

# Stanisław Piskorz

---

## Problem realności świata transcendentalnego

---

Nowa Krytyka 12, 217-227

---

2001

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.

**Stanisław Piskorz**  
Uniwersytet Szczeciński

## **Problem realności świata transcendentnego**

Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się świadomości rzeczywistości. W pierwszej części interesować mnie będzie różnica między świadomością, w której mamy do czynienia z przedmiotem rzeczywistym, a świadomością przedmiotu jedynie wyobrażonego. W drugiej części zajmę się natomiast spostrzeżeniem zmysłowym i dokonam rozróżnienia w ramach prezentacji zmysłowej. Artykuł oparty jest na badaniach fenomenologicznych przeprowadzonych przez Hedwig Conrad-Martius.

1. Istotą teorii, która zostaje tutaj poddana krytyce jest ściśle związanie, utożsamienie świadomości rzeczywistości ze spostrzeżeniem zmysłowym. Wyznaczenie „rzeczywistości” czegoś zawsze zawiera w sobie odniesienie do spostrzeżenia, ponieważ świadomość rzeczywistości jest w źródłowym sensie spostrzeganiem czegoś.

„Rzeczywistym” w tym rozszerzonym sensie byłoby: 1. To, co właśnie jest spostrzegane. 2. To, co pod określonymi warunkami może zostać spostrzeżone<sup>1</sup>.

Rzeczywisty przedmiot może występować w wyobrażeniu tylko dzięki drodze określonej przedstawienia przez „możliwe spostrzeżenie”. Jak widać, zostaje tu zniszczona swoistość świadomości rzeczywistości. Aby usunąć tę identyfikację, trzeba pokazać, że świadomość rzeczywistości może się wiązać z takim wyobrażeniem, przy którym przedstawienie możliwych przeżyć spo-

---

<sup>1</sup> H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*. „Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung” 1916, Bd. 3, s. 364.

strzeżeniowych nie spełnia żadnej istotnej funkcji. Moment czyniący przedstawiany przedmiot rzeczywistym przedmiotem musiałby zostać ujęty jako coś swoistego.

W związku z tym zagadnieniem należy podzielić wyobrażenia na dwa typy. Zaczniemy od wyobrażenia „klasycznego”, w którym można znaleźć dwa momenty: 1. Odwołując się do Hume’a można mówić o mniejszej intensywności idei w porównaniu z impresją. Nie jest to tylko różnica stopnia (nie ma przejścia od spostrzeżenia do wyobrażenia i odwrotnie). Wyobrażony przedmiot jawi się w przyciemnionym medium, wynurza się z ciemnego ośrodka. Mamy do czynienia z „przesłoniętą naocznością” (*verdeckte Anschaulichkeit*). 2. To, co wyobrażone, zjawia się w innej sferze niż to, co spostrzeżone. Mogę zamknąć oczy, żeby sfera, na którą jestem skierowany kiedy spostrzegam, nie przeszkadzała, ale nawet widząc „odpycham” ją od siebie. Nie zwracam się też do wewnątrz; wyobrażeniowa treść pojawia się „gdzieś tam na zewnątrz”, lecz nie jest tam zakorzeniona we właściwy sposób, tak jak przedmiot spostrzegany. Unosi się, a miejsce jej unoszenia nie jest ani dokładnie określone, ani nie spełnia żadnych istotnych funkcji dla jej istnienia i przysługujących jej własności. Rzeczywistego, odległego w przestrzeni przedmiotu nie dosięgam we właściwym mu miejscu rzeczywistym, ale przedstawiam go sobie przy pomocy naocznego reprezentanta. Właśnie w tym typie wyobrażeń można znaleźć potwierdzenie krytykowanej teorii. Treść wyobrażeniowa miałaby coś wspólnego z przedmiotem rzeczywistym, gdybym posiadał odnośnie do niej świadomość, że mogłaby ona stać się w pewnych warunkach rzeczywista, tzn. spostrzeżona.

Jednak także tutaj teoria ta jest niewystarczająca. Jeżeli nie dosięgam przedmiotu w jego rzeczywistym miejscu, to nie znaczy to jeszcze, że nie dosięgam bezpośrednio rzeczywistego przedmiotu w żadnym sensie albo że nie ujmuję w samym wyobrażeniu rzeczywistego przedmiotu w żadnym sensie. Nie może przecież chodzić o dołączoną abstrakcyjną myśl (że zostanie on spostrzeżony). Wyobrażenie stanowi konkretną jedność, nie ma w nim dwóch heterogenicznych składników. Z jednej strony, przedstawiany przedmiot zostaje przyniesiony do naocznego uobecnienia przez jego reprezentanta, a z drugiej – zostaje ujęty w swoisty oglądowo-pusty sposób. W samym fenomenie tkwi odniesienie do rzeczywistego przedmiotu. Oprócz świadomego obrazowego uobecnienia przedmiotu w samym przeżyciu wierzę, że sięgam do rzeczywistej sfery przedmiotu.

Drugi typ wyobrażenia wygląda inaczej. Kiedy np. siedzę w pokoju z zamkniętymi drzwiami i oczekuję wizyty, może się zdarzyć, że „jakby widzę” korytarz, schody i wchodzącego. „Jakby widzę” też meble za moimi plecami, dalszą część podłogi itd. Roman Ingarden opisując ten typ przedstawiania sobie przedmiotów odnosi się m.in. do lęku przestrzeni, odczuwanego przez kogoś, kto nie widzi przepaści znajdującej się 20 metrów dalej, ale jakoś sobie ją przedstawia i to tak realnie, że budzi w nim ona strach.

Istnieją zatem osobliwe przedstawienia, odnoszące się do peryferii spostrzeganego przez nas aktualnie otoczenia, w których przedstawione w nich przedmioty nie posiadają w ogóle reprezentantów wyobrażeniowych. Jest tak, jak gdybyśmy wyczuwali je tylko czysto pasywnie; nie tkwi też poza tym żaden odrębny akt myślowy. Od czasu do czasu może również wynurzyć się jakiś akt, zupełnie mroczny bez żadnego fenomenu, a jednak zupełnie precyzyjnie określający to, co się np. za mną znajduje<sup>2</sup>.

Wyobrażenia tego typu są dane także z „przesłoniętą naocznością”; inaczej jest z drugim wyróżnionym przez nas momentem. Widać to wyraźnie, kiedy np. porównamy sytuację, w której „widzę” korytarz i idącego po nim, z wyobrażeniem jakiejś fantasmagorycznej postaci „snującej się” przed oczami. W pierwszym przypadku nie ma sensu mówić, że przedmiot zjawia się w odrębnej sferze. W pierwszym typie mogę myśleć, że przedmiot istnieje rzeczywiście w jakimś miejscu realnej przestrzeni świata, ale jest on odniesiony do tego miejsca w naocznie pustym sposób, podczas gdy naoczny reprezentant zjawia się „gdzieś tu” przede mną. Tutaj zaś miejsce przestrzeni jest mi dane faktycznie, w naoczny, chociaż „przesłonięty” sposób. Nie ma żadnego reprezentanta. Moje „duchowe” spojrzenie jest w stanie przedrzeć się do rzeczywistego miejsca przedmiotu. Jeżeli znajduje się on w pewnej bliskości, to może być „widziany” bezpośrednio, podobnie jak przedmioty spostrzegane, jest zakorzeniony w tej samej sferze.

[...] duchowe spojrzenie sięga do jego własnego miejsca rzeczywistego i właśnie tam ujmuje go w „widzący” sposób. Od tych dwóch typów wyobrażenia spostrzeżenie zostaje ściśle odróżnione przez to, że spojrzenie w nim nie tylko sięga do przedmiotu i jego miejsca rzeczywistego, lecz

<sup>2</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa 1974, s. 85.





W świadomości rzeczywistości zawarte jest pewne roszczenie wychodzące od przedmiotu (podającego się za rzeczywisty), roszczenie posiadania autonomii bytowej. Byt przedmiotu realnego nie jest tylko bytem dla jakiegoś podmiotu, sam przedmiot podnosi wymaganie samodzielności bytowej. Wymaganie to może oczywiście okazać się złudne, ale uchwycenie tego naocznego fenomenu musi poprzedzać teoriopoznawcze pytanie o rację ustalenia samodzielności bytowej realnego świata zewnętrznego. Nawet jeżeli przedmiot fałszywie podaje się za przedmiot rzeczywisty, to wiem, jakie musiałby posiadać istnienie, żeby być prawdziwym przedmiotem realnym. Po przyjrzeniu się przypadkowi autentycznej świadomości rzeczywistości staje się jasne, że nie ma żadnej sprzeczności w przedstawieniu bytu „niezależnego od świadomości”; przedmiot rzeczywisty jako właśnie rzeczywisty sam od siebie wskazuje, że jest czymś więcej niż tylko przedmiotem dla przedmiotu.

Przestrzeń świata, w której się znajdujemy, ujmujemy właśnie jako samodzielną bytową, a naszą każdorazową pozycję spostrzeżeniową rozpatrujemy jako w pełni przypadkową wobec istnienia i rodzajów przedmiotów realnego świata. Sfera możliwa do naocznego przejrzania jest wycinkiem nieograniczonej przestrzeni rzeczywistej, sfera spostrzeżeniowa zaś – wycinkiem sfery naocznej. Właśnie to, że przedmioty występują z już wcześniej posiadanej (choć nie zawsze naocznie) przestrzeni, nadaje spostrzeżeniu specyficzny charakter, a mianowicie nie pojawiają się one „nagle”, „z nicości”.

2. Przejdę teraz do rozpatrzenia spostrzeżenia zmysłowego, ponieważ właśnie ono zajmuje szczególnie wysoką pozycję przy pytaniu o poznanie realnego świata zewnętrznego. Aby zrozumieć prezentację zmysłową, trzeba zacząć od tego, że w normalnej postawie wobec świata widzę zawsze więcej, niż „właściwie” mogę widzieć. Świat nie jest mi dany w formie „kulisy teatralnej”, widzę całe, pełne rzeczy wraz z ich tylną stroną. Jest mi także naocznie dana sfera sięgająca poza to, co spostrzeżone (wykazałem to w pierwszej części tej pracy). Aby odczuwać tylko „impresje zmysłowe”, muszę zerwać swój normalny kontakt ze światem, tak, że zamiast pełnej rzeczy materialnej pojawi się jedynie jej „zmysłowy wygląd”. Teraz można zrozumieć różnicę między zmysłowo danym przedmiotem a przedmiotem ukazującym się w „przesłoniętej naoczności”. Ten drugi „utonie”, gdy moje duchowe spojrzenie przestanie go obejmować. Autonomiczny bytowo przedmiot (wyobrażenie drugiego typu) może się zjawiać, gdy trafia go oświetlający promień mojej świadomości, lecz jeżeli kontakt zos-

taje przerwany, wtedy przedmiot znika (jako zjawiający się, nie jako istniejący). Jest relatywny zjawiskowo, a autonomiczny bytowo.

Temu, co jest dane z przesłoniętą naocznością brakuje właśnie tego, co czyni zmysłowe „samo się ofiarowującym”<sup>6</sup>.

Przedmiot manifestuje swój byt czysto od siebie. Wiąże się to ściśle z jego realnością. Tylko wtedy, gdy chodzi o autonomiczny przedmiot można się pytać, czy zjawia się on „z mojej łaski”, czy „od siebie”, ponieważ przedmiot zależny od świadomości nie może czynić nic „od siebie”.

Ponieważ istotę zmysłowości stanowi to, że stan wydaje się przychodzić do przedstawienia czysto od siebie, dlatego wymaganie autonomii bytowej jest nieodłączne od tego, co zmysłowo dane<sup>7</sup>.

Z fenomenologicznego punktu widzenia to, co zjawia się jako zależne bytowo nie może równocześnie zjawiać się jako prezentujące samo siebie. Aspekt „samoprezentacji” tego, co zmysłowo dane, jest winny wyglądowi realności, który ono również posiada. Aspekt zmysłowości wyklucza aspekt relatywności istnienia i ustanawia aspekt autonomii bytowej.

Dokładniejsza analiza jest możliwa tylko po dokonaniu pewnego różniczenia spostrzeżeń zmysłowych. W obrębie całej prezentacji zmysłowej można odnaleźć dwa bieguny: z jednej strony materialne kwalifikacje rzeczy, np. twardość albo wrażenie chłodu przenikającego ciała (i w ogóle własne stany ciała), a z drugiej strony barwy i dźwięki. W ten sposób możemy odróżnić **prezentację wrażeniową** od **zjawiskowej** (*Empfindungs- und Erscheinungsgegebenheit*). W pierwszym rodzaju doświadczenia zmysłowego szczególną rolę gra moje ciało. Stosunek do ciała w specyficzny sposób przynależy do konstytucji przeżycia. Prezentację wrażeniową widać wyraźnie w przypadku tzw. propriocepcji, czyli odbierania bodźców związanych z ruchem i położeniem ciała. Zmysłowe posiadanie barwy i dźwięku może zostać pomyślane jako wstawione w czysto duchową osobę. Nie mogę zaś przeżywać własnych stanów ciała tak, że nie zostanie współprzeżyte ciało, lecz także nie mogę odczuwać twardości ulicy, po której idę, nie odczuwając jej ciałem albo przy ciele. Czysto

<sup>6</sup> H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie...*, op.cit., s. 411.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 413.



duchowa jednostka mogłaby więc posiadać przeżycie „wrażenia twardości” jedynie wtedy, gdyby przy tym czuła się cielesną jednostką (choćby faktycznie nie posiadała ciała).

Twardość ulicy prezentuje się w sposobie bezpośredniego „kontaktu”. Odpowiednio ukwalifikowany stan świata zewnętrznego wyłącza się osobiście, „bez dystansu”, przy mojej peryferii. Zjawiska barwne i dźwięczne występują zaś z oddalenia, z dystansem, nie ma tu „bliskości” kontaktu z ciałem (np. dźwięk dzwonu pozostaje przy dzwonie). Barwa i dźwięk „wpadają w zmysły”, lecz jest to inny stan niż bezpośrednie uciskanie mojego ciała.

Teraz można powiedzieć, że to, co jest dane zmysłowo zgłasza samo od siebie rozszczenie faktycznego bycia obecnym tu i teraz: w prezentacji wrażeniowej, że realne uciska zewnątrzświatowy stan względnie własny stan ciała, a w prezentacji zjawiskowej, że mnie w tym zjawisku zewnątrzświatowy stan zawiadamia sam o swoim realnym istnieniu *hic et nunc*. Także w hałucynacji musiałoby zostać podniesione wymaganie posiadania samodzielnego istnienia. Teoriopoznawcze badania należy zaczynać właśnie od doświadczenia zmysłowego, żeby sprawdzić, czy jest ono w stanie spełnić wysuwane przez siebie rozszczenie.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na różnicę między prezentacją wrażeniową a prezentacją zjawiskową. Barwa i dźwięk prezentują się same przez się. Prezentacja po stronie zjawiska pozostaje nawet po usunięciu świadomości, skreśleniu przeżycia spostrzeżeniowego. W samej barwie nie ma nic takiego, co zmuszałoby do stwierdzenia, że istnieje tylko wtedy, gdy jest spostrzegana. Prezentacja barwy należy do jej natury i musi być ukonstytuowana wraz z konstytucją barwy. Z fenomenologicznego punktu widzenia nic tutaj nie żąda obecności widzącej świadomości i ciała.

To, że np. widzę dzięki jakiejś czynności moich oczu, a nie moich uszu, nie tkwi ani w naoczności funkcji widzenia, ani w naoczności rzeczy widzenia. Jest to dopiero rezultat „eksperymentu”, co prawda eksperymentu naturalnego (którego już bardzo wcześniej wszyscy dokonujemy), że wraz z zamknięciem moich oczu zanika moje widzenie rzeczy widzenia, że przy poruszaniu oczami (i związanymi z nimi wrażeniami organicznymi

i mięśniowymi) bądź wraz z oddaleniem ciała mającego oczy różnorodnie zmieniają się własności rzeczy widzenia<sup>8</sup>.

Inaczej wygląda to w prezentacji twardości. Przy skreśleniu przeżywającego podmiotu „twardość” niejako zapada się w rzecz i tam kończy się jej byt, nie ma sama z siebie zdadności do prezentacji. Tylko w kontakcie z ciałem wydaje się stawać prezentacyjnie zdadna; przez realny stosunek dotknięcia zostaje wywabiona do prezentacji.

Prezentacja wrażeniowa: prezentacja stanu na peryferiach mojej świadomości, zależna od realnego stosunku dotknięcia między mną a stanem.  
Prezentacja zjawiskowa: prezentacja stanu „z oddali”, ugruntowana w zdolnej do samoprezentacji naturze tego stanu<sup>9</sup>.

Nasuwa się tutaj od razu pytanie: co to znaczy „na peryferiach” świadomości? Tak np. wyłania się czasem na krawędzi świadomości to, co sobie przypominamy, ale w tym wypadku mamy do czynienia z tworem należącym do świadomości. Odczuwane wrażenie natomiast dane jest jako z zewnątrz uciskające. Musimy odróżnić **przedmiotowe i realne ujęcie** bytu. Przedmiotowe ujęcie występuje wtedy, gdy „niewłaściwie” dosięgam, biorę tylko „przed oczy”, oglądam, a przedmiot pozostaje nietknięty, nienaruszony. W realnym ujęciu następuje interwencja w byt. Można przedmiot usunąć z jego miejsca, przekształcić, zniszczyć. Takie realne działanie z przedmiotem jest możliwe, gdy znajduje się on w tym samym wymiarze bytowym. Zjawiska duchowego nie mogą dotknąć cielesną ręką, ponieważ w realnej przestrzeni zajmuje ono „przestrzeń dla siebie”, przestrzeń „niewłaściwą”. **Realna transcendencja** istnieje między świadomością a materialną rzeczą. Sfery realna i „duchowa” nie krzyżują się. Realna transcendencja wyklucza ujęcie realne, ale nie przedmiotowe.

Stany wrażeniowe są oczywiście realnie transcendentne wobec świadomości. Nie są ściągalne do centrum świadomości tak jak np. to, co przypominane. Są po drugiej stronie świadomości, chociaż leżą w obszarze „ja”. Jak więc mogą uciskać, skoro nie uciskają świadomości, jak mogą zjawiać się „we” mnie

<sup>8</sup> M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] A. Węgrzeczki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 151.

<sup>9</sup> H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie...*, op.cit., s. 430.

albo „przy” mnie, skoro nie są „w”, ani „przy” świadomości. Nie może przecież być tak, że stan „z zewnątrz” wchodzi „w” świadomość (gdzie „z zewnątrz” zapewniałoby realną transcendencją, a „w” osobisty ucisk). W prezentacji zjawiskowej nie ma takiego problemu, stany świata są zasadniczo oddzielone nie tylko od świadomości, lecz także od „ja”; nie ma mowy o osobistym ucisku. Jeżeli zaś chodzi o prezentację wrażeniową, to albo odczuwany stan należy do świadomości, albo nie ma osobistego ucisku (pozostaje tylko prezentacja zjawiskowa). Stosunek do świadomości byłby w całej prezentacji zmysłowej taki sam, choć nie stosunek do „ja”. Przeciwnieństwo wyglądałoby teraz następująco:

Prezentacja wrażeniowa: samoprezentacja stanu z peryferii obszaru „ja”, wywołana przez stosunek do świadomości. Prezentacja zjawiskowa – samoprezentacja stanu z miejsca poza „ja”, ugruntowana we własnej naturze stanu<sup>10</sup>.

To wszystko nie wyjaśnia jednak specyfiki prezentacji wrażeniowej. Odczuwanie wrażeniowe jest swoistym rodzajem przeżycia. Rozważania te warto zakończyć kilkoma uwagami. Wrażenie twardości odnosi się do mnie jako cielesnego „ja” (a nie duchowego „ja”). Ciało jest nosicielem przeżycia prezentacyjnego. Przeżycie jest jednowarstwowe, nieprzedmiotowe; nie można znaleźć żadnej podwójności: przyjmującego zmysłu i wchodzącego stanu (w odróżnieniu od prezentacji zjawiskowej). Ciało odczuwa wrażenia, o ile jest w nie wcielone „ja”. Przeżyciom wrażeniowym podlega jednak nie „ja” jako świadomość, ale jedynie jako cielesne „ja”.

Umysł, który postrzega, jest umysłem wcielonym<sup>11</sup>.

Jeżeli chcę wyraźniej czuć ucisk twardej rzeczy w końcach palców, to napieram od wewnątrz na te palce. Wskazuje to, że: 1) jestem w nich zawsze, 2) mogę być mniej lub bardziej w nich skupiony. „Wysuwając się” w odnośne miejsce ciała sprawiam, że stosunek między mną a ciałem staje się właściwszy i bardziej wewnętrzny, a przez to – wtórnie – także stosunek dotknięcia między mną (jako zdolnym przeżyciowe „ja”) i zewnętrzną uciskającą rzeczą. Wysu-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 454.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty: *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. S. Cichowicz. Warszawa 1975, s. 25.

wanie się odbywa się z tej części mnie, która jest faktycznie ograniczona przez materialne ciało, która kończy się w tym ciele, i przez którą może zostać przeżyty ucisk ciała.

Widzieliśmy wyżej, że duchowy byt jako duchowy zajmuje izolowane miejsce w ciele; teraz widzimy, jak ja, z drugiej strony, jestem faktycznie ograniczony przez moje ciało i na tym fakcie rzeczywistego cielesnego ograniczenia opiera się możliwość prawdziwych przeżyć wrażeńiowych; tak więc moje cielesne „ja” musi zostać oddzielone jako w pełni samodzielny fakt, w naocznie jasny sposób, od mojego duchowego „ja”<sup>12</sup>.

Mamy tu do czynienia z innym rodzajem świadomości. Świadomości nasycającej, prześwietlającej, a nie przedmiotowo ujmującej. Musi być ona obecna w przypadku przeżywanego przebiegu „ja”. Jeszcze raz można odwołać się do zmysłu propriocepcji, którego utrata wiąże się ze szczególnymi problemami:

[Osoba] pozbawiona ciała jest czymś w rodzaju widma. Straciła, wraz ze swoim zmysłem propriocepcji, fundamentalną, organiczną „kotwicę” swej tożsamości<sup>13</sup>.

Można teraz na nowo postawić pytanie o stosunek między „ja” a ciałem.

---

<sup>12</sup> H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie...*, op.cit., s. 535.

<sup>13</sup> O. Sacks: *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg. Poznań 1994, s. 78.