

Kazimierz Kłósak

Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej

Studia Philosophiae Christianae 1/1, 75-123

1965

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KLÓSAK

ZAGADNIENIE WYJŚCIOWEJ METODY FILOZOFICZNEGO POZNANIA DUSZY LUDZKIEJ

Cz. I.

Próba ustalenia wymienionej metody

I. *Przy pomocy jakich metod możemy dojść do poznania właściwej dla człowieka duszy, o jakiej nam mówią jej definicje z zakresu filozofii przyrody i metafizyki?*

Niektóre z tych metod staną przed nami przy opracowaniu szczegółowych zagadnień dotyczących natury duszy ludzkiej. Rozpatrzę je więc później w związku z tymi zagadnieniami. Obecnie natomiast chciałbym zbadać, jaki rodzaj poznania nas samych może stać się formalnym punktem wyjścia dla wywodów dyskursywnych o naszej duszy, gdy ją bierzemy taką, jaką ona jest sama dla siebie, a więc pod względem swych cech bezwzględnych? Czy tym punktem wyjścia nie może być jakaś postać naszego samopoznania bezpośredniego, dokonywanego w powiązaniu z pojęciami o charakterze ontologicznym, lub precyzyjniej się wyrażając, z pojęciami z dziedziny filozofii przyrody względnie metafizyki.

Krytyczną ocenę wartości obiektywnej, naukowej, form bezpośredniego samopoznania się naszej duszy przeprowadzę w ten sposób, że za podstawę roztrząsań wezmę artykuł Alberta Michotte'a *Psychologie et philosophie*¹. Artykuł ten został wprawdzie napisany ze stanowiska psychologii eksperymentalnej, niemniej jednak, polemizując z jego skrajnymi tezami, będziemy mogli ustalić wyjściowe metody badań duszy ludzkiej nie tylko w płaszczyźnie wymienionej dyscypliny, ale także w płaszczyźnie poznania filozoficznego.

¹ „Revue Néoscholastique de Philosophie”, XXXIX (1936), s. 203—228.

W wywodach Michotte'a będą nas interesowały dwa zagadnienia:

- a) Czy i w jakim zakresie możemy zdobyć o zjawiskach psychicznych poznanie pewne i obiektywne, gdy posługujemy się introspekcją lub jakąś inną formą poznania bezpośredniego?
- b) Co i w jakim zakresie można z bezpośredniego poznania zjawisk psychicznych zakomunikować drugim przy pomocy terminów językowych, jeżeli się pragnie, by to poczynanie miało wartość naukową?

1. Zanim zapoznamy się z wynikami, do których doszedł Michotte rozwiązując dwa wymienione zagadnienia, musimy zwrócić uwagę na jego *pojmowanie introspekcji*.

Tylko taki wgląd w własną psychikę zasługuje, według Michotte'a, na nazwę introspekcji, który swoje dane osiąga pod postacią przedmiotu wziętego w zacieśnieniu do tego, co w linii poznania przeciwstawia się podmiotowi poznającemu². W strukturze introspekcji występuje więc, zdaniem profesora łowańskiego, pewna dwoistość. Z jednej bowiem strony mamy pewną treść w postaci przedmiotu o podanym znaczeniu, z drugiej zaś strony — akt kontemplacji zwrócony do tej treści. Akt kontemplacji, kierując się „egzystencjalnym punktem widzenia” (Edward Bradford Titchener), ujmuje tę treść w niej samej, tak że interpretacja zjawiska psychicznego w terminach rzeczy jest z aktu kontemplacji wykluczona³.

Takie ujęcie introspekcji dozwala na jej zastosowanie jedynie do tych zjawisk psychicznych, które posiadają wskazany charakter przedmiotowy. Tak też czyni Michotte. Według niego podatne dla introspekcji są spo-

² Michotte pojął więc przedmiot wężej niż to zrobili Kazimierz Twardowski (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, Wien 1894, s. 37—38), Jan Łukasiewicz (*Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny”, IX (1906), s. 163—164; *Z zagadnień logiki i filozofii — Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 53), Tadeusz Kotarbiński (*Wybór pism*, t. II: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 106, 114) i Mieczysław Kreutz (*Podstawy psychologii — Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*, Warszawa 1949, s. 349—350), którzy utożsamili przedmiot z wszystkim, co jest czymś a nie niczym, czyli co jest bytem.

³ Określenie introspekcji, dane przez Michotte'a na s. 209, nie jest dość jasne. Autor ten pisze, że za większością psychologów eksperymentalnych rozumie przez introspekcję *le procédé, grâce auquel il serait possible de connaître (et d'analyser) les faits de la vie intérieure, ce qui est «donné» dans l'expérience, ce qui «est», ce qui «existe» à un moment du temps, dans la vie mentale*. Pełna myśl Michotte'a ujawnia się dopiero z okazyjnych wyrażeń całego studium.

strzeżenia i konstrukcje wyobraźni, gdyż one występują przed naszą świadomością w roli „przedmiotu”⁴. Natomiast inne zjawiska psychiczne, takie jak uczucia, stany afektywne, akty umysłu i woli, nie mogą być badane metodą introspekcji, gdyż są pozbawione charakteru „przedmiotowego”, a natomiast przedstawiają się nam jako nasza czynność wewnętrzna. Ta ich cecha specyficzna zostaje całkowicie niedostępna dla introspekcji⁵.

Nie mogła się ona również ujawnić przy zastosowaniu przez szkołę würrburską retrospekcji, polegającej na tym, że się obserwuje daną czynność wewnętrzną nie w czasie jej dokonywania się w nas, lecz dopiero wtedy, gdy została utrwalona w pamięci bezpośrednio⁶. Metoda retrospekcji dlatego nie może, zdaniem Michotte’a, doprowadzić do rezultatu pozytywnego, bo skoro rzeczony zjawiska psychiczne są naszą czynnością wewnętrzną, a więc czymś, co przez swą istotę ma charakter podmiotowy, to nie wiadomo, w jaki sposób mogłyby bez zniekształcenia samych siebie przyjąć charakter „przedmiotowości”, wymagany do ich obserwacji w pamięci bezpośrednio⁷.

Wracając jeszcze do introspekcji, uprawianej również w sposób systematyczny przez szkołę würrburską, trzeba dodać, że, według Michotte’a, przemawia na jej niekorzyść prócz tego, co wyżej zostało powiedziane,

⁴ S. 211, 213.

⁵ S. 211.

⁶ Zob. ujęcie retrospekcji u Oswalda Külpego w *Vorlesungen über Psychologie*², Leipzig 1922, s. 44—45, lub u Augusta Messera w *Empfindung und Denken*, Leipzig 1908, s. 76—78.

W naszej literaturze psychologicznej Kreutz, zamiast mówić o retrospekcji, używa terminu „introspekcja z pamięci”, który przeciwstawia terminowi „introspekcja równoczesna”. Zob. tego autora dz. cyt., s. 48—49, i *Metody współczesnej psychologii*, Warszawa 1962, s. 29. Wyraz [„retrospekcja”] — pisze Kreutz w drugiej pracy (l. c.) — jest błędnie utworzony lub zastosowany, bo łaciński wyraz *retro* oznacza „wstecz”, „to tył”, a więc retrospekcja może znaczyć spojrzenie wstecz, a nie „do wnętrza”. Retrospekcją w psychologii można by nazwać przypominanie sobie np. krajobrazów, które kiedyś widzieliśmy, lub w ogóle przypominanie sobie czegoś, a nie specjalnie opisywanie procesów psychicznych, dawniej przeżywanych. Jeśli chodzi o te procesy, należałoby chyba mówić o retro- intro- spekcji. Wyraz taki byłby jednak dziwaczny i niezręczny, lepiej więc mówić o introspekcji z pamięci. Te uwagi Kreutza są niewątpliwie słuszne, ale w trakcie streszczenia i oceny artykułu Michotte’a pozostaną przy używanym przezeń terminie „retrospekcja”, gdyż to będzie prostsze.

⁷ Art. cyt., s. 211.

sprzeczność rezultatów rzekomo introspekcyjnych, do których doszły jednostki, urzeczywistniające w sytuacjach analogicznych doświadczenia na pozór podobne. „Te zjawiska — pisze profesor Iowanski — które mieli odkryć jedni z obserwatorów i którym oni przypisywali wartość faktów doświadczenia bezpośredniego, były po prostu i zdecydowanie zaprzeczane przez drugich obserwatorów o równoważnym przygotowaniu naukowym. Dla jednych chodziło o rzeczywiste dane doświadczenia, dla drugich — o interpretacje danych, które się wymknęły pierwszym. Tu mieści się stale zagadnienie centralne: opis bezpośrednich danych, czy nabyta interpretacja? Tu mieści się główna słabość introspekcji, gdyż w obecnym stanie naszego poznania żaden autorytet nie może rozstrzygnąć postawionej kwestii i wydaje się, niestety, rzeczą niemożliwą ustanowienie kontroli, która mogłaby rozwiązać tę antynomię”⁸.

Michotte utrzymuje, że gdyby się przyjęło introspekcję za jedyną drogę prowadzącą do bezpośredniego poznania danych świadomości, trzeba by było opowiedzieć się za sensualistyczną teorią życia psychicznego, gdyż introspekcja, która zatrzymuje się tylko na tym, co ma charakter „przedmiotowy”, znajduje w nas jedynie treści wrażeniowe i obrazy zmysłowe⁹. Broniąc się przed sensualizmem, podsuwa Michotte myśl, że obok introspekcji jest możliwe inne bezpośrednie poznanie danych świadomości, które nie zakłada dychotomii między aktem obserwacji a tym, do czego on się zwraca. Chodzi tu Michotte’owi o bezpośrednie ponanie pewnych danych świadomości przez samą ich obecność w nas, a nie przez zastosowanie introspekcyjnego aktu obserwacji, który ujmuje tylko to, co ma charakter „przedmiotowy”. Chodzi belgijskiemu badaczowi o ten sposób poznania, który umożliwiłby bezpośrednie ujęcie tych naszych zjawisk psychicznych, jakie przedstawiają się nam na przykład pod postacią uczuć, stanów afektywnych, czynności bezpośrednio przeżywanych (chcenie, pragnienie czegoś, akt wyboru) postaw umysłowych (wiara, wątpienie,

⁸ S. 212—213. Zob. jeszcze s. 217—219. — Podobnie jak Michotte argumentuje u nas Włodzimierz Szewczuk (*Psychologia*, t. I, Warszawa 1962, s. 137—138), który przy swej krytyce bierze pod uwagę introspekcję szeroko rozumianą jako poznanie własnych zjawisk psychicznych bez pośrednictwa zmysłów (tamże, s. 133).

⁹ Art. cyt., s. 210—211.

uwaga) i myśli¹⁰. Ale temu poznaniu, na którego istnienie zwrócili również uwagę Kazimierz Ajdukiewicz¹¹, o. Korneliusz Fabro¹² i w jakiejś mierze Jerzy Dwelshauvers¹³, Michotte nie przyznaje wartości obiektywnej, naukowej. Rezultaty takiego poznania mogą, według, niego, stanowić jedynie przekonanie czysto osobiste¹⁴.

2. Odpowiedź, którą Michotte dał na swoje drugie pytanie, powiększa wrażenie pesymizmu, jakie zostawił przez odpowiedź na swe pierwsze pytanie.

Michotte zwraca najpierw uwagę na *fakt podstawowy*, że „język nie stanowi metody wejścia w bezpośrednią łączność między dwoma umysłowościami, lecz że zasadza się jedynie na seriach znaków zmysłowych, które nabierają znaczenia dla danej osoby jedynie w świetle jej własnego doświadczenia”¹⁵. Z tego faktu wyprowadza lowański psycholog możliwość

¹⁰ S. 211—212. — Jaśniej, niż w swoim artykule, mówił Michotte o tej formie poznania bezpośredniego w wykładach, które miał w „Institut Supérieur de Philosophie” (Louvain) w roku akad. 1938/39. Ale i to, co wtedy powiedział, nie może w pełni zadowolić. Określiwszy wszystkie ludzkie zjawiska psychiczne, które można osiągnąć przy pomocy wskazanej formy poznania bezpośredniego, jako działalność, czynność immanentną, bezpośrednio przeżywaną (*l'activité immanente, immédiatement vécue*), postawił swych słuchaczy przed problemem uzgodnienia tej terminologii psychologicznej z terminologią użytą w artykule sprzed dwu lat. Zwracało natomiast uwagę to, co Michotte mówił o okolicznościach wyodrębnienia bezpośredniego poznania pewnych danych świadomości przez samą ich obecność w nas. Oto profesor lowański doszedł do tego wyodrębnienia na skutek doświadczeń, jakie z N. Prümem prowadził nad aktami wyboru. (Zob.: *Michotte et Prüm, Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, „Archives de Psychologie”, Genève, X (1910), nr 38—39, s. 119—299.) Spostrzeżeniu dokonaniem w trakcie tych doświadczeń Michotte nie przypisuje jednak żadnej oryginalności. Jego zdaniem przy omawianej formie poznania bezpośredniego chodzi o to, o czym myśleli dawni autorzy *en parlant de réflexion (se replier) de l'âme sur elle-même*.

¹¹ *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, s. 319—320.

¹² *L'anima — Introduzione al problema dell'uomo*, Roma 1955, s. 26.

¹³ *L'étude de la pensée — Méthodes et résultats*, Paris [brw], s. 14—16. — Wymieniając Dwelshauversa muszę podkreślić, że nie uświadomił on sobie jasno typu epistemologicznego omawianego poznania.

¹⁴ Art. cyt., s. 218—219. Na tych stronicach Michotte nie dość wyraźnie wyodrębnił od introspekcji ten sposób poznania bezpośredniego, który zasadza się tylko na uświadomieniu naszych czynności wewnętrznych w czasie ich dokonywania się w nas. Pełniej swoją myśl wyraził Michotte we wskazanych wyżej wykładach.

¹⁵ S. 213.

związania z tymi samymi słowami odmiennego sensu w zależności od różnic w doświadczeniu osobistym poszczególnych jednostek. W wypadku zrealizowania się takiej możliwości relacje między danymi słowami a rzeczami oznaczonymi przez te słowa będą identyczne u różnych osób, natomiast relacje między słowami a wrażeniami podmiotowymi tych osób będą różne. Stąd z tożsamości relacji między słowem a rzeczą, zdobytej dzięki kontroli społecznej, nie można, zdaniem Michotte'a, wnioskować na tożsamość relacji między słowem a wrażeniem podmiotowym. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie daltonizmu. Podobna niezgodność może zachodzić również w stosunku do innych czuć niż wzrokowe, lub w stosunku do spostrzeżeń bardziej złożonych jak spostrzeganie form. Jeszcze częściej niż przy czuciach i spostrzeżeniach ta niezgodność będzie zachodziła, według Michotte'a, w odniesieniu do wyższych zjawisk psychicznych, jak akty myśli i woli. Powodem tego stanu rzeczy są trudności, z jakimi związane jest nauczanie terminów językowych, mających służyć do określenia wyższych form życia psychicznego. Zjawiska czuć i spostrzeżeń mogą być wywołane do woli przez tego, który uczy danego języka. Natomiast wyższe funkcje psychiczne nie mogą być w ten sposób wywoływane¹⁶. „Powstają one — pisze Michotte — spontanicznie, w warunkach praktycznie nie dających się skontrolować, a słowa je oznaczające stosują się zawsze do sytuacji bardzo złożonych, których pewne składniki, pewne przejawy lub pewne gesty danego osobnika, albo nawet tylko charakter globalny sytuacji, skłaniają wychowawcę do zastosowania tej lub innej nazwy. Jest rzeczą zrozumiałą, że w tych warunkach sens słów tego rodzaju może być bardzo niejasny i bardzo zmienny z jednej jednostki na drugą¹⁷. Tych braków nie można, zdaniem Michotte'a, usunąć przez dodatkowe wyjaśnienia, „gdyż sens języka używanego przy komentowaniu doświadczenia przeżywanego nie jest bardziej stały, ani bardziej jednoznaczny jak sens technicznych terminów bezpośrednich¹⁸. „Do tej trudności — ciągnie dalej Michotte — dołącza się trudność, która jest bez wątpienia jedną z jej konsekwencji, a zasadza się na krańcowym ubóstwie słownika przeznaczonego do oznaczania stanów wewnętrznych. Stąd jest ciężko od-

¹⁶ S. 213—215.

¹⁷ S. 215.

¹⁸ L. c.

gadnąć, w jakiej mierze użycie tych samych słów, «ja chcę» na przykład, odpowiada analogicznym stanom psychicznymi u różnych osób...¹⁹

Z tych spostrzeżeń wyprowadza Michotte wniosek, że „użycie języka nie pozwala wcale eksperymentatorowi poznać przez analogię ze swoim doświadczeniem osobistym tego, co odczuwa, co przeżywa wewnętrznie druga osoba. Nic nas nie upoważnia — kontynuuje swoje wywody Michotte — do zrekonstruowania w nas doświadczenia drugiej osoby na podstawie opisu słownego, jaki ona daje o swoim doświadczeniu. Ta rekonstrukcja posiada tę wadę zasadniczą, że dokonuje się z pomocą elementów pochodzących z doświadczenia osoby różnej od tej, która dokonuje samoanalizy. Doświadczenie przeżywane przez drugą osobę w określonej sytuacji jest i zostaje czymś nieudzielalnym; jest to X, rzecz nieznaną dla każdej innej osoby. Dlatego też jedyną rolą, jaką można przyznać opisom słownym stanów psychicznych — to rola reaktywu różnicowego (*la portée d'un réactif différentiel*) w tym znaczeniu, że opisy różniące się między sobą mogą być uważane za znaki obecności w danej osobie stanów wewnętrznych X, Y, różnych od siebie. Słowa odgrywają w tym przedmiocie rolę analogiczną do roli takich zjawisk fizycznych jak na przykład przesunięcie się wskazówki galwanometru, które są znakami obecności wydarzenia X, nie wchodzącego i nie mogącego wejść w sferę naszego doświadczenia bezpośredniego”²⁰.

Opis psychologiczny, sprowadzony do zespołu reaktywów różnicowych, dozwala, zdaniem Michotte'a, jedynie na utworzenie psychologii percepcji. Podstawą tej psychologii są prawa typu: „Każda jednostka, umieszczona w sytuacji A, różnej przedmiotowo od sytuacji B, doznaje wrażenia analogicznego do tego, jakiego doznaje w sytuacji B”, albo prawa typu: „Każda jednostka, umieszczona w sytuacji A, podobnej częściowo do sytuacji B, doznaje wrażenia odmiennego od tego, jakiego doznaje w sytuacji B”. Jakość tych wrażeń może się różnić z jednej osoby na drugą. Te różnice w jakości są jednak obojętne dla praw naukowych. Ażeby móc sformułować prawa o znaczeniu ogólnym, wystarczy wiedzieć, że różne jednostki, przechodząc przez podobne sytuacje przedmiotowe, doznają

¹⁹. L. c.

²⁰. S. 215—216.

w nich wrażeń podobnych lub różnych w porównaniu z wrażeniami, jakie przeżywają w innych sytuacjach przedmiotowych²¹.

Można by się zapytać, czy, opierając się na tych kryteriach intersubiektywnego podobieństwa i różnicy przeżyć, nie można by dojść do wyodrębnienia innych stanów psychicznych, a więc uczuć od czuć, pojęć od wyobrażeń itd.? Czy obok psychologii percepcji nie dałoby się zbudować tą samą metodą innych działów psychologii? Michotte sądzi, że teoretycznie nie można by nic zarzucić temu planowi. Przeczy jednakowoż, by jego realizacja praktyczna posiadała wartość naukową ze względu na łatwe pomieszenie „danych bezpośrednich” z ich „interpretacją” i ze względu na brak kontroli przedmiotowej sensu użytych słów. Rekonstrukcji wyższych form życia psychicznego drugich osób, opartej na ich opisie słownym, przyznaje Michotte jedynie wartość praktyczną²².

Z dotychczasowego streszczenia poglądów Michotte'a widzimy, że, według tego profesora łowańskiego, naukowe studium zjawisk psychicznych, wziętych w sobie, jest rzeczą niemożliwą nawet wtedy, gdy wymienione zjawiska są treściami wrażeniowymi, bo chociaż te treści dają się poznać przez introspekcję w sposób pewny i obiektywny, to jednak nie można ich zakomunikować drugim z pomocą terminów językowych. Tak zwany opis psychologiczny treści wrażeniowych nie ujawnia słuchającemu sprawozdania jakości tych treści, lecz tylko ten fakt, że te treści różnią się między sobą, względnie że są takie same. Tego rodzaju naukowa rekonstrukcja, dokonana od strony stosunków różnicy i podobieństwa, nie jest możliwą w odniesieniu do zjawisk psychicznych o charakterze podmiotowym, gdyż ani nie można ich osiągnąć w sposób pewny i obiektywny przy pomocy bezpośredniego poznania różnego od introspekcji, ani też nie można ich zakomunikować drugim w myśl kryterium podobieństwa i różnic w przeżyciach.

§ 3. Żeby nie ograniczyć się do psychologii percepcji, Michotte proponuje za krańcowymi behawiorystami inne ujęcie przedmiotu i metody psychologii.

Wymienieni autorzy wysuwają jako przedmiot naukowej psychologii eksperymentalnej reakcję człowieka na otoczenie, przy czym otoczenie

²¹ S. 216—217.

²² S. 217—219

definiują w terminach czysto fizycznych, a reakcję człowieka w terminach czysto fizjologicznych. Metodą tej ich psychologii „obiektywnej”, psychologii zachowania się (*la psychologie du comportement*), ma być obserwacja tego rodzaju, jaką posługują się nauki przyrodnicze.

Michotte przyjmuje zasadniczą myśl behawiorystów, że przedmiotem psychologii eksperymentalnej o szerszym zasięgu jest *działanie człowieka, reakcja człowieka na otoczenie*. Odrzuca natomiast czysto fizyczną definicję otoczenia i czysto fizjologiczną definicję reakcji na otoczenie jako ujęcie zbyt proste wobec złożoności faktów.

Behawiorysty pojmują otoczenie jako ściśle określony zespół podniet fizycznych, działających na organizm człowieka, a więc na przykład jako zespół określonych promieni świetlnych, które wytwarzają odpowiednie obrazy na siatkówce. W tym pojmowaniu otoczenia behawiorysty przeocząją tę okoliczność, twierdzi *Michotte*, że otoczenie wywołuje reakcję człowieka nie o ile tworzy pewien ściśle określony zespół podniet fizycznych, ale o ile posiada pewien sens funkcjonalny. Ten sens funkcjonalny może się ujawniać w różnych kombinacjach podniet fizycznych, a mimo to będzie wywoływał reakcję o tym samym znaczeniu. Sens otoczenia ma inną genezę podmiotową, gdyż łączy się z otoczeniem dzięki doświadczeniu naszego życia²³.

Reakcja człowieka na otoczenie jest dla behawiorystów określonym zjawiskiem fizjologicznym, w które wchodzi zmiany dokonujące się w systemie nerwowym, mięśniowym, gruczołowym itd. Tej czysto fizjologicznej definicji reakcji człowieka zarzuca *Michotte* podobny błąd jak czysto fizycznej definicji otoczenia. Definicja czysto fizjologiczna mnoży niepotrzebnie ilość odpowiedzi człowieka na otoczenie w zależności od każdej odmiany w przebiegu fizjologicznym czynności, zapominając o tym, że czynności, które różnią się między sobą z punktu widzenia fizjologicznego, mogą być tą samą czynnością pod względem swego sensu. Jeżeli w psychologii zechcemy scharakteryzować reakcje człowieka na otoczenie i wykryć rządzące nimi prawa, musimy je ująć w pierwszym rzędzie ze strony ich sensu, a nie ze strony czysto fizjologicznej²⁴.

Nie dziwimy się, że, przy takim ujęciu otoczenia człowieka i jego reakcji

²³ S. 221—222.

²⁴ L. c.

na otoczenie, Michotte nam mówi, iż adekwatna analiza obu czynników z trudem tylko mogłaby się obejść całkowicie bez jakiejś postaci introspekcji. Występując z tym zdaniem, Michotte nie popełnia jednak żadnej niekonsekwencji, gdyż chodzi mu nie o introspekcję typu „egzystencjalnego”²⁵, ale o introspekcję typu „informacji”, która zasadza się na prostym użytkowaniu języka bieżącego, by powiedzieć, «co się widzi», «o czym się myślało», «co chcieliśmy uczynić». Te dane nie będą wcale przeznaczone do tego, by dały poznać konstytucję życia psychicznego jednostki. Umożliwią one tylko poznanie sensu, jaki miały dla jednostki okoliczności, w których ona się znajdowała, i akty, których dokonała”²⁶. Michotte jest bowiem przekonany, że jedynym instrumentem, zdolnym do odczytania sensu sytuacji i reakcji człowieka na nią, jest sam człowiek²⁷.

Psychologia złagodzonego behawioryzmu, którą podziela Michotte, posługuje się pojęciami funkcjonalnymi, to znaczy pojęciami, które nie oznaczają władz psychiki ludzkiej oraz konkretnych aktów psychicznych, lecz tylko formy reakcji człowieka na określoną sytuację. Takie pojęcia, jak pojęcie inteligencji, pamięci i woli, rozumiane jako pojęcia funkcjonalne, nie mówią o tym, czym są w sobie inteligencja, pamięć i wola, lecz tylko, jak człowiek działa w pewnych sytuacjach. Te psychologiczne pojęcia mają więc taki sam sens jak pojęcia fizyki²⁸.

II. Co sądzić o stanowisku metodologicznym Michotte’a?

1. Jeżeliby jedyną nauką psychologią eksperymentalną była, jak sądzi ten autor, *psychologia percepcji*, zbudowana w oparciu o kryterium intersubiektywnego podobieństwa i różnicy przeżyć, oraz psychologia zachowania się, posługująca się pojęciami wyłącznie funkcjonalnymi — *nie moglibyśmy dojść do wyodrębnienia duszy ludzkiej z jej substancją, władzami i aktami*. (Filozoficzne poznanie duszy ludzkiej nie może się obejść, jak zobaczymy w trakcie dalszych analiz, bez bezpośredniego poznania naszych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie

²⁵ Poprzednio podana Michotte’owska definicja introspekcji jest to definicja introspekcji typu „egzystencjalnego”.

²⁶ S. 223.

²⁷ S. 225—226.

²⁸ S. 223—225.

się w nas — bez tej formy intelektualnej świadomości refleksyjnej, różnej od Michotte'owskiej introspekcji typu „egzystencjalnego”, która nie tylko umożliwia nam dostęp do wszystkich czynności wewnętrznych, ale która prowadzi nas jeszcze — na dalszym planie — do odkrycia w tzw. czystym „ja” substancji, dającej się zidentyfikować w świetle refleksji filozoficznej jako substancja naszej duszy. Tymczasem psycholog lowański bezpośrednio poznaniu o takiej doniosłości odmawia wartości obiektywnej, naukowej.

Jeżelibyśmy przy podjęciu stanowiska zajętego przez Michotte'a doszli na jakiejś drodze do wydzielenia substancjalności zasadniczego bytu naszej duszy, niewiele byśmy na tym zyskali, gdyż nie byłibyśmy w stanie określić natury poznanej substancji ze stanowiska metafizyki. Pojedynczości i duchowości substancji duszy ludzkiej nie można uzasadnić nie tylko w oparciu o psychologię percepcji, ale również w oparciu o pojęcia funkcjonalne psychologii obiektywnej. Wszak te pojęcia — chociażby to nawet były pojęcia inteligencji i woli — nie wyrażają formalnie żadnych duchowych czynności psychicznych wziętych w sobie, z których właściwości moglibyśmy w płaszczyźnie metafizyki ustalić naturę substancji duszy ludzkiej; to bowiem, co opisują, jest to tylko działanie człowieka, ujawniające zawsze swój sens dla innych osób poprzez jakieś dane somatyczne. Ujęcie sensu sytuacji, w której znajduje się człowiek, oraz ujęcie sensu jego reakcji na tę sytuację, również nie pozwoli nam poznać z punktu widzenia filozofii przyrody i metafizyki natury substancji naszej duszy, jeżeli tylko będziemy abstrahowali od wziętych w sobie wyższych ludzkich czynności psychicznych — czynności umysłu i woli²⁹. Stąd też Michotte mógł napisać, że jeżeli nie chce się przesądzać na początku badań rezultatów ostatecznych, można pojmować prowizorycznie sens sytuacji i reakcji

²⁹ Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że nie można dowieść duchowości duszy ludzkiej przez odwoływanie się do faktu, że jedynie człowiek na ziemi tworzy kulturę, gdyby przez tworzenie kultury rozumiało się pewne zewnętrzne czynności i dzieła, wzięte nawet z właściwym dla nich sensem. W tym tylko wypadku można, jak sądzę, dojść w oparciu o fakt tworzenia kultury przez człowieka do pozytywnego wniosku w stosunku do tezy o duchowości duszy ludzkiej, gdy tworzenie kultury rozpatrujemy od strony takich jej źródeł, jak akty umysłu i woli. W tym jednak ujęciu dowód duchowości duszy ludzkiej, zaczerpnięty z faktu tworzenia kultury przez człowieka, przestaje być dowodem odrębnym od tradycyjnego dowodu metafizycznego, opartego na właściwościach umysłu i woli.

człowieka na tę sytuację jako wyraz syntezy, integracji nerwowej. „Przetłumaczone na język fizjologiczny rozważania, które dopiero co rozwinęliśmy, dałyby się sprowadzić — utrzymuje profesor lowański — do twierdzenia, że to stan pobudzenia systemu nerwowego odbiorczego i centralnego determinuje odpowiedź człowieka i że ten stan pobudzenia nie jest wyłącznie dziełem bodźców aktualnych. Jest on bowiem określony w wielkiej części przez historię systemu nerwowego jednostki, która to historia powinna dać miejsce wyższym formom integracji nerwowej, nieskończenie więcej złożonym niż prosta integracja, dokonana przez obecne pobudzenia zewnętrzne³⁰.”

Nie może ulegać wątpliwości, że gdyby wywody Michotte'a, przedstawione w artykule *Psychologie et philosophie*, były w całości słuszne, to filozoficzne sformułowania w przedmiocie natury duszy ludzkiej musieliśmy potraktować jako wyraz czysto osobistego, pozanaukowego przekonania. Czy jednak wywody autora belgijskiego są we wszystkim słuszne?

2. Jeżeli się przyjmie to pojęcie *introspekcji typu „egzystencjalnego”*, jakie krytycznie rozpatrzył Michotte, nie podobna nie zgodzić się z nim, że metodą wskazanej introspekcji można badać tylko te zjawiska psychiczne, które posiadają znany już nam specyficzny charakter przedmiotowy — a więc spostrzeżenia, obrazy pamięci zmysłowej i konstrukcje wyobraźni. Zjawiska psychiczne o charakterze podmiotowym, a w szczególności *czynności umysłu i woli*, musimy w rozpatrywanej perspektywie *wyłączyć spod zasięgu* tego, co stanowi dla nas *metodę introspekcyjną*. Odrzucając możliwość zastosowania introspekcji typu „egzystencjalnego” do tych zjawisk, musimy również zaprzeczyć z podobnych powodów, by właściwy im charakter można było ująć metodą retrospekcji szkoły würrzburskiej, za którą z autorów neoscholastycznych opowiedział się Dwelshauvers³¹.

Nasuwa się jednak pytanie, czy wyodrębnienie przez Michotte'a introspekcji typu „egzystencjalnego” ma uzasadnienie przedmiotowe? Czy ta introspekcja nie różni się tylko swoim terminem *ad quem* od tego, co belgijski badacz nazywa bezpośrednim poznaniem naszych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas?

³⁰ Art. cyt., s. 222.

³¹ Dz. cyt., s. 16—17, 52—55.

Nie ulega wątpliwości, iż te dwie formy poznania bezpośredniego³² mają tę konstytutywną cechę wspólną, że obie są szczegółowym wyrazem intelektualnej świadomości refleksyjnej, która, jak zobaczymy, w nich się wcale nie wyczerpuje. Neoscholastycy poza Michottem³³, a także i inni psychologowie³⁴, mają więc pewną podstawę do upatrywania introspekcji w każdym akcie obserwacji przejawów własnego życia psychicznego, na jaki można się zdobyć dzięki wymienionej świadomości w czasie realizacji

³² To poznanie jest bezspornie poznaniem bezpośrednim w tym sensie, że jego rezultaty nie zostały wywnioskowane z jakiejś przesłanki czy z jakichś przesłanek. Stwierdzenie, iż jest jeszcze poznaniem bezpośrednim w tym znaczeniu, że nie dokonuje się za pośrednictwem receptorów (organów zmysłowych widzenia, słyszenia itd), jest chyba stwierdzeniem banalnym. Problemem jest przecież coś innego, mianowicie, czy to poznanie nie dokonuje się za pośrednictwem organu cielesnego, *jakimkolwiek by on był*. Gdy celem bliższego sprecyzowania tego problemu rozróżniamy między „fenomenologicznym” uwarunkowaniem organicznym przejawów psychicznych a ich organicznym lub nieorganicznym charakterem w rozumieniu filozofii scholastycznej, powiemy ze stanowiska psychologii jako nauki *szczegółowej*, że o „fenomenologicznym” uwarunkowaniu organicznym a więc i o relatywnej w stosunku do niego „fenomenologicznej” pośredniości rozpatrywanego obecnie poznania nie możemy wątpić, a czy posiada ono charakter nieorganiczny w sensie filozoficznym i pochodny w stosunku do niego typ bezpośredniości, tego nie wiemy.

³³ M. in.: M. Barbado, *Introduction à la psychologie expérimentale*, tłum. Ph. Mazoyer, Paris 1931, s. 35, 164—166, 338—338, 372, 384, 388—389, 484; Johannes Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*⁸, München 1931, s. 11—14; Dewelshauvers, dz. cyt., s. 14—18, 23—24; Régis Jolivet, *Traité de psychologie*, II⁵, Lyon — Paris 1955, s. 26—27, n. 21, s. 32, n. 24; Paulus Siwek, *Psychologia experimentalis*, [bmw] 1958 (na okładce wewn.), druk. 1959, s. 23—25; Józef Pastuszka, *Psychologia ogólna*⁹, Lublin 1961, s. 16.

³⁴ Np.: Kreutz, *Podstawy psychologii ...*, s. 25, 48—52; id., *Metody współczesnej psychologii*, s. 12, 25, 27—33; David Katz, *Gegenstand der Psychologie, ihre Methoden und ihre Einteilung*, w: *Handbuch der Psychologie*², hrsg. von David und Rosa Katz, Basel — Stuttgart 1960, s. 13—14; Sergiusz L. Rubinsztein, *Podstawy psychologii ogólnej*, tłum. Z. Danielska, M. Jędrzejewska, N. Łubnicki, T. Tomaszewski, M. Strawińska, K. Wiązowski, Warszawa 1962, s. 19, 21, 33, 42, 46—48; id., *Byt i świadomość*, tłum. Ignacy Roman, Warszawa 1961, s. 90—91 (rozróżnienie między samoobserwacją jako obserwacją samego siebie i introspekcją we właściwym tego słowa znaczeniu, polegającą na błędnym traktowaniu samoobserwacji).

Cytując tych autorów, nie przeoczam, oczywiście, różnic zachodzących między nimi w pojmowaniu introspekcji szeroko rozumianej.

owych przejawów lub po ich utrwaleniu w pamięci bezpośredniej. Jednakowoż tego rodzaju rozumienie introspekcji posiada ten brak, że nie wychodzi poza ujęcie bardzo ramowe. Przy takim ujęciu nie uwzględniamy jeszcze tego, czego, badając wartość introspekcji, nie można pominąć, że nasze wejrzenie w własną psychikę nie realizuje się w jeden sposób, lecz przeciwnie różnicuje się pod względem swego typu epistemologicznego.

Nie wchodząc w zagadnienie całokształtu tego zróżnicowania, chciałbym zatrzymać się nad tą jego formą, której uwzględnienie pozwoli nam odpowiedzieć na pytanie: jaki rodzaj poznania nas samych może stać się formalnym punktem wyjścia dla filozoficznych wywodów dyskursywnych o naszej duszy? Rozpatrzę więc zróżnicowanie na introspekcję typu „egzystencjalnego”, o jakiej jest mowa w artykule Michotte’a, i na bezpośrednio poznanie naszych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas, które realizuje się w następstwie uświadomienia sobie przedmiotów tych czynności³⁵.

Te dwie formy wejrzenia w własne wnętrze różnią się między sobą nie tylko swoim terminem *ad quem*, ale także swoimi właściwościami epistemologicznymi. W wypadku pierwszej formy chodzi o kontemplowanie specjalnym aktem pewnych danych naszego życia psychicznego w ich cechach konstytutywnych, ale bez możliwości wyrażenia przedmiotu kontemplacji w definicji jego istoty, czy choćby w opisie psychologicznym. W wypadku drugiej formy wglądu w nasze wnętrze nie ma tego rodzaju kontemplacji, chociaż nasze czynności psychiczne jako takie, wzięte niezależnie od przyporządkowanych im przedmiotów, muszą mieć jakieś cechy konstytutywne, skoro są czymś rzeczywistym i aktualnym³⁶. W odniesieniu do nich cała akcja poznawcza, która dochodzi do realizacji wtórnie przy jednym i tym samym akcie intencjonalnego ujęcia przed-

³⁵ Dodanie tego ostatniego szczegółu jest niezbędne, jeżeli przy drugiej formie poznania bezpośredniego nie chcemy zejść na tory *czystej, to jest abstrakcyjnej podmiotowości, przeciwstawiającej się zewnątrznie wszystkiemu, co przedmiotowe* (Rubinsztejn).

³⁶ Jak zauważył M. D. Roland-Gosselin w przedmiocie uświadomienia sobie przez nas własnego aktu poznania umysłowego, *malgré l'identité parfaite avec soi-même de l'acte de l'intellection, malgré sa «présence» au regard de l'intelligence, l'on ne peut pas dire qu'il soit pleinement transparent à l'intelligence; et il n'est point parce qu'il ne se fait pas voir à l'intelligence dans son immatérialité pure, mais seulement*

miotu³⁷, ma charakter wyłącznie ramowy. Tak musimy powiedzieć z tej racji, że rzeczona akcja ogranicza się wyłącznie do zarejestrowania faktu wystąpienia w nas pewnych czynności wewnętrznych jako czegoś przynależnego do określonej grupy zjawisk psychicznych³⁸.

Kto uwzględnia zróżnicowanie się naszego bezpośredniego poznania własnych zjawisk psychicznych na te dwie formy, ten w kwestii terminologii albo postąpi w ten sposób, że obie formy obejmie wspólnym mianem introspekcji, nazywając każdą z nich jakoś inaczej — albo mianem introspekcji, dokładniej, introspekcji typu „egzystencjalnego” przyznając pierwszej formie poznania bezpośredniego, a drugą formę, oraz obie razem, nazwie innym terminem. Otóż w ten ostatni sposób postąpił Michotte w analizowanym przez nas artykule. Takie rozstrzygnięcie sprawy terminologii mieści w sobie niewątpliwie pewien moment dowolności,

par la détermination que lui donne l'idée de la chose sensible, et dans la «lumière» faite pour cette idée. (Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?, w: Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenstand. Festgabe Josef Geysers zum 60 Geburtstag. Hrsg. von Fritz — Joachim von Rintelen. Bd. II: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Regensburg MCMXXX, s. 726.)

³⁷ *La conscience de soi — pisze Ferdynand Van Steenberghen — n'est pas, du moins primitivement, un acte distinct, juxtaposé, par rapport à la connaissance de l'objet: c'est le même acte en tant que [imparfaitement] «transparent» à lui-même. (Épistémologie², Louvain 1947, s. 94) Mówiąc o „świadomości siebie” Van Steenberghen ma na uwadze świadomość spełnienia pewnych czynności psychicznych.*

³⁸ Na dowód, że przy tej formie wglądu w siebie poznajemy nasze czynności wewnętrzne jedynie jako jednostkowe urzeczywistnienie tej lub innej kategorii zjawisk psychicznych można przytoczyć m. in. sprawozdanie, które Kreutz podaje z eksperymentów przeprowadzonych nad sobą testem do badania pamięci bezpośredniej liczby. W sprawozdaniu tym nie ma żadnego opisu cech immanentnych dla czynności intelektualnych i wolitywnych. Zob. Kreutz a *Podstawy psychologii ...*, s. 217—233, i *Metody współczesnej psychologii*, s. 324—339.

Sprawozdanie zamieszczone przez psychologa warszawskiego domaga się pewnej modyfikacji tezy Szewczuka, że *żadna wypowiedź introspekcyjna nie jest opisem zjawisk psychicznych, lecz tylko i jedynie informacją o zachodzeniu tych zjawisk* (dz. cyt., t. I, s. 136). Okazuje się, że gdy idzie o nasze czynności psychiczne, które obecnie mamy na uwadze, to, przeżywając je, uzyskujemy coś więcej niż samą informację o ich zachodzeniu, gdyż potrafimy je wyodrębnić od siebie pod względem ich przynależności do takiej czy innej grupy zjawisk psychicznych. Mamy więc o samych tych czynnościach jakies bardzo ramowe poznanie. Bez takiego poznania nie moglibyśmy nawet mówić o ich zachodzeniu.

ale przyznać trzeba, że wybór dokonany przez Michotte'a nadaje pojęciu introspekcji typu „egzystencjalnego” sens możliwie najbardziej maksymalistyczny.

3. Gdy przy istotowym badaniu „fenomenologicznym” czynności umysłu i woli, tych czynności, które umożliwiają ostateczne ustalenie natury substancji duszy ludzkiej, rezygnujemy z metody introspekcyjnej, wziętej w rozumieniu wyróżnionym przez Michotte'a, nie pozbawiamy się możliwości określenia ze stanowiska metafizyki właściwości bytowych owych wyższych czynności psychicznych. Jeżeli tylko *poznamy* w jakiś sposób ich przelotne istnienie w nas, ich *fenomenologiczną odrębność od siebie* i fenomenologicznie powiązana ze sobą, *możemy odkryć ich właściwości ontyczne* przy pomocy rozumowania, biorąc za punkt wyjścia odkryte *dzięki refleksji formalnej i obiektywnej*³⁹ cechy ich przedmiotów i odwołując się do pewnych zasad o charakterze filozoficznym⁴⁰. Na przykład, uwzględniając okoliczność, że jesteśmy uzdolnieni do poznania stosunków rzeczowych odznaczających się abstrakcyjnością i ogólnością, *możemy* — przy uwzględnieniu twierdzenia o konieczności proporcji między skutkiem a przyczyną — wyprowadzić wniosek⁴¹, iż czynności

³⁹ Ta refleksja utożsamia się częściowo z tym, co Michotte nazywa introspekcją typu „informacji”.

⁴⁰ Jak pisał Tomasz z Akwinu, *procedimus (...) in cognitione animae ab obiectis in actus, ab actibus in potentias, per quas anima ipsa nobis innotescit. (In Aristotelis librum de Anima commentarium, lib. II, lect. II, n. 235, s. 85) Zob. jeszcze Akwinaty Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, in lib. I, dist. III, qu. I, a. 2, ad 3, in lib. III, dist. XXIII, qu. I, a. 2, ad 3 (Uno modo ...).*

Tomasz twierdził w *Sum. c. Gent.*, lib. III, cap. XLVI, że poznanie istoty naszej duszy *ex actibus et obiectis* dokonuje się *per principia scientiarum speculativarum*. Ale ta sama konieczność oparcia się na jakiejś czy na jakichś zasadach o charakterze filozoficznym narzuca się także przy poznaniu istoty czy natury czynności intelektualnych i woliwnych.

Gdy idzie o metodologiczne sformułowania Tomasza w przedmiocie filozoficznego poznania duszy, zob.: Blaise R o m e y e r, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, „Archives de Philosophie”, t. VI, z. 2, 1928 (ponowne wyd. w r. 1932), s. 32—55; Emil P e i l l a u b e, krytyka stanowiska Romeyera przedstawiona w „Revue de Philosophie”, nr za maj i czerwiec z r. 1929; R o m e y e r, *Réponse au P. Peillaube*, w tym samym czasopiśmie za wymieniony rok, s. 551—573.

⁴¹ Chodzi tu o wnioskowanie redukcyjne, a więc o wnioskowanie z następstwa na jego rację. Uwzględniając obok wnioskowania dedukcyjnego wnioskowanie redukcyjne, idę

myślowe, dzięki którym przedstawiamy sobie te stosunki, są czynnościami nieorganicznymi, duchowymi.

Na jakiej jednak drodze możemy dojść do fenomenologii naszego życia intelektualnego i woliwytowego? Nie ulega wątpliwości, że jedyną drogą, która efektywnie prowadzi do tego celu, jest bezpośrednio poznanie czynności umysłu i woli przez samo ich dokonywanie się w nas⁴². Jeżeli byśmy nie posiadali takiego ich poznania, nie wiedzielibyśmy nawet o ich istnieniu w nas, a w dalszej konsekwencji odpadałaby możliwość podjęcia w ich przedmiocie naukowych badań szczegółowych lub filozoficznych. Nie wiedzielibyśmy zaś o ich istnieniu dlatego, gdyż, choć stanowią wewnętrzne elementy specyficzne jedności psychofizycznej każdego z nas, są pod względem „fenomenologicznym” „tak różne od swych objawów zewnętrznych, tak swoiste, iż sama obserwacja zachowania się nie może dostarczyć żadnych danych do wnioskowania o ich istnieniu”⁴³. Mówiąc o objawach zewnętrznych czynności intelektualnych i woliwytowych, biorę zewnętrżność tych objawów w szerokim znaczeniu, gdyż mam na uwadze nie tylko ruchy aparatury głosowej, określone konfiguracje dźwięków i takie czy inne formy zachowania się w stosunku do otoczenia, ale również prądy czynnościowe mózgu, których obrazy moglibyśmy ewentualnie oglądać na ekranie. Jeżeli byśmy te objawy zewnętrzne brali bez interpretacji dokonywanej w świetle naszego osobistego doświadczenia w zakresie czynności umysłu i woli⁴⁴, musielibyśmy przyznać, że nie znamy takich

za potocznym ujęciem wnioskowania, za którym, ze stanowiska analitycznej definicji wziętej w stylizacji przedmiotowej, opowiedział się Ajdukiewicz w referacie *Klasyfikacja rozumowań*, wygłoszonym na I Konferencji Logików odbytej w Warszawie w grudniu 1952 r. Zob. „*Studia Logica*”, II (1955), s. 280—282, 287—289, 292.

⁴² Tomasz z Akwinu wyrażał się jeszcze w tym przedmiocie zupełnie ogólnikowo: *non (...) aliter in notitiam (...) actionum [intellectualium] venissemus, nisi eas in nobis experiremur.* (*Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LXXVI.) Por. jeszcze *De veritate*, qu. X, a. 3, ad 8 (*in contrarium*).

⁴³ Akomoduję tu do moich wywodów argumentację Kreutza (*Metody współczesnej psychologii*, s. 87), którą on stosuje do wszystkich procesów świadomych człowieka. Tę argumentację wykorzystuję wyłącznie w perspektywie „fenomenologicznej”, gdyż nie występuję jeszcze z żadnym filozoficznym rozwiązaniem problemu natury duszy ludzkiej.

⁴⁴ Co do wskazanej interpretacji obrazów prądów czynnościowych mózgu, to ona jest jeszcze niemal zupełnie kwestią przyszłości, i obecnie nie wiemy, jak daleko będziemy mogli się w niej posunąć w miarę postępu elektroencefalografii.

praw logiki, które pozwoliłyby na wywnioskowanie istnienia tych czynności. Głoszenie zdania, że i w tym wypadku metody obiektywne są metodami podstawowymi i zasadniczymi, może się tłumaczyć w różny sposób. U jednych będzie to miało miejsce wskutek braku uświadomienia sobie tego, że wiedzę o wymienionych czynnościach posiada się pierwiastkowo na podstawie omawianego obecnie ich bezpośredniego poznania⁴⁵. U innych znów będzie wchodziło w grę nieściśle, szerokie rozumienie przedmiotowego aspektu naszej psychiki oraz nieuzasadnione powoływanie się na fakt, że w sposób bezpośredni nie możemy wyczerpująco poznać czynności intelektualnych czy wolitywnych i że musimy uciekać się do metod obiektywnych, by przy ich pomocy sprawdzić wiele z tego, co nam o wymienionych czynnościach mówi samoświadomość⁴⁶. Dodać jeszcze trzeba, że jeżelibyśmy w odniesieniu do naszych wyższych czynności psychicznych nie mieli żadnego poznania bezpośredniego, te czynności nie mogłyby nawet być, ściśle rzecz biorąc, nazwane czynnościami umysłu i woli, gdyż do istoty tego, co z „fenomenologicznego” punktu widzenia określamy jako myślenie i chcenie rozumne, należy jego uświadomienie sobie przez nas⁴⁷.

Gdy idzie o Michotte'a, to on nie neguje tego, że czynności intelektualne i wolitywne poznajemy bezpośrednio przez samo ich dokonywanie się w nas, jednakowoż takiemu ich poznaniu odmawia wartości naukowej, a tym samym odmawia pośrednio tej wartości badaniom szczegółowym i filozoficznym, prowadzonym nad nimi przy pomocy innych już metod niż wymienione bezpośrednio poznanie, ale zawsze bazujących na nim. Praktycznie więc następstwa, które wypływają obiektywnie z tezy Michotte'a, nie różnią się od następstw, jakie narzucałyby się przy odrzucaniu możliwości bezpośredniego poznania wyższych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas. Czy jednak teza Michotte'a o takich konsekwencjach jest uzasadniona?

⁴⁵ Tak chyba rzecz się ma u Szewczuka, który m. in. utrzymuje, że podział zjawisk psychicznych *pochodzi z obserwacji przedmiotowej zachowania się człowieka* (dz. cyt., t. I, s. 138).

⁴⁶ Zob. wywody Rubinsztejna w *Podstawach psychologii ogólnej*, s. 34—37, 47, 49.

⁴⁷ W tej wypowiedzi inspirowałem się do pewnego stopnia twierdzeniem Kreutza (dz. cyt., I. c.), że *gdybyśmy nie odczuwali procesów świadomych, to by ich w ogóle nie było; odczuwanie należy bowiem do ich istoty*.

Michotte dlatego odmawia wskazanemu poznaniu wartości naukowej, że na jego gruncie nie osiągnięto jednomyślności. Ale ten powód jest niewystarczający już z tej racji, że gdybyśmy chcieli kierować się kryterium jednomyślności, musielibyśmy zrezygnować niemal z wszelkiej wiedzy na poziomie naukowym. A gdybyśmy nawet uznawali rzeczony kryterium za słuszne, musielibyśmy zauważyć, iż jego zastosowanie ma u Michotte'a charakter zbyt ogólnikowy, zbyt nacechowany wyraźną przesadą, by można było powiedzieć, że ten autor przeprowadził ścisły dowód swojej tezy. Michotte nie dał żadnego pełnego przeglądu krytycznego badań podjętych przy pomocy rozpatrywanego obecnie poznania bezpośredniego, uwzględnianego zresztą najczęściej w ramach szeroko rozumianej introspekcji. Nie poruszył zupełnie kwestii, czy nie istnieją granice, w jakich nieintrospekcyjne poznanie bezpośrednio wyższych czynności psychicznych może doprowadzić do definitywnych wyników, a w jakich będzie źródłem nie kończących się sporów. A takie granice niewątpliwie mają miejsce. Wszak z jednej strony jest faktem, że dzięki wymienionemu poznaniu odkryliśmy niezależnie od ewentualnie podzielanych poglądów filozoficznych wiele, wcale nie elementarnych tylko, form różnicowania naszego życia intelektualnego i woliowego, jego „fenomenologicznego” uwarunkowania i zachodzących w jego ramach stałych związków empiriologicznych, a to, co odkryliśmy, jest niewątpliwie czymś obiektywnym, skoro umożliwia nam efektywne porozumiewanie się z drugimi i zyskało szerokie uznanie i trwałe przyjęcie w różnych naukach szczegółowych i filozoficznych. Z drugiej znowu strony niektóre przejawy wyższego, ludzkiego życia psychicznego występują ogromnie rzadko lub są tak mało wyraźne⁴⁸, czy tak złożone lub słabo wyodrębnione od innych przejawów (w różnym zresztą stopniu), że w odniesieniu do nich nieintrospekcyjne poznanie bezpośrednio okazuje się w dużej mierze lub całkowicie bezradne (m. in., gdy usiłujemy zbadać, czy sądy i postanowienia mają charakter idio lub lub allogeniczny). Tej całej złożonej problematyki Michotte nie przeanalizował i nie zaskakuje nas zbyttnio, że, przy swoim ogólnikowym podejściu do zagadnienia, nie zdobył się na stanowisko w pełni konsekwentne, tak

⁴⁸ Za Kreutzem (*Podstawy psychologii ...*, s. 70; *Metody współczesnej psychologii*, s. 58) przyjmuję, że zjawiskiem niewyraźnym jest takie zjawisko, którego nie rozpoznajemy łatwo, bez namysłu i wahań, a gdy składamy o nim zeznania, mamy wątpliwości do ich adekwatności.

że sam raz po raz zakłada *implicite* naukową wartość bezpośredniego poznania naszych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas. Czyni to wtedy, gdy stara się wykazać, jakie właściwości naszych uczuć, stanów afektywnych, myśli i decyzji nie pozwalają na stosowanie do nich metody introspekcji typu „egzystencjalnego” oraz metody retrospekcji⁴⁹.

4. Chcąc w pełni przezwyciężyć skrajne stanowisko metodologiczne Michotte’a, musimy jeszcze krytycznie rozpatrzyć jego poglądy na *rolę terminów językowych przy opisie psychologicznym*.

Michotte sądzi, że, opierając się na kryterium intersubiektywnego podobieństwa i różnicy przeżyć, można zbudować wyłącznie — i to na drodze pośredniej — psychologię percepcji. Budowanie na podobnej zasadzie innych działów psychologii, które miałyby za przedmiot wyższe funkcje psychiczne, z góry odsądza ten autor od charakteru naukowego, gdyż, jak utrzymuje, łatwo można utożsamić bezpośrednie dane świadomości z subiektywnymi interpretacjami, i dlatego jeszcze, że sens słów ma być na tym odcinku pozbawiony kontroli przedmiotowej.

Otóż istnieje niewątpliwie przy badaniu wyższych funkcji psychicznych niebezpieczeństwo pomieszania bezpośrednich danych świadomości z subiektywnymi konstrukcjami pojęciowymi. Czy jednak z tego powodu każdą próbę wyodrębnienia bezpośrednich danych w zakresie wyższych funkcji psychicznych mamy uznać *a priori* za pozbawioną wartości naukowej? Czy poznanie naukowe dotyczy tylko tych dziedzin, w których niebezpieczeństwo pomyłki jest wykluczone? A dalej, czy, wobec częstego wyrażania w słowach zwykłych wyższych funkcji psychicznych, będziemy wątpili w działanie kontroli społecznej na odnoszącą się do nich terminologię? Czy chęć porozumienia się z drugimi w przedmiocie wyższych funkcji psychicznych oraz następstwa społeczne naszych wyrażeń o nich, zwłaszcza o przejawach woli, nie zmuszają nas do jak największej uwagi i ostrożności w posługiwaniu się relatywnymi do nich terminami psychologicznymi? Michotte’owi można tylko przyznać słuszności, że wszelką rekonstrukcję naukową wyższych funkcji psychicznych należy prowadzić z wielką ostrożnością, i że przy recepcji każdego słownego sprawozdania o nich trzeba dokładnie badać sens, jaki dana osoba wiąże z określonymi

⁴⁹ Zob. s. 211 jego artykułu.

terminami psychologicznymi, które nieraz mogą być wieloznaczne lub błędnie zastosowane.

Rozciągając kryterium intersubiektywnego podobieństwa i różnicy przeżyć na wyższe funkcje psychiczne celem ich naukowego opracowania, staliśmy prowizorycznie na stanowisku Michotte'a, że terminy psychologiczne odgrywają jedynie rolę reaktywów różnicowych. Teraz jednak, nie chcąc niczego pominąć przy krytycznej ocenie metodologicznego stanowiska profesora Iowańskiego, zbadamy, czy opis psychologiczny rzeczywistości sprowadza się do systemu reaktywów różnicowych?

Jest prawdą, co twierdzi Michotte, że opis życia wewnętrznego, podany przez jakąś osobę, nabiera dla słuchacza sensu w świetle jego własnego doświadczenia. Z tego jednak, że ta rekonstrukcja dokonuje się z pomocą elementów zaczerpniętych z doświadczenia wewnętrznego słuchającego a nie osoby opisującej swe doświadczenie, nie wynika, by była pozbawioną wszelkiej wartości przedmiotowej. Zasadnicze podobieństwo struktury somatycznej poszczególnych ludzi każe nam zakładać co najmniej dużą zbieżność ich przeżyć wewnętrznych. Różnice nieistotne można pominąć. Wprawdzie te różnice mogą być nieraz znaczne, ale dla celów nauki, jaką jest psychologia eksperymentalna i teoretyczna, wystarczy, że dane przeżycia wewnętrzne będą należały do tych samych typów doświadczenia. Jak stwierdza Régis Jolivet⁵⁰, my nie wiemy i nie możemy wiedzieć, czy ból, o którym nam mówi dana jednostka, jest całkowicie podobny do bólu, jaki przeżyliśmy sami, ale wiemy doskonale, że termin „ból”, użyty przez tę jednostkę, nie oznacza doświadczenia przyjemności ani percepcji koloru, a to wystarcza, by można było uprawiać psychologię jako naukę szczegółową⁵¹. Nie można tu powoływać się na wypadek daltonizmu, jak to czyni Michotte, gdyż z wyjątku czynilibyśmy powszechną regułę. Michotte twierdzi, że na drodze eksperymentalnej można udowodnić, iż przeżycia wewnętrzne dwóch osób, szczególnie w zakresie percepcji kolo-

⁵⁰ Dz. cyt., II, s. 30.

⁵¹ Pomijam odwoływanie się Joliveta do arystotelesowskiej koncepcji, według której przedmiotem nauki jest to tylko, co ma charakter ogólny. Obecnie bowiem, jak stwierdza Jerzy Kalinowski (*Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, „Recherches de Philosophie”, VI, 1963, s. 113), *les sciences dites réelles étudient aussi bien le singulier en tant que singulier (sciences descriptives, histoire) que l'universel dans le singulier*.

rów, różnią się między sobą⁵². Jeżeli tak jest, to dlaczego nie można by w ten sam sposób udowodnić, że w innych wypadkach ich przeżycia wewnętrzne nie różnią się zasadniczo między sobą? A jeżeli jedną z tych osób jestem ja, to czy, przez analogię z moim własnym doświadczeniem wewnętrznym, nie mogę wiedzieć, przynajmniej z dużym przybliżeniem, jak przedstawia się w sobie doświadczenie wewnętrzne drugiej osoby? „W każdym razie jest faktem — jak zauważa Mieczysław Kreutz — że często opowiadamy innym ludziom o własnych przeżyciach psychicznych i inni przeważnie nas rozumieją, to znaczy, że na ogół potrafimy zrozumiale opisywać nasze zjawiska psychiczne”⁵³.

Gdyby Michotte przemyślał był, przy pełnym uwzględnieniu teorii realizmu krytycznego, wszystkie konsekwencje odmówienia wartości opisowej terminom psychologicznym, musiałby na terenie nauki zrezygnować nawet z psychologii działania. Wszak do poznania działania innych osób dochodzimy nie przez jakąś pozazmysłową, bezpośrednią intuicję intelektualną, ale w oparciu o treści wrażeniowe, jakie te osoby przez swą obecność wywołały w naszej świadomości. Stąd, opisując działanie drugich osób, opisujemy w pewnej mierze, jak na to pozwala stanowisko krytycznego realizmu gnozjologicznego, grę naszych treści wrażeniowych. I jeżeli użytym w tym wypadku słowom przypisujemy wartość opisową w stosunku do działania otaczających nas osób, to również musiny tym słowom przyznać wartość opisową w stosunku do naszych przeżyć wewnętrznych. Jeżeliby opis psychologiczny odgrywał tylko rolę reaktywów różnicowych, to również i opis działania innych osób sprowadzałby się do systemu takich reaktywów. Opisy działań różniące się między sobą brałybyśmy za znaki odrębnych działań. Nie moglibyśmy jednak wiedzieć, jakimi są te działania w sobie, i musielibyśmy je uważać za X, Y, jak to przyjmuje Michotte w przedmiocie stanów psychicznych. Nie tylko życie

⁵² ... *s'il est impossible de connaître la qualité de l'impression sensorielle d'un autre individu, il est néanmoins possible de démontrer expérimentalement, notamment dans le domaine de la perception des couleurs, que les impressions sensorielles de différentes personnes peuvent ne pas être les mêmes pour des rayons lumineux donnés.* Art. cyt., s. 214.

⁵³ *Metody współczesnej psychologii*, s. 65. Niemal to samo w *Podstawach psychologii*, s. 72.

psychiczne drugich osób byłoby dla nas czymś nieznanym w swej rzeczywistości w sobie, ale również ich działanie.

Oto, w jakiej mierze daje się, jak sądzę, przewyciężyć pesymizm Michotte'a w ocenie wartości naukowej obu szerzej uwzględnionych przez niego form bezpośredniego poznania danych naszego życia psychicznego. Okazuje się, że skrajne stanowisko metodologiczne Michotte'a nie jest na tyle uzasadnione, by filozoficznych wywodów o istnieniu duszy ludzkiej i o jej naturze nie można było rozpocząć od tego, co nam w jej przedmiocie mówią obie wyróżnione wyżej formy poznania bezpośredniego, zwłaszcza bezpośrednie poznanie naszych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas, prowadzące nas z kolei do odkrycia czystego „ja”, o którego podstawowym znaczeniu dla naszych badań filozoficznych już wspominałem. Jeżeli zaś idzie o pójście za psychologiem Iowąńskim w ograniczaniu stosowalności introspekcji (typu „egzystencjalnego”) i retrospekcji, to po wyjaśnieniach, jakie zostały przedstawione, takie ograniczenie nie powinno budzić żadnych niepokojów ze stanowiska tradycyjnej metodologii, stosowanej przy filozoficznym poznaniu natury naszej duszy.

Cz. II

Zastosowanie przedstawionej metody

1. To, co z duszy ludzkiej, pojętej w myśl dwu jej dopełniających się definicji filozoficznych, definicji z zakresu filozofii przyrody i metafizyki, *możemy w pewnych granicach osiągnąć przy pomocy bezpośredniego poznania różnego od introspekcji* w rozumieniu Michotte'a, jest to *substancja tej duszy*. Innych jej cech to poznanie nie jest w stanie nam odkryć, ale w pierwszej fazie badań filozoficznych nad jej naturą wystarczy, gdy z treści obu jej filozoficznych definicji poddamy szczegółowej analizie i krytycznej ocenie to tylko, co jest wyrazem jej najbardziej podstawowego przymiotu bezwzględego, jakim jest niewątpliwie substancjalność. Jedną z dalszych, bardzo zasadniczych cech bezwzględnych duszy ludzkiej, którą, według jej definicji metafizycznej, stanowi duchowość, będzie można zgłębić krytycznie dopiero po rozpracowaniu empirycznej fenomenologii poznania właściwego człowiekowi i zwierzętom.

To, co obecnie mam na uwadze, jest to tylko, ściśle mówiąc, substan-

cialność zasadniczego bytu naszej duszy, którym jest to, co w niej występuje jako ostateczny podmiot, czego z niej nie można orzekać o kimś drugim. Jeżeli bowiem idzie o jej byt dodatkowy, wyrażający się we władzach i aktach, to temu bytowi trzeba przypisać charakter przypadłościowy.

Opis substancjalności zasadniczego bytu duszy ludzkiej można podać w tych słowach, że duszy tej, wziętej w wymienionej perspektywie, przysługuje uzdolnienie do istnienia tak samodzielnego, że to istnienie nie jest już uzależnione od istnienia jakiegoś podłoża, lecz, przeciwnie, stanowi oparcie dla istnienia jej dodatkowych doskonałości, jakimi są różne jej władze i akty, składające się na byt jej bytu zasadniczego⁵⁴.

Tego rodzaju wyrażenie osnowy substancjalności zasadniczego bytu naszej duszy zdaje się podsuwać myśl o występowaniu w obrębie tego bytu pewnych relacji przestrzennych. Jednakowoż tę myśl należy kłaść całkowicie na karb braków naszego pojmowania pojęciowego, które uformowało się w oparciu o treści zmysłowe, zwłaszcza treści o charakte-

⁵⁴ Zob. ważniejsze teksty Tomasza z Akwinu dotyczące pojęcia substancji w *Sum. c. Gent.*, lib. I, c. XXV, w *In Metaphysicam Aristotelis commentaria* (cura et studio M. R. Cathala OP, Taurini MCMXXVI), lib. X, lect. 3, n. 1979, w *Quodlibetum IX*, qu. III, a. 5, i w *Sum. theol.*, I, qu. III, a. 5, ad 1, qu. XXIX, a. 2, III, qu. II, a. 6, ad 3, qu. LXXVII, a. 1, ad 2.

Tomasz rozróżniał między substancją rozumianą jako ostateczny podmiot jednostkowy (*subiectum vel suppositum*), którego nie odnosi się do czegoś innego, a substancją rozumianą jako istota tego podmiotu. Przy moim ujęciu substancjalności zasadniczego bytu naszej duszy biorę pod uwagę pierwsze z tych dwu znaczeń. U Tomasza substancja, pojmowana w tym pierwszym sensie, nosi nauwę „subsistentia”, „res naturae” i „hypostasis” w zależności od tego, czy się zaznacza, że ta substancja istnieje przez siebie a nie w czym innym, czy też, że stanowi ona podstawę dla natury ogólnej, czy wreszcie, że jest podłożem dla przypadłości.

Por. o arystotelesowkim i scholastycznym pojęciu substancji studia: Jolivet, *La notion de substance*, Paris 1929, s. 15—111; Johannes Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Berlin u. Bonn 1932, s. 20—25; Suzanne Mansion, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain”, XLIV (1946), s. 349—369; id., *La doctrine aristotelicienne de la substance et le traité des Catégories*, „Proceedings of the tenth international congress of philosophy (Amsterdam, august 11—18, 1948)”, edited by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. A. Hollak, fasc. II, Amsterdam 1949, s. 1097—1100; A. M. De Vos, *La „vraie substance” d’après la Métaphysique d’Aristote*, cyt. „Proceedings”, fasc. II, s. 1094—1096.

rze przestrzennym. Jest bowiem tak, że pojęcia nawiązujące do pewnych relacji przestrzennych są tu tylko sposobem przenośnego ujęcia rzeczywistości całkowicie nieprzestrzennej, bo wolnej od części z zakresu ilości trwałej, którą to rzeczywistość możemy raczej niejasno odczuć intelektualnie w jej specyficznej odrębności niż pozytywnie w całej pełni zrozumieć⁵⁵.

Określanie substancjalności naszej duszy w ten sposób, że dusza ta jest w swym zasadniczym bycie czymś, czemu przysługuje uzdolnienie do istnienia w sobie jako w podmiocie istnienia, jest, być może, niezadowolające, gdyż nasuwa się wątpliwość, czy jest to sformułowanie sensowne. Na pewno ma sens mówienie o istnieniu w czymś jako w swoim podmiocie, natomiast nie jest rzeczą oczywistą, czy można ze sensem utrzymywać, że coś istnieje w sobie jako w swoim podmiocie, choć wielu neoscholastyków, jak np. kard. Dezydery J. Mercier⁵⁶, o. Reginald Garrigou — Lagrange OP⁵⁷, ks. Piotr Descoqs SJ⁵⁸, Jakub Maritain⁵⁹, ks. Ludwik De Raeymaecker⁶⁰ i ks. Jolivet⁶¹, wprowadzili pojęcie takiego istnienia do definicji substancji, i choć o bycie „w sobie” (*l'être-en-soi*), co prawda w dość odmiennym znaczeniu, mówi się także obecnie poza nurtem filozofii neoscholastycznej⁶².

⁵⁵ Już Franciszek Suarez utrzymywał, z pewną przesadą zresztą, że substancji, jako takiej, nie poznajemy w jej istocie, ale że ujmujemy ją albo przez zanegowanie tkwienia w innym podmiocie, albo przez zaznaczenie, iż jest podłożem dla przypadłości. Zob. *Disputationes methaphysicae*, disp. XXXV, sect. III, n. 3—5, w zbiorowym wydaniu dzieł Suareza dokonany przez Karola Bertona t. XXVI, Parisii MDCCCLXVI, apud Ludovicum Vivès, s. 440. Por. w cyt. monografii Joliveta (s. 44, 50—51), jak tomiści pojmują niemożność zdefiniowania substancji jako takiej.

⁵⁶ *Métaphysique générale ou ontologie*⁷, Louvain — Paris 1923, s. 275.

⁵⁷ *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*⁸, Paris 1922, s. 107; *Dieu, son existence et sa nature*¹¹, Paris 1950, s. 168.

⁵⁸ *Institutiones metaphysicae generalis*, t. I, Paris 1925, s. 163.

⁵⁹ *La philosophie bergsonienne*⁹, Paris 1948, s. 246—248.

⁶⁰ *Metaphysica generalis*², Lovanii 1935, t. I, s. 175—176.

⁶¹ *La notion de substance*, s. 44, 48; *Traité de philosophie, III: Métaphysique*⁶, Lyon — Paris 1955, s. 303.

⁶² Np. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant — Essai d'ontologie phénoménologique*⁴⁷, Paris 1955, s. 29—34 i dalej *passim*. Por. Maurice Corvez, *L'être-en-soi dans la philosophie de J. P. Sartre*, „Revue Thomiste”, L (1950), s. 360—372.

Myślą niewątpliwie sensowną, jaką ze strony perypatetyczno-scholastycznej wiążano z pojęciem substancji, jest myśl o uzdolnieniu do istnienia niezależnego od jakiegoś podmiotu. W aspekcie pozytywnym to uzdolnienie możemy określić jako uzdolnienie do istnienia przez siebie, do *esse per se*⁶³, jak prawie stale wyrażał się św. Tomasz z Akwinu. Ten myśliciel na ogół unikał określania substancji przez przypisywanie jej istocie istnienia w sobie⁶⁴. Tego rodzaju systematyczne wyrażanie substancji

Wiązanie z terminami „l'être-en-soi” innego znaczenia niż w neoscholastyce, dopatrywanie się w bycie „w sobie” po prostu bytu nieświadomego siebie, stanowiącego przeciwstawienie do bytu świadomego siebie (*l'être-pour-soi*), przemawia chyba za tym, że użyte słowa nie zawierają z siebie jakiegoś określonego, sensownego znaczenia, że to są puste słowa, które można wypełniać dowolną treścią.

⁶³ Nie wydaje się słusznym twierdzenie Joliveta, że tę pozytywną doskonałość, jaką jest *esse per se*, możemy pojmować tylko w sposób negatywny, mianowicie jako zaprzeczenie tkwienia w innym podmiocie. (Zob. tego autora *La notion de substance*, s. 51—52, i *Traité de philosophie*, III, s. 303—304, n. 255. Por. podobny pogląd u Tomasza z Akwinu w *Sum. c. Gent.*, lib., I, c. XXV, u Suareza w *Disputationes metaphysicae* disp. XXXV, sect. III, n. 3—5, w cyt. wyd. s. 440, i u Józefa de Vriesa w *Critica Friburgi Brisg. MCMXXXVII*, s. 26, n. 31, oraz w *La pensée et l'être — Une épistémologie*, Louvain — Paris 1962 (III red. dzieła *Denken und Sein — Ein Aufbau der Erkenntnistheorie* tłum. przez Karola de Meester de Ravestein przed ukazaniem się niem. wyd. II, s. 77—78.) Sądzę przeciwnie, że wymienioną tu pozytywną doskonałość możemy jako myślowo ująć pozytywnie, choćby w sposób bardzo mało zadowalający, gdy wykorzystamy w odniesieniu do istnienia maksymalnie uogólniony sens takich na przykład konkretnych wypowiedzi, że ktoś zajął pewne stanowisko i dokonuje na nim wiele s a m p r z e z s i e b i e. Jest prawdą, że treść słów „esse per se” możemy zdefiniować przy pomocy równoważnej wypowiedzi, w której zaprzeczamy tkwienia czegoś w innym podmiocie, ale to nie znaczy, żeby żadna treść pozytywna nie wiązała się w naszej myśli z przytoczonymi słowami. Sam Jolivet ją przyjmuje, gdy w *Traité de philosophie*, III, s. 303, pisze, niezbyt zresztą szczęśliwie, że chodzi tu o to, iż „substancja ma wszystko, co jest wymagane do tego, by najpierw mogła o t r z y m a ć istnienie” (*que la substance a tout ce qui est requis pour recevoir premièrement l'existence*).

⁶⁴ U Tomasza z Akwinu znalazłem dwa jedynie teksty, które z pojęciem substancji wiążą istnienie w sobie. Są to teksty z *Sum. theol.*, I. qu. XXIX, a. 2, gdzie Doktor Anielski, ujawszy substancję w rozumieniu ostatecznego podmiotu jako tzw. subsystemę, pisze: *Ille enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt*, i z *De unione Verbi Incarnati*, quaest. un., a. 2, gdzie czytamy: *Est (...) substantiae proprium, ut per se et in se subsistat (...)* Zachodzi jednak wątpliwość, czy przynajmniej w pierwszym tekście Tomasz faktycznie przyjął sposób istnienia różnych od istnienia *per se*, skoro dopiero co napisał o substancji jako o ostatecznym podmiocie: *Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur subsistentia*.

wprowadził dopiero, jak się zdaje, Franciszek Suarez⁶⁵. Charakterystyczną jest jednak rzeczą, że liczni neoscholastycy, którzy idą za tym sposobem definiowania, jakby przeświadczeni o braku odrębnego sensu w twierdzeniu o istnieniu w sobie jako w swoim podmiocie, to istnienie tłumaczą w sencie istnienia *per se*. Tak czynią ks. Sebastian Reinstadler⁶⁶, ks. Ludwik Baur⁶⁷, ks. Kazimierz Wais⁶⁸, o. Józef Gredt OSB⁶⁹, ks. Jan Hessen⁷⁰ i inni.

Substancjalność zasadniczego bytu naszej duszy dlatego jest tak podstawowym jej przymiotem, bo ponieważ urzeczywistniona w jej obrębie substancja stanowi ostateczne podłoże właściwych nam czynności witalnych — tych czynności, które albo realizują się w czasie (jak czynności tzw. organiczne lub akty spostrzeżeń w zakresie danych różnych zmysłów) albo, jeżeli dokonują się naraz, bez rozciągłości czasowej, to w czasie następują po sobie (jak akty poznawczego ujmowania stosunków rzeczowych lub decydowanie się na coś) — musi z konieczności ta substancja występować pod postacią niezmiennego podmiotu, jeżeli pojedyncza czynność witalna, rozwijająca swój byt w czasie, lub szereg czynności witalnych, ponadczasowych w swym jednostkowym urzeczywistnianiu się, ale następujących po sobie w czasie, ma przynależać do jednej i tej samej osoby⁷¹. Ta zaś niezmiennność substancji ludzkiej duszy, zapewniająca

⁶⁵ W *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXIII, sectio I, n. 1 (w wyd. cyt. t. XXVI, s. 330) pisał Suarez: *In nomine substantiae ab eo [a verbo substandi] sumpto, duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se, quam nos propter eius simplicitatem per negationem essendi in subiecto declaramus; alia est quasi respectiva sustentandi accidentia*. Trzeba jednak przyznać, że w pewnych wypadkach, mianowicie przy skrótowym potraktowaniu cechy istotnej (absolutnej) substancji, Suarez mówi tylko o *esse per se*. Zob. np. disp. XXXIII, sect. I, n. 25 (w wyd. cyt. s. 338), sect. II, n. 3 (s. 339), lub disp. XXXIV, sect. IV, n. 2 (s. 367).

⁶⁶ *Elementa philosophiae scholasticae*^{11,12}, Friburgi Brisg. 1923, t. I, s. 330.

⁶⁷ *Metaphysik*², München 1923, s. 116.

⁶⁸ *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926, s. 124.

⁶⁹ *Elementa philosophiae aristotelico — thomisticae*⁸, Barcelona 1946, t. II, s. 122, n. 720.

⁷⁰ *Lehrbuch der Philosophie*, III Band: *Wirklichkeitslehre*, München — Basel 1950, s. 111.

⁷¹ Por. uzasadnienie niezmienności substancji w ogólności, jakie podali Garrigou — Lagrange (*Le sens commun ...*, s. 107; *Dieu, son existence et sa nature*, s. 168) i Baur (*Metaphysik*, s. 118).

tożsamość osoby człowieka w różnych etapach ziemskiego życia, stanowi warunek sensowności dalszych, bardziej zasadniczych pytań z zakresu psychologii metafizycznej, a w szczególności warunek sensowności pytania, czy nasze „ja”, to „ja”, które występuje u podstaw naszych przeżyć doznawanych w chwili obecnej, będzie istniało zawsze, przynajmniej jako źródło myślenia i chcenia rozumnego. Gdyby poza naszymi czynnościami psychicznymi, które zapadają się ustawicznie w przeszłość, nie było żadnego podtrzymującego je w bycie niezmiennego podmiotu, wówczas moglibyśmy się wprawdzie pytać, czy strunień tych czynności może, choćby w pewnym zakresie, toczyć się dalej niezależnie od naszego ciała, gdy ono ulegnie kiedyś rozkładowi śmierci, ale takie pytanie nie byłoby pytaniem o nieśmiertelność „ja” odczuwanego w nas w chwili obecnej, lecz dotyczyłoby przetrwania jakiegoś bezosobowego szeregu zjawisk psychicznych.

Zanim przejdę do dalszego toku mych wywodów, muszę zaznaczyć, że na razie, ściśle rzecz biorąc, nie mogę pytać się, czy jest w duszy ludzkiej coś, co by odpowiadało podanemu wyżej pojęciu substancji, odznaczającej się niezmiennością ze stanowiska naszego dotychczasowego doświadczenia, gdyż istnienia duszy w człowieku jeszcze nie udowodniłem. Mogę w tej chwili pytać się tylko o to, czy u podłoża ludzkich czynności psychicznych nie tkwi jakiś podmiot, do którego można by odnieść nasze pojęcie niezmienniej substancji, wziętej, oczywiście, w części swych przejawów, bo przejawów wyłącznie psychicznych⁷². O naturze poszukiwanego podmiotu

Nie chciałbym, żeby to, co napisałem o konieczności występowania substancji duszy ludzkiej pod postacią niezmiennego podmiotu, wpłynęło na błędne rozumienie podzielanej przeze mnie teorii substancji. Wbrew bowiem temu, co mogłoby się wydawać, nie uważam za słuszny pogląd Hessena, wyrażony w t. III jego podręcznika filozofii, s. 111—112, n. 4, że niezmienność jest cechą substancji jako takiej, chociaż cechą drugorzędną. Stąd też nie mogę zgodzić się z twierdzeniem, jakie Józef Fröbes wysunął w t. II dzieła *Psychologia speculativa*, Friburgi Brisg. MCMXXVII, s. 239, że *anima ut substantia intelligitur ens permanens, quod ad status internos se se habet ut illorum causa et substratum ultimum*. (Podkreślenie moje.)

⁷² Gdy idzie o podmiot ludzkich czynności psychicznych, to on, jak już na to zwrócił uwagę de Vries (*La pensée et l'être ...*, s. 78), nie ukazuje się nam w doświadczeniu bezpośrednim jako zasada życia wegetatywnego (*comme principe vital d'un corps*). Stąd też nie można zrównywać bez reszty czystego „ja”, które w sobie odkrywamy, z substancją naszej duszy, gdyż zrobilibyśmy z niej wyłącznie pierwszą zasadę życia psychicznego,

nie mogę na wstępnym etapie badań filozoficznych nic z góry przesądzać. Dopiero, gdy znajdę u podstaw czynności psychicznych człowieka podmiot, który czyniłby zadość wskazanemu wyżej pojęciu niezmiennej substancji, i gdy stwierdzę, że ten podmiot jest substancją duchową, a więc i nieśmiertelną, będę mógł powiedzieć o nim, że odpowiada wytworzonemu przez filozoficzną myśl chrześcijańską pojęciu duszy, rozpatrywanej pod względem jej bytu zasadniczego. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żebyśmy przed osiągnięciem tego celu mogli prowizorycznie wysławiać się tak, jakbyśmy już dowiedli istnienia duszy w ujęciu filozofii przyrody i metafizyki. Musimy tylko przy treściowym rozwijaniu naszego rozumowania mieć stale na uwadze, co już zostało przez nas dowiedzione a co nie, i że na przykład w tej chwili pytanie dotyczące substancjalności naszej duszy oraz jej doczesnej niezmienności sprowadza się, ściśle się wyrażając, do skromnego pytania o istnienie w bycie ludzkim podmiotu, który realizowałby w sobie pojęcie niezmiennej substancji.

2. Przy takim sprecyzowaniu zagadnienia zwracamy się bezwzględnie do tego, co William James⁷³, ks. Jan Lindworski SJ⁷⁴, Roman Ingarden⁷⁵ i inni nazwali naszym *czystym „ja”*⁷⁶. Nasuwa się bowiem samorzutnie pytanie, czy tego „ja”, gdy, zapoznawszy się z jego fenomenologią, podej-

zapominając o jej funkcjach biologicznych. Wymienione *ego* jest tylko częściowym aspektem substancji duszy ludzkiej. Jeżelibyśmy podjęli obrazowe wyrażenie Romana Ingardena (*Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961, s. 520) o szczególnej „osi” czy „trzonie” budowy naszej duszy i jeżelibyśmy to wyrażenie zastosowali do jej substancji wziętej w całości, a nie do samego czystego podmiotu, jak to zrobił nasz fenomenolog, powiedzielibyśmy, że ów podmiot jest tylko częścią „osi” lub „trzonu” duszy ludzkiej. Przy takim ujęciu zyskuje wydatnie na ugruntowaniu wniosek, do którego doszedł Ingarden, że *czysty podmiot nie jest bytowo samodzielny w stosunku do duszy* (dz. cyt., t. II, s. 522; por. jeszcze s. 511—524). Jest to wniosek, w oparciu o który możemy powtórzyć za Stefanem Strasserem: *Because of my spiritual soul I am primordially an ego* (*The soul in metaphysical and empirical psychology*, Pittsburg 1957, s. 103), lub: *my spiritual soul is the principle of my existence as an ego* (tamże, s. 104).

⁷³ *The principles of psychology* London 1891, t. I, s. 292, 329—401; *Text-book of psychology* London 1892, s. 176, 195—216.

⁷⁴ Dz. cyt., s. 200.

⁷⁵ Dz. cyt., t. II, s. 504.

⁷⁶ To „ja” jest w zasadzie tym samym, co *le sujet connaissant dans sa pureté de sujet* o którym pisze Andrzej Marc w *Psychologie réflexive*, t. II: *La volonté et l'esprit*, Paris — Bruxelles 1949, s. 285. Nie można jednak zapominać, że ten autor, bojąc się

dziemy doń pod kątem widzenia pojęć ontologicznych z zakresu realistycznie zorientowanej filozofii przyrody i metafizyki⁷⁷, nie będziemy mogli *utożsamić* z poszukiwaną przez nas *substancją*, ograniczoną do jej przejawów psychicznych?

W celu zbadania wartości tego przypuszczenia wglębimy się najpierw w nasze czyste „ja” wzięte tak, jak jest ono dla nas bezpośrednio dostrzegalne, gdy przez intelektualną abstrakcję, opartą na ujmowaniu reakcji, zaczniemy je wyodrębniać z naszych przeżyć jako ich stały rys (*Ichzug*, jak się wyraził Lindworsky⁷⁸). Rozpatrzmy mianowicie okoliczność, że to „ja” przedstawia się nam wówczas ze ~~stanowiska~~ doświadczenia bezpośredniego jako coś realnie i aktualnie istniejącego, co będąc czymś transcendentnym w stosunku do przeżyć świadomości, jest ostatecznym i niezmiennym podmiotem takich czynności psychicznych, jak uświadamianie sobie treści wrażeń, dostrzeganie różnych stosunków w ich obrębie, wydawanie sądów itp.⁷⁹. Spośród wymienionych właściwości wy-

uczynić z czystego podmiotu poznającego istotność abstrakcyjną i chcąc zachować dlań wartość aktu (tamże, s. 290), utożsamia go raz po raz z jego przejawami poznawczymi, tak że ostatecznie schodzi na tory teorii aktualizmu.

Na tory tej teorii schodzi także Albert M. Krapiec, lub przynajmniej używa on niezręcznie słów, które zdają się ten krok sugerować. Jest w każdym razie faktem, że nazywając najczęściej to, co będziemy określali jako nasze czyste „ja”, jaźnią (*Realizm ludzkiego poznania* Poznań 1959, s. 60, 122, 125, 140, 387, 393, 592) albo podmiotem (tamże, s. 60, 122, 124, 142, 409, 592), autor ten zaznacza w pewnych wypadkach (tamże, s. 60, 122—124), że chodzi mu o *cogito*, o „poznaje”.

⁷⁷ W wypadku filozofii przyrody są to pojęcia ontologiczne w znaczeniu szerszym, a w wypadku metafizyki — pojęcia ontologiczne w znaczeniu ścisłym.

⁷⁸ Dz. cyt., s. 201. — Wyrażenie Lindworsky'ego o *Ichzug*, o *Ichcharakter unserer Erlebnisse*, należy rozumieć jako wyrażenie skrótowe, przy którym nie chce się określić odrębności czystego „ja” od naszych przeżyć. Lindworsky chciał tylko wypuklić w swej wypowiedzi ściśle zespolenie wymienionego „ja” ze zjawiskami świadomości, ale nie odmawiał mu odrębności i nie zrównywał jego stosunku do owych zjawisk ze stosunkiem natężenia lub rozciągłości do wrażeń. (Zob. dz. cyt., I. c.)

⁷⁹ Jak już można było zauważyć, pisząc o czynnościach psychicznych, mam wyłącznie na uwadze nasze uświadomione akty, postawy, poczynania czy dokonania psychiczne. Nie uwzględniam więc takiej na przykład nieświadomej dla nas aktywności, która warunkuje powstawanie wrażeń z zakresu zmysłów zewnętrznych.

Chciałbym ponadto dodać, że w obecnym stadium moich badań nie twierdzą jeszcze, iż niektóre nasze czynności psychiczne mają charakter duchowy, tzn. że są czynnościami wewnątrznie niezależnymi od jakichś organów cielesnych. Chwilowo nie przesądzam jeszcze

różnia się szczególnie swą wyrazistością i ustawicznym uprzytomnianiem się nam własność bycia ostatecznym i niezmiennym podmiotem przeżyć świadomości. Jest to podstawowa, trwała jednostka treściowa, która choć została przez nas wyrażona abstrakcyjnie, przedstawia to, co autentycznie przeżywamy w odniesieniu do naszego czystego „ja”. Wszystko, co jeszcze możemy orzec o tym „ja” jako to, co jest bezpośrednio dostrzegalne, daje się wyodrębnić dopiero wtórnie, dzięki zastosowaniu do owej jednostki treściowej intelektualnej abstrakcji izolującej. I tak, na drodze widzenia uwarunkowanego przez tę formę abstrakcji można uprzytomnić sobie, że nasze czyste „ja”, które ukazuje się nam w pierwszym rzędzie jako ostateczny i niezmienny podmiot aktów psychicznych, jest ponadto — gdy ograniczymy się do jego właściwości wyżej wskazanych — czymś realnie i aktualnie istniejącym i jest czymś transcendentnym w stosunku do przeżyć świadomości. Drugą z tych właściwości omówię zaraz na wstępie, gdyż bez niej nie byłaby w ogóle możliwa w odniesieniu do naszego życia psychicznego funkcja podmiotowania w sposób ostateczny. Natomiast pierwszą właściwością zajmę się po przedstawieniu funkcji tego podmiotowania, gdyż, jak zobaczymy, dopiero wówczas będziemy mogli dostrzec z całą oczywistością, że nasze czyste „ja” przynależy do sfery bytu realnego, aktualnie istniejącego.

Gdy utrzymuję na podstawie doświadczenia bezpośredniego, iż to „ja” jest w pierwszym rzędzie czymś transcendentnym w stosunku do przeżyć naszej świadomości, mam na uwadze to, co najłatwiej można wyrazić negatywnie tymi słowy Ingardena, że wskazane „ja” „nie jest (...) wprost *składnikiem* strumienia świadomości, a więc ani składnikiem [jej] aktu, ani składnikiem doznawanej treści”⁸⁰. Znacznie trudniejszą rze-

niczego o naturze ludzkich czynności „psychicznych”, a przymiotnikiem „psychiczny” posłużyłem się tylko w tym celu, by zaznaczyć zjawiskową odrębność takich czynności życiowych, jak poznanie relacji, decydowanie się na coś itd.

⁸⁰ Dz. cyt., t. II, s. 504. — Również uczeń Ingardena, Józef Tischner, wyraża się podobnie, że „ja jako takie nie jest *chcieniem*, *myśleniem*, *doznawaniem*, *lecz właśnie tym*, *kogo to chcienie*, *myślenie*, *doznawanie jest*. (*Czym jest «ja» transcendentalne?*, 10zpr. w pracy zbior. *Szkice filozoficzne — Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa — Kraków 1964, s. 356). Ale występując z tezą, że „ja” transcendentalne jest to *ostateczna* i *najniższa odmiana materii (jakości w sensie najogólniejszym) w pewnej zamkniętej sferze istnienia, zwanej sferą świadomości transcendentalnej*, i że wymienione „ja”

czą jest pozytywne określenie transcendencji czystego „ja”, gdy jeszcze nie posługujemy się pojęciem substancji. Ingarden próbował tego dokonać w sposób obrazowy twierdząc, że podmiot przeżyć posiada „pewną głębię bytową”, „głębnię wielu różnych warstw własności”, stawiającą go poza sferą „immanentną”, w której on „ujawnia się momentami zjawiskowymi”⁸¹. Dla Ingardena podmiot przeżyć jest więc w stosunku do nich transcendensem z racji swego bytu pozazjawiskowego. Trudno o inne ujęcie, chociaż bez charakterystyki kategoryjnej tego bytu pozazjawiskowego zbywać będzie myśli na precyzji.

Podane tu negatywne i pozytywne rozumienie transcendencji naszego czystego „ja” nasuwa się nam bez jakiegóś formalnego rozumowania wtedy zwłaszcza, gdy stwierdzimy, że to „ja” jest kolejno podmiotem najróżno-

jest naturą konstytutywną tej świadomości (tamże, s. 358—362), Tischner niedwuznacznie przekreślił jego transcendencję. To przekreślenie jest u Tischnera następstwem zastosowania do transcendentalnego „ja” formalno-ontologicznego pojęcia materii (zob. *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960, s. 304—305, 320, 331) oraz swoistych poglądów na stosunek wskazanego „ja” do czystego podmiotu świadomości. Jednakowoż racje, jakie kierowały Tischnerem w ostatecznych wnioskach, nie są przekonywujące. I tak, dopatrywanie się w transcendentalnym „ja” Ingardenowskiej materii I jest bezpodstawne, bo z tego, że to „ja”, podobnie jak czerwień konkretnego płatka róży, nie daje się opisać w sposób adekwatny mogąc być tylko, jeżeliby to było możliwe, pokazane, nie wynika koniecznie, iż jest to *jakby jakaś najbardziej elementarna „jakość”* (art. cyt., s. 356—357), gdyż niemożność dokonania adekwatnego opisu może mieć różne, bardzo nawet różne przyczyny i to zarówno natury obiektywnej, jak i subiektywnej. Gdy znów idzie o poglądy Tischnera na stosunek „ja” transcendentalnego do czystego podmiotu świadomości, to najpierw budzi sprzeciw ich oddzielanie od siebie (tamże, s. 351—352), ponieważ „ja” jest nie do pomyślenia bez funkcji podmiotowania w stosunku do przejawów świadomości. Zresztą sam Tischner występuje z twierdzeniem, że „ja” bezpośrednio określa czysty podmiot świadomości, by uczynić świadomość m o j a, — z tym twierdzeniem, które ma stanowić bezpośrednią podstawę do potraktowania „ja” jako natury konstytutywnej świadomości transcendentalnej (tamże, s. 359—362), łączy z powrotem w sposób pośredni „ja” ze wskazanym podmiotem. A jeżeli *expresse* tego nie twierdzi, to tłumaczy się u niego tym, że utożsamił „ja” z materią w sensie formalnej ontologii, a czystemu podmiotowi świadomości przypisał formę w rozumieniu tejże ontologii (ob. *Spór o istnienie świata*, t. I, I. c.).

⁸¹ Dz. cyt., t. II, s. 509—510. Wśród własności podmiotu przeżyć Ingarden wymienia m. in. tę, że ów podmiot *trwa jako ten sam w czasie przy upływie coraz to nowych przeżyć*.

rodniejszych stanów psychicznych, nawet stanów sobie przeciwstawnych⁸². W formie transcendencji, o jakiej jest mowa, nie można dostrzec żadnego bytowego izolowania się, żadnej juxta pozycji odrębnego istnienia w stosunku do naszych przeżyć. My nawet nie dostrzegamy tego, by nasze czyste „ja” było, jak to już zauważył Lindworsky⁸³, czymś tak osobnym, jakim jest „ja” pojęciowe. Transcendencję czystego „ja” uświadamiamy sobie tylko, nie oglądając jej i nie przeżywając *in concreto*.

Nie możemy obecnie rozpatrywać wszystkich możliwych powodów tego stanu rzeczy. Na razie zwrócimy uwagę na jeden powód, który łatwo odkryć z fenomenologicznego punktu widzenia. Jest to wewnętrzne i organiczne powiązanie czystego „ja” z jego przeżyciami, wyrażające się jego przynależnością „do strumienia, [a] w szczególności do każdego aktu świadomości”⁸⁴. Ograniczając się do tego, co jest nam bezpośrednio dane, nie będziemy podejmowali twierdzenia Ingardena, że owa przynależność jest jednoznacznie wyznaczona „przez strukturę aktu świadomości”⁸⁵, gdyż takie twierdzenie jest już wyrazem rozważań tzw. egzystencjalno- i formalno — ontologicznych, w które obecnie nie chcemy się zapuszczać. Zauważymy natomiast, zgodnie z bezpośrednim doświadczeniem, że przynależność czystego „ja” do naszych przeżyć przejawia się m. in. pod postacią ostatecznego im podmiotowania. Przyjrzyjmy się bliżej tej funkcji.

W bezpośrednim przeświadczeniu, że czyste „ja” stanowi ostateczny podmiot różnych czynności psychicznych, chodzi niezawodnie o tę myśl, że to „ja” jest całym bytowym podłożem owych czynności, nie zakładającym żadnego dalszego podłoża tego rodzaju, tak iż wymienione czynności nie mają samodzielnego istnienia, dokonują się bez reszty w tym podłożu i znajdują w nim pełne oparcie dla swego bytu⁶. Inna kwestia, czy nasze

⁸² To adykursywne stwierdzenie możemy łatwo przekształcić w formalne rozumowanie tego typu, jakie znajdujemy u Peillaube'a w art. *Ame — Sa spiritualité — Démonstration rationnelle d'après la philosophie de saint Thomas*, kol. 1032.

⁸³ Dz. cyt., I. c.

⁸⁴ Jest to wyrażenie Ingardena (dr. cyt., t. II, s. 504). Autor ten mówi jeszcze obrazowo o „zrośnięciu” czystego podmiotu ze strumieniem przeżyć (tamże, s. 520).

⁸⁵ Dz. cyt., t. II, s. 504.

⁸⁶ Zob.: Joseph Geyser, *Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe*, Leipzig 1914, s. 29—32; id., *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*³, I Band, Münster i. Westf. 1920, s. 225—226 (n. 179), s. 228—231 (n. 182—185); Fröbes,

czynności psychiczne zakotwiczą się w czystym „ja” bezpośrednio, czy pośrednio — poprzez władze psychiczne. O tym doświadczenie bezpośrednie nam nie mówi.

Wskazane dopiero co pojmowanie czystego „ja” jako ostatecznego podmiotu naszych czynności psychicznych domaga się pewnych wyjaśnień.

Najpierw trzeba zaznaczyć, że chociaż to pojmowanie jest wyrazem doświadczenia bezpośredniego, to jednak stanowi rezultat intelektualnej abstrakcji izolującej, która pomija tę okoliczność, że wymienione „ja” równocześnie i w ramach jednego całościowego przeżycia ukazuje się nam jeszcze w relacji do naszych czynności psychicznych jako ich czynnik sprawczy⁸⁷, jak to w większym lub mniejszym zakresie przyjęli Józef

Psychologia speculativa, t. I, s. 147—150, t. II, s. 239—244; de Vries, *Critica*, s. 24—27 (n. 28—33); id., *La pensée et l'être ...*, s. 73—81; Ingarden, dz. cyt., t. II, s. 504—524.

Przytoczeni autorzy niejednokrotnie wychodzą poza pojęcie czystego „ja” jako ostatecznego podmiotu czynności psychicznych i ujmują jeszcze to „ja” w jego roli czynnej. Tak postępuje np. Ingarden, gdy nasze czyste „ja” nazywa *spełniaczem aktów świadomości (ew. także doznań)*. (Dz. cyt., t. II, s. 504.) Ingarden zdaje się nie dostrzegać różnicy między *funkcją podmiotowania własnym przeżyciom* a funkcją spełniania aktów świadomości. Zob. w t. II cyt. dzieła s. 505.

⁸⁷ W art. *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego* („Przegląd Powszechny”, r. LXVII, t. 230 (1950), s. 3—20) nazwałem na s. 10 nasze czyste „ja” *przyczyną sprawczą* naszych czynności psychicznych, w czym poszedłem za de Vries (*Critica*, s. 27—29, *thesis* 5). Jeżeli wszakże nie tylko przyczyna sprawcza, ale jakakolwiek przyczyna, która jest realnym bytem aktualnym, musi stanowić razem ze swym skutkiem dwie odrębne w stosunku do siebie substancje (zob. Tomasza z Akwinu: *De potentia Dei*, qu. X, a. 1, ad 8; *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*, cap. I [*Opuscula omnia*, cura et studio P. Mandonnet, t. II, s. 281]; *Sum. theol.*, I, qu. XXXIII, a. 1, ad 1), to w takim razie czystego „ja” nie można nazywać przyczyną sprawczą naszych czynności psychicznych. Jedynym poprawnym określeniem tego „ja” jest w omawianym wypadku jego określenie jako *zasady (principium)*, gdyż ogólniejsza w stosunku do definicji przyczyny definicja zasady nie domaga się istnienia odrębności substancjalnej między zasadą ze sfery bytu realnego a tym, czemu ona daje początek. Ponieważ jednak wprowadzenie pojęcia „zasady” jest wyrazem daleko już posuniętego opracowania intelektualnego danych doświadczenia bezpośredniego, dlatego posłużyłem się obecnie pojęciem bliższym tego doświadczenia — pojęciem „czynnika sprawczego”.

Geyser, Baur, Józef Fröbes Lindworsky, Maritain, Józef de Vries Andrzej Marc i Ingarden⁸⁸.

A dalej trzeba podkreślić, że uznawanie naszych czynności psychicznych za coś bytowo zależnego od czystego „ja” nie ma nic wspólnego z dopatrywaniem się w nich samodzielnych przedmiotów, oddzielonych jakąś nieciągłą granicą (przerwą) od wymienionego „ja”, które tylko nie mogą istnieć bez niego. Stosunek czynności psychicznych do czystego „ja” przedstawia się niezawodnie tak, jak go ujął Ingarden, który choć przyjmuje formalną odrębność tych czynności od wskazanego „ja”, to jednak sądzi, iż są z nim tak splecione, że nie oddziela ich od niego żadna nieciągła granica, bo te czynności stanowią jego „naturalne wyładowanie się”, jego „dopełnienie” i są czymś, „co wchodzi w jego zasięg bytowy”⁸⁹.

Zaproponowane określenie czystego „ja” jako ostatecznego podmiotu czynności psychicznych może sugerować, że obejmuje w swej osnowie pewne relacje przestrzenne⁹⁰ w zakresie struktury naszego egologicznie ukonstytuowanego „wnętrza”, których przy intuicyjnym wejściu w siebie

⁸⁸ Geyser, *Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe*, s. 43—61; id., *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, I Band, s. 238—239; id., *Das Gesetz der Ursache*, München 1933, s. 81—95; Baur, *Metaphysik*, s. 175—176, 181—182; Fröbes, *Psychologia speculativa*, t. II, s. 242—243; Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*, s. 137—138, 201; id., *Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung*, Leipzig 1923, s. 21, 25, 35—36, 38—39, 49; Maritain, *Les degrés du savoir*, s. 858—861; id., *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 144—145; de Vries, dz. cyt., s. 27—29, n. 34—38; id., *La pensée et l'être ...*, s. 81—84; Marc, dz. cyt., t. II, s. 285—286; Ingarden, *Człowiek i czas*, „Przegląd Filozoficzny”, XLI (1938), s. 55; id., *Człowiek i czas*, „Twórczość”, II (1964), z. 2, s. 122; id., *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 504—510.

Z wymienionych autorów najwięcej pojął bezpośrednio dostrzegalną działalność sprawczą naszego czystego „ja” ks. Lindworsky, gdyż ograniczył ją wyłącznie do czynności woli oraz do czynności spełnianych pod wpływem woli.

⁸⁹ Zob. *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 505—510. — Według Ingardena o istnieniu jakiejś granicy między przeżyciem a jego podmiotem nie można mówić, choćby już z tego względu, że wykluczona byłaby wówczas wszelka postać samowiedzy podmiotu, którą on uzyskuje w spełnianiu przeżycia. (Tamże, s. 508.) Jest to rozstrzygnięcie zagadnienia przez odwołanie się do rozumowania. Jeżelibyśmy nie chcieli wychodzić poza świadectwo doświadczenia bezpośredniego, powiedzielibyśmy, iż za tezę Ingardena przemawia okoliczność, że z fenomenologicznego punktu widzenia akty psychiczne i ich ostateczny podmiot stanowią jedną całość pod postacią przeżycia: (ja) myślę, (ja) decyduje

nie znajdujemy pomiędzy danymi rozpatrywanego przez nas doświadczenia bezpośredniego. Całkowite wyeliminowanie możliwości tego błędnego wrażenia nie daje się jednak przeprowadzić. Nie będzie zapewne trąciła przesadą teza, że tylko w akcie bardzo prostej autokontemplacji, unikającej abstrakcyjnych sformułowań pojęciowych można całkiem poprawnie ująć, czym jest nasze czyste „ja” jako ostateczny podmiot czynności psychicznych, gdyż określenia pojęciowe, które zostały ukształtowane na stosunkach przestrzennych, zawsze będą wnosily ze sobą ich zwodniczy cień. To ostatnie stwierdziliśmy już w wypadku perypateczno-scholastycznego pojęcia substancji, które próbujemy konfrontować z pojęciem czystego „ja”.

Prawda, iż wymienione „ja” jest ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych, stanie przed nami w ostrzejszym świetle, gdy sobie uprzytomnimy, że nie mamy bezpośredniej świadomości, by rozpatrywane ze zjawiskowego punktu widzenia nasze ciało, wzięte w swym całości kształcie lub w jakiejś swej części, było ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych. Już Ludwik Feuerbach zwracał uwagę na to, że nie uświadamiamy sobie w sposób bezpośredni tego, by nasze czynności psychiczne były aktem naszego mózgu⁹¹. Ale to, co twierdził Feuerbach, w czym *implicite* zawiera się zdanie, że nie mamy bezpośredniej świadomości, by nasz mózg stanowił ostateczny podmiot właściwych nam czynności psychicznych, było tylko negatywną stroną naszej wiedzy bezpośredniej o podłożu wymienionych czynności. Jej strona pozytywna wyraża się, między innymi, w twierdzeniu, że jako ostateczny podmiot naszych czynności psychicznych ukazuje się nam czyste „ja”, które nie uwidoczniając w sobie dla naszego doświadczenia bezpośredniego rozcią-

się na coś, tak że trzeba dopiero abstrakcji opartej na ujmowaniu stosunków, by z tego przeżycia wyodrębnić ostateczny podmiot jako czyste „ja”. A jeżeli istnieje jakaś podstawa do tego wyodrębnienia, to chyba to, o czym pisze Ingardem (tamże, l. c.), że choć związek bytowy, jaki zachodzi między przeżyciem a jego podmiotem, jest bardzo ścisły, to jednak nie *jest tak ścisły, jak np. ten, który zachodzi w „stapianiu się” dwu momentów takich, jak barwność i czerwień lub barwność i rozciągłość*.

⁹⁰ Chodzi tu o relacje z dziedziny przestrzeni realnej.

⁹¹ *Sämtliche Werke*, II Band: *Philosophische Kritiken und Grundsätze*. Leipzig 1846, s. 350.

głości stanowiącej jedną z cech charakterystycznych materii⁹², wyodrębnia się zjawiskowo od tego, co nazywamy naszym ciałem z fenomenologicznego punktu widzenia, tak że to ciało przedstawia się nam w tej fenomenologicznej perspektywie jako coś, co, w sposób trudny do pozytywnego określenia, przynależy tylko do owego „ja” jako coś mniej zasadniczego od niego⁹³.

⁹² Zob. de Vriesa *Critica*, s. 26, n. 31, i *La pensée et l'être ...*, s. 78.

Czyste „ja”, w którym bezpośrednio nie dostrzegamy rozciągłości, przedstawia się nam w dalszej konsekwencji jako coś niepodzielnego i nie dającego się podzielić. Z tej racji możemy powiedzieć z Tadeuszem Bilikiewiczem, że „jażń”, wzięta w znaczeniu czystego „ja”, *jest najdoskonalszą jednostką, jaką znamy w przyrodzie.* (*Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1957, s. 83.)

⁹³ Por., co w szerszym ujęciu, ale również na podstawie danych doświadczenia bezpośredniego, pisze Ingarden w dz. cyt., t. II, s. 525—538, o odrębności nas samych (tzn. naszego czystego „ja” razem z jego przeżyciami świadomości) w stosunku do naszego ciała.

Dla uniknięcia nieporozumień chciałbym dodać w przedmiocie tego, co wyżej napisałem, że inaczej przedstawia się w bezpośrednim przeświadczeniu przynależność zjawiska naszego ciała do naszego czystego „ja”, a inaczej przynależność do niego naszych czynności psychicznych. Te czynności ukazują się nam bezpośrednio, jak już na to zwrócił uwagę de Vries (*Critica*, s. 26, n. 30; *La pensée et l'être ...*, s. 77), jako „przypadłości” czystego „ja”, natomiast nasze ciało w ujęciu fenomenologicznym nie występuje wcale w świadomości bezpośredniej jako „przypadłość” tego *ego*. Nie jest łatwo pozytywnie określić, jak dla świadomości bezpośredniej przedstawia się stosunek tego, co ze zjawiskowego punktu widzenia nazywamy naszym ciałem, do naszego czystego „ja”. Strasser utrzymuje w tej perspektywie epistemologicznej, że nasze ciało jest rzeczywistością, którą *mamy* i którą równocześnie *jesteśmy*, i stąd też sposób jego bycia stanowi coś pośredniego między „mieć” i „być” (dz. cyt., s. 100—101). Takie ujęcie nie opiera się jednak na samych oczywistościach fenomenologicznych i wraz z tezą o byciu każdego z nas swoim ciałem jest wyrazem przejścia do interpretacji danych zjawiskowych, do „ja” identycznego z całą osobowością empiryczną i do ciała rozumianego jako coś określonego w sobie, niezależnie od tego, jak przedstawia się nam zjawiskowo. Na dowód, że tak jest u Strassera, można przytoczyć następujący tekst: *Why can I not simply „set aside” my body? Obviously, the reason is that I am also this body. That „in” which I exist cannot be really independent and foreign with respect to me; I cannot „dispose” of it as I want; I cannot „get rid” of it without putting my very existence in jeopardy* (tamże, s. 101).

Traktując ciało jako część ludzkiej osobowości empirycznej, nie zakładam jeszcze na tym wstępnym etapie badań tezy metafizycznej, że tylko w części naszego bytu jesteśmy ciałem. Na razie utrzymuję tylko tyle, że z fenomenologicznego punktu widzenia jedynie część naszej osobowości empirycznej przedstawia się nam jako ciało, tzn. jako coś, co stawia nam opór, gdy usiłujemy dokonać zmiany jego stanu (a więc, co odznacza się bezwładnością),

De Vries utrzymuje, że chociaż „ja”, które obecnie uwzględniamy, ukazuje się nam bezpośrednio jako podmiot czynności psychicznych, i chociaż nie mamy żadnego powodu do przypuszczenia, żeby to „ja” tkwiło jeszcze w jakimś innym podmiocie, to przecież bezpośrednio nie dostrzegamy w sposób pozytywny tego, iż to „ja” jest ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych⁹⁴. O tym, że jednak nie brak nam takiego bezpośredniego przeświadczenia, najlepiej chyba świadczy to, co twierdzi sam de Vries, iż nie mamy żadnego powodu do szukania poza naszym „ja” jakiegoś innego podmiotu (*nullam prorsus habemus rationem suspicandi illud ex sua parte iterum inhaerere alteri subiecto.*) Jeżeli tak jest, jak pisze wymieniony autor, trudno przypuścić, by nie było dla nas pozytywnie widoczne w sposób bezpośredni, iż to, co nazywamy czystym „ja”, jest w nas ostatecznym podmiotem czynności psychicznych. De Vries dlatego utrzymuje inaczej, gdyż cechę bycia ostatecznym podmiotem rozumie wyłącznie od strony negatywnej jako brak tkwienia w innym podmiocie⁹⁵, a taki stan, który można tylko ująć w akcie sądu negatywnego, nie może stać się przedmiotem spostrzeżenia bezpośredniego, ponieważ ono zakłada zawsze coś pozytywnego.

Chcąc wyczerpująco scharakteryzować nasze czyste „ja” w roli tego ostatecznego podmiotu, musieliśmy stale zakładać jego przynależność do sfery bytu realnego, aktualnie istniejącego. Ta przynależność jest dla nas rzeczą bezpośrednio oczywistą, jeżeli tylko czyste „ja” bierzemy w łączności z czynnościami psychicznymi, których ono jest ostatecznym podmiotem, oraz w łączności z przedmiotami tych czynności. Każdy z nas bezpośrednio dostrzega, że jego czyste „ja”, które jest np. ostatecznym podmiotem czynności uświadamiania sobie pewnych treści wrażeniowych, jest tak samo aktualną rzeczywistością, jak aktualną rzeczywistością jest sama czynność uświadamiania sobie określonych treści wrażeniowych i same te treści

i co posiada rozciągłość. Takie zakreślenie granic dla ciała w ramach naszej osobowości empirycznej nie przesądza jeszcze tego, co należy sądzić o naturze pozostałej jej części, a zwłaszcza o naturze czystego „ja”. Nie popełniam więc błędu, który Ajdukiewicz (*Zagadnienia i kierunki filozofii*, [bwm] 1949, s. 171) upatrywał w tego rodzaju rozważaniach o duszy, zarzucając im, że w nich z góry zakłada się bytową odrębność naszego „ja” w stosunku do ciała.

⁹⁴ *Critica*, s. 26, n. 31; *La pensée et l'être ...*, s. 77.

⁹⁵ Zob. w obu dziełach tego autora, l. c.

wrażeniowe⁹⁶. Gdy jednak przez proces abstrakcji zaczniemy w akcie refleksji wyosabniać nasze czyste „ja” od jego czynności, wówczas może powstać w nas wątpliwość, czy to „ja” o podstawie bardzo mało uchwytnej nie jest tylko naszym wytworem intencjonalnym, na przykład sztucznym produktem ukształtowanym ze wspomnień, jak chciał Alfred Binet⁹⁷.

To czyste „ja”, które ukazuje się nam jako realny aktualnie, ostateczny podmiot naszych czynności psychicznych, przedstawia się nam w doświadczeniu bezpośrednim jako coś całkowicie niezmiennego, czego trwanie musimy wyrazić inaczej niż przy pomocy pojęcia czasu. Spróbujmy bliżej określić tę właściwość badanego „ja”.

Oto, gdy w sferze naszych przeżyć świadomych dostrzegamy ciągle pojawiające się czegoś zupełnie nowego, a wśród tego, co w naszej psychice jest już rzeczywistością aktualną, ustawiczne zmiany ilościowe i jakościowe, to w obrębie naszego czystego „ja” nie zauważamy żadnego śladu podob-

⁹⁶ Twierdząc, że czyste „ja” jest tak samo aktualną rzeczywistością, jak aktualną rzeczywistością jest sama czynność uświadamiania sobie etc., biorę rzeczywistość aktualną bez jej zróżnicowania kategoryjnego i dzięki temu mogę pominąć kwestię stopnia realności.

⁹⁷ *Dusza i ciało*, tłum. W. Bruner, Lwów 1912, s. 136. — Z autorów neoscholastycznych de Vries utrzymuje, że mamy bezpośrednią świadomość tego, iż nasze czyste „ja” jest realną jednostką. (Zob. tego autora *Critica*, s. 25—26, n. 30, i *La pensée et l'être ...*, s. 77). Pozornie identyczne stanowisko Marca (dz. cyt., t. II, s. 286—290) jest w rzeczywistości wyrazem innego ujęcia, przy którym, jak już na to zwróciłem uwagę, utożsamia się nasze czyste „ja” z jego przejawami poznawczymi. Na dowód, że tak jest, można przytoczyć następujący tekst: *Le „je suis” est bien la meilleure caractéristique du „Je pense”, là où la pensée s'identifie elle-même activement comme sujet, parce qu'il est le verbe substantif et substantiel, à condition que sous la formule objectivée se discerne l'acte objectivant d'un sujet restant sujet et ne se transformant pas en objet. Une telle présence d'esprit n'est autre que la présence de l'être à lui-même.* (Tamże, s. 286—287) Nie ulega wątpliwości, że Marc nie wyszedł w gruncie rzeczy poza byt realny, jak przysługuje samemu aktowi samowiedzy. Podobnie rzecz się ma u van Steenberghe, którego pewną odrębność stanowi tylko podkreślenie momentu dążenia, skierowania się aktów poznawczych do przedmiotów (dz. cyt., s. 84—87, 91—93, 99, 176—181, 252). Gdy znów idzie o fenomenologa Ingardena, należy pamiętać, że w t. II *Sporu o istnienie świata* nie twierdzi on jeszcze o realnym istnieniu czystego „ja”. Utrzymuje tylko o nim, że mu się w doświadczeniu wewnętrznym prezentuje jako coś realnie istniejącego. Por. uwagi, jakie Ingarden podał (tamże, s. 514, przyp.) na marginesie potraktowania przez siebie „władz” duszy jako „pewnych realnych sił”.

nych przemian⁹⁸. Mimo że bezpośrednio nie poznajemy tego, co wewnątrz stanowi wymienione „ja”, to przecież to „ja”, wzięte jakby w swoich konturach czysto formalnych, przedstawia się nam ustawicznie jako to samo mimo wszystkich zmian, które zaszły w naszej psychice lub w naszym ciele, rozpatrywanym w perspektywie fenomenologicznej. Jak pisze Tadeusz Bilikiewicz, „waha się natężenie świadomości, zmienia się w swej intensywności treść przeżyć psychicznych, ale na dnie tych niestałych, zmiennych, różnorodnych elementów odnaleźć można zawsze jedno i to samo „ja”, ilościowo zawsze całkowite, ani silniejsze ani słabsze, nie dające się wzmóc lub osłabić nawet myślowo”⁹⁹.

Tę całkowitą niezmiennność naszego czystego „ja” uświadamiamy sobie bezpośrednio, mniej lub więcej wyraźnie, przy stopniowym rozwijaniu się naszego życia psychicznego od jednego aktu do drugiego. „My znajdujemy siebie w introspekcji¹⁰⁰ — pisał Jan Leszczyński — (...) jako byt do pewnego stopnia trwałą, zachowujący swą tożsamość w każdej chwili na nowo w całości się zawierający — co nie znaczy, że pozbawiony własnej historii, że jego «teraz» nie ma łączności z przeszłością, że nie wyrasta z niej. Nie może to być jednak tożsamość tego rodzaju co tożsamość procesu, bo proces, rozwijając się w czasie, osiąga całkowitość dopiero w momencie, gdy upływa jego faza końcowa. Natomiast jaźń jest czymś

⁹⁸ Gdy Lindworsky pisał (*Experimentelle Psychologie*, s. 201), że ponieważ żadne pojedyncze zjawisko świadomości nie jest wolne od „ja”, stąd też „ja” jest ciągle inne i całkowicie przez przeżycia danej chwili określone — to twierdził bez żadnej wątpliwości tylko tyle, że czyste „ja” staje się kolejno ostatecznym podmiotem coraz to nowych zjawisk psychicznych. Takie stanowisko nie mieści w sobie żadnej sprzeczności logicznej, gdyż przyznanie czystemu „ja” zmienności zasadzającej się na tym, iż wchodzi ono, jako ostateczny podmiot, w relację z coraz innymi zjawiskami psychicznymi, nie przeszkadza podzieleniu zdania, że, wzięte w sobie, jest to „ja” całkowicie niezmiennie.

⁹⁹ Dz. cyt., l. c. — Wyrażenie Bilikiewicza, że „ja” jest zawsze ilościowo całkowite, domaga się korektury, gdyż „ja”, które jest zjawiskowo niepodzielone i nie daje się dzielić, jak sam ten autor przyznaje, nie obejmuje w sobie z punktu widzenia doświadczenia bezpośredniego żadnych momentów ilościowych.

¹⁰⁰ Gdy introspekcję pojmujemy tak, jak ją rozumie Michotte, nie możemy mówić, by introspekcja służyła do odkrycia naszego czystego „ja”. Wskazywałem już, z jaką odmianą poznania bezpośredniego należy związać doświadczylny kontakt z wymienionym „ja”.

całkowitym od pierwszej chwili i pozostaje sobą w każdej z kolejno aktualizujących się terażniejszości (...)"¹⁰¹.

Tak rozumiana niezmienność naszego czystego „ja” narzuca się nam nie tylko w tych minimalnych „odcinkach” jego trwania, jakie można wyodrębnić w związku z bezpośrednio następującymi po sobie aktami psychicznymi. Gdy przypominamy sobie nasze dawne czynności, to choćby to były czynności sprzed wielu nawet lat, uświadamiamy sobie bez żadnego rozumowania, że nasze czyste „ja”, które było ostatecznym podmiotem tych czynności, jest numerycznie tym samym czystym „ja”¹⁰², jakie czujemy w sobie aktualnie; albo jeszcze ściślej, że czyste „ja” ze wspomnianej przez nas przeszłości jest bezwzględnie identyczne z naszym obecnym czystym „ja”. Nie zgodzimy się z tym, co utrzymywał Lindworski, iż utożsamianie naszego obecnego „ja” z (ostatecznym) podmiotem dawniejszego przeżycia jest wnioskiem — niezupełnie zresztą pewnym i nie oczywistym — jaki wyprowadzamy ze świadomości, że coś jest naszym dawniejszym przeżyciem¹⁰³. Takiego wnioskowania nie stwierdzamy u siebie. Jest ono zresztą zbędne, bo jeżeli coś przedstawia się nam jako nasze dawniejsze przeżycie, to w jego przedstawieniu musi się bezpośrednio ukazywać tożsamość ostatecznego podmiotu dawniejszego przeżycia z naszym obecnym czystym „ja”. Z autorów współczesnych Ingarden opowiada się za istnieniem w nas adykursywnego, zupełnie pierwotnego poczucia tożsamości naszego aktualnego czystego „ja” z ostatecznym podmiotem naszych dawniejszych przeżyć świadomości¹⁰⁴. Wymieniony filozof ma specjalnie na uwadze ten fakt, że „budząc się z nieświadomości, czujemy się w sposób pierwotny, bez specjalnego zastanowienia się nad tym, bez przypomnienia sobie faktów z naszego po-

¹⁰¹ *Teoria świata w ujęciu Hansa Corneliusa*, „Kwartalnik Filozoficzny, XVIII (1949), s. 189.

Za istnieniem doświadczenia niezmienności naszego czystego „ja”, jakie relacjonuje Leszczyński, opowiedzieli się także Lindworski (dz. cyt., s. 202) i Strasser (dz. cyt., s. 83, 85).

¹⁰² Podobnym wyrażeniem posłużył się Strasser (dz. cyt., l. c.: *numerically identical subject*). Nie wydaje się, by charakter identyczności podmiotu przeżyć trzeba było dalej precyzować, gdy przyjmuje się, że jest on w sobie niepodzielony.

¹⁰³ Dz. cyt., l. c.

¹⁰⁴ Dz. cyt., t. II, s. 496—497.

przedniego życia, tym samym «ja» (sobą), którym byliśmy nie tylko przed zaśnięciem (utrata świadomości), ale i nawet *przez cały czas nieprzytomności*¹⁰⁵.

Biorąc pod uwagę wskazane formy przeżyć niezmienności naszego czystego „ja”, możemy powiedzieć, że to „ja” jest, według naszego bezpośredniego przeświadczenia, tak od razu i w całej pełni sobą, że nie potrzebuje wewnątrz siebie żadnych dalszych uzupełnień, i że jest ono w maksymalistycznym sensie sobą w sposób tak definitywny, iż niczego już nie traci ze swej rzeczywistości.

Całkowita niezmienność naszego czystego „ja” prowadzi nas znów do spostrzeżenia, że chociaż tę „ja” towarzyszy następującym po sobie czynnościom psychicznym. ma jednak inny sposób trwania niż te czynności, gdy je bierzemy w ich kolejnym następowaniu po sobie. Trwanie następujących po sobie czynności psychicznych wyraża się w pojęciu czasu. O czynnościach tych, chociażby to nawet były czynności dokonujące się całe naraz, w sposób całkowicie niepodzielny, beczasowy, musimy powiedzieć, że mają swoją terażniejszość, stoją wobec nieokreślonej przyszłości i zapadają się nieubłagane w bezpowrotną przeszłość. Tymczasem w obrębie czystego „ja” nie możemy wyróżnić żadnego następstwa tego, co by było wpierv, i tego, co by było potem. Stąd też temu „ja” nie możemy, ze względu na jego całkowitą niezmienność, przypisywać żadnej przeszłości, ani też nie możemy mówić w stosunku do niego o jakiejś przyszłości. Możemy wyrażać się o nim jedynie w czasie terażniejszym utrzymując, że to „ja” ustawicznie jest.

Ale ta jego terażniejszość ukazuje się nam z innymi właściwościami niż konkretna terażniejszość psychologiczna, jaką znamy w zakresie trwania czynności psychicznych, oraz treści występujących w obrębie naszej świadomości. Ta ostatnia terażniejszość, chociaż posiada pewną rozciągłość czasową¹⁰⁶, charakteryzuje się efemerycznym istnieniem, a tymczasem terażniejszość, która przysługuje czystemu „ja”, jest terażniej-

¹⁰⁵ Tamże, s. 496. Por. jeszcze wypowiedź Ingardena w art. *Człowiek i czas*, zamieszczonym w „Przeglądzie Filozoficznym”, s. 57.

¹⁰⁶ Tę rozciągłość czasową podkreślał m. in. James w *The principles of psychology*, t I, s. 608—615, oraz w *Text-book of psychology*, s. 280—281. Neoscholastycy, jak np. Wais (dz. cyt., s. 184) i Marc (dz. cyt., t. II, s. 279), również przyjęli ten rodzaj rozciągłości.

zością trwałą przynajmniej ze stanowiska naszego dotychczasowego doświadczenia. Między obu rodzajami terażniejszości zachodzi jeszcze inna różnica. Oto konkretna terażniejszość, stanowiąca część czasu, jest terażniejszość w znaczeniu niedoskonałym i osłabionym, bo chociaż jest ze stanowiska subiektywnego nierozdzieloną jednością trwania współczesnego, to jednak obiektywnie jest czymś podzielnym i mieści w sobie następstwo stanów, skoro np. dla wrażeń słuchowych może nawet obejmować około 12 sekund¹⁰⁷. Tymczasem terażniejszość, jaką znajdujemy w trwaniu naszego czystego „ja”, ukazuje się nam jako terażniejszość absolutna, nie dopuszczająca pod żadnym względem jakiejś podzielności i następstwa stanów. Ta terażniejszość nie jest jednak czymś, co byśmy bezpośrednio przeżywali. Terażniejszość, w której bezpośrednio żyjemy, jest terażniejszością przeżyć naszej świadomości, która to terażniejszość jest, jak podkreśla Ingarden¹⁰⁸, wciąż nowa. Natomiast nieprzerwana terażniejszość naszego czystego „ja” ujawnia się nam dopiero na drodze dalszej interpretacji pojęciowej bezpośredniego poczucia tożsamości tego „ja” w różnych etapach naszego życia.

Analiza trwania naszego czystego „ja” prowadzi nas najpierw do negatywnego wniosku, że tego trwania, gdy je rozpatrujemy w nim samym, nie możemy pojąć jako trwanie w czasie, choć, oczywiście, będziemy przyznawali, że zewnętrznie, w sposób pośredni, to trwanie znajduje odniesienie poprzez czynności wymienionego „ja” do odcinków czasu, którymi mierzą się wewnętrznie niektóre z tych czynności, lub którymi są podzielane wszystkie spośród nich, nawet czynności dokonujące się momentalnie, beczasowo. Ujmując pozytywnie rezultat naszych badań z zakresu fenomenologii czystego „ja”, powiemy, że trwanie tego „ja”, wzięte w sobie, daje się przyporządkować scholastycznemu pojęciu *aevum*¹⁰⁹, którego słowny termin nie został dotąd zadowolająco spolszczony.

¹⁰⁷ James, *The principles of psychology*, t. I, s. 612—613; H. Delacroix, *Les souvenirs*, studium w pracy zbiorowej *Traité de psychologie* t. II, Paris 1924, s. 48—54.

¹⁰⁸ *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 479, przyp. 1.

¹⁰⁹ Zob. doktrynę o *aevum* w dziełach Tomasza z Akwinu: *Sum. theol.*, I, qu. X, a. 5—6; *De potentia Dei*, qu. III, a. 10, ad 8, a. 14, ad 18; *Quodlibetum quintum*, qu. IV; *Quodlibetum decimum*, qu. II.

Według Zygmunta Zawirskiego (*Rozwój pojęcia czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XII (1935), s. 65; *L'évolution de la notion du temps*, Cracovie 1936, s. 34) pojęcie *aevum* jako *ζῆλον* czy *χρόνον* wprowadził ostatni „scholarcha” Akademii platońskiej, Damascjusz.

Może jeszcze najlepiej jego sens oddał Wais w słowach: „wieczność w szerszym znaczeniu”¹¹⁰.

O tym, do jakiego stopnia pojęcie tego ponadczasowego trwania może dla człowieka współczesnego wypełnić się na gruncie doświadczenia wewnętrznego żywą treścią tracąc wszelki wydźwięk scholastyczny, świadczy następujący tekst Ingardena z jego artykułu *Człowiek i czas*, ogłoszonego w 41-y roczniku „Przeglądu Filozoficznego” z r. 1938: „Czuąc się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie *niezależny* od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie «przyjmował do wiadomości» czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości. Nie biorę czasu «w rachubę», nie troszczę się o niego. Wszelka abstrakcyjna *wiedza* o stałym przemijaniu zdarzeń w otaczającym mnie świecie i we mnie samym nie może w niczym zmienić poczucia że czas jest dla mnie samego zupełnie bez znaczenia. Albowiem — w tej postawie — wydaje się, że przemijanie nie płynie z istoty czasu lub z istoty bytu, lecz tylko z natury *dziania się* (stawania się). Ja jednak, który nie jestem dzianiem się, lecz czymś *istniejącym*, *pozostaję* w czasie. I choć czas przez sam swój upływ wypiera z rzeczywistości wszystko, co jest samym dzianiem się, *mnie* samemu nie może nic zrobić: spływa jakby po mnie, pozostawia mnie nienaruszonym”¹¹¹. Pisząc te słowa widział Ingarden to, czego nie dostrzegł

¹¹⁰ Dz. cyt., s. 177. Tłumaczenie Waisa dobrze oddaje myśl św. Tomasza, że *aevum* jest pewnego rodzaju uczestnictwem w wieczności (*aevum est quaedam aeternitatis participatio — Quodlibetum quintum*, qu. IV).

Jeden z polskich odpowiedników, jakim posłużył się Tadeusz Wojciechowski w studium *Teorie czasu scholastyczne* a Einsteinowska* („Collectanea Theologica”, XXVI (1955), s. 708—709, 711, 714, 716—718) — „dowieczność”, jest bardzo zwięzły i, wskutek tego, poręczny w użyciu, posiada jednak ten brak, że sugeruje błędną myśl o zdążaniu *aevum* do wieczności. Inny polski odpowiednik, proponowany przez Wojciechowskiego (tamże, s. 708, przyp. 118, s. 712, 714) — „wiecznoczesność”, jest niejasny w swym bezpośrednim brzmieniu obiektywnym.

¹¹¹ S. 56. Ten tekst mieści się również w drugim zeszycie „Twórczości” z r. 1946 (s. 123), w którym Ingarden przedrukował artykuł z „Przeglądu Filozoficznego”, dodając do niego zakończenie (cz. IV—VI). Podobnie wypowiedział się Ingarden w t. II *Sporu o istnienie świata*, gdy na s. 504 napisał o czystym „ja”, że jest to *jeden i ten sam stały czynnik, niewrażliwy w swej tożsamości na upływ czasu i na nowość spełnianego właśnie przezeń aktu*. (Zob. jeszcze s. 510.) Nasuwa się tylko pytanie, czy to zdanie daje się pogodzić

Henryk Bergson, który w człowieku znajdował samą tylko ciągłość zmiany i niezmiennie „ja” zaliczał nie do bezpośrednich danych naszej świadomości, lecz brał je za wymysł naszej uwagi, usiłującej przy pomocy nieruchomego podłoża połączyć sztucznie wyodrębnione przez siebie stany psychiczne¹¹².

3. Przyjawszy na podstawie doświadczenia bezpośredniego, że nasze czyste „ja” jest w sferze realnego bytu aktualnego ostatecznym podmio-

z tym, co Ingarden twierdzi dalej (s. 508), że *podmiot [przeżycia] jest (...) pod względem formalnym przedmiotem trwającym w czasie.*

Dopatrując się w przytoczonym wyżej tekście artykułu Ingardena z „Przełądu Filozoficznego” i „Twórczości” wyrażenia (niezawodnie niezamierzonego) językiem analiz fenomenologicznych scholastycznej nauki o *aeuum*, wziętej w zastosowaniu do naszego czystego „ja”, nie chciałbym przemilczać faktu, że pośrednia wymowa całego artykułu w przedmiocie wymienionej nauki jest daleką od jednoznacznego pozytywnego wydzźwięku. Ingarden twierdzi bowiem, że obok opisanego istnieje jeszcze inny typ doświadczenia czasu, w którym wszystko co rzeczywiste, a więc i nasze czyste „ja”, jest poddane upływowi czasu. (Zob. „Przełąd Filozoficzny”, s. 58—63, i „Twórczość”, s. 125—129.) *Gdyby to doświadczenie czasu — pisze polski fenomenolog — miało swą pełną prawomocność, to — jak się zdaje — musielibyśmy się utożsamiać albo z coraz nową fazą przeżyć świadomych, które w tych warunkach zwykło się nazywać „czystymi”, albo też z tzw. „czystym ja”, którego istnienie i pełne uposażenie wyczerpuje się w posiadaniu przeżyć. (...) A i to czyste, „transcendentalne ja” należałoby w tych warunkach pojąć jako wciąż na nowo powstające „ja” terazniejsze.* „Twórczość”, s. 127.) Jak jest faktycznie, tego Ingarden nie ukazał definitywnie i w ostatecznej precyzji, chociaż w zakończeniu ogłoszonym w „Twórczości” (s. 135, 137) nie omieszkał zaznaczyć, że niekiedy dokonujemy takich czynów, które świadczą o jakiejś *rzeczywistości mego trwałego „ja”*, jeżeli tylko to „ja” *to nie to samo, co strumień świadomości, co tok coraz to nowych przeżyć.*

Jest prawdopodobne, że Ingarden powziął myśl o istnieniu drugiego typu doświadczenia czasu na skutek niezauważonego przesunięcia swej myśli poza czyste „ja” w sferę jego przejawów. Jeżeli tak było — a opis nowego doświadczenia przemawia niejednokrotnie na rzecz takiego przypuszczenia — to cała trudność, na jaką natknął się Ingarden, byłaby iluzoryczną, gdyż wywodziłaby się z utożsamienia dwu różnych przedmiotów doświadczenia „czasu”. (Słowo: czas ująłem w cudzysłów, gdyż pierwszy typ doświadczenia dotyczy zasadniczo *aeuum*, a więc czegoś różnego od czasu.) Jak się zdaje, w pełni adekwatna fenomenologia czasu i *aeuum* jest zadaniem, które dopiero czeka na wykonanie.

¹¹² Zob. Bergsona *L'évolution créatrice*¹², Paris 1913, s. 3—4. Por. jeszcze w tym dziele s. 5—8, 18 oraz w *La perception du changement*, Oxford 1911, s. 26. W *L'évolution créatrice* na s. 4 Bergson pisał, że „ja”, *które się nie zmienia, nie trwa (un moi qui ne change pas ne dure pas).*

tem naszych czynności psychicznych, podmiotem tak całkowicie niezmiennym, iż jego trwanie daje się wyrazić jedynie przy pomocy pojęcia *aevum* — możemy teraz powiedzieć, że *uskazane „ja” spełnia wszystkie warunki potrzebne do tego*, byśmy je mogli utożsamiać z niezmienną substancją, wziętą w przyjętym przez nas znaczeniu.

Osiągnięte przez nas poznanie czystego „ja”, rozpatrywanego w aspekcie niezmiennej substancji, określimy jako *bezpośrednie poznanie doświadczalne*, bo chociaż do utożsamienia wymienionego „ja” z poszukiwaną przez nas substancją doszliśmy dzięki zastosowaniu abstrakcji i pojęciowemu opracowaniu bezpośrednich danych odnoszących się do czystego „ja”, oraz dzięki ujęciu całego szeregu stosunków w obrębie tych skonceptualizowanych danych, to jednak uzyskane przy pomocy tych zabiegów poznanie stanowi tylko bardziej sprecyzowane wyrażenie intelektualne tego, co w formie mało zróżnicowanej i nieco mglistej ukazuje się nam pierwotnie w sposób bezpośredni. Udział abstrakcji i konstrukcji umysłowych w naszym poznaniu substancjalności i niezmienności czystego „ja” nie stanowi zresztą niczego wyjątkowego, gdyż bez czynnika abstrakcji, bez mniej lub więcej skomplikowanej aparatury pojęciowej i bez ujęcia sieci wzajemnych stosunków wśród elementów poddanych określönemu opracowaniu pojęciowemu, nic nie jest nam dane bezpośrednio na wyższych szczeblach życia umysłowego. Przyjmując bezpośredniość poznania substancjalności naszego czystego „ja”, przeciwstawiam się poglądom Lindworsky’ego¹¹³ i de Vriesa¹¹⁴, by opowiedzieć

¹¹³ Dz. cyt., s. 202. — Lindworsky sądził, że chociaż nie znamy nic bardziej stałego od naszego czystego „ja”, to jednak do pojęcia substancji dochodzimy nie na gruncie jego poznania, ale w oparciu o doświadczenie odnoszące się do świata zewnętrznego. Źródłem takiego przekonania było niezawodnie to, że Lindworsky podchodził do czystego „ja” wyłącznie ze stanowiska psychologa — eksperymentatora, a więc z punktu widzenia, który — z racji obracania się w kręgu samych pojęć porządku empiriologicznego — nie może doprowadzić do odkrycia w wymienionym „ja” żadnej rzeczywistości metafizycznej.

¹¹⁴ *Critica*, s. 26, n. 31: *La pensée et l'être ...*, s. 77—78. — Przyjęciu bezpośredniego poznania substancjalności tego, co nazywam naszym czystym „ja”, przeszkodziło de Vriesowi przekonanie, że bezpośrednio nie dostrzegamy, by to „ja” było ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych. Autor ten jest jednak bliski uznania, że substancjalność naszego czystego „ja” poznajemy w sposób bezpośredni, skoro, jak wiemy, twierdzi, iż nasze akty psychiczne ujmujemy bezpośrednio jako „przypadłości” owego „ja”. W twier-

się w zasadzie za ostatecznym stanowiskiem Maritaina¹¹⁵, który to, co nazywam czystym „ja”, określa w swej terminologii jako „ja” absolutne (*le soi absolu*), przeciwstawiając je „ja” pozornemu (*le moi apparent*), ukształtowanemu ze zjawiskowych aspektów naszej osobowości empirycznej¹¹⁶. W przedmiocie doktryny francuskiego myśliciela muszę jednak zaznaczyć, że jego twierdzenie, iż w naszym „ja” ukazuje się bezpośrednio istnienie substancji naszej duszy, albo dokładniej, istnienie całej naszej złożonej substancji, różnicującej się na duszę i ciało, wykracza poza bezpośrednio dane naszego doświadczenia wewnętrznego. Bezpośrednio, na drodze doświadczalnej, stwierdzamy tylko tyle, że czyste „ja” realizuje w sobie właściwości, jakie uwzględni przyjęte przez nas pojęcie substancji. Natomiast dopatrywanie się w wymienionym „ja” substancji naszej duszy, względnie złożonej substancji naszej duszy i naszego ciała, jest już interpretacją filozoficzną, której nie można uważać za wyższy intelektualny wyraz odkrytych przez nas bezpośrednich danych.

Te zastrzeżenia w stosunku do doktryny Maritaina świadczą dostatecznie o tym, że mówiąc o bezpośrednim poznaniu substancjalności naszego czystego „ja”, nie chcę twierdzić, byśmy także bezpośrednio ujmo-

zeniu tym mieści się przecież *implicite* teza, że nasze czyste „ja” poznajemy bezpośrednio jako substancję.

¹¹⁵ *La philosophie bergsonienne — Études critiques*, Paris 1930², s. 155, przyp., 1948², s. 127, przyp.; *Les degrés du savoir*, s. 859 — 860; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 144—146, 148—149, 153—154.

W wya. I książki *La philosophie bergsonienne ...* (Paris 1914, s. 77; por. s. 43) Maritain określił bez żadnych ograniczeń bezpośrednio poznanie istnienia substancji naszego „ja” działającego jako *intuicję*. Było to podjęcie poglądów S. Harent („*Études*”, IV, 1907, s. 223) i Gabriela Picard (*La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, s. 12—13 i inne). Później jednak — jak się zdaje pod wpływem krytyk Roland - Gosselin (art. cat., s. 724—730) — Maritain będzie twierdził, że wskazane poznanie bezpośrednio nie jest intuicją w ścisłym znaczeniu, lecz jest *be z p o ś r e d n i m*, *n i e j a s n y m* *p o z n a n i e m* *d o ś w i a d c z a l n y m*. Gdy idzie o to ostatnie określenie, to nie jest ono żadną nowością w teorii poznania, gdyż posłużył się już nim dawniej Tomasz de Valgornera (*Mystica Theologia Divi Thomae*, Taurini 1891, t. II, qu. IV, disp. I, a. 4, n. 866, s. 29). Ze względu na to, że bezpośrednio poznanie naszej substancji odnosi się tylko do jej istnienia, Maritain nazywa je *d o ś w i a d c z e n i e m* *e g z y s t e n c j a l n y m* (*une expérience existentielle*).

¹¹⁶ *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 146.

wali naturę czy istotę jego bytu. Nie ulega bowiem wątpliwości, że takiego poznania nie posiadamy, gdyż to, czego bezpośrednio dosiegamy we wskazanym „ja”, są to wyłącznie jego aspekty zjawiskowe, „powierzchniowe”. Nawet to, że nie dostrzegamy w nim bezpośrednio rozciągłości, że zjawiskowo wyodrębnia się ono od tego, co ze stanowiska fenomenologicznego uchodzi za nasze ciało, że jest całkowicie niezmiennie i że jego trwanie daje się wyrazić nie przy pomocy pojęcia czasu lecz *aevum*, nie stanowi jeszcze samo przez się bezpośredniego stwierdzenia jego niematerialności, pojedynczości i duchowości. To, co analiza fenomenologiczna odkrywa nam w przedmiocie czystego „ja”, może być jedynie empiryczną podstawą do dyskursywnych wywodów filozoficznych o jego naturze względnie istocie¹¹⁷. Z autorów neoscholastycznych de Vries¹¹⁸ i Maritain¹¹⁹ podkreślają, że w sposób bezpośredni nie poznajemy, czym w sobie jest nasze czyste „ja”. Stanowisko filozofa francuskiego w tej kwestii byłoby jednak bardziej konsekwentne, gdyby on tego, co dotyczy omawianego „ja”, nie odnosił zaraz — bez uwzględnienia odpowiednich wywodów dyskursywnych — do substancji naszej duszy lub do całej naszej złożonej substancji, będącej duszą i ciałem¹²⁰.

Z tego powodu, że nie jesteśmy w stanie poznać w sposób bezpośredni natury czy istoty naszego czystego „ja”, nie możemy uważać bezpośredniego ujęcia jego substancjalności za pełny i doskonały pod każdym względem zwrot poznawczy do nas samych. Raczej należy sądzić, że chodzi tu tylko

¹¹⁷ Bilikiewicz ma niewątpliwie słusność, gdy pisze w swym podręczniku psychiatrii (s. 83), że *jednostkowość i ciągłość jaźni są to fakty doświadczenia, samę przez się niczego nie dowodzące*. Autor ten nie dowiódł jednak tego, co sugeruje (l. c.), że jedynym wytłumaczeniem wskazanych faktów jest to, jakie może dać psychologia „naukowa”, czyli psychologia pojęta jako nauka szczegółowa.

¹¹⁸ *Critica*, s. 26, n. 31; *La pensée et l'être ...*, s. 78.

¹¹⁹ *La philosophie bergsonienne ...*, w wyd. II s. 155, przyp., w wyd. V s. 127, przyp.; *Les degrés du savoir*, s. 857—861; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 143, 145, 148—149, 151 (przyp. 16), 153, 155.

¹²⁰ Maritain mógł uchronić się przed tym uproszczeniem, gdyby był rozpracował to, co napisał na s. 858 w *Les degrés du savoir*: (...) *quand elle [l'âme humaine] fait retour sur son acte de connaissance directe, elle saisit immédiatement, cette fois en acte ultime et d'une manière expresse (...), non seulement le contenu psychologique qui lui sert alors d'objet réflexe mais encore cette présence et existence actuelle de soi je dis de soi comme principe de cet acte; de ce principe elle ne sait par là rien d'autre sinon qu'elle expérimente immédiatement son existence et qu'il est principe de cet acte (...)*

o dostrzeżenie czystego „ja” dzięki intelektualnej świadomości refleksyjnej jakby w pewnym oddaleniu, bo poprzez nasze (jakikolwiek, nawet zmysłowe i wolitywne) czynności psychiczne i w tychże czynnościach¹²¹. Za tym przypuszczeniem przemawia okoliczność, na którą zwrócił uwagę Lindworski¹²², że wymienione „ja” ukazuje się nam wyłącznie w naszych przeżyciach, dokładniej, w ścisłym zespoleniu z nimi, tak mniej więcej jak napięcie lub rozciągłość pojawia się tylko w wypadku wrażeń. Wysunąwszy wskazane przypuszczenie, zaczynamy także lepiej niż poprzednio rozumieć fakt, że transcendencję czystego „ja” uświadamiamy sobie tylko, a nie oglądamy jej i nie przeżywamy *in concreto*.

Ale, podejmując hipotezę o dostrzeganiu czystego „ja” poprzez czynności psychiczne i w tychże czynnościach, musimy jeszcze raz postawić sobie pytanie, czy poznanie owego „ja” można nazwać poznaniem bezpośrednim, gdyż poprzednia odpowiedź twierdząca była relatywną do fenomenologicznego punktu widzenia. Otóż sądzę, że i obecnie, po zmianie perspektywy epistemologicznej z fenomenologicznej na filozoficzną, nasza odpowiedź może być twierdzącą, gdyż, mimo mediacji ontycznej, do poznawczego ujęcia czystego „ja” jako substancji nie trzeba — przynajmniej przy rudymentalnym poznaniu — pośrednictwa wywodów dyskursywnych, lecz wystarcza kontemplatywny zwrot do własnych czynności psychicznych. Ale tak rozumianą bezpośredniość poznania trzeba określić jako bezpośredniość w znaczeniu szerszym.

¹²¹ Taką drogę do poznania czystego „ja” przyjmuje najwyraźniej Ingarden, gdy w t. II *Sporu o istnieniu świata* pisze, że podmiot przeżyć spełniając akty świadome dochodzi do uzyskania samowiedzy, do odkrycia samego siebie bez specjalnych zabiegów „refleksyjnych” (s. 505), że ten podmiot ujawnia się momentami zjawiskowymi w sferze „immanentnej” lub nieco inaczej się wyrażając, że przejawia się w strumieniu przeżyć momentami fenomenalnymi (s. 509). Podobnie utrzymuje Maritain, który jednak trafne sformułowania w tym względzie kojarzy ze znany już nam uproszczeniem. Zob. *Les degrés du savoir* s. 857—861, i *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* s. 144—145, 148, 150.

¹²² Dz. cyt., s. 201.