy akurat trafnie) tym samym pojęciem jest czymś zasadniczo innym, niż umiejętność wielokrotnego wykonywania tych samych czynności, między tymi ostatnimi bowiem zawsze zachodzą pewne indywidualne różnice (nigdy dokładnie tak samo nie siadam przy stole). Treść (sens) pojęcia pary czy okrągłości jest natomiast dokładnie ta sama we wszystkich wypadkach jego użycia. Skoro pojęcie to stosuje się do wielu indywidualnie różnych przypadków (nieważne czy trafnie, ważne że można je wielokrotnie stosować), to ma cechę ogólności, jest więc powszechnikiem.

Zwróćmy uwagę, że funkcjonowanie powszechników w sposób właśnie opisany nie jest wbrew pozorom argumentem przemawiającym w sporze o status powszechników na rzecz stanowiska konceptualistycznego. To, że świadomość operuje pojęciami ogólnymi, stosując je do indywidualnych przypadków, nie jest wyróżnikiem konceptualizmu. Stanowisko to polega bowiem na uznaniu, że pojęcia, które same z siebie, jako pewne cogitationes nie są ogólne, zyskują ogólnosc na mocy pewnej operacji dokonywanej przez umysł, a polegającej na subsumpcji rozmaitych jednostek pod dane pojęcie. Na przykład rozstrzygam, że te i te indy-

widua można wszystkie uważać za ludzi, inne za drzewa itd. Konceptualizm postuluje istnienie myślowej zdolności podciągania rozmaitych obiektów pod wspólne pojęcie, podczas gdy obiekty te same z siebie pod takie istniejące w umyśle pojęcia nie podpadają. Stanowisko, zgodnie z którym pojęcia będące tworamii funkcjonującymi tylko w świadomości, same z siebie, nie na mocy mniej lub bardziej świadomej decyzji, znajdują wielorakie zastosowanie (egzemplifikację), jest stanowiskiem odmiennym od poprzednio opisanego.

Różnicę, na którą tu natrafiliśmy, można spróbować oddać przez odróżnienie ogólnej natury pojęcia (możliwości posiadania wielu różnych egzemplifikacji) i jego egzystencjalnego uwarunkowania. Konceptualizm jest stanowiskiem, zgodnie z którym to umysł ustanawia ogólną naturę pojęć poprzez podporządkowanie im odpowiednich zakresów indywiduów. Odmiennie, choć nie zawsze wyraźnie odróżniane, stanowisko polega na uznaniu, że pojęcia są ogólne same z siebie, lecz istnieć mogą tylko w umyśle (jako uświadamiane). Byłoby to stanowisko sytuujące się w sporze o uniwersalia pomiędzy realizmem i konceptualizmem. Platoński skrajny realizm jest stanowiskiem głoszącym, że pojęcia ani swej ogólności, ani właściwego im istnienia nie zawdzięczają niczemu różnemu od siebie – są bytowo pierwotne w sensie Ingardena. Natomiast umiarkowany realizm pojęciowy w moim rozumieniu jest stanowiskiem uznającym egzystencjalne uwarunkowanie pojęć ogólnych przez indywidua (*universalia in rebus*) przy immanentnej im ogólnej naturze (swej ogólności nie zawdzięczają one indywiduom, w których istnieją). Góttów byłbym zaryzykować przypuszczenie, że koncepcja tzw. concrete universals, wywodząca się od Hegla, a spopularyzowana przez brytyjskiego neoheglistę Bradleya, to stanowisko będące swego rodzaju odwrotnością umiarkowanego realizmu, uznające, że powszechniki nie są egzystencjalnie uwarunkowane przez indywidua (heglizm jest wersją ontologicznego monizmu, ogół ma pierwszeństwo w stosunku do jednostki), ale za to powszechnik jest wyznaczony przez zbiór indywiduów, tak jak całość przez swoje elementy (na tym zapewne polegałaby jego „konkretność”)<sup>28</sup>. Zdaje mi się, że taka kombinacja jest nie do utrzymania, bowiem uwarunkowanie esencjalne powszechników powinno pociągać ich uwarunkowanie egzystencjalne, choć nie na odwrót.

Ktoś mógłby jednak zgłosić wątpliwość, czy stanowisko w sprawie uniwersaliów, polegające na uznaniu ich egzystencjalnego uwarunkowania przez świadomość przy jednoczesnym braku takiegoż uwarunkowania co do ogólności, daje się utrzymać. Czy jeśli powszechniki zawdzięczają świadomości (umysłowi) swoje istnienie, to mogą mieć jakąś immanentną, nieuwarunkowaną przez tęże świado-

---

<sup>28</sup> Zob. Rosiak (2011a): 52–55.

mość, naturę? Wbrew pozorom nie ma nic osobliwego w tym, że nie tylko świat fizyczny, ale i nasze myślenie podlegają pewnym koniecznym prawidłowościom. Kantowskie kategorie byłyby tu dobrym przykładem takich istności, które choć istnieć mogą tylko jako pewne zasady funkcjonowania umysłu (a więc są przezeń egzystencjalnie uwarunkowane), to jednak charakteru swego funkcjonowania (jako powszechników najwyższego stopnia ogólności) nie zawdzięczają żadnej decyzji podmiotu poznającego. Zdaniem Kanta nie mamy swobody decyzji co do tego, ile i jakie kategorie są formami poznawczymi funkcjonującymi w naszym myśleniu.

Zagadnienie tożsamości rozważane na gruncie transcendentálního idealizmu nieuchronnie odsyła, jak widać, do problematyki uniwersaliów. Zdaniem Husserla (z okresu wypowiedzenia się za transcendentálním idealizmem), uniwersalia są konstytuowane w czystej, transcendentальной świadomości, a więc, jak się zdaje, są przez świadomość uwarunkowane nie tylko egzystencjalnie, ale i esencjalnie, co do swej ogólnej natury. Bliższe zbadanie tej kwestii, a w szczególności płynących z takiego rozwiązania następstw, trzeba będzie jednak z konieczności odłożyć na później, sięgając przy tym do innych prac Husserla, zwłaszcza do *Logiki formalnej i transcendentальной*.

## Bibliografia

- Chrudzimski A. (2014), *Intencjonalność z fenomenologicznego punktu widzenia*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. I, T. Płotka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa: 297–344.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, wyd. II, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, red. D. Gierulanka, wyd. 3, PWN, Warszawa.
- Nowak A., Sosnowski L. (2001), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Rosiak M. (2003), *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Rosiak M. (2009), *W sprawie (nie)istnienia przedmiotu czysto intencjonalnego*, „Filozofia Nauki” 17 (1): 13–22.
- Rosiak M. (2011a), *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Rosiak M. (2011b), *Ingardenowska koncepcja przedmiotu czysto intencjonalnego a spór realizm-idealizm*, [w:] *W kręgu myśli Romana Ingardena*, red. A. Węgrzecki, WAM, Kraków: 42–60.
- Rosiak M. (2014), *Gender w oczach (fal)logocentryka*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 7 (1): 335–355.

- Rosiak M. (2016a), *Odniesienie intencjonalne i jego przedmiot w świetle Husserlowskiego idealizmu transcendentálnego*, „Diametros” (50): 25–42.
- Rosiak M. (2016b), *„Gender Trouble” Judith Butler w świetle logiki i metodologii – analiza głównych założeń i ich konsekwencji z dodaniem uwag o wadach doktryny gender*, [w:] *Gender spojrzenie krytyczne*, J. Jagiełło, D. Oko (red.), Wydawnictwo Jedność, Kielce: 125–156.