

# Józef Tischner

---

## Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla

---

*Studia Philosophiae Christianae* 2/1, 205-257

---

1966

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOZEF TISCHNER

**STRUKTURALNE ZAGADNIENIA REFLEKSJI  
I SPOSTRZEŻENIA IMMANENTNEGO W ŚWIETLE  
NIEKTÓRYCH TEZ EDMUNDA HUSSERLA**

Wstęp. Część I. §1. *Husserlowska koncepcja ogólna refleksji.* §2. *Budowa spostrzeżenia immanentnego.* Część II. R. I. *Analiza krytyczna podstawowych tez ogólnej teorii refleksji.* §1. *Istota aktu refleksji.* §2. *Iteratywność refleksji i charakter momentu teetycznego.* R. II. *Analiza krytyczna niektórych elementów teorii spostrzeżenia immanentnego.* §1. *Z problematyki „uprzedmiotowienia”.* §2. *Przyczynek do zagadnienia immanencji.* §3. *Spostrzeżenie immanentne a czasowy charakter przeżyć.*  
Zakończenie.

**WSTĘP**

Praca niniejsza jest poświęcona strukturalnej analizie aktów poznania refleksyjnego i spostrzeżenia immanentnego. Jej punktem wyjścia są podstawowe tezy teorii, którą w pewnych zarysach wysunął w swej fenomenologii transcendentnej Edmund Husserl. Praca ma charakter krytyczno-konstrukcyjny. Oznacza to, że jako swój cel stawia sobie, by rozstrzygnięciom Husserla, które wydają się nie dość uzasadnione, przeciwstawić w miarę możliwości uzasadnione rozstrzygnięcia pozytywne. W poszukiwaniu rozstrzygnięć o takim charakterze nawiązuję częściowo do niektórych tez twórcy fenomenologii, które rozwijam, posługując się jego własnymi metodami analiz i opisów fenomenologicznych.

W swych partiach krytycznych praca może stanowić przyczynek do krytyki epistemologicznych podstaw teorii świa-

domości transcendentalnej Husserla. Jest tak właśnie dlatego, gdyż Husserl przyjmował, że refleksja w ogóle a spostrzeżenie immanentne w szczególności są głównym źródłem wiedzy o transcendentalnej świadomości oraz koniecznym warunkiem metody fenomenologicznej, ściślej: redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. „...metoda fenomenologiczna obraca się wprost w granicach aktów refleksji”<sup>1</sup> „...Refleksja jest nazwą dla świadomościowej metody, która służy do poznania świadomości w ogóle”<sup>2</sup>. Wprawdzie Husserl nie wyklucza istnienia i ograniczonej prawomocności prostej, nierefleksyjnej świadomości przeżyć<sup>3</sup>, ale jej granice są nader wąskie, skoro twierdzi np., że „pojęcie refleksji obejmuje wszelkie odmiany immanentnego ujmowania istoty i immanentnego doświadczenia z drugiej strony”<sup>4</sup>.

Husserl wiązał swą fenomenologię z refleksją fenomenologiczną. Ta zaś jest możliwa dopiero dzięki zastosowaniu redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, w której zrywamy z naturalną, przedkrytyczną postawą wobec świata, zawieszając wszelkie przeświadczenia dotyczące istnienia lub nieistnienia świata<sup>5</sup>. Stajemy się w niej „bezinteresownymi obserwatorami” świata i siebie w tym świecie istniejących<sup>6</sup>. Modyfikacja refleksji naturalnej spowodowana przez redukcję transcendentálną ma charakter „oczyszczający” z bezkrytycznych przeświadczeń i nie jest aż tak radykalna,

---

<sup>1</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, B. I., herausg. von W. Biemel, *Husserliana*, Bd. III, Haag 1950, s. 177.

<sup>2</sup> *Ideen I*, s. 181.

<sup>3</sup> *Ideen I*, s. 104—105, 181.

<sup>4</sup> *Ideen I*, s. 181.

<sup>5</sup> *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, herausg. von S. Strasser, *Husserliana*, Bd. I, Haag 1950, s. 72; *Erste Philosophie 1923/24*, Teil 2, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, herausg. von R. Boehm, *Husserliana*, Bd. VIII, Haag 1959, s. 44—58 passim; *Ideen I*, s. 62—68.

<sup>6</sup> *Cart. Medit.*, s. 72, *Erste Phil.*, I, s. 97.

by zmieniała samą istotę refleksji lub wpłynęła destruktywnie na jej poznawcze walory. „Eidos” refleksji jest wszędzie ten sam.

W dalszych badaniach, idąc za Husserlem, będziemy również koncentrować uwagę na „eidos” refleksji, bez wnikań w modyfikacje sprowadzone przez redukcję.

Wśród wielu możliwych odmian refleksji szczególną pozycję zajmuje spostrzeżenie immanentne. Jego poznawcza wartość jest, zdaniem Husserla, absolutna. Stąd na nim głównie skoncentrujemy nasze analizy, pozostawiając na uboczu „refleksję w przypomnieniu”, „w oczekiwaniu”, we „wyobraźni” itd.

Z olbrzymiego bogactwa problemów, jakie wiążą się z naszym zagadnieniem, wybieramy grupę zagadnień dotyczącą istoty poznania refleksyjnego w ogóle, elementów istoty spostrzeżenia immanentnego oraz, najogólniej, spraw strukturalnej immanencji *resp.* transcendencji poznania refleksyjnego w stosunku do tego, co refleksyjnie poznane. Pierwszemu zagadnieniu jest poświęcony R. I, §1. części krytycznej, drugiemu zagadnieniu jest poświęcona część wstępna R. II. Natomiast sprawę trzecią omawiają z różnych, nasuwających się punktów widzenia pozostałe partie pracy.

Analizy poniższe będą mieć charakter strukturalny. Niemniej dobór zagadnień jest wyznaczony nie tylko wewnętrzną logiką teorii Husserla, ale także względami epistemologicznymi, które zasugerował nam zarzut J. P. Sartre'a zwrócony przeciwko poznawczej wartości refleksji. Jego sens Sartre ujął krótko: „Świadomość, która stwierdza „ja myślę”, nie jest tą, która myśli. Albo raczej: to nie jest jej myśl, którą stwierdza przez ów tetyczny akt”<sup>7</sup>. Sam zarzut można rozumieć na dwa sposoby. Albo, że z racji czasowego charakteru strumienia przeżyć refleksja nie jest zdolna do ujęcia czegokolwiek w jego obrębie w aktualnie rozgrywają-

---

<sup>7</sup> *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, „Recherches philosophiques”, VI, 1936—1937, s. 92.

cej się terażniejszości, jak kiedyś m. in. sądzili: Th. Lipps<sup>8</sup>, H. Maier<sup>9</sup>, ostatnio w pewnym stopniu G. Ryle<sup>10</sup>, albo, że (abstrahując od różnic czasowych) refleksja nigdy nie może ująć samej siebie przy pomocy jednego i tego samego aktu, lecz zawsze potrzebny jest w tym celu akt nadbudowany nad nią. Do pierwszej interpretacji zarzutu nawiązuje w części krytycznej R. I, § 2 („Iteratywność refleksji i charakter momentu tetycznego”), do drugiej interpretacji nawiązuje, starając się rozwiązać trudności Husserla, w części krytycznej R. II, § 3 („Spostrzeżenie immanentne a czasowy charakter przeżyć”).

Praca niniejsza obejmuje dwie części. W pierwszej, sprawozdawczej, przedstawiam w zarysie teorię Husserla na interesujący nas temat. W części krytycznej zajmuję się oceną podstawowych tez tej teorii oraz wysuwam próby własnych rozstrzygnięć. Ogólny schemat części krytycznej, dla lepszej przejrzystości, jest taki sam, jak ogólny schemat części sprawozdawczej: po analizach ogólnej teorii refleksji przechodzę do krytyki elementów teorii spostrzeżenia immanentnego.

## CZEŚĆ I.

### § 1. Husserlowska koncepcja ogólna refleksji

Natura każdego przeżycia i każdego „cogito” jest, zdaniem Husserla, taka, że kryją one możliwość bycia poznany przez akt refleksji.

Czym jest sam akt refleksji?

Teksty Husserla dostarczają nam trzech zarysowanych ogólnie charakterystyk istoty aktu refleksji. Dwie pierwsze zostały przeprowadzone w ramach strukturalnych analiz istoty świadomości, trzecia wiąże się ze specyficznym epistemo-

---

<sup>8</sup> Theodor Lipps, *Bewusstsein und Gegenstände, Psychologische Untersuchungen*, Bd. I, s. 42 nn., także: *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1909, s. 19 nn.

<sup>9</sup> *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen 1908, s. 195.

<sup>10</sup> *The Concept of Mind*, New York 1949, s. 163 nn.

logiczną postawą badawczą autora. W pierwszych wskazuje Husserl na szczególne rysy wyróżniające refleksję spośród przeżyć intencjonalnych innego typu, w trzeciej wskazuje na możliwą wartość poznawczą wyników przez nią dostarczonych. Trzy wymienione opisy nie są sobie nawzajem przeciwnostawne. Są to raczej trzy ujęcia trzech istotnych rysów tego samego przeżycia.

1. Refleksja jest intencjonalnym przeżyciem poznawczym immanentnie skierowanym. „Przez immanentnie skierowane akty, mówiąc ogólniej, przez immanentnie odniesione przeżycia intencjonalne, rozumiemy takie (przeżycia), do istoty których należy to, że ich przedmioty intencjonalne, o ile w ogóle istnieją, należą do tego co i one strumienia świadomości”<sup>11</sup>. Określenie to ma charakter opisu strukturalnego. Bywa ono zazwyczaj traktowane jako jedyne u Husserla określenie istoty refleksji. Nie jest to jednak ścisłe.

2. W rękopisie pochodzącym z 1929 r. wyjaśnia Husserl, dlaczego poznaniu immanentnie skierowanemu przysługuje nazwa „refleksja” i przy tej okazji wskazuje na szczególny kierunek intencji zawarty w aktach refleksji. Oto podmiot świadomości zamiast kierować swą uwagę na przedmiot transcendentny, może ją skierować na zmieniające się „subiektywne” wyglądy przedmiotu. Naturalny kierunek intencji poznawczej, który zmierza pierwotnie w stronę przedmiotu transcendentnego, doznaje wtedy jakby „załamania” i zwraca się na „ja” stojące w relacji do przedmiotu transcendentnego lub na przedmiot stojący w relacji do „ja”<sup>12</sup>. Za-

---

<sup>11</sup> Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefasst, unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, dass ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst. *Ideen I*, s. 85.

<sup>12</sup> *Phänomenologische Psychologie*, herausg. von W. Biemel, *Husserliana*, Bd. IX, Haag 1962, s. 152 nn, s. 171 nn.

kląda on jednak jako swą egzystencjalną podstawę m. in. akt spostrzeżenia przedmiotu transcendentnego<sup>13</sup>.

3. Trzecie określenie jest wskazówką na poznawcze wartości, które mogą być zrealizowane dzięki refleksji. Oto dzięki niej każde aktualne przeżycie z obrębu strumienia świadomości może być „ujęte i zanalizowane w sposób czywisty”<sup>14</sup>. Akty refleksji odznaczają się szczególną wyróżniającą je poznawczą wartością: są nie tylko autentycznym poznaniem, ale mogą dostarczyć o c z y w i s t y c h i a b s o l u t n y c h rezultatów poznawczych strumienia świadomości i jego komponentów. Zachodzi to szczególnie w przypadku spostrzeżenia immanentnego.

Po tej charakterystyce ogólnej istoty refleksji możemy przejść do określeń bardziej szczegółowych. U Husserla obejmują one właściwości związane ze stroną n o e t y c z n ą aktu refleksji i stroną, ujmując rzecz najogólniej, n o e m a t y c z n o - p r z e d m i o t o w ą.

Zacniemy od strony noetycznej.

Akt refleksji posiada charakter pozycjonalny (tetyczny). Znaczy to, że w jego noesie zawarty jest immanentnie moment „stwierdzania istnienia” („uchwytywania istnienia”) in-

---

<sup>13</sup> Jak wyżej, *Beilage IX*, s. 403. Przytoczony opis aktów refleksji pochodzi, jak widzimy, z tekstów nie autoryzowanych do druku bezpośrednio przez samego Husserla, lecz bądź z jego wykładów bądź z fragmentów jego rękopisów. Koncepcje w nich zawarte z natury rzeczy nie są pod każdym względem wykończone. Istnieje w ogóle pytanie, czy tego typu teksty mogą być uważane za autorytatywne źródło poznania myśli Husserla. Nie starając się bliżej na nie odpowiadać, sądzę, że rzeczą najwłaściwszą jest przytoczenie wszystkich dostępnych mi pomysłów Husserla w pewnym sensie na równi z pomysłami autoryzowanymi, z tym by czytelnik sam zechciał zwrócić uwagę na charakter źródła, z którego czerpie, i stosownie do własnych przekonań nadawał mniejsze lub większe znaczenie zawartym w nich pomysłom.

<sup>14</sup> Reflexion ist... ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalitäten) evident fassbar und analysierbar wird. *Ideen I*, s. 181.

tencyjnego przedmiotu aktu, w którymś ze znaczeń słowa „istnieć”<sup>15</sup>. W szeregu różnicowań przeświadczeniowo-stwierdzających jest to moment podstawowy: występuje w prostej wierze (Glauben), w upodobaniu, życzeniu itd. W aktach refleksji jest on immanentnie skierowany. Po stronie noematyczno-przedmiotowej będzie mu odpowiadało, jak zobaczymy, szczególne „uprzedmiotowanie” przeżycia.

Podmiotem aktu refleksji jest jakieś „ja”. Stąd w koniecznym związku z refleksją stoi zjawisko „rozszczenia ja” (Ichspaltung) na, znów najogólniej, „ja odsłonięte” i „ja zakryte” lub „anonimowe” (niekiedy „bezstronny obserwator”). Gdy mianowicie akt refleksji kieruje się intencjonalnie na jakikolwiek akt świadomości i ujmuje tym samym także „ja” spełniające ten akt, wtedy „w żywej terażniejszości mam występujące we współlistnieniu podwojone ja i podwojony akt ja; zatem ja, które teraz bezustannie obserwuje dom i ja, które spełnia akt: 'jestem świadomy, że bezustannie obserwuję dom', i które ewentualnie wyraża się w formie: 'ja obserwuję dom'. I tak to proste stwierdzenie stanowi wypowiedź ja snującego refleksję a wyrażone w nim ja jest (ja) refleksyjnie ujętym. ... Wyrażenie 'ja nieświadome siebie' nie jest tutaj stosowne z powodu wieloznaczności. Raczej można by mówić o ja ukrytym (latent Ich) i paralelnie o ja doznającym (patent Ich). Wtedy należało by stwierdzić: doznającym (patent) staje się ja, ja czuwające, ja spełniające akt i doznającym staje się sam akt wyłącznie dzięki wystąpieniu ja refleksyjnie skierowanego na niego, które ze swej strony jest ja ukrytym”<sup>16</sup>.

Gdzie indziej nazywa Husserl ukryte ja „ja anonimowym”<sup>17</sup>. Ponieważ zachodzą konieczne związki (których tu

---

<sup>15</sup> *Ideen I*, s. 287—291.

<sup>16</sup> *Erste Philosophie*, T. II, s. 89—90.

<sup>17</sup> Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Haag 1955, s. 46, 64. Praca oparta o rękopisy Husserla.



nie badamy) między refleksją a metodą fenomenologiczną, może Husserl w Medytacjach Kartezjańskich powiedzieć wprost, że do istoty postawy fenomenologicznej należy właśnie to, iż nad „ja” zainteresowanym światem transcendentnym, w świecie żyjącym, „umiejscawia się” „ja fenomenologiczne” będące bezstronnym obserwatorem „ja naturalnego”. Na mocy redukcji transcendentalnej staje się ono następnie „ja transcendentalnym”. Ale tak rysujące się „rozszczepienie ja” nie działa na świadomość zabójczo: możliwe jest wykrzycie tożsamości obydwu (i więcej) „ja” dzięki refleksji „wyższego rzędu”.

Mówiąc o refleksji wyższego rzędu Husserl wskazuje, że refleksja odznacza się szczególną „iteratywnością”. Oto nad jednym aktem refleksji X może się nadbudować akt Y, dla którego akt X będzie intencyjnym przedmiotem i tak w nieskończoność<sup>18</sup>. W nieskończoność może też zmierzać opisane rozszczepienie ja<sup>19</sup>. Ponieważ jednak mnożenie w nieskończoność stopni refleksji byłoby bezproduktywne, Husserl zatrzymuje się na tym stopniu, na którym wyłania się (po zastosowaniu redukcji transcendentalnej) tzw. „transcendentalne ja”<sup>20</sup>.

Odrębna grupa właściwości wiąże się z *n o e m a t y c z n o - p r z e d m i o t o w ą* stroną aktów refleksji.

Zapytajmy wpierrw, co w ogóle może być przedmiotem aktu refleksji?

<sup>18</sup> Die Reflexionen sind aber Erlebnisse und können als solche Substrate neuer Reflexionen werden, und so in infinitum, in prinzipieller Allgemeinheit, *Ideen I*, s. 178.

<sup>19</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*, herausg. von W. Biemel, *Husserliana* Bd. VI, Haag 1954, s. 456—458 (przytoczony rękopis).

<sup>20</sup> Bez zastosowania „redukcji transcendentalnej” a tylko w wyniku przyjęcia refleksyjnej postawy, nie uzyskamy ani transcendentalnego ja ani świadomości transcendentalnej. Nie dostrzega tego Richard Schmitt w swej pracy pt.: *Husserl's transcendental-phenomenological Reduktion*, „Philosophy and phenomenological Research”, vol. XX, n. 2, 1959, s. 242—243.

Husserl odpowiada: wszystko, co jest immanentne strumieniowi świadomości, wewnątrz którego „funkcjonuje” refleksja. Szczegółowo: dzięki niej posiadamy wiedzę o strumieniu przeżyć i jego koniecznym odniesieniu do „ja”, odkrywamy „wyglądy” przedmiotów zmysłowych i poddajemy analizie pierwotne daty wrażeniowe<sup>21</sup>, konstytucję osoby ludzkiej, konstytucję świata w świadomości transcendentalnej, ona ujmuje też własną poznawczą wartość: absolutną w przypadku immanentnego spostrzeżenia i relatywną w przypadku „refleksji w przypomnieniu” itp.<sup>22</sup> Przedmiotem refleksji może się stać samo ja transcendentalne *rsp.* „czyste ja”. Nie może jednak być ujęte w oderwaniu od przeżyć, w których żyje.

Refleksja wywiera szczególny „wpływ” na zreflektowane przeżycie. Dzięki niej zmienia się „modus” przeżycia: przechodzi ono w stan świadomości zreflektowanej.

Co to bliżej znaczy?

Przede wszystkim nie znaczy to, że zmienia się istota przeżycia. Ani modyfikacje płynące z refleksji przygodnie, ani modyfikacje wynikające z jej istoty, nie zmieniają „*eidosa*” zreflektowanego przedmiotu. Wśród modyfikacji pierwszego typu wymienia Husserl m. in. stopniowe stygnięcie gniewu od momentu, gdy własny gniew czynimy przedmiotem refleksji<sup>23</sup>, „rozjaśnianie się” przeżycia w momencie skierowania na nie refleksyjnego promienia uwagi<sup>24</sup> itp.

Modyfikacje drugiego typu są bardziej złożone.

Z samej istoty refleksji wynika szczególne „uprzedmiotowanie” przeżycia. Wiąże się ono ze wzmiankowanym tetycznym charakterem refleksji. Oznacza ono przede wszyst-

---

<sup>21</sup> *Ideen I*, s. 91—95, 243. Por też Herman Drü, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin 1963, s. 95. Autor szeroko korzysta z rękopisów.

<sup>22</sup> *Ideen I*, s. 184.

<sup>23</sup> *Ideen I*, s. 161.

<sup>24</sup> *Ideen I*, s. 228.

kim to, że przeżycie zostaje intencjonalnie wyodrębnione spośród przeżyć strumienia świadomości<sup>25</sup> i potraktowanie „jako przedmiot dla ja”<sup>26</sup>. Uprzedmiotowieniu ulegają również pierwotne daty wrażeniowe<sup>27</sup> oraz samo ja<sup>28</sup>. Gdy idzie o pierwsze, to chociaż w akcie refleksji stały się „celem funkcji noetycznych”, nie zostały przez to samo pozbawione swej funkcji uobecniania przedmiotów. Być „intencjonalnie wyodrębnionym”, być „potraktowanym jako przedmiot dla ja”, być „celem funkcji noetycznych” — to wszystko nie oznacza, że zmieniła się istota przeżycia, ani że reflektowane przeżycie uzyskało formę pierwszą strukturalną bycia podmiotem własności<sup>29</sup>. Pojęcie „uprzedmiotowienia” zawiera sens poznawczy a nie ontologiczny względnie metafizyczny. Wystąpienie fenomenu „uprzedmiotowienia” wynika m. in. ze zmiany postawy podmiotu z zaangażowanej w przeżywanie przeżycia w postawę szczególnej „bezinteresowności” badawczej oraz wytworzenie pewnego dystansu w stosunku do przeżycia<sup>30</sup>.

Istnieje szereg szczególnych określeń, które przypisujemy przedmiotom dzięki temu, że zostały one sprowadzone do „wyglądów świadomościowych” (*Bewusstseinweisen*), w których ujawniają się jako przedmioty świadomości. Husserl nazywa je „refleksyjnymi określeniami” (*Bewusstseinbestimmtheiten*). Przykładem ich jest m. in.: to, co zanegowane (negat) w sądzie przeczącym, to, co stwierdzone w sądzie

<sup>25</sup> Por.: H. Drü, dz. cyt., s. 111.

<sup>26</sup> ...es (Erlebnis) wird nun zum Objekt für das Ich. *Ideen I*, s. 178.

<sup>27</sup> *Erste Phil.* II, s. 412. (Beilage XVII).

<sup>28</sup> *Ideen I*, s. 246.

<sup>29</sup> Pojęcia „formy” używam tutaj w sensie kategorialnej formy I przedmiotowej R. Ingardena, por.: *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960, s. 291—352.

<sup>30</sup> Por. też *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Herausg. von M. Heidegger, Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. IX, Halle a. d. S., 1928, *Beilage XII*.

twierdzącym (afirmat) itp. Pojawiają się one, gdy „przedmiot” sądu w akcie refleksji kierującej się na zaprzeczenie lub na potwierdzenie, zostaje „opisany” właśnie jako zaprzeczony lub potwierdzony. Gdyby orzeczenia tego typu były wyłącznie orzeczeniami refleksyjnymi, byłyby dane w aktualnej refleksji kierującej się intencjonalnie na stronę aktową jako taką, tymczasem są nam dane jako „istniejące” wprost w ujawniającym się przedmiocie: bez kierowania intencji na akt, w samym przedmiocie, ujmujemy to, co zaprzeczone lub to, co potwierdzone<sup>31</sup>.

Każdy akt refleksji może stać się przedmiotem refleksji wyższego rzędu, dzięki czemu możemy uzyskać szczególną świadomość o jego zajściu. Nie jest to jednak nicodzwonne. Husserl przyjmuje bowiem, że oprócz świadomości refleksyjnej istnieje także przedrefleksyjna świadomość przeżyć, którą odznaczają się wszystkie przeżycia na mocy własnej istoty i którą odznacza się sam akt refleksji zanim uczynimy go przedmiotem refleksji wyższego rzędu. Nie przyznaje jednak tej świadomości charakteru wiedzy i, jak widać, nie wiąże z nią swej metody fenomenologicznej.

## § 2. Budowa spostrzeżenia immanentnego

Spostrzeżenie immanentne jest jedną z odmian spostrzeżenia w ogóle i refleksji w ogóle. Ze spostrzeżeniem w ogóle łączy je to, że przedmiot, ku któremu kieruje się intencyjnie, jest w nim i dla niego obecny w sposób żywy i pierwotny („*originäre und leibhaftige*”) <sup>32</sup>. Od spostrzeżenia zewnętrznego wyróżnia się z istoty płynącą i tylko jemu przysługującą właściwością, że przedmiot prezentuje się w nim bez pośrednictwa wyglądów (stąd mówi Husserl o „*absolutes gege-*

<sup>31</sup> *Ideen I*, s. 263—264.

<sup>32</sup> *Originäre Erfahrung haben wir von uns selbst und unseren Bewusstseinszuständen in der sog. inneren oder Selbstwahrnehmung. Ideen I*, s. 11. O „żywołności” por.: *Ideen I*, s. 92.

ben”<sup>33</sup>) i z tej racji stanowi z aktem spostrzeżenia „jedność bez pośrednictwa”<sup>34</sup>. Ten ostatni rys wyróżnia także spostrzeżenie immanentne od innych odmian refleksji, np. refleksji w przypominaniu, w oczekiwaniu, we wyobraźni.

Pierwotny sposób obecności przedmiotu w akcie spostrzeżenia immanentnego oraz zrealizowana w nim jedność bez pośrednictwa są, w świetle wypowiedzi Husserla, najbardziej zasadniczymi rysami spostrzeżenia immanentnego. To, co spostrzeżone, może stanowić efektywną część składową noezy (np. intencjonalna *morfé*, materiał zmysłowy) lub może należeć do noematycznego wyposażenia świadomości (np. dźwięk tonu „do” tak, jak go aktualnie słyszę i w oderwaniu od wszelkich odniesień poza słyszane brzmienie czy to w kierunku źródła brzemienia czy w kierunku przeszłości względnie przyszłości<sup>35</sup>) mimo to w obydwu przypadkach jedność jest nienaruszalna. Do tego dołącza się jeszcze jeden rys: spostrzeżenie immanentne jest nie tylko intencyjnie skierowane w stronę przedmiotu, ale przejawia w stosunku do niego bytową niesamodzielność (*Unselbständigkeit*)<sup>36</sup>.

Wymienione strukturalne właściwości spostrzeżenia immanentnego wyznaczają poznawczą wartość wyników, których ono dostarcza. O poznawczej wartości wyników uzyskanych dzięki spostrzeżeniu immanentnemu wspomina Husserl częściowo w *Ideach I* a częściowo w *Medytacjach Kartezjańskich* z okazji analiz istoty oczywistości. Przypisuje im Husserl wartość poznania oczywistego. Przede wszystkim jest

<sup>33</sup> *Ideen I*, s. 101.

<sup>34</sup> Im Falle einer immanent gerichteten oder... einer immanenten Wahrnehmung (der sog. „inneren”) bilden Wahrnehmung und Wahrgenomenes wesensmässig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio. *Ideen I*, s. 85—86.

<sup>35</sup> *Ideen I*, s. 91—92, *Vorlesungen, Beilage IX*.

<sup>36</sup> Das Wahrnehmen birgt sein Objekt hier so in sich, daas es von diesem nur abstraktiv, nur als wesentlich unselbständiges Moment abzusondern ist. *Ideen I*, s. 86.

to oczywistość apodyktyczna, będąca absolutną niepowątpiewalnością w wyniki poznawcze refleksji spostrzegającej, podobna do tej, jaką dla przedstawicieli nauk szczegółowych odznaczają się zasady poszczególnych dyscyplin naukowych<sup>37</sup>. Wyklucza ona nie tylko faktycznie wszelkie wątplenie, lecz wyklucza je zasadniczo: „ono z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie wątplenie, jakie możemy sobie przedstawić”<sup>38</sup>. Pomimo tego oświadczenia wydaje się, że Husserl wyróżnia w granicach oczywistości apodyktycznej wyniki poznawcze odznaczające się niepowątpiewalnością szczególnego typu, bliżej nie określonego, a dotyczące samego zaistnienia resp. istnienia przeżycia. W *Ideach I* stwierdza np. wyraźnie tylko tyle, że istnienie przeżycia jest niemożliwe do zanegowania: „Każde immanentne spostrzeżenie z konieczności zaręcza nam, że jego przedmiot istnieje... ująłem coś w nim samym (absolutes Selbst), czego istnienie jest zasadniczo niemożliwe do zaprzeczenia, tj. pojmowanie (Einsicht), że tego nie ma, jest niemożliwe zasadniczo”<sup>39</sup>. O innych momentach „składowych” przeżycia, np. o istocie, tekst nie wspomina.

Bardziej istotne są jednak twierdzenia dotyczące oczywistości adekwatnej. W aktach poznania odznaczającego się oczywistością adekwatną mniemająca intencja aktu jest bez reszty wypełniona danymi naocznymi<sup>40</sup>. Ale apodyktyczność i adekwatność nie zawsze idą ze sobą w parze: „*Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand und*

---

<sup>37</sup> Apdiktizität... ist eine absolute Zweifellosigkeit in einem ganz bestimmten und eigentümlichen Sinn, diejenige, die der Wissenschaftler allen Prinzipien zumutet und deren überlegender Wert sich in seinem Bestreben bekundet, an und für sich schon evidente Begründungen durch Rückgang auf Prinzipien nochmals und in höherer Stufe zu begründen und ihnen dadurch die höchste Dignität der Apodiktizität zu verschaffen. *Cart. Medit.*, s. 55—56.

<sup>38</sup> *Jak wyżej*, s. 56.

<sup>39</sup> *Ideen I*, s. 106.

<sup>40</sup> *Cart. Medit.*, s. 55.

*Hand gehen müssen*"<sup>41</sup>. Oczywiście adekwatna spostrzeżenia immanentnego, jeżeli w ogóle jest osiągalna, obejmuje wyłącznie to, co jest zawarte w żywej terażniejszości przeżycia (*die lebendige Selbstgegenwart*) a co wyraża gramatycznie sens zdania „*ego cogito*”<sup>42</sup>. Urzeczywistnienie spostrzeżenia tego typu zależy od szeregu warunków i być może leży gdzieś w sferze nieskończoności<sup>43</sup>. Jest bowiem zagadnieniem otwartym, czy spostrzeżenie immanentne jest zdolne do uchwycenia przeżycia w jego własnej terażniejszości, jeżeli weźmiemy pod uwagę, iż zarówno przeżycie jak akt immanentnego spostrzeżenia podlegają nieustannemu wpływowi wewnątrz immanentnego strumienia czasu.

Uwzględnienie przez Husserla czasowej struktury strumienia świadomości otwiera przed nim szereg zagadnień dotyczących istoty i możliwości immanentnego spostrzeżenia przeżyć. Pytanie podstawowe brzmi: czy możliwe jest uchwycenie przeżycia w jego czasowej terażniejszości, skoro przeżycie podlega nieustannemu wpływowi? Rozstrzygnięcia nie są jednolite.

W *Ideach I* zasadniczo stwierdza Husserl, że tak właśnie jest: immanentne spostrzeżenie ujmuje przeżycia w ich własnej terażniejszości czasowej. Píše: „Właśnie rzeczywiście przeżywane przeżycie prezentuje się, występując teraz w refleksyjnym spojrzeniu jako rzeczywiście przeżywane przeżycie, jako 'teraz' istniejące”<sup>44</sup>. I potem: „I tak ujmujemy np. absolutne prawo immanentnie spostrzegającej refleksji tj. spostrzeżenia immanent-

<sup>41</sup> *Cart. Medit.*, s. 62.

<sup>42</sup> Aber nur ein Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem bietet jeweils diese Erfahrung: nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt,... *Cart. Medit.*, s. 62.

<sup>43</sup> ...adäquaten Evidenz, wobei es offen bleiben mag, ob sie nicht prinzipiell im Unendlichen liegt. *Cart. Medit.*, s. 55.

<sup>44</sup> *Ideen I*, s. 178.

nego i to stosownie do tego, co ona w swym upływie dostarcza jako pierwotną obecność; podobnie absolutne prawo immanentnej retencji w zakresie, w jakim uświadamia sobie ona (przeżycie) w charakterze 'jeszcze' żyjącego i 'dopiero co' powstałego, ale tak dalece, jak dalece sięga zawartość w ten sposób charakteryzowanego"<sup>45</sup>. Podobną odpowiedź wysuwają inne teksty *Ideí*<sup>46</sup> z jednym, jak się zdaje, wyjątkiem<sup>47</sup>.

Druga grupa tekstów sugeruje, że spostrzeżenie immanentne, nie przestając być spostrzeżeniem, polega na uchwytowaniu przeżyć w ich „bezpośrednim przeminięciu”, ściślej: bezpośredniej i żywej jeszcze przeszłości (retencji). W „*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*” mówi: „Jeżeli potraktujemy spostrzeżenie jako akt refleksji, w której uobecniają się jednostki przeżyciowe, to zakłada ono, że coś zostało już ukonstytuowane i retencyjnie zatrzymane i dopiero na to można zawrócić spojrzenie (zurückblicken): a wtedy spostrzeżenie następuje po spostrzeżonym i nie jest z nim równoczesne”<sup>48</sup>. W wykładach wydanych ostatnio pod tyt. „*Erste Philosophie 1923/24*” mówi o szczególnej „*Nachgewahren*” przeżycia w takim przypadku. Podobnie na innych miejscach, nie kwestionuje ani spostrzeżeniowego charakteru, ani absolutnej wartości poznania tego typu<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Ideen I*, s. 184.

<sup>46</sup> *Ideen I*, s. 104, 268, 274.

<sup>47</sup> Es (Erlebnis) ist seinem Wesen nach ein Fluss, dem wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus gleichsam nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind. *Ideen I*, s. 103.

<sup>48</sup> S. 463 (35).

<sup>49</sup> ... erfasse ich, jetzt reflektierend, nur durch ein erhaschendes Zurückgreifen in das „Nochbewussthaben” der sogenannten „Retention”, der an das originale Erleben unmittelbar sich anschliessenden Nacherinnerung. Nur in dieser Weise reflektierend-zurückgrifend kann ich das naive Wahrnehmen und das selbstvergessene Ich gewahren, ein Gewahren, das also eigentlich Nachgewahren,



Można jednak natrafić na jeszcze inne próby rozwiązania apriori poznania i czasu. Wynikają one wprost z zaprzeczenia tej koncepcji spostrzeżenia, która wystąpiła w większości tekstów Idei I i wg której istotnym rysem spostrzeżenia immanentnego miała być opisana tam równoczesność aktu i jego przedmiotu: Husserl pisze np. „Stąd świadomość tego, co dopiero co minęło, nie była żadnym spostrzeżeniem, ponieważ jako spostrzeżenie został potraktowany akt pierwotnie konstytuujący Teraz”<sup>50</sup>. Świadomość „w retencji” nie byłaby zatem spostrzeżeniem, chociaż jej wartość poznawcza byłaby taka, jak wartość spostrzeżenia. Rozstrzygnięcie to jest równoważne z przyznaniem, że terażniejszość w sensie ścisłym jakiegokolwiek przeżycia jest nieuchwytna dla spostrzeżenia immanentnego.

W wyniku powyższego rozstrzygnięcia pojawiają się dwa pytania: czy w ogóle spostrzeżenie immanentne jest możliwe, czy jest ono w istocie rzeczy jakąś postacią „bezpośredniego wspomnienia”, i czy przeżycie „w terażniejszości” jest możliwe do poznawczego uchwycenia.

Na pierwsze pytanie Husserl odpowiada zmieniając sens pojęcia „spostrzeżenie”: spostrzeżenie jest aktem ujęcia pierwotnego. „Jeżeli spostrzeżeniem nazwiemy akt, w którym znajduje się to, co pierwotne (aller Ursprung), który konstytuuje w sposób pierwotny, to w takim przypadku pierwsze wspomnienie jest spostrzeżeniem. Ponieważ tylko w pierwszym wspomnieniu widzimy to, co minione, tylko w nim konstytuuje się przeszłość i to nie przedstawieniowo lecz uobecniająco”<sup>51</sup>. W rozwiązaniu tym można wykryć na-

---

und nicht ganz eigentlich ein wahrnehmendes Erfassen ist; aber noch ein Erfassen. *Erste Phil.* II, s. 88—89. Por. też: *Phänomen. Psychol.*, s. 200—206, *Beil.* IX. Termin „Nachgewahren” posiada, jak widać z powyższego, sens czasowy: jest to spostrzeżenie po czasowym zaistnieniu lub przeminięciu przeżycia, ale też „tuż po”, „zaraz po...”. I w takim znaczeniu używamy go dalej w niniejszej pracy.

<sup>50</sup> *Vorlesungen*, s. 401 (35).

<sup>51</sup> *Tamże*.

wiązanie do drugiej kolejnej koncepcji, z tą różnicą, że tutaj tylko „*Nachgewahren*” jest spostrzeżeniem, podczas gdy tam było ono jeszcze spostrzeżeniem (w obrębie „*Wahrnehmung*”).

Na drugie pytanie wysuwa odpowiedź pośrednią. Intencje Husserla idą w kierunku rozciągnięcia pojęcia immanentnego spostrzeżenia także na aktualną terażniejszość i by dać temu wyraz wysuwa jeszcze jedną możliwość rozwiązania rysującego się dylematu. Pisz: „Teraz refleksja i retencja zakłada doznaniową 'wewnętrzną świadomość' (impressionale innere Bewusstsein) odnośnych immanentnych dat w ich pierwotnej konstytucji i ta stanowi konkretną jedność z aktualną pierwotną impresją, od niej nieoddzielną: jeśli zechcemy także nazwać 'wewnętrzną świadomość' spostrzeżeniem, to istotnie znajdujemy tutaj ścisłą równoczesność spostrzeżenia i spostrzeżonego”<sup>52</sup>. Czym jednak byłoby spostrzeżenie niejako „samo w sobie”, bez tego „rozszerzenia”? Byłoby ujęciem tego, co już zostało ukonstytuowane w pierwotnej świadomości czasu i retencjonalnie w nim zatrzymane, byłoby zatem wzmiankowanym „*Nachgewahren*”.

Ostatecznie dają się u Husserla wykryć 4 zasadnicze pojęcia „spostrzeżenia immanentnego”. Spostrzeżeniem jest:

1. Ujęcie tego, co terażniejsze w sensie ścisłym;
2. Ujęcie tego, co terażniejsze i tego, co minęło „dopiero co” („*Nachgewahren*”);
3. Ujęcie tego, co „dopiero co” minęło równoważne z ujęciem tego, co pierwotne (rsp. pierwotnym ujęciem);
4. Ujęcie tego, co „dopiero co” minęło wraz z poprzedzającą je „wewnętrzną świadomością danych nieukonstytuowanych”.

Niezależnie od tego, które z pojęć uznamy za najbardziej autentyczne, pewną tezę musimy uznać za ukryte założenie warunkujące sensowność całej dyskusji: że mianowicie spostrzeżenie jako akt jest momentalnym zjawiskiem świadomości.

<sup>52</sup> *Vorlesungen*, s. 463 (97).

## CZĘŚĆ II

### R. I. Analiza krytyczna podstawowych tez ogólnej teorii refleksji

Za podstawowe tezy ogólnej teorii refleksji Husserla uznaje: trzy wymienione w poprzedniej części próby charakterystyki istoty refleksji oraz tezę o jej „iteratywnym” charakterze. Z analizą sprawy iteratywności wiąże analizę struktury momentu tetycznego w aktach refleksji. Pomijam chwilowo zagadnienie „uprzedmiotowienia” reflektowanego przeżycia przez akt refleksji, ponieważ dopiero na płaszczyźnie spostrzeżenia immanentnego pojawia się ono w całej ostrości. Zupełnie nie zajmuję się problemem „rozszczeplenia ja”; jest on bowiem związany bezpośrednio z konkretną teorią poznania ja jako takiego a nie z ogólną teorią refleksji.

#### § 1. Istota aktu refleksji

Trzy określenia „istoty” refleksji podane przez Husserla są szczególnym przypadkiem trzech ogólnych sposobów określania refleksji, jakie występują ostatnio w teorii poznania: określenie przez wskazanie na formalno-strukturalną całość, wewnątrz której funkcjonują akty refleksji, dalej: poprzez wskazanie na szczególny „kierunek intencyjny” aktu refleksji i wreszcie poprzez wskazanie na grupę zrealizowanych wyników poznawczych, którym przysługuje pewność *rsp.* oczywistość. Przykładem pierwszego są m. in. stanowiska A. Pfändera, H. U. Asemisena<sup>53</sup> i in., przykładem drugiego są H. Wagner<sup>54</sup>, w pewnym stopniu M. Scheler<sup>55</sup>,

<sup>53</sup> A. Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933, s. 28; H. U. Asemissen, *Phenomenality and transcendence*, „Philosophy and phenomenological Research”, vol. XX, Dec. 1959, n. 2, s. 246.

<sup>54</sup> H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel 1959, s. 35—41.

<sup>55</sup> Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Bern 1959, s. 234.

A. Lalande<sup>56</sup>, przykładem trzeciego jest J. P. Sartre ze swą koncepcją „czystej refleksji”<sup>57</sup>, M. Merleau-Ponty<sup>58</sup>, G. Marcel<sup>59</sup> i in. Abstrahując od szeregu różnic między wymienionymi stanowiskami a Husserlem oraz ich różnic między sobą, ogólna tendencja opisowa jest ta sama, co u Husserla. Ze wszystkich trzech tendencji najbardziej interesująca ze względów merytorycznych i najbardziej obiecująca dla potrzeb teorii poznania wydaje się tendencja druga.

Zacznijmy jednak od pierwszego i trzeciego określenia Husserla.

Przede wszystkim należy wyraźnie wyeksplikować sens pojęcia immanencji, które występuje w określeniu refleksji jako immanentnie skierowanego przeżycia intencjonalnego. Pojęcie to, jak się okazuje, ma sens strukturalny a nie poznawczy. Oznacza ono, że przeżycie należy obiektywnie do tego samego strumienia świadomości, do którego należy także akt refleksji na nie skierowany. Z tak pojętą immanencją strukturalną nie utożsamia się immanencja poznawcza, mianowicie, że przeżycie *x* jest poznawczo dane aktowi poznania bez jakiegś formy pośrednictwa fenomenów odrębnych od samego przeżycia *x*. W strumieniu przeżyć strukturalnie immanentnych aktowi refleksji mogłyby zatem zaistnieć fenomeny świadomościowe odznaczające się jakąś postacią poznawczej transcendencji w stosunku do tego, co intencja aktu ujmuje wprost i bezpośrednio i to pomimo ich obiektywnej przynależności do jednego i tego samego strumienia świadomości. Bez względu zatem na tę okoliczność, jak bardzo cenne może się stać określenie Husserla dla

---

<sup>56</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1959, s. 904.

<sup>57</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*<sup>47</sup>, Paris 1955, s. 201—202.

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1957<sup>21</sup>, s. IV, 253, 412—413.

<sup>59</sup> Por.: Richard M. Zaner, *The Problem of Embodiment*, Hague 1964 rozdz. poświęcony G. Marcel *passim*.

badań strukturalnych, dla samej teorii poznania świadomości jest ono mniej przydatne.

Poza tym, jeżeli określenie powyższe potraktujemy jako definicję refleksji (jak to czyni np. Asemissen<sup>60</sup>), nie wyda się ono ani logicznie poprawne, ani dostatecznie jednoznaczne. Przede wszystkim zakłada uprzednią wiedzę o tym, co efektywnie należy do strumienia świadomości oraz, co gorsza, wiedzę o samej refleksji jako przeżyciu, które wraz z innymi konstytuuje całość zwaną świadomością. Wynika z powyższego, że aby poznać istotę refleksji jako przeżycia intencjonalnego immanentnie skierowanego, trzeba już uprzednio znać tę istotę oraz znać zakres i sposób przynależności refleksji do strumienia świadomości. Jest w tym jakiś pozór błędnego koła. Można by go co prawda uniknąć, jeżeli analizowane określenie potraktuje się nie jako „definicję” refleksji, lecz jako bliższe określenie kręgu przedmiotowego, wewnątrz którego może ona spełniać swe poznawcze funkcje, ale wtedy okaże się znowu, że określenie wcale nie jest jednoznaczne.

Przede wszystkim nie wiemy bliżej, co naprawdę stanowi element składowy strumienia świadomości i może być ujęte przez refleksję? Ani samo określenie nam tego nie mówi, ani nie mówią nam o tym jednoznacznie inne teksty Husserla. Wątpliwości dotyczą szczególnie tzw. pierwotnych dat wrażeńowych i wygląków rzeczy z obrębu otaczającego nas świata. Husserl twierdzi, że należą one do strumienia świadomości jako budujący go składnik i że są przedmiotem refleksji<sup>61</sup>, lecz z drugiej strony przyznaje im szcze-

<sup>60</sup> *Art. cyt.*, s. 246.

<sup>61</sup> Man sieht nämlich leicht, dass nicht jedes relle Moment in der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisseselbst den Grundcharakter der Intentionalität hat... Das betrifft z. B. alle Empfindungsdaten, die in den perzeptiven Dinganschauungen eine so grosse Rolle spielen. *Ideen I*, s. 31. Na temat „uprzedmiotawiającej” roli refleksji w stosunku do dat wrażeńowych por. *Ideen I*, s. 188—189, 243, 246—247.

gólną rozciągłość o charakterze przestrzennym, przyjmując jednocześnie, że świadomość jest ze swej istoty nierozciąglą. Na tę niekonsekwencję zwracał uwagę ostatnio Asemissen<sup>62</sup>. Albo zatem refleksja nie sięga w sferę dat wraźniowych i wyglądnów rzeczy materialnych, albo należy zmodyfikować tezę o nierozciąglym charakterze świadomości, albo wreszcie przyjąć, że jej intencja sięga poza ściśle strukturalną immanencję sfery świadomości.

Również związana z omawianym określeniem teza, że rzeczy zewnętrzne nie mogą być przedmiotem refleksji a mogą nim być wyglądy rzeczy, budzi zasadnicze sprzeczności. Refleksyjne uchwycenie wyglądu rzeczy jest pewnym szczególnym przypadkiem ujęcia relacji rzeczy do mnie, relacji, która w fenomenie „wyglądu” znajduje swój naoczny przejaw. Wszelki akt poznawczy ujmujący relację przedmiotów do siebie odznacza się szczególną dwu- lub wielo-promiennością intencji aktu kierującej się na człony relacji, których może być dwa lub wiele. Spostrzeżenie rzeczy w relacji do mnie i mnie w relacji do rzeczy, będące warunkiem uchwycenia wyglądu rzeczy, kryje w sobie podwójnie skierowaną intencję poznawczą: jedną w stronę przedmiotu transcendentnego, drugą w stronę mnie samego. Pierwsza charakteryzuje spostrzeżenie zewnętrzne, druga spostrzeżenie immanentne. Obydwa „promienie” intencji występują w jednym i tym samym akcie spostrzeżenia, który bez wątplenia jest aktem refleksji. Jest to refleksja szczególnego typu, odrębna od refleksji, w której jednolity kierunek intencyjny dotyka stanu mojej świadomości (lęku, niepokoju, miłości), której jednak nie możemy odmówić nazwy refleksji na tej samej zasadzie, na jakiej Husserl nie odmówił tej nazwy aktom skierowanym na wyglądy rzeczy. Bliżej ujawni się

---

<sup>62</sup> U. A. Asemissen, *Strukturalistische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, „Kantstudien”, Ergänzungshäfte 73, Köln 1957. Podstawowe teksty Husserla znajdują się w *Ideach I*, str.: 97—98, 94—95.

to za chwilę, gdy podejmiemy próbę pozytywnego ujawnienia istoty aktu refleksji.

W wyniku powyższych uwag okazuje się, że pierwsze z trzech określeń refleksji podane przez Husserla jest nieprzydatne ani dla teorii poznania, ani nawet — dosłownie wzięte — dla czysto strukturalnej teorii świadomości. Powstaje nawet problem, czy można jednoznacznie określić jakikolwiek akt świadomości przez wskazanie na grupę „przedmiotów” lub szczególnych właściwości przedmiotowych, na które się zwraca? Czy w określeniach tego typu nie będą z konieczności zawarte pewne założenia dotyczące koniecznych korelacji strukturalnych między aktem a przedmiotem aktu, których wartość należy wpierw uzasadnić? Wszak sam moment przynależności przeżycia  $x$  do strumienia świadomości  $X$  nie oznacza przez się poznawalności tego przeżycia przez refleksję przynależącą do tej samej świadomości  $X$ . W każdym razie nie oznacza bez dodatkowych rozstrzygnięć.

Określenie trzecie, w którym wskazuje się na epistemologiczną wartość aktów refleksji a następnie na wartość jej wyników poznawczych jest w pewnej wersji zbyt ogólnikowe a w innej zawiera błędne koło. Wzięte dosłownie tak, jak to czyni Husserl, jest ogólnikowe: akty refleksji mogą nam dostarczyć oczywistych wyników poznawczych strumienia świadomości i jego komponentów. Nie wiemy jednak bliżej, z jakiej racji mogą i jakie są warunki tego, by możliwość stała się faktem. Wzięte tak, jak ono jest formułowane gdzie indziej (np. u Sartre'a, Merleau-Ponty'ego) kryje błędne koło: wyniki refleksji są poznawczo wartościowe, ponieważ są dostarczone przez refleksję szczególnego typu a refleksja szczególnego typu jest poznawczo wartościowa, ponieważ dostarcza nam wyników poznawczo wartościowych. Określając jedną przez drugie kręcimy się w kółko.

Drugie kolejne określenie istoty refleksji jest pod wieloma względami niepełne i wieloznaczne, lecz mimo to jest szczególnie godne uwagi. Kryje się w nim pewna zbieżność

z Schelerem i z innymi stanowiskami, dla których momentem rozstrzygającym o istocie refleksji jest szczególnie kierunek intencji poznawczej aktu. Doszukiwanie się istoty refleksji w kierunku intencji poznawczej jest jednak o tyle niepełne, że intencja w żadnym akcie nie występuje jako po prostu „czysty kierunek”, lecz jest bliżej dookreślana przez nienaoczną treść aktu<sup>63</sup>, która w aktach refleksji jest całkiem swoista.

Jakiego rodzaju jest nienaoczna treść aktu w aktach refleksji?

Intencja aktu refleksji kieruje się zawsze i z konieczności na to, co się jej prezentuje jako „ja” lub jako „moje” w najszerszym sensie. Bliżej na temat tego, czym jest „ja” i czym jest szczególnie moment „moje” (nazwany przeze mnie „egotycznym momentem posesywnym”) pisałem na innym miejscu<sup>64</sup>. Tutaj zaznaczę tylko tyle, że „jakość” „mojego” w szczególnie sposób przenika i zabarwia strumień świadomości będący strumieniem świadomości tego „ja”, od którego pochodzi „moje” a nawet w pewnym stopniu przedmioty świata zewnętrznego (np. mój kałamarz, moje pióro itd.). W nienaocznej treści aktu refleksji z konieczności jest obecna nienaoczna treść egotycznego momentu posesywnego, względnie nienaoczna treść samego „ja”, wyznaczająca w spo-

---

<sup>63</sup> Nienaoczna treść aktu „jest w nim tym, co o tym rozstrzyga, w jakim kierunku (na który przedmiot) akt się zwraca i jakiego przedmiotu dotyczy, i to zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym. Ściśle mówiąc „zwraca się” nie sam akt, lecz podmiotu świadomości w akcie, można jednak dla wygody posługiwać się wyrażeniem skrótowym.

Treść aktu trzeba ściśle odróżnić od wszelkiej treści doznanej, zjawiskowo-naocznej, której szczegółowy wypadek stanowi treść zmysłowo-wraźniowa. Ingarden R., *Spór...*, t. II, s. 29—30.

<sup>64</sup> Por.: *Czym jest „ja” transcendentalne?*, w: *Szkice filozoficzne, Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa — Kraków 1964, s. 349—364; *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 1965, § pt. „*Redukcja egotyczna*”.



sób najogólniejszy obręb możliwych dla „mojej refleksji” przedmiotów poznania. Intencja poznawcza refleksji jest dzięki temu determinowana przez treść momentu posesywnego lub treść „ja”, od którego on pochodzi, że nie może ona przekroczyć tego, co się jej prezentuje jako „ja” lub jako „moje”. Pozytywnie: jest ona zdana na uchwycenie wyłącznie prezentującej się jej treści wprzód ukwalifikowanej przez „moje” lub „ja”, którego ta refleksja jest. W przeciwieństwie do tego nienaoczna treść aktów poznania transcendentnego wykazuje brak kwalifikacji przez tego typu egotyczne treści. One z góry są przeznaczone do uchwycenia tego, co nie jest „ja” i co nie występuje, jako „moje”. I ta właśnie treść decyduje o aktach refleksji jako aktach refleksji. Ona wywołuje szczególny fenomen „załamania się” niektórych intencji refleksyjnych i ona wyznacza obręb przedmiotów przynajmniej de iure dostępnych poznawczo dla refleksji.

W związku z ujawnionym istotnym rysem aktu refleksji możemy wyróżnić kilka typów refleksji specyficznie poznawczej w zależności od bliższych determinacji nienaocznej treści aktu i złożenia kierunku intencji, które idzie z tym w parze.

W zależności od stopnia determinacji nienaocznej treści aktu wyróżniamy dwa przeciwstawne sobie typy refleksji: refleksję czystą i refleksję jednoznacznie dookreśloną.

W aktach refleksji czystej brak bliższego sprecyzowania tego, na co kieruje się intencja aktu. Kierujemy ją wtedy po prostu na to, co aktualnie w nas się rozgrywa lub kiedyś się w nas rozgrywało, co „rzuca się nam w oczy” bez jednoznacznego wyboru tematu, bez z góry przyjętego zamiaru. Nie można co prawda przyjąć, że nawet wtedy kierunek intencji nie wiąże się z żadną nienaoczną treścią aktu (to, „co się we mnie rozgrywa”, już stanowi pewną treść), ale jest ona „maksymalnie rozcieńczona” i pozbawiona punktów bardziej lub mniej eksponowanych tak charakterystycznych dla poznań szczególnego typu. M. Scheler, z pewnymi za-

strzeżeniami, jedynie ten typ refleksji uznał za refleksję w sensie właściwym: „Refleksja jest wyłącznie współ-uno-szeniem się (Mitschweben) zupełnie nieukwalifikowanej „świadomości czegoś” ze spełniającym się aktem”<sup>65</sup>. Ten typ refleksji nazywamy refleksją czystą i paralelnie czystym spostrzeżeniem immanentnym. Od możliwości czystej refleksji a zwłaszcza od możliwości czystego spostrzeżenia immanentnego zależy następnie możliwość niefałszowanej intuicji przeżyć.

Drugi typ aktów refleksji jest taki, że w nich kierunkowa intencja aktu jest w możliwie daleko sięgającym stopniu jednoznacznie i wyraźnie precyzowana przez bliższe dookreślenia nienaoczej treści aktu. Ten typ aktów refleksji nazwiemy tutaj refleksją jednoznacznie dookreśloną i analogicznie immanentnym spostrzeżeniem jednoznacznie dookreślonym. Od tego, czy dookreślona nienaoczna treść aktu wpływa na sposób „widzenia” przeżycia lub może nawet na jego przebieg, zależy możliwość dania odpowiedzi na sceptyczną krytykę przeciwników poznania refleksyjnego.

Pomiędzy wyróżnionymi typami refleksji jest możliwa cała różnorodność typów pośrednich zależnie od stopnia determinacji nienaoczej treści ich aktów. Pomijamy tutaj ich bliższą charakterystykę.

W zależności od stopnia złożenia kierunku intencji wyróżniamy najogólniej: refleksję prostą, gdzie kierunek ten jest jednopromienny (np. w spostrzeżeniu immanentnym), refleksję „w przypomnieniu”, w której jest on zasadniczo dwupromienny (na mój stan świadomości z przeszłości i na mnie aktualnie jako na tego, który go wtedy przeżył), refleksję „w oczekiwaniu” (analogiczna do poprzedniej

---

<sup>65</sup> Dz. cyt., s. 234. Chodzi szczególnie o „Mitschweben”. To natomiast, że refleksja jest „nieukwalifikowaną świadomością spełniającego się aktu” jest, naszym zdaniem, zupełnie arbitralnym rozstrzygnięciem.

z różnicą „w przyszłość”), refleksję „w świat”, w którym jest również zasadniczo dwupromienny: na to, co „moje” tam w świecie i na to, kim jestem „ja”, którego to „moje” jest. Wymienione złożenia są jedynie przykładami spośród wielu możliwych złożzeń o bardziej szczegółowym charakterze. I tak w refleksji skierowanej na stan świadomości, gdy ujmujemy go szczególnie wyraźnie w aspekcie „mój stan”, mamy dwupromiennność „w ramach immanencji strukturalnej”, natomiast w immanentnym spostrzeżeniu aktu  $x$  występuje jednopromiennność determinowana konkretnie przez nienaoczną treść aktu.

Obydwa wymienione typy zróżnicowań aktów refleksji są od siebie nawzajem zależne: wielopromiennność lub jednopromiennność intencji aktu jest wyznaczana przez nienaoczną treść aktu i na odwrót, nienaoczna treść aktu jest także w pewnym zakresie determinowana przez intencje kierunkowe aktu.

Przeprowadzone wyżej zróżnicowania znajdują swe zastosowanie przy analizie spostrzeżenia immanentnego, którą przeprowadzamy dalej.

Opis istoty aktu refleksji, który przeprowadziliśmy, pod pewnym względem przypomina pierwsze i trzecie określenie Husserla. Podobnie jak w pierwszym określeniu Husserl wskazywał na konieczny i dostateczny warunek stania się przedmiotem refleksji, którym była przynależność do tego samego, co akt refleksji, strumienia wiadomości, tak przeprowadzony tutaj opis sugeruje, że analogicznym warunkiem jest bycie ukwalifikowanym „przedmiotem” refleksji przez egotyczny moment posesywny. Różnice jednak są zasadnicze. Przede wszystkim nasz opis wykracza poza nienaoczną treść aktu refleksji w sferę przeżyć i nie próbuje uchwycić strukturalnej zdatności przeżyć do wyczerpującego poznania ich przez refleksję. Poza tym na podstawie przeprowadzonego opisu można wnosić tyle tylko, że koniecznym warunkiem bycia „przedmiotem” refleksji jest ukwalifikowanie tegoż przedmiotu refleksji przez egotyczny

moment posesywny („moje”), natomiast ukwalifikowanie to wcale nie jest warunkiem dostatecznym wyczerpującego poznania refleksyjnego przedmiotu refleksji. Jaka strukturę winien nadto ów przedmiot posiadać, by mógł być wyczerpująco przez refleksję poznany, to całkiem inna sprawa.

Trzecie określenie Husserla stwierdzało, że refleksja jest aktem, który może nam dostarczyć oczywistego i pewnego wyniku poznawczego strumienia świadomości i jego komponentów. Jest tak istotnie. Ponieważ strumień świadomości bądź sam jest ukwalifikowany przez egotyczny moment posesywny, bądź wprost zawiera w sobie „ja” jako takie, spełnia on warunek wyznaczony przez nienaoczną treść aktu i jako taki może się stać przedmiotem poznania refleksyjnego. W jakim zakresie może to nastąpić i pod jakimi warunkami, to także całkiem odrębna sprawa, która wiąże się bardziej z zagadnieniem struktury przeżyć niż struktury aktu refleksji.

## § 2. Iteratywność refleksji i charakter momentu tetycznego

Husserl postawił, jak widzieliśmy, pytanie: skąd wiemy o istnieniu refleksji skierowanej intencyjnie na dane przeżycie  $x$ ? Odpowiadał na nie dwojako: 1. akt refleksji może stać się przedmiotem refleksji wyższego rzędu i wtedy uzyskujemy o nim wiedzę refleksyjną i 2. nawet gdy to nie nastąpi, wiemy o nim na podstawie prostego przeżywania aktu (Ingarden mówi dosłownie o „*Durchleben*”<sup>66</sup>,

---

<sup>66</sup> Man kann ganz dunkel, unklar und unaufmerksam wahrnehmen, bzw. die ichfremden Bestände erleben, und doch die entsprechenden Akte sehr „bewusst” durchleben, Dasselbe betrifft den umgekehrten Fall. Die Unterschiede der Klarheit, der Helligkeit des Durchlebens, die wir hier im Auge haben, sind nicht etwa auf das Auftreten irgendwelcher neuen Akte zurückzuführen. Im Gegenteil. Es kommt uns hier gerade darauf an, dass sie zwischen schlicht durchlebten Akten bestehen und aufweisbar sind. Es ist möglich, die schlicht durchlebten Akte so anzuordnen, dass man sukzessive von fast ganz unbewusst durchlebten Akten zu Akten übergehen kann, die den höchsten Grad der Bewusstheit besitzen. Ein Akt, der vollko-

w ramach którego wyróżnia przeżywanie aktów i doznawanie stanów, uczuć itp.<sup>67</sup>). W całkowitej harmonii z tymi rozstrzygnięciami pozostaje J. — P. Sartre, gdy pisze: „Świadomość, która stwierdza 'ja myślę', nie jest tą, która myśli”.

Z takim rozwiązaniem idą w parze pewne zasadnicze trudności.

Jeżeli pewność i oczywistość jest związana z poznaniem refleksyjnym a o tym, że jakiś akt poznania jest refleksją, faktycznie nie wiemy w sposób refleksyjny, jak przyjmuje Husserl, to ostatecznie nie możemy w oczywisty sposób twierdzić, że wyniki poznawcze dostarczone przez refleksję i jako takie są pewne i oczywiste. Skoro o refleksji posiadamy zasadniczo tylko świadomość nierefleksyjną, to, w myśl Husserla, nie mamy o niej wiedzy. Nie możemy też mieć wiedzy o tym, że to ona dostarczyła nam określonych rezultatów poznawczych. W konsekwencji refleksyjna pewność o czymkolwiek jest zasadniczo niemożliwa. Gdybyśmy mimo wszystko chcieli uzyskać taką pewność, to, w myśl też Husserla, groziłby nam regres w nieskończoność.

Jak przedstawia się ta sprawa w głębi naszych przeżyć?

Bierzemy pod rozwagę akt prostego chcenia: ja chcę zobaczyć dom. Nad tym aktem nadbudujemy akt refleksji: ja wiem, że ja chcę... Mamy oto świadomość, że możemy dokonać jeszcze jednego aktu refleksji: ja wiem, że ja wiem,

---

men unbewusst durchlebt wäre, ist ein Unding. R. Ingarden, *Über Gefahr einer Petitio Principi in der Erkenntnistheorie*, Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. IV, Halle 1921, s. 562.

<sup>67</sup> W drugim tomie *Sporu...* Ingarden pisze: „Przeżywać” to tyle, co „mieć świadomość aktów świadomości (w granicznym przypadku także doznawania). „Doznawać” zaś to tyle, co „mieć świadomość treści”, przy czym treść ta jest — jak by się Husserl wyraził — „obca podmiotowi” (ichfremd). str. 11 dop.

że ja chcę... itd. w nieskończoność. Husserl słusznie zauważa, że ta ekwilibrystyka nigdy mogłaby się nie zakończyć. Ale oprócz świadomości ujawniającej nam możliwość regresu w nieskończoność, dany nam jest inny, szczególnie moment: że akty refleksji wyższego rzędu nie wnoszą już niczego ani do naszej wiedzy o istnieniu refleksji niższego rzędu, ani, jak się wydaje, do stopnia pewności o tym istnieniu, że zatem cała procedura będzie już tylko czczą łamigłówką bez celu i bez sensu. Co więcej, gdy usiłujemy zdać sobie sprawę z rozwijającego się regresu, okazuje się, że na pewnym poziomie zaczynają zanikać wszelkie zarysy granic, jakie wyodrębniają jeden akt od drugiego i wszystko tonie w mrokach.

O czym to świadczy? Czy nie świadczy to o tym, że wszelki akt refleksji ujmuje nie tylko przeżycie, na które kieruje się intencyjnie, ale w jednakowym „stopniu” istnienie samego siebie jako aktu refleksji? Przecież gdyby było inaczej, każdorazowy akt refleksji nadbudowanej byłby potrzebny przynajmniej do „rozjaśnienia” aktu poprzedzającego i nie istniałoby doznanie tego, że był już zbyteczny. Więc może stan rzeczy jest inny, niż przyjął Husserl?

Wydaje się, że trzy szczególne rysy refleksji uzasadniają absolutną pewność o jej istnieniu (abstrahując od pewności przysługującej jej wynikom): pierwotny rys zreflektowania obecny w zreflektowanym przeżyciu, szczególny moment tetyczny aktu funkcjonujący „w uwikłaniu”, i akto- w y sposób istnienia refleksji. Te trzy rysy poddamy obecnie szkicowemu opisowi.

Rys pierwszy wiąże się genetycznie z opisaniem przez Husserla „uprzedmiotowieniem” przeżycia a gatunkowo z „refleksyjnymi określeniami”, o których Husserl wspomina. Przeżycia świadomości, pisał Husserl, dzięki aktowi refleksji przechodzą w „modus” świadomości zreflektowanej *rsp.* „uprzedmiotowionej”. Co to bliżej znaczy i w jaki sposób przejście to się realizuje, powiemy bliżej przy analizie spostrzeżenia immanentnego. W każdym razie z powyższego

wynika, że o zreflektowaniu przez akt refleksji x przeżycia X, uzyskujemy wiedzę nie tylko dzięki dodatkowemu aktowi refleksji y skierowanemu intencyjnie na refleksję x, lecz także dzięki tej samej refleksji x, która chwyta niejako samą siebie w specjalnym sposobie istnienia przeżycia X, jakiego stała się „sprawczynią”. A zatem w samym „funkcjonowaniu” refleksji x dane nam jest nie tylko przeżycie X, ale także sama „funkcjonująca” refleksja x. Wiedza tak uzyskana jest ograniczona wyłącznie do zaistnienia refleksji x i najprawdopodobniej nie jest zdolna zaprezentować pełnej natury aktu refleksji, niemniej wystarcza do konstytucji autentycznie refleksyjnej świadomości czegoś, bez „nadbudowywania” w nieskończoność aktu nad aktem.

Rys drugi zespala się z tetycznym momentem aktu refleksji. Moment tetyczny aktu nie będącego aktem refleksji, np. aktu spostrzeżenia zewnętrznego, jest immanentny przedmiotowej intencji aktu. Decyduje on o tym, że przedmiot intencji prezentuje się aktowi jako istniejący, w jednym ze znaczeń słówka „istnieć” (istniejący realnie, możliwie, istniejący jako stan zapytywany itd.). W aktach refleksji moment tetyczny jest immanentny nie tylko „przedmiotowej” intencji aktu, lecz ujawnia charakterystyczną „dwupromiennność” (nawet gdy intencja jest jednopromienna). Nie tylko „stwierdza on” istnienie przeżycia w jednym ze znaczeń słowa „istnieć”, przeżycia, na które intencyjnie się zwraca, ale także swym „drugim promieniem” stwierdza istnienie siebie samego jako aktu stwierdzającego rzeczywiście istnienie przeżycia. W akcie refleksji jedno jest nieodłączne od drugiego: nie można stwierdzić „ja myślę” bez jednoczesnego stwierdzenia tego, że moje myślenie zostało tym samym pomyślane. Językowo być może sugeruje to początek regresu. Ale fenomenalnie nowy akt refleksji okazuje się już zbytecznym. Czyni go takim moment tetyczny aktu funkcjonujący „w uwikłaniu” tj. „stwierdzający” obok istnienie własne jako aktu stwierdzającego tamto istnienie. Ujawni się to bliżej, gdy tylko uchwycimy zwią-

zany z momentem tetycznym „w uwikłaniu” swoisty egzystencjalny rys aktu refleksji.

Egzystencjalny rys aktu refleksji, z którym jest zespolony moment tetyczny „w uwikłaniu”, jest trzecim elementem wyznaczającym absolutną pewność istnienia aktu refleksji. Rys egzystencjalny, o którym mowa, przysługuje aktowi refleksji jako podstawowej ze wszystkich odmian przeżyć aktowych w ogóle.

Co to bliżej znaczy?

Badając przeżycia aktowe z punktu widzenia sposobów istnienia odkrywamy, że przysługuje im istnienie bytowo heteronomiczne w stosunku do podmiotu-ja świadomości<sup>68</sup>. W ramach bytowo heteronomicznego sposobu istnienia akty refleksji w szczególności i przeżycia aktowe w ogóle odznaczają się specyficzną „siłą egzystencjalną”, którą czerpią wprost od działającego podmiotu-ja świadomości. Gramatycznie wyrażają się one w sądach typu: ja myślę, ja chcę, ja czuję itd.<sup>69</sup>. Przez akty tego rodzaju podmiot świadomości ujawnia na zewnątrz swe dynamiczne istnienie, swe aktywne zachowanie się w świadomości i świecie. Dzięki nim może wpływać w pewnym zakresie na przebieg przeżyć w ramach strumienia świadomości, może swobodnie decydować o eliminacji jednych a zaistnieniu drugich, jedne rozwijać, inne „głuszyć”, spychać na peryferie świadomości itd.

Wśród wszystkich odmian przeżyć aktowych akt refleksji stanowi odmianę podstawową. Warunkiem każdego „ja chcę”,

---

<sup>68</sup> Coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immamentnie określone. Coś istnieje natomiast niesamoistnie (jest bytowo heteronomiczne), jeżeli swój fundament bytowy ma nie w sobie samym, lecz w czymś innym. R. Ingarden, *Spór...* t. I, s. 94.

<sup>69</sup> Bliższy opis „przeżyć aktowych” daje Husserl. Por.: *Ideen I*, s. 281, 205, 79, 138.



„ja pragnę”, „ja decyduję” itd. jest refleksyjne pomyślenie ja o samym sobie jako chcącym jako pragnącym, jako decydującym. Gdybyśmy hipotetycznie wyeliminowali moment refleksji z przeżyć aktowych nierefleksyjnych, przeżycia aktowe byłyby niemożliwe. Refleksyjny zwrot intencji aktu w stronę „ja” jest podstawowym warunkiem świadomej i wyraźnej obecności podmiotu-ja świadomości w jego własnym akcie. Ta szczególna sytuacja aktów refleksji wśród innych przeżyć aktowych decyduje następnie o szczególnej pewności, jaką odznacza się każde przeżycie aktowe. Wyznacza także dalszy kierunek dla naszej intuicji badawczej: pomijając strukturę przeżyć aktowych innego typu, skoncentrujemy naszą uwagę na aktowości refleksji jako takiej.

Co w niej jest charakterystyczne?

Oto funkcjonujący „w uwikłaniu” moment tetyczny aktu refleksji (obok momentu tetycznego zespolonego z intencją przedmiotową) zespala się w nim ze szczególnym rysem egzystencjalnym wyznaczającym jego własną aktowość. „Siła egzystencjalna” aktu, o której wspomniałem, znajduje immanentne potwierdzenie w momencie tetycznym aktu funkcjonującym „w uwikłaniu”. Zespolenie „egzystencjalnego rysu” aktywności z refleksyjnym, uwikłanym momentem tetycznym jest tak ściśle, że dynamiczne istnienie aktu refleksji jest równoważne „jaskrawej” świadomości tegoż aktu. Obecność aktu refleksji „bije w oczy”, jest „jarząca” i jako taka potwierdzona przez moment tetyczny funkcjonujący w uwikłaniu, jest wreszcie szczególnie „bliska” świadomemu ja, ponieważ ono w nim jest. Pomimo tego istnienie aktu nie zostaje „uprzedmiotowane”. I tym różni się ona od świadomości przedmiotowo-refleksyjnej.

Moment tetyczny „w uwikłaniu” i zespolony z nim rys egzystencjalny właściwy przeżyciom aktowym w ogóle a refleksji w szczególności konstytuują „górną granicę” zapoczątkowującego się regresu w nieskończoność i czynią go bezużytecznym. Wyznaczają one także szczególny typ niemożliwej do zakwestionowania refleksyjnej pewności nie-

-przedmiotowej aktów refleksji o sobie. Ten typ wiedzy aktów refleksji o sobie nazwiemy tutaj absolutną samoświadomością aktu w przeciwieństwie do przedmiotowej świadomości tego, co jest intencyjnym obiektem aktu refleksji. Absolutna samoświadomość aktu przysługuje pierwszorzędnie aktom refleksji a wtórnie wszystkim przeżyciom aktowym, o ile kryją one w sobie refleksję jako warunek własnego zaistnienia. Odznaczają się nią zatem zasadniczo tylko przeżycia aktowe a nie wszelkie przeżycia *rsp.* doznania, jak to sugerowała teza Husserla wymieniona na wstępie niniejszego ustępu, jak to w swoim czasie sugerował Ingarden<sup>70</sup>. Z tej racji nie można twierdzić, że pewność z nimi związana nie ma charakteru pewności refleksyjnej. Jest ona bezsprzecznie nie-przedmiotowa, ale z tego nie wynika wcale, że jest nierefleksyjna. Gdyby się usiłowało przekształcić nie-przedmiotową świadomość refleksyjną aktów w świadomość refleksyjno-przedmiotową, wtedy zmieniłby się wprawdzie „rodzaj” wiedzy o akcie, ale pierwotny stopień pewności jego istnienia, także stopień „samoprezentacji” jego „konturów”, bezapelacyjna obecność podmiotu-ja w nim, pozostałyby niezmienione. Oznacza to ostatecznie, że snucie w nieskończoność aktów refleksji jest próżne i nie służy żadnym poznawczym celom.

Resumując istotę sprawy: autentyczną wiedzę o istnieniu poznania refleksyjnego x świadomościowego stanu rzeczy X uzyskujemy na mocy szczególnego „modus” istnienia stanu rzeczy X wynikłego z refleksji x oraz na mocy refleksyjnej choć nie-przedmiotowej, absolutnej samoświadomości aktu refleksji x związanej z jednej strony z jego „egzystencjalną siłą”, z drugiej z momentem tetycznym aktu refleksji x funkcjonującym „w uwikłaniu”.

Zagadnieniem stopnia pewności, jaki na tle innych odmian wiedzy przysługuje tej właśnie wiedzy, winna się zająć aksjologiczna teoria poznania świadomości.

---

<sup>70</sup> Szczególnie w rozprawie „*Über Gefahr...*”, s. j. w., ale także w cytowanym ustępie ze *Sporu*, t. II.

## R. II. Analiza krytyczna niektórych elementów teorii sposstrzeżenia immanentnego

Husserl uznawał sposstrzeżenie immanentne za jedną z odmian refleksji. Wśród aktów refleksji nie będących sposstrzeżeniem immanentnym wyróżniał „refleksję w przypomnieniu”, „refleksję w oczekiwaniu”, „refleksję w wyobraźni”. Był zdania, że we wszystkich wymienionych odmianach immanentnego poznania urzeczywistnia się istota refleksji. Tezy tej nie zamierzamy podważać. Ale odkrycie Husserla nie powinno przysłonić nam prawdy odwrotnej: że we wszystkich odmianach poznania refleksyjnego nie będących sposstrzeżeniem immanentnym funkcjonuje jako jego konieczny składnik sposstrzeżenie immanentne. W pewnym stopniu ujawniło się to nam już wtedy, gdy omawialiśmy zagadnienie typowego zróżnicowania aktów refleksji w zależności od stopnia złożenia kierunku intencji immanentnej danemu aktowi. Obecnie zajmiemy się tym nieco bliżej.

Skierujemy naszą uwagę na wypowiedzi: „widziałem ten dom” i „zobaczę ten dom”. Wypowiedź pierwsza jest wynikiem aktu refleksji „w przypomnieniu”, wypowiedź druga jest wynikiem aktu refleksji „w oczekiwaniu”. Ale nieodzownym warunkiem możliwości zarówno pierwszej jak drugiej jest bardziej pierwotne od uchwycenia „mojej przeszłości” i „mojej przyszłości” intencyjne ujęcie „mnie” w aktualnej terażniejszości w znaczeniu najszerszym (być może łącznie z protencją i retencją — do tego zresztą wrócimy) oraz przeżytej tożsamości „mnie” z terażniejszością ze mną w przeszłości względnie spodziewanej tożsamości mnie z „teraz” ze mną, który będzie. To ja, który teraz jestem, widziałem ten dom, i ja, który teraz jestem, w przyszłości stanie się „mną”, który zobaczy ten dom. Intencja aktu refleksji nie będącego aktem immanentnego sposstrzeżenia jest zawsze co najmniej dwupromienna: promieniem funkcjonującym „na powierzchni”, *explicite*, zwraca

się ona bądź w moją przeszłość, bądź w moją przyszłość, bądź w obrazy wyobraźni; promieniem funkcjonującym „w głębi”, implicite, kieruje się w stronę „mnie”, który jestem teraz i którego tożsamość z „ja” w przeszłości lub „ja” przyszłości została założona. Stosownie do dwupromiennego kierunku aktów refleksji nie będących spostrzeżeniem immanentnym występuje w nich także dwojakiego typu nienaoczna treść aktu: raz jest nią, przeniknięta egotycznym momentem posesywnym, treść „z przeszłości”, raz analogiczna treść „z przyszłości”, kiedy indziej „z wyobraźni” itd., ale także w każdym z wymienionych przypadków treść „z aktualnej terażniejszości” mojego „ja”. Dwa czynniki: intencja skierowana implicite na „ja” w jego „teraz” i nienaoczna treść aktu opisująca najogólniej „aktualną sytuację ja”, konstytuują istotę spostrzeżenia immanentnego, które funkcjonuje w każdym akcie refleksji nie będącym spostrzeżeniem immanentnym jako konieczny i podstawowy warunek jej możliwości.

Czegoś podobnego nie znajdujemy w przypadku spostrzeżenia zewnętrznego. Tutaj ani przypomnienie sobie minionego stanu rzeczy, ani oczekiwanie na nadchodzący stan rzeczy, nie jest dwupromienne, ani nie zawiera w nienaocznej treści aktu żadnej takiej zawartości, która by musiała być aktualnie spostrzeżoną. Nawet gdy zachodzi taka sytuacja, że spoglądam np. na kałamarz i „widzę go” także w momencie jego kupna kiedyś, gdy był wypełniony po brzegi atramentem, dzieje się to przypadkowo i stan rzeczy przypominany nie wpływa na istotę spostrzeżenia. Mówimy wtedy zresztą już o przypomnieniu „na podstawie spostrzeżenia”, zatem o dwóch odrębnych aktach. Podobnie w oczekiwaniu na stan rzeczy, który ma nadejść. To tylko akt refleksji nie będącej spostrzeżeniem immanentnym jest tego typu, że jako warunek swego istnienia zakłada spostrzeżenie immanentne.

W związku z trudnościami, na jakie natrafił Husserl przy analizie spostrzeżenia immanentnego, powstało pytanie, czy

ono w ogóle jest możliwe, a jeśli tak, to w jakim sensie i pod jakimi warunkami? Trzy szczególnie sprawy stoją w związku z możliwością *rsp.* niemożliwością spostrzeżenia immanentnego: a) sprawa koniecznego „uprzedmiotowienia” przeżycia przez spostrzegającą refleksję; b) sprawa transcencji *rsp.* immanencji spostrzeżenia immanentnego i jego przedmiotu; c) sprawa czasowej struktury przeżyć.

Gdyby się okazało, że żaden z warunków spostrzeżenia immanentnego nie jest możliwy do urzeczywistnienia, to, wobec swoistej sytuacji, jaką zajmuje spostrzeżenie immanentne w poznaniu refleksyjnym, również roszczenia refleksji w ogóle do tego, by była ona autentycznym poznaniem, musiałyby być uznane za uzurpację.

### § 1. Z problematyki „uprzedmiotowienia”

Pojęcie „uprzedmiotowienia” w zawężeniu do relacji: akt poznania refleksyjnego — przeżycie refleksyjnie poznane, może mieć cztery zasadniczo odrębne znaczenia: 1. może oznaczać, że przeżycie stało się celem *rsp.* tematem poznawczej intencji aktu i nic więcej; 2., że to, co ze swej istoty jest podmiotem przeżyć, staje się także przedmiotem poznawczej intencji aktu; 3., że wewnętrznego przekształcenia doznaje sama struktura przeżycia stając się z formalnego punktu widzenia strukturą przedmiotową; 4., że wzmiankowane trzecie przekształcenie nie zachodzi w obrębie rozgrywającego się przeżycia, lecz w obrębie treści aktu refleksji i stoi w związku z wypełnianiem nienaocznej treści aktu przez treść przeżyciową. W niniejszym rozważaniu pominiemy zagadnienie możliwości *rsp.* niemożliwości uprzedmiotowienia w drugim wyżej wymienionym znaczeniu, ponieważ dotyczy ono zagadnienia poznania podmiotu-ja świadomości, którego tutaj nie rozważamy. Zajmiemy się natomiast pozostałymi trzema. Teza Husserla, jak widzieliśmy, brzmiała: istota przeżycia niereflektowanego i zreflektowanego pozostaje przy zmianie jego „modus” całkowicie niezmienną.

Z istoty aktów refleksji nie wynika uprzedmiotowienie w znaczeniu trzecim ani czwartym, wynika natomiast to, o czym mówi znaczenie pierwsze, niemniej z pewnym rozszerzeniem jego zakresu, które zbliży go do sensu trzeciego (akt refleksji nie narzuca przeżyciu formy przedmiotowej, niemniej zmienia jego „modus”).

Zagadnienie uprzedmiotowienia przeżyć przez spostrzegającą refleksję ma swą bogatą historię, w której szczegóły nie jesteśmy tutaj w stanie wchodzić<sup>71</sup>. Krytyczny charakter niniejszych analiz zmusza nas do tego, abyśmy ograniczyli nasze zainteresowania do ujawnienia pewnych przykładów uprzedmiotowienia, które nie znalazły uznania Husserla i które skłonią nas do ograniczenia zakresu tezy, że refleksja nigdy nie fałszuje własnych przedmiotowych danych. Ściśle mówiąc teza, którą przeciwstawiamy Husserlowi, jest następująca: istnieją pewne typy refleksji, z których syngularnej istoty wynika uprzedmiotowienie w znaczeniu czwartym. Możliwe jest także uprzedmiotowienie stanowiące szczególną odmianę, mniej jak się okaże radykalną, niż to sugeruje nasza formuła, znaczenia trzeciego. Wszystkie wypadki uprzedmiotowienia, o których mowa, są związane z aktami spostrzeżenia immanentnego odznaczającymi się jednoznacznie dookreśloną nienaoczną treścią. Uwzględnienie w przypadku naszego zagadnienia wyróżnionych poprzednio — zależnie od „stopnia determinacji” nienaocznej treści — typów aktów jest nieodzowne dla uchwycenia interesującego nas mechanizmu.

Aby uchwycić szczególny przebieg czwartej odmiany procesu uprzedmiotowienia, który doprowadza do powstania różnic między rozgrywającym się przeżyciem a przeżyciem

---

<sup>71</sup> W swoim czasie szeroko była dyskutowana sprawa poznawalności podmiotu świadomości. Sam Husserl już w *Badaniach Logicznych* bronił poznawalności podmiotu świadomości przeciwko P. Natorpowi (Por.: *Logische Untersuchungen*<sup>2</sup>, Bd. 2, T. I, Halle 1913, s. 361—362). Potem do samej dyskusji nie wrócił, ale teza, którą wtedy bronił, była podstawą jego koncepcji transcendentального „ja”.

„zawartym” w treści aktu poznania immanentnego, musimy zwrócić wpieryw uwagę na właściwości nienaocznej treści aktów jednoznacznie dookreślonych. Bo właśnie w pewnej naturalnej „presji” tych treści na treść przeżycia leży główne źródło zafałszowania.

Nienaoczna treść aktu spostrzeżenia refleksyjnego jednoznacznie pod każdym względem dookreślona odznacza się, na tle zmieniającej się bezustannie treści konkretnego przeżycia, szczególną stałością i nieruchomością. Stałość nienaocznej treści aktu jest wieloaspektowa. Jest ona przede wszystkim stałością zakreślanych granic przedmiotowych, poza które na mocy wstępnych decyzji nie sięgnie intencja poznawcza. Są to wprawdzie granice płynne i niewyraźne, przypominające raczej pogranicza między połaciami oświetlonego i nieoświetlonego terenu, niż radykalne cięcia oddzielające części od części, niemniej swą funkcję rozgraniczenia tego, co powinno być poznane od tego, co już być nie powinno, spełniają w sposób nie budzący wątpliwości. Tutaj właśnie znajduje swe pełne potwierdzenie koncepcja „kawałkującego rozumu” H. Bergsona. Stałość, o której mowa, jest także, i to jest najbardziej istotna obserwacja, niezmiennością nienaocznej treści aktu. Zmienne treści konkretnego przeżycia, które w ciągu swego przebiegu wypełniają nienaoczną treść aktu, znajdują w nim i w niej unieruchomienie własnej zmienności, ujednolicenie przeżywanego wielorakości, nabierają stabilności, właściwej niektórym przedmiotom otaczającego nas świata. W nich żywe spostrzeżenie staje się po prostu spostrzeżeniem, pulsujące bogatą różnorodnością odmian uczucie zyskuje status po prostu „miłości”, „nienawiści”, „lęku”; ból spleciony z każdym dążeniem i pragnieniem najczęściej wtedy zanika pozostawiając „w obliczu refleksyjnego spojrzenia” pragnienie jako takie, wyizolowane, oczyszczone, którym się już niczego nie pragnie. Nie oznacza to oczywiście jeszcze, że akt refleksji zmienił istotę rozgrywanego się w pewnym sensie „poza nim” przeżycia, czy może kie-

runek jego przebiegu, chociaż to też może nastąpić. Oznacza to jedynie tyle, że przeżycie w stopniu, w jakim stało się treścią aktu refleksji, zostało „zatrzymane”, pochwycone w jakimś stadium jego rozwoju i ujednoczone według wstępnych wymagań nienaocznnej treści aktu.

Istnieją jeszcze dwa inne czynniki, które pozytywnie wpływają na opisywane przekształcenie przeżyć. Wspomina o nich M. Scheler w swej pracy o złudzeniach samopoznania.

Gdy akt refleksji kieruje się intencyjnie na jakikolwiek inny akt świadomości, to stosownie do nienaocznnej treści ujmuje go w jego własnej „jakości” tj. jako akt spostrzeżenia, przypomnienia, zapytywania itd. W ten sposób dokonuje on pewnego wyboru między momentami konstytutywnymi aktu. Pomija to, co należy do szczególnego „sposobu istnienia” aktu tj. moment jego „spełnienia się”, „dokonania” się. A właśnie przez ten szczególny rys różni się sposób istnienia aktu od sposobu istnienia przedmiotu. „Istnienie (Sein) właściwego aktu polega na jego spełnieniu się (Vollzug) i dzięki temu różni się on całkowicie a nie tylko relatywnie od pojęcia przedmiotu”<sup>72</sup>.

Dokonana w sposób wybiórczy eliminacja przekształca całość aktu *rsp.* przeżycia w szczególną „jednostkę przeżyciową” o profilu przypominającym wyglądy „rzeczy w świadomości”.

Wybiórczy charakter aktów refleksji przejawia się także przy innej okazji. Oto akt o jednoznacznie dookreślonej treści nienaocznnej jest w swym funkcjonowaniu determinowany przez wartości „negatywne lub pozytywne, którym poznanie ma służyć i które specyficznie organizują zarówno nienaoczną treść aktu jak determinują kierunki jego intencji. Głęboko to widzi Scheler: „To, co przede wszystkim podpada pod spostrzeżenie w upywiająym nieustannie strumieniu naszego duchowego (seelischen) życia, to są w pierwszym rzędzie jednostki wartości wśród nich znowu te, które obiektywnie

---

<sup>72</sup> *Dz. cyt.*, s. 234.



są ogólne (nawet jeżeli nie są dane jako ogólne); natomiast pod względem jakości te, które mają symboliczne znaczenie w stosunku do zmian stanów cielesnych... Wiemy jeszcze, co jest przyjemne, dręczące, ważne albo obojętne, bolesne albo złe, co wczoraj minęło lub winno nastąpić jutro, ale nie wiemy co to jest. Tak prezentują się nam wartości przeżyć o ile jednak się nam nie uobecniają”<sup>73</sup>. Upredmiotowanie może się dokonać także poprzez wybiórczość innego typu a także poprzez bezpośrednie narzucenie oglądanych w zewnętrznym świecie związków między rzeczami na związki między przeżyciami. Są to już jednak przypadki bardziej szczegółowe.

Wymienione wypadki i etapy procesu upredmiotowania odznaczają się wspólnymi właściwościami: w każdym z nich upredmiotowanie pochodzi od nienaoczej treści aktu, która jest pod jakimś względem jednoznacznie określona. Każdy z nich stanowi pewien etap do ostatecznego narzucenia treści przeżycia, o tyle o ile staje się ona zawartością treści aktu, czegoś z formy przedmiotu zewnętrznego w stosunku do świadomości. Żadna z nich jednak nie przekształca pierwotnej formy ani istoty przeżycia rozgrywającego się „poza” samym aktem. Opisana postać upredmiotowania nie oznacza zatem upredmiotowania w sensie trzecim, lecz właśnie w znaczeniu czwartym z wymienionych na wstępie.

Wspomniałem jednak o tym, że Husserl dopuszczał pewien wpływ aktu refleksji na przeżycie sięgający aż do zmiany „modus” przeżycia włącznie. Twierdził, że przechodzi ono wtedy w „modus” świadomości zreflektowanej. Co to bliżej znaczy, tego nie wyjaśniał. Być może będziemy w zgodzie z intencją Husserla, gdy uznamy istnienie przypadków, w których akt spostrzeżenia immanentnego przekształca rozgrywające się poza nim przeżycie w kierunku szczególnego „przysposobienia” przeżycia do celów poznawczych lub także po-

---

<sup>73</sup> Dz. cyt., s. 274—275.

za-poznawczych. Oto przez wystąpienie w świadomości aktu spostrzeżenia immanentnego jako właśnie przeżycia aktowego, mającego nadto do zrealizowania w sferze świadomości pewne określone poznawcze cele, inne akty i przeżycia świadomości zostają niejako „przytłumione” przez „siłę egzystencjalną” spostrzeżenia refleksyjnego, być może nawet stopniowo wygaszone, jeśli się zważy, że zaistnienie aktu refleksji zostało poprzedzone zmianą postawy podmiotu z „przeżywającej” w „refleksyjną”. Co więcej: przebieg przeżycia, rozwijanie się jego własnych jakości, spontaniczna dążność do wzrostu i zaniku doznają pewnego „otamowania”. Ma je ono przysposobić do lepszego poznania, podobnie jak unieruchomienie przedmiotu znajdującego się w ruchu ma umożliwić jego lepszy, dokładniejszy ogląd. Husserl ma rację: gniew po prostu przeżywany i gniew zreflektowany pozostaje nadal tym samym gniewem, istota przeżycia nie ulega zmianie. Ale sposób jego trwania, kierunek rozwoju, siła, z jaką wciąga głębię osoby, mogą ulec daleko idącym modyfikacjom. Nie oznacza to, jak widać, narzucania przeżyciu formy przedmiotu „zewnętrznego”, oznacza jednak modyfikację przeżycia w nim samym, co zbliża zrealizowane tutaj „uprzedmiotowienie” do trzeciego z wymienionych na początku znaczeń terminu.

Opisany fenomen uprzedmiotowienia jest związany z aktami odznaczającymi się jednoznacznie dookreśloną treścią nienaoczną i nie wynika z generalnej istoty refleksji ani generalnej istoty spostrzeżenia immanentnego. Z generalnej istoty refleksji wynika wyłącznie uprzedmiotowanie w znaczeniu pierwszym w zakresie opisanym przez Husserla. Wykrycie procesu uprzedmiotowania w znaczeniu czwartym i częściowo trzecim na gruncie wzmiankowanej kategorii aktów spostrzeżenia refleksyjnego nie przesądza niczego o konieczności istnienia analogicznego procesu na gruncie czystej refleksji. Co więcej: moment splatania się tegoż procesu z ciężącą nad przeżyciem nienaoczną treścią aktu oraz sam fakt wiedzy o procesie uprzedmiotowienia dochodzą do

głosu przez jakąś inną świadomość przeżyć, wolną od opisanych zniekształceń. Są to jednak znów sprawy, w które tutaj nie możemy bliżej wnikać.

## § 2. Przyczynek do zagadnienia immanencji

Wspomniałem już o tym, że w swym określeniu istoty spostrzeżenia immanentnego użył Husserl pojęcia „immanencji” w znaczeniu strukturalnym: przeżycie należy do tego samego strumienia świadomości, do którego należy także akt refleksji na nie skierowany. Być może jednak, że „przeżycie” jest transcendensem w sensie poznawczym: byłoby ono wtedy dane aktowi poznania za pośrednictwem fenomenów odrębnych od tegoż przeżycia. Nie będą to, oczywiście, „wyglądy” przeżycia. Sprawą tą nie będziemy się jednak tutaj szerzej zajmować. Ograniczymy się wyłącznie do analiz strukturalno-egzystencjalnych, jak nam to sugeruje inne określenie Husserla: spostrzeżenie immanentne jest nie tylko intencjonalnie skierowane w stronę swego przedmiotu, ale przejawia w stosunku do niego bytową niesamoistość (Unselbständigkeit).

Co w języku Husserla oznacza wymieniona niesamoistość?

Wyjaśnienia Husserla są tutaj, niestety, mało wyczerpujące.

Autor tłumaczy: „...zastosujemy bardziej dosadne pojęcie niesamoistości, rsp. samoistości, do właściwych związków treściowych, do stosunku bycia zawartym, bycia jednością i ew. bycia w łączności we właściwym sensie (Enthalteseins, Einsseins, Verknüpfteins in einem eigentlichen Sinne)”<sup>74</sup>. Poza tym daje przykłady mniej i bardziej „dosadnego” znaczenia terminu. Do pierwszych zalicza: niesamodzielną formę kategoriałną w stosunku do własnego substratu, kategoriałną formę przedmiotu w stosunku do ma-

<sup>74</sup> *Ideen I*, s. 35.

terii przedmiotowych, kategoria istoty w stosunku do zeterminowanych istot. W określeniu opisującym relacje spostrzeżenia immanentnego i jego przedmiotu stosuje jednak „bardziej dosadne” pojęcie niesamodzielności. Oto przykłady: stosunek zawierania się, stanowienia jedności, jedności bez pośrednictwa oraz powiązania „szczególnego rodzaju”<sup>75</sup>.

Na podstawie przytoczonych wypowiedzi można przypuszczać, że w stanach rzeczy opisywanych pojęciem „niesamodzielności” chodzi o relację, którą Ingarden opisuje terminem „niesamoistność bytowa”: akt spostrzegającej refleksji jest bytowo niesamoistny w stosunku do przeżycia, ponieważ w przeżyciu znajduje on swój fundament bytowy<sup>76</sup>. Na to znaczenie wskazywałyby przykłady przez Husserla wymienione: stosunku kategorialnej formy do substratu, kategorialnej formy przedmiotu w ogóle do materii przedmiotowych, termin „ufundowanie” opisujący relację aktu refleksji do jej przedmiotu itd. Można jednak również przypuszczać, że chodzi o Ingardenowską „niesamodzielność bytową”: akt spostrzegającej refleksji jest bytowo niesamodzielny w stosunku do przeżycia, ponieważ musi z konieczności z nim współistnieć w obrębie jednej i tej samej całości<sup>77</sup>. Na to kolejne znaczenie wskazywałyby pojęcia: „stanowienie jedności”, „jedności bez pośrednictwa”, „efektywne zawieranie się” itd. Możliwe jest jeszcze znaczenie trzecie: akt i jego przedmiot wchodzi w całościową jedność jednej i tej samej relacji poznawczej nie będąc nawzajem ze sobą powiązane żadnymi koniecznymi stosunkami natury egzystencjalnej.

Jeżeli zgodzimy się na dwa pierwsze rozumienia terminu „Selbständigkeit”, teza Husserla będzie nie do utrzymania. Jeżeli staniemy na stanowisku trzecim, teza Husserla będzie co prawda słuszna, ale wtedy nie wskaże nam ona niczego takiego, co by wyróżniało spostrzeżenie refleksyjne

<sup>75</sup> *Ideen I*, s. 35. Por. też 86—87.

<sup>76</sup> *Spór...*, t. 1, s. 94.

<sup>77</sup> *Spór...*, t. 1, s. 132.

od refleksji innego typu. Okaze się także, że twierdzenie Husserla, nawet rozumiane w pierwszym i drugim sensie, dałoby się utrzymać, pod warunkiem radykalnego przekształcenia pojęcia „spostreżenia”, na które trudno się zgodzić.

Zwróćmy uwagę na szczególną budowę spostreżenia immanentnego.

Wyróżniliśmy w nim, idąc za intuicjami Husserla i Ingardena, specyficzną intencję kierunkową, która decyduje o tym, na które przeżycie lub na który moment *rsp.* komponent przeżycia kieruje się akt spostreżenia. Obok niej wyodrębniliśmy nienaoczną treść aktu bliżej determinującą treść tego, co ma być spostreżone przez akt. Sam moment spostreżenia jest dokonującym się w formie procesu lub „zdarzenia” wypełnieniem danymi naocznymi nienaocznej treści aktu. Idzie z nim w parze niemożliwe do bliższego opisanie „uświadomienie sobie”, zakończone momentem definitywnego „przyjęcia do świadomości”, przez podmiot-ja tego, co się dokonuje i dokonało, stanowiące szczytowy moment aktu spostreżenia. Gdy akt spostreżenia mija, pozostaje po nim w głębi świadomości „treść”, którą on ze sobą przyniósł i która odąd będzie stanowić część zasobów naszej pamięci.

Akt spostreżenia refleksyjnego nie jest bytowo niesamoistny ani bytowo niesamodzielny (w znaczeniu Ingardena) w stosunku do spostreżanego przeżycia. Teza o egzystencjalnym „ufundowaniu” aktu na przeżyciu jest przesadą. Konstytuuje się on całkiem niezależnie od przeżycia a niekiedy nawet podczas jego nieobecności gdy np. „oczekujemy” na przeżycie, które dopiero ma nastąpić. Swiste, żywe pulsowanie aktu spostreżenia ujmującego „interesujące” dla niego momenty rozgrywającego się właśnie przeżycia jest całkowicie odrębne od ewentualnego rozwijania się przeżycia jako takiego. Szczególny rys „przyjmowania do świadomości” pewnych treści a pomijania innych jest odrębny od związanego z prostą samoświadomością przeżycia rysu

„samoprezentowania się” go podmiotowi. Również całkowicie niezależne od rozwoju przeżycia a miekiedy już po jego zaniku rozgrywa się swoiste zabsorbowanie treści dla świadomej pamięci wchodzące w immanentną jedność z całą strukturą aktu i procesami specyficznymi poznawczymi rozgrywającymi się w jego obrębie.

Akt spostrzeżenia refleksyjnego jest zatem tak samo bytowo samoistny i tak samo bytowo samodzielny jak każdy inny akt poznania w stosunku do swego przedmiotu. Stanowi on odrębną całość, która nie wchodzi w żadne istotowo-egzystencjalne związki z przeżyciem, na które intencyjnie jest zwrócona. Dwie jednostki całościowe, jakimi są przeżycia i akt refleksyjnego spostrzeżenia, stanowią wprawdzie szczególną relację poznawczą i na tej zasadzie konstytuują całość „wyższego rzędu”, ale bez wzajemnego wiązania się koniecznymi więzami natury egzystencjalnej.

W immanentnej strukturze aktu dadzą się zauważyć szczególne momenty odznaczające się niesamodzielną bytowością i powiązane ze sobą nawzajem koniecznymi relacjami w myśl drugiej formuły Ingardena. Są to: nienaoczna treść aktu w stosunku do intencji aktu, „jakość” aktu (spostreżenie, zapytanie, przypuszczenie) w stosunku do nienaocznej treści aktu, intencja aktu w stosunku do nienaocznej treści, moment tetyczny aktu w stosunku do nienaocznej treści itd. Z chwilą jednak, gdy wymienione momenty staną się przedmiotem analizy refleksyjnej, skierowany na nie intencyjnie akt refleksji nie stanie się bytowo niesamodzielnym w stosunku do nich, lecz nadal będzie stanowił „sensowną jednostkę strukturalną” odrębną od poprzedniego przeżycia, dla której wszystkie wymienione momenty będą swoistym „transcendensem” w sensie poznawczym. O bezwzględnej immanencji strukturalnej i poznawczej zarazem możemy właściwie mówić tylko w przypadku opisanej wyżej absolutnej, refleksyjnej samoświadomości aktu oraz w przypadku stosunku procesu wypełniania (ew. „aktu” wypełnienia) do właściwie prezentujących się danych naocznych.

Można jednak, jak zauważyłem, pokusić się o obronę tezy Husserla przez specyficzne zacieśnienie pojęcia spostrzeżenia. Husserl mówił zawsze o spostrzeżeniu jako akcie. Można by jednak także mówić o spostrzeżeniu jako szczególnym momencie w akcie. Spostrzeżeniem byłby wtedy sam moment wypełniania lub momenty wypełniania treściami przeżyciowymi nienaocznej treści aktu, które stanowią w każdym razie szczytowy moment urzeczywistniającego się właśnie poznania. Bez aktualnego istnienia treści przeżyciowych i bez przeniknięcia ich we wnętrze aktu, spostrzeżenie jako spostrzeżenie nie istniałoby w ogóle. W takim jednak przypadku refleksyjne spostrzeżenie nie jest już aktem, lecz szczególnym, istotnym momentem w akcie. Zatem to nie akt jest bytowo niesamoistny i bytowo niesamodzielny w stosunku do przeżycia, ale sam moment „wypełnienia” nsp. „proces wypełniania” jest bytowo niesamoistny i bytowo niesamodzielny w stosunku do istniejącej treści i samo zaistnienie spostrzeżonej treści w akcie jest bytowo pochodne od treści przeżywanej i jej przeżywania. Gdybyśmy tak rozumieli tezę Husserla, byłaby ona do przyjęcia, ale wtedy pojęcia spostrzeżenia jako aktu wymagałoby radykalnej rewizji.

### § 3. Spostrzeżenie immanentne a czasowy charakter przeżyć

#### Zakończenie

W problematyce dotyczącej możliwości spostrzeżenia immanentnego wobec czasowego strumienia przeżyć dwa szczegółowe zagadnienia wymagają bliższego omówienia. Można je ująć w formę pytań: czy akt spostrzeżenia immanentnego jest czasowo rozciągnięty i czy wszystko, co jest w jakimś sensie „elementem” świadomości, przejawia czasową strukturę. Gdyby akt świadomości był momentalny, jak to milcząco zakładał Husserl, wtedy nie pozostałoby nic innego, jak przyjąć istnienie z natury niepoznawalnych odcinków

w czasowym trwaniu przeżycia (oczywiście, jeśli ono z kolei nie byłoby momentalne). Gdyby się okazało, że w świadomości istnieją „elementy” wykraczające w sposób bezwzględny lub względny poza czasowość strumienia, wtedy cała problematyka musiałaby ulec zawężeniu jedynie do przypadków przeżyć rzeczywiście czasowych.

Drugim z powyższych pytań nie będziemy się bliżej zajmować. Odpowiedź na nie należy do teorii struktury świadomości w ogóle. Dla nas kluczowe znaczenie ma pytanie pierwsze. Wobec uzyskanych już wyników, rozważymy je kolejno na płaszczyźnie struktury aktu sensu stricto i na płaszczyźnie „procesu” względnie „aktu” wypełnienia treści nienaocznej danymi naocznymi, przeprowadzając odpowiednie rozróżnienia w zależności od tego, czy mamy do czynienia z aktami jednoznacznie dookreślonymi, czy z aktami czystej refleksji.

Rozważmy sytuację, w której kierujemy intencję aktu spostrzeżenia immanentnego na aktualne widzenie stojącego na stole kałamarza. Nienaoczna treść aktu spostrzeżenia immanentnego jest jednoznacznie zdeterminowana: chodzi w nim o ujęcie konkretnego spostrzeżenia bez doznań towarzyszących. Konstytuuje się ona w świadomości jeszcze przed samym momentem wypełnienia aktu danymi naocznymi. Dopiero po jej wstępnym ukonstytuowaniu się w mniejszym lub większym dookreśleniu może dojść do „momentu” wypełnienia spostrzeżeniowego. Moment konstytucji nienaocznej treści aktu jest wstępnym momentem realizacji dalszych „momentów” spostrzeżenia jako takiego. Momentem następującym jest wzmiankowany moment wypełnienia danymi naocznymi nienaocznej treści aktu. W opisywanym tutaj przypadku jest on czasowo momentalny, dokonuje się cały „na raz” w jednej chwili czasowego trwania. I wreszcie fazą „zamykającą” spostrzeżenie jest „moment” pewnego „unieruchomienia” uchwyconej treści, „zamrożenia jej”, w którym „odpadają” wszystkie nie interesujące poznanie elementy i w którym intencja kierunkowa aktu odwraca się



do przeżycia pozostawiając je sobie, a cały wysiłek zwraca w stronę „przekazania” uzyskanych treści „ośrodkowi pamięci”. Wraz z zakończeniem tego „etapu”, kończy się także akt spostrzeżenia.

Opisywany przypadek ujawnia nam czasową strukturę trwania aktu spostrzeżenia immanentnego. W granicach tego trwania możemy wyodrębnić „moment” konstytucji nienaocznej treści aktu wraz z intencją kierunkową, którą determinuje, dalej „moment” wypełnienia danymi naocznymi nienaocznej treści aktu, wreszcie moment „przekazania” uzyskanych wyników „ośrodkowi pamięci”. Czy one z kolei są czasowo momentalne? Wydaje się że nie ma żadnej konieczności, by tak musiało być. Akt pozostanie nadal tym samym aktem refleksyjnego spostrzeżenia nawet wtedy, gdy moment konstytucji nienaocznej treści aktu czy moment „przekazania pamięci” rozciągnie się poza jeden czasowy moment trwania. „Chwilowość” czasowa nie jest dogmatem dla aktu. Wszystko ostatecznie zależy od tego, czy akt już spełnił, czy nie spełnił wytyczone sobie zadania.

Podobnie jak nie musi być momentalną fazą konstytucji treści nienaocznej ani faza przekazania uzyskanych wyników „ośrodkowi pamięci”, tak nie musi być momentalna faza wypełnienia danymi naocznymi nienaocznej treści aktu. Akt spostrzeżenia może dowolnie czasowo współlistnieć z rozwijającym się przeżyciem, obejmować coraz to nowe odcinki jego rozwijającego się życia, oczekiwać na to, co nastąpi za chwilę, zachowując w sobie to, co było i współtrwając z postępującym procesem wypełnienia. Sam akt w jego „jakości”, jako właśnie akt refleksji, trwa niezmienny i „cały na raz” poprzez płynące fazy czasu. Mimo to proces wypełniania się jego nienaocznej treści trwa w czasie przybierając postać „procesu rozgrywającego się” we wnętrzu aktu. Nie przekreśla to naturalnie wypadków, gdy wypełnienie jest rzeczywiście momentalne. Wszystko ostatecznie zależy od zadań aktu i stopnia ich realizacji.

Bez względu na okoliczności, jak bardzo paradoksalnie to

brzmi, wydaje się, że może zaistnieć akt spostrzeżenia immanentnego przeżycia  $x$  przed zaistnieniem tegoż przeżycia  $x$ . Rozumiem to w ten sposób, że przed zaistnieniem fazy wypełniania danymi naocznymi danych nienaocznych może zaistnieć faza konstytucji nienaocznej treści aktu stanowiąca absolutną i immanentną jedność z całością zaistniałego tym samym aktu jako takiego. Natomiast z całą pewnością nie może istnieć faza wypełnienia danych nienaocznych przed zaistnieniem danych naocznych. Akt spostrzeżenia immanentnego nie musi zatem być żadnym „Nachgewahren”, chociaż być może często nim jest.

Generalnie rzecz biorąc wydaje się, że najczęstszym typem aktów refleksji, jakie przejawiają momentalną strukturę czasową są akty odznaczające się jednoznacznie dookreśloną treścią nienaoczną. Jeżeli tylko treść ta już wprzód się ukonstytuowała nie wchodząc jeszcze w strukturę aktu i jeżeli samo przeżycie jest już jakby „gotowe” w świadomości, a wynik aktu refleksji nie musi być szczególnie „wyciśnięty” w pamięci, wszystko może się skoncentrować w jeden moment teraźniejszości czasowej. Inaczej jest w aktach czystej refleksji. Tutaj konstytucja nienaocznej treści maksymalnie „rozrzedzonej”, proces wypełniania, faza „przekazania” uzyskanych wyników w „skoncentrowanym nasyceniu” mogą dosłownie współtrwać z rozwijającym się przeżyciem. Czysta refleksja może stanowić prawdziwe „*Mitschweben*” (Scheler) z przeżyciami, które poznaje. Obydwie sprawy wymagają jednak szczegółowych analiz.

Nie zajmujemy się tutaj, jak wspomniałem, zagadnieniem, czy wszystko co istnieje jako „element” świadomości, przejawia czasową strukturę. Nadmienimy tylko tyle, że w świetle poglądów samego Husserla, istnieją w świadomości „elementy” radykalnie lub częściowo wykraczające poza jego immanentną czasowość. I tak np. „ja” transcendentale wykazuje, na tle zmiennego strumienia przeżyć, wewnętrzną tożsamość i niezmienność, która przypomina swym trwaniem istnienie niektórych przedmiotów indywidualnych z obrębu ze-

wnętrznego świata. Wprawdzie nie istnieje ono poza czasem jak przedmioty idealne, ale mimo to odznacza się swoistą niewrażliwością na jego upływ. Względną „nieruchomością” odznaczają się także nabyte „własności habitualne”. Wprawdzie powstają one w czasie i mogą przestać istnieć w czasie, ale między jednym a drugim momentem są niewrażliwe na jego upływ. Bezwzględną niewrażliwością na upływ czasu odznacza się także „eidos” poszczególnych przeżyć w ciągu trwania przeżycia. A zatem w przypadkach tu wymienionych i w przypadkach do nich podobnych wysuwane przez Husserla trudności w zakresie określonym przez tezę o powszechnej zmienności przeżyć po prostu nie istnieją.

Dokonane przez Husserla badania nad spostrzeżeniem immanentnym nie rozstrzygnęły zasadniczych aporii czasu i poznania. Bodaj najważniejsza z nich nie została rozwiązana. Husserl twierdził m. in., że spostrzeżenie immanentne ujmuje wyłącznie „jednostki” przeżyciowe ukonstytuowane”, natomiast to, co się dopiero konstytuuje, dane nam jest poprzez nieokreśloną „świadomość wewnętrzną”. Wysunięte twierdzenia nie zostały szerzej rozwinięte, lecz mimo to rzucają one swoiste światło na całą koncepcję immanentnego spostrzeżenia. Pojawia się pytanie: czy „świadomość wewnętrzną” to to samo, co „przeżywanie” z Idei? Czy, dalej, zreflektowane przeżycie jest pod względem swej istoty tym samym, co przeżycie dopiero konstytuujące się w „wewnętrznej świadomości”? Co więcej, czy w ogóle zagadnienie tożsamości ma tutaj swój sens, jeżeli się przyjmie, że o tożsamości można mówić jedynie w przypadku „jednostek ukonstytuowanych”? Jeżeli nadto „wewnętrzna świadomość” nie zostanie uznana za integralny składnik aktu spostrzeżenia immanentnego, czy można twierdzić, że spostrzeżenie immanentne ujmuje to, co pierwotne? Czy można wysuwać tezę, że cała metoda fenomenologiczna związana jest z refleksją? I wreszcie pojawi się problem, chyba najbardziej kluczowy dla krytyki Husserla, jakie są epistemologiczne podstawy teorii konstytucji jednostek przeżyciowych w pierwotnej świadomości

czasu. Ze względu na doniosłość zagadnienia konstytucji w fenomenologii Husserla, pytanie, które się pojawiło, należy potraktować jako fundamentalne w krytyce idealizmu Husserla. W każdym razie w świetle rozstrzygnięć, które wiązały fenomenologię Husserla z refleksją a refleksję z wiedzą, trzeba by uznać proces konstytucji jednostek przeżyciowych w pierwotnym doznaniu czasu za istowowo niepoznawalny.

### Zakończenie.

Uzyskane w toku przeprowadzonych badań wyniki dają się uszeregować w dwie grupy: krytyczną i pozytywną.

Grupa krytyczna obejmuje zespół uwag wynikających z odrzucenia niektórych, uznanych za niezadawalające, tez Husserla. Należą tu szczególnie: krytyka prób określenia istoty poznania refleksyjnego, krytyka tezy o bezwzględnej „iteratywności” refleksji, krytyka opisu uprzedmiotowania przeżycia przez akt refleksji, krytyka tezy o niesamodzielności aktu spostrzeżenia immanentnego w stosunku do jego przedmiotu oraz tezy o czasowej momentalności aktu refleksji.

Do grupy drugiej zaliczamy szczególnie: uzyskany opis istotnego rysu aktów refleksji, generalne rozróżnienie aktów refleksji czystej i aktów odznaczających się jednoznacznie zdeterminowaną treścią nienaoczną, ujawnienie istnienia i podstaw absolutnej samoświadomości aktów refleksji, bliższy opis szczególnej sytuacji spostrzeżenia immanentnego w aktach refleksji nie będących spostrzeżeniem oraz przypadków szczególnego uprzedmiotowania przeżycia przez akt spostrzeżenia immanentnego, także bliższe ujawnienie możliwości czasowej rozciągłości refleksji w ogóle a aktu refleksyjnego spostrzeżenia w szczególności.

W oparciu o wyniki jednego i drugiego rodzaju możemy stwierdzić, że przytoczony na wstępie zarzut Sartre'a, skierowany przeciw poznawczej wartości refleksji, w naszych, strukturalnych badaniach, nie potwierdził się. Nie jest praw-

dą, że „świadomość, która twierdzi ‚ja myślę‘, nie jest tą, która myśli”. Ujawnienie w toku badań możliwości czasowego współ-życia aktu refleksji i przedmiotu aktu refleksji czyni bezpodstawnym zarzut w jego pierwszej interpretacji. Ujawnienie istnienia i podstaw absolutnej samoświadomości aktów refleksji czyni go bezpodstawnym w drugiej interpretacji.

#### **THE STRUCTURAL PROBLEMS OF REFLECTION AND IMMANENT PERCEPTION IN THE LIGHT OF SOME THESES OF EDMUND HUSSERL**

The present paper is devoted to a structural analysis of the acts of reflective cognition and those of immanent perception, on the basis of the fundamental theses of Husserl's theory delineated in his transcendental phenomenology. The paper is of a critical-constructive character, its aim being the following: to oppose the positive and possibly well grounded conclusions to those of Husserl, which seem not to be founded enough. In search of such positive conclusions the author refers partly to the theses of the founder of phenomenology and to his methods of analyses and phenomenological descriptions.

The results obtained in the course of investigation of Husserl's views may be gathered in two groups: the critical group and the positive one.

To the critical group there belong all the theses resulting from the rejection of some ideas of Husserl, found to be unsatisfactory. You have here some critical theses concerning the attempt to determine what does reflective cognition consist in; the critique of the statement ascribing to reflection an absolutely iterative character; the critique of the description of objectification of experiences by an act of reflection; the critique of the statement that an act of immanent perception is not self-subsistent in relation to its object; and the critique of Husserl's conviction (held in an implicit way) that an act of reflection is temporally momentary.

Into the second group there enter the following descriptions and conclusions: First of all, the description of the character of reflective cognition. According to this description, it belongs to the essence of an act of reflection that the direction of its cognitive intention is determined in advance by its signitive content, in this manner that what is at stake is always to grasp „what is mine” in the widest

sense (in the signitive content of the act there occurs an egotic possessive moment). Further: a differentiation between the acts of pure reflection in which the signitive content is not univocally determined in all respects and the acts of reflection in which the signitive content is univocally determined. The acts of reflection are „iterative”, indeed, but the possibility of an regression into infinity is in principle excluded by the absolute selfconsciousness of the acts of reflection as the act experiences of a peculiar type. This is especially due to the thetic moment of an act of reflection, „functioning in entanglement” and united with the specific „existential setrength” of the act.

A phenomenological description reveals the peculiar situation of the immanent perception in the acts of reflection which are no immanent perception: the immanent perception in question functions in those acts as a fundamental component, though its intention is not „distinctly” given. Sometimes the immanent perception „objectifies” our experience by imposing upon it a form of an „external” object. Such „objectification” takes place especially in the acts of reflection which distinguish themselves by a univocally determined signitive content. The group of the positive results of the investigation carried out is completed by the revealment of the temporal extension of some, at least, acts of reflection, and especially of the acts of immanent perception.