

# Czarkowski, Józef

---

## Koncepcja czystego Ja w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 16 (279), 19-35

---

1995

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.

Institut Filozofii UMK

Józef Czarkowski

KONCEPCJA CZYSTEGO JA  
W FENOMENOLOGII TRANSCENDENTALNEJ  
EDMUNDA HUSSERLA

Poglądy Husserla na temat istnienia i własności czystego Ja zmieniły się w sposób wyraźny co najmniej dwukrotnie. Obie zmiany nastąpiły już w okresie rozwijania przezeń idei redukcji i nastawienia transcendentally-fenomenologicznego. W okresie przedtranscendentalnym w „Badaniach logicznych” i w licznych rękopisach z tego czasu Husserl odrzuca tezę, iż do istoty przeżyć intencjonalnych należy odniesienie do Ja<sup>1</sup>. W polemice z Natorpem stwierdza, że nie jest w stanie znaleźć czystego Ja jako koniecznego centrum odniesienia fenomenologicznie ujmowanych przeżyć, a tylko Ja empiryczne, jako coś przedmiotowego należącego do przyrody czy świata w ogóle<sup>2</sup>. Posługując się pojęciem „Ja” w obrębie fenomenologicznych analiz, pojmuje je tak jak Hume — jako kompleks czy wiązkę przeżyć<sup>3</sup>. W gruncie rzeczy nie jest to w ogóle pojęcie Ja, lecz pojęcie świadomości w pierwszym z trzech wyróżnianych wówczas przez Husserla znaczeń tego terminu, tzn. jest utożsamiane z całym fenomenologicznym zasobem przeżyć. Zgodnie z nauką o całościach i częściach zawartą w „Badaniach logicznych”<sup>4</sup> fenomenologiczne Ja stanowi całość, której częściami są poszczególne przeżycia.

W późniejszym okresie Husserl odrzucił takie ujęcie jedności przeżycia z całością świadomości jako formalnego stosunku całości i części, uznając, że zarówno strumień przeżyć (całość), jak i poszczególne przeżycia intencjonalne (części) mają odniesienie do czystego Ja, które samo nie jest w tym sensie ani całością, ani częścią, lecz zasadą jedności całego strumienia przeżyć. Nastąpiło to jednak po raz pierwszy bez zastrzeżeń do-

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Halle 1900/1901, s. 357; por. także E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Haag 1974, s. 6 i n.

<sup>2</sup> Por. E. Husserl, op. cit., Bd. 2, s. 342.

<sup>3</sup> Por. *ibid.*, s. 325.

<sup>4</sup> Por. *ibid.*, s. 222 i n.

piero w „Ideach I”<sup>\*</sup>. W okresie wprowadzania redukcji transcendentально-fenomenologicznej, w latach 1906—1907, Husserl zachowuje natomiast pod tym względem swe wcześniejsze ujęcie, nie uznając istnienia innego Ja niż empiryczne, które zostaje właśnie przez redukcję wyłączone, tak że czysta świadomość jest świadomością w ogóle, niczyją, bez Ja. W *Pięciu wykładach* pisze: „Potrzebujemy tu redukcji, by oczywistości bytu *cogitatio* nie pomieszać z tą oczywistością, że jest to moja *cogitatio*, z oczywistością *sum cogitans* itp. Trzeba wystrzegać się pomieszczenia czystego fenomenu w sensie fenomenologii z fenomenem psychologicznym, obiektem psychologii przyrodniczej”<sup>5</sup>. Pomieszczenie, przed którym przestrzega Husserl, to nic innego jak wiązanie czystych przeżyć z moim Ja, co dla niego w tym czasie oznacza urealnianie świadomości, ponieważ nie uznaje on innego Ja niż Ja empiryczne. Redukcja fenomenologiczna daje nam absolutną prezentację czystych przeżyć, które nie zawierają już w sobie żadnej transcendencji, a więc i transcendencji Ja<sup>6</sup>.

Podobnie w dalszym ciągu wykładów z 1907 r., opublikowanych później w zbiorowym wydaniu pt. *Ding und Raum*, Husserl stwierdza, że Ja jest wyłącznie czymś przedmiotowym konstytuującym się w intencjonalnych związkach, natomiast myśl, o której mówi fenomenologiczna analiza, jest myślą niczyją. Gdy wyłączamy transcendentne Ja, mamy to, co absolutne, świadomość w czystym sensie, bez Ja<sup>7</sup>. Jeżeli już w obrębie psychologii opisowej (jak Husserl nazywał swą fenomenologię w okresie „Badań logicznych”) nie było miejsca dla odrębnego Ja wśród czysto psychicznych fenomenów, to tym bardziej nie może go być w obrębie fenomenologii transcendentally wśród zredukowanych, czystych przeżyć, skoro dzięki redukcji „opuszczamy definitywnie teren psychologii, nawet [psychologii] opisowej”<sup>8</sup>.

Sytuacja zmienia się diametralnie w „Ideach”: związek czystych przeżyć z czystym Ja jest tu uznawany za bezsporną oczywistość. Pisze tu Husserl: „Wśród ogólnych właściwości istotnych oczyszczonej transcendentally dziedziny przeżyć pierwsze miejsce należy się słusznie nawiązaniu każdego przeżycia do <czystego> Ja. Każde *cogito*, każdy akt

<sup>\*</sup> Taki skrót stosuję dla: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967 (por. przyp. 9). Skrót „Idee II” — *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974 (por. przyp. 19).

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przekł. J. Sidorek, wstęp A. Póltawski, Warszawa 1990, s. 43 (stronice podają według zaznaczonej na marginesie polskiego tłumaczenia numeracji wydania oryginału; dalej stosuję skrót: Hua II).

<sup>6</sup> Por. *ibid.*, s. 44.

<sup>7</sup> Zob. E. Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, hrsg. U. Claesges, [in:] *Husserliana*, Bd. 16, Den Haag 1973 (dalej stosuję skrót: Hua XVI), s. 40—41.

<sup>8</sup> Hua II, s. 7.

w wyróżnionym sensie jest scharakteryzowany jako akt odpowiedniego Ja, „wychodzi z tego Ja, ono w nim „aktowo żyje”<sup>9</sup>.

To ja coś spostrzegam, ja sobie coś wyobrażam lub przypominam, ja myślę o czymś albo cieszę się z czegoś. We wszystkich takich aktach jestem zawsze aktualnie obecny. Redukcja nic w tym nie zmienia.

Żadne wyłączenie nie może usunąć formy *cogito* i wykreślić „czystego” podmiotu aktu: „bycie skierowanym na”, „bycie zajęтым czymś”, „zajmowanie postawy wobec”, „doświadczenie czegoś”, „uleganie czemuś” w swej istocie kryje z koniecznością to, że jest ono właśnie pewnym wychodzeniem „ja ku czemuś” albo przy przeciwnym skierowaniu promienia: od czegoś „ku mnie” — i to Ja jest czystym Ja, któremu żadna redukcja nic zrobić nie może<sup>10</sup>.

Można próbować odtworzyć motywy, które skłoniły Husserla do zmiany pierwotnego poglądu na strukturę czystej świadomości i wprowadzenia czystego Ja. Wydaje się, że główny motyw tej zmiany tkwi w problematyce transcendentnej konstytucji przedmiotów, która wymusza rozszerzenie fenomenologicznego pola nie tylko poza własny aktualny strumień przeżyć, ale i w pewnym sensie poza własną świadomość, powodując konieczność wprowadzenia kryterium czy zasady odróżnienia przeżyć własnych i cudzych<sup>11</sup>. Dopóki w obrębie fenomenologicznej redukcji Husserl rozpatruje tylko jedną świadomość, nie ma powodu do wprowadzenia czystego Ja. Powód taki pojawia się wtedy, gdy zachodzi potrzeba odróżnienia własnej i cudzej świadomości transcendentnej.

Uznanie istnienia przeżyć innej, obcej świadomości dokonuje się, zdaniem Husserla, na takiej samej podstawie jak uznanie własnych minionych przeżyć. W obu przypadkach podstawę stanowi tzw. uobecnienie nieźródłowe: wczucie lub przypomnienie<sup>12</sup>. Mam uobecnienia przeżyć, które określam jako moje własne, np. przypomniane spostrzeżenie, i uobecnienia przeżyć, które określam jako obce, cudze, jako przeżycia innej świadomości dane we wczuciu. Jeżeli ma się je odróżniać, nie można już mówić o niczych przeżyciach; trzeba wprowadzić czyste Ja jako zasadę umożliwiającą odgraniczenie uobecnianych nieźródłowo (w przypomnieniu) przeżyć jednego (mojego) strumienia świadomości od uobecnianych nieźródłowo (we wczuciu) przeżyć innego strumienia świadomości.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 159—160 (stronice podają według numeracji I wydania oryginału, zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu; dalej stosuję skrót: Idee I).

<sup>10</sup> Ibid., s. 160.

<sup>11</sup> Zob. E. Marbach, op. cit., s. 68 i n.

<sup>12</sup> Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 1 Teil: 1905—1920*, hrsg. I. Kern, Haag 1973, s. 85—86 (dalej stosuję skrót: Hua XIII).

To rozszerzenie fenomenologicznego pola na nieźródłowe uobecnienia wczucia jest konsekwencją uznania rzeczy, przyrody, zawartości znaczeniowej nauk za transcendentálną nić przewodnią analiz konstytucyjnych lub, mówiąc inaczej, za wskaźnik uregulowań przebiegów czystej świadomości. Rzeczy są *a priori* jednostkami intersubiektywnymi. Do sensu czegoś takiego jak realna rzecz należy to, że może być ona dana równocześnie w wielu spostrzeżeniach. Prowadzi to do konieczności przyjęcia istnienia również innych świadomości niż własna, ponieważ wielu równoczesnych spostrzeżeń nie można przypisać jednej świadomości. Jeżeli zaś konstytuowana rzecz ma być identyczna dla wielu świadomości, to musi dać się fenomenologicznie wykazać intersubiektywny związek tych świadomości, a zarazem sytuacja ta stwarza potrzebę wprowadzenia kryterium przynależności przeżyć do jednej i tej samej pojedynczej świadomości. W ten sposób przyjęcie wielości absolutnych konstytuujących strumieni świadomości prowadzi do przyjęcia czystego Ja jako zasady jedności pojedynczej czystej świadomości<sup>13</sup>.

Rozszerzenia fenomenologicznej redukcji na cały własny strumień świadomości i na intersubiektywność dokonuje Husserl po raz pierwszy w wykładach z 1910/1911 r. zatytułowanych *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>14</sup>. Równocześnie wprowadza czyste Ja, aczkolwiek nie bez wahań i oporów, tak że zostaje ono jednoznacznie i bez zastrzeżeń uznane za niezbywalny moment struktury czystej świadomości dopiero w „Ideach”. Rozszerzenie sfery czystej świadomości poza własny aktualny strumień przeżyć stało się możliwe dzięki uznaniu przez Husserla nie tylko aktów prezentujących w ścisłym sensie (*gegenwärtigenden*, spostrzeżeń w szerokim fenomenologicznym sensie), ale i uobecniających nieźródłowo (*vergegenwärtigenden*) za fenomenologicznie prezentujące, choć już nie w sposób absolutnie niepowątpiewalny<sup>15</sup>. Same uobecnienia nieźródłowe nie dają jeszcze, zdaniem Husserla, rozszerzenia sfery czystej świadomości; do tego niezbędna jest jeszcze druga redukcja.

Akty uobecnienia nieźródłowego charakteryzują się świadomością podwójną, wymagającą podwójnej redukcji, jeśli chcemy ją mieć całą w czystej fenomenologicznej postaci. O tej świadomościowej dwoistości uobecnień i konieczności podwójnej redukcji Husserl mówi już w 1910 r.<sup>16</sup>, a szerzej rozwija tę myśl w wykładach z lat 1923/1924 pt. „Filozofia pierwsza”<sup>17</sup>. Jest tak, że gdy w obrębie transcendentálnej redukcji przy-

<sup>13</sup> Por. E. Marbach, op. cit., s. 70—73.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. I. Kern, Haag 1977; na istotne znaczenie tych wykładów w rozwoju myśli Husserla zwracają uwagę: I. Kern we wprowadzeniu do Hua XIII, s. XXXIII i n.; E. Marbach, op. cit., § 15.

<sup>15</sup> Por. Hua XIII, s. 159.

<sup>16</sup> Por. *ibid.*, s. 188—189.

<sup>17</sup> Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. R. Boehm, Haag 1959, s. 82 i n., 132 i n., 157 i n. (dalej stosuję skrót: Hua VIII); por. też: I. Kern, *Husserl und Kant. Eine*

pominam sobie coś, to tylko sam fakt przypomnienia jest transcendentalnie czystym przeżyciem, natomiast minione przypominane w nim przeżycia nie mają już tego charakteru, lecz są zwykłymi psychicznymi przeżyciami należącymi do mnie jako człowieka. Analogicznie rzecz ma się z wczuciem, które jest moim transcendentalnym przeżyciem, a cudze przeżycia w nim poznawane są jednostkami realnych podmiotów należących do świata. Dopiero gdy dokonam na nich redukcji, uzyskuję je jako czyste przeżycia drugiego transcendentalnego Ja, które pozostaje ze mną w intersubiektywnym związku i jest takim samym jak ja podmiotem konstytuującym. Zdaniem Husserla, dopiero na podstawie podwójnej redukcji realizowanej na aktach wczucia można zrozumieć, jak ta sama identyczna rzecz może się konstytuować dla mnie i dla każdego innego Ja. Rozważania dotyczące rozszerzenia fenomenologicznej redukcji na cały własny strumień świadomości i na intersubiektywność Husserl podsumowuje następująco:

Cały fenomenologiczny byt redukuje się do jednego [w późniejszym czasie Husserl dodał tu: do mojego] fenomenologicznego Ja, które jest wyróżnione jako spostrzegające oraz przypominające sobie i dokonujące wczucia Ja, i do innych uznanych we wczuciu Ja jako spostrzegających, przypominających sobie, dokonujących wczucia Ja<sup>18</sup>.

W „Ideach” Husserl nie ma już żadnych wątpliwości; czyste Ja poznajemy w refleksji skierowanej na rozwinięte przeżycie w formie *cogito*. Jest ono dane absolutnie niepowątpiewalnie jako *sum cogitans*<sup>19</sup>. Nie znaczy to jednak, że inne przeżycia intencjonalne nie mają odniesienia do Ja. W odróżnieniu od „Badań logicznych”, gdzie Husserl utożsamia przeżycia intencjonalne z aktami, w „Ideach” stwierdza, że przeżycia intencjonalne mogą występować w *modus* aktowości i nieaktowości. Aktowość oznacza rozwiniętą lub spełnianą aktualnie intencjonalność w postaci *cogito*, czyli „właściwy akt spostrzegania, sądzenia, żywienia upodobania itd.”<sup>20</sup>. Strumień przeżyć nigdy nie składa się z samych aktów. Każde przeżycie aktowe zawsze ma pewną otoczkę przeżyć stanowiących jego tło, w których ubocznie, *implicite* uświadamiane jest to, co współwidziane czy współdane w przedmiotowym tle. Dotyczy to w równej mierze spostrzeżenia w szerokim fenomenologicznym sensie świadomości źródłowej, jak i uobecnień w rodzaju przypomnienia wyobrażenia czy wczucia. Świadomość wyraźną, aktową określa też Husserl jako aktualną,

---

*Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Haag 1964, s. 207 i n.; E. Marbach, op. cit., s. 83 i n.

<sup>18</sup> Hua XIII, s. 190.

<sup>19</sup> Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 97 (stronice podają według numeracji wydania oryginału zaznaczonej na marginesach polskiego tłumaczenia; dalej używam skrótu: Idee II).

<sup>20</sup> Idee I, s. 236.

natomiast nieaktową jako potencjalną. Każde przeżycie aktowe może przejść w *modus* nieaktowości i odwrotnie. Husserl nazywa to „przemianą uważnościową”, „osobliwą modyfikacją”<sup>21</sup> lub po prostu zwracaniem uważnego spojrzenia na to, co przedtem niezauważone.

Nawiasem mówiąc, Husserl przyjmuje nazbyt uproszczone rozumienie aktualizacji nieaktowych przeżyć tła i słusznie jest w tym punkcie krytykowany<sup>22</sup>. Do przeżyciowego tła, którego odpowiednikiem jest tło przedmiotowe, należą różne rodzaje przeżyć i ich aktualizacja musi przybierać różne formy, a nie tylko po prostu formę zwrócenia uważnego spojrzenia na to, co przedtem niezauważone, jak twierdzi Husserl. Do tła spostrzeganej rzeczy mogą np. należeć otaczające ją rzeczy, ale także przypomnienie podobnej rzeczy widzianej w innym otoczeniu, wrażeniowa treść przedstawiająca jakości rzeczy, wyobrażenia itp. W samym spostrzeżeniu można zaktualizować inne otaczające rzeczy, ale już nie np. wrażeniową treść; na to trzeba refleksji. Do zaktualizowania wcześniejszego spostrzeżenia podobnej rzeczy z innym tłem trzeba uobecniającego przypomnienia względnie refleksji w przypomnieniu. Słowem, aktualizacja tła przeżyciowego (i odpowiednio przedmiotowego) dokonuje się albo przez zwykłe skierowanie uważnego spojrzenia, albo przez refleksję, albo przez różnego rodzaju uobecnienia niezródłowe, zależnie od charakteru przeżyciowego tła.

Gdy uważne spojrzenie zwraca się na coś nowego, tzn. gdy Ja żyje w nowym *cogito*, zaistniałe uprzednio spostrzeżenie, sąd czy jakieś uczucie nie znika, lecz nadal posiada byt przeżyciowy, choć zmodyfikowany; jakby „przebrzmiewa”, zapada „w mrok”. Cała jego budowa pozostaje taka sama jak uprzednio, gdy było ono aktualnie spełniane — stwierdza Husserl<sup>23</sup>. Modyfikacja *cogito* w nieaktowość oznacza tylko wycofanie się Ja z odpowiedniego aktu, czego jednak nie należy rozumieć tak, jakby nieaktowa świadomość i czyste Ja występowały obok siebie bez żadnego związku. Jest to raczej różnica sposobu przeżywania przez Ja. Ja nie może nigdy zniknąć, tkwi ono stale we wszystkich swych przeżyciach intencjonalnych, z tym tylko, że w przeżyciach nieaktowych jest „Ja w stadium specyficznej nieświadomości”, „ukrytym Ja”<sup>24</sup>, natomiast ujawnia się w *cogito*.

Obrazowe zwroty o występowaniu Ja, o aktowym kierowaniu się na coś, wycofywaniu się czy pogrążaniu z powrotem w ukryciu mają realne znaczenie. Wszystko to jednak poznajemy w refleksji, w której patrząc wstecz uchwytyjemy właśnie nie tylko pojedyncze przeżycia z tła, lecz także całe odcinki strumienia świadomości, z których każdemu byłoby brak wszelkiej aktowości Ja<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Por. E. Marbach, op. cit., s. 197—199.

<sup>23</sup> Por. Idee I, s. 236.

<sup>24</sup> Idee II, s. 100.

<sup>25</sup> Ibid.

Słowa te mają wyjaśniać, co znaczy, że w przeżyciach nieaktowych czyste Ja jest „ukryte”, „nieświadome” i skąd o tym wiemy. Refleksja skierowana na pojedyncze nieaktowe przeżycie nie dostrzega w nim Ja, z czego należałoby wnosić — trzymając się fenomenologicznej zasady uznawania wyłącznie tego, co dane, i w tej mierze, w jakiej jest dane — że nie zawiera ono nawiązania czy odniesienia do Ja. Ale szersza refleksja skierowana na dłuższy odcinek strumienia świadomości pozwala nam uchwycić, że również przeżycia nieaktowe mają związek z Ja. Mimo że brak im takiego nawiązania, jakie jest charakterystyczne dla aktów, to przecież i one mają swój udział w czystym Ja, i ono w nich przez to, że „)należą( one doń jako )jego( przeżycia, są jego tłem świadomościowym, jego polem swobody”<sup>26</sup>. Przeżycia tła stanowią jedność z przeżyciami pierwszego planu w tym sensie, iż mogą się wzajem przekształcać czy modyfikować, przechodzić jedno w drugie, co jest możliwe dzięki przynależności do jednego czystego Ja, które stanowi w takim ujęciu zasadę jedności całego strumienia świadomości.

Takie tłumaczenie ujawnia pewną niejasność, a nawet dwuznaczność w pojmowaniu przez Husserla czystego Ja. Czym innym jest bowiem odniesienie do Ja pojmowane jako przynależność przeżyć do jednego Ja, a czym innym Ja pojmowane jako centrum czy punkt początkowy, z którego wychodzą promienie uważnego zwracania się ku obiektom. Ja w tym drugim sensie jest w przeżyciach nieaktowych nieobecne i nie może go w nich odkryć również refleksja skierowana na szerszy odcinek strumienia świadomości. Na tę niewyjaśnioną przez Husserla dwuznaczność zawartą w pojęciu czystego Ja zwraca uwagę Marbach stwierdzając, że ujęcie czystego Ja jako zasady jedności moich aktowych i nieaktowych, aktualnych i potencjalnych przeżyć jest ważniejszym i autentycznie fenomenologicznym ujęciem, ponieważ stanowi założenie możliwości konstytucji identycznych przedmiotów od najniższego szczebla poczynając<sup>27</sup>. Mówienie o czystym Ja jako centrum promieniowania intencjonalnych przeżyć jest pewnym analogicznym przenoszeniem funkcji należących do realnego, cieleśnie określonego podmiotu, dla którego charakterystyczne jest pewne absolutne tu i teraz jako punkt odniesienia czy zorientowania przebiegu zmysłowych fenomenów<sup>28</sup>. Obraz czystego Ja jako centrum jest o tyle problematyczny, że właściwej cogitatywnej świadomości spełniającej akty nadawania sensu nie można pojmować jako usytuowanej czy zlokalizowanej w jakimś punkcie, choćby i absolutnym tu i teraz. To ciało (*Leib*) i cieleśnie określony podmiot ma takie usytuowanie, a nie czyste Ja. Sam Husserl również wysuwa tę wątpliwość pisząc:

---

<sup>26</sup> Idee I, s. 160.

<sup>27</sup> Zob. E. Marbach, op. cit., s. 336—339.

<sup>28</sup> Zob. *ibid.*, s. 159—175.



Jak ma się rzecz z formą *cogito*, z formą intencjonalnego zwracania się i odwracania, przypatrywania się, doświadczania, dążenia etc. i obrazem promienia [wysyłanego przez] Ja (*Ichstrahl*), który idzie od podmiotu do przedmiotu, lub pobudzenia, jakie wywołuje przedmiot w podmiocie? Chodzi z pewnością o fenomenologiczne charaktery; ale gdy abstrahujemy od ciała (*Leib*) i cieleśnie określonego podmiotu, gdy wyłączamy wszystko to, co wnoszą te szczególne apercepcje, to czy pozostaje coś, co umożliwi obraz Ja-centrum, promień i przeciwpromień etc.?<sup>29</sup>

Mimo takich wahań Husserla, w „Ideach” dominuje obraz czystego Ja jako centrum czy początkowego punktu, z którego wytryska promień zwracania się na różne sposoby do obiektów. W spełnianiu aktów spostrzegania, wyobrażania sobie, chcenia itp. „tkwi promień zwracania się [...] mający swój początkowy punkt w )Ja(”<sup>30</sup>. Jest ono w tym zwracaniu się do obiektów tylko w pewnym stopniu swobodne, gdyż od obiektów „wychodzą jakby odwrotne promienie”<sup>31</sup> czy bodźce, którym Ja ulega lub nie, ustępuje bez oporu lub przeciwstawia się, albo też pozostaje nieporuszone. Takich i podobnych sformułowań jest w „Ideach” wiele, choć i tu pojawia się zastrzeżenie co do takiego sposobu określania czystego Ja: „obrazowe powiedzenie o )kierowaniu się na( zjawisko nie da się dokładnie zastosować”<sup>32</sup>.

Czyste Ja da się odróżnić od przeżyć tylko w abstrakcji, ponieważ nie da się go pomyśleć jako czegoś oddzielnego od nich, samego dla siebie, tak samo jak i na odwrót — przeżyć nie da się pomyśleć inaczej jak przeżycia Ja<sup>33</sup>. Splecione ze wszystkimi swoimi przeżyciami,

...nie jest przecież przeżywające Ja niczym, co by można wziąć samo dla siebie i uczynić właściwym przedmiotem badań. Jeżeli się abstrahuje od jego „sposobów odnoszenia się” lub „sposobów zachowania się”, jest ono całkowicie pozbawione składowych istoty, nie ma żadnej dającej się wyeksplikować zawartości, jest w sobie i dla siebie nieopisywalne: czyste Ja i nic więcej<sup>34</sup>.

I rzeczywiście w „Ideach I” nie spotykamy niemal wypowiedzi określających czyste Ja w sposób pozytywny. W paragrafie 57 odsyła nas Husserl odnośnie do „trudnych zagadnień czystego Ja” do odpowiedniego rozdziału drugiej księgi „Idei”<sup>35</sup>, ale początek tego rozdziału w pierwotnej wersji z 1912 r. uważa się za zaginiony<sup>36</sup>. To, co na temat czystego Ja znajduje się w „Ideach II” (paragrafy 22—29), nie wykracza w sposób istotny poza opisy zawarte w „Ideach I”.

Husserl wprowadza czyste Ja w abstrakcji od ciała, wyłącznie jako

<sup>29</sup> Hua XIII, s. 248.

<sup>30</sup> Idee II, s. 98.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Por. *ibid.*, s. 99.

<sup>34</sup> Idee I, s. 160.

<sup>35</sup> Zob. *ibid.*, s. 110.

<sup>36</sup> Zob. E. Marbach, *op. cit.*, s. 205.

podmiot *cogito*, odwołując się do oczywistości Descartes'a, a także do idei Kanta o ja transcendentalnej apercpcji<sup>37</sup>. Czyste Ja nie jest przeżyciem wśród innych przeżyć ani żadną efektywną częścią czy momentem przeżyć, ponieważ jest absolutnie identyczne przy wszelkiej rzeczywistej i możliwej zmianie przeżyć. Każdy efektywny moment w *cogito* powstaje i przemija, przychodzi i odchodzi, a czyste Ja ani nie powstaje, ani nie przemija, włącza się tylko do akcji i wyłącza. Ja samo nie zmienia się, zmieniają się tylko jego czynności, aktywność i pasywność<sup>38</sup>.

Czyste Ja jest czymś zasadniczo różnym od jakiegokolwiek obiektu świata. Nie można zwłaszcza dopuszczać do pomieszania go z empirycznym, realnym czy po prostu z ludzkim Ja. W *cogito* nie da się znaleźć nic z realnego człowieka. Realne Ja, jak wszystko, co realne, są wyłącznie intencjonalnymi jednostkami konstytuowanymi w życiu czystej świadomości intersubiektywnie powiązanej. Natomiast czyste Ja określa Husserl jako „szczególnego rodzaju nie konstytuowany transcendens — transcendens w immanencji”<sup>39</sup>. Wśród swoich intencji czyste Ja spełnia również takie, dzięki którym konstytuuje się to właśnie moje ludzkie Ja, ten człowiek i ta osoba oraz inni ludzie jako specyficzne części składowe realnego świata<sup>40</sup>. Realność to — zdaniem Husserla — nic innego jak „jedność trwałych własności odniesiona do odpowiednich okoliczności”<sup>41</sup>.

W „Ideach II” Husserl odróżnia dwa pojęcia Ja jako specyficznego realnego podmiotu należącego do świata. Dokonuje tego odpowiednio do dwu rodzajów naturalnego nastawienia: w nastawieniu naturalistycznym dane jest Ja psychiczne, w nastawieniu personalistycznym — Ja osobowe, nazywane też duchowym. Ja psychiczne ma być centrum duszy, Ja osobowe — centrum ducha. Odróżnienie to wprowadza pewne zamieszanie i niejednoznaczność do określenia różnic między czystym Ja a empirycznym Ja. Dwuznaczność dotyczy opisu osobowego Ja i jego stosunku do czystego Ja, dlatego trzeba potraktować odrębnie relację: czyste Ja — psychiczne Ja oraz relację: czyste Ja — osobowe Ja.

W przypadku Ja psychicznego sytuacja jest jasna i jednoznaczna. Jest ono realnością, do której stosują się wszystkie takie pojęcia jak realna substancja (substrat), realna własność, realny stan (zachowanie się), realna przyczynowość<sup>42</sup>. Ja psychiczne jest substratem realnych własności prezentujących się źródłowo w realnych stanach i zachowaniach w przyczynowo unormowanych powiązaniach z okolicznościami<sup>43</sup>. Realność psychiczna różni się od materialnej tylko rodzajem tych własności i okoliczności. Psychiczne własności to np. charakter, intelektualne

<sup>37</sup> Por. Idee I, § 57 i 80; Idee II, § 22 i 23.

<sup>38</sup> Zob. Idee I, § 57; Idee II, § 24.

<sup>39</sup> Idee I, s. 110.

<sup>40</sup> Zob. Idee II, s. 109.

<sup>41</sup> Ibid., s. 136.

<sup>42</sup> Zob. *ibid.*, s. 126.

<sup>43</sup> Zcb. *ibid.*, s. 124—125.

dyspozycje, uzdolnienia, zainteresowania itp.<sup>44</sup> Poznanie człowieka jako Ja psychicznego dokonuje się w nieskończonym doświadczeniu, w którym ujawnia się on z coraz to nowych stron, w nowych własnościach i coraz pełniej, ale nigdy adekwatnie. W związku z tym nigdy nie uzyskujemy tu bezwzględnej pewności istnienia. Ja psychiczne przy tym zmienia się, rozwija, nabywa nowych własności, odnosi się w sposób zmienny do pojawiających się okoliczności i do swoich realnych własności i stanów<sup>45</sup>.

Zupełnie inaczej ma się rzecz pod tymi wszystkimi względami z czystym Ja. Daje się ono w pełni uchwycić w jednym samodoświadczeniu skierowanym na jedno dowolne *cogito* i uchwycenie to stanowi zarazem absolutną gwarancję jego istnienia<sup>46</sup>. Czyste Ja jest absolutnie proste i jawne, nie zawiera nic ukrytego, ponieważ nie ma żadnych stron, momentów, własności, wyglądów. Chcieć je ujmować jako realność w sensie substancjalno-realnej jedności to niedorzeczność<sup>47</sup>.

Problem stosunku czystego i empirycznego Ja wygląda inaczej w przypadku Ja osobowego. Pozycja osobowego Ja i jego stosunek do czystego Ja są przedstawione przez Husserla bardzo dwuznacznie. Z jednej strony Ja osobowe jest scharakteryzowane jako realny, konstytuowany przedmiot w świecie, analogicznie jak Ja psychiczne. Nastawienie personalistyczne, w którym dana jest osoba ludzka, jest przeciwieństwem równie naturalnym jak nastawienie przyrodnicze czy naturalistyczne (a nawet bardziej od niego naturalnym) i jako takie jest przeciwstawne wobec nastawienia transcendentального. To, co w nim dane, tj. osoba, nie może mieć innego charakteru niż charakter czegoś realnego, należącego do świata. Po części tak właśnie Husserl przedstawia sytuację Ja osobowego. Jest ono Ja empirycznym, doświadczającym siebie w powiązaniach z okolicznościami, w których wychodzą na jaw rozmaite jego własności<sup>48</sup>. Różnica w stosunku do Ja psychicznego polega pod tym względem jedynie na tym, że te powiązania nie mają charakteru przyczynowego, lecz motywacyjnego. Ja osobowe, tak jak Ja psychiczne, posiada także „stronę przyrodniczą” (choć nie w takim sensie, jaki temu terminowi nadaje przyrodoznawstwo, lecz w sensie przyrody jakościowo określonej) jako swe podłoże i w związku z tym ulega popędowi i zmysłowości. Jest oczywiście zarazem także, a nawet przede wszystkim czymś wyższym, autonomicznym, swobodnie działającym, kierującym się rozumowymi motywami<sup>49</sup>. W swoim życiu zmienia się, rozwija, nabywa nowych własności i zdolności i zawsze

<sup>44</sup> Zob. *ibid.*, s. 121—122.

<sup>45</sup> Zob. *ibid.*, s. 104.

<sup>46</sup> Zob. *Idee I*, § 46 i 80; *Idee II*, § 22, 24 i 28.

<sup>47</sup> Zob. *Idee II*, s. 104—105.

<sup>48</sup> Zob. *ibid.*, s. 249.

<sup>49</sup> Zob. *ibid.*, s. 279, 358.

...może być czymś więcej i czymś innym niż Ja jako jednostka apercypcyjna. Może posiadać ukryte zdolności (dyspozycje), które jeszcze nie wystąpiły, jeszcze nie zostały apercypcyjnie zobiektywizowane, tak jak rzecz posiada własności, które jeszcze nie zostały wciągnięte w apercypcję rzeczy. [...] Nikt nie „zna” siebie, nie „wie”, czym jest; on siebie poznaje<sup>50</sup>.

Nie tylko to, co psychiczne, ma swe zlokalizowanie w czasie i przestrzeni, ale i to, co duchowe, osobowe; przez swój funkcjonalny związek z ciałem każdy podmiot osobowy ma swoje absolutne tu i teraz<sup>51</sup> jako centrum świata otaczającego. Wszystkie te i podobne charakterystyki Ja osobowego przeciwstawiają je jako naturalny, choć specyficzny, byt w świecie czystemu lub transcendentalnemu Ja, podobnie jak to jest w przypadku psychicznego Ja.

W „Ideach II” znajdują się jednak i takie opisy duchowego Ja, które upodobniają owo Ja do czystego Ja — i to tak bardzo, że wydaje się zniżyć między nimi wszelka różnica. Zwłaszcza w paragrafach 55 i 56 „Idei II” osobowe Ja jest przedstawiane jako podmiot rozmaitych intencjonalności, który jakby przejmował konstytutywne funkcje czystego Ja. Husserl mówi tu o „strukturze świadomości konstytuującej rzecz”, w której „wszelka przyroda, przestrzeń, czas, przyczynowość itd. jest całkowicie przekształcona w tkanę immanentnych motywacji”, odnosząc to wyraźnie do osobowego Ja<sup>52</sup>.

Ta konkurencyjna pozycja osobowego Ja wobec czystego Ja rzuca się najbardziej w oczy w ostatnim paragrafie „Idei II”, gdzie osobowe Ja jako absolutny duch przeciwstawione jest względnej przyrodzie i przejmuje całkowicie rolę czystego Ja i czystej świadomości jako źródła wszelkiego sensu i w ten sposób zostaje wręcz utożsamione z czystym Ja. Duchy są — pisze tu Husserl — „jednościami absolutnych powiązań świadomościowych, dokładniej mówiąc, jednościami ześrodkowanymi wokół Ja. Zjawiska zaś są odpowiednikami powiązań świadomościowych, które posiadają swój absolutny byt”<sup>53</sup>. Absolutny byt osób poprzedza względny byt zjawisk w takim sensie, że „jeżeli skreślimy ze świata przyrodę, >prawdziwy< obiektywno-intersubiektywny byt, to zawsze jeszcze coś pozostanie: duch jako duch indywidualny; przepada tylko możliwość społeczności, możliwość rozumienia, które zakłada pewną intersubiektywność ciała”<sup>54</sup>.

Również pod względem uchwytliwości i obiektywizacji w refleksji czyste Ja nie różni się od osobowego Ja. Osobowe Ja nie pochodzi źródłowo z refleksji osobowej, lecz z życia, w którym pierwotnie nie doświadcza siebie, lecz konstytuuje przedmioty przyrody, wartości, narzędzia

<sup>50</sup> Ibid., s. 252.

<sup>51</sup> Zob. *ibid.*, s. 202—205.

<sup>52</sup> Zob. *ibid.*, s. 226.

<sup>53</sup> Ibid., s. 301.

<sup>54</sup> Ibid., s. 297.

itd.<sup>55</sup> Pierwotnie jest ono ukryte dla siebie i innych, a następnie dopiero refleksja odsłania je jako to, czym jest i jak się przejawia. Podobnie czyste Ja jest, zdaniem Husserla, uchwytywalne w refleksji skierowanej na wcześniejsze *cogito*<sup>56</sup>.

Nauka Husserla jest w tym punkcie wyraźnie przeciwna wobec kantowskiej nauki o ja transcendentальной apercpcji, gdzie owo „ja myślę” pełni konieczną funkcję jednoczenia danych, ale samo nie jest naoczna dana, lecz ma charakter logicznego wymogu. Kant pisze o „jedności świadomości, którą sami tylko dzięki temu znamy, że jest nam niezbędna dla możliwości doświadczenia”<sup>57</sup>. Zdaniem Husserla natomiast

Należy do istoty czystego Ja, że może uchwycić siebie samo jako to, czym jest i jak funkcjonuje, i w ten sposób uczynić siebie przedmiotem. Czyste Ja przeto nie jest bynajmniej podmiotem, który nigdy nie mógłby stać się obiektem, o ile właśnie z góry nie ograniczamy pojęcia obiektu w szczególności do „naturalnych” obiektów światowych, „realnych”<sup>58</sup>.

Jeżeli pojmujemy przedmiot w szerokim fenomenologicznym sensie jako odpowiednik możliwej świadomości, to samo czyste Ja również może być uznane w bycie jako przedmiot przez identycznie to samo czyste Ja. I nie oznacza to, według Husserla, przekreślenia absolutnej specyfiki czystego Ja, które różni się od tego, co realne i od wszystkiego innego, co można określić jako „istniejące”. „Do istoty czystego Ja należy [...] możliwość źródłowego uchwycenia siebie samego, spostrzeżenia siebie samego” i mimo konieczności odróżniania uprzedmiotowionego i nieuprzedmiotowionego czystego Ja, „jedno i drugie czyste Ja naprawdę jest to samo, tylko właśnie raz dane, drugi raz nie dane”<sup>59</sup>. Tym, co się fenomenologicznie zmienia, gdy Ja występuje w charakterze przedmiotowym lub nieprzedmiotowym, nie jest samo Ja, lecz tylko przeżycie, na które skierowana jest refleksja i w którym uchwytujemy czyste Ja.

Takie ujęcie wydaje się bardzo problematyczne ze względu na zasadniczą niezgodność z tezą Husserla głoszącą, że wszelki przedmiot jest jednostką sensu i jako taki zakłada świadomość, która sens nadaje, a sama istnieje nie znowu dzięki nadaniu sensu, lecz absolutnie. Z tezy tej wynikałoby, że niemożliwe jest uchwycenie czystego Ja w refleksji czy wręcz w spostrzeżeniu immanentnym. Skąd bowiem wiadomo, że czyste Ja — podmiot refleksji i czyste Ja — przedmiot refleksji są identycznie tym samym Ja? I co może znaczyć owa identyczność? Identyczność obu Ja ma być dana w refleksji wyższego stopnia<sup>60</sup>. Jeżeli jednak skądinąd

<sup>55</sup> Zob. *ibid.*, s. 252.

<sup>56</sup> Zob. *ibid.*, s. 101.

<sup>57</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 420; cyt. za: idem, *Krytyka czystego rozumu*, przekład, wstęp i przypisy R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957, s. 131.

<sup>58</sup> Idee II, s. 101.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 101, 102.

<sup>60</sup> Zob. *ibid.*, s. 102.

wiadomo, że identyczność jest przez Husserla uważana za osiągnięcie syntezy identyfikacji, to czy nie wynika stąd wprost, że czyste Ja pochodzi z aktów refleksji? Temu zaś Husserl wyraźnie zaprzecza, twierdząc, że czyste Ja istnieje inaczej niż cokolwiek innego, nie dzięki syntezie czy nadaniu sensu, lecz absolutnie.

Dla usunięcia tej niezgodności Husserl odwołuje się w tym momencie do faktu, że sfera transcendentalna, która jest rozpatrywana w „Ideach”, nie jest tym, co najgłębsze, ostateczne i naprawdę absolutne. Cała efektywna zawartość przeżyć jako jednostek trwania w obrębie immanentnego czasu sama konstytuuje się wraz z tym czasem „w głębszej, odpowiednio wielorakiej ›świadomości‹ w innym sensie, w której wszystko to, co dotychczas nazywaliśmy ›świadomością‹ albo przeżyciem, nie występuje efektywnie, lecz jako jednostka ›immanentnego czasu‹”<sup>61</sup>. Identyczne czyste Ja należy do sfery tej ukonstytuowanej już świadomości. Ale czy znaczy to, że nie istnieje ono w owej najgłębszej „świadomości w innym sensie”, którą Husserl nazywa wewnętrzną świadomością czasu? Czy jest ono dopiero w niej konstytuowane tak jak immanentne przedmioty (intencjonalne przeżycia i daty wrażeniowe)? Zdaniem Husserla, konstytuowane jest wszystko to, co ma charakter czasowy i sam immanentny czas. Cała efektywna zawartość przeżyć ma taki czasowo płynący charakter, ale czyste Ja do niej nie należy w tym sensie, że nie jest ani przeżyciem, ani żadnym efektywnym momentem przeżycia, lecz specyficznym transcendensem w immanencji. Z tego, że w wewnętrznej świadomości czasu konstytuuje się efektywna zawartość przeżyć nie wynika jeszcze, że konstytuuje się również czyste Ja. Wynika stąd, że odwołanie się do wewnętrznej świadomości czasu nie usuwa jeszcze samo przez się zarysowanej wyżej sprzeczności między refleksyjnością a absolutnym charakterem czystego Ja.

W okresie „Idei” Husserl nie wypowiada się jednoznacznie na temat czasowości samego czystego Ja. Znajdziemy wypowiedzi, według których czyste Ja jest czymś trwającym w czasie, aczkolwiek o trwaniu różniącym się od trwania jakiegoś uporczywie utrzymującego się przeżycia w rodzaju jednostajnego wrażenia dźwięku, ale znajdziemy i takie, które temu przeczą. Píše np. Husserl:

Do istoty przypomnienia sobie siebie należy oczywiście to, że przypomniane sobie samemu czyste Ja jest uświadamiane jako przeszłe, że z drugiej strony możliwy jest zwrot spojrzenia, za pomocą którego czyste Ja uchwytuje siebie jako czyste Ja tego przypomniania sobie, tym samym jako samo-spostrzeżoną, aktywną terażniejszość; podobnie, że uchwytuje siebie [począwszy] od przeszłego „teraz” aż po aktualne, płynące, obecne „teraz” jako [Ja] trwające w czasie itd.<sup>62</sup>

Gdzie indziej jednak Husserl stwierdza, że właściwie czyste Ja nie rozciga się w czasie, nie trwa, lecz jest nierozciąglą, niepodzielną i iden-

<sup>61</sup> Ibid., s. 102.

<sup>62</sup> Ibid., s. 101.

tyczną jednością w każdym *cogito*<sup>65</sup>. Mówi też o wszechobecności czystego Ja w fenomenologicznym polu trwania, co także sugeruje jego ponadczasowość<sup>64</sup>.

Ta dwuznaczność w określaniu czasowego lub pozaczasowego charakteru czystego Ja jest związana, jak się wydaje, z dwuznacznością samego pojęcia Ja. Gdy Husserl ujmuje czyste Ja jako centrum uwagi — analogicznie do cielesnego centrum orientacji, wtedy próbuje je określić jako czasowo trwające, choć o trwaniu szczególnego typu, i jako jedyny w swoim rodzaju, absolutnie identyczny przedmiot. Natomiast gdy czyste Ja ujmowane jest jako zasada jedności świadomości, nie może być mowy o czasowym trwaniu czystego Ja ani o jego identyczności, choćby nawet w sensie jakiegoś jedynego w swoim rodzaju „przedmiotu”<sup>65</sup>. W notatkach z lat 1917—1918 Husserl opowiada się wyraźnie za tym drugim pojęciem czystego Ja, stwierdzając, że nie wszystko co subiektywne jest czasowe. „Tym, czego przede wszystkim nie mamy w czasowym strumieniu przeżyć, jest samo Ja. [...] Jako identyczny biegun wszystkich przeżyć i wszystkiego, co w intencjonalności przeżyć ontycznie zawarte [...] jest [ono] biegunem wszystkich szeregów czasowych i z konieczności jest ponadczasowe”<sup>66</sup>.

To ostateczne Ja, pozaczasowe i nieprzedmiotowe (nierefleksyjne), ma być absolutnie pierwotnym podłożem (*Urstand*) wszelkich przedmiotów, również immanentnych, wraz z ich uniwersalną formą czasową. To Ja nie powinno się już właściwie nazywać Ja — stwierdza dalej Husserl — i w ogóle nie powinno się nazywać, gdyż wtedy staje się już czymś przedmiotowym. Zapewne tej ostatecznej bezimiennej sfery, będącej ostatecznym źródłem wszystkiego, co jakoś uchwytne, nie można utożsamiać z pojęciem czystego Ja jako czegoś identycznego i refleksyjnie identyfikowalnego w immanentnym strumieniu czasu. Jedność ponadczasowej świadomości czasu jest ostateczną zasadą jedności i podstawą wszystkich innych jedności, również jedności czystego Ja w sensie zbliżającym je do pojęcia Ja osobowego.

Wraz z przejściem od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej Husserl modyfikuje jeszcze raz swoje ujęcie czystego Ja. Przestaje je uważać za pusty biegun identyczności, bez jakiegokolwiek treści, nie zmieniający się w toku spełnianych aktów intencjonalnych. W *Medytacjach kartezjańskich* stwierdza, że „to będące centrum odniesień Ja nie jest pozbawionym określeń biegunem identyczności (tak jak nie jest nim żaden przedmiot), lecz czymś, co dzięki prawidłowości, z jaką

<sup>65</sup> Zob. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. M. Biemel, Haag 1952, s. 116.

<sup>64</sup> Zob. Hua XIII, s. 53.

<sup>65</sup> Por. E. Marbach, op. cit., s. 216.

<sup>66</sup> Rękopis o sygnaturze L I 20, s. 4a, cyt. za: E. Marbach, op. cit., s. 216.

przebiega transcendentálna geneza, z ka¿dym wypromieniowanym z siebie aktem, aktem odnoszonym siê do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nowà trwałą własnoœæ”<sup>67</sup>.

Akty intencjonalne powstajà i przemijajà, odciskajàc jednak na trwajàcym Ja swój œlad w postaci pewnych przekonañ, postanowieñ, nastawieñ, które stajà siê wzglêdnie trwałymi nawykami, dyspozycjami czy własnoœciami Ja. Husserl nazywa je własnoœciami wzglêdnie okreœleniami habitualnymi (*Habitualitãten*). Gdy Ja w swym intencjonalnym Źyciu podejmuje jakàs decyzjê, rozstrzyga o czyms w akcie sãdzenia albo wartoœciowania, zostaje przez te spełnione akty w pewien sposób zmienione: odtãd istnieje jako Ja majàce wlasnie takie a takie przekonania, postawy, postanowienia, dopóki ich nie zmieni, nie odrzuci, nie zastapi innymi. Kierujàc siê refleksyjnie na siebie, Ja znajduje siebie zawsze wraz z przekonaniem, które uznaje za swoje wlasne. Nie sprowadza siê to do kwestii pamietania i mo¿liwosci wielokrotnego powtarzania minionych aktów odnajdywanych w przypomnieniu jako wlasne. Z jednej strony mogù bowiem pamietac przekonania, które ju¿ porzuciłem i które zatem nie stanowią ju¿ habitualnego okreœlenia mojego Ja; z drugiej strony mogù w ogóle nie wiedziec, skãd wzieło siê jakies moje przekonanie, nie pamietac aktów, w których powstało, a nawet nie uœwiadamiac go sobie jasno lub w ogóle, a jednak pozostaje ono okreœlajàcà mnie habitualnà własnoœcià, tyle że usytuowanà poza obszarem mojej aktualnej œwiadomoœci, w pasywnym tle œwiadomoœciowym, w obszarze nieœwiadomoœci, i stamtãd oddziałujàcym w rùżny sposób na moje aktualne intencjonalne Źycie.

Husserl nie mówi wprawdzie wyraźnie o pasywnoœci i nieœwiadomoœci w kontekœcie problemu własnoœci habitualnych czystego Ja, ale takie ujęcie wydaje siê wynikaç wprost z uznawania przez niego pewnej równoległoœci, a nawet równowa¿noœci pojęcia habitualnych własnoœci czystego Ja oraz pojęcia przedmiotowych osadów sensu. Zwraca na to uwagù R. Sokolowski piszàc, że pojęcie habitualnych własnoœci czystego Ja odnosi siê do tej samej sprawy, którą Husserl przedstawia w „Logice formalnej i transcendentálnej”, gdy mówi, że akty kategoriałne osadzajà na przedmiotach coraz nowe pokłady sensu<sup>68</sup>. Akt intencjonalny konstytuujàcy sens przedmiotowy jako swój trwały efekt jest zarazem aktem wytwarzajàcym trwałe przekonanie jako habitualnà własnoœæ czystego Ja. Przedmiotowe sensy i habitualne własnoœci czystego Ja sà równowa¿ne jako subiektywna i obiektywna strona tego samego trwałego wyniku intencjonalnego Źycia œwiadomoœci.

<sup>67</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjañskie*, przeł. A. Wajs, wstêp A. Póttawski, Warszawa 1982, s. 100 (stronice według numeracji oryginału podanej na marginesach polskiego tłumaczenia; dalej u¿ywam skrótu: Hua I).

<sup>68</sup> Zob. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague 1964, s. 188.



Tę interpretację potwierdza przedmiotowy sposób stosowania przez Husserla terminu „habitualność” w *Erfahrung und Urteil*, gdzie mówi o habitualnej wiedzy, habitualnym poznaniu, habitualnym sądzie, habitualnym osadzie określeń przedmiotu<sup>69</sup>. Habitualność jest tu pojmowana jako trwałe przedmiotowe mienie czystego Ja, w czym zawiera się większy dystans czy też transcendencja w porównaniu z pojmowaniem habitualności jako trwałych własności samego Ja, które — rzecz jasna — muszą przylegać do niego w sposób bardziej ścisły niż przedmiotowe nabytki. Pisze tu Husserl, że każdy krok receptywnego doświadczenia oraz orzekaniowego sądenia ma swój trwały efekt w postaci osadu sensu na przedmiocie, każdy wytwarza habitualności, które w najróżniejszy sposób działają w dalszym przebiegu intencjonalnego życia<sup>70</sup>. Sąd może retencjonalnie przebrzmieć, osunąć się w tło świadomościowe i w końcu całkowicie opuścić obszar aktualnej świadomości, może zostać „zapomniany”. Nie znika jednak przez to bez śladu, nie staje się całkowicie niczym, lecz pozostaje w pasywnym tle, w obszarze nieświadomości, co Husserl określa również mianem wtórnej pasywności lub mianem granicznego *modus* świadomości. Sąd w takiej modyfikacji, jako wtórna pasywność, stanowi habitualność Ja, jego trwałe mienie (*Besitz*), gotowe do nowego asocjacyjnego obudzenia i reaktywowania<sup>71</sup>.

Zastosowanie terminu „habitualność” jako nazwy trwałych własności podmiotu w *Medytacjach kartezjańskich* jest wyrazem pewnego dopełnienia koncepcji fenomenologii genetycznej, uzupełnieniem koncepcji procesualnej genezy nawarstwiającego się sensu przedmiotowego o koncepcję swoistej procesualności samego transcendentalnego Ja. Pasywne i aktywne życie intencjonalne ustanawia jako swój trwały wynik nie tylko sensory przedmiotowe, ale zarazem także odpowiednie habitualne własności czystego Ja.

Koncepcja habitualnych własności czystego Ja nie została przez Husserla szerzej rozwinięta, a zaledwie ogólnikowo naszkicowana. Znacznie szerzej potraktowana została geneza przedmiotowych sensów. Biorąc jednak pod uwagę równoległość i równoważność obu tych kwestii, można niektóre analizy — dotyczące zwłaszcza wtórnej pasywności i nieświadomości — odnosić *mutatis mutandis* również do habitualizmu czystego Ja, aczkolwiek w tekstach Husserla dotyczą one przedmiotowego aspektu transcendentalnej genezy. Zbliża to jeszcze bardziej pojęcie czystego Ja do pojęcia osoby. Zbliżenie takie zawarte jest już bowiem, mimo wszystkich możliwych tu zastrzeżeń, w uznaniu, że czysty podmiot posiada pewne trwałe własności (habitualności), nabywane dzięki spełnianiu czystych przeżyć<sup>72</sup>. Konstytuując siebie jako identyczny substrat habi-

<sup>69</sup> Zob. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972, s. 136—139, 143, 174.

<sup>70</sup> Zob. *ibid.*, s. 250.

<sup>71</sup> Zob. *ibid.*, s. 336.

<sup>72</sup> Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1961, s. 475.

tualności, Ja konstytuuje zarazem siebie jako Ja osobowe, zachowujące w toku wszelkich zmian styl jedności charakterystyczny dla tego samego Ja, swój charakter osobowy odróżniający je od wszystkich innych Ja — pisze Husserl<sup>78</sup>. Mimo że owo „zarazem” nie ma tu oznaczać utożsamienia, nie wydaje się, aby to ujęcie czystego Ja można było niesprzecznie pogodzić z pojmowaniem tegoż Ja jako transcendentalnej zasady jedności strumienia przeżyć. Nie sposób bowiem utrzymywać, że zasada może mieć jakieś przekonania. Jeżeli posiadanie przekonań przysługuje wyłącznie bytowi osobowemu, to czyste Ja jako substrat trwałych przekonań musi być zarazem pojęte jako byt osobowy. Dwuznaczność pojęcia czystego Ja utrzymuje się, a nawet umacnia i pogłębia w kontekście fenomenologii genetycznej.

#### A CONCEPT OF PURE EGO IN TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY OF EDMUND HUSSERL

##### Summary

The present paper deals with a development of Husserl's views on the position of pure ego in the structure of pure transcendental consciousness. Three views can be distinguished here: 1) the initial rejection of the existence of pure ego which could be something different from the whole of experience, 2) the acceptance of unchanging pure ego conceived as an empty pole of identity and unity of experiential stream, within static phenomenology, 3) the determination of pure ego as a substratum of habituality, i.e. permanent convictions constituting themselves automatically through the realization of acts and then determining in a different way (also unconsciously) a further course of the intentional life of pure ego, within genetic phenomenology.

Husserl did not analyze the last view extensively, but only outlined it generally as a subjective supplement of his considerations concerning transcendental genesis and the sedimentation of objective senses. Therefore the paper deals mainly with a view of pure ego as an empty identity pole. The author attempts to show the ambiguity contained in this notion: pure ego is to be both the transcendental principle of the unity of the experiential stream and a centre of acts' radiation. This ambiguity has some negative effects in the shape of various difficulties, tensions and even contradictions, noticeable especially in such problems as the question of the relationship between pure and personal ego, the question of the possibility of knowing pure ego in reflection and the problem of its temporality or non-temporality.

At the end of the paper the author contends that a notion of pure ego as a substratum of permanent convictions clearly assimilates this notion to a notion of a person, because possessing the convictions can be ascribed only to a personal being. This indicates that the above mentioned ambiguity of the notion of pure ego exists also within genetic phenomenology.

<sup>78</sup> Zob. Hua I, s. 101.